


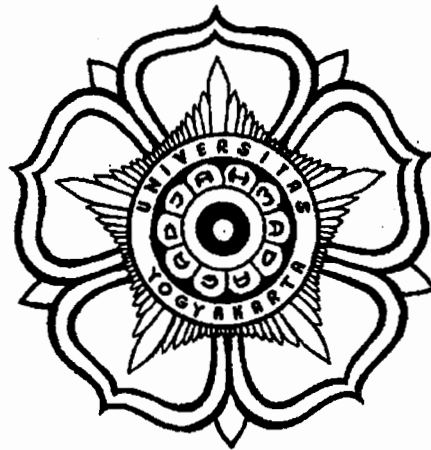
Dis

 PERPUSTAKAAN	RUANG PERPUSTAKAAN UNIVERSITAS JEMBER JAYA YOGYAKARTA
Tgl. Pinjam	14 JUL 2010
Identifikasi	01/TA/tu.7/DIS/2010.
Klasifikasi	: 720/Pur/t
Subyek	: Architecture



**TATA SUKU DAN TATA SPASIAL
PADA ARSITEKTUR PERMUKIMAN SUKU DAWAN
DI DESA KAENBAUN DI PULAU TIMOR**

DISERTASI



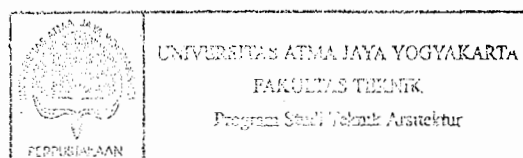
Oleh :

Yohanes Djarot Purbadi

UNIVERSITAS GADJAH MADA

YOGYAKARTA

2010



**TATA SUKU DAN TATA SPASIAL
PADA ARSITEKTUR PERMUKIMAN SUKU DAWAN
DI DESA KAENBAUN DI PULAU TIMOR**

**Disertasi untuk
Memperoleh Derajat Doktor dalam Ilmu-ilmu Teknik
Bidang Studi Arsitektur dan Perencanaan pada
Universitas Gadjah Mada**

Dipertahankan terhadap sanggahan
Dewan Penguji Universitas Gadjah Mada Yogyakarta
Pada tanggal : 8 April 2010

oleh

Yohanes Djarot Purbadi

Lahir
Di Yogyakarta

Disertasi ini telah disetujui oleh :



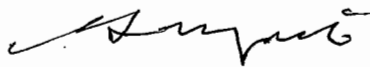
Prof. Ir. Achmad Djunaedi, MUP., Ph.D
Promotor

Tanggal : 31 MAR 2010



Dr. Ir. Sudaryono, M.Eng
Ko Promotor

Tanggal : 31 MAR 2010



Ir. Haryadi, M.Arch., Ph.D
Ko Promotor

Tanggal : 31 MAR 2010

SURAT PERNYATAAN

Bersama ini saya menyatakan bahwa dalam penulisan disertasi ini tidak terdapat karya tulis pihak lain yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi. Sejauh pengetahuan saya dalam naskah disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis, dimuat dan diterbitkan oleh pihak lain tanpa mencantumkan sumbernya. Semua yang dikutip dengan sengaja sebagai referensi, acuan dan rujukan telah ditulis dengan mencantumkan sumbernya (penulis, buku dan penerbit) dan seluruhnya dimasukkan dalam daftar pustaka.

Yogyakarta, 8 April 2010



Yohanes Djarot Purbadi

Kupersembahkan bagi orang-orang tercinta
Istriku, anak-anakku dan Ayah-Ibuku
yang selalu penuh pengertian, memberiku semangat dan inspirasi yang mengalir
tiada pernah berhenti
diiringi nyanyian Mazmur :
Segala bangsa bertepuk tanganlah
Bernyanyilah untuk Allah Raja Semesta !!!!

PRAKATA

Puji syukur kami hunjukkan kepada Tuhan yang Maha Kasih, karena cintaNya yang selalu melimpah tulisan disertasi ini berhasil kami selesaikan. Rasa syukur yang berlimpah-limpah lahir karena perhatian dan simpati kami pada salah satu kearifan arsitektur lokal di desa Kaenbaun di pulau Timor mendapat kesempatan mulia untuk diabadikan melalui disertasi ini. Penulisan disertasi ini dijiwai oleh semangat dan gagasan, arsitektur vernakular yang berakar di dalam jatidiri budaya lokal sebenarnya merupakan sumber inspirasi sangat bernilai bagi penciptaan karya-karya arsitektur di Indonesia sepanjang masa. Kami bahkan berkeyakinan kuat, kearifan arsitektur lokal yang tersebar di seluruh Nusantara adalah Ibu Pertiwi bagi karya-karya arsitektur di Indonesia pada masa kini dan masa depan. Secara khusus disertasi ini dimaksudkan untuk mengisi mosaik ilmu pengetahuan tentang arsitektur vernakular dalam bidang tata permukiman (arsitektur permukiman vernakular), melengkapi kajian-kajian tentang arsitektur bangunan vernakular yang selama ini lebih banyak diminati.

Atas telah selesainya disertasi tentang arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun, sudah sepantasnya kami menyampaikan rasa syukur dan terima kasih kepada banyak pihak, yaitu :

1. Rektor Universitas Gadjah Mada, Prof. Ir. Sudjarwadi, M.Eng., Ph.D yang telah memberi kesempatan kepada kami untuk menempuh program doktor di Universitas Gadjah Mada,
2. Yayasan Slamet Riyadi dan Rektor Universitas Atma Jaya Yogyakarta Dr. Slamet Santoso Sarwono, MBA; Prof. Dr. Dibyو Prabowo, M.Sc dan Ir. A.

Koesmargono, MCM., Ph.D yang telah menugaskan dan mendukung kami untuk menempuh pendidikan program doktor dalam bidang arsitektur dan perencanaan di Universitas Gadjah Mada guna meningkatkan kompetensi dan kualitas akademik program studi Arsitektur,

3. Ketua Program Pasca-sarjana Fakultas Teknik, Universitas Gadjah Mada, Prof. Dr. Ir. Bambang Suhendro, M.Sc yang sangat mendorong kelancaran studi kami pada saat-saat yang sangat tepat,
4. Pengelola Program Pasca-sarjana pada Jurusan Teknik Arsitektur dan Perencanaan, Fakultas Teknik, Universitas Gadjah Mada, Prof. Dr. Ir. Nindyo Soewarno, M.Phil dan Prof. Ir. A.Djunaedi, MUP., PhD yang selalu mendorong dan menyemangati penyelesaian studi kami agar berkualitas,
5. Dekan Fakultas Teknik, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, Ir. A. Koesmargono, MCM., Ph.D dan Dr. Ir. A.M Ade Lisantono, M.Eng yang mendukung niat serta selalu menyemangati studi kami agar segera selesai,
6. Ketua Program Studi Arsitektur, Fakultas Teknik, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, Ir. F.X. Eddy Arinto, M. Arch dan semua rekan dosen yang telah memberi kepercayaan dan kesempatan sangat leluasa kepada kami untuk menempuh pendidikan strata tiga (S3) sampai selesai pada waktunya,
7. Tim Penilai kelayakan disertasi yaitu Ir. Ikaputra, M.Eng., Ph.D; Prof. Ir. Bakti Setiawan, MA., Ph.D; dan Prof. Ir. Bambang Hari Wibisono, MUP, M.Sc., Ph.D atas pemberian masukan dan pencerahan yang sangat bermakna bagi penyempurnaan disertasi ini maupun pengembangan diri kami,

8. Tim Penguji disertasi yaitu Prof. Ir. Bambang Suhendro, M.Sc., Ph.D; Prof. Ir. Achmad Djunaedi, MUP., Ph.D; Dr. Ir. Sudaryono, M.Eng; Ir. Haryadi, M.Arch., Ph.D; Ir. Ikaputra, M.Eng., Ph.D; Prof. Ir. Bambang Hari Wibisono, MUP, M.Sc., Ph.D; Prof. Ir. Bakti Setiawan, MA., Ph.D; Dr. Ir. Ahmad Sarwadi, M.Eng; dan Dr. Ir. Haryo Winarso, M.Eng yang telah memberikan banyak masukan sangat bernilai bagi penyempurnaan disertasi ini.
9. Secara sangat khusus kami mengucapkan beribu-ribu terima kasih kepada Tim Promotor yaitu Prof. Ir. Achmad Djunaedi, MUP., PhD; Dr. Ir. Sudaryono Sastrosasmito, M.Eng; dan Ir. Haryadi, M.Arch., PhD yang telah memberi kesempatan belajar dan mendampingi penelitian, penulisan disertasi serta ujian-ujian yang telah kami alami.

Terima kasih saya sampaikan kepada teman-temanku: Djoko Wijono, Sugini, Edy Purwanto, Dhani Mutiari, Suastiwi, Yudi Waani, Sri Rejeki, Roni Gunawan, Hadi Wahyono, Popi Puspitasari, Ardiyanto, Wara Indira Rukmi, Endy Marlina, Wahyu Utami, Susana dan Bambang Setioko serta sahabat S3 lainnya. Terima kasih atas kebersamaan kita dan suasana saling asah-asih-asuh yang telah dialami bersama tidak pernah terlupakan karena meninggalkan kesan indah yang mendalam.

Kepada orang tuaku di Kaenbaun : Bapak Mikael Salu dan Mama Hilaria Taus, diucapkan beribu terima kasih sebab telah memberi tempat sangat nyaman untukku selama di Kaenbaun. Terima kasih aku ucapkan kepada saudaraku Pater John Gualbert Salu, sebab tanpa peran dan campur tangan dari Pater John disertasi ini tidak akan pernah terwujud. Terima kasih diucapkan juga kepada saudaraku Willem Foni yang sangat bersemangat menjelaskan tentang budaya Kaenbaun, khususnya

tentang rahasia *rumah-adat (ume kanaf)* dan tradisi ritual pertanian di Tunbaba yang unik. Terima kasih saya ucapkan kepada saudaraku Fred Salu, Yudith Salu, Arnold Balibo, Vinsen Taus, Polycarpus Timo, yang selalu menemani hari-hariku di Kaenbaun pada waktu aku berusaha menangkap dan memahami fenomena Kaenbaun yang tersimpan dalam bahasa Dawan. Kepada para saudaraku Fery Timo, Hironimus Timo, Alfons Basan, Martinus Taus, Patricius Timo, Feliks Foni, Oom David Foni, Kornelius Nel, dan saudara-saudaraku seluruh warga desa Kaenbaun diucapkan terima kasih karena telah memberi kesempatan bagi diriku untuk menjadi muridmu. Terima kasih secara khusus juga disampaikan kepada Paman John Taus dan Unu Piet Kusi Taus, yang menemaniku menggali lebih banyak data di Kaenbaun pada detik-detik menjelang penyelesaian disertasi ini, sehingga banyak perkara yang semula gelap-gulita menjadi terang benderang.

Terima kasih yang mendalam diucapkan kepada seluruh *nenek-moyang (beinai)* orang Kaenbaun, kepada perintis desa Kaenbaun yaitu *Usi Bana Uf, Usi Neon Kaenbaun, Misa Subani Timo, Bineo Neten Taus, dan Usi Taseko Bana*, yang telah memberi ijin dan selalu menuntunku langkahku ketika menjelajahi semua sudut di desa Kaenbaun untuk memahami arsitektur permukiman suku Dawan di Kaenbaun dan kehidupan warganya yang unik. Semoga kedamaian dan kebahagiaan selalu menyertai engkau, yang telah hidup abadi dan sangat dekat dengan Tuhan Pencipta Kehidupan yang selalu mengasihimu.

Terima kasih juga aku sampaikan kepada saudaraku Dr. Kusumadmo yang mengajak aku ke Timor dan membuka jalan bagi penulisan disertasi ini. Juga

diucapkan banyak terima kasih kepada sahabatku Arnoldus Mau yang mendorong dan meyakinkan aku tentang keunikan budaya Dawan.

Untuk Istriku Noor Widayati dan kedua anak kami Mas Giri Wardhana dan Adik Tinus Setyo Pramono yang selalu aku banggakan dan menjadi semangat serta jiwaku, diucapkan terima kasih yang berlimpah sebab berkat kesabaran dan pengertian yang mendalam, maka disertasi ini dapat diselesaikan dan indah pada waktunya. Kepada orang tuaku Bapak Ignatius Slamet dan Ibu Y. Walidjah, Bapak H. M. Priyadi dan Ibu Hj. Kusirah, yang selalu berdoa untuk kedamaian, kemuliaan dan kesucian hidup kami sekeluarga, dengan penuh rasa syukur dihaturkan terima kasih yang tak terhingga.

Terima kasih juga disampaikan kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu-per-satu atas bantuan yang diberikan hingga selesainya disertasi ini. Semoga amal dan kebaikan yang telah diberikan secara langsung ataupun tidak langsung berupa apapun senantiasa berkenan kepada Tuhan.

Akhir kata, harus dinyatakan di sini bahwa segala kekurangan yang ada di dalam naskah disertasi ini sungguh menjadi tanggungjawab kami. Oleh karenanya, kritik dan saran dari para sahabatku serta sidang pembaca yang budiman amat bermanfaat untuk menyempurnakan karya tulis ini. Semoga Tuhan senantiasa memberkati hidup dan karya kita semua dengan sukacita dan berkah yang melimpah. Amin.

Yogyakarta, 8 April 2010

Yohanes Djarot Purbadi

INTISARI

Arsitektur permukiman vernakular merupakan topik penelitian yang menarik karena budaya dan kearifan lokal penghuninya terungkap pada tata permukiman. Sampai saat ini, pengetahuan tentang arsitektur permukiman vernakular tersingkir dari wacana filosofi, pendekatan dan teori-teori tentang arsitektur permukiman di Indonesia. Pada sisi yang lain, fenomena arsitektur permukiman vernakular diyakini mengandung potensi yang mampu melahirkan teori-teori lokal untuk menata permukiman lama atau baru sesuai dengan budaya masyarakat dan alam lokal dalam arus arsitektur yang berkelanjutan.

Penelitian tentang fenomena arsitektur permukiman vernakular dalam konteks sosio-budaya suku Dawan di desa Kaenbaun di pulau Timor ini dilakukan dengan menggunakan paradigma dan metoda fenomenologi Husserlian. Tujuan penelitian adalah menghasilkan pemahaman mendalam (*verstehen*) tentang budaya bermukim di kalangan suku Dawan di desa Kaenbaun dan menemukan konsep-konsep serta teori-teori implisit yang di gunakan dalam menciptakan arsitektur permukiman mereka.

Hasil penelitian ini adalah pengetahuan mendalam tentang sosio-budaya orang Kaenbaun dan temuan teori tata spasial yang mendasari rancangan permukiman mereka. Tata spasial arsitektur permukiman Kaenbaun dilandasi oleh empat unsur spiritual yaitu (1) *faotkana*, (2) *oekana*, (3) *umesuku*, dan (4) ajaran Gereja Katolik dan didukung oleh tata suku yang berlandaskan empat konsep spesifik, yaitu (1) konsep persaudaraan etnis, (2) konsep kemenyatuan *nenek-moyang* dan Gereja Katolik, (3) konsep keragaman kultur dalam kesatuan, dan (4) konsep menyatu dengan alam. Empat konsep spesifik tersebut melahirkan tradisi adat lokal yang menjadi pedoman bagi perilaku spasial orang Kaenbaun dan mendasari tata spasial permukiman Kaenbaun. Teori tata spasial pada permukiman Kaenbaun secara hakiki berakar pada konsep hidup ideal orang Dawan di Kaenbaun: hidup ideal adalah yang menyatu dengan Tuhan (*Uis Neno*), *nenek-moyang (bei nai)*, sesama saudara (*atoni*) dan alam semesta. Teori tata spasial Kaenbaun disebut sebagai teori sosio-spiritual spasial karena mengandung substansi sosial dan spiritual.

Kata kunci: Permukiman Vernakular, Tata Suku, Tata Spasial, Sosio-Spiritual Spasial

ABSTRACT

Architecture of vernacular settlement is an interesting research topic since it expresses the culture and the local wisdom of its people. Until now knowledge about architecture of vernacular settlements is still marginalized from the discourses of philosophies, approaches and theories about settlement architecture in Indonesia. On the other sense, architecture of vernacular settlement phenomena is believed to have potentials to build local theories for conserving and preserving the old settlements and produce new settlements design which based on local wisdom that fit with local cultures and physical conditions and in line with sustainable architecture.

This research is about architecture of vernacular settlement in socio-cultural contexts of Dawanese in Kaenbaun village of Timor island. The research was guided by Husserlian phenomenology paradigm. The objectives of the research are to reach indepth understanding about of Dawanese settlement culture in Kaenbaun village and to find the concepts and implicit theories which are used for designing the architecture of their settlement.

The results of the research are indepth knowledge about Kaenbaunese socio-culture and its settlement architecture, and the spatial formation theory as the base of their settlement design. Formation of Kaenbaun settlement architecture is based on four spiritual elements i.e. (1) sacred stone, (2) sacred water spring, (3) clan sacred house, and (4) catholic belief. Spatial formation of Kaenbaun settlement architecture is based on Kaenbaun unique clans formation that are supported by four specific concepts, i.e. (1) ethnical brotherhood concept, (2) unite of the ancestor within catholic church, (3) cultural diversity in unity, and (4) unite with nature. The four specific concepts generate local customs and used as guidance for spatial behavior of Kaenbaun people and as the base for their spatial formation of Kaenbaun settlement design. The Kaenbaun spatial formation theory is essentially based on the Kaenbaunese ideal values: ideal life is in union with God, ancestors, brothers and sisters, and nature in the universe. Based on that reason, the Kaenbaun spatial formation theory called socio-spiritual spatial theory because contains with social and spiritual substances.

Keywords: Vernacular Settlement, Clan Formation, Spatial Formation, Socio-spiritual Spatial

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PENGESAHAN	v
PERSEMBAHAN	ix
PRAKATA	xi
INTISARI	xvii
ABSTRACT	xix
DAFTAR ISI	xxi
DAFTAR GAMBAR	xxvii
DAFTAR LAMPIRAN	xlii
DAFTAR TABEL	xlii
MOTTO	xliii
DAFTAR ISTILAH-ISTILAH	xlv
BAB-I PENGANTAR	1
1. Latar Belakang Penelitian	1
1.1 Budaya lokal dalam bayang-bayang globalisasi	1
1.2 Alternatif pengembangan arsitektur dengan perspektif lokal.....	6
1.3 Perhatian terhadap fenomena arsitektur vernakular Nusantara	9
1.4 Kearifan lokal dalam permukiman vernakular	16
2. Obyek dan Konteks Penelitian	20
2.1 Permukiman dalam ekosistem perladangan	20
2.2 Keaslian penelitian	23
2.3 Pertanyaan penelitian	29

2.4 Manfaat dan tujuan penelitian.....	30
3. Sistematika Penulisan	32
BAB-II PERSPEKTIF TEORITIK.....	35
1. Tata Ruang dan Tata Spasial dalam Arsitektur	36
1.1 Diskursus tentang ruang dalam filsafat, ilmu pengetahuan dan arsitektur.....	36
1.2 Diskursus tentang konsep ruang dalam arsitektur.....	41
1.3 Tata spasial sebagai jiwa arsitektur permukiman	59
2. Arsitektur Sebagai Wujud Perilaku Manusia	61
2.1 Arsitektur dan perilaku manusia	61
2.2 Arsitektur sebagai ungkapan pikiran manusia	64
3. Arsitektur Permukiman Vernakular	67
3.1 Arsitektur vernakular	67
3.2 Arsitektur permukiman vernakular	75
3.3 <i>State of the Art</i> penelitian permukiman vernakular	78
BAB-III PARADIGMA, PROSES DAN LAPORAN PENELITIAN	83
1. Penentuan Paradigma Penelitian	83
1.1 Paradigma fenomenologi Husserl	88
1.2 Hakekat obyek kajian.....	98
1.3 Pendekatan kualitatif-fenomenologi	100
1.4 Karakteristik laporan pengamatan fenomenologi	104
1.5 Fenomenografi dalam penelitian berbasis fenomenologi	108
2. Proses dan Jalannya Penelitian	112
2.1 Lokus dan fokus penelitian	112
2.2 Pengamatan partisipatif-fenomenologis.....	114

2.3 Pengumpulan dan pelaporan data.....	117
2.4 Alat dan tenaga yang digunakan	118
2.5 Metode dan proses analisis.....	119
2.6 Spesifikasi terminologi desa dan suku	121
BAB-IV DESA KAENBAUN DAN BUDAYA BERMUKIM SUKU	
DAWAN.....	127
1. Budaya Bermukim Suku Dawan.....	127
1.1 Permukiman manusia	127
1.2 Kebudayaan Timor	129
1.3 Tata masyarakat di Timor.....	132
1.4 Religi orang Timor	136
1.5 Permukiman di pulau Timor.....	139
2. Gambaran Obyek Penelitian	142
2.1 Gambaran tentang desa Kaenbaun	142
2.2 Keunikan desa Kaenbaun	146
BAB-V HASIL PENELITIAN: FENOMENA EMPIRIS DAN KONSEP-	
KONSEP YANG MENDASARINYA..... 151	
1. Tema Empiris Perkembangan Spasial Permukiman Kaenbaun	152
1.1 Perkampungan awal di <i>Bnoko</i> Kaenbaun.....	154
1.2 Rancangan tata spasial permukiman Kaenbaun	164
1.3 Perkembangan spasial permukiman Kaenbaun.....	173
1.4 <i>Faotkana-oekana</i> dan tata spasial permukiman	197
2. Tema Empiris Persepsi Spasio - Temporal.....	209
2.1 Persepsi tentang “desa-dalam dan desa-luar”	211
2.2 Persepsi tentang “desa-lama dan desa-baru”	218

3. Tema Empiris Relasi Manusia dan Hewan	226
3.1 Pemeliharaan hewan di Kaenbaun.....	228
3.2 Perkampungan, kebun dan hutan desa.....	241
3.3 Kebun berfungsi ganda.....	249
4. Tema Empiris <i>Umebubu</i> (Rumah Bulat)	254
4.1 Bangunan <i>umebubu</i> (rumah bulat)	255
4.2 <i>Umesuku</i> (<i>Umekanaf</i>) di Kaenbaun.....	273
4.3 <i>Umebubu</i> anak laki-laki pertama.....	285
4.4 <i>Umebubu</i> ayah.....	298
5. Tema Empiris <i>Lopo</i> (Lumbung)	309
5.1 Bangunan <i>lopo</i> (lumbung).....	311
5.2 <i>Lopo</i> sebagai sarana demokrasi tradisional	322
6. Tema Empiris <i>Haumonef</i> (Tiang Laki-laki)	327
6.1 <i>Haumonef umesuku</i> (<i>Umekanaf</i>)	329
6.2 <i>Haumonef umebubu</i> laki-laki pertama.....	336
6.3 <i>Haumonef</i> nisan peringatan kematian	339
7. Tema Empiris Tradisi Pewarisan	344
7.1 Pewarisan benda suci <i>nenek-moyang</i>	345
7.2 Pewarisan tradisi <i>belis</i>	353
7.3 Pewarisan nama <i>nenek-moyang</i>	356
8. Tema Empiris Otonomi Adat	359
8.1 Otonomi desa Kaenbaun.....	361
8.2 Ritual siklus pertanian	369

9. Tema Empiris Upacara Adat	387
9.1 Upacara adat di Kaenbaun	389
9.2 Sosok <i>atoin amaf</i> yang sakral	396
9.3 Upacara adat awal kegiatan penelitian.....	406
9.4 Upacara adat di pintu desa	425
9.5 Upacara Adat Mendinginkan	436
10. Tema Empiris Gender	447
10.1 Gender pada tata masyarakat desa Kaenbaun.....	448
10.2 Gender pada pekerjaan tradisional.....	456
10.3 Gender pada kain-adat	465
10.4 Gender pada tipologi bangunan	470
10.5 Gender pada simbolisme tiang sakral	477
11. Tema Empiris Kekerabatan	482
11.1 Kekerabatan dalam pelepasan arwah.....	484
11.2 Kekerabatan dan ijin menggarap tanah.....	493
12. Tema Empiris Gereja dan Liturgi Katolik	498
12.1 Niufbanu pusat keramaian	500
12.2 Gereja Katolik dan adat Kaenbaun	513
12.3 Liturgi Misa Kudus	521
12.4 Liturgi Sabda.....	529
12.5 Devosi Santa Maria.....	538
BAB-VI KONSEP-KONSEP TATA SPASIAL ARSITEKTUR	
PERMUKIMAN SUKU DAWAN DI DESA KAENBAUN	555
1. Konsep-konsep pada Arsitektur Permukiman Kaenbaun	555
2. Konsep Pertahanan Diri	557

3. Konsep Persaudaraan Etnis.....	571
4. Konsep Ketaatan Tradisi dan Spiritualitas Tradisional.....	578
5. Konsep Adaptasi Budaya	587
6. Konsep Menyatu dengan Alam	593
BAB-VII TEMUAN PENELITIAN: TATA SUKU DAN TATA SPASIAL PADA ARSITEKTUR PERMUKIMAN KAENBAUN	599
1. Spesifikasi Konsep – konsep Kaenbaun.....	601
2. Nilai-nilai yang Mendasari Tata Suku dan Tata Spasial.....	614
3. Konsep Persaudaraan Etnis.....	618
4. Konsep Keragaman Kultural dalam Kesatuan.....	620
5. Konsep Kemenyatuan Nenek-moyang dan Gereja.....	623
6. Konsep Menyatu dengan Alam	626
7. Tata Suku dan Tata Spasial Sosio-Spiritual di Kaenbaun	630
BAB-VIII DIALOG TEORITIK.....	637
1. Persoalan Dialog Substansi Teori.....	639
2. Transferabilitas Teori.....	648
BAB-IX KESIMPULAN, SARAN, SUMBANGAN PENELITIAN DAN REKOMENDASI.....	673
1. Kesimpulan.....	673
2. Saran	676
3. Sumbangan Penelitian.....	677
4. Rekomendasi	678
DAFTAR PUSTAKA.....	681
LAMPIRAN-LAMPIRAN	685

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Perkembangan pemikiran tentang konsep ruang dan konteksnya	37
Gambar 2. Diskursus tentang konsep ruang	40
Gambar 3. Diskursus tentang konsep ruang dalam arsitektur	42
Gambar 4. Konsep ruang etologikal versi Rapoport	49
Gambar 5. Kaitan antara <i>Space</i> dan <i>Spatial Pattern</i>	52
Gambar 6. Konsep <i>Spatial Culture</i>	53
Gambar 7. Kaitan <i>Space Milieu</i> dan <i>Spatial Culture</i>	54
Gambar 8. Konsep Sosio-Spasial	57
Gambar 9. Konsep Tata Spasial Sosio-Symbolis	58
Gambar 10. Hubungan timbal balik antara manusia dan arsitektur	62
Gambar 11. Hubungan peta mental manusia hingga desain permukiman	65
Gambar 12. <i>State of the Art</i> kajian arsitektur permukiman manusia	80
Gambar 13. Perkembangan filsafat yang mempengaruhi perkembangan paradigma- paradigma penelitian	85
Gambar 14. Kerangka konseptual penelitian	99
Gambar 15. Proses abstraksi dan teorisasi secara induktif-kualitatif	104
Gambar 16. Enam unsur penentu karakter laporan pengamatan fenomenologi	105
Gambar 17. Proses penelitian induktif-kualitatif fenomenologi	120
Gambar 18. Permukiman Kaenbaun dan kampung-kampungnya	122
Gambar 19. Komponen perkampungan (<i>kuan</i>) di permukiman Kaenbaun	123
Gambar 20. Pembakuan istilah dalam kajian permukiman Kaenbaun	124
Gambar 21. Letak desa Kaenbaun di pulau Timor	143

Gambar 22. Letak desa Kaenbaun di pulau Timor menurut foto udara Google	144
Gambar 23. Tema-tema empiris yang mendukung tata keruangan desa Kaenbaun .	151
Gambar 24. Konsep-konsep di dalam tema empiris perkembangan spasial permukiman Kaenbaun	153
Gambar 25. <i>Bnoko</i> Kaenbaun dilihat dari desa Tuntun	154
Gambar 26. <i>Bnoko</i> Kaenbaun dilihat dari selatan.....	155
Gambar 27. Tempat pertemuan pada perkampungan orang Kaenbaun generasi awal di Puncak <i>Bnoko</i> Kaenbaun.....	156
Gambar 28. Nisan <i>Usif</i> Bana Uf terletak di puncak <i>Bnoko</i> Kaenbaun	161
Gambar 29. Tata letak hunian pada perkampungan lama di <i>Bnoko</i> Kaenbaun	162
Gambar 30. Sebaran hunian di <i>Bnoko</i> Kaenbaun sesuai tugas suku.....	163
Gambar 31. Formasi spasial elemen-elemen kampung lama di <i>Bnoko</i> Kaenbaun ...	163
Gambar 32. Jalan setapak mendaki dan terjal sebagai satu-satunya jalan menuju puncak <i>Bnoko</i> Kaenbaun.....	164
Gambar 33. Foto peta desa Kaenbaun pada dinding Polindes di Kaenbaun.....	165
Gambar 34. Peta digital desa Kaenbaun berdasarkan foto peta dinding di Polindes	166
Gambar 35. Peta desa Kaenbaun yang lebih bermakna setelah diberi Informasi	167
Gambar 36. Garis lengkung sebagai basis tata letak permukiman Kaenbaun	169
Gambar 37. Sebaran spasial elemen-elemen kunci pada permukiman Kaenbaun....	170
Gambar 38. Sebaran spasial skematis hunian di <i>Bnoko</i> Kaenbaun.....	172
Gambar 39. Perkembangan spasial permukiman Kaenbaun hingga tahun 2006	174
Gambar 40. Alur kehidupan dan kematian dalam tata letak permukiman suku Dawan di Kaenbaun	175
Gambar 41. Potongan skematis desa Kaenbaun	176
Gambar 42. Jalan terjal menuju puncak <i>Bnoko</i> Kaenbaun	176

Gambar 43. Ritual adat mohon ijin penelitian di atas nisan <i>Usif Bana Uf</i>	178
Gambar 44. Foto udara kawasan permukiman Kaenbaun tahun 2006	179
Gambar 45. Foto udara kawasan berkontur pada perkampungan (<i>kuan</i>) Kaenbaun.	180
Gambar 46. Peta skematis berkontur pada kawasan perkampungan (<i>kuan</i>) Kaenbaun	181
Gambar 47. Peta skematis kawasan perkampungan (<i>kuan</i>) Kaenbaun	182
Gambar 48. Sebaran pekuburan korban <i>perang-suku</i> di sekitar <i>Bnoko</i> Kaenbaun ...	183
Gambar 49. Sebaran tempat-tempat penting di Niufbanu	187
Gambar 50. Peta skematik sebaran tempat-tempat penting di Niufbanu	188
Gambar 51. Perkampungan Fautkolo-Nunusaf-Besbobe	190
Gambar 52. Peta skematis perkampungan Fautkolo-Nunusaf-Besbobe	191
Gambar 53. Foto udara perkampungan di Bao pada tahun 2006	192
Gambar 54. Peta skematis perkampungan Bao	193
Gambar 55. Empat tahap perkembangan morfologi permukiman Kaenbaun	195
Gambar 56. Pola spasial analitis morfologi permukiman Kaenbaun	196
Gambar 57. Tiga sumber nilai spiritual bagi suku Dawan di Timor	198
Gambar 58. Formasi kognitif lima <i>batu-suci</i> suku di Kaenbaun.....	199
Gambar 59. Formasi spasial <i>batu-suci umesuku</i> dan <i>batu-suci umebubu</i>	201
Gambar 60. Mata air suci suku Basan (<i>Oel Mata Naek</i>)	203
Gambar 61. Mata air suci suku Timo (<i>Oel Peta</i>)	203
Gambar 62. Formasi spasial <i>faotkana-oekana</i> di Kaenbaun	204
Gambar 63. Relasi dunia manusia dengan dunia arwah di desa Kaenbaun	204
Gambar 64. Konsep-konsep di dalam persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun....	210
Gambar 65. Peta istilah lokal yang mengungkapkan persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun terhadap desa Kaenbaun.....	212

Gambar 66. Sebaran spasial kampung-kampung di desa Kaenbaun menurut kategori “Dalam-Luar”	214
Gambar 67. Skema dua orientasi spiritual dan fungsional desa Kaenbaun	217
Gambar 68. Sebaran spasial kampung-kampung di desa Kaenbaun menurut kategori “Desa Lama-Desa Baru”	221
Gambar 69. Konsep-konsep di dalam tema empiris relasi manusia-hewan di desa Kaenbaun.....	227
Gambar 70. Sapi dipelihara secara lepas bebas di hutan desa	229
Gambar 71. Model pagar pembatas antara kebun dan hutan	233
Gambar 72. Martinus Taus sedang meniup seruling pemanggil sapi khas Kaenbaun	234
Gambar 73. Formasi spasial tiga kategori ruang di desa Kaenbaun	236
Gambar 74. Relasi manusia-hewan pada era <i>nenek-moyang</i> dan era sekarang dengan pola tetap	237
Gambar 75. Relasi manusia dan hewan dalam formasi spasial desa Kaenbaun	237
Gambar 76. Salah satu model kandang hewan di dekat perkampungan.....	239
Gambar 77. Formasi spasial kandang di desa Kaenbaun pada tahun 2006	240
Gambar 78. Relasi <i>kuan-lele-nasi</i> di desa Kaenbaun.....	242
Gambar 79. Nama-nama perkampungan (<i>kuan</i>) dan kebun (<i>lele</i>) di Kaenbaun.....	244
Gambar 80. Pola tata spasial Kaenbaun dan fungsinya	245
Gambar 81. Pohon-pohon umur panjang sebagai tempat istirahat pekerja kebun....	248
Gambar 82. Para pekerja kebun istirahat di gubug usai memetik jagung	250
Gambar 83. Salah satu model gubug yang mirip dengan <i>umebubu</i>	251
Gambar 84. Seting ruang kegiatan dari perkampungan ke kebun	252
Gambar 85. Konsep pertahanan diri dengan lapisan pelindung.....	253
Gambar 86. Konsep-konsep di dalam tema empiris <i>umebubu</i> di desa Kaenbaun	254

Gambar 87. Contoh <i>umebubu</i> khas Kaenbaun di Niufbanu	256
Gambar 88. Batu suci, tiang suci dan benda warisan dalam tas lontar sebagai Jiwa bagi <i>umebubu</i> di Kaenbaun	257
Gambar 89. <i>Umebubu</i> tiang tunggal di Niufbanu	259
Gambar 90. Tungku tiga batu di bawah jagung yang tergantung pada para-para	260
Gambar 91. Balai-balai di dalam <i>umebubu</i> Nikolas Kolo.....	262
Gambar 92. <i>Umebubu</i> tiang empat direnovasi pemiliknya sekeluarga	264
Gambar 93. Struktur <i>umebubu</i> bertiang empat khas Kaenbaun	265
Gambar 94. Tiang suci baru pada <i>umebubu</i> bertiang empat milik Nikolas Kolo	268
Gambar 95: Interior pada <i>umebubu</i> bertiang tunggal milik Martinus Taus	269
Gambar 96. Jenis <i>umebubu</i> di desa Kaenbaun	270
Gambar 97. <i>Haumonef</i> di depan <i>umebubu</i> milik Martinus Taus.....	271
Gambar 98. <i>Haumonef</i> dan <i>umesuku</i> Basan sebelum roboh	274
Gambar 99. Interior <i>umesuku</i> Basan pada tahun 2004	275
Gambar 100. <i>Umesuku</i> Nel sebagai representasi kelompok warga suku perempuan.....	276
Gambar 101. Formasi spasial <i>batu-suci umesuku</i> Basan didukung <i>batu-suci umesuku</i> Timo, Taus, Foni dan Nel.....	277
Gambar 102. Formasi spasial <i>batu-suci umesuku-umesuku</i> dengan <i>Bnoko</i> Kaenbaun.....	278
Gambar 103. <i>Haumonef</i> dan <i>tiang-suci umesuku</i> Basan	280
Gambar 104. <i>Batu-suci</i> dan pusaka suku Basan di rumah Yakobus Basan	282
Gambar 105. <i>Umesuku</i> Timo berdenah segi-empat	283
Gambar 106. <i>Umesuku</i> Taus (<i>Haumonef</i> tidak terlihat).....	284
Gambar 107. <i>Umesuku</i> Foni dengan <i>haumonef</i> di depan pintunya	284
Gambar 108. Interior <i>umebubu</i> bertiang tunggal milik anak laki-laki pertama	286
Gambar 109. Seting ritual adat di <i>umebubu</i> anak laki-laki pertama.	287

Gambar 110. Suasana doa dengan menghadap-mengelilingi <i>batu-suci</i> dan <i>tiang-suci</i> di dalam <i>umesuku</i> Taus	288
Gambar 111. <i>Haumonef</i> menjadi bagian dalam simbolisme tradisi patrilineal dan <i>upacara-adat di Kaenbaun</i>	289
Gambar 112. Tahapan pembangunan <i>umebubu anak laki-laki pertama</i>	290
Gambar 113. <i>Batu-suci</i> dan <i>anak laki-laki pertama</i> sebagai simpul perjumpaan dunia arwah dan dunia manusia	294
Gambar 114. Dua <i>batu-suci</i> pada <i>umebubu</i> bertiang tunggal milik Martinus Taus .	296
Gambar 115. “ <i>Umebubu</i> ayah” yang bertiang tunggal milik Hironimus Timo	298
Gambar 116. “ <i>Umebubu</i> ayah” milik Alfons Basan dengan dinding pasangan bata	299
Gambar 117. <i>Umebubu</i> dan <i>lopo</i> milik Paulus Foni	305
Gambar 118. Kerangka <i>lopo</i> tanpa <i>umebubu</i> milik Henrikus Talan (alm).....	306
Gambar 119. Kaitan bangunan dengan keberadaan rumah tangga di Kaenbaun.....	307
Gambar 120. Konsep-konsep di dalam tema empiris <i>lopo</i> (lumbung) di desa Kaenbaun.....	310
Gambar 121. Contoh <i>lopo</i> khas Kaenbaun dengan beberapa peralatannya	311
Gambar 122. Kegiatan menenun kain adat berlangsung di <i>lopo</i> (lumbung).....	312
Gambar 123. Tiga <i>lesung</i> dan <i>alu</i> sebagai peralatan baku di <i>lopo</i> Kaenbaun	313
Gambar 124. Pola spasial rumah tinggal orang Kaenbaun generasi awal	315
Gambar 125. Contoh bangunan segi-empat (<i>umekbat</i>) dan <i>lopo</i> di Fautkolo.....	316
Gambar 126. Formasi spasial rumah tinggal orang Kaenbaun saat ini.....	317
Gambar 127. <i>Lopo</i> Nikolas Kolo di Niufbanu berfungsi sebagai ruang tamu.....	318
Gambar 128. <i>Lopo Tolas</i> Kaenbaun di rumah Yakobus Basan	319
Gambar 129. Formasi spasial <i>Lopo-lopo</i> demokrasi tradisional di Niufbanu	322
Gambar 130: Peta skematis sebaran spasial <i>Lopo-lopo</i> tua di Niufbanu	323

Gambar 131. Tata spasial elemen-elemen demokrasi Kaenbaun mengungkapkan kemenyatuan adat dengan Gereja.....	325
Gambar 132. Konsep-konsep yang ditemukan di dalam tema empiris <i>haumonef</i> di desa Kaenbaun.....	329
Gambar 133. <i>Haumonef Umesuku</i> Basan (kiri) dan <i>Umesuku</i> Taus (kanan).....	331
Gambar 134. <i>Haumonef umesuku</i> Timo berbentuk altar (meja kayu) disangga tiang.....	332
Gambar 135. <i>Haumonef</i> di depan <i>umesuku</i> Foni.....	333
Gambar 136. Pohon beringin dan <i>batu-suci</i> sebagai titik sakral dan pusat desa bagi desa Kaenbaun.....	334
Gambar 137. <i>Haumonef umebubu</i> anak laki-laki permata milik Martinus Taus	337
Gambar 138. <i>Haumonef</i> menjadi simbol spiritual dan sosial.....	338
Gambar 139. <i>Haumonef</i> untuk nisan dan <i>umebubu</i> milik Siprianus Timo	340
Gambar 140. <i>Haumonef</i> nisan di depan <i>umebubu</i> Nikolas Kolo di Niufbanu	341
Gambar 141. <i>Haumonef</i> nisan di halaman rumah Adrianus Taus	342
Gambar 142. Konsep-konsep di dalam tema empiris tradisi pewarisan di desa Kaenbaun.....	345
Gambar 143. Benda-benda warisan <i>nenek-moyang</i> suku Taus (kiri) dan suku Timo.....	346
Gambar 144. Senapan tumbuk dan benda warisan di dalam tas anyaman lontar milik Nikolas Kolo.....	348
Gambar 145. Suasana doa adat di dalam <i>umesuku</i> Taus	350
Gambar 146. <i>Anak laki-laki pertama</i> menjadi simpul dua dunia.....	350
Gambar 147. Model persenyawaan <i>dunia-arwah nenek-moyang</i> dan <i>dunia-manusia-hidup</i> di Desa Kaenbaun.....	352
Gambar 148. <i>Belis</i> sebagai simbol dan ikatan antar suku di dunia arwah dan dunia manusia hidup.....	355
Gambar 149. Contoh silsilah keluarga berciri pewarisan nama di Kaenbaun.....	358

Gambar 150. Nama <i>nenek-moyang</i> sebagai simpul dua dunia dan antar generasi ...	359
Gambar 151. Konsep-konsep di dalam tema empiris otonomi adat desa Kaenbaun	361
Gambar 152. Contoh “gelas bambu” dari Kaenbaun	371
Gambar 153. Tata alur prosesi penyerahan <i>jagung-upeti</i> di Kaenbaun	372
Gambar 154. Tata alur prosesi penyerahan <i>jagung-upeti</i> di Kaenbaun versi Frater.	373
Gambar 155. <i>Jagung-upeti</i> milik Martinus Taus (kiri) dan David Foni (kanan).....	374
Gambar 156. Tata alur prosesi penyerahan <i>jagung-bibit</i> di Kaenbaun.....	375
Gambar 157. Daun, bunga dan buah dari tanaman Tiris di Kaenbaun	377
Gambar 158. Suasana menghitung jagung hasil panen kebun setelah diikat di rumah Heribertus Taus	379
Gambar 159. Penyimpanan jagung khas Kaenbaun di <i>umebubu</i> Nikolas Kolo	380
Gambar 160. Pola spasial tatanan jagung di dalam <i>Umebubu</i> khas Kaenbaun	381
Gambar 161. Formasi spasial tatanan jagung di dalam <i>umebubu</i>	382
Gambar 162. Suasana mengikat jagung di rumah Heribertus Taus	384
Gambar 163. Formasi spasial <i>kuan-lele</i> pada permukiman Kaenbaun	386
Gambar 164. Pola dasar tata ruang permukiman Kaenbaun	387
Gambar 165. Konsep-konsep di dalam tema empiris <i>upacara-adat</i> di desa Kaenbaun	389
Gambar 166. <i>Upacara-adat</i> sebagai pemersatu anak-cucu dan <i>nenek-moyang</i>	390
Gambar 167. <i>Upacara-adat</i> sebagai simpul suci <i>nenek-moyang</i> dan Anak-cucu. ...	391
Gambar 168. Penyebelihan babi berbulu merah dalam <i>upacara-adat</i> potong rambut di rumah Mikael Salu	391
Gambar 169. <i>Hewan-korban</i> sebagai wahana perekat perjumpaan <i>nenek-moyang</i> dan anak-cucu dalam <i>upacara-adat</i>	392
Gambar 170. <i>Batu-suci</i> diolesi darah hewan korban dalam <i>upacara-adat</i>	393
Gambar 171. Martinus Taus sedang membaca pesan <i>nenek-moyang</i> pada hati babi	394

Gambar 172. Suasana menyatu dua dunia dalam upacara adat.....	395
Gambar 173. Pemimpin upacara sebagai mediator perjumpaan dalam upacara-adat.....	397
Gambar 174. Fred Salu (<i>atoin amaf</i>) sedang menerima <i>belis</i> dari Andreas Balibo (<i>atoin amaf</i>) dalam upacara adat penyerahan <i>belis</i>	400
Gambar 175. Fred Salu meletakkan <i>belis</i> di dekat <i>batu-suci</i> sebagai simbol penerimaan <i>belis</i> oleh <i>nenek-moyang</i>	402
Gambar 176. Penyerahan <i>belis</i> secara simbolis-sakral lewat sosok <i>atoin amaf</i>	403
Gambar 177. Fred Salu (<i>atoin amaf</i>) sedang memotong rambut keponakannya	404
Gambar 178. Seting upacara-adat potong rambut di desa Kaenbaun	405
Gambar 179. <i>Nekaf mese ansaof mese</i> di <i>lopo tolas</i> Kaenbaun sebagai persiapan dan awal upacara-adat	407
Gambar 180. Perlengkapan upacara sebagai media perjumpaan antara <i>nenek-moyang</i> dan keturunannya dalam upacara-adat	408
Gambar 181. Perlengkapan upacara-adat diletakkan di tengah ruang <i>lopo</i> dalam momen <i>nekaf mese ansaof mese</i>	409
Gambar 182. Urutan minum anggur dalam acara “ <i>nekaf mese ansaof mese</i> ”.....	410
Gambar 183. Duduk mengelilingi <i>batu-suci</i> dan pohon beringin untuk berdoa mengundang <i>nenek-moyang</i>	411
Gambar 184. Alfons Taseko Basan menuangkan <i>sopi</i> pada <i>batu-suci</i> sebagai simbol undangan resmi kepada arwah <i>nenek-moyang</i>	412
Gambar 185. Para kepala suku minum <i>sopi</i> dari gelas yang sama secara bergantian dalam upacara di <i>batu-Suci</i> dan pohon beringin desa Kaenbaun	413
Gambar 186. Alfons Taseko Basan menunjukkan alis babi ke arah <i>batu-suci</i> suku Basan sambil bertutur adat (<i>takanab</i>).....	415
Gambar 187. <i>Batu-suci</i> suku Basan telah diolesi dengan darah hewan korban	416

Gambar 188. Alfons Basan dan Patricius Timo sedang membaca pesan <i>nenek-moyang</i> pada hati babi	418
Gambar 189. Hidangan berupa nasi dan daging sekitar rahang (<i>teke</i>) diserahkan kepada <i>nenek-moyang</i>	419
Gambar 190. Kedudukan relatif <i>sopi</i> terhadap anggur kolesom dalam <i>upacara-adat</i> di <i>umesuku</i> Basan.....	422
Gambar 191. Upacara makan bersama dengan duduk melingkar di atas tikar pandan sebagai bagian akhir dari rangkaian <i>upacara-adat</i>	423
Gambar 192. Tempat <i>upacara-adat</i> pintu desa di desa Kaenbaun	426
Gambar 193. Formasi spasial permukiman versi <i>nenek-moyang</i> di <i>Bnoko</i> Kaenbaun.....	428
Gambar 194. Formasi spasial desa Kaenbaun versi suku Foni sebagai suku penjaga keamanan (<i>bilubahan</i>).....	429
Gambar 195. Model formasi spasial teritorial desa Kaenbaun versi suku Foni dengan perspektif keamanan.....	430
Gambar 196. Batas teritori kelompok umat basis sebagai titik transisi	431
Gambar 197. Tata spasial perkampungan <i>nenek-moyang</i> di <i>Bnoko</i> Kaenbaun	432
Gambar 198. Formasi spasial permukiman berbasis keamanan di Kaenbaun.....	433
Gambar 199. Upacara pendinginan di batas desa versi Vinsen Taus	437
Gambar 200. Dua aspek pokok pada formasi spasial desa Kaenbaun versi suku Foni.....	440
Gambar 201. Rumah tinggal di Kaenbaun terkait dengan sifat panas-dingin	446
Gambar 202. Konsep-konsep di dalam tema empiris <i>gender</i> di desa Kaenbaun.....	448
Gambar 203. Formasi kognitif tata suku di desa Kaenbaun	449
Gambar 204: Struktur kesukuan dan tugas abadi auku-suku di Desa Kaenbaun.....	450
Gambar 205. Relasi <i>suku-perempuan (lian fetu)</i> dan <i>suku-laki-laki (lian mone)</i> di Desa Kaenbaun.....	454

Gambar 206. Konsep Relasi <i>suku-laki-laki (lian mone)</i> dan <i>suku-perempuan (lian fetu)</i> di desa Kaenbaun	455
Gambar 207. Kegiatan membuat benang dan menenun di <i>lopo</i>	457
Gambar 208. Mengerjakan kain tenun ikat Tunbaba memerlukan ketrampilan tinggi dan ketekunan	459
Gambar 209. Tenun ikat dengan karakter benang asli motif asli	460
Gambar 210. Tenun ikat dengan karakter benang toko motif asli	461
Gambar 211. Pembagian kerja tradisional berbasis <i>gender</i> dan domain ruang kegiatan yang terjadi	462
Gambar 212. Penetrasi dan perluasan domain spasial-fungsional perempuan ke dalam domain laki-laki.....	463
Gambar 213. Para perempuan Kaenbaun bekerja di kebun bersama para laki-laki..	464
Gambar 214. Motif perempuan pada kain adat Tunbaba	467
Gambar 215. Motif laki-laki pada kain adat Tunbaba.....	468
Gambar 216. Martinus Taus dan istrinya berpakaian adat lengkap sebagai seorang kepala suku Taus	470
Gambar 217. <i>Lopo</i> dan <i>umebubu</i> sebagai dua tipe bangunan asli Kaenbaun	471
Gambar 218. Contoh bangunan segi-empat dengan material alami.....	472
Gambar 219. Contoh bangunan segi-empat dengan material dan desain baru	473
Gambar 220. Suami-istri Benyamin Timo sedang menghangatkan badan pada malam hari di dalam <i>lopo</i> dan ditemani seekor anjing.....	474
Gambar 221. Wanita Kaenbaun sedang tekun menenun pada siang hari di <i>lopo</i>	475
Gambar 222. Perubahan fungsi rumah tinggal di Kaenbaun.....	476
Gambar 223. Dua model pola spasial rumah tinggal orang Kaenbaun generasi awal (kiri) dan generasi saat ini (kanan)	477
Gambar 224. <i>Haumonef</i> sebagai simbol ikatan batin tiga dunia	480

Gambar 225. Relasi kultur perempuan dan laki-laki di desa Kaenbaun.....	481
Gambar 226. Konsep-konsep di dalam tema empiris kekerabatan di desa Kaenbaun.....	483
Gambar 227. Nisan Yuliana Satal digunakan sebagai altar untuk upacara-adat	485
Gambar 228. Nisan Yuliana Satal digunakan sebagai altar untuk Misa Kudus	487
Gambar 229. Nisan Yuliana Satal sebagai altar Suci dalam <i>upacara-adat</i> Dawan dan Misa Kudus	488
Gambar 230. Dua dunia bersatu dalam setiap <i>upacara-adat</i> suku Dawan.....	491
Gambar 231. Nisan dan Yuliana Satal sebagai titik temu dua dunia.....	492
Gambar 232. Suami-istri Marselinus Salu dan Anastasia Taus menjadi pengikat kekerabatan desa Kaenbaun dan desa Bokon.....	495
Gambar 233. Makna fungsional dan spiritual-transenden perkawinan dalam masyarakat suku Dawan di Kaenbaun dan Bokon.....	496
Gambar 234. Konsep-konsep di dalam tema empiris Gereja Katolik di desa Kaenbaun.....	499
Gambar 235. Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu.....	501
Gambar 236. Niufbanu pada masa lalu menjadi pusat keramaian	502
Gambar 237. Formasi spasial perkampungan Kaenbaun dikaitkan dengan suasana sepi dan ramai menurut orang Kaenbaun.....	504
Gambar 238. Tiga magnet penting sebagai unsur daya tarik Niufbanu masa lalu....	507
Gambar 239. Gereja sebagai satu-satunya magnet di Niufbanu yang masih tersisa.	508
Gambar 240. Patung Yesus dan Santa Maria dihiasi dengan kain adat Tunbaba.....	514
Gambar 241. Patung Santa Maria yang digunakan dalam devosi bulan Mei dan Oktober diselimuti dengan kain adat Tunbaba	515
Gambar 242. Suasana Misa Kudus di Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu.....	522
Gambar 243. Perilaku spasial orang Kaenbaun dalam Misa Kudus di Gereja Santo Yohanes Pemandi.....	524

Gambar 244. Formasi spasial pada seting kegiatan Misa Kudus di Gereja Santo Yohanes Pemandi	525
Gambar 245. Warga desa Kaenbaun usai mengikuti Ibadat Sabda di Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu.....	526
Gambar 246. Formasi ruang dan perilaku spasial pada Ibadat Sabda di Gereja Santo Yohanes Pemandi di desa Kaenbaun.....	532
Gambar 247. Kepala Desa memimpin rapat warga di halaman depan Gereja Santo Yohanes Pemandi	534
Gambar 248. Para perempuan berkelompok dalam kegiatan rapat di depan Gereja.	535
Gambar 249: Kelompok laki-laki pada rapat di halaman depan Gereja	536
Gambar 250. Formasi spasial pada kegiatan ritual dan non ritual di Gereja Santo Yohanes Pemandi di desa Kaenbaun.....	537
Gambar 251. Contoh tahta Santa Maria di kelompok Santo Petrus	540
Gambar 252. Suasana umat berjaga dan berdoa siang hari di depan tahta Santa Maria pada kelompok Santo Petrus	541
Gambar 253. Kelompok umat basis dan rute perjalanan patung Santa Maria dalam devosi bulan Mei di desa Kaenbaun.....	542
Gambar 254. Patung Santa Maria milik beberapa keluarga dikumpulkan dalam kegiatan devosi bulan Mei.....	544
Gambar 255. Santa Maria tinggal di desa Kaenbaun sebagai esensi devosi.....	545
Gambar 256. Santa Maria bagaikan tiang perempuan (<i>ni ainaf</i>) dalam <i>umebubu</i> bertiang tunggal di Kaenbaun.....	546
Gambar 257. Contoh Seting tahta Santa Maria pada kelompok umat basis dalam devosi Santa Maria di desa Kaenbaun.....	548
Gambar 258. Momen arak-arakan penyerahan patung Santa Maria di tapal batas wilayah kelompok umat basis	549
Gambar 259: Formasi barisan setelah momen penyerahan patung Santa maria	549

Gambar 260. Pola spasial pada setiap peristiwa penyerahan patung Santa Maria....	551
Gambar 261. Tahta Santa Maria dengan latarbelakang kain adat Tunbaba.....	553
Gambar 262. Enam konsep yang mendasari tata spasial pada arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun	557
Gambar 263. Tata spasial hunian berdasarkan kategori sosial di Kaenbaun, Badui dan Tenganan.....	603
Gambar 264. Tata spasial hunian warga berdasarkan ketaatan adat di Kaenbaun, Badui dan Tenganan.....	604
Gambar 265. Tata spasial perkampungan dan tempat suci di Kaenbaun, Badui dan Tenganan.....	611
Gambar 266. Relasi antar konsep dalam teori tata suku dan tata spasial pada permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun	615
Gambar 267. Bangunan teori tata suku dan tata spasial pada permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun	616
Gambar 268. Nilai dan sumber nilai sebagai landasan tata spasial Kaenbaun	616
Gambar 269. Empat unsur penentu kehidupan pada tata spasial arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun	617
Gambar 270. Empat unsur penentu kehidupan antar etnis pada konsep persaudaraan etnis di desa Kaenbaun.....	619
Gambar 271. Empat unsur penentu kehidupan kultural pada konsep keragaman kultur dalam kesatuan di desa Kaenbaun.....	623
Gambar 272. Empat unsur penentu kehidupan spiritual pada konsep kemenyatuan <i>nenek-moyang</i> dan Gereja di Desa Kaenbaun.....	625
Gambar 273. Empat unsur penentu kehidupan alami pada konsep menyatu dengan alam di desa Kaenbaun.....	628
Gambar 274. Hubungan tata suku, kognisi sosio-spiritual dan perilaku serta tata spasial permukiman Kaenbaun	633

Gambar 275. Hubungan tata suku dan tata spasial pada permukiman Kaenbaun secara deskriptif.....	634
Gambar 276. Hubungan tata suku dan tata spasial pada permukiman Kaenbaun.....	636
Gambar 277. Kaitan teori tata spasial permukiman Kaenbaun dengan konteks penelitian tentang <i>Society and Space Studies</i>	638
Gambar 278. Empat unsur yang menentukan substansi teori tata spasial Kaenbaun	639
Gambar 279. Hubungan antara filosofi, teori dan konsep-konsep pada tata spasial permukiman Kaenbaun.....	643
Gambar 280. Perbandingan teori Tata Spasial Kaenbaun dengan teori yang Lain ...	647
Gambar 281. Pola tata spasial wilayah desa Kaenbaun	653
Gambar 282. Pola tata spasial wilayah kerajaan Insana.....	654
Gambar 283: Pola Tata Spasial Permukiman Kaenbaun.....	656
Gambar 284. Pola tata spasial Kasultanan Yogyakarta.....	656
Gambar 285. Pola tata spasial berbasis pemikiran relijius	657
Gambar 286. Tata spasial berbasis Tata Suku di Kaenbaun	659
Gambar 287. Tata wilayah kerajaan Insana berbasis Tata Suku	661
Gambar 288. Suku menopang suku di Kaenbaun berbasis konsep spiritual.....	665
Gambar 289. Pola suku menopang suku di Kaenbaun yang berbasis Tata Suku.....	666
Gambar 290. Pola suku menopang suku di kerajaan Insana berbasis konsep spiritual	667
Gambar 291. Pola suku menopang suku di kerajaan Insana berbasis Tata Suku.....	669
Gambar 292. Tata spasial kraton Yogyakarta berbasis konsep spiritual-mitis	670
Gambar 293. Pola perlindungan Sultan di kraton Yogyakarta berbasis pengelompokan prajurit.....	671
Gambar 294. Hubungan elemen-elemen Tata Suku dan Tata Spasial Kaenbaun	674

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1. Foto udara desa Kaenbaun dan perkiraan tanah adat	687
Lampiran 2. Proses abstraksi-induktif lengkap	687
Lampiran 3. Permukiman Kaenbaun dalam konteks foto udara	688
Lampiran 4. Kondisi geografis desa Kaenbaun dan sekitarnya	688
Lampiran 5. Peta kontur tanah di desa Kaenbaun dan sekitarnya.....	689
Lampiran 6. Peta permukiman Kaenbaun dalam kaitan dengan kontur tanah.....	689
Lampiran 7. Peta tempat-tempat penting di desa Kaenbaun.....	690
Lampiran 8. Catatan perpindahan kampung-kampung di Kaenbaun.....	691
Lampiran 9. Daftar informan	694

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Konsep-konsep dibalik fenomena dan tema empiris di desa Kaenbaun.....	556
--------------------------------------------------------------------------------	-----

*Kebenaran tak dapat dipetik demikian saja bagaikan buah-buah jambu,
sebab jumlah relasi yang terkandung di dalam suatu obyek tak ada
batasnya*

(C.A Van Peursen, 1988)

*Berfenomenologi adalah bersatu dengan fenomena dalam sikap murni dan
terbuka, tekun dan cermat menelusuri profil-profil fenomena dan relasi-
relasinya yang amat kaya, lapis demi lapis, bagian demi bagian, menghubung-
hubungkan dan mendialogkan, kemudian berusaha menembus kabut setahap
demi setahap untuk berjumpa dengan realitas hakiki yang tersembunyi
di baliknya....*

(Djarot Purbadi, 2008)

DAFTAR ISTILAH-ISTILAH

- Atoin Amaf*: adalah setiap anak laki-laki yang mendapat tugas adat mengurus anak-anak dari saudari perempuannya yang kawin dengan suku lain, khususnya memiliki hak dan tindakan khusus dalam setiap upacara adat yang menyangkut nasib para keponakannya. Selain menjalankan kewajiban adat, *atoin amaf* juga memiliki kewajiban duniawi yaitu mengurus kehidupan duniawi para keponakannya.
- Banasu*: sebenarnya adalah singkatan dari nama orang yakni *Ban Asu*. Di tempat itu ada kubur seorang yang bernama *Tali* dan dibunuh dengan cara dipukul seperti orang Kaenbaun biasanya membunuh anjing.
- Bao*: nama orang yang berasal dari Bitefa karena tempat itu dulu dihuni oleh orang dari Bitefa tetapi kalah perang dengan orang Kaenbaun, sehingga mereka pindah. Ini mungkin benar karena sampai sekarang orang Bitefa punya tanaman umur panjang berupa Kelapa, mangga, dan nangka di Bao dan Kufai
- Bilubahan*: sebutan untuk suku yang bertugas menjaga keamanan, menjadi pagar bagi terciptanya keamanan seluruh desa.
- Bnoko Kaenbaun*: adalah bukit batu yang menjadi bukit suci bagi suku Basan dan desa Kaenbaun karena menjadi tempat tinggal pertama *nenek-moyang* orang Kaenbaun.
- Faotkana*: adalah *batu suci* yang merupakan salah satu benda penting bagi orang Kaenbaun sejak skala individu, keluarga hingga suku. *Batu suci* selalu dimiliki oleh setiap keluarga dan terletak di dalam rumah bulat dan dimiliki setiap suku terletak di dalam *umesuku*. *Batu suci* tersebut diyakini menjadi tempat kehadiran *nenek-moyang* dalam setiap upacara adat, sehingga menjadi titik orientasi yang sakral dalam setiap upacara adat.
- Faut Kolo*: bukit batu yang berbentuk seperti burung (kolo = burung)
- Fo'E*: kebun yang digarap dengan cara tanah dibalik secara manual yakni pakai linggis yang dibuat dari kayu yang kuat seperti kayu kusambi. Arti lainnya adalah: kunci.
- Hau Mnasi*: di Tempat itu terdapat kuburan paling tua dari para leluhur orang Kaenbaun seperti Manu Bineo yang menurunkan Illi Manu; Illi Manu menurunkan Kmela Illi; Kmela Illi menurunkan Yohanes Illi Kmela. Hau = kayu/pohon dan Mnasi = tertua, yang dihormati.
- Hau'tium*: pohon yang memiliki daun seperti daun *mendikai* (*poteka*)
- Haumonef*: adalah kayu bercabang tiga yang melambangkan keberadaan Tuhan Pencipta Alam, Tuhan yang dikenali dan *nenek-moyang*. *Haumonef* di

Kaenbaun merupakan elemen yang sakral, biasanya terletak di depan *umesuku* atau *umebubu* anak laki-laki pertama atau menjadi nisan.

Kof In : Tempat tinggal Ena Kofi dari Tuntun yang kawin dengan Usi Basan Metan. Di Kofin terdapat kuburan dari Abain Kofan. Tempat ini berdekatan dengan Ajao Telo.

Kuan Mnasi: perkampungan (*kuan*) lama (*Mnasi*) yang dihormati sebagai tempat cikal-bakal.

Kuan: perkampungan (Dawan), kumpulan rumah-rumah warga desa.

Kufai: ku atau kuu = hantu, fai = malam. Jadi Kufai adalah tempat yang selalu ada kehadiran burung hantu di malam hari.

Kuun: pusat perkampungan (*paha in un*) atau tempat yang penuh dengan burung hantu dan merupakan sapaan adat untuk suku Taus. Ada dugaan suku Taus adalah penguasa pusat perkampungan Kaenbaun.

Lele: kebun (Dawan), tempat orang bekerja menanam jagung dan tanaman lain.

Lian Feto: adalah sebutan untuk kelompok suku perempuan di suatu desa, yaitu suku-suku yang warganya berasal dari luar desa dan menjadi istri atau suami warga suku pemilik desa.

Lian Mone: adalah sebutan untuk kelompok suku laki-laki di suatu desa yaitu suku – suku pendatang awal yang diakui sebagai pendiri desa atau pemilik desa.

Nai mea': tempat yang bertanah merah (*nai* : tanah, *mea* : merah)

Nasi: hutan (Dawan), tempat untuk tinggal hewan secara bebas (tidak diikat).

Nenek-moyang (bei nai): sebutan lokal untuk orang-orang Kaenbaun yang sudah meninggal dunia dan masih ada ikatan darah dengan generasi saat ini. Jadi merupakan arwah orang-orang yang dikenali sebagai generasi pendahulu mereka. Sebutan "*nenek-moyang*" ini unik sebab semua orang Kaenbaun menggunakannya, bukan memakai istilah "leluhur" yang umum di lingkungan budaya lain.

Neof Metam: Danau yang berwarna hitam karena memang dasarnya bertanah hitam.

Niin: adalah sebutan untuk kekuatan gaib (supra-natural) yang seringkali digunakan untuk memenangkan perang.

Nun Usaf : Beringin yang besar dan menjadi tempat untuk menyimpan ari-ari.

Oe Nenes: Nama tempat dan di tempat itu ada air yang ditumbuhi pohon damar hutan

Oekana: adalah mata air suci yang selalu dimiliki oleh setiap suku laki-laki (pemilik desa) dan menjadi sumber air bagi kehidupan biologis maupun spiritual mereka. Mata air suci suku biasanya terletak di dataran tinggi dan dikelilingi hutan larangan yang angker untuk menjaga agar mata air tersebut tetap dapat mengalirkan air.

Oem Tonan: sumber air di kaki gunung Kuun. Secara Leksikal *Oem Tonan* artinya air yang membawa berita, sumber air berrahmat.

Rumah-adat atau *umesuku* atau *umekanaf*: adalah rumah suci berbentuk rumah bulat bertiang tunggal yang fungsinya adalah untuk mengadakan upacara adat bagi keluarga-keluarga yang terhimpun di dalam satu suku.

Saik Namo: Tempat yang terdapat banyak setan. Jika sudah mulai magrib, orang yang lewat di tempat itu pasti mendapat gangguan dari roh jahat.

Suku: adalah istilah lokal untuk menyebut kumpulan keluarga-keluarga yang memiliki ikatan darah berasal dari pendiri suku yang dikenali. Suku-suku di Timor umumnya memiliki ikatan dengan *faotkana* (*batu suci*) dan *oekana* (mata air suci) milik setiap suku yang menjadi sumber kehidupan supra-natural warga suku. Konsep suku di Kaenbaun lebih luas daripada ras sebab mengandung pengertian adanya kaitan “dunia manusia” dengan “dunia arwah” (ritual-adat, *atoin amaf*, *nenek-moyang*, totem), “habitat lokal” (*faotkana-oekana*), struktur masyarakat (tata kesukuan), dan aturan suku yang khas masing-masing suku. Dengan demikian, terminologi suku bukan sekedar pengertian rasialistis melainkan lebih luas, sebab terkait dengan adat-istiadat yang unik Kaenbaun. Artinya, terminologi suku di Kaenbaun tidak sama dengan “suku” dalam arti yang lain, misalnya suku Jawa, suku Sunda, suku Batak yang cenderung lebih menunjuk pada kategori etnis.

Ta'soen: Pintu gerbang masuk ke Kaenbaun. Siapa saja yang mau masuk ke Kaenbaun harus “*soen nain fefa hanf huma-huma*”, artinya yang mau masuk ke Kaenbaun harus membersihkan diri dari segala kotoran yang dibawa dari luar.

Take: topang, dijaga dengan sangat hati-hati seperti telur di ujung tanduk. Istilah lain dari *Take* adalah *tula*, *tat nat*.

Taupi : Pohon jati hutan . Istilah ini secara leksikal artinya panggil atau dalam bahasa Dawan disebut juga dengan *toen* atau *aup tob* (mengumpulkan / mempersatukan rakyat)

Tlami: Tempat yang bertanah putih seperti garam. *Tlami* = menjilat. Menjilat untuk orang Dawan itu sangat berkaitan dengan garam. Garam diterjemahkan ke dalam bahasa Dawan dengan *Mais lami*' .

Toko' : tempat yang sangat strategis orang Kaenbaun untuk melakukan upacara adat pada saat mau mengerjakan kebun. Pada tempat itu terdapat banyak batu yang biasanya dipakai untuk duduk. *Toko*' artinya kursi, tempat untuk beristirahat sejenak sesudah itu dapat melanjutkan perjalanan. Jika membawa hasil kebun dari *Hautium* dan sekitarnya ke Kaenbaun dan kebanyakan orang beristirahat di *Toko*' .

Umesuku: atau *umekanaf* adalah bangunan rumah bulat bertiang tunggal yang di dalamnya terdapat tiang suci (*ni ainaf*), *batu suci* (*fautleu*), pusaka *nenek-moyang* dan benda-benda suci milik *nenek-moyang* yang digunakan sebagai sarana kehadiran mereka dalam upacara adat. *Umesuku* adalah bangunan suci untuk berdoa skala suku yaitu keluarga-keluarga se-suku.

Usif artinya bangsawan dan umumnya digunakan untuk menyebut pemimpin atau kepala suku. Sebutan ini umumnya hanya digunakan dan ditujukan untuk kepala suku. Menurut Pater John Salu (September, 2009), *Usif* memiliki dua arti yaitu (1) golongan bangsawan, dan (2) sebutan untuk kepala suku, sedangkan “usi” adalah sebutan untuk memberi hormat pada seseorang, seperti sebutan “mas” dalam tradisi Jawa atau “bang” untuk orang Jakarta.

Bedol desa bukan terminologi asli Kaenbaun, tetapi muncul dari mulut para informan pada wawancara kolektif di halaman Gereja pada bulan Juli 2004. Penggunaan terminologi itu mungkin karena warga Kaenbaun yang mengikuti wawancara kolektif tahu bahwa peneliti adalah orang Jawa. Substansi di dalam terminologi itu menurut budaya Timor adalah berpindah secara massal dengan membawa seluruh keluarga, harta benda (hewan, benda berharga, makanan) dan pusaka-pusaka yang dimiliki oleh keluarga dan suku. Proses pindah massal ini yang paling penting adalah membawa serta *batu-batu suci* milik keluarga (satu keluarga satu *batu-suci*) dan *batu-suci umesuku*, yang menjadi pujaan seluruh warga suku.

BAB-I

PENGANTAR

1. Latar Belakang Penelitian

1.1 Budaya lokal dalam bayang-bayang globalisasi

Globalisasi merupakan fenomena terkini yang melanda kehidupan di seluruh dunia dan hampir pasti tidak dapat dihindari. Globalisasi adalah hilangnya batas-batas konvensional dan terciptanya kontak-kontak atau relasi-relasi secara baru dalam sebuah jejaring koneksi skala dunia. Hubungan-hubungan lokal-global yang semula sangat terbatas kini menjadi sangat mudah dan cepat berkat inovasi dalam bidang teknologi informasi dan transportasi yang semakin canggih. Akibatnya, bumi menjadi sebuah dunia kehidupan yang satu dan “sempit”; dunia bagaikan telah dilipat dan terlipat-lipat (Piliang, 2004). Hampir tidak dapat disangkal, bahwa tidak ada tempat di bumi yang terbebas dari pengaruh globalisasi. Pengaruh globalisasi dapat muncul dalam kehidupan fisik, sosial, ekonomi, politik, dan budaya, yang mengubah sifat-sifat situasi serta kondisi lokal dan global secara drastis. Globalisasi yang diartikan sebagai terbangunnya relasi-relasi baru yang berlangsung cepat dan mendunia mengandung dua aspek penting, yakni aspek yang bersifat positif dan aspek negatif.

Aspek positif globalisasi muncul ketika unsur-unsur budaya global (modernisasi, teknologi, pendidikan, ekonomi, politik) yang berjumpa dengan unsur-unsur budaya lokal memberikan dampak positif bagi kehidupan lokal karena membawa unsur-unsur baru yang menghasilkan perubahan positif. Fenomena

Internet, misalnya, memberikan kemungkinan sangat cepat, luas dan intensif bagi persebaran informasi-informasi skala lokal ke global atau sebaliknya. Artinya, koneksi kehidupan lokal dengan global meningkatkan peran dan makna yang signifikan bagi kehidupan lokal. Melalui internet, produk-produk kerajinan lokal dapat mudah dikenali dan segera tersambung dengan pasar global tanpa proses yang rumit seperti sebelumnya.

Aspek negatif globalisasi adalah melemahnya budaya lokal karena ketidaksiapan atau ketidakcocokan unsur baru dengan kondisi lokal dan menghasilkan perubahan yang negatif pada kehidupan lokal. Kejadian negatif atau informasi yang bersifat merusak dari bagian dunia yang jauh dari Indonesia dapat segera dikenali dengan mudah oleh masyarakat dan diserap kemudian diterapkan. Pada sisi lain, keanekaragaman budaya di seluruh Nusantara juga menjadi situasi dasar yang sangat menentukan kemajuan, sebab ketidakselarasan yang semakin lebar antar budaya lokal menjadi penyebab terjadinya disintegrasi nasional secara sosial-budaya, yang memang selama ini belum tergarap dengan baik untuk menjadi realitas nyata dalam kehidupan sehari-hari, meskipun Indonesia sudah merdeka lebih dari 60 tahun. Artinya, aspek negatif globalisasi perlu dicermati ketika bertemu dengan budaya lokal dalam situasi serta momen yang unik agar diubah untuk menyumbang secara positif bagi integrasi budaya bangsa (Soedjatmoko, dalam Peursen, 1980).

Salah satu bahaya besar yang terkandung di dalam arus globalisasi adalah keberadaan kapitalisme global di dalamnya, yang terwujud dalam ekspansi modal trans-nasional melalui investasi eksplorasi permukaan bumi. Kasus-kasus sepanjang pembangunan berencana yang dikembangkan di Indonesia menghasilkan

kesimpulan, bahwa investasi besar-besaran memakmurkan sebagian kecil elite nasional dan memiskinkan sebagian besar rakyat. Selain itu, menurut Aditjondro (2003b), kerusakan lingkungan menjadi sangat parah dan dalam konflik-konflik yang terjadi, rakyat selalu kalah karena Pemerintah (yang terwujud melalui tindakan aparat keamanan dan birokrasinya) justru memihak kepada para pemodal besar; contoh kasus Banjaran (1980), kasus Freeport (sejak 1977), dan kasus Kobatin (1980).

Kasus Banjaran adalah konflik antara Pabrik Soda Api (PT UCI Jaya) dengan masyarakat desa Banjaran, Majalengka. Peristiwa pembakaran pabrik (PT. *United Chemical Industry Jaya*) oleh penduduk desa sekitarnya (pertama kali di Indonesia). Menurut Aditjondro (Aditjondro, 2003b), penduduk nekad membakar pabrik karena ijin HO hanya formalitas, diberikan oleh 5 penduduk lokal dengan disertai pesan "*telah ada restu dari atas*", pemberian ganti rugi kepada rakyat tidak segera dipenuhi, dan ketidaksabaran penduduk dalam proses pemberian ganti rugi.

Kasus Freeport adalah konflik antara suku Amungme dengan PT. Freeport Indonesia karena kegiatan pertambangan PT Freeport "mencaplok" tanah-adat suku Amungme, dan secara keseluruhan suku ini dirugikan. Ada ungkapan seorang kepala suku Amungme yang mengungkapkan situasi konflik itu: "*Ibaratnya di halaman kita tumbuh sebatang pohon kelapa. Kelapa itu berbuah tetapi buahnya jatuh jauh sekali dari halaman kita. Yang jatuh di halaman kita hanyalah daun-daun dan lain-lain yang hakekatnya mengotori halaman kita sendiri*"(Aditjondro, 2003b).

Kasus Kobatin adalah konflik antara PT. Kobatin dengan petani lada desa Nibung. Penyebab konflik adalah ganti rugi tanaman tumbuh yang disepakati belum dibayarkan tetapi perusahaan sudah memulai kegiatan penambangan sebagian areal

tanah penduduk. Juli 1979, 63 penduduk meminta ganti rugi perusahaan karena pencemaran sebagian besar sumber air minum dan kolam perendaman lada di desa mereka. Ada pihak ketiga yang mengambil untung dalam proses penyaluran ganti rugi dan ada usaha - usaha dari perusahaan untuk menarik simpati masyarakat namun belum memadai. Kasus ini intinya adalah, perusahaan pertambangan menelantarkan rakyat lokal, mencemari tanah mereka, diperkeruh oleh adanya pihak ketiga (Aditjondro, 2003b).

Indonesia pernah melakukan "gerakan nasionalisasi" pada era Orde Baru. Proses nasionalisasi yang banyak mewarnai pemikiran serta langkah dan tindakan Pemerintah di era orde baru selama tiga puluh tahun telah menghasilkan keseragaman di seluruh Indonesia sekaligus ketegangan-ketegangan budaya di seluruh negara. Pembangunan dengan paradigma "Jakarta sentris" atau "Jawa sentris" atau hanya menekankan pembangunan Indonesia Barat terbukti hanya membawa kemajuan secara fisik dan tidak adil serta cenderung mematikan bibit-bibit dan keunikan budaya lokal di seluruh Indonesia. Istilah nasionalisasi dalam tulisan ini lebih diartikan sebagai semacam kecenderungan membangun sifat nasional bagi setiap unsur kehidupan namun dengan dimensi yang dangkal. Sifat nasional membangun kesatuan dan kebersamaan menjadi suatu bangsa namun pada sisi yang lain justru mengandung ketidakadilan karena generalisasi yang terjadi justru menghilangkan keunikan-keunikan lokal dan keragaman sebagai berkah budaya yang sangat mulia dan bernilai sangat tinggi.

Keunikan lokal sudah saatnya menjadi basis bagi pembangunan di Indonesia yang penuh dengan keanekaragaman. Aditjondro (2003a) menegaskan bahwa sudah

saatnya pembangunan di Indonesia berbasis pada penghormatan terhadap keunikan dan budaya lokal. Pembangunan di Indonesia Timur, misalnya, hendaknya dengan basis budaya serta kearifan Indonesia Timur, bukan kearifan Jawanisme atau lainnya yang diterapkan di lingkungan budaya Indonesia Timur. Perlakuan semacam itu pada dasarnya merupakan bentuk dominasi Jawa terhadap luar Jawa yang dapat mengakibatkan munculnya luka-luka budaya baru serta kemerosotan kehidupan nasional yang semakin parah.

Era otonomi daerah merupakan fenomena terkini di Indonesia. Ada dua sisi yang berkembang dalam penerapan otonomi daerah yang merupakan pengalaman baru dalam kehidupan negara dan masyarakat Indonesia. Sisi positif otonomi daerah adalah berkembangnya jatidiri lokal dalam melaksanakan pembangunan. Sisi negatifnya adalah semakin berkembang fanatisme sempit kedaerahan yang dapat menimbulkan perpecahan.

Ada pikiran yang berkembang di kalangan para ahli kebudayaan, bahwa budaya lokal hendaklah menjadi pilar budaya bangsa, merupakan aset bangsa yang perlu dilestarikan secara cerdas, dan diharapkan bersinerji dengan prinsip-prinsip otonomi daerah demi kemajuan daerah dan nasional. Konsep budaya nasional sebagai kesatuan puncak-puncak budaya daerah yang dijadikan basis dalam pembangunan nasional beberapa waktu yang lalu pada dasarnya mengandung banyak kelemahan dan peluang terjadinya disintegrasi bangsa sebab penghormatan terhadap budaya lokal yang unik serta amat bermakna bagi komunitas lokal kurang dihormati serta mengakibatkan generalisasi secara dangkal. Pemahaman ini penting, mengingat budaya nasional atau Nusantara bukanlah sekedar keterwakilan ataupun penjumlahan

budaya suku secara matematis, melainkan budaya yang terus berkembang karena proses dialog budaya yang terjadi terus-menerus.

1.2 Alternatif pengembangan arsitektur dengan perspektif lokal

Indonesia sudah merdeka lebih dari 50 tahun, maka sudah saatnya pengembangan arsitektur di Indonesia perlu memiliki dasar-dasar yang tegas, khususnya diperlukan adanya sikap yang jelas dan tegas terhadap warisan budaya Nusantara dalam bidang arsitektur. Para arsitek di Indonesia perlu memahami berbagai khasanah warisan budaya arsitektur di seluruh dunia sebagai bagian dari kompetensi kreatif mereka. Pemahaman tentang warisan budaya arsitektur bangsa sendiri mutlak diperlukan agar praksis arsitektur dapat semakin berkualitas.

Rapoport (1969) mengatakan bahwa memahami produk arsitektur kerakyatan, latar belakangnya, daya-daya (*forces*) penentu dan proses terbentuknya dari sudut pandang penciptanya (*designer's point of view*) merupakan pelajaran yang bagus untuk penciptaan karya-karya arsitektur masa kini. Selain itu, juga dikatakan bahwa pendekatan lintas ilmu sangat diperlukan untuk mendalaminya agar pemahaman arsitektur yang menyeluruh dapat diperoleh secara berkualitas. Faktanya, obyek arsitektur yang melihat kelekatan budaya masyarakat dengan budaya dan karya arsitekturnya kurang mendapat perhatian dari kalangan ilmu-ilmu lain. Oleh karenanya, soal ini menjadi tantangan khusus bagi kalangan arsitek di Indonesia untuk mendalaminya secara serius dan seimbang antara arsitektur elitis dan arsitektur kerakyatan. Persoalan arsitektur kerakyatan bahkan mungkin dapat menjadi sebuah spesialisasi yang menarik.

Indonesia adalah negara multi-kultural dengan jumlah suku bangsa sebanyak 366 suku atau sejumlah 472 suku termasuk sub-sukunya, dan kemungkinan juga terdapat 472 bentuk agama asli (Subagya, 1981:29), sedangkan menurut Van Vollenhoven, Indonesia terdiri atas 19 daerah hukum adat dan di dalam setiap lingkaran hukum adat terdiri atas beberapa suku bangsa, sehingga total terdapat sekitar 214 suku di Indonesia (Koentjaraningrat, 1986: 300-319). Sejalan dengan kondisi itu, hasil-hasil penelitian menunjukkan bahwa tata lingkungan dan arsitektur permukiman pada masyarakat tradisional pada umumnya bersumber dari nilai-nilai dan gagasan dalam agama asli (agama atau keyakinan lokal). Oleh karenanya, diduga di Indonesia juga terdapat ratusan kearifan lokal untuk penataan lingkungan dan arsitektur permukiman yang bersumber pada keunikan agama atau keyakinan lokal pada setiap suku bangsa; ini sebuah kekayaan budaya yang luar biasa.

Pada era masa depan yang lebih terbuka, demokratis, adil dan ramah lingkungan, pembangunan yang dilandasi semangat desentralisasi dan partisipasi masyarakat dapat terus meningkat. Sejalan dengan paradigma baru ini, maka perhatian terhadap hal-hal yang bersifat lokal (keunikan lokal, *local genius*, *genius loci*, *local uniqueness*, *indigenous*) semakin meningkat pula. Hal itu berarti, pemahaman terhadap sekitar 350-an budaya suku dan sub-suku yang tersebar di seluruh Indonesia guna mendukung pembangunan yang berorientasi keunikan lokal menjadi agenda penting, dan perlu dikerjakan secara bertahap. Peningkatan perhatian terhadap keunikan lokal ini juga menjadi fokus penting bagi ahli-ahli perencanaan maupun perancangan lingkungan dan arsitektur, agar mampu menghasilkan tata

lingkungan dan arsitektur permukiman yang memiliki karakter budaya lokal melalui pemahaman keunikan (kearifan) lokal yang mendalam.

Kekayaan budaya lokal yang mengandung kearifan lokal pada dasarnya menyimpan nilai-nilai budaya yang sangat berharga karena telah teruji sesuai dengan kondisi sosial-budaya-fisik lokal sepanjang jaman. Pada sisi lain, sebagian warisan kearifan lokal (*local genius, local wisdom*) Nusantara itu terancam musnah karena masyarakat pemiliknya kurang mengenalinya karena diteruskan melalui budaya lisan. Oleh karenanya, studi dan dokumentasi tentang kaitan nilai-nilai budaya lokal (*local cultural values*) dengan tata masyarakat dan tata permukimannya menjadi penting dan mendesak dilakukan guna menunjang paradigma pengembangan arsitektur permukiman yang berbasis budaya lokal.

Selain itu, preservasi dan konservasi budaya bermukim yang mengandung kearifan lokal sebagai kekayaan budaya bangsa perlu dilakukan secara sungguh-sungguh agar warisan budaya itu tidak hilang atau lapuk karena jaman. Inspirasi yang bersumber dari kearifan lokal masih diperlukan karena mengandung nilai-nilai religiusitas universal, bagaimana manusia dapat hidup secara bijak di dalam dan bersama alam. Usaha orang-orang Barat untuk belajar tentang kearifan Timur (*oriental wisdom*) pada era tahun 1960-an dapat menjadi cermin bahwa ada kearifan lokal di dunia timur yang berkualitas tinggi dan masih tersembunyi, yang mampu menjadi landasan berpijak bagi tata kehidupan pada masa kini dan masa depan.

Studi ini dituntun oleh keyakinan bahwa pengembangan arsitektur permukiman di Indonesia masa kini dan masa depan selayaknya mempertimbangkan keunikan nilai-nilai budaya lokal (*local culture values*) dengan sungguh-sungguh. Adopsi

teori-teori perancangan permukiman yang berasal dari lingkungan budaya berbeda (Barat atau yang lain) dalam tindakan perencanaan serta perancangan arsitektur permukiman lokal tidak selamanya efektif dan bermanfaat secara mendasar (sosial-budaya) dalam jangka panjang. Membangun permukiman dimanapun bukan hanya mewadahi manusia secara biologis atau fisik, melainkan mewadahi kecenderungan sosial-budayanya yang unik, dan prasyaratnya adalah pemahaman yang mendalam terhadap kaitan nilai-nilai yang dihayati penghuninya dengan ungkapan budaya lokal yang dijiwai nilai-nilai tersebut.

1.3 Perhatian terhadap fenomena arsitektur vernakular Nusantara

Secara garis besar, lingkungan terbangun dibentuk oleh dua jenis karya arsitektur yakni arsitektur elitis (*grand architecture*) dan arsitektur kerakyatan (*folk architecture*) (Rapoport, 1969). Menurut Rapoport (1969) dan Waterson (1990), perhatian dunia ilmiah dan wacana arsitektur terhadap arsitektur elitis (monumental dan formal) sangat besar sementara bagi arsitektur tradisi kerakyatan sangat kecil. Padahal, keberadaan arsitektur elitis (*high style*) hanya memiliki makna dalam kaitan konteks dengan arsitektur tradisi rakyat (*low style*); sebab dunia arsitektur harus dilihat secara keseluruhan (utuh). Perhatian terhadap dunia arsitektur elitis terlalu besar, hingga selama berpuluh tahun yang lalu wacana sejarah dan teori arsitektur dalam tulisan-tulisan sejarah dan teori arsitektur hanya berisi karya-karya arsitektur elitis. Rapoport (1969) juga mengatakan, dalam arkeologi-pun obyek tentang perumahan (*housing*) juga diabaikan, sebab perhatiannya terpusat pada kuil atau candi, istana-istana dan makam-makam kuno yang bersifat *grand design* dalam arsitektur. Waterson (1990) juga mengatakan bahwa kajian tentang arsitektur di

kalangan antropologi termasuk bidang kajian yang tidak populer dan itupun ada dalam lingkup studi tentang "budaya fisik" (*material culture*) untuk menemukan "the whole culture and ideas" (Waterson, 1990).

Menurut Waterson (1990:xv) kajian antropologis tentang ruang yang dihuni (*inhabited space, its construction and daily use*) "sekedar" menjadi jalan untuk menemukan pemahaman budaya dan gagasan-gagasannya secara keseluruhan. Jadi merupakan jalan (*way in*) untuk menemukan kebudayaan dan bukan kajian mendalam tentang arsitektur hunian itu sendiri. Artinya, kajian di kalangan antropolog sejak dari tujuannya berbeda jika dibandingkan kajian oleh kalangan arsitek. Barangkali dapat dikatakan, bagi arsitek, kebudayaan adalah konteks dan obyek kajian (hunian) adalah "teks", sedangkan bagi antropolog justru melihat obyek kajian sebagai "kasus" untuk menemukan pemahaman tentang kebudayaan yang menjadi tujuan kajiannya. Contohnya, melalui kajian tentang hunian, antropolog dapat memahami (menjelaskan) tentang struktur kekerabatan dan organisasi sosial suatu masyarakat, sementara arsitek melihat dalam arah yang lain, yaitu menemukan pemahaman tentang kaitan antara "*space*" (arsitektur) dengan kedua hal tersebut bukan sebagai tujuan sejak awal studi, melainkan "anugerah di tengah perjalanan". Menurut kami, kedua arus kajian ini sangat memperkaya dunia arsitektur dan antropologi secara substansial asalkan para pakar dalam disiplin yang berbeda itu sungguh memahami keunikan kedua kajian tersebut secara hakiki.

Pada saat ini, perhatian terhadap arsitektur kerakyatan telah berkembang secara perlahan dan bertahap. Buku yang dituliskan oleh Rudofsky (1964) berjudul "*Architecture without Architect*" menandai masuknya fenomena arsitektur

kerakyatan ke dalam wacana dunia arsitektur (Tjahyono, 1999) dan sejak tahun 1970-an semakin berkembang menjadi bidang perhatian di kalangan arsitek dan antropolog (Waterson, 1990). Terminologi “arsitektur vernakular” dimunculkan oleh Amos Rapoport pada tahun 1969 untuk menyebut arsitektur tradisi rakyat tersebut, dalam bukunya yang menjelaskan pembagian tegas adanya tradisi “*grand design*” dengan “*folk design*” (“*indigenous architecture*”, menurut Waterson, 1990). Puncak perhatian yang lain ditunjukkan dengan penerbitan buku yang dipimpin oleh Paul Oliver berjudul “*Encyclopedia of the Vernacular Architecture of the World*” (1980).

Perhatian terhadap arsitektur kerakyatan milik bangsa Indonesia yang tidak mendapat perhatian dalam sejarah arsitektur di perguruan tinggi menjadi kegelisahan bagi kalangan arsitek. Sumintardja (1978) dalam bukunya “*Kompendium Sejarah Arsitektur*” dengan tegas menyatakan bahwa penulisan sejarah arsitektur perlu bertolak dari memahami karya budaya Indonesia terlebih dahulu (Indonesiasentrisme) sebelum mendalami karya budaya bangsa lain (Eropasentrisme). Gagasannya sangat wajar dan bukunya yang diawali dengan memaparkan rumah-rumah tradisional pada berbagai suku di Indonesia (dengan penjelasan yang serba singkat) sebelum memaparkan karya-karya arsitektur luar Indonesia merupakan usaha yang patut dihargai. Problema penulisan sejarah arsitektur di Indonesia, menurut Sumintardja, adalah situasi dilematis: Eropasentrisme versus Indonesiasentrisme dan Tradisi Elitis versus Tradisi Rakyat. Problema lain adalah kesulitan bahan sejarah, karena untuk menuliskan sejarah arsitektur kerakyatan secara menyeluruh harus terlebih dahulu tersedia bahan-bahan yang berkualitas tentang tradisi arsitektur yang tersebar di seluruh Indonesia.

Kesulitan ini sedikit demi sedikit mulai teratasi, sebab penelitian-penelitian tentang arsitektur kerakyatan di Indonesia semakin berkembang, meskipun masih terbatas, sejalan dengan perkembangan jumlah peneliti dan tradisi penelitian ilmiah tentang arsitektur di Indonesia yang masih berusia muda.

Perhatian Pemerintah terhadap pentingnya warisan budaya arsitektur muncul dalam wujud Taman Mini Indonesia Indah (1980), yang di dalamnya dipajang replika rumah-rumah tradisional dari berbagai tempat di Indonesia. Rumah-rumah tradisional di Taman Mini Indonesia Indah disebut replika karena diletakkan pada “ruang pameran”, yang berarti dilepaskan dari konteks sosial-budaya yang secara asli melingkupinya, meskipun ditampilkan secara skala sesungguhnya (1:1).

Perhatian terhadap arsitektur rakyat di Indonesia muncul dalam wujud hasil-hasil penelitian. Eric Collier (1989) melakukan penelitian menjelajah tentang “*native houses*” di Indonesia dan muncul dalam laporan awal berjudul “*Architecture of the Native Houses of Indonesia*”. Beberapa penelitian terfokus juga berkembang, antara lain penelitian tentang arsitektur tradisi rakyat di Jawa (Baduy, Jakarta, Kampung Naga, Kota Gede, Bandungrejo, Kudus, Tengger), Madura (Sumenep), Bali (Penglipuran, Tenganan), Sumatera (Minangkabau, Palembang, Mandailing), Lombok (Sasak), Sumba (Anakalang) dan Papua.

Perhatian para ilmuwan dan arsitek tentang arsitektur kerakyatan di Indonesia terus meningkat, ditunjukkan dengan semakin banyaknya tulisan-tulisan dan laporan penelitian tentang arsitektur tradisi rakyat. Terbitnya buku berjudul “*Indonesian Heritage: Architecture*” tahun 1996 (Jonathan, 1996) menandai berkembangnya perhatian yang semakin seimbang terhadap arsitektur elitis dan arsitektur rakyat di

Indonesia. Dalam buku itu juga ditunjukkan bahwa arsitektur kerakyatan dapat menjadi inspirasi bagi perkembangan desain-desain arsitektur elitis yang berkualitas di Indonesia. Sikap positif terhadap arsitektur vernakular bagi perkembangan arsitektur di Indonesia ini ditegaskan oleh Mangunwijaya (1985) bahwa arsitektur di Indonesia semestinya mengembangkan warisan/pusaka *nenek-moyang* dan menyerap budaya modern secara cerdas dan berbudaya.

Perbincangan (diskursus) tentang arsitektur vernakular berkembang di berbagai pertemuan ilmiah skala internasional. Dapat dicatat minimal ada tiga seri seminar internasional, yaitu tahun 1999 dan 2002 di Jakarta dan tahun 2006 di Surabaya. Ketiga seminar Internasional tersebut menjadi tanda semakin besarnya perhatian para arsitek pada fenomena arsitektur vernakular di Indonesia.

Seminar Internasional pertama berjudul "*Vernacular Settlement, The Role of Local Knowledge in the Built Environment*" yang diselenggarakan oleh Fakultas Teknik Universitas Indonesia bulan Agustus tahun 1999. Tema seminar terfokus pada kekaguman fenomena arsitektur vernakular yang memiliki nilai-nilai luhur, proses dan produk dengan identitas yang unik, keterkaitannya yang erat dengan ekologi-sosial-kultural, sehingga diyakini amat bermanfaat bagi perkembangan dan praktek arsitektur kontemporer. Pada sisi lain, seminar juga membicarakan kekuatiran memudar atau hilangnya kekayaan arsitektur vernakular (*local knowledge*) akibat perubahan kondisi jaman yang terombang-ambing karena globalisasi. Cakupan substansi seminar adalah fenomena arsitektur vernakular yang berkembang di Asia Tenggara (khususnya Indonesia), Jepang, Sri Lanka, dan Perancis. Makalah dari Indonesia mengangkat obyek arsitektur vernakular di Jawa

(Jawa Tengah, Kudus, Tengger, Jakarta, Kampung Naga), Bali (Penglipuran, Tenganan), Madura, Sumatera (Sumatera Selatan dan Minangkabau), dan Sumba (Anakalang). Adapun tema-tema yang diperbincangkan adalah: (1) teori dan metoda dalam riset arsitektur vernakular, (2) peranan dan pengaruh faktor lingkungan, (3) elemen bentuk dan ruang, (4) proses transformasi, (5) penggunaan paradigma vernakular dalam praksis arsitektur kontemporer, (6) peranan masyarakat dalam pemeliharaan warisan karya arsitektur vernakular, dan (7) praktek riset lapangan pada kasus-kasus tertentu (tentang perubahan, makna, dan adaptasi).

Seminar Internasional yang kedua berjudul "*Vernacular Settlement in the New Millennium: Resistance and Resilience of Local Knowledge in Built Environment*" juga berlangsung di Fakultas Teknik Universitas Indonesia di Jakarta, tanggal 16-17 Februari 2002. Cakupan seminar meliputi fenomena arsitektur vernakular yang muncul di India, Inggris, Sri Lanka, Tunisia, Yugoslavia, Jepang, Turki, Mongolia, Australia, dan Indonesia. Makalah dari Indonesia mengangkat obyek arsitektur vernakular di Jawa (Tengger, Yogyakarta, Cirebon, Surakarta, Surabaya, Semarang), Nias, Aceh, Bali, Minangkabau, dan Madura. Tema seminar dilandasi adanya keprihatinan perkembangan dunia masa kini yang mengancam keberadaan arsitektur vernakular (pengetahuan lokal) yang mengalami tarikan ke berbagai arah akibat situasi globalisasi tidak terelakkan. Tema seminar kedua masih meneruskan perbincangan tema seminar yang berkembang pada seminar sebelumnya, yaitu tentang kelestarian arsitektur vernakular di tengah arus globalisasi. Adapun tema-tema yang diperbincangkan adalah tentang (1) teori dan metoda riset arsitektur vernakular, (2) pemanfaatan elemen-elemen arsitektur vernakular dalam praksis

arsitektur kontemporer, (3) penguatan masyarakat lokal untuk melestarikan warisan arsitektur vernakular, (4) konservasi nilai-nilai sosio-kultural dalam hunian vernakular, (5) transfer pengetahuan dan teknik dalam perencanaan hunian, (6) riset lapangan beberapa kasus, (7) perspektif *gender* dalam fenomena arsitektur vernakular, dan (8) etika pendidikan dan profesi dalam menghadapi fenomena arsitektur vernakular.

Seminar Internasional ketiga berjudul "*Rethinking Local Knowledge in Vernacular Settlement: Anchoring the Concept of Place in the post-disaster and post-global world*" berlangsung di Universitas Kristen Petra tanggal 2-4 Maret 2006. Cakupan seminar meliputi fenomena arsitektur vernakular yang muncul di Srilanka, India, Siprus, Thailand, Bangladesh, Jepang, Cina, Brazilia, Kamboja dan Indonesia. Fenomena di Indonesia yang diperbincangkan adalah yang berkembang di Aceh, Bugis, Bali, Semarang, Yogyakarta, Jawa Barat, Banten, Palembang, Batak, Madura, dan Papua. Tema seminar masih meneruskan tema lama, yaitu tentang pelestarian dan pemanfaatan arsitektur vernakular dalam arus budaya yang terus berubah. Tema baru yang muncul adalah tentang kaitan arsitektur vernakular di daerah yang mengalami bencana alam (gempa bumi dan tsunami), yaitu di Aceh, India dan Srilanka. Tema-tema khusus yang diperbincangkan adalah: (1) tentang Tempat (*Place*) dan ruang (*Space*) dalam arsitektur vernakular, (2) peran wanita (*gender*), (3) cara pandang untuk memahami arsitektur vernakular, (4) morfologi permukiman, (5) kampung kota, (6) inkulturasi atau adaptasi, (7) nilai-nilai kosmologi pada permukiman vernakular, (8) ruang luar vernakular, (9) pola permukiman vernakular, (10) transformasi dan formasi spasial pada permukiman vernakular, (11) revovasi

dan rekonstruksi arsitektur vernakular, dan (12) fenomena dan eksistensi arsitektur vernakular pasca bencana alam.

1.4 Kearifan lokal dalam permukiman vernakular

Globalisasi dan kapitalisme global yang melanda Indonesia dalam bidang tata wadiah kehidupan tampak telah terjadi secara intens pada kota-kota besar dan semakin berkembang merambah desa-desa sekitarnya. Pulau-pulau yang memiliki kekayaan alam tertentu bahkan mengalami perubahan fisik yang drastis karena kegiatan eksploitasi kekayaan alamnya, sehingga mengubah juga tatanan kehidupan masyarakat lokal yang tinggal di dalamnya. Berbagai pembangunan yang mengeksploitasi kekayaan alam, khususnya kegiatan penambangan skala besar bahkan telah merusak serta menghancurkan habitat lokal pada berbagai tempat di beberapa pulau di Indonesia. Pembangunan semacam itu telah menghancurkan habitat lokal milik masyarakat adat berbagai suku di Indonesia yang semestinya diamankan dan dilestarikan atas perlindungan negara. Selama ini konflik-konflik yang terjadi antara masyarakat adat berbagai suku di Indonesia dengan perusahaan-perusahaan yang mengeksploitasi kekayaan sumber daya alam justru terus berkembang dan semakin menghancurkan habitat lokal yang semula tidak atau belum terjamah. Artinya, eksistensi ruang-ruang lokal yang sejak berabad-abad menjadi habitat komunitas-komunitas masyarakat adat lokal semakin terancam menjadi hancur dan cenderung musnah dari bumi Nusantara sejalan dengan hancurnya tata kehidupan manusianya (Sudaryono, 2003).

Hal yang sangat memprihatinkan adalah terus berkembangnya proses pengabaian (marjinalisasi) kekayaan budaya Nusantara warisan *nenek-moyang*

berupa kearifan lokal dalam arsitektur. Desain kota dan permukiman baru di Indonesia cenderung “kebarat-baratan” karena mengadopsi konsep-konsep pembangunan dan pemikiran yang mengabaikan kekayaan kearifan lokal Nusantara. Arsitektur perumahan massal yang “kebarat-baratan”, misalnya, bahkan menjadi acuan bagi arsitektur permukiman di kota-kota besar di Indonesia dalam dua dekade terakhir, dan secara otomatis juga menjadi acuan bagi arsitektur permukiman baru di hampir semua pulau di Nusantara. Arsitektur permukiman dan unit-unit rumah massal yang dikembangkan di Jakarta, misalnya, cenderung menjadi acuan bagi pengembangan permukiman di berbagai kota di pulau-pulau di seluruh Nusantara. Artinya, kearifan lokal cenderung terus-menerus diabaikan bahkan tidak diperhitungkan untuk menjadi acuan bagi pengembangan arsitektur permukiman dan unit rumah massal di Indonesia. Sikap silau terhadap budaya “kebarat-baratan” di kalangan masyarakat, kurangnya pemahaman dan rasa cinta pada warisan budaya Nusantara, ditambah dengan peran-sertanya teknologi informasi dan komunikasi yang mengubah idealisme budaya dalam masyarakat semakin menguatkan arus yang meminggirkan kearifan lokal dalam bidang arsitektur permukiman.

Fenomena semakin terpinggirkannya kearifan lokal Nusantara dalam bidang arsitektur mendorong lahirnya intensi untuk menyelamatkannya melalui berbagai cara. Hal itu berarti bahwa dokumentasi dan penelitian mendalam tentang kearifan lokal, khususnya dalam bidang budaya bermukim di kalangan masyarakat adat lokal Nusantara sangat penting dan mendesak untuk dilakukan. Riset semacam itu memiliki dua tujuan, yaitu (1) menyelamatkan hakekat kearifan lokal Nusantara dari kepunahan yang nyaris tidak terbendung, dan (2) kekayaan budaya Nusantara berupa

kearifan lokal dalam bidang arsitektur permukiman yang memiliki keunikan-keunikan khas merupakan bahan baku yang sangat bernilai bagi ilmu pengetahuan rekayasa lingkungan, khususnya untuk pengembangan teori-teori baru dalam arsitektur permukiman yang sungguh berjiwa budaya lokal karena memiliki karakter ruang lokal yang kuat (Sudaryono, 2003).

Riset tentang kearifan lokal dalam bidang arsitektur diperkuat oleh berbagai pendapat yang terus berkembang. Karakter ruang lokal bahkan dapat dan seyogyanya menjadi *mainstream* bagi penciptaan ruang-ruang lokal yang baru (Sudaryono, 2003). Menurut beberapa seminar tentang arsitektur vernakular ditegaskan bahwa kearifan lokal dalam arsitektur permukiman sangat potensial menjadi inspirasi pengembangan arsitektur permukiman kontemporer di Indonesia. Hal itu berarti bahwa warisan *nenek-moyang* yang tersebar di seluruh Nusantara berupa kearifan lokal dalam rekayasa lingkungan (arsitektur permukiman) sangat bernilai untuk dilestarikan dan diaktualkan sesuai jaman.

Arsitektur permukiman berjiwa budaya lokal pada hakekatnya adalah ruang-ruang lokal yang unik karena merupakan hasil dari anyaman *social capital* dan *spatial capital* lokal (Sudaryono, 2003). Harmoni yang lahir dari keteranyaman tersebut melahirkan kehidupan masyarakat lokal yang ramah dengan alam dan menciptakan jaminan keberlanjutan kehidupan masyarakat dan habitat lokalnya. Dapat dikatakan, habitat dan ruang lokal mengandung keunikan yang sangat kaya dan mendukung kehidupan manusia dan kelestarian alam yang dinamis serta harmonis menjadi kehidupan yang sifatnya sangat sejalan dengan pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*).

Dalam pandangan para pengamat, arsitektur permukiman yang membentuk ruang kehidupan manusia dapat dilihat melalui dua sikap, yaitu (1) sikap biasa atau sikap alamiah, dan (2) sikap fenomenologis (Brouwer, 1988). Sikap alamiah atau sikap biasa menuntun pengamat pada proses pengamatan optis-visual yang menghasilkan persepsi ruang sebagaimana apa adanya. Sikap fenomenologis menuntun pengamat pada proses pengamatan mendalam hingga beberapa lapis / aspek realitas dan menghasilkan pemahaman mendalam ke arah hakekat dan maknanya. Hakekat dapat ditemukan melalui proses pengamatan yang intensional (fenomenologis) karena mampu menyelami relasi erat antara obyek dan latarbelakangnya dan mampu menjangkau hingga lapisan fenomena empiris yang terdalam yaitu mencakup ketiga lapis realitas: sensual, rasional, etis dan transendental) (Muhajir, 1996).

Penelitian ini mendalami tentang arsitektur vernakular di pulau Timor, yaitu berfokus tentang arsitektur permukiman dengan mempertimbangkan adanya dua moda pengamatan tersebut. Hasil yang diharapkan adalah diperolehnya “jantung pengetahuan” tentang hakekat tata ruang dan tata spasial pada arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun. Atas dasar konsep dua moda pengamatan tersebut, maka pengamatan alamiah (optis visual) tentang arsitektur permukiman pada desa Kaenbaun dapat menghasilkan pemahaman tentang tata ruangnya, sedangkan pengamatan yang mendalam secara fenomenologis dapat menghasilkan pemahaman tentang tata spasial dari arsitektur permukiman pada desa tersebut. Hal ini sangat penting, sebab pemahaman tentang hakekat tata ruang dan tata spasial pada arsitektur permukiman di desa merupakan dasar dan pijakan awal bagi pelestarian jiwa

arsitektur; sebagai bagian dalam pengembangan ilmu pengetahuan tentang kearifan lokal arsitektur permukiman vernakular di Nusantara.

2. Obyek dan Konteks Penelitian

2.1 Permukiman dalam ekosistem perladangan

Atas dasar karakter iklim, di Indonesia terdapat dua kategori wilayah, yakni yang termasuk beriklim basah dengan curah hujan yang tinggi (Jawa, Sumatera, Kalimantan dan sebagian Sulawesi dan Papua), dan wilayah beriklim kering dengan curah hujan yang rendah (kepulauan Sunda Kecil, Maluku dan sebagian Papua). Budaya bermukim di Indonesia berdasarkan kategori letak tempat (pantai, dataran dan pegunungan) dan iklim (basah dan kering) dapat dipetakan ke dalam sebuah matriks terdapat menjadi 6 (enam) lokus penelitian.

Adapun Ke-enam lokus penelitian tersebut, antara lain adalah: (1) permukiman daerah pantai di wilayah beriklim basah, (2) permukiman di daerah dataran di wilayah beriklim basah, (3) permukiman pegunungan di wilayah beriklim basah, (4) permukiman pantai di wilayah beriklim kering, (5) permukiman daerah dataran di wilayah beriklim kering, dan (6) permukiman pegunungan di wilayah beriklim kering. Dalam penelitian ini diangkat lokus penelitian tentang budaya bermukim penduduk yang tinggal di daerah pegunungan di wilayah beriklim kering (nomor 6).

Evidensi-evidensi budaya bermukim di wilayah iklim kering banyak terdapat di kawasan Indonesia Timur, khususnya yang berindikasi iklim kering di kawasan Nusa Tenggara (dekat Benua Australia). Budaya dan kondisi permukiman suku-suku bangsa yang tinggal di pulau-pulau terpencil beriklim kering ini jarang mendapat

perhatian secara memadai dari kalangan peneliti maupun institusi pendidikan arsitektur karena banyak kendala. Padahal, pembangunan yang merata di seluruh Nusantara memerlukan basis pengetahuan yang memadai pada seluruh wilayah Indonesia, khususnya ketika orientasi pembangunan di arahkan ke timur (yang selama empat dekade sebelumnya nyaris terabaikan).

Fokus dari penelitian ini adalah tata spasial pada arsitektur permukiman di desa pegunungan yang beriklim kering dan konteks sosio-budayanya. Penelitian tentang tata spasial pada arsitektur permukiman di desa pegunungan beriklim kering menarik dilakukan sebagai upaya melengkapi teori-teori tata spasial arsitektur permukiman yang sudah ada. Temuan penelitian ini melengkapi teori tata spasial arsitektur permukiman vernakular di daerah pantai, dataran maupun pegunungan, baik yang ada di wilayah geografis beriklim basah maupun kering di Indonesia. Selain itu, teori-teori tentang arsitektur permukiman yang berkembang di wilayah iklim kering belum banyak dimunculkan di Indonesia karena memang kurang diperhatikan.

Budaya bermukim suku-suku bangsa di Indonesia bagian timur mengandung kekayaan budaya yang penting serta menarik nilainya seperti pada suku-suku bangsa yang tinggal di bagian lain. Kekayaan mereka dalam bahaya kepunahan, sementara pelestarian dari generasi ke generasi mengalami keterputusan sistemik sebab sebagian generasi baru merasa tidak penting lagi mengikatkan diri dengan tempat asal-usul *nenek-moyang* mereka karena kehidupan yang lebih layak tersedia di luar daerah. Akibatnya, pola dan sistem pelestarian kearifan lokal secara genetis hilang atau mati, sehingga masa depan kekayaan budaya ini musnah secara perlahan-lahan. Dokumentasi melalui penelitian yang mendalam lantas menjadi sebuah tugas penting

untuk meneruskan nilai-nilai kearifan lokal dengan cara-cara yang lebih baru sebagai upaya mengumpulkan dan mengembangkan kekayaan budaya lokal.

Adapun obyek kajian yang diangkat dalam penelitian ini adalah permukiman dan budaya bermukim suku Dawan yang tinggal di desa Kaenbaun, kecamatan Miomaffo Timur, kabupaten Timor Tengah Utara. Dawan adalah sebutan bagi *Atoni Pah Meto* (manusia yang tinggal di tanah kering) yang diberikan oleh suku lain, sedangkan mereka sendiri lebih senang menggunakan sebutan *Atoni Pah Meto* (Foni, 2002). Seseorang disebut sebagai orang Dawan (warga suku Dawan) karena berasal atau keturunan dari etnis Dawan (ayah, ibu atau salah satunya suku Dawan), terutama yang tinggal di pedalaman atau pegunungan pulau Timor, bukan sekedar orang yang menggunakan bahasa Dawan. Secara faktual suku Dawan bukanlah suku tunggal, melainkan kumpulan suku-suku kecil yang berbahasa Dawan sebagai bahasa ibu (Tefa Sawu, 2004).

Budaya masyarakat di wilayah Miomaffo ini menarik dikaji karena merupakan salah satu bagian penting dalam persebaran budaya Dawan dalam trilogi Insana-Biboki-Miomaffo (Silab, 2002) dan desa Kaenbaun termasuk di dalamnya. Desa Kaenbaun adalah desa multi-suku (terdiri atas 8 suku) yang semuanya termasuk dalam kategori suku Dawan. Himpunan suku-suku di Kaenbaun terhimpun melalui proses sejarah yang panjang. Suku Dawan adalah penduduk terbanyak di pulau Timor. Himpunan suku-suku di Kaenbaun pada saat ini telah berhasil membentuk budaya campuran yang mapan serta mantap dan selalu dilestarikan melalui ketaatan terhadap petunjuk *nenek-moyang (bei nai)* dalam *upacara-adat* lokal.

Adat dalam pengertian masyarakat Kaenbaun adalah adanya keterlibatan *nenek-moyang (bei nai)* dalam setiap tindakan adat. Artinya, setiap tindakan individu yang penting diberitahukan kepada *nenek-moyang* serta mohon restu darinya melalui ritual. Keperluan pribadi maupun seluruh keluarga (dari ayah dan ibu) disertai dengan ritual (doa, *sirih-pinang*, sembelih hewan) di hadapan “*batu-suci*” rumah bulat keluarga, sedangkan untuk keperluan yang lebih luas dapat melibatkan suku-suku lain dalam ritual di *rumah-adat* bersama (*rumah-adat* suku pemimpin).

Atas dasar kondisi tersebut, penduduk desa Kaenbaun telah mengembangkan budaya bermukim yang unik karena berakar di dalam nilai-nilai budayanya yang khas berasal dari *nenek-moyang*. Nilai budaya desa Kaenbaun yang khas ini memiliki akar mendalam pada agama lokal (*local religion*) dan petunjuk *nenek-moyang* yang mereka hayati dari generasi ke generasi secara konsisten, meskipun secara formal orang Kaenbaun memeluk agama Katolik. Taat kepada tradisi artinya adalah taat kepada *nenek-moyang* dan taat kepada Gereja, dan hal itu merupakan tema budaya yang sangat menonjol di desa Kaenbaun.

2.2 Keaslian penelitian

Penelitian tentang **desa** yang dilakukan oleh Parimin (1986) menganalisis formasi spasial desa-desa di Bali menemukan adanya konsep ruang sakral dan profan sebagai konsep penting dalam penataan formasi spasial desa-desa tersebut. Paradigma penelitiannya adalah fenomenologi, metoda induktif-kualitatif, dengan data kualitatif yang sebagian besar adalah merupakan data primer. Penelitiannya berfokus pada kaitan aspek sosial-religius pada formasi spasial desa-desa di Bali, menggunakan banyak desa sebagai kasus-kasus (*multi-cases*); jadi tidak terbatas

pada pendalaman satu desa (*single case*) seperti yang dikerjakan oleh Runa (2004). Parimin dan Runa meneliti pola spasial desa di Bali yang terletak di wilayah beriklim basah (dengan curah hujan yang tinggi). Tema dasar penelitian Parimin (1986) adalah pola tata spasial desa dalam bingkai konsep kesucian dalam agama Hindu Bali, sedangkan Runa (2004) dengan mempertimbangkan konteks sosial-budaya.

Penelitian tentang **desa adat** juga dilakukan oleh Adnyana (2003) dengan kasus desa adat Padangsambian (Denpasar) di Bali. Fokus penelitiannya adalah persepsi dan respons masyarakat adat atas perubahan fungsi lahan di lingkungan desa adat akibat dari kebijakan Pemerintah Daerah dalam memanfaatkan tanah untuk pengembangan kota. Paradigma penelitian ini adalah rasionalistik, metoda kuantitatif dan kualitatif (menggunakan *two phase sequential study*) serta melakukan induksi – kualitatif. Hasil penelitian ini adalah bahwa kebijakan Pemerintah Daerah (dan berbagai faktor eksternal) yang mengabaikan adat serta kearifan lokal (faktor internal) mengakibatkan terjadinya perubahan pada sosial-budaya-religi-fisik desa adat Padang Sambian (Denpasar) Bali. Tema dasar penelitian Adnyana (2003) adalah perubahan sikap terhadap lahan dan ruang kehidupan dalam bingkai tradisi dan kebijakan pemerintah.

Penelitian tata spasial desa di pegunungan beriklim basah dengan kasus desa Tenganan di Bali telah dikerjakan oleh Runa (2004). Paradigma penelitiannya adalah fenomenologi, metoda induktif-kualitatif, dengan data kualitatif yang sebagian besar adalah merupakan data sekunder (hasil penelitian orang lain). Kasusnya adalah desa Tenganan, sebuah desa pegunungan di pulau Bali yang beriklim basah, penduduknya adalah keturunan migran dari Jawa Timur di masa kuno, beragama Hindu dan

memuja *nenek-moyang*, dan temuan-temuan penelitiannya kemudian didialogkan dengan kondisi desa-desa pegunungan lain di Bali. Desa Tenganan sebagai desa wisata telah banyak diteliti oleh kalangan peneliti dalam negeri maupun luar negeri, sehingga publikasi tentang tradisi dan adat desa relatif banyak dan kondisi ini digunakan Runa untuk menyelesaikan penelitiannya. Tema dasar dari penelitian Runa (2004) adalah tata spasial permukiman desa di Bali dalam kaitan dengan konteks kehidupan sosiologis masyarakatnya.

Penelitian tentang **desa tradisional** atau **desa adat** juga dilakukan oleh Nuraini (2004) dengan kasus permukiman (desa-desa) suku Batak Mandailing, Sumatera Utara. Secara geografis, desa-desa tersebut termasuk desa pegunungan beriklim basah. Paradigma penelitiannya adalah fenomenologi, metoda deskriptif-kualitatif dan melakukan induksi-kualitatif. Temuan penelitian ini adalah bahwa kosmologi lokal (Mandailing), religi lokal dan kondisi fisik lokal menentukan tata spasial permukiman desa-desa suku Batak Mandailing di Sumatera Utara, khususnya berkaitan dengan Alaman Bolak (pusat aktivitas adat). Jadi tema dasar penelitian Nuraini (2004) ini adalah tata spasial permukiman tradisional dan tempat atau pusat aktivitas adatnya dalam konteks pikiran lokal dan kondisi fisik lokal.

Perlu dicatat bahwa Parimin (1986) menggunakan terminologi "Balinese Village" untuk obyek kajiannya dan tidak menggunakan atribut "tradisional" atau "vernakular". Dengan demikian, Parimin terhindar dari perdebatan seputar terminologi "tradisional dan vernakular" dan hal ini sangat membantu penajaman obyek kajian yaitu desa-desa Bali yang dijadikan kasusnya. Cara yang sama juga dikerjakan oleh Runa (2004), sehingga studinya dapat terfokus pada desa Bali tanpa

direpoti oleh terminologi "desa tradisional" atau "desa vernakular", sebab secara mudah umumnya dapat dibuktikan bahwa desa-desa di Bali yang dikaji memang dibangun oleh masyarakat sendiri.

Adnyana (2003) menggunakan terminologi kunci "desa adat" untuk menegaskan obyek kajiannya dan hal ini mirip dengan Parimin (1986) dan Runa (2004) yang menggunakan sebutan seperti apa adanya obyek tersebut. Cara ini tampaknya lebih tepat dan aman, sebab mampu menyatakan obyek sesungguhnya dan terhindar dari perdebatan tentang pengertian "vernakular atau tradisional".

Nuraini (2004) menggunakan terminologi yang seringkali kurang konsisten di dalam naskah laporan penelitiannya, yaitu berganti-ganti antara "desa di Mandailing", "desa adat" atau "desa tradisional", dan tidak menggunakan terminologi "desa vernakular". Nuraini juga menggunakan terminologi "permukiman Mandailing" atau "kampung" atau "desa" saja seolah-olah sama dan tidak diperlukan penajaman yang memadai. Penggunaan terminologi dengan cara seperti itu sebenarnya mengundang situasi kontroversial. Cara yang dilakukannya tersebut dapat dimaklumi sebab obyek kajian penelitiannya bukan "desa" atau "kampung", seperti penelitian Parimin (1986), Runa (2004) dan penelitian ini, melainkan tempat yang menjadi pusat aktivitas adat (Alaman Bolak Selangseutang). Jadi "desa, kampung, permukiman" menjadi konteks bagi obyek kajiannya, bukan obyek kajian itu sendiri yang harus didefinisikan secara tegas dan mantap.

Paparan di atas ini menunjukkan bahwa penelitian dengan obyek riset berupa permukiman vernakular (*vernacular settlement*) telah beberapa kali dikerjakan dan sangat menarik untuk terus dilakukan. Sebagian besar penelitian dilakukan di

wilayah beriklim basah (ekosistem sawah) dan ditujukan pada desa pegunungan serta desa dataran. Artinya, ada peluang yang belum digarap, yakni penelitian tentang permukiman vernakular yang terletak di pegunungan di wilayah beriklim kering (ekosistem ladang).

Fokus pada penelitian-penelitian yang lalu sebagian besar menggarap tentang tata spasial atau sistem spasial pada skala meso dan mikro, yang pada hakekatnya ada pada fokus yang sama, dengan menggunakan data berupa situasi lapangan (fisik) tata spasial desa-desa yang diteliti berbasis pengamatan lapangan secara mendalam. Hanya satu penelitian yang lebih bersifat psikologis (meneliti persepsi dan respons masyarakat adat) juga masih dianggap terkait dengan fokus penelitian desa tradisional. Artinya, penelitian tentang tata spasial pada permukiman vernakular sudah mulai berkembang dan perlu terus dikembangkan secara ekstensif dan intensif. Selain itu, fokus penelitian tentang tata spasial pada arsitektur permukiman vernakular belum dikembangkan, maka menjadi peluang serta tantangan yang menarik untuk dikerjakan.

Fokus-fokus penelitian sebelumnya telah melihat kaitan antara (1) aspek sosial-religius (dimensi ruang sakral-profan), (2) sistem sosial-budaya (faktor internal) dan peran berbagai pengaruh luas (faktor eksternal), (3) kosmologi dan kondisi alam lokal terhadap tata spasial permukiman cenderung sinkronik (potret saat tertentu). Pada penelitian-penelitian tersebut, dimensi perubahan yang terjadi pada faktor-faktor pengaruh dan perubahan pada tata spasial secara sinerjis ataupun kausalistis belum secara eksplisit diungkapkan.

Penelitian ini adalah tentang permukiman vernakular dan berfokus pada tata spasial permukiman di pegunungan di pulau Timor, yang masyarakatnya sangat hormat pada *nenek-moyang* dan taat pada tradisi. Paradigma penelitian yang digunakan adalah fenomenologi, metoda induktif-kualitatif dengan data kualitatif yang sebagian besar adalah data primer berdasarkan sudut pandang masyarakat setempat (*emic*). Evidensinya adalah desa Kaenbaun, sebuah desa pegunungan di pulau Timor (bagian barat) yang beriklim kering, penduduknya adalah campuran dari delapan suku (termasuk dalam rumpun suku Dawan) yang secara sadar melakukan persatuan secara adat, beragama Katolik dan memuja *nenek-moyang* (memeluk agama lokal). Permukiman vernakular di desa Kaenbaun belum pernah diteliti, sehingga menjadi peluang untuk mengungkapkan keunikan budaya bermukim secara mendalam. Dapat dikatakan, penelitian ini merupakan penelitian pertama bagi desa Kaenbaun dan secara khusus menyoroti tata spasial permukimannya.

Salah satu aspek yang penting dan menonjol pada desa Kaenbaun adalah bahwa kampung-kampung baru masih berorientasi kepada kampung induk (secara sosial-budaya-religius) dan mengikuti prinsip-prinsip adat yang ditetapkan leluhur (*nenek-moyang*) sambil mengakomodasi faktor-faktor baru yang berasal dari dinamika internal (perjalanan bercampurnya tradisi suku-suku ke arah terbangunnya tradisi desa yang mapan) maupun eksternal (masuknya unsur agama Katolik, pendidikan sekolah, listrik, radio, televisi, puskesmas, dsb). Jika dibandingkan dengan penelitian-penelitian sebelumnya, aspek ketaatan kepada *nenek-moyang* (taat tradisi) dalam interaksi dengan dinamika faktor-faktor eksternal yang terkait dengan

pola tata spasial permukiman desa di Timor merupakan fokus penelitian yang belum dilakukan pada penelitian-penelitian sebelumnya.

2.3 Pertanyaan penelitian

Penelitian ini mengangkat permasalahan tentang tata spasial pada **permukiman vernakular** di desa Kaenbaun sebagai bagian dari upaya memahami dan melestarikan kearifan lokal dalam bidang arsitektur, khususnya terkait dengan hakekat ruang-ruang lokal yang berjiwa budaya unik lokal. Penyebutan secara khusus dengan terminologi “permukiman vernakular” dan menajam ke arah “arsitektur permukiman vernakular” yang dilakukan di dalam studi ini mengandung lima alasan. Pertama, cara ini untuk membedakan cara pandang kami dengan Parimin (1986) dan Runa (2004), yang tidak secara mantap menggunakan atribut “vernakular”. Kedua, penyebutan tersebut didasari pikiran dan semangat Rudofsky (1964) yang menghormati arsitektur berbasis masyarakat. Ketiga, dari investigasi lapangan yang kami lakukan (Purbadi, 2006), desa Kaenbaun memenuhi syarat sebagai “desa vernakular”, maka ketegasan tersebut diungkapkan ke dalam laporan ini. Keempat, sebutan “desa vernakular” memang kurang lazim dibandingkan dengan “permukiman vernakular” (*vernacular settlement*) yang sudah terlanjur populer di dalam seminar-seminar internasional yang pernah dilaksanakan (minimal sejak tahun 1999 telah memantapkannya). Kelima, ada semangat baru yaitu “*village architecture*” semestinya semakin disadari keberadaannya, disamping dan menjadi partner dari “*urban architecture*”. Dalam pandangan studi ini, keduanya semestinya menjadi obyek kajian yang penting dan sederajat dalam dunia arsitektur yang utuh.

Fokus perhatian studi ini adalah tentang tata spasial pada "arsitektur permukiman vernakular" dalam kaitan dengan konteks sosio-budaya suku Dawan di Kaenbaun. Terminologi "arsitektur" dikaitkan dengan "permukiman" pada desa Kaenbaun dilandasi oleh semangat dan pemikiran Rudofsky (1964), dan dalam kajian kami merupakan sikap menghormati bahwa desa Kaenbaun sebagai wadah kehidupan merupakan sebuah karya arsitektur yang patut dikaji dalam ilmu arsitektur. Dengan demikian, pertanyaan-pertanyaan pokok yang ada di dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah tata spasial pada arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun ?
2. Bagaimanakah hakekat tata spasial arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun dalam konteks sosio-budaya mereka ?

2.4 Manfaat dan tujuan penelitian

Secara umum, penelitian ini dapat menjadi bagian dari mosaik pengetahuan tentang budaya bermukim berbagai suku bangsa di Indonesia, sebagai arsitektur permukiman vernakular, khususnya suku-suku bangsa yang tinggal di daerah pegunungan dan di wilayah beriklim kering di Indonesia. Temuan penelitian ini menjadi bagian dari bangunan ilmu pengetahuan tentang pola keruangan dan tata spasial permukiman vernakular Nusantara, yang selama ini umumnya belum didokumentasikan dengan baik atau diteliti secara mendalam.

Manfaat teoritisnya adalah menghasilkan teori baru tentang tata spasial permukiman vernakular yang terletak di pegunungan beriklim kering untuk

melengkapi teori-teori tata spasial permukiman vernakular yang telah ada. Secara khusus, manfaat dari penelitian ini adalah meningkatkan pemahaman tentang budaya bermukim suku Dawan yang tinggal di pegunungan pulau Timor (barat), sekaligus pengabdian keberadaannya sebagai pusaka budaya permukiman (*settlement cultural heritage*) yang termasuk kategori *genuine* dan masih bertahan hingga saat ini.

Manfaat praktisnya, pengetahuan tentang budaya bermukim suku Dawan yang ditemukan di dalam penelitian ini dapat menjadi pedoman untuk melakukan antisipasi dan pelaksanaan yang mantap bagi tindakan-tindakan pembangunan permukiman yang mengkonservasi alam serta menghormati nilai-nilai keunikan budaya lokal, baik di wilayah pulau Timor maupun di tempat lain, yang memiliki kondisi alam serta penduduk mirip dengan situasi dalam evidensi penelitian ini. Penelitian ini menghasilkan gambaran yang menyeluruh dan lengkap tentang tata spasial permukiman vernakular yang dapat digunakan untuk melestarikan tata lingkungan desa vernakular berbasis nilai-nilai budaya yang berakar di dalam jantung budaya masyarakatnya.

Adapun tujuan penelitian ini adalah (1) melakukan eksplorasi mendalam tentang tata spasial permukiman vernakular pada desa Kaenbaun untuk menemukan keunikan tata spasial pada arsitektur permukiman di desa Kaenbaun dan berbagai hal yang mempengaruhinya dan (2) menemukan teori baru atau merevisi teori lama tentang tata spasial pada permukiman dalam ekosistem ladang berdasarkan evidensi desa vernakular suku Dawan di pulau Timor.

3. Sistematika Penulisan

Naskah disertasi ini terbagi dalam sembilan bab, dilengkapi dengan daftar pustaka, daftar gambar, daftar tabel dan daftar lampiran. Bab-I adalah bab pengantar, yang isinya menjelaskan tentang latar belakang penelitian dan konteks penelitiannya. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh keprihatinan terhadap situasi budaya lokal di Indonesia yang berada di dalam bayang-bayang globalisasi dan optimisme semakin meningkatnya perhatian terhadap kekayaan arsitektur lokal (arsitektur vernakular). Konteks penelitian menjelaskan tentang keunikan permukiman vernakular dalam konteks ekologi perladangan, dan tentang keaslian penelitian, pertanyaan penelitian dan tujuan serta manfaat penelitian. Pada bagian akhir Bab-I dijelaskan tentang sistematika penulisan naskah ini.

Bab-II memaparkan tentang perspektif teoritik yang digunakan di dalam menjalankan penelitian ini. Pada bab ini dijelaskan tentang diskursus tata ruang dan tata spasial dalam arsitektur, kaitan arsitektur dengan perilaku manusia, dan arsitektur permukiman vernakular. Paparan pada bab ini melandasi persepsi peneliti tentang obyek dan fokus studi yang dikaji dalam penelitian ini.

Bab-III menjelaskan tentang paradigma dan proses penelitian yang memaparkan tentang pemilihan paradigma dan proses pelaksanaan penelitian. Bagian tentang paradigma menjelaskan latar belakang pemilihan paradigma dan karakteristik paradigma fenomenologi Husserl, yang secara intens digunakan dalam penelitian ini. Bagian proses pelaksanaan penelitian menjelaskan tentang fokus dan lokus penelitian, proses pengamatan fenomenologis, pengumpulan dan pelaporan data, alat

dan tenaga yang digunakan, metode dan proses analisis, dan penjelasan tentang terminologi "desa" dan "suku" yang khas Kaenbaun.

Bab-IV menjelaskan secara singkat tentang konteks dan obyek penelitian. Konteks penelitian merupakan hasil kajian pustaka, dijelaskan tentang permukiman vernakular, kebudayaan Timor, tata masyarakat Timor (Dawan), religi orang Timor dan seluk-beluk permukiman di pulau Timor. Penjelasan tentang obyek penelitian meliputi gambaran tentang desa Kaenbaun secara umum dan singkat, dilengkapi dengan paparan tentang keunikan desa Kaenbaun.

Bab-V merupakan hasil penelitian lapangan, yang menguraikan tentang dua belas tema empiris, disertai dengan analisis fenomenologis (reduksi tiga tahapan) hingga ditemukan konsep-konsep yang ada di balik tema empiris. Bagian ini merupakan inti disertasi, sebab memaparkan data (fenomenografi) sambil menganalisis dengan proses penyingkapan menurut paradigma fenomenologi yang bertujuan untuk menemukan konsep-konsep di balik fenomena dan tema empiris.

Bab-VI menjelaskan enam konsep yang ditemukan dari analisis fenomenologis atas duabelas tema empiris yang ditemukan. Bagian ini merupakan pemaparan yang bersifat elaborasi terhadap enam konsep yang ditemukan, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep spiritualitas tradisional, (4) konsep ketaatan tradisi, (5) Konsep adaptasi budaya, dan (6) konsep menyatu dengan alam. Dalam paparan bagian ini, uraian tentang konsep spiritualitas tradisional dan konsep ketaatan tradisi dijadikan satu karena kaitannya sangat erat.

Bab-VII menguraikan tentang temuan penelitian, yaitu tentang spesifikasi konsep-konsep temuan di Kaenbaun yang dibandingkan dengan fenomena di Badui

dan Tenganan Pagringsingan. Bagian ini secara khusus menjelaskan tentang teori yang ditemukan (teori sosio-spiritual spasial) dan konsep-konsep yang mendukungnya, yaitu (1) konsep persaudaraan etnis, (2) konsep keragaman kultural dalam kesatuan, (3) konsep kemenyatuan *nenek-moyang* dengan Gereja, dan (4) konsep menyatu dengan alam yang khas Kaenbaun.

Bab-VIII memaparkan tentang dialog teoritik, yaitu membandingkan teori yang ditemukan di desa Kaenbaun dengan teori-teori lain yang relevan (Rapoport, 1977; Hillier, 1989; dan Madanipour, 1996) agar diperoleh penjelasan tentang keunikan teori yang ditemukan dalam penelitian ini. Usaha ini untuk menjelaskan karakteristik teori yang ditemukan, melalui dua cara, yaitu melakukan dialog dengan teori sejenis yang mendahului dan memeriksa transferabilitasnya dengan cara melihat keberlakuannya pada kasus-kasus lain (Insana dan Kraton Yogyakarta).

Bab-IX menguraikan tentang kesimpulan, saran dan sumbangan penelitian ini dalam perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang permukiman, arsitektur vernakular dan tata spasial pada arsitektur permukiman vernakular. Pada paparan bagian akhir juga diberikan rekomendasi.

BAB-II

PERSPEKTIF TEORITIK

Perspektif teoritik adalah uraian teoritik untuk membangun kesadaran tentang fokus (permasalahan) yang dihadapi dalam studi ini. Obyek yang dikaji adalah permukiman vernakular (*vernacular settlement*), yaitu desa yang dibangun oleh masyarakat / warganya sendiri dari generasi ke generasi. Menurut KBBI (2008: 318) Desa adalah (1) Kesatuan wilayah yang dihuni oleh sejumlah keluarga dan mempunyai sistem pemerintahan sendiri (kepala desa); atau (2) Kelompok rumah di luar kota yang merupakan satu-kesatuan; atau (3) Udik, dusun, daerah pedalaman; dan (4) Tanah, tempat, daerah. Artinya, desa adalah tempat atau wilayah bermukim manusia yang terdiri atas kelompok rumah yang dihuni keluarga-keluarga dan memiliki sistem pemerintahan tertentu (ada kepala desa) dan terletak di daerah pedalaman (bukan perkotaan). Terminologi “desa” dalam kajian ini memiliki arti dan makna yang sama dengan “permukiman vernakular”. Jadi sebutan “desa” bagi Kaenbaun mengandung arti Kaenbaun adalah permukiman vernakular (*vernacular settlement*) atau desa vernakular (*vernacular village*).

Fokus studi ini adalah tata spasial arsitektur permukiman pada suatu desa. Kedudukan “*background knowledge*” dalam perspektif teoritik pada studi ini adalah menjadi inspirator bagi peneliti untuk meningkatkan kepekaan teoritis (*theoretical sensibility*) terhadap fenomena dalam konteks yang diamatinya. *Background knowledge* bukan sebagai iluminator, yang memperjelas hakekat dan makna fenomena sebab di dalam proses mengamati dan menganalisis, peneliti hanya

menggunakan referensi dan informasi lokal dalam proses memahami fenomena yang ditemui. Artinya, dalam situasi semacam itu, proses pengamatan dan analisis menjadi cenderung sangat induktif sebab informasi dan data lokal akan saling menjelaskan satu terhadap yang lain.

Terminologi “arsitektur” dan “arsitektur-permukiman” dalam kajian ini terkait dengan gagasan Hillier (1989). Istilah arsitektur menurut Hillier (1989) mengandung dua arti yaitu (a) *the structure of things*, dan (b) *the appearance of things*. Kata kunci “arsitektur-desa” dalam studi ini dimengerti sebagai arsitektur dalam arti “*the structure of a settlement*”, tidak ditekankan kepada “*the appearance of a settlement*”.

Dalam kajian ini digunakan istilah kunci yaitu “arsitektur-permukiman”, untuk menjelaskan bahwa fokus kajian adalah permukiman yang lebih menunjuk pada tempat bermukim (terdiri atas rumah-rumah / perkampungan) serta area-area lain yang mendukungnya (elemen-elemen lingkungan). Dengan demikian, terminologi “arsitektur-permukiman” diyakini tepat digunakan untuk mengungkapkan gagasan tentang tata permukiman sebagai suatu lingkungan atau tempat untuk bermukim.

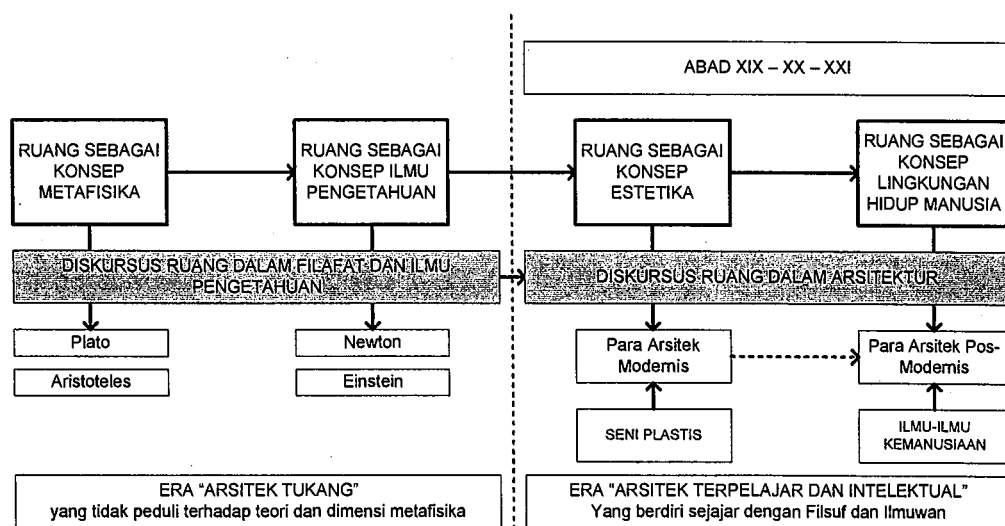
1. Tata Ruang dan Tata Spasial dalam Arsitektur

1.1 Diskursus tentang ruang dalam filsafat, ilmu pengetahuan dan arsitektur

Sejak lama ide dan konsep ruang telah menjadi masalah penting di dalam ilmu filsafat maupun ilmu pengetahuan. Anehnya diskursus tentang ruang baru memasuki dunia arsitektur sejak abad XIX, yaitu sejak Hildebrand dan Schmarscow meyakini ruang (*space*) sebagai unsur fundamental dalam seni plastis (Ven, 1987: xiv) . Keyakinan kedua sejarawan tersebut kemudian diikuti oleh banyak arsitek pada abad

XX, sehingga berkembang menjadi keyakinan luas yaitu bahwa hakekat arsitektur adalah ruang. Ruang bahkan dikatakan sebagai alfa dan omega-nya arsitektur (ibid.xiii). Ide dan konsep tentang ruang dalam arsitektur terus berkembang dan mengalami perubahan-perubahan sepanjang sejarahnya karena perjumpaan dengan unsur-unsur baru yang muncul pada setiap jaman. Ide ruang yang semula bersifat metafisika dan sangat abstrak (*in abstracto*) kini telah menjadi ruang yang nyata (*in concreto*) yang memiliki kaitan erat dengan kehidupan dan dimensi kemanusiaan.

Perkembangan ide dan konsep ruang dalam arsitektur terkait dengan tiga perubahan fundamental. Pertama, perubahan hakekat profesi arsitek, dari “arsitek tukang” yang acuh tak acuh terhadap dimensi metafisika menjadi “arsitek intelektual dan terpelajar” yang sangat menyadari hakekat ruang dalam berbagai dimensinya (Ven, 1991:xiv). Perubahan tersebut sangat fundamental, sebab merupakan transformasi substansial dari ciri “arsitek yang diam” menjadi “arsitek yang berteori” karena mampu menjelaskan seluk-beluk karyanya dengan penuh keyakinan dan mampu berdiri sejajar dengan para filsuf dan ilmuwan.



Gambar 1. Perkembangan pemikiran tentang konsep ruang dan konteksnya (Sumber: dikonstruksikan dari berbagai sumber, September 2007)

Kedua, perubahan relasi arsitek dan kliennya. Semula klien para arsitek adalah kalangan bangsawan feodal-berpendidikan dan penuh sopan-santun yang dikelilingi oleh ilmuwan, penyair, musisi dan seniman. Klien lama tersebut digantikan oleh klien baru yaitu “orang kaya baru” yang memperhatikan dan berminat dalam bidang ilmu pengetahuan dan kesenian. Pada situasi inilah, arsitek dituntut untuk mampu memberikan pembenaran atas karyanya karena orang kaya baru tidak memiliki tautan erat dengan kekayaan budaya masa lampau, sehingga perlu diciptakan dialog kultural bagi kedua belah pihak.

Ketiga, Revolusi Industri telah mendorong para arsitek untuk terlibat dalam persoalan kelas pekerja, khususnya persoalan-persoalan tentang perumahan yang memiliki banyak persoalan fisik dan sosial. Arsitek bukan lagi berada di istana para bangsawan atau gedung mewah nan indah milik para orang kaya baru, melainkan berada di lapangan dan terjun dalam kehidupan kumuh masyarakat kelas bawah. Sejak saat itulah persoalan fundamental arsitektur bukan lagi sekedar masalah ungkapan estetika melainkan masuk ke dalam persoalan-persoalan sosial dan terlibat persoalan keprihatinan sosial dalam era industrialisasi (masyarakat industrial).

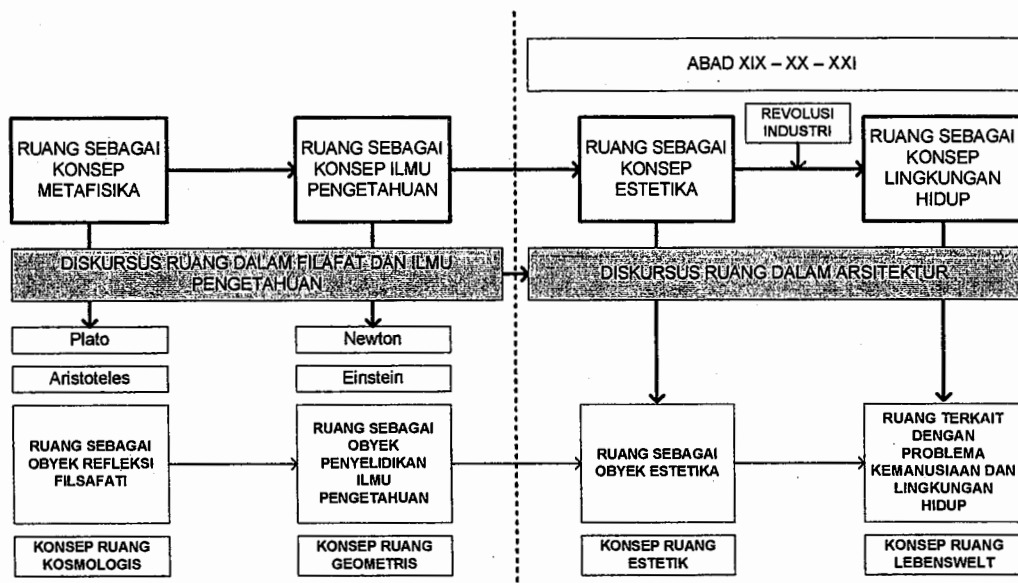
Perkembangan masyarakat dalam era industrial menyebabkan beberapa kemajuan namun juga meninggalkan pekerjaan rumah yang tidak mudah. Kemajuan dalam era modern juga menimbulkan patologi kehidupan berupa dehumanisasi, alienasi, diskriminasi, rasisme, pengangguran, jurang kaya miskin yang lebar, materialisme, konsumerisme, perang, ancaman nuklir serta hegemoni budaya dan ekonomi (Ikhwanudin, 2005: 11). Di kalangan intelektual (termasuk para arsitek) mulai berkembang pemikiran dan gerakan-gerakan untuk meredam dan

menyembuhkan penyakit-penyakit yang diakibatkan oleh modernisme. Akibatnya, muncul pemikiran dan gerakan yang melawan, mengkritik, mengoreksi cara pikir modernisme dengan menyodorkan pemikiran baru yang diyakini lebih baik. Keprihatinan terhadap kesalahan-kesalahan dalam era modernisme melahirkan gerakan dengan cara pikir yang baru yaitu post-modernisme.

Pada era masa kini yang berciri keberagaman (plural) pada berbagai dimensi, minimal dapat dikenali dua jenis kecenderungan perkembangan arsitektur. Pertama, arsitektur yang bertahan pada penekanan aspek estetika. Kedua, arsitektur yang meneruskan perjuangan untuk mengatasi keprihatinan sosial dan berusaha terlibat dalam pemecahan masalah-masalah sosial. Arsitektur telah semakin meluas dan terkait dengan berbagai persoalan kehidupan manusia. Kini bahkan masalah-masalah lingkungan hidup (*environment*) juga menjadi bagian bagi persoalan yang harus ditangani oleh para arsitek yang berjuang di jalur keprihatinan sosial. Para arsitek yang bergerak di jalur ini seringkali menggunakan pendekatan-pendekatan yang diambil atau dipinjam dari ilmu-ilmu sosial.

Jika ditelisik lebih mendalam dan diakronis, ide dan konsep tentang ruang telah berkembang secara evolutif dikalangan para filsuf, para ilmuwan, dan para arsitek modernis maupun post-modernis. Ruang bagi para filsuf dipahami sebagai ide yang bersifat metafisika (*metaphysical concept of space*), sedangkan bagi para ilmuwan ruang adalah konsep ilmiah (*scientific concept of space*). Bagi para arsitek modernis, ruang merupakan entitas estetika (*artistic concept of space*), sedangkan di kalangan para arsitek post-modernis ruang dilihat sebagai entitas lingkungan (*environment concept of space*) dalam artian *Lebenswelt* (ruang yang dihuni: *habitable space*).

Di kalangan para filsuf, ruang (*space*) merupakan hasil renungan filsafati yang terkait dengan kosmos. Para filsuf yang mencetuskan renungan tentang ruang diwakili oleh Plato dan Aristoteles. Dalam pandangan Plato, ruang adalah kosmos (*cosmos*) yang tak terbatas, sedangkan dalam pikiran Aristoteles ruang adalah tempat yang terbatas. Bagi kalangan filsuf, ruang terkait dengan realitas kosmos dan merupakan konsep yang bersifat kosmologis.



Gambar 2. Diskursus tentang konsep ruang
(Sumber: Refleksi, September 2007)

Jaman Renaisans lahir dan menjadi awal berkembangnya ilmu pengetahuan yang lepas dari campur tangan Gereja Katolik. Dalam benak para ilmuwan, ruang merupakan obyek kajian ilmu pengetahuan, bukan entitas hasil renungan seperti pada pikiran para filsuf. Menurut para ilmuwan, ruang dapat didekati dengan ilmu pengetahuan, khususnya dengan matematika dan geometri. Oleh karenanya, konsep ruang lebih merupakan konsep matematika ataupun geometri (*geometry concept of*

space), yang menunjukkan ciri ruang sebagai ruang tiga dimensional (bahkan memiliki koordinat Cartesian).

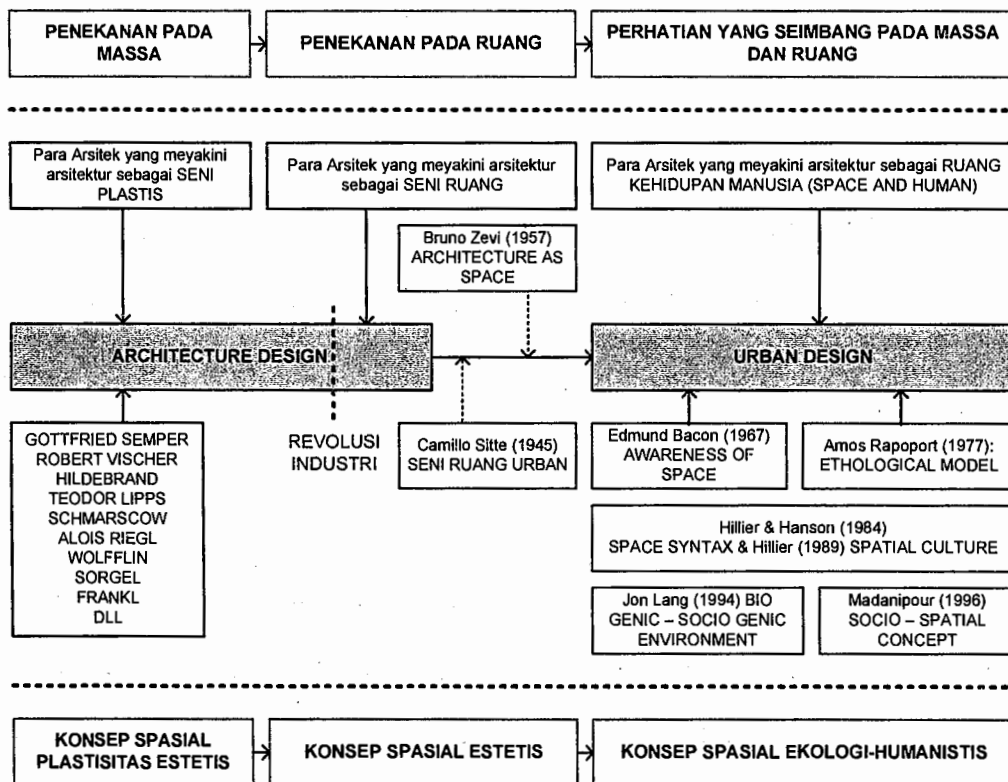
1.2 Diskursus tentang konsep ruang dalam arsitektur

Arsitektur dalam sejarahnya telah berkembang dan diperkaya dengan berbagai ilmu pengetahuan. Semula arsitektur lebih dilihat sebagai entitas estetika, kemudian berkembang merupakan ruang kehidupan manusia dan masyarakat (*Lebenswelt*) berkat perjumpaannya dengan berbagai cabang ilmu pengetahuan. Jikalau sebelumnya ruang merupakan ide yang abstrak (*in abstracto*), maka berkat perjalanan menembus waktu sejarah, ruang semakin menjadi ide yang nyata (*in concreto*). Pada era mutakhir ruang arsitektural cenderung dilihat sebagai ruang ekologis (*ecological concept of space*) atau sebagai ruang kehidupan manusia (*sociological, psychological and anthropological concept of space*) yang memuat *human content* di dalamnya.

Menurut Ven (1991) Selama beberapa dekade terjadi perubahan-perubahan besar dalam arsitektur. Tekanan memahami arsitektur telah berubah, dari penekanan arsitektur sebagai massa yang menekankan estetika massa berubah menjadi penekanan pada ruang yang mengandung konsep estetika ruang. Ujung yang lain, tekanannya berubah ke arah perhatian yang seimbang antara massa-ruang yang mengandung konsep ruang ekologis dan humanistik. Perubahan ke arah ruang ekologis-humanistik dimulai dari seorang tokoh yaitu Camillo Sitte (1957).

Menurut Sitte (1957): ruang terlingkupi (*enclosed space by serial walls*) adalah esensi arsitektur. Sitte adalah seorang arsitek dari Wina bergerak dalam teori-teori mengenai perencanaan kota. Ia banyak mengamati pola-pola tata letak urban

jamannya yang kaku dan kejam, yang kebanyakan ditentukan oleh insinyur sipil (Ven, 1991: 119). Keinginannya memperbaiki kualitas ruang perkotaan, mendorongnya untuk meneliti ruang-ruang urban yang sukses dimasa lampau dan berusaha menemukan prinsip-prinsip umum yang membentuk basis keindahannya.



Gambar 3. Diskursus tentang konsep ruang dalam arsitektur (Sumber: Refleksi, September 2007)

Minat penelitian Sitte tertuju pada ruang-ruang terbuka, khususnya berusaha menemukan kualitas-kualitas spasial yang artistik dan mampu bertahan dalam waktu (Ven, 1991: 121). Ia berhasil menemukan prinsip-prinsip artistik yang kongruen dari tatanan ruang luar. Bagi Sitte, keberhasilan suatu ruang adalah perasaan terlingkupi, dan ternyata pelingkup yang dimaksudkan adalah lingkupan bangunan-bangunan sinambung. Jadi konsep ruang terlingkup merupakan prinsip artistik ruangdalam

pemikirannya. Sitte bahkan menolak ide massa skulptural yang berdiri bebas dan mendominasi ruang-ruang urban, sebab ruang bebas harus dirasakan sebagai sebuah kesatuan yang tak terpecahkan (ibid. 122).

Sitte menganggap desain urban adalah seni ruang (Ven, 1991: 126). Sitte juga mengagumi keindahan struktur-struktur urban kuno yang dianggapnya sebagai hasil perkembangan secara bertahap; ketidakteraturannya telah berkembang *in natura*. Ia meyakini pandangan bahwa semua efek spasial-arsitektural didasarkan pada fisiologi persepsi ruang; Sitte adalah arsitek pertama yang mengundang perhatian terhadap persepsi ruang (ibid. 128). Sitte memperkenalkan konsep konkavitas dan konveksitas sebagai sebuah permasalahan spasial yang penting. Bagi Sitte, penciptaan arsitektur yang sejati terjadi pada volume konkaf yang dironggai, bukan pada massa kubis material (ibid. 137).

Bagi Bruno Zevi (1957) *space* adalah esensi arsitektur. Menurut Zevi (1957:22) para sejarawan arsitek belum mampu menuliskan sejarah arsitektur yang memuaskan sebab mereka belum menggunakan cara kajian yang tepat dalam melihat arsitektur. Zevi meyakini bahwa sudut pandang spasial adalah yang paling tepat untuk memahami fenomena arsitektur sebab baginya esensi arsitektur adalah ruang. Pernyataan Zevi tersebut ada dalam bukunya, yang kutipannya adalah sebagai berikut:

„A satisfactory history of architecture has not been yet written, because we are still not accustomed to thinking in terms of space, and because historians in architecture have failed to apply a coherent method of studying buildings from a spatial point of view” (Zevi, 1957: 22)

Kesalahan para sejarawan arsitektur, menurut Zevi (1957), adalah pada cara pandang, yaitu melihat arsitektur sebagai sebarang bentuk seni (*forms of art*) yang

terkait dengan unsur-unsur tiga dimensional dalam artian skulptural (*sculpture works*), dan manusia terlepas darinya karena arsitektur dilihat dari luar (*from the outside*). Arsitektur mirip kubus diatas meja yang dilihat dengan cara berkeliling, manusia tidak ada di dalamnya. Para sejarawan melihat arsitektur mirip skulptur (patung) yang dironggahi, sedangkan manusia ada di luarnya, dari luar manusia masuk dan ber-aktivitas di dalamnya (Zevi, 1957:22). Tegasnya, kriteria untuk menegaskan karya arsitektur atau non-arsitektur bukanlah dengan kriteria estetika (*esthetic criteria*)(Zevi, 1957: 24). Menurut Zevi, Inilah sebab utama pemahaman aspek ruang (*space*) dalam arsitektur begitu minim sebab arsitektur dipahami sebagai massa !!!

Bagi Zevi (1957: 22-23) arsitektur bukanlah penjumlahan dimensi lebar, panjang dan tinggi elemen-elemen struktural yang membentuk ruang, melainkan rongga itu sendiri (*enclosed space*) yang digunakan manusia untuk hidup dan bergerak. *Internal space* itulah yang terpenting dalam arsitektur, meskipun diakui arsitektur terbangun dari unsur denah, fasad dan penutupnya. Menurut Zevi, *space* (*spatial essence*) adalah kunci untuk melihat dan memahami arsitektur, bukan yang lain. Jadi, kriteria spasial (*spatial criteria*) merupakan kriteria pokok untuk memahami suatu karya arsitektur.

Atas dasar itulah Zevi (1957: 32) meyakini bahwa sejarah arsitektur adalah sejarah tentang konsepsi-konsepsi spasial, dan penilaian (*judgments*) terhadap arsitektur adalah tentang *internal space* bangunan. Bahkan baginya, jika penilaian terhadap ruang interior gagal, maka elemen-elemen pembentuknya (kolom, dinding, atap) juga gagal sebagai elemen arsitektur (ibid.32). Denah, tampak, potongan, dan

maket dipahami sebagai alat (*means*) untuk mengungkapkan arsitektur, bukan arsitektur itu sendiri (Zevi, 1957: 59).

Zevi (1957: 26) juga mengatakan bahwa arsitektur meliputi sampai dimensi keempat yaitu dimensi waktu, tidak berhenti pada dimensi ketiga. Tidak ada karya arsitektur yang dialami dan dipahami tanpa dimensi waktu, sebab manusia memasuki dan hidup di dalamnya (... *man moving about within the building...*) (ibid.27). Arsitektur sebagai *interior space*, keindahan arsitektur adalah bagaimana *interior space* menarik manusia, mengangkat manusia dan mendominasi manusia secara spiritual. Itulah yang membedakan arsitektur dengan seni patung dan seni lukis.

Ada satu catatan menarik, Zevi (1957: 29) juga menyatakan bahwa *interior space* adalah *architectural space*, sedangkan ruang kota (*urban space*) bukanlah ruang arsitektural. Artinya, hal ini sangat kontras dengan pandangan Sitte (1945) yang cenderung mengatakan bahwa ruang urban (*urban space*) adalah ruang kota, maka menata ruang urban sama dengan menata seni ruang dan itu adalah arsitektur juga (skala urban). Mengapa ? Sebab konsep Sitte (1945) ruang yang terlingkupi adalah *architectural space*. Perbedaan ini cukup kontras dan menggariskan batas-batas pemahaman yang jelas dan berbeda antara pandangan Sitte dan Zevi.

Pada bagian bukunya yang mengulas tentang "*Interpretations of Architecture*" Zevi (1957: 160-214) menjelaskan adanya jenis-jenis interpretasi, yaitu: *political interpretation*, *philosophical-religious interpretation*, *scientific interpretation*, *economic-social interpretation*, *materialist interpretation*, *technical interpretation*, *physio-psychological interpretation*, *formalist interpretation*, dan *spatial interpretation*. Pada *spatial interpretation* Zevi (1957: 222-223) mengatakan bahwa

interpretasi spasial tidak berlomba dengan yang lain, sebab merupakan "super-interpretasi" karena interpretasi spasial yang lengkap dan mendalam selalu mengandung interpretasi-interpretasi yang lain sebagai bagian dalam satu kesatuan utuh. Interpretasi spasial meliputi aspek *political, social, scientific, technical, physio-psychological, musical and geometry* atau *formalistic* (Zevi, 1957: 222).

Pada bagian akhir bukunya, Zevi (1957: 242) meyakini, sejarah arsitektur adalah sejarah tentang ruang (*space*) yang mewadahi kehidupan manusia secara utuh (*integrated human being*) karena di dalam ruang terjadi perjumpaan kehidupan dan kultur, kepentingan sosial dan tanggung jawab sosial. Sejarah modern arsitektur tidak hanya diarahkan oleh dimensi estetika, intelektual, ekonomi, emosional dan spiritual, melainkan mencakup keseluruhan aspek sebagai *integrated human being* !

Pada Zevi telah ada kemajuan, arsitektur dipahami sebagai ruang (*space*), dan secara khusus ia menekankan pada ruang interior (*interior space*) sebagai oposisi dari massa eksterior. Ia memang telah meninggalkan ide massa (*mass*) dan memasuki ide ruang (*space*) sebagai esensi arsitektur, namun pandangan Zevi masih berkisar seputar arsitektur sebagai suatu bangunan tunggal. Penekanan Zevi pada bangunan tunggal, namun interpretasi spasial yang dirumuskannya dapat menjadi inspirasi untuk melakukan interpretasi arsitektur pada skala bangunan maupun skala urban.

Menurut Edmund Bacon (1967), kesadaran akan ruang merupakan sebuah pengalaman dan sangat fundamental dalam arsitektur. Basis bagi arsitektur adalah interelasi antara massa dan ruang (Bacon, 1967: 15). Kesadaran akan ruang melampaui kerja otak, sebab meliputi semua indra manusia, perasaan dan semuanya itu terbangun dalam sosok diri pribadi yang utuh. Ada kejadian paralel dalam

menanggapi respons dari ruang, yaitu aspek fisik dan intelektual kemudian melahirkan kepuasan estetika (*aesthetic satisfaction*). Kesadaran ekspresi ruang inilah yang menjadi aspek esensial untuk melahirkan ekspresi tertinggi dalam arsitektur.

Menurut Bacon (1957: 16) bentuk arsitektur merupakan titik kontak antara massa dan ruang (*space*). Bentuk arsitektur merupakan ekspresi dari filosofi interaksi daya atau kekuatan massa dan ruang, bahkan dapat dikatakan merefleksikan relasi antara manusia dengan alam dan manusia dengan keseluruhan (*universe*). Desain Arsitektur Cina atau Jepang, misalnya, mengungkapkan relasi harmoni manusia dengan alam dan harmoni manusia dengan dunia keseluruhan (*universe*).

Bacon (1967: 21) merumuskan pengertian bahwa arsitektur adalah artikulasi ruang (*space*) untuk menghasilkan ruang yang jelas dan dialami dalam relasi dengan masa lalu serta masa depan yang diantisipasi. Pergerakan dalam ruang dan waktu (*movement in space and time*) merupakan unsur penting dalam pandangan Bacon di seluruh bukunya. Artinya, aspek ruang dan spasialitasnya sangat ditentukan oleh kehidupan manusia, khususnya pengalaman pergerakan dalam ruang (*space*) dan waktu (*time*). Arsitektur merupakan wadah kehidupan manusia yang memberikan kontinuitas kehidupan manusia secara harmonis melalui elemen-elemen pembentuknya yang dirancang secara khusus.

Dalam uraian di atas ini dapat terlihat bahwa Bacon berbicara tentang arsitektur sebagai ruang dan massa yang menyatu dalam interelasi yang erat. Ia berusaha menghubungkan kesadaran total pribadi (*human awareness*) dengan ruang, sebab kesadaran manusia sangat menentukan penghayatan akan ruang. Ia tidak menggunakan konsep empati (Semper) atau hasrat artistik (Riegl) untuk menciptakan

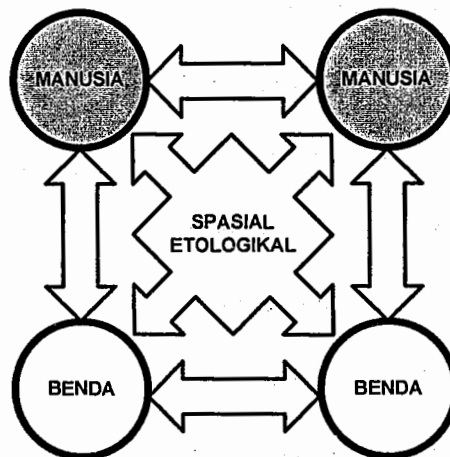
karya arsitektur, melainkan kesadaran akan ruang (*space awareness*) melalui totalitas pribadi manusia. Totalitas seluruh pancaindra yang menyatu dengan ruang menjadi sumber karya arsitektur dalam wujud dan kualitas spasialitasnya.

Dalam bukunya itu, Bacon (1967) berbicara pada aras arsitektur dan ruang kota, sebagai konsekuensi pandangannya bahwa arsitektur adalah relasi intensif antara massa dan ruang. Ruang arsitektural bagi Bacon (1967) selalu terkait dengan manusia secara utuh, sejarah manusia masa lalu dan usahaantisipasi masa depan untuk menghasilkan rancangan ruang arsitektural yang mendasar. Arsitektur selalu berada di dalam kesadaran ruang dan kesadaran akan waktu.

Amos Rapoport (1977) seorang ahli arsitektur dan antropologi, berbicara tentang arsitektur sebagai suatu lingkungan hidup manusia dengan pendekatan kajian manusia – lingkungan (*man-environment studies*), yang memperhatikan aspek-aspek pada manusia (*human aspects*). Kajian manusia-perilaku melihat interaksi mutual manusia dengan lingkungannya sebagai interaksi dalam kedudukan sejajar dalam arti "*man and environment*", bukan "*man in environment*" (Rapoport, 1977: 8).

Dalam pandangan Rapoport (1977: 9) lingkungan (*environment*) terbangun oleh hubungan serial dari relasi-relasi semua elemen di dalamnya dan memiliki pola tertentu (*pattern*); memiliki struktur tertentu, bukan rakitan yang acak (*random assemblages*). Relasi-relasi yang terbentuk antara manusia dengan lingkungan fisiknya secara fundamental bersifat spasial, yaitu dipisahkan dan disatukan di dalam dan oleh ruang. Oleh karenanya, karakter psikologi, sosial dan kultural suatu lingkungan terungkap dalam tatanan spasial.

Ruang dialami sebagai ruang tiga dimensional yang mengelilingi manusia, dan di dalamnya terdapat relasi-relasi antara orang dengan orang, orang dengan benda-benda dan benda-benda dengan benda-benda membentuk tatanan tertentu yang disebut organisasi spasial (Rapoport, 1977: 9). Dalam tatanan spasial ini, benda-benda yang saling ber-relasi itu dapat berubah-ubah, sehingga organisasi atau tata spasial adalah kerangka yang paling mendasar, bersifat tetap atau mantap, daripada benda-benda penyusunnya.



Gambar 4. Konsep ruang etologikal versi Rapoport
(Sumber: diskemakan dari Rapoport, 1977)

Rapoport berpendapat bahwa arsitektur sebagai ruang kehidupan manusia mengandung dimensi sosio-kultural dan temporal akan dapat dipahami dengan jelas apabila menggunakan model atau konsep etologi yang digunakan oleh para ahli biologi dalam mempelajari perilaku hewan (Rapoport, 1977: 277). Konsep etologi yang bermuatan pemahaman spasial-behavioral ini diyakini dapat menolong pembentukan pengetahuan tentang interaksi manusia dengan lingkungannya karena desain lingkungan mengandung sistem keperilakuan (*behavioral system*).

Beberapa konsep yang mendukung model etologi dalam arsitektur lingkungan (*architecture of environment*) adalah *home range*, *core area*, *territory*, *jurisdiction* dan *personal space* atau *personal distance* (Rapoport, 1977: 278-279; Haryadi, 1996: 69-72). Konsep *home range* adalah ruang kegiatan manusia tertentu (individu atau kelompok) yang memiliki batas-batas pergerakan skala luas dan di dalamnya terdapat beberapa seting perilaku serta jaringan penghubungnya, juga ditandai dengan dimensi waktu (harian, mingguan, bulanan, dsb). Konsep *core area* (area inti) adalah area-area di dalam *home range* yang dihuni dan digunakan (dikendalikan) sebagai area-area dengan fungsi tertentu yang kompak dengan sistem sosial yang relatif kental (misalnya: perumahan, pasar, dsb). Konsep *territory* adalah area tertentu yang spesifik dimiliki dan dipertahankan secara fisik atau aturan – aturan dan simbol-simbol oleh sekelompok orang yang memiliki kepentingan bersama. Konsep *jurisdiction* (area terkendali) adalah area tertentu yang dikuasai oleh beberapa kelompok manusia secara temporer karena perbedaan kepentingan; area sama penguasa berbeda karena penguasaan bersifat temporer. Konsep *personal space* adalah ruang yang dikuasai individu secara personal dan mempunyai batas-batas penguasaan secara pribadi.

Dari paparan diatas ini tampak bahwa pemahaman arsitektur sebagai massa bangunan telah bergeser menjadi esensi arsitektur sebagai ruang (*space*) khususnya melalui pemikiran Bruno Zevi (1957). Selanjutnya, kajian tentang relasi ruang dan manusia mengalami penekanan yang semakin kuat pada pandangan Amos Rapoport (1977) daripada era sebelumnya yang telah dimulai dari pemikiran Edmund Bacon (1967). Kajian tentang ruang terus berkembang secara khusus pada pemikiran Bill

Hillier yang melihat aspek spasial sebagai unsur yang mendalam pada tatanan ruang (*space*); sebab *space* adalah aspek permukaan, sedangkan spasial adalah struktur di dalamnya (*deep structure*) yang menentukan karakteristik *space*.

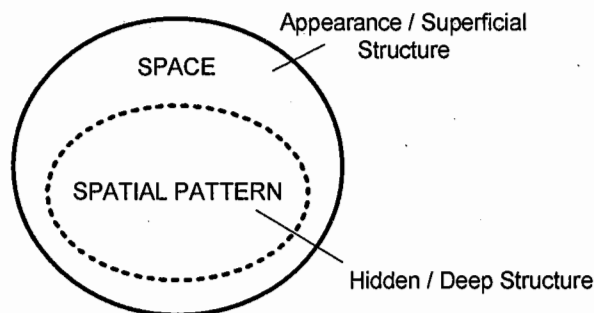
Bill Hillier (1989) menegaskan bahwa ruang selalu terkait dengan realitas manusia dan kehidupannya dan menjadi kajian tentang *space-society relation* (Hillier, 1989). Kajian tentang relasi masyarakat dan ruang (*society and space*) (Hillier, 1989) merupakan lanjutan dan sejalan dengan kajian sebelumnya yaitu tentang manusia dan ruang (*human and space*) yang dituliskan dalam bukunya (Rapoport, 1977). Kedua kajian tersebut melihat ruang dari sudut hubungan timbal balik antara manusia (*human*) atau masyarakat (*society*) dengan ruang kehidupannya (*space*). Paradigma lama yang digantikannya adalah melihat ruang semata-mata sebagai akibat, jadi merupakan cara melihat yang cenderung searah dan bukan relasi yang bersifat timbal-balik.

Sejak Hillier (1989) dapat ditegaskan kaitan erat antara ruang (*space*) dan sifat meruang (*spatial*) sebagai dua konsep yang saling terkait bagaikan dua sisi dari sekeping mata uang. Hillier (1989) melihat arsitektur memiliki dua struktur, yaitu *superficial structure* dan *deep structure*. Konsep Hillier tersebut membantu untuk memperjelas bagaimana hubungan timbal balik antara struktur superfisial dengan struktur-dalamnya.

Masalah "struktur-dalam" dan "struktur-luar" dapat ditemukan pada berbagai fenomena. Dalam bidang puisi, misalnya, juga dikenal adanya *hidden structure* dan *expressive structure*. Dalam bahasa juga dikenal adanya struktur gramatikal dan struktur linguistik. Kajian tentang struktur-dalam minimal terbagi atas dua jenis,

yaitu mengkaji relasi keduanya sebagai entitas pada dirinya sendiri (isolasionism) atau mengkaji keduanya dalam kaitan erat dengan konteks di luar dirinya (kontekstual). Kedua jenis kajian tersebut masih dapat dikembangkan lagi menjadi kajian yang memperhatikan dimensi waktu, yaitu kajian dalam situasi sinkronik maupun diakronik. Masalah "struktur dalam" dan "struktur luar" dalam arsitektur terkait dengan penciptaan tatanan ruang (*space*) melalui tatanan unsur-unsur spasialnya (*spatial*).

Kajian tentang tata ruang dan tata spasial tidak terlepas dari melihat arsitektur sebagai obyek kajian. Arsitektur merupakan terminologi yang ambigu atau mendua-arti. (Hillier, 1989:5). Orang menggunakan terminologi arsitektur untuk menunjukkan aspek penampilan (*the appearance of things*) misalnya Arsitektur Jawa, namun juga untuk menjelaskan aspek tatanan-dalam (*the deep structure of things*), misalnya arsitektur dari sel tumbuhan.

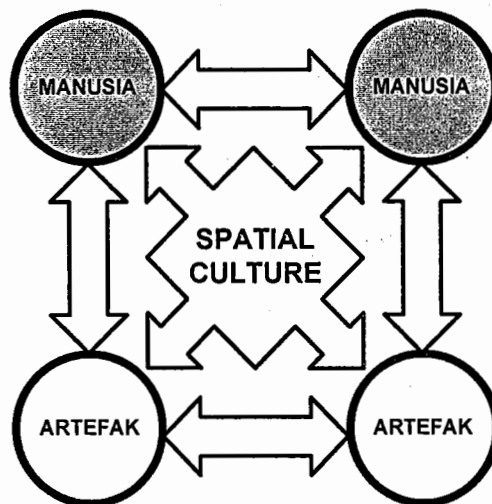


Gambar 5. Kaitan antara *Space* dan *Spatial Pattern*
(Sumber: Hillier, 1984)

Jika kata arsitektur digunakan pada Arsitektur Kota atau Desa (*architecture of urban or village*), maka ada kerancuan yang perlu dijelaskan. Pada kejadian ini, arsitektur dapat dipahami sebagai aspek yang tampak (*tangible; appearance, superficial structure*) sekaligus sebagai aspek yang tidak tampak (*intangible; hidden*

structure, deep structure). Kedua aspek dalam arsitektur, yaitu aspek yang tampak (*tangible*) dan aspek yang tidak tampak (*intangible*) dinamai sebagai aspek *superficial structure* dan aspek *deep structure* (Hillier, 1989:5).

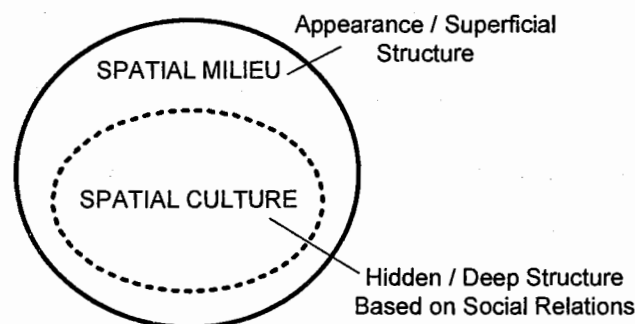
Bill Hillier (1989: 6) meneruskan idenya karena menyadari adanya muatan manusia (*human content*) yang penting dalam kajian spasial terhadap artefak-artefak dan berkembang ke arah konsep *spatial culture*. Menurut Hillier (1989: 6) masyarakat manusia menata *spatial milieu* untuk menghasilkan konstruksi yang disebut *spatial culture* berbasis relasi sosial. *Spatial culture* adalah cara atau tatanan ruang tertentu yang mengungkapkan tatanan relasi artefak-artefak berdasarkan prinsip tatanan sosial. Menurut Hillier (1989: 6) ada relasi yang sangat erat antara bentuk – bentuk material (*material forms, artefak*) dengan *cultural milieu*.



Gambar 6. Konsep *Spatial Culture*
(Sumber: divisualkan dari Hillier, 1989)

Dalam konsep Hillier (1989) ada relasi timbal-balik yang sangat erat antara tata spasial artefak-artefak sebagai *spatial culture* dengan tata atau relasi sosial pada masyarakat yang menghuni atau menggunakan artefak-artefak di dalam ruang

kehidupannya. Relasi bolak-balik antara tatanan sosial dengan tatanan fisik spasial (*spatial culture*) mengandung pengertian bahwa pada momen tertentu tatanan spasial dipengaruhi oleh tatanan sosial (*law from society to space*), dan pada momen yang lain tatanan sosial dipengaruhi oleh tatanan fisik-spasial (*law from space to society*) (Hillier, 1989: 9-16). Oleh karenanya, menurut Hillier (1989) dikatakan bahwa desain lingkungan (*urban* ataupun *village*) adalah *socio-spatial artefact*.



Gambar 7. Kaitan *Space Milieu* dan *Spatial Culture*
(Sumber: Hillier, 1989)

Jon Lang (1994) memperkenalkan konsep *biogenic* dan *sociogenic* untuk untuk mempelajari lingkungan hidup manusia. Menurut Lang (1994: 19) lingkungan (*environment*) terdiri atas empat komponen yang saling mengunci (*interlocking*) yaitu: elemen *terrestrial* (bumi dan sifat-sifatnya), elemen *animate* (makhluk biologis), elemen sosial (relasi antar manusia), dan elemen kultural (norma, perilaku dan artefak). Atas dasar empat elemen tersebut, maka dapat dibedakan adanya lingkungan *biogenic* (terdiri atas elemen *terrestrial* dan *animate*) dan lingkungan *sociogenic* (terdiri atas elemen sosial dan kultural) (Lang, 1994: 20). Bahkan Lang (1994: 23) menambahkan satu jenis lingkungan lagi yaitu *artificial environment* (lingkungan buatan) sebagai lingkungan ketiga yang melengkapi dua jenis

lingkungan sebelumnya. Bagi Lang (1994: 32-33) desain lingkungan buatan (*artificial environment*) adalah merupakan adaptasi lingkungan agar manusia dapat hidup dengan baik.

Konsep *biogenic* dan *sociogenic* yang diperkenalkan oleh Jon Lang (1994) tidak mengupas atau menjelaskan secara khusus tentang tata spasial yang dapat digunakan dalam penelitian tentang tata spasial (*spatial pattern*) dan tata ruang (*space configuration*) suatu lingkungan buatan. Sumbangannya terletak pada upaya melihat ruang dan lingkungan secara lebih komprehensif, yaitu memperhatikan aspek biologis dan aspek sosiologis. Tampaknya gagasan Jon Lang berkembang lebih jelas dalam pemikiran yang dirumuskan oleh Madanipour (1996) bahkan memiliki sifat yang semakin komprehensif dan interdisipliner.

Ali Madanipour (1996) memperkenalkan konsep *Socio-spatial* dalam melihat dan memahami fenomena ruang urban (*urban space*). Pandangannya yang berbasis pada keterkaitan antara "*urban society and urban space*" berada di dalam arus yang sama dengan Rapoport (1977) yang meyakini tentang "*human aspect and urban form*" dan Hillier (1984) yang mendalami tentang "*society and space*". Jika Rapoport (1977) menggunakan model etologi dalam konsep pemikirannya, Hillier (1984) menggunakan konsep "*spatial culture*", maka Madanipour (1996) meyakini adanya konsep "*socio-spatial*".

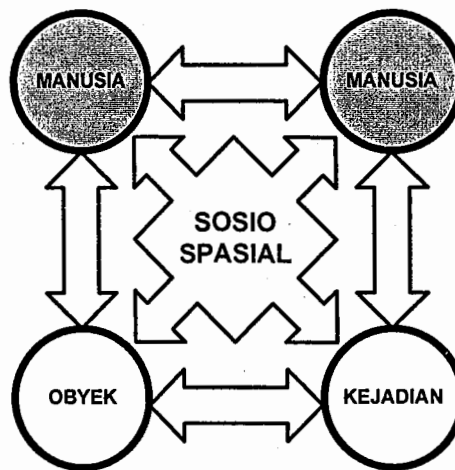
Gagasan Madanipour yang menarik adalah bahwa memahami yang terbaik tentang desain dan ruang kota (*urban design and urban space*) adalah dengan memahami bagaimana proses penciptaannya, sebab akan dapat dilihat interaksi berbagai faktor politik, ekonomi dan simbolis lainnya yang menghasilkannya

(Madanipour, 1996: ix). Katanya: “*To understand urban design we will need to understand the urban space and the processes that produce it*” (ibid). Salah satu caranya adalah berbasis pada aktivitas interdisipliner, karena proses penciptaan desain dan ruang kota melibatkan banyak faktor. Cara itu juga harus dilengkapi dengan sikap, pemikiran dan pendekatan proses (*process approach*) karena terbentuknya desain dan ruang kota merupakan proses kreatif (ibid.x).

Bagi Madanipour (1996: xi) desain lingkungan (dalam hal ini adalah *urban design*) dilihat sebagai proses sosio-spasial dan pemahamannya akan lengkap serta mendalam dengan menelusuri akar-akar proses-proses politik, ekonomi, dan kultural yang menyertainya. Proses-proses itu melibatkan banyak pelaku atau aktor atau agencies yang saling berinteraksi dan dapat dipahami interaksinya dengan struktur sosio-spasial. Tegasnya, desain urban dapat dipahami dalam konteks sosio-spasial. Dalam perspektif ini, elemen-elemen teknis, kreatif dan sosial bersatu bersama untuk memberi kontribusi pemahaman proses yang kompleks dan hasil yang terlihat.

Madanipour (1996: xi) menggunakan terminologi “*urban space*” bukan seperti pikiran ahli yang lain: yaitu *void* yang terbentuk diantara massa bangunan, tetapi lebih luas lagi. Bagi Madanipour, *urban space* adalah semua hal di dalam kota mulai dari bangunan, obyek-obyek dan ruang-ruang di dalam lingkungan kota, termasuk manusia, kejadian dan relasi-relasi semua elemen tersebut. Pikiran ini konsekuen dan konsisten dengan keyakinan dan pandangannya bahwa pemahaman yang baik tentang suatu ruang kota harus melalui pemahaman mendalam pada proses pembentukannya. Singkatnya, *urban space* adalah aglomerasi manusia, obyek dan kejadian (Madanipour, 1996: 4).

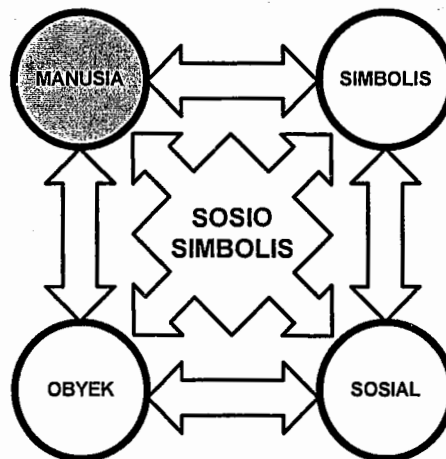
Madanipour (1996) melihat bahwa kota memiliki dua unsur pokok, yaitu jalinan artefak yang berciri geometris dengan relasi-relasi sosio-spasial yang menjadi isi kehidupan sehari-hari suatu kota. Pandangannya melampaui ahli-ahli lain, karena ia memperhatikan faktor massa, ruang dan kejadian-kejadian kehidupan di dalam ruang kota. Jadi tidak terjebak pada penekanan pada massa atau ruang (*void*) saja, melainkan memperhatikan semuanya (massa, ruang, dan aktivitas) sebagai sebetuk aglomerasi. Oleh karenanya, pendekatan yang dilakukan melibatkan aktivitas interdisipliner untuk memahami semua aspek yang ada di dalam ruang kota sebagai aglomerasi banyak faktor: seni, geografi, perencanaan, arsitektur, filsafat, psikologi, sosiologi, matematika, fisika, dan sebagainya karena kompleksitas fenomenanya (Madanipour, 1996: 4)



Gambar 8. Konsep Sosio-Spasial
(Sumber: Disketsakan dari Madanipour, 1996)

Waterson (1990) menemukan konsep ruang yang berbeda ketika melakukan studi tentang "*indigenous architecture*", dan dia menggunakan terminologi kunci yaitu "*social and symbolic space*". Baginya, suatu ruang selalu memiliki dua sisi

(merupakan cermin bermuka dua) yaitu merefleksikan aspek sosial dan aspek simbolis dari pencipta dan/atau penghuninya. Ruang selalu mengungkapkan “*the social worlds of their creators*” (Waterson, 1990: xv). Kajian Waterson (1990) melihat bahwa “budaya fisik” merupakan sarana yang membawa aspek simbolis dari dunia abstrak manusia, maka kajian dan konsepnya sangat dipengaruhi oleh kajian kalangan antropolog sebelumnya (Ossenbruggen, 1918; Strauss, 1963; Cunningham, 1964; Nordholt, 1971). Konsep Waterson (1990) tentang ruang sosial dan simbolis (*social and symbolic space*) menyatakan bahwa ruang menjadi penentu perilaku manusia khususnya menunjukkan adanya relasi-relasi sosial penghuninya. Dari rumusan konsepnya jelaslah bahwa konsep Waterson tersebut berada dalam ranah kajian yang melihat hubungan antara manusia dengan ruang (*man and space*) seperti yang dikerjakan oleh Rapoport (1977), Hillier (1989) dan Madanipour (1996).



Gambar 9. Konsep Tata Spasial Sosio-Simbolis
(Sumber: disketsakan dari Waterson, 1990)

Pandangan Madanipour (1996) memiliki beberapa kesamaan dengan pemikir sebelumnya, misalnya Rapoport (1977) maupun Hillier (1984). Rapoport (1977) menggunakan konsep *socio-spasial*, Hillier (1984) memakai konsep *spatial culture*,

sedangkan Madanipour menggunakan konsep *socio-spatial* (mirip Rapoport). Ketiganya berada dalam arus kajian yang melihat relasi manusia (*man*) dan lingkungan (*environment*) dalam relasi atau interaksi bersifat bolak-balik. Namun pandangan Madanipour (1996) memiliki perbedaan yang sangat signifikan dibandingkan Rapoport (1977) dan Hillier (1984) karena melihat semua faktor di dalam ruang kota dan melibatkan faktor proses pembentukan ruang kota sebagai konteks yang signifikan.

Memahami ruang kehidupan manusia melibatkan aspek fisik yang statis dan aspek dinamis yaitu proses pembentukannya. Kunci penting konsep yang dikembangkan Madanipour adalah pendekatan proses dan interdisipliner dalam upaya memahami desain ruang kota yang dipahaminya sebagai aglomerasi banyak faktor. Pendekatan proses yang dilakukan Madanipour (1996) kemungkinan mendapat inspirasi dari Kostof (1991: 37) dalam melakukan studi tentang *urban space*, yaitu melihat pada “...*their origin, their birth place, their form, their makers...*”. Artinya, pendekatan proses yang dilakukan Madanipour (1996) lebih komprehensif karena melibatkan dimensi waktu dan berbagai disiplin (interdisiplin).

1.3 Tata spasial sebagai jiwa arsitektur permukiman

Penelitian ini mengkaji fenomena arsitektur permukiman, khususnya permukiman vernakular yang memfokus pada tata spasial dalam relasi dengan tata ruang. Tata ruang dan tata spasial merupakan dua unsur yang saling terkait bagaikan “badan dan jiwa” atau “yang tampak dan yang tersembunyi”, keduanya saling berhubungan sangat erat dan menghasilkan keunikan yang muncul dari relasi intensif dari keduanya. Dinamika perubahan pada salah satu unsur menyebabkan perubahan

pada unsur yang lain, sebab keduanya saling meng-ada-kan. Artinya, mengkaji tata ruang sebenarnya sekaligus juga membahas tentang tata spasial pada sisi yang lain. Fenomena “badan dan jiwa” ini diyakini berlaku pada berbagai fenomena rancangan arsitektur permukiman di kalangan masyarakat desa, khususnya terlihat pada fenomena arsitektur permukiman vernakular.

Pada fenomena tata permukiman dimanapun, aspek manusia sangat menentukan cirikhas atau memberi keunikan yang berkarakter kuat. Artinya, mengkaji tata ruang dan tata spasial selalu berada dalam paradigma relasi yang erat antara manusia dan lingkungannya; *man-environment studies* atau *society-environment studies*. Unsur manusia atau masyarakat berawal dari kesadaran diri terhadap ruang dan waktu (Bacon, 1967), maupun aspek keperilakuan etologikal (Rapoport, 1977) yang muncul atau terungkap pada tata ruang (*superficial structure*) dan tata spasial (*deep structure*) dalam konsep relasi yang erat antara *spatial milieu* dan *spatial culture* (Hillier, 1989). Bahkan ruang kehidupan manusia pada hakekatnya merupakan ruang *socio-biogenic* (Lang, 1994) sekaligus sebagai ruang *socio-spatial* (Madanipour, 1996) yang bermakna unik bagi penghuninya.

Oleh karenanya, kajian tata ruang dan tata spasial pada permukiman di perdesaan selalu didasari oleh fokus-fokus yang muncul dari manusia dan ruang dalam segala keunikan dan kekayaan atau kedalaman fenomena yang dimiliki, khususnya sebagai sebuah entitas relasional yang sangat erat antara manusia dan lingkungannya. Kajian keduanya harus mendalam, sehingga menjumpai makna esensialnya secara sungguh mendasar guna memperoleh pemahaman yang mantap. Unsur-unsur yang dikaji dari keduanya selalu mengarah pada keutuhan dimensi,

kelengkapan dimensi dan kedalaman dimensi dari keduanya dalam relasi atau dialog yang terus-menerus terjadi dari keduanya secara simultan dan menyesejarah (historis).

Relasi atau dialog antara unsur manusia dan unsur lingkungan (ruang) bagaikan reaksi berantai yang terus menerus tiada henti karena aksi selalu memunculkan reaksi, demikian terus berlanjut membentuk siklus-siklus aksi-reaksi yang terus muncul dan berkembang di dalam siklus aksi-reaksi yang semakin memperkaya serta menciptakan kebaruan-kebaruan di dalamnya.

Penelitian yang dilaksanakan ini berkaitan dengan fenomena arsitektur yang terkait dengan ruang luar (*void*) dan tatanan massa bangunan (*artefacts*) dan kejadian-kejadian (*activities*) hingga membentuk aglomerasi dan tatanan lingkungan yang khas. Artinya obyek kajian penelitian ini bukanlah bangunan, melainkan suatu lingkungan yang menjadi ruang kehidupan manusia tertentu, yaitu permukiman manusia (*human settlement*). Oleh karenanya, perhatian peneliti terarah pada fenomena ruang kehidupan tersebut, dilihat sebagai sebuah “arsitektur lingkungan” bukan “arsitektur bangunan” (Haryadi, 1996). Perbincangan (diskursus) tentang ruang arsitektural semacam itu berawal dari pikiran Camillo Sitte (1957) dan berlanjut pada pemikiran arsitek yang kemudian, khususnya menjadi sangat jelas pada pemikiran Madanipour (1996).

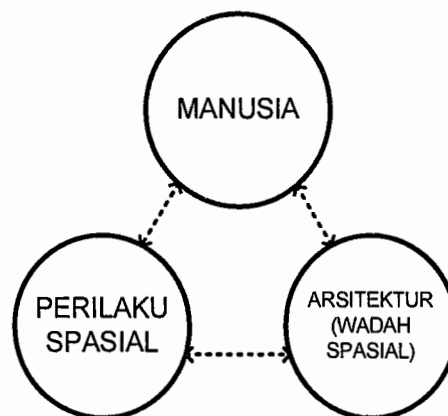
2. Arsitektur Sebagai Wujud Perilaku Manusia

2.1 Arsitektur dan perilaku manusia

Secara umum dipahami bahwa arsitektur adalah ruang yang menjadi wadah bagi kegiatan manusia. Pengertian tersebut mengandung arti bahwa hubungan antara

manusia dengan arsitektur sangat erat, semacam hubungan timbal balik, yaitu arsitektur mempengaruhi manusia dan manusia mempengaruhi arsitektur. Kesadaran tentang hubungan timbal-balik antara manusia dengan arsitektur ini berkembang sejak tahun 1960-an dan muncul di kalangan ahli-ahli psikologi (Haryadi dan Setiawan, 1995: 2). Sejak saat itulah kajian tentang arsitektur dengan bantuan ilmu-ilmu kemanusiaan berkembang pesat, termasuk di kalangan arsitektur dan dipelopori oleh Amos Rapoport (ibid).

Dalam kajian kaitan arsitektur dengan manusia (*man and architecture*), konsep tentang ruang menjadi sangat penting sebab ruang dilihat sebagai wadah kegiatan manusia yang memiliki sistem tertentu. Artinya, arsitektur dilihat kaitannya dengan kegiatan dan perilaku manusia yang meruang (perilaku spasial manusia). Karakteristik perilaku spasial manusia diyakini memiliki pengaruh pada tatanan spasial arsitektur yang terbentuk sebagai wadah kehidupannya. Jadi mengkaji arsitektur dengan pengertian semacam ini terkait dengan mengkaji karakteristik perilaku spasial manusia.



Gambar 10. Hubungan timbal balik antara manusia dan arsitektur
(Sumber: refleksi, Januari 2008)

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa ada hubungan timbal balik antara perilaku spasial manusia dengan karakteristik tatanan spasial ruang yang menjadi wadahnya. Manusia sebagai pelaku utama mempengaruhi karakteristik perilaku spasialnya dan selanjutnya perilaku spasial tersebut menentukan bentukan wadahnya, yaitu formasi spasial arsitekturnya.

Tekanan perhatian terhadap perilaku manusia dalam arsitektur telah mengangkat konsep perilaku manusia menjadi pendekatan untuk mengkaji arsitektur (Haryadi dan Setiawan, 1995). Pendekatan perilaku manusia didasarkan pada pandangan adanya dialektika antara arsitektur sebagai wadah kegiatan manusia dengan perilaku manusia yang spesifik. Pendekatan perilaku menekankan pada perlunya memahami manusia dan perilakunya dalam memanfaatkan ruang (arsitektur). Keyakinan yang digunakan adalah bahwa perbedaan individu, kelompok dan masyarakat menghasilkan konsep dan wujud ruang (arsitektur) yang berbeda (Rapoport, 1969 dalam Haryadi dan Setiawan, 1995: 14).

Pendekatan perilaku telah berkembang luas di Amerika dengan berbagai konsep kunci yang digunakan (Haryadi dan Setiawan, 1995: 14), antara lain: *behavior setting* (Bakker), interaksi manusia dan lingkungan (Wohlwill), *environmental modelling* (Stea), epistemologi (Seamon), teori hubungan manusia dan lingkungannya (Lang) dan *pattern language* (Alexander). Konsep-konsep tersebut termasuk dalam pendekatan yang dipengaruhi oleh psikologi (ibid).

Pada hakekatnya, pendekatan perilaku manusia mendasarkan pada konsep manusia sebagai makhluk yang berpikir dan memiliki persepsi serta keputusan dalam interaksinya dengan lingkungan (Haryadi dan Setiawan, 1995: 15). Akibatnya,

interaksi manusia dengan lingkungan atau perilaku manusia dengan lingkungan harus diinterpretasikan secara kompleks dan probabilistik. Artinya, interaksi perilaku manusia dengan lingkungannya tidak bersifat mekanistik dan sederhana (ibid).

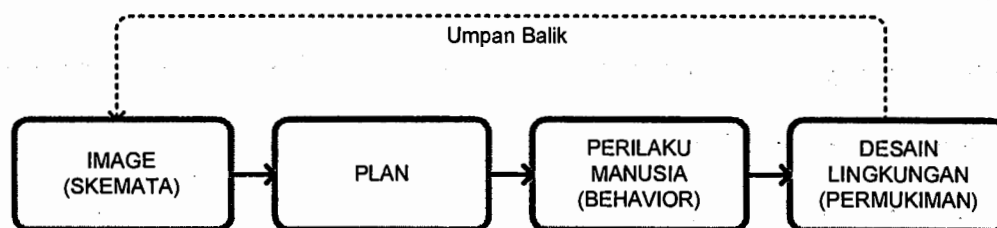
Pendekatan studi perilaku dalam arsitektur diharapkan dapat menemukan teori yang mampu memecahkan persoalan-persoalan lingkungan hidup manusia yang semakin kompleks (Haryadi dan Setiawan, 1995: 18). Pendekatan studi arsitektur dan perilaku manusia telah sampai pada penggunaan pendekatan fenomenologi, dipelopori oleh kelompok fenomenologi dari Jerman (ibid.hal. 20-21). Pendekatan fenomenologi bertujuan menggambarkan dan menjelaskan kompleksitas hubungan antara perilaku manusia dengan arsitektur (ibid.hal.21). Pendekatan fenomenologi menekankan peranan perilaku dan kesadaran mental manusia yang menentukan perilaku di dalam ruang. Dengan demikian, arsitektur sebagai wadah kegiatan manusia merupakan hasil dari mental dan kesadaran manusia (penghuninya).

Untuk memahami arsitektur permukiman di Kaenbaun dalam kajian ini digunakan pendekatan fenomenologi, yang menekankan perlunya pemahaman simpatik didasarkan atas penjelasan yang holistik (Haryadi dan Setiawan, 1995: 21). Pendekatan fenomenologi dilakukan secara serentak dan menyeluruh, bukan melalui proses memecah-mecah kompleksitas fenomena di dalamnya. Fenomena bukan merupakan potongan-potongan tertentu, melainkan sebuah entitas yang satu dan dalam keterkaitan keseluruhan yang utuh dan kompleks (rumit).

2.2 Arsitektur sebagai ungkapan pikiran manusia

Manusia sebagai makhluk yang memiliki mental, pemikiran dan perasaan menjadi landasan dalam kajian arsitektur dan perilaku manusia. Pada sisi yang lain,

Kenneth Boulding (1956) menunjukkan pentingnya peranan peta mental di dalam pikiran manusia yang dikaitkan dengan perilaku manusia dan bentukan desain lingkungan. Menurut Boulding (1956) perilaku manusia tergantung pada peta mental (*image*) yang ada di dalam kepalanya. *Image* atau peta mental (skemata) menurut Boulding (1956) adalah “*subjective knowledge*” yang merupakan akumulasi-integrasi-organisasi pengetahuan tentang dirinya dan lingkungan hidupnya.



Gambar 11. Hubungan peta mental manusia hingga desain permukiman
(Sumber: dikembangkan dari Boulding, 1956)

Pengetahuan subyektif setiap manusia membentuk semacam denah (*plan*) atau rencana yang fungsinya adalah menuntun atau menjadi acuan bagi perilaku manusia. Setiap manusia memiliki gambar rencana (*plan*) yang digunakannya untuk berperilaku sesuai dengan *image* yang ada di dalam pikirannya. Hubungan *image-plan-human behavior* dapat dilihat pada bagan. Bagan tersebut menunjukkan bahwa perilaku manusia menentukan bentukan desain lingkungan (arsitektur lingkungan). Dalam ungkapan yang lain, Waterson (1990) setuju dengan temuan Schulte Nordholt (1971) yang menyatakan bahwa arsitektur adalah perwujudan dan refleksi dari pikiran manusia. Waterson (1990: xvii) menjelaskan bahwa temuan Nordholt (1971) tentang rumah Atoni di Timor, bahwa rumah di kalangan orang Timor merupakan buku yang menuliskan pikirannya memang sangat tepat, sebab rumah merupakan ungkapan dan cerminan dari pikirannya. Rumah Atoni (orang Timor) merekam dunia

abstrak yang ada di dalam pikiran mereka, maka “membaca” rumah Atoni adalah membaca pikirannya. Kajian semacam ini tampaknya khas antropologis, yang melihat budaya material merupakan cerminan atau ungkapan dunia abstrak (*ideas*).

Dari paparan ini tampak bahwa pada dasarnya desain lingkungan (arsitektur lingkungan) merupakan hasil pikiran manusia dan perilaku manusia. Jika dikaitkan dengan situasi Indonesia yang penduduknya sangat beragam dari berbagai macam etnis, maka dapat digambarkan bahwa setiap kelompok etnis memiliki *image* dan *plan* serta desain lingkungan yang unik. Desain lingkungan yang mereka miliki unik karena perilaku mereka juga khas. Padahal, kekhasan perilaku setiap etnis sangat tergantung pada pikiran mereka (*knowledge*), yaitu pada *image* dan *plan* yang ada di dalam otak mereka masing-masing.

Pandangan ini menunjukkan bahwa keanekaragaman arsitektur etnis bukan semata-mata karena keadaan iklim atau lingkungan yang unik, tetapi juga dipengaruhi oleh manusianya, yaitu apa yang ada di dalam otaknya. Etnis yang berbeda memiliki *image* dan *plan* yang berbeda pula, padahal perbedaan *plan* menentukan karakteristik perilaku manusianya. Akibatnya, perbedaan perilaku manusia menentukan bentukan (desain) arsitektur lingkungannya.

Boulding (1956) mengatakan bahwa pengetahuan subyektif terbangun secara alamiah dalam sejarah kehidupan setiap orang. Hal ini semakin menegaskan bahwa keanekaragaman orang maupun kelompok masyarakat mengakibatkan adanya keanekaragaman pengetahuan subyektif di dalam masyarakat. Dengan demikian, keanekaragaman tersebut selalu melahirkan keanekaragaman *image* dan *plan* sekaligus menciptakan desain lingkungan khas pula. Artinya, keunikan desain

lingkungan menjadi sebuah fenomena yang menarik untuk dikaji secara mendalam dalam bidang arsitektur lingkungan.

3. Arsitektur Permukiman Vernakular

3.1 Arsitektur vernakular

Turan (1990: vii) mengatakan bahwa terminologi “vernakular” pertama kali digunakan pada tahun 1861 oleh Reverend J.L. Petit dalam sebuah kuliah tentang bangunan monumental terbaik di era Ratu Anne adalah bangunan vernakular. Bangunan tersebut dikatakannya berciri penting sebab dibangun oleh masyarakat yang menggunakan pertimbangan-pertimbangan lokal, kondisi masyarakat, faktor lingkungan dan material setempat. Dalam hal ini, Reverend menyatakan bahwa ciri vernakular terletak pada digunakannya semua sumber daya lokal untuk melahirkan bangunan (arsitektur).

Pembedaan “*vernacular domestic architecture*” versus “*ecclesiastical architecture*” pada abad XIX dilakukan oleh Sir Gilbert Scott pada tahun 1858, meskipun persoalan “vernakularisme” dapat ditelusuri sejak abad XV (ibid.vii). Pada waktu itu, Filarete dan Alberti mempertahankan “tradisi Vitruvian” sambil membuat pembedaan “vernakularisme” dari bangunan yang berbasis konsepsi kanonik beserta nilai-nilai simboliknya (ibid.vii-viii). Usaha ini menunjukkan bahwa fenomena arsitektur vernakular dilawankan dengan “arsitektur dari tradisi yang mapan (dalam hal ini yang dimaksudkan adalah tradisi vitruvian)”.

Pernah ada situasi yang melakukan pembedaan antara “arsitektur” (*architecture*) dengan “bangunan” (*building*), sebab arsitektur dibangun oleh

kalangan profesional, sedangkan bangunan dibangun oleh kalangan non-profesional (Turan, 1990: viii). Pada sisi lain, banyak arsitek profesional yang sukses serta menyangand nama besar sebagai praktisi berkat inspirasi dari arsitektur vernakular. Ternyata arsitektur vernakular menjadi inspirasi kreativitas para arsitek-profesional.

Menurut Paul Oliver (1997: xxi) terminologi arsitektur dalam sejarah dan ensiklopedi konvensional diterapkan pada bangunan monumental dan prestisius yang mengungkapkan kekuasaan dan kesejahteraan (istana-istana, kuil-kuil, katedral-katedral, kantor gubernuran, bandara udara, gedung opera, dsb). Bangunan-bangunan tersebut dirancang oleh “*master builders*” atau “arsitek profesional” (atau *master craftsmen, architect-designer* dengan timnya). Padahal, sebagian besar bangunan di seluruh dunia adalah berupa rumah atau hunian (*dwellings*) yang dibangun oleh pemiliknya atau oleh komunitas dengan sumber daya terbatas atau oleh tenaga ahli lokal (*local specialized builders and craftsmen*) telah membentuk wajah lingkungan buatan manusia (Oliver, 1997: xxi). Dengan demikian, ada suatu masa bahwa terminologi “arsitektur” terkait dengan bangunan-bangunan monumental, sedangkan “arsitektur vernakular” menunjuk pada bangunan kerakyatan.

Hal itu berarti bahwa perbedaan dapat terjadi antara “*formal architecture*” versus “*vernacular architecture*”; atau “*architect-designed architecture*” versus “*vernacular architecture*” (Oliver, 1997: xxii). Kelompok karya arsitektur yang ada ditengah kedua kelompok itu adalah “*popular architecture*” yang di dalamnya terdapat bangunan-bangunan toko, fasilitas publik, fasilitas hiburan dan fasilitas pelayanan yang lain (Oliver, 1997: xxii). Dalam hal ini, terminologi “arsitektur

populer” lebih dilihat kaitannya dengan fungsi bangunan yang melayani masyarakat secara komersial maupun bukan.

Pasca-perang-dunia, muncul dan berkembang permukiman kumuh (*unauthorized* atau *squatter settlement*) di berbagai kota di negara-negara berkembang dan beberapa negara maju akibat dari kemiskinan di perkotaan yang ditimbulkan oleh keganasan perang (Oliver, 1997: xxii). Bangunan-bangunan ini sebenarnya lebih layak disebut sebagai “*neo-vernacular*” (dikaitkan dengan pengertian vernacular sebelumnya), meskipun kadang-kadang terminologi itu diterapkan juga bagi bangunan yang dirancang oleh arsitek dengan mengambil inspirasi dari tradisi arsitektur vernakular (Oliver, 1997: xxii). Dalam abad ke dua puluh, wajah kota-kota di dunia banyak didominasi oleh karya-karya arsitektur yang dirancang para arsitek profesional, sementara di lingkungan perdesaan terus berkembang karya-karya arsitektur vernakular (Oliver, 1997: xxii).

Terminologi “vernakular” umumnya digunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang asli (*indigenous*), etnik (*tribal*), rakyat (*folk*), petani (*peasant* atau *perdesaan*) dan arsitektur tradisional (Oliver, 1997: xxi). Dalam kajian ilmu bahasa, vernakular diturunkan dari kata bahasa Latin “*vernaculus*” (*native* dalam arti : asli, pribumi, daerah), yang menunjukkan pada dialek lokal atau regional (Oliver, 1997: xxi). Beberapa terminologi yang pernah digunakan untuk menyebut karya arsitektur vernakular, antara lain adalah “*shelter*”, “*indigenous architecture*”, “*non-formal architecture*”, “*anonymous architecture*”, “*spontaneous architecture*”, “*folk architecture*”, “*traditional architecture*” (Oliver, 1997: xxi).

Hal penting yang dapat dipelajari dari arsitektur vernakular adalah dialog manusia dengan lingkungan, tanggapan terhadap faktor-faktor lingkungan, keterbatasan material, budaya dan teknologi serta dalam konteks relasi sosial. Oleh karenanya, kini semakin disadari bahwa keberadaan bangunan selalu terlingkupi oleh faktor lingkungan fisik dan sosial-budaya; sebab ia tidak lahir di dalam ruang kosong, melainkan di dalam jejaring kehidupan manusia (Leach, 1997).

Secara umum, semua bangunan mempertimbangkan kondisi-kondisi fisik yang melingkupinya, juga unsur-unsur sosial-ekonomi-budaya-religi yang ada di sekitarnya dan berpengaruh pada karakteristiknya. Namun, aspek yang memberi ciri kuat pada arsitektur vernakular adalah adanya kebutuhan spesifik (*specific need*) pada setiap lingkungan budaya penghasil arsitektur vernakular. Kerangka sosial atau struktur sosial, misalnya mempengaruhi karakter khusus yang muncul pada desain hunian (*hamlet*), desa (*village*) maupun kota (*town*) dari lingkungan budaya yang berbeda (Oliver, 1997: xxii). Tradisi ritual suatu masyarakat mempengaruhi organisasi spasial di sebuah desa dengan tradisi ritual yang kuat, demikian juga tradisi perkawinan *exogami* berpengaruh pada tata letak dan pengembangan desa-desa suatu masyarakat (ibid.xxii). Jadi, ciri spesifik pada sosio-budaya masyarakat menghasilkan arsitektur vernakular yang spesifik pula.

Unsur-unsur kunci yang menunjukkan indikasi pada pengertian “arsitektur vernakular” yang disebut-sebut oleh Paul Oliver (1997:xxi), antara lain adalah (1) *traditional self-built and community-built buildings*, (2) *earlier building types*, (3) *architecture within its environmental and cultural contexts*, (4) *environmental conditions, material resources, structural systems and technologies have bearing on*

architectural form, dan (5) many aspects of social structure, belief systems and behavioral patterns strongly influence building types, their functions and meanings. Pada bagian lain disebutkan juga (6) *dwelling and other building, (7) related to their environment contexts and available resources, (8) utilizing traditional technology, (9) architecture vernacular are built to meet specific needs, accomodating the values, economies and way of living of the culture* (ibid. xxiii).

Atas dasar ungkapan-ungkapan tersebut, maka dapatlah dirumuskan pengertian arsitektur vernakular sebagai berikut:

- a. Arsitektur vernakular dibangun oleh pemiliknya atau masyarakat (tanpa bantuan tenaga ahli / arsitek profesional) melainkan dengan bantuan tenaga ahli lokal / setempat,
- b. Arsitektur vernakular beradaptasi terhadap kondisi fisik, sosial, budaya setempat,
- c. Arsitektur vernakular dibangun dengan memanfaatkan sumber daya fisik, sosial, budaya, religi, teknologi dan material setempat,
- d. Arsitektur vernakular memiliki tipologi bangunan awal dalam wujud hunian dan lainnya yang berkembang di dalam masyarakat tradisional,
- e. Arsitektur vernakular dibangun untuk mewedahi kebutuhan khusus, mengakomodasi nilai-nilai masyarakat budaya, ekonomi dan cara hidup masyarakat setempat,
- f. Fungsi, makna dan tampilan arsitektur vernakular sangat dipengaruhi oleh aspek struktur sosial, sistem kepercayaan dan pola perilaku masyarakatnya.

Menurut Mitchel dan Bevan (1992) arsitektur vernakular mengandung empat komponen kunci yang berasal dari kondisi lokal, yakni (1) faktor iklim, (2) faktor

teknik dan material, (3) faktor sosial dan budaya, dan (4) faktor ekonomi masyarakat. Dengan demikian, arsitektur vernakular adalah desain arsitektur yang menyesuaikan iklim lokal, menggunakan teknik dan material lokal, dipengaruhi aspek sosial, budaya dan ekonomi masyarakatnya.

Pandangannya itu berasal dari rangkuman pandangan ahli-ahli lain yang pernah membahasnya secara terpisah. Faktor iklim lokal (*climatic factor*) terinspirasi oleh Koenigsberger yang menekankannya dalam bukunya yang terbit tahun 1974. Faktor teknik dan material lokal mendapat inspirasi dari Spence dan Cook dalam bukunya (terbit tahun 1983) yang membahas pengaruh material dan teknik lokal pada karya arsitektur vernakular. Pengaruh faktor sosial dan budaya mendapat inspirasi dari Rapoport (bukunya terbit tahun 1969) yang membahas secara khusus tentang faktor sosial dan budaya dalam arsitektur vernakular, sedangkan faktor ekonomi merupakan kajian yang mereka lakukan sendiri, yang diterbitkan tahun 1992. Oleh karenanya, definisi arsitektur vernakular adalah arsitektur yang menyesuaikan dengan kondisi iklim lokal, dibangun dengan menggunakan teknologi lokal, dipengaruhi oleh faktor sosial – budaya dan ekonomi masyarakat setempat.

Pada tahun 1997 muncul "ensiklopedia arsitektur vernakular" yang materinya merupakan paparan tentang arsitektur vernakular dari seluruh pelosok dunia. Di dalam karya monumental tersebut (tim penulis dipimpin oleh Paul Oliver) terdapat pengertian dan definisi tentang arsitektur vernakular yang lebih lengkap. Ada dua hal yang menjadi tekanan dalam pengertian versi Paul Oliver (1997), yakni (1) aktor pembangunnya dan (2) kebutuhan spesifik. Dalam pandangan Paul Oliver, salah satu ciri pokok arsitektur vernakular adalah aktor atau pihak pembangunnya bersifat

melekat pada desain karena ia adalah pemiliknya (*owner built*) atau oleh masyarakat lokal (*community built*) dan kondisi ini menegaskan tiadanya peran arsitek profesional di dalamnya.

Ciri kedua yang merupakan ciri kunci adalah bahwa arsitektur vernakular selalu merupakan jawaban atas kebutuhan spesifik (*specific needs*) yang terdapat di dalam masyarakat. Spesifik artinya, sangat unik atau khas melekat di dalam budaya masyarakat dan tidak terdapat padanannya dengan budaya masyarakat lain. Jadi, ciri kebutuhan spesifik ini selalu terkait dengan ciri budaya masyarakatnya. Artinya, arsitektur vernakular sangat lekat dengan aspek sosio-budaya masyarakatnya.

Selanjutnya, atas dasar pengertian dan definisi yang mutakhir, dilakukan analisis komponen definisi, hingga ditemukan adanya 8 komponen unsur kunci untuk merumuskan teori arsitektur vernakular yang digunakan di dalam penelitian ini, dengan rincian sebagai berikut (Purbadi, 2006): (1) iklim lokal, (2) teknik lokal, (3) material lokal, (4) manajemen pembangunan lokal, (5) nilai dan kepercayaan lokal, (6) struktur sosial lokal, (7) cara hidup lokal, dan (8) ekonomi lokal.

Pada unsur iklim lokal, yang dimaksudkan adalah bahwa desain arsitektur vernakular merupakan tanggapan atau jawaban atas pengaruh kondisi fisik lokal khususnya iklim. Teknik lokal artinya bahwa pembangunan sebuah obyek arsitektur vernakular menggunakan pengetahuan dan teknik-teknik bangunan yang berasal dari kekayaan budaya masyarakat lokal. Material lokal menunjuk pada penggunaan material yang terdapat di alam sekitarnya, bukan berasal dari luar daerah.

Manajemen pembangunan lokal adalah bahwa proses pembangunannya menggunakan cara kerjasama yang ada di lingkungan setempat, misalnya gotong

royong ala desa tertentu. Nilai dan kepercayaan lokal adalah bahwa desain arsitektur vernakular sangat sarat mengungkapkan nilai-nilai dan keyakinan atau kepercayaan yang berkembang di dalam masyarakat setempat. Struktur sosial lokal menunjuk pada adanya pengaruh struktur sosial masyarakat setempat yang muncul di dalam desain obyek arsitektur vernakular. Cara hidup lokal artinya bahwa desain obyek arsitektur vernakular sesuai dengan cara hidup masyarakat setempat karena memang diarahkan fungsinya untuk mengakomodasinya, sedangkan ekonomi lokal, maksudnya adalah bahwa proses pembangunannya mempertimbangkan karakteristik ekonomi yang berkembang dan dihayati oleh masyarakat lokal, misalnya gotong royong sebenarnya adalah transaksi ekonomi dalam wujud yang spesifik.

Dari paparan di atas dapat dirumuskan bahwa arsitektur vernakular adalah bangunan yang menyesuaikan dengan kondisi fisik-iklim lokal, menggunakan teknik dan material lokal, dengan proses manajemen yang khas lokal, mengandung fungsi dan makna yang sesuai dengan nilai dan kepercayaan lokal, mengakomodasi pengaruh struktur sosial dan cara hidup lokal, dan berbasis pada kemampuan serta karakteristik ekonomi lokal.

Kajian khusus yang pernah dilakukan (Purbadi, 2006), menunjukkan ada dua unsur penting yang perlu ditambahkan dalam definisi di atas ini, yaitu (1) tipologi bangunan lokal (*local building typology*), dan (2) tata spasial lokal (*local spatial configuration*). Kedua unsur baru ini tampak dengan jelas pada evidensi desa Kaenbaun (Purbadi, 2006)) dan kurang mendapat penekanan pada definisi atau pengertian yang pernah muncul selama ini melalui berbagai publikasi. Tipologi bangunan lokal dan tata spasial lokal perlu ditambahkan sebagai unsur penting

berikutnya untuk memahami fenomena arsitektur vernakular, khususnya arsitektur skala lingkungan, misalnya arsitektur permukiman di desa atau di kota, sebab selama ini kajian-kajian tentang karya arsitektur lebih banyak diangkat tentang arsitektur bangunan (*architecture of building*).

3.2 Arsitektur permukiman vernakular

Penelitian ini fokusnya ditekankan pada arsitektur sebagai karya lingkungan (*environment design*) (Haryadi dan Setiawan, 1995: 2), bukan arsitektur bangunan. Arsitektur lingkungan sama dengan arsitektur pada umumnya, hanya ada penekanan pada hubungan arsitektur dengan lingkungannya (fisik, biotis dan sosial). Artinya, arsitektur dilihat sebagai ruang kehidupan manusia, sebagai wadah kehidupan dengan segala aspeknya. Tekanan kajian penelitian ini bukan pada arsitektur sebagai obyek bangunan, meskipun di dalam arsitektur lingkungan keberadaan obyek-obyek arsitektur selalu mendapat perhatian namun bukan yang utama. Dengan kata lain, arsitektur lingkungan tersebut menjadi tempat bermukim manusia, maka obyek kajian studi ini adalah "arsitektur permukiman" sebagai obyek benda (material) yang menjadi wadah kehidupan manusia. Menurut Kamus Bahasa Indonesia (KBBI edisi keempat) tahun 2008, "bermukim" adalah bertempat tinggal, berdiam (hal. 936), sedangkan "pemukiman" adalah proses, cara, perbuatan memukimkan (hal. 935), dan "permukiman" adalah daerah tempat bermukim (hal. 935). Jadi terminologi "permukiman" adalah sebuah kata benda yang menunjukkan "tempat".

Desa sebagai sebuah entitas ruang dan kehidupan dapat dipandang oleh awam dan ilmuwan (arsitek akademisi). Desa dalam pandangan awam adalah desa pada umumnya. Bagi arsitek (akademisi) desa dilihat sebagai karya arsitektur, maka dapat

digunakan sebutan arsitektur-desa. Dengan demikian, kajian ilmiah ini memandang desa sebagai karya arsitektur, maka muncul sebutan “arsitektur-desa” sebagai sebuah kata benda. Memandang desa sebagai karya arsitektur adalah terinspirasi pandangan Rudofsky (1969) dan Rapoport (1969).

Menurut pandangan Anton Bakker (1985) ilmuwan selalu menggarap obyek dalam dua kategori yaitu “obyek material” dan “obyek formal”. Obyek material adalah obyek yang dipahami secara umum, sedangkan obyek formal adalah aspek dari obyek yang dikaji secara ilmiah (dalam penelitian), misalnya: tubuh manusia adalah obyek material dalam kajian ilmu psikologi, dan psikis manusia adalah obyek formalnya. Mengikuti pandangan Bakker (1985), maka ada dua obyek dalam kajian desa Kaenbaun yaitu desa adalah obyek material, sedangkan arsitektur-desa adalah obyek formal. Menurut Hillier (1989:5), terminologi “arsitektur” dapat digunakan untuk menunjukkan (1) aspek penampilan (*the appearance of things*) dan (2) tatanan-dalam (*the deep structure of things*). Jika menggunakan cara pandang Hillier ini, maka desa Kaenbaun dari aspek penampilannya maupun dari aspek tatanan-dalamnya adalah suatu arsitektur. Istilah “arsitektur-desa menurut kerangka pikir Hillier ini pada desa Kaenbaun menunjukkan keberadaan dua aspek tersebut. Jika digabungkan (Hillier, 1989 dan Bakker, 1985) terminologi “desa” sebagai pandangan awam menajam menjadi “arsitektur-desa” dalam pandangan ilmu arsitektur dan menitik pada “tata-spasial” sebagai obyek formal dalam kajian ini.

Arsitektur-desa dalam kajian ini maunya dibedakan secara signifikan dari arsitektur-bangunan sebagai dua obyek formal dari dua entitas obyek material yang berbeda, yaitu desa dan bangunan. Dalam pandangan ilmu arsitektur, lazimnya

arsitektur-desa sebagai obyek formal dari suatu desa secara khusus memiliki aspek tata spasial. Dengan demikian, arsitektur-desa dalam ranah ilmu arsitektur adalah obyek material dan obyek formalnya adalah tata-spasial.

Dalam pandangan studi ini, terminologi “arsitektur-desa” yang digunakan di dalamnya dimaksudkan untuk menjadi partner bagi “arsitektur-kota”. Tindakan ini ditujukan untuk menunjukkan pengakuan bahwa desa-pun juga merupakan suatu karya arsitektur seperti halnya kota. Pikiran ini dipengaruhi oleh gagasan Rudofsky (1964) yang mengakui adanya “*architecture without architect*” dalam khasanah rancang bangun ruang kehidupan manusia.

Selanjutnya, jika mempertimbangkan penggunaan istilah baku menurut KBBI 2008, maka di dalam studi ini ada tiga terminologi penting yang perlu digunakan secara intens, yaitu (1) permukiman (tempat bermukim) dan (2) perkampungan (kumpulan rumah-rumah yang “terbelakang”) dan (3) arsitektur. Untuk menegaskan pengertian tentang obyek material yang dikaji dalam studi ini, setelah dilakukan refleksi berkali-kali, maka dalam studi ini digunakan istilah “arsitektur permukiman” sebagai terminologi kunci yang dinilai tepat.

Obyek penelitian ini adalah tentang desa Kaenbaun di pulau Timor, sebuah desa vernakular yang dihuni oleh suku-suku yang termasuk dalam himpunan suku Dawan. Menurut penelusuran awal yang pernah dilakukan, arsitektur permukiman pada desa Kaenbaun merupakan karya kolektif orang-orang Kaenbaun generasi awal hingga generasi yang dapat ditemui sampai saat ini. Dalam pandangan lokal diyakini bahwa keterlibatan arwah *nenek-moyang* ada secara nyata dalam tindakan penataan desa Kaenbaun yang dilakukan oleh keturunannya. Dengan demikian, fenomena

permukiman di desa Kaenbaun cocok disebut sebagai permukiman vernakular (*vernacular settlement*) karena memenuhi kebutuhan khusus (spesifik) yang ada di masyarakatnya menurut pandangan Oliver (1997).

Jika mengikuti gagasan Oliver (1997) dan Rudofsky (1964), maka tata permukiman di Kaenbaun dapat disebut sebagai arsitektur permukiman vernakular. Alasannya, arsitek dan kebutuhan spesifiknya jelas yaitu orang Kaenbaun dari generasi ke generasi yang mengembangkan tata keruangan desa mereka dengan tuntunan *nenek-moyang* mereka. Sejak awal berdiri hingga saat ini, desa Kaenbaun dibangun dengan memanfaatkan sepenuhnya sumber daya lokal. Oleh karenanya, sangat menarik untuk memahami kaitan arsitek dengan karyanya pada permukiman vernakular suku Dawan di Kaenbaun sebagai sumbangan yang signifikan bagi bangunan pengetahuan tentang arsitektur vernakular Nusantara.

3.3 *State of the Art* penelitian permukiman vernakular

Oliver (1997) menjelaskan dengan cukup runtut tentang perkembangan perhatian masyarakat dan kajian ilmiah tentang permukiman vernakular. Pada abad XIX melalui ekspansi kolonialisme, di kalangan Eropa berkembang secara alamiah perhatian terhadap "*native cultures*". Banyak buku diterbitkan berdasarkan catatan-catatan deskriptif tentang "*indigenous cultures*" dan "*local architecture tradition*" yang dibuat oleh para pelancong, petualang, pejabat negara jajahan dan misionaris. Catatan-catatan tersebut umumnya dinilai "tidak ilmiah" (mengandung opini penulis) dan berawal dari inisiatif pribadi, namun menjadi daya tarik yang cukup signifikan tentang keunikan dunia di luar Eropa. Pada masa yang sama, para antropolog dan

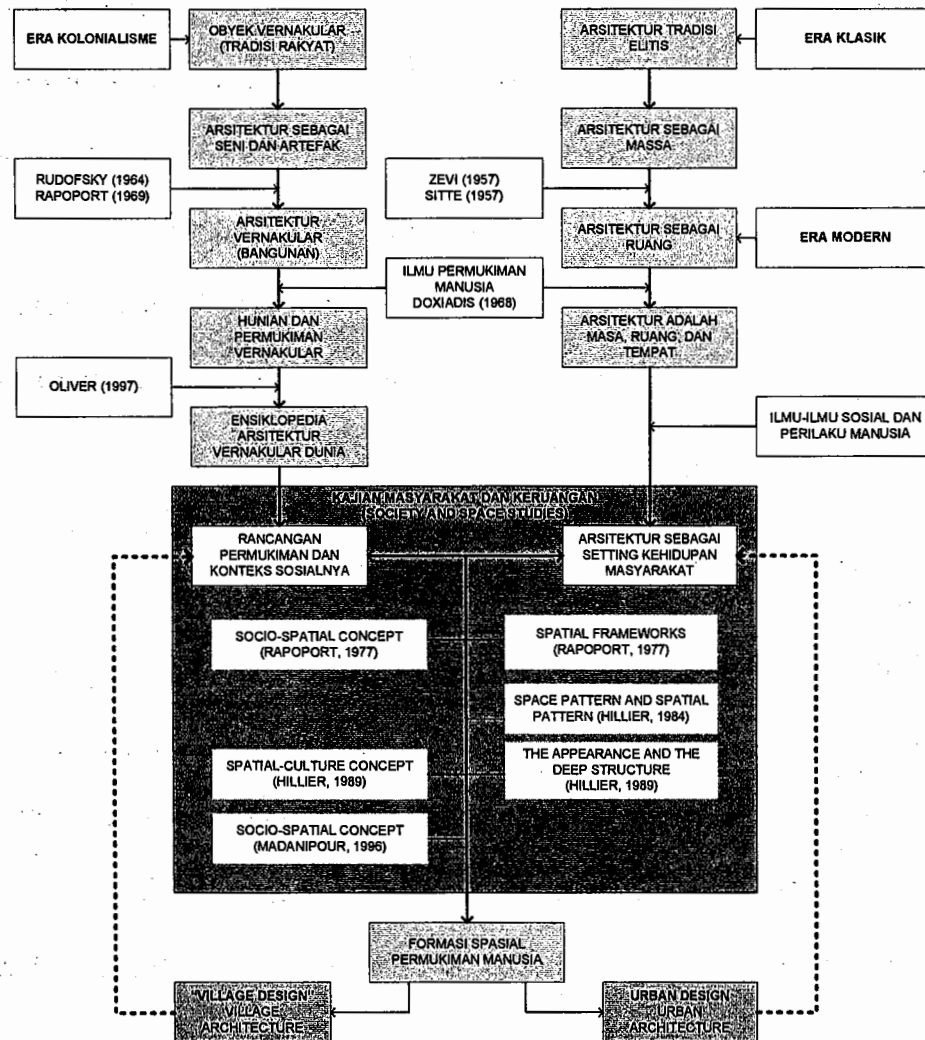
arsitek juga semakin tertarik pada fokus perhatian tentang arsitektur tradisi lokal, maka berkembang juga etnografi tentang arsitektur lokal.

Terminologi "arsitektur vernakular" yang diperkenalkan oleh Rapoport (1969) menjadi semakin populer. Oliver (1997) juga menyebutkan bahwa naiknya popularitas gerakan seni di Eropa yang terinspirasi oleh "*native cultures*" mendorong semakin meningkatnya pameran karya-karya arsitektur vernakular dalam eksposisi internasional sebagai ekspresi identitas nasional atau keberhasilan kolonialisme. Perkembangan yang meluas ini terkait dengan peran para sejarawan seni yang memiliki perhatian intens pada gerakan seni dan keunikan budaya-budaya lokal. Pada masa ini, arsitektur lebih dipandang sebagai seni dan artefak.

Pada abad XX situasinya berubah karena hancurnya kolonialisme, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang pesat, dan menguatnya arus arsitektur sebagai obyek estetika. Fenomena yang menarik adalah, para arsitek modernis juga mengambil inspirasi dari arsitektur vernakular dan diterapkan secara cerdas ke dalam karya-karyanya (Oliver, 1997).

Menurut Oliver (1997) sejak Rudofsky pada tahun 1964 menerbitkan bukunya tentang "arsitektur tanpa arsitek", publikasi tentang arsitektur vernakular mulai dilengkapi dengan metoda penelitian. Fokus perhatian para penulis secara umum ada pada bangunan-bangunan vernakular, namun tanpa disertai deskripsi tentang aspek sosial-budaya masyarakat pemiliknya. Artinya, perhatian lebih banyak ditekankan pada "bangunan vernakular" yang menjadi sumber inspirasi rancangan arsitektur. Bahkan pada tahun 1997 Paul Oliver berhasil menggerakkan para pemerhati

arsitektur vernakular di seluruh dunia untuk bekerjasama menuliskan karya monumental berupa ensiklopedia arsitektur vernakular skala dunia.



Gambar 12. *State of the Art* kajian arsitektur permukiman manusia
(Sumber: Refleksi, Januari, 2010)

Peran Bernard Rudofsky (1964) dan Amos Rapoport (1969) yang mengangkat “arsitektur tanpa arsitek” atau “arsitektur vernakular” ke dalam wacana arsitektur ternyata berparalel dengan peran Bruno Zevi (1957) dan Camillo Sitte (1967) yang mendorong pemikiran tentang arsitektur sebagai ruang, bukan semata-mata massa-solid. Selanjutnya, hadirnya pemikiran Doxiadis (1968) yang mengembangkan

Ekistics sebagai cara kajian ilmiah tentang permukiman manusia (*science of human settlement*) semakin memantapkan kajian-kajian arsitektur pada dua kategori atau arus fenomena, yaitu fenomena “arsitektur elitis” dan “arsitektur tradisi rakyat” (Rapoport, 1969). Sejak Doxiadis (1968) perhatian terhadap arsitektur sebagai ruang kehidupan (*settlements and dwellings*) semakin meningkat. Artinya, fokus perhatian tentang tata permukiman berkembang, tidak hanya pada bangunan saja. Kajian arsitektur sebagai ruang kehidupan semakin meningkat karena bantuan dan terlibatnya ilmu-ilmu sosial dan perilaku manusia, yang menjadi sarana penting dalam kegiatan penelitian-penelitian.

Dua arus diskursus arsitektur tersebut akhirnya berhasil memasuki bidang kajian yang sama, yaitu kajian tentang masyarakat dan ruang hidupnya (*society and space*). Dalam bidang ini, arsitektur dilihat sebagai seting kehidupan manusia (masyarakat) dan perhatian tentang kaitan antara rancangan permukiman dan konteks sosialnya menjadi tema penelitian yang populer. Beberapa kajian yang dilakukan mengarah kepada tema tata spasial permukiman manusia, meskipun menyadari adanya ambiguitas terminologi arsitektur (Hillier, 1984 dan 1989). Arus diskursus akhirnya terpolarisasi menjadi dua kutub, yaitu tentang (1) rancangan ruang perkotaan (*urban design architecture*) dan (2) rancangan ruang perdesaan (*village design*). Arus perhatian tentang “*village design*” inilah yang menjadi perhatian dalam penelitian di desa Kaenbaun dalam disertasi ini.

BAB-III

PARADIGMA, PROSES DAN LAPORAN PENELITIAN

1. Penentuan Paradigma Penelitian

Paradigma adalah cara pandang yang digunakan peneliti untuk menjalankan penelitiannya. Menurut Charon (1989: 7) paradigma (*perspective*) adalah suatu "*eyeglasses or sensitizer*" berupa kerangka konseptual yang mengandung sejumlah asumsi, nilai-nilai dan gagasan-gagasan yang digunakan untuk memandang realitas. Charon (1989) juga menjelaskan bahwa paradigma sangat mempengaruhi persepsi pengamat dan akhirnya menentukan aktivitas (aksi) dirinya di dalam situasi yang dimasukinya. Katanya, "*perspectives are not perceptions but are guides to our perceptions; they influence what we see and how we see and how we interpret what we see. They are our eyeglasses we put on to see*" (Charon, 1989: 7-8).

Beberapa ciri paradigma (*perspective*) yang penting menurut Charon (1989: 4-8) adalah (1) "*each perspective is a different approach to reality*"; (2) "*perspective can not capture the whole physical reality*"; (3) "*perspective should not be thought of as true or false but as helpful or useless in understanding reality*"; (4) "*new perspectives mean new realities*"; (5) "*our perspectives change from situation to situation*"; (6) "*perspectives influence our action in situation*"; dan (7) "*a good perspective give us insight, clearly describes reality, helps us to find the truth*".

Dengan demikian, paradigma atau perspektif sangat menentukan cara pengamat mendekati dan memandang obyek yang diamatinya, sekaligus menentukan realitas dan kebenaran yang terkandung di dalam obyek kajian tersebut. Dalam dunia ilmu,

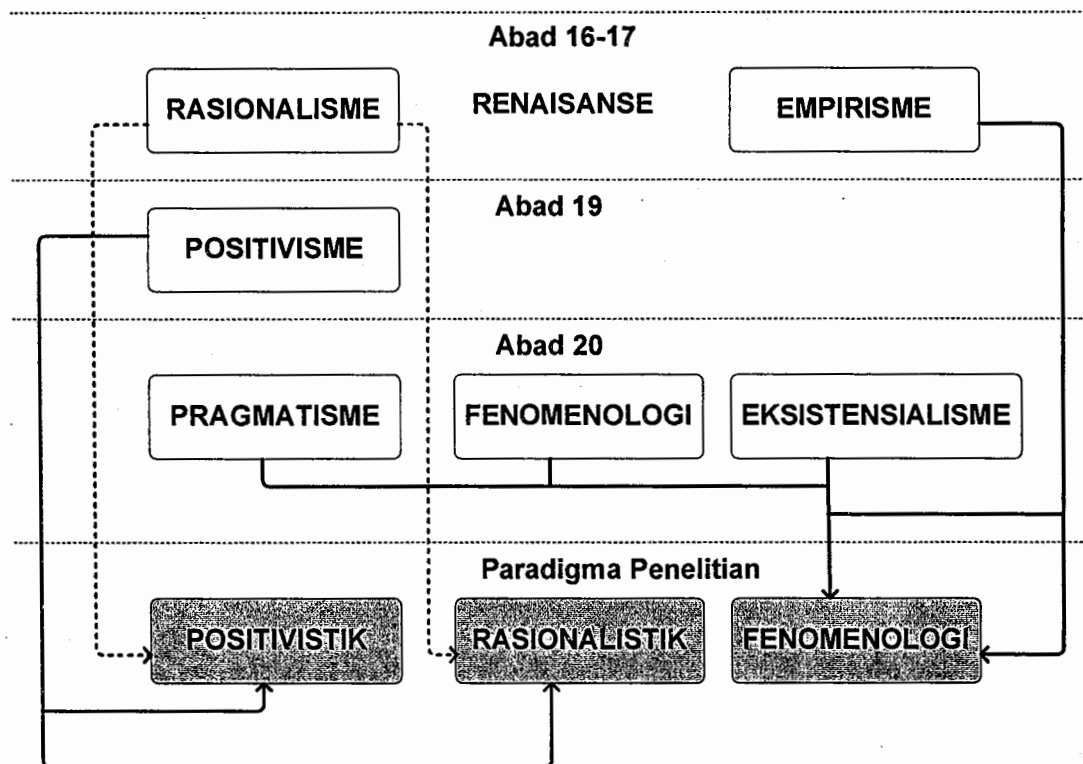
paradigma atau perspektif ilmiah (*scientific perspective*) yang menuntun ilmuwan sangat menentukan karakteristik kebenaran yang ditemukan dalam penelitiannya.

Ada tiga kategori paradigma (*perspective*) menurut Charon (1989: 10) yaitu kategori (1) "*informal everyday perspectives*"; (2) "*formal perspectives – nonscientific*"; (3) "*formal perspectives-scientific*"; dan "*perspectives within sociology*". Dengan uraiannya tersebut Charon (1989) ingin mengatakan bahwa setiap orang awam hingga ilmuwan yang sangat serius selalu memiliki paradigma tertentu yang dianut dan digunakannya untuk memandang realitas. Setiap orang dapat berganti-ganti memilih dan menggunakan paradigma, tergantung pada sifat kebenaran yang ingin diperolehnya, sebab setiap paradigma mengandung sifat *inherent* tentang kebenaran-kebenaran yang ditemukan.

Setiap peneliti memiliki persepsi dan keyakinan tertentu tentang obyek yang ditelitinya dan pandangannya tersebut menentukan sikap serta pilihan paradigma yang digunakan dalam penelitiannya. Sejak memilih obyek penelitian dan paradigma penelitian yang digunakan, seorang peneliti sudah dapat membayangkan garis besar karakteristik teori yang akan ditemukan. Oleh karenanya, sejak awal peneliti sudah siap dengan proses-proses yang akan dilaluinya, sebab setiap penelitian selalu bersifat unik dan tidak sama dengan yang lain.

Charon (1989) mengatakan bahwa "*each perspective is a different approach to reality*", yang artinya setiap paradigma sudah dengan sendirinya mengerangkai pendekatan dan persepsi peneliti terhadap obyek kajian yang diamatinya. Dengan demikian, pemilihan paradigma sungguh sangat penting dalam setiap penelitian sebab menuntun peneliti kepada kebenaran yang unik.

Dalam program S2 dan S3 di lingkungan jurusan Arsitektur dan Perencanaan di Fakultas Teknik, Universitas Gadjah Mada, Sudaryono sejak tahun 1996 selalu menjelaskan bahwa setiap penelitian perlu mengenali payung filsafat yang menaunginya. Pada abad XVI dan XVII di jaman Renaisans dikenal filsafat rasionalisme dan empirisme sangat menonjol. Selanjutnya, pada abad XIX filsafat positivisme mendominasi aktivitas penelitian dan pada abad XX ada tiga filsafat yang menjadi acuan yaitu pragmatisme, fenomenologi dan eksistensialisme.



Gambar 13. Perkembangan filsafat yang mempengaruhi perkembangan paradigma-paradigma penelitian

(Sumber: Sudaryono, 2002; digambar ulang)

Silih bergantinya setiap aliran filsafat tersebut pada akhirnya membidani lahirnya tiga paradigma penelitian yang berkembang sejak abad XX yaitu (1) paradigma positivistik, (2) paradigma rasionalistik, dan (3) paradigma fenomenologi.

Atas dasar uraian tersebut di atas ini, maka penelitian dalam arsitektur juga sangat dimungkinkan dipengaruhi oleh ketiga paradigma tersebut.

Menurut Sudaryono (2002) paradigma positivistik dalam penelitian sangat dipengaruhi oleh filsafat positivisme dan rasionalisme. Atas dasar filsafat positivisme, maka penelitian dengan paradigma positivistik cenderung membangun pengetahuan berbasis fakta nyata (kasat mata) menuju generalisasi untuk menghasilkan hukum-ukum yang bersifat obyektif. Penelitian dengan paradigma positivistik selalu menolak fakta yang abstrak, lebih-lebih yang terkait dengan metafisika atau teologi.

Sudaryono (2002) juga menjelaskan bahwa paradigma rasionalisme dalam penelitian dikendalikan oleh ajaran dalam filsafat rasionalisme dan positivisme yang mengagungkan akal sebagai sumber pengetahuan. Akal dapat menghasilkan pengetahuan (kebenaran) dari dirinya sendiri, sedangkan fakta empiris hanya meneguhkan kebenaran akal. Bahkan fenomena sensual (indrawi, kasat mata) harus disikapi secara ragu-ragu sebab dapat menyesatkan.

Paradigma fenomenologi dalam penelitian dipayungi oleh beberapa aliran filsafat yaitu filsafat empirisme, pragmatisme, fenomenologi dan eksistensialisme (Sudaryono, 2002). Dari empirisme terlihat pada kuatnya keyakinan bahwa dunia merupakan suatu keseluruhan sebab-akibat dan pengalaman nyata merupakan sumber pengetahuan dan kebenaran (empiris). Dari filsafat fenomenologi diambil konsep hubungan obyek dan subyek dalam proses pengamatan merupakan kunci untuk menemukan kebenaran (fenomenologis). Penelitian dengan paradigma fenomenologi (khususnya versi Husserl) terarah pada ditemukannya hakekat obyek

melalui tiga tahapan reduksi (pemurnian) untuk menemukan apa yang di balik fenomena, yang inti, bahkan sampai pada yang rasional, etik dan transenden.

Dari kajian pustaka yang dilakukan, ternyata ditemukan banyak tokoh fenomenologi yang mengembangkan filsafatnya secara pribadi. Artinya, jika setiap tokoh menciptakan satu tipe paradigma fenomenologi, maka jumlah tipe paradigma fenomenologi minimal juga sebanyak tokohnya. Selanjutnya, dari penelusuran yang dilakukan, dipilih fenomenologi yang dikembangkan oleh Husserl dalam penelitian ini karena lebih cocok untuk penelitian fenomena meruang dalam arsitektur.

Paradigma yang digunakan dalam penelitian ini lebih dekat pada penelitian arsitektur karena tiga argumen, yaitu (1) eksplorasi diarahkan kepada menggali fenomena ruang, perilaku dan nilai-nilai; (2) kajian tentang ketiga unsur kunci tersebut selalu melihat ketiganya dalam kait-kaitan yang erat; dan (3) laporan yang dituliskan juga mencakup ketiganya secara eksplisit, mendalam dan seimbang. Sikap ini lahir dari ontologi yang digunakan yaitu bahwa arsitektur merupakan wadah kehidupan manusia yang di dalamnya terkait adanya dimensi atau unsur nilai-nilai kehidupan yang mendasari perilaku meruang-nya. Jika unsur ruang sebagai unsur kunci dalam arsitektur dilepaskan, maka penelitian ini akan cenderung menjadi penelitian dalam ranah antropologi sebab penelitian antropologi umumnya kurang memperhatikan aspek/dimensi ruang seperti perhatian para arsitek sebab perhatian para antropolog lebih ditekankan kepada nilai-nilai dan perilaku manusia.

Selain itu, penelitian ini pada dasarnya bukan penelitian antropologi-arsitektur, melainkan fenomenologi-arsitektur. Penelitian antropologi arsitektur berusaha memahami arsitektur dengan mengkaitkan pengalaman fisik (visual) dengan

pengalaman mental (ide/gagasan) hingga hal yang lebih abstrak (nilai-nilai). Fenomenologi-arsitektur berbasis pada pengalaman tentang arsitektur, yaitu “mengalami arsitektur”, maka peneliti tidak hanya menggunakan kelima indra tubuhnya melainkan juga menggunakan indra ke enam dan ketujuh (Pallasmaa, 1994). Artinya, peneliti memiliki pengalaman tinggal di dalam ruang kehidupan nyata yang ditelitinya dan menghasilkan pengalaman tujuh indrawi tentang arsitektur yang dicerapnya. Artinya, peneliti lebih menggunakan kacamata empirisme daripada rasionalisme ketika melakukan pencerapan pengalaman lapangan (ruang / arsitektur) serta dipandu oleh cara pandang fenomenologi versi Husserl.

Posisi penelitian ini dalam peta perkembangan ilmu arsitektur ditandai dengan beberapa indikasi, yaitu: (1) *urban design* (dalam kajian ini adalah *Vernacular Settlement Design*); (2) mengkaitkan aspek manusia dengan ruang (*fenomenology of space*); dan (3) mengkaitkan nilai kehidupan manusia dengan perilaku meruang (*human values of behavior*). Jika dilihat demikian, maka keilmuan yang dominan adalah *socio-cultural-psychology* dan *urban design*. Dengan demikian, ranah keilmuan yang terkait adalah *psychology, sociology, geography, political science*, atau rentangnya ada pada bidang antara *cultural studies* hingga *planning*. Artinya, fenomena arsitektur yang dikaji memang berpusat pada manusia dan ruangnya (*human and space*), sehingga melibatkan berbagai disiplin yang menyoroti aspek multi-dimensionalitas manusia.

1.1 Paradigma fenomenologi Husserl

Dari beberapa seminar internasional tentang permukiman vernakular, terlihat kecenderungan bahwa memahami obyek arsitektur dengan cara positivistik dan

rasionalistik saja sudah tidak memadai lagi, sebab realitas dimensi manusia dalam arsitektur mencapai dimensi transenden. Menurut Sudaryono (2003) kedalaman pemahaman fenomena arsitektur dapat diperoleh melalui penggalan dimensi sensual, rasional, etik dan transenden yang membangun arsitektur menjadi entitas utuh dan bermakna. Arsitektur memiliki kedalaman sampai dimensi transenden.

Selain itu, perkembangan pemikiran manusia, khususnya di kalangan ilmuwan, juga mengarah kepada cakupan dimensi-dimensi yang semakin dalam dan tercermin pada perkembangan filsafat yang mempengaruhi perkembangan paradigma-paradigma penelitian (Sudaryono, 2002). Sejak Husserl, fenomenologi diyakini sebagai “jalan baru” yang berbeda dari sebelumnya (dibandingkan dengan positivisme, rasionalisme) serta melanjutkan empirisme dalam tatanan cerapan dan logika yang lebih berkembang-mendalam, hingga mampu memberikan peluang untuk memahami obyek unik secara mendalam (sampai dimensi transenden). Artinya, pemahaman fenomena arsitektur (ruang dan tata spasial) yang selalu terkait dengan realitas manusia dan kemanusiaannya menjadi sangat utuh, mendalam dan murni jika dikaji dengan paradigma fenomenologi.

Pengamatan awal pada bulan Juli 2004 menghasilkan kesan yang sangat kuat bahwa fenomena desa Kaenbaun mengandung dimensi sensual hingga transenden yang mendalam dan amat kaya serta sangat spesifik-lokal. Kajian pustaka menunjukkan bahwa cara pandang keilmuan (epistemologi) yang dilandasi filsafat fenomenologi Husserl memungkinkan pemahaman mendalam tentang fenomena arsitektur dari dimensi sensual hingga transenden. Sikap ini terbangun karena diyakini bahwa proses pengamatan fenomena yang kompleks di desa Kaenbaun

menuntut moda pengamatan yang sesuai, dan cara ini ada pada fenomenologi Husserl, yang meyakini kompleksitas relasi subyek-obyek (Peursen, 1988). Filosofinya, dalam fenomenologi Husserl, intensitas perjumpaan “subyek murni” dengan “obyek murni” menjadi syarat munculnya “pengetahuan dan hakekat murni” tentang obyek yang menjadi fokus kajian.

Secara teoritis, melalui proses reduksi tiga tahapan dalam fenomenologi Husserl, yang merupakan tata langkah praktis untuk mencapai “pemahaman murni” menjadi penting dalam penelitian ini. Selain itu, paradigma epistemologi (fenomenologi, Husserl) yang digunakan sesuai dengan paradigma ontologi (Dilthey) yang diyakini, maka di dalam penelitian ini, kecocokan antara ontologi dengan epistemologi (obyek dan alatnya) menjadi tepat dan berpeluang menghasilkan pemahaman mendalam dan murni yang diinginkan sejak awal dalam usulan penelitian ini.

Untuk memahami karakteristik dan cara kerja fenomenologi Husserl, dalam tulisan ini diangkat pandangan dua orang pakar yaitu C.A. van Peursen (1988) dan Bertens (1990). Keduanya membahas tentang fenomenologi versi Husserl yang begitu rumit dan menarik. Fenomenologi Husserl menurut Bertens (1990) minimal dapat diketahui melalui enam kunci, yaitu: (1) pemahaman terhadap obyek mengikuti proses tertentu yang tidak bersifat garis lurus, (2) fenomenologi mempelajari apa yang tampak oleh kesadaran manusia dan itu adalah realitas, bukan kabut atau tirai realitas, (3) penampakan obyek melalui proses konstitusi oleh kesadaran yang intensional dan aktif, (4) pemahaman yang sungguh-sungguh tentang obyek dapat diperoleh secara mendalam jika melibatkan aspek proses terbentuknya obyek, (5)

sikap fenomenologi sangat berhati-hati terhadap profil-profil penampakan sebagai bagian dari penampakan obyek yang total dan absolut, dan (6) dunia (realitas) selalu terkait dengan kesadaran (kesadaran intensional), yaitu selalu terarah kepada sesuatu.

Pemula abadi atau "*ein ewige Anfaenger*" adalah sebutan untuk Husserl. Maksudnya, jika ia terbentur kesulitan baru, ia tidak membuang pemikiran sebelumnya melainkan seluruh permasalahan diselidiki kembali secara lebih mendalam (Bertens, 1990: 100). Dengan ungkapannya itu ingin dikatakan bahwa bagi Husserl proses memahami obyek bukan berjalan menurut garis lurus (seperti faham Descartes), melainkan memiliki proses yang berbeda. Gagasan Husserl ini tampaknya terkait dengan proses konstitusi dalam penemuan pemahaman yang erat kaitannya dengan cara penampakan obyek kepada subyek lewat profil-profil. Pengamatan tidak berjalan dengan pola proses garis lurus melainkan iteratif dengan strategi tertentu.

Fenomenologi adalah ilmu yang mempelajari apa yang tampak atau apa yang menampakkan diri (*fenomena*) (Bertens, 1990: 100). Perlu dipahami bahwa fenomena versi Husserl berbeda dari fenomena versi Kant. Fenomena menurut Immanuel Kant, manusia hanya mengenal *fenomenon* bukan *noumenon*. Artinya, manusia hanya mengenal *fenomen-fenomen* dan bukan realitas itu sendiri. Bagi Kant, yang tampak ialah semacam tirai selubung realitas, jadi bukan realitas itu sendiri (Bertens, 1990: 100). Manusia hanya mengenal pengalaman batinnya sendiri yang diakibatkan oleh realitas, bukan realitas itu sendiri (ibid). Bagi Kant, fenomena bukanlah realitas (*noumena*), sedangkan menurut Husserl fenomena adalah realitas itu sendiri yang tampak, sebab tidak ada selubung atau tirai yang memisahkan manusia dari realitas

(Bertens, 1990: 101). Husserl meyakini bahwa kesadaran manusia selalu terarah kepada realitas, maka bersifat intensional; "*kesadaran akan sesuatu*". Pengalaman estetis selalu terkait dengan obyek estetis.

Ada konsep penting dalam fenomenologi Husserl yaitu konstitusi. Konstitusi adalah proses tampaknya fenomen-fenomen kepada kesadaran, jadi suatu aktivitas kesadaran yang memungkinkan tampaknya fenomena (Bertens, 1990: 101); dunia real di-konstitusi oleh kesadaran (ibid). Kesadaran harus ada di dunia supaya penampakan dunia dapat berlangsung (Bertens, 1990: 102). Kesadaran bersifat aktif, maka proses persepsi dapat menjelaskan arti konstitusi yang dimaksudkan oleh Husserl. Bagi persepsi, gunung yang saya lihat adalah sintesis semua perspektif (pandangan atau penampakan dari segala arah), maka gunung itu telah mengalami konstitusi. Gunung Merapi di Kabupaten Sleman dipersepsi menjadi gunung yang sebenarnya di dalam persepsi seseorang setelah semua penampakan dari segala arah dikonstitusi oleh kesadaran intensional yang aktif.

Proses historis atau kesadaran sejarah merupakan kunci penting dalam pemikiran Husserl tentang fenomenologi, yaitu bahwa segala hal yang tampak saat ini hanya dapat dipahami sungguh-sungguh jika dikaitkan dengan sejarah terbentuknya (Bertens, 1990: 102). Terbentuknya suatu kota atau desa hanya dapat diterangkan dengan menyelidiki perkembangannya (ibid), maka dapat di pahami dengan menyelidiki proses terbangunnya kota atau desa tersebut.

Bertens mengatakan bahwa Husserl berpegang pada konsep reduksi fenomenologis atau reduksi transendental untuk menemukan pengetahuan yang murni (Bertens, 1990: 103). Bahkan, reduksi merupakan batu sendi bagi seluruh

filsafat Husserl. Oleh karenanya, Husserl membedakan adanya sikap natural (alamiah) dan sikap fenomenologis. Sikap natural adalah meyakini bahwa dunia sungguh-sungguh ada sebagaimana diamati dan dijumpai, sedangkan sikap fenomenologis "menetralkan" (bukan menyangsikan, seperti Descartes) keberadaan dunia yang diyakini oleh sikap natural. Husserl tidak mempercayai keberadaan dunia jika sekedar apa yang diamati dan dijumpai sebab ia punya keyakinan bahwa setiap penampakan selalu bersifat profil-profil. Ia yakin cara penampakan obyek selalu bersifat sepotong-sepotong, sehingga diperlukan proses pengamatan yang berkeluasan dalam ruang (pengamatan meruang). Husserl yakin setiap penampakan kepada subyek tidak pernah menurut semua profilnya, secara total dan absolut.

Intensionalitas kesadaran merupakan konsep kunci yang lain dalam fenomenologi Husserl (Bertens, 1990: 104). Bagi Husserl, kesadaran manusia selalu terarah kepada dunia, sebagai kesadaran yang intensional. Dunia dalam pandangan Husserl selalu terkait dengan kesadaran manusia, sebab dunia selalu merupakan korelat bagi kesadaran; dunia sebagai fenomen.

Fenomenologi Husserl menurut van Peursen (1988) agak berbeda jika dibandingkan dengan Bertens (1990). Dalam membahas fenomenologi Husserl, Van Peursen menekankan relasi yang khas antara obyek yang diamati dengan subyek yang melihat. Adapun kunci-kunci fenomenologi Husserl menurut Van Peursen adalah (1) relasi subyek dan obyek, (2) transendensi, (3) pemahaman melalui pengamatan bertahap, (4) horison-horison, (5) logika transendental, dan (6) cakrawala kenyataan. Bagaimanapun juga, pandangan van Peursen melengkapi gambaran tentang fenomenologi versi Husserl yang dikupas oleh Bertens (1990).

Menurut van Peursen (1988: 59) fenomenologi adalah meneliti data menurut bentuk penampakkannya, sebab setiap fenomena menunjuk sesuatu di luar dirinya. Bagi van Peursen, fenomena adalah sesuatu yang di luar subyek, yaitu dunia obyek-obyek. Tampaknya van Peursen ingin mendekati fenomenologi dengan cara yang praktis dan tidak terjebak pada definisi yang ketat (filosofis), meskipun menyadari adanya resiko atas sikapnya itu.

Relasi subyek-obyek mendapat tekanan khusus pada Husserl, khususnya struktur subyek yang mengetahui (Peursen, 1988: 59). Dalam penjelasannya, van Peursen menekankan aspek relasi yang khas subyek dengan obyek dan mengacu pada pandangan bahwa subyek memiliki struktur pengamatan yang unik. Subyek memiliki cara tertentu dalam menangkap dan memahami obyek, dan obyek-pun memiliki hakekat yang khas berkaitan dengan semesta realitas. Bagi van Peursen (1988: 59) obyek tidak sekedar dirinya sendiri, melainkan ia mewakili kelompok obyek yang lain. Artinya, jika kita melihat sebuah obyek, maka sebenarnya kita melihat "dunia obyek sejenis" yang lebih luas. Jika ia menghadapi seorang tukang becak yang sedang bercerita tentang kehidupan pribadinya, tidak berhenti di situ. Menurut van Peursen kita melihat dunia kehidupan tukang becak yang lebih luas. Dalam hal ini ada pandangan bahwa bagian mewakili keseluruhan di dalam proses pengamatan, meskipun pengetahuan nir-kasat mata itu dianggap sebagai kenyataan sementara. Perlu dicatat bahwa pengertian nir-kasat mata ini tidak ditemukan dalam penjelasan Bertens (1990).

Menurut van Peursen, manusia mengamati sebuah benda dalam ruang, maka hanya salah satu aspeknya yang tertangkap; misalnya melihat sisi atas, samping atau

depan (*Abschatung*) (Peursen, 1988: 59). Setiap melihat salah satu sisi kubus, misalnya, sebenarnya pengamat juga "melihat" sisi bawah yang berupa *segiempat* (sudah diandaikan), maka dalam situasi ini terkandung aspek penyeberangan (transendensi) (Peursen, 1988: 60). Van Peursen menjelaskan bahwa menurut Husserl, di dalam pengamatan "obyek khusus" terkandung juga "obyek pada umumnya"; jadi muncul juga pengetahuan tersirat yang lebih banyak (Peursen, 1988: 60). Jika manusia mengamati sebuah kubus, maka ia juga mengetahui kubus pada umumnya, atau jika mengamati warna merah pada suatu benda, maka juga mengetahui warna merah pada umumnya. Artinya, yang bersifat umum (*eidós*) tidak berdiri di luar, melainkan terkandung di dalam pengamatan benda kongkrit yang dihadapi. Jadi sambil mengamati obyek tertentu, pengamat sebenarnya telah melangkah lebih jauh.

Menurut van Peursen, pengamatan terjadi secara bertahap dan terus menerus dari berbagai sisi, maka pengetahuan tentang obyek dikembangkan dan disempurnakan. Dalam proses pengamatan bertahap itulah subyek hadir pula; subyek dan obyek hadir bersama-sama. Van Peursen tidak menjelaskan secara rinci tahapan-tahapan dalam proses pengamatan bertahap ini. Tekanannya bahwa di dalam proses pemahaman dan pengamatan bertahap itulah subyek dan obyek hadir secara semakin tegas dan bersama-sama. Tekanan relasi yang erat subyek-obyek ini memang menonjol dalam pikiran van Peursen, namun proses pengamatan bertahap justru jelas pada gambaran Bertens, yang menggunakan konsep konstitusi. Menurut Bertens, pemahaman lengkap dan absolut diperoleh melalui proses konstitusi yang dilakukan oleh akal terhadap profil-profil obyek yang diamati.

Menurut van Peursen, Husserl berpendapat bahwa setiap obyek selalu didekati dengan horison tertentu, sehingga ia selalu berada dalam jalinan dengan sesuatu di luar dirinya. Sebuah obyek tidak pernah dalam keadaan terisolir (Peursen, 1988: 60). Melihat sebuah rumah terkait dengan kesadaran bahwa ia terletak di suatu jalan, di sebuah kota; ada horison lahiriah (Peursen, 1988: 60). Rumah tersebut juga terkait dengan kesadaran terhadap waktu (umurnya, dsb); ada horison waktu (Peursen, 1988: 60). Jadi pada waktu mengamati rumah seperti ada dimensi-dimensi yang tidak terlihat namun dialami dan terkandung dalam proses pengamatan. Dimensi-dimensi itu terbentang ke berbagai arah. Pengamatan terhadap sebuah obyek juga selalu terkait dengan pengamat-pengamat lain; ada dimensi intersubjektif (Peursen, 1988: 61). Proses pengamatan selalu melibatkan horison-horison dan pengamat-pengamat lain. Kepekaan dan kekritisian terhadap situasi pengamatan yang rumit semacam ini menolong pemahaman mendalam terhadap obyek yang diamati.

Menurut van Peusen, fenomenologi Husserl mengandung logika transendental. Segala sesuatu (obyek) selalu menunjuk sesuatu di luar dirinya, baik cakrawala-cakrawala maupun subyek-subyek, maka setiap pengamatan selalu mengenal lebih banyak (tidak hanya yang dilihat). Kata van Peursen, kebenaran tak dapat dipetik demikian saja bagaikan buah-buah jambu, sebab jumlah relasi yang terkandung di dalam suatu obyek tak ada batasnya (Peursen, 1988: 61). Kebenaran adalah sebuah ide yang cakrawalanya tidak kunjung teraih. Proses mengetahui selalu menghadirkan subyek-obyek secara bersama-sama dan di dalam lingkungan cakrawala-cakrawala yang terus-menerus menampakkan diri. Subyek dan obyek saling berkaitan dan saling menentukan, obyek dibentuk melalui proses pengamatan terus menerus, maka

obyek semakin lama semakin dikenal (Peursen, 1988: 62). Dengan demikian, pengamatan mendalam tidak berhenti pada proses sekali jalan melainkan proses-proses lain yang lebih rumit.

Van Peursen menyatakan bahwa cakrawala pengamat (subyek) selalu berada dalam kaitan dengan lingkungan kebudayaan (Peursen, 1988: 62). Artinya, cakrawala seseorang dipengaruhi oleh lingkungan kebudayaannya. Ada kebudayaan yang memandang warna putih sebagai tanda kesedihan, atau warna jingga sebagai warna sakral (Budhis). Hal itu berarti bahwa fakta tidak pernah obyektif semata-mata, karena selalu diteropong oleh subyek yang menduduki tempat tertentu, hidup di jaman tertentu, di dalam lingkungan budaya tertentu, sambil berkontak dengan pengamat-pengamat lain. Pada kenyataannya, subyek-subyek tidak terjebak di dalam cakrawala masing-masing, sebab selalu terjadi dialog dalam hubungan intersubyektivitas untuk menghasilkan penilaian bersama.

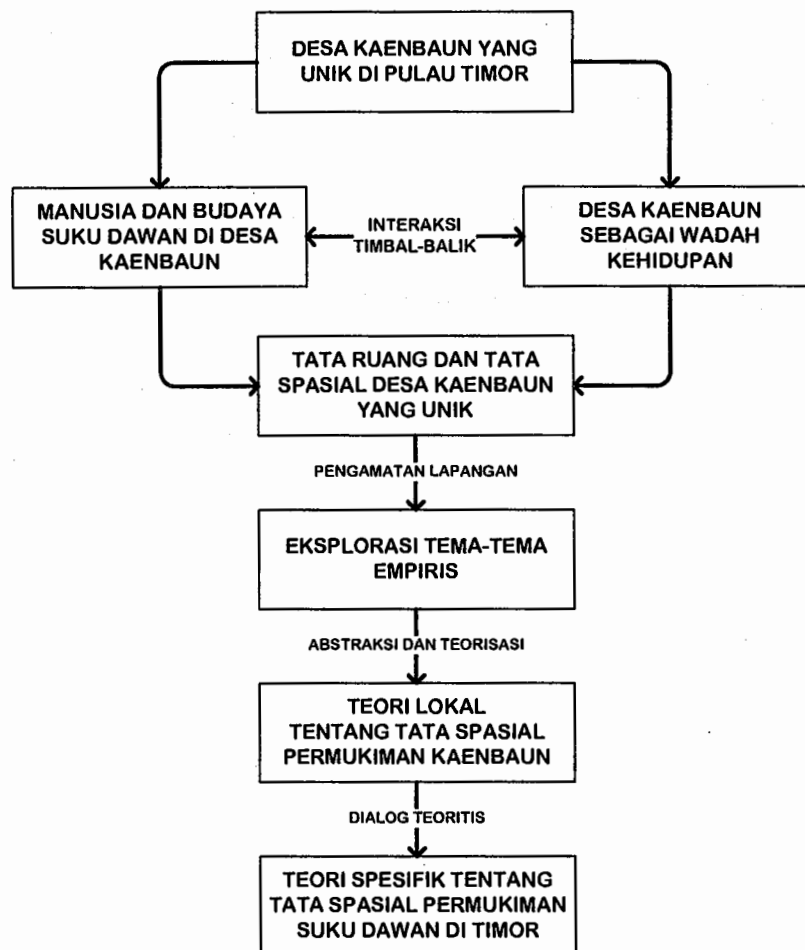
Van Peursen melihat bahwa lingkungan kebudayaan berperan penting di dalam proses pengamatan. Orang tidak dapat lepas bebas dari hal-hal yang melingkupi kehidupannya selama hidupnya dalam menjalankan proses pengamatan. Atas dasar kunci-kunci fenomenologi Husserl menurut van Peursen tersebut tampak dengan jelas bahwa proses memahami melalui pengamatan fenomenologis itu rumit, khususnya melibatkan kerumitan pada subyek pengamat maupun obyek yang diamatinya. Akibatnya, proses penampakan obyek terhadap subyek dapat sangat bervariasi, meskipun tidak jarang terjadi pemahaman yang sama (*overlapping*) antara pengamat yang satu terhadap yang lain. Pemahaman yang sama tersebut muncul dari proses pemahaman intersubyektif.

1.2 Hakekat obyek kajian

Dalam memandang obyek penelitian, seorang peneliti dipengaruhi oleh filsafat ilmu pengetahuan yang dianutnya. Penelitian ini dipengaruhi oleh filsafat ilmu yang dikembangkan oleh Wilhelm Dilthey (Bertens, 1990: 87) yang meyakini keberadaan “ilmu-ilmu kemanusiaan” (*Geisteswissenschaften*) sebagai ilmu pengetahuan yang membahas obyek individual, sekali terjadi (*einmalig*) dan bersifat idiografis.

Dilthey dikenal memiliki pemikiran yang disebut “filsafat kehidupan” (*Philosophie des Lebens*) (Bertens, 1990: 88). Kehidupan terdiri atas seluruh kehidupan dengan kompleksitas yang amat kaya. Bagi Dilthey, kehidupan terdiri atas kehidupan individual-individual dan bersama-sama membentuk kehidupan umat manusia sebagai realitas sosial dan historis. Kehidupan tersebut tersusun oleh semua produk manusiawi, dari emosi-emosi, pikiran-pikiran, tindakan-tindakan individual sampai dengan lembaga-lembaga sosial, agama, kesenian, kesusasteraan, ilmu pengetahuan dan filsafat. Jadi sangat luas dan kompleks.

Menurut Dilthey (Bertens, 1990: 88-89), untuk memahami kehidupan, pengalaman (kontak langsung) dengan kehidupan merupakan syarat yang harus dilaksanakan; pengalaman sangat penting. Dilthey mengatakan bahwa pengalaman mempunyai struktur dan makna yang digunakan secara spontan untuk mengatur pengalaman manusia. Dalam proses mengalami, akal manusia bersifat aktif mengatur tiga kategori pengalaman, yaitu nilai (yang memungkinkan manusia mengalami sekarang), maksud (yang memungkinkan untuk mengarahkan ke masa depan) dan makna (yang memungkinkan untuk mengingat masa lalu).



Gambar 14. Kerangka konseptual penelitian
(Sumber: dikembangkan dari Sudaryono, 2003)

Obyek yang menjadi kajian dalam penelitian ini adalah sebuah desa vernakular yang bernama Kaenbaun, terletak di wilayah kabupaten Timor Tengah Utara. Desa Kaenbaun sebagai desa vernakular hakekatnya adalah tempat bermukim orang-orang suku Dawan, maka desa Kaenbaun tepat disebut dengan terminologi permukiman vernakular (*vernacular settlement*). Aspek dari obyek yang diteliti adalah arsitektur dari tata permukiman tersebut (*the architecture of the vernacular settlement*) yang diciptakan oleh orang Kaenbaun dari generasi ke generasi. Dilihat dari pikiran Dilthey, permukiman suku Dawan di Kaenbaun adalah fenomena kehidupan yang sekali terjadi (*einmalig*) dan mengandung kehidupan yang unik dan kompleks.

Penelitian ini secara khusus ingin melihat karakteristik arsitektur permukiman Kaenbaun, yang tercipta karena adanya berbagai latar belakang dan kondisi-kondisi lokal yang unik. Arsitektur permukiman Kaenbaun pada hakekatnya terdiri atas elemen-elemen yang tampak (*tangible*) dan elemen-elemen yang tidak tampak (*intangible*). Menurut pendekatan ilmu kebudayaan versi Willem Dilthey, maka arsitektur yang tidak tampak tersebut dapat dikenali dan ditemukan jika peneliti terjun langsung ke dalam kehidupan di desa Kaenbaun sehari-hari dalam waktu tertentu untuk melihat dan merasakannya dengan akal dan kesadaran yang aktif.

1.3 Pendekatan kualitatif-fenomenologi

Fokus penelitian ini adalah tata spasial permukiman tradisional dan latar belakang budayanya, yang terdiri atas realitas nyata (*tangible*) hingga transenden (gagasan dan nilai-nilai). Fenomena tata spasial permukiman hanya dapat dipahami dalam keterkaitan atau keterjalinannya dengan seluruh sistem kehidupan yang melingkupinya serta dalam keadaan *setting* alamiah. Makna sebuah elemen atau komponen tata spasial hanya dapat dipahami apabila dalam keadaan melekat dengan konteks keberadaannya. Dalam penelitian ini, informasi-informasi atau pengetahuan yang dikumpulkan berupa pengetahuan nyata terlihat (*tangible*) oleh panca indra tidaklah cukup, maka diperlukan juga konteks informasi atau pengetahuan yang tersembunyi (*tacit knowledge*) sebagai konteks lebih lanjut untuk memahami tema-tema di dalam fenomena, sehingga maknanya dapat ditemukan dengan mantap.

Mengikuti Geertz (1974) penelitian tentang kaitan tata spasial permukiman dengan budaya lokal lebih kaya nuansa dan dimensi serta sangat mendasar (esensial) apabila dilihat dari perspektif masyarakat lokal (*emic*). Studi tentang tata spasial

permukiman (*settlement spatial configuration*) dan latar belakang budayanya (*cultural background*) berdasarkan perspektif lokal adalah merupakan cara untuk melihat secara mendalam tentang fenomena budaya bermukim dari suatu masyarakat yang sangat menghormati nilai-nilai budayanya. Hal ini mengandung konsekuensi keharusan kedekatan peneliti dengan obyek penelitiannya, diwujudkan dengan bersatunya peneliti dengan obyeknya dalam intensitas yang sangat tinggi (pengamatan terlibat). Peneliti bukan belajar tentang budaya bermukim melainkan belajar di dalam budaya bermukim masyarakat yang ditelitinya.

Dalam pemikiran Rapoport (1977) dan Madanipour (1996), usaha memahami hakekat tata spasial dalam arsitektur hendaknya memperhatikan produk dan proses terbentuknya. Artinya, di dalam penelitian ini informasi yang diperoleh dicari yang berkaitan dengan dicapainya pemahaman mendalam dan lengkap tentang desain desa yang ada secara menjejarah (historikal) dan kejadian-kejadian yang menyertainya. Dalam kosa-kata Madanipour (1996) harus ditemukan adanya artefak-artefak untuk melihat massa dan ruang yang terjadi, disertai informasi tentang aktivitas-aktivitasnya, sebab lingkungan kehidupan manusia adalah aglomerasi dari manusia, obyek-obyek dan kejadian-kejadian; jadi ada artefak dalam relasi dengan fenomena sosio-spasial kehidupan warganya.

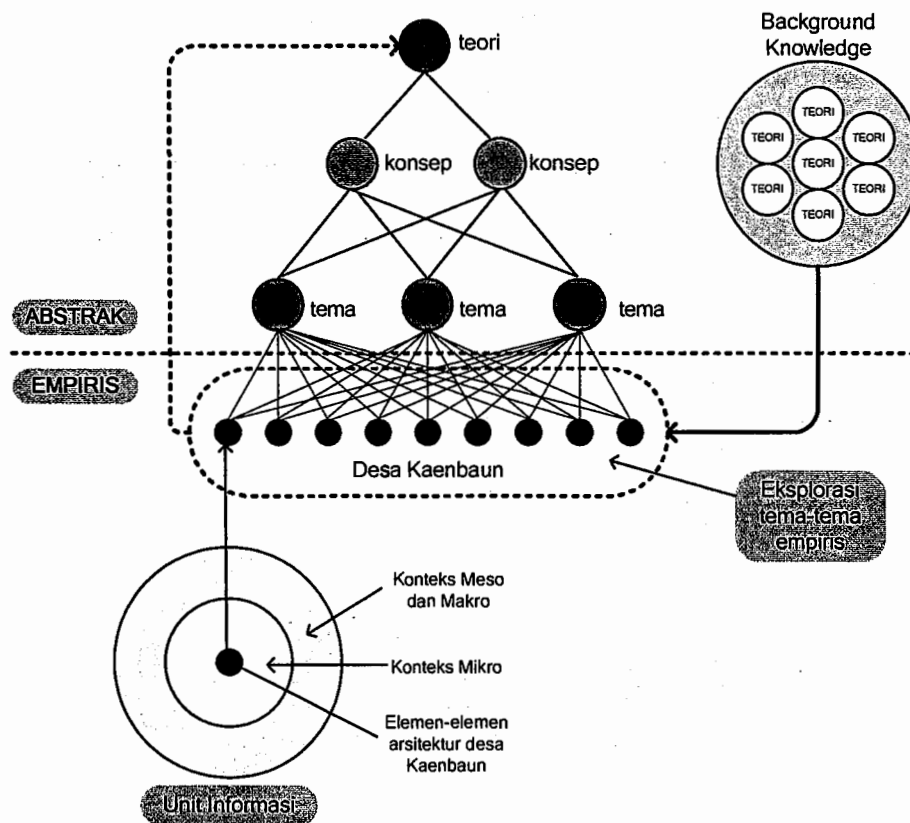
Atas dasar pemikiran tersebut di atas, disimpulkan bahwa paradigma penelitian yang paling tepat untuk penelitian ini adalah paradigma fenomenologi dengan pendekatan naturalistik, metoda induktif-kualitatif yang menggali informasi tentang desa Kaenbaun secara mendalam. Sebagai konsekuensinya, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam penelitian ini, yakni :

- (1). Peneliti harus mampu melihat obyek dalam konteks, sebab makna dari suatu obyek hanya dapat dipahami dalam keterkaitan dengan konteks keberadaannya. Obyek selalu terikat dalam jalinan dengan obyek-obyek lain tidak terpisahkan. Konteks kadang berlapis-lapis dan kadangkala juga tumpang-tindih.
- (2). Peneliti mendekati obyek sedekat mungkin namun kehadirannya tetap mampu menjaga kealamiahannya fenomena yang dikaji. Kehadiran peneliti diharapkan tidak mengganggu, maka peneliti melakukan pengamatan terlibat (*partisipatif*) dalam *setting* yang dibiarkan alamiah-natural seperti apa adanya.
- (3). Peneliti wajib mengembangkan kesadaran terus-menerus (*teori intensionalisme*) untuk memahami obyek yang ditelitinya, sehingga diperoleh pengalaman dan pemahaman yang terus berkembang secara akumulatif sambil melakukan validasi berkesinambungan agar hasilnya semakin mantap.
- (4). Peneliti sebagai instrumen pokok dalam penelitian ini, maka harus melakukan perekaman data secara holistik, dengan pengamatan multi-indrawi dan dengan rasio yang aktif agar siklus proses perjumpaan peneliti dengan fenomena yang diamati dapat berjalan seperti yang diharapkan oleh fenomenologi Husserlian.
- (5). Peneliti dituntut mampu mengungkapkan pengetahuan yang tersembunyi (*tacit knowledge*) agar setiap kejadian yang ditemukan di lapangan dapat dipahami secara mantap dengan bantuan berbagai informasi konteks dan latar belakang (alasan, intensi, motif, sebab, dll) penyebab kehadirannya.
- (6). Peneliti dituntut mampu menguasai kepekaan teoritis (*theoretical sensibility*) dalam menyelami realitas yang dihadapi, sehingga tidak larut di dalamnya melainkan dapat melihat unsur-unsur kunci yang paling relevan dengan fokus

penelitiannya, sehingga menuntun kepada hasil yang benar secara fenomenologis.

- (7). Data dalam penelitian ini bersifat kualitatif, yang harus dianalisis secara terus-menerus di lapangan maupun di studio secara kondusif bersama-sama dengan proses pengumpulan data secara intensif dan terarah (sistemik).
- (8). Eksemplar dalam penelitian ini diambil dengan cara purposif (bermaksud) agar keterkaitannya dengan lainnya dapat jelas, misalnya melalui bagan atau peta tema-tema aktual yang ditemukan sebagai penuntun penelusurannya.
- (9). Perekaman fenomena yang diteliti dilakukan secara sistematis, baik rekaman audio, visual dan audio-visual, sehingga realitas yang ditangkap dapat sepenuhnya. Catatan lapangan yang berupa catatan apa adanya serta catatan-catatan yang melengkapinya disusun secara sistemik menjadi *logbook* yang mendukung kemantapan substansi dan sumber kekuatan bagi penelitian ini.
- (10). Proses abstraksi dan teorisasi berjalan secara kondusif bersama-sama dengan proses pengumpulan data maupun analisis yang dilakukan, termasuk perlunya dilakukan proses triangulasi yang memantapkan temuannya. Peneliti melakukan proses analisis data kualitatif untuk menghasilkan kategorisasi dan klasifikasi fenomena dalam berbagai gambar komunikatif dan dikembangkan selama penelitian dan penulisan laporan dikerjakan.
- (11). Peneliti dituntut mampu mengembangkan pengamatan menjelajah, menelusur dan mendalam melalui wawancara tematik mendalam, sehingga menghasilkan pemahaman mendalam terhadap fenomena tata spasial dan latar belakangnya.

(12). Pada akhir tahapan teorisasi, peneliti dituntut untuk melakukan dialog teoritis antara temuan-temuan konsep-konsep dan teori-teori dengan temuan atau teori lain yang pernah ada. Dialog teoritis ini memantapkan teori yang ditemukan dan memetakannya dalam khasanah teori-teori lain.



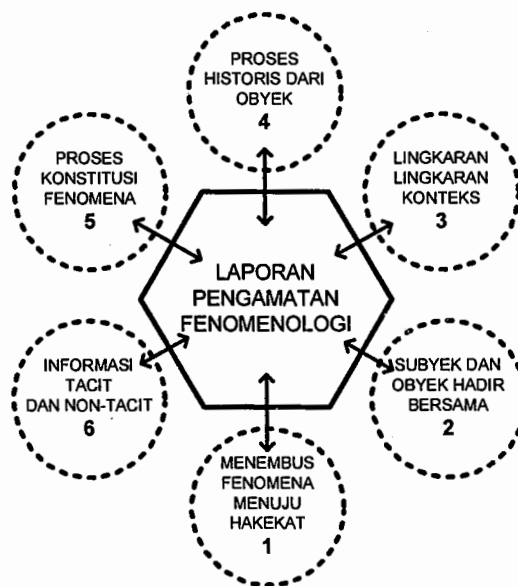
Gambar 15. Proses abstraksi dan teorisasi secara induktif-kualitatif
(Sumber: dikembangkan dari Sudaryono, 2003)

1.4 Karakteristik laporan pengamatan fenomenologi

Peneliti berkeyakinan bahwa setiap pemilihan paradigma dan metoda penelitian memiliki implikasi kuat pada pelaksanaan penelitian lapangan dan pelaporannya. Artinya, jenis paradigma dan metoda penelitian yang dipilih memberi warna kuat pada proses dan hasil penelitian. Idealnya, pelaporan penelitian mampu

melaporkan proses dan hasilnya sejelas-jelasnya, termasuk konsistensi keterkaitan antara paradigma, metoda dan laporannya, sehingga naskah laporan mencerminkan paradigma dan metoda penelitian yang sudah ditetapkan pada awal proses.

Dalam uraian bagian ini peneliti berusaha merumuskan sifat-sifat laporan penelitian yang dituntun oleh paradigma fenomenologi Husserl. Fenomenologi Husserl adalah "fenomenologi transendental" dan bukan "fenomenologi eksistensial" seperti yang dikembangkan oleh Heidegger (Hamersma, 1983: 116-117). Fenomenologi Husserl berciri menembus fenomena dan menemukan hakekatnya.



Gambar 16. Enam unsur penentu karakter laporan pengamatan fenomenologi
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Setelah membaca beberapa pustaka, maka kami berkesimpulan bahwa ada pola laporan penelitian fenomenologi yang mengandung enam unsur utama agar sesuai dengan paradigma dan metoda fenomenologi Husserl. Enam unsur laporan tersebut secara simultan bermuara pada konsep pemikiran Husserl tentang "kesadaran intensional", yaitu bahwa hakekat realitas dapat menampakkan diri seutuh-utuhnya

(bahkan semurni-murninya) kepada pengamat karena ada hubungan intensif yang erat antara pengamat (subyek) dengan fenomena yang diamati (obyek).

Hubungan erat tersebut merupakan hasil kerja dari "kesadaran intensional" pengamat terhadap fenomena yang diamati. Kesadaran intensional ini sangat penting dan menjadi dasar bagi berlangsungnya proses pengamatan fenomenologis, sebab dari adanya kesadaran intensional lahir sikap fenomenologis. Jadi enam unsur tersebut adalah unsur penentu terjadinya proses dan hasil penelitian yang berkarakter fenomenologi Husserl.

Penelitian fenomenologi adalah bermaksud "menembus fenomena, menuju hakekat". Fenomena dalam pengertian Husserl adalah realitas itu sendiri, dan bukan "kabut" atau "tirai" seperti pengertian Kant (Bertens, 1990: 101). Fenomena adalah semua gejala yang tertangkap oleh "kesadaran intensional" pengamat, dan hakekat adalah realitas sejati yang ada di balik fenomena. Contohnya, jika seseorang mengamati keramaian ruang sepanjang jalan Malioboro kemudian ia mampu menjelaskan (baca: melaporkan) secara sangat teliti salah satu fenomena di Malioboro, misalnya, fenomena pedagang kaki lima (PKL), maka ia sesungguhnya menggunakan kesadaran intensional ketika menangkap fenomena dan realitas tersebut. Ia telah memfokuskan perhatian yang mendalam terhadap salah satu fenomena yang ada diantara ribuan fenomena di Malioboro. Artinya, ia telah mempraktekkan mekanisme kesadaran intensional dalam proses pengamatannya, yaitu kesadaran pengamat yang tertuju pada sesuatu secara intens; sebab kesadaran selalu bersifat intensional, tertuju pada sesuatu atau tentang sesuatu (Bertens, 1990:

101). Implikasinya, pengamat mendapatkan pemahaman (*verstehen*) yang mendalam terhadap fenomena terpilih yang dicermatinya.

Dalam praktek yang dikerjakan selama ini, digunakan dua kegiatan yang dikemas dengan terminologi "*grand tour*" dan "*mini tour*" (Sudaryono, 2003) atau "pengamatan menjelajah" dan "pengamatan terfokus". Inti kegiatan pengamatan menjelajah adalah menangkap kesan-kesan umum secara keseluruhan terhadap fenomena lapangan untuk memperoleh titik-titik tema yang mungkin dapat menjadi pintu masuk pendalaman lebih lanjut. Kegiatan ini mirip proses "*scanning*" dalam membaca pustaka, dan tentunya sebelum berangkat ke lapangan sudah ada bekal pertanyaan-pertanyaan umum (tema) yang dibawa agar pengamatan terarah disertai sikap terbuka dan tanpa prasangka (Bakker, 1984).

Dalam fenomenologi Husserl, relasi subyek-obyek sangat erat agar pengamat mampu menangkap fenomena yang diamati secara mendalam. Atas dasar gagasan kunci ini, maka di dalam laporan penelitian fenomenologi seharusnya paparan menunjukkan bahwa "subyek dan obyek hadir bersama". Menurut kami, kehadiran subyek di dalam laporan penelitian fenomenologi menjadi kunci pembeda jika dibandingkan dengan laporan berbasis paradigma rasionalistik atau positivistik.

Laporan penelitian fenomenologi seharusnya mampu menjelaskan pembacanya bagaimana peneliti melakukan proses "ber-fenomenologi" selama riset dilakukan. Artinya, jika di dalam riset rasionalistik unsur subyek tidak dimunculkan karena tuntutan obyektivitas yang tinggi, maka di dalam riset fenomenologi justru dibalik yaitu unsur subyek hadir bersama subyek karena aspek relasi subyek-obyek (Peursen, 1988) dalam dasar-dasar filsafat riset fenomenologi menuntut hal itu.

Kehadiran subyek di dalam laporan riset fenomenologi dapat dilakukan melalui teknik berbahasa, maka bahasa di dalam laporan riset fenomenologi tentulah bersifat khusus karena harus menghadirkan subyek secara proporsional. Kehadiran subyek dapat secara eksplisit, misalnya dengan menggunakan sebutan "kami" atau "peneliti" atau yang lain, dengan penggunaan teknik-teknik ketrampilan berbahasa tertentu.

1.5 Fenomenografi dalam penelitian berbasis fenomenologi

Dalam penelitian ini fenomena lapangan desa Kaenbaun merupakan situasi yang dimasuki peneliti dengan menggunakan sikap terbuka untuk belajar dari/dan bersama masyarakat lokal. Peneliti adalah "murid" bagi masyarakat lokal. Sikap ini merupakan konsekuensi dari pilihan cara pendekatan yang mengharuskan peneliti menyatu dengan situasi lapangan namun memiliki kesadaran yang tinggi terhadap tugasnya sebagai peneliti yang harus kritis terhadap fenomena lapangan.

Peneliti tidak melihat realitas yang terpecah-pecah atau berkeping-keping, melainkan memasuki situasi lokal yang bersifat holistik-utuh-menyeluruh dan mengalir secara alamiah sebagaimana adanya. Peneliti menggunakan seluruh eksistensi dirinya dengan "kesadaran murni" menurut pemikiran Husserl, artinya tanpa prasangka apapun terhadap fenomena yang dialami sehari-hari, agar fenomena tersebut menampakkan dan menyatakan esensi dirinya seperti apa adanya.

Dalam fenomenologi, tema dan "deskripsi mendalam" (Geertz, 1974: *thick description*) yang dihasilkan adalah pengalaman fenomenolog, namun substansi pengalaman tersebut berasal dari unsur-unsur empiris, sehingga pengalaman tersebut sungguh menggambarkan kejadian empiris yang dialami secara langsung. Jadi bukan

khayalan atau fiksi sebab peneliti menggunakan akal yang aktif dan dinamis pada waktu menyerap pengalaman lapangan.

Jika mengikuti Husserl, maka apa yang dialami fenomenolog adalah “realitas nyata”; dalam kalimat Husserl dikatakan “... ada pada benda itu sendiri...”. Jadi hasil dari “pengalaman langsung” sebagai sebuah kata kunci dalam fenomenologi Husserl. Fenomena yang dialami peneliti (*experiences*) secara langsung itu kemudian dituliskan (atau diceritakan secara lisan), sehingga dapat diketahui oleh orang lain. Model pemaparan yang lazim dilakukan adalah berupa tulisan yang bersifat deskriptif-mendalam (*thick description*). Deskripsi tentang pengalaman ber-fenomenologi dalam naskah ini sengaja diberi sebutan “fenomenografi”, yang artinya adalah gambaran tentang fenomena yang diamati dan dialami secara langsung oleh peneliti. Pengalaman tersebut melukiskan realitas sesungguhnya yang dijumpai dan diselami; jadi sungguh berbasis pengalaman sang fenomenolog.

Terminologi “fenomenografi” sengaja digunakan di sini untuk menegaskan bahwa paparannya bukanlah “etnografi”, yang menggambarkan kultur seperti lazim dibuat oleh kalangan antropolog. Fenomenografi adalah paparan tentang fenomena yang dialami peneliti sebagai konsekuensi logis dari pilihan menggunakan paradigma fenomenologi dan metoda fenomenologi versi Husserl.

Elemen yang menegaskan bahwa fenomenografi adalah bagian dari riset fenomenologi – arsitektur terletak pada substansinya, yaitu fenomenografi yang menggambarkan fenomena arsitektural empiris yang melibatkan tiga unsur pokok saling terkait yaitu (1) ruang, (2) nilai-nilai, dan (3) aktivitas sebagai tiga unsur yang tak terpisahkan (Sudaryono, 2003).

Dr. Sudaryono selalu mengingatkan dalam setiap diskusi bahwa unsur ruang yang harus ada di dalam diagram segitiga tersebut karena ruang merupakan unsur fundamental dalam arsitektur. Pola ini perlu ditekankan untuk memberikan ciri pokok bahwa penelitian fenomenologi dalam riset ini sungguh merupakan penelitian arsitektur, bukan penelitian ilmu sosial, misalnya sosiologi, psikologi ataupun antropologi yang tidak berbicara tentang ruang secara intens dan mendalam seperti para teoritis atau filsuf dalam bidang arsitektur. Unsur ruang di dalam penelitian arsitektur harus ada dan menjadi kunci (*key factor*) dalam fenomenografi arsitektural.

Di dalam membuat fenomenografi, seorang arsitek yang menggunakan moda kerja fenomenologi ingin memaparkan pengalamannya dan di dalam pengalaman itu terlihat bagaimana saling keterkaitan antara ketiga unsur tersebut. Menurut Sudaryono (2003), ketiga unsur kunci itu merupakan unsur pokok yang harus ada pada fenomenologi dan fenomenografi dalam arsitektur, sebab arsitektur harus berbicara tentang ruang, aktivitas dan nilai-nilai dalam sebuah anyaman yang utuh. Artinya, jika unsur ruang yang menjadi kunci dalam perbincangan arsitektur tidak ada di dalam fenomenografi peneliti arsitektur, maka fenomenografinya ada dalam bahaya terjebak menjadi tulisan ilmu sosial (bukan arsitektur); misalnya hanya memaparkan tentang nilai dan aktivitas. Jadi mutlak harus ada fokus tentang ruang dalam bagan *triad* tersebut.

Fenomenografi dibuat berdasarkan fakta lapangan, sebab pengalaman langsung merupakan akar dari bangunan teori menurut cara kerja fenomenologi Husserl. Fenomenografi seringkali terlihat sebagai seperti dongeng (paparan deskriptif, bukan uraian analitis yang lugas, maka seringkali dilecehkan sebagai hal yang tidak ilmiah),

tetapi jika dicermati benar terlihat bagaimana interaksi (*interplay*) ketiga unsur pokok tersebut di atas. Deskriptif dalam fenomenografi adalah menjelaskan (bertujuan *to explain, verstehen*) keterkaitan yang kompleks dari banyak unsur dalam suatu fenomena atas dasar informasi-informasi yang diperoleh dari lapangan.

Seorang peneliti fenomenologi memang harus sabar dan cermat ketika menghadapi arus informasi. Sebagai contoh dapat dijelaskan di sini, yaitu bagaimana peneliti dapat menyimpulkan bahwa *Bnoko* Kaenbaun merupakan gunung suci bagi warga desa Kaenbaun. Sebelum berangkat peneliti tidak tahu bahwa desa Kaenbaun memiliki gunung suci, sebab informasi yang masuk adalah “ada desa lama tempat tinggal *nenek-moyang* yang terletak di gunung karang”. Setelah mendengar legenda tempat itu, sejarah asal mula atau bergabungnya suku-suku di desa, kemudian ada permintaan halus untuk mengadakan *upacara-adat* di puncak gunung itu, menyaksikan nisan-nisan yang bertebaran di sekitar bukit, juga kuburan bagi mayat-mayat tanpa kepala (akibat tradisi mengayau) dan akhirnya menyaksikan sendiri makam Neon Kaenbaun dan *Usif* Banuf di puncak bukit, serta mengadakan *upacara-adat* di atas nisan kedua *nenek-moyang* desa itu, peneliti menjadi sadar bahwa bukit karang itu merupakan tempat suci yang penting bagi warga desa Kaenbaun. Kesimpulan semacam ini tidak ditarik dari sudut pandang peneliti (*etic*), melainkan dari sudut pandang warga lokal (*emic*).

Salah satu keunggulan penelitian dengan berbasis data lapangan yang luas dan mendalam seperti dalam riset fenomenologi dengan metode fenomenologi adalah ditemukannya kekayaan unik dan lokal yang selama ini kurang banyak digali. Mengapa ? Salah satu hal yang dialami peneliti adalah adanya sikap sangat terbuka

pada arus informasi yang masuk setiap hari, sehingga "semua hal" dapat diketahui. Peneliti tidak membatasi diri pada fokus tertentu, sehingga memiliki catatan-catatan yang luar biasa banyaknya, bagaikan "kapal keruk" yang ingin melahap semua informasi di lapangan. Namun, pada akhirnya, untuk keperluan fokus penelitian toh dilakukan juga seleksi tanpa membuang informasi lain yang "mungkin" belum terlihat relevansinya dengan tulisan yang sedang dikerjakan.

Bagaimanapun juga, fenomena kehidupan lokal menyimpan kekayaan pengetahuan yang unik dan selalu menunggu kedatangan ahli ilmu pengetahuan untuk digali dan diungkapkan, sehingga layak menjadi bagian dalam ilmu pengetahuan yang mantap. Sebab pada hakekatnya kebenaran tersebar dimanapun, dan tidak ada kebenaran tunggal. Artinya, kehidupan masa lalu mengandung pelajaran yang sangat kaya dan menunggu untuk digali serta diungkapkan oleh orang-orang ahli yang datang entah kapan. Usaha ini juga merupakan salah satu upaya mengangkat mutiara-mutiara kehidupan masa lalu yang sangat bernilai dan belum pernah diungkapkan.

2. Proses dan Jalannya Penelitian

2.1 Lokus dan fokus penelitian

Obyek yang menjadi bahan kajian penelitian ini adalah desa Kaenbaun, sebuah desa vernakular khas suku Dawan yang terletak di pulau Timor bagian Indonesia. Letak desa Kaenbaun ada di dekat kota Kefamenanu dan di dalam wilayah kabupaten Timor Tengah Utara. Desa Kaenbaun adalah desa yang masih menunjukkan tanda-tanda sebagai sebuah desa vernakular Timor.

Fokus penelitian ini adalah tentang arsitektur suatu permukiman vernakular, khususnya tentang tata spasial atau tata keruangan yang menjadi inti dari desain (lingkungan) permukiman. Tata keruangan pada arsitektur permukiman vernakular adalah sebuah sistem relasi antar elemen yang unik. Artinya, tata keruangan terdiri atas elemen-elemen kunci yang dimiliki dan elemen-elemen tersebut saling terhubung dengan unsur-unsur tertentu, sehingga membentuk tatanan sistemik yang unik dan bermakna. Keunikan muncul ketika peneliti mengalami dan melihat desa Kaenbaun sebagai fenomena yang sekali terjadi dan tidak terduplikasi (*einmalig*).

Penelitian ini merupakan penelitian tentang fenomena yang tampak saat ini dan berusaha menemukan berbagai fenomena masa lalu yang terkait dengan fenomena yang dijumpai saat ini. Penelitian ini bukan penelitian historis, yang memiliki ciri kronologi ketat, melainkan penelitian fenomenologi, yang berupaya memahami fenomena saat ini dalam kaitan dengan fenomena-fenomena yang menjadi konteks kebermaknaannya. Teori intensional yang mendasari pendekatan fenomenologi menegaskan bahwa jika ada guru tentu ada murid dan hakekat serta kebermaknaan guru karena relasinya dengan murid, maka dalam kajian permukiman Kaenbaun lantas berarti bahwa keberadaan (hakekat) permukiman Kaenbaun saat ini hanya bisa dijelaskan / dipahami dan memiliki kebermaknaan dalam kaitan dengan fenomena-fenomena sebelumnya. Artinya, keberadaan permukiman Kaenbaun masa kini sangat terkait dengan fenomena Kaenbaun masa lalu dan hakekat serta kebermaknaannya muncul dari pemahaman tentang relasi keduanya. Oleh karenanya, memahami permukiman Kaenbaun seutuhnya mencakup keduanya, dengan kerangka waktu

yang longgar, sejauh dapat dijelaskan dengan tegas tentang kondisi saat ini dan masa sebelumnya yang terkait.

2.2 Pengamatan partisipatif-fenomenologis

Dalam melakukan kajian untuk menemukan karakteristik orang Kaenbaun dan arsitektur permukiman Kaenbaun, peneliti terjun langsung ke dalam situasi kehidupan di desa Kaenbaun. Agar dapat memperoleh pemahaman mendalam, maka peneliti melakukan pendekatan-pendekatan lahir dan batin kepada warga desa Kaenbaun. Fenomenologi Husserl mensyaratkan adanya pengalaman langsung.

Pada kunjungan Juli 2004 peneliti melakukan *upacara-adat* sederhana (menyembelih seekor ayam dan minum *sopi*) di puncak *Bnoko* Kaenbaun dan doa sederhana (minum *sopi*) di *rumah-suku* Foni untuk memperkenalkan diri dan memohon ijin dari *nenek-moyang* orang Kaenbaun. Menurut orang Kaenbaun, *upacara-adat* harus dilakukan supaya mendapat dukungan, petunjuk dan berkah dari *nenek-moyang* agar memperlancar proses penelitian dan hasilnya memuaskan.

Pada kunjungan Mei 2006 peneliti juga melakukan *upacara-adat* lagi yang lebih besar dan lebih formal. *Upacara-adat* dilakukan di *rumah-adat* suku Basan, dipimpin oleh *Usif* Basan dan dihadiri oleh wakil-wakil semua suku yang ada di Kaenbaun. *Upacara-adat* formal ini menyembelih seekor babi kecil dengan puncak acara makan dan minum bersama di depan *batu-suci* suku Basan. *Upacara-adat* di *rumah-suku* Basan ini menandai pelaksanaan penelitian secara resmi dan mendapat restu resmi dari *nenek-moyang* orang Kaenbaun.

Selama kunjungan di bulan Juli 2004 peneliti melakukan perjalanan secara menjelajah, yaitu mengunjungi tempat-tempat bersejarah bagi orang Kaenbaun.

Kunjungan di mulai dari *Bnoko* Kaenbaun, yang merupakan permukiman pertama generasi awal orang Kaenbaun. Kunjungan dilanjutkan ke tempat-tempat yang pernah menjadi area permukiman dan sekarang sudah ditinggalkan, sehingga menjadi kebun kembali. Dari area permukiman lama, peneliti mengunjungi *rumah-suku* Basan, Timo, Taus dan Foni sebab merupakan tempat suci setiap suku di Kaenbaun. Peneliti juga mengunjungi Gereja dan goa Santa Maria yang ada di desa Kaenbaun. Selama kunjungan dilakukan perbincangan dengan orang-orang Kaenbaun yang mendampingi sambil berjalan. Selama perjalanan peneliti juga melakukan perekaman gambar dengan kamera digital dan menghasilkan ratusan gambar yang menjadi informasi penting dalam proses refleksi. Gambar adalah media untuk menyimpan ingatan tentang fenomena lapangan (Sudaryono, dalam berbagai diskusi 2002-2003).

Pada pengamatan kedua peneliti tinggal selama 17 hari di rumah tokoh lokal Kaenbaun yaitu Mikael Salu yang memiliki ikatan kekerabatan dengan *temukung* Kaenbaun. Ketika tinggal di rumah tersebut, setiap saat peneliti berbincang-bincang dengan Mikael untuk memperoleh penjelasan-penjelasan tentang kehidupan orang Kaenbaun dan desa mereka. Setiap ada kesempatan, peneliti ditemani sahabat lokal melakukan perjalanan ke permukiman warga Kaenbaun sesuai dengan intuisi yang ada dalam pikiran peneliti. Pada setiap perjalanan dilakukan perekaman gambar dengan kamera digital dan perbincangan dengan setiap orang yang ditemui. Perbincangan kadang singkat tetapi juga ada perbincangan yang panjang, misalnya perbincangan di halaman rumah menghabiskan waktu tiga sampai empat jam.

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa peneliti melakukan pengamatan partisipatif secara intensif setiap saat dan mengerjakan perekaman gambar dan suara dengan peralatan digital. Pada malam hari peneliti mengolah data ke dalam komputer yang dibawa sambil sedikit-demi sedikit menuliskan apapun yang ditemui selama sehari ke dalam catatan lapangan (*logbook*). Orang Kaenbaun yang ditemui selalu ramah dan terbuka memberikan penjelasan, sehingga setiap malam peneliti merasa bagaikan selalu kebanjiran data. Hasil pengamatan selama kunjungan pada bulan Mei 2006 yang masih berupa catatan singkat, kemudian dikembangkan menjadi catatan yang lebih lengkap di Yogyakarta. Hasil catatan lapangan yang dikembangkan di Yogyakarta ini adalah sekitar 200 lembar spasi satu, sehingga menjadi sebuah *logbook* yang cukup tebal.

Isi *logbook* tebal tersebut adalah deskripsi tentang banyak hal yang ada di desa Kaenbaun, baik tentang elemen-elemen ruang, kegiatan-kegiatan, kejadian-kejadian unik, dan adat-istiadat Kaenbaun. Selama pengamatan lapangan, peneliti berusaha merekam fenomena visual dan menggali informasi latar belakang dari setiap unsur yang dilihat secara visual. Setiap perbincangan dengan para warga desa Kaenbaun selalu diarahkan untuk mengungkapkan berbagai latar belakang yang mendalam, hingga diperoleh alasan-alasan tersembunyi yang paling dalam. Setiap perbincangan tidak dipandu dengan daftar pertanyaan apapun, melainkan dipandu dengan imajinasi peneliti yang dikaitkan dengan data yang pernah diperoleh sebelumnya. Perbincangan yang dilakukan umumnya bersifat mendalami data yang telah diperoleh sebelumnya maupun mengembangkan data dengan informasi baru yang lebih lengkap dan lebih mendalam. Perbincangan-perbincangan juga merupakan

momen untuk melakukan triangulasi dan meningkatkan validitas data sambil menganalisis data yang telah diperoleh. Jadi pengamatan yang dilakukan bersifat partisipatif-fenomenologis.

2.3 Pengumpulan dan pelaporan data

Penelitian ini berciri kualitatif, maka proses pengumpulan data dan proses analisis serta perumusan temuan-temuan, abstraksi dan teorisasi dilakukan secara bersama-sama di lapangan. Informasi dan temuan lapangan memang dipaparkan secara terpisah-pisah, namun dalam prakteknya, semua jenis data saling terkait dengan sendirinya sebagai konteks dari fenomena tematik yang sedang diamati.

Pengumpulan data fisik tata lingkungan dengan cara melakukan pengamatan langsung di lokasi penelitian, mengadakan tinjauan lapangan secara langsung dengan pedoman peta-peta sementara yang mengandung tema-tema sementara serta terus disempurnakan selama proses penelitian berjalan. Data perilaku manusia dikumpulkan dengan cara terjun langsung di dalam proses aktivitas, baik sebagai pengamat tersembunyi (*hidden observer*) maupun sebagai pengamat terlibat (*participatory observer*) agar memperoleh kedalaman data sesuai yang diinginkan (hingga dimensi transenden). Hasil tiap proses pengamatan dikumpulkan ke dalam deskripsi mendalam (*thick description*) yang berupa “catatan apa adanya” dan “catatan reflektif” (Sudaryono, 2003), sehingga terlihat adanya temuan-temuan atau tema-tema dalam keadaan terakumulasi.

Data yang bersifat verbal (mitos, legenda, gagasan, dll) diperoleh melalui proses wawancara mendalam (menjelajah dan menelusur) dan dikendalikan oleh peta-peta temuan sementara yang berisi tema-tema sementara dan terus

disempurnakan sambil proses penelitian dijalankan. Mengingat keterbatasan bahasa pada pihak peneliti, maka proses penelitian ini dibantu oleh beberapa informan yang berasal dari warga Kaenbaun, yang dilatih sambil dalam proses (*learning by doing*).

Data pokok dalam penelitian ini adalah data primer, yang diperoleh dalam pengamatan lapangan, berupa foto, peta, sketsa, yang di dalamnya berisi ungkapan-ungkapan atau pernyataan-pernyataan yang mengandung gagasan-gagasan, nilai-nilai, persepsi, termasuk perilaku manusia dan benda-benda budayanya. Data sekunder bersifat mendukung data primer, dan diperoleh dari berbagai sumber, antara lain: perorangan (koleksi pustaka, foto, peta, gambar), instansional (perpustakaan, museum), dan berbagai informasi dari media yang lain (TV, radio, berbagai situs dalam jaringan internet).

2.4 Alat dan tenaga yang digunakan

Alat dalam hal ini diartikan alat bantu untuk menangkap, menyimpan dan menampilkan data. Dalam penelitian ini digunakan beberapa peralatan perekam data (peralatan elektronik) antara lain adalah *tape recorder*, *video camera* atau *handycam*, kertas dan pensil, serta peralatan yang mendukungnya. Peralatan pendukung lainnya ditentukan sesuai kebutuhan di lapangan selama proses penelitian berlangsung.

Penelitian ini berbasis pengamatan lapangan dan menggunakan manusia (dalam hal ini peneliti) sebagai instrumen utama untuk menggali data dibantu dengan alat perekam data berupa peralatan elektronik dan peralatan lain yang sesuai dengan kepentingan dokumentasi, antara lain: *tape recorder*, *camera*, *video camera* atau *handycamp*, dll. Selama penggalian data di lapangan (sekaligus proses analisis),

peneliti dibantu oleh beberapa informan yang berfungsi sebagai guru, penerjemah, sekaligus penangkap informasi (direkam atau disimpan dalam ingatan).

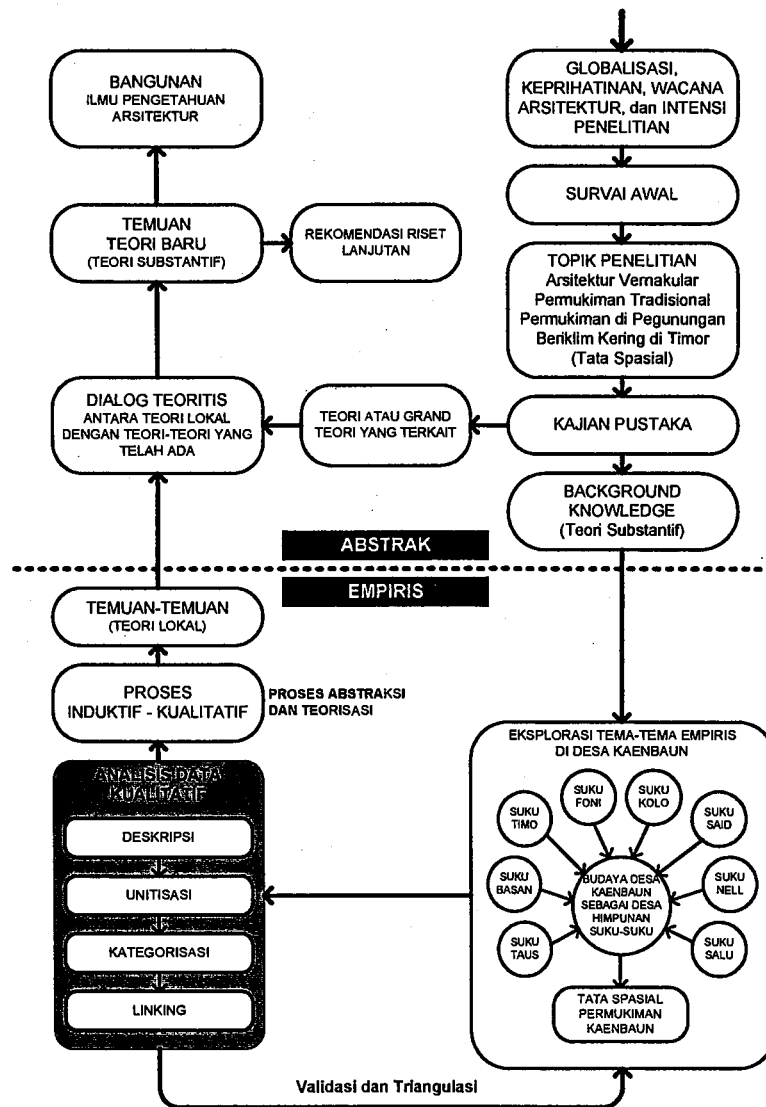
Peneliti ketika terjun di lapangan membawa bekal sebuah hipotesis kerja yang komponennya sudah dirumuskan secara tentatif. Atas dasar bekal itu, peneliti menelusuri dan mendalami fenomena melalui berbagai informasi. Selain itu, peneliti membawa bekal lain berupa hasil kajian pustaka sebagai pengetahuan yang digunakan untuk membaca fenomena; sebagai *background knowledge* dan bukan sebagai kerangka teori (*theoretical framework*).

2.5 Metode dan proses analisis

Penelitian ini menggunakan cara pengolahan data secara kualitatif (*qualitative data analysis*), yang mensinerjikan antara proses penggalian data, proses analisis data, proses evaluasi dan proses perumusan temuan menjadi satu kesatuan utuh terpadu. Secara garis besar, proses tersebut terdiri atas 4 (empat) langkah, yakni (1) deskripsi (*description*), (2) unitisasi (*unitizing*), (3) kategorisasi (*categorization*), dan (4) relasi (*linking*). Proses penggalian data kualitatif di lapangan menghasilkan deskripsi mendalam dan dipaparkan secara tertib-teratur dan selalu disempurnakan.

Dari deskripsi tersebut ditemukan unit-unit informasi yang signifikan sebagai unsur fenomena yang mendasar, ditetapkan dengan bantuan kepekaan teoritis (*theoretical sensibility*) yang dimiliki peneliti. Unit-unit informasi pokok tersebut selalu dipaparkan secara bersama-sama dalam peta-peta pemahaman (*explicit mind mapping*) bersifat sementara dan terus-menerus disempurnakan. Dari peta-peta pemahaman sementara tersebut kemudian di fokuskan perhatian peneliti untuk

melihat keterkaitan antar informasi tersebut guna menghasilkan peta-peta hubungan yang semakin kompleks.



Gambar 17. Proses penelitian induktif-kualitatif fenomenologi (Sumber: refleksi peneliti, 2008)

Proses keseluruhan yang menuntun keterkaitan substansi penelitian adalah menggunakan pola pikir induktif seperti digambarkan pada bagan (lihat halaman : 104). Unit informasi menjadi bagian paling dasar, kemudian dilihat keterkaitannya

dengan tema- tema yang muncul. Tema-tema dilihat secara keseluruhan untuk menemukan peta pemahaman baru tentang konsep-konsep yang didukungnya.

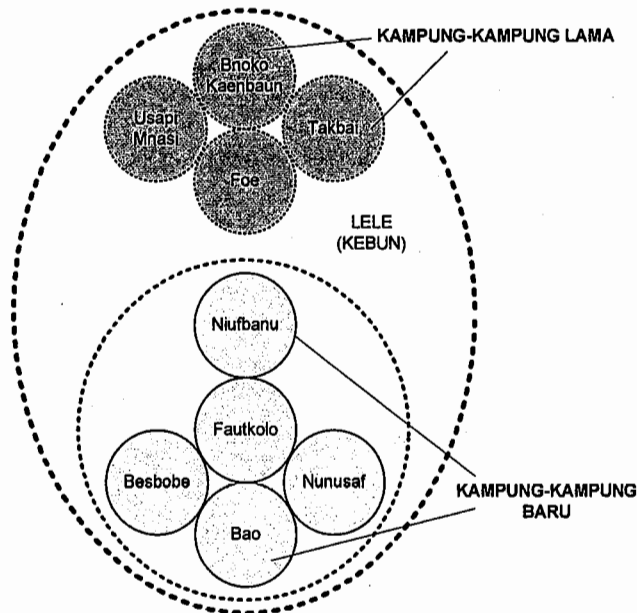
Setelah dilakukan proses validasi dan triangulasi terus-menerus, dapat ditemukan konsep-konsep yang mantap. Konsep-konsep yang mantap ini merupakan inti dari teori yang ditemukan, sebagai keluaran akhir dari induksi substantif atas dasar data lapangan. Proses ditemukannya teori lapangan tidak merupakan akhir dari penelitian ini, sebab temuan tersebut harus didialogkan dengan teori-teori lain yang relevan dengan situasi atau tema penelitian. Oleh karenanya, proses diteruskan untuk mendapatkan kemantapan teori yang ditemukan terhadap semesta teori lain yang pernah muncul.

2.6 Spesifikasi terminologi desa dan suku

Pada awalnya peneliti mengalami kebingungan karena terminologi desa digunakan secara umum namun kadang kala menunjuk obyek yang tidak sama. Hal itu terjadi pada semua warga desa Kaenbaun dan menjadi terminologi yang sangat alamiah di kalangan mereka. Peneliti mengalami kebingungan karena mereka menyebut Niufbanu, yang merupakan wilayah kecil di dalam "desa Kaenbaun" dengan istilah "desa Niufbanu". Pada saat yang lain, mereka dengan enaknya menyebut "desa Kaenbaun" bersama-sama dengan sebutan "desa Niufbanu" secara bergantian secara lancar seolah-olah memang tidak ada beban pikiran yang berarti.

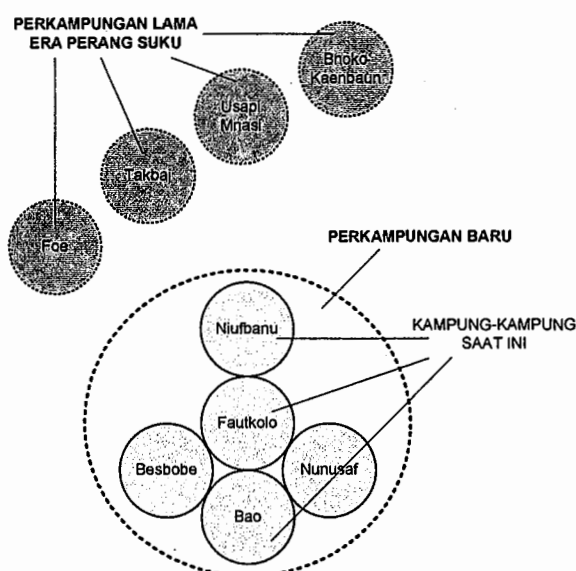
Dalam laporan ini perlu dijelaskan lebih lanjut bahwa "desa Kaenbaun" sebagai sebuah entitas besar yang tunggal memiliki bagian-bagian "desa kecil" di dalamnya. Untuk memudahkan pemahaman, sebenarnya desa - desa kecil tersebut seringkali disejajarkan dengan sebutan "kampung" oleh orang Kaenbaun yang

terdidik, misalnya Pater John Salu dan Willem Foni. Tetapi mereka berdua juga seringkali menyebut "desa Kaenbaun" adalah sebuah "kampung" juga; mirip dengan dalam konotasi "pulang kampung".



Gambar 18. Permukiman Kaenbaun dan kampung-kampungnya
(Sumber: refleksi, Juli 2008)

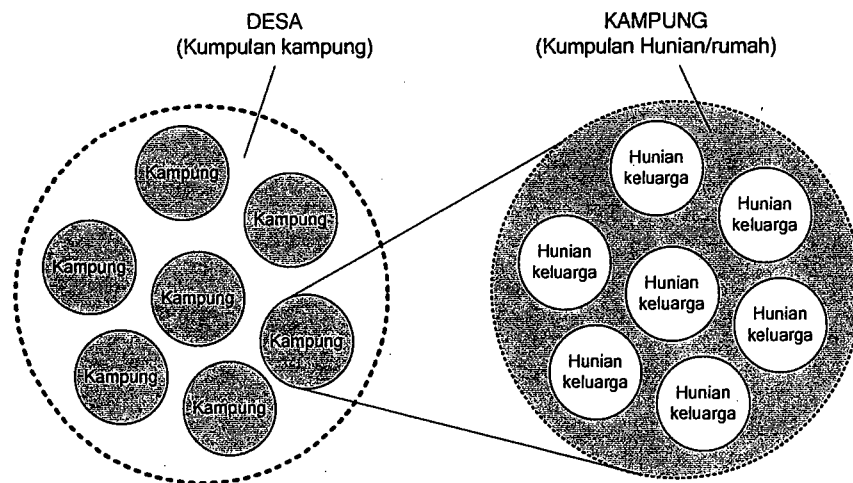
Dalam tradisi Kaenbaun, khususnya terungkap dalam wawancara dengan Willem Foni (Juli 2004), ada hirarki obyek-obyek komponen permukiman, yaitu (1) pondok (rumah tinggal di luar desa Kaenbaun (misalnya di Kupang), (2) rumah tinggal, (3) *rumah-suku*, (4) kampung (kelompok rumah tinggal), dan desa sebagai kumpulan kampung-kampung. Bagi Willem Foni, rumahnya di Kupang hanyalah pondok, sedangkan rumah tinggal yang sesungguhnya ada di Kaenbaun, khususnya *rumah-suku (umesuku)*. Hal ini menunjukkan adanya rasa hormat yang sangat tinggi kepada *nenek-moyangnya*, bahwa yang bernilai sejati dan tinggi adalah *umesuku*, sedangkan rumahnya di Kupang hanyalah pondok, mirip pondok di lahan pertanian.



Gambar 19. Komponen perkampungan (*kuan*) di permukiman Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juli 2008)

Atas dasar penjelasan tersebut, maka yang dimaksudkan dengan terminologi "desa Kaenbaun" adalah desa Kaenbaun secara keseluruhan, yang merupakan sebuah entitas permukiman, sedangkan "desa Niufbanu" atau "desa Bao" pada hakekatnya adalah sebuah kampung di dalam desa Kaenbaun, meskipun disebut dengan sebutan yang sama yaitu "desa". Usaha mempertahankan sebutan "desa" di dalam laporan ini dimaksudkan agar nuansa lokal tetap muncul dalam laporan ini, seperti yang selama ini berkembang di desa Kaenbaun.

Selain itu, dalam beberapa bagian naskah ini, sebutan "desa" bagi kampung-kampung di desa Kaenbaun sering tidak dituliskan agar tidak menimbulkan kekacauan. Jika disebut nama Niufbanu, Fautkolo, atau Bao, maka yang dimaksudkan adalah kampung Niufbanu, kampung Fautkolo atau kampung Bao, sedangkan untuk desa Kaenbaun justru sering menggunakan sebutan "permukiman Kaenbaun" atau hanya "Kaenbaun" saja, yang pengertiannya adalah desa Kaenbaun sebagai sebuah permukiman yang menyeluruh dan kompleks.



Gambar 20. Pembakuan istilah dalam kajian permukiman Kaenbaun
(Sumber: refleksi, September 2009)

Peneliti juga perlu menjelaskan tentang terminologi suku yang digunakan dalam penelitian ini. Konsep suku yang ditemukan di Kaenbaun mengandung sepuluh indikasi yaitu: (1) nama suku di belakang nama setiap orang (misalnya: Martinus Taus) sebagai penanda seketurunan; (2) setiap warga suku selalu terikat dan terlibat dengan ritual-ritual suku di *umesuku* maupun ritual pada keluarga-keluarga sesuku; (3) setiap warga suku selalu memiliki ikatan batin dan spiritual dengan batusuci suku (*faotkana*) dan mata-air suci sukunya (*oekana*); (4) setiap warga suku memiliki dan mengetahui alur silsilah yang jelas dalam kelompok sukunya; (5) dalam tindakan adat, ada "*atoin amaf*" yaitu sosok laki-laki yang mewakili tindakan adat karena punya kewenangan adat menurut kedudukannya di dalam suku; (6) setiap warga suku mengenali aturan suku yang ada di dalam suku; (7) setiap suku memiliki totem suku masing-masing (biasanya muncul pada pantangan, misalnya suku Salu (ayam) memiliki totem ayam, maka pantang makan ayam; (8) sesama warga suku dilarang kawin dengan sesama warga suku, sebab ada aturan bahwa perkawinan harus dengan suku lain (perkawinan eksogami); (9) suku memiliki tugas dan

kedudukan suku dalam relasi dengan suku lain di desa Kaenbaun (tata suku); (10) setiap warga suku memiliki ikatan batin dengan *nenek-moyang*, dibuktikan dengan penggunaan nama *nenek-moyang* dalam nama diri (semacam nama baptis lokal: Willem Foni, 2004).

Dengan demikian, konsep suku di Kaenbaun lebih luas daripada ras sebab mengandung pengertian adanya kaitan “dunia manusia” dengan “dunia arwah” (ritual-adat, *atoin amaf*, *nenek-moyang*, *totem*), “habitat lokal” (*faotkana-oekana*), struktur masyarakat (tata kesukuan), dan aturan suku yang khas masing-masing suku. Artinya, terminologi suku bukan sekedar pengertian rasialistis melainkan lebih luas, sebab terkait dengan identitas lokal dan adat-istiadat setiap suku yang unik dan khas suku Dawan di Kaenbaun.

BAB-IV

DESA KAENBAUN DAN BUDAYA BERMUKIM SUKU DAWAN

1. Budaya Bermukim Suku Dawan

1.1 Permukiman manusia

Permukiman manusia (Newmark & Thompson, 1977) terkait dengan organisasi sosial masyarakat atau penduduknya. Pada beberapa komunitas, terdapat pembagian jenis permukiman berdasarkan ciri tertentu, misalnya: bujangan atau pria atau wanita, dibedakan permukimannya. Fenomena ini tersebar di kalangan suku-suku bangsa yang ada di berbagai tempat dan konsisten dengan budayanya.

Pada mulanya manusia bermukim di dalam gua-gua. Kehidupan di dalam gua kondisinya gelap, lembab dan kotor, maka evolusi terjadi dan menuntun manusia untuk tinggal di luar gua dengan cara menyusun material alam menjadi bangun sederhana setingkat gubug. Pada taraf itu, gua masih merupakan “tempat suci” bagi mereka, untuk melaksanakan hasrat ritual yang ada di dalam budayanya. Semakin lama manusia mampu beradaptasi terhadap iklim, sehingga tinggal di luar gua bukan hal yang asing lagi. Manusia mulai kreatif menciptakan bangunan yang cocok untuk kebutuhan hidupnya.

Teknologi permukiman sebenarnya mengikuti perkembangan teknologi pengolahan makanan yang muncul lebih awal. Masyarakat pemburu dan pengumpul makanan yang selalu berpindah menciptakan permukiman yang mudah dipindah-pindah, meskipun mereka secara tahunan juga kembali lagi ke tempat sebelumnya. Artinya aktivitas utama mereka mempengaruhi tata cara dan rancangan permukiman yang diciptakan. Para petani maupun nelayan yang relatif tinggal secara permanen

menciptakan permukiman yang permanen, sesuai dengan irama hidup dan ciri masyarakatnya. Ikatan terhadap ruang menjadi salah satu pertimbangan dalam menciptakan permukiman, berpengaruh pada bentuk geometri dan teknologi permukiman yang dipakai.

Bentuk unit hunian yang diciptakan biasanya dengan denah dasar lingkaran dan menggunakan pilar untuk menegakkan badan bangunan yang berfungsi ganda, sebagai dinding sekaligus atapnya. Bangunan semacam ini dirancang untuk memenuhi kebutuhan dasar, khususnya perlindungan fisik terhadap alam (hujan, angin, panas matahari). Tata permukiman berorientasi ke tengah (*cluster*) terarah pada suatu obyek yang merupakan *focal point* lingkungan. Kebersamaan seluruh warga masyarakat menjadi dasar bagi penataan massa hunian tersebut, bersifat mengelilingi sesuatu, sehingga tercapai suasana kebersamaan secara fisik dan sosial.

Bagi kalangan penggembala maupun suku-suku pemelihara binatang, unit hunian berupa tenda-tenda, yang ringan dan mudah dipindahkan, sedangkan di kalangan masyarakat petani berpindah-pindah, unit hunian juga menggunakan struktur tenda yang lebih ringkas (tidak memerlukan ruang luas) dan ringan untuk dibawa pindah. Pada bagian tengah tata lingkungan permukiman, selalu merupakan ruang orientasi bersama yang dapat digunakan untuk pertemuan seluruh warga dalam acara ritual maupun kegiatan pesta dan menari (bagian dari ritual).

Pada masyarakat pertanian menetap yang memiliki kebun atau sawah permanen (tidak berpindah) terdapat area untuk permukiman manusia dan area untuk tinggal hewan peliharaannya. Kehidupan masyarakat petani menetap sangat tergantung pada kesuburan tanah, iklim dan proses pertanian yang mereka kelola.

Pemahaman mereka terhadap iklim berkembang, sebab sangat penting untuk menghasilkan kegiatan pertanian yang sukses. Salah dalam menafsirkan musim dapat berakibat fatal berupa gagal dalam pertanian yang kadang mengancam pada ketersediaan pangan; jadi persoalan hidup dan mati.

Mereka juga memiliki budaya agar hidup harmoni dengan alam melalui ritual yang dikembangkan dan dilandasi oleh agama lokal yang mereka hayati. Hidup menyatu dengan alam adalah cara pandang yang paling wajar bagi masyarakat pertanian menetap. Dalam kehidupan yang menetap inilah, tradisi memperoleh keleluasaan untuk berkembang karena adanya keteraturan irama hidup seluruh warga masyarakat secara bersama-sama.

1.2 Kebudayaan Timor

Pulau Timor (114° – 125° BT) merupakan daerah yang umumnya terdiri atas padang sabana dan stepa yang luas, di sana-sini terdapat deretan bukit-bukit dan gunung-gunung dengan hutan primer dan sekunder (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 198). Dari gunung-gunung muncul sungai-sungai yang memotong padang serta sabana. Letaknya yang dekat dengan Australia, maka pengaruh angin kering yang kencang dari benua itu menimbulkan musim kemarau yang kering disertai perbedaan suhu yang besar antara siang dan malam. Pada musim kemarau, pemandangannya kering dan berdebu, dan seringkali menyebabkan ternak mati karena kehausan. Namun pada musim hujan, angin yang berembus dari barat banyak menimbulkan hujan dan mengubah pemandangan menjadi daerah yang hijau. Penduduk Timor terdiri atas beberapa suku bangsa dengan berbagai perbedaan bahasa, adat-istiadat dan struktur kemasyarakatannya. Adapun suku bangsa yang

tinggal di Timor yakni: orang Roti, Helon, Atoni (Dawan), Belu, Kamak, Marae dan Kupang (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 198) serta Buna (Parera, 1994: 52-53). Namun, semua orang yang berasal dari Timor selalu menyebut dirinya putra Timor. Orang Roti kebanyakan tinggal di Pulau Roti dan beberapa pulau di sekelilingnya, bercampur dengan orang suku bangsa lain. Orang Roti juga ada yang tinggal di kota Soe, Camplong dan Kefamenanu.

Orang Helon (Helo atau Helong) berdiam di sekitar Kupang, mendiami pulau Semau (Parera, 1994: 40) berdekatan dengan orang Atoni (Dawan) yang tinggal di daerah sebelah timurnya. Bahasa orang Helon dengan orang Atoni berbeda. Orang Helon ada yang tinggal di sebelah barat daya kota Kupang, yaitu di sepanjang pantai, di pulau Roti dan di beberapa pulau sekitar pulau Roti.

Orang Atoni (Dawan) tinggal di Kupang dan pedalaman pulau Timor yang kering (Parera, 1994: 44). Orang Atoni adalah sebutan bagi “orang gunung” atau “orang asli” Timor. Mereka adalah penduduk terbanyak di pulau Timor. Orang Atoni tinggal relatif di tengah suku bangsa yang lain sebab di sebelah baratnya tinggal suku bangsa Helon dan Roti, sedangkan di sebelah timurnya adalah suku bangsa Belu, Kemak dan Marae. Orang Belu atau Ema Tetun tinggal di daerah Timor bagian tengah, dari utara hingga selatan pulau Timor, sebagian orang Belu tinggal di wilayah Timor Lorosae (eks Portugis) (Parera, 1994: 48). Orang Kemak tinggal di wilayah utara dekat perbatasan Timor Lorosae dan sebagian besar dari mereka tinggal di wilayah Timor Lorosae.

Orang Marae tinggal di daerah perbatasan antara Timor Indonesia dengan Timor Lorosae, menempati daerah di tengah pulau terus menyebar ke selatan tetapi

tidak sampai di pantai selatan. Seperti orang Belu, sebagian orang Marae tinggal di Timor Lorosae. Orang Kupang tinggal di kota Kupang dan sekitarnya, merupakan orang campuran dari berbagai daerah. Diantara mereka juga ada yang berasal dari Cina dan Arab dan dari daerah lain di Indonesia. Mereka bercampur karena perkawinan dan bukan, menunjukkan ciri yang berbeda dengan suku bangsa yang lain karena tinggal di kota dan bergaya hidup kota.

Mata pencaharian sebagian besar orang Timor adalah bercocok tanam di ladang, kecuali di Belu Selatan orang bertani di sawah (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 207). Tanaman mereka adalah jagung, sebagai makanan pokok, dan ditanam juga padi huma, ubi kayu, keladi, labu, sayuran, dan ditambah dengan tanaman kacang hijau, jeruk, kopi, tembakau, bawang dan kedelai.

Sebelum Belanda datang, penduduk Timor sudah beternak sapi, kerbau, kuda, kambing, babi dan unggas namun digunakan sebagai binatang korban dalam *upacara-adat*. Ternak bagi mereka (khususnya kerbau dan babi) memiliki arti yang khusus, melambangkan kedudukan dan gengsi dalam masyarakat dan *upacara-adat*. Sapi yang dimasukkan oleh Belanda pada tahun 1912 merupakan ternak terbanyak di Timor, dimaksudkan untuk menambah gizi penduduknya. Ternak sapi ini dapat dipertukarkan dengan benda-benda adat dalam upacara perkawinan dan jarang ditukarkan dengan makanan atau buah-buahan. Kini sapi menjadi ternak yang penting dalam adat dan budaya masyarakat Timor, terlihat dalam pola pewarisan harta kekayaan adat.

1.3 Tata masyarakat di Timor

Tiap orang Timor merupakan anggota dari suatu suku yang *patrilineal*, meskipun ada juga suku yang *matrilineal* (suku-suku di Wehali, Suai dan Belu Selatan) (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 213; Parera, 1994: 79 dan 84). Tiap suku memiliki benda pusaka dari *nenek-moyang* suku dan dianggap sebagai *benda-suci*. Setiap warga suku wajib melakukan upacara terhadap *benda-suci* tersebut. Orang Atoni menyebut benda pusaka itu *nono*, dan suatu suku biasanya disebut dengan nama *benda-suci nenek-moyang-nya* itu.

Pada masa lalu, ada tiga golongan dalam masyarakat Timor, yakni *Usif* (bangsawan), *tob* (orang biasa) dan *ate* (budak) yang sekarang sudah tidak ada lagi (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 214). Pada masyarakat Timor, pihak pemberi istri memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada pihak penerima, dan hal ini kadang digunakan untuk pertimbangan dalam perkawinan (kawin dengan putri bangsawan). Sementara perkawinan pada golongan bangsawan hanya terjadi diantara golongan bangsawan yang jumlahnya terbatas.

Selain itu, di desa-desa juga ditemui dua golongan masyarakat (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 214), yakni golongan pemilik desa (*kuan.tif*) dan golongan pendatang (*ato.in asaot*), yakni orang luar yang datang dan kawin dengan perempuan pihak pemilik desa. Hubungan antara keduanya adalah hubungan antara pemberi istri dan penerima istri. Mereka juga mengenal golongan ketiga, yakni para pengembara (*ato.in anaot*). Golongan *kuan.tif* adalah orang-orang keturunan pendiri desa dan mereka menguasai tanah-tanah desa serta memiliki privilese atau hak istimewa untuk menjadi kepala desa. Orang dari golongan pendatang dapat memiliki kedudukan

yang terhormat karena keistimewaan kepribadiannya, sedangkan para pengembara dianggap golongan rendah namun dapat meningkat kedudukannya karena perkawinan dengan perempuan lokal.

Timor wilayah Indonesia terdiri atas beberapa kerajaan (*vorstendom*), *kefeteran*, dan *ketemukungan* (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 215). Ada beberapa kerajaan yang pernah hidup yaitu: Kupang, Timor Tengah Selatan, Timor Tengah Utara dan Belu. Masing-masing kerajaan membawahi beberapa satuan kekuasaan administrasi lebih kecil, yakni *kefeteran* (dikepalai seorang fetor), dengan wilayah sama dengan distrik. Setiap fetor membawahi beberapa desa, yang disebut *temukung*. Pada jaman sekarang pembagian itu tetap dilanjutkan, dengan kesetaraan: *vorstendom* adalah kabupaten, swapraja adalah distrik, *kefeteran* adalah sama dengan kecamatan, sedangkan *temukung* (*ketemukungan*) adalah kepada desa, yang membawahi sebuah desa induk dengan beberapa desa kecil lainnya.

Menurut Foni (2002: 110) setiap suku di Tunbaba secara tradisional terstruktur dalam kelompok peran bawaan (sejarah) sebagai *usif* dan atau *naijuf*, *maveva - mahana*, *meob* dan atau *bilu bahan*, *tobe*, *akoa*, *ahana* dan kelompok suku yang berperan sebagai *ateutsin ma atulsin*. Peran masing-masing suku di Tunbaba berbeda-beda, kecuali kelompok suku, *usif* dan atau *naijuf*. Kelompok *usif* dan atau *naijuf* adalah suku-suku yang berstatus sebagai raja setempat.

Di Tunbaba suku Basan di KaEnbaun memperoleh perlakuan yang sama sebagai *naijuf*. *Meob* dan atau *bilubahan* adalah suku yang berperan sebagai panglima perang dan dapat membangkitkan kehadiran dan keikutsertaan dunia roh.

Rumah-suku biasa disebut *ume bese* (rumah besi) atau *ume nifun natun*, artinya rumah seribu seratus.

Maveva-mahana adalah suku yang berperan sebagai juru bicara raja untuk menyampaikan berbagai kebijakan dalam komunitas *kuan*. Ia disebut *sene naek tofo naek* artinya gong besar-gantungan besar. *Tobe* adalah suku yang berperan dan memiliki otoritas dalam urusan tanah dan kebun. *Anene* adalah suku yang berperan mematangkan setiap urusan dalam komunitas Atoni. *Akoa* adalah suku yang berperan untuk menyampaikan informasi lanjutan antar penduduk atau sub *kuan* tentang berbagai kebijakan dalam *kuan*. Ia semacam pendamping terhadap *maveva-mahana*.

Atulsin ma ateutsin adalah suku-suku pendatang dalam setiap *kuan* yang kehadirannya mendukung komunitas *kuan* setempat, sehingga disebut *he ni umlile ma um at*, artinya supaya kita bahagia dan semakin cantik dan tampan. *Maveva* sebagai pemimpin informal yang mengetahui berbagai urusan adat dalam komunitas Atoni dapat lahir secara alamiah di luar suku yang berperan sebagai *maveva-mahana* untuk memimpin berbagai ritus.

Menurut Willem Foni (2002: 92). Struktur keluarga orang Tunbaba secara tradisional terdiri atas lima orang, yakni bapak (*ama*), mama (*ena*) dan tiga orang anak (*unu*, *nana*, *liso / bosu*). Di desa Bokon, *ama* sering diganti *tata* dan *ena* diganti *noin*. Sebutan *unu* untuk anak sulung, *nana* untuk anak tengah dan *liso* atau *bosu* untuk anak bungsu. Sebutan tersebut biasanya untuk ungkapan kesopanan atau halus.

Menurut Foni (2002: 107), Sistem kekerabatan yang dianut di Tunbaba adalah patrilineal yaitu prinsip garis keturunan ayah. Anak dari pada hasil perkawinan terhisap ke dalam suku ayahnya. Dalam perkawinan adat, laki-laki memindahkan

posisi perempuan yang menjadi istrinya kedalam klan atau sukunya dengan membayar sejumlah harta benda tertentu yang disebut *pua mnasi-manus mnasi* atau oleh Belanda disebut *belis* berupa uang perak, *muti* dan ternak sapi. Dalam pergaulan sehari-hari dikenal bentuk komunikasi *pua-manus* sebagai ungkapan atau bentuk penghargaan dalam komunikasi pergaulan sehari-hari.

Pua mnasi- manus mnasi atau *belis* pada umumnya sama untuk setiap turunan dari pihak pemberi perempuan dan untuk turunan raja biasanya jauh lebih besar. Apabila perempuan yang menjadi istri memiliki pendidikan yang cukup baik, maka pihak laki-laki selain membayar *pua mnasi manus mnasi (belis)* juga dikenakan semacam uang lelah yang disebut *Ai maputu -Oe malala*. Selain itu pada kasus laki-laki dari tempat yang jauh dan membawa pergi calon istri dikenakan sejumlah uang yang bermakna untuk menggantikan kehadiran anak gadis dalam suka dan duka setiap hari, dalam istilah lokal disebut, "*henait namanat fitin pen kau neu oe ma naitin pen kau neu hau*" (agar pada siang hari membantu menjijing air dan mencari pikulan kayu api) (Foni, 2002:108)

Dalam penentuan besarnya jumlah *pua mnasi manus mnasi*, *belis* dan lain-lain semacamnya, Atoni sangat hati-hati dan bijaksana agar tidak melebihi atau kurang dari norma adat pemberi perempuan, oleh karena dipercaya berpengaruh bagi masa depan keturunan dari keluarga yang baru terbentuk. Peran saudara laki-laki dari pihak perempuan disebut *Atoin amaf* mempunyai wibawa dan kuasa adat yang tinggi dalam kehidupan sehari-hari. *Atoin amaf* dianggap sebagai wakil dunia roh klan pemberi istri yang memberi kehidupan dan rahmat (Foni, 2002: 108)

1.4 Religi orang Timor

Orang Timor memeluk agama asli, yang berpusat pada penyembahan terhadap dewa langit (*Uis Neno*), pencipta alam semesta dan pemelihara kehidupan (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 217). Upacara-upacara yang ditujukan kepadanya berkaitan dengan meminta hujan, sinar matahari, atau mendapat keturunan, kesehatan dan kesejahteraan. Orang Timor juga percaya pada dewa bumi (*Uis Afu*) dan dianggap sebagai dewi (pendamping dewa langit). Upacara yang diadakan ditujukan untuk meminta berkah kesuburan tanah yang ditanami.

Orang Timor juga percaya pada adanya makhluk-makhluk gaib (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 217) yang mendiami tempat-tempat tertentu (hutan, mata air, sungai, pohon), yang bersifat baik maupun yang bersifat jahat. Orang melakukan upacara dan sajian untuk makhluk-makhluk halus tersebut pada berbagai upacara. Orang Timor juga mempercayai roh-roh *nenek-moyang* yang memiliki peran di dalam kehidupan manusia yang masih hidup (keturunannya) (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 218). Kejadian sakit dapat dianggap sebagai kelalaian melaksanakan kewajiban *upacara-adat*, sebagai akibat dari munculnya kemarahan makhluk halus. Selanjutnya, dukun dipercaya dapat menyembuhkan sakit semacam itu dengan menggunakan berbagai mantra maupun obat-obatan. Mereka juga mengenal peringatan dan upacara mengenang *nenek-moyang*, khususnya berkaitan dengan upacara-upacara lingkaran hidup dari anggota keluarga.

Menurut Willem Foni (2002: 112). Selain percaya kepada agama Katolik dan agama lainnya sebagai agama modern orang Timor juga mempercayai kekuatan lain yang mempengaruhi kehidupannya. Orang Timor percaya *Usi Neno* atau Tuhan Allah

Yang Maha Tinggi (*afinit-aneset*), pencipta dan penyelenggara (*amoet-apakaet*), bagaikan api nan kunjung padam (*apinat-aklaat*) jauh tak terjangkau. Mereka juga percaya pada adanya kekuatan supra-natural yang lebih dekat dengan kehidupan mereka yang disebut *usi neno pala* atau “Tuhan Allah yang pendek”, yaitu *usi pah* atau *pah tuaf* (tuan tanah) yang adalah raja lokal serta *be'i-nai* atau arwah *nenek-moyang*. Orang Timor juga percaya adanya kekuatan roh jahat yang selalu mengganggu keharmonisan mereka yang disebut *nijabu*. *Usi Neno Mnanu* (jauh dan tak dapat disentuh), *usi neno pala* dan *be'i nai* yang lebih dekat, perlu diakrabi agar selalu hadir dalam setiap aktifitas manusia, maka ketiga kekuatan tersebut disimbolkan dengan *haumonef*, yaitu kayu bercabang tiga yang selalu diletakkan di depan *rumah-suku* (*Umekanaf*).

Orang Timor berusaha melakukan komunikasi pada kekuatan – kekuatan supranatural serta menetralsir roh jahat (*nijabu*) melalui ritus / doa-doa adat. Di dalam *upacara-adat* selalu disertai persembahan hewan kurban disesuaikan dengan masalah yang dihadapi. Bersama kurban hewan disampaikan pula sesajian lain yaitu beras, *sopi*, sirih-pinang beralaskan kain *beti* atau *tais*. Sesajian yang disiapkan antara lain: lilin, hewan kurban, beras, *kabi/kasui* (wadah dari anyaman daun *gewang* (*lontar*)), *beti* atau *tais* (kain), uang perak, bibit tanaman atau *fini*, *sirih-pinang* dan *sopi*. Sesajian disesuaikan dengan kebutuhan (ujub) ritual (Foni, 2002: 118)

Dalam penyampaian doa-doa adat semua anggota suku yang berkepentingan hadir agar dapat mendatangkan kekuatan *nusa* (*tabua nusa*). *Tabua nusa* adalah persatuan, kebersamaan dan perdamaian fisik dan mental sebagai kekuatan yang menghadirkan berkat lebih besar. *Tabua nusa* tidak dapat terjadi apabila masih ada

rasa dendam, permusuhan dan lain sebagainya (Foni, 2002: 113). Tua-tua adat biasanya memanfaatkan saat-saat awal sebelum doa adat untuk mendiskusikan dan menyelesaikan konflik. Orang Timor percaya bahwa dunia roh menyambut gembira doa-doa apabila semua yang berkepentingan hadir tanpa kecuali dengan suasana psikologi yang damai.

Menurut Foni (2002: 116) rumah bulat setiap keluarga adalah tempat suci. Pada *tiang-sucinya (ni ainaf)* di gantungkan benda-benda peninggalan *nenek-moyang* yang dianggap memiliki kekuatan magis. Di bawah tiang ini terdapat *batu-suci* dan altar yang digunakan untuk ritual. *Rumah-suku (ume kanaf* atau *ume mnasi)*, adalah rumah bulat bertiang satu sebagai *tiang-suci (ni ainaf)*. *Tiang-suci* ini diambil dari hutan dengan ritus tertentu yang dihadiri seluruh warga suku. *Haumonef* adalah kayu bercabang tiga sebagai simbol keagamaan masyarakat suku (melambangkan tiga kekuatan) yang ditanam di depan *ume fam (umesuku)*

Menurut Foni (2002: 116) gunung dan mata air adalah tempat suci suku. *Fatu kana-oe kana*, *gunung-batu* karang dan sumber mata air yang dihormati suku karena diyakini menjadi sumber asal mula dan pemberi kekuatan dalam kehidupan suku. Tempat suci yang lain adalah *Bakitola*, yaitu mesbah batu di kebun *tobe* sebagai pusat ritual dalam ritus pengolahan tanah pertanian. Foni (2002: 116) juga menjelaskan tempat-tempat suci yang lain. Kuburan orang tua, keluarga dan arwah *nenek-moyang*, *oaf* tola atau kandang sapi suku (marga), *sane* dan *pele pena* di kebun yang sementara diolah, *kika* atau bakul penyimpanan padi dan pohon-pohon tertentu di kebun atau sumber-sumber mata air, tempat-tempat lain dianggap *di tempati uis pah* dan *beinai*.

1.5 Permukiman di pulau Timor

Pada masa lalu, desa-desa di Timor dibangun di atas puncak-puncak bukit karang dan dikelilingi dinding batu karang karena ketakutan bahaya serangan mendadak suku-suku lain (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 205). Selain itu, permukiman mereka biasanya dikelilingi dinding batu karang atau semak berduri agar aman dari berbagai serangan musuh maupun binatang buas.

Desa-desa biasanya didiami oleh sekelompok kerabat berjumlah sekitar 50-60 orang, meskipun ada juga yang besar (sekitar 250-300 orang di Belu Selatan) karena keterbatasan alam tidak memungkinkan membangun desa kecil-kecil yang aman (Suparlan dalam Koentjaraningrat, 1971: 205). Apabila kelompok kerabat menjadi terlalu besar jumlahnya, maka mereka kemudian membangun desa baru yang berdekatan, sehingga terjadi proses pemencaran kelompok kerabat pada hamparan tanah yang luas. Pola pengembangan ini terkait langsung dengan budaya pertanian mereka, yakni berladang tanaman jagung.

Pada jaman Belanda, kondisi semacam ini dinilai tidak menguntungkan, maka dilakukan upaya pengumpulan penduduk ke dalam desa-desa yang besar, sehingga mudah diawasi dari jalan raya militer. Usahnya antara lain dengan cara membakar desa-desa terpencil, sehingga penduduknya terpaksa berkumpul di desa-desa yang ditentukan. Akibatnya, kini di desa yang lebih besar terkumpul orang dari berbagai desa kecil yang sebelumnya terpencil dan eksklusif.

Pemerintah Belanda menganjurkan desa-desa membangun rumah dengan bentuk baru, yakni persegi panjang untuk menjaga kesehatan penduduknya, sebab

rumah-rumah lama yang berbentuk sarang lebah dianggap tidak sehat. Namun hanya sebagian kecil penduduk Timor yang mengikuti anjuran tersebut.

Pola perkampungan asli orang Timor terdiri atas rumah-rumah, kandang ternak, pagar keliling dan di bagian luarnya adalah ladang pertanian mereka, sedangkan pola rumah yang baru dibangun di tepi jalan seperti anjuran Pemerintah Belanda. Rumah asli orang Timor berbentuk sarang lebah dengan atap dari rumbia yang mencapai tanah. Rumah Timor biasanya terbuat dari balok kayu untuk tiang dan bilah bambu tipis untuk dindingnya dengan atap daun rumbiya.

Sebuah rumah didiami oleh satu keluarga batih, di dalamnya mereka tidur, makan, bekerja dan menerima tamu. Rumah juga merupakan tempat bekerja para wanita, antara lain memasak, menenun dan menyimpan hasil kebun. Rumah juga merupakan tempat untuk menjalankan upacara agama asli sehubungan dengan suku mereka. Sebuah rumah terdiri atas dua bagian, yaitu bagian luar (*sulak*) dan bagian dalam (*natan*). Bagian luar digunakan untuk menerima tamu, tempat tidur tamu dan tempat para anak lelaki yang sudah dewasa. Bagian dalam adalah tempat bagi keluarga, tempat menginap anak perempuan yang sudah kawin kalau berkunjung ke rumah orang tuanya. Keluarga tidur di bagian dalam rumah, di atas beberapa balai yang tersedia dan sesuai dengan kedudukan dalam keluarga.

Menurut Foni (2002: 107) orang Dawan umumnya tinggal dalam satu persekutuan komunitas yang disebut *kuan* atau kampung. Setiap *kuan* dibentuk oleh beberapa suku atau marga yang memiliki peran sebagai *suku-laki-laki* (*lian mone*) (*lian mone*) dan suku- suku kelompok perempuan (*lian fetu*). Setiap keluarga Dawan tinggal dalam sebuah rumah yang disebut *ume* atau keluarga batih. Setiap orang

Dawan pada umumnya memiliki lima (5) buah rumah yaitu *ume bubu*, *lopo*, *ume kbat*/ *ume kase*, *ume mnasi* dan *ume fam/ kanaf* (Foni, 2002: 109)

Ume kbat adalah rumah berbentuk empat persegi panjang yang dianggap sebagai bangunan modern yang diadopsi kedalam komunitas Atoni yang berfungsi sebagai tempat untuk tidur dan menerima tamu. *Ume bubu* adalah rumah bulat yang berfungsi ganda baik sebagai dapur, tempat penyimpanan makanan dan sebagai bilik tidur (Foni, 2002: 109). *Ume bubu*, *ume kbat* dan *lopo* umumnya dibangun membentuk segi tiga, menghadap ke jalan raya, sedangkan *ume mnasi* dan *ume fam* adalah rumah yang dibangun oleh semua anggota suku atau sub suku dengan ritus tertentu dan pada tempat khusus. *Ume mnasi* adalah rumah tempat berhimpun beberapa anggota kepala keluarga dalam satu marga.

Ume mnasi berada setingkat di bawah *ume fam* sebagai tempat berhimpun dari cabang-cabang dalam satu suku (sub *ume fam/kanaf*). *Ume fam / ume kanaf* melambangkan symbol pokok kehidupan suku-suku Atoni. *Ume fam/kanaf* selalu dihubungkan dengan apa yang disebut *fatu kana oe kana* (batu keramat dan air keramat) masing- masing suku (Foni, 2002: 109)

Kebun atau disebut *lele*, bagi orang Timor merupakan kampung kedua setelah *kuan*, oleh karena *lele* memberikan sarana kehidupan. *Lele* begitu penting, sebab merupakan gantungan hidupnya, sebagai sumber persediaan makanan. Hasil panen juga disimpan di dalam *ume bubu* dan *lopo*. Di dalam *lele* ditanam berbagai jenis tanaman umur pendek dan umur panjang. *Lele* atau kebun pada umumnya dibagi atas tiga jenis yaitu *lele feu*, *lele bane* dan *lele poan* (*ibid.*98). *Lele feu* adalah lahan

tunggu yang baru diolah dalam periode musim tanam tertentu setelah ditinggalkan selama tiga sampai lima tahun.

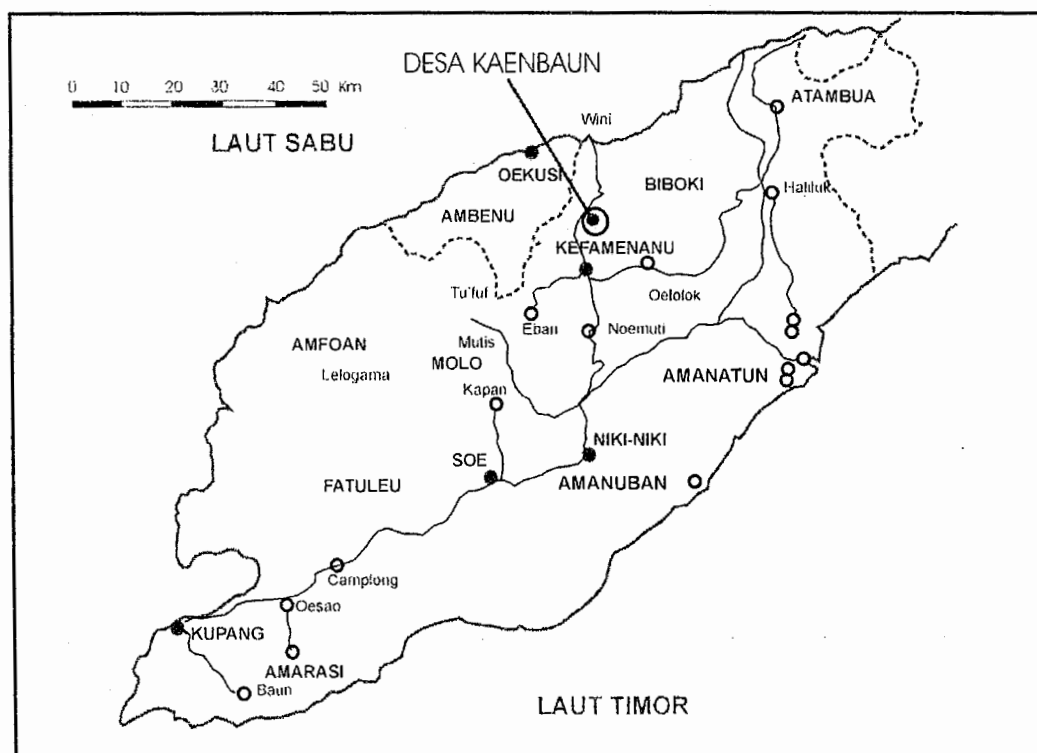
Lele bane adalah lahan yang diolah setiap tahun atau lahan yang tidak ditinggalkan setelah diolah pada periode musim tanam tertentu. *Lele feu* dan *lele bane* biasanya didominasi dengan berbagai jenis tanaman pangan. Pada bagian tertentu dimana terdapat aliran air biasanya diempang untuk ditanami dengan pisang, tebu, pepaya, talas dan lain-lainnya yang dianggap sebagai tanaman penghibur. Empangan erosi tersebut yang biasanya cukup subur dan disebut *kuni*. Selain *kuni*, orang Dawan sejak dulu membuat empangan-empangan batu mengelilingi badan *lele* yang disebut *bata*, atau dalam pertanian moderen yang dikenal dengan terasering (Foni, 2002: 99).

2. Gambaran Obyek Penelitian

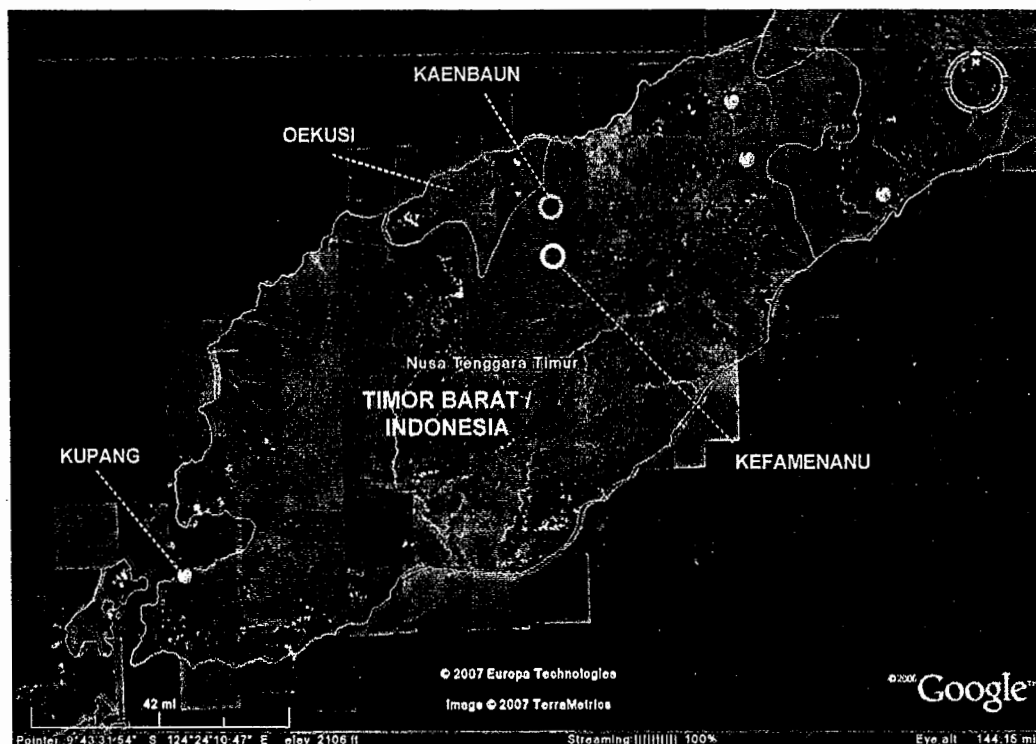
2.1 Gambaran tentang desa Kaenbaun

Desa Kaenbaun yang luasnya sekitar 1.000 ha terletak di kecamatan Miomaffo Timur, Kabupaten Timor Tengah Utara. Letak desa tradisional ini cukup dekat dengan ibukota Kecamatan, yakni kota Kefamenanu. Lingkungan fisik desa Kaenbaun berbukit-bukit, permukiman warga (*kuan*) terletak relatif di tengah tanah-adat yang luasnya 1.000 ha. Di desa Kaenbaun ada satu sungai yang airnya jernih dan tidak kering sepanjang tahun, bentuknya berliku-liku menembus di tengah tanah-adat desa. Sungai tersebut dimanfaatkan oleh warga Kaenbaun sebagai bagian dari tata permukiman mereka, sehingga tatanan ruang permukiman mengikuti bentuk liku-liku sungai. Bahkan sebagian permukiman warga ada yang diletakkan di dekat sungai agar dapat dimanfaatkan sebagai bagian belakang dari rumah tinggal mereka.

Nama “Kaenbaun” diambil dari nama *nenek-moyang* mereka (Neon Kaenbaun) yang sekaligus menjadi nama bukit tempat ia dimakamkan di puncaknya. Bukit Kaenbaun (*Bnoko Kaenbaun*) adalah bukit batu karang terjal yang menjadi tempat bermukim pertama kali empat suku utama (Basan, Timo, Taus dan Foni) ketika suasana *perang-suku* masih berkecamuk di seluruh pulau Timor. Mereka dapat selamat karena mendapat perlindungan secara fisik oleh bukit karang tersebut. Sebenarnya ada tiga versi lain tentang nama Kaenbaun, yaitu (1) Kaenbaun artinya bertahan asli atau taat kepada *nenek-moyang*, (2) Kaenbaun artinya belum pernah terkalahkan dalam *perang-suku*, dan (3) Kaenbaun terkait dengan legenda adanya “batu gong” yang keramat di bawah bukit Kaenbaun (di dalam goa di bawah tanah pada *Bnoko Kaenbaun*).



Gambar 21. Letak desa Kaenbaun di pulau Timor



Gambar 22. Letak desa Kaenbaun di pulau Timor menurut foto udara Google

Data per Januari 2005 menunjukkan bahwa jumlah rumah di Kaenbaun sebanyak 138 buah. Jumlah penduduknya adalah 556 orang dengan rincian jumlah keluarga (KK) sebanyak 147; penduduk laki-laki 294 orang dan perempuan 262 orang. Selain itu juga ada keluarga menumpang (tidak memiliki rumah) sebanyak 10 orang. Menurut seorang tetua desa, penduduk Kaenbaun bertambah sedikit sebab dalam setahun hanya ada 10 pasangan yang menikah. Selain itu warga muda - muda cenderung meninggalkan desa dan pergi merantau ke kota. Penduduk yang tinggal di desa adalah para orang tua atau para lelaki, yang secara adat diharuskan tinggal di desa untuk memelihara dan merawat *rumah-adat* atau rumah suci keluarga (suku). Orang Kaenbaun sebagian besar berpendidikan rendah (SD) dan hanya sebagian kecil yang sempat menempuh pendidikan di SMP, SMA atau Perguruan Tinggi. Di

Kaenbaun hanya ada beberapa lulusan sarjana S1 dan ada 2 (dua) orang yang sempat meraih pendidikan S2 (Pater John Salu dan Willem Foni). Mereka yang berpendidikan SMA ke atas umumnya bekerja dan tinggal di luar Kaenbaun, sebagai pekerja di kota di NTT atau luar NTT.

Di desa Kaenbaun hanya terdapat satu fasilitas pendidikan berupa SD (Sekolah Dasar) swasta yang dikelola oleh yayasan berasaskan Katolik. Pada masa lalu SD ini terletak di desa Niufbanu, di samping gedung Gereja Santo Yohanes Pemandi. Keberadaan SD dan Gereja di Niufbanu pernah menjadi pusat kegiatan bagi warga desa Kaenbaun maupun desa-desa sekitarnya (Tuntun, Bitefa, Fatusene, Bokon, dll). Sekarang SDK Kaenbaun tidak memiliki murid dari desa-desa lain dan dalam beberapa tahun belakangan ini SDK Kaenbaun hanya untuk anak-anak Kaenbaun. SDK Kaenbaun dilengkapi dengan asrama guru yang juga berperan sebagai katekis (guru agama) bagi desa Kaenbaun. Fasilitas umum lainnya adalah: kantor balai desa, polindes, gedung Gereja, dan *rumah-adat* suku.

Pekerjaan utama warga Kaenbaun adalah petani lahan kering, yang menanam jagung sebagai tanaman utama dan disucikan dengan *upacara-adat* yang ketat dari penanaman hingga pemetikannya. Selain itu mereka juga menanam padi ladang dan tanaman biji-bijian serta sayur-mayur yang diperlukan. Jagung sebagai tanaman suci diperlakukan istimewa. Jagung hasil petik di kebun disimpan di dalam rumah bulat (*umebubu*), yang merupakan bangunan suci keluarga karena di dalamnya terdapat *batu-suci* keluarga untuk pelaksanaan doa keluarga. *Jagung-upeti* dari setiap keluarga atau suku disimpan di *rumah-suku* (*umesuku*) sebagai bibit yang suci karena ketentuan *nenek-moyang* mengharuskan demikian. Sistem pertanian di Kaenbaun

adalah ladang berpindah, yang berpindah-pindah di dalam lingkungan tanah-adat mereka secara teratur untuk memberi kesempatan lahan-lahan yang telah digarap menjadi subur kembali dan hasilnya besar.

Orang Kaenbaun juga memelihara hewan, antara lain sapi, babi, kambing, ayam dan anjing. Kerbau pernah ada di Kaenbaun, sekarang sudah musnah karena habis digunakan untuk *upacara-adat*. Hewan di Kaenbaun tidak ada yang dimanfaatkan untuk pertanian, melainkan hanya untuk *upacara-adat*, baik untuk keperluan keluarga maupun diperjual belikan diantara warga Kaenbaun. Hewan yang umum digunakan untuk *upacara-adat* adalah babi dan ayam. Selama kunjungan lapangan, tidak ditemukan adanya kuda berkeliaran atau dipelihara di Kaenbaun. Orang Kaenbaun memelihara anjing untuk menjaga keamanan desa dan dimanfaatkan untuk membantu kegiatan berburu oleh orang-orang yang memiliki hobi berburu musang.

2.2 Keunikan desa Kaenbaun

Desa Kaenbaun adalah desa multi-suku yang ditinggali oleh empat “suku besar” (disebut “*suku-laki-laki atau lian mone*”), yakni suku Basan, Timo, Taus dan Foni dan empat “suku kecil” (disebut “*suku-perempuan atau lian fetu*”), yakni Sait, Salu, Kaba dan Nel yang hidup bersama di dalamnya. Kedelapan suku di desa Kaenbaun termasuk ke dalam kelompok suku Dawan dan menggunakan bahasa Dawan. Suku Basan sebagai suku yang pertama kali datang di tempat itu dianggap sebagai “*suku-raja*”, kemudian diikuti bergabungnya tiga suku yang lain (Timo, Taus dan Foni) sebagai suku-suku perintis awal. Dengan demikian, ke empat suku awal ini

dianggap sebagai “suku pemilik desa” atau pemimpin kehidupan desa, seperti berlaku pada hampir semua suku-suku di Timor.

Desa Kaenbaun dari aspek sejarah terletak di dalam wilayah kerajaan kuno yang bernama Tunbaba. Desa Kaenbaun berbeda dari desa-desa lain di dalam diwilayah Tunbaba, sebab ia memiliki status sebagai desa otonom, yaitu memiliki raja lokal (suku Basan) berkat perjuangan tokoh lokal dan disetujui oleh Tua Amo (Raja Oekusi, masa lalu). Status otonomi ini memiliki implikasi pada aturan dan *upacara-adat*, sebab warga desa Kaenbaun hanya menyerahkan *upeti-upeti* kepada suku Basan, bukan kepada suku Ukat dan Sakunab yang menjadi Raja di kerajaan tradisional Tunbaba. Status tradisional tersebut masih dipertahankan dan dilestarikan hingga saat ini, dan muncul tatanan yang mapan bahwa suku Basan adalah Raja Perempuan di Tunbaba, sedangkan suku Ukat dan Sakunab adalah *suku-laki-laki (lian mone)* di Tunbaba.

Orang Kaenbaun terkenal sebagai orang yang sangat hormat dan taat kepada *nenek-moyang*, antara lain karena selalu memulai dan mengakhiri kegiatan dengan *upacara-adat*, baik ritual siklus pertanian maupun siklus hidup. Hal ini menunjukkan bahwa *nenek-moyang* terlibat dalam setiap tindakan warga Kaenbaun dari skala desa hingga skala individu. Hubungan yang dekat antara *nenek-moyang* dan keturunannya juga tercermin pada nama orang Kaenbaun, yang hampir selalu menggunakan nama *nenek-moyang* sebagai wujud hormat kepada mereka. Nama *nenek-moyang* diberikan oleh *nenek-moyang* kepada seseorang melalui tanda-tanda tertentu, entah melalui mimpi atau pengamatan fisik dan perilaku seseorang. Dapat dikatakan, warga Kaenbaun sangat hormat dan taat kepada *nenek-moyang* mereka (*nenek-moyang* desa

maupun *nenek-moyang* suku). Ketaatan kepada tradisi tampaknya menjadi semacam paradigma dalam kehidupan warga desa Kaenbaun.

Di desa Kaenbaun terdapat *rumah-adat* yaitu tempat suci untuk mengadakan *upacara-adat*. Ada lima buah *rumah-adat* yaitu untuk empat suku pendiri desa (Basan, Timo, Taus dan Foni) dan satu *rumah-adat* untuk *suku-perempuan (lian fetu)* (direpresentasikan pada *rumah-adat* suku Nel). Kelima *rumah-adat* suku di Kaenbaun tersebut terletak berdekatan dan di area pusat permukiman, sehingga sapat dikatakan merupakan "pusat lingkungan" yang bernilai tradisi lokal. *Rumah-adat* tersebut memiliki ciri dua tiang dan dua altar yang terletak di luar dan di dalam *rumah-adat*. Tiang atau *altar-luar* disebut *haumonef* (kayu laki-laki) dan tiang di dalam *rumah-adat* dipahami sebagai *tiang-perempuan* yang di bawah tiang terdapat *batu-suci nenek-moyang*. *Upacara-adat* di *rumah-adat* selalu dimulai dari doa di *altar-luar* yang intinya mengundang roh-roh *nenek-moyang* untuk hadir dalam *upacara-adat* yang disiapkan. Selanjutnya, *upacara-adat* dilaksanakan di dalam *rumah-adat*, berdoa menghadap *tiang-perempuan* di dalam *rumah-adat* dan *batu-suci* yang ada di bawahnya.

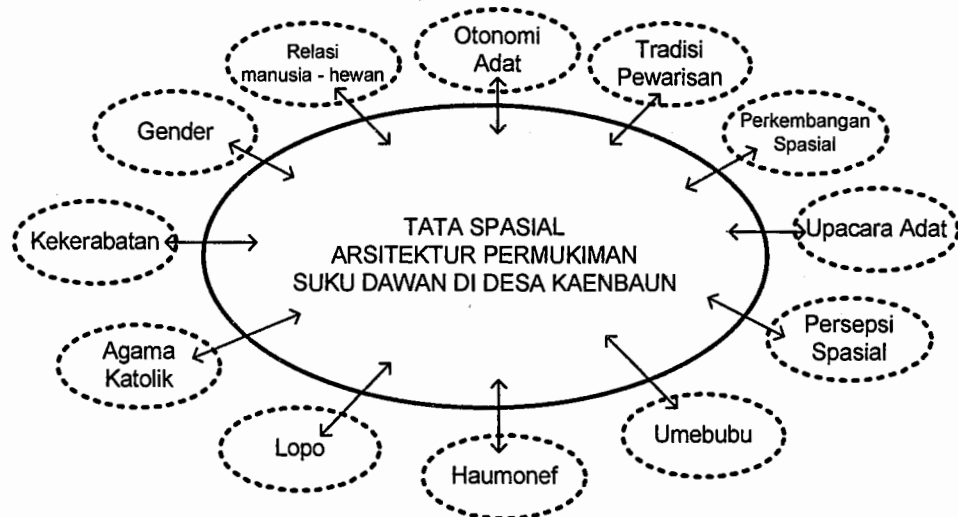
Gereja Katolik ada di Kaenbaun sejak era *ketemukungan* di Kaenbaun, sekitar tahun 1930-an. Bahkan di desa Niufbanu yang merupakan desa pertama pasca-perangsuku dan tempat kediaman *temukung* Kaenbaun (Raja Lokal) terdapat gedung Gereja dan kompleks sekolah rakyat (SD) yang menjadi pusat kunjungan warga Kaenbaun dan desa-desa sekitarnya. Gereja dan sekolah pernah menjadi pusat misi Katolik di pedalaman karena menjadi pusat paroki sementara, kemudian surut karena pusat paroki dipindahkan ke Kuatnana (ibukota kerajaan Tunbaba). Sejak lama

pastor selalu berkunjung ke Kaenbaun untuk melayani Misa Kudus namun tidak tinggal di sana, hanya datang dan melayani ibadah lalu kembali ke posnya.

Ditinjau dari aspek spiritualitas atau keyakinan agama, warga Kaenbaun memeluk agama Katolik dan menjalankan *upacara-adat* sesuai dengan tuntunan *nenek-moyang*. Memang *upacara-adat* pernah dilarang di Kaenbaun (dan Timor umumnya), namun sejak pasca Konsili Vatikan II (tahun 1967) kebudayaan lokal (termasuk *upacara-adat*) dihormati oleh Gereja Katolik sebagai kekayaan budaya yang dapat diangkat dan dilibatkan dalam liturgi Gerejani. Perubahan paradigma dan sikap Gereja Katolik terhadap kebudayaan lokal mendorong berkembangnya situasi, warga Kaenbaun menghayati keduanya sekaligus sesuai kebutuhannya. *Upacara-adat* selalu diawali dan diakhiri dengan doa Katolik dan hal itu dianggap sebagai sebuah keharusan hingga saat ini. Orang Kaenbaun selalu menyalakan lilin dan diletakkan di *batu-suci nenek-moyang* ketika melaksanakan *upacara-adat*, selain itu mereka juga memakan daging *hewan-korban* dan meminum arak lokal (*sopi*). Dapat dikatakan, orang Kaenbaun adalah 100% Dawan dan 100% Katolik, meminjam dan mengalih situasikan frase ciptaan Mgr. Sugiyapranata yang terkenal di jaman revolusi fisik di Jawa Tengah yang menggambarkan identitas bahwa orang Katolik adalah 100% Katolik dan 100% Indonesia.

BAB-V
HASIL PENELITIAN: FENOMENA EMPIRIS DAN KONSEP-
KONSEP YANG MENDASARINYA

Dari pengamatan lapangan yang telah dilakukan, yaitu (1) Juli 2004, (2) Mei 2006 dan (3) Nopember 2009 diperoleh sejumlah data yang digunakan sebagai bahan utama di dalam laporan ini. Data tersebut berupa data pengamatan fenomena visual, gagasan-gagasan, dan nilai-nilai yang abstrak di kalangan orang Kaenbaun. Mengingat pengamatan berkaitan dengan ilmu arsitektur, maka fokus pengamatan adalah tentang tata spasial desa Kaenbaun dan tema-tema yang terkait dengan fokus tersebut. Secara ringkas dapat dibentangkan panorama tema-tema empiris yang ada di desa Kaenbaun, seperti gambar di bawah ini.



Gambar 23. Tema-tema empiris yang mendukung tata keruangan desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, Agustus 2008)

Tema adalah unsur atau warna tertentu dari sebagian pengalaman fenomenolog yang diperoleh melalui proses mengalami setelah berinteraksi bolak-balik secara langsung dan intensif antara dirinya dengan obyek amatan (kajian) di lapangan.

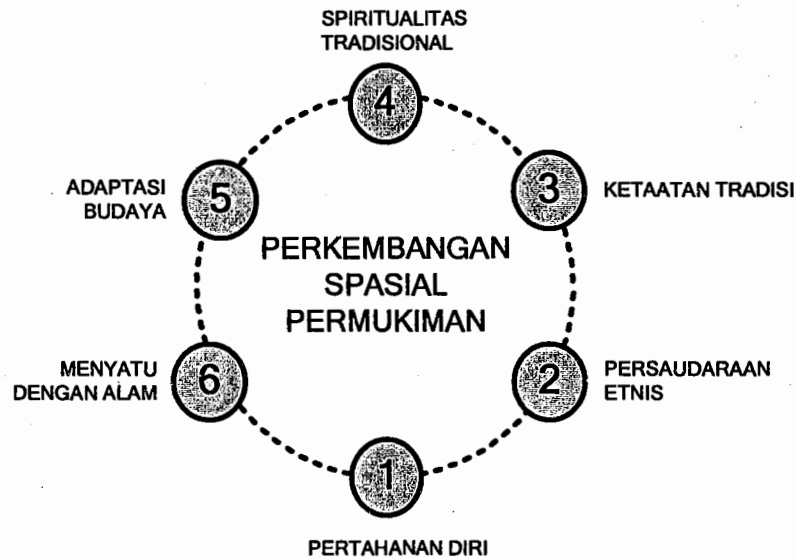
Temuan duabelas tema empiris ini merupakan hasil refleksi atas semua informasi yang di kumpulkan selama pengamatan yang sudah dilakukan. Secara rinci duabelas tema dijelaskan lengkap dalam uraian-uraian di bawah ini.

1. Tema Empiris Perkembangan Spasial Permukiman Kaenbaun

Tema empiris tentang perkembangan spasial permukiman Kaenbaun merupakan tema yang langsung berhubungan dengan “sejarah” dan proses orang Kaenbaun menata ruang kehidupannya dari generasi ke generasi. Permukiman Kaenbaun berawal dari perkampungan di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Sejalan dengan meredanya *perang-suku*, orang Kaenbaun generasi awal secara bertahap turun di dataran rendah dan membangun beberapa “*kampung-lama*” yang saat ini sudah lenyap elemen fisiknya. Selanjutnya, mereka menetap di Niufbanu, yang terus berkembang menjadi beberapa “*kampung-anak*” yaitu Foe, Fautkolo, Nunusaf, Besbobe dan Bao.

Perkembangan kampung-kampung di Kaenbaun dibangun atas dasar sikap hormat dan taat kepada *nenek-moyang (bei nai)*, persaudaraan antar suku dan tugas abadi suku, serta menyesuaikan dengan kondisi alam lokal yang beriklim kering dan tanahnya berbukit-bukit. Dalam pandangan orang Kaenbaun, kampung di puncak *Bnoko* Kaenbaun adalah *kampung-lama (kuan mnasi)* yang bernilai sakral, bahkan diyakini merupakan pola ideal suatu kampung yang diwariskan *nenek-moyang*, sehingga menjadi acuan utama dalam pengembangan permukiman Kaenbaun. Usaha mengembangkan kampung-kampung baru secara bertahap mengikuti tuntunan *nenek-moyang*. Formasi spasial permukiman Kaenbaun yang ada hingga saat ini merupakan “karya bersama”, yaitu hasil kesepakatan antara anak-cucu dan dengan

nenek-moyang, yang selalu diundang dan dilibatkan dalam pengambilan keputusan melalui *upacara-adat*.



Gambar 24. Konsep-konsep di dalam tema empiris perkembangan spasial permukiman Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

Dari analisis yang dilakukan, tema perkembangan spasial permukiman Kaenbaun mengandung enam konsep yang selalu menjadi acuan, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, (5) konsep adaptasi budaya dan (6) konsep menyatu dengan alam. Formasi spasial permukiman Kaenbaun yang telah ada hingga saat ini memperlihatkan ketaatan dan hormat orang Kaenbaun yang masih hidup kepada *nenek-moyang (bei nai)* sekaligus menunjukkan upaya mereka untuk mengembangkan ruang kehidupan yang tepat tradisi, tepat zaman, tepat ekologi dan tepat religi sesuai dengan pedoman *nenek-moyang*.

1.1 Perkampungan awal di *Bnoko* Kaenbaun

Keberadaan warga Kaenbaun dimulai dari datangnya suku Basan yang bermigrasi ("*bedol desa*" atau "*poena saitan kuan*" / Dawan) dari pantai Wini (Sisaul Taemnanu, dekat Tanjung Bastian) di pantai utara pulau Timor ke selatan sampai di *gunung-batu* (*Bnoko*) Kaenbaun. Mereka tiba di Kaenbaun dan membangun kampung di puncak *gunung-batu* (*Bnoko* Kaenbaun) yang terdiri atas beberapa rumah karena pada saat itu suasana di Timor masih dicekam tradisi dan situasi "*perang-suku*" yang menakutkan.



Gambar 25. *Bnoko* Kaenbaun dilihat dari desa Tuntun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Ketika orang Kaenbaun generasi awal tinggal di puncak *Bnoko* Kaenbaun, ada masalah tentang bagaimana memperoleh air untuk kehidupan sehari-hari. Konon ada legenda, yang menceritakan bahwa mereka memiliki lorong alam bawah tanah yang memanjang dari puncak *Bnoko* Kaenbaun sampai dataran rendah. Salah satu ujung lorong ada di permukaan puncak *Bnoko* Kaenbaun dan ujung yang lain ada di dekat

sungai di dataran rendah. Jarak antara pintu lubang di puncak *bnoko* Kaenbaun dengan “pintu batu” di dekat mata air ada sekitar dua kilometer. Menurut ukuran setempat, perjalanan di dalam lorong bawah tanah jika diukur menggunakan lilin lebah adalah sebanyak tujuh atau delapan batang untuk perjalanan pergi dan tujuh atau delapan batang untuk pulang.



Gambar 26. *Bnoko* Kaenbaun dilihat dari selatan
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Menurut Alfons Basan, jika batu penutup lobang lorong jalan bawah tanah yang ada di dekat sungai itu diketuk, maka terdengar suara tertentu yang menandakan bahwa di dalamnya terdapat rongga. Lorong bawah tanah inilah yang menjadi penyelamat orang Kaenbaun generasi awal pada masa perang suku ketika dikepung musuh selama sehari-hari karena aman bersembunyi dan tetap dapat memenuhi kebutuhan air untuk hidup sehari-hari. Musuh yang mengepung mereka merasa kelelahan dan pergi membatalkan rencana menaklukkan Kaenbaun. Orang

Kaenbaun selalu merasa bangga setiap kali menceritakan legenda heroik *nenek-moyang* mereka yang tinggal di puncak *Bnoko* Kaenbaun selamat dari musuh.

Legenda kehebatan orang Kaenbaun dan *Bnoko* Kaenbaun pada masa lalu tampaknya bersumber dari kejadian yang sesungguhnya. Peneliti pernah berkunjung ke *Bnoko* Kaenbaun pada bulan Juli tahun 2004 dan Nopember 2009, mengamati kehebatan *gunung-batu* yang menjadi pelindung alami generasi awal orang Kaenbaun. Bahkan peneliti juga melihat kedua ujung lorong legendaris dan *mata-air suci* serta sungai yang menyelamatkan mereka, satu di puncak bukit dan yang lain di bawah bukit dekat sungai. Artinya, banyak fakta lapangan yang mendukung legenda heroik kampung di *Bnoko* Kaenbaun pada masa lalu.



Gambar 27. Tempat pertemuan pada perkampungan orang Kaenbaun generasi awal di Puncak *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Legenda tentang kehebatan-keampuhan “kampung asli” diperoleh dari wawancara kolektif-spontan yang diadakan di halaman Gereja Santo Yohanes Pemandi pada bulan Juli 2004. Pada waktu itu sedang ada perhelatan skala desa,

sehingga hampir seluruh warga desa Kaenbaun hadir. Bahkan Simon Basan yang tinggal di Flores juga hadir demi pertemuan adat skala desa itu. Legenda tentang kampung asli dituturkan oleh sekitar delapan orang warga yang tua-tua termasuk semua kepala suku di Kaenbaun. Prosesnya, mereka menuturkan secara acak dan spontan, jika ada informasi yang kurang segera ditambahi atau dilengkapi oleh informan lain. Dari proses diskusi spontan itulah peneliti dapat menuliskan dengan runtut cerita tentang kehebatan kampung asli di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Pada hari berikutnya, peneliti diajak para tetua adat untuk meninjau *Bnoko* Kaenbaun dan menyaksikan bukti-bukti fisik yang masih dapat ditemukan. Atas dasar inilah legenda tentang kehebatan kampung asli merupakan kejadian yang dapat diyakini kebenarannya.

Jika ditelisik lebih lanjut, legenda tersebut menyimpan pikiran tersembunyi yang ingin mengatakan bahwa orang Kaenbaun adalah orang-orang yang memiliki kekuatan supra-natural hebat. Pikiran ini ingin menunjukkan bahwa *Bnoko* Kaenbaun adalah sumber kekuatan supra-natural yang hebat bagi orang Kaenbaun. Konsep yang dibangun adalah bahwa *Bnoko* Kaenbaun sebuah bukit suci yang hebat. Pikiran ini dapat dimaklumi, sebab kehidupan orang Kaenbaun dan Timor umumnya pada masa lalu dan masa kini masih dekat dengan hal-hal yang berkaitan dengan kekuatan gaib atau supra-natural. Selama kunjungan lapangan (Juli 2004, Mei 2006 dan Nopember 2009), ada kesan banyak orang Kaenbaun sangat bangga dengan citra kemampuan supra-natural yang melekat pada desa mereka. Sampai sekarang Kaenbaun terkenal sebagai "*kampung kecil yang hebat*" (Willem Foni, Juli 2004; Fery Timo, Mei 2006).

Atas dasar legenda itu, dapatlah dipahami orang Kaenbaun memiliki pemahaman kuat bahwa *Bnoko* Kaenbaun merupakan sumber kekuatan dan kehidupan mereka dilihat dari aspek riwayat dan kekuatan gaib (supra-natural). Keberadaan makam *nenek-moyang (bei nai)* di *Bnoko* Kaenbaun menambah kuat keyakinan tersebut dan mendorong lahirnya kepercayaan bukit karang tersebut menjadi bukit suci; bukan sekedar bukit yang penuh kenangan (legendaris). Dengan demikian, *Bnoko* Kaenbaun menjadi bagian dari spiritualitas tradisional orang Kaenbaun, sebab mereka mendudukkannya sebagai tempat suci. *Upacara-adat* skala desa selalu berorientasi ke *Bnoko* Kaenbaun sebagai bukit suci (khususnya suku Basan). Hal ini juga sejalan dengan tradisi di Timor yang selalu hormat kepada *kampung-lama (kuan mnasi)* karena pernah menjadi bekas tempat tinggal *nenek-moyang* yang suci dan dapat menjadi sumber kekuatan-berkah.

Menurut para informan (Juli, 2004), suku Basan datang ke Kaenbaun karena empat alasan. Alasan pertama adalah tidak tahan terhadap nyamuk sebab kawasan pantai Wini sangat banyak nyamuk. Alasan kedua, mereka merasa tidak aman karena selalu melawan penjajah dan dikejar-kejar, maka hidupnya tidak tenteram. Alasan ketiga, tertarik pada hasil hutan yang banyak terdapat di Kaenbaun daripada di sekitar pantai Wini. Alasan ke empat, Alfons Basan menjelaskan bahwa pada masa lalu ada konflik antara *Usif* Basan dengan buaya yang mereka pelihara dan menjadi sebab kepindahan suku Basan dari Winni ke Kaenbaun.

Menurut Alfons Basan (Juli 2004) raja pertama di Kaenbaun bernama Neon Kaenbaun, jasadnya dikuburkan di atas bukit. Kunjungan peneliti pada bulan Nopember 2009 membuktikan bahwa hanya *Usif Bana Uf* dan istrinya yang bernama

Ul Haki (informasi John Taus, Januari 2009) yang dimakamkan di puncak *Bnoko* Kaenbaun, sedangkan Neon Kaenbaun bersama dengan Misa Subani dan Bineo Neten Taus makamnya ada di Haumnasi (dekat *Bnoko* Kaenbaun dan Kuun).

Ayah Neon Kaenbaun bernama Misa Uf, dibunuh oleh Portugis dan jasadnya dikuburkan di tanjung Bastian. *Nenek-moyang* suku Basan dulu memelihara buaya di Wini dan setiap tahun selalu datang ke Wini untuk mengadakan upacara di kolam buaya. Misa Uf dijebak penjajah pada waktu akan membuat acara adat di kolam buaya dan dibunuh di sana serta dikuburkan di Tanjung Bastian. Kenangan pahit ini tampaknya membuat sisa-sisa suku Basan pindah ke Kaenbaun. Sampai sekarang suku Basan masih merasa memiliki tanah yang luas di sekitar tanjung Bastian (pantai Wini). Konflik ini menambah alasan suku Basan untuk pergi meninggalkan pantai dan tidak kembali lagi ke kolam buaya di laut utara pulau Timor. Akhirnya, mereka pindah secara "*bedol desa*" ke selatan dan menetap di Kaenbaun.

Pada waktu tiba di Kaenbaun rombongan suku Basan mula-mula tinggal di dataran rendah dan karena merasa kurang aman, mereka kemudian tinggal di atas bukit Kaenbaun, yang dapat digunakan sebagai tempat tinggal sekaligus benteng pertahanan diri. Ketika tinggal di *Bnoko* Kaenbaun mereka mampu bertahan dan menghalau setiap musuh yang menyerang dengan cara tradisional yaitu "*tumpuk batu dan gulingkan kalau musuh datang*" (Alfons Basan, Juli 2004). Mereka mengatur hunian di puncak *Bnoko* Kaenbaun dengan menonjolkan prinsip pertahanan diri karena pengalaman *perang-suku* sangat melelahkan dan selalu menyertai perjalanan hidup mereka dan berkesan sangat menakutkan.

Pada awalnya suku Basan tinggal di bukit Kaenbaun itu sendirian, terdiri atas empat hingga lima rumah. Mereka melakukan hubungan dengan suku-suku lain dan beberapa suku diminta bergabung di Kaenbaun. Beberapa suku datang dan bergabung di Kaenbaun dan lambat-laun terbentuklah komunitas "*perkampungan besar*" yang terdiri atas empat suku, kemudian bertambah dengan suku-suku lain.

Setelah tinggal relatif mapan di atas bukit, mereka menciptakan kesepakatan untuk membentuk tatanan masyarakat, yaitu ada *suku-raja* (suku Basan), ada pengurus atau pengelola penyelenggara pemerintahan (suku Taus dan Timo) dan ada prajurit – prajurit yang bertugas menjaga keamanan (suku Foni). Atas dasar kesepakatan tersebut, tatanan tempat tinggal juga diatur berdasarkan susunan masyarakat berbasis suku-suku di Kaenbaun. Menurut Alfons Basan (Juli 2004), "raja pertama" bernama Neon Kaenbaun (dikuburkan di atas *Bnoko* Kaenbaun), dan ayahnya yang bernama Misauf (dibunuh Portugis dikuburkan di tanjung Bastian). Saudara ayahnya yang bernama Bana Uf, kemudian menjadi *Usif* Bana Uf, yang adalah cikal-bakal suku Basan (suku pemilik desa di Kaenbaun).

Pada waktu tinggal di *Bnoko* Kaenbaun, aspek keamanan sangatlah penting. Menurut para informan (Juli 2004), "*pintu masuk kampung*" merupakan hal yang penting, sebab dulu di "*kampung asli*", tempat yang paling aman ada di belakang dan rumah-rumah warga suku Foni terletak di depan karena kedudukannya sebagai penjaga keamanan (*bilubahan*=pemagar, pelindung). Menurut Martinus Taus (kepala suku Taus) mereka adalah orang-orang berani dan jago, mempunyai *feeling* kuat bisa tahu lebih dulu jika ada musuh daripada yang lain dan bertugas memberitahukan kepada raja jikalau ada bahaya.

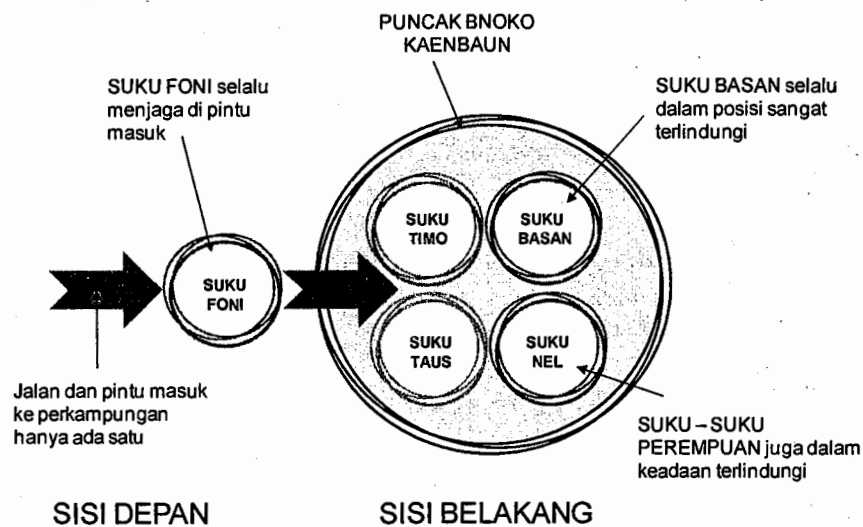


Gambar 28. Nisan *Usif* Bana Uf terletak di puncak *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Jika ada bahaya, suku Foni segera menghadang dengan kekuatan gaib (*niin*) dan kekuatan fisik setiap musuh yang datang. Contoh fenomena kekuatan gaib, misalnya, hanya dua tiga orang yang datang atau maju perang tetapi yang terlihat oleh musuh adalah orang yang berjumlah ribuan. Jika ditembak, maka musuh hanya menembak bayangan. Konon ada tradisi, sebelum perang para prajurit (*meo-meo*) selalu dibekali kekuatan gaib (*niin*) dalam *upacara-adat* untuk memperoleh kekuatan supra-natural supaya selamat dan menang.

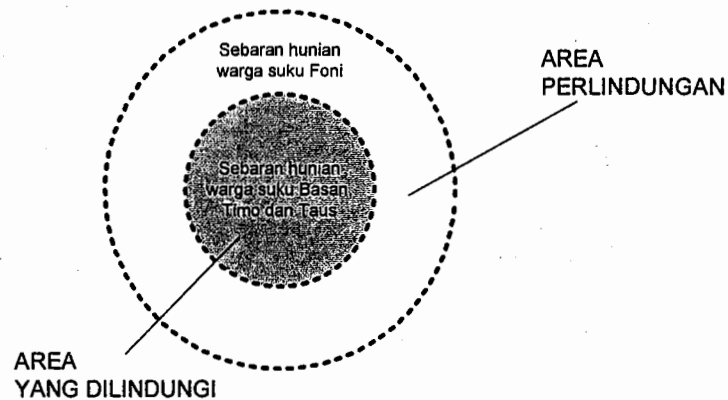
Menurut informasi lisan dalam suatu diskusi terfokus (FGD) di depan Gereja (Juli , 2004) dapatlah digambarkan tatanan pengelompokan hunian suku-suku yang tinggal di *bnoko* Kaenbaun. Tatanan tersebut menunjukkan pola unik karena menggambarkan kedudukan suku-suku di Kaenbaun. Selain itu, pola tatanan tersebut menunjukkan aspek keamanan merupakan aspek yang sangat penting karena suasana *perang-suku* menuntut sikap pertahanan diri.

Atas dasar kedudukan dan status suku dan perspektif pertahanan diri itulah, maka sebaran unit-unit rumah keluarga pada *kampung-lama* terkait dengan peranan atau tugas setiap suku. Rumah-rumah keluarga dari suku Foni terletak di bagian-bagian rawan, yaitu di tempat-tempat yang diduga menjadi jalan masuk bagi musuh. Formasi ini menjadi tanda, bahwa fungsi suku Foni sebagai penjaga keamanan (pemagar=*bilubahan*) diimplementasikan ke dalam tata massa hunian orang Kaenbaun ketika tinggal di *Bnoko* Kaenbaun.

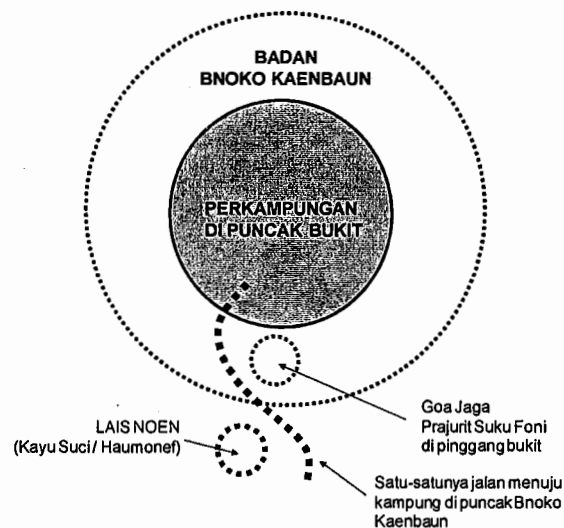


Gambar 29. Tatanan spasial hunian pada perkampungan lama di *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: wawancara, Juli 2004)

Persoalan keamanan dengan konsep pertahanan diri menjadi cara pandang yang dominan ketika generasi awal orang Kaenbaun tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Banyak peristiwa yang mendorong agar prinsip-prinsip pertahanan diri menjadi pedoman untuk menata lingkungan perkampungan orang Kaenbaun generasi awal. Pertahanan diri menjadi prioritas penting dan menjadi tugas pokok kalangan suku Foni sebagai *bilubahan* (suku pemagar).



Gambar 30. Sebaran hunian di *Bnoko* Kaenbaun sesuai tugas suku
(Sumber: refleksi, Juni 2008)



Gambar 31. Formasi spasial elemen-elemen kampung lama di *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: wawancara dan kunjungan lapangan, Juli 2004)

Dari paparan tersebut di atas tampak bahwa “embrio” masyarakat desa Kaenbaun telah terbentuk dengan relatif lengkap ketika generasi awal tinggal di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Tata kemasyarakatan dengan penetapan kedudukan dan tugas abadi suku-suku pendiri desa sudah mapan. Artinya prinsip pokok yang berhubungan dengan tatanan masyarakat khas Kaenbaun sudah terbentuk. Pada masa

awal itu konsep “persaudaraan etnis” dan konsep “pertahanan diri” untuk menata perkampungan telah mencapai bentuk yang relatif mapan.



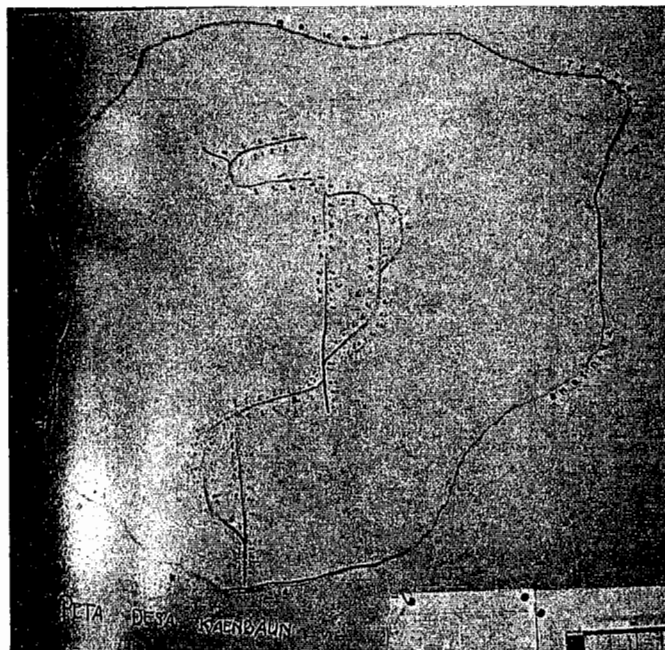
Gambar 32. Jalan setapak mendaki dan terjal sebagai satu-satunya jalan menuju puncak *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

1.2 Rancangan tata spasial permukiman Kaenbaun

Pada bulan Juli tahun 2004 peneliti memiliki kesempatan untuk datang ke desa Kaenbaun dan diajak mengunjungi beberapa kampung yang menurut para informan sangat penting untuk diketahui sebagai bahan riset disertasi. Fenomena ruang fisik desa Kaenbaun memang sudah berkembang luas menjadi beberapa kampung. Selama perjalanan safari tersebut, peneliti melakukan perekaman dengan kamera digital dan melakukan perbincangan dengan para informan.

Dalam melakukan perjalanan dengan berjalan kaki, peneliti mengikuti rute yang ditunjukkan oleh para informan. Ketika itu peneliti tidak memiliki satu lembar peta-pun yang dapat menjelaskan tentang “arsitektur permukiman” Kaenbaun. Obyek

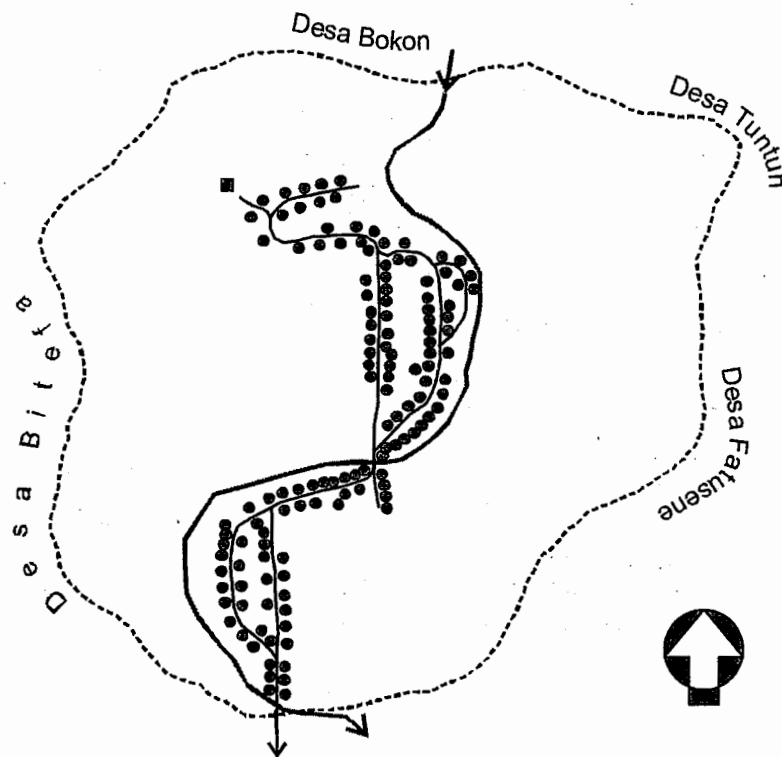
yang diamati juga tidak direncanakan terlebih dahulu. Peneliti benar-benar tidak mengetahui fenomena ruang dan spasial permukiman Kaenbaun sejak dan selama perjalanan. Sedikit demi sedikit gambaran tentang tata ruang dan tata spasial permukiman Kaenbaun mulai terbentuk di dalam pikiran peneliti, lebih-lebih ketika dituangkan menjadi sketsa-sketsa dalam buku catatan.



Gambar 33. Foto peta desa Kaenbaun pada dinding Polindes di Kaenbaun
(Sumber: Pater John Salu, Juli 2004)

Pada akhir kunjungan Juli 2004, peneliti menerima beberapa *frame* foto tentang peta desa Kaenbaun, hasil jepretan Pater John Salu, SVD., MA yang diambil dari dinding di Polindes desa Kaenbaun. Peta tersebut belum memberi penjelasan tentang apa dan bagaimana tata permukiman Kaenbaun yang sesungguhnya. Pada peta tersebut hanya terdapat garis-garis dan titik-titik, yang menurut keterangan satu titik adalah satu tempat tinggal keluarga. Selanjutnya, peneliti mulai tertarik melihat gambar unik berupa garis dan titik tersebut.

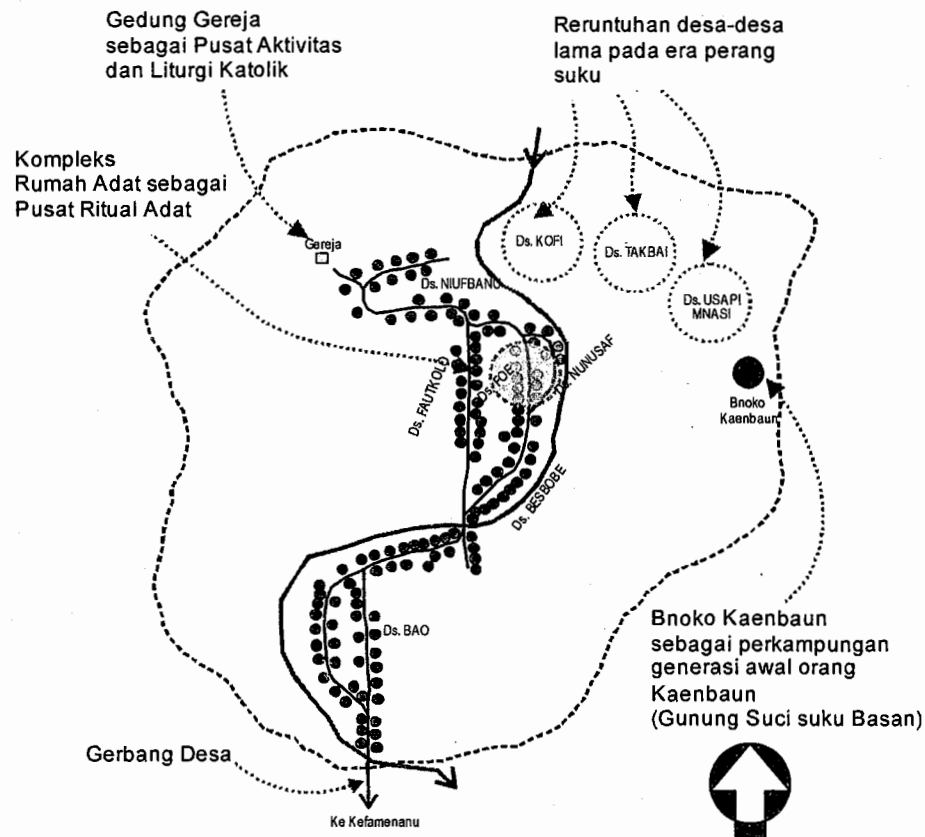
Jika peta Polindes tersebut diperhatikan, tidak ada informasi yang cukup untuk memahami seluk-beluk permukiman Kaenbaun sebagai hunian suku Dawan. Pola yang terbentuk oleh titik-titik dan garis-garis terlihat aneh dan menarik untuk dipahami lebih mendalam. Peneliti tetap tertarik, sebab letak garis dan titik-titik di peta itu tampak unik karena membentuk “pola yang aneh” dan diduga memiliki makna tertentu yang unik pula.



Gambar 34. Peta digital desa Kaenbaun berdasarkan foto peta dinding di Polindes (Sumber: Diolah dari foto peta milik Polindes, Juli 2004)

Ketika di Kupang dan menginap di Biara SVD, peneliti memiliki waktu cukup untuk mengubah foto peta dinding menjadi “peta digital” yang diharapkan mampu memperlihatkan pola-pola aneh tersebut menjadi semakin jelas. Peta digital juga memberi peluang peneliti untuk melakukan proses analisis atau dugaan-dugaan yang mungkin dapat menguak arti dan maknanya. Peneliti mengamati pola aneh pada peta

digital tersebut dan menjadi semakin tertarik ketika beberapa informasi mulai diletakkan di atasnya.



Gambar 35. Peta desa Kaenbaun yang lebih bermakna setelah diberi Informasi
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Pengalaman kunjungan lapangan yang melelahkan ternyata berhasil mengumpulkan banyak informasi penting dan sangat bermanfaat. Dengan bantuan informasi tersebut, peta desa Kaenbaun mulai dipahami dan tata permukimanannya semakin dapat dibaca. Pada waktu informasi penting dari lapangan diletakkan pada peta digital hasil olahan dari foto peta milik Polindes, segera tampak peta permukiman Kaenbaun yang mengagumkan. Pengalaman dan ingatan selama kunjungan lapangan membuka pemahaman peneliti tentang fenomena spasial permukiman Kaenbaun.

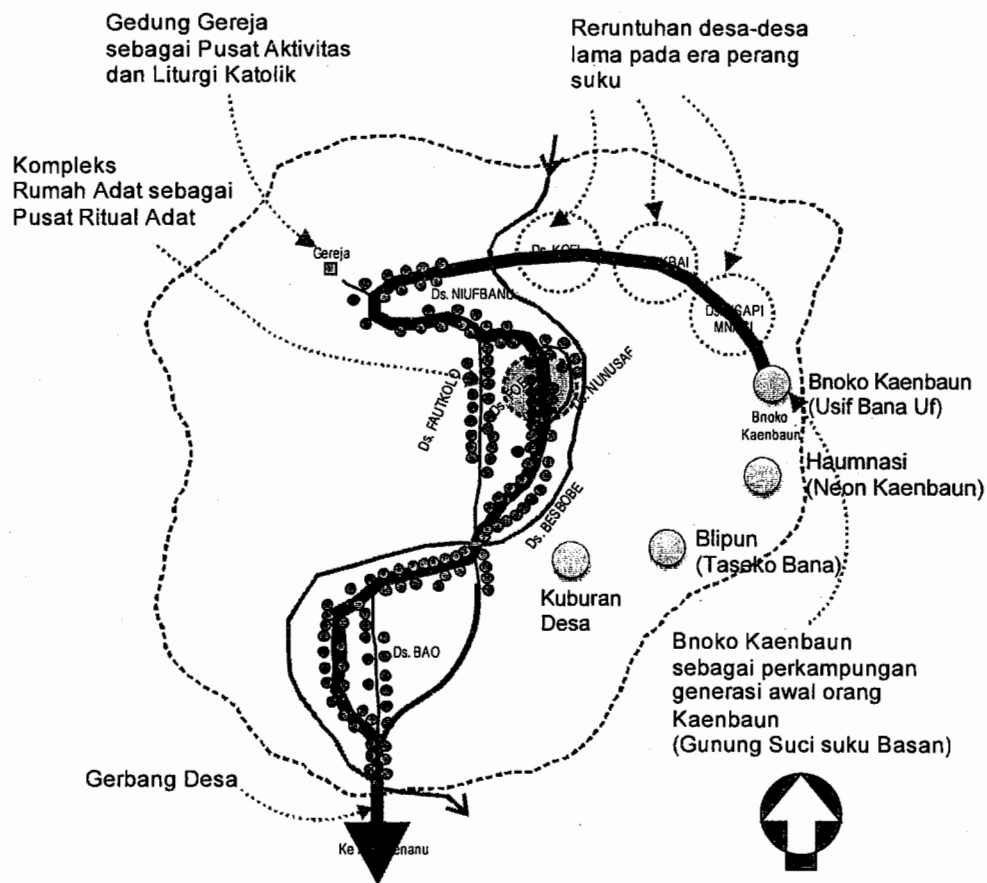
Dari peta tersebut peneliti segera melihat banyak hal yang menarik, misalnya, letak tata hunian warga mengikuti pola lekukan sungai yang digabungkan dengan pola garis lurus jalan desa. Letak kompleks *rumah-adat* suku-suku relatif terletak di tengah tanah-adat yang mereka miliki dan ada di sebelah barat bukit suci (*bnoko* Kaenbaun). Muncul pertanyaan-pertanyaan, misalnya: mengapa perkampungan di tengah tanah adat ? Mengapa kompleks rumah adat terletak di sebelah barat *Bnoko* Kaenbaun ? Mengapa kompleks rumah adat terletak di tengah tanah adat ?

Selain itu, pada peta dan fakta lapangan tersebut tampak ada dua pusat kegiatan spiritual, yaitu Gereja (Katolik) dan *rumah-adat* (*umekanaf* atau *umesuku*). Ada trend bahwa arah perkembangan spasial permukiman Kaenbaun menuju ke selatan (ke arah kota Kefamenanu) dan cenderung menjauhi *Bnoko* Kaenbaun. Selain itu, adanya “gerbang desa” menunjukkan bahwa letak desa Kaenbaun berorientasi ke kota Kefamenanu. Temuan ini menunjukkan adanya prinsip “depan-belakang” dalam tata spasial permukiman Kaenbaun, mirip dengan pada tata permukiman generasi awal orang Kaenbaun ketika tinggal di *Bnoko* Kaenbaun.

Keunikan yang lain, elemen-elemen dan tata spasial permukiman Kaenbaun tersebut cocok dengan informasi tentang tata perkampungan generasi awal ketika mereka tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Elemen-elemen yang ada pada pola perkampungan di *Bnoko* antara lain adalah: pintu dan jalan masuk hanya satu, bagian depan paling rawan dan bagian belakang paling aman, dan ada bagian tengah yang suci dan menjadi orientasi seluruh elemen permukiman.

Dengan membandingkan desain permukiman Kaenbaun saat ini dan perkampungan masa lalu di *Bnoko* Kaenbaun, ada kesan orang Kaenbaun saat ini

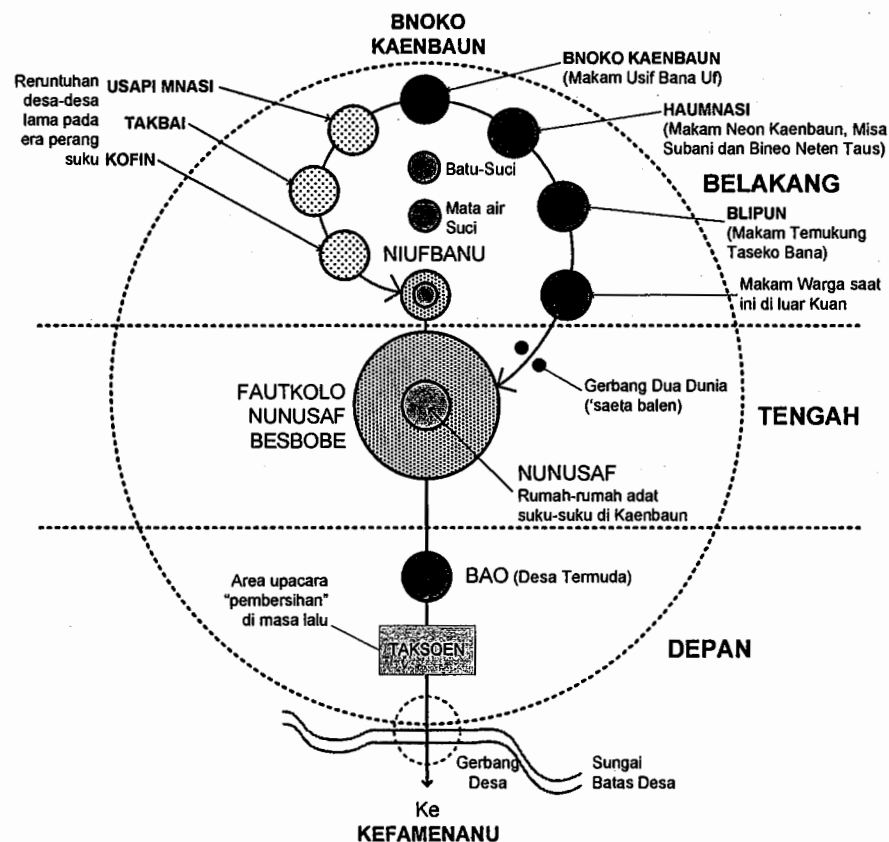
mengikuti pedoman-pedoman dan teladan yang berasal dari para pendahulu mereka. Catatan pada bagian ini menarik, sebab acuan (referensi) masa lalu yang berasal dari generasi awal ternyata mendapat tempat yang sangat penting di dalam kognisi orang Kaenbaun sekarang, khususnya di kalangan generasi yang tua-tua.



Gambar 36. Garis lengkung sebagai basis tatanan permukiman Kaenbaun
(Sumber: Analisis, Februari 2010)

Kunjungan lapangan pada Nopember 2009 menemukan adanya tiga makam penting, sebab semuanya adalah makam para pemimpin desa Kaenbaun, yaitu (1) makam *Temukung* Taseko Bana di Blipun, (2) makam Neon Kaenbaun, Misa Subani dan Bineo Neten Taus di Haumnasi, dan (3) makam Usif Bana Uf di *Bnoko* Kaenbaun. Informasi yang menarik adalah, makam-makam itu memiliki kaitan satu

dengan yang lain, yaitu pemimpin generasi paling tua makamnya terletak pada tempat paling tinggi (*Bnoko Kaenbaun*), generasi pemimpin berikutnya dimakamkan di Haumnasi (*Neon Kaenbaun, Misa Subani dan Bineo Neten Taus*), dan pemimpin generasi selanjutnya makamnya di Blipun (*Temukung Taseko Bana*). Informasi ini menunjukkan bahwa hormat kepada generasi tua merupakan sebuah prinsip penting di kalangan warga Kaenbaun. Fakta lain yang menguatkan, makam desa yang ada saat ini terletak di bawah Blipun, yang letaknya pada tempat terendah diantara seluruh makam para pemimpin desa Kaenbaun yang ada.



Gambar 37. Sebaran spasial elemen-elemen kunci pada permukiman Kaenbaun (Sumber: Refleksi, Februari 2010)

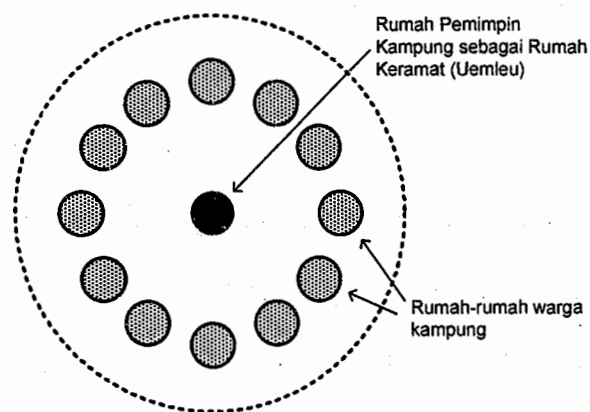
Dari sebaran spasial tersebut terlihat bahwa orang Kaenbaun cenderung meletakkan kompleks *rumah-adat* di tengah area tanah-adat mereka, dan elemen-

elemen lain pada tempat-tempat tertentu. Intisari tatanan tersebut menunjukkan bahwa *Bnoko* Kaenbaun merupakan titik tertinggi bagi tata elemen-elemen spasial yang muncul secara keseluruhan. Selain itu, keberadaan “gerbang dua dunia” (*saeta balen*) memperkuat konsep “dunia arwah” yang selalu terhubung-menyatu dengan “dunia manusia hidup”. Dengan demikian, nilai transenden yang terkandung dalam tata spasial tersebut adalah, kehidupan warga Kaenbaun terkait erat dengan arwah *nenek-moyang* mereka dalam rantai kehidupan yang bersinambungan.

Dari gambar topologi tersebut terkesan bahwa pola dasar tata ruang dan tata spasial permukiman Kaenbaun mendekati sama dengan pola perkampungan *nenek-moyang* mereka ketika tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Temuan ini semakin jelas memperlihatkan bahwa orang Kaenbaun mengikuti tatanan spasial perkampungan *nenek-moyang* di *Bnoko* Kaenbaun. Informasi ini sejalan dengan informasi Pater Frans Teme (Mei, 2006), keturunan orang Kaenbaun, yang mengatakan bahwa orang Kaenbaun memang terkenal sangat taat adat tradisi, yang artinya taat dan tunduk pada pedoman serta tuntunan generasi awal (*nenek-moyang*) mereka.

Dari wawancara kolektif di depan Gereja (Juli 2004) ada informasi bahwa bentuk kampung *nenek-moyang* di puncak *Bnoko* Kaenbaun adalah melingkar (istilah lokal: “*bulat*”, seperti orang Kaenbaun menyebut “rumah bulat” pada *umebubu*). Konon tatanannya unik, yaitu ada rumah pokok (*Uemleu*) di tengah yang di kelilingi oleh rumah-rumah warga. Rumah-rumah setiap unit keluarga ditata mengelilingi “*rumah utama*”, sebab rumah-rumah warga ditata dengan prinsip berorientasi ke rumah pemimpin kampung.

Jika diperbandingkan, kedua pola kampung dan *umebubu* yang memiliki kemiripan, tampak dengan jelas ada tanda-tanda orang Kaenbaun menerapkan pola tatanan dari generasi pendahulu mereka untuk tatanan permukiman mereka pada saat ini. Kemiripan pola tersebut menjadi tanda adanya ketaatan orang Kaenbaun terhadap pedoman *nenek-moyang* mereka. Taat kepada pedoman dan tuntunan mereka lantas berarti tunduk dan taat kepada *nenek-moyang*. Artinya, pikiran dan tindakan *nenek-moyang* menjadi acuan penting, bahkan menjadi pedoman sakral untuk penataan permukiman mereka. Pengamatan yang lain juga menunjukkan adanya sakralisasi terhadap perbuatan *nenek-moyang*, sehingga menjadi acuan bagi berbagai praktek kehidupan orang Kaenbaun hingga saat ini.



Gambar 38. Sebaran spasial skematis hunian di *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

Titik tengah sebagai tempat suci di desa Kaenbaun, yaitu tempat keberadaan lima *umesuku* di pusat desa, menunjukkan bahwa orang Kaenbaun sangat taat dan selalu menggunakan pedoman dari *nenek-moyang*. Pedoman tersebut bahkan dianggap sebagai tuntunan sakral, maka sangat dijunjung tinggi. Ketaatan itu terus bertahan sampai sekarang, terbukti bahwa pola tata spasial perkampungan *nenek-*

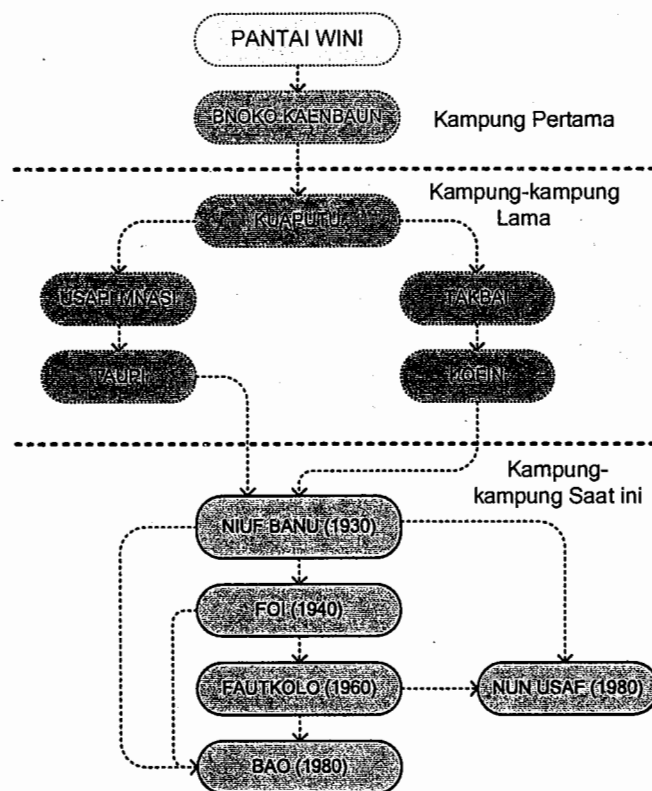
moyang di *Bnoko* Kaenbaun masih digunakan sebagai acuan untuk menata lingkungan desa mereka sampai saat ini, yaitu keberadaan pusat desa dengan lima *umesuku* di dalamnya mirip dengan keberadaan *uemleu* di *Bnoko* Kaenbaun di masa lalu. Kejadian ini menunjukkan bahwa keberadaan konsep “ketaatan tradisi” dan “spiritualitas tradisional” dianut orang Kaenbaun dalam menata ruang desa.

Hilangnya konteks suasana “perang suku” mengarahkan orang Kaenbaun tidak terlalu menekankan konsep pertahanan diri, yang pernah digunakan secara ketat sebagai sebuah prinsip utama tatanan di kampung *nenek-moyang* di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Kini orientasi perkampungan mereka adalah ke kota Kefamenanu (ibukota kabupaten) sebagai orientasi baru dan ke *Bnoko* Kaenbaun sebagai orientasi yang lama. Perubahan yang terjadi menunjukkan bahwa pola “tengah-pinggiran” masih menonjol pada tata spasial permukiman Kaenbaun saat ini, sebab kompleks *umesuku* tetap di tengah tanah adat. Kompleks *umesuku* ini sangat penting sebab merupakan tempat paling suci bagi semua suku di Kaenbaun untuk berjumpa dengan *nenek-moyang*, dan perjumpaan di tengah tanah adat merupakan perjumpaan yang ideal, sebab titik atau area tengah adalah sakral dan mempersatukan.

1.3 Perkembangan spasial permukiman Kaenbaun

Pada kunjungan di bulan Juli tahun 2004, peneliti melihat desa Kaenbaun telah berkembang luas di dataran rendah, terdiri atas beberapa kampung yang dibangun untuk mengakomodasi perkembangan kuantitas penduduknya. Kampung Niufbanu, salah satu kampung di dalam desa Kaenbaun, dianggap sebagai “*kampung-induk*” karena menjadi titik awal perkembangan kampung-kampung baru. Kini kampung-kampung baru tersebut adalah: Foe, Fautkolo, Nunusaf, Besbobe dan Bao.

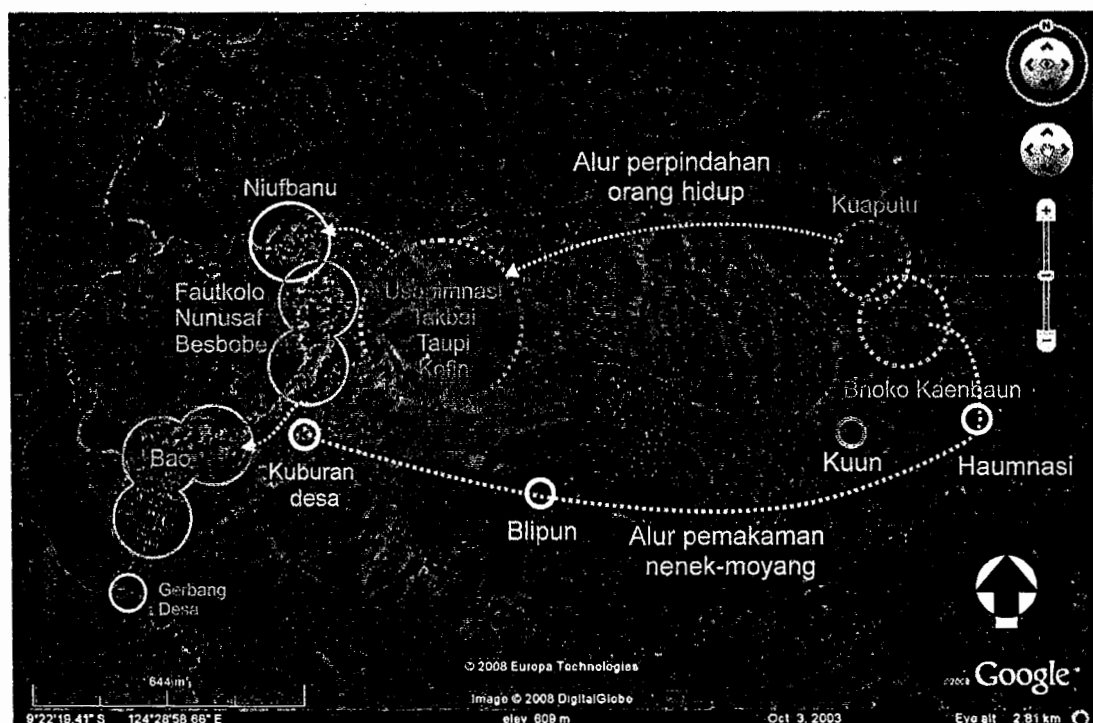
Dari wawancara kolektif di rumah Mikael Salu (Juli 2004 dan Mei 2006) diperoleh gambaran tentang tahap-tahap perkembangan permukiman Kaenbaun yang unik (nama warga di setiap tempat perpindahan yang lebih detil dapat dibaca di halaman: 691 s.d. 693). Niufbanu merupakan “*cikal-bakal*” bagi kampung-kampung yang lain sebab generasi awal orang Kaenbaun tinggal di sini. Sampai saat ini, Niufbanu masih dihormati sebagai “*kampung tertua*” karena adanya Gereja dan “*lopo legendaris*” yang berfungsi menjadi tempat berunding suku-suku. Penataan kehidupan desa Kaenbaun selalu berawal dari Gereja, *lopo* legendaris dan *rumah-adat* suku-suku (lihat juga penjelasan pada halaman: 322 s.d. 325).



Gambar 39. Perkembangan spasial permukiman Kaenbaun hingga tahun 2006
(Sumber: wawancara kolektif, Juli 2004 dan Mei 2006)

Jika berbicara tentang riwayat desa Kaenbaun, orang Kaenbaun selalu menyebut pantai Wini yang terletak di pantai utara pulau Timor sebagai asal-usul

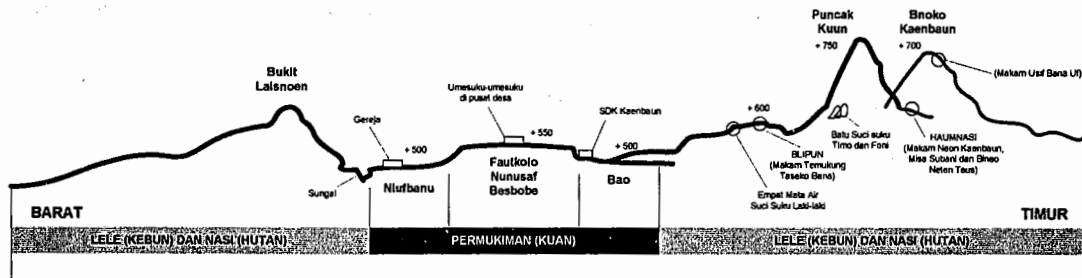
suku Basan. Mereka juga mengatakan bahwa *Bnoko* Kaenbaun merupakan kampung pertama (disebut sebagai “*kampung asli*”, Juli 2004). Kuaputu adalah kampung di dataran rendah yang sangat dekat dengan *Bnoko* Kaenbaun karena *nenek-moyang* mencoba turun gunung dan tinggal di dataran rendah namun tetap dekat dengan *Bnoko* Kaenbaun sebagai tempat perlindungan utama. Rasa takut terhadap *perang-suku* masih selalu mengancam, maka Kuaputu didirikan sangat dekat dengan *Bnoko* Kaenbaun, sebab jika terjadi serangan musuh, para warga dapat segera lari dan naik ke *Bnoko* Kaenbaun yang mampu melindungi dan sangat aman.



Gambar 40. Alur kehidupan dan kematian dalam tata spasial permukiman suku Dawan di Kaenbaun
(Sumber: Refleksi, Februari 2010)

Jalan masuk ke puncak bukit Kaenbaun hanya ada satu, menjadi semacam “pintu kecil” atau “jalan sempit” satu-satunya yang dapat digunakan untuk keluar-masuk (naik-turun) ke dan dari puncak bukit. Jalan setapak mendaki itu sangat

berbahaya, sebab disekelilingnya adalah jurang-jurang terjal, dalam dan berbatu tajam. Siapapun yang jatuh ke dalam jurang dari jalan setapak itu pastilah meninggal dunia karena tubuhnya pasti hancur lebur membentur dinding batu-batu karang.



Gambar 41. Potongan skematis desa Kaenbaun
(Sumber: Analisis, Februari 2010)



Gambar 42. Jalan terjal menuju puncak *Bnoko* Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Perkembangan selanjutnya, dari Kuaputu orang Kaenbaun generasi awal membagi diri menjadi dua kelompok, satu kelompok tinggal di Usapimnasi dan yang lain di Takbai. Kedua perkampungan ini sudah berada di dataran rendah dan agak menjauhi dari *Bnoko* Kaenbaun. Beberapa waktu kemudian kedua kelompok tersebut pindah lagi secara *bedol desa* ke Taupi dan Kofin. Dari kedua kampung ini, selanjutnya kedua kelompok bersatu kembali dan tinggal bersama di Niufbanu.

Sejak tinggal di Niufbanu jumlah warga Kaenbaun bertambah karena kelahiran. Peristiwa ini dapat terjadi karena *perang-suku* relatif reda atau hilang. Akibatnya, warga Kaenbaun merasa aman dan bertambah jumlahnya karena kelahiran, sehingga diperlukan kampung-kampung baru yang digunakan untuk menampung tambahan warga. Pembangunan kampung-kampung baru dilakukan secara bertahap, yaitu Fautkolo, Foe, Nunusaf, Besbobe hingga kampung Bao yang paling muda.

Kunjungan lapangan (Juli 2004) diawali dengan mendaki puncak *Bnoko* Kaenbaun. Alasannya adalah *feeling* yang sangat subyektif, yaitu bahwa untuk memulai penelitian disertai ada rasa dalam hati yang mengatakan harus mengunjungi tempat pertama *nenek-moyang* orang Kaenbaun tinggal. Bahkan, ada keinginan kuat untuk "*menjumpai dan meminta ijin*" *nenek-moyang* mereka yang telah tinggal di *dunia-arwah*. Ternyata keinginan hati peneliti cocok dengan tradisi Kaenbaun, untuk memulai suatu kegiatan penting haruslah mengadakan doa atau *upacara-adat*. Intinya adalah memohon restu dan petunjuk arwah *nenek-moyang*.

Peneliti bersama beberapa orang tokoh lokal Kaenbaun mendaki *Bnoko* Kaenbaun yang terjal dan mengadakan ritual sederhana di pusara *Usif Bana Uf*,

tokoh penting bagi orang suku Basan dan Kaenbaun pada umumnya. Skenario rute perjalanan pada kunjungan Juli 2004 adalah menelusuri jejak-jejak *nenek-moyang* dari *Bnoko* Kaenbaun hingga Niufbanu. Pertama kali tempat yang dikunjungi adalah *Bnoko* Kaenbaun. Turun dari *Bnoko* Kaenbaun, peneliti melewati makam korban perang-suku yang ada di dekat *Bnoko* Kaenbaun, mengunjungi *mata-air-suci* empat *suku-laki-laki* (*lian mone*), melihat batu pintu lorong bawah tanah yang legendaris di dekat mata air, dan kebun-kebun serta perkampungan lama.

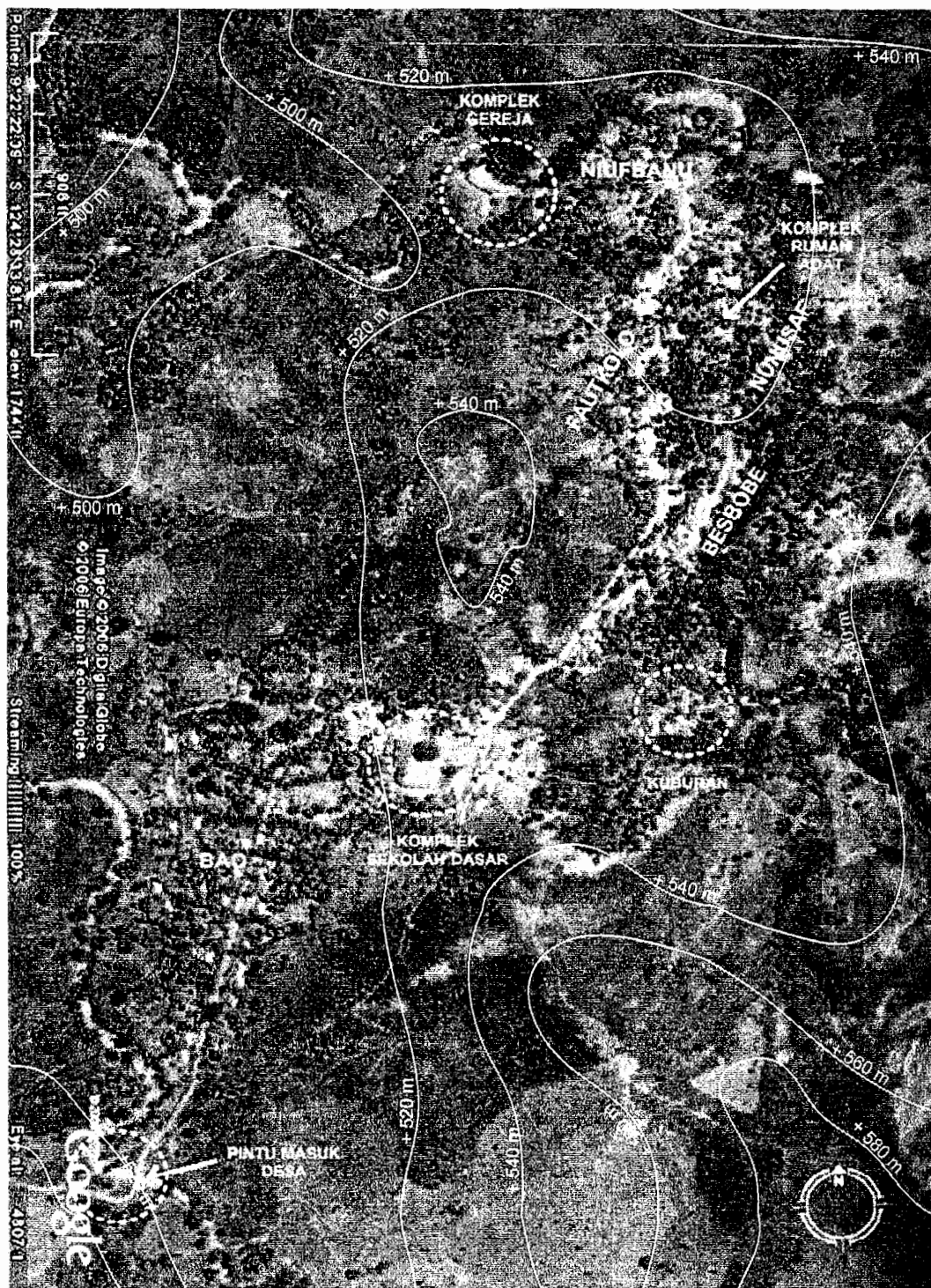


Gambar 43. Ritual adat mohon izin penelitian di atas nisan *Usif Bana Uf*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

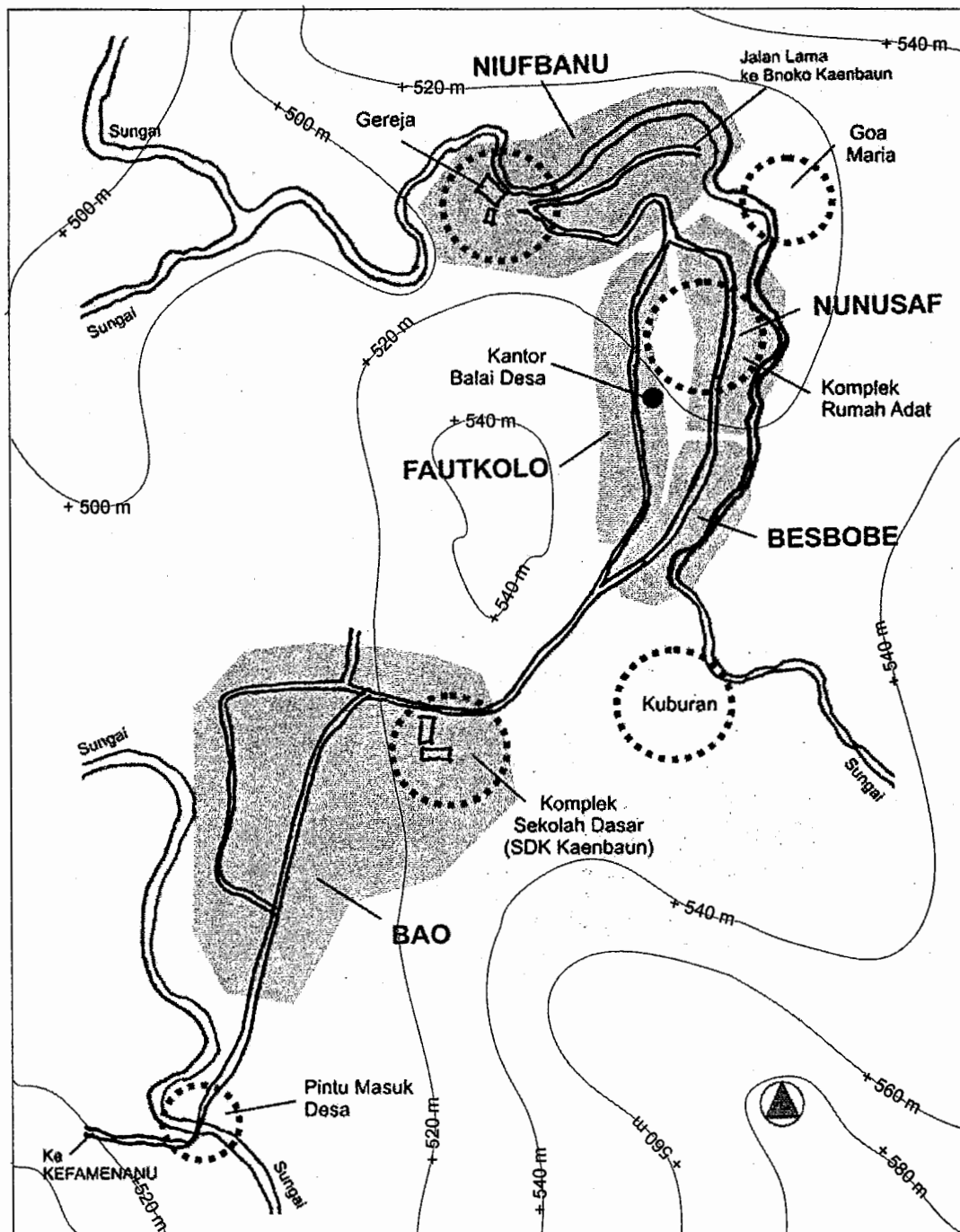
Perjalanan berakhir di pusat desa Kaenbaun yang terletak di dekat rumah Yakobus Basan. Pusat desa adalah di *Lopo Tolas* Kaenbaun, yang di dekatnya terdapat *batu-suci* dan beringin yang ditanam oleh *nenek-moyang* orang Kaenbaun. Esok pagi hari peneliti berkunjung ke *umesuku* Basan, Timo, Taus dan Foni secara urut seperti itu. Peneliti juga didoakan di *umesuku* Taus dan *umesuku* Foni.



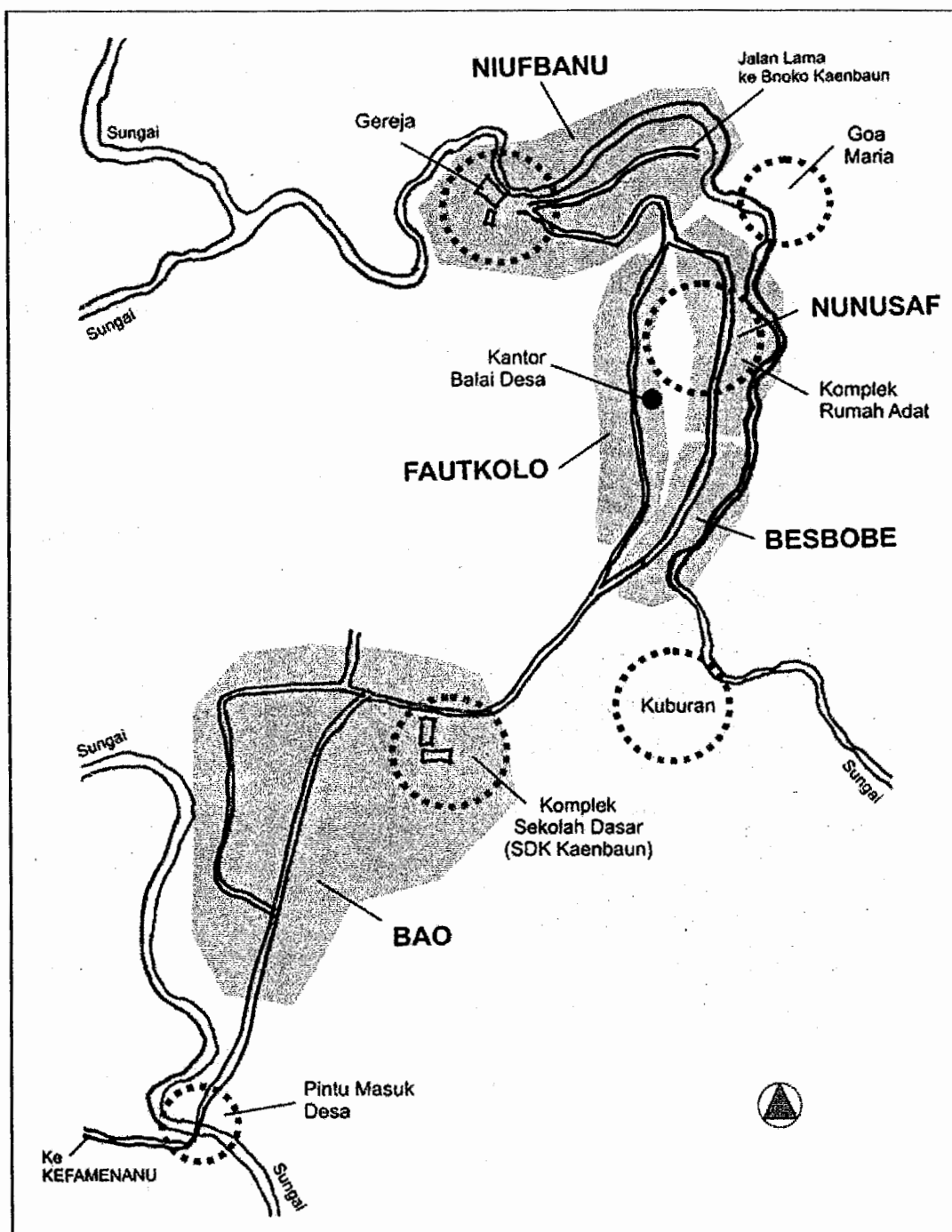
Gambar 44. Foto udara kawasan permukiman Kaenbaun tahun 2006
(Sumber: pengamatan lapangan dan wawancara, Mei 2006)



Gambar 45. Foto udara kawasan berkontur pada perkampungan (*kuan*) Kaenbaun
(Sumber: digambar dari Foto Google, Februari 2010)



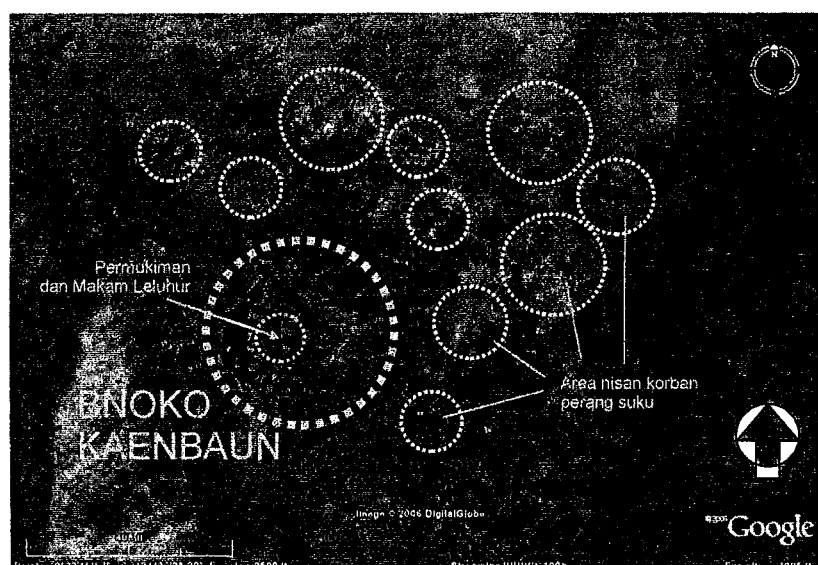
Gambar 46. Peta skematis berkontur pada kawasan perkampungan (*kuan*) Kaenbaun
(Sumber: digambar dari foto Google, Februari 2010)



Gambar 47. Peta skematis kawasan perkampungan (*kuan*) Kaenbaun
(Sumber: digambar dari foto *Google*, September 2006)

Orang Kaenbaun selalu mengatakan bahwa "desa pertama" yang dihuni *nenek-moyang* mereka adalah perkampungan di puncak Bukit Kaenbaun. Padahal, di

puncak bukit tersebut saat ini tidak ada bangunan satupun, melainkan hanya ada nisan *Usif* Bana Uf dan permaisurinya yang bernama Ul Haki (John Taus, Januari 2010), yang merupakan tokoh penting bagi orang Kaenbaun. Ada kesan bahwa *Bnoko* Kaenbaun sebagai “tempat pertama” telah menjadi “tempat suci” karena menjadi tempat pemakaman Bana Uf (cikal-bakal suku Basan). Dalam tradisi Timor, *kampung-lama* seperti itu disebut *kuan mnasi* (kampung tua) yang keramat.



Gambar 48. Sebaran pekuburan korban *perang-suku* di sekitar *Bnoko* Kaenbaun (Sumber: pengamatan lapangan, Juli 2004)

Menurut Mikael Salu (Mei, 2006), kampung di atas gunung itu selamanya belum pernah “*dipecahkan*” oleh musuh siapapun. Kata “*dipecahkan*” ini ternyata berarti “*dikalahkan*” atau “*ditaklukkan*”. Mengingat kehebatan kampung kecil itu, maka kampung di atas bukit tersebut dinamakan “*fatu bol manikin, hau bol manikin*” (Petrus Kusi Taus, Juli 2004), yang artinya adalah lubang batu dan lubang kayu yang mampu memberikan perlindungan. Kampung kecil tersebut dianggap sebagai kampung yang sangat hebat kekuatan gaib (supra-natural)-nya karena mampu melindungi orang yang tinggal di dalamnya.

Menurut Mikael Salu (Mei, 2006) dan John Taus (Desember, 2009) pada waktu itu memang banyak suku-suku lain yang datang dari berbagai penjuru tempat atau desa-desa terdekat untuk berlindung di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Sebagai buktinya, di dataran rendah sekitar *Bnoko* Kaenbaun banyak makam-makam penduduk pendatang yang tersebar dan berserakan di bagian bawah bukit. Pada makam-makam itu juga terdapat para korban *perang-suku* yang brutal dan ada satu lobang makam yang konon merupakan kuburan beberapa mayat tanpa kepala (Alfons Basan, Juli 2004). Mereka adalah korban "*tradisi mengayau*" yang pernah berkembang di Timor. Konon, tradisi "*panen kepala*" ada kaitan dengan pesta wisuda para *meo* (prajurit perang tradisional) yang pernah menjadi kelas masyarakat tersendiri pada era *perang-suku* di pulau Timor.

Keamanan yang semakin kondusif mendorong orang Kaenbaun tinggal menetap. Pada waktu tinggal di Niufbanu, perkembangan jumlah warga Kaenbaun karena kelahiran terus bertambah. Pada perkembangan lebih lanjut warga Kaenbaun sebagian pindah ke Foe (lebih tinggi dari Niufbanu), sebagian masih tinggal di Niufbanu. Pertambahan penduduk mendorong peningkatan kebutuhan sarana rumah tinggal yang baru. Selanjutnya, kampung-kampung baru dikembangkan disertai dengan pembuatan jalan desa sebagai orientasi unit-unit rumah sesuai dengan anjuran pemerintah dalam program desa gaya baru pada sekitar tahun 1960-an.

Menurut Hironimus Timo (Mei, 2006), ketika *nenek-moyang* Kaenbaun pertama kali tinggal di Niufbanu tatanan hunian masih mengikuti pola lama, yaitu berkelompok mengelilingi rumah pemimpin desa. Pada waktu itu belum ditata menurut kapling-kapling warisan karena tinggal berkelompok masih menjadi

kebutuhan besar demi kebersamaan dan keamanan. Maklum ketakutan terhadap *perang-suku* masih tinggi. Setelah situasi dirasakan aman, maka dilakukan penataan hunian, yaitu setiap keluarga tinggal di kapling warisan keluarga yang telah ditentukan. Pada saat yang sama (1960-an) Pemerintah juga mulai menata desa-desa dengan pola rumah-rumah penduduk diharuskan terletak di tepi sepanjang jalan dan menghadap ke arah jalan. Atas dasar anjuran Pemerintah itulah, sebaran hunian keluarga di Kaenbaun mengikuti pola yang berorientasi ke jalan.

Pada kunjungan lapangan yang dilakukan pada bulan Juli 2004 diperoleh informasi tentang keunikan perpindahan kampung yang pernah dilakukan *nenek-moyang* desa Kaenbaun masa lalu. Kampung dalam pengertian orang Kaenbaun adalah kumpulan rumah-rumah warga. Menurut Martinus Taus (Mei, 2006) perpindahan kampung suku Dawan selalu disertai dengan perpindahan "batu keramat". Maksudnya, yang berpindah adalah "*batu-suci*", sedangkan bangunan yang menaunginya mengikuti perpindahan "*batu-suci*". Hal ini menunjukkan bahwa di desa Kaenbaun, "*batu-suci*" lebih penting daripada bangunan yang melingkupinya. Artinya, jiwa dari rumah orang Kaenbaun adalah "*batu-suci*" yang ada di dalam *umebubu*. Menurut Martinus Taus (Juli 2004), "*batu-suci*" (*faotkana*) adalah tempat bersemayam *nenek-moyang*. Biasanya yang pembawa *batu-suci* adalah "*anak laki-laki pertama*" (Martinus Taus, Mei, 2006).

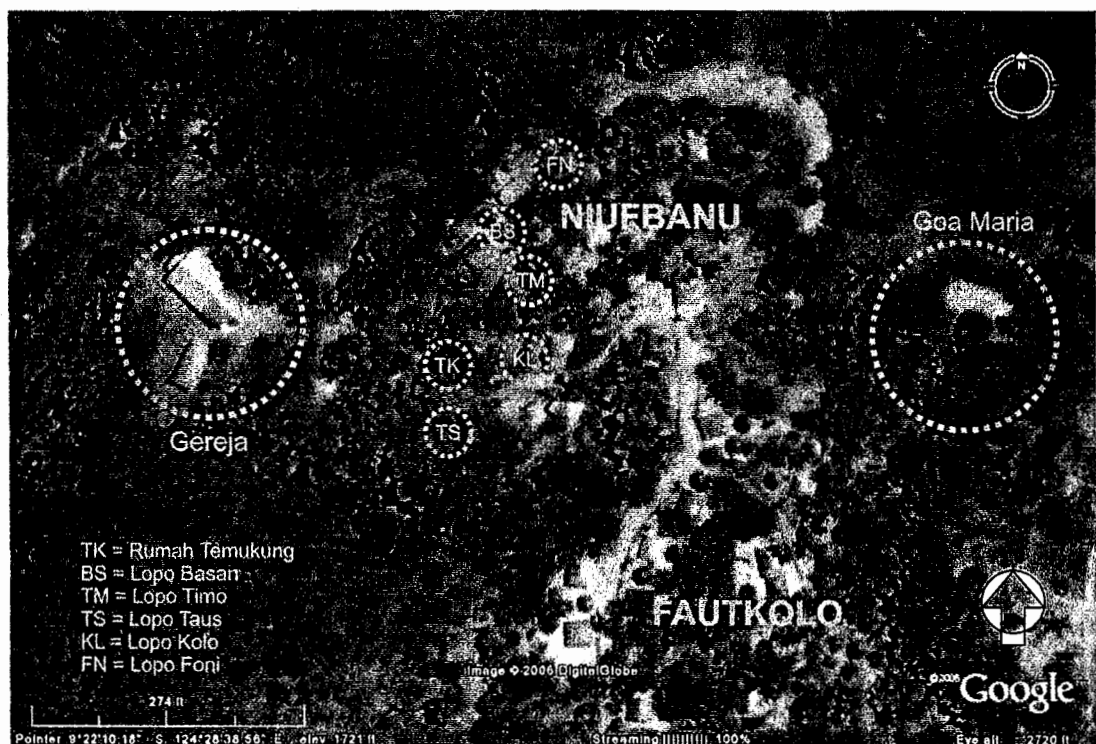
Alfons Basan (Mei, 2006) menceritakan bahwa pada waktu terjadi pindah kampung dari puncak *Bnoko* Kaenbaun ke tempat yang lebih rendah, setiap suku membawa sendiri "*batu-suku*" (*faotkana*) masing-masing. *Batu-suci* disemayamkan di tempat yang baru sebagai "*batu penjuru*" bagi keluarga-keluarga. Anehnya, "kayu

suci” (*Lais Noen*) yang berada di bawah *Bnoko* Kaenbaun ditinggalkan di tempatnya dan masih dapat disaksikan ketika tinjauan lapangan bulan Juli 2004. Kayu tersebut menjadi penanda dan simbol keberadaan pintu masuk ke puncak *Bnoko* Kaenbaun sebagai *kuan mnasi* (*kampung-lama* yang suci). Kayu tersebut berfungsi seperti *haumonef* pada *umesuku*.

Bedol desa di Kaenbaun artinya adalah membawa bangunan *umebubu* dan *lopo*, bukan sekedar orang dan harta benda ringan yang bisa dibawa. Kedua bangunan tersebut selalu dibawa pindah jika pemiliknya pindah. Tampaknya informasi ini menjadi keterangan yang jelas, bahwa *lopo* dan *umebubu* di perkampungan Niufbanu dan yang lain adalah bangunan yang dibawa dari *kampung-kampung-lama*.

Perjalanan peneliti juga memasuki wilayah *kampung-lama* yang sudah ditinggalkan. Di *kampung-lama* masih ditemukan sisa-sisa susunan batu-batu yang menunjukkan adanya bekas tempat didirikan bangunan *lopo* maupun rumah bulat (*umebubu*). Tidak ada bangunan sama sekali di *kampung-lama* karena sudah menjadi kebun kembali. Pada bagian-bagian tertentu di *kampung-lama* ditemukan ada sisa-sisa tanaman halaman rumah yang masih tumbuh. Tanaman tersebut menandai bahwa di tempat itu pernah ada keluarga yang tinggal. Bekas-bekas jalan *kampung-lama* masih bisa ditemukan dan sampai saat inipun jalan setapak itu masih digunakan warga desa jika mereka pergi ke kebun atau ke hutan sekitar desa. Pada beberapa tempat juga masih ada sisa-sisa kandang, beberapa kandang masih digunakan dan sebagian yang lain sudah tidak dipakai lagi. Tampaknya *kampung-lama* memang sudah tidak digunakan lagi dan diperlakukan sebagai bagian dari luar desa yang

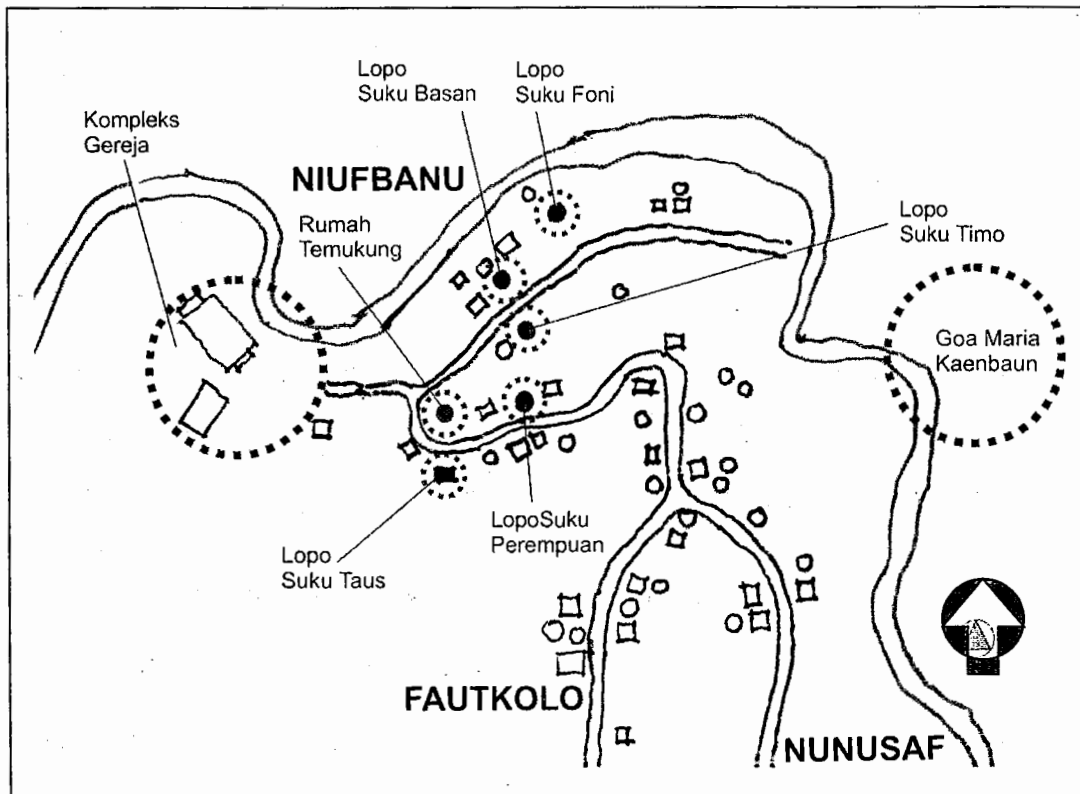
jarang dikunjungi. *Kampung-lama* cenderung dimanfaatkan sebagai kebun desa. Pada beberapa tempat masih ditemukan pohon-pohon buah (jambu biji), yang ternyata justru menjadi tempat yang seringkali dikunjungi anak-anak Kaenbaun. Tempat itu menjadi bagian dari area permainan mereka, atau sekedar daerah yang dilalui ketika menyusul orang tuanya di kebun. Selain itu, ketika buah-buahan di pohon sudah masak, mereka datang dan memetikinya. Tampaknya, tempat lama tidak sepenuhnya ditinggalkan, sebab masih menjadi bagian dari kehidupan warga desa, meskipun sudah tidak ditinggali lagi.



Gambar 49. Sebaran tempat-tempat penting di Niufbanu
(Sumber: pengamatan lapangan, Mei 2006)

Di Niufbanu terdapat bangunan Gereja dan beberapa *lopo* tua karena menjadi tempat berunding suku-suku di Kaenbaun dalam mengelola kehidupan mereka. Gereja Katolik yang dilengkapi sekolah (SR) dan keberadaan *temukung* di Niufbanu

merupakan magnet penting. Menurut Mikael Salu (Juli 2004), Niufbanu merupakan desa/kampung paling tua (cikal bakal kampung lain) di Kaenbaun pasca era *perang-suku*. Kampung tersebut diduga dibangun sekitar tahun 1930-an.



Gambar 50. Peta skematik sebaran tempat-tempat penting di Niufbanu
(Sumber: digambar dari foto Google, September 2006)

Mikael Salu, seorang keturunan tetua adat di Kaenbaun, mengaku lahir di Niufbanu pada tahun 1934. Hal itu berarti bahwa Niufbanu telah dihuni penduduk minimal sejak beberapa tahun sebelum tahun 1934. Orang dari desa-desa sekitar selalu datang ke Niufbanu untuk berbagai urusan yang berkaitan dengan Gereja, Sekolah dan *Temukung*. Dapat dikatakan, Niufbanu pernah menjadi semacam pusat lingkungan bagi desa-desa sekitar Kaenbaun.

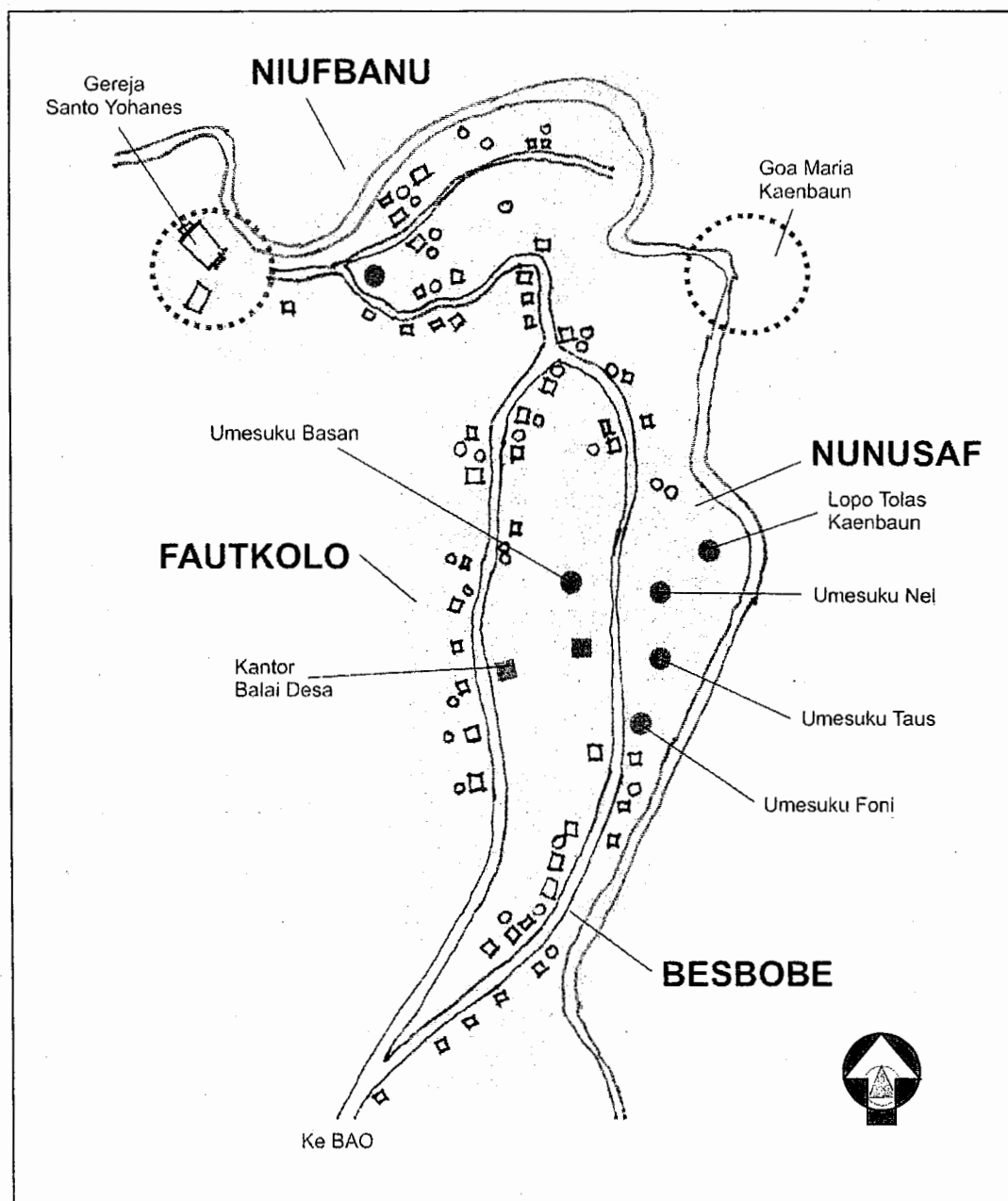
Orang Kaenbaun pada saat ini sudah memiliki area pusat desa yang di tempat itu diletakkan *umesuku-umesuku*. Kompleks *rumah-adat* suku, terdiri atas empat *umesuku* dari *suku-laki-laki* (*lian mone*) dan satu *umesuku* dari *suku-perempuan* (*lian fetu*), diletakkan di dalam lingkungan tengah perkampungan (*kuan*). Situs beringin yang menandai “pusat desa” ada di dalam area ini, sehingga menurut cara pandang tradisional area ini menjadi pusat desa, yang terletak di tengah tanah-adat.

Keberadaan pusat desa yang dilengkapi dengan “pusat ritual” yaitu *umesuku* laki-laki dan *umesuku* perempuan tampaknya sesuai dengan konsep tatanan lingkungan versi *nenek-moyang* di *Bnoko* Kaenbaun. Pada waktu tinggal di puncak *Bnoko* Kaenbaun di tengah area perkampungan diletakkan “*uemleu*” (bangunan sakral / keramat) yang merupakan “titik orientasi ritual” seluruh warga kampung. Bangunan tersebut merupakan pusat kekuatan supra-natural yang memberi kekuatan kepada seluruh warga yang tinggal di *bnoko* Kaenbaun waktu itu.

Bao adalah kampung termuda di Kaenbaun. Secara keseluruhan, tanah di Bao adalah lahan yang datar, jalan berada di tengahnya dan cukup lebar. Jalan masih beralaskan tanah. Dahulu kala, Bao adalah tempat yang penuh genangan air, sehingga jalan dibangun lebih tinggi dari lahan di sekitarnya. Pada masa lalu kerbau-kerbau di Kaenbaun selalu berkubang di Bao yang masih penuh dengan genangan air. Menurut informasi lain, lahan di Bao dulu selalu tergenang air bila hujan, sehingga warga Kaenbaun kurang tertarik membangun permukiman di situ. Ketika situasi berubah, hujan semakin sedikit dan genangan air semakin berkurang, warga mulai membangun rumah-rumah tinggal di Bao.



Gambar 51. Perkampungan Fautkolo-Nunusaf-Besbobe
 (Sumber: Pengamatan Lapangan, Mei 2006)



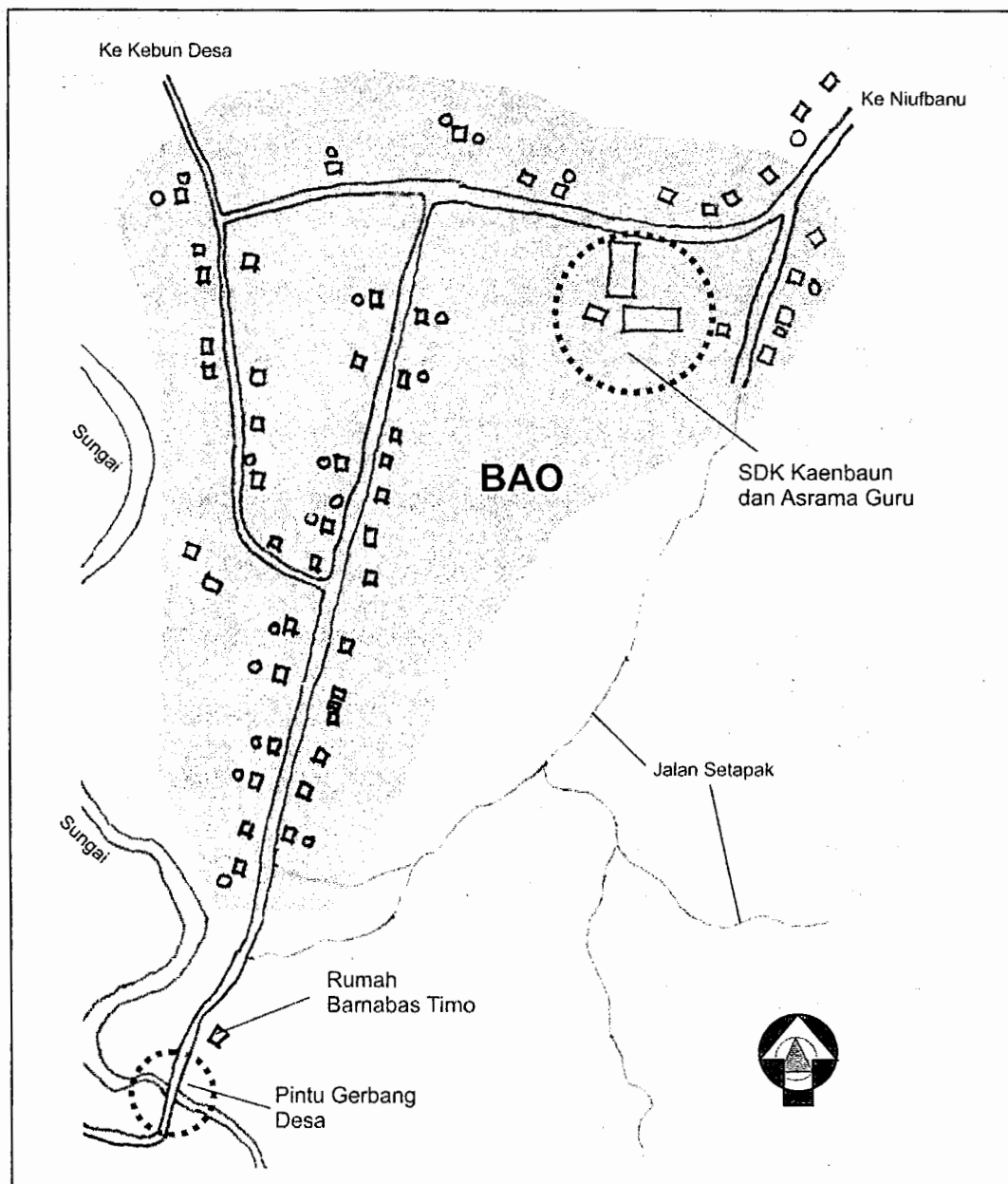
Gambar 52. Peta skematis perkampungan Fautkolo-Nunusaf-Besbobe
(Sumber: digambar dari foto Google, September 2006)

Konon ada empat orang perintis permukiman di Bao yaitu Alfons Basan, Benyamin Taus, Patricius Timo (Patim) dan Lambertus Taus. Menurut istri Alfons Basan (Mei 2006), urutan pindah adalah Benyamin Taus, Alfons Basan, Patim dan Lambertus Taus. Mereka berempat pindah secara bertahap dalam waktu yang

berdekatan. Alfons Basan dan yang lain pindah karena tanah di “desa-dalam” sempit untuk bertani di halaman. Alfons Basan pindah ke Bao saat masih menjabat sebagai Kepala Desa Kaenbaun periode yang kedua.



Gambar 53. Foto udara perkampungan di Bao pada tahun 2006
(Sumber: pengamatan lapangan Mei 2006)



Gambar 54. Peta skematis perkampungan Bao
(Sumber: digambar dari foto Google, September 2006)

Menurut Martinus Taus (Mei 2006) perpindahan Alfons Basan ke Bao terjadi karena ia melihat bahwa tanah di Bao lebih rata, sementara lahannya di desa lama terjepit bukit dan lereng. Pada waktu itu ayahnya masih hidup, Alfons sudah berkeluarga dan sebagai kepala desa, sehingga ia memutuskan untuk pindah ke Bao.

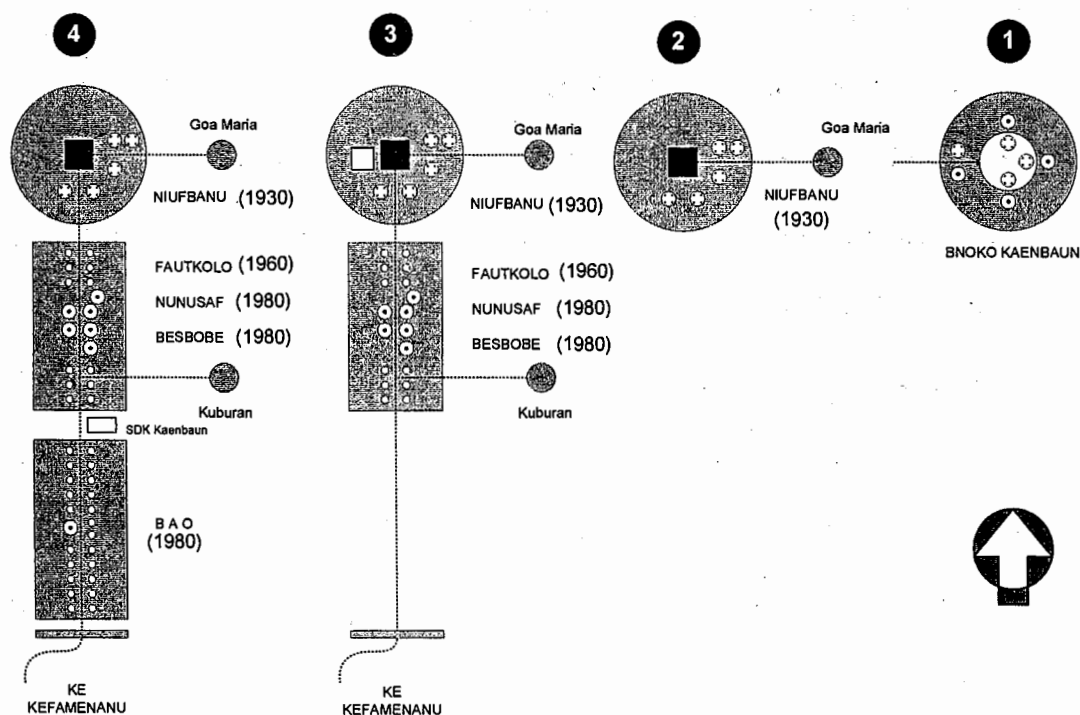
Ia menempati tanah adiknya (yang tinggal di Kupang). Alfons Basan dipilih menjadi kepala desa karena alur keturunan dan tradisi desa yang mengharuskan kepala suku Basan adalah otomatis menjadi kepala desa Kaenbaun. Alfons Basan pindah pertama ke Bao kira - kira tahun 1973. Alfons Basan pindah lebih dahulu dan di tempat paling ujung, kemudian diikuti oleh Benyamin Taus, Luis Nel dan Barnabas Timo dan yang lain- lain. Dulu di Bao ada danau, letaknya ada di sebelah atas rumah Lambertus Taus dan waktu itu dikelola oleh *nenek-moyang* dari Martinus Taus. Lambertus Taus adalah kakak dari Martinus Taus, dulu pekerjaannya mengelola danau, yang sekarang sudah semakin kering karena tidak ada airnya.

Dari kunjungan lapangan dan cerita dari beberapa tokoh desa Kaenbaun (Juli, 2004), peneliti mendapatkan gambaran yang semakin jelas dan menyeluruh tentang tata spasial permukiman Kaenbaun. Bahkan, selama perjalanan bersama tokoh-tokoh kunci Kaenbaun didengar informasi bahwa orang Kaenbaun selalu mendapat petunjuk dari *nenek-moyang* mereka melalui proses komunikasi dalam *upacara-adat*. Ada kesan kuat bahwa *nenek-moyang* selalu hadir di tengah-tengah kehidupan orang Kaenbaun sehari-hari. Oleh karenanya, tampaknya bukan hal yang aneh jika pola tata spasial permukiman Kaenbaun saat ini menggunakan konsep yang sama dengan pola perkampungan di *Bnoko* Kaenbaun. Informasi tersebut memperkuat indikasi bahwa *nenek-moyang* terlibat dalam proses penataan permukiman Kaenbaun. Kehadiran mereka dirasakan secara nyata lewat *upacara-adat* yang diadakan pada setiap pengambilan keputusan dalam momen penting.

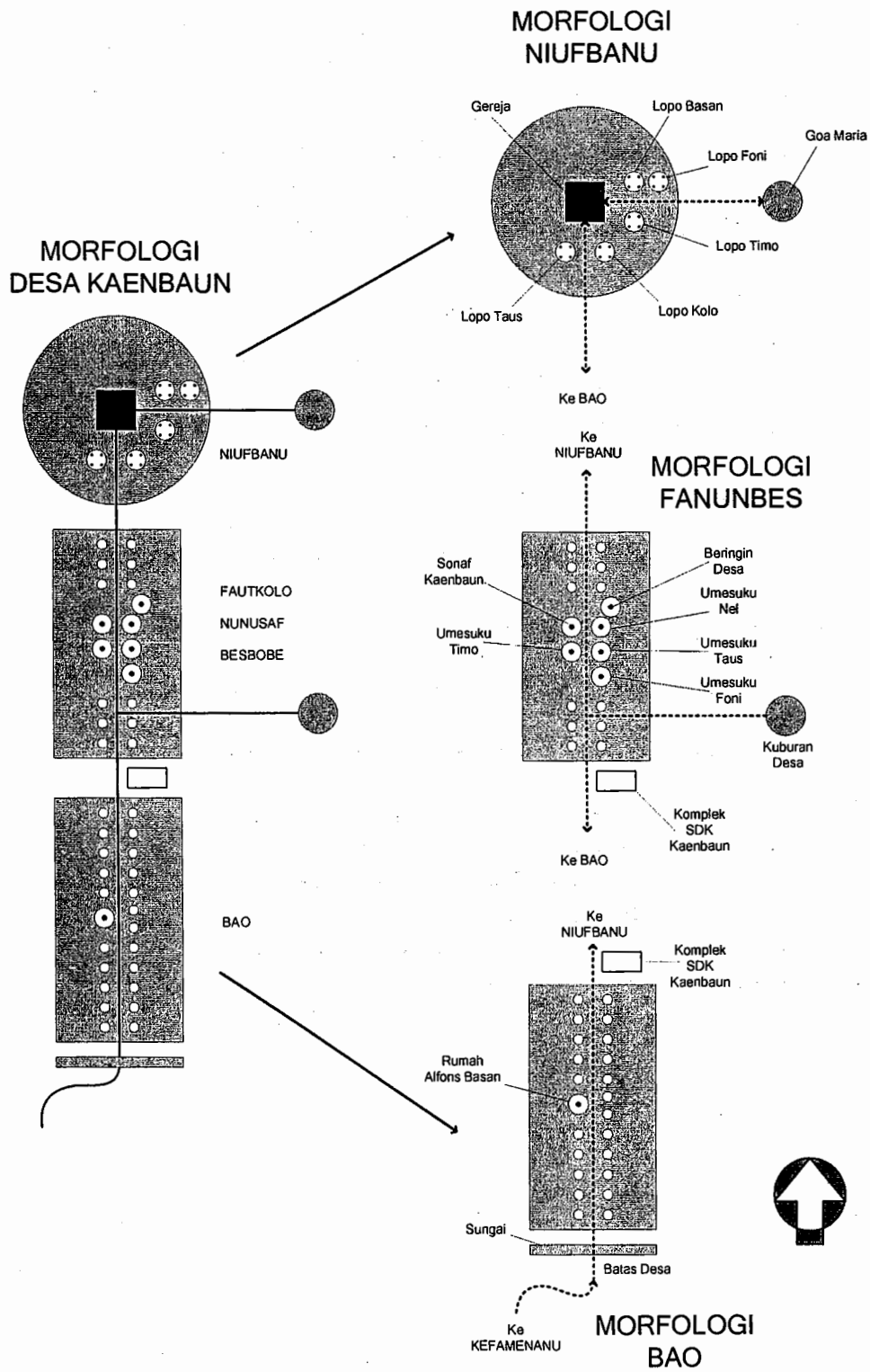
Kunjungan lapangan (Juli, 2004) juga menemukan gambaran global tentang tata permukiman Kaenbaun yang unik. *Bnoko* Kaenbaun merupakan tempat yang

suci dan memberi berkah kepada permukiman orang Kaenbaun yang terletak di bawahnya. *Mata-air-suci* suku-suku juga mengalir ke permukiman orang Kaenbaun sebagai sarana untuk kehidupan sehari-hari. Orang Kaenbaun memanfaatkan air suci suku sebagai sumber air utama untuk kehidupan sehari-hari.

Dari kunjungan lapangan juga ada informasi bahwa perkembangan desa Kaenbaun dapat dibagi menjadi empat tahapan morfologi. Ditinjau dari aspek morfologi, perkembangan morfologis desa Kaenbaun memiliki pola, yaitu dari sederhana menjadi semakin rumit dan meluas. Unsur yang selalu muncul pada setiap tahap perkembangan adalah “bagian tengah“. Pengamatan lapangan menemukan bahwa titik tengah merupakan titik yang penting dalam kehidupan orang Kaenbaun sehari-hari, khususnya dalam upacara adat.



Gambar 55. Empat tahap perkembangan morfologi permukiman Kaenbaun
(Sumber: analisis, Mei 2007)



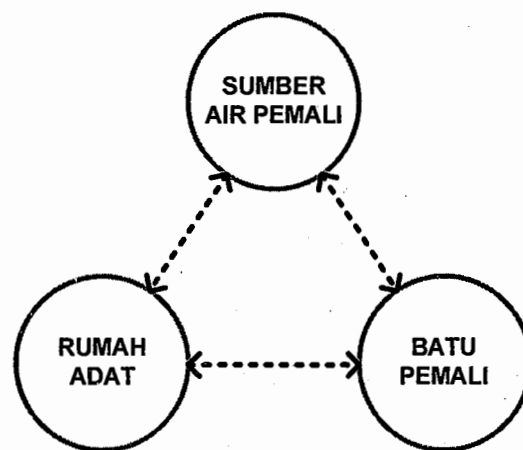
Gambar 56. Pola spasial analitis morfologi permukiman Kaenbaun
(Sumber: Analisis, Mei 2007)

1.4 *Faotkana-oekana* dan tata spasial permukiman

Pada uraian bagian yang lain disebutkan bahwa setiap suku di Kaenbaun memiliki *batu-suci* (*faotkana*) dan *mata-air-suci* (*oekana*). Dapat dikatakan bahwa unsur *batu-suci* dan *mata-air-suci* merupakan jiwa orang Dawan sekaligus unsur pokok pada tata permukiman yang menjadi wadah kehidupan mereka. Menurut Willem Foni (Juli 2004) kehidupan orang Dawan selalu terkait dengan keberadaan tiga hal, yaitu (1) *batu-suci* suku (*faotkana*), (2) *mata-air-suci* suku (*oekana*), dan (3) *rumah-adat* suku (*umesuku* atau *umekanaf*).

Dalam wawancara kolektif di depan Gereja (Juli 2004), para informan mengatakan bahwa suku-suku yang tinggal di Kaenbaun mengakui hanya ada satu “batu utama” untuk seluruh desa yaitu *batu-suci* yang dimiliki oleh suku Basan, disebut “*fautleu*”. Selain itu ada empat *batu-suku* yang mendukung (menopang) keberadaan batu utama tersebut, yaitu *batu-suci* milik suku Timo, suku Taus, suku Foni dan suku Nel (*suku-perempuan=lian fetu*). Dengan demikian, maka formasi *batu-suku* di desa Kaenbaun bersifat unik, yaitu satu *batu-suku* milik suku Basan sebagai batu induk (utama) dan didukung atau ditopang oleh empat *batu-suku* dari suku-suku yang lain. Selanjutnya dikatakan, menurut keyakinan orang Kaenbaun, *batu-suci* suku Basan memberi energi kehidupan kepada empat *batu-suci* suku penopangnya, dan *batu-suci* suku-suku menyebarkan energi kehidupan tersebut kepada *batu-suci umebubu* setiap keluarga di dalam suku masing-masing. Dalam kognisi mereka, batu utama (*batu-suci* suku Basan) selalu berada di tengah *batu-suku* lain yang mengelilinginya.

Selain itu, orientasi *ritual-suku* Basan selalu mengarah kepada *Bnoko* Kaenbaun, yang menjadi bukit dan tempat suci karena *nenek-moyang* suku Basan (*Usif Bana Uf*) dimakamkan di puncak bukit itu. Artinya kekuatan *batu-suci* milik suku Basan diyakini berasal dari *Bnoko* Kaenbaun, yang sejak awal sudah terkenal keampuhannya, kemudian menyebar ke seluruh desa sampai ke unit-unit hunian warga Kaenbaun (khususnya ke *batu-suci* di dalam *umebubu*).

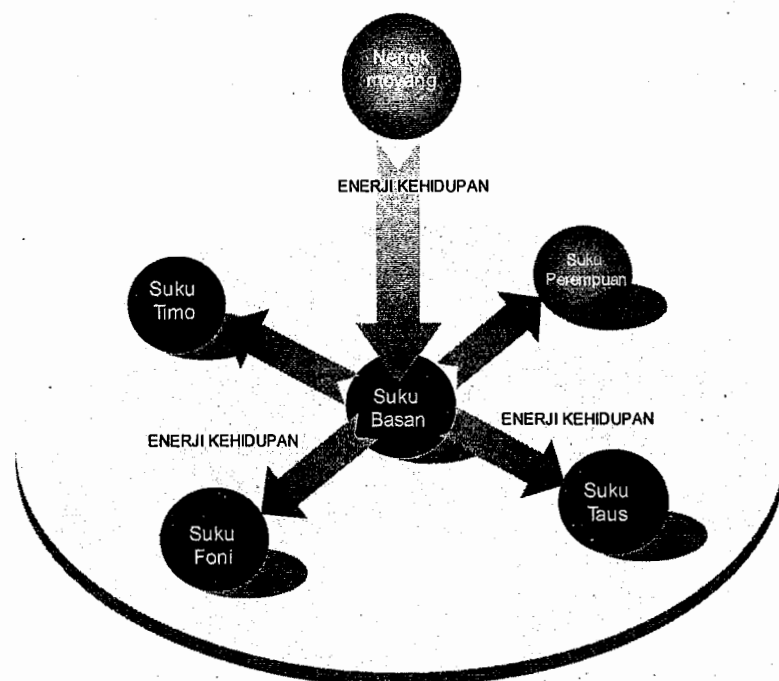


Gambar 57. Tiga sumber nilai spiritual bagi suku Dawan di Timor
(Sumber: Willem Foni dan Mathias Subani, Juli 2004)

Tekanan orientasi pada ketiga unsur *faotkana-oekana-umekanaf* khas di kalangan suku Dawan dan berkaitan dengan adat serta tradisi lokal. Inti dari *upacara-adat* adalah berjumpa dan menyatu dengan *nenek-moyang* dan sesama keturunannya. Tatanan tiga elemen tersebut menandai kuatnya aspek spiritualitas tradisional dalam tata permukiman, yang memandang desa sebagai wadah fisik bagi warga yang masih hidup dan warga yang sudah meninggal dunia.

Dalam pikiran warga Kaenbaun, empat *batu-suci* suku dari suku-suku penopang mendapat kekuatan dari *batu-suku* suku raja, dan selanjutnya setiap *batu-suku* diyakini melindungi warga masing-masing suku. Artinya *batu-suku* milik suku

Basan dan empat suku penopangnya melindungi orang se-desanya karena setiap *batu-suku* ada di *rumah-suku* (*umekanaf*). Orang Kaenbaun meyakini, meskipun orang pindah ke lain tempat, misalnya ke Kupang, ikatannya dengan *batu-suku* tetap kuat dan dilestarikan.



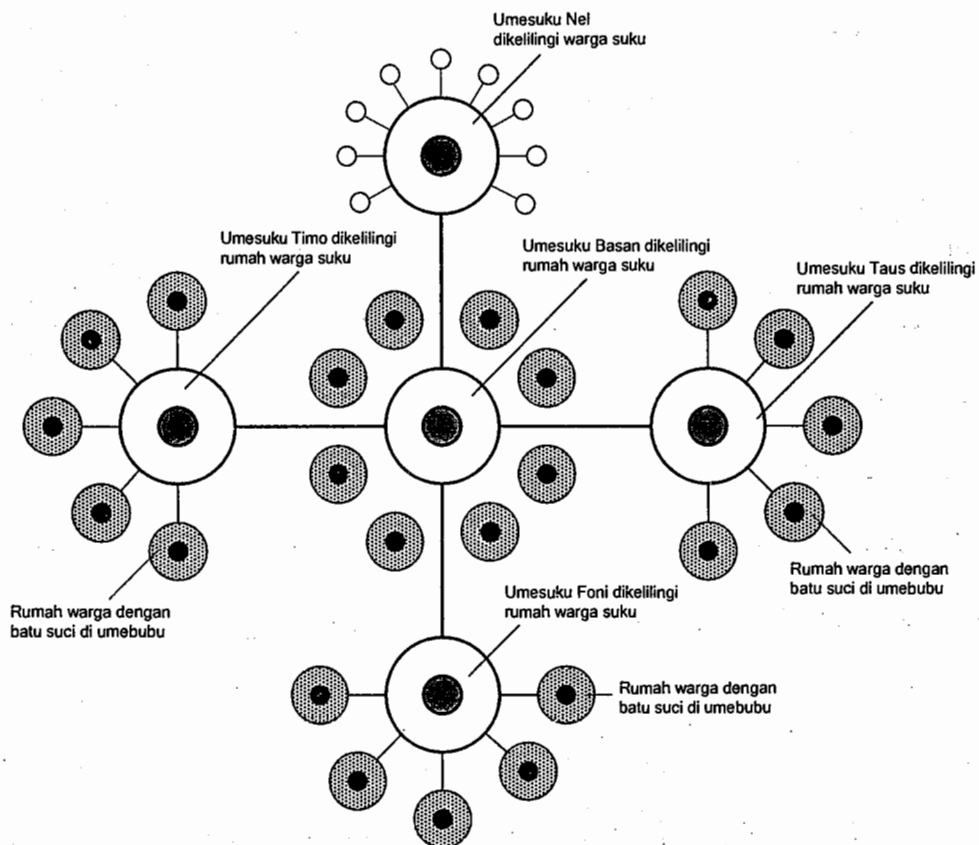
Gambar 58. Formasi kognitif lima *batu-suci* suku di Kaenbaun
(Sumber: wawancara, Juli 2004)

Fenomena "*batu-suci*" merupakan fenomena yang menarik di Kaenbaun, sebab menunjukkan ikatan batin yang transendental antara orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka. Hidup orang Kaenbaun tidak dapat dilepaskan dari ikatan batinnya dengan *batu-suci* yang ada di desa mereka. *Batu-suci* juga ada di dalam setiap unit keluarga, sebab di setiap *umebubu* keluarga selalu ada *batu-suci* keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa hidup orang Kaenbaun setiap saat selalu terikat erat dengan *nenek-moyang*. Mereka yakin bahwa *nenek-moyang* dapat memberi berkah atau kutukan bagi keturunannya dalam seluruh kehidupannya.

Dilihat dari sudut pandang tata ruang dan tata spasial, formasi spasial antar *batu-suci* suku sangat unik dan membentuk tatanan yang tetap. Kekhasan formasi spasial terletak pada adanya relasi antara suku dan relasi spiritual setiap orang dengan *nenek-moyang* masing-masing suku sampai kepada seluruh *nenek-moyang* desa Kaenbaun. Formasi spasial seluruh *batu-suci* di Kaenbaun menunjukkan ikatan erat relasi sosial sekaligus spiritual orang Kaenbaun dengan arwah *nenek-moyang*. Lewat *batu-suci* itulah *nenek-moyang* selalu mendampingi orang Kaenbaun.

Dengan demikian tampak bahwa formasi spasial *batu-suci* seluruh desa mengandung muatan spiritual-transenden sekaligus sosial-spiritual. Artinya, keberadaan *batu-suci* dalam formasi spasial yang khas Kaenbaun menunjukkan eratnya relasi *dunia-arwah nenek-moyang* dengan dunia kehidupan orang Kaenbaun. Fenomena *batu-suci* mendukung konsep “*dunia-arwah*” berimpit dengan “*dunia-manusia*”. Bagi orang Kaenbaun terdapat spiritualitas tradisional yang menjelaskan bahwa ruang kehidupan adalah ruang yang kasat mata sekaligus mengandung dimensi spiritual-transenden karena *nenek-moyang* juga tinggal di dalamnya.

Empat *suku-laki-laki (lian mone)* di Kaenbaun masing-masing memiliki *mata-air-suci*, yang letaknya ada di dekat *Bnoko* Kaenbaun. Anehnya, letak mata air tersebut memiliki urutan tertentu, yaitu Basan-Timo-Taus dan Foni, sesuai dengan urutan kedatangan suku-suku tersebut di Kaenbaun. Tampaknya pola urutan tersebut dipertahankan keabadiannya dan menjadi urutan yang tetap serta muncul pada hal-hal lain yang sangat penting, khususnya pada saat *upacara-adat*. Tentang urutan khas tersebut dijelaskan pada bagian yang membahas upacara adat, khususnya pada halaman: 409 s.d. 422.



Gambar 59. Formasi spasial *batu-suci umesuku* dan *batu-suci umebubu*
(Sumber: dikonstruksi dari wawancara, Juli 2004)

Suku Basan memiliki *mata-air-suci* bernama "*Oel Matanaek*", yang artinya adalah sumber mata air besar. Kedatangan suku Timo bergabung di *Bnoko Kaenbaun* diatur dengan pemberian *mata-air-suci* dan *batu-suci*. Suku Timo diberi *mata-air-suci* yang bernama "*Oelpeta*" dan *batu-suci* di "*Oelui*" yang terletak di daerah dataran. Selanjutnya, suku Taus diberi *mata-air-suci* bernama "*Oelaem*" dan *batu-suci* di Kuun. Kedatangan suku Taus disusul dengan kedatangan suku Foni yang memiliki karakteristik pemberani, kemudian ditugasi menjadi suku penjaga atau pengawal keamanan (*bilubahan*). Suku Foni diberi *mata-air-suci* suku bernama "*Oeltake*" dan *batu-suci* di Talamei.

Kedatangan *suku-laki-laki (lian mone)* tersebut semakin menertibkan tata permukiman Kaenbaun, sehingga memiliki sistem yang tepat bagi kehidupan orang Kaenbaun. Tatanan permukiman memiliki beberapa komponen penting, yaitu : (1) gunung suci (*Gunung-batu* atau *Bnoko* Kaenbaun), (2) *mata-air-suci* (“mata air pemali”), (3) *batu-suci* (“batu pemali”) bagi setiap suku. Tatanan tersebut sesuai dengan pedoman yang ditetapkan *nenek-moyang*, menjadi pedoman sakral yang terus ditaati dan dilestarikan.

Pengamatan lapangan (Mei 2006) menemukan informasi bahwa air bersih yang digunakan di desa Kaenbaun berasal dari *mata-air-suci* di dekat bukit suci Kaenbaun. Air yang dikonsumsi warga Kaenbaun berasal dari *mata-air-suci* suku. Ada tiga *mata-air-suci* yang digunakan untuk kehidupan sehari-hari, yaitu dari suku Basan, suku Timo dan suku Taus, sedangkan *mata-air-suci* suku Foni dialirkan ke dalam sungai yang membelah desa Kaenbaun. Air dari tempat yang tinggi itu dialirkan menggunakan pipa-pipa besi dan bak-bak penampung air menuju ke desa Kaenbaun. Jaringan pipa air bersih diletakkan di atas tanah dan melintasi hutan serta kebun. Bak-bak air ada di beberapa tempat di dalam wilayah desa Kaenbaun.

Bak air di desa Kaenbaun ada dua jenis, yaitu (1) bantuan dari Densos dan (2) bantuan dari Bapedda. Bak air dari densos dibuat dari pasangan bata. Salah satunya ada di dekat rumah Mikael Salu di Niufbanu. Bak ini menerima air dari bak air yang sama ada di Foe. Bak air yang ada di Foe itu ada di dekat kantor Balai Desa, sumber airnya dari *Oelaem* (suku Taus). Bak air yang sama jenisnya, terbuat dari pasangan bata, juga ada di Bao. Bak air sumbangan dari Bapeda NTT tahun 2000 terbuat dari

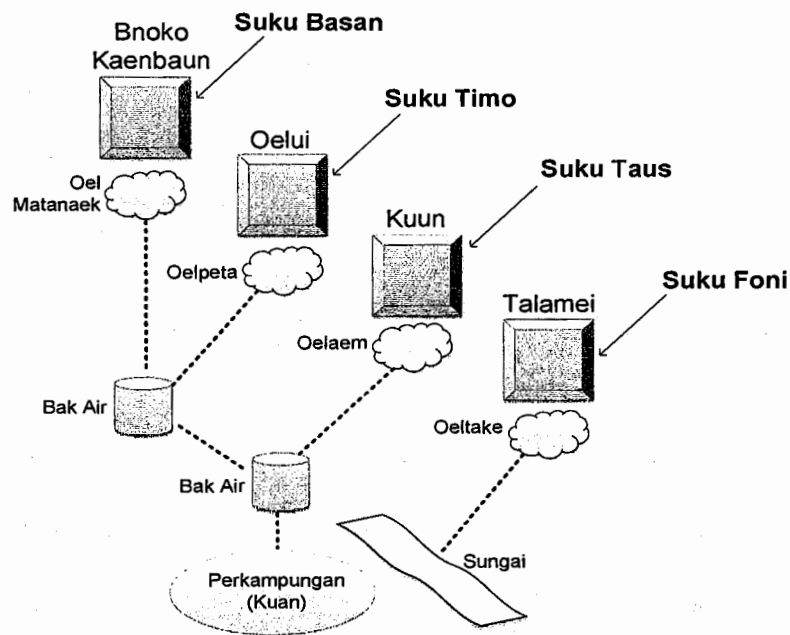
fiberglass dengan lapisan cat berwarna merah oranye. Salah satunya berlokasi di Bao sumber air dari *Oel Mata Naek* (Suku Basan) dan *Oelpeta* (Suku Timo).



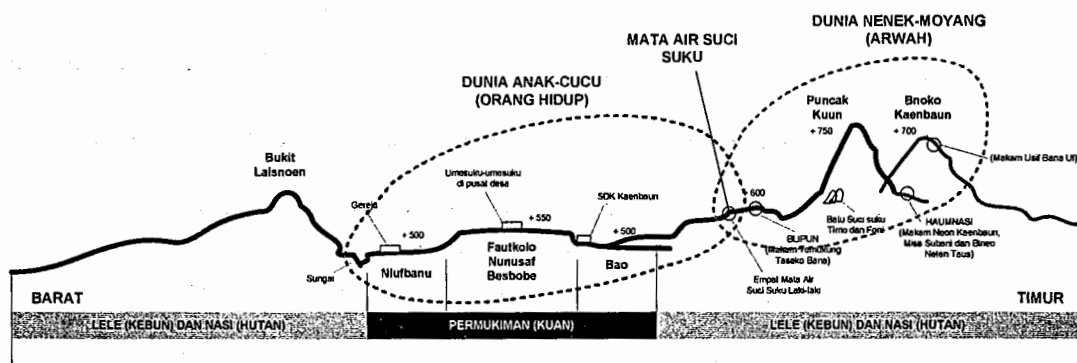
Gambar 60. Mata air suci suku Basan (*Oel Mata Naek*).
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)



Gambar 61. Mata air suci suku Timo (*Oel Peta*).
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)



Gambar 62. Formasi spasial *faotkana-oekana* di Kaenbaun
(Sumber: wawancara dan kunjungan lapangan, Juli 2004)



Gambar 63. Relasi dunia manusia dengan dunia arwah di desa Kaenbaun
(Sumber: Refleksi, Februari 2010)

Air yang mengalir ke desa Kaenbaun merupakan air yang jernih, sehingga pemanfaatannya mudah, tidak diperlukan perlakuan khusus. Air tersebut tersedia sepanjang musim, sebab hutan di atas mata air itu masih dilestarikan dengan baik. Adanya jaringan air bersih memungkinkan semua warga desa Kaenbaun memanfaatkan air jernih yang keluar dari *mata-air-suci* ketiga *suku-laki-laki* (*lian*

mone). Pola distribusi ini tampaknya menambah kemantapan warga, bahwa air yang digunakan memang berasal dari *Bnoko* Kaenbaun yang legendaris. Jadi merupakan air berkah yang berasal dari *nenek-moyang*.

Bak air ada yang dikelilingi banyak pohon pinang yang tinggi (subur). Air dari *mata-air-suci* suku mengalir terus sepanjang tahun, bahkan sampai tumpah. Sisa-sisa air yang meluap dari bak air yang sudah penuh sangat bermanfaat untuk menambah kesuburan pohon dan tanaman di sekitarnya. Bak penampungan air yang besar di Besbobe adalah bantuan dari misi Katolik bersamaan pembangunan Gereja di Niufbanu (sekitar tahun 1965). Bak ini agak berbeda dari bak lain, letaknya terpencil, bak lebih besar (3 kalinya yang umum ada), dan ada penutupnya dari beton. Jadi semacam bak penampung dan pembagi ke bak lain.

Dari paparan di atas ini tampak bahwa prinsip *Faotkana - Oekana* yang menjunjung tinggi kedudukan dan peranan *batu-suci* (*faotkana*) dan *mata-air-suci* (*oekana*) milik setiap suku diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Air bersih yang digunakan warga desa Kaenbaun berasal dari *mata-air-suci* suku Basan, Timo dan Taus, sedangkan air dari *mata-air-suci* suku Foni (penjaga keamanan) dialirkan langsung ke sungai yang mengalir di dalam ruang desa Kaenbaun. Tatanan ini menunjukkan bahwa kekuatan supra-natural suku Foni melindungi dan merambah ke semua tempat di kampung-kampung di dalam desa Kaenbaun.

Pola tatanan air bersih ini juga mengandung makna simbolis dan menegaskan bahwa energi kehidupan dari gunung Kaenbaun (batu dan air) mengalir dan meresapi kehidupan warga desa Kaenbaun secara langsung. Artinya, air bersih yang mereka gunakan bukan air biasa, melainkan air suci dari *nenek-moyang*. Orang Kaenbaun

selalu meneguk energi kehidupan langsung dari sumber energi yang diberikan oleh *nenek-moyang*, maka selalu menyatu dengan *nenek-moyang* mereka.

Tampak bahwa batu dan air bagi orang Kaenbaun tidak terbatas sebagai benda fisik, melainkan ada dimensi transenden di dalamnya. *Batu-suci* menjadi sarana berjumpa dan berdialog dengan *nenek-moyang* melalui *upacara-adat*. Air kebutuhan sehari-hari yang berasal dari *mata-air-suci* menjadikan orang Kaenbaun selalu minum air kehidupan dari sumber asali tempat suci suku; jadi air mengandung nilai-nilai supra-natural dan kesucian.

Dengan demikian, keberadaan *faotkana-oekana* menyempurnakan spiritualitas tradisional khas Kaenbaun yang mendasari tata ruang dan tata spasial permukiman Kaenbaun. Artinya, spiritualitas tradisional Kaenbaun melihat bahwa elemen-elemen desa mengandung sifat fisik-profane sekaligus sifat spiritual-sakral. *Faotkana-oekana* menyatukan jiwa dan raga orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka dalam kehidupan sehari-hari secara langsung dan nyata.

Dari pengamatan lapangan (Mei 2006), terlihat bahwa sungai yang mengalir di desa Kaenbaun memiliki arti penting bagi warga. Beberapa fungsi yang sempat diketahui antara lain adalah: (1) sungai adalah tempat bermain anak; (2) sungai adalah ruang istirahat pekerja kebun (tempat perhentian); (3) sungai adalah bagian belakang dari suatu hunian; (4) sungai adalah sumber makanan (menghasilkan ikan dan udang); dan (5) sungai adalah muara bagi sungai-sungai kecil di sekitarnya. Sungai di Kaenbaun juga berfungsi sebagai penghubung antara area kandang atau kebun dengan permukiman. Kebun penduduk terdapat di seberang sungai, maka jika mereka pergi ke kebun selalu menyeberangi sungai.

Diskusi di rumah Darius Basan (Mei 2006), antar lain Martinus Taus dan Hironimus Timo terungkap informasi menarik tentang dua tempat mandi di sungai dekat Gereja, namanya Nuif Molo dan Nifu Bofo. Bahkan ada juga air terjun di dekatnya, yang airnya berasal dari *Bnoko* Kaenbaun, tetapi sekarang air sungai sudah jauh menyusut (John Salu, September 2009). Kedua tempat mandi tersebut menjadi bagian dari kegiatan asrama di dekat Gereja ketika Kaenbaun menjadi pusat bagi desa-desa sekitarnya. Sungai pada waktu itu menjadi sarana penting bagi para penghuni asrama, yaitu sebagai fasilitas mandi dan cuci.

Air sungai berasal dari ribuan mata air yang ada di dekat sungai tersebut. Pengamatan lapangan menunjukkan bahwa di area hutan dan kebun terdapat banyak mata air kecil-kecil yang mengalirkan air terus menerus, sehingga membentuk kubangan-kubangan air. Hewan-hewan di Kaenbaun yang dilepaskan liar-bebas di hutan dan kebun (terbatas) sangat hafal dengan kubangan-kubangan tersebut. Selain itu, pada kunjungan Juli 2004 ada informasi bahwa air dari *mata-air-suci* suku Foni dialirkan langsung ke sungai dan tidak dikonsumsi melalui jaringan air bersih yang ada di desa Kaenbaun. Orang Kaenbaun umumnya mengatakan bahwa hanya ketiga sumber yang digunakan untuk konsumsi hidup sehari-hari.

Penyaluran air dari ketiga *mata-air-suci suku-laki-laki (lian mone)* menjadi air untuk konsumsi sehari-hari dan penyaluran air dari *mata-air-suci* suku Foni ke sungai menimbulkan pertanyaan. Mengapa bisa terjadi demikian ? Mengapa hanya air dari *mata-air-suci suku-laki-laki (lian mone)* yang digunakan untuk konsumsi manusia sehari-hari, sedangkan air suci dari *mata-air-suci* suku Foni seolah-olah

“dibuang” ke sungai ? Jawaban atas pertanyaan tersebut ternyata cukup menarik dan mencengangkan karena ada kaitan dengan kedudukan suku-suku di Kaenbaun.

Pemisahan air dari *mata-air-suci* suku Foni agar tidak tercampur dengan air dari *mata-air-suci* ketiga suku yang lain (Basan, Timo dan Taus) tampaknya berkaitan dengan kedudukan suku-suku di Kaenbaun. Suku Foni dalam pandangan lokal adalah “suku satpam”, yang memang bertugas menjaga kehidupan ketiga suku yang lain. Posisinya ada di luar, tidak di dalam lingkaran utama sebab suku Foni adalah suku pemagar (*bilubahan*). Artinya, kedudukan suku Foni sebagai petugas keamanan ini memang terpisah dari kedudukan suku Basan (*suku-raja*), suku Timo (suku perdana menteri) dan suku Taus (suku pengelola kesejahteraan). Ia berada di luar dan berdiri sebagai pelindung atau pemagar bagi yang ada di dalamnya.

Menurut Alfons Basan (Juli, 2004) kedudukan suku Foni di Kaenbaun sangat terlihat pada tatanan duduk para kepala suku ketika terjadi upacara adat di *rumah-adat* suku Basan. *Usif* Basan selalu duduk bersila menghadap tiang suci *umesuku* Basan, disampingnya duduk bersila kepala suku Timo, kepala suku Taus dan kepala suku Nel. Mereka ber-empat ada di dalam *umesuku* Basan, sementara kepala suku Foni selalu berada di luar *umesuku* Basan karena bertugas menjaga keamanan. Tatanan para kepala suku dalam upacara adat ini jelas menunjukkan makna tertentu, yaitu peran abadi suku Foni memang ada di luar *umesuku* (lingkaran utama), sehingga dapat mengamankan agar *umesuku* Basan bebas dari gangguan. Artinya, suku Foni menjadi pemagar (*bilubahan*) bagi suku Basan, Timo, Taus dan Nel.

Kedudukan dan fungsi abadi tersebut ternyata memiliki implikasi yaitu air dari *mata-air-suci* suku Foni dialirkan ke seluruh tanah desa agar memberikan wibawa

keamanan secara menyeluruh. Air tersebut mengamankan wadah kehidupan, yaitu permukiman (desa), sedangkan yang masuk ke dalam tubuh manusia berasal dari *mata-air-suci* ketiga suku laki-laki. Artinya, kekuatan supra-natural suku Foni disebarkan melalui air sungai ke seluruh desa agar menjadi kekuatan yang efektif untuk mempertahankan diri. Tampak bahwa penyaluran air dari *mata-air-suci* suku Foni memiliki tujuan pertahanan diri secara fisik dan lebih-lebih secara supra-natural. Dengan cara demikian, maka fungsi suku Foni yang bertugas melindungi kehidupan desa Kaenbaun berlangsung secara fisik dan supra-natural dan langsung terungkap pada elemen-elemen ruang desa.

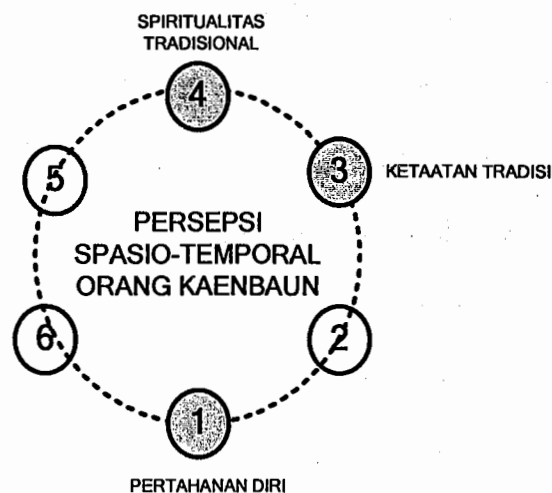
Dari paparan pada bagian ini tampak bahwa cara pengaturan sumber daya air di Kaenbaun menunjukkan sinergi yang harmonis antar *suku-laki-laki (lian mone)*. Suku Foni menciptakan dan menjaga keamanan, dan suku Basan, Timo, Taus serta Nel menciptakan dan membangun kehidupan yang sejahtera dan suci. Sinergi yang terjadi bersifat fisik - fungsional sekaligus spiritual-simbolis. Air bukan sekedar air fisik melainkan energi kehidupan dan kekuatan suci dari *nenek-moyang*, yang mampu melindungi sekaligus menghidupi warga Kaenbaun.

2. Tema Empiris Persepsi Spasio - Temporal

Tema empiris tentang persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun terhadap desa mereka menarik untuk diungkapkan. Dalam kehidupan sehari-hari orang Kaenbaun memiliki sebutan-sebutan unik tentang kampung-kampung mereka, yaitu: kampung asli, desa dalam, desa luar, desa tua, desa muda, serta desa lama dan desa baru. Terminologi lokal "*tua dan muda*" atau "*lama dan baru*" menunjukkan penghayatan mereka terhadap realitas ruang yang terkait dengan dimensi waktu yang dialami

sehari-hari tentang desa mereka. Terminologi luar dan dalam menunjukkan tema tentang pola lingkaran konsentris tentang ruang desa Kaenbaun. Fenomena persepsi terhadap ruang, waktu dan pola bentuk ruang tersebut merupakan petunjuk yang mengantarkan pada pemahaman lebih lengkap tentang realitas ruang dan waktu menurut kacamata orang Kaenbaun.

Orang Kaenbaun menyadari adanya prinsip kekerabatan dan silsilah kampung sebagai keunikan desa mereka yang terbangun oleh relasi genealogis dan adatarganya. Sebaran kampung-kampung dengan pola spasial yang unik menunjukkan adanya ketaatan adat Kaenbaun dan pertahanan diri versi *nenek-moyang (bei nai)*. Proses perkembangan dan formasi spasial perkampungan mengacu pada pedoman *nenek-moyang (bei nai)* sebagai wujud hormat dan taat *nenek-moyang*.



Gambar 64. Konsep-konsep di dalam persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

Analisis terhadap tema persepsi spasio-temporal ini menemukan tiga konsep yang penting, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep ketaatan tradisi, dan (3) konsep spiritualitas tradisional. Tiga konsep tersebut menjadi acuan bagi orang

Kaenbaun untuk memahami dan merekayasa lingkungan permukiman mereka secara alamiah lewat pengalaman sehari-hari secara langsung, sehingga sesuai dengan karakteristik budaya Kaenbaun yang mengikuti tuntunan *nenek-moyang (bei nai)*.

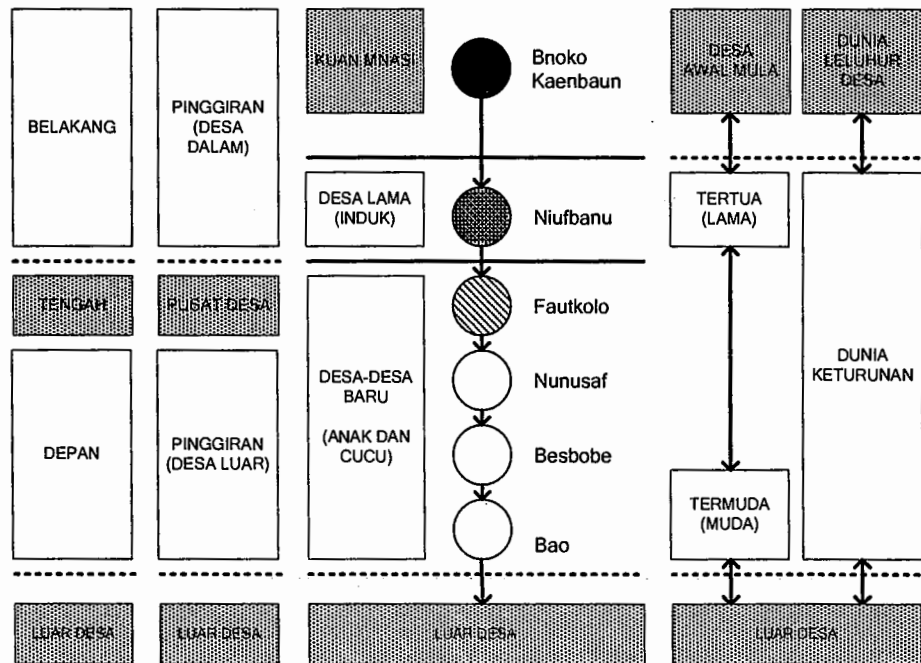
2.1 Persepsi tentang “desa-dalam dan desa-luar”

Peneliti cukup terkejut dan tertarik ketika ada beberapa warga desa Kaenbaun yang dalam berbagai perbincangan santai mengatakan ungkapan yang menunjukkan kategori “desa-dalam” dan “desa-luar”. Ada beberapa warga Kaenbaun mengatakan bahwa Bao adalah pintu masuk atau gerbang ke Kaenbaun karena ia terletak dibagian “depan”. Warga yang lain menyebutkan bahwa Bao adalah „desa luar“. Pada saat yang lain, ada yang mengatakan bahwa Niufbanu adalah “desa lama“, sedangkan Bao adalah “desa baru“, sementara warga lain menyebut Niufbanu sebagai “desa tua“ dan Bao adalah “desa muda“. Atas dasar informasi itu, muncul beberapa kategori yang menarik untuk dikupas pada bagian ini, yaitu kategori “dalam – luar”, “depan – belakang”, dan “tua - muda“. Kesadaran spasial dan temporal semacam ini umum terjadi di kalangan warga desa Kaenbaun, sehingga menarik untuk diperdalam karena terkait dengan realitas tata ruang dan tata spasial permukiman lewat penghayatan langsung yang mereka alami atas realitas tersebut.

Menurut beberapa warga desa Kaenbaun (Mei 2006), ada perbedaan yang sangat menyolok antara “desa-luar” dengan “desa-dalam”. Mereka mengatakan bahwa Niufbanu adalah “desa dalam“, sedangkan Fautkolo-Nunusaf-Besbobe juga “desa dalam“ karena adanya *rumah-adat* suku. Bao dikatakan sebagai “desa luar“. Peneliti menduga bahwa sebutan-sebutan tersebut tentu ada sebab atau landasannya. Tentu ada pikiran unik yang menjadi dasar bagi meluncurnya ungkapan-ungkapan

tersebut. Minimal dasarnya adalah pengalaman dan pergaulan sehari-hari orang Kaenbaun yang terkait dengan proses mencerap dan mengalami ruang desa mereka. Pengalaman menghayati ruang tersebut akhirnya mengkristal dan melahirkan ungkapan-ungkapan khas bagi desa mereka.

Pada saat kunjungan lapangan dilakukan, desa pertama yang dijumpai ketika orang masuk ke Kaenbaun adalah Bao. Artinya, jika dikatakan Bao adalah gerbang desa Kaenbaun, maka jelas dengan sendirinya. Namun pengalaman Bao sebagai "desa-luar" atau "desa-dalam" tidak segera terlihat. Tampaknya pandangan orang Kaenbaun sendirilah yang memiliki dasar kuat untuk menentukan kedudukan dan posisi Bao, kemudian tercetus menjadi kosa-kata sehari-hari yang meluncur begitu alamiah. Jadi ada persepsi lokal yang lahir dari kognisi unik lokal dan pengalaman sehari-hari orang Kaenbaun.



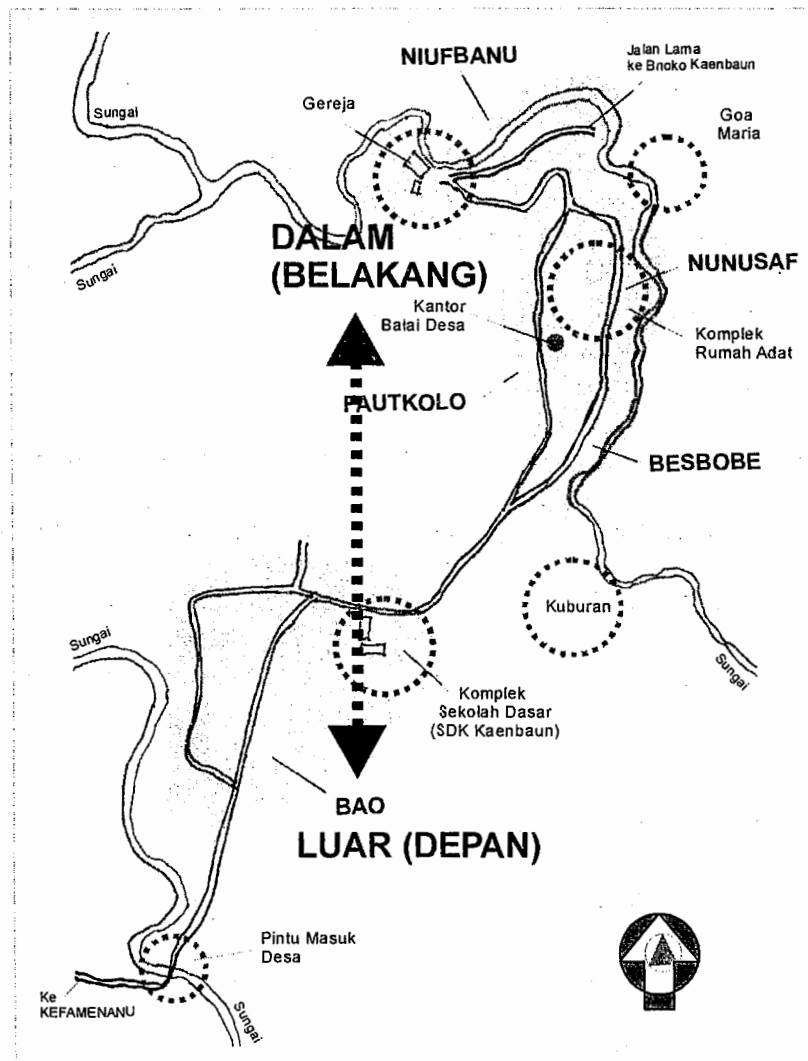
Gambar 65. Peta istilah lokal yang mengungkapkan persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun terhadap desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, September 2008)

Perhatian yang lebih cermat terhadap ungkapan orang Kaenbaun menuntun pada pengertian, tampaknya secara psikologis orang Kaenbaun merasa ada area dalam dan area luar. Desa-dalam (*inner village*) yang sesungguhnya (secara geografis-topologis) adalah Niufbanu, sedangkan Fautkolo-Besbobe-Nunusaf juga termasuk kategori desa-dalam karena ada kaitan dengan *rumah-adat*. Dalam tradisi Dawan tempat suci selalu di tengah (di dalam), maka area tempat suci selalu adalah area tengah. Desa yang sungguh sebuah desa-luar (*outer village*) adalah Bao, bahkan Bao menjadi pintu gerbang bagi desa Kaenbaun secara keseluruhan. Fakta fisik-visualnya memang demikian.

Fenomena persepsi model lingkaran-lingkaran yang berimpit titik tengahnya (lingkaran konsentris) merupakan kejadian yang sangat umum di Kaenbaun. Tataan *kuan-lele-nasi* pada pembahasan lain merupakan implementasi lingkaran konsentris skala desa. Pada pembahasan tentang *upacara-adat*, khususnya "upacara mendinginkan" (diuraikan di halaman: 436 s.d. 441 dan halaman 445 s.d. 446) ada model lingkaran dalam dan lingkaran luar. Bahkan pada "upacara batas desa" (dipaparkan pada halaman: 425 s.d. 430) terlihat bahwa desa Kaenbaun merupakan teritori yang dilingkari oleh area lain di bagian luar bersifat penuh dengan ancaman.

Ada tanda-tanda fisik yang mendukung pandangan warga Kaenbaun tentang keunikan tata spasial desa mereka. Pengamatan (Mei 2006) menunjukkan bahwa di "desa luar", rumah *segiempat (umekbat)* cenderung diletakkan mendekati jalan desa, sedangkan lumbung (*lopo*) dan rumah bulat (*umebubu*) cenderung di belakang. Padahal di "desa dalam", *lopo* masih dipertahankan letaknya di depan rumah *segiempat*, sebagai semacam ruang tamu.

Di “desa dalam” dan “desa luar”, *umebubu* selalu diletakkan di belakang, karena aturan adat sebagai bangunan yang privat dan suci; umumnya di letakkan di belakang rumah *segiempat* (*umekbat*). Perbedaan tersebut muncul karena pernah ada bantuan dari Pemerintah berupa seng dan semen untuk rumah yang masih beratap alang-alang untuk meningkatkan kualitas hunian disertai aturan Pemerintah agar rumah-rumah menghadap ke arah jalan desa (berorientasi ke jalan).



Gambar 66. Sebaran spasial kampung-kampung di desa Kaenbaun menurut kategori “Dalam-Luar”

(Sumber: refleksi peneliti, 3 Juni 2008)

Fenomena yang sama adalah dari aspek *upacara-adat*. Warga “desa luar” masih terikat adat dengan “desa dalam”, sebab semua *upacara-adat* desa yang diikuti oleh semua warga juga diikuti oleh warga-warga yang tinggal di Bao. *Upacara-adat* skala desa selalu berpusat di Fautkolo-Nunusaf-Besbobe, sebab *rumah-adat* suku-suku ada di tempat tersebut. Bagi warga desa Kaenbaun, Fanunbes (Fautkolo-Nunusaf-Besbobe) adalah pusat desa mereka, khususnya pusat kegiatan *upacara-adat*. Oleh karenanya dapat dibayangkan bahwa pada saat upacara adat skala desa, semua orang Kaenbaun berkumpul di area *rumah-adat*. Jadi mereka ada di area tengah desa Kaenbaun dan titik tengah desa merupakan tempat suci. Perjumpaan dengan *nenek-moyang* terjadi di tengah desa, yaitu di area yang suci.

Jika diperhatikan dengan lebih teliti, ada dua jenis pengertian “desa-dalam”. Niufbanu dipahami sebagai “desa-dalam” atas dasar kategori sejarah karena merupakan desa awal bagi perkembangan yang terjadi pasca *perang-suku* (*tribal war*). Desa-desa yang pernah dibangun sejak dari *Bnoko* Kaenbaun hingga Niufbanu sekarang ini sudah musnah dan bangunan *lopo* dan serta *umebubu* dipindahkan (*bedol desa*) ke Niufbanu. Desa-desa lama tersebut saat ini sudah menjadi kebun kembali, meskipun masih dapat disaksikan bekas-bekasnya berupa tatanan batu-batu sekeliling bekas tempat pendirian *lopo* atau *umebubu*.

Desa-dalam yang kedua adalah Foe, Fautkolo, Nunusaf dan Besbobe. Desa ini termasuk “desa-dalam” karena keberadaan rumah-rumah-adat (*umekanaf*) empat suku pendiri desa dan satu *rumah-adat* untuk *suku-perempuan* (*lian feto*) terletak di dalam desa ini. Menurut pikiran lokal, ketiga desa ini merupakan tempat keberadaan pusat *upacara-adat* desa, maka dikatakan menjadi daerah atau wilayah pusat desa.

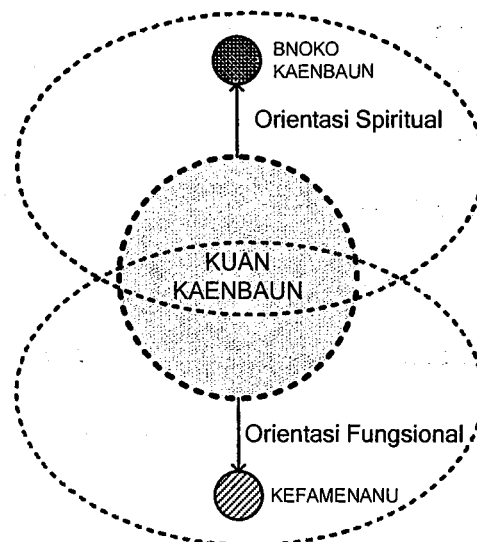
Desa-dalam menurut pikiran lokal terkait dengan letak tempat suci desa, jadi terminologi "desa-dalam" menunjuk pada area tengah atau pusat suci desa.

Keberadaan Bao sebagai pintu gerbang mengandung makna yang menarik jika dikaitkan dengan perkembangan morfologi desa Kaenbaun secara menyeluruh. Titik awal permukiman desa Kaenbaun adalah *Bnoko* Kaenbaun dan dalam perkembangan morfologis desa-desa baru cenderung menjauhi titik awal itu, meskipun secara psikologi dan adat tetap dekat karena merupakan tempat suci. Ketika bermukim di *Bnoko* Kaenbaun, hanya ada satu jalan (hanya ada satu pintu) masuk (naik) ke puncak bukit. Pada Waktu tinggal di Niufbanu, juga hanya ada satu jalan masuk yang titik awalnya dari *Bnoko* Kaenbaun. Artinya, ketika di Niufbanu, arah hadap Niufbanu terarah ke *Bnoko* Kaenbaun, mirip kebiasaan suku yang memiliki arah hadap *rumah-adatnya* untuk menghormati tempat asal-usul mereka (*nenek-moyang*). Arah hadap ke *Bnoko* Kaenbaun juga karena "persiapan lari" jika terjadi *perang-suku* di Kaenbaun karena suasananya masih mencekam.

Sejak di Foe, Fautkolo, Nunusaf dan Besbobe dibangun, jalan setapak dari *Bnoko* Kaenbaun dipertahankan tetapi jalan baru yang mengarah ke kota Kefamenanu dibangun juga. Dengan demikian, ada dua arah orientasi bagi desa Kaenbaun, yaitu ke *Bnoko* Kaenbaun dan ke Kefamenanu. Arah hadap desa Kaenbaun ke kota Kefamenanu semakin tegas ketika Bao dikembangkan dan muncul kesan kuat bahwa bagian depan desa Kaenbaun adalah Bao, karena arah datang kendaraan dari Kefamenanu selalu masuk pertama kali ke Bao. Akibat dari perubahan ini, maka muncul tatanan baru yang menarik, yaitu Niufbanu menjadi desa terdalam, *Bnoko* Kaenbaun menjadi semakin monumental sebagai tempat suci,

dan Bao semakin menjadi pintu gerbang, sehingga memperkuat orientasi desa Kaenbaun ke arah kota Kefamenanu (bukan ke *Bnoko* Kaenbaun).

Perubahan arah hadap desa ini berlangsung secara bertahap. Di dalam peristiwa perubahan bertahap ini terlihat ada konsistensi terhadap nilai-nilai masa lalu (misalnya: mempertahankan *Bnoko* Kaenbaun sebagai tempat suci; titik orientasi lama) sekaligus adaptasi terhadap nilai-nilai baru (misalnya: orientasi desa ke arah kota Kefamenanu; titik orientasi baru) yang merupakan kehidupan dengan gaya baru. Jadi, sekarang desa Kaenbaun memiliki dua orientasi yaitu (1) orientasi fungsional ke Kefamenanu dan (2) orientasi spiritual ke arah *Bnoko* Kaenbaun.



Gambar 67. Skema dua orientasi spiritual dan fungsional desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Januari 2009)

Tampaknya, ketaatan kepada pedoman *nenek-moyang* dan adaptasi terhadap nilai-nilai baru muncul dalam penataan desa Kaenbaun. Ketaatan pada pedoman *nenek-moyang* dan adaptasi pada nilai-nilai baru terungkap pada tatanan hunian yang dikembangkan di Bao. Warga Kaenbaun masih mempertahankan pola dan cara

pembangunan permukiman dan digabungkan dengan orientasi ke jalan sebagai gagasan baru yang dikenalkan oleh Pemerintah. Mereka juga masih menghormati elemen-elemen lama yang terkait dengan sejarah dan *nenek-moyang* orang Kaenbaun. Tatahan spasial desa Kaenbaun melestarikan pedoman *nenek-moyang* sekaligus menyerap unsur-unsur baru, sehingga keduanya dapat diakomodasi dengan arif dan bijaksana.

2.2 Persepsi tentang “desa-lama dan desa-baru”

Selain persepsi spasial tentang “desa-dalam dan desa-luar” orang Kaenbaun juga memiliki persepsi temporal, yaitu “desa-lama dan desa-baru” bagi desa mereka. Persepsi tersebut terbangun berdasarkan waktu dan proses perkembangan desa Kaenbaun. Pengalaman dan ingatan mereka atas terbentuknya seluruh desa Kaenbaun dari awal hingga saat ini tampaknya menjadi dasar bagi ungkapan unik tentang “desa lama dan desa baru”.

Semua generasi tua orang Kaenbaun mengetahui bahwa desa pertama yang dibangun di dataran rendah adalah Niufbanu. Mereka juga memiliki ingatan tentang *Bnoko* Kaenbaun dan desa-desa yang dibangun sebelum sampai di Niufbanu, yaitu desa-desa lama: Kuaputu, Usapimnasi, Taupi, Takbai dan Kofin. Mereka juga tahu bahwa dari Niufbanu selanjutnya dibangun desa-desa baru yaitu Fautkolo, Nunusaf, Besbobe dan Bao. Artinya faktor ingatan masa lalu menjadi dasar bagi terciptanya persepsi unik yaitu tentang “desa lama dan desa baru” di Kaenbaun.

Selain ingatan, pola perilaku ibadat di Gereja juga mendukung semakin kuatnya persepsi “desa lama dan desa baru” di Kaenbaun. Setiap hari Minggu orang Kaenbaun dari kampung-kampung baru datang ke Gereja di Niufbanu. Gereja

tersebut merupakan tempat yang sudah lama ada di Kaenbaun setua keberadaan Niufbanu. Pada masa lampau, Niufbanu bahkan dikenal sebagai tempat tujuan ibadat Katolik dan sekolah bagi warga desa sekitar Kaenbaun, antara lain Tuntun, Bitefa, Bokon dsb. Artinya, Niufbanu sudah lebih dahulu ada dibandingkan kampung-kampung di Kaenbaun lainnya. Gereja bahkan sering disebut sebagai pusat lingkungan pada masa lampau yang masih dikenang (tentang Niufbanu diuraikan secara lengkap pada halaman: 500 s.d. 509).

Perilaku adat juga mendorong dan menguatkan persepsi tentang "desa lama dan desa baru". Di Niufbanu terdapat beberapa "lopo tua" yang digunakan untuk merundingkan pengelolaan kehidupan orang Kaenbaun. Proses demokrasi tradisional Kaenbaun sudah sejak lama ada dan menggunakan fasilitas Gereja serta lima *lopo* yang merepresentasikan keberadaan kelima suku representatif di Kaenbaun. Demokrasi tradisional pada masa lampau terjadi di Niufbanu karena *temukung* Kaenbaun tinggal di Niufbanu.

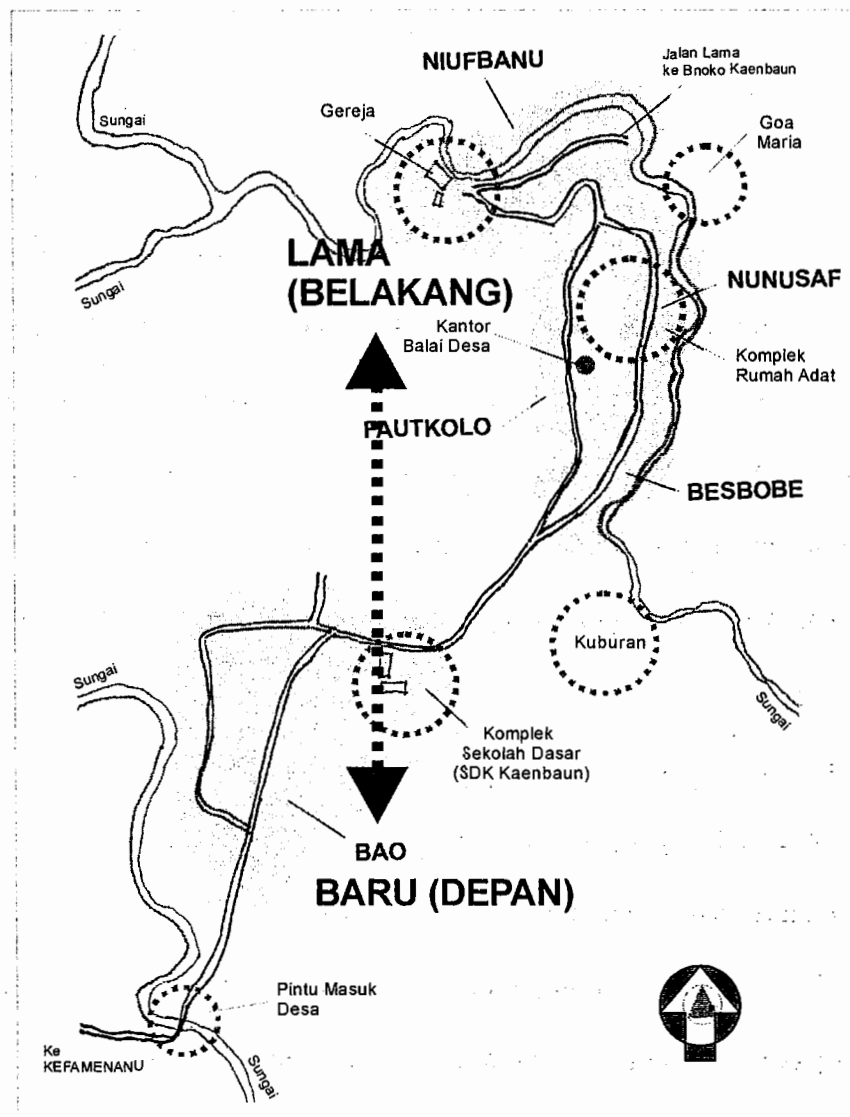
Demokrasi tradisional tersebut masih berjalan hingga saat ini. Bahkan pada bulan Mei 2006 peneliti sempat mengikuti pertemuan warga Kaenbaun di halaman Gereja yang membahas pembangunan desa Kaenbaun. Pada waktu itu mereka membahas tentang pengelolaan kebun dan pembangunan *lopo* Balai Desa. Mereka sepakat untuk memulai dan segera mematangkan kesepakatan di *lopo-lopo* tua pada malam harinya. Biasanya, setelah dimatangkan di *lopo* suku tersebut kemudian hasilnya dibawa ke *rumah-adat* untuk ditetapkan secara adat desa. Akhirnya, penetapan di *rumah-adat* Basan dibawa lagi ke Gereja untuk dipersembahkan kepada Tuhan dalam suatu Misa Kudus. Urutan demokrasi tradisional tersebut menunjukkan

bahwa Niufbanu merupakan *kampung-lama* yang sangat penting (uraian tentang *lopo-lopo* tua dan demokrasi tradisional, lihat halaman: 322 s.d. 325).

Perbedaan tatanan ruang fisik tampaknya juga menyumbang secara signifikan pada bangunan persepsi tentang "desa lama dan desa baru". Jika diamati dengan cermat, rumah tinggal sebuah keluarga di Bao sama dengan di kampung yang lain, yaitu terdiri atas tiga tipe bangunan: *umebubu*, *lopo* dan *ume-segiempat*. Namun ada bedanya dari aspek penataan. Di seluruh Bao, rumah *segiempat* lebih menonjol karena diletakkan di bagian depan. *Lopo* cenderung tidak tampak (di letakkan di belakang). Ciri yang menonjol dalam tata hunian di Bao adalah *ume-segiempat* di letakkan di depan.

Hunian di Bao berorientasi ke jalan utama karena mengikuti prinsip "tata desa gaya baru" yang dikampanyekan sekitar tahun 1960-an. Jalan di Bao terbuat dari tanah dan dilapisi batu. Pembatas kiri-kanan ruang jalan berupa tanaman semak, sehingga terkesan alami dan transparan. Suasana Bao masih sangat alami seperti di desa-dalam yang lain. Singkat kata, suasana ruang luar di Bao mendekati suasana rumah massal di kota, sedangkan di Niufbanu cenderung menampilkan kesan kuno yang khas Kaenbaun.

Pola penataan hunian di Bao memang cukup signifikan bedanya dibandingkan dengan tatanan di Niufbanu. Jika di desa-lama *lopo* lebih dominan karena diletakkan di depan, sedangkan di Bao justru *ume-segiempat* yang lebih menonjol. Jadi suasana visualnya memang berbeda. Di Bao cenderung mirip rumah-rumah di kota yang umumnya berpenampilan bangunan *segiempat*.



Gambar 68. Sebaran spasial kampung-kampung di desa Kaenbaun menurut kategori “Desa Lama-Desa Baru”
(Sumber: refleksi peneliti, 3 Juni 2008)

Pola tanah hunian di Bao bertanah datar. Di depan rumah selalu ada halaman kosong, cenderung untuk taman dan tanaman tertentu misalnya ubi. Pola halaman depan di Bao lebih luas daripada di *kampung-lama*. Di Bao halaman belakang yang luas dan datar dapat ditanami untuk kegiatan berkebun. Pola hunian di Bao adalah hunian bertanah datar. Ada halaman depan dan halaman belakang, yang umumnya digunakan untuk berkebun. Di depan rumah selalu ada halaman kosong, cenderung

untuk taman dan tanaman tertentu misalnya ubi kayu. Pola halaman depan di Bao lebih luas daripada di desa-dalam (desa-lama). Di Bao halaman belakang yang luas dan datar dapat ditanami berbagai tanaman, jadi untuk berkebun di dekat rumah.

Kegiatan berkebun di dekat rumah ini banyak ditemui di hunian warga di Bao. Kebiasaan ini menarik sebab ada perubahan yang sangat signifikan dalam menyikapi keberadaan kebun sebagai sumber pangan sehari-hari. Orang di Bao kini memiliki pola berkebun yang berbeda sebab mereka memiliki "kebun desa" dan "kebun keluarga" di dekat rumah. Sementara tradisi sebelumnya, kebun-kebun keluarga nyaris tidak ada di dekat rumah sebab terletak di area *lele* yang telah ditata oleh *nenek-moyang*. Artinya, kebun bagi orang Niufbanu adalah hanya ada di area tradisional *nenek-moyang*, sedangkan bagi orang Bao kebun mereka di area *nenek-moyang* dan di sekitar rumah mereka. Ini menunjukkan perubahan pemahaman spasial yang sangat signifikan.

Tampak di sini bahwa ada perubahan pola pemanfaatan tanah di Kaenbaun, khususnya dikomparasikan antara warga Bao dan yang lain. Orang-orang di Bao memiliki pola "dua kebun" (istilah peneliti) yaitu kebun sekitar rumah dan kebun di luar permukiman, sedangkan orang di desa-desa lama cenderung dengan pola "satu kebun" yaitu lebih intens mengolah kebun di *lele* daripada mengolah halaman sekitarnya. Hal itu memiliki arti yang sangat signifikan dikaitkan dengan pola waktu dan pola kegiatan warga desa Kaenbaun. Artinya, warga Bao memiliki waktu yang seimbang antara di *kuan* dan *lele*, sedangkan warga desa-desa lama cenderung banyak menghabiskan waktu untuk berada di *lele* (kadang menginap sehari-hari menunggu tanaman agar tidak mendapat gangguan dari binatang). Menurut obrolan

di kebun, orang yang memiliki kebun di dekat *Bnoko* Kaenbaun harus selalu siaga menjaganya siang-malam sebab tanaman diganggu kera-kera yang banyak terdapat di hutan sekitarnya. Kera di Kaenbaun senang merusak tanaman jagung dan yang lain.

Permukiman di Bao muncul sebagai permukiman termuda dan secara sosial-budaya, *upacara-adat* warga yang tinggal di Bao masih terikat dengan desa-dalam, sebab semua *upacara-adat* skala desa selalu diikuti oleh warga semua desa di Kaenbaun, termasuk yang tinggal di Bao. Kepindahan Alfons Basan sebagai orang pertama yang merintis permukiman di Bao merupakan fenomena yang menarik dikaitkan dengan riwayat desa Kaenbaun. Alfons Basan adalah kepala suku Basan, yang menjadi suku pendiri desa di Kaenbaun. Menurut silsilah, ia adalah keturunan dari *Usif* Banuf yang dianggap *nenek-moyang* suku Basan, makamnya ada di puncak *Bnoko* Kaenbaun (Juli, 2004). Artinya, peristiwa pindahnya Alfons Basan, Patricius Timo, Lambertus Taus ke Bao paralel dengan konsep “suku pendiri desa” (Basan-Timo-Taus) yang merintis desa Kaenbaun pada masa lalu.

Kejadian perpindahan ke Bao Alfons Basan mirip peristiwa awal pendirian desa Kaenbaun yang ditandai dengan kejadian suku Basan merintis pendirian desa Kaenbaun, kemudian suku Timo, Taus dan Foni bergabung. Dengan demikian, terlihat bahwa pendirian desa Bao seperti “mengulangi” peristiwa lama, yaitu perluasan permukiman baru diawali oleh elite suku pendiri desa (uraian tentang urutan kedatangan suku-suku di Kaenbauan dapat dibaca pada halaman: 158 s.d. 160 dan halaman 200 dan 201).

Alfons Basan sebagai keturunan *temukung* Kaenbaun merupakan kepala desa terakhir yang mengalami transisi struktur pemerintahan dari pola lama yang

mentradisi dalam masyarakat lokal ke pola baru yang diatur oleh Pemerintah. Dulu keturunan *temukung* Kaenbaun selalu otomatis menjadi kepala suku sekaligus kepala desa. Alfons Basan masih mengalami pola lama itu, sedangkan penggantinya sudah dengan pola baru, menjadi pegawai Pemerintah yang digaji dan diangkat dengan kriteria tertentu (memiliki ijazah tertentu). Pengganti Alfons Basan adalah Yakobus Basan. Penggantian ini masih dekat dengan konsistensi lama bahwa suku Basan menjadi pimpinan di Kaenbaun. Pengganti Yakobus Basan adalah dari suku Foni. Tampaknya pada era ini terjadi perubahan yang cukup mendasar di Kaenbaun, yaitu tidak terpilihnya warga suku Basan sebagai kepala desa di Kaenbaun atau justru terpilihnya warga suku Foni menjadi kepala desa versi Pemerintah.

Tatanan hunian di Bao sebagai desa-luar memiliki perbedaan yang signifikan dibandingkan dengan desa-dalam, meskipun tipe bangunannya sama (*umebubu*, *lopo* dan *ume-segiempat*). Keberadaan tiga tipe bangunan yang masih dilestarikan ini menjadi tanda bahwa orang Kaenbaun masih taat kepada petunjuk *nenek-moyang* mereka untuk mempertahankan tipologi bangunan warisan *nenek-moyang*. Perbedaan yang cukup menyolok adalah, *ume-segiempat* di Bao cenderung diletakkan ke depan, *lopo* dan rumah bulat (*umebubu*) cenderung ke belakang. *Ume-segiempat* di Bao rapi dan permanen sebab pernah dibantu Pemerintah berupa material bangunan (seng dan semen) untuk meningkatkan kualitas hunian.

Aspek ketaatan kepada *nenek-moyang* dan kecenderungan menyerap unsur-unsur baru juga terbukti dalam pola penataan hunian. Bentuk bangunan masih menggunakan bentuk warisan *nenek-moyang*, sementara di sana-sini juga terdapat tipologi lama dengan material dan teknologi baru. Penggunaan semen dan seng

(bantuan Pemerintah) mendorong munculnya fenomena "kompetisi citra visual" yang melawankan citra lama versus citra baru. Tata visual desa secara umum seluruh desa masih dipertahankan namun secara tersebar mulai terjadi perubahan ke arah orientasi baru (material, bentuk dan tata ruang); tentang dua orientasi baru diuraikan pada halaman: 216 s.d. 218)

Perkembangan morfologi desa-baru mengacu pada desa-lama karena penduduk desa-baru adalah penduduk yang bertambah karena kelahiran di desa-lama. Tata desa-baru selalu berorientasi dan terkait dengan tata ruang dan tata perilaku desa-lama. Desa-lama dinilai sebagai desa induk, sedangkan desa-baru adalah anak-anaknya. Oleh karenanya, kegiatan ritual seluruh penduduk (yang tinggal di desa-lama maupun desa-baru) selalu berlangsung dan berpusat pada *rumah-adat* suku Basan. *Rumah-adat* suku Basan digunakan sebagai orientasi seluruh *upacara-adat* skala desa karena kedudukannya sebagai suku pemimpin ("*suku-raja*").

Fenomena ini menunjukkan indikasi bahwa di desa-desa dalam (desa yang lebih tua / awal) memang menjadi tempat tinggal banyak warga generasi awal, sedangkan warga generasi yang lebih muda cenderung tinggal di desa-desa yang baru. Oleh karenanya, fenomena Alfons Basan pindah ke Bao menarik jika dilihat sebagai sebuah "gerakan perintisan" di permukiman baru. Jika ini benar, maka orang Kaenbaun masih menghayati sikap lama, bahwa pembukaan permukiman baru selalu diawali oleh kalangan perintis awal khususnya dari kalangan elite. Selama pengamatan ada kesan kuat bahwa Alfons Basan di dalam alam pikiran warga desa Kaenbaun masih dialami sebagai orang elite (keturunan *temukung*) sebab ia kepala suku Basan dan pernah menjadi kepala desa di era pola lama pemerintahan desa.

Aspek ketaatan kepada *nenek-moyang* dan kecenderungan menyerap unsur-unsur baru juga terbukti dalam pola penataan hunian. Bentuk bangunan masih menggunakan bentuk warisan *nenek-moyang*, sementara di sana-sini juga terdapat tipologi lama dengan material dan teknologi baru. Penggunaan semen dan seng (bantuan Pemerintah) mendorong munculnya fenomena "kompetisi citra visual" yang melawankan citra lama versus citra baru. Tatanan visual desa secara umum seluruh desa masih dipertahankan namun secara tersebar mulai terjadi perubahan ke arah orientasi baru (material, bentuk dan tata ruang).

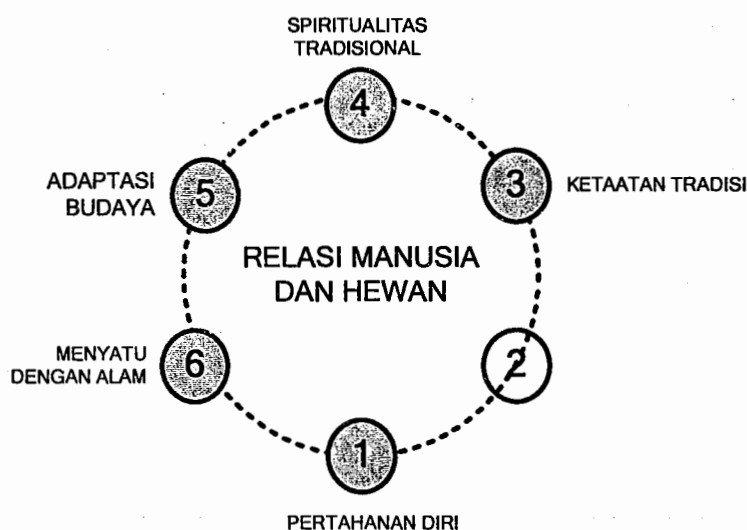
Perkembangan meluas pada tata ruang desa Kaenbaun didasari oleh dua nilai, yaitu (1) ketaatan terhadap adat (nilai-nilai warisan *nenek-moyang*) dan (2) nilai-nilai baru yang berkembang antara lain: agama Katolik, orientasi fungsional ke kota Kefamenanu dan pola desa gaya baru versi Pemerintah tahun 1960-an. Tata ruang yang mereka rancang secara bertahap sangat memperhatikan nilai warisan *nenek-moyang* dan nilai agama Katolik serta perkembangan situasi lokal yang perlu diadaptasi yaitu kaitan desan Kaenbaun dengan kota Kefamenanu sebagai ibukota kecamatan Miomaffo Timur.

3. Tema Empiris Relasi Manusia dan Hewan

Tema empiris tentang relasi manusia dan hewan merupakan tema unik di desa Kaenbaun. Relasi manusia dan hewan di Kaenbaun terlihat pada pola pemeliharaan hewan dan pemanfaatan hewan dalam kehidupan sehari-hari. Tema tersebut mengandung gagasan pemisahan manusia dari hewan sekaligus kedekatan manusia dengan hewan. Ruang kehidupan manusia dipisahkan dari hewan, manusia sebagai subyek tinggal di bagian tengah lingkaran (*kuan*) dan hewan dilepas di hutan (*nasi*)

sebagai bagian pinggir lingkaran. Di Kaenbaun hewan yang dilepas bebas di hutan dapat dipanggil pulang dengan seruling atau suara tuannya karena sejak usia dini hewan dekat dengan pemiliknya. Dalam tradisi Kaenbaun, hewan adalah harta keluarga dalam kaitan dengan *upacara-adat*, bukan sebagai hewan pekerja kebun. Relasi manusia dan hewan terungkap pada pola keruangan berbentuk lingkaran konsentris (*kuan-lele-nasi*) yang khas Kaenbaun.

Bagi orang Kaenbaun, hewan bukanlah "pekerja kebun" tetapi diposisikan dan difungsikan sebagai "*hewan-korban*" dalam *upacara-adat*. Hewan bagi orang Kaenbaun merupakan salah satu syarat penting yang dapat mempersatukan kehidupan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang*-nya melalui *upacara-adat*. Bagi orang Kaenbaun, *hewan-korban* berfungsi memelihara ikatan batin anak-cucu dengan *nenek-moyang* (*bei nai*), sebab hidup yang ideal adalah selalau dalam relasi batin dengan *nenek-moyang*.



Gambar 69. Konsep-konsep di dalam tema empiris relasi manusia-hewan di desa Kaenbaun

(Sumber: Analisis, September 2008)

Dari analisis yang dilakukan atas fakta lapangan dalam ikatan tema empiris relasi manusia dengan hewan di desa Kaenbaun terdapat lima konsep yang melandasinya, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep ketaatan tradisi, (3) konsep spiritualitas tradisional, (4) konsep adaptasi budaya, dan (5) konsep menyatu dengan alam. Relasi manusia dan hewan yang unik di Kaenbaun memiliki makna fungsional dan transenden dalam kaitannya dengan idealisme orang Kaenbaun yang selalu bersatu dengan Tuhan Pencipta Alam dan *nenek-moyang (bei nai)* mereka.

3.1 Pemeliharaan hewan di Kaenbaun

Diskusi di rumah Darius Basan (Mei 2006) dengan beberapa narasumber (informan) mengungkap tentang tradisi pemeliharaan hewan yang unik di Kaenbaun. Jenis hewan yang penting di Kaenbaun adalah ayam, anjing, kambing, babi, sapi, dan kerbau. Hewan-hewan umumnya tidak dikandangkan atau diikat. Mereka dibiarkan lepas dan hidup bebas di hutan. Supaya tidak terjadi konflik antar pemilik hewan, maka setiap hewan diberi tanda kepemilikan tradisional yang disebut "*hetes*" (Willem Foni, 2002) yang menunjukkan suku pemiliknya.

Pada wawancara di tempat lain sebelumnya (Mei 2006) beberapa orang tua Kaenbaun menjelaskan, setiap suku memiliki penanda *hetes* pada hewan yang dimilikinya, misalnya tanda di bagian badan atau telinga. Model tanda-tanda tersebut unik atau khas serta ketahui dan diakui oleh suku-suku yang lain. Artinya, tanda tersebut menjadi sarana suku-suku untuk menandai hak kepemilikan atas binatang tertentu. Apabila ditemukan hewan yang belum ada tandanya (tanpa *hetes*), maka hewan itu dianggap belum ada pemiliknya dan bisa dimiliki oleh siapa saja. Jika

hewan tersebut kemudian ditandai dengan *hetes* suku orang yang menemukannya, maka hewan tersebut telah menjadi miliknya.

Menurut Willem Foni (Juli 2004) soal kepemilikan harta benda di kalangan suku Dawan ada aturan ketat. Manusia memiliki nama suku dan hewan ditandai dengan *hetes*. Bahkan setiap anak selalu menggunakan nama suku ayahnya karena kekuatan tradisi garis laki-laki. Hewan demikian juga, diatur dengan tanda "*hetes*" yang dikaitkan dengan suku. Orang Dawan bersyukur bahwa *nenek-moyang* telah bijaksana dan detil mengatur kehidupan mereka dengan menciptakan tatanan – tatanan yang mampu mengurangi konflik. Manusia ditandai dengan nama keluarga dan hewan dengan tanda fisik (*hetes*).



Gambar 70. Sapi dipelihara secara lepas bebas di hutan desa
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Dari fenomena nama suku dan *hetes* tampak bahwa suku mengatasi individu merupakan salah satu pedoman *nenek-moyang* yang penting. Artinya, kedudukan suku lebih tinggi statusnya daripada individu sebab individu tenggelam di dalam

suku. Individu tidak terlalu menentukan dalam relasi antar suku, sebab yang menjadi dasar relasi adalah suku, bukan individu. Transaksi individu menjadi sah jika dilakukan secara formal pada tataran antar suku, yang melibatkan *upacara adat*.

Kedudukan individu terhadap suku digambarkan dengan jelas oleh Willem Foni (Juli 2004) yang mengatakan: "*John tidak penting yang penting Salu, Willem tidak penting yang penting itu Foni, itu malaknya, marganya. Cari yang namanya John di seluruh dunia banyak, cari yang namanya Willem banyak, tapi Foni hanya ada di Timor, di Timor binatang saja punya tanda, apalagi manusia, dan kalau ditelusuri itu sumbernya ada di rumah adat.*" Hal ini memperjelas bahwa identitas, marga, malak, terkait dengan *rumah-adat* sebagai sumber semua kegiatan manusia Timor. *Rumah-adat* membuat orang bersaudara, di dalamnya ada ritus-ritus agama suku. *Rumah-adat* adalah pusat segala kegiatan orang Timor. Relasi dan transaksi menjadi sah secara adat jika terjadi antar suku, yang artinya adalah antar *rumah-adat* suku. Ada "persaudaraan etnis" (istilah dari Willem Foni, Juli 2004) yang kuat di kalangan suku-suku di Kaenbaun berdasarkan relasi antar *umesuku*.

Kebiasaan orang Kaenbaun menggunakan nama suku pada manusia dan *hetes* pada hewan menunjukkan adanya konsep "ketaatan tradisi" yang begitu kuat. Kesadaran mereka atas besarnya peran suku, yang artinya adalah peran *rumah-adat* suku, menunjukkan ketaatan adat yang sangat tinggi. Bagi orang Kaenbaun, adat dan *rumah-adat* adalah dua unsur yang sangat menentukan hidup-mati seseorang, sebab lepas dari adat dan *rumah-adat* artinya adalah lepas dari kehidupan spiritual dan komunitas suku. Adat dan *rumah-adat* adalah sumber kehidupan batin dan lahir bagi setiap orang Kaenbaun.

Komunitas suku dalam pandangan lokal adalah *nenek-moyang* dan saudara-saudara yang masih hidup di dunia fana; jadi bukan sekedar saudara-saudara yang masih hidup. Taat adat artinya adalah mengikuti pedoman *nenek-moyang* secara konsisten dan konsekuen agar kehidupan di dunia dan di alam arwah berlangsung dengan tertib. Bagi orang Kaenbaun, taat kepada *nenek-moyang* merupakan jaminan kelangsungan dan kenyamanan hidup mereka.

Ketaatan pada tradisi secara langsung terkait dengan kegiatan spiritual di dalam *rumah-adat* suku. Artinya, ketaatan tradisi dijiwai oleh spiritualitas tradisional yang intinya adalah kehidupan orang Kaenbaun selalu menyatu dengan kehidupan *nenek-moyang* meskipun mereka sudah hidup di *dunia-arwah*. Orang Kaenbaun meyakini bahwa *nenek-moyang* sudah tinggal di *dunia-arwah* tetapi selalu harus dan dapat dihadirkan dalam momen *upacara-adat*. Kehadiran mereka bagaikan orang-orang yang masih hidup, namun secara fisik tidak terlihat. Mereka hadir seperti ketika masih hidup, maka selalu disapa dan diberi tempat terhormat. Mereka bahkan dibayangkan berperilaku seperti ketika masih hidup, duduk di atas tikar, makan daging hewan dan minum *sopi*.

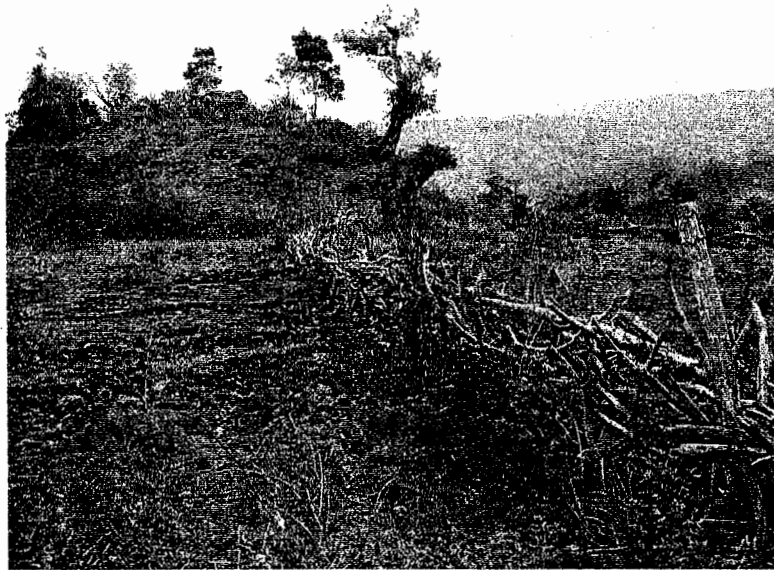
Titik hubung dan pintu masuk bagi kedua dunia tersebut adalah *upacara-adat*. Di dalam proses *upacara-adat* sangat terasa adanya tahapan-tahapan yang menunjukkan kehadiran dan keterlibatan *nenek-moyang* di dalamnya. Suasana perjumpaan yang khidmat sangat mewarnai *upacara-adat*, yang memuncak pada acara makan dan minum bersama *nenek-moyang (teke)*. Fenomena *rumah-adat* dan *upacara-adat* menunjukkan kuatnya konsep spiritualitas tradisional di desa

Kaenbaun. Dengan demikian tampak bahwa ketaatan tradisi dan spiritualitas tradisi merupakan dua hal yang saling bersinerji dan menguatkan satu terhadap yang lain.

Dalam kaitan dengan relasi manusia-hewan di Kaenbaun, kedua konsep tersebut menjadi konsep pengikat yang penting. Orang Kaenbaun tidak dapat lepas dari relasinya dengan hewan, sebab *hewan-korban* merupakan sarana penting dalam *upacara-adat*. Tanpa *hewan-korban*, *upacara-adat* tidak dapat berlangsung sebab perjumpaan dengan *nenek-moyang* harus selalu ada hewan yang dikorbankan. Hewan sangat penting dalam kehidupan rohani dan duniawi orang Kaenbaun khususnya untuk pelaksanaan *upacara-adat*.

Hironimus Timo (Mei 2006) dan beberapa saudaranya menjelaskan, padang penggembalaan dulu ada di Kaenbaun. Tempat-tempat yang digunakan para penggembala adalah padang rumput. Di padang rumput ada pohon-pohon rindang yang tumbuh di dalamnya yang dimanfaatkan untuk istirahat, duduk, tiduran dan lainnya. Padang penggembalaan di Kaenbaun umumnya berupa padang rumput yang digunakan untuk melepaskan hewan piaraan.

Tentang ruang untuk pemeliharaan hewan, orang Kaenbaun memiliki aturan yang khas. Area untuk pemeliharaan hewan dipisahkan dari lahan perkebunan dengan pagar-pagar agar hewan tidak masuk dan merusak tanaman di kebun. Area padang rumput dan hutan (*nasi*) tidak dipagari karena hewan di beri kesempatan pergi ke hutan untuk menikmati kebebasan hewani dan kawin secara alami di hutan. Hutan bagaikan sorga bagi hewan. Ada situasi khusus, hewan dapat masuk ke area kebun (*lele*), misalnya diberi makan rumput, tetapi dalam keadaan diikat oleh pemiliknya supaya berkeliaran dan merusak tanaman kebun.



Gambar 71. Model pagar pembatas antara kebun dan hutan
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Alfons Basan (Mei 2006) menjelaskan bahwa khusus untuk sapi, ada alat pemanggilnya berupa “*seruling sapi*”. Setiap kali sapi mendengar bunyi seruling bambu yang ditiup tuannya, mereka segera mencari bunyi itu karena sudah dilatih sejak kecil. Martinus Taus (Mei 2006) di halaman rumahnya memperlihatkan dan memperagakan cara meniup seruling pemanggil sapi miliknya. Menurut Martinus Taus, suara seruling yang tidak terlalu keras menjadi tanda-tanda memanggil sapi untuk pulang ke dekat pemiliknya. Seruling itu memiliki nada terbatas dan dapat dimainkan membentuk rangkaian nada yang sederhana.

Pengamatan lapangan (Mei 2006) di kebun Feliks Foni menguatkan bukti bahwa di desa Kaenbaun, hewan mengenal suara pemiliknya, sehingga mereka dapat dipanggil oleh pemiliknya agar datang dan keluar dari hutan. Peneliti menyaksikan Feliks Foni memanggil babi miliknya untuk pulang ke kandang. Sapi dan babi kenal suara tuannya, demikian juga suara seruling tuannya dikenalnya. Proses mengenal

suara tuan dan serulingnya itu terjadi sejak sapi dan babi masih kecil. Mereka dilatih dan dibiasakan mengenal suara tuan dan serulingnya. Tradisi unik ini menunjukkan bahwa ada relasi yang erat antara orang Kaenbaun dengan hewan peliharaannya. Relasi erat manusia-hewan tersebut berlangsung sejak dini.



Gambar 72. Martinus Taus sedang meniup seruling pemanggil sapi khas Kaenbaun (Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Selain dibebaskan di hutan, hewan di Kaenbaun sebagian juga dikandangkan. Menurut beberapa orang tua Kaenbaun yang berdiskusi di rumah Mikael Salu (Mei 2006) dikatakan bahwa hewan "*sudah kenal kandang*"; artinya sudah terlatih sejak kecil untuk mengenali kandangnya. Pintu kandang umumnya tidak pernah ditutup, hanya setelah malam baru ditutup. Letak kandang-kandang hewan ada di "*pinggiran kampung*". Kandang babi, sapi, kambing ada tersendiri dan tidak dicampur.

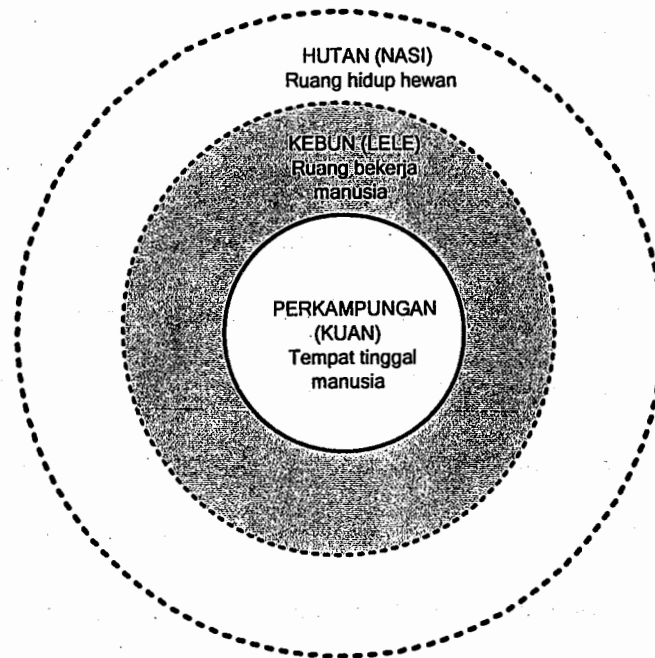
Alfons Basan (Mei 2006) menjelaskan, waktu *nenek-moyang* desa tinggal di bukit batu (*Bnoko* Kaenbaun) ada kandang tersendiri untuk sapi. Kandang itu ada di bawah bukit dan dikelilingi pagar dari batu. Kalau sapi-sapi mau dilepas di luar kandang, ada yang petugas khusus yang menjaga dengan membawa perlengkapan “*senapan tumbuk*” untuk “*jaga musuh*”. Peneliti juga ingat kandang itu karena pernah melihatnya ketika berkunjung ke *Bnoko* Kaenbaun pada bulan Juli 2004.

Pada saat pengamatan lapangan dilakukan (Mei 2006), di desa Kaenbaun dikenal adanya pembagian tiga kategori ruang, yaitu *kuan-lele-nasi*. *Kuan* adalah perkampungan yang menjadi tempat tinggal manusia. *Lele* adalah ruang kerja manusia yang mengolah lahan pertanian. *Nasi* adalah hutan yang hasilnya diambil manusia dan menjadi ruang kehidupan hewan secara bebas. Pola ini menunjukkan pemisahan hewan dari manusia. Gagasan di baliknya adalah bahwa masing-masing diberi tempat hidup (*habitat*) yang sesuai kebutuhan, sehingga dapat tumbuh sesuai kodrat alaminya.

Penjelasan Alfons Basan tersebut mengandung arti bahwa dulu ketika *nenek-moyang* tinggal di bukit Kaenbaun, sapi tinggal di bawah, sedangkan orang tinggal di atas. Sekarang orang tinggal di tengah kampung dan sapi-sapi serta hewan lain tinggal di kandang-kandang yang letaknya di pinggir-pinggir kampung atau malahan di hutan (*nasi*). Jadi hewan selalu tinggal dan mengelilingi manusia.

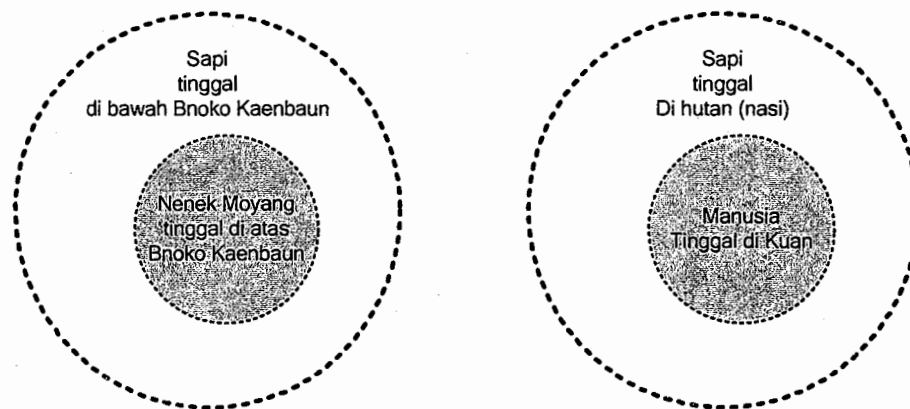
Tampaknya, persoalan “tengah dan pinggiran” merupakan hal yang begitu penting dalam kehidupan orang Kaenbaun. Bagi mereka, tengah merupakan unsur yang lebih penting daripada pinggir namun keduanya harus selalu ada bersama. Dalam formasi *batu-suci* dan *umesuku*, tengah adalah bagian suci dan sumber

kehidupan. Kesucian dan energi kehidupan memancar dan menyebar dari titik tengah ke seluruh arah mata angin. Atas dasar konsep itulah, tampak jelas tergambar bahwa manusia lebih penting daripada hewan. Prinsip ini menjadi landasan tata spasial pada domain manusia dan hewan dalam tata ruang desa Kaenbaun tersebut.



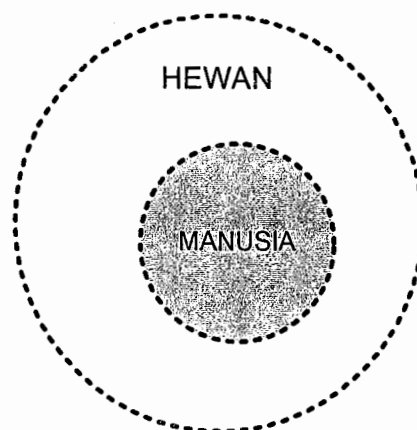
Gambar 73. Formasi spasial tiga kategori ruang di desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara dan kunjungan lapangan, Mei 2006)

Jika dikaitkan dengan kognisi *perang-suku* yang sangat mencekam di masa lalu, tampaknya tatanan hewan yang mengelilingi perkampungan manusia memiliki maksud tertentu. Manusia tinggal berkelompok di tengah, sehingga proses penghimpunan kekuatan perang dan taktik pertahanan diri menjadi lebih terkonsentrasi. Pada sisi lain, himpunan manusia di tengah dikelilingi oleh himpunan hewan-hewan yang hidup bebas.



Gambar 74. Relasi manusia-hewan pada era *nenek-moyang* dan era sekarang dengan pola tetap
(Sumber: Koleksi peneliti, September 2008)

Secara alamiah hewan memiliki kepekaan terhadap suara pemiliknya ataupun bukan pemiliknya. Hewan-hewan dapat menampilkan reaksi yang tidak dapat diduga jika kontak dengan orang yang tidak dikenalnya. Artinya, meletakkan hewan di sekeliling perkampungan ada maksud menggunakan hewan sebagai "pelindung" bagi para pemiliknya yang tinggal di bagian tengah. Hewan bagi orang Kaenbaun menjadi "sabuk pengaman" yang memberi peringatan dini ketika ada musuh hendak menyerang perkampungan.



Gambar 75. Relasi manusia dan hewan dalam formasi spasial desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, 24 Juli 2008)

Pola tata letak hewan terhadap perkampungan manusia pada masa lalu sebenarnya sama dengan yang dilakukan pada saat ini. Ketika di *Bnoko* Kaenbaun manusia tinggal di atas bukit, maka sapi-sapi dikandangan di bawah bukit. Pada waktu permukiman di dataran rendah saat ini, manusia tinggal di tengah (*kuan*) dan sapi-sapi dibebaskan di padang penggembalaan (padang rumput) dan hutan (*nasi*). Artinya, pola relasi hewan dan manusia tidaklah berubah, yaitu hewan selalu diletakkan mengelilingi manusia. Dengan kata lain, orang Kaenbaun saat ini meneruskan pedoman *nenek-moyang* dalam menjalin relasi yang akrab dengan hewan dengan penuh kasih-sayang.

Hewan tidak diikat dan bebas pergi ke hutan untuk bergaul dengan hewan lain. Di hutan terdapat banyak mata air dan sungai-sungai kecil untuk tempat kubangan hewan. Kubangan merupakan tempat berkumpul hewan yang relatif tetap. Sapi berkumpul dengan sapi, kerbau dengan kerbau dan babi dengan babi. Dalam perjalanan kunjungan lapangan kami menemukan banyak batu yang berlepotan lumpur. Batu-batu itu menjadi semacam "handuk" bagi babi yang berkubang. Babi biasanya menggosokkan badannya di batu-batu bulat untuk menghilangkan lumpur yang melekat di kulitnya.

Warga desa Kaenbaun memiliki kebiasaan jika hewan dikandangan di dekat rumah, dipelihara dengan baik, biasanya untuk digemukkan karena hendak dijual. Hewan yang lepas di hutan biasanya tidak terlalu gemuk sebab makan apa yang ada di hutan. Jika ingin hewan menjadi gemuk ya dikandangan karena dapat diberi makanan yang dibutuhkan. Hewan yang dilepas di hutan dapat kawin di hutan,

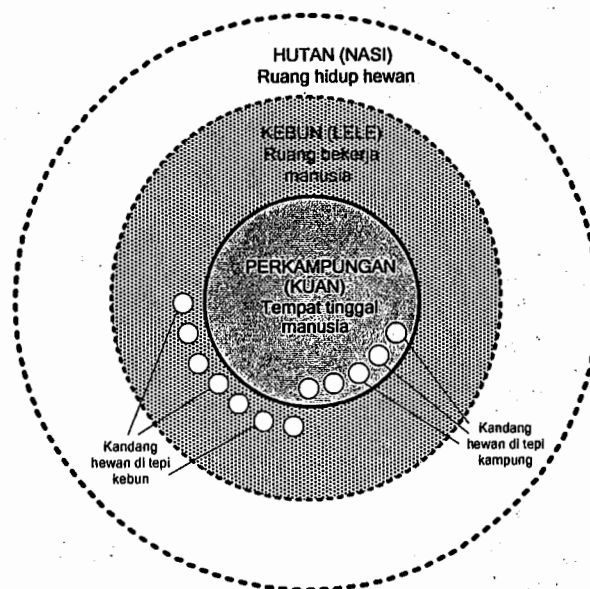
sehingga ketika pulang dalam keadaan hamil. Hewan yang dikandangkan di *kuan* tidak kawin, hanya untuk digemukkan saja.



Gambar 76. Salah satu model kandang hewan di dekat perkampungan
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Pengamatan di kebun Feliks Foni (Mei 2006) menegaskan bahwa hewan ada yang dikandangkan di dekat rumah dan ada yang dilepas bebas di hutan milik desa. Artinya, hewan ada yang hidup di lingkungan *kuan* dan ada yang di luar *kuan* (di *Nasi*). Agar tidak masuk ke kebun, ada pembatas pagar antara kebun dengan padang penggembalaan hewan (*Nasi*), yang terbuat dari bahan alami. Pagar di Kaenbaun umumnya terbuat dari batang pohon yang ditebang dan dirobuhkan, dikuatkan dengan batu-batu besar. Menurut Pak Feliks Foni, dulu sapi banyak di Kaenbaun, tetapi sekarang tinggal sedikit. Sapi menjadi berkurang jumlahnya karena dijual atau mati karena sakit. Nasib sapi di Kaenbaun tampaknya mirip dengan keberadaan kerbau, yang telah punah dari desa Kaenbaun.

Menurut beberapa orang tua Kaenbaun, *hewan-korban* dalam suatu *upacara-adat* merupakan tolok ukur status gengsi seseorang. Dalam upacara *belis*, sapi atau kerbau bahkan menjadi hewan sangat penting karena menjadi tanda gengsi. Akibat makna semacam itu, ada masa orang Kaenbaun sangat mementingkan kerbau sebagai *hewan-korban*. Akibat, kerbau menjadi hewan korban penting dan akhirnya punah.



Gambar 77. Formasi spasial kandang di desa Kaenbaun pada tahun 2006
(Sumber: kunjungan lapangan, 11 Mei 2006)

Pola tatanan *kuan-lele-nasi* di Kaenbaun ternyata memiliki dasar pemikiran yang bersumber pada relasi manusia dan hewan. Pola tata letak ruang kehidupan hewan yang mengelilingi ruang kehidupan manusia di Kaenbaun mengandung dua arti. Pertama, arti fungsional yaitu hewan memiliki ruang hidup alamiah yang lebih luas jika dipelihara di hutan dan padang rumput. Letak padang rumput dan hutan ada di luar perkampungan manusia. Kedua, arti simbolik yaitu kedudukan manusia lebih tinggi daripada hewan, maka manusia tinggal di tengah dan hewan berkeliling di pinggir lingkaran. Arti fungsional lain dari sudut keamanan desa dan cocok

dengan arti simbolik adalah bahwa hewan menjadi sabuk pengaman ruang kehidupan manusia pada era *perang-suku* yang mencekam.

Selain itu, dari informasi yang diperoleh dan pengamatan berkali-kali tampak dengan jelas bahwa di Kaenbaun hewan tidak dijadikan pekerja di kebun-kebun tetapi digunakan sebagai *hewan-korban* dalam *upacara-adat*. Hewan di Kaenbaun mengalami hidup bagaikan di surga sebab mereka dibiarkan menikmati makanan dari alam dan hidup secara alami. Mereka diperlakukan sebagai hewan apa adanya, tidak mengalami rekayasa demi kepentingan manusia.

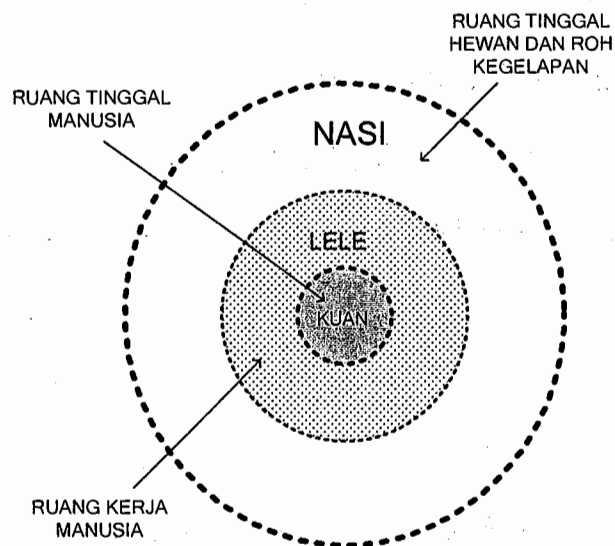
Jika dikaitkan dengan kedudukannya sebagai *hewan-korban*, tampaknya ada gagasan tersembunyi yang menarik. Orang Kaenbaun membiarkan hewan hidup alamiah sebebaskan-bebasnya sebelum mereka disembelih sebagai *hewan-korban*. Ada kesan bahwa orang Kaenbaun menginginkan hewan yang dipersembahkan sebagai korban bukan hewan yang selalu menderita selama kehidupannya. Tampaknya *nenek-moyang* orang Kaenbaun menginginkan hewan dalam keadaan "bahagia" selama hidupnya dan ketika disembelih sebagai korban, bukan *hewan-korban* yang selalu dirundung nasib celaka atau jiwanya menderita.

3.2 Perkampungan, kebun dan hutan desa

Penataan perkampungan, kebun dan hutan menjadi satu – kesatuan utuh (*kuan-lele-nasi*) di desa Kaenbaun merupakan sebuah fenomena yang menarik. Sejak lahir orang Kaenbaun telah terbiasa mengalami ketiga domain tersebut secara langsung. Pola tatanan tersebut selalu ada di dalam pikiran warga Kaenbaun, menjadi peta kognitif yang mengarahkan perilaku mereka. Gagasan *kuan-lele-nasi* berada di dalam deposit pengetahuan mereka dan tercetus melalui ungkapan sehari-hari.

Relasi perkampungan, kebun dan hutan bagi orang Kaenbaun adalah lingkaran-lingkaran yang bersifat konsentris, titik tengah ketiga lingkaran berimpit menjadi satu. Perkampungan ada di tengah, dikelilingi kebun, dan lingkaran paling luar adalah hutan. Pola konsentris ini merupakan warisan dari *nenek-moyang* yang diturunkan lewat proses pengenalan sehari-hari secara alamiah.

Kuan adalah perkampungan, tempat tinggal manusia. Di dalam *kuan* terdapat perkampungan yang isinya adalah unit-unit rumah tinggal keluarga-keluarga. Intinya, *kuan* adalah ruang kehidupan manusia sehari-hari, tempat mereka hidup sebagai manusia secara normal. Selain hunian, di dalam *kuan* juga terdapat fasilitas umum, misalnya: balai desa, fasilitas kesehatan, fasilitas pendidikan, Gereja dan *rumah-adat* suku-suku.



Gambar 78. Relasi *kuan-lele-nasi* di desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara dan pengamatan lapangan, Mei 2006)

Lele atau kebun adalah tempat bekerja manusia sebagai petani lahan kering yang menanam jagung dan tanaman lainnya. Di kebun juga ada tempat memelihara hewan yang dilengkapi dengan kandang. Kebun terjadi karena pembukaan lahan,

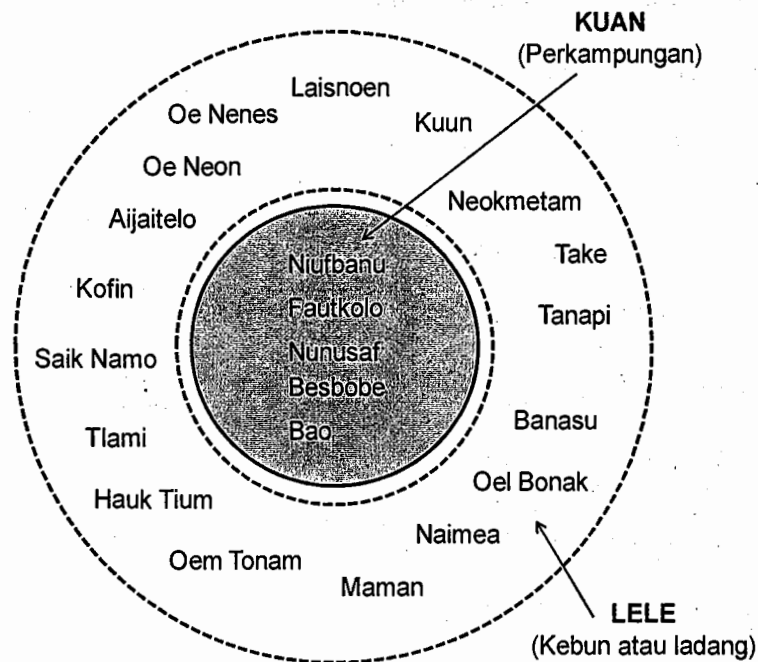
tetapi juga ada kebun yang muncul karena merupakan lahan permukiman lama yang sudah tidak dihuni lagi. *Nasi* adalah area hutan yang merupakan lingkaran paling luar dari peta domain tersebut. Menurut keyakinan lokal, hutan sebagai area terluar dihuni oleh roh-roh dari alam kegelapan (*maisokan*). Itulah sebabnya, hutan umumnya dianggap wilayah yang penuh dengan sifat menakutkan dan angker. Manusia jarang memasuki hutan karena merasa takut pada para penghuninya.

Pola *kuan-lele-nasi* merupakan pola yang unik. Jika ditelisik lebih jauh, tampak ada gagasan unik di baliknya, yaitu bahwa orang Kaenbaun selalu merasa dikelilingi oleh hewan dan roh-roh kegelapan (*maisokan*). Bagi orang Kaenbaun, permukiman mereka tidak hanya dihuni sendirian, melainkan ada penghuni lain yaitu hewan dan roh-roh dari dunia kegelapan. Dengan demikian, permukiman memiliki dimensi fisik dan supra-natural yang harus dikenali dan diakrabi karena keduanya ada bersama dan menjadi bagian utuh dari dunia kehidupan.

Di dalam kebun juga ada kapling-kapling lahan. Kelompok kebun terdiri atas kumpulan kapling kebun milik warga sesuai dengan warisan masa lampau. Uniknya, kebun – kebun diberi nama seperti pemberian nama pada perkampungan. Nama-nama kebun diperjelas oleh Feri Timo dan beberapa informan lain (Mei 1006). Nama-nama kelompok kebun di Kaenbaun antara lain adalah: Laisnoen, Kuun, Neokmetam, Take, Tanapi, Banasu, Oel Bonak, Naimea, Maman, Oem Tonam, Hauk Tium, Tlami, Saik Namo, Kofin, Aijaitelo, Oe Neon, Oe Nenes, dll.

Nama-nama kebun ternyata ada kaitannya dengan tradisi pertanian yang unik di Kaenbaun. Menurut Mikael Salu (Mei 2006), pertanian di Kaenbaun adalah “sistem kebun berpindah” di dalam tanah-adat sendiri. Tradisi pindah kebun

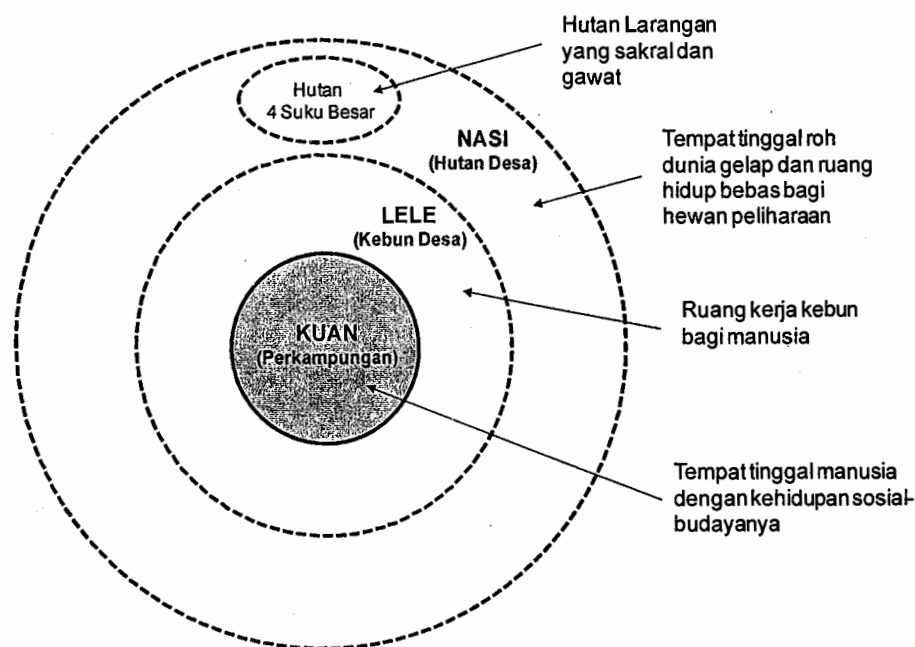
dilakukan oleh warga melalui pengamatan tanda-tanda alam oleh petugas adat, biasanya dilakukan oleh kepala suku. Mereka di kebun menanam jagung dan padi. Satu lokasi digarap sekitar tiga-empat tahun kembali lagi ke lokasi itu. Penggarapan di satu lokasi setahun saja, sebab setelah belukar tumbuh besar kemudian dianggap sudah tidak subur lagi. Mereka kembali menggarap lagi ke tempat yang sama setelah selang waktu sekitar tiga-empat tahun. Siklus pindah kebun ditentukan oleh kesepakatan adat.



Gambar 79. Nama-nama perkampungan (*kuan*) dan kebun (*lele*) di Kaenbaun (Sumber: wawancara, Mei 2006)

Martinus Taus dan Hironimus Timo (Mei 2006) menjelaskan, pemberian nama kebun tersebut terkait dengan komunikasi dalam siklus pertanian, untuk memudahkan proses komunikasi dan pelaksanaan pertanian lahan berpindah. Ketika pada musim tanam tahun tertentu lokasi penggarapan adalah di Hauk Tium atau Banasu, misalnya, maka setiap keluarga secara spontan mencari lahan warisan di

lokasi itu, kemudian segera kerjakan. Pada musim tanam berikutnya, tetua adat menentukan pindah ke Oenenes dan Oeneon, maka semua warga desa Kaenbaun mengikutinya. Begitu seterusnya dan menjadi suatu siklus yang mengalir sesuai dengan petunjuk-petunjuk alam. Jika ada warga yang tidak punya lahan warisan di kebun Hauk Tium atau Banasu atau yang lain, maka ia bisa meminta kerelaan warga lain untuk meminjamkan tanah / kebun warisan kepadanya dan digarap sesuai aturan adat yang berlaku. Biasanya kerjasama seperti itu tidak menjadi masalah yang berarti dan sudah ada ketentuan adat yang mengaturnya.



Gambar 80. Pola tata spasial Kaenbaun dan fungsinya
(Sumber: Pengamatan lapangan, Mei 2006)

Hutan (*nasi*) merupakan area paling luar dalam skema kognitif tentang ruang desa Kaenbaun. Konon hutan merupakan tempat yang rawan sebab menjadi ruang kehidupan para arwah dari dunia gelap (*maisokan*). Di Kaenbaun terdapat hutan di sekitar *Bnoko* Kaenbaun yang menjadi hak eksklusif empat suku besar (Basan, Timo,

Taus dan Foni) karena menjadi tempat keberadaan *mata-air-suci* keempat suku tersebut. Bahkan hutan yang melindungi empat *mata-air-suci* suku tersebut dikatakan sebagai hutan yang sangat sakral dan gawat (angker). Orang tidak dapat sembarangan berada di hutan tersebut karena salah-salah mendapat celaka.

Menurut Fery Timo dan Mikael Salu (Mei, 2006), hutan tidak dikapling seperti kebun atau perkampungan. Hanya hutan pada bagian tertentu ada pemiliknya, yaitu suku-suku pendiri desa (Basan, Taus, Timo dan Foni). Oleh karenanya, ada dua jenis hutan di Kaenbaun, yaitu hutan milik suku pendiri desa dan hutan milik seluruh desa. Hutan milik suku pendiri desa biasanya berada di sekitar *mata-air-suci* suku mereka. Di dalam hutan tersebut terdapat *mata-air-suci* (*oekana*) dari suku pendiri desa.

Mitos hutan angker tampaknya merupakan upaya tradisi lokal untuk menjaga kelestariannya. Mitos menjadi kerangka pengarah kognitif supaya orang berlaku hormat terhadap hutan suci dan tidak berperilaku sembarangan, khususnya yang bersifat merusak. Efektifitas mitos memang terbukti bagi kalangan masyarakat tradisional, sebab ada semacam "*ketakutan tradisional*" (Pater John Salu, Mei 2006) mengendalikan perilaku setiap orang, sehingga hutan suci tetap lestari dan tidak diganggu. Kelestarian hutan suci berdampak pada kelestarian *mata-air-suci*, maka kelestarian eksistensi suku juga terjaga. Bagi empat *suku-laki-laki* (*lian mone*) di Kaenbaun, empat *mata-air-suci* mereka menjadi salah satu pilar eksistensi mereka yang sangat penting. Dengan demikian, *mata-air-suci* dan hutan sakral di sekitarnya memiliki makna transenden yang sangat eksistensial bagi empat *suku-laki-laki* (*lian mone*) di Kaenbaun.

Fungsi hutan (*nasi*) secara umum digunakan untuk melepaskan binatang peliharaan secara bebas, artinya hewan-hewan tidak diikat melainkan dibiarkan pergi bebas tanpa ikatan. Mereka dapat dipanggil pulang dengan alat khusus atau hanya dengan panggilan suara khusus dari tuannya. Hewan dilepaskan secara bebas, namun ada tanda-tanda di tubuhnya (*hetes*) yang menandai kepemilikan atas hewan tersebut.

Pengetahuan warga desa Kaenbaun tentang kapling tanah di *kuan* dan *lele* dilakukan melalui proses kehidupan sehari-hari. Sejak kecil atau kanak-kanak mereka sudah mampu mengenali dan menghafalkan tanah-tanah kapling warisan di kebun-kebun dengan cara pergi ke kebun menyusul orang tua atau ikut terlibat langsung dalam proses berkebun maupun *upacara-adat* siklus pertanian. Hal ini memantapkan keberadaan hak atas tanah di kebun-kebun secara alamiah, meskipun tidak ada bukti kepemilikan sah berupa surat atau sertifikat tanah.

Mereka menggunakan benda-benda alam untuk menandai batas-batas lahan, misalnya: pohon umur panjang, kontur tanah, batang pohon atau batu-batu besar tertentu. Pohon-pohon "umur panjang" sebagai penanda batas lahan di kebun atau perkampungan, juga memiliki arti dan makna khas bagi warga desa. Bagi anak-anak, pohon umur panjang adalah fasilitas atau ruang bermain. Pohon-pohon itu biasanya terletak di dekat jalan setapak yang membentuk jaringan di seluruh desa Kaenbaun adalah merupakan tempat berteduh atau bermain mereka ketika menyusul orang tuanya ke kebun. Pohon umur panjang bagi para pekerja kebun menjadi tempat-tempat istirahat yang teduh. Di tempat itu mereka biasanya meletakkan barang bawaan sejenak sambil beristirahat dari lelahnya perjalanan dan berteduh dari sengatan panas matahari.

Ada pohon besar di tempat tertentu yang memiliki arti penting dalam pengamanan wilayah. Bagi para laki-laki dan tua-tua adat pohon khusus itu merupakan tempat khusus untuk berunding dan mempersiapkan langkah-langkah menyelesaikan masalah dengan desa lain. Pada jaman lampau, pohon semacam itu menjadi tempat untuk mengatur strategi perang dalam perang antar desa. Pohon itu cukup besar dan teduh, di bagian bawah terdapat batu-batu besar yang ditata seperti tatanan tempat duduk dalam suatu pertemuan.



Gambar 81. Pohon-pohon umur panjang sebagai tempat istirahat pekerja kebun
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Dari pengamatan lapangan dan wawancara menjadi jelas bahwa ruang desa sudah ditata oleh *nenek-moyang* dengan pola yang baik dan teratur, sehingga para keturunannya tinggal memanfaatkan. Fenomena penamaan kebun merupakan kejadian yang menarik. Kebun-kebun di beri nama agar memudahkan komunikasi antar warga Kaenbaun, terkait dengan pengelolaan dan pemanfaatan kebun secara "ladang berpindah" dalam siklus pertanian.

Selain mengatur "kepemilikan manusia" (penggunaan nama suku ayah), "kepemilikan hewan" (pemakaian *hetes*), *nenek-moyang* orang Kaenbaun ternyata juga menata perkampungan dan kebun dalam kaitan dengan siklus pertanian. Tatanan *kuan-lele-nasi* menunjukkan adanya konsep "menyatu dengan alam" yang menciptakan "hidup seirama dengan alam" di desa Kaenbaun. Tampaknya pedoman-pedoman *nenek-moyang* masih ditaati dan dilestarikan karena bermanfaat dan rasa hormat-taat kepada *nenek-moyang*. Fenomena tersebut memperkuat dugaan bahwa pedoman *nenek-moyang* merupakan acuan penting bagi penataan banyak hal dalam kehidupan orang Kaenbaun. Bagi orang Kaenbaun, hidup yang sempurna adalah bersatu dengan alam, *nenek-moyang* dan Tuhan.

3.3 Kebun berfungsi ganda

Orang Kaenbaun umumnya memiliki gubug di kebun mereka masing-masing. Gubug bagi mereka adalah tempat menunggu tanaman jagung muda (sebulan). Kemudian juga tempat untuk menunggu bunga hingga buah (dua bulan). Gubug juga merupakan pos untuk kegiatan memanen hasil kebun (selama kegiatan memetik dan mengikat jagung). Gubug nyaris merupakan "rumah kedua" bagi orang Kaenbaun, karena hidup mereka tergantung pada hasil pertanian jagung di kebun.

Pada suatu pagi hari peneliti mengikuti rombongan pekerja kebun menuju ke kebun Heribertus Taus untuk memanen jagungnya. Perjalanan pagi itu melewati "jalan tikus" (istilah lokal) atau jalan setapak yang naik bukit menuruni bukit menyeberang kali kecil dan melintasi kebun-kebum. Tanah umumnya berbatu berupa jalan setapak di daerah berbukit-bukit. Perjalanan sangat melelahkan, nafas selalu

tersengal-sengal karena harus menempuh medan yang berat. Enaknya, rute berangkat dan pulang sama, meskipun ada "jalan tikus" yang lain.

Pada waktu kegiatan memanen jagung, orang Kaenbaun umumnya tinggal di kebun untuk memanen. Pada masa memanen jagung, perkampungan menjadi sepi karena hampir semua orang berada di kebun. Menurut Willem Foni, bahkan sebagian besar waktu orang Kaenbaun adalah tinggal di kebun sebab jika tidak ditunggu hasil kebun semakin merosot karena diganggu binatang.

Di sepanjang perjalanan seringkali ada pohon besar yang tampaknya menyatu dengan jalan setapak para pekerja kebun. Pohon-pohon besar dan rindang semacam itu adalah tempat perhentian yang sejuk bagi para pekerja kebun. Di kebun ada sapi tetapi dalam keadaan diikat supaya tidak memakan atau merusak hasil kebun. Sapi dilepas bebas tanpa ikatan jika berada di hutan, supaya mencari makan sendiri dan kawin secara alamiah. Begitulah cara orang Kaenbaun memelihara sapi-sapi mereka.



Gambar 82. Para pekerja kebun istirahat di gubug usai memetik jagung
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

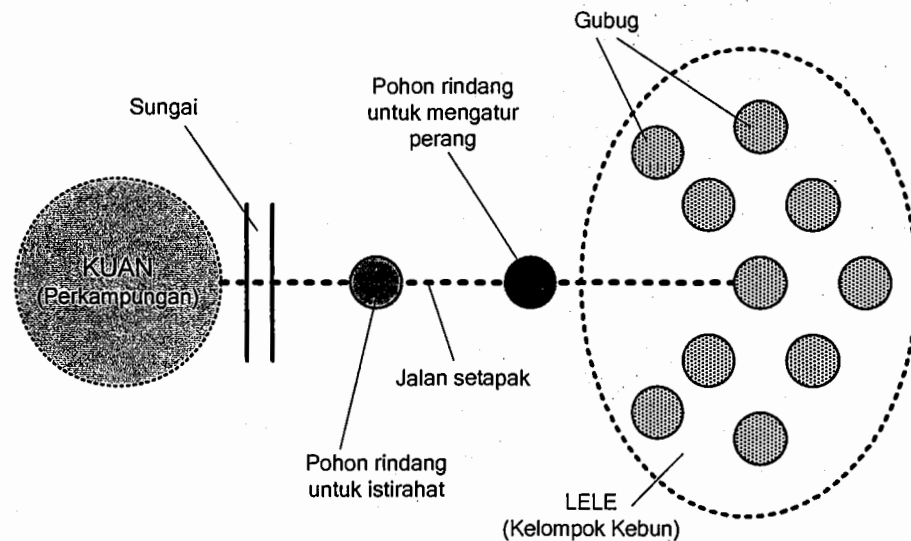
Selain pohon-pohon besar tertentu, sungai juga merupakan tempat perhentian yang ideal karena sejuk dan airnya yang jernih mengalir tenang. Biasanya para pekerja kebun berhenti cukup lama di sungai, beristirahat sambil bercanda atau mengasah parang yang dibawa. Seringkali perjalanan di kebun diselingi dengan istirahat sejenak di bawah pohon rindang, sambil makan jambu atau buah-buahan lain yang dipetik dari sekitarnya.



Gambar 83. Salah satu model gubug yang mirip dengan *umebubu*
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Dalam perjalanan pada kunjungan Mei tahun 2006 juga ditemukan pohon besar yang dulu selalu digunakan untuk mengatur strategi perang. Pohon tersebut letaknya ada di suatu tempat yang tinggi, sehingga sangat strategis untuk melihat area sekelilingnya. Di bawah pohon tersebut masih ditemukan batu-batu besar yang konon digunakan untuk duduk para panglima perang ketika mereka mendiskusikan upaya menyerang dalam kejadian *perang-suku*.

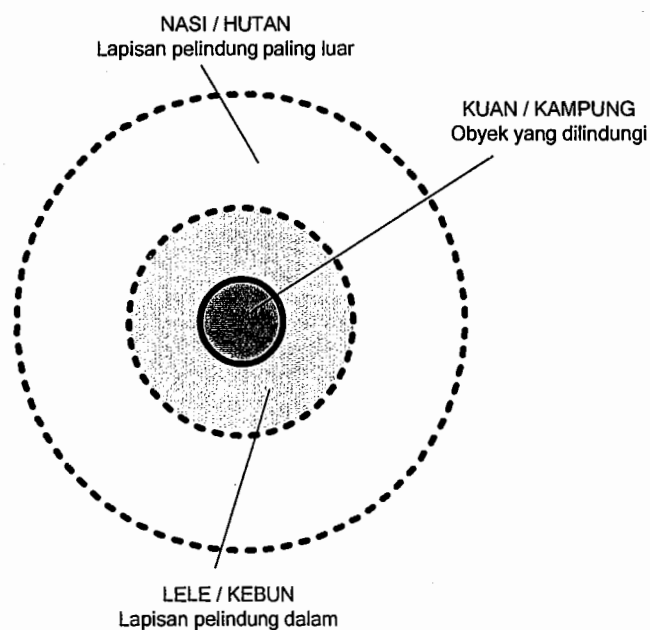
Fenomena kebun dan elemen-elemen di dalamnya menarik untuk ditelisik lebih dalam karena memiliki keunikan. Orang Kaenbaun sebagai petani lahan kering selalu bergerak dari kebun ke perkampungan dan sebaliknya. Dalam keadaan normal, kebun menjadi ruang kerja yang ideal bagi mereka. Keberadaan jalan setapak dengan beberapa pohon rindang di sepanjang jalan setapak memberi kenyamanan bagi aktivitas mereka. Bahkan, setiap orang selalu memiliki gubug di kebun masing-masing, sehingga kebun bagaikan rumah kedua bagi orang Kaenbaun.



Gambar 84. Steting ruang kegiatan dari perkampungan ke kebun
(Sumber: pengamatan lapangan, Mei 2006)

Keberadaan pohon rindang untuk mengatur strategi perang menarik perhatian, sebab ternyata ada fungsi lain yang melekat pada kebun. Artinya, dalam keadaan tertentu (konflik atau perang) fungsi jalan setapak dan kebun menjadi instrumen perang. Kebun menjadi ruang pertahanan dan tempat untuk mengatur perang atau perundingan yang diadakan dalam keadaan konflik. Dengan demikian, kebun berfungsi ganda, yaitu sebagai ruang kerja sekaligus sebagai ruang pertahanan diri dalam kondisi darurat perang yang dihadapi.

Konsep pertahanan diri dengan memanfaatkan tatanan ruang ini konsisten muncul di Kaenbaun. Pola tiga lingkaran yaitu *kuan-lele-nasi* tampaknya merupakan pola yang berfungsi ganda. Dalam keadaan damai, pola tersebut merupakan tatanan yang tepat untuk kegiatan kehidupan normal sebagai masyarakat petani. Jika keadaan genting, maka pola tiga lingkaran konsentris dapat bermakna sebagai lapisan atau lingkaran keamanan (*rings of security*) atau lingkaran keselamatan (*rings of safety*). Artinya, *nasi* (hutan) sebagai kulit paling luar yang melindungi *lele* (kebun), dan keduanya melindungi *kuan* (perkampungan) yang terletak di pusat lingkaran (paling dalam). Pola seperti itu merupakan sisa-sisa kognisi *perang-suku* atau pola bertahan versi *nenek-moyang* di *Bnoko* Kaenbaun dan masih dapat disaksikan pada tatanan ruang desa Kaenbaun yang ada pada saat ini.

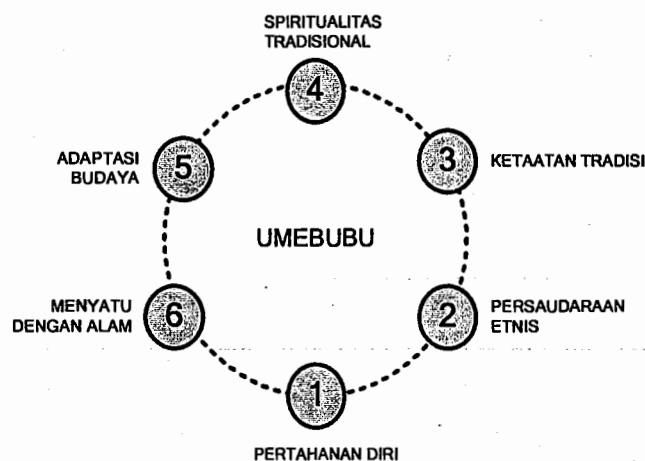


Gambar 85. Konsep pertahanan diri dengan lapisan pelindung
(Sumber: Analisis, September 2008)

4. Tema Empiris *Umebubu* (Rumah Bulat)

Tema empiris *umebubu* merupakan tema yang penting di desa Kaenbaun sebab merupakan tempat tradisional yang multi-fungsi bagi skala keluarga, suku dan desa. Tema tersebut muncul pada fenomena empiris (1) *umesuku* di Kaenbaun, (2) *umebubu anak laki-laki pertama* dan (3) *umebubu ayah*.

Hasrat untuk selalu dalam relasi dekat dengan Tuhan dan *nenek-moyang (bei nai)* merupakan gagasan dasar yang menjadi landasi tema empiris *umebubu*. *Umebubu* merupakan bangunan yang menandai mulainya kehidupan dari titik suci bagi orang Kaenbaun. *Umebubu* merupakan tempat suci, mulia dan berharga dalam tata keruangan rumah tinggal di Kaenbaun. *Umebubu* juga menjadi sarana kehidupan sehari-hari serta sakral bagi orang Kaenbaun. *Umebubu* adalah bangunan yang berfungsi sebagai wadah untuk melindungi dan menyimpan harta-pusaka, *umebubu* juga menjadi tempat untuk berjumpa antar anggota keluarga. *Umebubu* adalah tempat suci untuk melakukan *upacara-adat* yang intinya adalah menjadi tempat perjumpaan *nenek-moyang (bei nai)* dan keturunannya.



Gambar 86. Konsep-konsep di dalam tema empiris *umebubu* di desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, September 2008)

Dari analisis yang dilakukan diketahui bahwa tema empiris *umebubu* mengandung konsep-konsep: (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, (5) konsep adaptasi budaya, dan (6) konsep menyatu dengan alam. *Umebubu* yang berfungsi majemuk mengandung dimensi duniawi sekaligus religius merupakan tempat penting untuk menguatkan ikatan batin dua dunia, menyatukan *nenek-moyang (bei nai)* dan keturunannya.

4.1 Bangunan *umebubu* (rumah bulat)

Menurut para kepala suku di Kaenbaun (Juli 2004 dan Mei 2006), *umebubu* adalah bangunan pertama yang harus didirikan oleh sebuah rumah tangga di Kaenbaun. Demikianlah teladan dan tuntunan *nenek-moyang*. Mengapa harus demikian ? Fenomena “*the first place*” ini unik sebab tampaknya orang Kaenbaun memulai kehidupan pertama-tama dari titik suci, yaitu dengan meletakkan *batu-suci* dan *tiang-suci* bangunan *umebubu*. Bangunan lain (*lopo* dan *umekbat*) boleh didirikan jika *umebubu* sudah selesai dibangun. *Umebubu* adalah bangunan minimal yang harus dimiliki oleh sebuah keluarga yang mandiri, sebab *batu-suci* dan *tiang-suci* serta tungku tiga batu merupakan elemen kehidupan pertama yang harus ada dalam kehidupan sebuah keluarga di Kaenbaun.

Bangunan kedua yang didirikan setelah *umebubu* adalah *lopo* atau lumbung. Adanya *lopo* menandai terjadinya pemisahan antara laki-laki dan perempuan, yang menurut teladan *nenek-moyang* memang harus dipisahkan. *Lopo* diletakkan di dekat (di depan) *umebubu*, bahkan pintu *umebubu* menghadap *lopo*. Alasannya agar relasi fungsional *lopo* dengan *umebubu* bersifat langsung. Jika kedua tipe bangunan ini

sudah ada, maka sebuah rumah tangga telah sah secara adat. Setelah *umebubu* dan *lopo* berdiri, maka *umekbat* boleh dibangun.

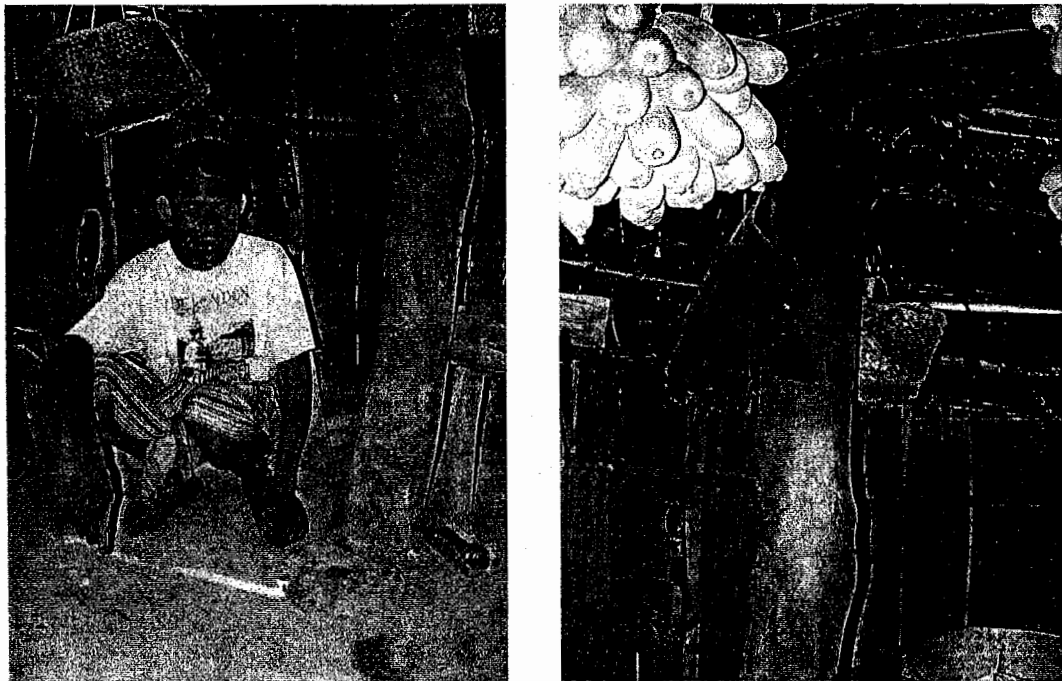
Para kepala suku juga mengatakan bahwa pendirian *umebubu* dan bangunan-bangunan lain selalu dilakukan dengan *upacara-adat*, artinya didampingi dan direstui *nenek-moyang*. Evidensi ini menunjukkan dengan jelas bahwa kegiatan pendirian bangunan mendapat dampingan dan tuntunan dari roh-roh *nenek-moyang*. Artinya, orang Kaenbaun selalu melibatkan *nenek-moyang* mereka dalam kehidupan sehari-hari, dan hal ini menunjukkan bahwa hidup mereka selalu dekat dengan *nenek-moyang* mereka. Paparan di atas ini menunjukkan bahwa aturan tertentu dalam mendirikan bangunan di Kaenbaun dengan landasan filosofi yang mendalam.



Gambar 87. Contoh *umebubu* khas Kaenbaun di Niufbanu
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Fenomena pendirian bangunan di Kaenbaun yang unik itu sangat menarik untuk ditelisik latar-belakangnya. Orang Kaenbaun memulai kehidupan sebuah rumah tangga dengan meletakkan *batu-suci* (*fautleu*) dan *tiang-suci* (*ni-ainaf* =

tiang-perempuan) di dalam *umebubu*. Artinya, mereka memulai hidup dengan meletakkan elemen penanda kesucian sebagai awal, maka artinya didampingi serta direstui *nenek-moyang*. Bagi orang Kaenbaun, *batu-suci* menjadi titik penjuru yang mengawali kehidupan setiap rumah tangga, sebab kesucian dan perempuan adalah sumber hidup, dan hidup menyatu dengan *nenek-moyang* adalah hidup yang ideal bagi orang Kaenbaun apapun sukunya.



Gambar 88. Batu suci, tiang suci dan benda warisan dalam tas lontar sebagai Jiwa bagi *umebubu* di Kaenbaun
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Menurut orang Kaenbaun tindakan mereka tersebut dilandasi pikiran khas yang lebih spesifik, yaitu mereka secara khusus meletakkan elemen komunikasi dengan *nenek-moyang* berupa *batu-suci* dan *tiang-suci*. *Upacara-adat* untuk berjumpa dengan *nenek-moyang* selalu dilakukan dengan cara duduk mengelilingi *batu-suci*

dan *tiang-suci* di dalam *umebubu*. Artinya, di dalam upacara adat terjadi perjumpaan yang sakral dan akrab antara *nenek-moyang* dengan *anak-cucu*.

Kejadian ini menegaskan bahwa ikatan batin orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka merupakan elemen hidup yang paling penting. Mereka meyakini bahwa *nenek-moyang* selalu mendampingi, merestui dan memberi hidup, sebab *nenek-moyang* tinggal di dekat Tuhan. Bagi orang Kaenbaun, *nenek-moyang* menjadi perantara mereka kepada Tuhan, maka komunikasi yang lancar dengan *nenek-moyang* menjadi sebuah keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Bagi Hironimus Timo (Mei, 2006) *nenek-moyang* adalah "jembatan menuju Tuhan".

Atas dasar uraian tersebut tampak dengan jelas bahwa *umebubu* bukan sekedar bangunan fisik, melainkan bangunan penting berdimensi transenden (metafisik-supranatural) yang sangat penting bagi orang Kaenbaun. Bukan *umebubu* yang terpenting, melainkan isinya, yaitu keberadaan *batu-suci* dan *tiang-suci* di dalamnya. Dapat dikatakan, orang Kaenbaun tidak sempurna dan belum sah membangun sebuah keluarga jika tidak memiliki *batu-suci* dan *tiang-suci*. Bahkan, Willem Foni (Juli 2004) yang rumahnya di Kupang meletakkan *batu-suci* miliknya di bagian tengah rumahnya, meskipun rumahnya menggunakan model rumah kota. Baginya, *batu-suci* adalah nomor satu dalam kehidupannya, sebab menghubungkan dirinya dan keluarganya, khususnya dengan *nenek-moyang*. Jadi, yang terpenting adalah *batu-suci* karena di situ jiwa orang Kaenbaun.

Menurut pengamatan lapangan (Juli 2004 dan Mei 2006) *Umebubu* memiliki beberapa fungsi, sehingga dapat dikatakan merupakan tipe bangunan multi-fungsi, yaitu memuat fungsi dapur, fungsi gudang makanan, fungsi kekerabatan, hingga

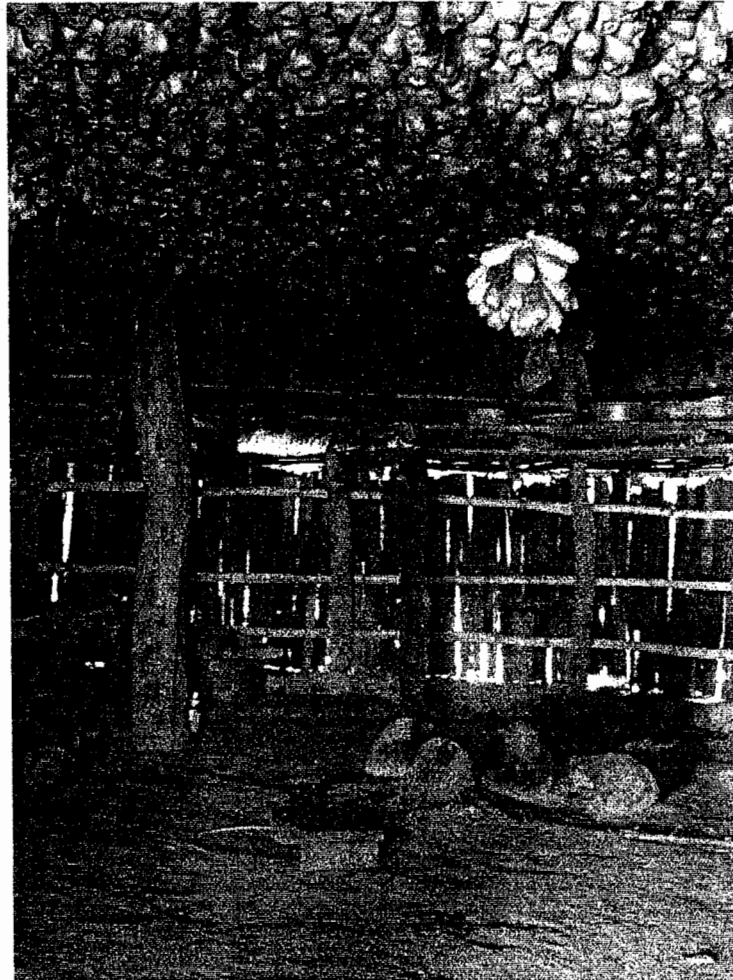
fungsi spiritual bagi sebuah keluarga. Benda-benda pokok yang harus ada di dalam rumah bulat (*umebubu*) adalah (1) tungku tiga batu, (2) *tiang-suci*, (3) *batu-suci*, (4) benda pusaka *nenek-moyang*, (5) para-para, (6) meja dapur, dan (7) balai-balai kayu. Benda-benda tersebut menunjukkan fungsi-fungsi *umebubu* yang beragam.



Gambar 89. *Umebubu* tiang tunggal di Niufbanu
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Tungku tiga batu dan meja dapur menunjukkan bahwa *umebubu* merupakan tempat untuk memasak. Keberadaan tungku tiga batu dan meja peralatan dapur serta benda-benda peralatan dapur yang lain menunjukkan bahwa *umebubu* merupakan

dapur keluarga. Pada awalnya, orang Kaenbaun memasak makanan di dalam *umebubu* sambil mengasapi jagung yang terletak di atas tungku tiga batu.



Gambar 90. Tungku tiga batu di bawah jagung yang tergantung pada para-para
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Tiang-suci di dalam *umebubu* merupakan tempat yang digunakan untuk menggantungkan pusaka *nenek-moyang* (parang, tombak, senapan kuno / senapan tumbuk) dan benda lain warisan *nenek-moyang* dalam sebuah tas anyaman *gewang (lontar)*. Keberadaan pusaka *nenek-moyang* dan berbagai harta peninggalannya, menunjukkan *umebubu* merupakan tempat penting untuk menyimpan harta – pusaka keluarga. Selain itu, perempuan (istri) dan anak-anak ”menghuni” *umebubu*,

memperkuat status *umebubu* sebagai ruang perlindungan dan penyimpanan harta-pusaka keluarga. Anak-anak dan perempuan (istri) bagi orang Kaenbaun adalah harta yang sangat tinggi nilainya, terutama dikaitkan dengan kelestarian keluarga dan suku. Kelestarian suku menjadi tanggung-jawab penting setiap keluarga.

Pada bagian bawah *tiang-suci* selalu diletakkan "*batu-suci*" keluarga, dan hal ini menandai bahwa *umebubu* merupakan tempat suci keluarga. *Tiang-suci umebubu* menjadi titik sakral dalam *upacara-adat* dan titik perjumpaan dengan *nenek-moyang*. Pada saat *upacara-adat* dilaksanakan di dalam *umebubu*, fungsi *umebubu* berubah menjadi ruang doa yang suci dan berorientasi ke *tiang-suci* dan *batu-suci*. Menurut banyak informan, *upacara-adat* skala keluarga (misalnya, upacara siklus hidup) maupun konflik antar anggota keluarga dilaksanakan dan diselesaikan dengan *upacara-adat* di depan *batu-suci* dan *tiang-suci* dalam *umebubu*. Dengan demikian, *umebubu* menjadi tempat suci keluarga untuk berjumpa dengan *nenek-moyang* dan merupakan tempat paling privat bagi seluruh anggota keluarga.

Para-para di dalam *umebubu* berfungsi untuk menggantungkan jagung milik keluarga yang merupakan hasil panen kebun. Para-para dan tungku tiga batu bekerjasama dalam fungsi mengawetkan jagung milik keluarga, sebab asap yang keluar dari tungku tiga batu ketika kegiatan memasak menjadi sarana mengawetkan jagung. Jagung digantungkan pada para-para dengan pola melingkar. Bagian tengah adalah *jagung-bibit* yang dianggap suci. Orang Kaenbaun memiliki tradisi memakan jagung dari tepi dan urut melingkar (berkeliling) makin ke arah tengah. Mereka memakan jagung yang kurang baik lebih dahulu. Para-para dan tungku tiga batu menjadi tanda, *umebubu* berfungsi sebagai gudang makanan bagi keluarga.

Di dalam *umebubu* juga terdapat balai-balai kayu, yang digunakan untuk tidur perempuan (ibu) dan anak-anak. *Umebubu* adalah ruang istirahat. Bahkan menurut Simon Basan (Juli 2004) balai-balai tersebut juga digunakan untuk proses melahirkan. Pada masa lampau, istri orang Kaenbaun umumnya melahirkan di rumah (*umebubu*), maka balai-balai tersebut menjadi tanda kuat bahwa *umebubu* merupakan ruang tidur sekaligus ruang bersalin bagi para perempuan dan anak-anak. *Umebubu* lantas menjadi tempat memulai kehidupan secara fisik dan spiritual.



Gambar 91. Balai-balai di dalam *umebubu* Nikolas Kolo
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Dari paparan tentang benda-benda penting dan fungsinya di dalam *umebubu* tampak bahwa *umebubu* memiliki dua sifat pokok, yaitu fungsional sekaligus spiritual (transenden). *Umebubu* adalah dapur dan ruang tidur perempuan sekaligus tempat suci keluarga. Orang Kaenbaun makan bersama sekeluarga di dalam *umebubu* sekaligus santap bersama *nenek-moyang* di dalam *umebubu*. Di dalam *umebubu* konflik sesama saudara diselesaikan dalam pendampingan *nenek-moyang* yang

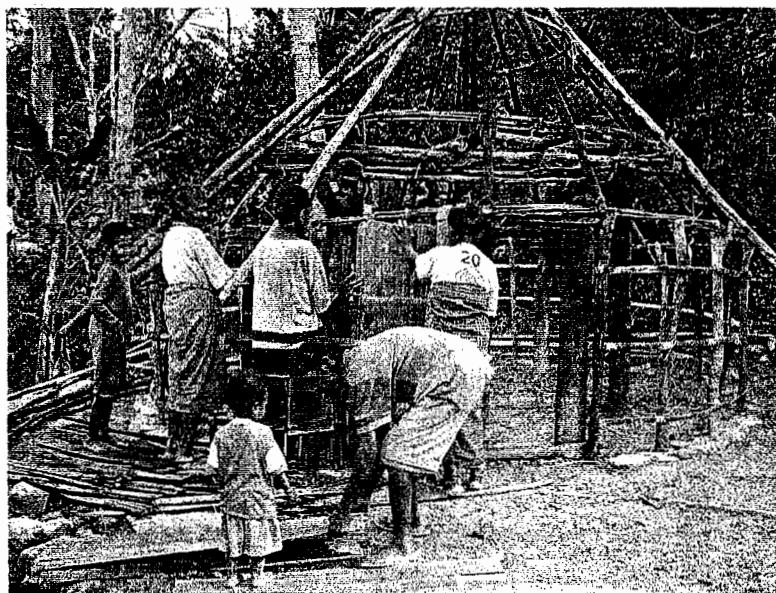
dihadirkan lewat *upacara-adat*. *Umebubu* menjadi sarana untuk menjalin relasi kekerabatan sesama saudara dan melestarikan relasi batin dengan *nenek-moyang*. *Umebubu* menjadi sarana untuk menjaga spiritualitas tradisional, yang memfasilitasi hidup ideal yang menyatu dengan *nenek-moyang*.

Pada kunjungan lapangan Mei 2006 ditemukan ada *umebubu* yang sedang dibongkar, milik keluarga Andrianus Taus di Foe. Pada waktu pembongkaran itulah terlihat dengan jelas bagaimana struktur dan teknik konstruksi tradisional sebuah *umebubu*. Struktur *umebubu* dibangun oleh kayu-kayu bulat yang diambil dari kebun atau hutan desa. Kayu-kayu tersebut berasal dari pohon yang ditebang dan hanya dikupas kulitnya, tidak dibentuk menjadi balok-balok *segiempat*. Batang kayu bulat itu dibiarkan telanjang kemudian dikeringkan dengan cara diangin-anginkan.

Biasanya kayu yang digunakan adalah kayu bersifat kuat, misalnya kayu *nikis* (sonokeling) agar tahan lama. Elemen-elemen struktur yang berdiri tegak (penyangga beban) adalah batang kayu yang bagian ujung bercabang karena digunakan untuk meletakkan elemen struktur yang lain. Orang Kaenbaun meletakkan kolom kayu bulat seperti ketika kayu itu masih menjadi pohon, yaitu bagian bawah tetap di bawah dan bagian atas tetap di atas. Cara tersebut sangat cerdas, sebab kekuatan muncul dengan sendirinya karena cocok dengan kondisi alamiah kayu yang sudah terbentuk bertahun-tahun secara alami.

Pola struktur pada *umebubu* terdiri atas dua bagian struktur yaitu (1) lingkaran luar dan (2) *segiempat* dalam, jika *umebubu* termasuk bertiang empat. Pada waktu kunjungan (Mei, 2006), struktur yang sudah dibangun adalah bagian tengah, yaitu empat kolom dalam rumah bulat. Empat kolom didirikan dengan cara menancapkan

batang kayu ke dalam tanah. Kemudian pada bagian atas dua kolom diletakkan batang kayu bulat sebagai baloknya. Selanjutnya, di atas kedua balok diletakkan empat kayu bulat sebagai balok landasan lantai lapis pertama. Di atas balok lantai diletakkan lagi balok lantai yang lain sebagai lapis kedua.

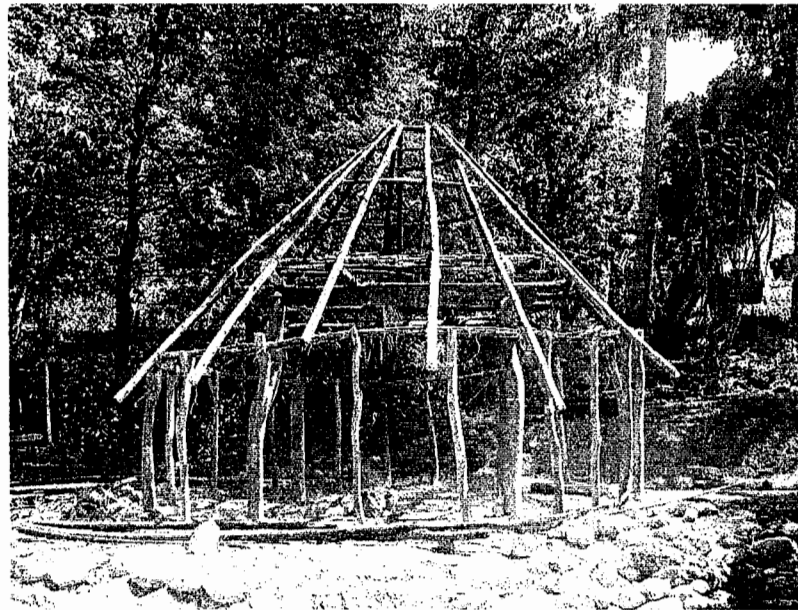


Gambar 92. *Umebubu* tiang empat direnovasi pemiliknya sekeluarga
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Bangunan ini didirikan lagi di tempat semula, sebab yang dibongkar adalah kerangka atap dan penutup atapnya yang berasal dari alang- alang (rumbia). Kayu-kayu lama yang masih kuat digunakan kembali sebab masih baik. Pembongkaran ini merupakan pekerjaan rutin tahunan untuk mengganti elemen-elemen *umebubu* yang lapuk atau rusak. Elemen yang diganti adalah elemen-elemen pelengkap, bukan elemen utama seperti struktur pokok *umebubu*. Menurut kebiasaan Kaenbaun, struktur utama bangunan dipertahankan dan penutup atap (alang-alang) diganti secara rutin (tiga-lima tahun sekali) karena usang dimakan usia. Renovasi rumah

bulat umumnya hanyalah pembenahan dinding bambu belah dan kerangka (“usuk” dan “reng”) serta penutup atapnya (alang-alang) yang mengalami pelapukan.

Pada *umebubu* Adrianus Taus (Mei, 2006) struktur *umebubu* terdiri atas (1) empat kolom di bagian dalam (salah satu adalah *tiang-suci*), (2) kerangka kayu-kayu tegak (bagian atas bercabang) yang ditata berkeliling untuk menempalkan dinding keliling bambu belah, (3) kayu-kayu atap yang berfungsi mirip usuk, (4) dua tiang atas yang menjadi penyangga kayu melintang paling atas; dan (5) batang-batang kayu yang disusun melingkar untuk lantai loteng *umebubu*. Kayu bulat empat tiang utama *umebubu* adalah kayu terbesar dalam kerangka *umebubu*.



Gambar 93. Struktur *umebubu* bertiang empat khas Kaenbaun
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Kolom-kolom *umebubu* yang menghujam ke tanah dikerjakan dengan cara ditanam, tanah digali kemudian bagian kolom bawah dimasukkan ke dalam lobang yang digali, selanjutnya lobang tanah ditimbuni dengan tanah. Kayu-kayu yang digunakan di rumah bulat biasanya dibiarkan bulat, kulit kayunya dikupas, bahkan

ada yang dibentuk bulat agar rapi. Cara merangkai kayu dengan kayu yang lain adalah dengan teknik ikat, menggunakan tali serat nenas atau batang pinang atau serat bambu.

Pengamatan terhadap *umebubu* Adrianus Taus (Mei, 2006) membuka pemahaman bahwa orang Kaenbaun dalam membangun *umebubu* memanfaatkan unsur-unsur alam karena semua bahan bangunan berasal dari alam. Elemen utama dan pelengkap bangunan menggunakan kayu-kayu dari hutan desa (*nasi*) dan elemen pelengkap (penutup atap alang-alang) diambil dari kebun-kebun (*lele*). Mereka memanfaatkan hasil kebun dan hutan untuk membangun rumah tinggal.

Penanaman kolom atau pendirian kolom juga sesuai dengan keadaan ketika kolom tersebut masih berwujud dan hidup sebagai pohon. Kolom yang terletak di bawah selalu adalah bagian pohon yang memang semula di bawah (batang bawah). Mereka meyakini bahwa bagian pohon yang di bawah haruslah tetap di bawah agar sesuai dengan kondisi alamnya untuk menghasilkan kolom yang kuat serta awet. Cara berkonstruksi semacam ini merupakan kreativitas lokal yang sangat cermat dan menyatu dengan alam.

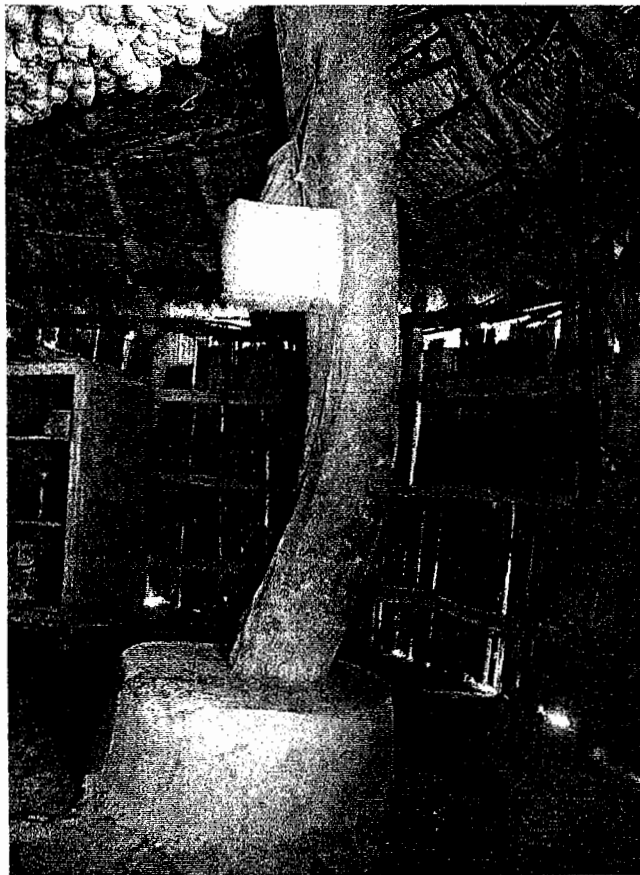
Tradisi mereka menggunakan elemen alam dalam membangun rumah sangat dekat dengan konsep menyatu dengan alam. Penggantian elemen-elemen pelengkap (dinding bambu belah dan penutup atap alang-alang) secara periodik mendukung penerapan konsep menyatu dengan alam yaitu mengikuti irama alam. Orang Kaenbaun memilih untuk menggunakan elemen alam secara cermat, bahkan menyesuaikan irama alam ketika harus menggantikan elemen-elemen yang rusak karena aus dimakan usia. Tampak di sini bahwa alam dimanfaatkan dan diakrabi

dengan sangat dekat untuk menghasilkan keawetan dan ekspresi bangunan yang sesuai dengan sifat serta irama alam.

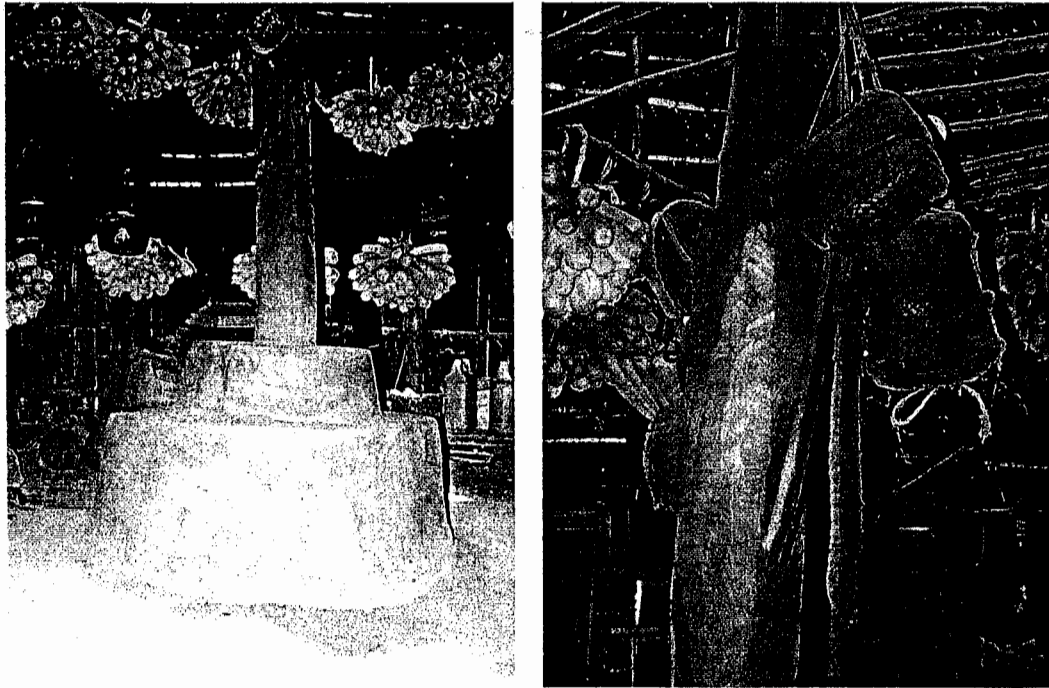
Kunjungan Mei 2006 menemukan *umebubu* yang selesai direnovasi, milik Nikolas Kolo. Renovasi *umebubu* miliknya mundur beberapa meter dari lokasi semula, sehingga tercipta ruang cukup lebar antara rumah *segiempat* dengan *umebubu* di tempat baru. Secara sepintas, *umebubu* Nikolas Kolo tampak kuno, sebab elemen-elemen struktur utama yang lama masih dipertahankan, sedangkan yang diganti hanyalah elemen-elemen penutupnya (atap lalang dan dinding bambu belah). Tampaknya ada tradisi di Kaenbaun yang mempertahankan struktur utama *umebubu* dan mengganti secara reguler elemen-elemen sekunder yang mudah lapuk. Tradisi ini sangat seirama dengan perubahan alam.

Menurut Nikolas Kolo (Mei, 2006) *umebubu* miliknya telah direnovasi, *tiang-suci* diganti dengan tiang baru. Ia juga menjelaskan bahwa bagian-bagian lama yang rusak diganti, sedangkan yang masih baik digunakan lagi. Nikolas Kolo menjelaskan bahwa *tiang-suci* yang lama boleh diganti dengan yang baru karena sudah rusak, dengan syarat melalui *upacara-adat*. Namun demikian, ada kecenderungan di Kaenbaun bahwa penggantian *tiang-suci* boleh tetapi selalu dihindari dengan cara memilih jenis kayu yang kuat dan tahan lama. Umumnya orang Kaenbaun cenderung bertahan dan tidak mengganti *tiang-suci* karena dianggap elemen yang suci. Dari aspek lain, mengganti *tiang-suci* harus dengan *upacara-adat* yang selalu disertai dengan penyembelihan *hewan-korban*. Syarat lain, semua anggota keluarga harus hadir lengkap. Jadi mengganti *tiang-suci* bukan perkara yang sederhana.

Tradisi mempertahankan elemen pokok bangunan dan mengganti elemen pelengkap bangunan seperti pada renovasi *umebubu* Adrianus Taus dan Nikolas Kolo (Mei, 2006) merupakan salah satu kearifan lokal Kaenbaun yang menarik. Orang Kaenbaun membedakan struktur pokok bangunan yang harus sangat awet, bahkan mungkin dapat diwariskan, dan elemen-elemen pelengkap bangunan yang secara reguler harus diganti karena aus atau lapuk. Orang Kaenbaun berusaha memanfaatkan alam dengan memahami sifat-sifatnya. Atas dasar pemahaman tersebut, elemen-elemen bangunan tertentu dibedakan yang awet dan yang tidak awet untuk disesuaikan dengan ketersediaan bahan di alam (kebun dan hutan).



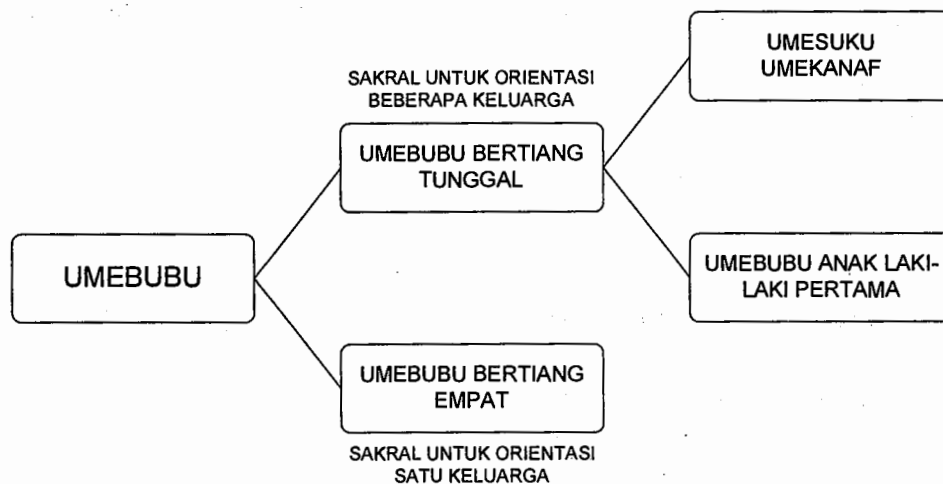
Gambar 94. Tiang suci baru pada *umebubu* bertiang empat milik Nikolas Kolo (Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)



Gambar 95: Interior pada *umebubu* bertiang tunggal milik Martinus Taus
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Jika ditelusuri lebih dalam, gagasan yang mendasarinya adalah menghormati alam secara proporsional. Orang tidak bebas setiap waktu mengambil bahan alam untuk digunakan sebagai elemen bangunan, melainkan terjadwal secara alamiah berdasarkan keawetan bahan. Artinya, alam sendiri yang membuat jadwalnya dan orang Kaenbaun menaati jadwal tersebut. Alam dibiarkan tumbuh berkembang sesuai kodratnya, dan hanya pada waktu tertentu orang mengambil elemen alam untuk dimanfaatkan sebagai bahan bangunan. Orang Kaenbaun membiarkan alam tumbuh dan berkembang leluasa, seolah-olah ada "waktu tumbuh" dan ada "waktu memanen", maka renovasi bangunan menjadi seirama dengan gerak-pertumbuhan dan kehidupan alam. Uraian diatas ini menunjukkan bahwa tradisi membangun hunian di Kaenbaun seirama dan menyatu dengan alam.

Di desa Kaenbaun terdapat beragam *umebubu*, khususnya dilihat pada unsur tiang sebagai elemen fungsional sekaligus spiritual. Dari segi jumlah tiang, ada dua jenis *umebubu*, yaitu (1) *umebubu* bertiang tunggal dan (2) *umebubu* bertiang empat. *Umebubu* bertiang tunggal terbagi lagi menjadi dua jenis yaitu *umebubu* untuk *umesuku* (*umekanaf*) dan *umebubu* anak laki-laki pertama. Sebutan “anak laki-laki pertama” atau “anak laki-laki tertua” bisa menimbulkan kerancuan.



Gambar 96. Jenis *umebubu* di desa Kaenbaun
(Sumber: pengamatan lapangan, Mei 2006)

John Taus (September, 2009) menjelaskan bahwa dalam keadaan normal, adat menentukan anak laki-laki pertama yang memiliki “kekuasaan adat” atas keluarganya. Jika anak laki-laki pertama kemudian meninggal dunia, maka kekuasaan adat diserahkan kepada adik laki-laki yang posisinya berada langsung di bawahnya. Penyerahan kekuasaan atau kewenangan adat ini dapat dilakukan dan selalu melalui *upacara-adat* yang khusus diadakan, karena harus disaksikan oleh *nenek-moyang*. Penyerahan kekuasaan melalui *upacara-adat* ini penting karena anak laki-laki pertama/tertua merupakan person penghubung *nenek-moyang* dengan

keturunannya dalam *upacara-adat*. Jadi, di dalam naskah disertasi ini, terminologi “pertama” maupun “tertua” memiliki arti dan makna yang hampir sama, tergantung konteks situasinya (kasuistik), meskipun prinsip dasarnya berlaku umum di Kaenbaun. Terminologi “anak laki-laki pertama” adalah istilah lokal yang unik karena orang Kaenbaun tidak menggunakan sebutan, misalnya “orang laki-laki pertama”. Tampaknya sebutan “anak laki-laki pertama” ada kaitan dengan tradisi garis keturunan laki-laki, yang menekankan hubungan antara “ayah dan anak” yang semuanya adalah laki-laki.



Gambar 97. *Haumonef* di depan *umebubu* milik Martinus Taus
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Fenomena *umebubu* bertiang tunggal menunjukkan adanya makna khusus di dalamnya, sebab *umebubu* jenis ini memiliki atribut sebagai bangunan sakral, baik sebagai *umesuku* maupun *umebubu anak laki-laki pertama*. *Umesuku* sudah jelas fungsinya, yaitu bangunan suci-sakral yang menjadi orientasi bagi beberapa keluarga satu suku. Bangunan *umebubu anak laki-laki pertama* memiliki status dan kedudukan yang mirip dengan *umesuku*.

Pada masa lampau, peran *umebubu anak laki-laki pertama* ini sangat menonjol di Kaenbaun, khususnya terkait dengan peristiwa pembakaran *leu-leu*. Pada waktu itu Gereja Katolik melarang orang Kaenbaun melakukan *upacara-adat* dan orang Kaenbaun secara sembunyi-sembunyi melakukannya di *umebubu anak laki-laki pertama*. Pada waktu itu, *umebubu anak laki-laki pertama* berfungsi sebagai *umesuku*, yaitu menjadi orientasi dan tempat pelaksanaan *upacara-adat* beberapa keluarga sesuku.

Ketika kunjungan lapangan (Juli 2004), ditemukan dua contoh rumah bulat (*umebubu*) bertiang tunggal yaitu (1) *umebubu* Martinus Taus, dan (2) *umebubu* Urbanus Taus. Setelah ditelusuri, menurut Martinus Taus (Mei, 2006) "*umebubu* bertiang tunggal" pemiliknya adalah "*anak laki-laki pertama*". Jadi, tiang tunggal pada *umebubu* merupakan tanda di dalam (interior) yang menunjukkan statusnya sebagai *umebubu* sakral karena dimiliki oleh *anak laki-laki pertama*.

Selain itu, *umebubu anak laki-laki pertama* juga ditandai dengan tanda di luar (eksterior) berupa *haumonef*. Jika ada *haumonef* dan tiang tunggal di dalam *umebubu*, maka dapat dipastikan pemiliknya adalah *anak laki-laki pertama*. Dalam tradisi Kaenbaun, *laki-laki pertama* adalah istimewa sebab memegang peranan

penting dalam adat karena memiliki kewenangan adat. Dari uraian tersebut tampaklah bahwa *haumonef* dan tiang tunggal pada *umebubu anak laki-laki pertama* merupakan bagian dari tradisi garis laki-laki yang hidup di kalangan warga desa Kaenbaun secara turun-temurun.

Umebubu merupakan salah satu tipe bangunan yang sangat penting di Kaenbaun karena merepresentasikan keberadaan perempuan, harta-pusaka keluarga dan tempat suci. *Umebubu* memiliki makna fungsional sebagai ruang bagi perempuan. Keberadaan harta – pusaka keluarga dan *batu-suci* di dalam *umebubu* mengandung makna fungsional dan spiritual berkaitan dengan fungsi perlindungan, pelestarian dan *ritual-keluarg* serta merupakan titik awal kehidupan sebuah rumah tangga dalam tradisi orang Kaenbaun. Selain itu, *umebubu* dengan *haumonef* di luar dan tiang tunggal di dalamnya adalah *umebubu* yang sakral sebab merupakan *umesuku* atau *umebubu anak laki-laki pertama*.

4.2 Umesuku (Umekanaf) di Kaenbaun

Setiap suku di Kaenbaun memiliki tempat suci untuk berdoa skala suku, tempat tersebut adalah *rumah-adat* suku (*umekanaf*). *Rumah-adat* merupakan tempat yang sangat penting bagi suatu suku sebab *upacara-adat* skala suku diadakan di *rumah-adat*. Seorang warga suku (misalnya: Basan) apabila hendak mengambil keputusan penting dalam hidupnya (misal: perkawinan atau merantau) segera berdoa kepada *nenek-moyang* di rumah bulat keluarga dan *rumah-adat* suku Basan yang terletak di desa Kaenbaun.

Orang Kaenbaun yang berada di Kupang, misalnya, ia wajib datang ke *rumah-suku* yang ada di desa Kaenbaun. Begitu juga, seorang warga suku Salu yang hendak

menjadi pastor, misalnya, wajib pergi dari desa Kaenbaun menuju *rumah-suku* Salu di desa Bokon karena *nenek-moyang* ada di *umesuku* Salu ada di desa Bokon. Jadi setiap orang terikat pada *rumah-suku* masing-masing, sebab di *rumah-suku* itulah mereka dapat memohon petunjuk, restu dan berkah dari *nenek-moyang* suku. *Rumah-suku* adalah sumber hidup bagi setiap warga suku, karena hidup mengalir melalui *nenek-moyang*.



Gambar 98. *Haumonef* dan *umesuku* Basan sebelum roboh
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Atas dasar konsep “ikatan *rumah-suku*” (artinya ikatan dengan *nenek-moyang* suku) itulah, di desa Kaenbaun terdapat empat *rumah-suku* untuk *suku-laki-laki*, yaitu Basan, Timo, Taus dan Foni, sedangkan untuk semua warga *suku-perempuan*, ditetapkan ada satu *rumah-suku* (suku Nel) yang dijadikan “representasi” bagi *suku-perempuan*. Keberadaan rumah *suku-perempuan* ini sangat penting, sebab semua warga *suku-perempuan* apabila melakukan adat skala desa berkumpul di *rumah-suku* ini, dan bersama dengan warga *suku-laki-laki* menuju ke *rumah-suku* masing-masing

menjalankan *upacara-adat* skala desa (misal: ritus pertanian, khususnya penyerahan *upeti* hasil panen kepada *suku-raja*).

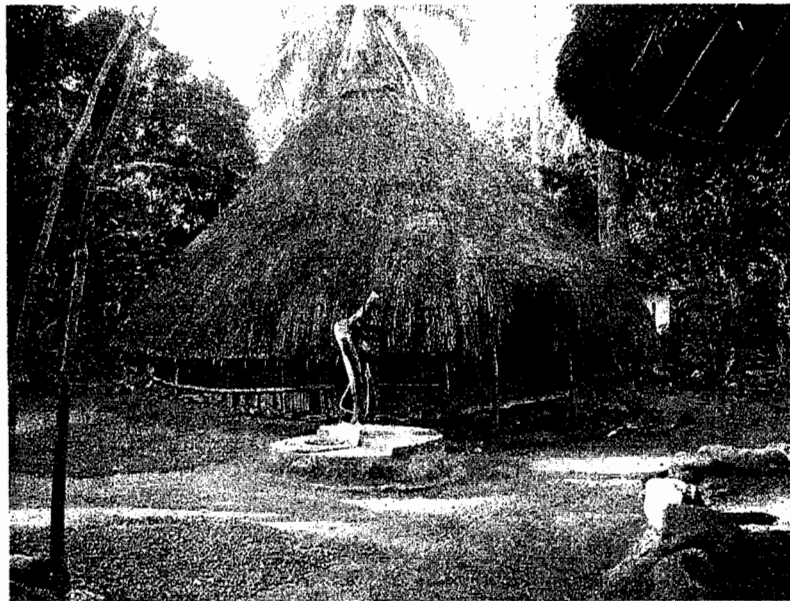
Pengamatan tentang *umesuku* pada Juli tahun 2004 dikuatkan oleh Mikael Salu dan istrinya (Mei 2006), yang menjelaskan bahwa di Kaenbaun terdapat dua kelompok *rumah-adat (umesuku)*, yaitu *rumah-adat suku-laki-laki* dan *rumah-adat suku-perempuan*. *Rumah-adat suku-laki-laki* ada empat buah, sesuai dengan suku yang ada ialah Basan, Timo, Taus dan Foni, sedangkan *rumah-adat suku-perempuan* hanya ada satu buah, meskipun *suku-perempuan* ada empat. *Rumah-adat suku-perempuan* merupakan gabungan atau perwakilan dan menjadi titik orientasi bersama dari seluruh "*suku-perempuan*" yang ada di Kaenbaun.



Gambar 99. Interior *umesuku* Basan pada tahun 2004
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Keberadaan *rumah-adat suku-perempuan* sangat penting, sebab secara institusional melengkapi keberadaan *rumah-adat suku-laki-laki*. Kegiatan di *rumah-*

adat suku-perempuan selalu melengkapi kegiatan yang diadakan di *rumah-adat suku-laki-laki*. Jika para *suku-laki-laki* berunding di *rumah-adat* mereka, maka para warga "*suku-perempuan*" juga berunding di *rumah-adat* mereka dalam arti nilai serta kedudukannya sejajar. Keberadaan dan perilaku rumah adat *suku-laki-laki* dan perempuan sangat harmonis, bagaikan sepasang suami-istri yang saling menyayangi. Letak *umesuku-umesuku* berdekatan dan berada di zona pusat desa, sehingga memberi peluang bagi sinergi keduanya berlangsung dengan sebaik-baiknya.

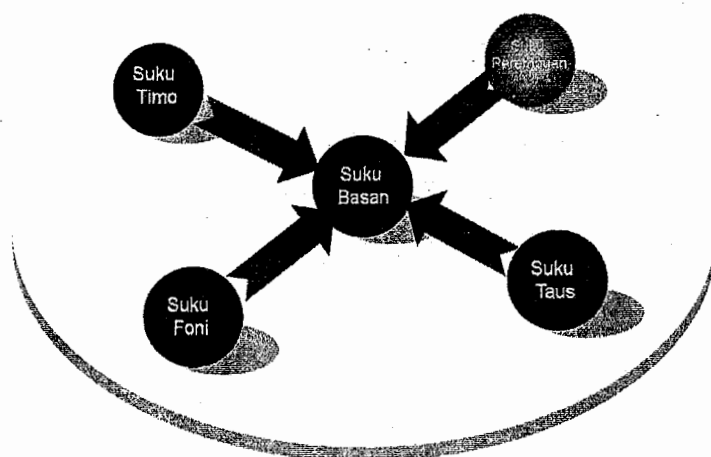


Gambar 100. *Umesuku* Nel sebagai representasi kelompok warga suku perempuan (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Rumah-adat suku-perempuan terletak di dekat *rumah-adat suku-laki-laki*. Di depan *rumah-adat suku-perempuan* terdapat *haumonef* dengan tulisan khusus, yang intinya adalah penetapan (deklarasi) *rumah-adat* suku Nel sebagai *rumah-adat suku-perempuan*. *Rumah-adat suku-perempuan* dilengkapi dengan *lopo*. *Lopo rumah-adat suku-perempuan* memiliki hiasan tali pada kerangka atapnya, sehingga terkesan

indah (berhias). Hiasan semacam ini hanya ditemukan di *rumah-adat suku-perempuan*; jadi satu-satunya di Kaenbaun.

Dengan adanya rumah adat *suku-laki-laki* dan rumah adat *suku-perempuan*, maka dilihat dari kelengkapan adat dapat dikatakan desa Kaenbaun memiliki tradisi yang mantap. *Upacara-adat* skala desa hanya diadakan apabila melibatkan semua suku dan itu artinya seluruh warga desa. *Rumah-adat* suku-suku letaknya di tengah desa, saling berdekatan, sehingga ada kesan bahwa pusat adat desa Kaenbaun berada di kompleks rumah adat suku yang posisinya di tengah geografis tanah-adatya.

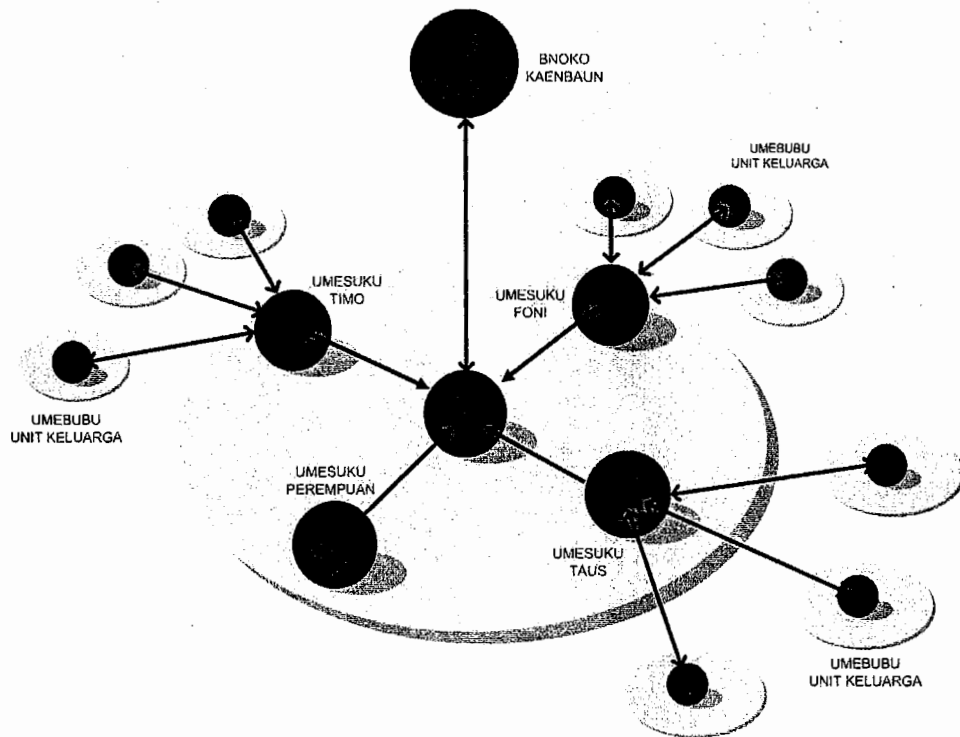


Gambar 101. Formasi spasial *batu-suci umesuku* Basan didukung *batu-suci umesuku* Timo, Taus, Foni dan Nel
(Sumber: wawancara, Juli 2004)

Formasi *umesuku* di Kaenbaun menunjukkan kedudukan setiap suku sesuai dengan kesepakatan adat di *Bnoko* Kaenbaun, yaitu *umesuku* Basan dikelilingi empat *umesuku* yang lain. *Umesuku* Foni berada di depan *umesuku* Basan dan yang lain, sedangkan *umesuku* Nel berada di belakang *umesuku* Basan, bagaikan perempuan yang dilindungi para laki-laki. Para kepala suku (Juli 2004) mengatakan bahwa di

Kaenbaun batu-suci suku Basan adalah *batu-suci* utama dan ditopang oleh empat *batu-suci* duku-duku yang lain.

Keberadaan *suku-perempuan* secara melembaga di Kaenbaun merupakan ketentuan *nenek-moyang*. *Umesuku* perempuan menjadi tanda kuat bahwa keberadaan *suku-perempuan* diakui sama-sederajat dengan *suku-laki-laki*. Kedudukan *suku-perempuan* bersifat abadi karena ditetapkan dan dilengkapi dengan *umesuku* dan aturan adat lainnya. Hakekat dari pengakuan terhadap *suku-perempuan* secara adat pada intinya adalah suatu pengakuan terhormat dari warga suku-suku pendiri desa terhadap warga suku-suku pendatang.



Gambar 102. Formasi spasial *batu-suci umesuku-umesuku* dengan *Bnoko* Kaenbaun (Sumber: refleksi, Juni 2008)

Pengakuan formal dan sakral tersebut mengandung pikiran bahwa warga pendiri desa sepakat untuk hidup berdampingan dengan para warga pendatang.

Pengakuan tersebut melembaga, sehingga ada kemungkinan warga pendatang bertambah di kemudian hari. Hal ini berarti bahwa *nenek-moyang* telah mengantisipasi kedatangan para warga pendatang di kemudian hari dengan tatanan kelembagaan permanen, sebab perkawinan warga suku-suku di Kaenbaun dengan suku-suku lain selalu dimungkinkan. Artinya, wadah kelembagaan bagi warga pendatang disiapkan dan disatukan dengan seluruh sistem kelembagaan di Kaenbaun.

Pesan mendalam dari keberadaan *suku-perempuan* secara melembaga adalah bahwa kehidupan harmonis antara warga suku pendiri desa dan warga suku pendatang menjadi syarat lahirnya kehidupan di desa Kaenbaun. Hubungan harmonis tersebut secara ideal dikerangkai dengan sebutan "*suku-laki-laki* dan *suku-perempuan*" yang memuat simbol hubungan konseptual antara perempuan dan laki-laki dalam suatu perkawinan etnis yang abadi. Dengan demikian jelas bahwa keberadaan *suku-laki-laki* dan perempuan dilandasi oleh konsep "persaudaraan etnis" bahkan "perkawinan etnis" yang permanen di Kaenbaun. Konsep persaudaraan etnis menjadi paradigma yang kuat dalam menciptakan harmoni kehidupan di Kaenbaun.

Pada waktu peneliti mengunjungi kembali (Mei 2006), *rumah-adat* suku Basan telah hancur dan hanya tersisa *haumonef* (*tiang laki-laki*) dan *tiang-suci* dalam rumah (*tiang-perempuan*), pondasi *tiang-suci* dan pondasi keliling *rumah-adat*. *Batu-suci* dan *pusaka-suku* Basan yang tersimpan di *umesuku* Basan sejak Juli 2004 telah disimpan di rumah Yakobus Basan. Wadah fisik *umesuku* Basan telah hancur tetapi rohnya (di dalam *benda-suci*) sementara dipindahkan.

Rumah-adat suku Basan belum dibangun kembali karena ada syarat yang berat sebab pembangunan *rumah-adat* harus dihadiri oleh semua warga suku Basan. Pada

bulan Juli tahun 2004 yang lalu, *rumah-adat* suku Basan ini masih relatif utuh meskipun atapnya bocor di sana sini. Semua *benda-suci* milik suku disimpan di salah satu rumah tetua adat (Yakobus Basan), sehingga terselamatkan dan terpelihara dengan baik. Kini di bulan Mei tahun 2006, *umebubu* sebagai *rumah-adat* suku Basan, yang secara konseptual adalah *Sonaf* Kaenbaun (Istana Kaenbaun), telah musnah tetapi pondasi batu kelilingnya masih ada. Tempat *umesuku* itu berdiri sudah menjadi hutan kembali. Seketika peneliti tersadar, saat itu desa Kaenbaun tanpa istana Kaenbaun karena sudah hancur fisiknya. Apakah benar demikian ?



Gambar 103. *Haumonef* dan *tiang-suci umesuku* Basan
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Hancurnya *umesuku* Basan ini menarik untuk diselidiki lebih lanjut. Jika dibayangkan, *umesuku* Basan sebagai *Sonaf* Kaenbaun (Istana Kaenbaun) hancur dan hanya menyisakan dua *tiang-suci* yaitu *ni-ainaf* dan *haumonef*. Situasinya jelas, Kaenbaun sebagai sebuah "kerajaan adat" telah kehilangan istana fisik yang menyimpan pusaka kerajaannya. Bangunan pusat kerajaan (istana) telah musnah, sehingga kerajaan tidak memiliki istana sebagai pusatnya.

Pikiran orang Kaenbaun ternyata unik. Hancurnya bangunan fisik (*umebubu*) *umesuku* Basan adalah kehancuran fisik, sedangkan benda-benda yang bersifat spiritual tidak musnah karena dipindahkan dan disimpan di rumah Yakobus Basan. Bagi orang Kaenbaun, jiwa atau roh sebuah *umebubu* / *umesuku* adalah (1) *batu-suci*, (2) *pusaka-suku*, dan (3) benda warisan *nenek-moyang* yang disimpan di dalam tas anyaman *gewang* (*lontar*). Upaya memindahkan benda-benda pusaka suku Basan tersebut ke rumah Yakobus Basan merupakan tradisi lokal yang melambangkan bahwa pusat ritual *suku* Basan untuk sementara pindah ke tempat lain (di rumah Yakobus Basan). Bangunan *umesuku* boleh hancur asal isinya tidak hancur, sebab spiritnya masih ada di *batu-suci* dan pusaka-warisan *nenek-moyang*.

Kepindahan benda pusaka suku Basan ke rumah Yakobus Basan bukan sembarangan, sebab di halaman rumahnya terdapat beringin desa yang ditanam *nenek-moyang*, sehingga menandai pusat desa Kaenbaun. Artinya, kepindahan pusaka suku Basan tersebut tetap dalam kerangka spiritualitas tradisional, yaitu *benda-suci* suku Basan diletakkan di tengah atau pusat desa. Dengan demikian, spirit *umesuku* Basan tetap berada di pusat desa Kaenbaun, seperti sebagaimana

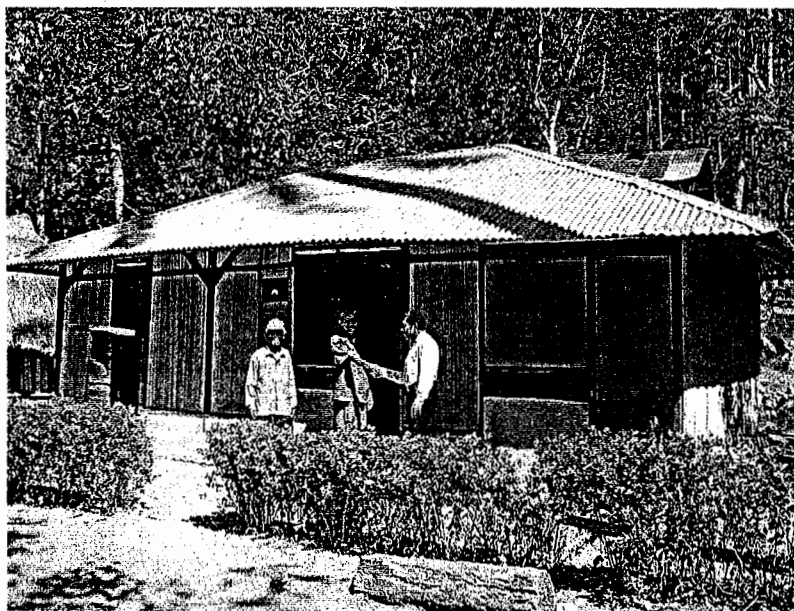
seharusnya. Artinya, pusat spiritual suku Basan tidak berpindah atau hilang, sebab yang hancur hanya wadah fisiknya saja (*umesuku* Basan).



Gambar 104. *Batu-suci* dan pusaka suku Basan di rumah Yakobus Basan
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Dari kejadian tersebut terlihat jelas bahwa orang Kaenbaun melihat aspek spiritual mendapat perhatian lebih tinggi daripada aspek fisik pada *umebubu* atau *umesuku*. Bangunan *umebubu* adalah sekedar pelingkup dari benda-benda pusaka yang disimpan di dalamnya sebab bangunan adalah wadah, sedangkan benda-benda pusaka adalah jiwanya. Bahkan ada kesan, tekanan perhatian terhadap aspek spiritual sangat tinggi, sampai bangunan fisik-pun bisa dibiarkan hancur berkeping-keping.

Hancurnya bangunan *umesuku* Basan barangkali menyisakan persoalan teknis-fungsional, misalnya, *upacara-adat* tidak berlangsung di dekat *tiang-suci* yang sesungguhnya melainkan di rumah Yakobus Basan tanpa *tiang-suci umesuku* Basan. Namun di dalam penghayatan orang Kaenbaun, ritual di hadapan *batu-suci* dan *pusaka-suku* merupakan ritual yang sah dan sangat ideal. Berjumpa dengan *nenek-moyang* seharusnya di hadapan *batu-suci* dan *pusaka-suku*, bukan di tempat lain. Kejadian ini menegaskan bahwa *batu-suci* dan *pusaka-suku* merupakan jiwa dan inti setiap *umesuku*, sedangkan *tiang-suci* (di luar dan di dalam *umesuku*) merupakan sarana sekunder dibandingkan *benda-suci* suku.



Gambar 105. *Umesuku* Timo berdenah segi-empat
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Status primer dari *batu-suci* suku dan *pusaka-suku* sebenarnya meneruskan tradisi *nenek-moyang*. Pada proses migrasi suku-suku di Kaenbaun yang berpindah dari perkampungan lama di dekat *Bnoko* Kaenbaun, suku-suku berpindah dengan membawa *batu-suci* suku dan *pusaka-suku*. Artinya, memindahkan *batu-suci* dan

pusaka-suku adalah memindahkan komunitas manusia yang hidupnya selalu tergantung padanya, sebab ikatan manusia dengan *batu-suci* suku sangat erat.



Gambar 106. *Umesuku* Taus (*Haumonef* tidak terlihat)
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)



Gambar 107. *Umesuku* Foni dengan *haumonef* di depan pintunya
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Pola pindah semacam ini memperkuat konsep tentang spiritualitas tradisional, yang menyatakan bahwa ikatan individu dengan *batu-suci* dan *pusaka-suku* hahekatnya adalah ikatan individu dengan roh *nenek-moyang*. *Nenek-moyang* adalah sumber energi kehidupan bagi para keturunannya, maka terikat dengan *nenek-moyang* sama dengan terikat dengan jaringan energi kehidupan. Akibatnya, orang merasa tenteram karena terjamin keselamatan jiwanya berkat perlindungan *nenek-moyang*.

4.3 *Umebubu* anak laki-laki pertama

Fenomena "*anak laki-laki pertama*" sebagai bagian dari tradisi patrilineal di Kaenbaun terungkap secara bertahap. Awalnya fenomena "*anak laki-laki pertama*" ditemukan Martinus Taus (kepala suku Taus). Ia adalah contoh *anak laki-laki pertama* yang sekaligus menjadi kepala suku. Selanjutnya, fenomena "*anak laki-laki pertama*" mendapat perhatian semakin besar, terutama karena adanya otoritas adat yang melekat pada dirinya dan *umebubu* unik yang dimilikinya.

Fenomena *umebubu anak laki-laki pertama* adalah unik dalam sejarah komunitas orang Kaenbaun. *Umebubu anak laki-laki pertama* berperan penting pada masa "pemberantasan berhala" oleh kalangan Gereja Katolik di Kaenbaun di masa lampau. Pada waktu itu Gereja Katolik di Timor melarang orang yang sudah baptis meneruskan kebiasaan lama (ritual adat dan jimat-jimat), yang dinilai merupakan penyembahan berhala. Padahal, menurut tradisi dan kepercayaan lokal, ikatan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang*-nya sangat erat. Untuk meneruskan tradisi ikatan batin dengan *nenek-moyang*, orang Kaenbaun yang telah dibaptis selalu melakukan *upacara-adat* secara sembunyi-sembunyi, yaitu di *umebubu anak laki-laki pertama*. *Umebubu* tersebut berfungsi sebagai tempat suci setara dengan *umesuku*.

Menurut Martinus Taus (Juli 2004) pada tahun 1940 s.d. 1970 belum ada *umesuku* yang didirikan. Orang Kaenbaun waktu itu selalu melakukan *upacara-adat* dan pusat *ritual* ada di *umebubu anak laki-laki pertama*. Pada waktu itu *umesuku* belum berwujud *rumah-adat (umesuku)* yang memenuhi syarat seperti yang ada saat ini (Mei 2006). Pada sisi lain, bangunan Gereja sudah ada, sehingga kegiatannya cukup aktif. Jadi ada ketegangan antara taat kepada adat atau taat kepada Gereja.

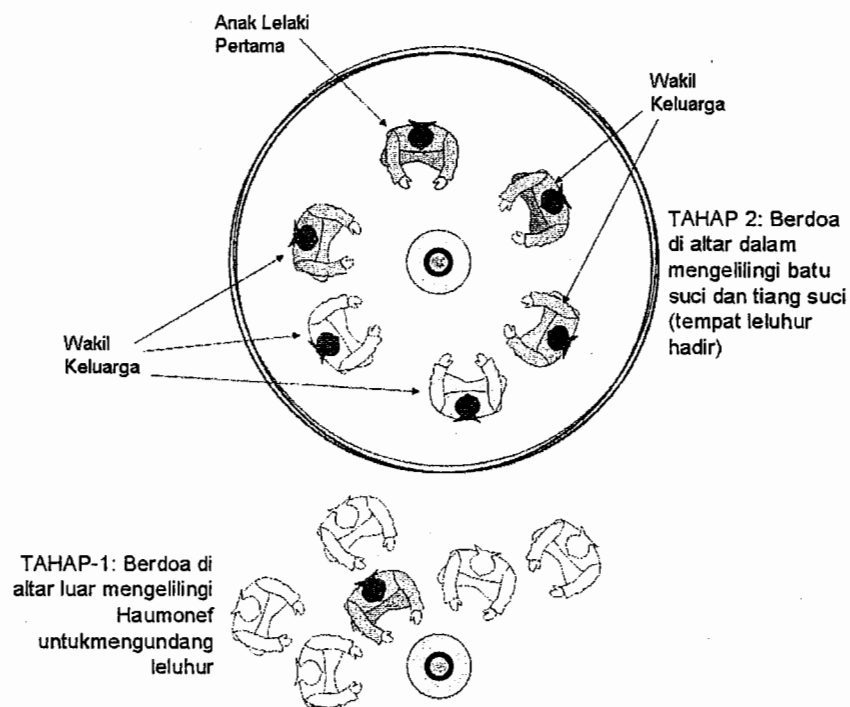


Gambar 108. Interior *umebubu* bertiang tunggal milik anak laki-laki pertama
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Menurut tradisi Dawan, kehidupan seseorang (warga suku) selalu terkait dengan *ritual-suku* atau *ritual-keluarga* yang selalu melibatkan *nenek-moyang* dalam setiap pengambilan keputusan penting. Kedekatan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* dapat diwakili ungkapan Mikael Salu (Juli, 2004) yang mengatakan bahwa “*ranting-ranting harus mengenal batangnya, harus menyirami batangnya, sehingga dia mendapat hidup*”. Kata “*menyirami*” di sini diartikan sebagai melakukan tindakan ritual (doa) kepada *nenek-moyang*. Perumpamaan tersebut menyiratkan

pikiran bahwa ikatan dengan *nenek-moyang* merupakan syarat untuk memperoleh kehidupan; *nenek-moyang* adalah sumber kehidupan.

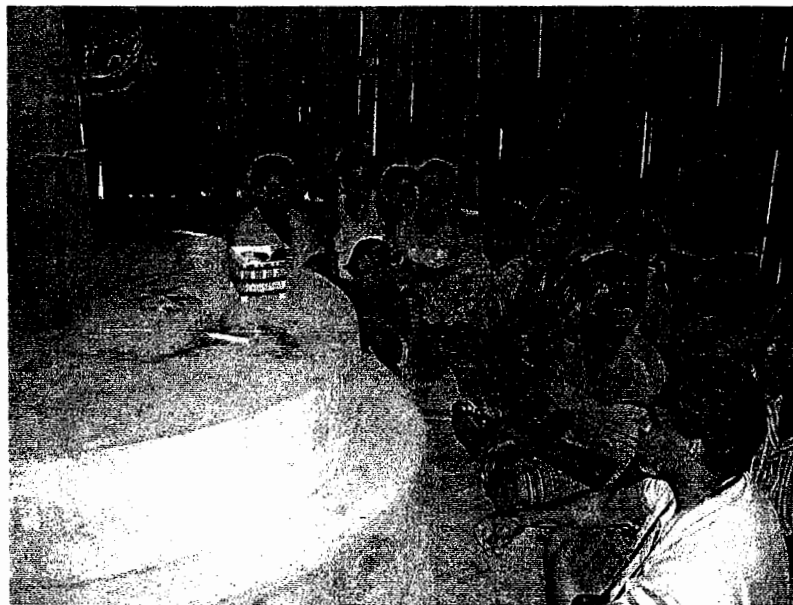
Tampaknya sejak masa lalu hingga sekarang hubungan erat antara *nenek-moyang* dan anak-cucunya sangat menonjol dalam kehidupan orang Kaenbaun. Dapat dikatakan *upacara-adat* selalu ada, maka relasi batin dengan *nenek-moyang* selalu terjaga melalui *upacara-adat*. Fenomena tersebut mengarahkan pada keberadaan konsep penting yang mendasari kehidupan orang di desa Kaenbaun yaitu "menyatu dengan *nenek-moyang*". Artinya, kehidupan orang Kaenbaun selalu dalam arahan "spiritualitas tradisional", yaitu terkait dengan keterlibatan *nenek-moyang*.



Gambar 109. Seting ritual adat di *umebubu anak laki-laki pertama*.
(Sumber: wawancara dan refleksi, Juni 2008)

Dengan demikian, peran *umesuku* sangat dibutuhkan di Kaenbaun. Ketika situasi tidak kondusif, yaitu larangan "penyembahan berhala", maka peran *umebubu anak laki-laki pertama* menduduki fungsi sebagai *umesuku*. *Umebubu anak laki-laki*

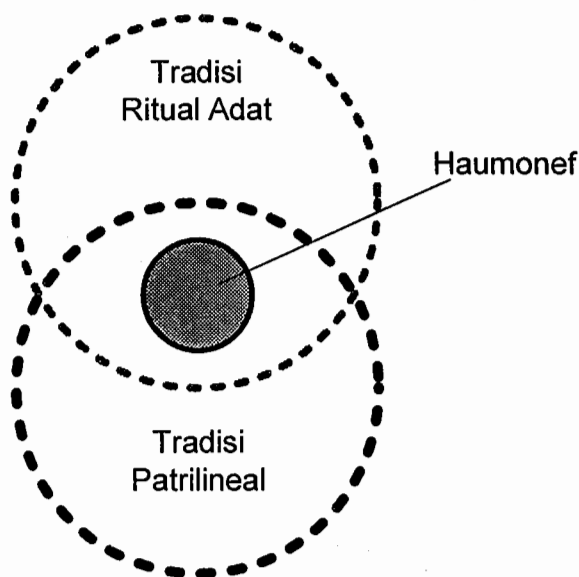
pertama menjadi tempat penting untuk melaksanakan *upacara-adat* bagi beberapa keluarga sedarah untuk berjumpa dengan *nenek-moyang* mereka. Hal itu menunjukkan bahwa status *umebubu anak laki-laki pertama* adalah setara dengan kedudukan dan fungsi *umesuku*, yang digunakan oleh beberapa keluarga se-suku sebagai tempat suci mereka.



Gambar 110. Suasana doa dengan menghadap-mengelilingi *batu-suci* dan *tiang-suci* di dalam *umesuku* Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Menurut Martinus Taus (Mei 2006) *umebubu anak laki-laki pertama* selalu memiliki tiang tunggal di dalamnya, sedangkan *umebubu* yang lain bertiang empat. Jumlah tiang ini sangat penting dan menentukan jenis *umebubu*, sebab *umebubu* bertiang tunggal hanya ada pada *umesuku* dan *umebubu anak laki-laki pertama*. Jadi *umebubu* yang sakral. Selain itu, di depan *umesuku* dan *umebubu anak laki-laki pertama* selalu ada *haumonef*. Secara konseptual, *haumonef* berpasangan dengan *ni-ainaf* (tiang tunggal di dalam *umebubu*) bagaikan sosok laki-laki (*haumonef*) dan

perempuan (*ni-ainaf*). Keduanya menjadi syarat keberadaan *altar-luar* (pada *haumonef*) dan *altar-dalam* (pada *ni-ainaf*) di *umebubu*. Berkaitan dengan *haumonef* di depan *umebubu*-nya, Martinus Taus mengatakan bahwa *haumonef* tersebut adalah tanda bahwa ia adalah *anak laki-laki pertama*. Ada aturan adat, jika ia meninggal dunia, anak laki-lakinya mewarisi *umebubu*-nya dan *umebubu* itu menjadi orientasi bagi *upacara-adat* bagi saudara-saudara dan keluarganya. Fenomena yang dipaparkan ini menunjukkan bahwa *haumonef* adalah bagian dari simbolisme tradisi patrilineal, khususnya menjadi simbol keberadaan *anak laki-laki pertama*. *Haumonef* juga menjadi bagian dari simbolisme *upacara-adat* berbasis religi lokal.

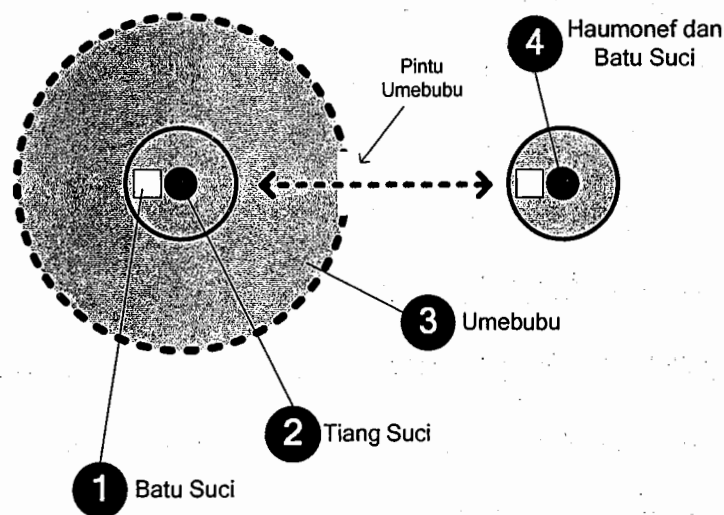


Gambar 111. *Haumonef* menjadi bagian dalam simbolisme tradisi patrilineal dan *upacara-adat* di Kaenbaun.
(Sumber: Analisis, September 2008)

Keberadaan *tiang-suci* (tiang perempuan) di dalam *umebubu* dan *haumonef* (tiang laki-laki) di luar *umebubu* bersifat sejajar dan saling melengkapi seperti sepasang suami-istri. Dalam proses pembangunan setiap *umebubu*, *batu-suci* diletakkan lebih dahulu daripada *tiang-suci* dalam *umebubu* dan disusul *haumonef*.

Artinya “*altar-dalam*” diletakkan lebih dahulu daripada “*altar-luar*”. Jadi proses perletakan spasialnya berawal “dari dalam ke luar”, sedangkan proses pemanfaatannya dalam rangkaian *upacara-adat* justru “dari luar ke dalam”.

Untuk melakukan *upacara-adat*, *nenek-moyang* diundang dengan doa dan *tutur-adat* di *altar-luar* (*haumonef*), selanjutnya setelah mereka datang, upacara dilaksanakan di dalam *umebubu* (*batu-suci*). Terlihat di sini bahwa *haumonef* memiliki fungsi sebagai *benda-suci* yang ada di luar dan terkait dengan yang ada di dalam. Proses ritualnya berlawanan dengan proses pembuatannya, yaitu dari luar ke dalam.



Gambar 112. Tahapan pembangunan *umebubu anak laki-laki pertama* (Sumber: refleksi, September 2008)

Keberadaan *haumonef* di depan *umebubu anak laki-laki pertama* tidak sendirian, sebab di dalam *umebubu* selalu ada “tiang tunggal”. *Umebubu anak laki-laki pertama* selalu ditandai dengan *haumonef* di luar dan tiang tunggal di dalam *umebubu*. Pasangan dua tiang (altar) ini menjadi tanda bahwa *umebubu* itu menjadi orientasi beberapa keluarga seketurunan, yaitu menjadi titik simpul adat bagi beberapa keluarga sedarah (suku). Artinya, *anak laki-laki pertama* memegang

“otoritas adat” untuk memimpin *upacara-adat* bagi beberapa keluarga yang ada ikatan darah dekat. Ia menjadi “kepala suku” bagi beberapa keluarga yang berdekatan posisi dan status kekerabatannya.

Pada Martinus Taus, terlihat jelas bahwa beliau sebagai kepala suku Taus memang sesuai dengan aturan adat. Ia adalah *anak laki-laki pertama* di dalam keluarganya, sehingga menurut garis keturunan laki-laki dalam tradisi patrilineal memenuhi syarat sebagai pemegang otoritas adat. Oleh karenanya, di depan *umebubu* miliknya diletakkan “tanda sakral” berupa *haumonef*, yang dalam *upacara-adat* selalu menjadi tempat untuk mengundang *nenek-moyang*. Jadi *anak laki-laki pertama* menjadi titik simpul yang menghubungkan *nenek-moyang* dengan keturunannya.

Sosok “*anak laki-laki pertama*” yang penting di kalangan suku Dawan dikuatkan oleh Mikael Salu (Mei, 2006). Disela-sela upacara pelepasan arwah Yuliana Satal tanggal 8 Mei 2006, khususnya setelah Misa Kudus berakhir, peneliti sempat berbincang – bincang dengan Mikael Salu. Beliau duduk di dekat peneliti, sehingga kami dapat berbincang dengan leluasa menggunakan bahasa Indonesia. Pada waktu itu kami asyik berbincang tentang “tradisi patrilineal” dan fenomena “*anak laki-laki pertama*” yang penting di Kaenbaun dan Bokon.

Menurut Mikael Salu (Mei, 2006), salah satu kunci dalam tradisi patrilineal di kalangan masyarakat suku Dawan adalah keberadaan sosok “*anak laki-laki pertama*”. Beliau mengatakan bahwa “*adat di wilayah ini masih sangat kuat, terutama garis laki-laki sangat dijunjung tinggi*”. Melalui ungkapan itu Mikael Salu

tampaknya ingin menjelaskan bahwa "*adat patrilineal*" masih kuat di Kaenbaun dan Bokon, yang menjadi tanah asal-usul keluarga Salu.

Katanya, seorang laki-laki tertua di dalam keluarga suku Dawan mendapat kedudukan dan perlakuan khusus, misalnya pada saat ia meninggal dunia. Menurut beliau, kakak tertuanya ("*anak laki-laki pertama*") sudah lama meninggal dunia dan makamnya ada di dekat *rumah-adat* suku Salu. Makam kakaknya "*di kelapa-kelapa itu*", katanya sambil menunjuk pada sekelompok pohon kelapa di desa Bokon yang terlihat dari tempat kami duduk. Mikael Salu menunjukkan bahwa makam kakaknya sebagai laki-laki tertua ada di dekat *rumah-adat* suku Salu di Bokon.

Beliau menambahkan, bahwa dalam tradisi masyarakat Kaenbaun dan Bokon "*setiap anak laki-laki pertama*" harus dimakamkan di desa asalnya karena "*begitulah ketentuan adat*". Itulah sebabnya, kakak laki-laki tertuanya dimakamkan di desa asal (Bokon), bahkan di dekat *rumah-suku-nya (umekanaf)*. Ketentuan tersebut berbeda jika diterapkan pada dirinya, yang bukan sebagai *anak laki-laki pertama*. Ia saat ini adalah anak laki-laki di dalam keluarganya tetapi bungsu dari tujuh bersaudara dan satu-satunya laki-laki yang masih hidup. Menurut adat, kalau ia meninggal dunia "*tidak harus*" dimakamkan di desa asal dirinya (Bokon). Katanya, tergantung "*kesepakatan*" dari keluarga yang masih hidup mau dimakamkan dimana, dan tidak ada aturan adat khusus bagi orang seperti dirinya.

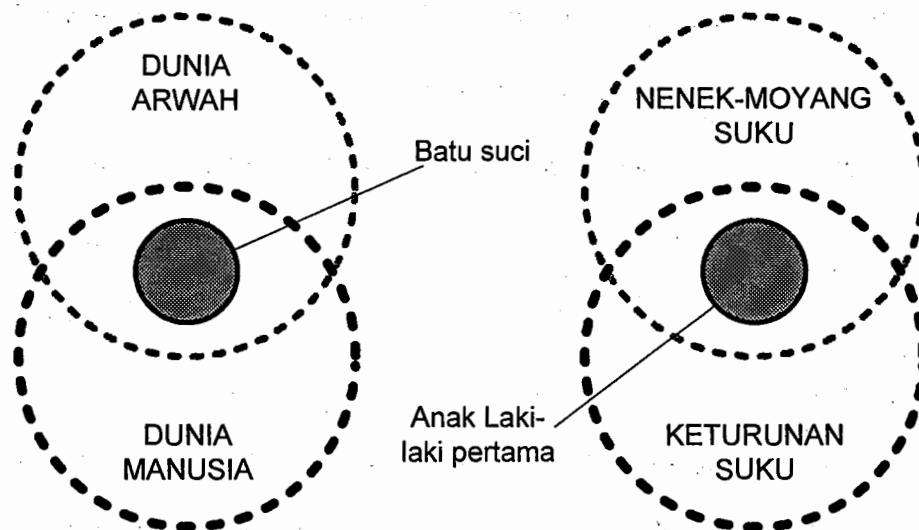
Ia menegaskan, selain *anak laki-laki pertama*, anak laki-laki lain bebas dimakamkan dimanapun dan tidak ada keharusan di makamkan di dekat *rumah-suku*. Beliau tidak menyebutkan "*tradisi patrilineal*" dalam perbincangan kami, tetapi barangkali ini merupakan tanda kuat berlakunya sistem dan tradisi patrilineal di

Kaenbaun dan Bokon. Bagi *anak laki-laki pertama* ada keharusan "kembali dan bersatu" dengan *nenek-moyang* di desa asalnya, secara fisik dan spiritual.

Dari paparan Mikael Salu (Mei, 2006) sangat jelas tampak adanya aturan adat yang khusus bagi para "*anak laki-laki pertama*", jasadnya harus dimakamkan di desa asal bahkan di dekat *umesuku*. Fenomena *anak laki-laki pertama* yang harus tetap tinggal di desa asal usul, khususnya di dekat *umesuku* sejalan dengan prinsip yang dikatakan Martinus Taus (Mei, 2006) bahwa *anak laki-laki pertama* harus tinggal di desa untuk menjaga *umesuku*. Artinya, *anak laki-laki pertama* memiliki "tugas adat" yang tidak tergantikan yaitu merawat relasi batin warga suku dengan *nenek-moyang* suku karena dia berkewajiban menjaga dan merawat *umesuku* dengan isinya yaitu benda warisan *nenek-moyang*, *batu-suci* dan *tiang-suci* serta menjalankan *upacara-adat*. Dengan demikian, tampak bahwa kedekatan *anak laki-laki pertama* dengan *nenek-moyang* suku secara fisik dan spiritual sangat penting secara adat.

Paparan tentang *anak laki-laki pertama* versi Mikael Salu dan Martinus Taus tampaknya mengandung pemikiran tersembunyi yaitu relasi *nenek-moyang* dengan keturunannya terutama terjadi pada *anak laki-laki pertama*. Artinya, *anak laki-laki pertama* menjadi "simpul perjumpaan" *nenek-moyang* dengan seluruh keturunannya, bahkan merupakan sebuah mata rantai kehidupan (*the chain of life*) setiap keluarga dan suku dengan para pendahulunya (*nenek-moyang*). Oleh karenanya, "kedekatan dan keterikatan" *anak laki-laki pertama* dengan *umesuku* (khususnya dengan *batu-suci*) mutlak diharuskan secara adat, sehingga jasad *anak laki-laki pertama* memang harus dimakamkan di dekat *nenek-moyang*, yang artinya harus selalu dekat dengan *batu-suci umesuku*.

Dengan demikian, pemakaman jasad *anak laki-laki pertama* di dekat *umesuku* (agar dekat dengan *batu-suci*) seperti dikatakan Mikael Salu (Mei, 2006) mengandung konsep "penyatuan abadi" *nenek-moyang* dengan *anak laki-laki pertama* secara fisik dan spiritual. Jadi, dialah orang yang menerima kewajiban sebagai mata rantai atau penghubung keturunan suku dengan *nenek-moyang*, maka wajarlah *anak laki-laki pertama* bersifat sakral (keramat).



Gambar 113. *Batu-suci* dan *anak laki-laki pertama* sebagai simpul perjumpaan dunia arwah dan dunia manusia
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Uraian tentang kedudukan dan peran *batu-suci* serta *anak laki-laki pertama* memperkuat konsep "bersatunya dua dunia" (dunia manusia dan dunia arwah) di Kaenbaun dan Bokon; *nenek-moyang* selalu menyatu dalam kehidupan anak-cucu. *Batu-suci* yang selalu dihormati dan dikelilingi dalam setiap *upacara-adat* menunjukkan bahwa kehadiran *nenek-moyang* memang nyata, bukan fiksi. Hal ini dapat terjadi karena ada keyakinan, *batu-suci* menjadi sarana kehadiran *nenek-moyang* di dalam *upacara-adat* untuk berjumpa dengan anak-cucunya.

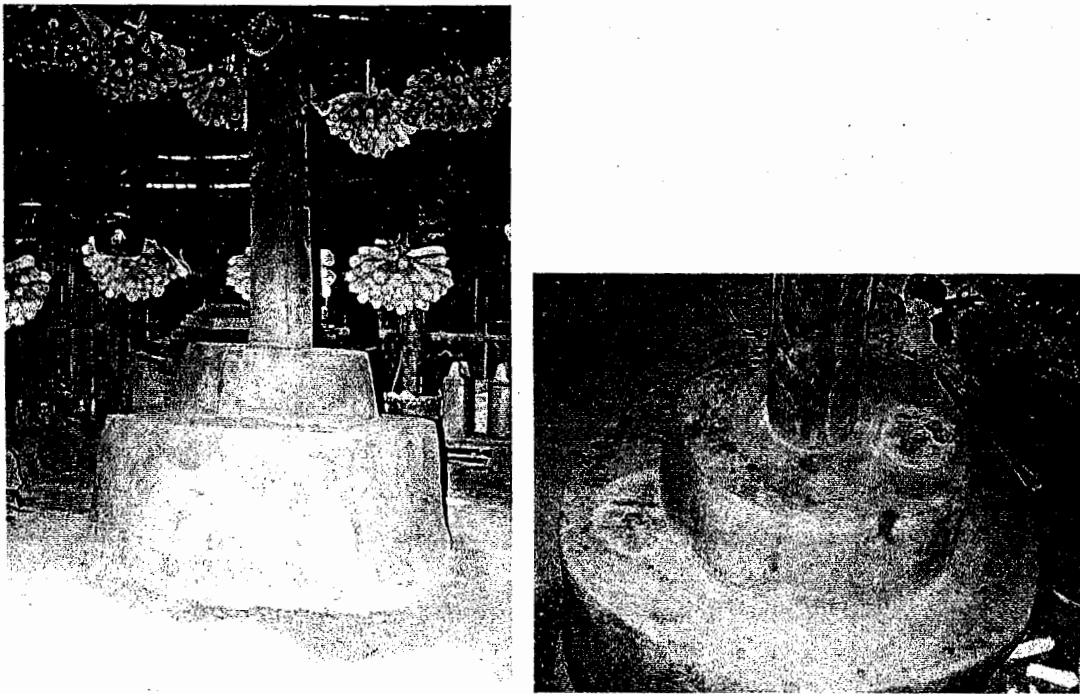
Anak laki-laki pertama dipilih dan ditentukan adat menjadi mata rantai penghubung (*the chain of life*) antara *nenek-moyang* dengan keturunannya. Kedudukannya yang "pertama" dan sifatnya sebagai "laki-laki" menjadi kriteria terpilihnya sebagai mata rantai tersebut karena *nenek-moyang* ketika masih hidup juga menggunakan prinsip garis keturunan laki-laki dan senioritas. *Anak laki-laki pertama* sebagai simpul relasi *nenek-moyang* dan keturunannya menunjukkan dirinya menjadi titik perjumpaan *dunia-arwah nenek-moyang* dengan *dunia-manusia* hidup. Oleh karenanya, ia menjadi sarana dan representasi *nenek-moyang*.

Fenomena ini tampak jelas pada kedudukan dan perilaku Mikael Salu dalam kehidupan sehari-harinya (Pengamatan, Mei 2006). Beliau memiliki dua peran yang bersifat fungsional-praktis sekaligus simbolik-sakral. Mikael Salu sangat dihormati oleh para saudaranya (kakak-kakaknya) yang semuanya perempuan dan kebanyakan tinggal di Bitefa. Mereka secara teratur selalu berkunjung ke rumahnya dengan membawa berbagai buah tangan, terutama hasil bumi untuk memberi atau menambah logistik keluarga Mikael Salu. Hal ini berlangsung secara otomatis dan bertahun-tahun sepanjang hidup. Buah tangan tersebut dimaknai sebagai "*upeti*" yang wajib diberikan dari para saudaranya kepada saudara laki-laki yang menduduki peran sebagai "pengganti *anak laki-laki pertama*".

Dilihat dari sisi saudara perempuannya, kelangsungan hidup Mikael Salu merupakan hal yang sangat penting, sebab dalam setiap *upacara-adat* Mikael Salu berperan sebagai pengganti "*anak laki-laki pertama*" dalam keluarganya. Ia memiliki kedudukan dan kewenangan adat untuk menentukan tindakan adat yang menyangkut para saudaranya dan terutama anak-anak dari para saudaranya. Pada situasi ini,

Mikael Salu juga berperan sebagai sosok *atoin amaf*, yang dibahas pada fenomena *atoin amaf* di halaman 396 s.d. 406).

Fenomena *haumonef* di *umebubu* Martinus Taus tidak tampak pada pengamatan awal (Juli 2004), tetapi yang menarik waktu itu adalah fenomena “dua batu pujaan” di dekat kolomnya yang tunggal. *Batu-suci* pada kebanyakan *umebubu* biasanya hanya satu buah, bukan dua buah seperti milik Martinus Taus. Martinus Taus yang periang dan selalu tersenyum itu menjelaskan kepada peneliti, mengapa ia memasang “dua *batu-suci*” pada pondasi tiang tunggal *umebubu* miliknya.



Gambar 114. Dua *batu-suci* pada *umebubu* bertiang tunggal milik Martinus Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Menurut penuturannya (Juli 2004), *batu-suci* yang lebih tinggi letaknya adalah tempat meletakkan lilin untuk Tuhan, sementara *batu-suci* yang lebih rendah digunakan untuk meletakkan lilin *nenek-moyang*. Menurut penjelasannya, sebagai tetua adat suku Taus, cara yang dilakukannya itu konon tidak bertentangan dengan

adat dan merupakan interpretasi yang berasal dari pikirannya untuk mengeksplisitkan keberadaan Tuhan dan *nenek-moyang* dalam sebuah sistem *umebubu* miliknya.

Fenomena “dua *batu-suci*” di dalam *umebubu anak laki-laki pertama* ditemukan satu-satunya di rumah Martinus Taus. Seingat kami, di *rumah-adat* suku Basan, Taus Foni hanya ada satu *batu-suci*. Jika fenomena “dua *batu-suci*” di dalam *umebubu* ini hanya ada di *umebubu* Martinus Taus, maka hal itu menjadi tanda integrasi Gereja Katolik dan adat Dawan terjadi pada *anak laki-laki pertama*. Artinya, *umebubu* milik Martinus Taus adalah tempat untuk memuji Tuhan sekaligus memuja *nenek-moyang*, sementara *umebubu* yang lain hanya untuk memuja *nenek-moyang*, sedangkan memuji Tuhan dilakukan di dalam ruang Gereja. Artinya, Martinus Taus sebagai kepala suku Taus telah memulai integrasi Gereja Katolik dan adat Dawan langsung secara fisik dan simbolik di dalam *umebubu* miliknya, sementara warga yang lain belum melakukannya. Tampaknya, ia juga berharap keturunannya meneruskan filosofi dan konsep integrasi Gereja Katolik dan adat Dawan seperti yang dilakukannya, sebab keberadaan dua *batu-suci* tersebut sengaja diletakkan di dalam *umebubu* miliknya yang bertiang tunggal.

Jika Martinus Taus meninggal dunia, ia menjadi *nenek-moyang* bagi para keturunannya, maka setiap warisannya bersifat sakral dan wajib diteruskan oleh keturunannya. Artinya, integrasi Gereja Katolik dengan agama lokal telah berlanjut di kalangan elit suku (kepala suku) Taus. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa Martinus Taus telah memulai proses adaptasi budaya dalam bidang religius langsung pada jantung kehidupan spiritual orang Kaenbaun, yaitu di *umebubu*.

4.4 *Umebubu* ayah

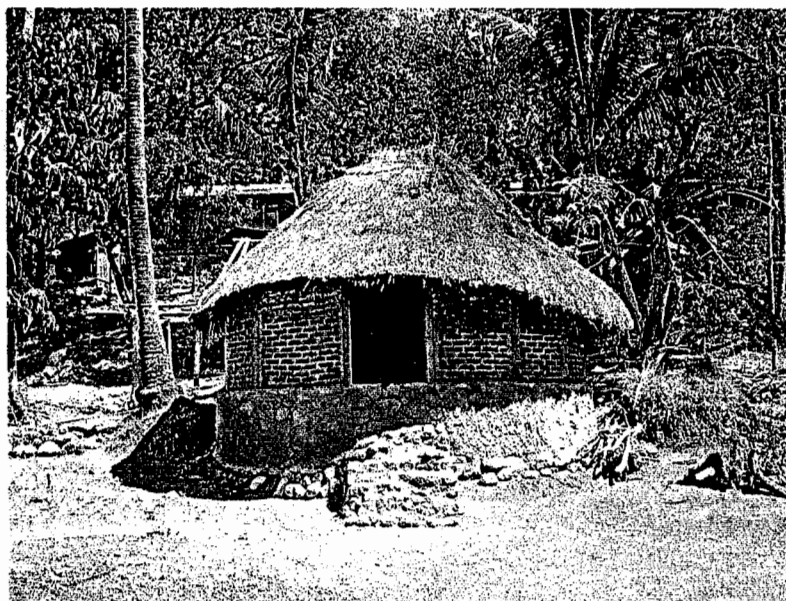
Kunjungan lapangan (Mei 2006) menemukan informasi tentang keberadaan “*umebubu-ayah*”. Salah satu *umebubu-ayah* yang ditemukan adalah milik Hironimus Timo yang ayahnya bernama Dominikus Timo (John Salu, Januari 2009). Menurut Hironimus Timo, *umebubu-ayah* miliknya dibuat karena sebagai "kenangan" bagi ayahnya yang sudah meninggal dunia dan untuk menyimpan benda-benda pusakanya. Jadi, *umebubu* tersebut menjadi tempat suci bagi keluarganya.



Gambar 115. “*Umebubu* ayah” yang bertiang tunggal milik Hironimus Timo
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Umebubu-ayah milik Om Hiro ini berpenampilan *umebubu* asli, sebab semua materialnya dari alam dan wujudnya persis dengan *umebubu* asli yang lain. Letaknya di dekat rumah tinggal keluarganya, sehingga perawatan terhadapnya dapat sewaktu-waktu dilakukan, terutama untuk menjaga keamanan *benda-suci* di dalamnya. *Umebubu-ayah* Hironimus Timo memiliki tiang tunggal.

Umebubu kedua adalah “*umebubu-ayah*” milik Alfons Taseko Basan, ayahnya bernama Taseko Pai (Wawancara Juli, 2004). *Umebubu-ayah* milik Alfons Basan tersebut dibuat sangat kuat yaitu dengan dinding pasangan bata. Alasannya, karena sangat jarang dikunjungi (hanya waktu tertentu), sehingga perlu dinding yang aman dan awet dengan usaha pemeliharaan yang minimal. Anehnya, *umebubu* itu tidak dibuat lebih rapi atau bersih, misalnya diplester, melainkan dibiarkan tanpa plesteran. Jadi susunan batu batanya tampak.



Gambar 116. “*Umebubu ayah*” milik Alfons Basan dengan dinding pasangan bata (Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Kedua *umebubu-ayah* tersebut didirikan dengan maksud yang sama, yaitu untuk menandai bahwa di tempat itu pernah tinggal ayah Dominikus Timo dan Taseko Pai Basan. Bangunan *umebubu* tersebut menempati posisi pada saat kedua ayah tersebut tinggal di tempat itu. Keduanya dibiarkan ada dan dipelihara dengan baik tetapi tidak difungsikan karena suami-istri pemiliknya sudah meninggal dunia. Tampaknya, jika kedua suami-istri meninggal dunia, maka yang masih dapat

dilestarikan adalah *umebubu*, bukan *lopo* atau *umekbat*. Sebab di dalam *umebubu* disimpan *batu-suci* dan *benda-suci* yang pernah dimiliki sang pemilik *umebubu* dan roh suami-istri masuk ke dalam *batu suci* tersebut. Artinya, *umebubu* ayah digunakan untuk menyimpan *batu-suci* dan pusaka-pusaka miliknya.

Umebubu dua orang ayah tersebut terkesan sangat istimewa, sebab dalam pengamatan yang dilakukan hanya ada dua *umebubu* semacam itu di Kaenbaun, yaitu *umebubu* yang menjadi kenangan bagi seorang ayah. *Umebubu-ayah* Alfons Basan dan Hironimus Timo bertiang tunggal, jadi hormat kepada *anak laki-laki pertama* masih diteruskan melalui doa di dalam *umebubunya*.

Hironimus Timo (Mei, 2006) pernah bercerita tentang Misa Subani yang memperjuangkan otonomi Kaenbaun dengan perjuangan yang sangat heroik. Makam Misa Subani terletak di *Bnoko* Kaenbaun, dan cerita tentang kehebatannya menjadi cerita keluarga di kalangan suku Timo. Tampaknya Hironimus Timo memiliki garis keturunan yang dekat dengan Misa Subani, demikian juga ayahnya. Jadi ayah Hironimus Timo (bernama Dominikus Timo) termasuk kalangan yang hebat di Kaenbaun. Untuk itulah sang ayah patut dikenang melalui *umebubu* miliknya yang sakral bagi anak-cucunya.

Menurut Pater John Salu (Januari, 2009) *umebubu-ayah* yang bertiang tunggal dipertahankan keberadaannya di kalangan warga Kaenbaun sebagai tanda bahwa roh sang ayah selalu hadir di tengah keluarga. Anak-cucu secara teratur masuk ke dalam *umebubu-ayah* untuk “hidupkan api, isi uang atau sirih-pinang, yang setia dapat berkah”. *Umebubu-ayah* juga menjadi tempat kunjungan penting pada waktu ada hajatan keluarga dan doa untuk niat khusus.

Fenomena “*umebubu-ayah*” menarik dikupas terutama dikaitkan dengan masalah ikatan batin antara ayah dan anak-cucunya. Hal ini menunjukkan bahwa *nenek-moyang* bagi orang Kaenbaun adalah sosok yang dekat dan masih ada garis darah. Fenomena *umebubu-ayah* ini menggambarkan seorang anak ingin selalu mengenang kehadiran ayahnya dengan cara melestarikan *batu suci* dan benda-benda suci di dalam *umebubu* miliknya. Tampaknya usaha ini adalah untuk menjaga ikatan batin tersebut, sebab di dalam *umebubu* masih disimpan pusaka ayah dan *benda-suci* lainnya (khususnya *batu-suci* milik sang ayah dan ibunya). Pendirian *umebubu* di tempat asli juga menjadi penting sebab kehadiran ayahnya seolah-olah masih ada di tempat semula meskipun tubuhnya sudah dikuburkan. Roh sang ayah diyakini tetap hadir di tengah keluarga, dan anak cucu dapat menjumpainya di dalam *umebubu-ayah*. Dengan demikian, orang Kaenbaun memiliki kebiasaan mengenang *nenek-moyang* mereka di tempat mereka pernah hidup.

Jika diperhatikan dengan cermat, sebenarnya yang dilestarikan oleh Alfons Basan atau Hironimus Timo bukan sekedar bangunan *umebubu* ayahnya. Pada pembahasan di bagian lain tampak dengan jelas bahwa jiwa dari suatu *umebubu* adalah *batu-suci* dan pusaka yang digantungkan pada *tiang-suci umebubu*. Oleh karenanya, Alfons Basan dan Hironimus Timo pada dasarnya melestarikan spirit atau semangat hidup (bahkan roh) ayahnya yang dipresentasikan oleh *batu-suci* dan pusaka ayahnya yang disimpan di dalam *umebubu* sang ayah. Mereka berdua melestarikan jiwa (spirit) dan kehadiran ayahnya di dalam kehidupan keturunannya, sebab menyatu dengan *nenek-moyang* adalah hidup yang ideal dalam tradisi dan keyakinan orang Kaenbaun.

Pembangunan *umebubu-ayah* di tempat semula merupakan upaya anak untuk mengenang ayahnya dalam keadaan persis ketika masih hidup. Semangat dan hidup ayahnya ingin dikenang dalam situasi dan kondisi yang seasli-aslinya. Usaha bertahan dengan suasana asli ini merupakan dorongan dari dalam jiwa agar relasi batin dengan sang ayah masih dapat dirasakan persis seperti ketika beliau masih hidup. Artinya, sang anak ingin mengenang secara selengkap-lengkapnyanya suasana semasa sang ayah masih hidup.

Fenomena "*umebubu-ayah*" menjadi semakin menarik ketika dipertanyakan apakah ada "*umebubu-mama*" ? Sejauh pengamatan lapangan yang telah dilakukan, jenis "*umebubu-mama*" tidak ditemukan. Dalam tradisi Kaenbaun, *umebubu* selalu menjadi hak pihak laki-laki sebab pewarisan *benda-suci* suku mengikuti garis laki-laki, meskipun *umebubu* sebenarnya adalah "bangunan perempuan" (*lopo* bangunan laki-laki). Jika diperhatikan, jenis *benda-suci* yang diwariskan adalah benda milik para laki-laki yaitu kelewang, senapan tumbuk, tombak dan lainnya. Fenomena pewarisan *umebubu* dan *benda-suci* di dalamnya menjadi bukti kuatnya tradisi patrilineal, sementara tradisi matrilineal ada namun dalam keadaan implisit. Hal ini dapat terjadi karena adanya prinsip bahwa perempuan dan anak-anaknya selalu terhisap ke dalam suku suaminya (Willem Foni, Juli 2004).

Selain itu, jika dikaitkan dengan tradisi *nenek-moyang* Kaenbaun yang mengatakan bahwa *umebubu* adalah perempuan dan *lopo* adalah laki-laki, maka terdapat pemahaman lain yang perlu diperjelas. Tentu prinsip *umebubu* bersifat perempuan masih berlaku, termasuk pada *umebubu* ayah Alfons Basan dan Hironimus Timo. Pada kejadian ayah Alfons Basan dan Hironimus Timo, sebenarnya

umebubu-ayah adalah sisa-sisa terakhir dari sebuah keluarga inti (ayah-ibu). Bahkan dapat dikatakan, sisa paling akhir sebuah keluarga (suami-istri) adalah *batu-suci* di dalam *umebubu* tersebut. Artinya, ketika sepasang suami-istri meninggal dunia, maka spirit kehadirannya masuk ke dalam *batu-suci* pada *umebubu* milik mereka. Jadi, suami dan istri melebur ke dalam satu *batu-suci*. Itulah sebabnya, mama dan papa yang telah meninggal dunia dan berubah menjadi *nenek-moyang* dapat hadir dalam *upacara-adat* melalui dan dalam *batu-suci*.

Dengan demikian, menerima warisan *umebubu* ayah sama dengan menerima *batu-suci* milik sang ayah dan istrinya, maka menerima dan menyimpan roh bapak-ibu. Namun, mengingat pedoman *nenek-moyang* yang ada, sisa terakhir dari sebuah keluarga adalah *umebubu*, maka dalam hal ini berarti “sifat perempuan atau keibuan” yang lestari. Artinya, spirit hidup dan energi hidup dari orang tua yang tersimpan di dalam *batu-suci* diteruskan oleh keturunannya dengan mewarisi *umebubu-ayah*.

Oleh karenanya, dapat dirumuskan bahwa subyek yang melakukan tradisi pewarisan adalah para laki-laki tetapi substansi yang diwariskan adalah “jiwa ibu” atau “bibit kehidupan”. Bagi orang Kaenbaun, *umebubu-ayah* masih menyimpan spirit orang tuanya (suami-istri) dalam wujud *batu-suci* dan benda pusaka lainnya. Ibu adalah lambang atau simbol kehidupan, dan bersatunya ayah dan ibu di dalam *batu-suci* artinya adalah berkumpulnya unsur-unsur laki-laki dan perempuan yang menghasilkan kehidupan. Disini menjadi jelas bahwa *batu-suci* di dalam *umebubu* merupakan sumber hidup dalam pandangan spiritual.

Fenomena *umebubu-ayah* tampaknya semakin memperjelas tradisi patrilineal yang ada di Kaenbaun. Unsur yang tampak dalam tradisi patrilineal adalah transaksi

berdasarkan garis laki-laki, tetapi unsur yang substansial di dalam tradisi itu adalah “kehidupan”, disimbolkan dengan sosok perempuan. Dalam evidensi *umebubu-ayah*, sosok laki-laki melebur ke dalam sosok perempuan dan keduanya tinggal bersama di dalam *umebubu*, khususnya di *batu-suci*. Artinya, roh sang ayah bersatu dengan sang ibu dan berdiam di dalam *umebubu* serta masuk ke dalam satu *batu-suci*. Atas dasar peristiwa itulah mereka berdua dapat dikenang anak dan cucu. *Batu-suci umebubu-ayah* merupakan simbol dan sarana bagi anak-cucu untuk berjumpa dengan orang tua dan *nenek-moyang* mereka, khususnya yang dikenali dan berdekatan. *Batu suci* adalah pintu masuk ke *dunia-arwah*, khususnya berjumpa dengan ayah dan ibu.

Dengan perkataan lain, roh ayah dan roh ibu jika sudah meninggal dunia masuk ke dalam *batu-suci umebubu* miliknya dan *batu-suci* tersebut merupakan media untuk berjumpa dengan beliau yang sudah menjadi *nenek-moyang*. Memang orang dapat berdoa di kuburan ayah atau ibunya, tetapi berdoa di dalam *umebubu-ayah* yang isinya adalah *batu-suci* sama saja dengan menghadap ayah dan ibu. Bagi orang Kaenbaun, suasana perjumpaan di depan *batu-suci* di dalam *upacara-adat* adalah perjumpaan sakral yang sangat penting.

Fenomena “*umebubu-ayah*” tampaknya menarik dikupas lebih dalam terutama menyinggung adanya kaitan antara bangunan dengan penghuninya. Pada kejadian Agnes Basan (Mei, 2006), suaminya (Paulus Foni) sudah meninggal dunia, maka *lopo* menjadi rusak namun *umebubu* masih ada karena digunakan untuk tinggal istrinya (Agnes Basan). Ada kesan, jika suami meninggal dunia, *lopo* sebagai domain laki-laki dibiarkan rusak (tidak sempat dirawat) dan hanya disisakan *umebubu* untuk istrinya yang masih hidup. Tampak bahwa keberadaan *lopo* terkait langsung dengan

keberadaan penghuni utamanya yaitu laki-laki. Barangkali *umebubu* demikian juga, yaitu untuk menunjukkan eksistensi perempuan.



Gambar 117. *Umebubu* dan *lopo* milik Paulus Foni
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Fenomena eratnya relasi manusia dan wadahnya semakin tampak pada fenomena *lopo* Hendrikus Talan. Kedua suami-istri Talan sudah meninggal dunia, maka *lopo* dan *umebubu* mereka tinggal kerangka utamanya saja. Wajar rumahnya rusak karena tidak ada anggota keluarga yang merawatnya. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa keberadaan *lopo* identik dengan keberadaan sang suami (laki-laki) dan *umebubu* identik dengan sang istri (perempuan). Dari kejadian ini terlihat, bahwa *lopo* dan *umebubu* menjadi tanda fisik yang penting tentang keberadaan laki-laki dan perempuan di dalam setiap rumah tangga di Kaenbaun. Dalam pikiran tradisional Kaenbaun, *lopo* memang domain laki-laki dan *umebubu* adalah domain perempuan.

Kejadian-kejadian tersebut tampak dilandasi konsep "ketaatan tradisi" yang menonjol di Kaenbaun, khususnya tentang *gender* dan bangunan rumah. Pada fenomena Paulus Foni (Mei, 2006), kehilangan *lopo* sebenarnya kehilangan separuh kehidupan, sebab Agnes Basan kehilangan suaminya yang meninggal dunia. Artinya, kehilangan suami sama dengan kehilangan *lopo* atau unsur laki-laki di dalam rumah tangganya. *Lopo* sebagai domain laki-laki telah hilang dan yang ada hanya *umebubu* (domain perempuan). Sebagai janda, Agnes Basan hanya tinggal di dalam *umebubu*, yang merupakan bangunan perlindungan awal dan terakhir bagi sebuah rumah tangga. Menurut tradisi Kaenbaun, Agnes Basan yang menjadi janda menjadi urusan saudara laki-lakinya, maka *lopo*-nya dibiarkan rusak karena situasi adat.

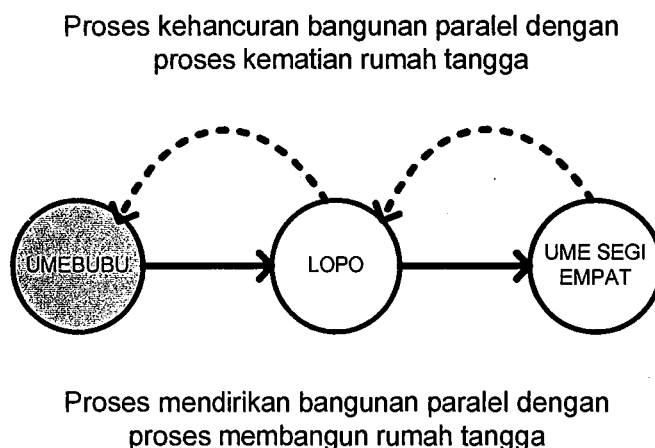


Gambar 118. Kerangka *lopo* tanpa *umebubu* milik Henrikus Talan (alm)
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Tampaknya perlambangan fisik ini khas tradisi di desa Kaenbaun. Tanpa *lopo* (artinya tanpa suami / laki-laki) juga berarti tanpa lumbung beras dan biji-bijian lainnya. Hanya memiliki *umebubu* artinya juga hanya makan jagung, sebab *umebubu*

adalah tempat menyimpan jagung. Jagung sebagai tanaman suci, artinya para janda dekat dengan dimensi kesucian. Mereka harus menjaga kesucian hidupnya, meskipun hidup sendiri. Keadaan tersebut didukung bangunan fisik, sebab tidak mungkin ada tamu yang datang karena tidak ada laki-laki dan tempat untuk menerimanya (rumah *segiempat* atau *lopo*). Para janda menjadi urusan para saudara laki-lakinya, maka tidak diperlukan ada bangunan *lopo* di rumahnya.

Umebubu-ayah milik Alfons Basan dan Hironimus Timo dibangun dan dibiarkan ada seolah-olah sang ayah masih hidup dalam batin anak-cucunya. Sementara keberadaan *lopo* di rumah Agnes Basan justru dihapuskan. Kedua kejadian tersebut menunjukkan bahwa ketiadaan *lopo* menandai kematian unsur laki-laki di dalam sebuah rumah tangga, dan keberadaan *umebubu* tetap menjadi tanda keberadaan spirit kehidupan yang masih dapat dikenang.



Gambar 119. Kaitan bangunan dengan keberadaan rumah tangga di Kaenbaun
(Sumber: analisis, September 2008)

Fenomena keberadaan *lopo* dan *umebubu* ada keterkaitan dengan keberadaan laki-laki dan perempuan di dalam sebuah rumah tangga ini menarik sebab juga menjadi tanda kehidupan sebuah rumah tangga. Tradisi Kaenbaun membangun

rumah adalah dengan mulai mendirikan *umebubu* sebagai bangunan pertama. Bahkan dari *umebubu* yang diletakkan pertama kali adalah *batu-suci* dan disusul *tiang-suci*. Setelah *umebubu* berdiri, barulah *lopo* dan *umekbat* didirikan. *Umebubu* bahkan merupakan satu-satunya bangunan yang harus ada jika yang lain memang tidak ada. Uraian ini menunjukkan bahwa proses mendirikan bangunan paralel dengan proses membangun rumah tangga.

Fenomena *umebubu-ayah* menunjukkan indikasi bahwa proses tersebut juga berbalik ketika sebuah rumah tangga mengalami proses penuaan dan kemudian akhirnya musnah karena suami-istri meninggal dunia. Pada waktu suami atau istri meninggal dunia, maka satu-satunya bangunan yang masih tersisa adalah *umebubu*. *Umebubu* bahkan menjadi satu-satunya bangunan yang layak digunakan untuk mengenang sebuah rumah tangga yang pernah ada, sebab di dalamnya tersimpan *batu-suci* dan pusaka keluarga. *Umebubu* menjadi bangunan utama (pertama dan terakhir) yang melindungi dan menyimpan *batu-suci* dan pusaka keluarga. Dengan demikian menjadi jelas, bahwa "*umebubu ayah*" adalah sebutan, sedangkan substansinya adalah mengenang ayah dan ibu yang pernah hidup agar terus hidup di dalam ruang batin anak-cucunya. Mereka bersatu di *batu-suci umebubu* miliknya.

Fenomena kaitan bangunan dengan keutuhan rumah tangga di Kaenbaun juga menunjukkan adanya tradisi keluarga tunggal. Sebuah keluarga di Kaenbaun selalu ditandai dengan satu *batu-suci*, maka satu *umebubu*. Jika seorang anak laki-laki menikah, ia kemudian mendirikan rumah keluarganya dengan cara mendirikan *umebubu*. Selama pengamatan tidak ditemukan adanya dua *umebubu* di dalam sebuah kapling yang sama. Artinya, *umebubu* menjadi tanda dan simbol keberadaan

sebuah rumah tangga, sebab setiap rumah tangga selalu memerlukan satu tempat *upacara-adat* untuk menjadi tempat perjumpaan dengan *nenek-moyang*. Hidup yang menyatu dengan *nenek-moyang* adalah hidup yang ideal dalam tradisi Kaenbaun. Lewat *batu-suci nenek-moyang* hadir dalam kehidupan keturunannya.

5. Tema Empiris *Lopo* (Lumbung)

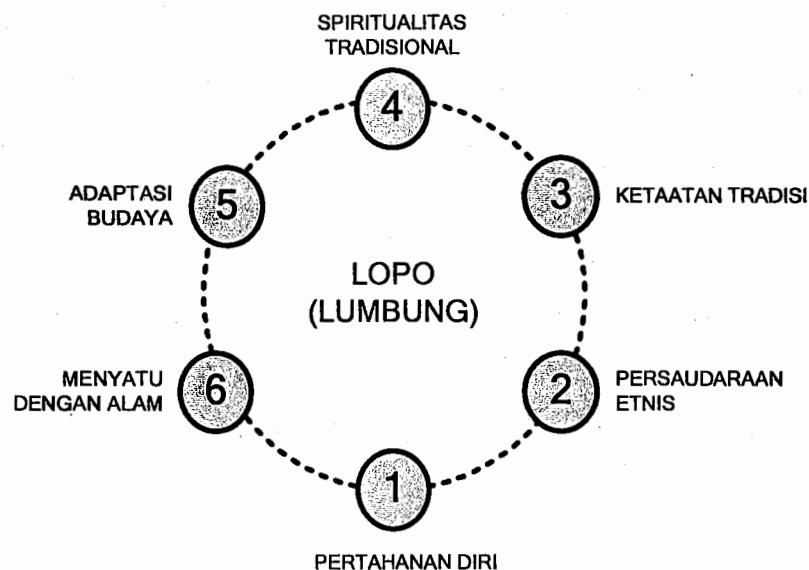
Tema empiris tentang *lopo* atau lumbung merupakan sebuah tema yang cukup menonjol di desa Kaenbaun sebab setiap rumah tangga selalu memiliki gudang makanan mereka sendiri. Gudang makanan di setiap rumah tangga di Kaenbaun ada di dalam *umebubu* (rumah bulat) untuk menyimpan jagung dan *lopo* (lumbung) untuk padi dan biji-bijian lainnya. Pada masa lalu *lopo* sebagai bangunan multi-fungsi selalu ada dalam kaitan dengan *umebubu*, seperti pasangan laki-laki dan perempuan. Sekarang dengan masuknya tipe bangunan *segiempat (umekbat)* terjadi perubahan formasi spasial rumah tinggal orang Kaenbaun menjadi berbeda dari sebelumnya. Perubahan tersebut menyebabkan aspek fungsional *lopo* dan *umebubu* lebih menonjol dari pada aspek simbolisnya, meskipun simbolisme lama tidak digantikan atau ditinggalkan sama sekali.

Fenomena *lopo* di Kaenbaun mengandung gagasan keterkaitan *gender* dengan makanan, namun keduanya tetap dalam relasi yang sangat dekat ketika ada dalam konteks *upacara-adat*. Secara fungsional *lopo* mengalami perubahan tetapi substansialnya sebagai bangunan ritual tetap mantap dan tidak berubah. *Lopo* tetap memiliki makna penting secara fungsional dan simbolis dalam *upacara-adat*.

Lopo dalam konteks pertanian adalah bangunan fungsional, yaitu sebagai gudang makanan, sedangkan dalam konteks tradisi menghuni *lopo* adalah domain

laki-laki pada malam hari, namun menjadi domain perempuan pada siang hari (ruang ekstensi dari *umebubu*). *Lopo* dalam konteks relasi sosial-komunal merupakan bangunan berfungsi publik, yang menjadi wadah atau tempat perjumpaan antar tetangga. *Lopo* dalam konteks *upacara-adat* merupakan bangunan pendukung *umebubu* dalam menyiapkan suasana "satu hati satu jantung" (*nekaf mese ansaof mese*) sebelum pelaksanaan *upacara-adat*, yang memerlukan hati tenang dan jernih.

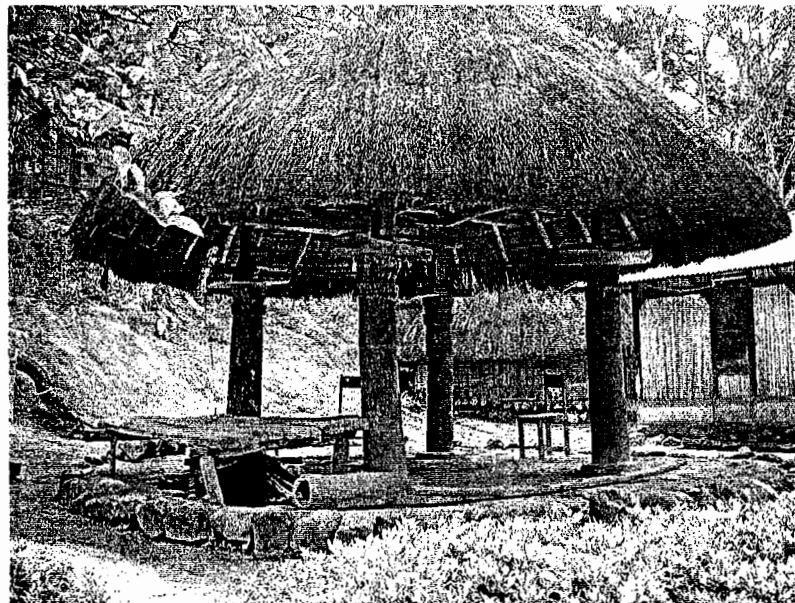
Kajian atas tema empiris *lopo* menemukan enam konsep yang terkandung di dalamnya yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, (5) konsep adaptasi budaya dan (6) konsep menyatu dengan alam. *Lopo* di Kaenbaun sangat penting fungsi dan maknanya karena menjadi sarana kegiatan profan dan sakral yang sesuai dengan jalan hidup tradisional orang Kaenbaun.



Gambar 120. Konsep-konsep di dalam tema empiris *lopo* (lumbung) di desa Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

5.1 Bangunan *lopo* (lumbung)

Dari pengamatan berkali-kali secara menjelajah dan terfokus dapat diperoleh resume singkat bahwa ciri-ciri bangunan *lopo* Kaenbaun adalah: (1) atap satu titik puncak dengan denah lingkaran; (2) material penutup atap dari alang-alang; (3) struktur bangunan *lopo* menggunakan kayu bulat yang diolah tangan manusia; (4) ada loteng dengan lantai dari bambu belah; (5) lantai *lopo* dari tanah saja; (6) lantai dibatasi dengan batu-batu yang ditata secara melingkar.



Gambar 121. Contoh *lopo* khas Kaenbaun dengan beberapa peralatannya
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Lopo sebagai bangunan vernakular memiliki fungsi majemuk, karena ada berbagai peralatan yang diletakkan atau disimpan di *lopo*. Adapun peralatan-peralatan yang umum ada di *lopo* antara lain adalah: (1) tangga unik untuk *lopo*; (2) *lesung* untuk menumbuk bahan makanan, (3) alu untuk *lesung*; (4) tungku tiga batu bulat yang khas; (5) papan kayu tebal (*halabena*) yang multifungsi, dan (6)

peralatan-peralatan untuk menenun kain tradisional. Peralatan-peralatan tersebut menandai adanya fungsi-fungsi yang muncul di dalam *lopo*.

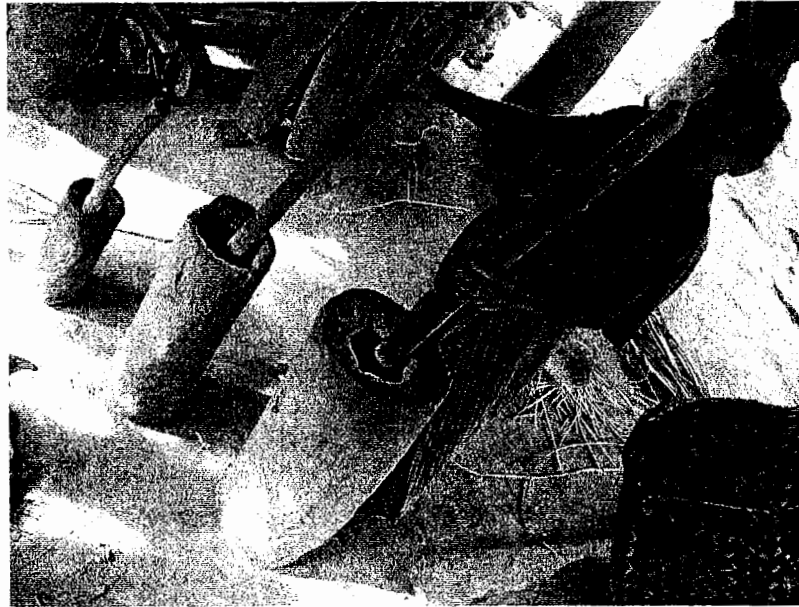
Tangga dari kayu yang desainnya unik selalu digunakan setiap hari untuk mengambil bahan makanan yang disimpan di loteng *lopo*. Hasil pertanian berupa biji-bijian selalu disimpan di *lopo*, sedangkan jagung disimpan hanya di *umebubu*. Orang Kaenbaun setiap hari selalu mengambil padi atau biji-bijian di loteng *lopo*. Mereka menumbuknya dengan *lesung* beberapa saat sebelum dimasak.



Gambar 122. Kegiatan menenun kain adat berlangsung di *lopo* (lumbung)
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Lesung dan *alu* terkait dengan kegiatan menumbuk padi atau jagung di *lopo*. Menurut Mikael Salu (Mei 2006) orang kaenbaun umumnya menumbuk padi pada saat diperlukan. Mereka mempunyai kebiasaan tidak menumbuk seluruh padi yang dimiliki, melainkan menumbuknya sesuai dengan jumlah yang diperlukan pada saat akan memasaknya. Setiap kali menumbuk padi hanya sekitar beberapa genggam saja sesuai kebutuhan makan saat itu. Padi yang belum ditumbuk disimpan di ruang

loteng di atas *lopo*, sehingga setiap hari selalu ada kegiatan mengambil padi dari *lopo* dan menumbuknya sesuai kebutuhan.



Gambar 123. Tiga *lesung* dan *alu* sebagai peralatan baku di *lopo* Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Kebiasaan yang sama juga dilakukan pada jagung. Mereka menumbuk jagung sesuai kebutuhan. Jagung diperlakukan sebagai makanan yang sejajar kedudukannya dengan padi (nasi), sebab keduanya adalah makanan pokok di desa Kaenbaun. Setiap keluarga selalu memiliki dua jenis makanan pokok ini. Jagung disimpan di *umebubu*, sedangkan padi dan biji-bijian lainnya (kacang serta kedelai) disimpan di *lopo*. Orang Kaenbaun memiliki tradisi menumbuk padi dan jagung setiap hari dan seperlunya, sesuai dengan kebutuhan makan dan dimasak pada saat itu juga. Jadi nasi yang dimakan selalu segar dan beras yang disimpan masih dalam keadaan butiran padi yang dilindungi oleh kulit alamiahnya.

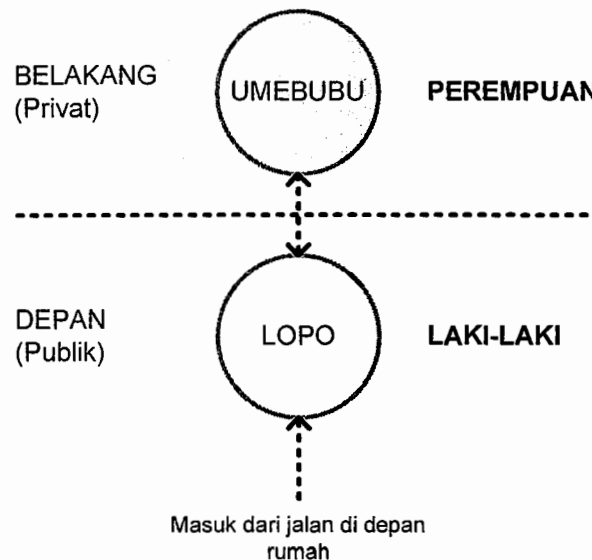
Tungku tiga batu ada kaitan dengan kegiatan berdiang di malam hari atau membakar jagung di *lopo*. Orang Kaenbaun juga melakukan kegiatan merebus dan

memasak makanan di *lopo*. Untuk membuat minyak kelapa secara tradisional, mereka memerlukan tempat yang luas, maka *lopo* adalah tempat yang tepat. Apalagi di *lopo* ada *halabena* yang sangat fungsional untuk digunakan dalam kegiatan memasak makanan. Tungku tiga batu di *lopo* sangat mendukung fungsi *lopo* sebagai fungsi dapur, yang merupakan ekstensi dari *umebubu* sebagai dapur sakral. Pada malam hari, para laki-laki umumnya menghangatkan diri di *lopo* dengan membakar jagung sambil mendekatkan badan ke api supaya hangat. Hawa malam di Kaenbaun memang sangat dingin, tetapi siang hari sangat panas dan kering.

Halabena menandai adanya fungsi duduk, tidur atau istirahat di *lopo* pada malam hari maupun siang hari. Orang Kaenbaun generasi awal selalu menerima tamu atau tetangga di *lopo* karena itulah satu-satunya tempat untuk ruang tamu. Tradisi *nenek-moyang* mengharuskan penerimaan “orang luar” di *lopo*, sebab *umebubu* merupakan ruang yang sangat privat karena semua harta keluarga di simpan di dalamnya. Jika tamu menginap, maka *lopo* menjadi tempat satu-satunya untuk tidur laki-laki dan para tamu. Orang Kaenbaun berunding dengan sesama mereka di *lopo*, sebab *lopo* adalah menjadi ruang perjumpaan sebuah keluarga dengan orang lain dari luar keluarga. Jadi dapat dikatakan, *lopo* adalah ruang tamu khas Kaenbaun di masa lalu.

Batu-batu melingkar di sekeliling lantai *lopo* berfungsi membendung air agar tidak membasahi lantai *lopo*. Pembendungan air hujan dengan batu-batu gundul sangat penting sebab lantai *lopo* secara tradisional adalah lantai tanah. Pemilihan lantai tanah tentulah terkait dengan konteks masa lalu, yang masih menghayati budaya hidup dekat dengan alam. Selain itu, lantai dari tanah memberi kebebasan

penyakit bagi pelaksanaan kegiatan ritual atau non-ritual dilakukan di *lopo* tanpa ada kesulitan yang berarti untuk membersihkan kotoran-kotoran berserakan di lantai.



Gambar 124. Pola spasial rumah tinggal orang Kaenbaun generasi awal
(Sumber: Analisis, September 2008)

Membahas *lopo* selalu terkait dengan *umebubu* dan dalam konteks rumah tinggal di Kaenbaun. Dalam kognisi budaya Kaenbaun, *lopo* adalah bangunan kedua setelah *umebubu*, sebab *umebubu* selalu dibangun yang pertama. Untuk memahami *lopo* secara mendalam, perlu diperhatikan juga konteks perubahan yang ada pada saat ini, sebab tampaknya ada hal-hal yang berubah pada *lopo* Kaenbaun karena perjalanan sejarah. Artinya, tekanan perubahan yang datang dari luar juga menjadi konteks yang perlu dilihat untuk memahami hakekat *lopo* di desa Kaenbaun.

Pengamatan lapangan menunjukkan bahwa *lopo* sebagai pasangan *umebubu* seperti pedoman *nenek-moyang* masih dipertahankan, tetapi masuknya bangunan *ume-segiempat* dalam rancangan rumah tinggal orang Kaenbaun membawa pergeseran yang cukup mendasar. Pada beberapa rumah tinggal, sebagian fungsi *lopo*

dan *umebubu* masuk ke dalam *ume-segiempat*, yang dihuni seperti rumah tinggal di kota. Akibatnya, ada kecenderungan *ume-segiempat* menjadi bangunan pokok, sedangkan *lopo* dan *umebubu* mengalami pergeseran kedudukan dan peran sebagai bangunan sekunder. Dari kejadian ini tampak ada nilai positif yang tersimpan dan memberi peluang kepada orang Kaenbaun untuk hidup di dua dunia (masa kini dan masa lampau) secara berdampingan. Mereka taat pada tradisi tetapi juga mau beradaptasi terhadap budaya modern yang mulai masuk Kaenbaun.

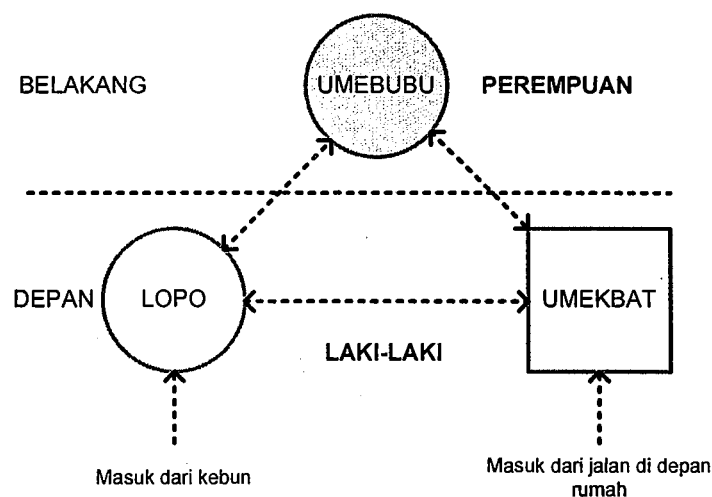


Gambar 125. Contoh bangunan segi-empat (*umekbat*) dan *lopo* di Fautkolo
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Nilai positif keberadaan bangunan *ume-segiempat* justru mendorong *lopo* dan *umebubu* memiliki fungsi yang fokus dan terbatas. *Lopo* masih menjadi gudang padi dan biji-bijian serta menjadi bangunan untuk istirahat siang. *Lopo* juga masih dimanfaatkan perempuan Kaenbaun untuk menumbuk bahan makanan dan menenun. *Lopo* juga masih digunakan untuk melakukan kontak sosial dengan sesama warga desa seperti fungsi tradisionalnya. Bedanya, kaum laki-laki sudah tidak tidur di *lopo*

pada malam hari, melainkan di dalam *ume-segiempat* yang lebih nyaman dan aman. Pada bangunan *ume-segiempat*, suami dan istri dapat leluasa tidur bersama, sementara pada masa lalu ketika malam hari mereka tidur terpisah, laki-laki di *lopo* dan perempuan di *umebubu* (rumah bulat) bersama anak-anak mereka.

Fenomena pergeseran fungsi pada *lopo* ini menunjukkan adanya ketaatan tradisi yang masih kuat pada satu sisi dan tarikan untuk mengakomodasi unsur budaya baru pada sisi yang lain. Perubahan fungsi *lopo* menunjukkan adanya tegangan budaya di Kaenbaun pada skala keluarga. Kejadian semacam ini ditemukan pada sebagian besar rumah di Kaenbaun, bahkan dapat dikatakan hampir seluruh rumah memiliki pola baru semacam itu.



Gambar 126. Formasi spasial rumah tinggal orang Kaenbaun saat ini
(Sumber: Analisis, September 2008)

Dalam konteks bangunan *ume-segiempat* yang berkonotasi bangunan kota atau modern, citra modernitas menabrak citra *lopo* sebagai bangunan *nenek-moyang*, sehingga *lopo* terkesan menjadi berkonotasi kuno. Kampanye “rumah sehat” pada tahun 1960-an ternyata menciptakan persepsi bahwa *lopo* dan *umebubu* dilihat

sebagai “bangunan yang kurang sehat” dibandingkan dengan “rumah melayu” (*umesegiempat*). Pada pengamatan di bulan Juli 2004, bangunan segi empat disebut oleh orang Kaenbaun dengan sebutan “*rumah melayu*”, sementara Willem Foni (Juli 2004) mengenalkan sebutan “*umekbat*” yang menggunakan referensi bahasa lokal. Sebutan “*rumah melayu*” tidak populer namun dikenal di kalangan orang Kaenbaun. Tampaknya terminologi “*rumah melayu*” berkaitan dengan *umesuku* Timo yang berbentuk segi-empat. Konon, suku Timo yang pernah tinggal di pantai Winni terkesan dengan bangunan-bangunan seminari yang di masa lalu yang pernah mereka lihat di Winni. Menurut orang-orang Kaenbaun, di pantai Winni pernah ada bangunan seminari, yang didirikan oleh para misionaris Katolik, meneruskan kegiatan Santo Fransiskus Xaverius yang pernah mendarat di pantai Winni. Jadi di Winni pernah menjadi pusat kegiatan penyebaran agama Katolik.



Gambar 127. *Lopo* Nikolas Kolo di Niufbanu berfungsi sebagai ruang tamu
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Bahkan di Bao (kampung termuda) bangunan *ume-segiempat* mendominasi tampilan visual ruang jalan desa menjadi mirip dengan citra perumahan massal di kota. Padahal, di belakang bangunan-bangunan *ume-segiempat* di Bao masih berdiri *lopo-lopo* dan *umebubu-umebubu* tetapi diletakkan secara tersembunyi. Orang Kaenbaun yang tinggal di Bao cenderung menonjolkan bangunan *ume-segiempat* daripada *lopo*, padahal *lopo* justru lebih menonjol di kampung yang lebih tua. Artinya, perkampungan yang tua relatif lebih taat pada pedoman *nenek-moyang* daripada kampung yang lebih muda.



Gambar 128. *Lopo Tolas* Kaenbaun di rumah Yakobus Basan
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Posisi *lopo* yang terkesan disembunyikan semacam itu menunjukkan adanya indikasi kuat bahwa orang Kaenbaun cenderung setuju dengan “citra bangunan modern” dan memposisikan *lopo* sebagai gudang atau *gazebo*. *Lopo* bukan lagi bangunan utama penerima kedatangan tamu seperti pada era *nenek-moyang*, melainkan bangunan pelengkap untuk gudang dan tempat istirahat. Saat ini

kedatangan tamu umumnya di terima di ruang tamu di dalam bangunan *segiempat*, bukan di *lopo* seperti pada jaman *nenek-moyang* mereka.

Indikasi ini menunjukkan, fungsi *lopo* tergeser ke pinggiran dan menjadi bangunan yang tidak terlalu penting lagi. Bahkan *lopo* Martinus Tausdan beberapa *lopo* yang lain dijadikan kandang hewan (sapi atau babi), maka hal ini tentulah bertentangan dengan ide awal *nenek-moyang* yang menggunakan *lopo* untuk ruang tamu (ruang laki-laki). Pada beberapa *lopo* malahan sudah menjadi tempat untuk mengikat anak-anak babi, lengkap dengan tiang kecil, tali dan makanan mereka. *Lopo* lantas menjadi kotor dan berbau karena tumpahan makanan babi yang berceceran di lantai *lopo*.

Pada kunjungan di bulan Mei 2006, dalam suatu perjamuan *upacara-adat* “potong rambut” di rumah Mikael Salu, peneliti dalam keadaan setengah mabuk (karena terlalu banyak minum *sopi* dan anggur kolesom) mengkritik fenomena perubahan fungsi *lopo* di Kaenbaun dan sempat “memarahi” Martinus Taus karena *lopo* miliknya digunakan untuk kandang hewan. Peneliti mengatakan bahwa tidak pantas seorang kepala suku memberi contoh seperti itu, sebab bertentangan dengan tradisi *nenek-moyang*. Pada waktu itu peneliti secara tidak sadar berbicara tanpa henti sekitar satu jam tentang perubahan-perubahan di Kaenbaun di hadapan para kepala suku dan warga lain yang hadir dalam perjamuan makan malam. Martinus Taus hanya tersenyum dan tertawa-tawa ketika “dimarahi” dalam pertemuan itu, demikian juga warga lain yang mendengarkan. Anehnya, pada kunjungan hari lain di rumah Martinus Taus, ia dengan bangga menunjukkan bahwa *lopo* miliknya sudah bersih dan tidak menjadi kandang hewan lagi. Ia juga menjelaskan bahwa

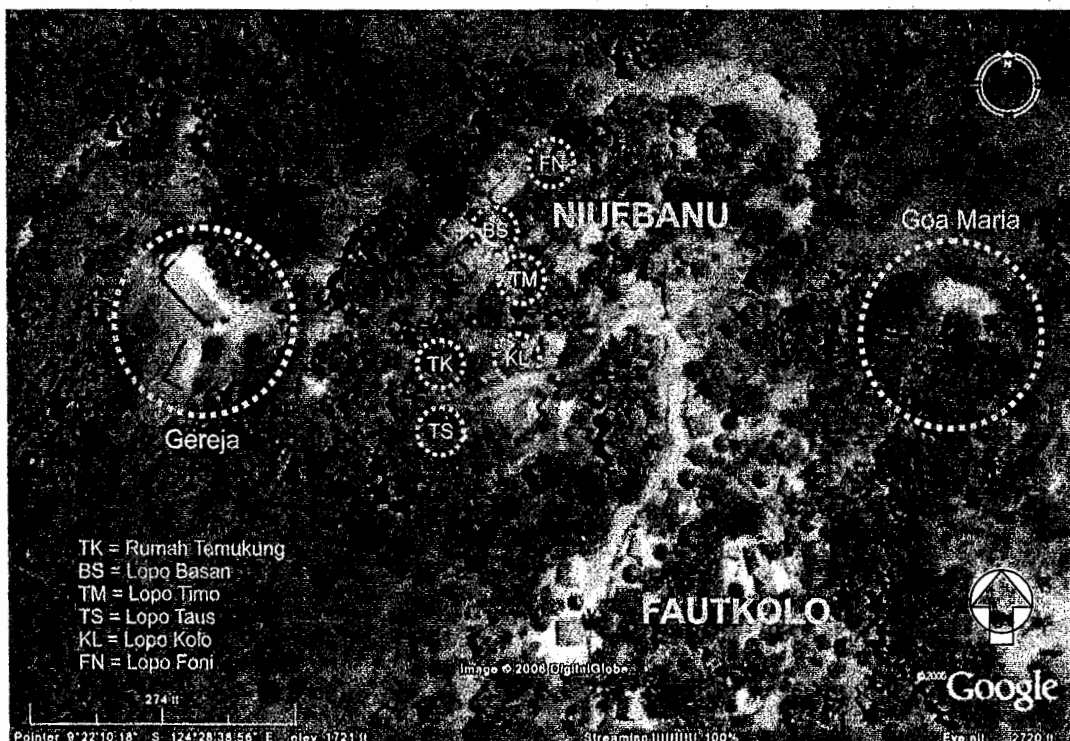
perbuatannya kemarin itu keliru dan sekarang ia menyadari bahwa *lopo* harus dihormati sebagai ruang tamu seperti tradisi *nenek-moyang* mereka.

Pada *upacara-adat* skala desa tanggal 7 Mei 2006 (diuraikan secara mendalam pada halaman 406 s.d. halaman 425), fungsi *lopo* sebagai tempat persiapan *upacara-adat* tampak begitu penting. Momen "*nekaf mese ansaof mese*" untuk memulai *upacara-adat* dilaksanakan di *lopo tolas Kaenbaun*. *Nekaf mese ansaof mese* adalah momen untuk membangun suasana "*satu hati satu jantung*", menurut Pater John Salu (Mei, 2006), ditujukan kepada seluruh peserta agar *upacara-adat* dapat berlangsung dengan baik karena suasana hati para peserta yang sejuk merupakan daya tarik *nenek-moyang* agar berkenan hadir dalam *upacara-adat*.

Lopo dalam konteks *upacara-adat* memiliki fungsi yang mendasar (fundamental), maka sebenarnya *lopo* tidak dapat dihapuskan dari tipologi bangunan di Kaenbaun. Wujud fisik *lopo* dalam kaitan dengan *upacara-adat* tidak dapat digantikan, sebab pedoman *nenek-moyang* menyiratkan bahwa suasana, perilaku dan elemen-elemen yang terlibat dalam *upacara-adat* harus sama seperti pada waktu mereka masih hidup. Artinya, suasana Kaenbaun masa lalu menjadi salah satu syarat dalam pelaksanaan *upacara-adat*. *Nenek-moyang* minum *sopi* dalam *upacara-adat* tidak dapat diganti dengan minum teh, *sprite* atau *coca-cola*. Alat minum yang digunakan dalam *upacara-adat* juga buatan lokal (dari bambu), seperti yang digunakan oleh *nenek-moyang*. Suasana makan bersama di *lopo* dengan cara duduk di atas tikar pandan dan cara makan dengan tangan. Cara ini menjadi syarat penting untuk menghadirkan suasana seperti yang dimaui *nenek-moyang* orang Kaenbaun.

5.2 *Lopo* sebagai sarana demokrasi tradisional

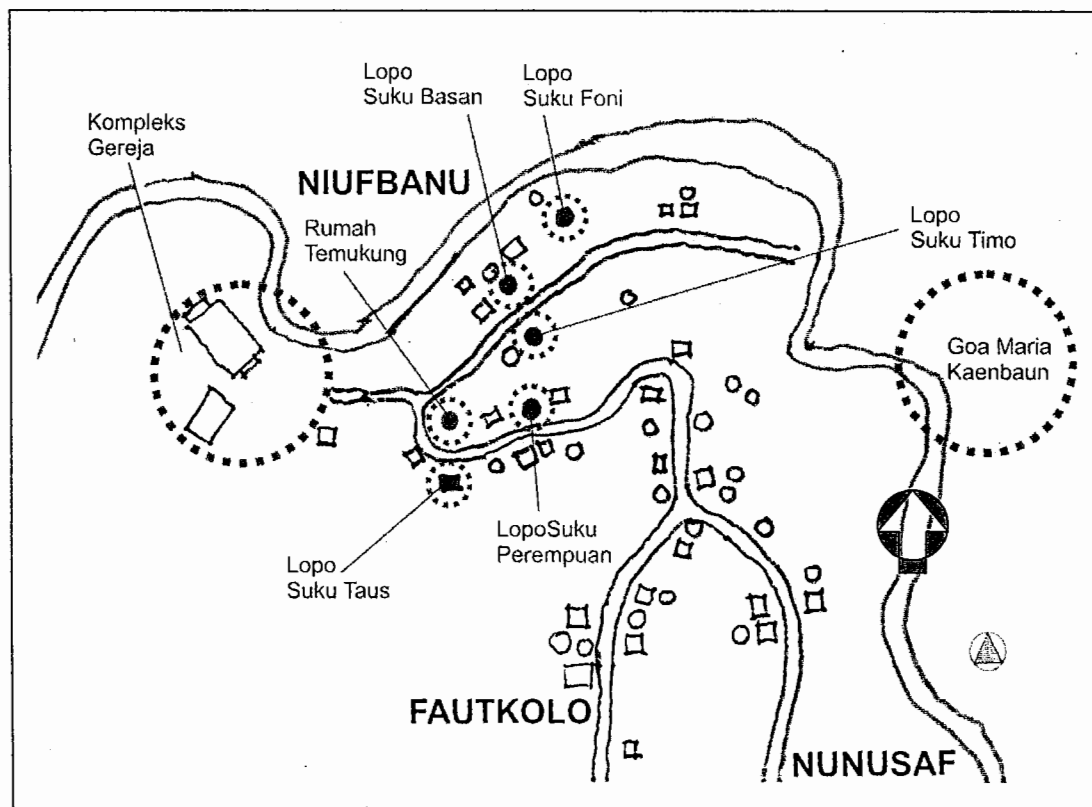
Dari uraian tentang “suku laki-laki” dan “suku perempuan” terlihat jelas bahwa delapan suku di Kaenbaun hidup dengan damai. Keterlibatan semua suku dalam setiap kegiatan adat menunjukkan adanya proses pengelolaan kehidupan bersama ditangani dan dijalankan oleh masyarakat sendiri. Situasi semacam itu menunjukkan adanya keterlibatan masyarakat, kebersamaan dan peran-peran yang berfungsi secara sinergi yang baik. Tampaknya ada tradisi “demokrasi tradisional” yang telah berkembang dan hidup di Kaenbaun.



Gambar 129. Formasi spasial *Lopo-lopo* demokrasi tradisional di Niufbanu
(Sumber: Wawancara dan kunjungan lapangan, Mei 2006)

Pada pengamatan Mei 2006 ditemukan informasi unik, *lopo* Kornelius Timo, *Lopo* Heribertus Taus (di teras rumahnya karena *lopo*-nya tidak ada), *Lopo* Silvester Basan, *lopo* Yoachim Misa Foni dan *Lopo* Nikolas Kolo merupakan “*lopo* tua” yang

penting di Kaenbaun. Kedudukan dan fungsinya penting dalam proses pengelolaan kehidupan desa Kaenbaun, bersama dengan Gereja dan *rumah-adat* suku. Pada waktu desa Kaenbaun masih terbatas hanya kampung di Niufbanu, keberadaan *lopo-lopo* tua tersebut menonjol sebagai tempat musyawarah skala suku. Fery Timo (Mei 2006) menyebut mekanisme pengelolaan kehidupan bersama itu dengan istilah "demokrasi tradisional", yaitu proses perundingan yang lazim mereka lakukan secara bertahap yang melibatkan semua suku. Konon, proses kegiatan skala desa selalu diawali dengan pengumuman di Gereja, kemudian diteruskan dengan pembicaraan setiap suku di *lopo-lopo* tua tersebut.



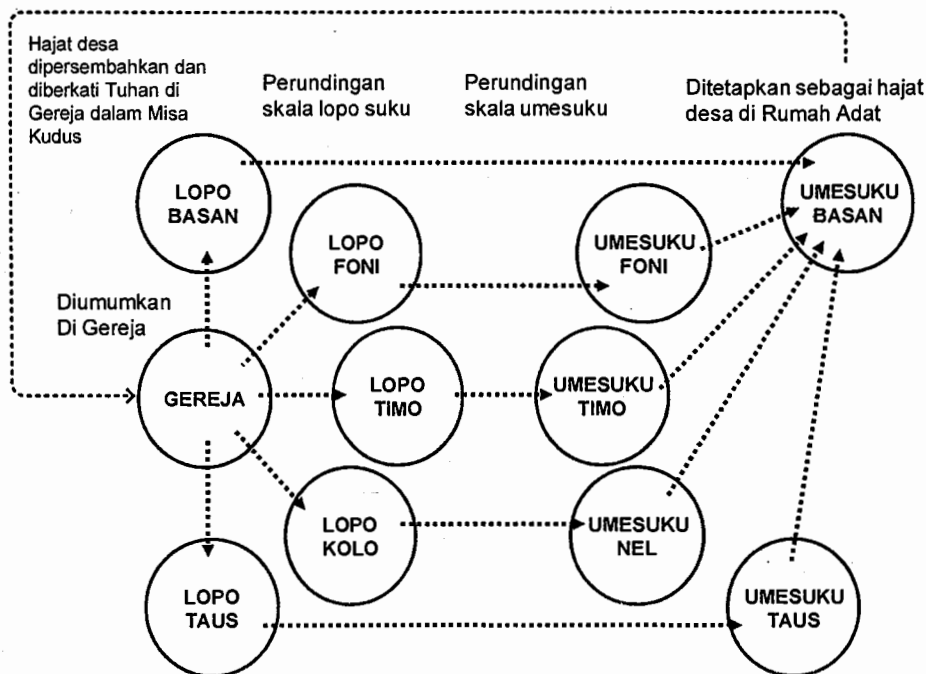
Gambar 130: Peta skematis sebaran spasial *Lopo-lopo* tua di Niufbanu (Sumber: pengamatan lapangan, Mei 2006)

Setelah pertemuan di *lopo* tua ini mencapai hasil hampir matang, kemudian dibawa ke *rumah-adat* lima suku masing-masing untuk dimatangkan lebih lanjut. Keputusan suku di dalam *rumah-adat* dimintakan restu dan petunjuk *nenek-moyang* melalui *upacara-adat*. Bagi orang Kaenbaun, petunjuk dan persetujuan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia-arwah* amat penting, sebab keterlibatan mereka merupakan jaminan untuk mendapatkan berkah dan kelangsungan hidup.

Hasil yang matang dari pertemuan dengan *upacara-adat* di *rumah-adat* kemudian dibawa ke "rumah-adat desa" (maksudnya *umesuku* suku Basan) untuk ditetapkan dengan *upacara-adat* sebagai hajat desa. Bagi orang Kaenbaun, *upacara-adat* di *umesuku* Basan untuk meminta petunjuk dan restu *nenek-moyang* seluruh desa merupakan proses yang harus dilakukan. Artinya, keterlibatan *nenek-moyang* orang Kaenbaun se-desa sangat penting dan mendasar untuk jaminan keterlaksanaannya. Proses semacam ini telah berlangsung sejak lama dan masih diteruskan hingga saat ini. Dengan demikian, tampak bahwa *lopo-lopo* tua tersebut menjadi sarana penting bagi pelaksanaan demokrasi tradisional dan masih dilestarikan hingga saat ini.

Diskusi di *Lopo* Kornelius Timo dengan beberapa nara sumber (Mei 2006) juga mengungkapkan fenomena yang lain. Perundingan demokratis juga terjadi melalui jalur RT dan Dasawisma. Rapat yang melalui jalur ini bermuara di Balai Desa, bukan ke *rumah-adat*. Dasawisma biasanya untuk aktivitas para ibu-ibu, sedangkan di *Lopo* lebih banyak diikuti bapak-bapak, sebab sesuai dengan tradisi patrilineal, maka hanya kaum laki-laki yang berbicara. Jadi dalam kehidupan Kaenbaun ada substansi yang terkait dengan adat dan substansi yang terkait dengan

organisasi pemerintahan, keduanya berjalan berdampingan sesuai dengan jalur dan mekanisme masing-masing.



Gambar 131. Tata spasial elemen-elemen demokrasi Kaenbaun mengungkapkan kemenyatuan adat dengan Gereja
(Sumber: wawancara dan pengamatan, Mei 2006)

Keberadaan *lopo-lopo* suku tersebut menandai bahwa proses perundingan secara demokratis yang melibatkan semua suku telah lama berjalan di Kaenbaun. Perundingan terjadi mulai dari tingkat suku, kemudian disahkan secara adat di tingkat suku. Setelah matang di tingkat suku, kemudian dibawa ke tingkat desa dan dilaksanakan di *Sonaf* Kaenbaun. Jadi sifatnya dari bawah ke atas secara berjenjang. Artinya, masyarakat tradisional Kaenbaun memiliki cara khas untuk berdemokrasi yang sesuai dengan rasa budaya mereka.

Aspek yang menarik dalam proses demokrasi desa ala Kaenbaun adalah partisipasi semua suku dan keterlibatan *nenek-moyang* di dalam setiap tahapan.

Proses demokrasi tradisional tersebut tidak melulu terjadi antar manusia, sebab arwah *nenek-moyang* dilibatkan. Artinya, pada setiap tahapan partisipasi semua warga desa yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia diakomodasi dan dilibatkan dengan sebaik-baiknya.

Jika ditelisik lebih lanjut, pada proses tersebut ada pikiran tersembunyi yaitu konsep "spiritualitas tradisional" yang menunjukkan adanya relasi erat antara *dunia-manusia* dengan *dunia-arwah nenek-moyang*. Di desa Kaenbaun *dunia-arwah* berimpit dengan *dunia-manusia*, sehingga arwah *nenek-moyang* dapat terlibat dalam partisipasi mengatur kehidupan dalam *dunia-manusia*. Artinya, keterlibatan *nenek-moyang* tampaknya mutlak dan harus dilakukan.

Selain itu, religiusitas orang Kaenbaun makin mendalam ketika mereka melibatkan Tuhan dalam proses demokrasi adat tersebut, setelah melibatkan *nenek-moyang* mereka. Jika diperhatikan, setelah semua hasil kesepakatan tercapai secara bulat dan ditetapkan sebagai keputusan seluruh suku di *Sonaf* Kaenbaun, akhirnya hajat tersebut dipersembahkan kepada Tuhan lewat Misa Kudus di Gereja. Pada titik proses ini, tampaklah bahwa demokrasi khas Kaenbaun disempurnakan dengan keterlibatan Tuhan. Bagi orang Kaenbaun, adalah sempurna jika usaha mereka mendapat restu *nenek-moyang* dan Tuhan Pencipta Alam.

Proses berjenjang tersebut agaknya cocok dengan simbolisme *haumonef* pada pembahasan lain. Pada *haumonef* ada tiga ujung yang menjadi titik orientasi spiritual, yaitu ujung terendah melibatkan *nenek-moyang*, ujung di atasnya melibatkan raja lokal yang harus dihormati, dan ujung tertinggi adalah bakti kepada Tuhan Pencipta Alam. Konsistensi ungkapan spiritual semacam itu menunjukkan mantapnya

religiusitas komunitas yang telah terbangun dan menjadi tradisi, sehingga dapat dilaksanakan dengan lancar dan mantap.

Tinjauan dari sudut lain juga menarik, sebab di dalam proses demokrasi tradisional tersebut unsur religi lokal bersatu dengan unsur agama Katolik secara melembaga. Orang Kaenbaun telah berhasil memadukan keduanya dengan baik, sehingga keduanya mengisi ruang-ruang batin religiusitas mereka secara sepenuhnya. Religi lokal tidak dipertentangkan dengan agama Katolik, melainkan diharmoniskan secara nyata dan melembaga sekaligus personal. Orang Kaenbaun berhasil menciptakan adaptasi budaya dalam bidang religius yang sesuai dengan citarasa budaya mereka. Adat dan Gereja berjalan bersama-sama dengan harmonis dan memajukan kehidupan batin karena cocok dengan konsep hidup ideal orang Kaenbaun, yaitu menyatu dengan Tuhan dan *nenek-moyang*.

6. Tema Empiris *Haumonef* (Tiang Laki-laki)

Tema empiris tentang *haumonef* merupakan salah satu tema yang menarik di Kaenbaun justru karena tidak terlalu tampak secara visual namun memiliki pengaruh yang sangat penting dalam perilaku religius orang Kaenbaun. Tema *haumonef* muncul pada fenomena (1) *haumonef umesuku*, (2) *haumonef umebubu anak laki-laki pertama*, dan (3) *haumonef* nisan peringatan kematian.

Keberadaan *haumonef* merupakan tanda dan simbol sakral yang sangat penting di kalangan orang Kaenbaun. *Haumonef* menjadi simbol keberadaan sosok sakral (*anak laki-laki pertama*), *umesuku* serta kenangan atas keluarga yang sudah meninggal dunia. *Haumonef* menjadi penghubung dunia nyata dan abstrak di desa

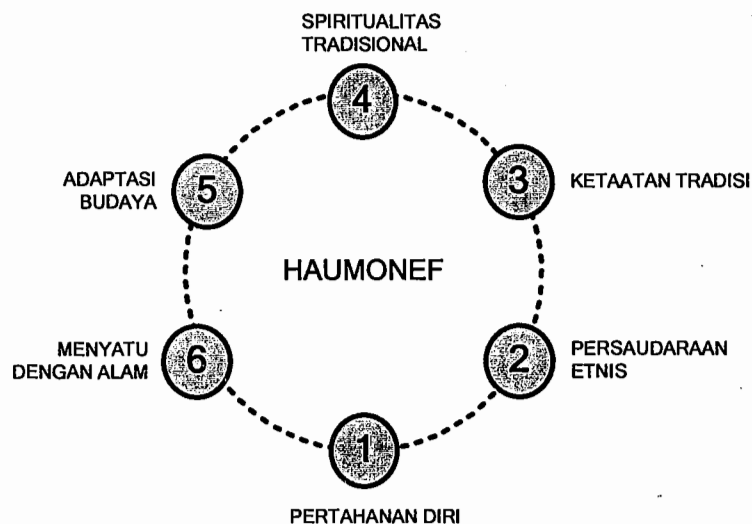
Kaenbaun. *Haumonef* menjadi simbol dan penanda tempat suci atau mulia dalam tata keruangan desa Kaenbaun.

Dalam konteks kekerabatan, *haumonef* menjadi simbol sakralitas anak-laki-laki pertama yang merupakan sosok penghubung *nenek-moyang (bei nai)* dengan anak-cucu mereka menurut ketentuan adat. Dalam konteks religius dan spiritualitas lokal, *haumonef* menjadi simbol yang mempersatukan dua kepercayaan yaitu agama lokal dengan agama Katolik, sebab keberadaan *nenek-moyang* dan Tuhan Pencipta Kehidupan dapat divisualkan dengan jelas. Dalam konteks *upacara-adat*, *haumonef* berpasangan dengan *ni-ainaf* yang ada di dalam *umebubu* menjadi tempat perjumpaan dengan *nenek-moyang* secara sakral.

Analisis yang telah dilakukan menemukan bahwa tema *haumonef* mengandung enam gagasan tersembunyi yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, (5) konsep adaptasi budaya dan (6) konsep menyatu dengan alam. Bagaimanapun juga, *haumonef* menjadi titik penting dalam tata spasial berdimensi religius di desa Kaenbaun yang mementingkan relasi batin antara *nenek-moyang (bei nai)* dan keturunannya selalu terjalin dan lestari dari waktu ke waktu. *Haumonef* juga menjadi penghubung sakral antara orang Kaenbaun dengan Tuhan.

Pengamatan pada Juli 2004 menemukan hanya ada satu jenis *haumonef*, yaitu *haumonef* yang ada di setiap *rumah-adat suku-laki-laki (lian mone)*, namun setelah peneliti tinggal beberapa hari di Kaenbaun dan berkali-kali berkeliling seluruh desa (Mei 2006), ternyata ditemukan *haumonef* jenis yang lain. Apabila dirangkum terdapat 4 jenis *Haumonef* yaitu (1) *Haumonef Sonaf* Kaenbaun; (2) *Haumonef*

umesuku (sejumlah 5 buah); (3) *Haumonef* di rumah laki-laki pertama suatu keluarga; dan (4) *Haumonef* sebagai nisan peringatan anggota keluarga yang meninggal dunia tetapi jasadnya tidak ditemukan.



Gambar 132. Konsep-konsep yang ditemukan di dalam tema empiris *haumonef* di desa Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

6.1 *Haumonef umesuku (Umekanaf)*

Fenomena *haumonef* di desa Kaenbaun merupakan salah satu tema yang sangat menarik. *Haumonef* adalah tiang kayu bercabang tiga yang merupakan simbol spiritualitas orang Kaenbaun. Pucuk tertinggi menyimbolkan Tuhan Pencipta Kehidupan (*Uis Neno*) yang tidak terjangkau pikiran manusia, pucuk di bawahnya melambangkan Tuhan yang dapat disapa manusia (*Uis Pah* dan *Uis Eo*), sedangkan pucuk paling rendah adalah *nenek-moyang (bei nai)*. Dalam penghayatan spiritual orang Kaenbaun *Uis Neno* sama dengan Allah Bapa ("Tuhan Allah") yang disebut dalam ajaran agama Katolik.

Istilah “Tuhan Allah” biasa digunakan oleh para orang tua di Kaenbaun untuk menyebut Tuhan atau Allah Bapa dalam agama Katolik. “Tuhan Allah” dalam agama Katolik memiliki padanan dengan “*Uis Neno*” dalam bahasa Dawan. Padanan ini banyak ditemukan dalam syair lagu-lagu dan doa-doa atau homili yang diberikan oleh para guru-katekis atau Pater John Salu yang menggunakan dalam bahasa Dawan dalam ibadat di Gereja (Sumber: refleksi, September 2009).

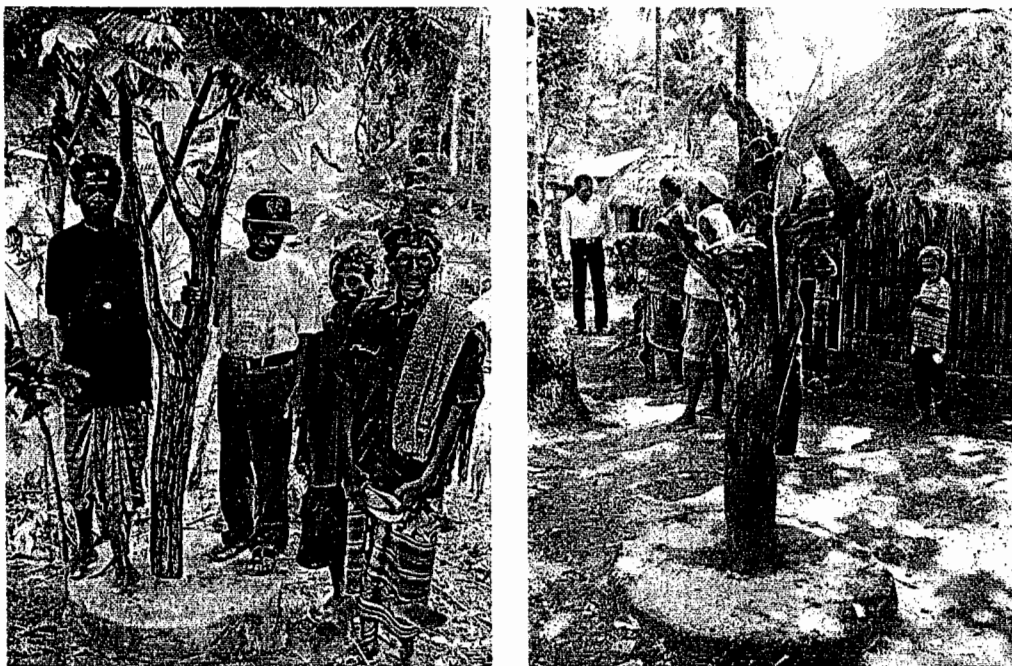
Jelas bahwa *haumonef* mengandung pikiran spiritual agama lokal yang bercampur dengan agama Katolik. *Haumonef* merupakan cara orang Kaenbaun menyatukan spiritualitas mereka ke dalam sebuah simbol yang mengandung substansi spiritual yang berasal dari dua keyakinan yaitu agama lokal dan Katolik.

Dilihat dari sisi adat lokal, *Haumonef* sebagai “*tiang laki-laki*” berada di luar dan berpasangan dengan “*tiang-perempuan*” yang berada di dalam *umesuku* atau *umebubu anak laki-laki pertama*. Menurut tradisi *nenek-moyang* di Kaenbaun peran laki-laki dan perempuan ditegaskan dengan jelas namun dalam relasi kesatuan-kebersamaan (dualisme). Gagasan ini didasari pemikiran bahwa kehidupan lahir dari persatuan (perkawinan) unsur laki-laki dengan perempuan, maka kehidupan juga muncul dari persatuan *tiang laki-laki* dan *tiang perempuan*. Jadi keberadaan *tiang-laki-laki* dan *tiang-perempuan* menyimbolkan adanya kehidupan di *umesuku*, maka *umesuku* merupakan sumber kehidupan bagi setiap warga suku.

Ketika kunjungan lapangan (Mei 2006), peneliti menemukan bahwa *umesuku* laki-laki (Basan, Taus dan Foni) masing-masing memiliki satu *haumonef*, sedangkan *umesuku* Timo bukan *haumonef* melainkan tiang dengan meja kayu (altar kayu) di atasnya. Dalam pandangan lokal, *Haumonef* sebenarnya altar juga, hanya

menggunakan tiang kayu bercabang tiga. Oleh karenanya, bisa dimengerti pada *umesuku* Timo tidak diwujudkan menjadi tiang bercabang tiga, melainkan meja altar yang disangga tiang. Demikian juga, di depan *umesuku suku-perempuan (lian fetu)* ada satu *haumonef* yaitu di depan *umesuku* Nel.

Haumonef pada *Sonaf* Kaenbaun adalah *haumonef* di depan *rumah-adat* suku Basan. Ia menyandang peran ganda, yaitu sebagai *haumonef* bagi *rumah-adat* suku Basan dan sebagai *haumonef* Istana (*Sonaf*) desa Kaenbaun karena suku Basan adalah "suku-raja" di Kaenbaun. Kedudukan *haumonef umesuku* Basan lebih tinggi daripada *haumonef* empat suku yang lain. Kedudukan yang tinggi tersebut juga diwujudkan pada ukuran tinggi kayu, maka *haumonef umesuku* Basan ukurannya lebih tinggi daripada *haumonef* empat suku penopangnya.



Gambar 133. *Haumonef Umesuku* Basan (kiri) dan *Umesuku* Taus (kanan)
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Secara khusus pada bulan Mei 2006 peneliti meninjau kembali keberadaan *rumah-adat* suku Basan, yang pada bulan Juli tahun 2004 lalu mengalami kerusakan parah namun belum roboh. Pada kunjungan Mei 2006 ini, keadaan *rumah-adat* suku Basan berubah sangat drastis. Peneliti melihat *rumah-adat* suku Basan, istana raja (*sonaf*) Kaenbaun, badan bangunan dan atapnya sudah hilang, sedangkan tiang luarnya (*haumonef*) dan “*tiang agung*” (*ni-ainaf*) di dalam *rumah-adat* masih berdiri tegak pada tempatnya. Kedua tiang itu berada di luar bangunan (tidak tertutup atap), sehingga terkesan rusak dan tidak terpelihara sama sekali.



Gambar 134. *Haumonefumesuku* Timo berbentuk altar (meja kayu) disangga tiang (Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Peneliti merasa sangat terkejut dan sedikit *shock*, sebab bangunan “Istana Raja” (*sonaf*) di Kaenbaun hilang begitu saja. Tiang agungnya tertutup semak-semak dan sulit di dekati karena banyak tanaman berduri yang mengelilinginya. Situasi

semakin sulit, sebab banyak nyamuk besar-besar bersarang di tempat itu. Pada bulan Juli 2004, peneliti masih sempat masuk ke dalam *rumah-adat* suku Basan yang memang sangat sederhana. Pada waktu itu keadaannya rusak, atapnya bocor di beberapa bagian terutama pada bagian puncak atap. Oleh karenanya, apabila tidak dibangun kembali, wajar jika kemudian hancur karena cuaca (hujan). Mengingat keberadaan *rumah-adat* suku Basan yang rusak inilah, semua *benda-suci* adat disimpan di rumah Yakobus Basan, sebagai laki-laki suku Basan yang memiliki kewajiban menyimpannya.



Gambar 135. *Haumonef* di depan *umesuku Foni*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Kejadian ini menjawab teka-teki, mengapa *upacara-adat* 7 Mei 2006 untuk memulai riset disertasi ini dilakukan di rumah Yakobus Basan. Sebab, pada saat *rumah-adat* Basan belum dibangun, *batu-suci* (*fautleu*) dan *benda-suci* warisan *nenek-moyang* disimpan di rumah Yakobus Basan. Hal itu berarti bahwa rumah Yakobus Basan dan *lopo*-nya menjadi *rumah-adat* suku Basan “sementara” untuk

menggantikan bangunan *umesuku* Basan yang sedang rusak. Selain itu, di depan *lopo* Yakobus Basan terdapat pohon beringin yang ditanam *nenek-moyang* dimasa lalu sebagai tanda “pusat desa”, sekaligus di bagian bawah terdapat *batu-suci* yang berfungsi sebagai “batu pemersatu” semua suku di Kaenbaun.



Gambar 136. Pohon beringin dan *batu-suci* sebagai titik sakral dan pusat desa bagi desa Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)

Fenomena rusaknya bangunan *umesuku* Basan yang berakibat penyimpanan *batu-suci* serta benda pusaka *nenek-moyang* di letakkan di rumah Yakobus Basan menunjukkan pandangan dan sikap orang Kaenbaun terhadap fenomena sakralitas. Dalam pandangan Kaenbaun bangunan *umesuku* (atap dan dinding) merupakan wadah fisik yang “tidak terlalu penting” meskipun merupakan suatu *rumah-adat* atau rumah suci. Bagi orang Kaenbaun, unsur yang fundamental pada *rumah-adat* (*umesuku*) adalah “*batu-suci*” dan “*benda pusaka*” *nenek-moyang*, yang harus

diselamatkan karena menjadi simbol dan sarana kehadiran mereka. Benda-benda *pusaka-suku* itulah yang menentukan kesucian *umesuku*.

Dua buah *tiang-suci* (*haumonef* dan *ni-ainaf*) memang penting, tetapi *batu-suci* dan benda-benda warisan *nenek-moyang* lebih tinggi nilai dan statusnya. Tiang kayu suci (*haumonef* dan *ni-ainaf*) bahkan boleh diganti jika rusak asal dengan melalui *upacara-adat*. Penggantian *tiang-suci umebubu* pernah dilakukan oleh Nikolas Kolo (wawancara, Mei 2006) ketika dia mengganti *tiang-suci* lama dari rumah bulat miliknya dengan kayu yang baru (lihat uraian di halaman: 267).

Oleh karenanya, menjadi jelas bahwa unsur yang menentukan kesucian suatu *umebubu* adalah keberadaan *batu-suci* (*fautleu*) dan benda warisan *nenek-moyang* (*pusaka-suku* atau pusaka keluarga). *Benda-suci* (kelewang, tombak dan senapan tumbuk) sangat penting sebab merupakan “tempat bersemayam *nenek-moyang*” ketika berjumpa dengan para anak-cucu keturunannya dalam *upacara-adat*. *Pusaka-suku* atau pusaka keluarga merupakan isi atau spirit-jiwa *umebubu* dan *umesuku*.

Makna fungsional *haumonef* terlihat dengan jelas pada momen *upacara-adat*. *Haumonef* merupakan tempat berdoa pertama kali sebelum memulai *upacara-adat*, sebab undangan kepada *nenek-moyang* untuk hadir di dalam *upacara-adat* disampaikan dengan doa mengelilingi *haumonef*. Setelah doa tersebut selesai dilaksanakan, rombongan kepala suku memasuki *umesuku* dan mengelilingi *batu-suci* dan *tiang-suci* yang digantungi *pusaka-suku* sebab *nenek-moyang* hadir pada *benda-suci* suku. Undangan disampaikan di *haumonef* (*altar-luar*) dan perjumpaan akrab terjadi di dalam *umesuku* dengan cara mengelilingi *tiang-suci*, *batu-suci* dan pusaka serta *benda-suci nenek-moyang*.

Paparan di atas ini menjelaskan bahwa kedudukan dan fungsi *haumonef* sangat penting, sebab menjadi tempat berdoa untuk mengundang kehadiran *nenek-moyang*. Sirih – pinang disodorkan dan *sopi* dituangkan serta lilin dinyalakan pada waktu berdoa mengelilingi *haumonef*. Artinya, undangan resmi kepada arwah *nenek-moyang* dilakukan di *haumonef*. Dari *haumonef* jugalah, ”rombongan arwah *nenek-moyang*” dipersilahkan memasuki *umesuku* untuk perjumpaan dengan anak-cucu dalam *upacara-adat* lebih lanjut.

6.2 *Haumonef umebubu laki-laki pertama*

Pada waktu pengamatan siang hari (Mei 2006) peneliti melihat ada *haumonef* di luar rumah bulat (*umebubu*) milik Martinus Taus (kepala suku Taus). Keberadaan *haumonef* di depan *umebubu* milik Martinus Taus ternyata terkait dengan aturan adat Kaenbaun bahwa *haumonef* selalu ada di rumah bulat *anak laki-laki pertama*. Selama ini, ia menjadi kepala suku Taus, maka rumah sucinya (*umebubu*) menjadi tempat suci bagi keluarganya sendiri sekaligus bagi beberapa keluarga Taus yang lain. Jadi, rumah sucinya (*umebubu*) menjadi ”setara” dengan *umesuku* Taus. Fenomena *haumonef* Martinus Taus ini menegaskan bahwa *haumonef* terkait dengan simbolisme *anak-laki-laki* dalam tradisi patrilineal.

Selain itu, *haumonef anak laki-laki pertama* semacam ini pernah memiliki kedudukan dan peran khusus pada masa lampau, yaitu ketika *umesuku* laki-laki dan *umesuku* perempuan belum didirikan. Pada masa lampau, peranan Gereja Katolik sangat dominan, sehingga *upacara-adat* di kalangan warga desa Kaenbaun dilarang karena dinilai sebagai penyembahan berhala. Gereja bahkan melakukan intervensi

dengan cara membakar beberapa *benda-suci* adat (*leu-leu = jimat*) karena dianggap terkait dengan penggunaan kekuatan supra-natural.

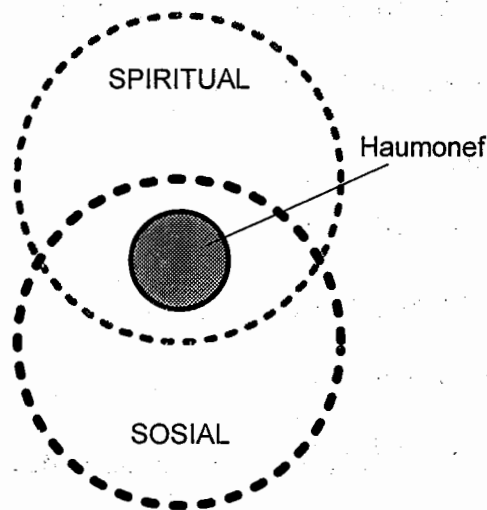
Warga Kaenbaun pada waktu itu sudah memeluk agama Katolik dan tetap menjalankan *upacara-adat* dengan cara sembunyi-sembunyi yang dilakukan di *umebubu anak laki-laki pertama*. Artinya, *umebubu anak laki-laki pertama* di masa lalu pernah berposisi dan berperan sebagai *umebubu* yang setara dengan *umesuku*. Informasi tersebut menunjukkan bahwa *haumonef* di depan *umebubu anak laki-laki pertama* berfungsi setara dengan *haumonef* pada *umesuku*, yaitu sebagai *altar-luar* sebuah *umesuku*. Dengan demikian, keberadaan *haumonef anak laki-laki pertama* mengandung makna sebagai simbol *spiritual-suku* dan *anak laki-laki pertama*.



Gambar 137. *Haumonef umebubu* anak laki-laki permata milik Martinus Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Dari uraian tersebut tampak dengan jelas bahwa *haumonef* di depan *umebubu anak laki-laki pertama* mengandung dua simbol yaitu simbol sosial (khususnya

kekerabatan - patrilineal) dan simbol spiritual. *Haumonef* sebagai simbol sosial menjadi tanda keberadaan sosok *anak laki-laki pertama*, sedangkan *haumonef* sebagai simbol spiritual menandai keberadaan *umesuku* bagi beberapa keluarga dalam ikatan suku. Dengan demikian, *haumonef* menjadi titik pemersatu kekerabatan sekaligus titik perjumpaan sakral warga suku dengan *nenek-moyang* suku yang sudah tinggal di *dunia-arwah* dan dapat diundang hadir dalam kehidupan sehari-hari.



Gambar 138. *Haumonef* menjadi simbol spiritual dan sosial
(Sumber: Analisis, September 2009)

Haumonef untuk rumah laki-laki pertama suatu keluarga diadakan sebagai peringatan bahwa peran laki-laki pertama di Kaenbaun memang sangat penting. Tradisi ini masih lestari karena warga desa Kaenbaun menganut garis keturunan laki-laki (patrilineal). Sebenarnya setiap orang Kaenbaun tahu dengan sangat jelas identitas setiap warganya karena mereka mirip masyarakat tertutup yang bergaul secara intensif diantara mereka. Mobilitas keluar atau masuk desa dapat dikatakan sangat jarang, dan lebih banyak mereka berada di dalam kampung. Artinya, *haumonef* sebagai tanda keberadaan *anak laki-laki pertama* sebenarnya tidaklah

terlalu diperlukan, melainkan sebagai simbol sakral yang terkait dengan hakekat *upacara-adat* memang sangat diperlukan.

Dari uraian tersebut tampak dengan jelas bahwa kedudukan dan peran *haumonef anak laki-laki pertama* berfungsi simbolis, khususnya terkait dengan *upacara-adat*, maka merupakan simbol spiritual. Selain itu, *haumonef anak laki-laki pertama* juga memiliki fungsi sebagai simbol sosial, yang menjelaskan kedudukan *anak laki-laki pertama* dalam tata sosial-adat. Jadi ada dua fungsi simbolis yang terkandung dalam sebuah *haumonef* atau *tiang laki-laki*, yaitu sebagai (1) simbol spiritual dan (2) simbol sosial.

6.3 *Haumonef* nisan peringatan kematian

Haumonef sebagai nisan peringatan tersebar secara acak di Kaenbaun, sesuai dengan evidensinya. Bagi warga desa Kaenbaun, keluarga yang meninggal dunia tetapi jasadnya tidak ditemukan diberi penghormatan dan dikenang dengan cara membuat *haumonef* di depan *umebubu* keluarganya. *Haumonef* semacam itu lantas menjadi nisan peringatan bagi anggota keluarga yang sudah meninggal dunia.

Haumonef milik keluarga Siprianus Timo di Bao (Mei, 206) terletak di depan rumah *segiempat* miliknya berfungsi sebagai nisan peringatan. *Haumonef* itu dibuat sebagai peringatan bagi *nenek-moyang* mereka yang meninggal di Wini dan jasadnya tidak ditemukan. *Haumonef* ini juga berfungsi sekaligus sebagai *altar-luar* untuk rumah bulat (*umebubu*) yang terletak di belakang rumah *segiempat* tersebut. Jadi *haumonef* ini berfungsi ganda, sebagai *altar-luar umebubu* dan nisan peringatan.

Di bawah *haumonef* sebagai nisan selalu ada *batu-suci* yang diambil di tempat kejadian kematian. Cara menemukan batu peringatan tersebut juga khas. Orang

Kaenbaun datang di tempat kejadian dan mengambil batu dengan upacara adat *di tempat* itu yang diyakini dapat menjadi tanda peringatan. Jika seseorang meninggal di laut, maka orang mengadakan *upacara-adat* di pantai dan dengan kekuatan supra-natural dituntun untuk menemukan batu peringatan yang dikehendaki oleh si mati. Menurut beberapa nara sumber dijelaskan, *haumonef* berfungsi untuk meyakinkan (sebagai peringatan dan bukti) bagi generasi berikutnya bahwa pada masa lalu pernah ada *nenek-moyang* yang sungguh ada dan sudah meninggal dunia; supaya mereka percaya. Dengan demikian, *haumonef* menjadi tanda peringatan antar generasi.



Gambar 139. *Haumonef* untuk nisan dan *umebubu* milik Siprianus Timo
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Haumonef nisan di depan *umebubu* Nikolas Kolo di Niufbanu (Mei, 2006) didirikan untuk memperingati dua orang anggota keluarganya yang meninggal dunia di jaman *perang-suku* dan jasadnya tidak ditemukan. *Haumonef* tersebut digunakan untuk mengenang kedua anggota keluarga yang mati dalam perang di Oekusi. Menurut Nikolas Kolo (Mei 2006) *haumonef* menjadi tandamata dan peringatan bagi

yang meninggal dunia tetapi jasadnya sulit ditemukan (katanya: "*mayatnya tidak dapat dilihat*"). *Haumonef* milik Nikolas Kolo fungsinya juga menjadi *haumonef* bagi *rumah-adat* keluarganya, sama seperti *haumonef* milik Siprianus Timo.

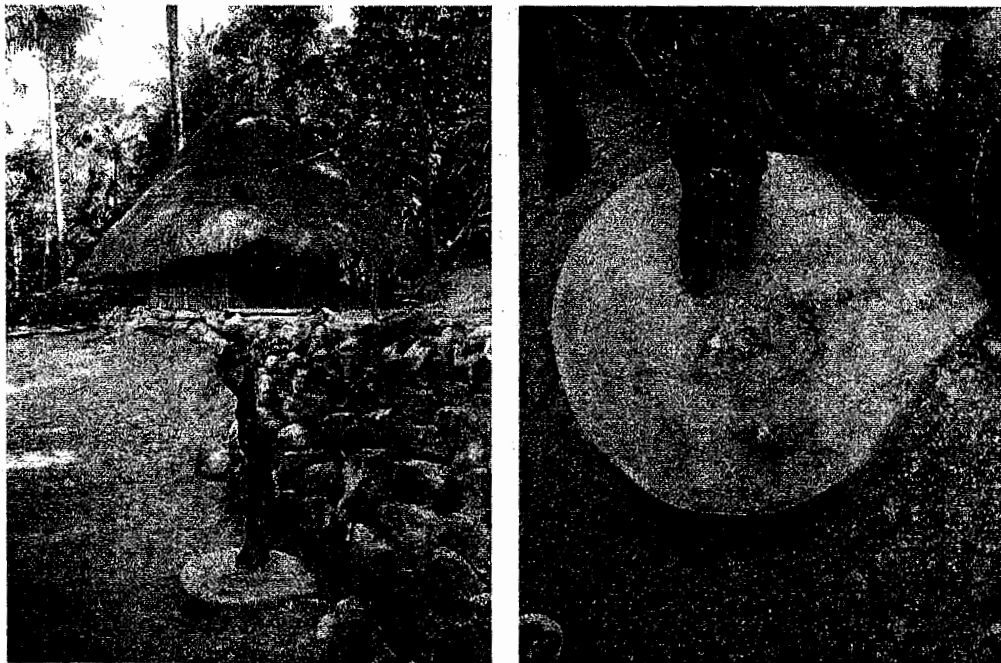


Gambar 140. *Haumonef* nisan di depan *umebubu* Nikolas Kolo di Niufbanu (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Haumonef di depan *umesuku* sebagai *altar-luar* dalam *upacara-adat* adalah tempat untuk memberitahu kematian warga suku kepada *nenek-moyang*. Dalam tradisi Kaenbaun mereka harus diberitahu lebih dulu secara resmi dengan *upacara-adat*. Ada tradisi unik di Kaenbaun, jika orang mati di luar kampung, maka mayatnya tidak boleh dibawa masuk ke dalam rumah bulat (*umebubu*). Mayatnya juga di kuburkan di pekuburan umum dan *upacara-adat* di laksanakan di *haumonef* (*altar-luar*). Jika orang meninggal di dalam kampung, maka *upacara-adat* dilakukan di dalam *rumah-adat* (*umekanaf*) atau *umebubu*. Informasi ini menunjukkan bahwa persoalan "ruang di luar desa" dengan "ruang di dalam desa" mendapat penilaian dan

perlakuan yang berbeda. Ada makna khusus tentang "ruang luar" dan "ruang dalam" pada tradisi orang Kaenbaun.

Riwayat *haumonef* di depan *umebubu* milik Nikolas Kolo berkaitan dengan kematian dua orang saudaranya. Katanya, salah satu saudaranya pergi ke Oekusi, setelah perang menyerahkan diri dan dibunuh di sana. Saudara yang lain meninggal dunia dalam sebuah acara bertarung "*diundang baku pukul dan meninggal di sana*". Kedua jasad mereka tidak ditemukan, maka dibuatlah *haumonef* sebagai peringatan. Batu yang diletakkan di bawah *haumonef* itu diambil di tempat kejadian kematian kedua saudaranya tersebut.



Gambar 141. *Haumonef* nisan di halaman rumah Adrianus Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Pada kunjungan yang lain, peneliti juga menemukan ada *haumonef* diletakkan di dekat *umebubu* Adrianus Taus yang direnovasi. *Haumonef* nisan di situ adalah untuk peringatan anggota keluarga yang mengalami kecelakaan lalu lintas di luar

Kaenbaun dan meninggal dunia. Ada tulisan di bagian fondasi *haumonef* yang menjelaskan maksud dan fungsinya sebagai nisan peringatan tersebut dengan rumusan kalimat: "Margaretha Taus, Antonius Foni, mati 15 – 8 – 1984".

Dari beberapa kejadian dan penelusuran informasi yang dilakukan, tampak bahwa *haumonef* nisan ada kaitan dengan arwah anggota keluarga yang meninggal dunia dan mayatnya tidak ditemukan atau meninggal dunia di luar Kaenbaun. Artinya, *haumonef* menjadi *tiang-suci* yang memberi kepastian kepada ketidakjelasan (karena mayatnya tidak ditemukan) dan memberi tempat bagi arwah yang meninggal di luar Kaenbaun (kecelakaan lalu lintas, bertarung dan mati di luar Kaenbaun) supaya dapat tetap memiliki ikatan batin dengan keluarganya di Kaenbaun. Arwah tersebut boleh datang dalam *upacara-adat*, tetapi hanya di luar yaitu di *haumonef*.

Dengan demikian tampak bahwa *haumonef* sangat bermakna karena memberi titik kepastian berkaitan dengan hal-hal yang berada di luar atau tidak pasti. Orang Kaenbaun memerlukan *haumonef* untuk selalu berhubungan dengan *nenek-moyang* dan keluarganya yang malang. *Haumonef* menjadi titik hubung orang Kaenbaun dengan keluarganya yang mengalami nasib tidak jelas atau berada di luar jangkauan teritori Kaenbaun dan mengalami nasib malang. Peran *haumonef* dalam era *perang-suku* sangatlah penting, sebab arwah orang-orang Kaenbaun yang meninggal dalam medan perang pastilah diakomodasi kehadirannya di *haumonef umesuku*. Jelaslah bahwa *haumonef* menjadi sarana penyambung ikatan batin yang sangat penting, sejajar dengan *ni-ainaf* di dalam *umesuku*. *Haumonef* menjadi elemen simbolis

penting untuk selalu menyatu dengan *nenek-moyang*, yang karena sesuatu hal mereka tidak diperkenankan memasuki *umebubu* dalam upacara adat.

7. Tema Empiris Tradisi Pewarisan

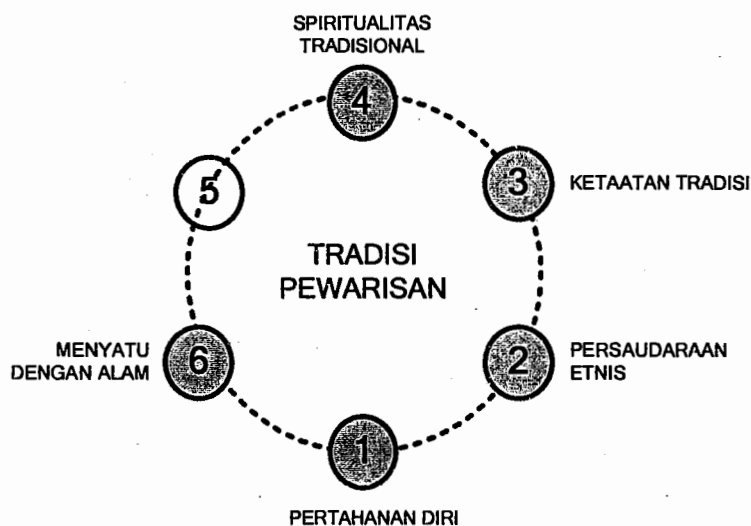
Tema empiris tentang tradisi pewarisan merupakan fenomena yang unik di Kaenbaun diantara tema-tema besar yang lain. Tema tradisi pewarisan muncul pada kejadian empiris (1) pewarisan *benda-suci nenek-moyang*, (2) tradisi *belis* yang konservatif, dan (3) pewarisan nama *nenek-moyang (bei nai)*.

Tema empiris tentang tradisi pewarisan mengandung gagasan inti yaitu adanya relasi batin antara *nenek-moyang* dengan keturunannya yang merupakan salah satu fenomena penting di Kaenbaun. Tradisi pewarisan menunjukkan adanya sikap hormat dan taat kepada *nenek-moyang* yang terjadi melalui aspek fisik (*benda-suci*), aspek abstrak (nama diri *nenek-moyang*) maupun aspek *upacara-adat*. Tradisi pewarisan termasuk bagian dalam budaya orang Kaenbaun yang menyatukan *nenek-moyang* dengan keturunannya.

Pewarisan *benda-suci nenek-moyang*, baik yang berupa benda fisik (*batu-suci, belis*) maupun yang abstrak (nama) merupakan sarana menjalin ikatan batin. Pewarisan dalam konteks kekerabatan merupakan wujud taat dan hormat kepada *nenek-moyang* sebab mereka dihadirkan dan dihormati oleh keturunannya dalam kehidupan mereka saat ini. Pewarisan dalam konteks religius – spiritual lokal adalah menyatukan dua dunia, yaitu “*dunia-orang-mati*” dan “*dunia-orang-hidup*”, sehingga memiliki makna perjumpaan yang sangat sakral.

Dari analisis yang dilakukan, dapat ditemukan adanya lima konsep di dalam tema tersebut, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3)

konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, dan (5) konsep menyatu dengan alam. Tradisi pewarisan merupakan sarana untuk melestarikan mata rantai kehidupan antar generasi di kalangan suku Dawan di Kaenbaun.

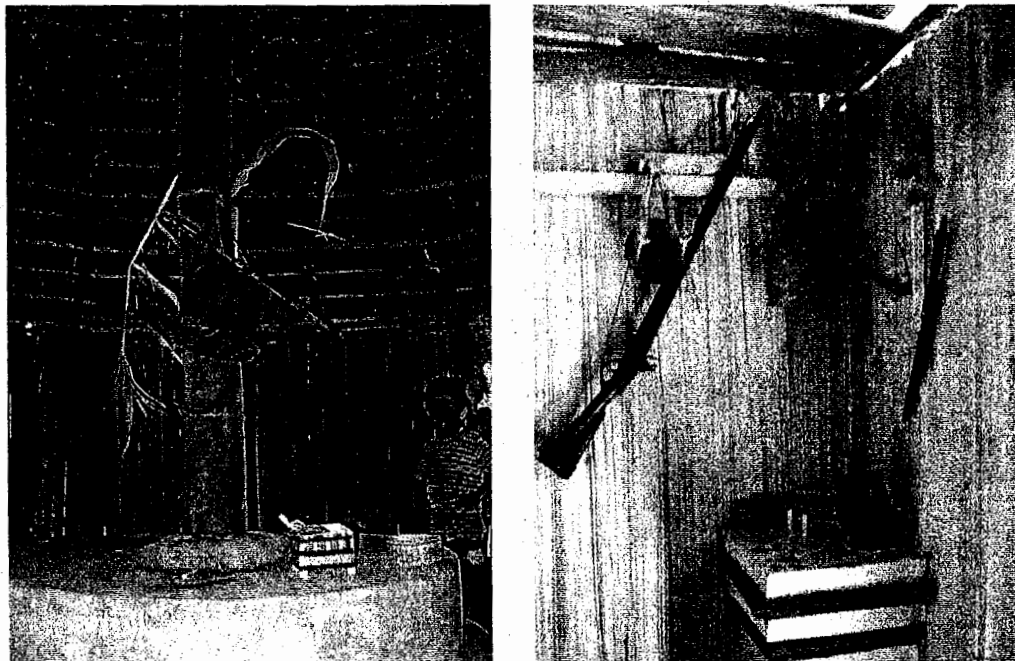


Gambar 142. Konsep-konsep di dalam tema empiris tradisi pewarisan di desa Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

7.1 Pewarisan benda suci nenek-moyang

Fenomena pewarisan merupakan salah satu fenomena yang menarik di Kaenbaun karena terkait dengan fenomena ikatan batin orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Menurut Martinus Taus (Mei 2006) semua benda peninggalan ayahnya ada di rumahnya (*umebubu*) karena adat mengharuskan “*anak laki-laki pertama*” mewarisi semua “*benda-suci*” ayahnya. Martinus Taus mengaku bahwa ia adalah sosok *anak laki-laki pertama*, maka wajib menyimpan “*batu-suci*” pada *umebubu* milik ayahnya yang sudah meninggal dunia. Martinus Taus juga menjelaskan, bahwa “*batu-suci nenek-moyang tertua*” selalu ada di dalam *rumah-adat* suku, misalnya pada *rumah-adat (umekanaf)* suku Taus.

Batu-suci merupakan salah satu fenomena yang sangat penting di Kaenbaun. *Batu-suci* milik sang ayah yang sudah meninggal dunia disimpan oleh anak-cucu sebagai warisan suci. Bahkan *batu-suci nenek-moyang* tertua juga disimpan keturunannya. Lantas, apa istimewanya sebuah *batu-suci* di Kaenbaun? *Batu-suci* memang tampak seperti batu pada umumnya, tetapi maknanya tampak ketika dikaitkan dengan sikap dan perilaku orang terhadapnya. *Batu-suci* di dalam *umebubu* terletak di bawah di dekat *tiang-suci* dan menjadi tempat untuk melakukan doa adat. Orang Kaenbaun mengatakan, berdoa di depan *batu-suci* adalah berjumpa dengan arwah *nenek-moyang*. Mereka bahkan mengatakan, *batu-suci* adalah tempat hadir atau "singgasana" *nenek-moyang* dalam upacara-adat.



Gambar 143. Benda-benda warisan *nenek-moyang* suku Taus (kiri) dan suku Timo (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Atas dasar kejadian semacam itu, tampak bahwa *batu-suci* menjadi *benda-suci* karena merupakan benda penghubung antara arwah *nenek-moyang* dengan anak-

cucunya dalam *upacara-adat*. *Batu-suci* merupakan tempat suci untuk berjumpa dengan *nenek-moyang*. Oleh karenanya, mewarisi *batu-suci* mengandung arti menerima sarana penghubung untuk tetap menjalin relasi batin antara *nenek-moyang* dengan anak-cucu mereka.

Menurut Martinus Taus (Mei, 2006) *batu-suci* ada kaitan dengan proses membangun sebuah rumah tangga, khususnya proses membangun rumah tinggal. Jika sebuah keluarga baru ingin membangun rumah tinggal, maka benda pertama yang harus mereka letakkan adalah *batu-suci* bagi *umebubu*. Ada ketentuan adat bahwa *umebubu* adalah bangunan pertama yang harus didirikan sebelum mendirikan bangunan yang lain (*lopo* dan *umekbat*). Artinya, orang Kaenbaun dalam membangun kehidupan rumah tangga selalu dimulai dari unsur kesucian dan ikatan batin dengan *nenek-moyang*. Unsur kesucian dan bersatu dengan *nenek-moyang* merupakan unsur yang sangat penting dalam kehidupan orang Kaenbaun sejak lama.

Martinus Taus (Mei 2006) lebih lanjut menjelaskan bahwa dalam tradisi suku-suku di Kaenbaun, pewarisan *benda-suci nenek-moyang* diteruskan melalui “garis laki-laki”. Tegasnya, hak waris keluarga diteruskan melalui garis laki-laki sebab dalam tradisi perkawinan suku Dawan, perempuan selalu keluar dari *rumah-adat* suku ayahnya dan masuk ke dalam *rumah-adat* suku suaminya. Laki-laki selalu tinggal di desa asal-usulnya menjadi acuan dan tonggak bagi saudara sesuku.

Atas dasar informasi ini, tampak bahwa ikatan batin seorang perempuan dengan *nenek-moyang-nya* relatif longgar, sedangkan ikatan laki-laki dengan sukunya sangat dekat, erat dan kuat. Bahkan, menurut Willem Foni (Juli 2004) dalam tradisi Dawan, perempuan selalu “terhisap” kedalam suku suaminya, sedangkan

anak-anak yang lahir dari perkawinan lintas suku juga selalu “terhisap” ke dalam suku ayahnya. Oleh sebab itulah, mereka selalu menggunakan nama suku ayahnya.



Gambar 144. Senapan tumbuk dan benda warisan di dalam tas anyaman lontar milik Nikolas Kolo
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004 dan Mei 2006)

Dalam perkawinan adat Dawan, suku pihak perempuan kehilangan perempuan tetapi mendapat *belis*, sedangkan suku pihak laki-laki mendapat perempuan dan anak-anak yang lahir dari rahimnya. Mikael Salu (Mei 2006) pernah mengatakan, bahwa memiliki anak laki-laki adalah memperbanyak warga suku sendiri karena anak-anak menggunakan nama suku ayah, sedangkan memiliki anak perempuan menerima banyak *belis* (harta benda) tetapi memperbesar jumlah warga suku lain.

Ada prinsip dalam adat Kaenbaun bahwa setiap anak laki-laki, khususnya *anak laki-laki pertama*, harus tinggal di Kaenbaun. Martinus Taus (Mei, 2006) menjelaskan bahwa dirinya tidak boleh tinggal di luar kampung (di luar Kaenbaun),

sebab jika hal itu dilakukan, maka ada gangguan dalam kehidupan keluarganya. Ia harus tinggal di Kaenbaun karena ia wajib “menunggu *rumah-adat*”. Maksudnya adalah bahwa *anak laki-laki pertama* mendapat “tugas adat” untuk selalu berhubungan batin dengan *nenek-moyang* melalui upacara di dalam *rumah-adat* suku. Martinus Taus menjadi kepala suku Taus yang mendapat tugas adat menjadi penghubung seluruh warga suku Taus dengan *nenek-moyangnya*. Ia juga menjelaskan, anak laki-laki yang lain (bukan *anak laki-laki pertama*) relatif bebas tinggal dimanapun tetapi setiap diadakan *upacara-adat* mereka wajib datang. Anak laki-lakinya kelak menjadi tumpuan tradisi dan warisan adat serta berkedudukan seperti dirinya.

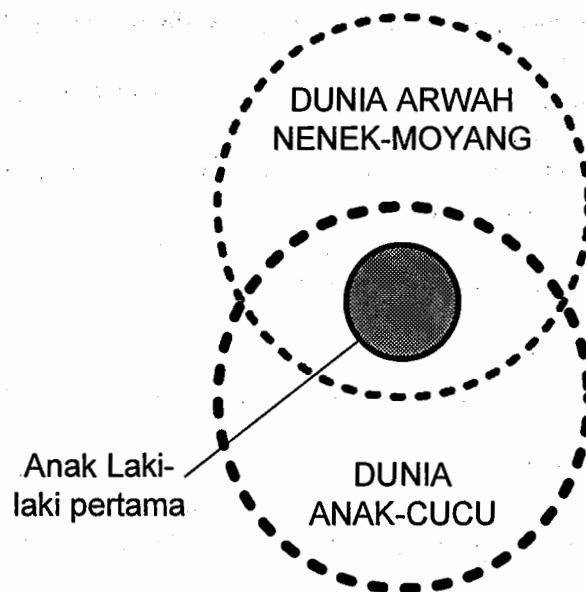
Fenomena pewarisan melalui garis laki-laki sangat menonjol di desa Kaenbaun. Para laki-laki mendapat tugas menurut tradisi untuk menjaga *rumah-adat*. Bagi orang Kaenbaun, *rumah-adat* adalah jiwa kehidupan setiap orang, sebab ikatan dengan *rumah-adat* memberikan kehidupan dan keselamatan. Orang yang lepas dari *rumah-adat* artinya lepas dari ikatan batin dengan *nenek-moyang* dan sesama saudara satu suku. Orang semacam itu mengalami terasing secara fisik dan spiritual, maka hidupnya kering.

Tugas menjaga *rumah-adat* sama artinya dengan tugas menjaga rumah suci atau lebih dalam lagi menjaga sumber kehidupan spiritual seluruh warga suku. Tugas tersebut dibebankan kepada *anak laki-laki pertama* sebagai bentuk penghormatan kepada dirinya yang memenuhi syarat sebagai penerus garis laki-laki sekaligus senioritasnya. Dengan demikian, upaya pewarisan menurut garis laki-laki mengandung konsep pertahanan diri sekaligus spiritualitas tradisional. Artinya roh

nenek-moyang merestui dan menjaga kehidupan anak-cucu melalui peranan adat pada *anak laki-laki pertama*.



Gambar 145. Suasana doa adat di dalam *umesuku* Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Juli 2004)



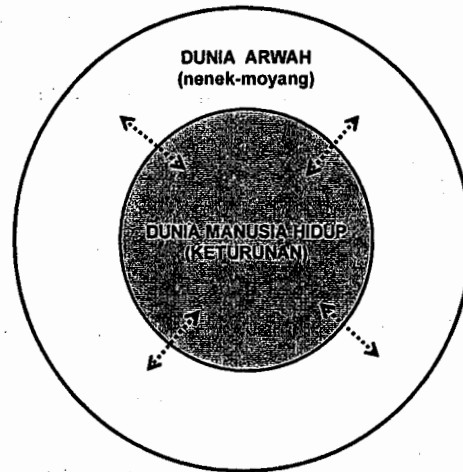
Gambar 146. *Anak laki-laki pertama* menjadi simpul dua dunia
(Sumber: Analisis, September 2008)

Secara adat pula relasi spiritual *anak laki-laki pertama* dengan arwah *nenek-moyang* menjadi sangat dekat. Roh *nenek-moyang* bahkan berkomunikasi dengan warga suku melalui perantaraan *anak laki-laki pertama*. Atas dasar itulah, maka *anak laki-laki pertama* sangat istimewa kedudukannya, bahkan dapat dikatakan sakral (keramat) karena menjadi titik simpul perjumpaan anak-cucu dengan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Saluran berkah bagi anak-cucu dicurahkan selalu lewat sosok *anak laki-laki pertama*, yang memang berkedudukan istimewa di dalam adat desa Kaenbaun.

Benda-benda keramat yang umum di dalam *rumah-adat* antara lain adalah kelewang, senapan, peluru, saku sirih, benda kecil yang punya kekuatan termasuk benda-benda lain (sikat gigi) semuanya benda-benda milik *nenek-moyang* yang pernah dipakai atau dibawanya. Benda-benda tersebut disimpan dan dirawat dengan baik sebab menjadi simbol keberadaan dan kehadiran *nenek-moyang* di dalam *umesuku* atau *umebubu*. Benda-suci yang kecil disimpan di dalam tas anyaman *gewang (lontar)* dan digantungkan pada *tiang-suci*. Akibatnya di dalam *umesuku* atau *umebubu* terdapat satu titik suci, yaitu *tiang-suci* karena padanya diletakkan *benda-suci*. Benda-benda itu menandai kehadiran *nenek-moyang* dalam setiap *upacara-adat* yang diadakan.

Fenomena “ikatan batin” antara *nenek-moyang* dan keturunannya di desa Kaenbaun muncul pada tradisi mewariskan benda-benda milik *nenek-moyang* kepada keturunannya. Bagi orang Kaenbaun, *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia-arwah* tidak sepenuhnya pergi melainkan masih seringkali hadir dalam kehidupan keturunannya. Benda-benda yang dimiliki *nenek-moyang*, khususnya yang selalu

digunakannya atau disukainya semasa masih hidup diberikan kepada keturunannya dan selalu disikapi sebagai “*benda-suci*” yang wajib disimpan dan dihormati.



Gambar 147. Model persenyawaan *dunia-arwah nenek-moyang* dan *dunia-manusia-hidup* di Desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Dalam dunia batin orang Kaenbaun, keberadaan *benda-suci* tersebut mengingatkan kehadiran *nenek-moyang* seperti ketika mereka masih hidup. Pada kejadian ini tampaknya orang Kaenbaun memiliki sikap batin bahwa *benda-suci* mampu mengingatkan keberadaan *nenek-moyang* sekaligus menandai kehadirannya yang dekat dengan kehidupan sehari-hari. *Benda-suci nenek-moyang* menjadi simpul ikatan batin dengan anak-cucu mereka. Dengan demikian, *benda-suci* tersebut memiliki makna transenden, yaitu mampu menjadi sarana untuk mengkaitkan dunia batin anak-cucu dengan *nenek-moyang* mereka.

Bagi orang Kaenbaun, ikatan batin dengan *nenek-moyang* terungkap pada pola pewarisan benda-benda *nenek-moyang* yang mengikuti prinsip garis laki-laki. Fenomena ini menegaskan bahwa “tradisi menyatu dengan *nenek-moyang*” dan “tradisi patrilineal” memang sangat kuat di Kaenbaun. Benda-benda memiliki arti

fungsional dan simbolis, bahkan spiritual karena mampu menghubungkan *nenek-moyang* dengan anak-cucu (keturunannya). Lewat *benda-suci nenek-moyang* hadir dalam kehidupan keturunannya. Lewat sosok *anak laki-laki pertama nenek-moyang* juga hadir di dalam kehidupan keturunannya. Tampak bahwa di Kaenbaun *dunia-arwah* dan *dunia-manusia* memang berimpit dan saling berinteraksi.

7.2 Pewarisan tradisi *belis*

Ikatan batin melalui pola pewarisan ternyata bervariasi, baik berupa *benda-suci*, nama *nenek-moyang*, bahkan tradisi pemberian *belis* dalam perkawinan. Informasi tentang fenomena ikatan batin melalui pewarisan tradisi *belis* ditemukan di rumah John Taus, saudara dari Mama Hilaria Taus, yang tinggal di Kefamenanu. Tradisi *belis* di Kaenbaun sangat ketat mengikuti tuntunan *nenek-moyang*.

John Taus (Mei 2006) menjelaskan tentang tradisi *belis* di Kaenbaun. Dalam soal *belis*, orang Kaenbaun sangat mentaati adat dan tuntunan *nenek-moyang*. Prinsipnya, *belis* seorang perempuan yang akan menikah tidak boleh lebih dari *belis* ibunya, dan penentuan *belis* diawasi oleh *atoin amaf* serta tua adat lainnya dalam pertemuan di *rumah-adat (umekanaf)*. Artinya, penentuan *belis* mendapat pengawasan ketat dari sosok-sosok penting dalam masyarakat adat, termasuk *nenek-moyang* yang hadir melalui sosok *atoin amaf*.

Menurut John Taus (Mei, 2006), *belis* di Kaenbaun ada bermacam-macam jenis, misalnya, sebatang pohon kelapa lengkap dengan buahnya, sejumlah pohon pinang, sepetak kebun, tergantung *belis* ibunya dulu. John Taus memberi contoh bahwa *belis* untuk Cory adalah uang kontan sebesar Rp. 350.000,- sama dengan ibunya. Ia juga menjelaskan, bahwa *belis* untuk anaknya kelak jika menikah sama

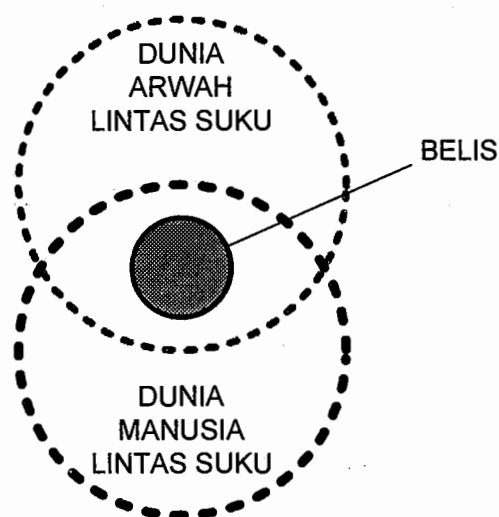
dengan *belis* untuk mamanya (Cory) yaitu sebesar Rp. 350.000,--. Jadi tradisi *belis* di Kaenbaun sangat taat kepada kejadian masa lalu yang sudah direstui dan ditetapkan secara adat oleh *nenek-moyang*. Orang Kaenbaun tidak berani melanggarnya, sebab sanksinya sangat berat.

Pada hari yang sama, Mikael Salu (Mei 2006) di rumahnya juga mengatakan bahwa warga desa Kaenbaun tidak memanfaatkan momen penyerahan *belis* untuk memperkaya diri. *Belis* di Kaenbaun meneruskan tradisi *nenek-moyang* yaitu tidak berubah dari yang pernah diberikan. Jika dulu *belis* yang diberikan hanya dua keping uang logam, sekarang untuk anak mereka sama persis wujudnya. Wujud dan nilainya sama dengan yang pernah terjadi pada masa lalu.

Dari paparan John Taus dan Mikael Salu tersebut tampak bahwa *belis* di Kaenbaun lebih bermakna ritual-simbolis daripada fungsional-praktis (harta dan kesempatan memperkaya diri). *Belis* lebih dilihat aspek spiritualnya daripada aspek fisiknya, bahkan aspek spiritual menduduki prioritas tertinggi. Hal ini menunjukkan bahwa ikatan batin dengan *nenek-moyang* dan ketaatan kepadanya mendapat tekanan utama, sedangkan aspek fungsional-praktis dari *belis* justru dianggap kurang penting. Artinya, orang Kaenbaun lebih mementingkan relasi batin dengan *nenek-moyang* yang tinggal di *dunia-arwah* daripada hal-hal fungsional-praktis duniawi dalam kehidupan mereka, yang seringkali menjadi godaan.

Dari uraian ini tampaklah bahwa *belis* berfungsi sebagai simbol ikatan batin semua warga suku, yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia, yang mengiringi momen perkawinan lintas suku. *Belis* menjadi tanda dan simbol bersatunya dunia *nenek-moyang* dan keturunannya yang terungkap melalui

perkawinan. Fenomena *belis* yang bermakna spiritual ini semakin menegaskan, bahwa perkawinan di kalangan suku Dawan lebih merupakan tindakan spiritual, yaitu menyatukan *umesuku* lintas suku, yang artinya adalah mempersatukan *nenek-moyang* di *dunia-arwah*. Jadi artinya adalah mengawinkan suku-suku secara spiritual melalui "perkawinan antar *umesuku*".



Gambar 148. *Belis* sebagai simbol dan ikatan antar suku di dunia arwah dan dunia manusia hidup
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Khusus di Kaenbaun, tradisi *belis* yang sangat taat kepada kejadian masa lalu (tindakan *nenek-moyang* di masa lalu) menunjukkan adanya sikap sangat hormat dan taat kepada *nenek-moyang*. Artinya, *belis* yang meneruskan wujud dan nilainya dengan kejadian *belis* di masa lalu mengacu pada gagasan "hormat dan taat" kepada *nenek-moyang*. Pelaksanaan penentuan *belis* di dalam *rumah-adat*, yang diawasi banyak orang (khususnya *atoin amaf*) menunjukkan bahwa *nenek-moyang* juga ikut mengawasinya. Jadi hormat dan taat kepada *nenek-moyang* menjadi dasar pemikiran (konsep) yang melandasi tindakan penentuan *belis*. Bagi orang Kaenbaun, tindakan

nenek-moyang menjadi acuan untuk tindakan masa kini, sebab hidup yang selaras dan bersatu dengan mereka bernilai tinggi dan sakral.

7.3 Pewarisan nama *nenek-moyang*

Fenomena pewarisan nama di Kaenbaun juga menarik sebab menunjukkan adanya ikatan batin orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka. Menurut Martinus Taus (Mei 2006) selain mewariskan “*benda-suci*”, *nenek-moyang* juga dapat melakukan pewarisan nama dirinya kepada keturunannya. Pewarisan nama *nenek-moyang* terjadi pada anak laki-laki dan perempuan. Selain itu, nama *nenek-moyang* laki-laki boleh digunakan oleh keturunan laki-laki maupun perempuan sebab yang penting adalah ada upaya mengenang mereka di dalam kehidupan keturunannya. Pewarisan nama *nenek-moyang* laki-laki sangat sering terjadi, demikian juga pada pewarisan nama *nenek-moyang* perempuan.

Pemberian nama *nenek-moyang* kepada keturunannya melalui cara unik, yaitu melalui pengamatan orang-orang di sekitarnya dengan melihat ciri-ciri tertentu yang sama atau mirip dengan *nenek-moyangnya*. Ciri-ciri khusus itu sangat banyak, misalnya cara berbicara, potongan tubuh, sifat dan perilaku dan sebagainya. Pater John Salu (September 2009) yang sempat datang ke Yogyakarta beberapa hari juga sempat menjelaskan bahwa ada nama-nama *nenek-moyang* yang selalu muncul kembali pada anak-cucu dan biasanya nama-nama tersebut menunjukkan karakter tertentu yang umumnya cocok bagi pemilik nama. Misalnya, nama “Tasaeb” umumnya disandang oleh orang yang tertib dan tenang, sedangkan nama “Subani” atau “Timo” (Timo sebagai nama individu, bukan suku) menunjukkan karakter sebagai seorang pemimpin atau pengatur (manajer). Selain itu, pemberian nama

nenek-moyang kepada seseorang kadang dilakukan karena mengalami gangguan (sakit), dan setelah diberi nama *nenek-moyang* yang dipilih melalui cara unik biasanya gangguan yang dialami segera lenyap.

Fenomena "pewarisan nama" merupakan kejadian yang umum terjadi di kalangan suku Dawan. Ada kesan yang istimewa jika seseorang menggunakan nama salah satu *nenek-moyang* mereka yang sudah meninggal dunia. Bahkan ada rasa bangga jika seseorang menyandang nama *nenek-moyang* mereka karena ada sesuatu yang mirip dengan mereka. Orang menjadi bangga karena merasa *nenek-moyang* yang namanya dipakai selalu hadir dan menyertai diri seseorang, sebab nama *nenek-moyang* tersebut biasanya memiliki keistimewaan yang patut dibanggakan.

Nama tampaknya menimbulkan bayang-bayang imajinatif tentang kehadiran sang empunya nama dari masa lalu ke dalam kehidupan masa kini. Lewat nama yang diturunkan atau diwariskan, *nenek-moyang* hadir ke dalam dunia anak-cucunya. Nama menjadi sarana penghubung *nenek-moyang* dengan keturunannya, sehingga kehadirannya nyata dalam kehidupan anak-cucunya. Lewat pewarisan nama, *nenek-moyang* dikenang dan dihormati terus-menerus oleh keturunannya, sehingga ikatan batin antar generasi menjadi tersambung secara alamiah dan spiritual.

Pada sisi yang lain, nama bukan sekedar sebutan semata atau alat yang bersifat fungsional, melainkan menjadi sarana yang memiliki makna simbolis dan spiritual. Nama memiliki daya kekuatan mensugesti orang-orang masa kini untuk merasakan kehadiran sang empunya nama dari masa lalu ke dalam kehidupan masa kini. Nama *nenek-moyang* mampu menjadi sarana untuk menghadirkan dirinya ke dalam kehidupan anak-cucunya, sehingga ikatan batin orang yang masih hidup dengan yang

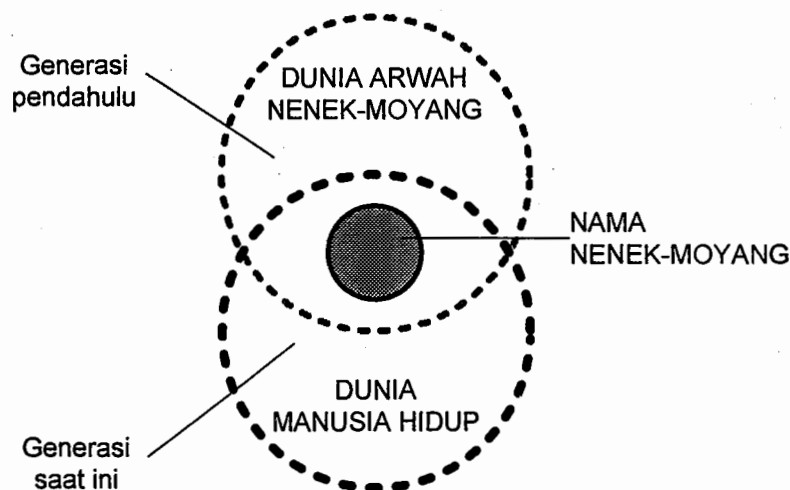
sudah meninggal dunia terus terhubung dengan erat. Nama memiliki daya rekat antar generasi dan antar waktu.



(Sumber: wawancara Patricius Subani Timo, 14 Juli 2004)

Gambar 149. Contoh silsilah keluarga berciri pewarisan nama di Kaenbaun
(Sumber: Wawancara, Juli 2004)

Lewat nama *nenek-moyang* yang diwariskan, proses membangun rasa hormat dan taat kepada mereka terjadi secara alamiah dan terus-menerus. Nama *nenek-moyang* menarik imajinasi orang masa kini dan membawanya kepada suasana imajinatif masa lalu, untuk mengenang *nenek-moyang* tertentu sebagai sosok yang patut diteladani. Nama *nenek-moyang* merupakan peluang bagi anak-cucu keturunannya untuk menghirup nafas kehidupan *nenek-moyang* yang positif.



Gambar 150. Nama *nenek-moyang* sebagai simpul dua dunia dan antar generasi (Sumber: Analisis, September 2008)

Nama *nenek-moyang* yang hadir kembali dalam kehidupan keturunannya menjadi pendamping dan pengawal pembentukan sifat-sifat baik generasi. Nama *nenek-moyang* menjadi kekuatan positif yang mewarnai kehidupan anak-cucu dan penyambung ikatan batin antar generasi. Nama menjadi sarana menyambung ikatan batin antar generasi secara lintas waktu, menyatukan dua dunia, sehingga memperkaya kehidupan anak-cucu pada masa kehidupan yang berbeda.

8. Tema Empiris Otonomi Adat

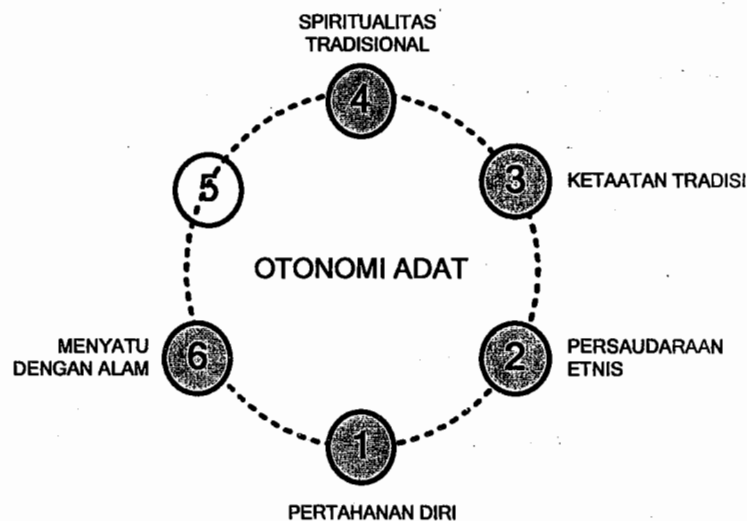
Tema empiris tentang otonomi adat merupakan tema eksklusif sebab tidak setiap desa di Timor memiliki otonomi adat seperti di Kaenbaun. Otonomi adat di Kaenbaun ada hubungan dengan sejarah keberadaan orang Kaenbaun masa lalu, khususnya perjuangan memperoleh otonomi tersebut. Kaenbaun merupakan desa tradisional di Tunbaba yang memiliki status sebagai desa otonom, yang diperoleh melalui perjuangan khusus.

"Otonomi adat" Kaenbaun yang unik berimplikasi pada tatanan masyarakat bagaikan sebuah "kerajaan adat", sehingga semua *upacara-adat* selalu dimulai serta berakhir di *rumah-adat* (*sonaf* = istana) *suku-raja* (Basan). Otonomi adat di Kaenbaun terungkap sangat jelas pada "ritual siklus pertanian jagung" karena jagung adalah tanaman suci di Kaenbaun, selanjutnya termanifestasi juga pada pola tata spasial permukiman Kaenbaun.

Otonomi adat di Kaenbaun yang memberikan status sebagai "kerajaan kecil" memberi peluang orang Kaenbaun mengembangkan budaya dan tradisinya secara otonom dan mandiri, akhirnya menghasilkan tatanan budaya khas Kaenbaun. Implikasi otonomi adat memberi corak khas pada perilaku sehari-hari orang Kaenbaun dan perilaku religius mereka. Implikasi lanjutannya adalah tercipta formasi unik pada tata spasial permukiman dan perilaku mereka di dalamnya. Otonomi adat merupakan peluang bagi orang Kaenbaun untuk menciptakan tata spasial permukiman mereka sesuai dengan budaya dan spiritualitas yang cocok dengan tuntunan *nenek-moyang* (*bei nai*).

Otonomi adat dalam konteks tata masyarakat menguatkan struktur masyarakat yang sudah ada dan ditetapkan menjadi struktur yang abadi oleh *nenek-moyang* orang Kaenbaun. Otonomi adat dalam konteks *upacara-adat* membangun kebersamaan otentik diantara suku-suku di Kaenbaun dalam memanfaatkan, memelihara dan menjaga ruang kehidupan mereka sesuai dengan petunjuk *nenek-moyang* (*bei nai*). Otonomi adat dalam konteks religius-spiritualitas lokal menjadi wahana untuk melestarikan ikatan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang*, tanah-adat, dan persaudaraan etnis yang mantap.

Dari kajian terhadap tema "otonomi adat" tampak adanya konsep-konsep yang melandasinya, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, dan (5) konsep menyatu dengan alam. Otonomi adat mampu memberi ciri unik pada tatanan kehidupan dan tatanan wadah kehidupan (tata spasial permukiman), sehingga sesuai dengan karakter budaya Kaenbaun yang otonom.



Gambar 151. Konsep-konsep di dalam tema empiris otonomi adat desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, September 2008)

8.1 Otonomi desa Kaenbaun

Pada awal pengamatan (Juli 2004) peneliti tidak mengetahui bahwa salah satu keunikan desa Kaenbaun adalah statusnya sebagai "desa otonom" secara adat sejak jaman Belanda. Awalnya peneliti memahami desa Kaenbaun seperti desa-desa pada umumnya, meskipun ada beberapa keistimewaannya. Ternyata status otonomi adat yang informasinya terungkap Mei tahun 2006 tersebut memiliki implikasi yang luas, pada skala perorangan, suku hingga sedesa. Otonomi adat ternyata juga ada implikasinya pada bentukan formasi spasial permukiman Kaenbaun.

Menurut Mikael Salu (Mei 2006) desa Kaenbaun memiliki keistimewaan. Katanya, terminologi "Kaenbaun" artinya adalah "belum pernah pecah" dalam arti belum pernah terkalahkan atau ditaklukkan musuh dalam era *perang-suku*. Konon, kehebatan itulah yang menjadi sebab desa Kaenbaun memiliki status sebagai desa otonom, dengan suku Basan sebagai *suku-raja* (penguasa atau pemilik tanah). Suku Basan menjadi *suku-raja* karena merekalah yang datang dan berdiam pertama kali di wilayah Kaenbaun.

Menurut John Taus (Nopember, 2009), suku Basan memang terlahir sebagai suku raja, maka dimanapun dia berada akan selalu diakui sebagai suku raja. John Taus menambahkan bahwa suku Taus sudah ada di Kaenbaun sebelum suku Basan datang, maka ketika mereka bergabung, terjadilah kesepakatan tentang struktur masyarakat di Kaenbaun, suku Basan sebagai suku raja dan ditopang oleh suku Timo, Taus dan Foni sebagai suku laki-laki (pemilik desa). Jadi ada dua versi tentang kelahiran tata kesukuan di Kaenbaun, namun intinya struktur kesukuan merupakan kesepakatan adat diantara *nenek-moyang* suku.

Penjelasan Mikael Salu tentang perolehan otonomi Kaenbaun berbeda dengan penjelasan Feri Timo yang "asli" atau "warga suku pemilik desa Kaenbaun" karena ia keturunan suku Timo. Menurut Feri Timo (Mei 2006), konon ada seorang panglima perang dari Kaenbaun yang datang sendirian menghadap raja di Oekusi (Ambenu) untuk meminta otonomi bagi desa Kaenbaun. Panglima ini datang sendirian, dan kedatangannya itu justru menyebabkan pengakuan dari raja Oekusi karena ia kagum panglima dari Kaenbaun pasti "orang kuat" atau sakti. Akhirnya disetujui pemberian otonomi bagi desa Kaenbaun. Implikasinya, Kaenbaun memiliki

raja sendiri dan tidak ada kewajiban memberi *upeti* kepada siapapun. Sampai sekarang, upacara pemberian *upeti* tetap ada di antara suku-suku di Kaenbaun dan hanya berlaku di desa Kaenbaun sendiri.

Dalam perbincangan di rumah Darius Basan (Mei 2006), nama pahlawan yang memperjuangkan otonomi adat bernama Misa Subani dari suku Timo. Menurut mitos di kalangan warga suku Timo, Misa Subani datang menghadap raja Oekusi dengan menaiki kuda layaknya seperti terbang, bahkan kuda dan Misa Subani memancarkan api. Pada waktu itu kedatangannya telah ditunggu raja Oekusi dan *meo-meo* yang menentangnya dengan tujuan akan dibunuh. Rencananya, ia akan ditangkap dan dimasukkan ke dalam laut. Menurut Hironimus Timo (Mei 2006) Misa Subani datang dengan kekuatan penuh yang berasal dari Bukit Kaenbaun. Pada waktu itu raja Oekusi kagum dan mengakui bahwa ia adalah orang kuat, dan memerintahkan upaya pembunuhan yang direncanakan dibatalkan. "*Jangan dibunuh, ia orang kuat*", katanya. Atas dasar peristiwa itulah, desa Kaenbaun diakui oleh raja Oekusi sebagai desa otonom, dan *Usi* Basan ditetapkannya sebagai raja di Kaenbaun. Sejak otonomi itulah Kaenbaun tidak memberi *upeti* kepada *Usi* Sakunab.

Menurut Hironimus Timo (Mei 2006) pemicunya adalah peristiwa "*potong lebah*" (mengambil madu dari sarang lebah), kemudian menjadi masalah karena hasilnya tidak disetorkan seperti biasanya. Ternyata ada orang melaporkannya ke Tua Amo (raja Oekusi / Ambenu). Mengapa *Usi* Timo tidak menyerahkan *upeti* kepada *Usi* Saku dan *Usi* Ukat ? Misa Subani dari suku Timo kemudian datang menghadap Tua Amo, dan diijinkan di Kaenbaun ada raja lokal. Katanya, "...*pertahankan saja Usi Basan sebagai raja di Kaenbaun*". Tua Amo adalah raja

Ambenu di Oekusi, ia mendukung keberadaan di Kaenbaun ada raja lokal yaitu *Usi Basan* dengan panglima perang (perdana menteri) adalah Misa Subani. Pada waktu itu semua raja lokal di Tunbaba diangkat dan direstui oleh Tua Amo. Konon keturunan Tua Amo masih dikenal dan dihormati di Kaenbaun.

Hironimus Timo (Mei, 2006) menjelaskan, Misa Subani datang dengan kuda emas, menggunakan kekuatan (supra-natural) dari bukit Kaenbaun. Ia dipanggil Tua Amo mau dihukum karena "*kepala angin*" (memandel, membangkang). Kedatangannya sudah ditunggu oleh Tua Amo, Usi Ukat, Usi Sakunab dan banyak *meo-meo* yang akan menghukum, tetapi kemudian dibiarkan dan direstui Tua Amo karena Misa Subani dianggap orang kuat yang hebat. Cerita tentang Misa Subani yang berjalan dengan kekuatan dari *Bnoko* Kaenbaun, sekarang masih ada dalam wujud cerita lisan di kalangan keluarga suku Timo. Di kalangan suku Timo dilegendakan bahwa Misa Subani pada waktu datang digambarkan sebagai orang yang hebat, mukanya menyala dan mengendarai kuda emas.

Menurut Hironimus Timo (Mei, 2006) Kaenbaun sudah menjadi desa otonom sejak jaman Belanda, tidak sama dengan desa-desa di Tunbaba yang lain. Semua desa di Tunbaba menyerahkan *upeti* kepada *Usi Ukat* dan *Usi Sakunab*, sedangkan Kaenbaun direstui sebagai desa otonom, maka tidak menyerahkan *upeti* kepada *Usi Ukat* dan *Usi Sakunab*. Tradisi *upeti* tetap ada dan berhenti di Kaenbaun saja, sebab di Kaenbaun ada raja yaitu *Usi Basan*.

Menurut Hironimus Timo (Mei 2006) makam Misa Subani ada di *Bnoko* Kaenbaun, agak sedikit jauh dari makam Neon Kaenbaun dan Misa Uf. Kunjungan pada Nopember 2009 yang dipandu oleh John Taus menemukan informasi lebih

akurat, bahwa makam di Bnoko Kaenbaun hanya Usif Bana Uf dengan istrinya, sedangkan makam Neon Kaenbaun, Misa Subani dan Bineo Neten Taus ada di Haumnasi yang terletak di bawah Bnoko Kaenbaun. Jadi, terdapat ketegasan bahwa di puncak Bnoko Kaenbaun hanya ada dua nisan, yaitu *Usif Bana Uf* dan permaisurinya yang bernama Ul Haki (John Taus, Januari 2010).

Istri Misa Subani adalah saudara dari Usi Basan. Ia berjuang dan mempertahankan Kaenbaun agar memiliki raja karena Misa Subani menantu dari Usi Basan. Misa Subani adalah pejuang otonomi Kaenbaun, memantapkan Kaenbaun sebagai sebuah "kerajaan adat" sendiri. Fenomena Misa Subani dari suku Timo yang menjadi menantu dari Usi Basan menjadi indikasi yang kuat bahwa suku pemimpin di Kaenbaun adalah Basan dan Timo. Pater John Salu (September, 2009) sempat menjelaskan bahwa dari dulu yang menjadi *temukung* di Kaenbaun selalu berasal dari dua suku yaitu Basan dan Timo secara bergantian. *Temukung* Kaenbaun sangat berwibawa, sebab jika ada perkara di hadapkan kepadanya dia dapat segera memutuskan dengan bijaksana dan adil serta sesuai dengan tatanan adat yang dihayati di Kaenbaun.

Pada kesempatan sebelumnya, John Taus (Februari 2009) juga sempat mengiyakan dugaan penulis bahwa di Kaenbaun pernah terjadi suatu masa tertentu yaitu warga suku Basan hanya kawin dengan suku Timo. Jika ini benar, maka ada indikasi dari masa lalu bahwa suku elite di Kaenbaun (Basan dan Timo) pernah membatasi diri untuk hanya kawin diantara keduanya. Fenomena kawin antar suku yang mengambil perempuan dari suku yang sudah dipersatukan ini di Kaenbaun

disebut dengan istilah “kawin dalam”, sebab laki-laki Basan atau Timo tidak memasukkan perempuan dari suku lain melainkan dari suku mereka saja.

Jika diperhatikan, ada hal-hal menarik dari cerita para informan. Uraian Mikael Salu, otonomi adat yang dimiliki desa Kaenbaun diperoleh melalui bukti berupa kehebatan intrinsik untuk bertahan dari serangan musuh, bukan karena pemberian pihak lain. Hal ini berbeda dengan penjelasan informan lain, yaitu Feri Timo, Hironimus Timo, dan tua-tua desa yang lain. Artinya, menurut Mikael Salu, Kaenbaun adalah desa yang merdeka sejak awal karena belum pernah dijajah suku atau desa lain.

Tampaknya Mikael Salu ingin menjelaskan bahwa otonomi adat Kaenbaun diperoleh karena usaha sendiri dan milik sendiri, bukan pemberian pihak lain. Fenomena kehebatan Kaenbaun yang digambarkan Mikael Salu secara implisit ingin menunjukkan peranan “kekuatan supra-natural” yang mendukung keberhasilan orang Kaenbaun mempertahankan kemerdekaannya. Jadi ada peran kekuatan supra-natural dalam perjuangan otonomi Kaenbaun.

Paparan Feri Timo dan Hironimus Timo menunjukkan bahwa otonomi adat yang dimiliki Kaenbaun merupakan pemberian raja Oekusi, khususnya berkat perjuangan seorang panglima perang yang memiliki keberanian dan kekuatan supra-natural hebat dari Kaenbaun. Keduanya menegaskan bahwa perjuangan tersebut dilakukan oleh *nenek-moyang* suku Timo dan dengan kekuatan supra-natural dari *Bnoko* Kaenbaun. Tampaknya, kedua warga suku Timo ini ingin menekankan bahwa *Bnoko* Kaenbaun adalah bukit yang memiliki kekuatan supra-natural hebat. Faktanya, *Bnoko* Kaenbaun memang menjadi *bukit-pujaan* atau *bukit-suci* bagi

semua warga desa Kaenbaun karena *nenek-moyang* generasi dimakamkan di puncak bukit tersebut.

Mikael Salu dan Feri Timo memiliki pandangan yang sama, bahwa otonomi Kaenbaun diperoleh karena kehebatan kekuatan supra-natural orang Kaenbaun yang diakui pihak lain. Keduanya menyatakan bahwa otonomi Kaenbaun diperoleh melalui perjuangan, hanya jenis kejadian perjuangannya menurut keduanya tidak sama. Penjelasan Feri Timo menekankan bahwa kekuatan supra-natural memegang peranan kunci dalam perjuangan otonomi Kaenbaun di masa lalu, sedangkan Mikael Salu karena kemampuan *nenek-moyang* dan bukit Kaenbaun.

Uraian tentang Misa Subani oleh beberapa warga Kaenbaun di rumah Darius Basan melengkapi dan menguatkan cerita dari Feri Timo maupun Mikael Salu tentang kehebatan kekuatan supra-natural seorang “pejuang otonomi Kaenbaun”. Mereka menegaskan bahwa otonomi Kaenbaun adalah atas restu dan ijin dari raja Oekusi dan penyebab utamanya adalah adanya kehebatan daya supra-natural pahlawan perang dari Kaenbaun yang disegani oleh raja Oekusi dan para panglimanya. Tegasnya, ada kekuatan supra-natural yang hebat dari Misa Subani dan bersumber dari kemampuan *Bnoko* Kaenbaun.

Penjelasan para informan di atas ini semakin menegaskan situasi saat itu, bahwa Kaenbaun semula memang merupakan desa yang tidak otonom karena wajib memberi *upeti* kepada suku lain yaitu Ukat dan Sakunab. Pada suatu kali *Usi* Basan sebagai kepala desa Kaenbaun tidak memberi *upeti* seperti biasanya, dan hal ini ditangkap sebagai tanda pembangkangan terhadap tradisi pemberian *upeti* yang

sudah berjalan lama di kerajaan Tunbaba. *Usi Ukat* dan *Usi Sakunab* melaporkan kepada penguasa Oekusi (Tua Amo) dan memintanya untuk menghukum *Usi Basan*.

Sebaliknya, *Usi Basan* justru mengutus Misa Subani (perdana menteri / panglima perang) yang hebat untuk menghadapi tantangan *Usi Ukat* dan *Usi Sakunab*. Kehebatan Misa Subani itulah yang menjadi dasar bagi Tua Amo untuk memberi otonomi kepada Kaenbaun. Artinya, Kaenbaun diakui sebagai sebuah desa yang berdiri sendiri dan dilepaskan dari kewajiban memberi *upeti* kepada *Usi Ukat* dan *Usi Sakunab*. Sejak saat itu Kaenbaun otonom secara adat.

Pada akhirnya jelaslah bahwa Misa Subani berjuang untuk merebut otonomi bagi desa Kaenbaun dari *Usi Ukat* dan *Usi Sakunab* serta mendapat restu raja Oekusi. Misa Subani berjuang keras karena dia adalah orang kedua di Kaenbaun, bahkan merupakan menantu dari *Usi Basan*. Perjuangan Misa Subani membuahkan legenda tentang pengepungan *Bnoko* Kaenbaun selama berminggu-minggu karena ingin ditaklukkan oleh pihak yang tidak setuju pemberian otonomi. Legenda inilah yang kemudian ditangkap oleh Mikael Salu, yang merupakan "orang luar" Kaenbaun sebab ia berasal dari Bokon.

Cerita dari Feri Timo, Hironimus Timo, Darius Basan, Martinus Taus dan lainnya sebagai "orang dalam" memiliki isi yang lebih lengkap. Hal itu diduga karena legenda tentang kehebatan Misa Subani dari suku Timo dan menantu suku Basan merupakan "cerita keluarga" bagi suku Timo dan suku Basan. Jadi, cerita Mikael Salu dan para warga suku Timo, Taus serta Basan di rumah Darius Basan (Mei 2006) saling melengkapi dan menguatkan bahwa Kaenbaun berjuang dengan

kekuatan sendiri untuk mendapatkan otonomi adat. Perjuangan tersebut sangat didukung oleh kekuatan supra-natural yang berasal dari *Bnoko* Kaenbaun.

Pelaksanaan otonomi adat Kaenbaun yang paling tampak adalah tradisi pertanian jagung sebagai tanaman suci. Pertanian jagung selalu disertai dengan berbagai ritual secara bersinambungan, diawali dengan pembagian *jagung-bibit* dari suku Basan dan diakhiri dengan penyerahan *jagung-upeti* berupa hasil panen jagung kepada suku Basan. Tradisi pertanian jagung menunjukkan dengan sangat jelas tentang perilaku dan pemanfaatan ruang di desa Kaenbaun yang menghasilkan tatanan ruang dan spasial yang unik.

Ternyata ada beberapa versi tentang perolehan otonomi adat di Kaenbaun, namun realitas yang ada ialah bahwa Kaenbaun merupakan desa otonom secara adat dan terungkap secara jelas pada ritual siklus pertanian jagung. Ritual yang berpusat pada *sonaf* Kaenbaun bersama dengan semua *umesuku* serta diikuti oleh semua warga membuktikan keberadaan otonomi adat tersebut secara nyata di lapangan. Salah satu ciri yang penting ritual tersebut adalah keberadaan *jagung-bibit* dan *jagung-upeti* yang berawal dan berakhir di *umesuku* Basan (*sonaf* Kaenbaun).

8.2 Ritual siklus pertanian

Dari perbincangan di rumah Mikael Salu (Mei 2006) diperoleh informasi bahwa ritual pertanian di Kaenbaun menggunakan tanaman jagung sebagai tanaman suci. Sekarang padi sudah nyaris menjadi makanan pokok di Kaenbaun, "*banyak juga ditanam di sini*", tetapi ritual pertanian yang resmi skala desa tetap meninggikan jagung sebagai tanaman pokok dalam ritual. Pada saat ini mereka juga mulai menanam kacang tanah sebab hasilnya lebih baik daripada padi dan jagung.

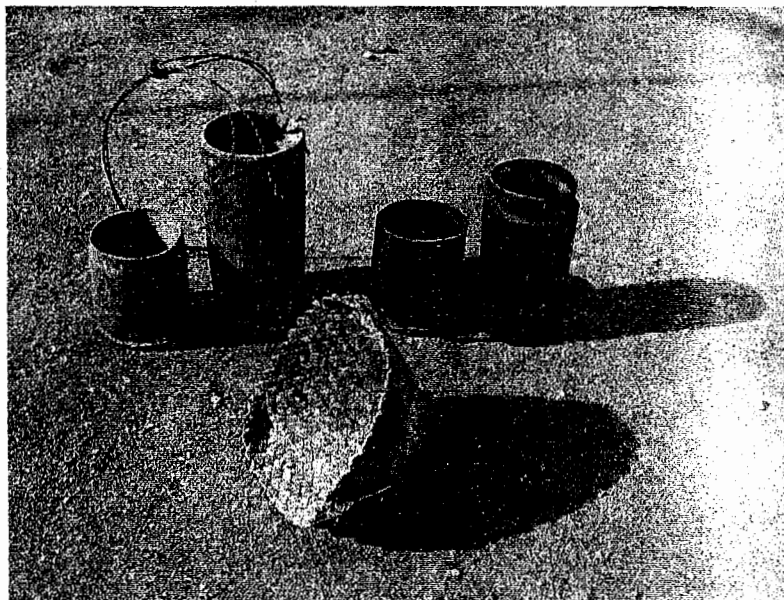
Fenomena jagung sebagai tanaman suci agak sulit dilacak sebab-sebabnya, karena tidak tersedia informasi langsung. Orang Kaenbaun menerima tradisi turun-temurun dari *nenek-moyang* mereka karena ketaatan tradisi. Jika dikaitkan dengan tanah dan iklim yang kering (jarang hujan), tampaknya hanya tanaman jagung yang mampu menjadi tanaman penyedia makanan rutin bagi mereka. Sawah dengan air yang melimpah tidak ada di Kaenbaun, sebab tanahnya berbatu karang dengan lapisan tanah subur yang tipis. Pada kondisi tanah yang kurus tersebut, jagung mampu bertahan hidup dengan baik.

Menurut Kornelius Timo (Mei 2006) di Kaenbaun, jagung merupakan makanan yang tahan lama disimpan dan sangat bermanfaat untuk bekal perjalanan jauh. Dulu ada tradisi, para orang tua yang mengadakan perjalanan jauh biasanya hanya berbekal segenggam jagung ditumbuk dan disimpan di dalam "*gelas bambu*". Dengan bekal sederhana seperti itulah, konon orang Kaenbaun mampu mengadakan perjalanan yang jauh dan tidak kelaparan selama di perjalanan. Artinya, secara fungsional, jagung memiliki kemampuan menjadi makanan tahan lama, maka mampu menjamin kehidupan orang dari rasa lapar dalam waktu yang lama. Jagung memiliki kemampuan yang tinggi untuk menjadi teman seperjalanan yang jauh.

Alasan jagung menjadi tanaman suci agak jelas jika dikaitkan dengan perilaku orang Kaenbaun memperlakukan jagung. Orang Kaenbaun memiliki tradisi bahwa jagung selalu disimpan di dalam *umebubu*, sedangkan padi dan bahan makanan yang lain disimpan di *lopo* (lumbung). Bagi orang Kaenbaun, *umebubu* adalah bangunan suci sebab di dalamnya disimpan *batu-suci* yang menjadi mata rantai perjumpaan keluarga dengan roh-roh *nenek-moyang*. Pusaka dan benda-benda *nenek-moyang*

yang dianggap sebagai benda pusaka juga disimpan di dalam *umebubu*. Perempuan dan anak-anak sebagai harta keluarga juga berlindung di dalam *umebubu*. Di sini jelas terlihat jagung disikapi sebagai harta berharga sekaligus suci.

Fungsi jagung sebagai tanaman suci tampak jelas pada ritual siklus penanaman jagung, sebab tanaman lain tidak dipandu dengan ritual. Artinya, jagung adalah tanaman istimewa di Kaenbaun. Menurut Martinus Taus (Mei 2006), di setiap desa di Timor selalu ada “suku pemilik desa” dan “suku pendatang”. Suku pemilik desa dianggap sebagai “tuan tanah” (pemilik tanah), maka setiap warga desa wajib menyerahkan *upeti* kepada suku pendiri dan pemilik desa tersebut. *Upetinya* berupa hasil bumi yaitu jagung yang diambil dari kebun keluarga dan dipilih jagung yang terbaik. Upacara penyerahan jagung sebagai *upeti* juga ada di Kaenbaun.

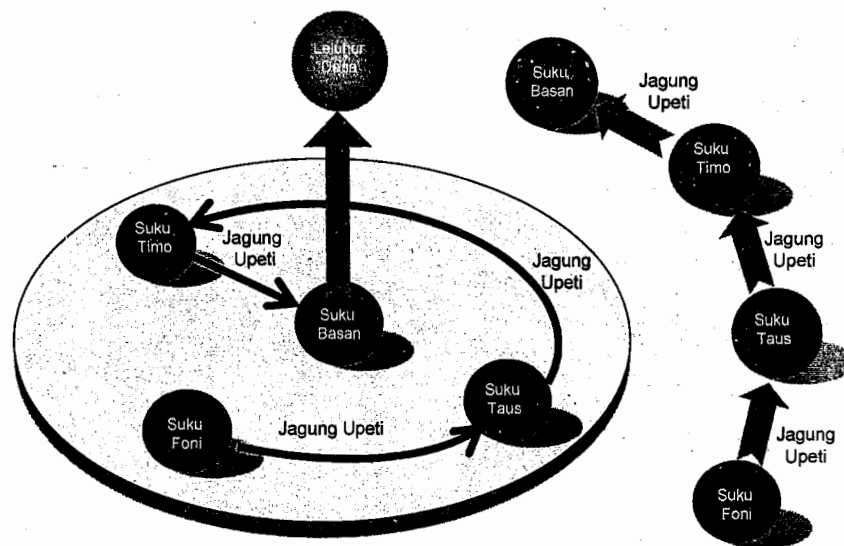


Gambar 152. Contoh “gelas bambu” dari Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Proses penyerahan “*jagung-upeti*” di desa Kaenbaun dimulai dari unit keluarga, diserahkan kepada kepala suku, dihimpun dan dipilih lagi yang terbaik,

kemudian dari kepala suku diserahkan kepada kepala suku pendiri desa di *rumah-adat* desa. Urutannya, jagung terpilih dibawa dari suku Foni ke suku Taus ke suku Timo dan akhirnya ke suku Basan, sesuai dengan tata kesukuan abadi di Kaenbaun.

Alur penyerahan *jagung-bibit* adalah kebalikan dari alur penyerahan *jagung-upeti*. Penyerahan bibit berawal dari *umesuku* Basan, bibit diambil dari *jagung-upeti* terbaik diserahkan kepada suku Timo, diteruskan ke suku Taus dan akhirnya Foni. Bibit dari suku Basan diterima setiap keluarga sebagai bibit yang suci, kemudian dicampur dengan bibit yang sudah ada di setiap keluarga, dan ditanam di kebun masing keluarga. Upacara aday penanaman bibit jagung di awal musim tanam selalu dipimpin oleh suku Basan sebagai tuan pemilik tanah desa Kaenbaun.

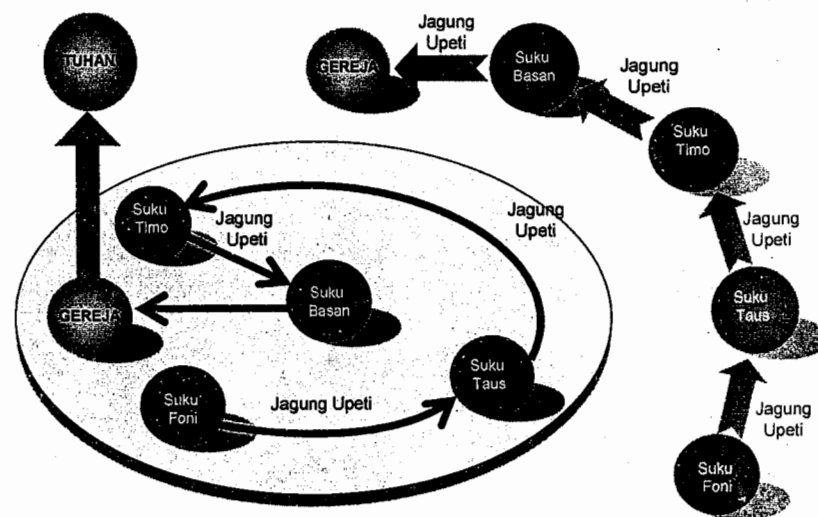


Gambar 153. Tata alur prosesi penyerahan *jagung-upeti* di Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2006)

Menurut Martinus Taus dan beberapa informan warga Kaenbaun (Mei 2006) juga menjelaskan tentang jagung upeti. Jagung yang disimpan di dalam *umebubu* adalah hak keluarga, diambil sebagian (yang terbaik) untuk *upeti*, sebab setiap keluarga wajib menyetorkan sejumlah jagung terbaik kepada *umesuku* (*umekanaf*)

sebagai bibit. Selanjutnya, setiap *umesuku* menyerahkan sejumlah jagung juga kepada *umesuku* Basan sebagai *suku-raja* di Kaenbaun.

Jagung yang diserahkan dan disimpan di *umesuku* Basan merupakan bibit skala desa. Jagung itu diperlakukan khusus sebab merupakan bibit yang dibagikan kembali pada saat memulai siklus tanam periode berikutnya. Jagung yang diserahkan dari setiap keluarga adalah jagung terbaik dari hasil panen kebun keluarga, diikat secara khusus dan disimpan diluar sebab tidak boleh diasapi di *umebubu* keluarga. Dengan demikian, semua *jagung-bibit* yang terkumpul dari warga hingga di *umesuku* Basan adalah jagung pilihan, jagung yang terbaik dan ikatannya juga khusus.



Gambar 154. Tata alur prosesi penyerahan *jagung-upeti* di Kaenbaun versi Frater (Sumber: refleksi, Juni 2006)

Ada contoh tentang *jagung-upeti* yang unik. *Jagung-upeti* milik keluarga Martinus Taus (Mei 2006) diletakkan di atas pohon. Jagung itu diikat dengan tangkainya. *Jagung-upeti* tidak boleh diasapi di *umebubu* keluarga sebab hendak diserahkan sebagai benih terbaik di *rumah-adat* suku Basan. Martinus Taus memiliki koleksi jagung yang diikat dengan tangkainya cukup banyak di *rumah-adat*

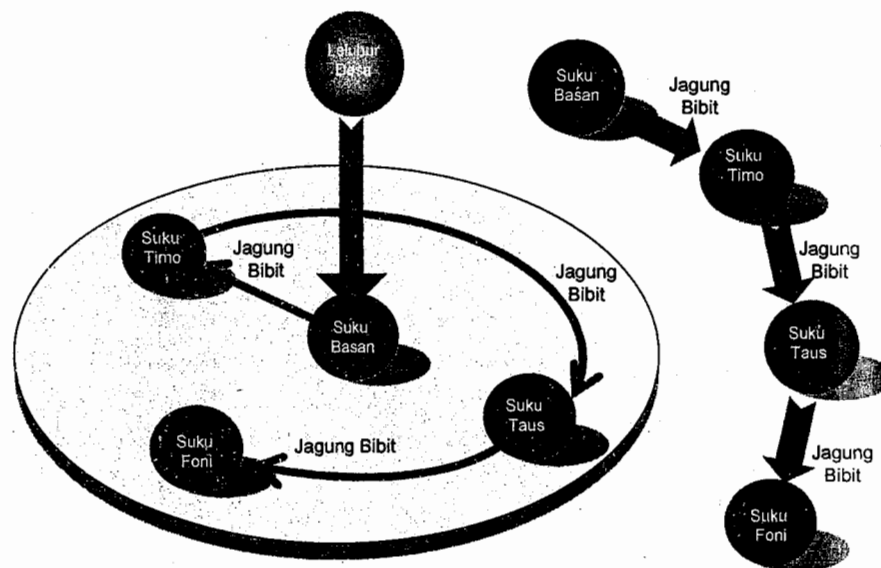
keluarganya. *Jagung-upeti* milik keluarga David Foni (Mei 2006) disiapkan dan digantung di atap *lopo* karena tidak boleh kena asap, prinsip penyimpanan jagung mirip dengan cara Martinus Taus yaitu digantung di luar dapur. Cara ikatannya berbeda, tidak ada batang yang disertakan pada *jagung-upeti* itu. *Jagung-upeti* milik David Foni ini di gantungkan di salah satu balok rumahnya di luar ruang di bawah atap. *Jagung-upeti* tersebut tidak digantungkan di pohon.

Menurut seorang frater dari Flores (Bajawa) (Mei 2006) yang pernah *live in* di Kaenbaun, sebenarnya ada tradisi warga Kaenbaun membawa persembahan jagung ke altar Gereja. Upacara itu dilakukan pada waktu akan memakan jagung, maka jagung dipersembahkan kepada Tuhan sebagai ungkapan rasa syukur. Setelah upacara di Gereja selesai, kemudian jagung diambil lagi oleh pemiliknya karena sudah diberkati. Konon jagung yang terkumpul sebagian dijual untuk kas Gereja.



Gambar 155. *Jagung-upeti* milik Martinus Taus (kiri) dan David Foni (kanan)
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Dari paparan di atas ini, tampaknya ada dua versi tentang *jagung-upeti*. Versi pertama, *jagung-upeti* sebagian disimpan di *rumah-adat* suku Basan dan dibagikan lagi kepada warga pada musim tanam berikutnya. Pendapat ini muncul dari warga desa termasuk para tetua adat Kaenbaun. Versi kedua berasal dari pengamat luar (*frater*), yang mengatakan bahwa jagung dipersembahkan di Gereja sebagai ungkapan syukur. Selanjutnya, setelah terkumpul sebagian dijual dan uangnya diserahkan untuk kas Gereja.



Gambar 156. Tata alur prosesi penyerahan *jagung-bibit* di Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2006)

Barangkali ada versi ketiga yang merupakan gabungan, yaitu ada dua jalur destinasi *jagung-upeti*, yaitu secara adat berhenti di *rumah-adat* suku Basan dan secara Gereja berhenti di persembahan di altar. Hal ini relatif masuk akal sebab penyerahan *jagung-upeti* merupakan ketentuan adat, sedangkan persembahan jagung ke Gereja merupakan ungkapan syukur atas keberhasilan dalam panen. Lagi pula,

ada kecenderungan orang Kaenbaun melibatkan dua pusat spiritual mereka dalam kehidupan desa, yaitu *rumah-adat* dan Gereja.

Fenomena proses pemberian *jagung-bibit* dan penyerahan kembali jagung hasil panen sebagai *jagung-upeti* yang menjadi bagian inheren dalam siklus pertanian di Kaenbaun mengandung gagasan dan cara tradisional mengkonservasi (bahkan mempreservasi) bibit jagung. Ada kearifan lokal Kaenbaun yang diwariskan dari *nenek-moyang* berupa kebiasaan konservasi tanaman jagung. Orang Kaenbaun sekarang memiliki rasa bangga bahwa jagung yang dimakan saat ini adalah jagung warisan dari *nenek-moyang* mereka. Tampaknya "kesamaan makanan" merupakan bagian dari kedekatan dengan *nenek-moyang*, yang menjadi konsep penting dalam kehidupan orang Kaenbaun dan memperkuat keyakinan, hidup ideal adalah menyatu dengan *nenek-moyang*.

Menurut Martinus Taus (Mei 2006), setelah *Usif* Basan "makan tiris", upacara penyerahan *jagung-upeti* dimulai. Makan tiris itu menjadi tanda waktu penyerahan *jagung-upeti* dari warga Kaenbaun ke *rumah-adat* masing-masing dan ke *rumah-adat* suku Basan. Upacara penyerahan *jagung-upeti* ini hanya dilakukan sehari saja. Waktu penyerahan *jagung-upeti* ditentukan oleh *Usif* Basan sebagai kepala adat desa Kaenbaun. Biaya-beaya *upacara-adat* dipikul oleh semua warga melalui RT, ditentukan wujudnya uang atau tenaga, dan caranya ditetapkan melalui proses musyawarah dalam demokrasi tradisional.

Pada upacara penyerahan *jagung-upeti*, ada tanda berupa suara gong yang dipukul *Usif* Basan di *rumah-adat* suku Basan sebagai tanda bahwa penyerahan *jagung-upeti* segera dilaksanakan. *Usif* Basan memakan tiris lebih dahulu di *rumah-*

adat (umekanaf), setelah itu barulah ia memukul gong sebagai tanda penyerahan *jagung-upeti*. Penyerahan *jagung-upeti* dilakukan kira-kira sebulan dari upacara akhir memetik jagung. Menurut perhitungan tradisi lokal, sebulan adalah waktu terbentuknya buah dari bunga tiris. Jadi ada tradisi kalender tradisional yang menggunakan umur tanaman sebagai acuannya sebab tradisi menggunakan tanda alam sebagai penanda waktu masih kuat di Kaenbaun. Orang Kaenbaun memang sangat dekat dengan alam dan tampaknya hidup ideal bagi mereka adalah dekat dengan alam dan *nenek-moyang*.



Gambar 157. Daun, bunga dan buah dari tanaman Tiris di Kaenbaun
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Fenomena penyerahan *jagung-upeti* bukan sekedar fenomena teknik atau fungsional dalam tradisi pertanian di Kaenbaun, melainkan fenomena yang mengandung nilai-nilai spiritual-simbolis. Melalui penyerahan *jagung-upeti* secara berjenjang, dari keluarga ke *umesuku* dan dari *umesuku* ke *umesuku* Basan merupakan ketentuan dan tradisi dari *nenek-moyang*. Proses penyerahan tersebut

mengingatikan semua orang dan suku di Kaenbaun tentang kedudukan dan pembagian tugas suku yang berdimensi abadi sesuai kesepakatan adat *nenek-moyang* di *Bnoko* Kaenbaun. Ritual *jagung-upeti* mengingatkan kejadian masa lalu, yang menjadi dasar-dasar tata kesukuan dan kehidupan di Kaenbaun dari waktu ke waktu.

Prosesi penyerahan *jagung-upeti* juga menghadirkan kembali ingatan masa lalu tentang keberadaan "*suku-laki-laki (lian mone)*" dan "*suku-perempuan (lian fetu)*" menurut perjanjian adat *nenek-moyang* (tentang *suku-laki-laki* dan *suku-perempuan* diuraikan pada halaman: 448 s.d. 456). Ritual siklus pertanian yang selalu melibatkan *nenek-moyang* seolah-olah mengulangi pesan masa lalu yang harus terus diingat oleh setiap orang Kaenbaun. Ritual tersebut juga mengingatkan bahwa *nenek-moyang* selalu hadir dalam setiap kegiatan di kebun atau ladang jagung. Mereka mendampingi kegiatan pertanian tersebut, bahkan menjaga keutuhan kesepakatan adat di masa lalu agar dapat terlaksana dengan konsisten dalam kehidupan anak-cucu dari waktu ke waktu.

Atas dasar uraian tersebut, ritual penyerahan *jagung-upeti* melampaui konsepsi fisik-teknis, sebab di dalamnya termuat dimensi transenden yaitu melibatkan kehadiran *nenek-moyang*. Penyerahan *jagung-upeti* memantapkan tatanan masyarakat sekaligus tata kehidupan yang sudah diatur *nenek-moyang* ketika mereka tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Ritual penyerahan *jagung-upeti* mengandung tujuan melestarikan "kesepakatan sakral" *nenek-moyang* di *Bnoko* Kaenbaun dan menjadi sarana untuk mengatur tata kehidupan orang Kaenbaun secara konsisten.

Sejak empat tahun yang lalu panen jagung menurun, sehingga tradisi mengikat jagung umumnya dilakukan di rumah. Ada kebiasaan di Kaenbaun, apabila panen

melimpah, jagung diikat di kebun beramai-ramai mengundang kerabat dan tetangga, kemudian dipikul ke rumah beramai-ramai pula. Proses mengikat jagung di kebun umumnya dilakukan dengan suasana gembira, disertai nyanyian tertentu yang dilagukan bersama-sama untuk menjaga semangat kerja.

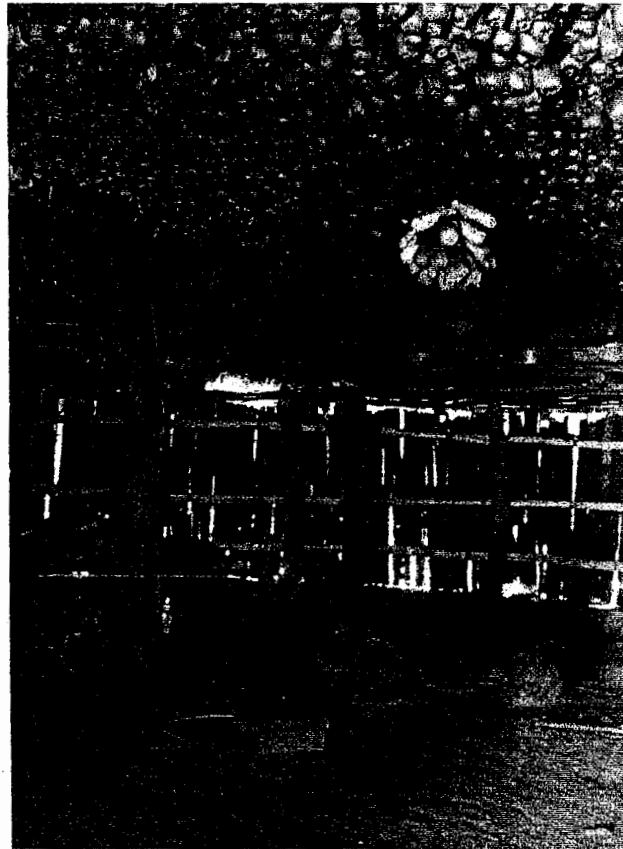


Gambar 158. Suasana menghitung jagung hasil panen kebun setelah diikat di rumah Heribertus Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Dalam proses bekerja mengikat jagung, selalu ada minuman arak lokal (*sopi*) yang disediakan oleh "tuan kebun" supaya stamina dan semangat para pekerja selalu tinggi, sehingga pekerjaan dapat berjalan dengan lancar dan cepat. Jika *sopi* atau arak-nya banyak dan enak, biasanya pekerjaan cepat diselesaikan. Konon, cara mengangkut jagung dilakukan dengan cara digendong di belakang, menggunakan tali berbentuk lingkaran. Tetapi sekarang cara tradisional itu cenderung ditinggalkan dan diganti dengan karung plastik untuk membawa jagung. Cara tradisional itu dilakukan jika panen sangat banyak, harus diikat di kebun lebih dahulu, kemudian dibawa

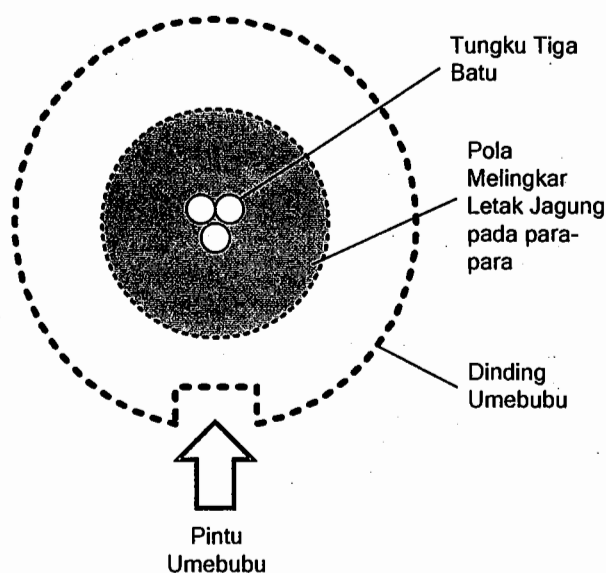
pulang. Jika panen sedikit, jagung dipetik, dimasukkan karung, dibawa pulang dan diikat di rumah (*lopo*) oleh keluarga sendiri.

Hasil tahun ini menurun sampai tinggal seperempatnya karena bencana kekeringan, bukan karena hama tanaman. Mereka memang prihatin masalah penurunan hasil ini. Menurut mereka ini terjadi karena tanah di tempat penanaman kemarin (Banasu) sudah tidak subur, ada semacam kurang-cermatan dalam menentukan lokasi berladang sebab tanah yang dipakai ternyata sudah sangat kurang kesuburannya. Keadaan itu diterima, tidak perlu ditelusuri kesalahannya sebab bersinggungan dengan adat; takut salah bicara. Sebab salah bicara bisa mendapat kutukan atau hukuman dari *nenek-moyang*.



Gambar 159. Penyimpanan jagung khas Kaenbaun di *umebubu* Nikolas Kolo
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Pada waktu pengamatan (Mei 2006) hasil tanaman jagung lebih sedikit dibandingkan dengan tahun sebelumnya. Hal itu berarti, panen jagung yang hanya sedikit dan cukup ditangani keluarga sendiri, sedangkan jika hasilnya banyak, maka memerlukan orang lain untuk memetik, mengikat dan membawa pulang. Tampaknya, jumlah hasil panen jagung mempengaruhi tradisi kebersamaan dalam masyarakat Kaenbaun. Selanjutnya, jagung yang telah diikat dimasukkan ke dalam rumah bulat (*umebubu*) dan digantungkan pada para-para, diatas tungku tiga batu. Jagung tersebut diawetkan di dalam *umebubu* (rumah bulat) dengan asap dari tungku tiga batu dan masih terbungkus oleh kulitnya.

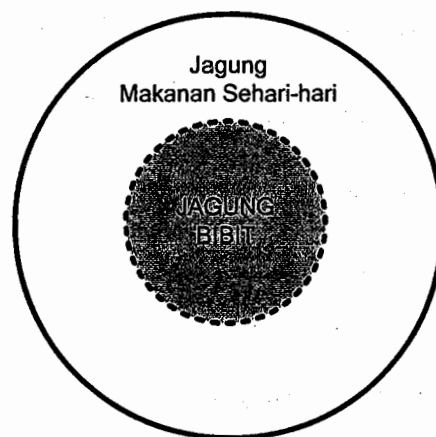


Gambar 160. Pola spasial tatanan jagung di dalam *Umebubu* khas Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2006)

Jagung di dalam *umebubu* digantungkan dengan pola melingkar, bagian tengah adalah jagung yang terbaik (sebagai bibit). Semua jagung terletak di atas perapian, sehingga selalu diasapi dan menjadi awet. Orang Kaenbaun memakan jagung seperlunya, biasanya diambil sesuai kebutuhan makan sewaktu dan ditumbuk

secukupnya. Jagung yang dimakan diambil dari pinggir kemudian bergerak melingkar menuju tengah. Ada keyakinan, jika kebanyakan keluarga sudah memakan *jagung-bibit* yang ditengah, maka itu tanda bahaya sebab diperkirakan akan ada bencana kelaparan.

Menurut Pater John Salu (September 2009) ada sebuah kearifan lokal dalam ketahanan pangan sebab tanda-tanda paceklik atau kekurangan pangan di Kaenbaun sudah dapat dideteksi sejak dari dapur (*umebubu*) oleh para perempuan dengan cara melihat apakah konsumsi jagung keluarga sudah mulai menjamah *jagung-bibit* yang terletak di tengah lingkaran para-para. Bagi orang Kaenbaun, ada aturan tradisi turun-temurun bahwa dalam keadaan apapun *jagung-bibit* tidak pernah akan dimakan, maka ketika tanda-tanda kekurangan pangan sudah terlihat, orang segera mengalihkan konsumsi makanan kepada umbi-umbian atau sayuran yang ditanam di *poan* (kebun keluarga).



Gambar 161. Formasi spasial tatanan jagung di dalam *umebubu*
(Sumber: Analisis, Juli 2008)

Menurut Pater John Salu (September 2009) selain kebun (*lele*) dan hutan (*nasi*) juga ada tradisi “kebun keluarga” yang disebut “*poan*”. Sekarang tradisi menggarap

“*poan*” ini sudah berkurang karena orang Kaenbaun umumnya hanya berkonsentrasi pada menggarap kebun (*lele*) yang biasanya ditanami jagung dan padi. Padahal pada masa lampau, “*poan*” yang umumnya ditanami berbagai macam tanaman pangan dan obat-obatan sangat bermanfaat pada waktu kekurangan pangan. Pada tahun 1965 manfaat “*poan*” ini terbukti mampu menyelamatkan orang Kaenbaun dari bahaya kelaparan yang melanda akibat hasil kebun yang sangat berkurang.

Fenomena penyimpanan jagung di dalam *umebubu* sangat menarik, sebab konsisten dengan cara berpikir orang Kaenbaun yang menghargai titik tengah dalam kaitan dengan pinggiran. Bagi orang Kaenbaun, *jagung-bibit* adalah jagung terbaik dan harus disimpan di bagian tengah. Orang Kaenbaun memakan jagung mereka dengan aturan tertentu, yaitu dari luar lingkaran berangsur-angsur ke tengah. Jika orang sudah mulai memakan *jagung-bibit*, maka itu pertanda yang kurang baik, sebab akan ada kelaparan. Tampak di sini bahwa titik tengah memiliki arti dan makna khusus bagi orang Kaenbaun, yaitu sebagai titik yang penting dan suci. Selain itu, bahaya kekurangan pangan dapat dideteksi oleh para perempuan dengan melihat bagaimana ketersediaan jagung di para-pata dalam *umebubu*. Jadi, pola penyimpanan jagung di Kaenbaun memiliki dua aspek, yaitu aspek fungsional (deteksi kerawanan pangan) sekaligus spiritual (hormat pada titik tengah, jagung bibit).

Sore hari di bulan Mei 2006 di rumah Heribertus Taus ada kegiatan mengikat jagung dengan diiringi nyanyian dan minum *sopi*. Para pekerja di rumah Heribertus Taus ini bekerja sambil menyanyi dan minum *sopi*. Mereka bekerja di rumah bagian belakang. Suasananya sangat meriah dan penuh dengan kegembiraan, “*mulut bersuara tangan bekerja*” dengan trampil mengikat jagung. Mereka sebagian besar

berasal warga pada rumpun keluarga Taus yang membantu Heribertus Taus menyelesaikan panen jagung di kebunnya. Dalam acara sore itu juga hadir Martinus Taus, kepala suku Taus.



Gambar 162. Suasana mengikat jagung di rumah Heribertus Taus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

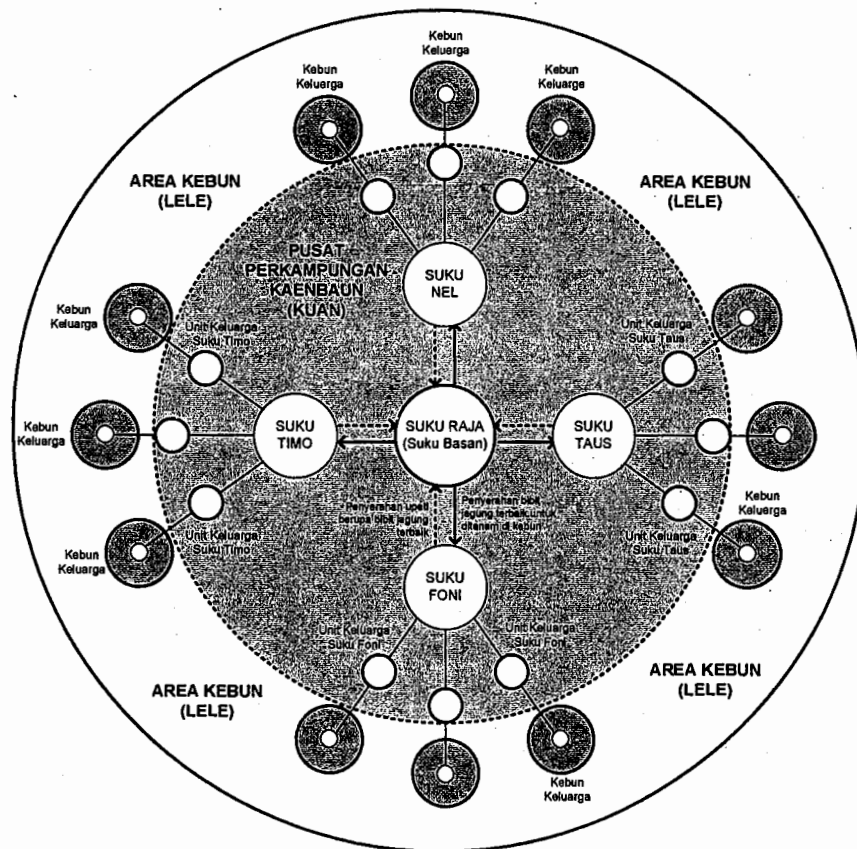
Kegiatan mengikat jagung diramaikan dengan nyanyian dan minum *sopi*. Syair lagu yang dinyanyikan adalah tentang "burung besar dan burung kecil". Inti syair

lagu adalah tentang "orang besar" dengan "orang kecil". Martinus Taus (Mei 2006) menjelaskan bahwa "kamu yang besar hendaknya menghormati yang kecil, sebab tidak ada yang kecil kamu tidak dapat berbuat apa-apa". Hal ini mengandung ajaran sifat manusia, pejabat hendaknya mendengarkan suara rakyatnya. Dalam bekerja, mereka mempunyai moto "kerja banyak, minum banyak", maka selalu ada *sopi* di tengah mereka. Dengan iringan nyanyian bersemangat dan *sopi*, akhirnya pekerjaan mengikat jagung dapat diselesaikan sore itu juga. Pada akhir kegiatan, dilakukan penghitungan jumlah jagung hasil panennya. Menurut mereka, tahun ini panen turun banyak, ini tanda-tanda agar masyarakat hati-hati dan bijaksana dalam mengelola pangan yang ada, namun mereka tidak khawatir karena ada makanan pengganti yang lain (padi, singkong, biji-bijian dan yang lain).

Fenomena mengikat jagung yang melibatkan keluarga dan tetangga merupakan tanda bahwa komunalitas di Kaenbaun masih sangat kuat. Bahkan bekerja sambil minum *sopi* dan menyanyi bersama menunjukkan tanda-tanda keakraban yang sangat erat di Kaenbaun. Kebersamaan dalam mengelola kegiatan pertanian merupakan fenomena yang menonjol, bukan semata-mata karena ikatan sosial-kekerabatan, melainkan karena di dalam kebersamaan tersebut *nenek-moyang* hadir. Artinya, kebersamaan menjadi bermakna transenden, sebab melibatkan keluarga yang masih hidup dan didampingi juga oleh roh *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia. Hidup menyatu dengan sesama saudara dan *nenek-moyang* memang menjadi cara hidup yang sangat penting dan menonjol di Kaenbaun.

Relasi – relasi yang terdapat dalam tata masyarakat berbasis suku dan proses ritual tanam jagung ternyata mempengaruhi bentukan pola tata spasial yang unik dan

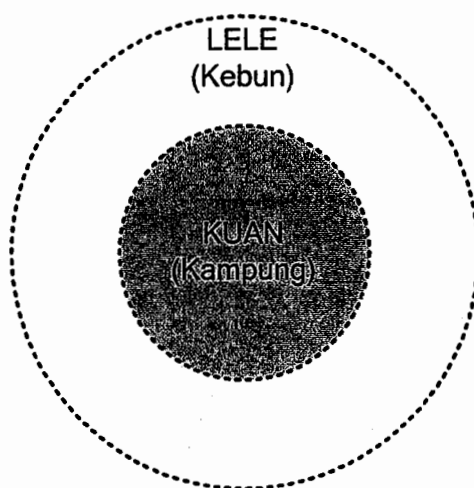
khas Kaenbaun. Bibit *jagung-upeti* berasal dari *rumah-adat* suku Basan, diserahkan kepada setiap *rumah-adat* suku, kemudian dari setiap *rumah-adat* suku didistribusikan kepada unit-unit keluarga yang tergabung di dalam setiap *rumah-suku*. Selanjutnya, bibit jagung tersebut dicampur dengan bibit jagung yang disiapkan oleh unit-unit keluarga dan dibawa ke kebun untuk ditanam. Jadi arusnya, dari *umesuku* Basan ke unit keluarga. Pada waktu panen terjadi arus sebaliknya, yaitu dari unit keluarga ke *umesuku* Basan.



Gambar 163. Formasi spasial *kuan-lele* pada permukiman Kaenbaun (Sumber: refleksi, Juni 2008)

Demikianlah, siklus dengan arus bolak-balik pada sistem pertanian dan pengelolaan jagung di Kaenbaun secara adat dengan ritualnya. Implikasi dari siklus tanam jagung yang arusnya bolak-balik ini ternyata tampak pada tatanan spasial

perkampungan (*kuan*) dan kebun (*lele*). Ada pola spasial unik yang terbangun dari ritme kegiatan dari siklus pertanian tersebut, sehingga tercipta relasi intensif dan unik *kuan-lele*. Menurut Willem Foni, pergerakan sehari-hari orang Kaenbaun adalah dari *kuan* ke *lele* dan demikian juga sebaliknya.



Gambar 164. Pola dasar tata ruang permukiman Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

9. Tema Empiris Upacara Adat

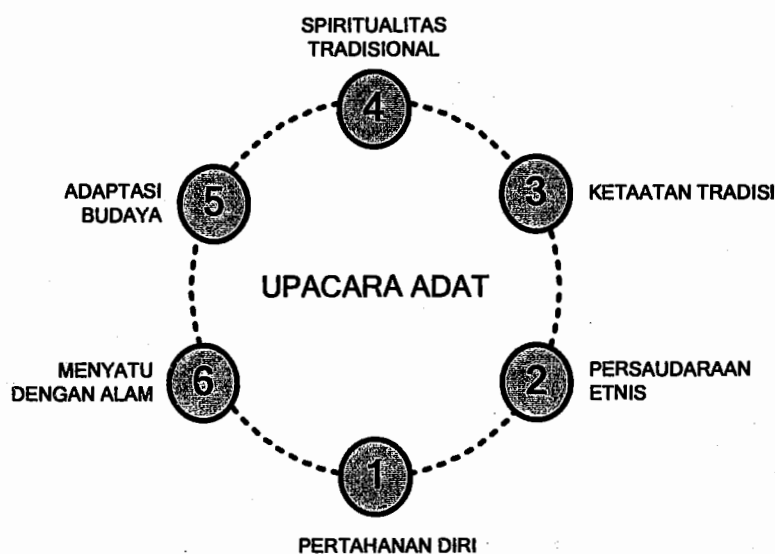
Tema empiris tentang *upacara-adat* merupakan salah satu tema yang amat menonjol dan kuat di desa Kaenbaun. Bagi orang Kaenbaun yang selalu ingin bersatu dengan *nenek-moyang (bei nai)*, maka *upacara-adat* merupakan peristiwa rutin yang tidak boleh ditinggalkan. Singkat kata, dapat dikatakan bahwa di Kaenbaun tidak ada hari tanpa *upacara-adat*. Tema *upacara-adat* yang terkait dengan tata spasial spiritual muncul pada fenomena (1) *upacara-adat* awal kegiatan penelitian, (2) *upacara-adat* di pintu (gerbang) desa, dan (3) *upacara-adat* mendinginkan.

Tema *upacara-adat* mengandung gagasan utama yaitu mempertemukan dan memelihara ikatan batin *nenek-moyang* dengan keturunannya dari generasi ke

generasi, sehingga kelestarian suku dapat terjamin. *Upacara-adat* menjadi wahana untuk menyegarkan dan mereguk nilai-nilai kehidupan bagi anak-cucu dari *nenek-moyang* mereka yang tinggal di dekat Tuhan. *Nenek-moyang* adalah sumber kehidupan duniawi dan rohani yang harus terus dihormati dan ditaati, sebab anak-cucu yang taat berdoa kepada *nenek-moyang* akan memperoleh berkah. *Upacara-adat* merupakan titik atau simpul penghubung bagi kehadiran dan keterlibatan *nenek-moyang* dalam kehidupan keturunannya. *Upacara adat* menjadi simpul penghubung dan pemersatu dua dunia, yaitu "*dunia-orang-hidup*" dan "*dunia-orang-mati*".

Upacara-adat dalam konteks kekerabatan merupakan wahana perjumpaan sesama saudara, sehingga memperkuat ikatan kekerabatan intra dan ekstra suku. *Upacara-adat* dalam konteks religius menjadi wahana untuk perjumpaan sakral antara *nenek-moyang (bei nai)* dengan keturunannya, sehingga ikatan batin secara fungsional dan religius selalu lestari. *Upacara-adat* dalam konteks keyakinan lokal yang memiliki makna mempersatukan *nenek-moyang* suku-suku, sehingga mereka juga dipersatukan meskipun sudah hidup di *dunia-arwah*.

Analisis yang telah dilakukan menunjukkan bahwa "tema *upacara-adat*" dilandasi oleh enam konsep, yaitu: (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, (4) konsep spiritualitas tradisional, (5) konsep adaptasi budaya dan (6) konsep menyatu dengan alam. *Upacara-adat* sangat penting di Kaenbaun karena mempersatukan kehidupan manusia di dunia dengan keterlibatan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. *Upacara-adat* mendukung konsep hidup ideal menurut orang Kaenbaun, yaitu bersatu dengan Tuhan, *nenek-moyang (bei nai)*, sesama saudara dan alam semesta.

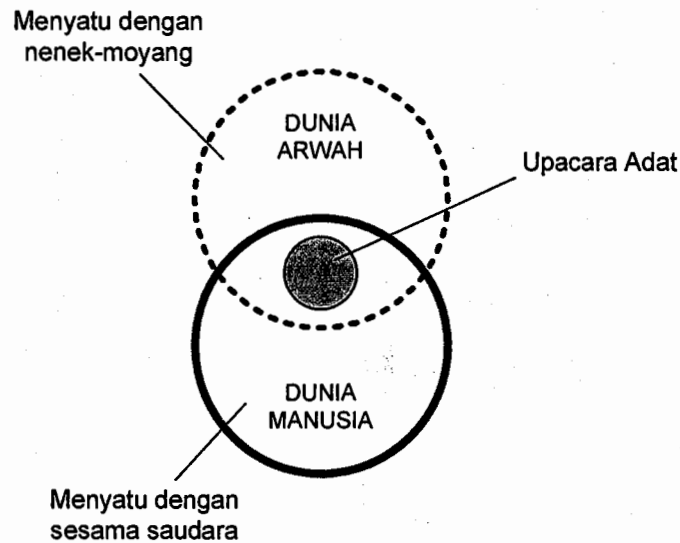


Gambar 165. Konsep-konsep di dalam tema empiris *upacara-adat* di desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, September 2008)

9.1 Upacara adat di Kaenbaun

Upacara-adat merupakan salah satu fenomena empiris yang menonjol di desa Kaenbaun, sebab melalui *upacara-adat* inilah orang Kaenbaun dapat selalu berjumpa dengan *nenek-moyang* mereka sekaligus membangun ikatan batin dengan mereka. *Upacara-adat* begitu penting dalam kehidupan orang Kaenbaun karena menyatukan mereka menjadi sebuah keluarga besar secara sosial sekaligus supra-natural, sebab *nenek-moyang* berperan sangat penting dalam kehidupan mereka sehari-hari. Di dalam *upacara-adat*, persatuan dengan *nenek-moyang* dan sesama-saudara terjadi dalam wujud perjamuan makan bersama yang bermakna sangat sakral.

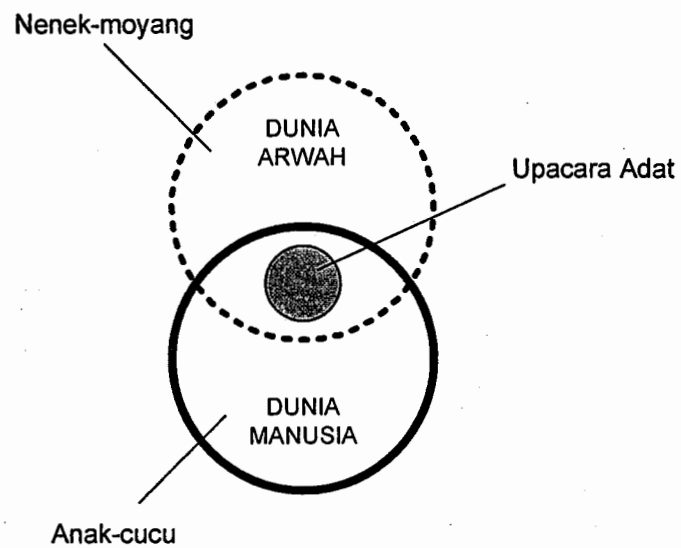
Menurut seorang *frater* yang berasal dari desa Kaenbaun dan seorang *frater* lain dari Bajawa-Flores (Mei 2006), setiap hal di Kaenbaun ada ritualnya. Ia menyimpulkan, hidup orang Kaenbaun penuh dengan *upacara-adat*. Dalam diskusi di rumah Mikael Salu (Mei 2006) ada informasi bahwa di Kaenbaun terdapat bermacam-macam *upacara-adat*, misalnya yang berkaitan dengan siklus pertanian.



Gambar 166. *Upacara-adat* sebagai pemersatu anak-cucu dan *nenek-moyang*.
(Sumber: refleksi, Juli 2008)

Kegiatan "*tebas kebun*" diawali dengan *upacara-adat* di tempat tertentu. Untuk "*bakar abis kebun*" dan "*mendinginkan kebun*" juga dilakukan dengan doa atau *upacara-adat*. Juga ada *upacara-adat* untuk memohon agar hujan turun. Doa juga dilakukan untuk mengawali kegiatan "*tanam padi dan jagung*", untuk menjaga ketersediaan air dilakukan *upacara-adat* "*memalang air*" di dekat kali dan untuk menjaga kesuburan tanah ada *upacara-adat* "*memalang humus*" supaya kesuburan tanah tidak hilang terbawa air hujan yang mengguyur kebun.

Tata urutan dalam *upacara-adat* umumnya sama namun dilakukan di tempat-tempat yang sudah ditentukan, yaitu ada *toko* (tempat doa), sedangkan untuk "*palang air*" doa dilakukan di bawah dekat sungai. Alfons Basan sebagai kepala suku Basan menguasai semua doa, katanya: ".....saya biasa pimpin di sini, saya tahu doa-doa semua di sini". Ungkapan tersebut ingin menjelaskan, Alfons Basan merupakan nara sumber tentang doa dan tradisi *upacara-adat* di desa Kaenbaun.



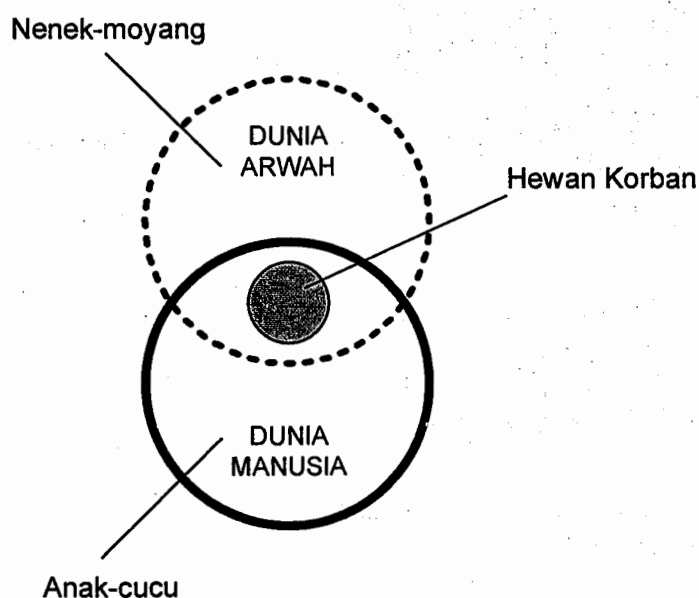
Gambar 167. *Upacara-adat* sebagai simpul suci *nenek-moyang* dan Anak-cucu.
(Sumber: Analisis, Juli 2008)



Gambar 168. Penyembelihan babi berbulu merah dalam *upacara-adat* potong rambut di rumah Mikael Salu
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Menurut Martinus Taus (Mei 2006) setiap *upacara-adat* selalu ada hewan yang disembelih untuk korban; darah dan dagingnya disantap peserta upacara dan *nenek-*

moyang. Anehnya, di desa Kaenbaun ketentuan tentang *hewan-korban* tidak terlalu ketat, misalnya, hewan yang disembelih adalah ayam dan tidak dikaitkan hubungan jenis kelamin orang yang dihajatkan; pokoknya ayam saja. Hal ini berbeda, dengan suku lain yang mengharuskan jenis kelamin *hewan-korban* sama dengan jenis kelamin orang yang didoakan.

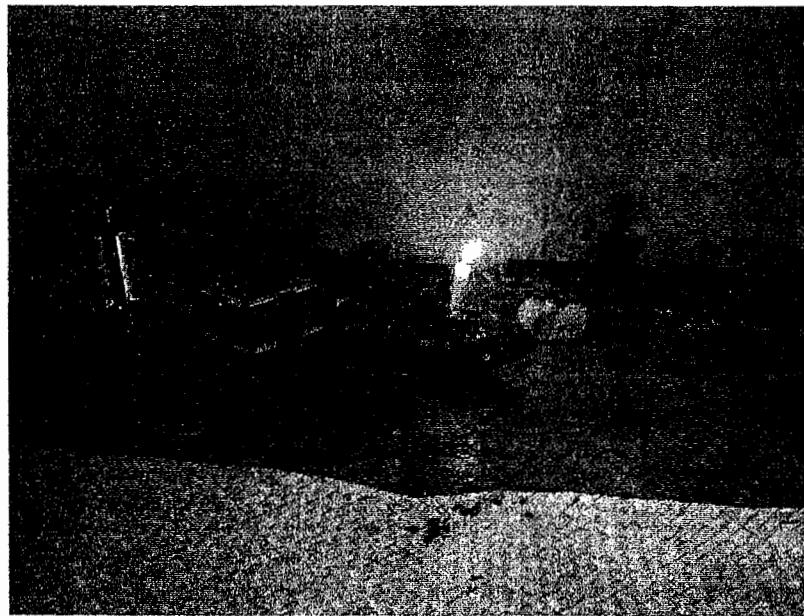


Gambar 169. *Hewan-korban* sebagai wahana perekat perjumpaan *nenek-moyang* dan anak-cucu dalam *upacara-adat* (Sumber: Analisis, Juli 2008)

Longgarnya ketentuan *hewan-korban* di Kaenbaun dikuatkan dengan kejadian di rumah Mikael Salu (Mei, 2006) yaitu pada *upacara-adat* “potong rambut” bagi cucunya, anak dari Arnold Balibo (orang Belu). Waktu itu, menurut Andreas Balibo (“*atoin amaf*” dari Arnold Balibo) hewan babi yang digunakan untuk *upacara-adat* potong rambut adalah harus betina (karena Putri adalah anak perempuan) dan harus “berbulu merah” menurut adat suku Balibo. Babi betina berbulu merah merupakan hewan yang langka, dan ketika setahun yang lalu Andreas Balibo mendapatkan babi

kecil berbulu merah segera dipelihara dan tidak dijual karena dikhususkan untuk upacara-adat Putri. Hal ini menunjukkan adanya perbedaan tentang aturan ciri *hewan-korban* antara tradisi Dawan dengan Tetun (Belu).

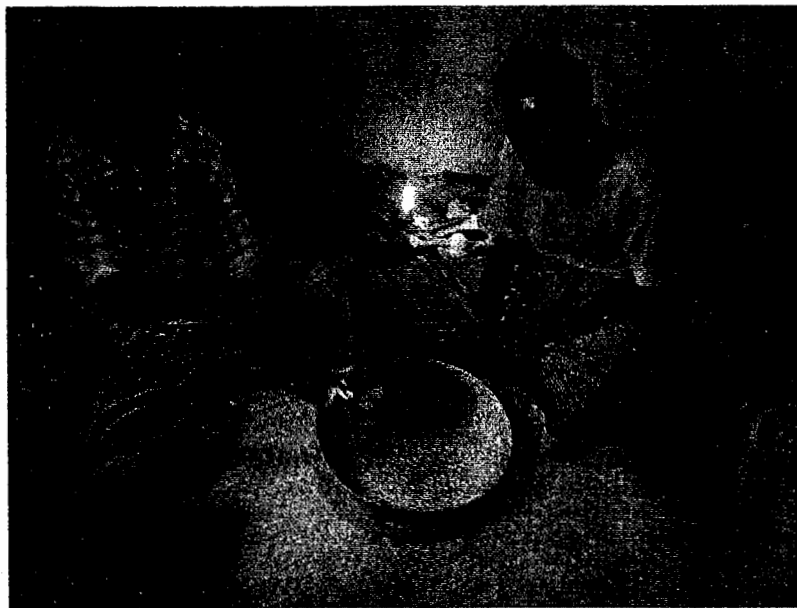
Dalam tradisi Dawan, hewan digunakan sebagai salah satu bagian penting dalam upacara-adat. Darah dan daging sekitar rahang hewan dimasak mengikuti petunjuk tradisi (hanya digarami) dan dimakan di dalam momen "*makan bersama nenek-moyang*", yang disebut *teke*. Hati hewan juga memiliki fungsi khusus, yaitu sebagai media komunikasi dengan *nenek-moyang*. Orang Kaenbaun biasa membaca jawaban *nenek-moyang* lewat usus dan hati ayam atau hati babi. Menurut tradisi, pesan *nenek-moyang* selalu dapat dibaca pada organ dalam *hewan-korban*.



Gambar 170. *Batu-suci* diolesi darah hewan korban dalam upacara-adat
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Tradisi membaca pesan *nenek-moyang* melalui organ-dalam hewan korban menunjukkan bahwa hewan merupakan "sarana berkomunikasi spiritual" antara *nenek-moyang* dengan keturunannya. Dari *hewan-korban*, darah segar yang muncrat

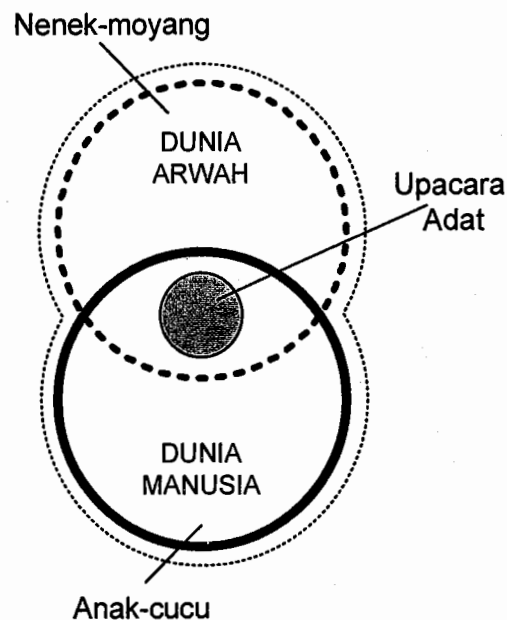
pertama kali waktu proses penyembelihan dioleskan pada *batu-suci* melambangkan persembahan bagi *nenek-moyang*. Hidup hewan yang diambil melalui darahnya kemudian dioleskan menjadi syarat terjadinya perjumpaan roh *nenek-moyang* dengan anak-cucu. Selanjutnya, daging dan darah hewan korban dimasak (direbus dan digarami saja) dan disajikan secara khusus untuk makanan adat (*teke*) yang dimakan bersama di dalam *umesuku* (di depan *batu-suci*).



Gambar 171. Martinus Taus sedang membaca pesan *nenek-moyang* pada hati babi (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Dalam *upacara-adat* menurut tradisi Dawan, makan bersama *nenek-moyang* adalah puncak *upacara-adat*, sebab *nenek-moyang* dan keturunannya bersatu dalam upacara makan bersama tersebut. Dalam upacara makan bersama *nenek-moyang*, semua peserta minum *sopi* (arak lokal), dan hal itu berarti juga minum bersama *nenek-moyang*. Momen makan dan minum bersama bernilai sakral, sebab pada saat

itu terjadi peristiwa "reuni" atau "perjumpaan" antara orang yang masih hidup dengan arwah orang yang sudah meninggal dunia.



Gambar 172. Suasana menyatu dua dunia dalam upacara adat
(Sumber: refleksi, September, 2009)

Fenomena makan "*daging hewan*" dan "*darah hewan*" korban dalam *upacara-adat* bukan sekedar makan bersama pada umumnya. Ada aturan yang diikuti, sehingga acara makan bersama tersebut memiliki makna transenden. Kepala suku yang hadir mewakili suku, sehingga makan bersama tersebut sangat formal dan sekaligus transenden karena semua *nenek-moyang* suku hadir. Makan bersama dalam upacara adat memiliki makna sangat mendalam karena dilakukan oleh anak-cucu yang masih hidup dengan *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia. Acara makan sangat sakral dan formal, sebab *nenek-moyang* menyantap makanan lebih dahulu disusul anak-cucu (para kepala suku).

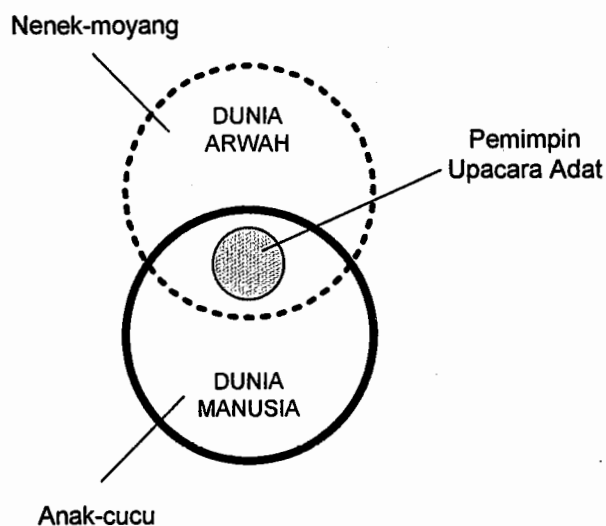
9.2 Sosok *atoin amaf* yang sakral

Dalam setiap *upacara-adat*, selalu ada dua sosok yang memegang peranan penting, yaitu *atoin amaf* dan pemimpin upacara. Menurut Vinsen Taus (Mei 2006) di dalam setiap *upacara-adat* ada orang yang "*memimpin upacara*" (misalnya Thomas Kaba) dan ada *atoin amaf* (misalnya Fred Salu) yang berperan sebagai pihak "*penyelenggara upacara*" (istilah lokal: "*tuan upacara*"). Pemimpin *upacara-adat* bertugas melaksanakan seluruh upacara sesuai tata urutan baku, khususnya melakukan *tutur-adat* (*takanab*) yang bersifat sakral sebab merupakan proses komunikasi dengan *nenek-moyang*. Artinya pelakunya harus khusus, yaitu orang yang menguasai bahasa *tutur-adat* dan harus mempunyai informasi serta ingatan kuat tentang *nenek-moyang* suku. Ingatan ini penting sebab pada awal *upacara-adat* ia harus menyebut nama seluruh *nenek-moyang* suku secara urutan dan benar. Kalau ada yang tidak disebut (misalnya: lupa) atau keliru urutannya, maka *nenek-moyang* bisa marah dan kemarahan mereka biasanya terungkap lewat tanda-tanda fisik pada hati dan usus *hewan-korban*.

Pemimpin *upacara-adat* memegang peranan penting, sebab menjadi penghubung atau komunikator *nenek-moyang* dengan anak-cucu. Orang yang memimpin upacara harus benar-benar dapat dipercaya, sebab menentukan keberhasilan *upacara-adat*. Ia menjadi sarana yang memperlancar atau bahkan menghambat *upacara-adat*, karena harus mampu menjembatani komunikasi antara para penghuni dari dua dunia yang berlainan (*dunia-manusia* dan *dunia-arwah*).

Sosok "*atoin amaf*" merupakan sosok baru dalam pemahaman peneliti tentang kebudayaan Timor, sebab belum pernah mengenal adanya sosok seperti ini. Pada

awalnya, peneliti mendengar sebutan *atoin amaf* dari percakapan sehari-hari para warga Kaenbaun, tetapi bagaimana kedudukan dan perannya dalam kehidupan mereka tidak memberi penjelasan, seolah-olah peneliti dianggap sudah tahu.



Gambar 173. Pemimpin upacara sebagai mediator perjumpaan dalam *upacara-adat* (Sumber: Analisis, Juli 2008)

Pada kunjungan Juli 2004 Willem Foni sempat menjelaskan secara singkat tentang sosok *atoin amaf* ini, khususnya berkaitan dengan "*upacara pengampunan adat tradisional*". *Atoin amaf* mewakili *nenek-moyang* dalam memberikan ampunan kepada anak-cucu, katanya. Kesan tentang sosok *atoin amaf* pada waktu itu belum terlalu mendalam, namun telah mengundang rasa keingintahuan.

Sosok *atoin amaf* menjadi semakin jelas ketika peneliti berbincang-bincang secara khusus dengan Vinsen Taus tentang *upacara-adat* yang diikutinya. Peneliti lantas sadar, ternyata sosok *atoin amaf* sangat penting dalam kehidupan orang Kaenbaun khususnya pada setiap upacara dan tindakan adat yang menyangkut jalan

kehidupan setiap orang. Uraian berikut ini menjelaskan tentang sosok *atoin amaf*, kedudukan, peran dan fungsinya dalam kehidupan adat setiap warga Kaenbaun.

Pada suatu siang yang panas (Mei 2006) peneliti dalam keadaan kurang sehat sedang duduk istirahat di teras rumah Mikael Salu. Tidak lama kemudian datanglah seorang pemuda Kaenbaun bernama Vinsen Taus. Pagi hingga siang itu Vinsen dicari-cari orang karena di kuburan desa ada *upacara-adat* yang seharusnya diikutinya. Dia menduduki posisi sebagai "*atoin amaf*" bagi ketiga saudaranya yang sedang belajar di luar Kaenbaun. Dia lupa bahwa dia menduduki posisi sebagai *atoin amaf*, tetapi para saudaranya selalu ingat siapa *atoin amaf*-nya. Dia baru sadar dan dapat ditemukan orang ketika tadi pagi di rumah Mikael Salu menemani peneliti.

Vinsen menjelaskan, katanya, setiap *upacara-adat* di Kaenbaun tidak pernah dilaksanakan kalau *atoin amaf* tidak hadir. Semua boleh sudah hadir, termasuk ayah dari orang yang mengadakan *upacara-adat*, tetapi jika *atoin amaf* tidak hadir, maka upacara tidak dapat dilaksanakan. Tampak di sini bahwa, peran *atoin amaf* sangat penting dan menentukan pelaksanaan *upacara-adat*, sedangkan peran ayah dari orang yang didoakan tidak penting. Hal ini mengundang tanda tanya dalam diri peneliti, sebab semua anak selalu mengikuti suku ayahnya, bahkan ia harus menggunakan nama suku ayahnya. Mengapa ketika *upacara-adat* justru seolah-olah peran ayah tidak penting, sedangkan peran saudara dari ibu, yaitu sosok *atoin amaf*, justru yang sangat menentukan ?

Paparan Vinsen Taus tersebut mengandung informasi tentang sosok *atoin amaf* yaitu sosok yang penting dan sangat menentukan dalam *upacara-adat* bagi siklus kehidupan setiap orang di Kaenbaun. Di sini tampak bahwa kedudukan dan peran

atoin amaf terkait dengan konteks *upacara-adat*, sebab ia sebagai sosok yang memegang peran kunci di dalam momen-momen *upacara-adat*. Artinya, sosok *atoin amaf* menentukan dan mempengaruhi kehidupan para keponakannya pada aspek spiritual dalam *upacara-adat*.

Atoin amaf adalah saudara laki-laki dari setiap anak perempuan, yang secara adat bertanggungjawab atas anak-anak dari saudara perempuan yang kawin dengan laki-laki suku lain. Dalam tradisi Kaenbaun, setiap anak dari seorang perempuan menjadi tanggungjawab saudara laki-laki ibunya, terutama dalam *upacara-adat*. Banyak contoh sosok *atoin amaf*, misalnya: Fred Salu menjadi *atoin amaf* dari Putri anak dari Yudith (saudarinya seayah dan seibu); Mikael Salu menjadi *atoin amaf* untuk para saudara perempuan dan anak-anak mereka yang tinggal di Bitefa; atau Pater John Salu menjadi *atoin amaf* bagi para keponakannya. Tentang "*atoin amaf*" ini setiap orang sudah tahu sejak kecil karena ditunjukkan dalam keseharian, khususnya lewat perilaku *upacara-adat* siklus hidup.

Tentang status *atoin amaf* dari Pater John Salu ada pandangan lain yang menarik untuk dicatat. John Taus (September 2009) mengatakan, Pater John Salu sebagai anak pertama dari Mikael Salu secara adat memiliki otoritas adat sebagai *atoin amaf (by birth)*. Pater John Salu sudah menjadi pastur, maka otoritas *atoin amaf* lepas dan turun kepada adiknya Gerardus Salu. Mengingat Romo Gerardus Salu juga menjadi pastur, maka status *atoin amaf* turun kepada adik laki-laki yang masih ada, yaitu Hironimus Salu. Proses pelepasan dan peralihan otoritas *atoin amaf* ini selalu dilakukan dengan *upacara-adat*, jadi disaksikan oleh semua warga suku dan warga desa serta *nenek-moyang* yang hadir dalam *upacara-adat*.

Pada sisi yang lain, menurut Mikael Salu (Mei, 2006), kedudukan *atoin amaf* ini mirip "orang yang dituakan", sehingga sangat dihormati oleh para kemenakannya. Setiap panen para kemenakannya datang kepadanya (*atoin amaf*) untuk "memberikan *upeti*" berupa hasil bumi yang dipanen dari kebunnya. Sebaliknya, *atoin amaf* juga merupakan tempat untuk meminta bantuan bagi para kemenakan yang menjadi tanggung jawabnya, misalnya: Barnabas Timo yang datang kepada Mikael Salu untuk meminta uang guna membeli *sopi* (arak lokal). Ia kemenakan Mikael Salu dari istri pertama (Rosalia Afoan Timo)(Gualbert Salu, 2009).



Gambar 174. Fred Salu (*atoin amaf*) sedang menerima *belis* dari Andreas Balibo (*atoin amaf*) dalam upacara adat penyerahan *belis* (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Tampak jelas bahwa *atoin amaf* berfungsi sebagai "bapak" untuk keponakannya dalam kehidupan sehari-hari. Ia mengurus semua hal yang baik maupun yang buruk dari para keponakannya. Sebagai Bapak keluarga besar, sosok *atoin amaf* menerima *upeti* dari para keponakannya, namun ia juga bertugas sebagai

orang tua yang wajib mengurus semua keponakannya. Artinya, *atoin amaf* menjadi sosok laki-laki yang menentukan dan ikut mempengaruhi serta mengurus kehidupan duniawi para keponakannya. Artinya, *atoin amaf* berperan dalam kehidupan duniawi dan spiritual bagi para keponakannya.

Upacara penyerahan *belis* dan potong rambut di rumah Mikael Salu (Mei 2006) menunjukkan peran *atoin amaf* dalam tindakan adat. *Upacara-adat* dipimpin oleh Martinus Taus (kepala suku Taus). Paman Arnold (*atoin amaf*) yang datang dari Lurasik, memasukkan uang kertas ke dalam “*gelas bambu*” kemudian menyerahkan uang dalam “*gelas bambu*” itu kepada Fred Salu (*atoin amaf*) sebagai tanda pelunasan *belis*.

“Gelas bambu” adalah alat minum yang bentuknya seperti gelas kaca tetapi bahannya terbuat dari bambu. Gelas bambu adalah istilah lokal untuk memberi nama alat minum yang terbuat dari buluh bambu, dibuat sendiri dan diberi tutup juga dari bambu. Alat minum ini buatan lokal, sebab orang Kaenbaun selalu membuat alat-alat rumah tangga dengan bahan-bahan alam sekitarnya. Sekarang gelas kaca sudah banyak digunakan di Kaenbaun, namun gelas bambu tetap digunakan pada setiap *upacara-adat* untuk melestarikan warisan *nenek-moyang*.

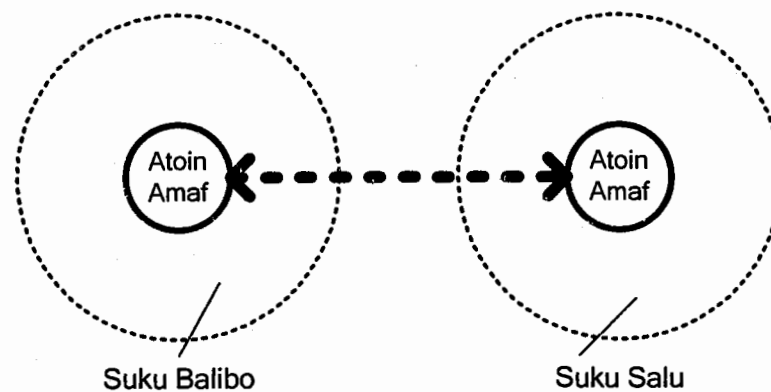
Uang dalam “*gelas bambu*” kemudian dibawa ke depan *batu-suci* sebagai bukti penyerahan dan supaya mendapat restu dari *nenek-moyang* suku Salu. Selanjutnya, acara minum *sopi* dimulai dengan penumpahan sebagian *sopi* pada *batu-suci nenek-moyang*, diteruskan dengan minum oleh Martinus Taus sebagai pemimpin upacara, Paman Arnold sebagai *atoin amaf* pihak Arnold, Fred Salu sebagai *atoin amaf* Yudith, dan diteruskan kepada seluruh peserta upacara.



Gambar 175. Fred Salu meletakkan *belis* di dekat *batu-suci* sebagai simbol penerimaan *belis* oleh *nenek-moyang* (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Peran *atoin amaf* sangat penting dan sakral karena ia menyerahkan *belis* kepada *atoin amaf* pihak lain. Proses penyerahan dilakukan di depan *batu-suci nenek-moyang* dan disaksikan oleh pemimpin upacara. Bahkan setelah “*gelas bambu*” berisi uang *belis* diterima, kemudian “*gelas bambu*” tersebut diletakkan di atas *batu-suci nenek-moyang*. Artinya, *belis* dari *atoin amaf* diserahkan kepada *nenek-moyang* untuk mendapat berkah. Penyerahan uang dalam “*gelas bambu*” menandai pelunasan *belis*, dan itu berarti menyerahkan seorang perempuan dari suku Salu kepada suku Balibo. Artinya, bukan semata-mata uang yang diserahkan, melainkan seorang perempuan dengan seluruh jiwa dan raganya (seluruh hidupnya). Dengan demikian, penyerahan perempuan adalah peristiwa sakral, sebab *nenek-moyang* menjadi saksi. Jadi tindakan ini sangat serius dan mengandung dimensi transenden, sebab di alam gaib *nenek-moyang* suku Salu dan suku Balibo saling berjumpa dan menyaksikannya kejadian penyerahan perempuan tersebut.

Fenomena ini menunjukkan bahwa *nenek-moyang* yang bersemayam di *batu-suci* disertai *belis* secara langsung. Dari kejadian ini tampak bahwa kedua *atoin amaf* merupakan representasi dari *nenek-moyang* kedua suku, yang keturunannya mengikat perkawinan. Fred Salu menjadi representasi dari *nenek-moyang* suku Salu dan



Gambar 176. Penyerahan *belis* secara simbolis-sakral lewat sosok *atoin amaf* (Sumber: refleksi, Juni 2008)

Andreas Balibo (paman Arnold) adalah representasi dari *nenek-moyang* suku Balibo. Dengan demikian, sosok *atoin amaf* pada saat *upacara-adat* berkedudukan sebagai sosok yang sakral, menjadi representasi dari suku kedua belah pihak. Mereka mewakili semua warga suku masing-masing, yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia. Jadi bukan sekedar kejadian penyerahan dari Fred Salu kepada Andreas Balibo, melainkan lebih transenden, yaitu penyerahan antar suku secara formal dan sakral dari suku Salu kepada suku Balibo.

Upacara penyerahan *belis* kemudian dilanjutkan dengan upacara potong rambut. Anak perempuan yang menjalani *upacara-adat* itu bernama Putri. Ia akan menjalani *upacara-adat* potong rambut. Dari ruang doa di kamar orang tuanya, Putri dibawa ke ruang depan untuk melaksanakan upacara potong rambut. Upacara

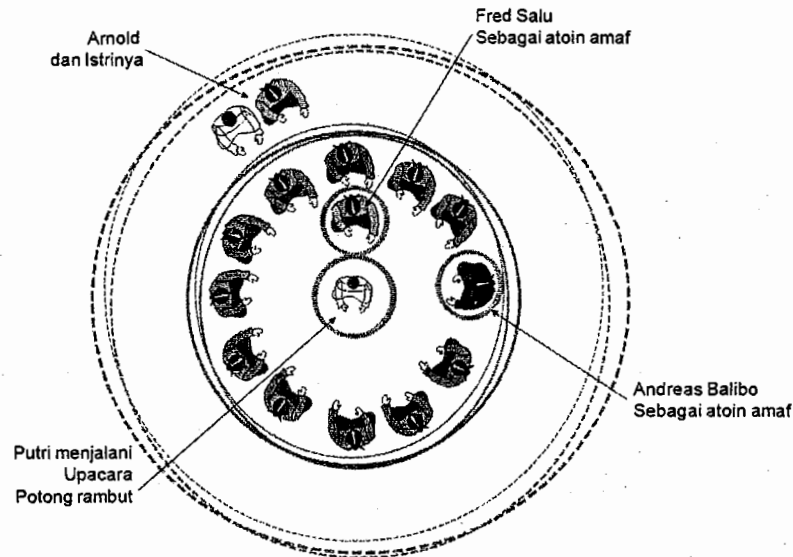
dipimpin oleh Fred Salu (*atoin amaf*) didampingi Martinus Taus, sedangkan ayah dari Putri tidak memiliki peran apapun melainkan diwakili pamannya (*atoin amaf*). Putri didudukkan di atas nampan anyaman *gewang (lontar)*, ada uang 10 ribu rupiah, nasi beras merah dalam wadah dan sebotol *sopi* di dekatnya.



Gambar 177. Fred Salu (*atoin amaf*) sedang memotong rambut keponakannya
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Pada saat Putri duduk seperti itu, Fred Salu (*atoin amaf*) memotong rambutnya sedikit dengan gunting. Potongan rambut dimasukkan ke dalam air yang ada di wadah dari tempurung kelapa. Setelah potongan rambut dianggap cukup, kemudian Putri yang sedang duduk itu diputar (bersama dengan benda-benda lainnya) ke kanan dan kekiri sebanyak tiga kali. Selanjutnya, Fred Salu membuka wadah berisi nasi beras merah, mengambilnya dan diserahkan kepada Putri untuk dimakan sesuap demi sesuap. Setelah itu, Fred Salu juga memakan nasi beras merah itu sesuap demi sesuap sebagai syarat dalam *upacara-adat*. Setelah aktivitas makan nasi beras merah selesai,

dilanjutkan dengan aktivitas minum anggur kolesom (pengganti *sopi*). Acara minum anggur mulai dari Fred Salu, Martinus Taus dan Paman Arnold.



Gambar 178. Seting upacara-adat potong rambut di desa Kaenbaun
(Sumber: pengamatan lapangan, Mei 2006)

Para hadirin kemudian juga meminum anggur kolesom dari gelas yang sama; diedarkan kepada seluruh peserta. Arnold mengambil tempurung berisi air dan rambut Putri, kemudian dibawa ke halaman belakang menuju bak air. Selanjutnya, air dan rambut itu dituangkan di tanah persis di tempat air yang mengalir keluar. Air dan potongan rambut Putri dibuang dalam air yang mengalir dan disaksikan kedua *atoin amaf* (Fred Salu dan Andreas Balibo) dan Martinus Taus.

Pada momen potong rambut, Fred Salu (*atoin amaf*) sebagai representasi *nenek-moyang* suku Salu memotong rambut keturunannya. Proses pemotongan rambut disaksikan oleh Andreas Balibo (*atoin amaf*). Kejadian itu menunjukkan bahwa *nenek-moyang* suku Balibo menyaksikan *nenek-moyang* suku Salu memotong rambut anak-cucu mereka. Dengan demikian, semakin jelas bahwa sosok *atoin amaf* merupakan sosok sakral karena menjadi representasi kehadiran *nenek-moyang* dari

dunia-arwah ke dalam tindakan adat yang nyata di dunia keturunannya. Para *atoin amaf* menjadi tubuh dan tangan *nenek-moyang* yang terlihat dan bertindak secara konkrit di dunia manusia.

Fenomena ini memperjelas pengertian yang telah terhimpun, yakni bahwa *nenek-moyang* Kaenbaun selalu terlibat dalam kehidupan keturunannya sehari-hari melalui *upacara-adat*. Peran dan keterlibatan mereka melalui sarana di dunia, antara lain melalui kepala suku dan *atoin amaf*. Dengan demikian, sosok *atoin amaf* memiliki dua peran yaitu (1) peran dalam kehidupan duniawi, dan (2) peran dalam dunia spiritual. *Atoin amaf* menjadi sosok yang menghubungkan dua dunia, yaitu “*dunia-orang-hidup*” dan “*dunia-orang-mati*”.

9.3 Upacara adat awal kegiatan penelitian

Pater John Salu (Mei 2006) mengatakan bahwa untuk memulai penelitian disertasi ini perlu diawali dengan *upacara-adat*, supaya aktivitas penelitian yang dilaksanakan dapat berjalan dengan baik. Kelak ketika kegiatan sudah selesai juga harus diadakan *upacara-adat*, hal ini sesuai dengan tradisi Kaenbaun. Ia juga mengatakan bahwa perlu setiap suku diundang satu atau dua orang sebagai wakil suku. Dari pembicaraan itu, tampak ada tradisi lokal bahwa *upacara-adat* selalu dilaksanakan pada awal dan akhir kegiatan supaya urusan-urusan dapat berjalan dengan baik karena mendapat restu *nenek-moyang*. *Upacara-adat* di awal kegiatan adalah memohon restu dan pendampingan *nenek-moyang*, sedangkan pada akhir proses kegiatan bersifat menghaturkan syukur dan terima kasih atas kelancaran dan hasil baik yang telah diperoleh.

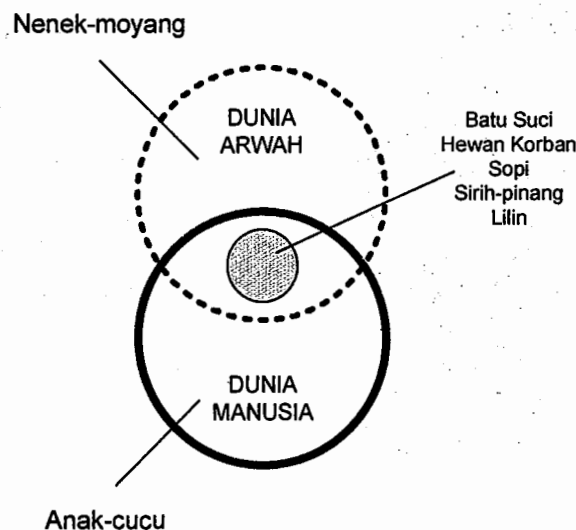
Pembicaraan untuk menentukan nama wakil-wakil suku yang diundang dalam *upacara-adat* dilakukan dengan bahasa Dawan. Keputusannya, setiap suku diambil dua orang sebagai wakil suku dan juga diundang “Bapak Desa” (maksudnya kepala desa), sedangkan tempatnya di usulkan di rumah Yakobus Basan. Alfons Basan mengatakan, setiap suku dua orang wakil, jadi ada sepuluh orang yang diundang hadir. Alfons Basan juga mengusulkan agar *upacara-adat* sebaiknya dilaksanakan di *rumah-adat* suku Basan dan usulan tersebut disetujui oleh forum yang hadir. Suasana pembicaraan cukup hening, sebab tampaknya setiap orang berpikir mencari format yang tepat agar sesuai dengan tradisi dan pedoman *nenek-moyang*.



Gambar 179. *Nekaf mese ansaof mese* di *lopo tolas* Kaenbaun sebagai persiapan dan awal *upacara-adat*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Upacara-adat jadi dilaksanakan 7 Mei 2006 dimulai sekitar pukul 10.14. Kegiatan pertama untuk memulai *upacara-adat* adalah berkumpul di *lopo* suku Basan; seluruh peserta berkumpul di sini. Kegiatan ini disebut “*nekaf mese ansaof*

mese” yang artinya menyatukan tekad dan hati untuk memulai upacara. Ungkapan lain adalah membangun suasana “*satu jantung, satu hati*”, menurut Pater John Salu. Pada saat kegiatan ini, semua peserta masuk dan duduk bersama di dalam *lopo*. Mereka duduk melingkar dengan suasana sangat santai, sehingga setiap orang dapat melihat siapapun yang ikut terlibat dalam *upacara-adat*. Di tengah ruang diletakkan perlengkapan upacara berupa *sirih-pinang*, anggur kolesom, gelas tradisional dan gelas raja Basan yang terbuat dari perak. Dalam kegiatan persiapan ini dilakukan upacara minum anggur kolesom oleh seluruh peserta, dimulai dari para kepala suku.



Gambar 180. Perlengkapan upacara sebagai media perjumpaan antara *nenek-moyang* dan keturunannya dalam *upacara-adat*
(Sumber: Analisis, Juli 2008)

Orang yang meminum pertama adalah Alfons Basan sebagai kepala suku Basan, dilanjutkan oleh para kepala suku yang lain hingga seluruh peserta meminumnya dari gelas yang sama. Isinya yang berkurang ditambahi oleh petugas yang melayani (Vinsen Taus). Semua peserta meminumnya, termasuk para mama yang terlibat di dalamnya. Selesai upacara minum anggur, dilanjutkan dengan acara

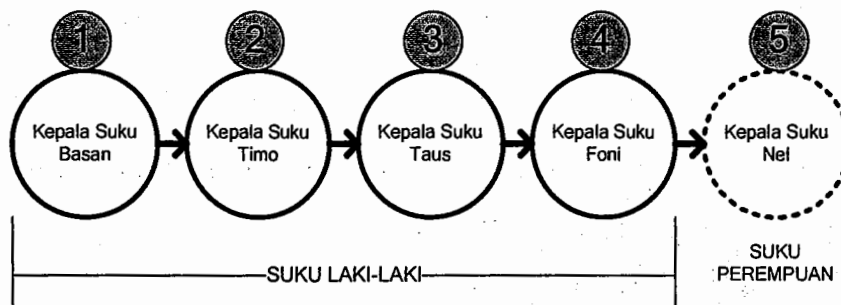
foto bersama untuk mendokumentasikan kepala-kepala suku dan para istrinya untuk kepentingan penelitian ini. Foto dimulai dari kepala suku Basan dua orang yaitu Alfons Basan dan Yakobus Basan; dilanjutkan oleh suku Timo, Taus, Foni dan gabungan kepala *suku-perempuan (lian fetu)*.



Gambar 181. Perlengkapan *upacara-adat* diletakkan di tengah ruang *lopo* dalam momen *nekaf mese ansaof mese*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Jika diperhatikan dengan cermat, ada urutan tertentu yang muncul dalam perilaku di dalam persiapan *upacara-adat* ini (*nekaf mese ansaof mese*). Pada waktu minum anggur kolesom, peminum pertama adalah kepala suku Basan, diteruskan kepada kepala suku Timo, Taus, Foni dan akhirnya Nel. Demikian juga pada waktu berfoto bersama, diawali dari dua pasang suami-istri dari kepala suku Basan, dilanjutkan kepada dua pasang kepala suku Timo, Taus, Foni dan Nel. Di sini tampak ada tata urutan yang selalu muncul dan menjadi acuan semua kepala suku. Jika urutan tersebut dikaitkan dengan informasi tentang urutan kedatangan suku-suku

di Kaenbaun, hal ini menjadi jelas, sebab ternyata konsisten dengan urutan bergabungnya suku-suku tersebut (tentang urutan kedatangan suku-suku di Kaenbaun diuraikan pada halaman: 158 s.d. 160 dan halaman **Error! Bookmark not defined.** s.d. 206).



Gambar 182. Urutan minum anggur dalam acara “*nekaf mese ansaof mese*”
(Sumber: refleksi, Mei 2006)

Suku yang datang pertama di Kaenbaun adalah suku Basan, dan dia dianggap sebagai suku pendiri desa atau suku pemilik desa. Selanjutnya, bergabung suku-suku lain dengan urutan Timo, Taus dan Foni. Tampaknya urutan ini menjadi patokan baku yang terus digunakan untuk berperilaku para warga suku, mulai dari skala suku hingga individu. Artinya, pedoman yang diturunkan oleh *nenek-moyang* tersebut menjadi acuan penting di Kaenbaun dan mewarnai setiap kejadian dan perilaku warganya. Konsistensi pada tata urutan merupakan cara orang Kaenbaun menghormati dan mentaati *nenek-moyang* mereka, yang telah menetapkan pedoman tersebut sejak mereka tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Urutan tersebut bukan sekedar tata matematis, melainkan mengandung dimensi lain yang sangat penting yaitu status dan kedudukan setiap suku di Kaenbaun. Jadi urutan tersebut merupakan bagian dari “tata suku” dalam struktur masyarakat di Kaenbaun.

Setelah selesai upacara “*nekaf mese ansaof mese*”, upacara inti dimulai dengan melakukan doa di depan *batu-suci* dan pohon beringin yang ada di halaman rumah Yakobus Basan. Para kepala suku duduk mengelilingi situs beringin tersebut dengan membawa perlengkapan *sirih-pinang* dan *sopi*. Doa *di tempat* ini intinya adalah menyampaikan hajat upacara dan mengundang para *nenek-moyang* untuk hadir di dalam *rumah-adat* (*umesuku = umekanaf*) guna melaksanakan *upacara-adat*. Alfons Basan sebagai kepala suku Basan memimpin doa *di tempat* ini dan berlaku serta bertindak sebagai “Raja Kaenbaun”.



Gambar 183. Duduk mengelilingi *batu-suci* dan pohon beringin untuk berdoa mengundang *nenek-moyang*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Batu-suci dan pohon beringin di rumah Yakobus Basan ada kaitan dengan konsep “*Faotkana Oekana*” (*batu-suci mata-air-suci*) yang menjadi ciri utama keberadaan dan keterikatan suku dengan tanah tempat tinggalnya. Pohon beringin dalam tradisi di Kaenbaun tampaknya memiliki arti dan makna khusus. Pohon itu

berkaitan dengan simbol untuk menegaskan adanya persatuan suku-suku di Kaenbaun dan menandai bahwa suku Basan adalah suku pemimpin di Kaenbaun.



Gambar 184. Alfons Taseko Basan menuangkan *sopi* pada *batu-suci* sebagai simbol undangan resmi kepada arwah *nenek-moyang* (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Pohon beringin ditanam oleh *nenek-moyang* desa sebagai simbol persatuan empat suku di Kaenbaun, dan tempat pohon beringin berdiri merupakan tempat yang sangat penting. Tempat itu adalah pusat desa Kaenbaun. Pohon beringin menjadi simbol persatuan-persaudaraan suku-suku di desa Kaenbaun dan dalam upacara skala desa, pohon beringin berfungsi sebagai *haumonef* skala desa dan *batu-suci* di bawahnya adalah sebagai *altar-luar*.

Doa dimulai dengan menyalakan lilin yang diletakkan di atas *batu-suci*. Setelah berdoa singkat dalam bahasa Dawan, Alfons Basan menuangkan secangkir *sopi* (perhatikan: bukan anggur kolesom) pada *batu-suci* yang ada di tempat itu, sebagai simbol undangan kepada *nenek-moyang* untuk hadir dalam *upacara-adat*. Dalam pandangan lokal, pencurahan *sopi* menandai undangan resmi kepada *nenek-moyang* untuk hadir dalam *upacara-adat* yang diadakan.



Gambar 185. Para kepala suku minum *sopi* dari gelas yang sama secara bergantian dalam upacara di *batu-Suci* dan pohon beringin desa Kaenbaun (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Setelah itu, Alfons Basan mengisi “*gelas bambu*” dengan *sopi* secukupnya untuk memulai acara meminum *sopi* bersama *nenek-moyang* di tempat itu. Semua kepala suku meminumnya secara bergantian sesuai urutan yang telah ditetapkan, yaitu mulai dari Basan kemudian kepada Timo, Taus, Foni dan kepala *suku-perempuan (lian fetu)* (suku Nel). Momen menuangkan *sopi* di atas *batu-suci* melambangkan *nenek-moyang* meminum *sopi*, kemudian minum *sopi* dilanjutkan

oleh para kepala suku secara urut. Momen ini merupakan momen penting, sebab merupakan acara minum *sopi* bersama dengan *nenek-moyang*. Jadi, momen ini adalah momen sakral, sebab *nenek-moyang* sudah hadir dan minum *sopi* bersama para kepala suku. Momen minum *sopi* yang dilakukan di situs pohon beringin mengulangi urutan yang sama pada acara minum anggur di *lopo* Basan.

Pola urutan tersebut tampaknya memiliki arti dan makna yang unik, sebab sesuai dengan tata relasi suku-suku pendiri desa (Basan, Timo, Taus dan Foni) dan suku pendatang (Nel). Urutan minum anggur dan *sopi* dalam *upacara-adat* menunjukkan kedudukan dan relasi-relasi yang ada diantara suku-suku di Kaenbaun. Kejadian di situs pohon beringin ini menguatkan pemahaman peneliti tentang pentingnya pola urutan yang diwariskan *nenek-moyang* sebagai pedoman penting yang harus selalu digunakan.

Setelah selesai berdoa di situs pohon beringin, semua wakil suku masuk ke dalam rumah Yakobus Basan yang menjadi *rumah-adat* suku Basan untuk sementara karena *rumah-adat* (*umekanaf*) yang lama rusak dan belum diperbaiki. Alfons Basan kembali memimpin doa di depan *batu-suci* (*fautleu*) dan *benda-suci* warisan *nenek-moyang* (*leu-leu*). Ia memulai dengan menyalakan lilin kemudian menuangkan *sopi* ke dalam "gelas bambu" yang akan dituangkan pada *batu-suci* tersebut. "gelas bambu" berisi *sopi* diletakkan di atas *batu-suci*.

Beberapa saat kemudian, Alfons Basan menerima bulu mata *hewan-korban* (babi) dari petugas, dipegang dengan tangan kanan dan ditunjukkan kepada *nenek-moyang* dengan cara menyodorkan alis babi ke atas *batu-suci*. Alis babi disodorkan sambil berdoa bahwa *upacara-adat* ini juga menyembelih *hewan-korban* berupa

seekor babi. Pada saat seperti itu, para kepala suku yang mendampingi duduk melingkar, diam memperhatikan dan mengikuti dengan seksama seluruh doa yang diucapkan Alfons Basan. Suasannya hening dan hanya terdengar suara Alfons Basan yang melantunkan doa-doa adat dengan lancar dalam bahasa Dawan. Suaranya agak serak dan khas Alfons Basan, iramanya syahdu dan sangat khidmad.



Gambar 186. Alfons Taseko Basan menunjukkan alis babi ke arah *batu-suci* suku Basan sambil bertutur adat (*takanab*)
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Selesai doa, *hewan-korban* (seekor babi) dibawa masuk ke dalam ruang *upacara-adat* untuk disembelih. Tali-tali yang mengikatnya dilepaskan sebelum disembelih, sebab ada ketentuan hewan tidak dalam keadaan terikat ketika disembelih. Setelah itu, hewan dibunuh dengan ditusuk lehernya di depan *batu-suci*, darah muncrat dari lehernya dan sebagian darahnya (darah pertama) diambil oleh Alfons Basan dengan tangan dan dioleskan pada *batu-suci*. Darah yang lainnya ditampung dalam wadah dari aluminium, sedangkan darah yang berceceran di lantai

dibiarkan. Proses penyembelihan hewan dilakukan oleh Marselinus Sait, Kornelius Timo dan dibantu Vinsen Taus. Jadi tidak dilakukan oleh para kepala suku yang hadir di situ, melainkan oleh petugas khusus. Babi dipegang hingga mati di depan *batu-suci*, yang artinya disaksikan oleh semua wakil suku dan *nenek-moyang*.



Gambar 187. *Batu-suci* suku Basan telah diolesi dengan darah hewan korban
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Momen doa di dalam *rumah-adat* darurat ini momen yang sangat sakral, sebab para kepala suku dan *nenek-moyang* sudah duduk bersama. *Nenek-moyang* hadir pada *batu-suci* dan *pusaka-suku* Basan. Momen doa ini merupakan perjumpaan yang sakral, sehingga semua peserta upacara khidmad mengikutinya. Pada momen ini, *hewan-korban* disembelih dihadapan kepala suku dan *nenek-moyang* yang hadir secara spiritual (roh). Penyerahan alis babi merupakan simbol penyerahan *hewan-korban*, kemudian dibuktikan dengan hewan di sembelih di depan *batu-suci*. Bahkan darah hewan yang memancar pertama diambil dan dioleskan pada *batu-suci* sebagai

tanda penyerahan langsung. Tampaknya, “yang pertama” memiliki makna yang penting di Kaenbaun, misalnya: *anak lak-laki pertama*, jagung petik pertama, dsb.

Setelah hewan disembelih dan dibawa keluar, seluruh peserta juga keluar dari ruang doa (*rumah-adat*) menuju ke *lopo* untuk duduk di sana. Mereka menunggu persiapan kegiatan membaca pesan *nenek-moyang* pada hati babi. Di halaman belakang *rumah-adat*, petugas yang mengelola babi (Kornelius Timo, Vinsen Taus dan Leonardus Foni) segera melaksanakan tugasnya, yaitu membakar, menguliti dan mengambil hati babi. Mereka menangani hati babi dengan sangat cermat. Setelah selesai, mereka menyerahkan daging babi kepada para mama untuk dimasak menjadi “makanan *nenek-moyang*” (*teke*), selanjutnya akan disajikan bersama nasi dalam acara makan bersama *nenek-moyang* di dalam *rumah-adat*.

Petugas penyembelih babi meletakkan hati babi di atas nampan dari anyaman *gewang (lontar)* dan diserahkan kepada kepala suku Basan di *lopo*. Para kepala suku tetap duduk di dalam *lopo* menunggu hasilnya. Alfons Basan, Patricius Timo dan Yakobus Basan membaca pesan *nenek-moyang* yang ada di hati babi dan mengatakan bahwa hasilnya bagus: diterima dan diresdai *nenek-moyang* untuk melakukan kegiatan penelitian tersebut. Mendengar kesimpulan itu, semua peserta *upacara-adat* merasa lega dan senang hatinya. Hal itu berarti bahwa penelitian yang akan dilakukan telah mendapat ijin dari *nenek-moyang* dan ada pesan bahwa para keturunannya bertugas membantu kelancaran penelitian ini.

Momen menerima atau membaca jawaban *nenek-moyang* merupakan momen yang penting sebab persetujuan mereka menentukan langkah-langkah berikutnya. Momen permohonan ijin di Kaenbaun bukan sekedar terhadap orang Kaenbaun yang

masih hidup, melainkan juga kepada arwah *nenek-moyang*. Artinya, ijin penelitian bermakna fungsional sekaligus spiritual sebab orang Kaenbaun melihat bahwa komunitas mereka memiliki dua kategori, yaitu “yang masih hidup” dan “yang sudah meninggal dunia” dan keduanya menjadi satu kesatuan utuh.



Gambar 188. Alfons Basan dan Patricius Timo sedang membaca pesan *nenek-moyang* pada hati babi
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Setelah makanan (*teke*) untuk *nenek-moyang* matang dan siap dihidangkan, seluruh wakil suku kembali masuk ke dalam *rumah-adat* untuk berdoa lagi. Fokus acara ini adalah makan daging babi dan nasi, yang diolah menurut cara *nenek-moyang* jaman dulu (hanya diberi garam), dan dimakan bersama dengan para *nenek-moyang*. Makanan disajikan di dalam wadah nampan terbuat dari anyaman daun *gewang* (*lontar*). Isinya adalah sejumlah nasi dan daging babi pada sekitar rahang hewan yang disembelih pada upacara adat ini.

Nasi dan daging di dalam nampan didoakan lagi oleh Alfons Basan yang intinya penyerahan makanan tersebut kepada *nenek-moyang* untuk acara makan bersama. Selanjutnya acara makan bersama dimulai. Acara makan bersama ini adalah acara inti dalam *upacara-adat*, sebab terjadi kebersamaan dan penyatuan lahir batin orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang*-nya dalam aktivitas santap bersama.



Gambar 189. Hidangan berupa nasi dan daging sekitar rahang (*teke*) diserahkan kepada *nenek-moyang*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Dalam acara makan bersama ini, kepala suku Taus (suku pengelola kesejahteraan dan pangan) bertugas memotong-motong daging yang dimasak tadi menjadi kecil-kecil agar mudah disantap. Setelah daging terpotong-potong, nasi dan daging dalam wadah diedarkan kepada seluruh peserta *upacara-adat* dan setiap peserta mengambilnya dengan tangan. Cara makan adalah langsung dengan tangan dan boleh mengambil lagi apabila ingin menambah. Di dalam wadah itu terdapat nasi, rahang babi dan daging sekitar rahang. Biasanya, setelah *upacara-adat* selesai,

rahang babi itu dibersihkan dan disimpan di *rumah-adat* sebagai kenangan terhadap *upacara-adat* yang pernah dilakukan.

Pada momen makan bersama ini, ada kesan suasananya dibuat sama dengan ketika *nenek-moyang* masih hidup. Mereka makan daging yang hanya digarami dan daging yang dimakan adalah daging di sekitar rahang hewan, sebagai daging yang paling penting. Makan bersama dilakukan dalam kebersamaan di depan *batu-suci* dan pusaka *nenek-moyang* dalam suasana doa, maka merupakan momen yang sakral, sebab pada momen tersebut *nenek-moyang* juga bersantap bersama. Dengan demikian, makan bersama *nenek-moyang* menyatukan orang Kaenbaun yang masih hidup dengan *nenek-moyang* mereka yang sudah meninggal dunia.

Disela-sela kegiatan makan, Alfons Basan menuangkan *sopi* pada *batu-suci* sebagai tanda bahwa *nenek-moyang* juga meminum *sopi* persembahkan anak-cucunya. Selanjutnya, *sopi* diedarkan kepada para peserta dan mereka meminum secara bergantian dari gelas yang sama. Setiap kali habis diminum, ada orang yang menambahkan kembali isi gelas itu, diedarkan sampai semua orang dapat meminumnya. Urutan minum juga sama dengan yang terjadi di *lopo* pada awal *upacara-adat*. Jadi ada konsistensi yang mendasari urutan minum *sopi* dalam setiap *upacara-adat*. Setelah acara makan bersama *nenek-moyang* selesai, diakhiri dengan doa singkat, kemudian semua peserta keluar dari *rumah-adat* menuju ke *lopo* Basan untuk meneruskan upacara makan bersama dengan seluruh peserta, sebab peserta yang lain menunggu dan duduk di *lopo*.

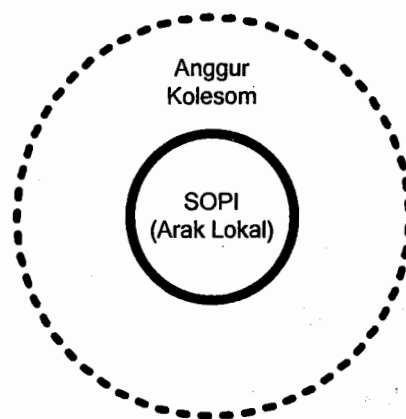
Ada hal yang menarik untuk dicatat dari momen-momen *upacara-adat* ini, yaitu tata urutan makan-minum diantara kepala suku, dan penggunaan *sopi* atau

anggur kolesom dalam acara makan-minum bersama *nenek-moyang*. Kejadian di dalam *rumah-adat* suku Basan, khususnya momen makan dan minum, tampak bahwa tata urutan Basan-Timo-Taus-Foni-Nel kembali terulang. Hal itu menunjukkan adanya konsistensi dengan tata urutan kedatangan suku-suku di Kaenbaun masa lalu. Artinya, pedoman *nenek-moyang* tentang tata urutan suku sangat dihormati dan menjadi pola pokok perilaku dalam *upacara-adat*. Urutan tersebut menunjukkan struktur dan kedudukan suku-suku di Kaenbaun sesuai dengan kesepakatan masa lalu. Tata urutan tersebut bersifat abadi sebab menunjukkan posisi-fungsi-peranan suku-suku yang tinggal di Kaenbaun.

Pada upacara "*nekaf mese ansaof mese*" di *lopo* Basan, minuman yang diminum bersama adalah anggur kolesom, tetapi di situs batu dan beringin dan di dalam *rumah-adat* yang diminum adalah *sopi* (arak lokal), yang diwadahi dengan botol bekas wadah anggur kolesom. Pada kejadian ini tampak ada perbedaan media, minum anggur kolesom cap orang tua dilakukan sebelum berjumpa dengan *nenek-moyang*, dan minum *sopi* pada saat berjumpa dan bersama dengan *nenek-moyang*. Tampaknya ada persepsi dan penilaian yang berbeda antara anggur kolesom dan *sopi*. Pada kejadian *upacara-adat* tersebut, kedudukan *sopi* lebih penting daripada anggur kolesom sebab *sopi* dipersembahkan kepada *nenek-moyang* pada momen doa di pohon beringin dan di dalam *rumah-adat* suku Basan.

Dari kejadian tersebut terlihat pandangan unik orang Kaenbaun, bahwa minum dengan *nenek-moyang* yang paling ideal adalah minum *sopi* (arak lokal) sebab dahulu kala *nenek-moyang* meminumnya juga, bukan minum anggur kolesom. Hal ini menunjukkan adanya sikap dan pandangan yang memposisikan bahwa *sopi* lebih

pantas untuk minum bersama *nenek-moyang* daripada anggur kolesom. Fenomena perbedaan penggunaan anggur dan *sopi* dalam *upacara-adat* ini menarik, sebab menunjukkan gagasan bahwa *sopi* yang dihasilkan masyarakat lokal lebih pantas disajikan untuk *nenek-moyang* dibandingkan anggur kolesom cap Orang Tua yang dibikin oleh pabrik.



Gambar 190. Kedudukan relatif *sopi* terhadap anggur kolesom dalam *upacara-adat* di *umesuku* Basan
(Sumber: Analisis, September 2008)

Tampaknya ada gagasan tersembunyi, perjumpaan dengan *nenek-moyang* idealnya adalah sesuai dengan suasana masa lalu, dalam cara duduk, cara makan dan minum serta bahan dan peralatan yang digunakan. Suasana masa lalu seperti itu mampu membawa rasa dan perasaan perjumpaan yang sakral dengan *nenek-moyang* secara utuh dan lengkap. Makan dan minum bersama *nenek-moyang* memiliki nilai spiritual, bukan sekedar fungsional dan teknis.

Upacara makan bersama di *lopo* Basan juga merupakan acara yang penting, sebagai lanjutan dari acara makan bersama dengan *nenek-moyang* di dalam *rumah-adat*. Dalam acara makan di *lopo*, semua peserta duduk *lesehan* (bersila) melingkar di atas alas tikar pandan. Makanan yang disajikan adalah nasi beras merah dan

daging *hewan-korban* yang sudah dimasak menurut resep warisan *nenek-moyang* (hanya digarami). Setiap orang mendapat semangkuk jatah daging yang sama dalam wadah anyaman daun *gewang (lontar)*. Di dalam wadah itu terdapat bagian-bagian tubuh hewan yang bermacam-macam dan sama untuk setiap peserta. Jatah itu wajib diterima karena merupakan bentuk kebersamaan dan keadilan. Jadi setiap orang mendapat bagian yang sama jenisnya dan kira-kira sama jumlahnya.



Gambar 191. Upacara makan bersama dengan duduk melingkar di atas tikar pandan sebagai bagian akhir dari rangkaian *upacara-adat* (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Daging jatah itu merupakan lauk-pauk dalam acara makan bersama itu. Setiap orang mendapat sepiring nasi beras putih atau beras merah ditambah dengan lauk daging jatah sesuai pembagian yang dibuat petugas khusus. Acara makan dilaksanakan dalam suasana yang santai dan akrab. Sambil makan dibicarakan hal-hal yang biasa dalam kehidupan sehari-hari, tidak ada topik khusus yang dibahas. Kadang suasananya menjadi begitu riuh karena ada hal yang lucu dimunculkan dan

mendapat tanggapan dari berbagai pihak. Jadi intinya, kegiatan makan ini merupakan kegiatan meriah yang menutup seluruh *upacara-adat*.

Momen makan bersama di *lopo rumah-adat* merupakan momen penutup dari seluruh rangkaian *upacara-adat*. Momen ini kedudukannya sejajar dengan momen awal "*nekaf mese ansaof mese*". Kebersamaan dan kesamaan derajat menjadi jiwa dari acara makan bersama di *lopo*. Jika dikaitkan dengan makan bersama di dalam *rumah-adat* bersama *nenek-moyang*, maka momen ini merupakan lanjutan. Jiwa dan semangatnya adalah melengkapi momen sebelumnya. Jika momen makan bersama dengan *nenek-moyang* adalah menyatukan para peserta upacara dengan arwah *nenek-moyang*, maka momen makan bersama di *lopo* ini menyatukan sesama orang Kaenbaun yang masih hidup. Artinya, kebersamaan dengan *nenek-moyang* di dalam *umesuku* diteruskan menjadi kebersamaan sesama orang Kaenbaun yang masih hidup di *lopo umesuku*. Kedua momen makan bersama lantas tersebut menjadi bernilai transenden, sebab menyatukan fisik, perasaan dan rasa spiritual orang Kaenbaun dalam kebersamaan dengan *nenek-moyang*.

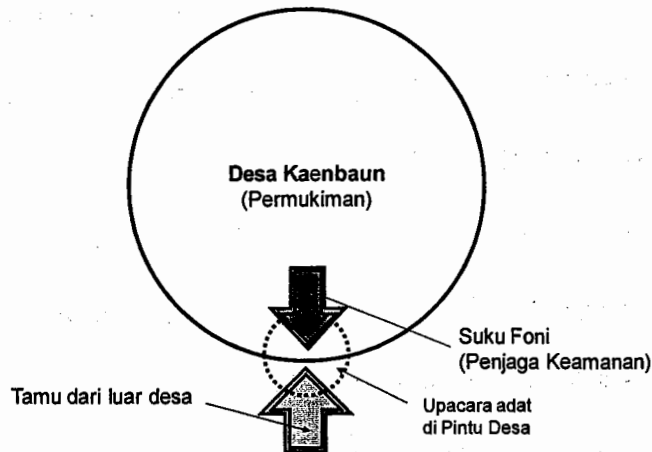
Pada awal *upacara-adat* dimulai dengan doa secara Katolik yang dipimpin oleh Pater John Salu, maka acara makan bersama di *lopo* sebagai penutup seluruh rangkaian *upacara-adat* juga ditutup dengan cara yang sama. Doa bersama secara Katolik yang dipimpin oleh Pater John Salu mengakhiri acara makan bersama sekaligus menutup seluruh rangkaian *upacara-adat* itu. Setelah ditutup, semua peserta pulang dan seluruh rangkaian upacara berakhir pukul 13.40. Dari seluruh kegiatan dalam *upacara-adat* tampak bahwa momen doa di situs pohon beringin dan di dalam rumah adat merupakan dua momen yang sangat penting.

9.4 Upacara adat di pintu desa

Tema empiris tentang *upacara-adat* di pintu desa di Kaenbaun pertama kali didengar melalui penjelasan Willem Foni ketika kami berjumpa di Kupang pada bulan Juli 2004. Kala itu ia mengingatkan tentang adanya "*upacara di pintu desa*" yang menjadi tradisi masa lalu di Kaenbaun. Menurut Willem Foni (Juli 2004) yang dijumpai di kantor Yapenkar (sebelum terbakar) di Kupang, di Kaenbaun masa lalu ada "*upacara di pintu desa*" sebagai sebuah momen penerimaan tamu secara resmi oleh suku penjaga keamanan. Katanya, menurut aturan adat Kaenbaun, setiap tamu yang masuk ke desa Kaenbaun selalu diterima terlebih dahulu melalui *upacara-adat* khusus di pintu masuk ke desa yang ada di perbatasan desa (di seberang sungai). *Upacara-adat* tersebut harus dilaksanakan oleh suku Foni, sebagai suku penjaga keamanan di Kaenbaun. Memang ada sungai yang merupakan pemisah alam antara desa Kaenbaun dengan area di luarnya, tetapi aturan adat menentukan harus ada *upacara-adat* di depan pintu desa. Suku Foni adalah suku penjaga keamanan (*bilubahan*) yang bertugas menerima tamu di Kaenbaun.

Upacara-adat di pintu desa diuraikan oleh Willem Foni ketika ia mengomentari kedatangan peneliti di desa Kaenbaun yang tidak melalui proses *upacara-adat* di pintu desa. Katanya: "*Mestinya Pak Djarot berhenti di batas desa dan melakukan upacara adat lebih dahulu sebelum memasuki desa, harus diterima secara adat dulu baru boleh masuk desa. Itu tradisi jaman dulu*". Ia juga menambahkan bahwa hal itu sangat penting dan sudah menjadi tradisi di Kaenbaun. Ia tidak menjelaskan detil dari *upacara-adat* tersebut secara rinci tetapi perhatiannya

lebih kepada maksud dan tujuan upacara. Willem Foni juga tahu bahwa kedatangan peneliti dibawa oleh Pater John Salu, keturunan *Temukung* Kaenbaun.



Gambar 192. Tempat *upacara-adat* pintu desa di desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara Willem Foni, Juli 2004)

Paparan Willem Foni tentang *upacara-adat* pintu desa muncul karena peneliti pada waktu masuk desa Kaenbaun pertama kali memang tidak mengadakan *upacara-adat* tersebut, sebab dibawa oleh Pater John Salu, putra asli Kaenbaun dari seorang bapak bersuku Salu dengan mama bersuku Timo. Pada waktu itu, peneliti langsung masuk ke desa Kaenbaun dengan menaiki mobil dinas, bahkan langsung dibawa masuk menuju ke rumahnya, rumah warisan *temukung* Kaenbaun, selanjutnya diajak ke depan halaman Gereja di Niufbanu yang kala itu sedang ada sarasehan oleh seluruh warga desa Kaenbaun (Juli, 2004). Kedatangan peneliti termasuk istimewa dilihat dari tradisi lokal yang dipaparkan Willem Foni, karena tanpa *upacara-adat* di pintu desa peneliti bisa langsung masuk sampai ke “jantung desa Kaenbaun”, melewati pusat desa dan sampai di halaman Gereja. Peneliti langsung masuk ke bagian desa Kaenbaun yang paling dalam, sebab Gereja merupakan ujung akhir jalan masuk yang ada di tengah desa Kaenbaun. Pengertian bagian desa terdalam ini juga

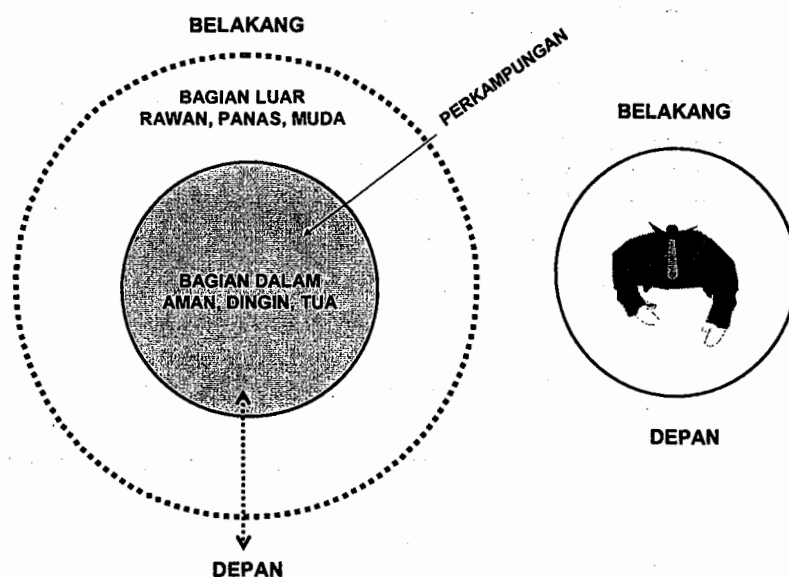
didukung fakta bahwa kabel listrik yang ditarik dari kota Kefamenanu menembus desa Kaenbaun dan ujung akhirnya ada di Gereja (lihat gambar halaman: 179).

Pada paparan Willem Foni tersebut sangat jelas ada persepsi spasial unik yang melihat desa Kaenbaun sebagai sebuah teritori kehidupan yang harus dilindungi keselamatannya oleh suku Foni sebagai penjaga keamanan (*bilubahan*). Desa Kaenbaun adalah desa yang harus aman dari gangguan unsur-unsur luar desa. Tampak bahwa pendekatan atau perspektif keamanan sangat menonjol digunakan untuk membangun persepsi tersebut, khususnya merupakan persepsi khas dari suku Foni yang bertugas menjaga keamanan secara turun temurun sejak *nenek-moyang* tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Persepsi teritori seperti itu ternyata sangat kuat dalam benak Willem Foni, kemungkinan juga terjadi di kalangan warga suku Foni yang lain. Cara pandang Willem Foni kemungkinan besar dapat dilihat merupakan representasi cara pandang suku Foni secara substansial.

Jika dikaitkan dengan fakta fisik di lapangan, khususnya tata spasial permukiman Kaenbaun, uraian tersebut menunjukkan suku Foni (jika Willem Foni dianggap representasi dari suku Foni) memang memiliki persepsi bahwa Kaenbaun adalah sebuah entitas ruang desa yang tertutup dengan hanya memiliki satu pintu masuk. Faktanya, desa Kaenbaun memang memiliki satu pintu masuk desa karena hanya ada satu jalan masuk ke desa, meskipun di dalam desa bercabang tiga, kemudian mengerucut menjadi satu jalan yang berujung akhir di halaman Gereja di Niufbanu. Secara topologis, pola jalan di desa Kaenbaun sangat sederhana.

Selain itu, perspektif keamanan versi suku Foni melihat desa Kaenbaun adalah tempat hidup manusia yang dikelilingi oleh ruang lain yaitu ruang di luar desa; jadi

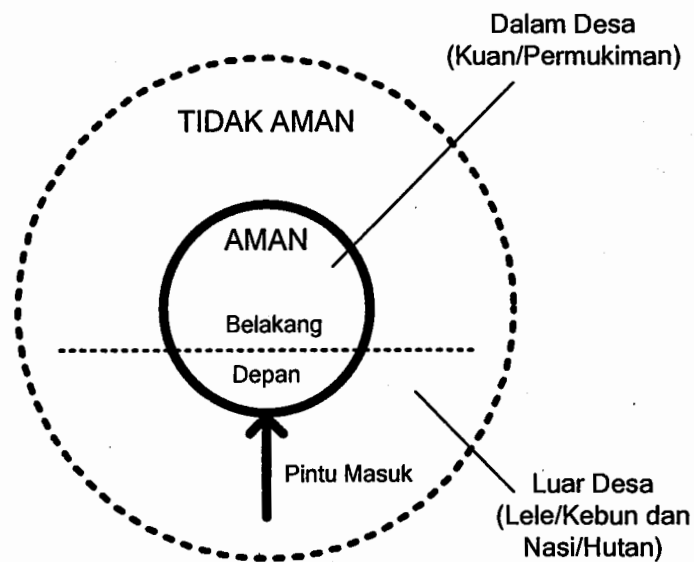
ada “teritori dalam” dan “teritori luar”. Persepsi tersebut menunjukkan suatu gambaran ruang berpola unik, bahwa ruang kehidupan orang Kaenbaun adalah ruang yang aman dan ruang yang mengelilingi desa Kaenbaun adalah ruang yang mengandung ancaman atau bahaya. Oleh karenanya, ”sistem satu pintu” dan ”upacara di pintu desa” di Desa Kaenbaun dalam kognisi suku Foni (cq. Willem Foni) merupakan bagian penting dan mendasar dari persepsi spasial Kaenbaun dan pola keamanan yang mereka konsepkan. Gambaran pola tata spasial desa seperti itu tampaknya merupakan lanjutan atau mengacu pada persepsi yang berkembang di era *perang-suku*. Jika diperhatikan, tampaknya persepsi semacam itu terpengaruh oleh pola spasial perkampungan *nenek-moyang* di atas *Bnoko* Kaenbaun.



Gambar 193. Formasi spasial permukiman versi *nenek-moyang* di *Bnoko* Kaenbaun (Sumber: refleksi, Juni 2008)

Uraian teritori versi Willem Foni tersebut juga mengandung persepsi tata spasial yang sangat unik yaitu Kaenbaun dilihat sebagai sebuah desa yang memiliki “bagian depan” dan “pintu desa”, sehingga “arah hadap desa” Kaenbaun menjadi

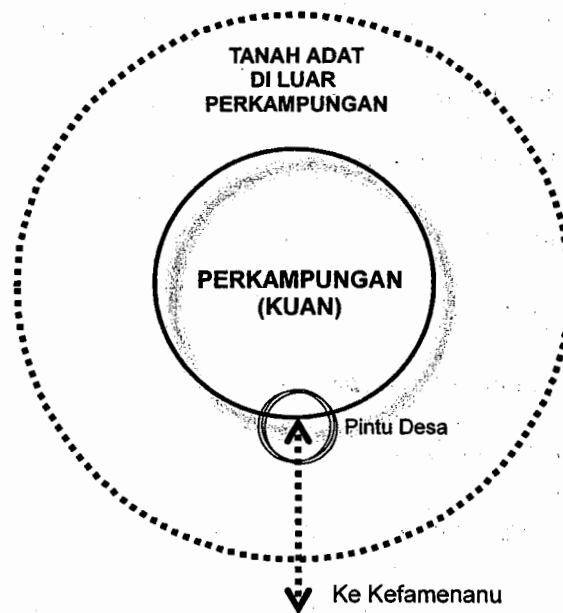
jelas ke arah tertentu. Fakta lapangan cenderung menunjukkan bahwa desa Kaenbaun memiliki orientasi ke kota Kefamenanu dan *Bnoko* Kaenbaun. Fakta ini menjadi evidensi penting untuk memahami posisi dan arah hadap desa Kaenbaun, yang mencerminkan pandangan warga Kaenbaun.



Gambar 194. Formasi spasial desa Kaenbaun versi suku Foni sebagai suku penjaga keamanan (*bilubahan*)
(Sumber: refleksi, Mei 2008)

Upacara-adat di pintu desa versi Willem Foni tampaknya memiliki kesamaan dengan fenomena sejenis yang terjadi dimana-mana, yaitu proses penerimaan tamu secara resmi. Jika seseorang masuk lewat pintu desa, ia adalah tamu resmi atau minimal orang baik-baik (bukan musuh), maka sudah selayaknya mendapatkan penyambutan yang sewajar-sehormat mungkin. Dalam tradisi masyarakat Tunbaba, pintu desa yang terletak di perbatasan antar desa merupakan tempat peralihan (transisi) yang penting dan *di tempat* itu selalu ada *upacara-adat* batas desa.

Perlu dijelaskan di sini, bahwa yang dimaksudkan dengan "desa" dalam penjelasan Willem Foni adalah "perkampungan" atau "*kuan*" dalam istilah lokal. Hal ini di cocokkan dengan data lapangan bahwa "pintu desa" terletak di ujung terluar perkampungan dan bukan di area batas tanah-adat. Hal itu berarti bahwa persepsi keamanan dan teritori yang dimaksudkan adalah "keamanan bagi perkampungan"; jadi tertuju langsung kepada manusia. Persepsi keamanan seperti ini sama persis dengan persepsi keamanan di era *nenek-moyang* tinggal di *Bnoko* Kaenbaun.

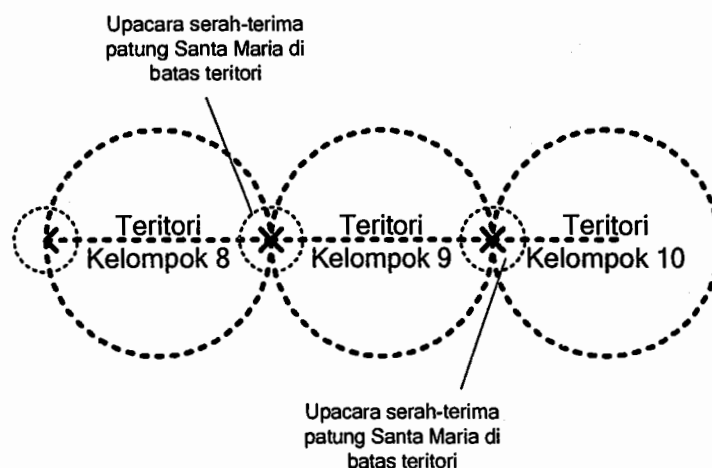


Gambar 195. Model formasi spasial teritorial desa Kaenbaun versi suku Foni dengan perspektif keamanan
(Sumber: wawancara dan pengamatan, Juli 2004)

Persoalan "pintu desa" versi Willem Foni ternyata juga muncul dalam kegiatan devosi Santa Maria di paroki Tunbaba. Menurut Mikael Salu (Mei 2006), dalam kegiatan devosi Santa Maria separoki Tunbaba pada setiap bulan Oktober patung Santa Maria dari Gereja di Kuatnana diarak dari desa ke desa seperti layaknya Santa Maria bersafari dari desa ke desa. Setiap perpindahan dari desa satu ke desa yang lain

patung Santa Maria diarak dari dalam desa kemudian menuju perbatasan dengan desa berikutnya untuk diserahkan. Perarakan patung tersebut diiringi oleh banyak warga desa dan dimeriahkan dengan musik tradisi serta tarian tradisi lokal setiap desa. Suasana sangat meriah bagaikan mengantarkan seorang tamu terhormat.

Dalam tradisi penyerahan patung Santa Maria ada kelompok warga dan petugas khusus (biasanya tokoh masyarakat atau tetua adat) yang bertugas menyerahkan dan menerima patung Santa Maria, bahkan menggunakan tata urutan upacara yang runtut serta melantunkan *tutur-adat (takanab)*. Suasana yang terjadi adalah warga dari satu desa mengantar dan menyerahkan Santa Maria yang berkunjung ke desa berikutnya, kemudian diterima secara resmi oleh warga masyarakat desa berikutnya. Jadi tampak di sini, upacara di pintu desa mengandung aspek formal dan sakral.

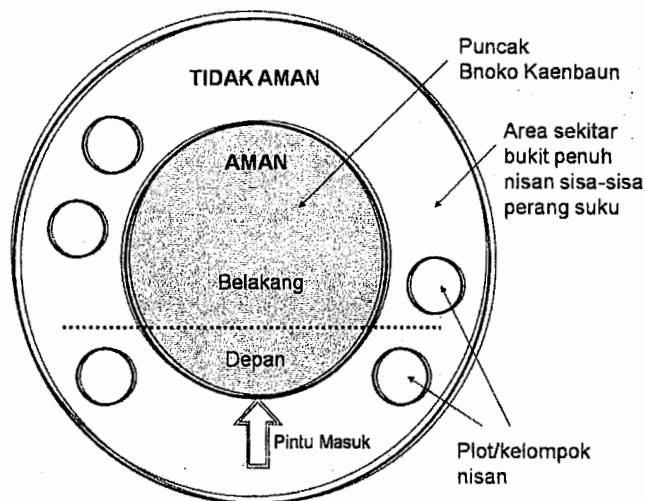


Gambar 196. Batas teritori kelompok umat basis sebagai titik transisi
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Pada waktu perarakan patung Santa Maria di Kaenbaun bulan Mei 2006, prosesi serah terima patung Santa Maria juga dilakukan di perbatasan teritori yang

dihuni oleh kelompok-kelompok umat basis. Di desa Kaenbaun terdapat sepuluh kelompok umat basis dan patung Santa Maria dalam devosi bulan Mei bersafari dari kelompok termuda menuju kelompok tertua; arahnya dari kelompok desa luar (Bao) menuju ke kelompok di desa dalam (Niufbanu) dan akhirnya berhenti di Gereja.

Setelah patung Santa Maria diterima di sebuah kelompok dan akan berdiam di kelompok penerima selama beberapa hari. Pada hari terakhir yang terjadwal diadakan arak-arakan untuk mengantarkan dan menyerahkannya kepada kelompok berikutnya. Penyerahan patung Santa Maria tersebut juga dilakukan secara resmi di pintu perbatasan teritori antar kelompok umat basis, dilakukan oleh petugas khusus (tokoh masyarakat) dengan protokoler dan menggunakan *tutur-adat (takanab)*. Suasananya sangat meriah karena diiringi musik dan tarian. Tampak jelas pada fenomena ini, "pintu desa" atau "pintu teritori" adalah titik transisi penting.

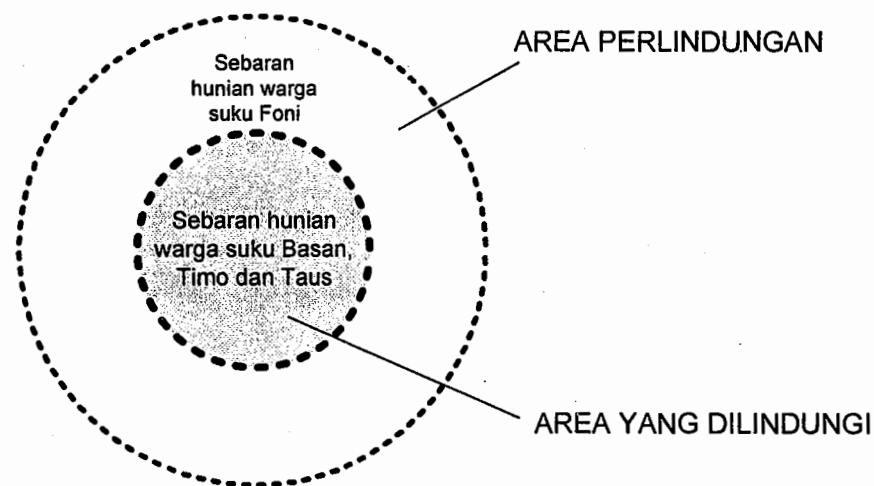


Gambar 197. Tata spasial perkampungan *nenek-moyang* di Bnoko Kaenbaun (Sumber: refleksi, Juni 2008)

Pola tata spasial seperti yang digambarkan suku Foni (lihat: gambar di halaman 430) pada paparan tersebut tidak muncul tiba-tiba melainkan ada sejarahnya. Jika diperhatikan, tata spasial dengan pola yang sama sudah terbangun sejak *nenek-*

moyang desa Kaenbaun tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. *Nenek-moyang* telah mewariskan pola tata spasial yang sesuai dengan kebutuhan mereka dan situasi jamannya (suasana perang suku), yang berbasis pada perspektif keamanan.

Sehubungan dengan tempat tinggal mereka di puncak *Bnoko* Kaenbaun, maka keamanan tertuju langsung bagi warganya (keamanan manusia) dan hanya ada satu jalan masuk ke atas bukit. Atas dasar informasi lisan dan kunjungan lapangan (Juli, 2004), peneliti dapat menggambarkan tata spasial permukiman desa pertama yang dibuat oleh *nenek-moyang* orang Kaenbaun di puncak *Bnoko* Kaenbaun masa lalu seperti gambar di bawah ini.



Gambar 198. Formasi spasial permukiman berbasis keamanan di Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Tata spasial permukiman "orang Kaenbaun generasi pertama" pada waktu itu memang unik dan terbangun secara alamiah, khususnya karena instink bertahan hidup. Pada waktu itu, komunitas awal orang Kaenbaun tinggal di atas puncak bukit karang sangat terjal (*Bnoko* Kaenbaun), hanya ada satu jalan setapak sebagai "jalan masuk" yang letaknya melingkari pinggang bukit untuk naik ke puncak, dan kira-kira pada bagian tengah jalan masuk (setengah perjalanan mendaki) ada satu goa yang

khusus untuk penjaga keamanan (suku Foni). Goa itu untuk bersembunyi dan berteduh, karena penjagaan dilakukan terus-menerus selama 24 jam. Pola tata spasial yang dibangun semacam itu menunjukkan, aspek keamanan (khususnya keselamatan warga desa) merupakan unsur yang paling dibutuhkan dan penting.

Menurut informasi lisan para tua-tua desa, alasan utama *nenek-moyang* tinggal di puncak bukit Kaenbaun adalah alasan keamanan, sebab pada masa itu *perang-suku* yang sangat sadistis masih berkembang di kerajaan Tunbaba (Kaenbaun termasuk di dalam wilayah kerajaan Tunaba). Jika diperhatikan pada foto udara versi *Google Earth*, di sekitar *Bnoko* Kaenbaun banyak nisan-nisan berserakan yang merupakan peninggalan *perang-suku* masa lalu. Bahkan, nisan-nisan tersebut menandai di sekitar *Bnoko* Kaenbaun masa lalu pernah menjadi ajang perang-tanding (bunuh-bunuhan) yang melibatkan banyak orang.

Nisan-nisan di tempat itu tidak teratur arahnya, ada kesan malang-melintang tidak berpola, hal ini karena bentuk nisan dibuat mengikuti arah membujurnya mayat yang dimakamkan di dalamnya. Jadi dapat dibayangkan, betapa ngerinya saat itu karena tempat itu penuh dengan mayat-mayat bergelimpangan dengan arah yang acak. Pada waktu kunjungan, rasanya mayat-mayat mereka bangkit dan memenuhi ruang pandangan peneliti yang sedang membayangkan kengerian perang habis-habisan di tempat itu. Ada bayangan beberapa laki-laki dan perempuan (suami dan istri ?) yang berseliweran kesana kemari sedang terlibat dalam peperangan yang sangat sadistis. Ada ilusi peristiwa perang tanding yang tidak seimbang atau saling kejar untuk tujuan membunuh lawan.

Peneliti juga melihat secara dekat nisan-nisan di salah satu bagian, dekat jalan masuk legendaris ke puncak *Bnoko* Kaenbaun dan ada kesan bahwa perang yang pernah terjadi di tempat itu adalah perang habis-habisan. Bahkan ada beberapa kelompok nisan yang menunjukkan jasad yang dikuburkan di tempat itu adalah beberapa orang yang sekeluarga (ditandai nama famili), juga ada informasi suami-istri dikuburkan dalam satu nisan (lobang kuburan). Pada tempat lain ditemukan satu kuburan massal (lobang) yang digunakan untuk menguburkan "mayat – mayat tanpa kepala" yang menjadi korban tradisi mengayau untuk mengangkat *meo* (pahlawan perang). Dari fakta lapangan yang mengerikan itu tampak dengan jelas bahwa suasana *perang-suku* waktu itu memang sangat mencekam, mengerikan dan sadistis.

Jika dilihat dengan cermat, pola spasial berbasis paradigma keamanan versi suku Foni tersebut sebenarnya "meneruskan" pola yang dibuat generasi awal orang Kaenbaun dan telah terbukti efektif di masa lalu. Bagi orang Kaenbaun, semua hal yang berasal dari *nenek-moyang* selalu dijunjung tinggi bahkan cenderung "disakralkan" karena ketaatan mereka terhadap *nenek-moyang* memang sangat tinggi. Bukti empiris masa lalu, yang menunjukkan efektivitas pola tata spasial desa versi *nenek-moyang* lantas menjadi acuan yang sangat penting, bahkan sebuah acuan yang harus digunakan karena percaya karya *nenek-moyang* selalu baik.

Mengingat ketaatan warga desa Kaenbaun terhadap tradisi warisan *nenek-moyang* sangat kuat, maka kemungkinan mereka meneruskan pola tata spasial tinggalan para *nenek-moyang* mereka lebih di dorong oleh "ketaatan adat", bukan sekedar pertimbangan fungsional. Selain itu, setiap pengambilan keputusan yang menyangkut kehidupan (pribadi atau kelompok) orang kaenbaun, *nenek-moyang*

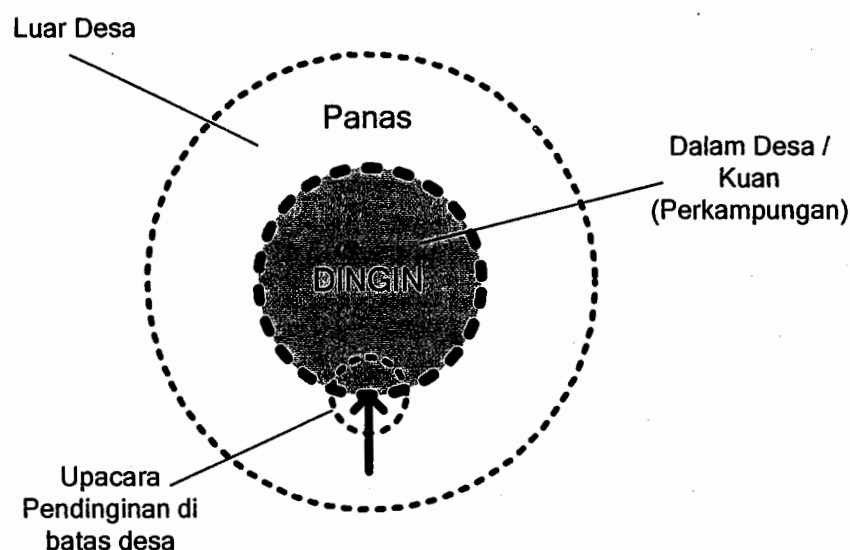
selalu dilibatkan melalui *upacara-adat* yang sengaja menghadirkan mereka secara spiritual-supranatural. Dalam *upacara-adat*, *nenek-moyang* dapat berkomunikasi secara simbolis melalui berbagai cara, misalnya tanda-tanda pada organ dalam *hewan-korban* (hati babi atau usus ayam). Hal itu berarti bahwa *nenek-moyang* terlibat dalam "keputusan-keputusan duniawi" yang dibuat oleh keturunannya. Jadi ketaatannya lebih bersifat "ketaatan transenden" daripada sekedar pertimbangan praktis - fungsional. Tampaknya, tradisi "taat dan hormat kepada *nenek-moyang*" dalam konsep "menyatu *nenek-moyang*" merupakan tradisi yang kuat di Kaenbaun.

9.5 Upacara Adat Mendinginkan

Di Kaenbaun, persoalan "dalam dan luar" ternyata juga terkait dengan aspek "dingin dan panas". Kognisi tentang "dalam dan luar" yang terkait dengan "dingin dan panas" berskala desa dipaparkan secara khusus oleh Vinsen Taus (Mei 2006). Konsep "dingin dan panas" yang terkait dengan "dalam dan luar" tampaknya muncul dari perspektif kenyamanan hidup di desa versi suku Taus, yang bertugas menjadi pengatur kesejahteraan dan keyamanan hidup di Kaenbaun.

Vinsen Taus (Mei, 2006) menjelaskan betapa pentingnya *upacara-adat* di Kaenbaun, khususnya dengan contoh "doa di batas desa" sebelum memasuki desa Kaenbaun. Katanya, setiap apapun yang masuk desa Kaenbaun harus berhenti di batas desa (seberang sungai) dan melakukan doa adat (dengan sirih, pinang dan *sopi*) sebelum memasuki desa. Menurut Vinsen, semua obyek dari luar desa Kaenbaun adalah bersifat panas, dan hal-hal yang "panas" dari luar desa harus di-dinginkan di luar desa dengan *upacara-adat* di batas desa. Tujuannya supaya semua obyek yang masuk ke dalam desa menjadi dingin dan "*tidak menimbulkan masalah*".

Dia menceritakan sebuah contoh, membeli "tape" (maksudnya "tape recorder") dari kota dan dibawa pulang ke desa Kaenbaun tanpa *upacara-adat*, ternyata barang itu tidak dapat bunyi alias macet. Kemudian dia mencoba mencari jawaban kesana-kemari dan akhirnya ingat ada aturan adat yaitu "*upacara di batas desa*" yang belum dia lakukan ketika membawa pulang *tape*-nya dari Kefamenanu. Ia kemudian membuat *upacara-adat* ("*taruh sirih pinang, sopi sambil tutur adat*") di batas desa, selanjutnya *tape* itu dapat berfungsi dengan baik. Menurut Vinsen Taus, *upacara-adat* di batas desa berlaku untuk "barang bergerak" maupun "tidak bergerak", termasuk manusia.



Gambar 199. Upacara pendinginan di batas desa versi Vinsen Taus
(Sumber: wawancara, Mei 2006)

Melalui uraiannya itu, Vinsen Taus ingin menjelaskan bahwa desa Kaenbaun merupakan teritori atau ruang kehidupan yang "sejuk-nyaman" bagi warganya, sedangkan ruang di luar desa Kaenbaun merupakan ruang lain yang penuh dengan sifat serba "panas". Artinya, orang Kaenbaun melihat bahwa mereka hidup di dalam

sebuah ruang desa yang sejuk dan nyaman (“dingin”) serta dikelilingi oleh ruang lain di luarnya yang memiliki karakter panas.

Unsur-unsur dari luar desa Kaenbaun pada dasarnya boleh masuk ke dalam desa dengan syarat telah melalui proses *upacara-adat* khusus yaitu “proses pendinginan”. Semua hal dari luar desa harus menjadi dingin lebih dahulu di batas desa sebelum memasuki atau berada di dalam desa. Artinya, semua unsur dari luar desa harus mengalami proses penyesuaian secara adat agar cocok dan tidak menimbulkan masalah di dalam ruang kehidupan desa Kaenbaun yang sejuk, aman dan tenteram bagi warganya.

Pada *upacara-adat* pendinginan versi Vinsen Taus, pihak yang melakukan pendinginan adalah orang Kaenbaun, dan dalam kepercayaan lokal tindakan adat selalu melibatkan *nenek-moyang* karena selalu diundang. Artinya, proses pendinginan dilakukan oleh orang Kaenbaun dibantu *nenek-moyang*, maka pendinginan dilakukan secara fisik maupun supra-natural. Proses pendinginan tidak dengan air melainkan dengan *upacara-adat* yang menggunakan cara dan peralatan tradisional (*sirih*, *pinang*, *sopi*, dan *tutur-adat*) serta kekuatan supra-natural.

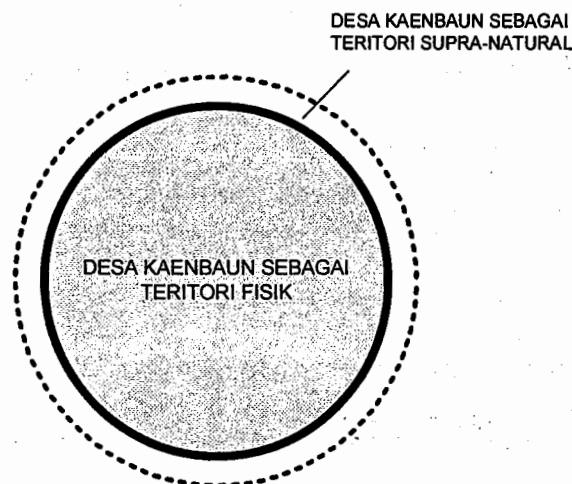
Tampak di sini bahwa obyek dari luar desa dilihat sebagai obyek yang mengandung aspek fisik dan supra-natural, bahkan tekanan kepada aspek supra-natural memiliki porsi yang besar. Prosesnya bukan didinginkan dengan air atau es (aspek fisik) melainkan dengan benda-benda *upacara-adat* dan *tutur-adat* (*takanab*). Jadi warga Kaenbaun mengajak *nenek-moyang* mereka dan dengan kekuatan supra-natural untuk mendinginkannya. Aspek yang terlibat bukan sekedar aspek fisik, melainkan sudah melibatkan aspek-aspek supra-natural yang transenden.

Dari paparan sebelumnya tampak, *upacara-adat* "batas desa" atau "pintu desa" versi Willem Foni lebih merupakan sebuah proses memberi kesempatan kepada suku penjaga keamanan untuk mengamati, memeriksa dan menerima obyek dari luar desa. Dari perspektif Kaenbaun, artinya memberi kesempatan kepada suku pemagar (*bilubahan*) yaitu Foni untuk menjalankan tugasnya. Dalam arti yang lebih khusus, suku *bilubahan* dibantu *nenek-moyang* untuk melihat dan memeriksa aspek fisik dan supra-natural setiap obyek / tamu yang ingin memasuki teritori Kaenbaun.

Willem Foni tidak menjelaskan detail upacara seperti Vinsen Taus, sebab tekanannya pada gagasan pemeriksaan dan penerimaan secara resmi oleh suku penjaga keamanan merupakan hal yang sangat penting karena merupakan tugas turun-temurun. Artinya, dalam perspektif suku Foni tampak bahwa masuknya obyek-obyek dari luar desa tidak hanya dilihat oleh manusia sebagai obyek fisik, melainkan juga dilihat aspek supra-natural-nya oleh pihak yang berkompeten yaitu *nenek-moyang*, yang diyakini memiliki kemampuan untuk melindungi anak-cucunya secara supra-natural. Jelaslah pada kejadian ini ada dua aspek keamanan yang dipertimbangkan, yaitu aspek fisik dan aspek supra-natural. Sebab bagi orang Kaenbaun setiap obyek dalam kehidupan sehari-hari memiliki dua aspek yang harus disikapi hati-hati, yaitu aspek fisik dan aspek supra-natural. Pada setiap kejadian, merekapun meyakini bahwa hanya orang-orang tertentu yang memiliki kompetensi tertentu mampu melihat aspek supra-natural tersebut membahayakan atau tidak.

Pada sisi lain, Willem Foni melalui penjelasannya tersebut ingin menjelaskan bahwa desa Kaenbaun merupakan "teritori yang bersifat fisik sekaligus supra-natural". Minimal itulah persepsi yang dikembangkan oleh suku Foni. Ia melihat

aspek fisik dan supra-natural berimpit menjadi satu, dan aspek supra-natural merupakan domain suku penjaga keamanan. Tugas tersebut diberikan secara turun-temurun, yaitu menjaga "ruang fisik-supra-natural" desa Kaenbaun dari berbagai gangguan yang berasal dari manapun. Bagi suku Foni, teritori desa Kaenbaun dipahami menurut dua aspek tersebut dan dikelola-diamankan menurut karakteristik kedua aspek tersebut secara bersama-sama sebab keduanya merupakan satu kesatuan utuh. Demikianlah, bagi suku Foni, desa Kaenbaun bersifat fisik dan supra-natural.



Gambar 200. Dua aspek pokok pada formasi spasial desa Kaenbaun versi suku Foni (Sumber: refleksi, Juni 2008)

Jika diingat situasi Timor masa lalu yang penuh dengan *perang-suku*, tampaknya *upacara-adat* di pintu desa atau batas desa di Kaenbaun merupakan sisa-sisa tradisi lama. Upacara batas desa itu merupakan salah satu instrumen untuk mengamankan dan menjaga ketentraman kehidupan desa dari perang antar suku yang sangat mencekam di masa lalu. Ingatan tentang kekejaman *perang-suku* dan kebutuhan keamanan warga desa tampaknya menjadi tema penting dalam ingatan kolektif warga desa Kaenbaun. Hal itu berarti bahwa cara pandang masyarakat

Kaenbaun (khususnya suku Foni) masih cenderung menggunakan "kacamata tradisi *perang-suku*", yaitu mementingkan aspek keselamatan secara fisik dan spiritual-supra-natural. Artinya, tata spasial desa cenderung diatur dengan landasan konsep pertahanan diri khas Kaenbaun.

Ungkapan Vinsen Taus (Mei, 2006) adalah soal "panas dan dingin", namun sesungguhnya gagasan tersembunyi yang digunakan adalah "konsep kenyamanan" untuk menjaga ketenteraman kehidupan internal desa Kaenbaun. Artinya, *upacara-adat* pendinginan versi Vinsen Taus mirip artinya dengan *upacara-adat* batas desa seperti diuraikan oleh Willem Foni (Juli, 2004). Konsep keamanan tampak lebih menonjol pada paparan Willem Foni, sedangkan konsep kenyamanan lebih terlihat pada paparan Vinsen Taus. Oleh karenanya, *upacara-adat* batas desa mengandung dua konsep, yaitu "konsep keamanan" dan "konsep kenyamanan". Keduanya mendukung atau terangkum dalam konsep pertahanan diri.

Pesan di balik paparan Willem Foni semakin menegaskan bahwa orang Kaenbaun memiliki perangkat institusional berupa *upacara-adat* untuk menciptakan keamanan dan kenyamanan ruang kehidupan mereka. Dari uraian Willem Foni tersebut tampak semakin jelas dan tegas bahwa ruang desa Kaenbaun adalah suatu "teritori fisik" sekaligus "teritori supra-natural". Jadi ada gagasan tersembunyi di belakangnya adalah tentang ruang fisik-spiritual-supranatural. Artinya, ruang desa bukan sekedar ruang fisik, melainkan dan terlebih-lebih adalah ruang yang mengandung daya-daya spiritual atau kekuatan supra-natural.

Persoalan "dalam dan luar" skala desa seperti uraian Vinsen Taus dan Willem Foni tampaknya juga berlaku pada skala hunian (rumah tinggal). Pada skala hunian

yang muncul erkait dengan fenomena “dingin dan panas”, rumah adalah dingin dan luar rumah adalah panas. Fenomena dingin dan panas pada skala rumah tinggal ini dipaparkan oleh Martinus Taus dan Hirominus Timo (Mei, 2006), terkait dengan peristiwa kebakaran desa Kaenbaun pada masa lalu.

Menurut Martinus Taus dan Hironimus Timo (Mei 2006) tahun 1965 Kaenbaun pernah terbakar. Api berasal dari rumah Yakobus Kaba di tengah kampung dan merambat ke seluruh penjuru kampung, merambat ke rumah Milichior Foni terus menjalar cepat ke arah Gereja dan sekolah. Pada waktu itu Gereja lama dengan atap alang-alang, sehingga akhirnya habis terbakar. Konon angin bertiup sangat kencang, sehingga api dapat merambat dengan sangat cepat bagaikan terbang. Suasananya sangat gaduh dan panas.

Martinus Taus adalah saksi peristiwa itu. Katanya, dari jauh (desa Tuntun) terdengar suara riuh seperti suasana perang, dan ia melihat api yang cepat merambat dari satu tempat ke tempat lain. Semua orang panik, sehingga barang-barang dibuang begitu saja di luar rumah (di halaman) karena api cepat sekali merambat. Pada waktu itu atap-atap rumah di Kaenbaun belum dibuat dari seng, masih dari alang-alang, sehingga semua mudah terbakar. Pada peristiwa kebakaran tersebut tidak ada korban manusia, korban hanya harta dan bahan makanan. Banyak *lopo* (lumbung) dan *umebubu* (rumah bulat) yang musnah dan habis terbakar. Katanya, peristiwa kebakaran terjadi pada tanggal 10 Oktober 1965.

Akibat kebakaran yang melanda seluruh desa, banyak benda pusaka yang terbakar karena disimpan di *umebubu*. Pada peristiwa kebakaran itu banyak *umebubu* yang musnah terbakar. Usaha penduduk menggunakan pasir untuk mencegah

meluasnya api ternyata juga kurang banyak menolong. Menurut Martinus Taus (Mei, 2006), apinya terbang ke udara dan mendarat di atap-atap rumah yang terbuat dari alang-alang dan api terus membesar hingga bangunan-bangunan hangus terbakar. Rumah (*lopo* dan *umebubu*) milik Benyamin Timo (konon orang terkaya di Kaenbaun) yang banyak menyimpan padi, padinya terbakar habis selama empat hari empat malam. Informasi ini menunjukkan betapa dia orang kaya. Jagung dan padi musnah dari rumah bulat dan *lopo* karena kebakaran itu, dan ketika itu Kaenbaun mengalami kekurangan makanan.

Pada waktu itu harta suku berupa pusaka-pusaka dan benda-benda warisan *nenek-moyang* masih ada di rumah pribadi-pribadi karena *rumah-suku* belum didirikan. Menurut Martinus Taus (Mei, 2006), penyimpanan harta suku di rumah pribadi dianggap merupakan pelanggaran yang menyebabkan kebakaran, sehingga perlu dibuat *rumah-adat* suku yang menyatukan benda-benda suku itu. Pada waktu itu mereka berusaha menolak pembakaran *leu-leu* (jimat) yang dibakar oleh Pater Hironimus Sonbay, sehingga penyimpanan *pusaka-suku* disebar di rumah-rumah pribadi. Rumah pemali yang kecil (*uem-leu*) di Kaenbaun masih ada dan tidak dihuni orang, hanya ada pusaka di dalamnya dan semua itu telah dibakar atas perintah Pater Sonbay. Pasca peristiwa kebakaran desa, warga Kaenbaun berkeinginan agar harta *pusaka-suku* disatukan di tiap suku-suku masing-masing dan disimpan di dalam suatu *rumah-adat* suku (*umekanaf*). Cita-cita mulia ini baru terwujud beberapa tahun kemudian, setelah paradigma dalam Gereja Katolik berubah, yaitu menerima adat sebagai bagian dari kekayaan rohani-spiritual umatnya.

Kebakaran desa Kaenbaun ternyata memiliki cerita yang agak panjang. Sebagian warga meyakini bahwa kebakaran desa terjadi karena pelanggaran atau perbuatan buruk orang Kaenbaun sendiri. Pada suatu saat ada orang-orang Portugal Oekusi yang mencuri kerbau dari luar dan membawanya ke dalam desa Kaenbaun. Mereka bermaksud memotong kerbau curian di Kaenbaun dan ingin melakukan barter tukar *gaplek* dengan warga desa Kaenbaun. Pada waktu itu memang terjadi kelaparan dimana-mana. Orang-orang Oekusi yang datang itu adalah "orang petualang" dari tempat ke tempat lain. Kejadiannya, mereka membawa dua ekor kerbau satu besar satu kecil ke Kaenbaun. Mereka menyembelih kerbau itu di luar desa (di kebun-kebun Kaenbaun), tidak di dalam desa (perkampungan) namun masih di wilayah Kaenbaun. Hanya beberapa orang Kaenbaun yang membeli daging kerbau itu dan inilah yang diduga menjadi sebab fatal terjadinya kebakaran desa.

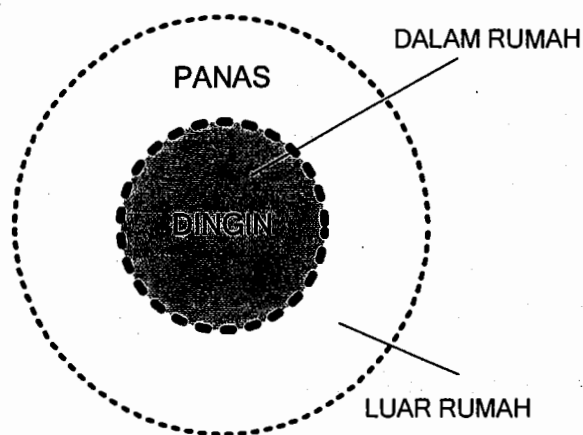
Gaplek yang terkumpul waktu itu hanya ada dua puluh *blek*. Setelah barter, seminggu kemudian terjadi kebakaran itu. Konon, warga yang membeli daging itulah yang rumahnya terbakar. Orang mencurigai bahwa api berasal dari peristiwa tukar-barter daging kerbau itu. Pada waktu itu banyak kejadian aneh, lidah-lidah api meloncati rumah orang yang tidak membeli daging kerbau kemudian mendarat di rumah orang yang membeli atau makan daging kerbau hasil barter. Warga Kaenbaun kemudian berpikir, bahwa orang yang membeli daging itu artinya juga ikut mencuri kerbau, maka mereka kena hukuman. Kelompok warga Kaenbaun yang tidak makan daging juga didatangi api yang menjalar ke arah mereka, tetapi mereka tenang saja sebab merasa tidak memakan daging itu. Bagi yang makan, meskipun rumahnya jauh dari lokasi kebakaran awal, rumahnya juga di datangi api sampai terbakar habis.

Ditengah kesedihan akibat kebakaran, ada peristiwa unik. Konon ada seorang ayah yang memiliki anak sedang studi di seminari, ia kedatangan makan daging kerbau curian itu. Tetangganya mengomentari, katanya "*bapak makan daging curian sementara anak di seminari, bagaimana itu*". Kemudian ia sadar dan muncul rasa menyesal. Daging yang masih di tangan dilepaskan dan jatuh ke tanah, terus daging itu disambar anjing yang ada di dekatnya. Ia menyesali perbuatannya dan melepaskan daging itu dengan harapan studi anaknya di seminari tidak terganggu. Maklumlah, kedudukan pastor memang begitu tinggi di Timor, jadi harapan anaknya menjadi pastor merupakan cita-cita yang sangat mulia dan didambakan setiap keluarga. Tetapi ternyata anaknya tidak meneruskan, bahkan gagal menjadi pastor. Interpretasi Pak Martinus Taus (sambil tertawa dengan para kerabatnya yang lain) mengatakan: "*Barangkali sebelum ditegur bapak itu sudah menelan beberapa potong, yaitu sebelum daging ditangan dilepaskan dan disambar anjingnya*". Jadi, kegagalan anak menjadi pastor disebabkan ayah makan daging kerbau curian.

Setelah kebakaran, ada bantuan dari Pemerintah bagi rumah-rumah yang terbakar itu. Pada waktu kebakaran sudah ada rumah *segiempat* dengan atap alang-alang. Dengan bantuan Pemerintah, kemudian tradisi menggunakan atap dari seng berkembang di Kaenbaun, meskipun ketaatan mereka terhadap *nenek-moyang* masih tampak pada penggunaan penutup atap alang-alang pada *lopo* dan *umebubu*.

Pasca kebakaran yang hebat itu, warga Kaenbaun mengadakan *upacara-adat* untuk "mendinginkan" suasana; idenya mirip "upacara pendinginan lahan" yang biasa mereka lakukan di kebun. Semua barang yang pada waktu kebakaran dikeluarkan di luar rumah dimasukkan kembali ke dalam rumah. Ada syarat adat

yaitu untuk masuk kembali ke rumah harus dengan *upacara-adat*, sebab barang-barang tersebut perlu didinginkan dengan *upacara-adat*. Upacaranya dilakukan oleh setiap rumah, tidak bersama-sama seluruh desa. *Upacara-adat* pendinginan tersebut dilaksanakan pada setiap rumah, bukan formalitas sekali di tengah desa berlaku untuk seluruh dese, melainkan hanya rumah-rumah yang terbakarlah yang mengadakannya.



Gambar 201. Rumah tinggal di Kaenbaun terkait dengan sifat panas-dingin
(Sumber: releks, Mei 2008)

Dari paparan Martinus Taus dan Vinsen Taus tentang obyek yang sama (upacara adat mendinginkan) dapat dilihat bahwa orang Kaenbaun memiliki kecenderungan melihat teritori skala desa maupun skala rumah tinggal dengan pola spasial “luar dan dalam”. Ruang luar selalu dilihat sebagai ruang berkarakter panas, sedangkan ruang dalam berkarakter dingin. Gagasan ini menarik, sebab persoalan teritori disikapi dengan cara membuat polanya, sehingga perilaku manusia dapat disesuaikan dengan pola keruangan tersebut secara tepat. Instrumen yang digunakan untuk memanfaatkan ruang adalah upacara adat.

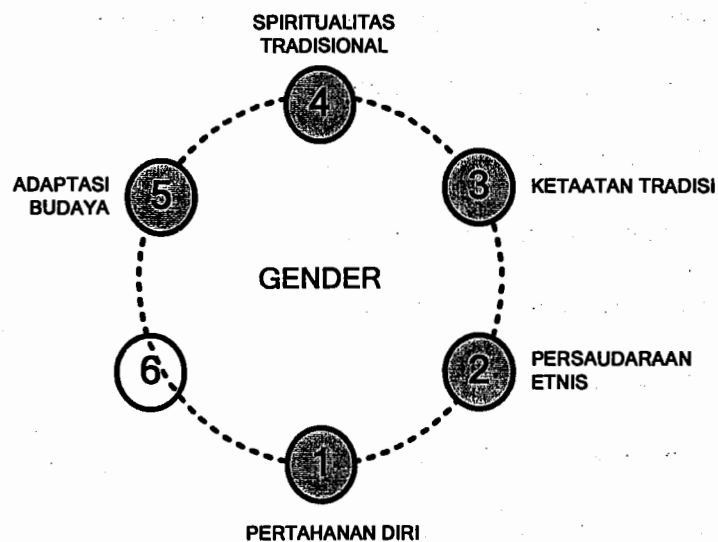
10. Tema Empiris Gender

Tema empiris tentang *gender* di Kaenbaun memiliki cakupan yang cukup luas, tidak hanya terbatas pada dualisme perempuan dan laki-laki yang terfokus pada kedudukan dan peran garis laki-laki dalam kehidupan ritual maupun sehari-hari. Tema *gender* muncul pada lima fenomena, yaitu: (1) tata masyarakat Kaenbaun, (2) pembagian pekerjaan secara tradisional, (3) corak dan filosofi *kain-adat*, (4) tipologi bangunan, dan (5) simbolisme tiang sakral.

Tema *gender* di Kaenbaun berakar pada gagasan relasi dua unsur fundamental yang disebut dengan laki-laki dan perempuan dalam seluruh tatanan kehidupan. Kategori *gender* bukan sebuah pemisahan atau pengelompokan eksklusif melainkan tatanan relasional yang setara-sejajar-sederajat untuk bersatunya kedua unsur tersebut, sehingga mampu menciptakan kesuburan yang melahirkan kehidupan harmonis. *Gender* juga terimplementasi pada tata keruangan permukiman Kaenbaun, sehingga menciptakan keunikan pada tata spasialnya.

Kategori *gender* dalam konteks sehari-hari merupakan dualisme yang bersifat *partnership*, yaitu mengharuskan laki-laki dan perempuan saling bekerjasama mengelola kegiatan sehari-hari yang harmonis. *Gender* dalam konteks tatanan masyarakat merupakan upaya institusionalisasi kelompok-kelompok warga masyarakat yang memiliki ciri berbeda, sehingga peran-serta mereka dalam seluruh kehidupan berlangsung dengan aktif dan positif. *Gender* dalam konteks *upacara-adat* memiliki makna mengangkat pengelompokan *gender* mencapai dimensi sakral, sehingga persoalan *gender* adalah sesuatu yang sangat serius dan mendasar.

Analisis yang dilakukan menunjukkan bahwa tema *gender* di Kaenbaun dilandasi oleh konsep-konsep (1) pertahanan diri, (2) persaudaraan etnis, (3) ketaatan tradisi, (4) spiritualitas tradisional, dan (5) adaptasi budaya. Cara berpikir *gender* di Kaenbaun merupakan upaya yang diarahkan kepada semakin memanusiakan manusia secara keseluruhan, sebagai sebuah perjuangan bersama untuk memajukan semua manusia melalui peran fundamental unsur laki-laki dan perempuan.



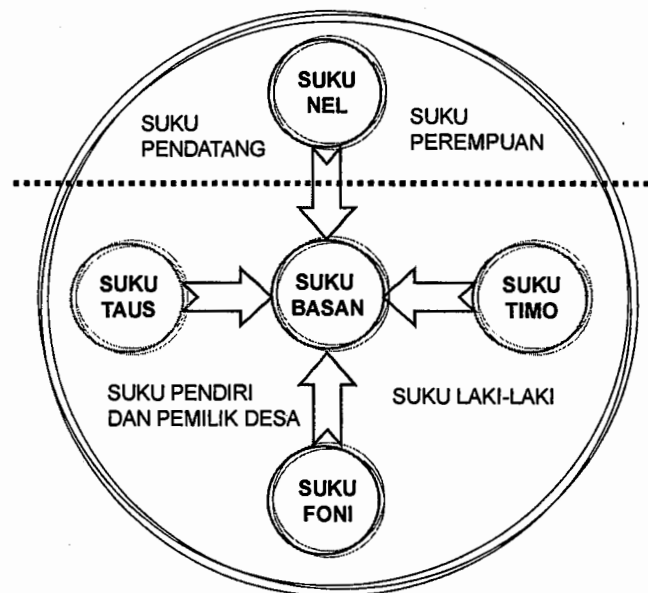
Gambar 202. Konsep-konsep di dalam tema empiris *gender* di desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, September 2008)

10.1 Gender pada tata masyarakat desa Kaenbaun

Menurut informasi dari para kepala suku (Juli 2004 dan Mei 2006) penduduk desa Kaenbaun terdiri atas delapan suku, yaitu : suku Basan, suku Timo, suku Taus, suku Foni, suku Nel, suku Kaba, suku Sait, dan suku Salu. Dalam tradisi Kaenbaun, kelompok suku Basan, Timo, Taus dan Foni dianggap sebagai "*suku-laki-laki (lian mone)*" dan kelompok suku Nel, Kaba, Sait, dan Salu diposisikan sebagai "*suku-*

perempuan (lian fetu)". Fenomena *gender* ini menarik sebab pengenalan peneliti dengan *gender* sebagai kategori suku terjadi di Kaenbaun.

Bagi orang Kaenbaun, *suku-laki-laki* adalah "suku pemilik dan pendiri desa", sedangkan *suku-perempuan* adalah "suku-suku pendatang". *Suku-perempuan* adalah sebutan unik, sebab artinya bukanlah semua warganya adalah perempuan. *Suku-perempuan* adalah kumpulan warga yang semuanya pendatang. Warga *suku-perempuan* terdiri atas laki-laki atau perempuan yang menjadi suami atau istri dari warga *suku-laki-laki*.

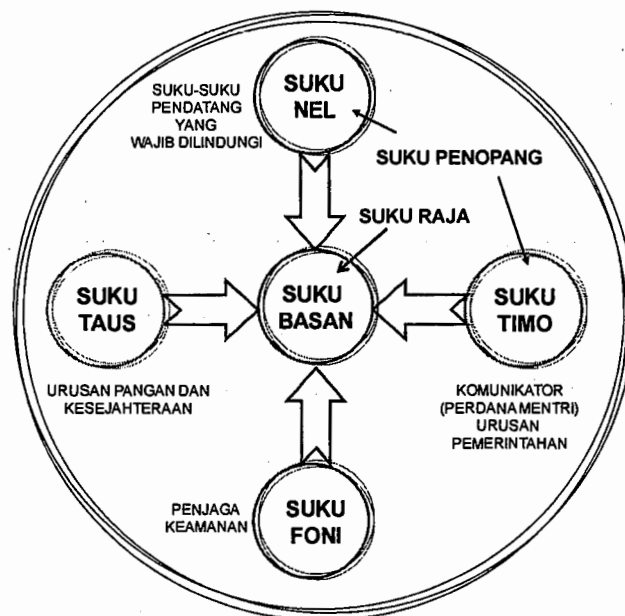


Gambar 203. Formasi kognitif tata suku di desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara, Juli 2004 dan Mei 2006)

Ketentuan tentang "*suku-laki-laki*" dan "*suku-perempuan*" merupakan salah satu pedoman penting yang ditetapkan oleh *nenek-moyang* orang Kaenbaun sejak mereka tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Suku Basan, Timo, Taus dan Foni (disebut dengan urutan seperti ini) ditetapkan sebagai suku pemilik desa atau pendiri desa karena mereka sebagai penguasa tanah di Kaenbaun. Suku-suku lain yang ditetapkan

sebagai "suku pendatang" dikelompokkan menjadi satu dengan diberi sebutan sebagai "suku-perempuan".

Sebutan "suku-laki-laki" dan "suku-perempuan" di desa Kaenbaun ini menunjukkan adanya pikiran atau konsep tentang "persaudaraan etnis" (istilah ini digunakan oleh Willem Foni, Juli 2004) di kalangan masyarakat desa Kaenbaun. Artinya, para warga "suku pendatang" dianggap sebagai saudara, kedudukannya diakui sama – sejajar dengan "suku pendiri desa"; tidak lebih rendah atau lebih tinggi. Penghormatan tersebut diwujudkan secara eksplisit dengan sebutan lokal yaitu "lian feto" atau sama dengan "suku-perempuan".



Gambar 204: Struktur kesukuan dan tugas abadi auku-suku di Desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara, Juli 2004 dan Mei 2006)

Dari istilah tersebut jelas tergambar bahwa di dalam kognisi orang Kaenbaun, unsur "laki-laki" dan "perempuan" mendapat perhatian penting dalam kehidupan. Bagi orang Kaenbaun, laki-laki dan perempuan memiliki status dan kedudukan yang sama-sejajar, bahkan perempuan adalah mitra sejajar bagi laki-laki,

demikian juga sebaliknya. Artinya, status-kedudukan warga pendatang dihargai sebagai mitra-sejajar oleh warga suku pendiri desa. Jadi tidak ada diskriminasi asli versus pendatang sebab tujuannya adalah hidup rukun dan harmonis.

Jika ditelusuri lebih jauh, kategori laki-laki dan perempuan memiliki akar dalam religi lokal. Keyakinan lokal (religi lokal) yang mereka anut mengajarkan bahwa kehidupan lahir dari persatuan (tepatnya "perkawinan") antara unsur laki-laki dan perempuan. Persatuan laki-laki dengan perempuan menghasilkan kesuburan dan selanjutnya melahirkan kehidupan. Pemahaman esensi perkawinan antara laki-laki dan perempuan ini tampaknya mendasari tatanan "persaudaraan etnis" yang ditetapkan *nenek-moyang* tersebut. Artinya, konsep "persaudaraan etnis" memiliki akar spiritual yang mendalam, yaitu di dalam kalbu relijiusitas keyakinan lokal; bukan sekedar kesepakatan yang bersifat sosial-kekerabatan.

Konsep "persaudaraan etnis" ternyata tidak berhenti pada formalitas adat. Persaudaraan etnis tersebut sungguh diterapkan dalam kehidupan sehari-hari dengan konsisten, dan diwadahi secara institusional. *Rumah-adat* merupakan instrumen institusionalisasi yang sangat serius dan nyata bagi penerapan konsep "persaudaraan etnis" tersebut. Di Kaenbaun ada *umesuku* untuk *suku-laki-laki* dan *umesuku* untuk *suku-perempuan*. *Umesuku* merupakan sarana dan wadah untuk berpartisipasi dalam kehidupan duniawi dan rohani. Keberadaan *umesuku* perempuan merupakan tanda dan simbol kedudukan serta status suku-suku perempuan dalam sistem kesukuan di desa Kaenbaun. Keberadaan mereka menjadi "penyempurna" tata kesukuan dalam integrasi yang mantap antara suku pemilik desa dengan suku pendatang.

Umesuku perempuan merupakan wadah dan representasi keberadaan seluruh warga pendatang. Artinya warga suku pendatang diberi tempat satu *umesuku* (*umesuku* Nel) sebagai pengakuan, penghormatan atas kehadiran dan keberadaan mereka. Dengan demikian, para warga pendatang sangat dihormati dan difasilitasi secara institusional untuk berpartisipasi secara utuh (duniawi-rohani). *Umesuku* Nel ini berperan sama-sejajar dengan empat *umesuku* pada *suku-laki-laki* dalam proses "demokrasi tradisional" yang berlaku di Kaenbaun agar warga pendatang memiliki peluang berpartisipasi sama dengan warga suku pemilik desa. Keberadaan dan aktivitas lima *umesuku* tersebut menciptakan lahirnya suasana keterbukaan dan suasana relasi antar etnis yang berkembang dan dihayati warga desa Kaenbaun. Warga *suku-perempuan* selalu berperan sama-sejajar dengan warga *suku-laki-laki* bagaikan harmoni hubungan suami-istri. Harmoni relasi ragawi-rohani laki-laki dan perempuan memang dasar berkembangnya kehidupan yang baik di Kaenbaun.

Fenomena penggabungan suku-suku di Kaenbaun sangat menarik sebab disertai dengan penetapan unsur dasar dan suci bagi keberadaan setiap suku. Dalam tradisi Dawan, *batu-suci* dan *mata-air-suci* merupakan sumber energi kehidupan suatu suku yang hidup di suatu tempat. Ditetapkannya *batu-suci* dan *mata-air-suci* suku – suku di Kaenbaun menjadi tanda dan simbol adanya ikatan fisik dan *spiritual* suku-suku dengan tempat hidupnya. Pada kunjungan Juli 2004 dan Mei 2006 upacara adat dilakukan di *oekana* empat suku laki-laki, dan pada kunjungan Nopember 2009 ada upacara adat di *oekana* suku Nel berkaitan dengan renovasi *umesuku* Nel.

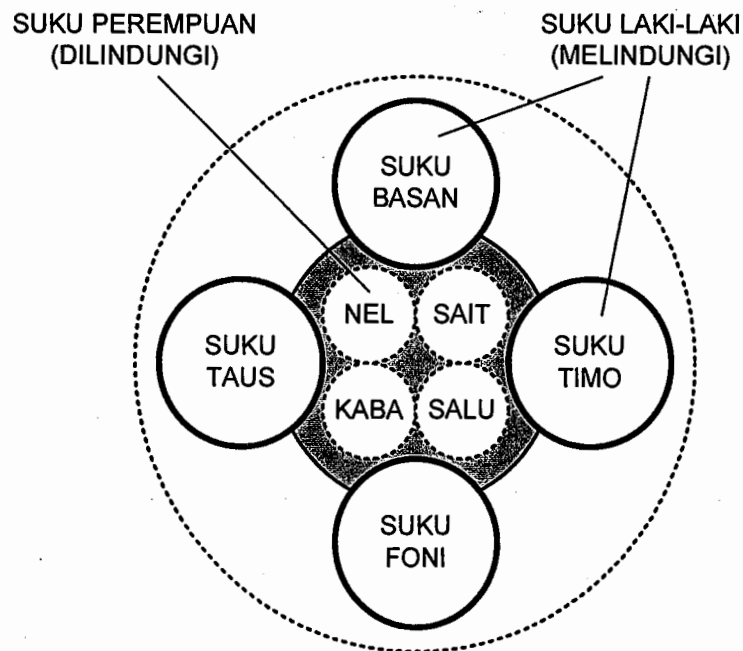
Ikatan suku dengan tempat bukan sekedar ikatan fisik, melainkan lebih tinggi yaitu bersifat sakral (*spiritual*) karena alam diakui dan dihormati sebagai sumber

energi dan wadah kehidupan. Keberadaan *batu-suci* dan *mata-air-suci* menjadi awal kehidupan suatu suku di tempat yang baru, sebab hakekatnya semua suku di Kaenbaun adalah pendatang dari tempat lain. Kehadiran mereka di tempat baru untuk memulai kehidupan diawali dengan pemilihan dan penetapan *mata-air suci* suku dan *batu-suci* suku agar ikatan suku dengan tempat berlangsung dengan mantap.

Penetapan *faotkana-oekana* suku-suku di Kaenbaun juga menjadi tanda dan simbol kesepakatan untuk hidup berdampingan diantara suku-suku tersebut. Setiap suku mendapat pengakuan atas keberadaannya dengan penetapan sumber-sumber energi kehidupan masing-masing. Pengakuan tempat-tempat suci suku pada awal pembentukan desa Kaenbaun merupakan pengakuan sakral pada eksistensi masing-masing suku. Pengakuan tersebut menjadi dasar untuk menciptakan relasi-relasi antar suku yang lahir dan tercipta berikutnya. Penetapan *faotkana-oekana* menjadi titik awal tatanan kehidupan yang harmonis antar suku dan manusia dengan alam lokal. Atas dasar hal itu, maka relasi manusia dengan alam dan antar suku memiliki makna sangat tinggi sebab mengandung dimensi sakral (bermakna transenden).

Penetapan *faotkana-oekana* juga mengandung konsep payung untuk menata susunan masyarakat desa Kaenbaun. Tatanan masyarakat desa Kaenbaun lantas terbangun dengan struktur yang unik atas dasar urutan kedatangan mereka. Penunjukan *faotkana-oekana* setiap suku sekaligus menegaskan kedudukan dan fungsi masing-masing suku dan relasi tersebut bersifat abadi. Oleh karenanya, penetapan *faotkana-oekana* merupakan titik awal bagi kehidupan fisik, sosial, kultural dan spiritual setiap suku dan semua suku di desa Kaenbaun.

Menurut Willem Foni (Juli 2004) *suku-perempuan* sangat dihormati sebab kehadiran mereka di suatu kampung justru membuat kampung tersebut "semakin gagah berani". Artinya *suku-perempuan* justru merupakan nilai positif, meskipun mereka adalah suku pendatang. Contohnya, suku Salu di Kaenbaun adalah *suku-perempuan* tetapi di Bokon ia sebagai *suku-raja*, sama dengan suku Usnaat. Ketika ada di Kaenbaun, kedudukan suku Salu bukan sebagai raja sementara di Bokon suku Salu sebagai Raja. Keadaan seperti itu sudah lazim di kalangan suku Dawan, setiap suku selalu menyesuaikan diri pada kedudukannya dan otomatis dilaksanakan secara turun temurun. Dengan kehadiran suku Salu di Kaenbaun, maka suku-suku di Kaenbaun mendapat kehormatan karena hidup berdampingan dengan warga suku raja dari desa Bokon. Artinya, relasi desa Kaenbaun dengan desa Bokon menjadi erat dan terhormat.



Gambar 205. Relasi *suku-perempuan* (*lian fetu*) dan *suku-laki-laki* (*lian mone*) di Desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara, Juli 2004 dan Mei 2006)

Uraian Willem Foni tersebut memperjelas keberlakuan konsep "persaudaraan etnis", yang ternyata sangat luas cakupannya. Persaudaraan etnis tidak hanya terjadi di dalam satu desa (misal di Kaenbaun saja), melainkan di banyak desa. Persaudaraan etnis lantas merupakan pola atau jejaring yang membentuk tenunan relasi sosial-spiritual antar desa, karena *suku-raja* di desa lain menjadi *suku-perempuan* di desa tertentu. Paparan tersebut menguatkan gambaran bahwa konsep "persaudaraan etnis" membangun "persaudaraan antar desa". Fenomena ini menunjukkan bahwa konsep "persaudaraan etnis" begitu penting dalam kehidupan di kalangan suku Dawan di Kaenbaun dan desa-desa yang lain.



Gambar 206. Konsep Relasi *suku-laki-laki (lian mone)* dan *suku-perempuan (lian fetu)* di desa Kaenbaun
(Sumber: wawancara, Juli 2004 dan Mei 2006)

Dalam pandangan melalui kacamata lokal, warga desa Kaenbaun terdiri atas orang yang masih hidup dan *nenek-moyang* (orang yang sudah meninggal dunia). Atas dasar pemahaman inilah, maka persaudaraan etnis memiliki konsepsi yang lebih mendalam, sebab menjalin ikatan persaudaraan diantara *nenek-moyang* dari desa-

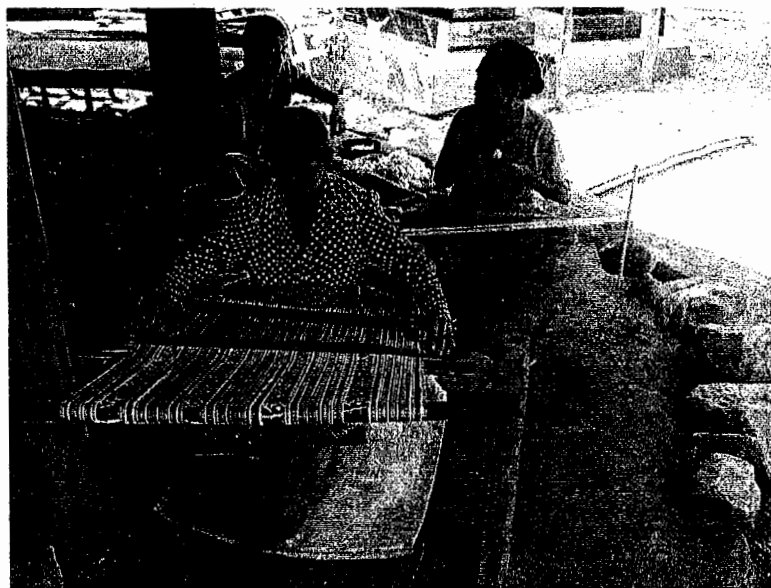
desa yang memiliki ikatan kesukuan. Persaudaraan etnis terjadi di dua dunia, sehingga memiliki makna transenden dan sakral.

10.2 Gender pada pekerjaan tradisional

Diskusi di rumah Mikael Salu (Mei 2006) mengungkap tema tentang pekerjaan berbasis *gender* yang masih kuat di Kaenbaun namun telah mengalami perubahan sedikit demi sedikit. Ada informasi bahwa sekarang perempuan dan laki-laki bekerja bersama di kebun. Dulu yang di bekerja kebun hanya kaum laki-laki, sekarang tidak demikian lagi, perempuan juga di kebun membantu laki-laki. Mengapa perubahan itu dapat terjadi ?

Menurut para generasi tua di desa Kaenbaun (Mei 2006) dulu para perempuan di Kaenbaun secara tradisional mempunyai waktu khusus untuk menenun. Dalam tradisi *nenek-moyang*, laki-laki harus bekerja di kebun dan para perempuan harus bekerja di rumah. Mereka bekerja di rumah, mengerjakan "pekerjaan perempuan", khususnya menenun "kain tradisional". Proses menenun "*kain-adat*" menurut tradisi *nenek-moyang* dimulai dari pembuatan benang dengan bahan kapuk alam. Prosesnya lama, sebab mulai dari memilih bahan, membersihkan, membuat benang, menenun, mengikat dan memberi warna. Semua dikerjakan sendiri oleh perempuan dengan peralatan dan teknologi tradisional. Laki-laki tidak ada yang membantu, sebab mereka bekerja di kebun. Para perempuan Kaenbaun menghabiskan waktu di rumah dan halamannya. Sekarang benang dapat beli di toko, sehingga proses pembuatan *kain-adat* menjadi lebih singkat. Akibatnya, tersedia muncul "waktu luang" bagi para perempuan karena proses dan waktu membuat *kain-adat* menjadi lebih pendek. Waktu luang ini dimanfaatkan para perempuan untuk membantu laki-laki di kebun.

Penetrasi dan pengaruh industri kain ke dalam kehidupan orang Kaenbaun terus berlanjut, yaitu kain buatan pabrik mudah diperoleh di Kefamenanu. Orang Kaenbaun dengan mudah memperoleh kain-kain buatan pabrik untuk berpakaian sesuai dengan gaya modern. Akibatnya, terjadi pergeseran kedudukan, kain pabrik menjadi kain sehari-hari, sedangkan *kain-adat* justru menjadi pakaian eksklusif. Bahkan Pemerintah Daerah setempat mendorong peningkatan eksklusivitas *kain-adat* semakin kuat dan dikaitkan dengan gagasan *kain-adat* sebagai bagian dari identitas kedaerahan. Fenomena ini ternyata mendapat sambutan dari para wanita.



Gambar 207. Kegiatan membuat benang dan menenun di *lopo*
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Situasi di masa lalu memang sangat khas. Pada waktu itu hanya ada *kain-adat* dan tidak ada alternatif kain yang lain. Para perempuan harus menyiapkan atau membuat kain bagi keluarga sendiri. Itulah sebabnya, mereka membuat sendiri kain untuk keluarga dan belum ada maksud untuk dijual. Orang Kaenbaun sudah sejak era *nenek-moyang* desa mereka memiliki tradisi membuat kain sendiri. Jadi, sejak

semula situasinya memang membikin kain untuk keluarga sendiri sebab memang tidak ada pabrik yang membuatnya.

Pada diskusi di *lopo* Kornelius Timo (Mei 2006) para bapak dan mama yang berkumpul di tempat itu mengatakan bahwa ketrampilan menenun merupakan ketrampilan dasar yang harus dikuasai seorang perempuan Kaenbaun. Para perempuan pada masa lalu dididik sangat keras oleh ibunya supaya mampu menenun dengan baik, sebab jika hasil tenunannya belum memuaskan, ia tidak diperkenankan menikah. Demikian aturan adat yang berat pada masa lalu.

Mereka bahkan memiliki banyak cerita yang memaparkan betapa kerasnya para ibu di masa lalu mendidik anak-anak perempuannya agar mampu menenun. Para mama yang mengikuti perbincangan di *lopo* saat itu rata-rata usianya sekitar 50-60 tahun. Jadi, usia mereka waktu itu sekitar 15-20 tahunan. Dengan demikian, sekitar 40 tahun yang lalu, kegiatan menenun masih sangat penting di Kaenbaun, sebab setiap keluarga harus mampu memenuhi kebutuhan kain untuk keluarga sendiri, dibuat sendiri untuk dipakai sendiri.

Menurut Hilaria Taus (Mei, 2006) membuat kain tradisional yang bagus memerlukan ketrampilan yang tinggi, mulai dari membuat benang, mewarnai benang, mengikat benang untuk menciptakan motif, hingga finishingnya. Membuat kain tradisional dimasa lalu bahkan merupakan salah satu tolok ukur kualitas atau kematangan seorang perempuan Kaenbaun. Perempuan berkualitas menghasilkan kain tenun ikat yang berkualitas. Konon, perempuan yang belum trampil menenun tidak diperkenankan menikah, dan aturan ini menjadi situasi yang menakutkan bagi para gadis, mama dan keluarga-keluarga di Kaenbaun.

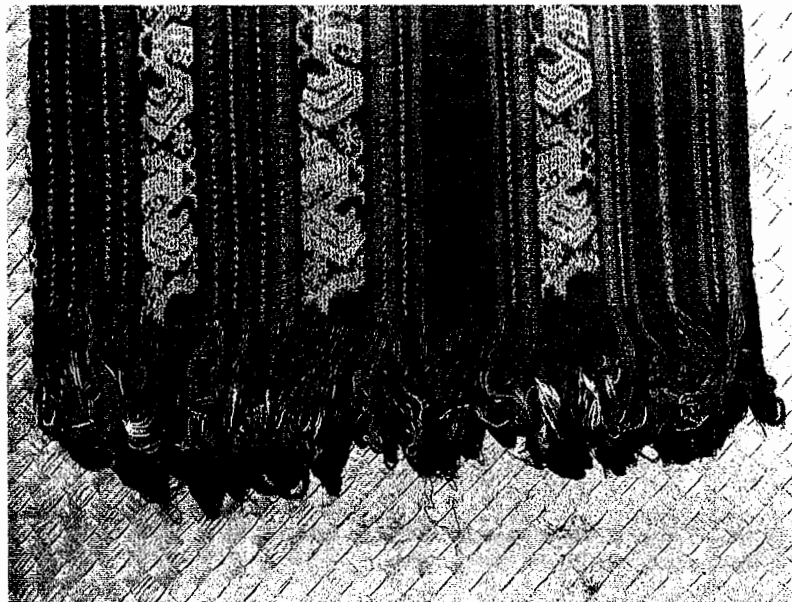
Proses menenun menurut cara-cara asli banyak dilakukan sekitar tahun 1950-60 an. Mereka membuat kain mulai dari memilih kapas, membuat benang, menenun dan diwarnainya juga. Bahan-bahan kain dan warnanya dari alam. Para perempuan Kaenbaun generasi tua masih mengenal dan trampil membuat kain dari benang kapas, namun generasi yang lebih muda tidak mengenal lagi teknologi asli itu.



Gambar 208. Mengerjakan kain tenun ikat Tunbaba memerlukan ketrampilan tinggi dan ketekunan
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

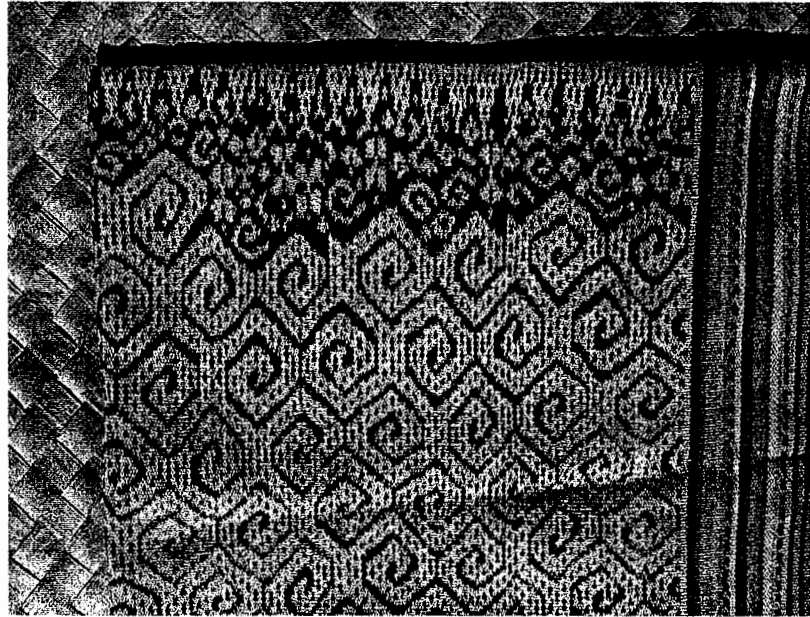
Alat-alat tenun tradisional masih ada tetapi tinggal alat menenun saja, sedangkan alat untuk membuat benang sudah jarang ada sebab sudah tidak banyak digunakan lagi. Musnahnya alat pembuat benang terjadi karena para perempuan Kaenbaun sekarang lebih memilih membeli "benang toko", tidak membuat benang sendiri lagi seperti generasi pendahulu. Benang toko dipilih karena dirasakan memiliki banyak kelebihan, bahkan segala macam benang berwarna ada di toko, jadi lebih praktis.

Fenomena munculnya "benang toko" yang menggeser "benang alami" dalam tradisi menenun para perempuan Kaenbaun tampaknya bukan kejadian yang sepele. Benar bahwa pekerjaan menenun menjadi lebih singkat, tetapi perubahan ikutannya justru sangat mendasar. Karakter kain yang dihasilkan juga berbeda, sehingga kini di Kaenbaun dikenal ada dua jenis adat, yaitu *kain-adat* dengan "motif asli benang asli" dan "motif asli benang toko".



Gambar 209. Tenun ikat dengan karakter benang asli motif asli
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Kejadian "benang toko" ini menarik untuk dikupas lebih lanjut, sebab menunjukkan adanya perubahan pada sistem pembagian kerja tradisional yang berbasis *gender* yang diakibatkan oleh elemen dari luar kebudayaan lokal. Kehadiran "benang toko" telah menciptakan terjadinya waktu luang di kalangan perempuan Kaenbaun karena waktu menenun menjadi lebih pendek. Akibatnya, waktu luang menjadi kesempatan bagi para perempuan untuk memiliki ruang gerak yang lebih luas sampai ke kebun.

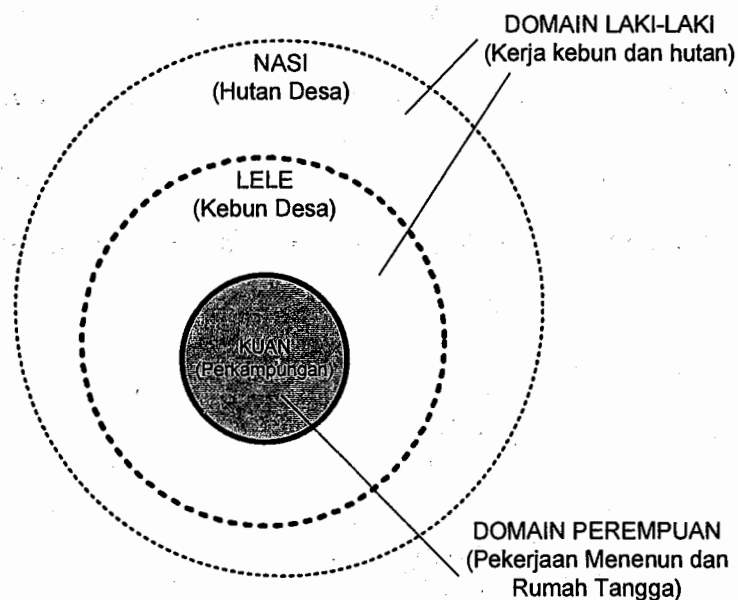


Gambar 210. Tenun ikat dengan karakter benang toko motif asli
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Jika dikaitkan dengan tata spasial, maka fenomena "benang toko" telah mampu mengubah tata spasial berbasis *gender*, sebab domain perempuan menjadi berkembang meluas. Para perempuan tidak lagi tinggal terbatas di dalam domain "rumah-halaman" melainkan masuk ke domain "kebun" yang semula hanya dikuasai para laki-laki. Kini batas-batas spasial antara domain laki-laki dan perempuan berubah dan memiliki pola yang baru. Sampai saat ini, secara kognitif domain perempuan dan laki-laki masih ada karena dilestarikan oleh pemahaman kolektif yang mengatakan bahwa "*umebubu* adalah untuk anak-anak dan perempuan", sedangkan "*lopo* adalah untuk para laki-laki".

Di dalam praktek, keluarga-keluarga di Kaenbaun sekarang umumnya tinggal di dalam rumah *segiempat*, yang memang diperkenalkan sebagai rumah sehat. Tampak ada situasi yang agak kontradikif, antara pemahaman kognitif dengan praksisnya. Kontradiksi ini sebenarnya tidak menjadi masalah, sebab pemahaman

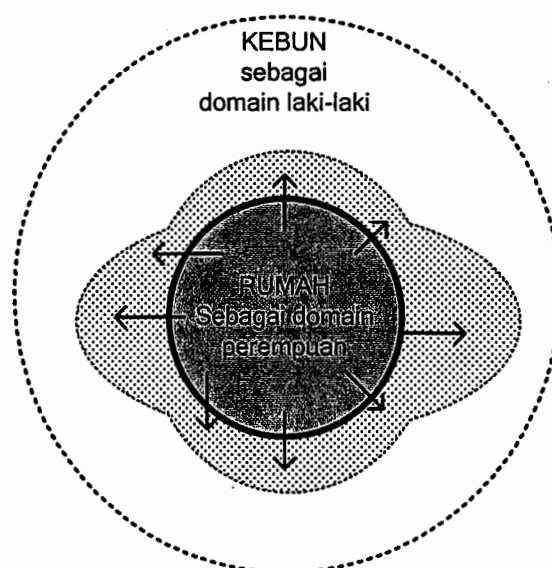
kognitif lebih dikaitkan dengan kepentingan adat, khususnya ketika mengadakan *upacara-adat*. Artinya, secara kognitif *umebubu* dan *lopo* masih dihormati kedudukan dan maknanya sebagai bangunan suci pada waktu *upacara-adat*, seperti tuntunan *nenek-moyang*. Fungsi-fungsi yang tidak terlalu terkait dengan *upacara-adat* dilakukan di dalam rumah *segiempat*.



Gambar 211. Pembagian kerja tradisional berbasis *gender* dan domain ruang kegiatan yang terjadi
(Sumber: wawancara, Juli 2004 dan Mei 2006)

Dilihat dari aspek aktivitas dan ruang, fenomena tersebut menunjukkan adanya penetrasi perempuan ke dalam ruang kerja laki-laki dan menghasilkan ruang kerja bersama yang harmonis. Artinya, "tirai imajiner" pembatas kategori pekerjaan laki-laki dan perempuan menjadi transparan dan mengakibatkan domain aktivitas para perempuan Kaenbaun meluas sampai kebun. Dilihat dari aspek perubahan, fenomena ini adalah sebuah pergeseran budaya yang sangat berarti di Kaenbaun.

Penetrasi domain perempuan ke dalam domain laki-laki tersebut secara praksis memang terjadi alamiah. Lebih-lebih suasana keamanan sudah sangat menjamin keselamatan laki-laki atau perempuan jika mereka berada di kebun atau hutan. Barangkali, jika *perang-suku* masih berlangsung dan menjadi suasana lokal yang menakutkan, maka para perempuan berpikir berkali-kali jika harus meninggalkan ranah domestiknya. Bagi masyarakat Kaenbaun, perempuan dan anak-anak adalah harta keluarga, mereka selalu dilindungi dengan ketat, maka tinggal di rumah adalah tinggal di tempat yang paling aman. Tampaknya, perubahan kategori pekerjaan berbasis *gender* yang mengubah domain laki-laki dan perempuan tidak sekedar dipicu oleh "benang toko", yaitu hilangnya *perang-suku* menciptakan suasana aman dan melahirkan perubahan domain laki-laki dan perempuan di Kaenbaun.



Gambar 212. Penetrasi dan perluasan domain spasial-fungsional perempuan ke dalam domain laki-laki
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Fenomena penetrasi domain perempuan ke dalam domain laki-laki tampaknya tidak terlalu menjadi masalah, sebab yang berinteraksi adalah aspek fungsional-

praktis, bukan dalam bidang yang bersifat sakral-simbolik. Dalam hal-hal yang bersifat sakral-simbolis (misalnya dalam *upacara-adat*), dominasi laki-laki masih tetap kuat, sebab semua relasi dan transaksi yang formal-sakral selalu dilakukan para laki-laki. Artinya, pergeseran dalam kategori pekerjaan berbasis *gender* tersebut tidak secara fundamental menghilangkan kategori-kategori perempuan dan laki-laki yang berlaku dalam bidang yang lain.



Gambar 213. Para perempuan Kaenbaun bekerja di kebun bersama para laki-laki
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Perubahan itu memang sangat terbatas dan tetap memiliki makna yang signifikan, sebab gagasan *nenek-moyang* tentang harmoni laki-laki dan perempuan berlangsung dalam kehidupan praktis. Fenomena tersebut mendukung gagasan *nenek-moyang* tentang kehidupan lahir dari relasi yang harmonis antara laki-laki dan perempuan. Fenomena tersebut bahkan menegaskan sikap bahwa perempuan adalah mitra sejajar bagi laki-laki, khususnya pada skala hubungan personal dan rumah tangga. Artinya, kebersamaan perempuan dan laki-laki menjadi semakin nyata, di

lingkungan rumah dan kampung maupun di kebun. Artinya, perkampungan (*kuan*) dan kebun (*lele*) merupakan domain bersama laki-laki dan perempuan.

10.3 Gender pada kain-adat

Persoalan *gender* di Kaenbaun juga ditemukan pada *kain-adat* Tunbaba, namun sejak kapan kategori *gender* masuk dalam tradisi kain Tunbaba tidak ada informasi yang jelas. Orang Kaenbaun memang memiliki tradisi bahwa setiap obyek atau benda selalu memiliki “tempat” dalam alam semesta. Mereka menggunakan nama suku untuk manusia, *hetes* untuk hewan dan kategori *gender* untuk pekerjaan, kain, tiang dan tipologi bangunan.

Martinus Taus dan Hironimus Timo (Mei 2006) mengaku bahwa pada tahun 1950-an orang Kaenbaun belum mengenakan pakaian lengkap. Pada waktu itu semua orang belum mengenakan pakaian ketika berangkat sekolah atau ke Gereja. Dulu anak-anak masuk SR “sudah besar” tetapi masih telanjang. Para perempuan juga demikian. Pada waktu itu, masuk SR tidak memakai baju, hanya kain sepotong. Maksudnya, memakai sarung saja. Waktu itu belum ada kesadaran dan kesepakatan bahwa ke Gereja atau sekolah harus berpakaian lengkap. Pada waktu itu juga ada situasi bahwa tidak semua warga Kaenbaun mampu berpakaian karena pakaian merupakan barang langka dan mahal. Hironimus Timo dan Martinus Taus mengaku mengalami suasana telanjang itu. Katanya, “....sepotong-potong juga sudah pakai, supaya tidak telanjang seluruhnya”. Waktu itu umur 7-8 tahun umumnya sudah merasa perlu memakai kain (sarung) dan baju. Tradisi memakai baju dimulai sekitar tahun 1960-an sebab orang sudah sadar pentingnya memakai baju.

Martinus Taus (Maei, 2006) juga menjelaskan bahwa tradisi menenun *kain-adat* sudah ada tetapi tanaman kapas terbatas, sehingga kain tenun terbatas sekali. Akibatnya, orang hanya memakai kain sepotong saja, hanya memakai sarung. Konon, mengerjakan tenun tradisional makan waktu banyak, sehingga hanya sedikit orang yang membuat dan memakai kain. Prosesnya, para perempuan memintal benang, mewarnainya dengan bahan alami, kemudian membuat tenunan. Jadi proses pembuatannya memerlukan waktu yang lama.

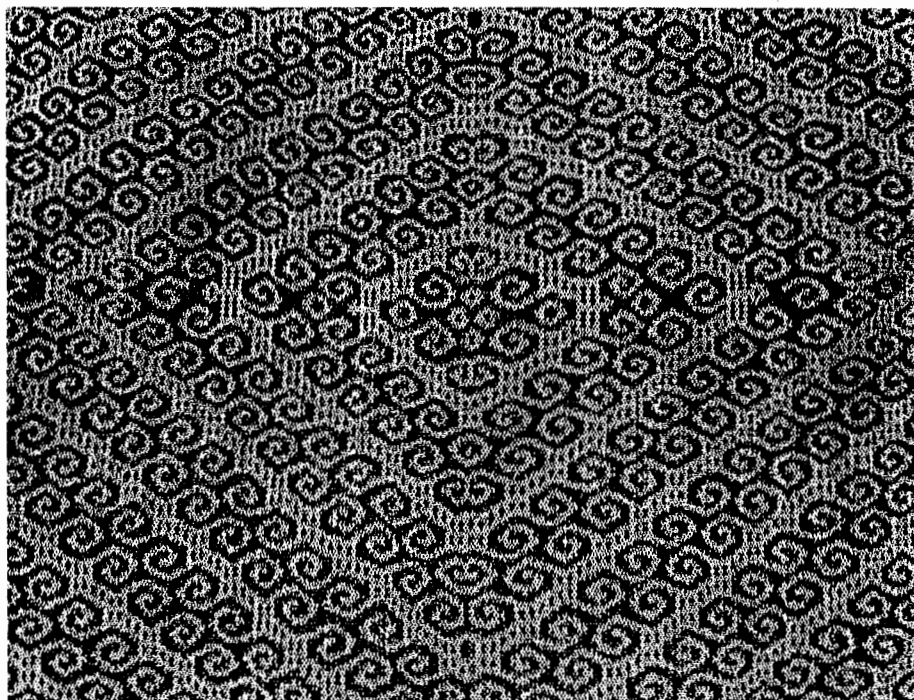
Menurut Mikael Salu dan Hironimus Timo (Mei 2006) motif kain tradisional di Kaenbaun masih dipertahankan keasliannya. Motif yang asli masih ada, yaitu terdiri atas dua motif: "*motif laki-laki*" dan "*motif perempuan*". Motif kain laki-laki bentuknya lebih besar dan yang perempuan lebih kecil (lebih halus). Para informan mengaku bahwa motif kain yang ada adalah "*motif desa*", bukan "*motif suku*". Bahkan mereka menegaskan bahwa motif yang ada saat ini adalah merupakan "*motif Tunbaba*", bukan terbatas sebagai "*motif Kaenbaun*". Tunbaba adalah nama kerajaan Timor Tradisional dan Kaenbaun termasuk di dalam wilayahnya.

Martinus Taus (Mei, 2006) menjelaskan, motif kain Tunbaba memiliki warna dasar kuning atau putih. Untuk mewarnai agar muncul motif Tunbaba, kain yang sudah diikat-ikat dengan tali lontar lalu dicelup ke dalam cairan warna yang dikehendaki. Motif kain muncul sebab benang yang semula putih atau kuning terkena zat pewarna, sehingga yang diikat tetap kuning atau putih dan yang tidak diikat kena zat warna. Itulah sebabnya, kain adat Tunbanba disebut "tenun ikat".

Para generasi tua Kaenbaun juga bercerita tentang tenun Insana yang terkenal. Menurut mereka, tenun Insana adalah suatu komposisi benang-benang, yaitu susun

saja benang-benang berwarna sesuai dengan pola yang dikehendaki. Tenun Insana adalah tenun susunan benang yang berwarna-warni, sedangkan tenun Tunbaba adalah tenun ikat, yang memerlukan benang sama kemudian diikat dan dicelupkan warna agar motif muncul. Jadi bedanya sangat signifikan.

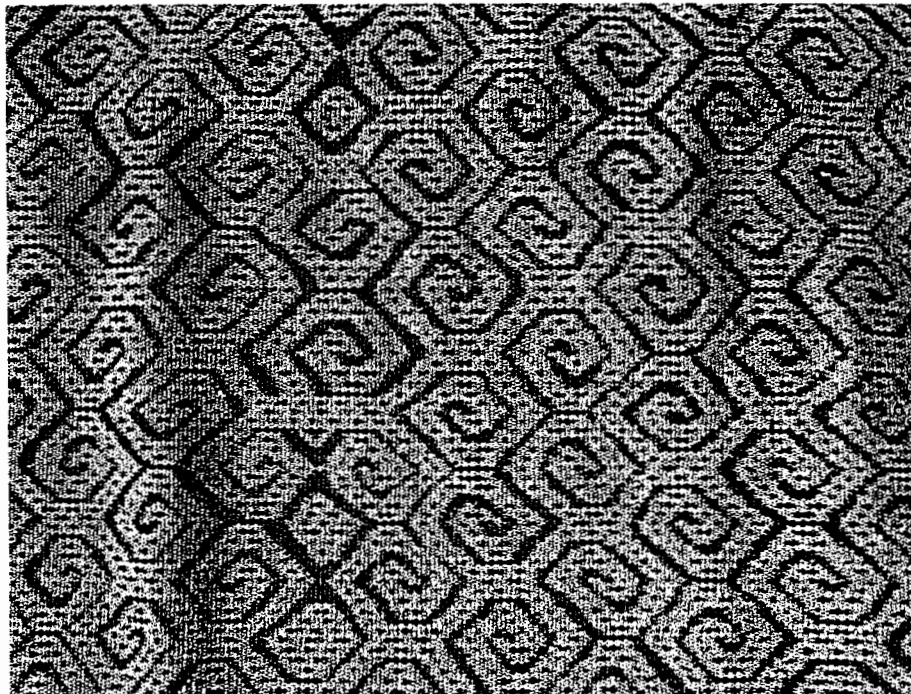
Konon semua orang di Timor sudah hafal bahwa motif tertentu sudah menunjukkan asal pemakainya. Orang sudah tahu motif khas Tunbaba. Umumnya tenun Tunbaba menggunakan warna hitam-putih, sedangkan warna merah muda adalah orang Noemuti, dan warna kuning adalah orang Bikomi. Maksudnya, motif ikatan sama tetapi warna dasar kain berbeda menunjukkan asal pemakainya. Tenun Tunbaba cenderung berwarna dasar putih.



Gambar 214. Motif perempuan pada kain adat Tunbaba
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Contoh kejadian tradisi berpakaian kain adat tampak pada waktu Misa Kudus (Mei 2006). Warga Kaenbaun laki-laki dan perempuan umumnya mengenakan

”sarung adat” dengan pakaian bagian atas bukan pakaian adat. Diduga cara berpakaian mereka ini merupakan model pakaian resmi atau pantas untuk mengikuti Misa Kudus. Pakaian adat dipadukan dengan pakaian model lain, dikenakan oleh para Bapak dan Mama Kaenbaun. Cara berpakaian seperti itu terjadi pada sebagian besar warga yang mengikuti Misa Kudus. Bagi warga yang tidak mengenakan ”sarung adat”, mereka mengenakan celana panjang dan hem, ada sebagian yang memakai hem batik. Tanda yang jelas, mereka tidak mengenakan pakaian yang biasa di pakai untuk bekerja di kebun.



Gambar 215. Motif laki-laki pada kain adat Tunbaba
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Pakaian warga pada Minggu pagi menunjukkan sikap hormat terhadap Misa Kudus. Bagi mereka mengikuti Misa Kudus dengan mengenakan pakaian yang pantas adalah memakai sarung adat. Pada anak-anak juga terlihat mereka berpakaian rapi dan bersih. Sebagian dari mereka mengenakan pakaian yang relatif baru.

Tampaknya seluruh warga menyambut Misa Kudus dengan berpakaian yang sepantasnya, bukan pakaian harian ketika bekerja di kebun. Tampak bahwa hari Minggu merupakan hari yang istimewa, maka disambut dengan pakaian yang sesuai.

Pada *upacara-adat* para ketua suku mengenakan pakaian adat berupa sarung, selendang dan ikat kepala dari kain tradisional. Demikian juga para istri kepala suku mengenakan pakaian resmi adat Tunbaba karena keharusan adat. Fakta lapangan menunjukkan bahwa *kain-adat* digunakan untuk upacara resmi dalam *upacara-adat* dan kain sarung digunakan untuk pakaian sehari-hari. Perbedaan motif kain pada laki-laki dan perempuan memiliki maksud menegaskan adanya unsur laki-laki dan perempuan yang dibedakan. Identitas perempuan dan laki-laki ditegaskan dengan motif kain yang mereka pakai.

Fenomena *gender* dalam *kain-adat* pada dasarnya merupakan dukungan terhadap keberlakuan konsep *gender* yang menonjol di dalam alam pikiran orang Kaenbaun. *Kain-adat* sebagai identitas visual mendukung konsep *gender* yang lebih luas. Artinya, orang Kaenbaun ingin konsisten pada adanya kategori laki-laki dan perempuan yang berperan sangat penting dalam kehidupan mereka, maka kain sebagai identitas visual juga diperlukan.

Penggunaan kategori kain laki-laki dan perempuan merupakan upaya agar orang Kaenbaun selalu mengingat adanya kategori laki-laki dan perempuan sebagai unsur fundamental dalam kehidupan. *Gender* dalam kain bukan sekedar menonjolkan identitas *gender*, melainkan upaya terus-menerus untuk menghayati spiritualitas unik, bahwa kehidupan di alam semesta selalu lahir dari harmoni relasi antara perempuan dan laki-laki.



Gambar 216. Martinus Taus dan istrinya berpakaian adat lengkap sebagai seorang kepala suku Taus
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Filosofi harmoni laki-laki dan perempuan ini ada di dalam pikiran orang Kaenbaun dan terungkap pada kehidupan sehari-hari secara konsisten. Lewat kain orang diingatkan posisi dan kedudukannya sebagai laki-laki atau perempuan, sebab kedudukan mengandung konsekuensi dan tanggungjawab adat yang besar. Jadi, kain bukan sekedar penutup tubuh melainkan melekatkan filosofi kehidupan dalam setiap orang Kaenbaun agar selalu konsisten pada posisi, kedudukan dan tanggungjawabnya dalam kehidupan. Dengan demikian, *kain-adat* memiliki dimensi transenden yang melampaui eksistensi fisiknya.

10.4 Gender pada tipologi bangunan

Pertama kali masuk ke desa Kaenbaun (Juli 2004) peneliti merasa memasuki lingkungan desa yang sangat alami, sehat dan sejuk sebab dominasi tanaman berdaun hijau sangat kuat. Pada waktu itu ada yang membuat peneliti heran, karena sejak dari

“gerbang desa” hingga ujung terdalam desa (halaman Gereja) hanya ditemukan tiga tipe bangunan, yaitu dua jenis berdenah lingkaran dan satu dengan denah *segiempat*.



Gambar 217. *Lopo* dan *umebubu* sebagai dua tipe bangunan asli Kaenbaun (Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Peneliti mendapat penjelasan lebih lanjut. Bangunan berdenah lingkaran yang terbuka bagian bawahnya disebut *lopo*, fungsinya sebagai lumbung, sedangkan bangunan berdenah lingkaran yang atapnya hampir menyentuh tanah disebut *umebubu* atau rumah bulat. Pada bangunan berdenah *segiempat*, ada yang menyebut “*rumah melayu*” namun ada juga yang mengatakan *umekbat* atau bangunan *segiempat*. Setelah ditelusuri cukup lama, tampilan dan kesederhanaan tipologi bangunan di desa Kaenbaun ternyata menyimpan informasi yang sangat menarik dan amat mendalam.

Menurut Martinus Taus (Juli, 2004) dan Hironimus Timo (Mei, 2006) di desa Kaenbaun, rumah tinggal *nenek-moyang* ketika berdiam di puncak *Bnoko* Kaenbaun dan di desa-desa lama (*kuan mnasi*) hanya ada dua tipe bangunan, yaitu *umebubu*

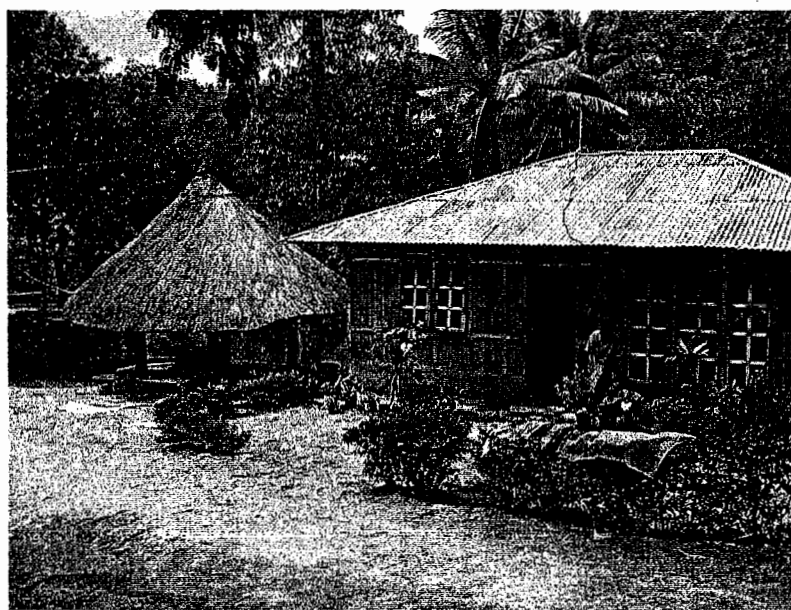
(rumah bulat) dan *lopo* (lumbung). Pola tatanannya juga selalu tetap, yaitu *lopo* selalu di depan *umebubu*. Konon, dalam tradisi *nenek-moyang*, *lopo* merupakan ruang kegiatan untuk para laki-laki, sedangkan *umebubu* adalah ruang bagi para perempuan dan anak-anak. *Lopo* berfungsi sebagai gudang bahan makanan berupa padi dan biji-bijian yang lain, sedangkan *umebubu* sebagai gudang jagung dan penyimpanan harta keluarga. Peneliti sejenak heran sebab di Kaenbaun tipe bangunan ada kaitan dengan *gender*.



Gambar 218. Contoh bangunan segi-empat dengan material alami
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Hironimus Timo (Mei 2006) menjelaskan, sebelum tahun 1960 rumah di desa Kaenbaun hanya ada dua tipe yaitu *umebubu* (rumah bulat) dan *lopo* (lumbung). Sekarang di desa Kaenbaun juga ada bangunan *segiempat*. Pada era masa lalu, para perempuan dan anak-anak Kaenbaun selalu tidur di dalam *umebubu*, laki-laki dan pemuda tidur di *lopo*. Setelah tahun 1960, desa gaya baru dikampanyekan oleh

Pemerintah dan rumah sehat yang berbentuk *segiempat* masuk ke dalam budaya bermukim di desa Kaenbaun.



Gambar 219. Contoh bangunan aegi-empat dengan material dan desain baru
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Informasi Hironimus Timo tentang tipologi bangunan di Kaenbaun menunjukkan gagasan tersembunyi bahwa masa lalu (era *nenek-moyang*) hanya ada dua subyek yang penting dalam kehidupan, yaitu laki-laki dan perempuan. Selanjutnya, kedua subyek tersebut memiliki ruang masing-masing yaitu “ruang perempuan” dan “ruang laki-laki”. Pola pikir *nenek-moyang* sangat sederhana dan sesuai dengan fakta empiris di lapangan.

Kejadian ini menjadi awal dan tanda kuat bahwa persoalan ruang di Kaenbaun terkait dengan prinsip *gender* yang membedakan laki-laki dan perempuan. Akar tema *gender* ada di dalam kepercayaan lokal, bahwa di dunia hanya ada dua jenis makhluk yaitu laki-laki dan perempuan, dan bersatunya laki-laki dengan perempuan melahirkan kesuburan dan kehidupan. Kesadaran tentang keberadaan dan persatuan

laki-laki dengan perempuan merupakan unsur keyakinan kuno yang berlaku dalam kehidupan *nenek-moyang* orang Kaenbaun.



Gambar 220. Suami-istri Benyamin Timo sedang menghangatkan badan pada malam hari di dalam *lopo* dan ditemani seekor anjing
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Dari paparan di atas tampak bahwa bangunan *segiempat* adalah unsur budaya baru yang masuk ke wilayah budaya orang Kaenbaun. Tampaknya bangunan *segiempat* bukan “asli Kaenbaun”, melainkan dibawa Pemerintah atau suku Timo (dengan *rumah-adat segiempat*) (Patrisius Timo, Juli 2004). Sampai saat penelitian ini dilakukan, orang Kaenbaun masih mempertahankan *umebubu* dan *lopo* sebagai tipe bangunan pokok di Kaenbaun. Mereka merasa perlu untuk melestarikannya sebagai wujud hormat-taat pada *nenek-moyang*, maka *upacara-adat* hanya dapat dilakukan di *umebubu* dan *lopo*. Fenomena penerimaan tipe bangunan *segiempat* ke dalam tipologi bangunan di Kaenbaun menunjukkan adanya sikap yang taat tradisi

nenek-moyang sekaligus usaha melakukan adaptasi budaya terhadap unsur –unsur budaya baru yang datang.

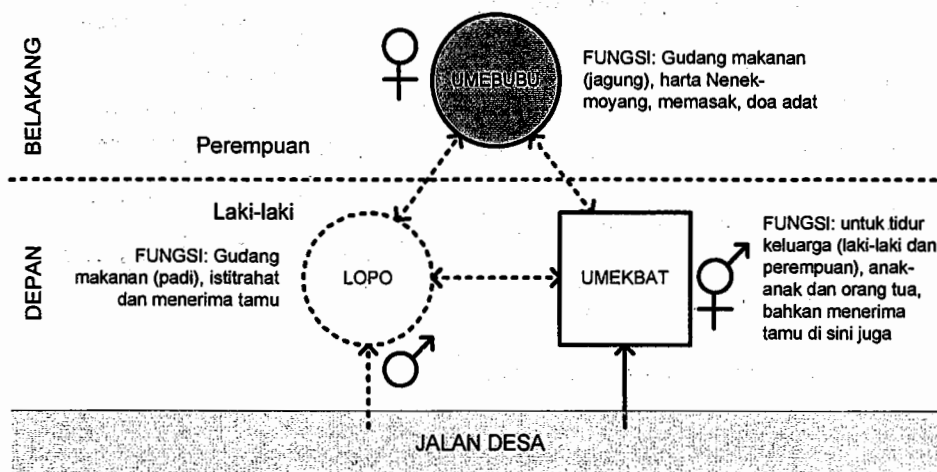


Gambar 221. Wanita Kaenbaun sedang tekun menenun pada siang hari di *lopo*
(Sumber: Koleksi peneliti, Juli 2004)

Ada penjelasan lebih lanjut, bahwa *lopo* sebagai bagian yang lebih berhubungan dengan luar (eksternal), tidak digunakan untuk menyimpan benda-benda harta atau pusaka keluarga. Para laki-laki selalu menggunakan *lopo* untuk kegiatannya, khususnya menerima tamu, istirahat dan tidur. Pada bagian atas *lopo* terdapat loteng atau ruang atas yang digunakan untuk menyimpan hasil kebun, yaitu padi dan biji-bijian. Pada siang hari, *lopo* menjadi tempat bekerja para perempuan, sebab para laki-laki pergi dan bekerja di kebun. Para wanita tinggal dan menjaga rumah pada siang hari. Mereka biasanya menumbuk padi atau jagung dan menenun di *lopo*, maka di *lopo* selalu ada lesung dan alu serta peralatan tenun.

Di dalam *umebubu*-lah orang Kaenbaun menyimpan harta dan pusaka keluarga. Harta pusaka itu antara lain adalah (1) pusaka *nenek-moyang* (parang, tombak,

senapan, dll) yang digantungkan pada *tiang-suci*, (2) *batu-suci*, dan (3) *jagung-bibit*. Di dalam *umebubu* juga ada tungku tiga batu yang digunakan untuk memasak sehari-hari sambil mengasapi jagung. Oleh karenanya, *umebubu* adalah dapur keluarga sekaligus tempat suci, sebab ritual untuk menghadap *nenek-moyang* hanya dilakukan di dalam *umebubu*, di altar dekat *batu-suci* dan *tiang-suci*.

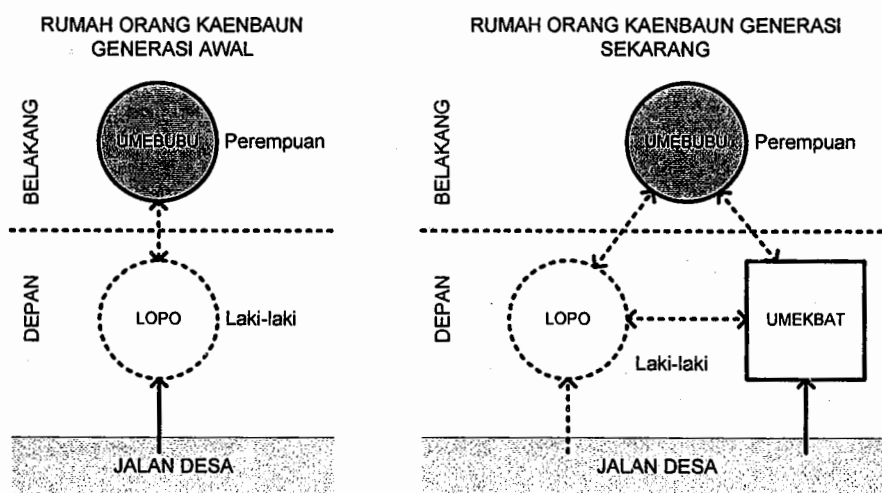


Gambar 222. Perubahan fungsi rumah tinggal di Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Orang Kaenbaun juga masih menggunakan *lopo* untuk tempat menyimpan hasil kebun berupa biji-bijian, namun fungsi tidur para laki-laki juga sudah dipindahkan ke rumah *segiempat*. Akibat pemindahan fungsi tidur dari *umebubu* dan *lopo*, maka rumah *segiempat* (*umekbat*) menjadi berfungsi sebagai rumah tinggal seperti rumah-rumah di kota. Rumah segi-empat bahkan dilengkapi dengan ruang tamu, ruang makan, dan ruang tidur untuk seluruh anggota keluarga.

Sekarang *umebubu* cenderung difungsikan sebagai "gudang jagung" dan tempat suci keluarga, sedangkan *lopo* tetap menjadi gudang makanan (biji-bijian) dan tempat istirahat keluarga. *Lopo* bahkan berubah menjadi semacam gazebo yang antik. Pada masa sekarang kehidupan keluarga di Kaenbaun lebih banyak

berlangsung di rumah *segiempat* (*umekbat*) karena sesuai gaya hidup di kota dan cocok dengan anjuran Pemerintah tentang rumah sehat yang dikampanyekan sekitar tahun 1960-an.



Gambar 223. Dua model pola spasial rumah tinggal orang Kaenbaun generasi awal (kiri) dan generasi saat ini (kanan)
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

10.5 Gender pada simbolisme tiang sakral

Pada kunjungan awal (Juli 2004) peneliti dikejutkan dengan adanya informasi tentang "tiang laki-laki" dan "tiang-perempuan". *Tiang laki-laki* ada di luar *umesuku*, sedangkan *tiang-perempuan* ada di dalam *umesuku*. Peneliti heran karena masalah tiang ternyata terkait dengan dimensi atau kategori *gender*. Keheranan tersebut ternyata mendapat penjelasan lebih jauh lewat pengamatan lanjutan yang lebih intens di bulan Mei 2006.

Pada kunjungan awal (Juli 2004) peneliti menemukan hanya ada satu jenis tiang laki-laki yang disebut *haumonef*, yaitu *haumonef* yang terletak di depan setiap *umesuku* milik *suku-laki-laki* (*lian mone*) yaitu suku Basan, Timo, Taus dan Foni. Namun, pada pengamatan intensif Mei 2006, yaitu ketika peneliti tinggal beberapa

hari di Kaenbaun dan berkali-kali berkeliling seluruh desa, ternyata ditemukan fenomena *haumonef* yang lebih lengkap, beragam dan menarik.

Menurut FGD di depan Gereja (Juli 2004) kayu di depan *umesuku* yang bercabang tiga, disebut *haumonef* atau tiang laki-laki. Menurut Yoachim Misa Foni (Juli, 2004) cabang tertinggi untuk “Tuhan Allah”, yang lain untuk *nenek-moyang*, jadi menghadap *nenek-moyang* juga di dalam sikap menghadap kepada Tuhan Allah. Penjelasan yang sama diberikan oleh Martinus Taus (Mei 2006), *haumonef* adalah tiang kayu bercabang tiga yang terletak di depan setiap *rumah-adat (umekanaf)*. Tiang bercabang tiga ini melambangkan adanya “*kesatuan spiritual*”, pucuk tertinggi sebagai lambang Tuhan yang tak terjangkau (*Uis Neno*), pucuk tengah adalah lambang Tuhan yang dapat dikenali (*Uis Pah* dan *Uis Eo*), dan pucuk terendah adalah lambang *nenek-moyang*.

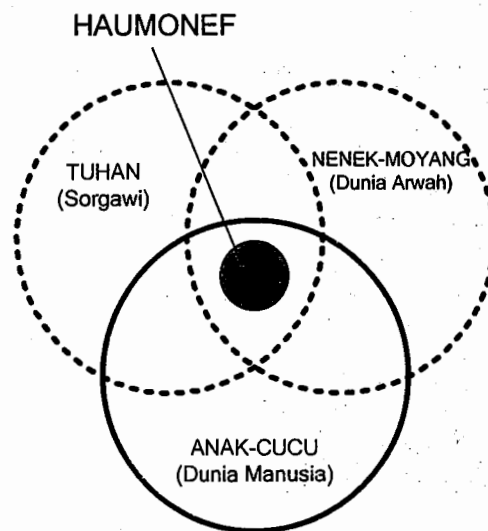
Menurut Petrus Taus (Juli, 2004) jenis kayu untuk *haumonef* adalah kayu “*nikis*” atau *sonokeling*. Katanya, *nikis* berarti melindungi, mendindingi, memberikan perlindungan, tembok. Kayu *nikis* dipilih orang Kaenbaun menjadi bahan *haumonef* karena kuat-awet dan namanya memang bermakna melindungi. Martinus Taus (Juli, 2004) menjelaskan, *haumonef* artinya kayu laki-laki, karena penjaga selalu laki-laki. Jika di depan rumah bulat yang ada *haumonef*-nya hal itu melambangkan bahwa di dalamnya ada batu *nenek-moyang*. Fungsi *haumonef* adalah untuk berdoa bagi orang yang mati karena kecelakaan, mati karena perang, atau berburu. *Haumonef* juga digunakan untuk berdoa orang yang mau berperang, meletakkan kepala musuh sebagai hasil perang, atau mengadakan upacara kematian akibat perang, semuanya dilakukan dengan doa di luar *rumah-adat* yang memiliki *haumonef*.

Menurut para kepala suku di Kaenbaun, suku tertua (Basan) memiliki *haumonef* yang lebih tinggi daripada milik suku yang lain. Aturan ini penting, supaya menjadi tanda fisik yang lebih jelas tentang kedudukan suku Basan di Kaenbaun sebagai suku pemimpin desa. Suku Basan adalah suku yang menjadi pemimpin (raja) di Kaenbaun, maka ia berstatus menjadi pemilik tanah.

Tema *haumonef* ternyata cukup rumit dan terkait dengan tema lain, yaitu tema *umebubu anak-laki-laki tertua, nenek-moyang* serta tradisi patrilineal. Penelusuran informasi menunjukkan bahwa *haumonef* berperan sebagai unsur simbolis dalam kehidupan spiritual maupun sosial bagi orang Kaenbaun. Sebagai “simbol-spiritual”, *haumonef* terkait dengan relasi manusia dengan Tuhan maupun roh anggota keluarga yang sudah meninggal dunia. *Haumonef* sebagai “simbol sosial” terkait dengan kekerabatan yang bersifat patrilineal, sebab menjadi penanda keberadaan *anak-laki-laki pertama*. Secara singkat dapat dikatakan bahwa *haumonef* menjadi simbol yang menghubungkan tiga dunia yaitu dunia sorgawi, *dunia-manusia-hidup*, dan *dunia-arwah nenek-moyang*.

Menurut Mikael Salu (Juli, 2004) *haumonef* adalah “*tiang laki-laki*” yang selalu berada di luar dan berpasangan dengan “*tiang-perempuan*” (*ni ainaf*) yang berada di dalam *umesuku* atau *umekanaf*. Pada era masa lalu *nenek-moyang* desa Kaenbaun mengenal pembagian laki-laki dan perempuan secara eksplisit dalam namun dalam satu-kesatuan (dualisme) yang tidak terpisahkan. Menurut mereka, kehidupan selalu lahir dari persatuan laki-laki dan perempuan. Oleh karenanya, keberadaan *haumonef* selalu terkait dengan keberadaan *ni-ainaf* (*tiang-suci umesuku*), yang diyakini sebagai *tiang-perempuan*. Simbolisme tiang di *umesuku*

menunjukkan bahwa *ni-ainaf* (*tiang-perempuan*) di dalam *umesuku* menjadi pasangan *haumonef* (*tiang-laki-laki*) yang ada di luar *umesuku*. *Umesuku* dengan dua tiang tersebut menunjukkan sebuah simbol kehidupan yang ideal, yaitu bersatunya unsur laki-laki dengan perempuan dalam relasi yang harmonis.



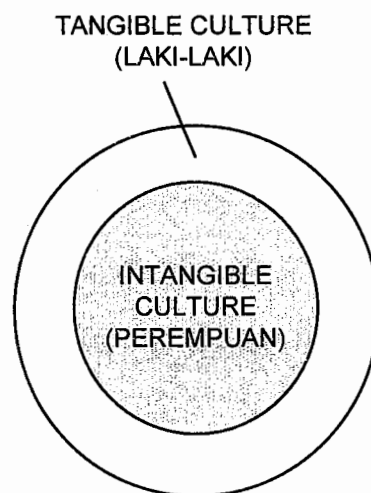
Gambar 224. *Haumonef* sebagai simbol ikatan batin tiga dunia
(Sumber: Analisis, Juni 2008)

Paparan tersebut menunjukkan bahwa *tiang-suci* (*haumonef* dan *ni-ainaf*) juga terkait dengan persoalan *gender*. *Haumonef* menjadi simbol laki-laki dan *ni-ainaf* menjadi simbol perempuan pada *umesuku*. *Haumonef* di luar *umesuku*, sedangkan *ni-ainaf* terletak di dalam, menunjukkan bahwa laki-laki selalu berada di luar, selalu bertugas menjaga perempuan yang ada di dalam. Keduanya merupakan pasangan fundamental untuk lahirnya kehidupan.

Fungsi dan makna *haumonef* makin jelas ketika diperhatikan bagaimana perilaku orang Kaenbaun dalam *upacara-adat* yang terjadi di *umesuku*. Dalam perilaku ritual di Kaenbaun, doa adat diawali di *haumonef* dan puncak *upacara-adat* di dalam *tiang-suci umebubu / umesuku*. Hal ini menunjukkan bahwa *nenek-moyang*

diundang hadir oleh para laki-laki dan akhirnya masuk ke dalam *umebubu* untuk berkumpul dengan seluruh warga suku dalam naungan perempuan (*ni-ainaf*). *Haumonef* adalah titik perjumpaan *nenek-moyang* dengan keturunannya yang terjadi di luar *umesuku* dan sebelum *upacara-adat*. Demikian juga, *ni-ainaf* adalah tempat perjumpaan *nenek-moyang* dengan keturunannya di dalam *umesuku*.

Fenomena ini menunjukkan bahwa doa di *haumonef* merupakan pintu masuk ke dalam *umesuku* dan selanjutnya di dalam *umesuku* berkumpul di sekeliling *tiang-perempuan*. Artinya, *ni-ainaf* menjadi tempat penerimaan *nenek-moyang* yang hadir. Peristiwa ini menunjukkan kedekatan *nenek-moyang* dengan perempuan dan dalam lindungan laki-laki. Jelaslah bahwa bagi *nenek-moyang*, perempuan mendapat penghargaan yang tinggi, bahkan tempat sakral untuk setiap perjumpaan sakral.



Gambar 225. Relasi kultur perempuan dan laki-laki di desa Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

Pada kejadian ini terlihat dengan jelas keunikan budaya orang Kaenbaun, khususnya kaitannya dengan peran laki-laki dan perempuan. Tema *haumonef* menunjukkan bahwa laki-laki berperan di bagian luar, sedangkan bagian dalam yang

inti justru perempuan sebagai sosok penentu. Artinya, dalam pandangan kasat mata, yang terlihat adalah "budaya laki-laki" tetapi secara substansial yang fundamental justru adalah "budaya perempuan". Artinya, kultur yang tampak (*tangible culture*) adalah kultur laki-laki tetapi kultur yang tersembunyi (*intangible culture*) adalah kultur perempuan. Keduanya ada sebagai pasangan yang serasi untuk menciptakan kesuburan dan melahirkan kehidupan.

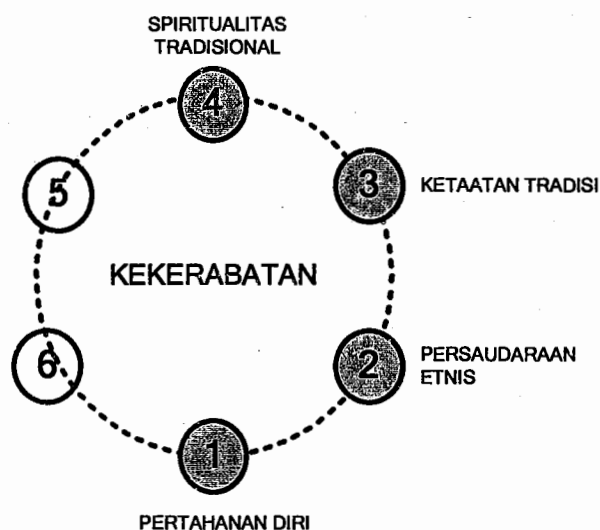
11. Tema Empiris Kekerabatan

Tema empiris tentang kekerabatan di kalangan orang Kaenbaun merupakan salah satu tema yang sangat kuat. Dapat dikatakan bahwa semua orang Kaenbaun adalah bersaudara karena jalinan ikatan darah. Tema kekerabatan muncul pada fenomena (1) upacara pelepasan arwah dan (2) ijin menggarap tanah-adat. Kekerabatan bagi orang Kaenbaun adalah jaring-jaring yang mengikat individu dengan individu dan antara individu dengan *umesuku*, asal-muasal kelahiran dan kehidupan mereka.

Tema kekerabatan mengandung gagasan penting yaitu menciptakan jaring-jaring relasi kerabat yang rumit antara orang-orang yang masih hidup dengan *nenek-moyang (bei nai)* yang sudah tinggal di dunia arwah. Kekerabatan menjadi jaringan dan kekuatan yang menghidupkan, sehingga kehidupan ideal yang menyatu dengan *nenek-moyang* dan sesama saudara dapat berjalan dengan sempurna. Kekerabatan menjadi sarana berimpitnya "dunia-orang-hidup" dengan "dunia-orang-mati" dalam kehidupan orang Kaenbaun.

Kekerabatan bahkan memiliki makna fungsional dan transenden. Makna fungsional terkait dengan fungsi praktis dalam kehidupan manusia, sedangkan makna

transenden terjalin erat dengan dimensi dunia abstrak, khususnya terkait adanya relasi kepada Tuhan, *nenek-moyang* dan roh-roh lain. Kekerabatan menciptakan tata spasial sosial-spiritual yang menjadi habitat kehidupan orang Kaenbaun dan menciptakan relasi yang sangat erat antara “*dunia-arwah*” dengan “*dunia-manusia*”, khususnya antara *nenek-moyang (bei nai)* dengan keturunannya.



Gambar 226. Konsep-konsep di dalam tema empiris kekerabatan di desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, September 2008)

Analisis yang dilakukan menunjukkan bahwa tema kekerabatan terkait dengan (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep persaudaraan etnis, (3) konsep ketaatan tradisi, dan (4) konsep spiritualitas tradisional. Kekerabatan bagi orang Kaenbaun sangat penting sebab menyatukan semua warga suku yang sudah meninggal dunia dengan yang masih hidup dalam rangka melestarikan kehidupan ideal yang menyatu dengan *nenek-moyang* dan sesama saudara. Dengan demikian, dunia orang Kaenbaun adalah dunia nyata dan dunia abstrak yang berimpit menjadi satu kesatuan utuh.

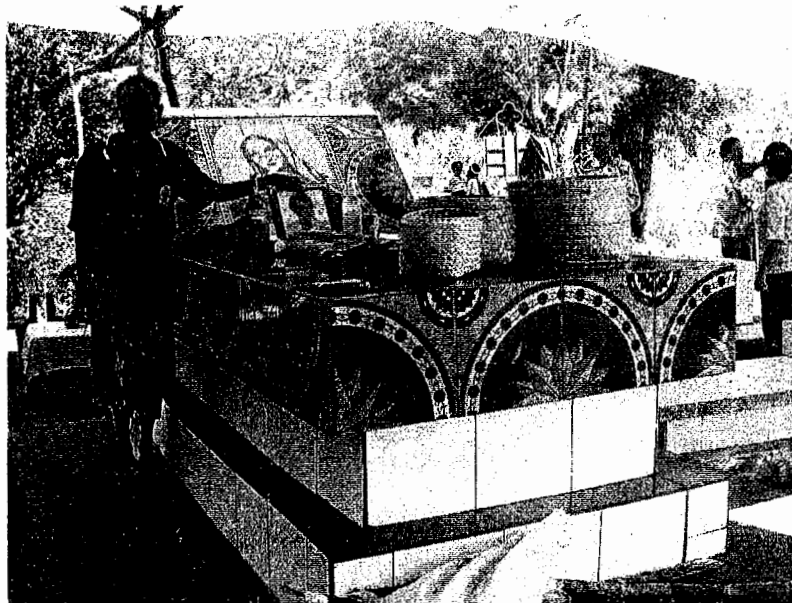
11.1 Kekerabatan dalam pelepasan arwah

Pada hari Senin, 9 Mei 2006 pukul 08.28 s.d. 12.08 ada *upacara-adat* dan Misa Kudus "Pelepasan Arwah" Yuliana Satal di desa Bokon, dekat Kaenbaun. Peneliti ingin menghadiri upacara tersebut karena diundang oleh Mikael Salu dan ada niat untuk mengikutinya supaya mengenal tradisi pelepasan arwah di kalangan masyarakat suku Dawan. Almarhumah Yuliana Satal ada hubungan keluarga dengan Mikael Salu.

Letak tanah pemakaman keluarga Salu sebenarnya dekat, "*hanya di balik bukit*" yang ada di belakang rumah Mikael Salu, namun perjalanan ke balik bukit itu melalui medan yang berat sebab harus menelusuri sungai dan naik-turun bukit-bukit yang terjal. Pada waktu itu Mikael Salu juga akan menghadiri upacara pelepasan arwah kerabatnya itu, namun beliau mempersilahkan peneliti untuk membonceng sepeda motor bersama anaknya (Fred Salu). Beliau akan berjalan kaki dan ditemani oleh seorang keponakannya bernama Vinsen Taus, berjalan kaki menelusuri jalan setapak menuju ke tanah pemakaman. "*Dekat*", katanya. Usianya sudah mencapai kepala tujuh, secara fisik Mikael Salu masih sehat dan enerjik. Beliau terbiasa berjalan kaki dari desa ke desa melalui jalan setapak yang berliku-liku dan terjal. Maklum, sebagai "orang gunung" fisik dan mental beliau sudah terlatih menelusuri jalan setapak antar desa yang sempit dan naik-turun. Bagi peneliti yang terbiasa hidup di kota, perjalanan naik-turun bukit semacam itu sangat berat.

Setelah setengah jam perjalanan dan melewati jalan aspal yang berbelok-belok beberapa kali, sampailah kami di sebuah tempat yang dipenuhi orang di tepi jalan. Konon, di situ-lah pintu masuk desa Bokon dan disebelah kanannya terletak pintu

masuk ke tanah pemakaman keluarga Salu. Banyak orang berkumpul di tepi jalan, sebagian sedang membakar babi dengan daun kelapa kering untuk menghilangkan bulunya karena babi menjadi *hewan-korban* dalam *upacara-adat* pelepasan arwah.



Gambar 227. Nisan Yuliana Satal digunakan sebagai altar untuk upacara-adat (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Kami turun di tempat itu. Fred Salu berbicara dengan banyak orang muda seusianya dengan menggunakan bahasa Dawan. Peneliti tidak mengerti secara penuh bahan yang dibicarakan, namun dari beberapa kosa-kata sempat diketahui isi atau temanya. Mereka adalah para saudara Fred Salu yang terlibat upacara pelepasan arwah. Percakapan sejenak tadi adalah semacam basa-basi khas orang desa pada umumnya dan beberapa hal tentang sekitar pelaksanaan upacara melepaskan arwah. Menurut informasi, upacara pelepasan arwah sudah berjalan sampai tahap tengah. Tandanya, *hewan-korban* sudah disembelih dan kini siap dimasak. Biasanya, setelah daging dimasak dilanjutkan dengan acara makan-minum bersama *nenek-moyang*.

Tampaknya, upacara pelepasan arwah Yuliana Satal diawali dengan *upacara-adat* lebih dahulu dan disusul dengan Misa Kudus setelah *upacara-adat*. Pola ini mirip seperti yang dikatakan Pater John Salu (Mei, 2006), yaitu adat lebih dulu baru disusul Misa Kudus. Menurut pengamatan, tampak bahwa keseluruhan upacara pelepasan arwah ini berbasis agama lokal dan agama Katolik yang diatur secara berurutan. Keduanya dihayati secara bersama-sama dalam proporsi yang diterima oleh semua pihak.

Upacara-adat mengikuti urutan yang umum berlaku, namun tanpa mengundang *nenek-moyang* di *haumonef* karena pelaksanaannya ada di pekuburan, tetapi langsung dilaksanakan dengan nisan Yuliana Satal sebagai altarnya. Nisan almarhumah berfungsi sebagai meja perjamuan, yang fungsinya seperti "*batu-suci*" (altar) di dalam *rumah-adat*. Baru kali ini peneliti mengikuti *upacara-adat* Dawan disambung dengan liturgi Katolik. Pada *upacara-adat* yang pernah diikuti, umumnya hanya satu jenis, yaitu *upacara-adat* Dawan saja atau liturgi Katolik saja.

Fenomena nisan sebagai altar dan *batu-suci* menarik dicatat, sebab tampaknya kejadian tersebut merupakan titik temu antara spiritualitas agama lokal dengan agama Katolik. Bagi keduanya, nisan memiliki fungsi dan makna yang sama, yaitu menjadi tempat perjumpaan "*dunia-orang-hidup*" dengan "*dunia-orang-mati*". Bagi orang Dawan nisan dan *batu-suci* (*faut leu*) memiliki arti yang sama, yaitu menjadi wahana perjumpaan yang bersifat sakral karena sebagai tempat untuk meletakkan persembahan bagi Tuhan maupun arwah orang yang meninggal dunia. Jadi jelas, nisan dan *batu-suci* menjadi rantai penghubung dua dunia tersebut.

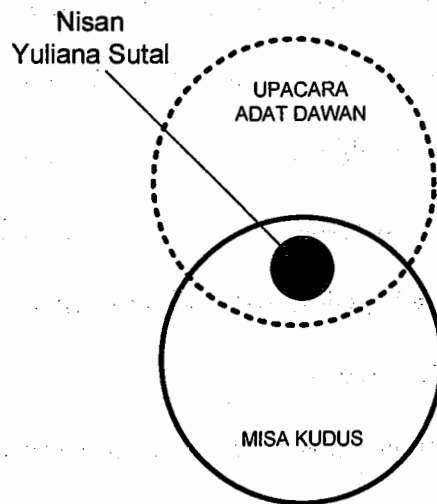
Upacara pelepasan arwah Mama Yuliana Satal mengikuti urutan umum yang pernah peneliti kenal yaitu diawali dengan *upacara-adat* (sampai perjamuan *hewan-korban*) dan ditutup dengan Misa Kudus yang disertai dengan pemberkatan nisan. Misa Kudus saat itu dipimpin oleh dua orang romo yakni Romo Gerardus Salu dan Romo paroki Tunbaba. Dalam upacara tersebut juga dihadiri oleh seorang Bapak Camat yang masih muda.



Gambar 228. Nisan Yuliana Satal digunakan sebagai altar untuk Misa Kudus (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Ada informasi, bahwa Romo Gerardus Salu (Romo Dus) memang ada “ikatan keluarga” atau “ikatan darah” dengan keluarga-keluarga yang dimakamkan di makam keluarga Salu itu. Bahkan nenek Romo Dus dimakamkan di tempat itu juga. Hal ini terbukti pada waktu mau pulang, Romo Dus mencium nisan neneknya sambil tersenyum kepada saudara-saudaranya yang lain. Romo Paroki ternyata juga masih ada ikatan kekerabatan dengan keluarga Salu dan keluarga Yuliana Satal yang arwahnya didoakan siang hari itu. Pada titik ini peneliti menjadi sadar, ada realitas

yang masih samar-samar yaitu kekerabatan yang berperan cukup penting dalam kejadian pagi – siang hari itu.



Gambar 229. Nisan Yuliana Satal sebagai altar Suci dalam upacara-adat Dawan dan Misa Kudus
(Sumber: pengamatan lapangan, Mei 2006)

Mengapa Misa Kudus untuk pelepasan arwah ini juga dihadiri Bapak Camat (yang masih muda) ? Ada informasi juga, bahwa Pak Camat muda tersebut masih ada hubungan kekerabatan dengan keluarga Salu. Menurut Mikael Salu, *nenek-moyang* Camat itu ada hubungan kekerabatan dengan keluarga Salu di Bokon. Oleh karenanya, wajar dia menyempatkan diri untuk datang karena pelepasan arwah merupakan peristiwa sangat penting dalam siklus hidup seseorang di Timor. Tentu ia hadir dalam kapasitas pribadi, sebab ia mengatakan sengaja menutupi atribut jabatannya "*seragam camat*" dengan baju lain agar perjalanan ke makam lancar. "*Biar nggak ditanya macam-macam*", katanya. Maklum, ia datang pada jam kerja maka meninggalkan pekerjaan dinas (kantor). Hal itu berarti bahwa ia hadir sebagai pribadi dan kerabat dekat dari almarhumah Yuliana Satal.

Peneliti juga ingat, bahwa ketika Pak Camat muda ini baru saja datang, ada seorang warga suku Salu berkomentar kepada saudara yang lain sambil matanya bergerak-gerak khusus melihat Camat dan saudara di sebelahnya itu, katanya setengah berbisik: "*Ketua mudika (muda-mudi Katolik) datang*". Peneliti ikut tersenyum menyaksikan peristiwa itu. Jelaslah bahwa dalam pandangan mereka, sosok yang baru datang itu bukanlah seorang Camat melainkan "*sang ketua Mudika*". Pada peristiwa sejenis ini ada proses persepsi unik terhadap Pak Camat muda tersebut.

Ungkapan warga suku Salu itu menunjukkan tanda dari sebuah pikiran bahwa meskipun ia seorang camat tetapi toh dilihat sebagai bagian erat dari komunitas Katolik keluarga Salu di situ. Ia dilihat sebagai ketua muda-mudi Katolik (Mudika) desa Bokon, jadi dianggap relatif junior di dalam struktur dan relasi kekerabatan diantara mereka yang hadir saat itu. Artinya, atribut "habitat pemerintahan" menjadi gugur atau dilepaskan segera ketika Pak Camat muda itu memasuki area pemakaman dan otomatis segera dikenai "habitat asli tradisional" yang dimilikinya secara turun-temurun (*genealogis*).

Kejadian di dalam kompleks pemakaman cukup mengherankan dan ada kesan "istimewa" khususnya berkat adanya kehadiran dua orang Romo dan seorang Camat. Mengapa ? Sosok Romo di kalangan umat Katolik Kaenbaun dan desa-desa sekitarnya adalah sosok yang sangat langka karena Kaenbaun dan Bokon pada saat ini mirip sebuah "paroki pinggiran", yang jarang dikunjungi pastor sejak Kaenbaun tidak menjadi pusat paroki lagi. Jadi kemampuan menghadirkan seorang Romo dalam sebuah *upacara-adat* skala keluarga merupakan usaha istimewa. Kehadiran

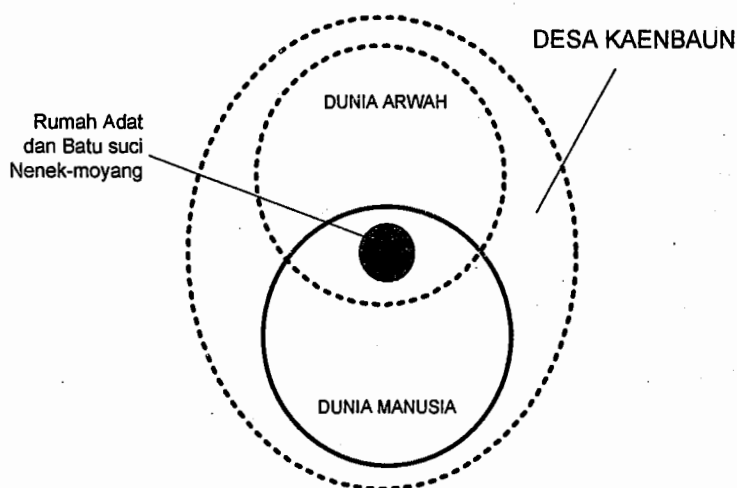
orang langka ini tentulah digerakkan oleh daya tarik atau daya dorong yang memiliki energi sangat kuat. Energi itu tampaknya bernama jaring kekerabatan.

Selain itu, kehadiran seorang camat, yang katanya sengaja menutupi pakaian dinas dengan jas coklat agar "tidak ditanya macam-macam", menambah kesan semakin istimewa pada *upacara-adat* tersebut. Camat di sebuah desa di Timor memiliki kedudukan sosial-politik yang cukup tinggi, sehingga menghadirkan seorang Camat ke pemakaman keluarga dalam suasana privat merupakan hal yang istimewa. Sekali lagi, tentulah ada satu kekuatan tertentu yang mampu mendorong atau menarik kehadiran camat muda tersebut. Peneliti berusaha memahami fenomena ini dan ingin tahu realitas apakah yang tersembunyi di belakangnya.

Mengapa Misa Kudus ini bisa dipimpin oleh dua orang romo sekaligus ? Fenomena kedua Romo dan Camat yang hadir dalam upacara pelepasan arwah ini mengantarkan peneliti pada sebuah gagasan bahwa ikatan keluarga (kekerabatan) memiliki peran khusus di Kaenbaun. Ikatan darah kedua pastor tersebut dengan almarhumah Yuliana Satal sangat tampak menjadi sebuah penyebab penting bagi kehadirannya di dalam upacara suci keluarganya saat itu. Artinya, keduanya dipilih dan diminta hadir karena dua atribut yang melekat, yaitu "pastor" dan "kerabat" bagi yang meninggal dunia. Kedudukan seorang pastor di Timor memang sangat tinggi, bahkan terasa lebih tinggi dari kepala suku. Akibatnya, suasana upacara sangat terasa bernuansa religius yang kental sekaligus suasana "kekeluargaan" yang sangat akrab; sangat terasa bagaikan sebuah "reuni keluarga besar" orang-orang Dawan.

Peneliti telah mencatat dan memperhatikan secara khusus, bahwa hakekat "reuni keluarga" (istilah peneliti) dalam setiap *upacara-adat* merupakan sebuah

fenomena menonjol di Kaenbaun. *Upacara-adat* minimal berarti perjumpaan orang Dawan dengan roh-roh penghuni *dunia-arwah*, baik *nenek-moyang* maupun roh yang lain. Bahkan dicatat khusus pula bahwa *upacara-adat* terasa hakekatnya merupakan reuni antar keluarga yang masih hidup dan dengan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Pada bagian yang lain, khususnya pemaparan tentang upacara-upacara-adat, terlihat jelas bahwa *upacara-adat* selalu dihadiri oleh para anggota keluarga (keluarga atau suku) yang masih hidup dan selalu mengundang para *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia. *Upacara-adat* adalah momen bersatunya penghuni dua dunia, yaitu "*dunia-orang-hidup*" dan "*dunia-orang-mati*".

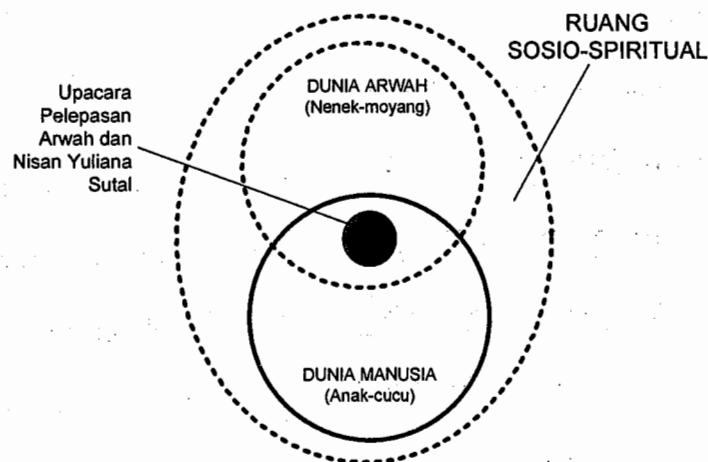


Gambar 230. Dua dunia bersatu dalam setiap *upacara-adat* suku Dawan (Sumber: refleksi, Januari 2008)

Suasana perjumpaan yang akrab di dalam *upacara-adat* sangat menonjol pada momen "makan bersama" yaitu santap daging *hewan-korban* dan "minum bersama" *sopi* secara *lesehan* (duduk bersila) mengelilingi *batu-suci*. Peristiwa makan semacam itu hakekatnya adalah peristiwa pesta makan bersama antara *nenek-moyang* dengan keturunannya. Artinya, terjadi sebuah perjumpaan "*dunia-arwah*" dengan "*dunia-manusia*" dalam momen makan bersama tersebut. Di dalam *upacara-adat*,

nenek-moyang melakukan perjumpaan (reuni) dengan keturunannya, untuk memberi petunjuk, restu dan berkah.

Fenomena ini menegaskan pikiran bahwa desa Kaenbaun memiliki struktur ruang unik berupa ruang yang terbangun oleh dua ruang, yaitu “*dunia-arwah*” dan “*dunia-manusia hidup*”. Keduanya berimpit - berjalinan bagaikan tenun ikat menjadi satu realitas utuh, dan berinteraksi secara intens serta selalu berdialog, sehingga mewarnai karakter kehidupan warganya. Jika di dalam *upacara-adat*, *batu-suci* merupakan titik temu keberimpitan dua dunia itu, maka dalam upacara pelepasan arwah Yuliana Satal batu nisan menjadi titik temu yang setara dengan *batu-suci* di *rumah-adat*.



Gambar 231. Nisan dan Yuliana Satal sebagai titik temu dua dunia
(Sumber: analisis, Juli 2008)

Substansi peristiwa kehadiran dua Romo dan Camat ini kiranya dapat masuk dalam tema kekerabatan memiliki peran khusus dalam kehidupan orang Dawan. Kejadian tersebut menunjukkan bahwa kekerabatan memang memiliki kekuatan khusus; “*the power of kinship*”. Tampaklah kekerabatan menjadi *platform* penting dalam perilaku manusia di dalam budaya suku Dawan di Bokon dan Kaenbaun.

Kekerabatan bahkan merupakan energi penggerak yang kuat bagi person-person dengan jabatan tertentu untuk kembali ke “habitat tradisional” dengan sukarela.

Kekerabatan mampu menarik dan mendorong seseorang untuk melakukan perjalanan lintas habitat budaya. Kekerabatan mampu menggerakkan pribadi-pribadi atau individu-individu untuk “melepaskan diri sementara” dari struktur lain atau situasi lain dan berperilaku sesuai dengan tuntutan energi itu. Kekerabatan bahkan mampu mengabaikan struktur lain yang mengikat seseorang, mampu melepaskan seseorang dari sebuah struktur lain yang mengikatnya untuk kembali ke struktur asalnya. Kekerabatan menjadi energi bagi seseorang untuk kembali ke rumah asal.

11.2 Kekerabatan dan ijin menggarap tanah

Fenomena kekerabatan ternyata juga merambah persoalan tanah-adat. Menurut Mikael Salu (Mei 2006) orang Dawan membuat batas-batas tanah-adat mereka dengan tanda-tanda alam (sungai, bukit), tanaman tertentu, atau tumpukan batu dan kayu. Batas tanah mereka relatif tegas dan pemanfaatannya transparan. Beliau bercerita bahwa persoalan-persoalan tanah dapat diselesaikan melalui “*payung kekerabatan*”, yaitu adanya ikatan perkawinan lintas suku dan lintas desa.

Menurut Mikael Salu (Mei 2006) konflik antar suku atau desa di Timor umumnya berkisar pada persoalan batas tanah yang dilanggar dan tidak terjadi pemulihan. Perang antar desa, antar *ketemukungan* atau antar *kefetoran* masa lalu umumnya karena perebutan batas-batas penguasaan tanah. Sekarang *perang-suku* sudah punah, khususnya sejak suku-suku di Timor memeluk agama Katolik. Menurut Mikael Salu (Mei 2006) konflik pada skala desa (antar desa) dapat mereda karena adanya pengajaran agama Katolik yang melarang berbuat buruk kepada sesama.

Katanya akibat dari berkembangnya peran agama Katolik. Maklumlah, beliau seorang guru dan katekis (pengajar agama Katolik) di Kaenbaun.

Sebab lain yang cukup penting adalah terjadinya kawin-mawin antar warga desa (warga suku). Atas dasar tradisi perkawinan eksogami-patrilineal, terjadi jalinan-jalinan antar keluarga, antar suku dan akhirnya antar desa. Akibat perkawinan lintas suku itulah, maka terjalin relasi kekeluargaan tradisional antar suku dan antar desa, sehingga konflik tanah di atasi melalui jalur adat. Kekerabatan antar suku dan lintas desa tampaknya memainkan peran penting dalam kepunahan perang suku.

Mikael Salu (Mei, 2006) juga memaparkan ada tradisi di Timor yang masih berlaku bahwa orang dari desa lain dapat menggarap tanah di desa lain karena ada ikatan kekerabatan. Katanya, hal itu terjadi karena ada keyakinan "*masih saudara, maka diijinkan*". Tanah di Timor umumnya dibatasi dengan pembatas alam dan batas-batas tersebut dipahami masyarakat lokal. Realitanya, ada batas alam yang membatasi desa-desa tetapi orang dapat melintasi batas-batas itu guna memanfaatkannya dengan cara meminta ijin secara adat dan juga karena ada ikatan keluarga. Orang dari desa Bokon, misalnya, boleh memanfaatkan tanah di desa Kaenbaun sebab mereka memiliki ikatan kekeluargaan dengan desa Kaenbaun melalui perkawinannya. Contohnya, Marselinus Salu (dari Bokon) atau anak-anaknya bisa menggarap tanah di desa Kaenbaun karena istrinya Anastasia Taus berasal dari Kaenbaun.

Keluarga Marselinus Salu boleh menggarap tanah di Kaenbaun, khususnya tanah milik keluarga Taus. Jadi, ikatan perkawinan menjadi payung dalam mekanisme pengelolaan lahan lintas desa. Mereka mendapat ijin secara adat, artinya

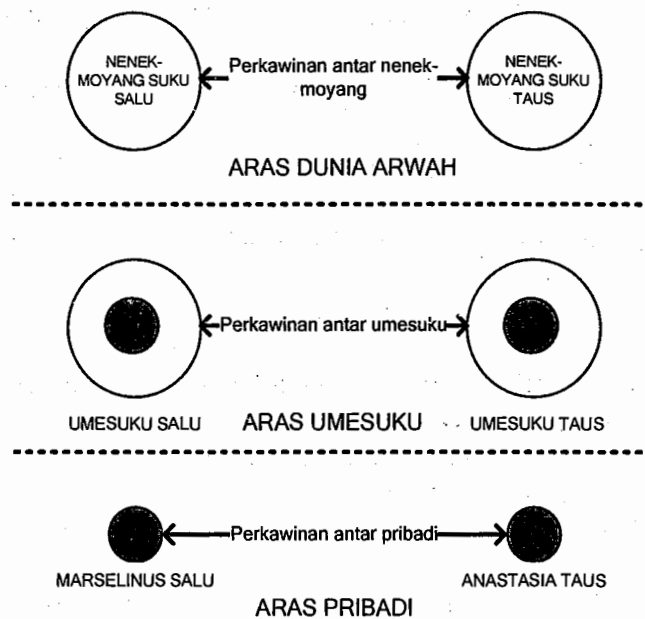
memperoleh ijin dari *rumah-adat* desa Kaenbaun karena ada ikatan dengan salah satu suku di Kaenbaun. Ikatan kekerabatan bagi orang Kaenbaun menunjukkan adanya “ikatan keluarga”, maka menjadi orang yang dianggap sebagai keluarga sendiri boleh leluasa menggarap tanah di desa Kaenbaun.



Gambar 232. Suami-istri Marselinus Salu dan Anastasia Taus menjadi pengikat kekerabatan desa Kaenbaun dan desa Bokon
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Paparan di atas menjelaskan bahwa, ada dua jalur yang mampu meredakan *perang-suku* di Timor, yaitu (1) menyebar dan meresapnya ajaran Gereja ke dalam kehidupan masyarakat, dan (2) terjalinnya ikatan dan relasi antar individu melalui perkawinan. Menurut Mikael Salu, bagi masyarakat Timor, dengan adanya ajaran Katolik bahwa “membunuh itu dosa”, muncul kendali moral dan psikologis untuk meninggalkan kebiasaan membunuh. Setelah dibaptis, orang Timor secara intrinsik dilarang membunuh, sebab ajaran Gereja menentukan demikian.

Mikael Salu (Mei, 2006) juga menjelaskan, hakekat perkawinan di Timor adalah perkawinan antar *umekanaf* dan merupakan simpul relasi yang sangat penting sebab menyatukan "yang masih hidup" dengan "yang sudah meninggal dunia" antar suku. Perkawinan dua insan beda suku hakekatnya menyatukan juga *nenek-moyang* dua suku yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Oleh karenanya, perkawinan adat yang sah selalu mengandung nilai spiritual-transenden, sebab *nenek-moyang* dan Tuhan terlibat di dalamnya.



Gambar 233. Makna fungsional dan spiritual-transenden perkawinan dalam masyarakat suku Dawan di Kaenbaun dan Bokon (Sumber: refleksi, Mei 2008)

Jika diperhatikan dengan cermat dalam kejadian relasi kekerabatan dan tanah, unsur yang paling penting adalah keberadaan "payung kekerabatan", sebab merupakan perkawinan antar *rumah-adat* (antar *umesuku*). Hubungan antar *umekanaf* menjadi payung penting bagi relasi antar individu sebab mereka yakin sudah dipersatukan, di dunia nyata maupun di dunia arwah. Jadi relasinya sangat

kuat, secara duniawi dan religius. Relasi antar *umekanaf* ini adalah model relasi yang fundamental di Timor.

Dikalangan masyarakat Timor, perkawinan sepasang kekasih pada dasarnya bukan hanya terjadi diantara sepasang manusia yang masih hidup. Perkawinan memiliki makna mengawinkan-menyatukan antar *umesuku*, dan itu berarti juga mempersatukan para *nenek-moyang* suku menjadi sebuah keluarga besar di dunia arwah. Artinya, ikatan perkawinan secara adat memiliki "makna fungsional", sekaligus "makna spiritual" atau "makna religius". Di dalam perkawinan yang bersatu bukan hanya mereka yang masih hidup melainkan juga *nenek-moyang* suku-suku yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Oleh karenanya, makna perkawinan sangat dalam, luhur dan suci sebab perkawinan di "*dunia-orang-hidup*" juga mempersatukan warga di "*dunia-orang-mati*".

Implikasi dari "perkawinan para *nenek-moyang*" menjadi sangat luas dan mendalam. Hal itu disebabkan di kalangan masyarakat Kaenbaun ada keyakinan kedudukan *nenek-moyang* sangat tinggi dan dihormati karena *nenek-moyang* telah tinggal di dekat Tuhan. Mereka dapat menjadi perantara bagi keturunannya untuk berjumpa dengan Tuhan, maka *nenek-moyang* juga dapat memberi restu, berkat dan juga kutukan. Orang Timor tradisional selalu taat dan hormat kepada *nenek-moyang* karena mereka menjadi mata rantai kehidupan anak-cucu di dunia dan pada masa yang lebih abadi selanjutnya.

Kekerabatan melalui perkawinan adat memiliki makna spiritual (transenden) yang sangat tinggi, sebab keturunan yang masih hidup mempersatukan para *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia. Selanjutnya, persatuan para *nenek-moyang*

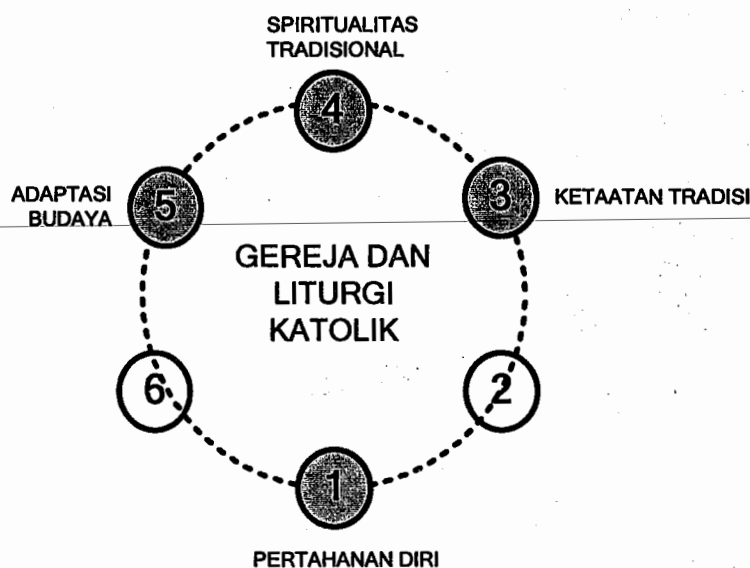
tersebut mempengaruhi jalan hidup keturunannya. Dalam evidensi pengelolaan tanah-adat, ijin dari *rumah-adat* berarti ijin dari warga yang masih hidup dan para *nenek-moyang* mereka. Jadi, ijin tersebut sangat kuat sebab mencakup restu dari seluruh warga desa yang hidup maupun yang sudah meninggal dunia. Restu para *nenek-moyang* bahkan sangat menguatkan kesepakatan yang dibuat oleh para keturunannya yang masih hidup. Jadi, perkawinan merupakan fenomena "communio" antara warga suku yang masih hidup dengan warga suku yang sudah meninggal dunia dan memiliki implikasi langsung pada kehidupan anak-cucu yang masih hidup.

12. Tema Empiris Gereja dan Liturgi Katolik

Tema empiris tentang Gereja Katolik sebagai unsur yang datang dari luar budaya Timor merupakan tema yang menarik dalam kehidupan di desa Kaenbaun, khususnya dikaitkan dengan kebersamaannya dengan religi lokal dan *rumah-adat* suku (*umekanaf, umesuku*). Pengamatan menunjukkan, Gereja dan adat dapat hidup berdampingan dan bersatu-padu, sehingga membentuk karakter budaya orang Kaenbaun menjadi unik. Pengamatan lebih lanjut tampak bahwa keberadaan Gereja dengan segala aktivitas liturginya mewarnai bentukan tata ruang dan tata spasial pada permukiman Kaenbaun menjadi unik.

Tema Gereja Katolik di Kaenbaun mengandung gagasan adaptasi budaya orang Kaenbaun terhadap budaya luar, sehingga menyatu dan mewarnai kehidupan mereka secara mendasar. Keberadaan Gereja dan *rumah-adat* menjadi salah satu titik penting dalam tata keruangan permukiman Kaenbaun, sebab keduanya hadir secara bersama-sama karena menjadi titik orientasi spiritual serta perilaku ritual orang Kaenbaun.

Dalam konteks kehidupan rohani, keberadaan Gereja Katolik memperkaya kehidupan religius dan spiritual orang Kaenbaun, sedangkan dalam konteks kehidupan duniawi, keberadaan Gereja Katolik mewarnai aspek-aspek spiritual orang Kaenbaun. Pada sisi yang lain, fenomena ini menunjukkan bahwa orang Kaenbaun mampu mengadaptasikan keberadaan Gereja Katolik ke dalam ruang fisik, budaya dan spritual mereka menjadi lebih lengkap, sebab devosi terhadap Tuhan dan *nenek-moyang (bei nai)* dapat berlangsung secara melembaga dan relatif mendalam.



Gambar 234. Konsep-konsep di dalam tema empiris Gereja Katolik di desa Kaenbaun
(Sumber: Analisis, September 2008)

Analisis yang dilakukan berhasil menunjukkan adanya empat konsep yang terkandung di dalam tema empiris Gereja Katolik, yaitu (1) konsep pertahanan diri, (2) konsep ketaatan tradisi, (3) konsep spiritualitas tradisional, dan (4) konsep adaptasi budaya. Kehadiran Gereja Katolik di Kaenbaun menyempurnakan religiusitas dan spiritualitas orang Kaenbaun menuju konsep kehidupan ideal, yaitu menyatu dengan Tuhan dan *nenek-moyang (bei nai)*.

12.1 Niufbanu pusat keramaian

Keberadaan Gereja Katolik di Niufbanu menarik diungkapkan berkaitan dengan pengaruhnya pada tata kehidupan di Kaenbaun. Fery Timo (Mei 2006), seorang warga berusia sekitar 35 tahun, menjelaskan bahwa dulu Kaenbaun (maksudnya Niufbanu) pernah menjadi pusat kegiatan Katolik. Umat Katolik dari desa-desa lain datang ke Kaenbaun karena di desa mereka belum ada gedung Gereja, sedangkan di Kaenbaun ada Gereja dan kompleks sekolah yang dilengkapi dengan asrama. Fery Timo mengatakan, dulu Kaenbaun adalah pusat paroki sementara, tetapi sekarang hanya menjadi sebuah lingkungan (sebuah wilayah di bawah paroki).

Pernyataan Fery Timo dibenarkan oleh Pater John Salu dalam kesempatan yang lain. Menurut Pater John Salu (Mei 2006), dulu Kaenbaun adalah pusat kegiatan Gereja Katolik. Di belakang gedung Gereja ada rumah keluarga Mikael Salu yang berprofesi sebagai "guru desa" sekaligus menjadi "katekis". Asrama putri ada di sisi kiri Gereja, sedangkan di belakang Gereja ada lapangan olah raga. Gedung SD ada di depan sisi kanan Gereja. Asrama guru ada di dekat Gereja. Semua bangunan yang disebutkan itu saat pengamatan dilakukan (Juli 2004 dan Mei 2006) sudah tidak ada bekasnya sama sekali karena sudah dibongkar.

Menurut Pater John Salu (Juli, 2004), romo-romo Belanda lebih senang ke Kaenbaun karena merasa lebih tenang, namun romo-romo sekarang tidak demikian. Mereka (romo Belanda) tidak tinggal di Niufbanu tetapi selalu rutin berkunjung dan memimpin Misa Kudus seminggu sekali secara teratur, terutama setiap hari Jumat pertama tiap bulan selalu ada Misa Kudus. Keterangan Pater John Salu menunjukkan bahwa kelangkaan romo atau pastur yang berkunjung ke Kaenbaun merupakan

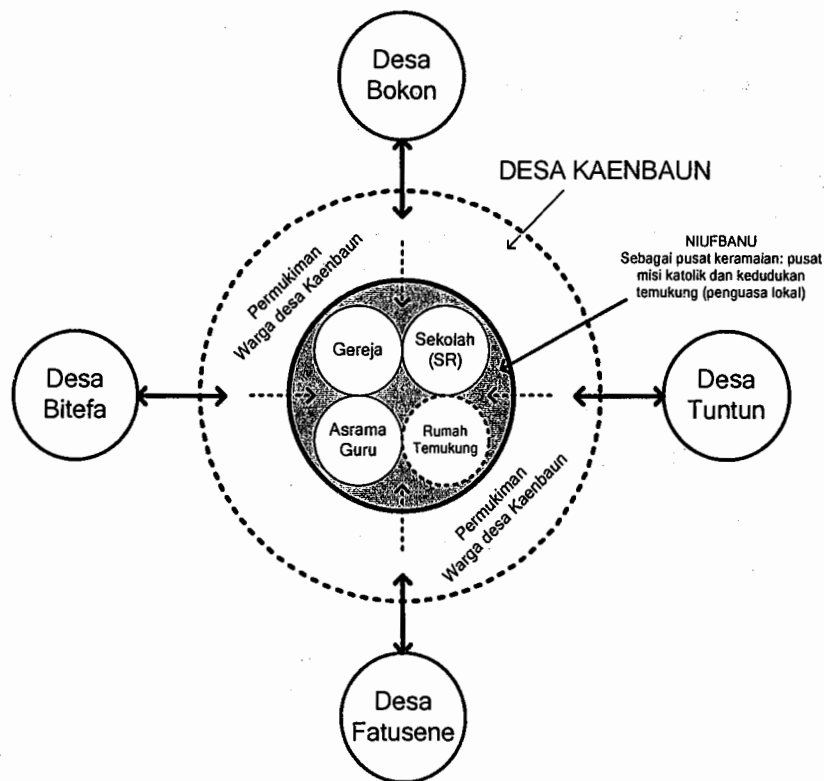
situasi yang ada sejak lama. Sejak lama Misa Kudus di Kaenbaun diadakan tidak secara rutin setiap hari Minggu melainkan hanya sekali dalam sebulan.



Gambar 235. Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Mikael Salu (Mei 2008) juga bercerita tentang masa lalu Niufbanu. Dulu Niufbanu merupakan pusat keramaian bagi desa-desa di sekitarnya karena statusnya pernah menjadi sebuah pusat paroki sementara untuk wilayah Tunbaba. Akibat perkembangan situasi, pusat paroki Tunbaba dipindahkan dari Kaenbaun ke Kuatnana, yang terletak di dekat jalan raya, sehingga mudah dijangkau dari kota Kefamenanu. Sebagai sebuah pusat paroki, kompleks Gereja di Niufbanu dulu dilengkapi dengan sekolahan, asrama murid dan asrama guru. Jadi dulu Gereja di Niufbanu merupakan pusat keramaian, sebab orang datang dari desa-desa sekitar (Bitefa, Bokon, Tuntun dan Fatusene) beribadah mengikuti Misa Kudus dan belajar menempuh ilmu di sekolah rakyat yang terletak di dekat gedung Gereja.

Menurut Mikael Salu (Mei 2006), salah satu unsur penting Niufbanu sebagai pusat paroki sementara adalah karena *temukung* Taseko Bana tinggal di Niufbanu, bahkan rumah *temukung* terletak di kapling tanah yang sekarang dihuni keluarga Mikael Salu. *Temukung* adalah pemimpin masyarakat tradisional yang memiliki kekuasaan politik dan sosial. Temukung Taseko Bana adalah seorang temukung yang sangat berwibawa di Tunbaba, terbukti ketika beliau wafat, upacara pemakamannya dihadiri oleh 9 temukung dari wilayah Tunbaba (John Taus, Nopember 2009). Artinya, Niufbanu pernah menjadi pusat pemerintahan lokal yang berwibawa di Tunbaba. Pada hari yang lain, peneliti berdiskusi tentang silsilah keluarga Mikael Salu dan terbukti bahwa mereka adalah kerabat dari *temukung* Taseko Bana yang menjadi penguasa desa Kaenbaun pada masa lalu.



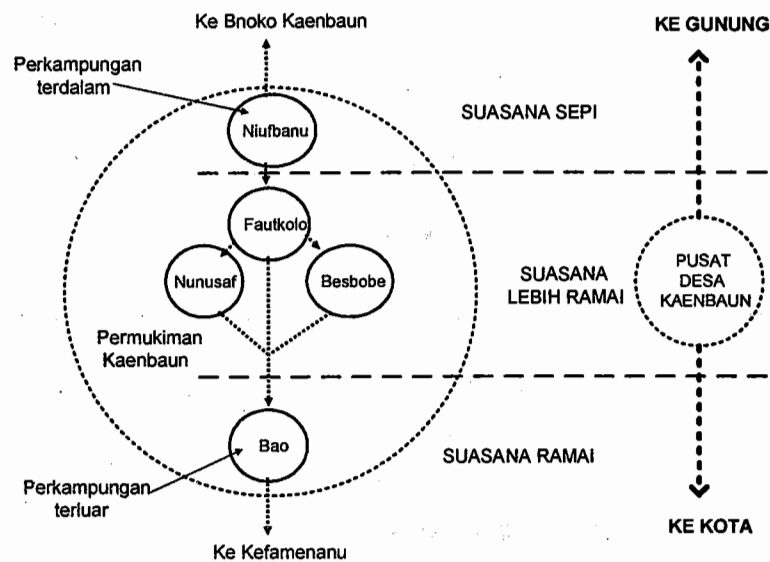
Gambar 236. Niufbanu pada masa lalu menjadi pusat keramaian
(Sumber: wawancara, Juli 2004)

Mikael Salu menjelaskan, keberadaan SR (sekolah rakyat) di Niufbanu menciptakan hubungan fungsional desa Kaenbaun dengan desa-desa sekitarnya berlangsung intensif. Murid SR di Kaenbaun berasal dari desa-desa: Jak, Bitefa, Fatusene, Tuntun dan Bokon. SR di Niufbanu dilengkapi dengan asrama siswa dan asrama guru, maka anak-anak dari luar Kaenbaun tinggal di asrama supaya tidak habis waktunya untuk perjalanan. Di asrama ada pembagian jelas antara asrama laki-laki dan asrama perempuan. Semua siswa memasak sendiri, guru dan kepala sekolah juga tinggal di asrama agar proses belajar dapat berlangsung tertib. Pada waktu itu ada enam kelas dengan enam orang guru.

Suasana kini telah berubah. Niufbanu sepi karena SD dipindahkan ke Bao. Menurut orang – orang Kaenbaun, keramaian Niufbanu masa lalu telah berpindah ke perkampungan yang baru yaitu Fautkolo, Nunusaf, dan Besbobe, meskipun Niufbanu tidak ditinggalkan sama sekali dan tetap penting hingga saat ini. Sekarang tempat yang paling ramai ada di Bao (kampung paling muda) dan di sekitar SDK Kaenbaun yang dikelilingi rumah-rumah (*mess*) para guru. Menurut Alfons Basan, SD tersebut dipindahkan karena alasan lokasi lama terlalu sempit, sehingga diperkirakan tidak dapat digunakan untuk pengembangan.

Tampaknya pengertian keramaian dalam benak orang Kaenbaun adalah berkaitan dengan jumlah orang yang datang dan keragaman serta intensitas kegiatan di tempat itu. Sekarang Niufbanu memang tampak sepi dibandingkan dengan Fautkolo, Nunusaf, Besbobe dan Bao karena letaknya di lokasi "paling dalam" dilihat dari gerbang desa Kaenbaun. Sekarang orang datang ke Niufbanu hanya pada

hari Minggu karena mengikuti Misa Kudus atau Ibadat Sabda, anak-anak tidak ke Niufbanu setiap hari karena SD ada di luar Niufbanu yaitu di Bao.



Gambar 237. Formasi spasial perkampungan Kaenbaun dikaitkan dengan suasana sepi dan ramai menurut orang Kaenbaun (Sumber: Wawancara, Mei 2006)

Menurut Mikael Salu (Mei, 2006), surutnya Kaenbaun (Niufbanu) sebagai pusat keramaian karena tiga sebab. Pertama, perubahan lingkungan eksternal yaitu dengan adanya pembangunan Gereja dan Sekolah (SD) di setiap desa. Kejadian ini menurunkan daya tarik Kaenbaun (Niufbanu) sebagai pusat tujuan orang-orang desa di sekitarnya. Mobilitas orang ke Niufbanu surut karena orang dari Bitefa, Bokon dan Fatusene tidak lagi ke Kaenbaun (Niufbanu) untuk belajar dan beribadah sebab di desa mereka sudah ada fasilitas tersebut. Kini Gereja dan SD di Kaenbaun hanya dimanfaatkan oleh warga desa Kaenbaun sendiri, tidak ada murid dari desa lain.

Perubahan tampaknya semakin meluas. Fasilitas desa-desa sekitar Kaenbaun semakin lengkap karena sudah ada SD di tiap desa. Di Nunpene ada SMP, di Taekas ada SD dan SMA dan di Kefamenanu fasilitas lebih lengkap sebab ada SD, SMP dan

Universitas (Unimor). Nunpene adalah ibukota kecamatan Miomaffo Timur, di sana ada puskesmas yang membawahi polindes di beberapa desa (termasuk di Kaenbaun). Pada saat ini, Nunpene dan Bitefa bahkan memiliki fasilitas yang lebih lengkap daripada Kaenbaun, padahal di masa lalu mereka berafiliasi ke Kaenbaun.

Kedua, surutnya Niufbanu sebagai pusat keramaian diduga terkait dengan strategi administrasi Gereja. Status Kaenbaun diturunkan menjadi stasi, bukan sebuah pusat paroki. Implikasinya, administrasi Gereja yang semula berada di Niufbanu dipindahkan ke Kuatnana (pusat paroki Tunbaba), berada di tepi jalan raya Kefamenanu - Wini. Kejadian ini menjelaskan Niufbanu seolah-olah kehilangan "roh daya tarik" yang menjadi magnet.

Ketiga, perubahan yang diakibatkan oleh kebijakan nasional tentang pemerintahan desa. Kebijakan baru tersebut menghilangkan struktur *temukung* (penguasa lokal) dengan mengganti lurah / kepala desa. Perubahan ini menyebabkan masyarakat Kaenbaun memiliki orientasi baru yang berbeda dari sebelumnya. Pada masa *temukung*, kepala desa selalu otomatis juga kepala suku. Kebijakan baru Pemerintah memisahkan posisi kepala suku (kekuasaan adat) dari kepala desa (kekuasaan politik), sehingga keduanya tidak berimpit menjadi satu.

Uraian di atas menunjukkan bahwa Gereja sebagai pusat kegiatan adalah roh daya tarik yang membuat Kaenbaun (Niufbanu) menjadi pusat keramaian atau pusat bagi desa-desa di sekitarnya pada masa lalu. Artinya, kegiatan keagamaan menjadi unsur daya tarik (magnet) bagi warga desa sekitar Kaenbaun. Akibatnya, ketika status sebagai pusat paroki-sementara dicabut dan dipindahkan di Kuatnana, maka Kaenbaun (Niufbanu) kehilangan roh atau magnetnya. Jadilah Kaenbaun (Niufbanu)

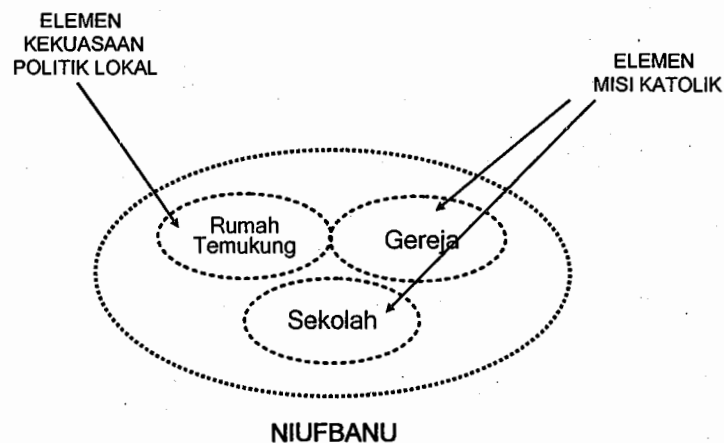
seperti desa-desa pada umumnya, bukan sebuah tempat tujuan (*destination place*) orang untuk memperoleh pendidikan dan kedamaian rohani.

Niufbanu pernah menjadi tempat tinggal *temukung* bagi desa Kaenbaun dan Bokon. Artinya, Niufbanu pernah menjadi pusat kekuasaan politik dan budaya lokal, sehingga pada saat itulah Kaenbaun (Niufbanu) menjadi titik orientasi sosial-budaya. Dengan demikian, Niufbanu pernah menjadi pusat misi Katolik di pedalaman yang berimpit dengan pusat politik dan busaya lokal. Keberadaan *temukung* dan Gereja Katolik menjadi daya tarik spiritual, politik dan kultural. Oleh sebab itulah, ketika struktur *ketemukungan* dihapuskan, Kaenbaun kehilangan magnet yang kedua.

Asrama guru dan murid menjadi satu di lingkungan Gereja menjadi bagian dari strategi Gereja Katolik untuk menarik orang Kaenbaun memeluk agama Katolik. Bahkan hingga saat ini, peran guru yang sekaligus guru agama sangat menonjol dalam memelihara iman dan menggerakkan umat untuk aktif hidup menggereja meskipun sejak awal di Kaenbaun tidak pernah ada pastor yang tinggal menetap. Artinya peran awam ("guru-katekis") sangat menentukan perkembangan dan kesuburan kehidupan iman Katolik di Kaenbaun hingga sekarang.

Selain melalui guru sebagai orang terdidik (elite), perkembangan iman Katolik di Kaenbaun juga dimulai dari kalangan elit lokal, yaitu di kalangan keluarga *temukung*. Keluarga *temukung* menjadi generasi awal baptisan dan hidup secara Katolik meskipun belum sepenuhnya meninggalkan tradisi dan kepercayaan lama. Artinya, penerimaan iman Katolik di pedalaman memang diawali dari elite masyarakat kemudian berkembang meluas ditunjang budaya paternalisme yang kuat.

Pengamatan lapangan (Mei 2006) menunjukkan bahwa keberadaan Niufbanu sebagai pusat keramaian di pedalaman dengan fasilitas Gereja dan sekolah, sejalan dengan tradisi Gereja Katolik yang memulai kegiatan penginjilannya dari pedalaman dan melalui jalur pendidikan. Pendirian pusat penyebaran iman di pedalaman dilakukan dengan mendirikan Gereja yang selalu disertai dengan pendirian sekolah-sekolah sebab iman diyakni berkembang melalui interaksi antar manusia yang intens di tempat pendidikan. Selain itu, manusia yang beriman juga harus menjadi manusia yang cerdas karena kecerdasan dapat semakin meningkatkan kesadaran iman yang sungguh mendalam.



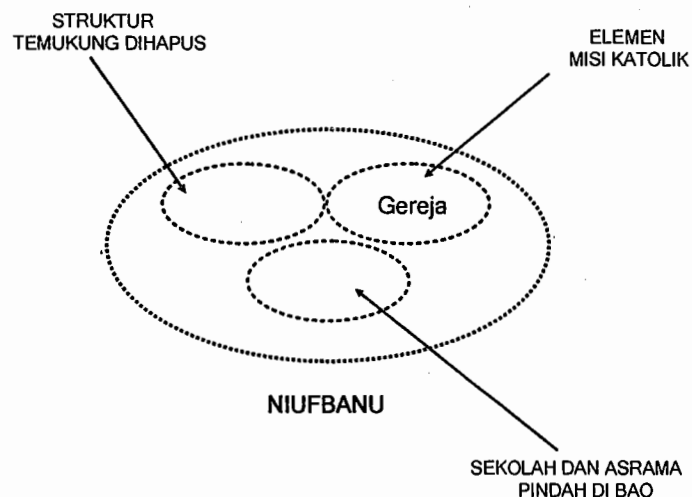
Gambar 238. Tiga magnet penting sebagai unsur daya tarik Niufbanu masa lalu
(Sumber: refleksi, Juni 2008)

Diskusi di rumah Darius Basan Mei 2006 mengungkapkan keadaan pendidikan anak di Kaenbaun masa lalu. Gereja ada di Niufbanu, ada SR dan pastoran juga. Asrama-asrama guru dan murid dibangun di area sebelah bawah Gereja. Asrama putri ada di bagian hulu dekat sungai dan asrama putra terletak di sebelah hilir. Kelas

ada di dekat Gereja, sehingga Gereja dikelilingi asrama-asrama. Sungai di belakang Gereja menjadi area untuk mandi semua orang yang tinggal di asrama-asrama.

Menurut Martinus Taus, pada waktu itu ada peraturan, di desa yang “juara setor pajak” di situ didirikan SD. Sekolah di Kaenbaun didirikan 24 Oktober 1951 berasal dari perpindahan di desa lain. Semula SD ada di Tuemese, kemudian pindah ke Oekam (1946) akhirnya ke Kaenbaun. Kepindahan itu karena ada kaitannya dengan kedudukan *temukung* di Kaenbaun (Niufbanu) dan karena juara dalam setor pajak secara cepat.

Martinus Taus (Mei 2006) menjelaskan, pada tahun 1951 di Kaenbaun didirikan SR, juga didirikan bangunan Gereja sederhana dengan atap dari alang-alang. Selanjutnya, pada tahun 1962 pondasi gedung Gereja dibangun dan proses pembangunannya selesai pada tahun 1965. Pada tahun 1951, saat ada SR di Kaenbaun dibangun, masih ada struktur “*temukung besar*” dan “*temukung kecil*” yang menjadi penguasa lokal di desa Kaenbaun dan desa Bokon.



Gambar 239. Gereja sebagai satu-satunya magnet di Niufbanu yang masih tersisa (Sumber: refleksi, Juni 2006)

Niufbanu sekarang memang sepi, sebab tidak ada mobilitas warga dari desa-desa sekitar ke Kaenbaun dalam kehidupan sehari-hari. Niufbanu hanya ramai pada hari Minggu, yaitu pada saat ada Misa Kudus atau Ibadat Sabda. Orang yang datang ke Niufbanu (ke Gereja) hanyalah warga desa Kaenbaun sendiri, yang berasal dari Fautkolo, Nunusaf, Besbobe dan Bao. Pada hari Minggu itu nyaris tidak ada warga dari desa lain yang mengikuti liturgi Gereja, karena mereka sudah dapat mengikuti acara ibadat di Gereja desa mereka masing-masing. Sekarang Niufbanu hanya untuk orang Kaenbaun, bukan orang-orang desa sekitarnya.

Kini satu-satunya magnet yang masih tersisa di Kaenbaun hanyalah Gereja dan aktivitas liturgi rutin setiap hari Minggu. Realitas lapangan menunjukkan, keberadaan Gereja masih sangat signifikan, sebab orang Kaenbaun taat beribadat secara Katolik dan menjalankan *upacara-upacara-adat* yang bersumber pada agama lokal. Pada saat penelitian dilakukan, Gereja dan *rumah-adat* suku menjadi pusat kegiatan spiritualitas tradisional dan iman Katolik orang Kaenbaun. Jadi fungsi dan makna Gereja di Niufbanu tetap penting, yaitu sebagai pusat kegiatan Gereja Katolik di Kaenbaun berdampingan dengan pusat ritual adat Dawan. Dengan demikian, Kaenbaun merupakan permukiman yang secara spasial unik, sebab memiliki tiga pusat spiritual, yaitu (1) *Bnoko* Kaenbaun, (2) kompleks *umesuku*, dan (3) Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu.

Menurut para warga Kaenbaun, Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu dibangun sekitar tahun 1960-an. Dindingnya terbuat dari batu bata ukuran besar, di sisi luar dihiasi dengan batu-batu alam. Wajah Gereja berkomposisi simetris, ada dua pintu di sisi kiri dan kanan, bagian tengah terdapat ruang Sakristi (ruang

penyimpanan peralatan ibadah dan ruang persiapan pastur). Atap Gereja sangat sederhana, berbentuk pelana dengan penutupnya dari bahan seng. Kerangka atap menggunakan material kayu lokal dengan bentuk sistem struktur yang cenderung berasal dari khasanah budaya luar Kaenbaun.

Perlengkapan Gereja bersifat standar, ada salib besar di ujung ruang, ada meja atau altar, juga ada patung Santa Maria dan Yesus di sisi kiri dan kanan. Apabila diperhatikan, ada usaha menghias patung Yesus dan Santa Maria supaya bernuansa Dawan, yaitu dengan memberi seuntai kain di sekitar kepala kedua patung. Tempat duduk di Gereja ada dua jenis, yaitu bangku dari kayu dan kursi dari plastik. Jumlah bangku dari kayu lebih sedikit daripada kursi plastik. Jumlah keseluruhan tempat duduk hanya sekitar 50% dari ruang Gereja.

Pembangunan gedung Gereja dilakukan atas swadaya umat desa Kaenbaun dan umat dari desa-desa lain yang mengikuti Misa Kudus di Kaenbaun. Desa-desa itu antara lain adalah Bokon dan Bifeta, sebab mereka waktu itu belum memiliki Gereja sendiri, dan mengikuti kegiatan Gereja di Kaenbaun. Warga kedua desa tersebut selalu datang secara rutin minimal sebulan sekali untuk melakukan berbagai ibadat Katolik di Gereja Santo Yohanes Pemandi.

Tokoh pastor yang dikenang dalam memimpin pembangunan Gereja adalah Romo Gootee (baca: guti) dari Amerika dan Pastor Anton Frey yang sekarang tinggal di Eropa. Dalam Misa Kudus 7 Mei 2006, Pater John Salu yang memimpin Misa berpamitan kepada umat. Beliau dalam bulan Juli - Agustus 2006 bertugas ke Roma dan hendak mengunjungi pastor Anton Frey sambil menyerahkan kenang-

kenangan berupa kain Tunbaba. Rencana kunjungan dan penyerahan kain Tunbaba tersebut menunjukkan kedekatan hati orang Kaenbaun dengan Pater Anton Frey.

Menurut Martinus Taus dan beberapa orang tua di Kaenbaun (Mei 2006), proses pembangunan gedung Gereja dilakukan oleh seluruh umat yang bekerja sama, baik bapak-bapak maupun ibu-ibu, termasuk anak-anak. Tenaga tukang datang dari Oekusi, dijamin konsumsinya oleh umat secara bergiliran. Kegiatan yang sangat mengesankan bagi mereka adalah suasana kerjasama yang sangat kompak antara para bapak dan ibu pada saat mengangkut batu-batu kapur yang digunakan untuk bangunan Gereja. Bangunan Gereja bukan dari batu bata tetapi dari batu putih yang dibentuk persegi dengan alat-alat sederhana kemudian diplester. Para mama menggali batu-batu kapur, dibakar di tempat itu, kemudian dibawa ke Gereja dan dicampur dengan pasir dan kotoran sapi untuk membuat plesteran. Para Bapak mencari batu dan membawa kapur ke Gereja, tiap hari mereka bekerja semua.

Gedung Gereja yang berdiri saat ini mulai dibangun tahun 1962 selesai tahun 1965, dimulai oleh pater Gootee diteruskan oleh pater Anton Frey sampai selesai. Pada masa lalu, para pastor yang tinggal di pusat paroki di Kuantana selalu datang ke Kaenbaun untuk melayani umat desa Bifeta, Bokon, Fatusene dan Kaenbaun. Para pastor setiap Jumat pertama selalu datang dan setiap hari Minggu. Jika tidak ada pastor umat tetap datang ke Gereja dan melaksanakan kegiatan ibadah sabda yang dipimpin oleh guru-guru dan para katekis.

Pada masa lalu pusat paroki di desa terpencil terkait dengan strategi Gereja di Timor yang memulai misinya justru di daerah yang terpencil. Dengan perkembangan jaman, khususnya kemajuan transportasi, Gereja dipindahkan di tempat yang mudah

dikunjungi yaitu di tepi jalan besar. Gereja di Kuatnana bentuk dan besarnya mirip dengan Gereja di Niufbanu dan letaknya di tepi jalan besar Kefamenanu-Winni. Pada masa lalu desa Kaenbaun setara dengan sebuah lingkungan dan termasuk dalam wilayah paroki Tunbaba.

Proses pembangunan Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu menunjukkan relasi umat antar desa yang terjadi pada masa lalu. Kaenbaun sebagai pusat paroki sementara didukung oleh umat dari desa-desa lain dalam kegiatannya. Hal ini menunjukkan bahwa umat Katolik dari desa-desa lain memang berafiliasi ke Kaenbaun dalam menjalankan liturgi Gereja. Dengan demikian, Niufbanu memang pernah menjadi pusat kegiatan Gereja pada masa lampau, khususnya kegiatan agama Katolik dan pendidikan (sekolah SD) serta menjadi pusat paroki sementara.

Tema pusat tampaknya menjadi hal yang penting di Kaenbaun, sebab pusat pemerintahan, pusat pendidikan, pusat ibadah pernah berimpit di desa Niufbanu. Tampaknya prinsip pusat pemerintahan, pusat pendidikan dan pusat ibadah Katolik mendasari Kaenbaun sebagai pusat keramaian pada masa lalu. Akibatnya, ketika unsur *ketemukungan* dihilangkan sekitar tahun 1978, maka Kaenbaun sebagai pusat paroki sementara juga dicabut dan pusat paroki dipindahkan di Kuatnana.

Kebersamaan umat lokal dalam membangun fasilitas fisik gedung Gereja merupakan hal yang biasa di dalam kehidupan Gereja. Fenomena itu berkembang di Kaenbaun dan bukan hal baru dalam sejarah Gereja Katolik. Dalam keadaan semacam itu, semangat kebersamaan dalam suka dan duka sangat mudah muncul. Semangat kebersamaan untuk mendirikan tempat ibadah yang layak dan

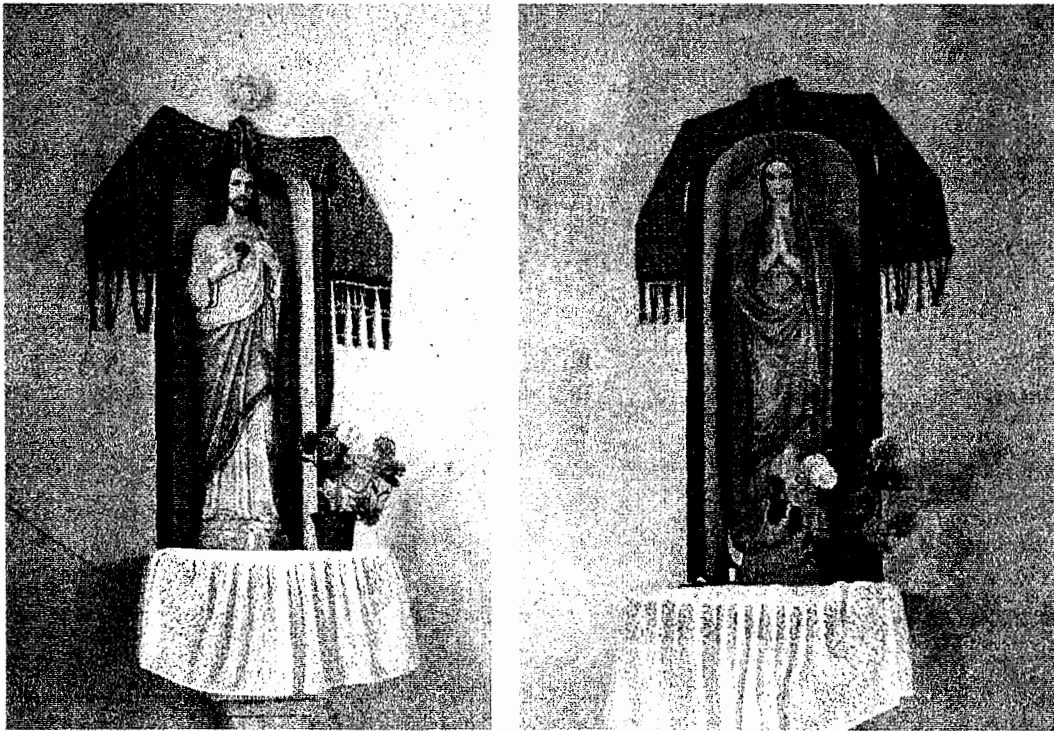
membangunkan merupakan daya dorong kuat terwujudnya cita-cita untuk menghadirkan rumah Tuhan di Kaenbaun.

12.2 Gereja Katolik dan adat Kaenbaun

Setelah Misa Kudus hari Minggu tanggal 7 Mei 2006 selesai, peneliti sempat mengamati ruang Sakristi dan ruang dalam Gereja. Di dalam ruang Sakristi peneliti menemukan salib lama tergantung di dinding, tampak postur tubuh “Yesus orang Dawan” tergantung pada salib itu. Menurut keterangan salah seorang warga desa Kaenbaun, salib itu adalah “salib lama” pemberian Pastor Gootee, yang dulu diletakkan di dalam Gereja. Sekarang salib lama itu ada di ruang Sakristi karena sudah digantikan oleh “salib baru” yang lebih besar, pemberian Pater John Salu.

Selain itu, di dalam gedung Gereja, peneliti menemukan patung Yesus dan Santa Maria dilengkapi dengan “*kain-adat* Tunbaba”. Jika kain adat Tunbaba ini dikaitkan dengan salib dengan postur “Yesus orang Dawan”, tampaknya ada usaha warga Kaenbaun memasukkan nuansa Budaya Dawan ke dalam Gereja. Hal ini barangkali merupakan tanda-tanda fisik-visual yang menunjukkan terjadinya upaya memadukan nilai-nilai adat lokal dengan nilai dan tradisi Katolik.

Fenomena memadukan budaya Dawan dengan nilai-nilai Katolik ternyata juga ditemukan di dalam kegiatan doa. Jika diperhatikan dengan cermat, selama Misa Kudus doa-doa dan nyanyian dilantunkan dengan bahasa Dawan. Konon, tradisi Misa Kudus dengan doa-doa dan nyanyian berbahasa Dawan sudah berlangsung lama dan telah menjadi kebiasaan yang mantap di Kaenbaun. Kotbah pater John Salu dalam Misa Kudus yang dipimpinnya, sebagian besar juga menggunakan bahasa Dawan dan sesekali diselingi dengan bahasa Indonesia.



Gambar 240. Patung Yesus dan Santa Maria dihiasi dengan kain adat Tunbaba
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Ada pertanyaan menggelitik: mengapa “Yesus Dawan” pada “salib lama” yang lebih kecil pemberian pater Gootee orang Amerika justru diganti dengan “Yesus Eropa” pada “salib baru” yang lebih besar pemberian Pater John Salu orang Kaenbaun? Tampaknya, melalui “salib lama” Pater Paul Gootee ingin menonjolkan nuansa “Yesus orang Dawan” sementara Pater John Salu yang orang Kaenbaun justru ingin “Yesus orang Eropa” hadir di Kaenbaun. Umumnya warga Kaenbaun tidak memasalahkan dua wacana ini dan terkesan diterima sebagai hal yang alamiah.

Bagi orang Kaenbaun apa yang ada diserahkan untuk Gereja, misalnya: selendang adat untuk menghias altar dan patung Santa Maria. Dari pengamatan lapangan tampak bahwa bagi warga Kaenbaun, persoalan perpaduan budaya adalah persoalan yang bersifat praktis, bukan persoalan simbolis atau teologis yang rumit.

Mereka bangga jika unsur budaya Dawan dapat mewarnai Gereja. Artinya, Gereja dan adat Dawan telah saling menerima, seperti halnya lilin ada di dalam setiap *upacara-adat* atau doa secara Katolik selalu digunakan untuk membuka dan menutup setiap *upacara-adat*. Akulturasi budaya terjadi di Kaenbaun, yaitu inkulturasi menurut sebutan dari pihak Gereja Katolik.



Gambar 241. Patung Santa Maria yang digunakan dalam devosi bulan Mei dan Oktober diselimuti dengan kain adat Tunbaba
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Hubungan adat dan Gereja terlihat pada ungkapan Mikael Salu (Mei 2006): "*.....sebagai umat beriman, doa agama lebih dulu kemudian doa adat*". Juga pada ungkapan Pater John Salu dan Mikael Salu: "*Agama lebih dulu baru disusul adat*". Informasi ini menunjukkan bahwa orang Kaenbaun cenderung membuat dikotomi

sekaligus kompromi antara “agama dan adat”. Dualisme adat dan agama ternyata mewarnai cara berpikir dan kegiatan-kegiatan orang Kaenbaun.

Berdirinya Gereja di Kaenbaun pada tahun 1965 menandai statusnya sebagai pusat kegiatan misi di pedalaman, namun Kaenbaun sebagai pusat misi di pedalaman hanya berlangsung selama 13 tahun. Status ini berubah karena sejak tahun 1978, kegiatan Gereja di Tunbaba dipusatkan di Kuatnana. Dengan demikian, pusat kegiatan Gereja telah bergeser dari pedalaman ke tempat yang mudah dijangkau karena Kuatnana terletak di tepi jalan besar.

Menurut Mikael Salu (Mei, 2006), sejak tahun 1951 di Tunbaba sudah tidak ada warga yang kafir, sebab “*pemali-pemali*” atau jimat-jimat sudah dibakar. Katanya, “*mulai Katolik sedesa*”. Pembakaran *leu-leu* atau jimat-jimat di Kaenbaun dilakukan bersama-sama seluruh warga di pusat desa, disaksikan para warga desa dan dipimpin oleh pastor yang bernama Hironimus Sonbay. Peristiwa pembakaran *leu-leu* masih menjadi kenangan di kalangan tua-tua Kaenbaun.

Mengapa jimat-jimat perlu dibakar ? Pada waktu itu Gereja melihat bahwa umat Katolik di Kaenbaun masih menyembah berhala, sehingga *rumah-adat* (*umesuku*) serta *benda-suci* adat dihancurkan atau dilarang keberadaannya. Akibatnya, warga desa melaksanakan *upacara-adat* di tempat tersembunyi, yaitu di rumah *anak laki-laki pertama* yang dianggap dan difungsikan sebagai *rumah-adat*. Di setiap *rumah-adat* selalu disimpan *batu-suci*, yang luput dari razia pihak Gereja. Ritual adat di rumah *laki-laki pertama* dapat berlangsung hingga tahun 1980.

Pemusnahan *leu-leu* dipimpin oleh pastor Hironimus Sonbay yang berasal dari Noemuti. Ia pastor kedua yang berasal dari Timor, sekolah di Flores, dikuburkan di

kuburan SVD di Nenuk. Pastor pertama bernama Gabriel Manek orang Belu (Atambua) dari Lahurus, meninggal dan dimakamkan di Amerika. Pastor Hironimus Sonbay banyak menulis lagu Gereja dalam bahasa lokal. Lagu-lagu tersebut selalu dilantunkan oleh Martinus Taus dan teman-temannya pada masa muda mereka.

Menurut Martinus Taus (Mei, 2006) pastor Sonbay didampingi oleh majelis Gereja lokal dalam proses pembakaran *leu-leu*, juga disaksikan umat. Pastor Hironimus Sonbay datang dari kampung ke kampung membakar semua *leu-leu* yang ada. Pastor datang bersama dengan majelis Gereja di Kaenbaun yang waktu itu dipimpin oleh Lasarus Taus (ayah Martinus Taus). Mereka mengumpulkan *leu-leu* di tempat tertentu dan membakarnya dengan disaksikan umat. Contoh pembakaran *leu-leu*, isi kelewang disimpan tetapi sarungnya dibakar.

Diskusi di rumah Darius Basan (Mei 2006) mengungkapkan “*pembaptisan tempat pemujaan suku*”. Konon *faotkana* milik suku Taus yang terletak di gunung (*Nuaf Kuun*) sebagai tempat suci suku telah dipemandikan dan dipasang salib di tempat itu. Pater John Salu dibanut oleh umat memasang salib besar di tempat itu. Kaenbaun tempat suci suku juga disucikan (dibaptis) dengan cara agama Katolik. Pada kunjungan Nopember 2009 peneliti sempat mendaki puncak Nuaf Kuun dan menemukan keberadaan salib besar di samping batu suci suku Taus.

Mengapa orang Kaenbaun dianggap menyembah berhala ? Orang Kaenbaun berusaha bertahan dengan argumen unik. Menurut Hironimus Timo (Mei 2006), *nenek-moyang* adalah “jembatan menuju Tuhan”, tetapi Gereja Katolik memandang orang Kaenbaun hanya memuja *nenek-moyang*. Perilakunya memang menyembah *nenek-moyang* tetapi kata-katanya menunjukkan mereka menyembah yang lebih di

atas *nenek-moyang*. Artinya, dalam doa tradisional sebenarnya sudah dikaitkan dengan Tuhan sebab warga Kaenbaun berkeyakinan bahwa menuju Tuhan adalah melalui *nenek-moyang*.

Pater Verschuren (Ketua Legio Maria seluruh Timor) pernah ditanya Martinus Taus soal tuduhan penyembahan berhala. Martinus Taus (Mei 2006) menjelaskan, orang Kaenbaun dianggap menyembah berhala, padahal mereka menyembah Tuhan, hanya namanya disebut dengan sebutan lokal. Mereka yakin, ada sesuatu di atas *nenek-moyang*, jadi sebenarnya sudah dikaitkan dengan Tuhan. Jawab sang pastor, pada waktu itu memang benar, belum ada guru agama yang menunjukkan bahwa yang menciptakan batu (*faoikana*) itu Tuhan, yang menciptakan sumber air (*oekana*) itu juga Tuhan Allah. Generasi pendahulu itu gampang sekali masuk ke surga, sedangkan generasi sekarang sulit sekali, sebab tahu peraturan kesepuluh itu. Generasi sekarang sulit sekali masuk surga karena mudah melanggar sepuluh perintah Tuhan. Orang kafir pada waktu itu tidak pernah melanggar perintah Tuhan (tidak mencuri, tidak berdusta, dll). Mereka menyimpan apapun dimanapun orang tidak pernah mengambilnya, tetapi generasi sekarang kalau mata tidak dipasang barang – barang mudah dan cepat hilang.

Kejadian pembakaran *leu-leu* dilihat dari kaca mata orang Kaenbaun merupakan kejadian yang melukai hati dan sulit dilupakan. Mereka memang menerima larangan penggunaan *leu-leu* dalam kehidupan rohani karena dilarang Gereja Katolik, namun penyembahan terhadap *nenek-moyang* tetap dipertahankan karena diyakini tidak bertentangan dengan iman Katolik yang mereka miliki. Upaya mengintegrasikan *nenek-moyang* ke dalam iman Katolik muncul pada simbolisme

haumonef. Di dalam simbolisme *haumonef*, letak *nenek-moyang* ada pada ujung kayu yang terendah (Tentang simbolisme *haumonef* dapat dibaca pada bagian khusus yang membahas *haumonef*, halaman 327 d.s. 343).

Orang Kaenbaun bertahan menyembah *nenek-moyang* mereka karena yakin bahwa *nenek-moyang* hidup dekat dengan Tuhan, sehingga dapat menjadi penghubung dan perantara anak-cucu dengan Tuhan. Peran *nenek-moyang* dalam tata keselamatan orang Kaenbaun sangat penting dan mendasar. *Nenek-moyang* adalah suci dan hidup abadi sangat dekat dengan Tuhan, sehingga dapat terlibat dan mengatur kehidupan anak-cucu mereka. Tampaknya rumusan Hironimus Timo yang rumusannya adalah "*nenek-moyang adalah jembatan menuju Tuhan*" sangat diyakini di Kaenbaun.

Iklim yang ada di dalam Gereja Katolik pasca Konsili Vatikan II ternyata memang memberi jaminan hidup bagi keyakinan lokal tersebut. Akibatnya, *upacara-adat* di Kaenbaun yang dilandasi keyakinan lokal tetap dapat dilaksanakan seperti yang seharusnya. Dengan adanya suasana semacam ini, orang Kaenbaun memiliki dua keyakinan yang saling mendukung, yaitu agama Katolik dan religi lokal. Nilai dari kedua keyakinan tersebut meresap di dalam kehidupan orang Kaenbaun dan muncul pada ungkapan budaya dan perilaku mereka sehari-hari. Nilai-nilai tersebut juga diimplementasikan dalam tata spasial desa Kaenbaun, yaitu dengan keberadaan dua pusat ritual berupa gedung Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu dan kompleks *rumah-adat* suku (*umesuku*) di tengah desa (area tanah adat).

Jika posisi spasial Gereja Santo Yohanes Pemandi dikaitkan dengan posisi spasial *rumah-adat* suku, maka tampak ada dua kutub spiritualitas di Kaenbaun yang

menjadi orientasi warga. Pada waktu-waktu tertentu (menurut kalender liturgi Gereja) desa Kaenbaun memiliki banyak kegiatan yang berpusat di Gereja, sementara pada waktu yang lain fokus kegiatan ada di *rumah-adat* suku. Keduanya berjalan beriringan dan saling melengkapi.

Fenomena dua kutub spiritualitas di desa Kaenbaun menjadi menarik sebab keduanya berhubungan dengan harmonis. Orang Kaenbaun jika melakukan kegiatan skala desa selalu melibatkan kedua kutub spiritual tersebut. Bagi orang Kaenbaun, keduanya sangat signifikan fungsi dan kedudukannya sebab restu *nenek-moyang* selalu bisa diperoleh melalui *upacara-adat* di *rumah-suku*, sedangkan berkat Tuhan diperoleh lewat Liturgi Katolik di Gereja. Rencana-rencana warga Kaenbaun skala desa selalu disertai dua ritual, yaitu *upacara-adat* dan Misa Kudus di Gereja (lihat juga proses demokrasi ala Kaenbaun yang diuraikan pada halaman: 322 s.d. 325).

Menurut Mikael Salu dan istrinya (Mei 2006), ada empat liturgi Katolik skala desa di Kaenbaun, yaitu (1) Doa Tahun Baru; (2) Doa Arwah 2 Nopember; (3) Devosi Santa Maria bulan Mei; dan (4) Devosi Santa Maria bulan Oktober. Acara Doa Tahun Baru melibatkan kelima *rumah-adat* suku-suku di Kaenbaun dan Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu. Doa Arwah dilakukan dan dipusatkan di tanah pemakaman desa yang terletak di sisi timur. Devosi Santa Maria pada bulan Mei dan Oktober, dilaksanakan di kelompok-kelompok umat basis (10 kelompok).

Makna dari keterlibatan *rumah-adat* dan Gereja sekaligus tersebut mengandung keyakinan bahwa *nenek-moyang* dan Tuhan dilibatkan dalam kegiatan skala desa. Mereka meyakini bahwa usaha manusia harus dikerjakan dengan bantuan *nenek-moyang* dan akhirnya semua disempurnakan oleh Tuhan. Pada titik ulasan ini

tampak bahwa orang Kaenbaun sangat dekat dengan *nenek-moyang* yang menjembatani keterlibatan Tuhan. Keterlibatan *nenek-moyang* dan Tuhan dalam kehidupan orang Kaenbaun merupakan unsur budaya yang sangat sempurna. Orang Kaenbaun tidak puas dengan usaha-usaha manusiawi belaka, melainkan perlu berharap mendapat berkah dan tuntunan *nenek-moyang* sekaligus berkah yang melimpah dari Tuhan.

12.3 Liturgi Misa Kudus

Misa Kudus merupakan salah satu ibadat mingguan yang pokok dalam agama Katolik. Tulisan tentang Misa Kudus pada bagian ini didasarkan pada pengamatan tanggal 7 Mei 2006. Sebelum Misa Kudus mulai, seluruh warga berkumpul di area terbuka depan gedung Gereja. Warga desa Kaenbaun berbaur satu dengan yang lain meskipun terdapat pengelompokan berdasarkan *gender* maupun usia. Para bapak berkumpul dengan sesama bapak, para mama dengan sesamanya dan anak-anak dengan anak-anak. Mereka menunggu kedatangan pastor pemimpin Misa Kudus.

Ketika pastor datang, mereka semua berjalan menuju ke dalam Gereja, segera masuk ke gedung dan duduk. Menurut informasi dari beberapa warga, hanya warga desa Kaenbaun yang hadir dalam Misa Kudus karena sekarang di setiap desa telah ada gedung Gereja. Dulu orang yang mengikuti Misa Kudus di Niufbanu datang dari desa Tuntun, Bitefa, Fatusene dan warga Kaenbaun sendiri. Sekarang, Gereja di Niufbanu hanya digunakan oleh orang Kaenbaun, tidak ada warga desa lain yang datang mengikuti kegiatan ibadat.

Pada Misa Kudus hari Minggu tersebut warga Kaenbaun umumnya mengenakan sarung adat digabung dengan pakaian pakaian non-adat. Cara

berpakaian seperti itu terjadi pada sebagian besar warga yang mengikuti Misa Kudus. Pada anak-anak juga terlihat berpakaian rapi dan bersih tetapi tidak mengenakan sarung adat. Sebagian dari mereka mengenakan pakaian yang relatif baru. Tampaknya seluruh warga menyambut Misa Minggu dengan berpakaian yang sepantasnya, bukan pakaian harian seperti ketika mereka bekerja di kebun. Hari Minggu dengan Misa Kudus merupakan hari istimewa bagi mereka, maka disambut dengan berpakaian pantas.



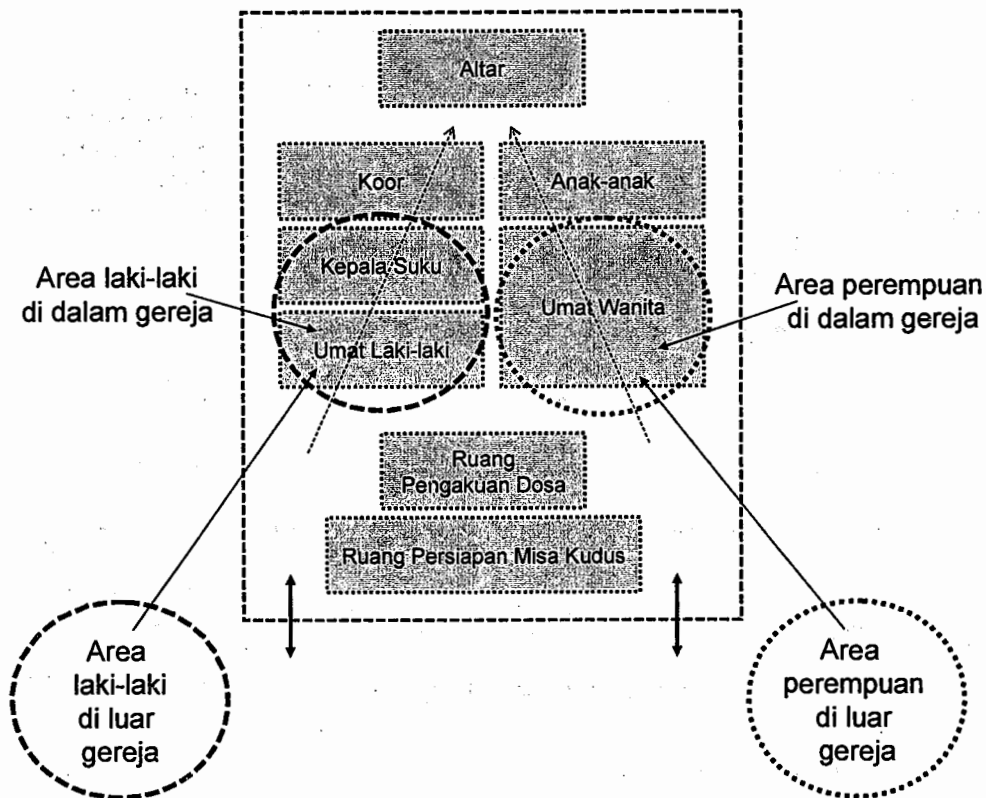
Gambar 242. Suasana Misa Kudus di Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu
(Sumber: Koleksi peneliti, Mei 2006)

Pada waktu di dalam Gereja, terlihat ada seorang mama yang menyiapkan buah-buahan yang disusun bagus di dalam wadah dimaksudkan sebagai persembahan. Menurut informan lain, mama ini selalu mengerjakan persembahan semacam itu karena merasa bersyukur hasil kebunnya melimpah. Buah yang dipersembahkan adalah enam buah terong dan enam buah jeruk yang dipetik dari kebunnya. Ia sendiri yang menyiapkan dan menatanya di atas wadah plastik. Suasana Misa Kudus tampak sangat sederhana dan khas masyarakat desa, khususnya dikuatkan dengan persembahan dari hasil kebun tadi.

Warga yang mengikuti Misa Kudus cukup banyak, namun hanya memenuhi separuh dari ruang Gereja yang tersedia. Tempat duduk kursi dari kayu maupun plastik yang hanya memenuhi separuh ruang Gereja telah diduduki semua warga. Misa Kudus Minggu pagi itu dipimpin oleh Pater John Salu, putera dari Mikael Salu. Pater John Salu sudah sering memimpin Misa Kudus di Kaenbaun karena dapat menyisihkan waktunya untuk pulang kampung. Tampaklah suasananya sangat akrab, Misa Kudus diikuti oleh umat Kaenbaun dan dipimpin oleh pastor yang juga putera dari Kaenbaun. Apalagi bahasa pengantar yang digunakan di dalam Misa Kudus adalah bahasa Dawan, mulai dari dialog, doa hingga lagu-lagu yang dinyanyikan.

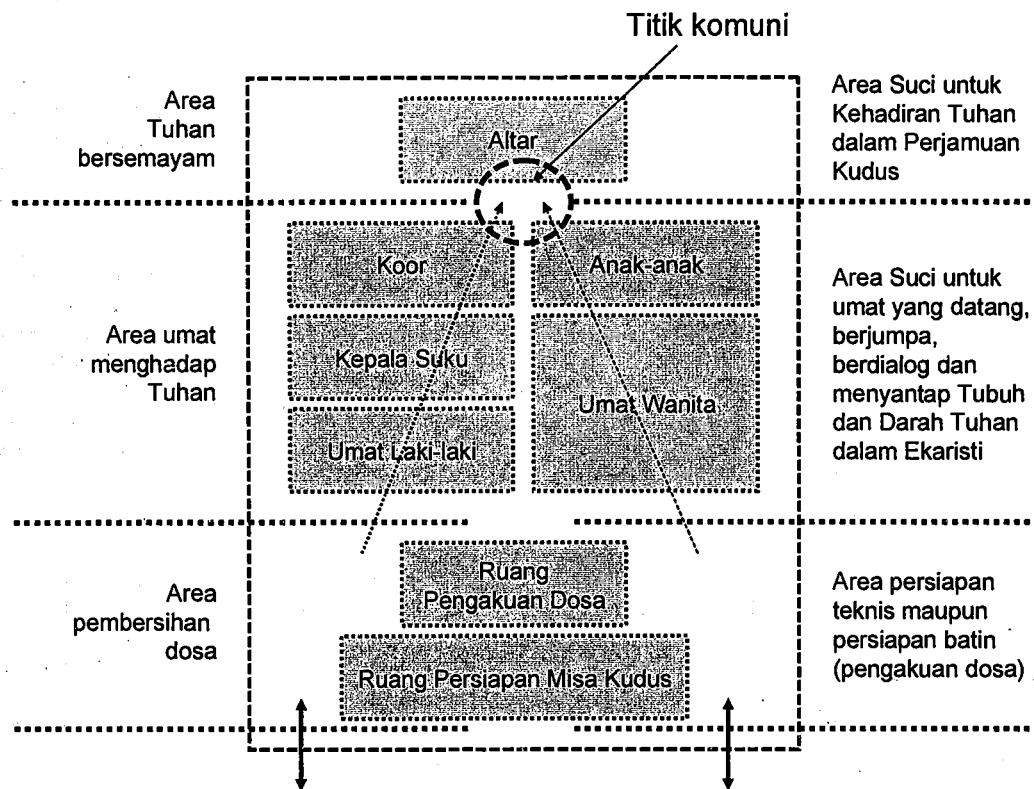
Diantara warga yang mengikuti Misa Kudus terdapat para kepala suku yang mengenakan pakaian resmi sebagai kepala suku. Mereka mengenakan pakaian adat dan atribut-atribut pelengkap pakaian resmi sebagai kepala suku. Hal ini terjadi karena dalam acara Misa Kudus diselipkan mata acara peresmian penelitian yang dilakukan peneliti, sehingga secara resmi para kepala suku diminta hadir dengan atribut sukunya. Selain itu, mereka berpakaian resmi kepala suku karena setelah Misa Kudus selesai disambung dengan *upacara-adat* di *rumah-adat* suku Basan. Mereka sekalian diminta berpakaian resmi agar *upacara-adat* dapat segera langsung dilaksanakan sesuai rencana.

Kejadian diatas ini menunjukkan tanda – tanda adanya relasi yang akrab antara adat asli Kaenbaun dengan liturgi Katolik. Menurut orang Kaenbaun, adat Dawan dan agama Katolik tidak bertentangan, sehingga dapat bercampur menjadi satu. Fenomena bersatunya adat Dawan dan agama Katolik ternyata muncul pada kejadian-kejadian yang lain.



Gambar 243. Perilaku spasial orang Kaenbaun dalam Misa Kudus di Gereja Santo Yohanes Pemandi
(Sumber: pengamatan, Mei 2006)

Dari pengamatan lapangan pola duduk umat tampaknya acak, tetapi sebenarnya terlihat ada pola susunan tertentu dalam penggunaan tempat duduk umat. Bagian terdepan adalah altar untuk pastor; di depan altar terdapat dua kelompok umat, kiri untuk kelompok koor dan kanan untuk anak-anak didampingi guru agama; di belakang koor adalah duduk para kepala suku; selanjutnya di bagian lain adalah umat pada umumnya. Petugas persiapan Misa Kudus ada di bagian belakang umat, di area dekat pintu masuk (altar menghadap pintu masuk). Pola spasial yang berhasil diamati pada waktu itu ternyata memperlihatkan unsur-unsur *gender* yang memang selalu ada dalam tradisi dan pikiran warga desa Kaenbaun.

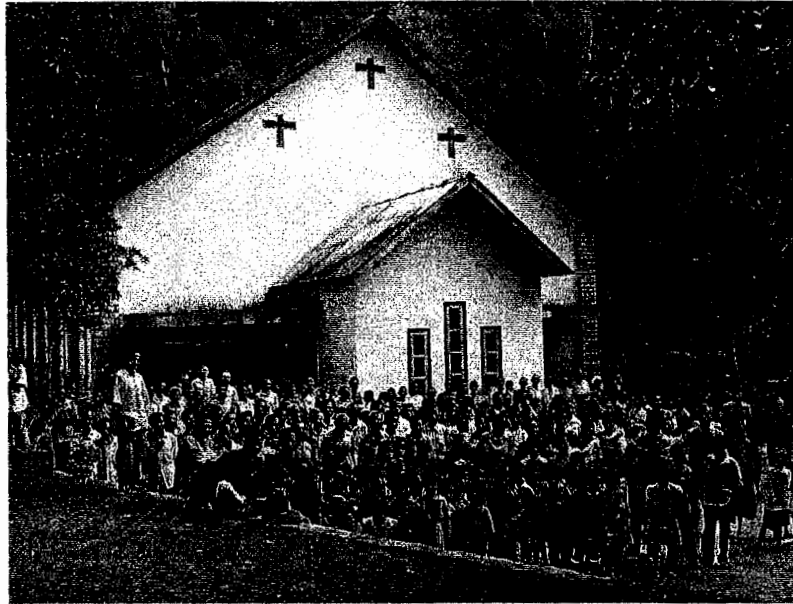


Gambar 244. Formasi spasial pada seting kegiatan Misa Kudus di Gereja Santo Yohanes Pemandi
(Sumber: refleksi, Juli 2008)

Misa Kudus berlangsung selama satu jam. Pada bagian akhir, menjelang berkat penutup, peneliti diberi kesempatan menjelaskan maksud kedatangan pengamatan kali ini kepada seluruh umat. Peneliti mengatakan bahwa kedatangannya bermaksud minta izin dan ingin menjadi murid untuk mempelajari seluk-beluk budaya desa Kaenbaun melalui kontak langsung dengan semua warga dalam kehidupan sehari-hari. Suasana yang diharapkan adalah suasana biasa atau alamiah.

Seluruh warga yang hadir di dalam Misa Kudus itu tampak mengerti apa yang dijelaskan, dan menyambut dengan hangat kehadiran peneliti di tengah kehidupan mereka. Selanjutnya, Pater John Salu juga menjelaskan bahwa setelah Misa Kudus diadakan *upacara-adat* menyambut peneliti secara resmi - adat di *rumah-adat* suku

Basan. Maksudnya agar peneliti diterima dan mendapat restu dari para *nenek-moyang* desa Kaenbaun, sehingga pengamatan dan penelitian disertai yang dikerjakan dapat berjalan dengan sukses.



Gambar 245. Warga desa Kaenbaun usai mengikuti Ibadat Sabda di Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Fenomena Misa Kudus di Kaenbaun menarik untuk dikupas mendalam terutama kaitannya dengan adat yang berbasis keyakinan lokal (religi lokal). Orang Kaenbaun barangkali aneh, sebab di dalam kehidupan spiritualitas mereka memeluk dua keyakinan sekaligus. Secara formal mereka memeluk agama Katolik dan masih menjalani *upacara-adat*, yang intisarinya adalah berjumpa dengan *nenek-moyang*. Mereka memiliki dua sumber tuntunan hidup yaitu dari agama Katolik dan pedoman dari *nenek-moyang*.

Perkenalan dan penerimaan Peneliti oleh warga Kaenbaun di dalam Misa Kudus, dilanjutkan dengan upacara adat skala desa, menunjukkan proses penerimaan

yang dikaitkan dengan dua kutub spiritualitas di Kaenbaun. Proses penerimaan dengan dua cara ini sangat ideal bagi masyarakat Kaenbaun, sebab memenuhi syarat kedua kutub spiritual mereka yaitu Gereja dan adat lokal.

Jika dikupas lebih mendalam, ada beberapa alasan mengapa orang Kaenbaun memiliki dua keyakinan. Pertama, mereka berpikir bahwa antara *upacara-adat* dengan liturgi Gereja tidak bertentangan melainkan saling melengkapi dan menyempurnakan. Hironimus Timo dan Martinus Taus (Mei 2006) pernah mengatakan bahwa *nenek-moyang* berada di dekat Tuhan, sehingga menjadi jembatan antara orang Kaenbaun dengan Tuhan. Artinya *nenek-moyang* menjadi saluran berkah dan rahmat serta mampu menuntun anak-cucu mereka menuju kepada kehidupan duniawi dan rohani yang positif.

Kedua, dalam simbolisme *haumonef* jelas terlihat posisi *nenek-moyang* ada bersama-sama dengan Tuhan. *Bei nai* ada pada pucuk cabang yang terendah, sedangkan Tuhan ada pada ujung tertinggi. Melalui simbolisme *haumonef* itu, *nenek-moyang* disembah bersama-sama dengan penyembahan kepada Tuhan. Fenomena dua *batu-suci* di *umebubu* Martinus Taus (Juli 2004) bahkan menegaskan, *nenek-moyang* disembah bersama dengan Tuhan di dalam *umebubu*-nya.

Pada waktu Misa Kudus atau liturgi yang lain, *nenek-moyang* bisa saja di doakan, tetapi orang Kaenbaun memiliki tradisi berdoa kepada *nenek-moyang* secara khusus di dalam *upacara-adat*. Posisi *nenek-moyang* mirip "orang-orang kudus" jika dilihat dari sudut agama Katolik, yaitu ada dekat Tuhan dan menjadi perantara bagi anak-cucu. Menurut Willem Foni (Juli 2004), dalam budaya Kaenbaun bahkan ada "baptis tradisional". Maksudnya, nama *nenek-moyang* diberikan kepada anak-cucu

seperti nama para santo dan santa dalam agama Katolik dipakai bagi setiap nama orang Katolik. Komponen nama orang Kaenbaun umumnya terdiri atas nama diri, nama *nenek-moyang*, dan nama santo-santa Katolik. Artinya, *nenek-moyang* yang namanya diambil oleh anak-cucu sebagai baptis tradisional memiliki fungsi yang sama seperti nama baptis Katolik, yaitu menjadi teladan iman dan kebaikan agar menuntun kehidupan ke arah yang positif.

Ketiga, inti dalam *upacara-adat* sama dengan liturgi Katolik, yaitu perjumpaan spiritual atau rohani, bukan sekedar perjumpaan fisik. Di dalam *upacara-adat*, perjumpaan terjadi antara *nenek-moyang* dengan anak-cucu, sedangkan dalam Misa Kudus perjumpaan terjadi antara Kristus dengan umatnya. Wujud perjumpaan bahkan mirip, yaitu perjumpaan di dalam suatu perjamuan makan atau pesta yang mengandung dimensi sakral. Kedua perjumpaan bersifat sama, terjadi dialog di dalamnya yang bersifat dua arah.

Dengan demikian, keberadaan gedung Gereja Katolik di Niufbanu menjadi tempat penting, yang ada secara bersama-sama dengan *umesuku*. Fungsi keduanya sama, yaitu memelihara spiritualitas orang Kaenbaun, terutama untuk menjaga dan mengembangkan relasi batin dengan Tuhan dan *nenek-moyang*. Artinya, Gereja dan *umesuku* memiliki makna yang sangat fundamental dalam kehidupan rohani – spiritual orang Kaenbaun menurut sifat dan cara masing-masing yang unik. Gereja dan *umesuku* menjadi pusat spiritualitas orang Kaenbaun yang memeluk dua keyakinan sekaligus, maka keberadaannya sangat penting untuk memelihara dan mengembangkan aspek rohani-spiritual yang sempurna dan lengkap. Menurut Pater

John Salu (Januari, 2009) hidup yang sempurna dan ideal bagi orang Kaenbaun adalah hidup yang menyatu dengan Tuhan dan *nenek-moyang*.

12.4 Liturgi Sabda

Umat Katolik di desa Kaenbaun sudah terbiasa dengan Liturgi Ibadat Sabda, yang merupakan “pengganti” Liturgi Misa Kudus karena pastor tidak ada. Artinya, mereka tetap melakukan ibadat di Gereja setiap hari Minggu meskipun tidak selalu dengan Ibadat Ekaristi (Misa Kudus). Hal ini menarik, sebab meskipun tidak ada Misa Kudus karena tidak ada pastor yang memimpin ibadat, mereka tetap menghayati bahwa hari Minggu adalah wajib berdoa di Gereja. Suasana hari Minggu sebagai Hari Tuhan sangat terasa di dalam kehidupan warga desa Kaenbaun.

Liturgi Sabda adalah bagian dari perayaan (ibadat) Ekaristi yang sangat penting karena mengungkapkan kehadiran Tuhan dalam sabdanya; Tuhan sendiri yang bersabda pada waktu Alkitab dibacakan. Liturgi Sabda berkaitan erat dengan liturgi Ekaristi, merupakan satu kesatuan utuh tindakan ibadat, sebab di dalam liturgi Sabda karya keselamatan Allah dipaparkan dan disyukuri dalam liturgi Ekaristi (Mariyanto, 2004). Di dalam liturgi Sabda selalu dibacakan kutipan-kutipan dari Kitab Suci Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, kemudian dijelaskan melalui momen homili (“kotbah”) oleh Pastur yang memimpin ibadat.

Ibadat Sabda yang terjadi pada tanggal 21 Mei 2006 merupakan acara yang mentradisi sebab pastur tidak rutin datang ke Kaenbaun. Ibadat Sabda di Kaenbaun selalu dipimpin oleh petugas (guru agama dan katekis) serta dibantu umat. Mereka bekerjasama dan serius menyiapkannya. Suasana Ibadat Sabda mirip dengan suasana Misa Kudus, umat antusias dan khusyuk mengikutinya. Dalam Ibadat Sabda ini, teks

yang disiapkan dibaca lengkap, semua lagu dinyanyikan. Juga ada homili yang cukup panjang. Bedanya, di dalam Ibadat Sabda tidak ada penerimaan Komuni Kudus, sebab hanya boleh dipersembahkan oleh imam atau pastur. Durasi waktu yang diperlukan juga sama dengan Misa Kudus, yaitu sekitar satu jam penuh.

Misa Kudus atau Ibadat Ekaristi adalah pusat kehidupan Kristen secara perorangan atau institusi Gereja sebab di dalamnya keselamatan Allah dihadirkan untuk umat. Inti kegiatan adalah mengenang dan merayakan karya penebusan Yesus Kristus yaitu Tubuh dan Darah Kristus dihidangkan (dalam wujud Roti dan Anggur) untuk disantap umat. Sebelum menyantap Tubuh dan Darah Kristus, umat mengikuti Ibadat Sabda yang memberikan pengajaran iman Kristen, sebagai persiapan memasuki ibadat Ekaristi (Mariyanto, 2004).

Homili adalah penjelasan tentang teks-teks dari Alkitab atau lainnya yang digunakan dalam liturgi berkaitan dengan misteri yang dirayakan atau tema ujub perayaan (Mariyanto, 2004). Fungsi homili adalah upaya mendalami dan menjabarkan Sabda Allah agar menjadi lebih relevan dan mudah ditangkap umat serta memupuk semangat hidup Kristen. Homili biasanya diberikan oleh pemimpin ibadat. Menurut Suharyo (2007) homili bukanlah penafsiran teks saja melainkan lebih jauh, yaitu komunikasi iman, sebab homili bermaksud membuka mata dan telinga umat untuk menyadarkan keadaan iman mereka agar semakin ingin memasuki misteri Keselamatan Yesus Kristus. Jadi homili adalah komunikasi iman antara pemberi homili dengan umat untuk semakin mengembangkan iman; sapan iman yang mengobarkan hati. Komuni berasal dari bahasa Latin yaitu *communio* = persekutuan. Komuni dimengerti sebagai kegiatan menyambut Tuhan (Tubuh dan

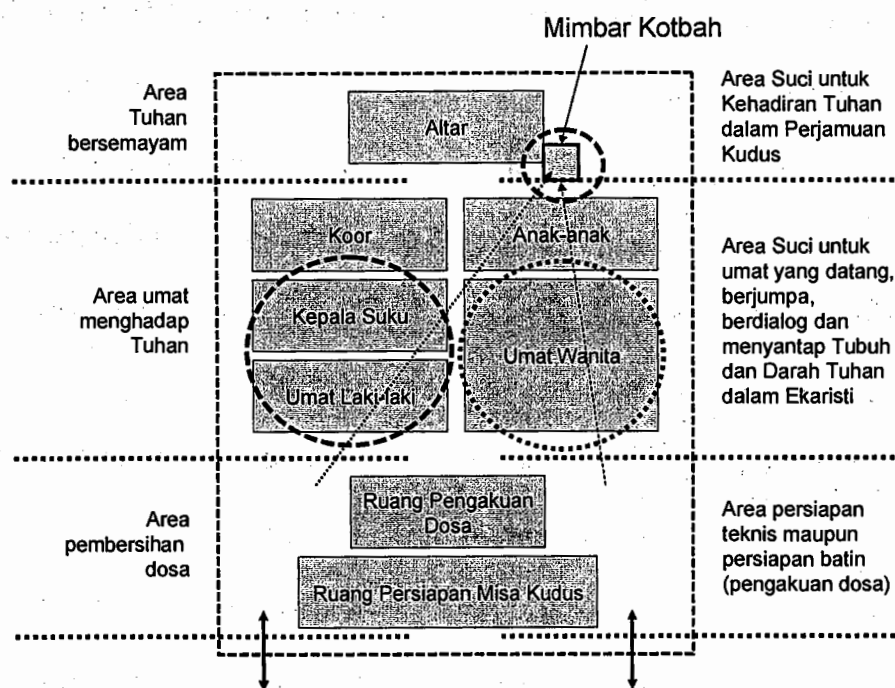
Darah Kristus dalam rupa Roti dan Anggur). Kadang Komuni digunakan untuk menyebut Tubuh dan Darah Kristus, misalnya dalam ungkapan “menerima komuni” (Mariyanto, 2004).

Tampaknya para misionaris yang melayani umat di Kaenbaun telah berhasil membangun kelompok awam yang mampu mandiri dalam mendampingi umat. Awam artinya umum atau orang kebanyakan, orang yang tidak mempunyai kedudukan atau keahlian khusus. Dalam Gereja Katolik, kaum awam adalah semua orang beriman kristiani berkat pembaptisan berhimpun menjadi umat Allah, dan dengan cara mereka sendiri berpartisipasi dalam mengemban tritugas Kristus yaitu imam, nabi dan raja. Mereka melaksanakan tugas perutusan dengan keahlian dan kemampuan masing-masing untuk terjun dalam Gereja dan dunia (Mariyanto, 2004).

Kelompok awam di Kaenbaun adalah kalangan guru desa yang memang tinggal di desa. Mereka adalah orang luar atau orang Kaenbaun yang menjadi guru sekaligus katekis, dan disebut dengan istilah lokal “*guru-katekis*”. Kedekatan mereka dengan kehidupan sehari-hari warga Kaenbaun memungkinkan relasi intensif sebagai guru dan munculnya keteladanan katekis yang menguatkan iman, sebab iman tidak hanya diomongkan melainkan harus dipraktikkan. Cara seperti itu tidak mungkin dapat dilakukan para Misionaris Barat yang tugasnya melanglang desa-desa dan tidak tinggal menetap di desa.

Jika diperhatikan, pola spasial yang muncul pada peristiwa Ibadat Sabda sama persis dengan pada liturgi Misa Kudus. Pola mengelompok berbasis *gender* dari umat yang mengikuti Ibadat Sabda juga terjadi dan sama persis dengan pada peristiwa liturgi Misa Kudus. Bedanya yang sangat mencolok adalah, dalam Ibadat

Sabda fokus umat tertuju pada mimbar kotbah guru-katekis, sedangkan pada Misa Kudus fokus umat tertuju pada altar perjamuan. Hal ini terjadi karena memang demikian aturannya, sabda Tuhan dibacakan dan dijelaskan dalam homili di mimbar.



Gambar 246. Formasi ruang dan perilaku spasial pada Ibadat Sabda di Gereja Santo Yohanes Pemandi di desa Kaenbaun (Sumber: refleksi, Juli 2008)

Fenomena Ibadat Sabda menarik ditelisik lebih mendalam dan dikaitkan dengan kehidupan spiritual orang Kaenbaun. Dalam Ibadat Sabda teks kitab suci dibacakan dan *homili* atau penjelasan diberikan oleh orang yang kompeten. Artinya, dalam Ibadat Sabda umat datang untuk mendengarkan pembacaan teks-teks dan penjelasan yang lebih membumi tentang teks-teks tersebut. Umat mendapat "*makanan rohani*" berupa sabda-sabda Tuhan yang disajikan dalam kitab suci dan dibacakan oleh petugas liturgi (*guru-katekis*).

Jika dilihat lebih jauh, dalam Ibadat Sabda Tuhan bersabda melalui teks kitab suci yang dibacakan oleh *guru-katekis*. Melalui kacamata iman, tampak bahwa tubuh *guru-katekis* dipinjam atau digunakan Tuhan untuk menyampaikan sabdaNya. *Guru-katekis* juga digunakan Tuhan untuk menjelaskan makna sabdaNya ketika ia memberikan *homili* (penjelasan) isi teks kitab suci. Tuhan yang abstrak dan tak terjangkau pancaindra manusia dapat hadir secara nyata dan teraba melalui tubuh para *guru-katekis*. Jelas bahwa di dalam Ibadat Sabda terjadi perjumpaan antara Tuhan yang bersabda melalui Kitab Suci dengan umat yang datang dan mendengarkan serta memujiNya dengan doa-doa dan nyanyian.

Ibadat Sabda dalam kehidupan orang Kaenbaun tetap penting sebab setiap hari Minggu meskipun tidak ada Misa Kudus mereka tetap dapat berjumpa dengan Tuhan. Di dalam Misa Kudus perjumpaan orang Kaenbaun sangat sempurna, sebab mereka menerima Ekaristi (menyantap Tubuh Kristus) dan mendengar sabda Tuhan. Pada liturgi Sabda orang Kaenbaun berjumpa dengan Tuhan yang bersabda, jadi menerima santapan rohani yang mencerahkan jiwa. Artinya, setiap hari Minggu orang Kaenbaun selalu berjumpa dengan Tuhan dalam Misa Kudus maupun Ibadat Sabda, sedangkan pada *upacara-adat* mereka berjumpa dengan *nenek-moyang*.

Dua jenis perjumpaan tersebut (secara Katolik dan Adat) selalu ada di dalam kehidupan orang Kaenbaun, bahkan menjadi kegiatan rutin. Kedua perjumpaan tersebut diperlukan untuk memperkaya kehidupan batin mereka sebagai orang Kaenbaun sejati. Orang Kaenbaun memiliki dua sumber tuntunan spiritual, yaitu dari Tuhan dan dari *nenek-moyang*. Dengan demikian, dapat dikatakan mereka 100% memeluk agama Katolik dan 100% memeluk kepercayaan lokal. Fenomena ini

sejalan dengan konsep hidup sempurna dan ideal menurut keyakinan orang Kaenbaun, yaitu hidup yang menyatu dengan Tuhan dan *nenek-moyang*.



Gambar 247. Kepala Desa memimpin rapat warga di halaman depan Gereja Santo Yohanes Pemandi
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Setelah Ibadat Sabda selesai, biasanya ada sedikit waktu yang digunakan oleh pengurus desa untuk berkomunikasi dengan warganya. Semua warga yang ikut Ibadat Sabda berkumpul di depan Gereja, duduk dan berdiri tersebar di halaman Gereja. Kepala desa memberikan pengumuman atau informasi berkaitan dengan kehidupan bersama dalam momen ini. Rapat ini dilakukan dengan bahasa Dawan campur Indonesia. Acara rapat di depan Gereja ini sudah rutin terjadi sebab pada saat seperti itulah hampir seluruh umat datang.

Kepala desa mengingatkan kepada setiap RT berkaitan dengan pembangunan *lopo* kantor desa, khususnya pengadaan tiang *lopo*. Ia meminta kepada kelompok - kelompok warga (RT) untuk segera merealisasi pembangunan *Lopo* Desa seperti

yang telah direncanakan. Warga sedikit protes karena dianggap pedomannya belum disepakati: jenis kayunya, diameternya, tingginya, dsb. Mereka berdebat soal yang detil dan terjadi curah pendapat yang cukup ramai. Sebagai jalan keluarnya, kepala desa mengajak bertemu malam hari di sela-sela kegiatan doa Rosario untuk menetapkan kesepakatan bersama yang lebih detil. Rapat ditutup dengan doa bersama agar semua rencana dapat selesai dan dikerjakan dengan baik.



Gambar 248. Para perempuan berkelompok dalam kegiatan rapat di depan Gereja (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Tampaknya rapat di halaman Gereja usai Misa Kudus atau Ibadat Sabda sudah menjadi kebiasaan di desa Kaenbaun. Topik yang dibicarakan bermacam-macam, tidak hanya persoalan adat atau Gerejani, melainkan berbagai persoalan yang menyangkut kehidupan bersama. Artinya, warga desa sangat menyadari bahwa hal-hal yang duniawi memang harus dibicarakan di luar Gereja, khususnya yang berkaitan dengan kehidupan orang banyak, misalnya pertanian, kerja bakti, pembuatan jalan, pembagian sumbangan beras, dll. Mereka juga menyadari bahwa

kehidupan duniawi juga harus dibicarakan dan dikaitkan dengan nilai-nilai imani Katolik, maka pembicaraan di lakukan di halaman Gereja.

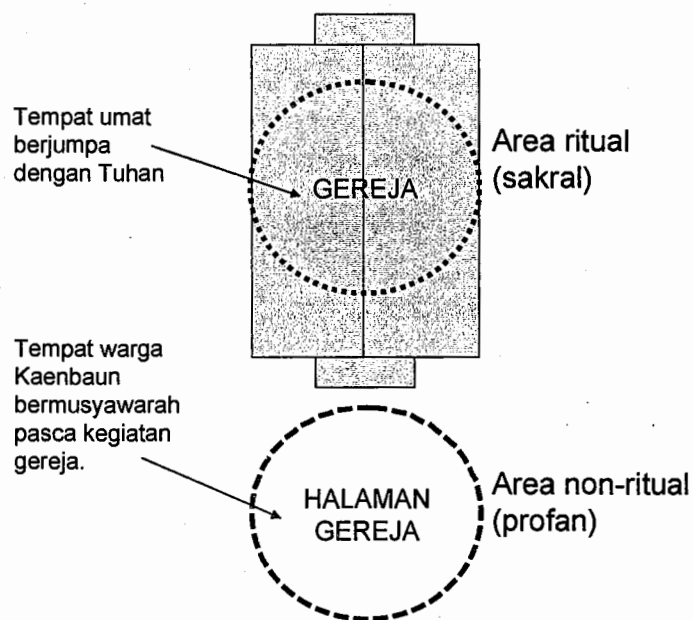


Gambar 249: Kelompok laki-laki pada rapat di halaman depan Gereja
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Dari peristiwa tersebut dapat terlihat adanya dua area yang terjadi yaitu gedung Gereja menjadi area ritual yang bersifat sakral dan halaman Gereja merupakan ruang non-ritual bersifat profan. Konon kegiatan ritual dan non-ritual yang terjadi di Gereja semacam itu merupakan hal yang biasa. Orang tidak berunding tentang soal-soal kehidupan bersama di dalam gedung Gereja melainkan di luarnya (di halaman Gereja). Kejadian ini menunjukkan, tampaknya persoalan duniawi dan spiritual dipisahkan, namun di dalam pikiran orang Kaenbaun keduanya tidak terpisahkan sebab saling berhubungan dan saling mempengaruhi.

Tampaknya, orang Kaenbaun membedakan persoalan duniawi dibicarakan di ruang tersendiri, tidak tercampur dengan ruang Ibadat di dalam Gereja. Bahkan, pembicaraan di halaman Gereja merupakan awal dari tahap berikutnya, yaitu

pembicaraan di *lopo-lopo* suku. Selanjutnya, dari *lopo* suku diteruskan dengan pembicaraan di dalam *rumah-adat* suku (*umekanaf*). Proses perundingan semacam ini merupakan tahapan dalam "demokrasi tradisional" di desa Kaenbaun (lihat uraian lebih mendalam di halaman: 322 s.d. 325).



Gambar 250. Formasi spasial pada kegiatan ritual dan non ritual di Gereja Santo Yohanes Pemandi di desa Kaenbaun (Sumber: refleksi, Juli 2008)

Ujung akhir dari proses demokrasi tradisional adalah Misa Kudus, sebab semua hajat bersama harus disetujui dalam *upacara-adat* di *umesuku* Basan (artinya disetujui *nenek-moyang*) dan selanjutnya dipersembahkan kepada Tuhan dalam Misa Kudus. Dengan demikian tampak bahwa orang Kaenbaun menyatukan usaha-usaha manusiawi mereka dengan bantuan-tuntunan-restu *nenek-moyang* dan akhirnya memohon berkah Tuhan untuk menyempurnakannya. Proses ini sejalan dengan gambaran tentang hidup ideal bagi orang Kaenbaun, yaitu hidup ideal adalah menyatu dengan sesama saudara, *nenek-moyang* dan Tuhan.

12.5 Devosi Santa Maria

Warga desa Kaenbaun seratus persen memeluk agama Katolik dan melakukan kegiatan devosi (puja-bhakti) kepada Santa Maria pada setiap bulan Mei dan Oktober sesuai kalender liturgi Gereja Katolik. Penjelasan tentang devosi diperoleh dari Mariyanto (2004), yang mengatakan bahwa devosi adalah kebaktian khusus kepada pribadi atau misteri iman yang dikaitkan dengan pribadi tertentu, misalnya yang terkait dengan Yesus ada devosi kepada Hati Yesus atau Sakramen Mahakudus. Semua devosi diatur agar selaras dengan liturgi kudus, maka devosi bersumber pada liturgi dan mengantar umat kepada liturgi sebagai devosi yang tertinggi. Devosi sangat dianjurkan mengingat keistimewaannya dan terutama jika mendapat penetapan dari Tahta Suci (Paus). Devosi yang berkaitan dengan Santa Maria bertujuan mengungkapkan cinta dan hormat kepada Bunda Maria, biasanya dilakukan pada bulan Mei (Bulan Rosario) sesuai kalender liturgi.

Menurut Mariyanto (2004) kalender liturgi adalah penanggalan yang secara khusus dibuat institusi Gereja Katolik untuk menyajikan perayaan-perayaan liturgi sepanjang tahun, dilengkapi dengan catatan-catatan tentang berbagai hal yang berkaitan dengan perayaan tersebut. Sistem pekan pada kalender liturgi mencantumkan perayaan-perayaan yang membentangkan misteri penebusan sepanjang tahun dan berpusat pada perayaan Paskah.

Felix Foni (Mei 2006) seorang *guru-katekis* dan ketua lingkungan Kaenbaun menjelaskan, kegiatan devosi Santa Maria dilakukan dengan “*mentahtakan patung Santa Maria*” di setiap kelompok selama tiga malam. Tradisi ini sudah ada sejak 7-8 tahun yang lalu. Ia juga menjelaskan ada dua siklus devosi Santa Maria, yaitu bulan

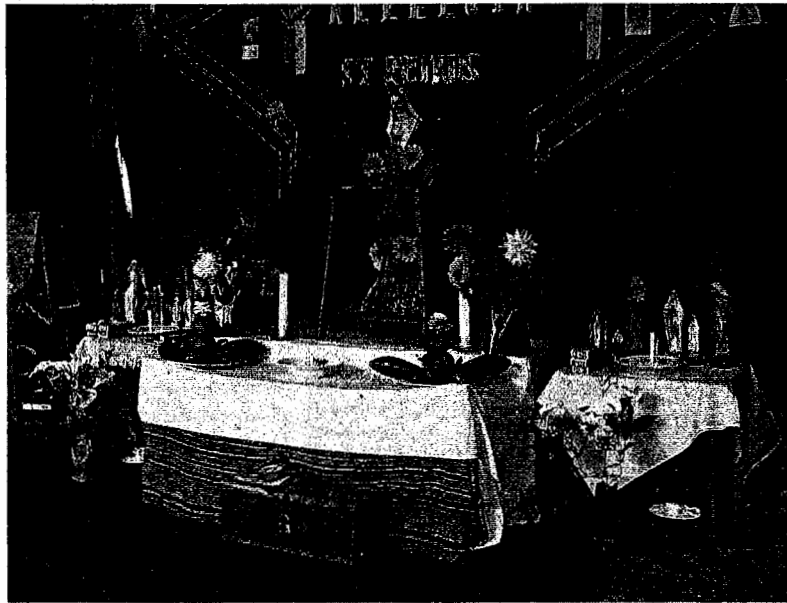
Mei dan bulan Oktober. Bulan Mei digunakan untuk devosi skala lingkungan (intern) Kaenbaun, sedangkan bulan Oktober adalah untuk skala paroki Tunbaba. Pada devosi bulan Oktober, patung Santa Maria diarak dari desa ke desa di dalam wilayah paroki Tunbaba dan biasanya diikuti banyak peserta dengan iringan musik lokal.

Menurut Mikael Salu dan Felix Foni (keduanya guru dan katekis) (Mei 2006) tata cara devosi Santa Maria di Kaenbaun memang meniru cara “Katolik Portugis” sebab pastor yang membawa agama Katolik ke Kaenbaun berasal dari Oekusi yang bertradisi Portugis. Bahkan dari doa dan nyanyian terlihat bahwa Santa Maria yang dibayangkan para warga Kaenbaun adalah Santa Maria dari Fatima dan itu adalah Santa Maria yang hidup di kalangan bangsa Portugis. Menurut Heuken (1983) Fatima adalah nama suatu tempat di Portugal yang pernah menjadi tempat penampakan Bunda Maria pada tahun 1917 dan sampai sekarang tempat tersebut menjadi tempat peziarahan. Rupanya nama desa itu diambil ketika masa penjajahan Arab dan nama Fatima diambil dari nama anak Nabi Muhammad.

Dalam devosi, patung Santa Maria diarak dan ditahtakan di setiap kelompok umat, dan pada waktu yang ditentukan terjadi proses serah terima patung Santa Maria dari kelompok satu ke kelompok lain disertai dengan arak-arakan, tarian diringi musik dan dengan tata cara adat. Suasananya meriah, sebab bukan sekedar menyerahkan patung, melainkan mirip dengan suasana menyerahkan “sosok tamu terhormat” dari satu kelompok kepada kelompok yang lain. Penyerahan tersebut dilakukan dengan *tutur-adat (takanab)* oleh wakil kelompok yang ditunjuk.

Di desa Kaenbaun terdapat 10 kelompok umat yang disebut dengan terminologi “*kelompok umat basis*”. Kelompok ini sebenarnya hanya pengelompokan

biasa beberapa keluarga menurut kedekatan geografis. Mereka berkelompok agar mudah berjumpa dan intensif untuk melakukan doa bersama karena konsep dasar umat basis adalah inspirasi doa sebagai landasan kegiatan sehari-hari.



Gambar 251. Contoh tahta Santa Maria di kelompok Santo Petrus
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Ada hal yang menarik dalam sistem penomoran, yaitu kelompok nomor satu ada di desa Niufbanu (desa tertua), sedangkan kelompok sepuluh (terakhir) ada di desa Bao (desa termuda). Sebaran kelompok umat basis mengikuti pola dari yang muda ke yang tua dan menghasilkan rute perjalanan patung Santa Maria di mulai dari desa termuda (Bao) menuju ke desa tertua (Niufbanu). Akhir perjalanan safari patung Santa Maria adalah di Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu.

Pemberian nomor urut kelompok, menarik untuk diungkap lebih mendalam, khususnya dikaitkan dengan proses pembentukan kampung-kampung di Kaenbaun dan persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun. Nomor urut pertama ada di Niufbanu dan nomor urut terakhir ada di Bao. Atas dasar urutan tersebut, maka rute perjalanan

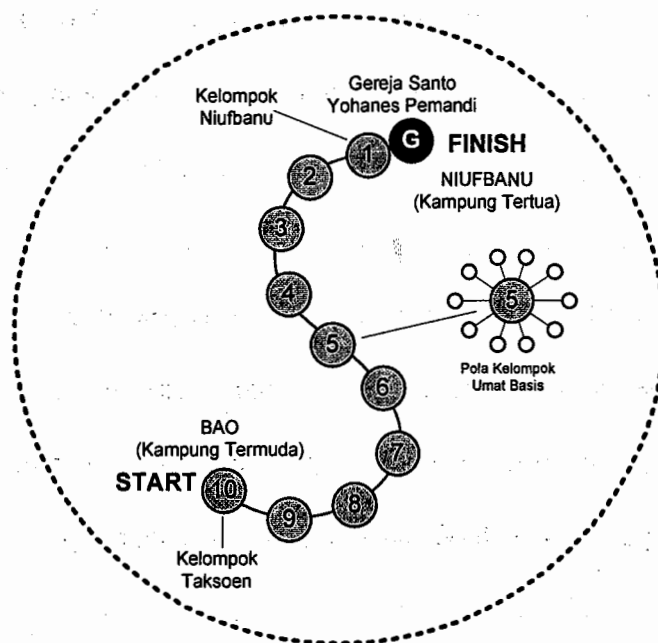
patung Santa Maria berawal dari kampung termuda (Bao) menuju kampung tertua (Niufbanu). Pada fenomena ini peneliti melihat bahwa urutan penomoran kelompok umat basis mengikuti tatanan khas yang diyakini orang Kaenbaun, yaitu relasi “yang tua” dengan “yang muda” (tentang keberadaan persepsi spasio-temporal orang Kaenbaun diuraikan pada halaman: 211 s.d. 218).



Gambar 252. Suasana umat berjaga dan berdoa siang hari di depan tahta Santa Maria pada kelompok Santo Petrus (Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Artinya, penomoran menunjukkan bahwa kesadaran spasio-temporal di kalangan orang Kaenbaun diterapkan juga pada penomoran kelompok umat. Tampaknya menjadi semakin tegas bahwa Bao sebagai kampung termuda dan Niufbanu sebagai kampung tertua di dalam pikiran orang Kaenbaun. Fenomena penomoran ini memperkuat persepsi orang Kaenbaun tentang desa mereka bahwa ada kampung tua (Niufbanu) dan ada kampung muda (Bao). Persoalan “tua dan

muda” memang selalu muncul dalam kehidupan sehari-hari orang Kaenbaun dan memiliki makna yang unik, terlihat juga pada fenomena ”anak laki-laki pertama”.



Gambar 253. Kelompok umat basis dan rute perjalanan patung Santa Maria dalam devosi bulan Mei di desa Kaenbaun. (Sumber: pengamatan, Mei 2006)

Dari sisi yang lain, tampaknya bukan hanya sekedar persoalan spasio-temporal, melainkan spasio-genealogikal karena secara genealogis warga Bao memang merupakan keturunan warga Niufbanu. Tampaknya tradisi menghormati kepada yang lebih tua sangat menonjol dan selalu menjadi acuan dalam kehidupan orang Kaenbaun. Konsep ini tampaknya juga paralel dengan struktur suku di Kaenbaun yang menempatkan suku Basan sebagai pendatang pertama, disusul suku Timo sebagai pendatang kedua, Taus pendatang ketiga dan Foni pendatang ke empat. Gagasan ini juga konsisten dengan konsep hormat dan taat kepada *nenek-moyang*, yaitu yang muda menghormati yang lebih tua.

Penomoran menjadi semakin menarik dikupas lagi jika dikaitkan dengan aspek teritori "luar-dalam" yang juga menonjol di kalangan warga Kaenbaun. Sesuai dengan nomor urutan, maka proses perjalanan patung Santa Maria di mulai dari Bao (desa terluar) menuju ke Niufbanu (desa terdalam). Artinya, arah perjalanan patung Santa Maria adalah perjalanan dari luar masuk ke dalam desa Kaenbaun. Seolah-olah Santa Maria datang dari luar dan akhirnya bersemayam di desa Kaenbaun yaitu di Gereja Santo Yohanes Pemandi. Orang Kaenbaun menghayati suasana batin bahwa Santa Maria datang dari luar Kaenbaun kemudian berkenan tinggal di Kaenbaun sebagai Ibu mereka, yaitu bersemayam di Gereja Santo Yohanes Pemandi.

Fenomena Santa Maria di Kaenbaun menarik untuk dipahami lebih dalam sebab menunjukkan indikasi bahwa orang Kaenbaun memiliki kedekatan batin dengan sosok Santa Maria. Dalam devosi Santa Maria, keberadaan sebuah keluarga diwujudkan ke dalam simbol patung Santa Maria (ukurannya kecil) milik setiap keluarga. Patung Santa Maria kecil itu mewakili satu keluarga. Pada waktu pentahaan patung Santa Maria di setiap kelompok, maka patung Santa Maria dari setiap keluarga dihadirkan bersama-sama dalam ruang devosi. Seolah-olah patung Santa Maria yang kecil-kecil dan ada di samping patung Santa Maria dari Gereja (lebih besar) ada dalam suasana sebuah perjumpaan simbolis-sakral.

Kehadiran patung Santa Maria dihayati sebagai kehadiran sosok Santa Maria sebagai Bunda Yesus yang hadir secara pribadi, sehingga patung Santa Maria "ditemui dan ditemani" oleh patung Santa Maria milik setiap keluarga. Konon, warga kelompok yang didatangi patung wajib menunggui Santa Maria selama 24 jam penuh

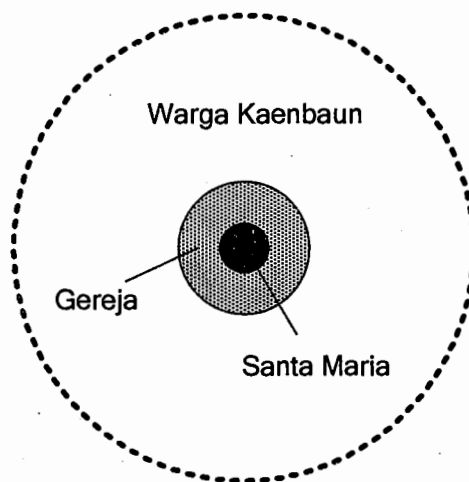
secara bergantian, sebagaimana layaknya menerima tamu agung. Orang Kaenbaun memang dekat dengan Santa Maria.



Gambar 254. Patung Santa Maria milik beberapa keluarga dikumpulkan dalam kegiatan devosi bulan Mei
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Pada saat semacam itu ada kesan, suasananya menjadi perjumpaan patung dengan patung. Kejadian itu merupakan lambang perjumpaan Santa Maria dengan setiap keluarga sebab perjumpaan patung-patung menyimbolkan perjumpaan simbolis. Pada kegiatan devosi, tampak bahwa dalam pikiran warga Kenbaun Santa Maria berkunjung dan bertahta di kelompok. Mereka merasa bahwa kunjungan itu harus diterima dan ditunggu seperti layaknya tamu terhormat. Pertemuan dengan Santa Maria secara lengkap memuncak dalam setiap doa Rosario yang dilakukan pada waktu malam. Suasana devosi umumnya mirip suasana kelompok umat basis sedang mengadakan pesta karena mendapat kunjungan tamu sangat terhormat.

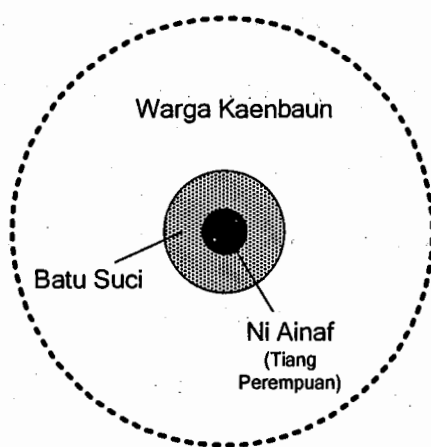
Pada waktu doa devosi dilakukan di kelompok-kelompok, Santa Maria mengunjungi warga Kaenbaun secara rutin setiap Mei dan Oktober. Santa Maria mendampingi kehidupan orang Kaenbaun di pusat ritual Gereja, sehingga Gereja di Niufbanu merupakan tempat yang suci. Dalam rasa religius orang Kaenbaun, desa mereka didiami oleh pendamping suci yang dekat dengan mereka, yaitu Santa Maria (Bunda Yesus). Dari pengamatan fenomena devosi Santa Maria terlihat dengan jelas bahwa orang Kaenbaun memang dekat dengan sosok Santa Maria. Dengan demikian, fenomena devosi ini cocok dengan konsep hidup ideal bagi orang Kaenbaun, yaitu menyatu dengan *nenek-moyang* dan Tuhan sekaligus dengan orang-orang Kudus.



Gambar 255. Santa Maria tinggal di desa Kaenbaun sebagai esensi devosi
(Sumber: Analisis, September 2008)

Jika dibandingkan dengan keberadaan *ni-ainaf* (tiang perempuan) dalam sebuah *umebubu* sakral (*umesuku* atau *umebubu* bertiang tunggal), maka tampak bahwa Santa Maria adalah tiang perempuan yang sakral di desa Kaenbaun. Lewat analogi menjadi jelas bahwa desa Kaenbaun adalah *umebubu* atau Gereja dengan Santa Maria sebagai Tiang Perempuan yang sakral, gedung Gereja menjadi pondasi serta altar Gereja merupakan *batu suci* seperti *batu suci* suku di dalam *umesuku*.

Pengamatan lapangan (Mei 2006) antara lain di kelompok Fatukean (desa Bao). Doa Rosario di kelompok Fautkean dilakukan dengan seting yang sederhana. Patung Maria ditahtakan di dalam ruang tamu pada rumah *segiempat* milik salah satu warga. Di depan rumah tersebut didirikan tenda yang dilengkapi dengan sejumlah kursi yang dimiliki kelompok warga. Dalam acara doa, sebagian warga duduk di kursi dan sebagian lainnya berdiri atau duduk di tanah di luar tenda. Doa dan nyanyian dipimpin oleh beberapa orang yang sudah terbiasa memimpin, biasanya dari kalangan para guru agama (katekis).



Gambar 256. Santa Maria bagaikan tiang perempuan (*ni ainaf*) dalam *umebubu* bertiang tunggal di Kaenbaun
(Sumber: Analisis, Februari 2008)

Tahta Santa Maria di Fautkean dilengkapi dengan pesawat televisi dan peralatan VCD. Pada waktu kegiatan doa Rosario memang kedua peralatan itu tidak dihidupkan sebab konsentrasinya ada pada doa Rosario. Jika tidak berdoa, pihak pengurus kelompok memutar CD yang mengandung informasi kerohanian dan lagu rohani yang sesuai dengan suasana kehadiran Santa Maria. Pada waktu kami ikuti doa saat itu, warga sedang memutar VCD tentang prosesi pemakaman Paus Yohanes Paulus II. Perlengkapan audiovisual VCD lengkap semacam itu juga di temukan

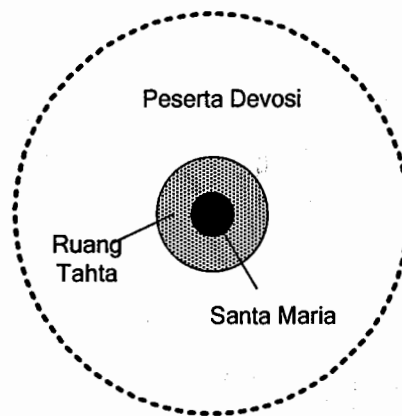
pada kelompok lain. Tampaknya ada semacam standar acara dan perlengkapan yang ditetapkan bersama dalam mengelola devosi Santa Maria.

Doa Rosario sebagai doa pokok dilantunkan dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Dawan. Pemimpin doa biasanya menggunakan bahasa Indonesia, kotbah atau *homili* juga dengan bahasa Indonesia. Warga desa yang tua umumnya memilih melantunkan doa Salam Maria dengan bahasa Dawan, sedangkan kalangan muda lebih fasih dengan bahasa Indonesia. Lagu-lagu hampir selalu dilantunkan dalam bahasa Dawan. dilantunkan dengan hikmat, bahkan sangat syahdu karena setiap orang dapat memposisikan dirinya untuk menyanyikan dengan jenis suara yang pas. Tanpa komando, setiap orang memilih jenis suara yang dilantunkan untuk menghasilkan koor yang cantik, meskipun tanpa alat musik yang mengiringi lagu. Suasana doa memang sangat kental berbudaya Dawan. Doa Rosario berjalan sekitar satu jam dan partisipasi umat sangat aktif, kuat dan bersemangat.

Pada waktu itu, kebetulan Pater John Salu dapat hadir, sehingga ada kesempatan untuk menyelipkan mata acara *homili*. *Homili* yang diberikan Pater adalah tentang Bunda Maria dan pesan-pesanNya kepada seluruh umat, yaitu agar rajin berdoa. Rombongan kami dianggap rombongan terhormat, jadi duduk di bagian depan dengan kursi, sedangkan umat lain berdiri atau bersila di tanah. Kami mengikuti satu sesi doa Rosario sekitar satu jam, kemudian pulang karena digantikan oleh kelompok lain yang datang dan berdoa malam.

Pada kegiatan devosi, patung Santa Maria menjadi titik orientasi seluruh kegiatan. Dalam kognisi warga Kaenbaun, Santa Maria hadir di tengah-tengah mereka, bahkan bersafari dari kelompok ke kelompok. Pola spasial kognitif "Santa

Maria di tengah” semacam ini mirip dengan pola dalam *upacara-adat*, yaitu bahwa *nenek-moyang* terletak di tengah lingkaran dan dikelilingi oleh anak-cucu. Dalam tradisi Kaenbaun, titik tengah memang merupakan titik penting dan suci.

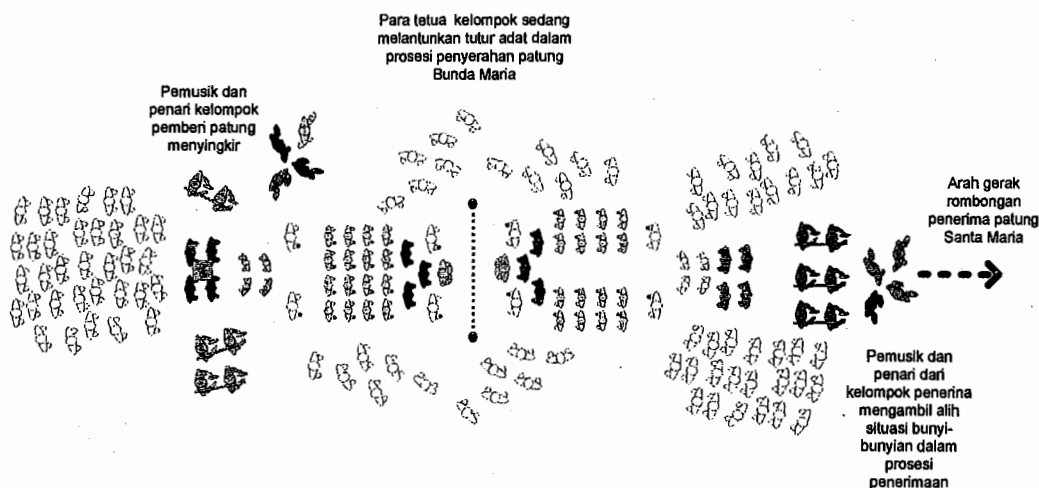


Gambar 257. Contoh Seting tahta Santa Maria pada kelompok umat basis dalam devosi Santa Maria di desa Kaenbaun.
(Sumber: Analisis, September 2008)

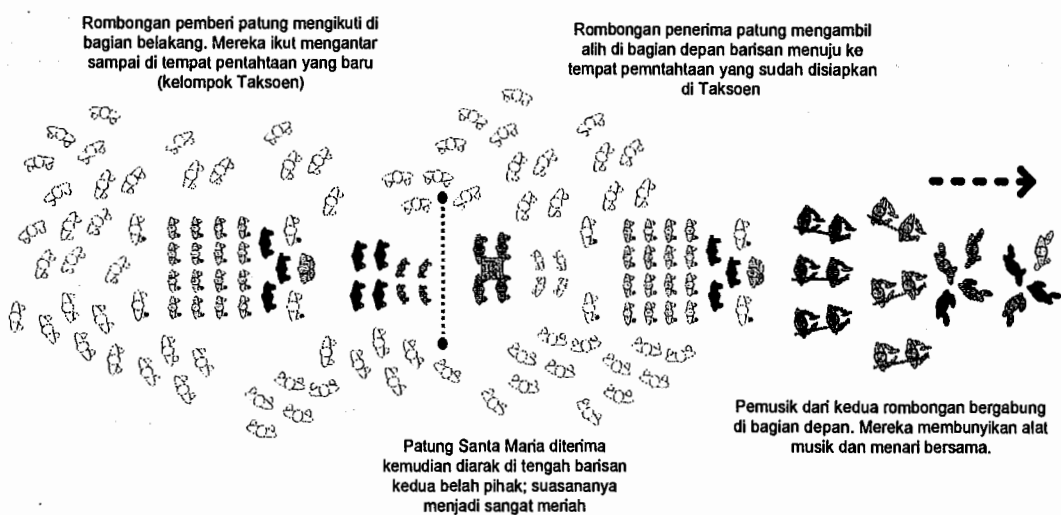
Pengamatan lapangan (Mei 2006) menyaksikan arak-arakan patung Santa Maria dari Fautkean ke Taksoen. Arak-arakan diawali dengan doa bersama di kelompok Fautkean. Doa ini terkesan semacam *pamitan*. Setelah doa selesai, barisan ditata secara khusus untuk mengantarkan patung Santa Maria kepada kelompok 10 di Taksoen. Pimpinan upacara mengatur para petugas dan peserta yang mengikuti acara arak-arakan agar teratur dan tertib.

Bagian depan barisan adalah empat orang penari dan di belakang penari ada 6 orang pembawa tetabuhan tradisional. Di belakang pembawa tetabuhan adalah rombongan tetua adat atau tetua kelompok yang menyerahkan patung Santa Maria dengan *tutur-adat* kepada tetua kelompok lain. Di belakang tetua kelompok ada sejumlah wakil keluarga dari kelompok, yang masing-masing membawa satu lilin. Di belakang wakil kelompok ini adalah patung Santa Maria yang diusung oleh empat

orang dan di depannya dikawal dua orang putri penabur bunga yang berjalan mundur (menghadap patung Santa Maria). Selanjutnya, di belakang patung Santa Maria terdapat seluruh umat dari kelompok pemberi patung, yang berjalan bersama dalam tata barisan agak teratur.



Gambar 258. Momen arak-arakan penyerahan patung Santa Maria di tapal batas wilayah kelompok umat basis
(Sumber: Pengamatan, 7 Mei 2006)



Gambar 259: Formasi barisan setelah momen penyerahan patung Santa maria
(Sumber: pengamatan, 7 Mei 2006)

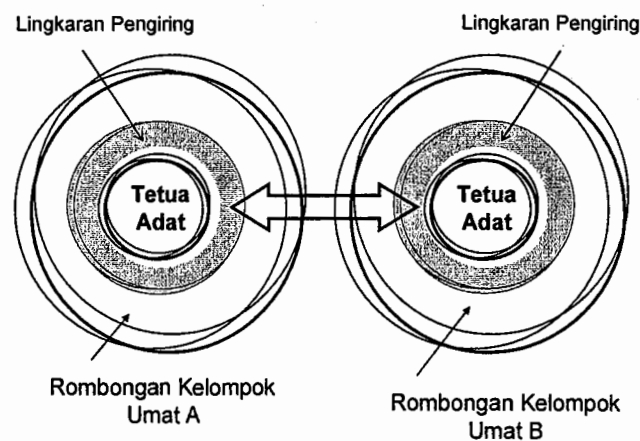
Pada dasarnya kelompok penerima juga memiliki susunan barisan yang sama. Ada penari di depan, pembawa tetabuhan, ketua kelompok, wakil keluarga pembawa lilin, pengusung patung Santa Maria dan warga kelompok yang tidak tertata dalam barisan. Kedua kelompok bertemu di perbatasan wilayah kelompok dan dilakukan proses penyerahan secara resmi dengan menggunakan tata cara yang diatur pemimpin acara. Suasananya sangat hiruk pikuk karena tetabuhan dibunyikan di kedua belah pihak dan para penari juga mengiringi dengan tarian yang khas.

Pada saat penyerahan ada urutan acaranya. Pimpinan rombongan melakukan *tutur-adat (takanab)*, yang intinya menyerahkan dan pihak pimpinan rombongan penerima juga menerima dengan *tutur-adat*. Setelah itu barisan depan menyesuaikan diri, memberi jalan kepada barisan penerima untuk maju menerima patung Santa Maria. Setelah diterima, susunan barisan kembali ditata seperti urutan yang sudah ditentukan. Rombongan penerima kemudian berjalan menuju kepada rumah yang digunakan untuk mentahtakan patung Santa Maria, diikuti rombongan yang menyerahkan. Saat itu pimpinan rombongan beralih dari kelompok pemberi patung kepada kelompok penerima. Kini warga kelompok pemberi patung menjadi tamu bagi warga kelompok penerima patung.

Setelah patung Santa Maria ditahtakan di tempat yang disediakan, panitia devosi Santa Maria membacakan susunan acara malam itu, yang intinya adalah doa Rosario dan berbagai acara yang dikehendaki umat. Penjelasan diberikan namun tidak berpanjang-panjang, termasuk ketentuan bahwa acara devosi Santa Maria ini dilaksanakan sederhana saja, tidak perlu disediakan makanan atau *snack* bahkan dihindari penyediaan arak lokal (*sopi*) sebab efeknya cenderung negatif. Pada saat

disebut adanya larangan penyediaan arak lokal, sebagian besar warga tertawa-tawa penuh arti, karena *sopi* bagi generasi muda artinya adalah minuman keras yang memabukkan, dan kurang dihayati sebagai minuman suci.

Momen arak-arakan dan penyerahan patung Santa Maria diiringi rombongan warga kelompok disertai *tutur-adat* mengingatkan peristiwa penyerahan perempuan dalam tradisi perkawinan adat Dawan. Serah - terima yang dilakukan oleh ketua rombongan mirip dengan proses penyerahan perempuan yang terjadi antar *atoin amaf* dalam ritual perkawinan Dawan (lihat padanan upacara ini dengan upacara penyerahan *belis* antar *atoin amaf* yang diuraikan pada halaman: 396 s.d. 406). Penggunaan *tutur-adat* (*takanab*) menguatkan adanya pengaruh tradisi perkawinan Dawan dalam proses serah-terima patung Santa Maria tersebut secara formal-religius. Artinya, tradisi Dawan mewarnai prosesi serah-terima patung Santa Maria di Kaenbaun.



Gambar 260. Pola spasial pada setiap peristiwa penyerahan patung Santa Maria
(Sumber: analisis, Juli 2008)

Dari ulasan tersebut tampak dengan jelas, serah-terima yang terjadi bukan sekedar serah-terima patung sebagai benda mati melainkan sungguh-sungguh

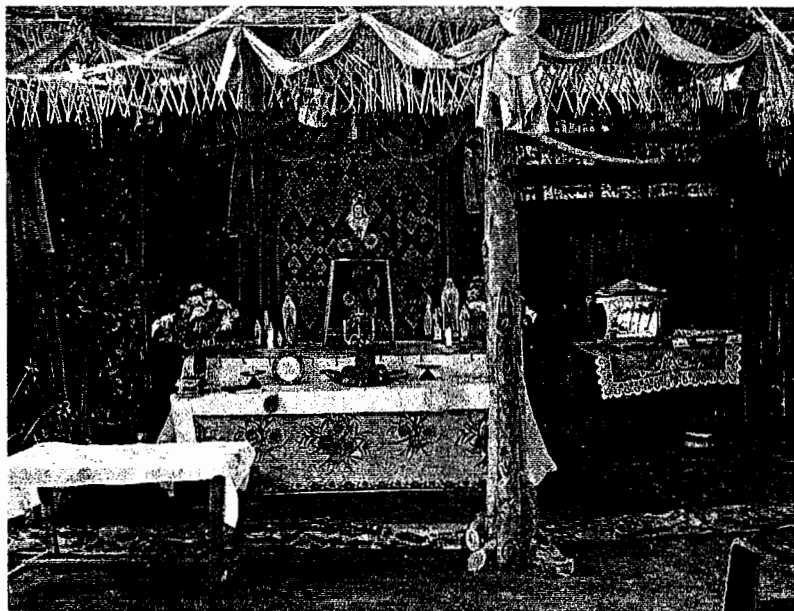
merupakan proses serah-terima Santa Maria sebagai sosok yang suci dan terhormat. Momen yang dilakukan dengan penuh penghayatan iman tersebut menunjukkan bahwa aspek spiritual sangat menonjol. Bagi orang Kaenbaun, perjalanan Santa Maria dalam devosi di Kaenbaun sungguh sebuah perjalanan sosok Santa Maria yang sangat nyata bagi penghayatan batin mereka. Santa Maria sungguh hadir di dalam kelompok-kelompok umat basis secara khusus dan akhirnya tinggal di Kaenbaun yaitu di Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu.

Peneliti juga mengunjungi tempat pentahraan patung Santa Maria di kelompok Santo Petrus desa Bao (Mei 2006). Tempat pentahraan ada di sisi kiri rumah seorang warga kelompok, diatapi dengan tenda untuk para pendoa. Ruang untuk tahta ada di salah satu ruang yang dibuka lebar pintunya. Tahtanya diatur dengan komposisi simetris, seperti pada tempat-tempat yang lain juga demikian. Patung Santa Maria dari Gereja diletakkan di tengah dan dalam posisi paling tinggi. Di kiri dan kanannya dalam posisi yang lebih rendah diberi meja untuk meletakkan patung-patung Santa Maria yang berasal dari keluarga-keluarga kelompok umat basis yang dikunjungi.

Lilin ditata simetris, di sebelah bawah kaki patung Santa Maria biasanya juga diberi pot berisi bunga-bunga (karangan bunga) dan diletakan simetris. Pada bagian terbawah, di depan patung Santa Maria, diletakkan kotak dana yang digunakan untuk menampung sumbangan dana dari umat (kolekte). Hiasan dinding di sekeliling Patung Santa Maria umumnya bernuansa Dawan, dihiasi dengan kain dan selendang yang khas Dawan.

Pada bagian kiri dan kanan agak jauh dari patung Santa Maria, diberi speaker untuk mengeluarkan suara dari video yang diputar (misalnya lagu-lagu atau Misa di

Roma atau prosesi pemakaman Paus Yohanes Paulus II). Pada bagian kiri terdapat pesawat televisi dan video untuk memutar keping VCD yang bernuansa suasana religius. Selain itu, di luar juga disediakan peralatan musik tradisional, berupa gendang dan gong-gong kecil yang digunakan untuk mengiringi tarian tradisional. Jadi, suasananya seperti sedang ada hajatan menerima tamu terhormat. Siang hari itu ada banyak warga kelompok yang duduk santai di kursi sambil ngobrol dengan sesama warga. Mereka sedang bertugas "berjaga" di tempat doa itu, karena merasa seperti sedang menerima tamu. Pada siang hari mereka juga berdoa Rosario jam-jam yang telah ditentukan (biasanya jam 12.00).



Gambar 261. Tahta Santa Maria dengan latarbelakang kain adat Tunbaba
(Sumber: Koleksi Peneliti, Mei 2006)

Fenomena tentang seting tahta Santa Maria di setiap kelompok menunjukkan pola yang sama. Tatanan panggung (ruang doa) umumnya simetris dengan patung Santa Maria di tengah ruangan. Aspek yang menarik adalah kehadiran unsur-unsur budaya Dawan di dalam ruangan tahta tersebut. Wujudnya berupa selendang dan

kain sarung yang menghiasi bagian latar belakang dinding ruang pembatas. Kehadiran unsur *kain-adat* Tunbaba tampaknya ingin menunjukkan bahwa Santa Maria hadir ke dalam kehidupan keluarga Dawan. Santa Maria sungguh diterima di dalam rumah tinggal orang Dawan yang dihiasi dengan hiasan bernuansa Dawan. Orang Kaenbaun selalu merasa bangga menyambut kedatangan Santa Maria dengan seluruh ekspresi budaya mereka. Tampaknya, ekspresi budaya Dawan merupakan salah satu unsur penting dalam menyambut Santa Maria secara penuh iman. Hiasan Dawan ditujukan untuk meningkatkan perasaan keimanan yang mantap, sebab Santa Maria hadir ke dalam jiwa orang Dawan dengan budayanya. Fenomena ini sekaligus menguatkan adanya percampuran adat lokal dengan Gereja Katolik di Kaenbaun.

BAB-VI

KONSEP-KONSEP TATA SPASIAL ARSITEKTUR PERMUKIMAN SUKU DAWAN DI DESA KAENBAUN

Kajian di dalam penelitian ini adalah tentang "arsitektur permukiman" (*settlement architecture*) suku Dawan di desa Kaenbaun yang diyakini termasuk kategori permukiman vernakular (*vernacular settlement*). Tekanan kajian bukan pada arsitektur dari bangunannya (*architecture of the building*) melainkan pada arsitektur permukiman (*architecture of the settlement*) sebagai wadah kehidupan yang membentuk desa Kaenbaun dengan elemen-elemennya.

Obyek yang dikaji adalah desa Kaenbaun, dilihat sebagai sebuah entitas tunggal (*single entity*) permukiman suku Dawan, yang dalam pandangan peneliti memiliki arsitektur, "deep structure" (Hillier, 1989) atau "the principle organization" (Unwin, 1997) tertentu yang unik dan khas Kaenbaun karena tercipta dari dan oleh potensi serta situasi lokal. Oleh karenanya, ditegaskan bahwa obyek kajian penelitian ini adalah "arsitektur permukiman Kaenbaun" dan fokus kajiannya adalah "tata spasial" dari arsitektur permukiman Kaenbaun tersebut.

1. Konsep-konsep pada Arsitektur Permukiman Kaenbaun

Dari analisis induktif-kualitatif yang telah dilakukan, diperoleh enam konsep yang mendasari tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun yaitu (1) konsep pertahanan diri; (2) konsep persaudaraan etnis; (3) konsep ketaatan tradisi; (4) konsep spiritualitas tradisional; (5) konsep adaptasi budaya; dan (6) konsep menyatu

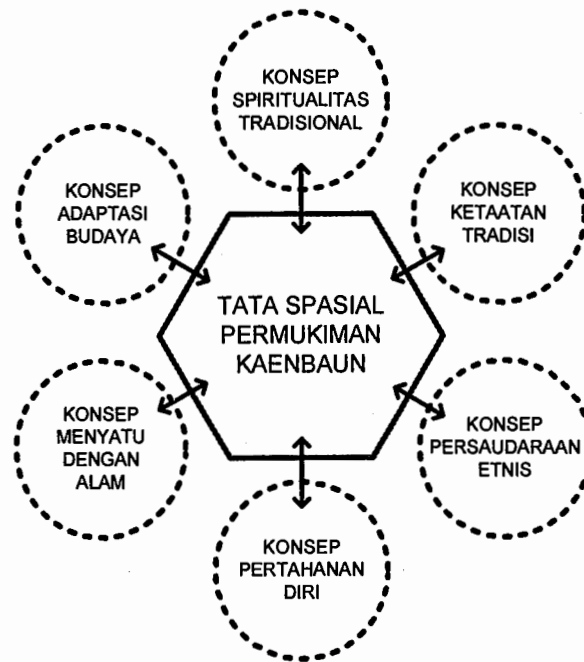
dengan alam. Enam konsep tersebut muncul dari induksi dan abstraksi atas data pengalaman empiris yang telah dikumpulkan, terlihat pada gambar berikut ini.

Tabel 1. Konsep-konsep dibalik fenomena dan tema empiris di desa Kaenbaun

	FENOMENA DAN TEMA EMPIRIS	KONSEP - KONSEP					
		Pertahanan Diri	Persaudaraan Etnis	Ketaatan Tradisi	Spiritualitas Tradisional	Adaptasi Budaya	Menyatu dengan Alam
1	Perkembangan Spasial	1	1	1	1	1	1
2	Persepsi Spasio-Temporal	1		1	1		
3	Relasi Manusia-Hewan	1		1	1	1	1
4	Umebubu (Rumah Bulat)	1	1	1	1	1	1
5	Lopo (Lumbung)	1	1	1	1	1	1
6	Haumonef (Tiang Laki-laki)	1	1	1	1	1	1
7	Tradisi Pewarisan	1	1	1	1		1
8	Otonomi Adat	1	1	1	1		1
9	Upacara Adat	1	1	1	1	1	1
10	Gender	1	1	1	1		1
11	Kekerabatan	1	1	1	1		
12	Gereja dan Liturgi Katolik	1		1	1	1	
		12	9	12	12	7	9

(Sumber: Analisis, Agustus 2008)

Konsep-konsep tersebut mendukung substansi bangunan teori tentang tata spasial permukiman Kaenbaun secara konsisten. Fenomena empiris yang ditemukan di desa Kaenbaun umumnya selalu berkaitan dengan enam konsep pokok tersebut dengan intensitas yang kuat. Atas dasar pengamatan lapangan, maka dapat dikatakan bahwa enam konsep tersebut sungguh berperan penting dalam kehidupan orang Kaenbaun dan terungkap pada tata spasial permukiman. Enam konsep tersebut berada dalam keadaan *latent* atau tersembunyi dan mengendap dalam pikiran orang Kaenbaun serta berperan aktif dalam menentukan perilaku sehari-hari. Jika dilihat dengan model visual, kaitan antar enam konsep dengan tata spasial permukiman Kaenbaun dapat digambarkan seperti di bawah ini.



Gambar 262. Enam konsep yang mendasari tata spasial pada arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun (Sumber: Analisis, Agustus 2008)

2. Konsep Pertahanan Diri

Fenomena empiris tentang perkembangan spasial desa Kaenbaun merupakan muara seluruh pemikiran yang mengandung konsep pertahanan diri di Kaenbaun. Konsep pertahanan diri tampak terwujud paling nyata pada tata spasial desa Kaenbaun. Pikiran tentang pertahanan diri berawal dan berakar pada tradisi *nenek-moyang* orang Kaenbaun ketika mereka tinggal di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Konsep tersebut lahir sebagai tanggapan terhadap situasi perang suku yang mereka hadapi saat itu, sebab pertahanan diri merupakan sebuah keharusan yang tidak terelakkan bagi siapapun.

Substansi konsep pertahanan diri sangat sederhana namun mendasar. Tujuannya adalah melindungi dan menyelamatkan pusaka (benda-benda suci) dan

harta karun suku atau keluarga (perempuan dan anak-anak). *Nenek-moyang (bei nai)* orang Kaenbaun memprioritaskan benda-benda suci harus dilindungi, sebab mereka meyakini bahwa relasi batin dan spiritual (supra-natural) dengan *nenek-moyang* melalui benda-benda suci dan pusaka merupakan aspek penting bagi kelangsungan hidup. Demikian juga, anak-anak dan perempuan adalah sosok yang sangat bernilai untuk melanjutkan keberadaan suku atau keluarga. Anak-anak dan perempuan adalah harta keluarga yang sangat bernilai sebab menjadi unsur penting kelangsungan dan kelestarian keluarga atau suku.

Dari fakta empiris yang ditemukan dapat diketahui bahwa pola pertahanan diri dalam wujud formasi spasial perkampungan memiliki lima ciri, yaitu: (1) perkampungan merupakan sebuah entitas yang kompak; (2) hanya terdapat satu pintu masuk yang terletak di bagian depan kampung; (3) pintu masuk selalu dijaga oleh penjaga keamanan khusus; (4) obyek atau benda yang diamankan adalah pusaka suku dan harta keluarga; dan (5) pola pertahanannya berbentuk lingkaran yaitu ada titik tengah (obyek yang dilindungi) dan pinggiran (pelindung atau pemagar). Pola ini muncul karena *nenek-moyang (bei nai)* orang Kaenbaun menganggap bahaya serangan musuh datang dari berbagai arah. Dalam kognisi mereka, bagian depan adalah bagian yang paling rawan, bagian tengah merupakan area yang harus dilindungi, sedangkan bagian belakang adalah bagian yang paling aman.

Naluri dan persepsi pertahanan diri adalah acuan bagi rancangan tata spasial permukiman mereka yang lahir di masa perang suku, sebab perang suku memang sangat mengerikan. Pola tersebut pernah diimplementasikan pada permukiman di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Pola yang diciptakan *nenek-moyang* ketika tinggal di

Bnoko Kaenbaun tersebut pada masa berikutnya, secara sadar atau tidak sadar, digunakan sebagai acuan pada penataan kampung-kampung yang dibangun kemudian. Bagi orang Kaenbaun tata spasial perkampungan di puncak *bnoko* Kaenbaun dianggap dan diyakini merupakan tuntunan sakral karena berasal dari nenek – moyang Kaenbaun. Orang Kaenbaun sangat hormat dan taat kepada *nenek-moyang-nya*, maka pedoman yang mereka ciptakan dijunjung tinggi bahkan dianggap sebagai pedoman yang sakral.

Konsep pertahanan diri memang merupakan salah satu konsep penting di Kaenbaun, tetapi hal itu berlaku secara efektif ketika perang suku masih berlangsung. Ketika era damai dan pembangunan, konsep pertahanan diri ternyata tidak sekuat konsep yang lain, meskipun tidak ditinggalkan sama sekali. Artinya, perubahan konteks mengubah kedudukan konsep pertahanan diri dari yang semula begitu penting, menjadi tidak terlalu penting dalam skala desa. Lebih lanjut dapat dijelaskan bahwa indikasi lapangan menunjukkan masih adanya keberlakuan konsep pertahanan diri (misalnya desa Kaenbaun hanya memiliki satu jalan masuk = desa relatif tertutup), namun indikasi fisik tersebut juga menunjukkan tanda-tanda keterbukaan karena mengarah ke kota Kefamenanu dan upacara adat pintu desa sudah tidak diberlakukan lagi. Suku penjaga keamanan masih ada, posisinya tetap di bagian depan, namun perilaku pengamanan yang ditugaskan sudah tidak sekuat atau sekonsisten pada era sebelumnya. Dengan demikian, konsep pertahanan diri memang masih ada namun tidak sekuat di masa lalu.

Persepsi spasio-temporal yang terkait dengan konsep pertahanan diri muncul di dalam kognisi orang Kaenbaun khususnya pada tata spasial permukiman Kaenbaun.

Persepsi spasio-temporal di kalangan warga Kaenbaun muncul pada ungkapan tentang “lama-baru” dan “luar-dalam” pada penghayatan empiris permukiman Kaenbaun. Orang Kaenbaun menyebut kampung-kampung yang muda (Bao) sebagai kampung baru yang terletak di luar. Bagi mereka Bao adalah kampung baru dan posisi luar ini dikontraskan dengan kampung Niufbanu sebagai kampung lama yang jauh dari gerbang desa. Niufbanu dipersepsikan terletak di bagian dalam.

Dalam pemahaman empiris orang Kaenbaun, bagian tengah adalah kompleks rumah adat (bangunan suci), sedangkan area sekelilingnya adalah bagian luar lingkaran. Persepsi ini menarik sebab orang Kaenbaun selalu melihat bahwa titik tengah merupakan titik suci dan titik awal mula kehidupan. Jadi titik tengah merupakan titik yang paling penting dalam kehidupan orang Kaenbaun. Dengan demikian, tampak bahwa pola lingkaran pada tata spasial permukiman Kaenbaun pada dasarnya dilihat dari titik tengah, yaitu rumah adat, yang merupakan bangunan untuk menyimpan benda suci dan benda-benda pusaka suku.

Menurut tuntunan *nenek-moyang (bei nai)*, bangunan rumah adat sangat penting, maka harus terletak di tengah karena merupakan tempat untuk berjumpa dengan *nenek-moyang* suku pada saat warga suku mengadakan upacara adat. Perjumpaan dengan *nenek-moyang* sangat penting bagi kehidupan orang Kaenbaun karena ada kaitan dengan upaya memperoleh berkah dan perlindungan *nenek-moyang*. Dalam tradisi Kaenbaun, titik tengah adalah suci dan asal mula kehidupan, maka harus dihormati dan dilindungi. Pemahaman ini cocok dengan kognisi orang Kaenbaun yang meyakini bahwa *nenek-moyang* selalu tinggal di area dan titik tengah lingkaran, maka titik tengah sangat dihormati.

Bagi orang Kaenbaun, bagian belakang adalah bagian terdalam dan merupakan area yang paling aman sebab musuh dianggap selalu datang dari depan. Perkampungan Niufbanu dari perkembangan spasial empiris tampak terletak di bagian terjauh dari gerbang desa, maka dianggap sebagai “desa dalam”, sehingga merupakan bagian yang paling dilindungi. Niufbanu juga merupakan perkampungan awal (tua-lama) di dataran rendah, maka dihormati karena orang Kaenbaun juga memiliki tradisi meletakkan rasa hormat kepada pihak yang lebih tua (senioritas). Selain itu, mengingat Niufbanu dianggap sebagai “kampung induk”, maka keberadaannya juga dianggap sebagai “harta pusaka” menurut tradisi Kaenbaun. Niufbanu dihormati sebagai kampung atau desa yang lebih tua, bahkan induk bagi desa-desa yang dibangun pada tahap berikutnya. Rasa hormat dan perlindungan ini muncul dalam persepsi spasio-temporal warga Kaenbaun dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Relasi manusia dan hewan di Kaenbaun juga terkait dengan konsepsi pertahanan diri. Kedudukan manusia yang terletak di tengah dan dikelilingi oleh hewan-hewan menunjukkan bahwa kedudukan manusia lebih tinggi dan lebih penting daripada hewan. Ada aspek simbolis dalam pola lingkaran tersebut. Pola itu juga menunjukkan gagasan pertahanan diri sebab secara fungsional tampak bahwa hewan-hewan diletakkan di sekeliling manusia sekaligus difungsikan sebagai “tameng hidup” untuk melindungi manusia. Kedekatan relasi manusia dan hewan di Kaenbaun melahirkan tatanan spasial permukiman yang unik, yaitu hewan mengelilingi manusia yang tinggal di tengah lingkaran.

Pola spasial dengan bentuk lingkaran konsentris muncul dalam tema relasi manusia dan hewan. Ruang kehidupan manusia terletak di tengah, yang dikelilingi oleh kebun-kebun sebagai ruang kerja manusia. Hewan dibiarkan lepas bebas di hutan yang letaknya jauh dari kampung dan kebun-kebun. Dalam tata keruangan desa Kaenbaun terdapat tiga lapis ruang, yaitu (1) perkampungan manusia (*kuan*) terletak di tengah, (2) kebun (*lele*) mengelilingi perkampungan manusia (*kuan*), dan (3) hutan (*nasi*) sebagai lapisan paling luar yang mengelilingi kebun (*lele*).

Dilihat dari aspek pertahanan diri, maka perkampungan manusia (*kuan*) dilindungi oleh kebun (*lele*) dan hutan (*nasi*). Untuk mencapai perkampungan orang Kaenbaun yang terletak di tengah, maka musuh harus melalui dua lapis ruang, yaitu hutan (*nasi*) dan kebun (*lele*). Dengan demikian, tata keruangan permukiman Kaenbaun sangat aman karena mendapat perlindungan kebun (*lele*) dan hutan (*nasi*).

Umebubu (rumah bulat) juga mengandung konsep pertahanan diri. Dari aspek denah yang berbentuk lingkaran dengan satu pintu terlihat dengan jelas adanya konsepsi pertahanan diri. Prinsip satu pintu yang ambang atasnya rendah merupakan unsur yang sangat menonjol dalam penerapan pertahanan diri pada bangunan *umebubu*. Pertahanan diri pada *umebubu* merupakan pola paling dasar dalam konsepsi pertahanan diri ala Kaenbaun. *Umebubu* yang tertutup dengan diberi satu pintu kecil dengan ambang atas yang rendah menunjukkan bentuk bangunan yang relatif sangat aman untuk menyimpan harta benda.

Konsep pertahanan diri pada *umebubu* selalu dalam kaitan dengan keberadaan *lopo*. Hal ini juga berarti bahwa *lopo* (*lumbung*) juga mengandung konsep pertahanan diri karena dikaitkan dengan keberadaan *umebubu* (rumah bulat)

bagaikan laki-laki (tinggal di *lopo*) yang melindungi perempuan dan anak-anak (yang tinggal di dalam *umebubu*). Desain *lopo* yang cenderung berkarakter terbuka dan terlindungi atap serta letaknya selalu di depan bangunan *umebubu* jelas menunjukkan gagasan dan perilaku mempertahankan diri khas Kaenbaun masa lalu. Arti fungsional dan simbolisnya adalah bahwa laki-laki berada di luar melindungi perempuan, anak-anak dan harta keluarga yang disimpan di dalam *umebubu*. Pada setiap malam laki-laki berjaga dalam bangunan *lopo* yang terbuka, sementara perempuan, anak-anak dan harta benda keluarga tinggal di dalam *lopo* yang tertutup.

Tradisi pewarisan di Kaenbaun juga tampak jelas mengandung konsep pertahanan diri. Tradisi pewarisan menunjukkan adanya ikatan batin orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka. Melalui tradisi pewarisan orang Kaenbaun menghadirkan *nenek-moyang* mereka yang sudah meninggal dunia untuk hadir dalam kehidupan aktual mereka. *Nenek-moyang* merupakan sumber kehidupan bagi orang Kaenbaun yang sangat taat pada keyakinan lokal.

Warisan *nenek-moyang* berupa benda-benda yang disakralkan selalu dijaga dengan baik sebab menjadi sarana untuk memperoleh berkah dan perlindungan dari *nenek-moyang*. Bagi orang Kaenbaun, perlindungan *nenek-moyang* disalurkan melalui benda-benda warisannya sebab benda-benda tersebut menjadi saluran kekuatan supra-natural yang melindungi dan mendampingi hidup. Artinya, *nenek-moyang* dan kekuatan supra-naturalnya hadir melalui benda-benda miliknya. Oleh karenanya, menerima warisan benda-benda suci hakekatnya adalah menerima perlindungan dari *nenek-moyang* dan menghormatinya. Inilah arti simbolis yang sangat penting dari suatu benda warisan.

Pewarisan nama sangat jelas menghadirkan spirit dan perilaku *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia untuk hadir dalam kehidupan aktual keturunannya. Lewat nama *nenek-moyang*, orang Kaenbaun mengenang dan menghormati keberadaan mereka. Dengan mengingat keberadaan mereka, maka orang Kaenbaun merasa mendapat perlindungan atau pendampingan secara supra-natural. Semangat dan perlindungan *nenek-moyang* untuk keselamatan dapat hadir di dalam nama yang diwariskan. Keturunan yang menerima warisan nama merasa memperoleh perlindungan dan tuntunan *nenek-moyang* dalam hidupnya.

Pewarisan pusaka *nenek-moyang* sangat jelas terkait dengan perlindungan gaib dari *nenek-moyang*. Pusaka merupakan benda yang diyakini mengandung kekuatan gaib bagi orang Kaenbaun. Pewarisan pusaka menunjukkan adanya upaya meneruskan atau melestarikan kekuatan gaib dan kehadiran *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia ke dalam kehidupan keturunannya saat ini. Pewarisan benda-benda kesayangan *nenek-moyang* bahkan merupakan sarana untuk selalu mengenang kehadiran mereka sehari-hari di masa lalu. Benda-benda tersebut menghubungkan kehidupan orang Kaenbaun pada situasi saat ini (di dunia kehidupan nyata) dengan keberadaan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di dunia arwah.

Tampaknya situasi selalu “didampingi” atau “menyatu” dengan *nenek-moyang* yang sudah meninggal dunia melalui nama, benda-benda pusaka (sakral) atau benda-benda yang pernah dipakainya merupakan upaya orang Kaenbaun untuk menjaga “stamina mental” bertahan diri. Dengan demikian, tradisi pewarisan begitu penting bagi orang Kaenbaun, sebab merupakan bagian dari mekanisme mempertahankan

diri secara mental-spiritual. Kekuatan gaib dan kehadiran *nenek-moyang* dalam kehidupan begitu penting dan menentukan kelestarian kehidupan mereka.

Otonomi adat menunjukkan adanya konsep pertahanan diri khas Kaenbaun terutama melalui ungkapan berupa ritual menanam jagung yang menjadi tradisi di desa Kaenbaun. Implikasi dari ritual menanam jagung muncul pada dua aspek, yaitu (1) aspek keruangan desa dan (2) aspek “memorisasi” (pembangkitan ingatan) bahwa Kaenbaun adalah sebuah “kerajaan adat” dengan struktur masyarakat yang unik.

Ritual menanam jagung selalu dimulai dan berakhir di rumah adat suku Basan sebagai suku raja di Kaenbaun. Pola ritual ini secara langsung membangkitkan memori dan keyakinan orang Kaenbaun bahwa desa mereka merupakan sebuah “kerajaan adat” dengan suku Basan sebagai rajanya. Memorisasi ini tertuju ke arah dalam, yaitu memantapkan ingatan orang Kaenbaun tentang hakekat diri mereka sebagai sebuah kerajaan adat (kecil) di dalam kerajaan Tunbaba (yang lebih besar). Memorisasi tersebut lantas juga tertuju ke arah luar, yaitu bagi orang-orang di luar Kaenbaun, (khususnya dalam lingkup kerajaan Tunbaba) akan selalu mengingatkan bahwa Kaenbaun merupakan sebuah kerajaan adat yang otonom. Ritual diharuskan oleh status otonomi sekaligus menjadi sarana memantapkan eksistensi desa Kaenbaun sebagai sebuah desa yang otonom.

Ritual menanam jagung yang dilakukan secara rutin setiap musim tanam secara empiris menjadi “obyek yang diamati” oleh orang di luar Kaenbaun. Perilaku ritual mereka yang menggunakan ruang-ruang desa (*kuan-lele*) menunjukkan okupansi dan penguasaan orang Kaenbaun atas ruang desa mereka secara nyata. Ritual adat menanam jagung lantas bukan sebuah simbol semata, melainkan sebuah aktivitas

nyata yang menunjukkan bagaimana orang Kaenbaun menguasai ruang desa mereka secara permanen. Dengan demikian, nyata bahwa otonomi adat yang terungkap pada ritual adat menanam jagung mengandung konsep pertahanan diri.

Upacara adat yang selalu ada di dalam hidup keseharian orang Kaenbaun mengandung konsep pertahanan diri. Upacara adat pada dasarnya memiliki dua arah yaitu “vertikal” dan “horisontal”. Arah vertikal diartikan mendekatkan orang Kaenbaun yang masih hidup dengan *nenek-moyang* mereka. Ritual adat dengan demikian memantapkan relasi batin orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka. Bagi mereka, bersatu dengan *nenek-moyang* adalah memperoleh perlindungan dan tuntunan yang mendampingi dan menyelamatkan kehidupan mereka.

Pada sisi lain, ritual dengan sifat arah vertikal ini juga menjadi pengetahuan bagi orang luar Kaenbaun bahwa orang Kaenbaun selalu dilindungi oleh *nenek-moyang* mereka. Orang luar akan memiliki gambaran bahwa orang Kaenbaun yang sederhana namun selalu dekat dengan *nenek-moyang* mereka adalah orang-orang yang ampuh dan hebat. Citra keampuhan supra-natural ini mau tidak mau menjadi semacam “tameng kognitif” yang mampu melindungi orang Kaenbaun dari keinginan agresi orang lain. Hal ini menunjukkan bahwa ritual adat mengandung konsep pertahanan diri yang khas Kaenbaun.

Ritual adat di Kaenbaun juga memiliki arah horisontal yang menyatukan sesama orang Kaenbaun, yaitu orang di dalam sebuah keluarga, di dalam sebuah suku (warga suku) hingga seluruh suku (antar suku) di desa Kaenbaun. Ritual merukunkan orang Kaenbaun dari skala keluarga hingga skala desa. Kerukunan yang dibangun melalui ritual adat ini menciptakan warga desa Kaenbaun yang kompak

bak “satu jantung satu jiwa” (*nekaf mese anasof mese*). Makna dari kekompakan lahir dan batin ini sangat penting dalam menegakkan konsep pertahanan diri secara fungsional dan simbolis. Dengan demikian, sangat jelas bahwa ritual adat di Kaenbaun mengandung konsep pertahanan diri yang mantap.

Upacara adat yang berkaitan dengan “upacara gerbang desa” sangat nyata menunjukkan pertahanan diri secara keruangan fisik dan supra-natural. Pada momen upacara tersebut, orang Kaenbaun maupun para tamu disadarkan atas peran yang disandang oleh suku Foni sebagai suku pemagar (*bilubahan*). Dalam pelaksanaan upacara adat tersebut terjadi proses pemahaman publik bahwa ruang desa Kaenbaun merupakan teritori yang sangat dilindungi oleh suku khusus (suku Foni) dengan kekuatan supra-natural yang dimilikinya. Upacara adat gerbang desa ini merupakan salah satu upacara yang secara nyata dikaitkan dengan konsep pertahanan diri keruangan atas desa Kaenbaun. Upacara adat tersebut mengungkapkan secara langsung konsep pertahanan diri yang khas Kaenbaun.

Tema gender di desa Kaenbaun mengandung konsep pertahanan diri yang unik juga. Gender di Kaenbaun tertuju pada dua arah, yaitu ke dalam dan ke luar. Gender bagi pemahaman dan penghayatan orang Kaenbaun adalah memantapkan dua sosok hakiki manusia yaitu “perempuan” dan “laki-laki” dalam dualisme yang harmonis. Kehidupan lahir dari perkawinan perempuan dengan laki-laki, maka keberadaan sosok perempuan dan laki-laki mendapat penonjolan yang sangat signifikan dalam tradisi orang Kaenbaun. Oleh karenanya, kehidupan yang harmonis selalu berlandaskan pada harmoni relasi lahir-batin antara perempuan dan laki-laki. Relasi yang harmonis laki-laki dengan perempuan merupakan dasar kehidupan yang

tenteram, dan itu berarti mencegah konflik internal, maka merupakan unsur pertahanan diri lokal yang bersifat inherent dalam sifat orang Kaenbaun.

Dalam adat dan tradisi tampak bahwa peran laki-laki menonjol, bahkan terkesan budaya patrilineal sangat kuat, namun pada dasarnya tradisi itu ditujukan untuk melindungi perempuan sebagai harta suku. Perempuan sangat dilindungi karena merupakan subyek yang mampu mempertahankan keturunan suku dan mengasuh anak-anak suku. Dalam konteks perang suku, tradisi patrilineal hakekatnya adalah memberi peran aktif kepada laki-laki untuk melakukan segala kemungkinan tindakan yang intinya adalah melindungi suku, terutama melindungi harta suku, anak-anak dan perempuan mereka. Dalam situasi perang, para laki-laki memegang peran yang sangat penting, dan tampaknya peran tersebut terus berlanjut sampai sekarang meskipun perang suku sudah tidak ada lagi.

Gender juga memiliki makna pertahanan diri yang sangat signifikan dalam konteks relasi antar desa dan antar suku. Di desa Kaenbaun terdapat kelompok "suku perempuan" di samping "suku laki-laki". Informasi lapangan menunjukkan bahwa suku perempuan (kumpulan warga Kaenbaun dari suku-suku pendatang) adalah suku yang dilindungi. Jadi orang Kaenbaun pada skala gender menggunakan prinsip yang sama, yaitu laki-laki melindungi perempuan. Hal itu berarti bahwa kelompok suku perempuan atau semua warga pendatang mendapat perlindungan secara formal dan struktural dari suku laki-laki di Kaenbaun.

Perlindungan yang diberikan ternyata sangat mendasar dan institusional. Keberadaan warga suku pendatang diwadahi dalam sebuah rumah adat suku, dan itu artinya secara institusional kedudukan warga pendatang ditegaskan. Mereka

dihormati dan dihargai sejajar seperti suku laki-laki, sehingga akhirnya tercapai harmoni persaudaraan etnis antara warga asli dan pendatang di Kaenbaun. Rumah adat suku perempuan merupakan representasi keberadaan dan kedudukan suku perempuan (para warga pendatang). Mereka dilindungi secara kelembagaan dan mendapat perlindungan secara institusional, sehingga bisa melaksanakan ritual adat yang sangat penting dalam kehidupan mereka.

Fenomena suku perempuan juga terjadi di desa-desa lain. Artinya, suku laki-laki di setiap desa di Timor selalu memperlakukan suku perempuan (para warga pendatang) dengan penuh hormat. Fenomena suku perempuan ini menarik karena mengandung konsep pertahanan diri yang bersifat preventif. Sifat preventif ini lahir dari suatu tradisi, bahwa keberadaan warga pendatang (suku perempuan) di suatu desa menjadi pengikat persahabatan antar desa, bahkan persaudaraan antar desa.

Dari paparan di atas ini tampak dengan jelas bahwa gender memang mengandung konsep pertahanan diri yang cukup signifikan dalam kehidupan di Kaenbaun dan Timor pada umumnya. Keberadaan suku perempuan di setiap desa mengandung konsep pencegahan permusuhan antar desa, artinya mengandung konsep pertahanan diri secara preventif-institusional.

Kekerabatan di kalangan orang Kaenbaun merupakan fenomena yang kuat dan mengandung konsep pertahanan diri. Kekerabatan hakekatnya mengandung dua sifat, yaitu fungsional dan transenden. Kekerabatan di Kaenbaun terbentuk oleh jalinan ikatan darah dengan silsilah yang jelas, sehingga menghasilkan jalinan kekerabatan warga yang kompleks. Kekerabatan secara fungsional mengikat setiap orang Kaenbaun di dalam jaring-jaring kekerabatan dengan kedudukan dan peran yang

sudah ditentukan oleh aturan adat. Jadi, ikatan yang terbangun adalah jaringan kekerabatan yang menghubungkan setiap orang Kaenbaun.

Pada sisi yang lain, kekerabatan juga mengandung makna transenden, sebab mempersatukan orang Kaenbaun yang masih hidup dengan arwah anggota keluarga yang sudah meninggal dunia. Bagi orang Kaenbaun, warganya terdiri atas dua kelompok, yaitu "yang masih hidup" dan "yang sudah meninggal dunia". Bagi orang Kaenbaun, kematian disikapi secara khusus, yaitu sebuah perpindahan dari dunia manusia ke dunia arwah yang ciri-cirinya mirip dengan dunia manusia. Kedua dunia tersebut dapat dan selalu terhubung, sehingga *nenek-moyang* dapat hadir setiap saat di dalam upacara adat untuk berjumpa dengan keturunannya.

Pada skala desa, kekerabatan yang terjadi melalui perkawinan pada hakekatnya adalah mempersatukan *umesuku* dari pihak laki-laki dengan *umesuku* dari pihak perempuan. Artinya, perkawinan memiliki makna fungsional dan transenden juga, sebab mempersatukan kedua pengantin dan dua keluarga besar sekaligus arwah kedua keluarga yang tinggal di dunia arwah. Melalui perkawinan terjadi dua persatuan, yaitu antar keluarga yang masih hidup dan arwah-arwah keluarga yang sudah meninggal dunia; tercipta kesatuan dunia arwah dan dunia manusia.

Perkawinan yang bermakna fungsional sekaligus transenden dalam pengalaman empiris menjadi payung untuk mencegah terjadinya konflik pada berbagai skala. Perkawinan sepasang manusia yang hakekatnya adalah menyatukan dua *umesuku* menjadi sebuah situasi yang menciptakan kedamaian sebab perkawinan dua *umesuku* mengandung makna fungsional dan transenden yang sangat luas dan mendalam. Orang Kaenbaun dan Timor umumnya selalu mengingat keluarga besar

yang terjadi akibat dari perkawinan, maka mereka umumnya enggan melakukan konflik dengan sesama anggota keluarga. Dengan demikian, kekerabatan dan rasa menjadi warga dari sebuah keluarga besar menjadi suasana yang mampu mencegah konflik, maka kekerabatan mengandung konsep pertahanan diri bersifat preventif.

Kekerabatan juga dikaitkan dengan persoalan tanah. Pada tradisi menggarap tanah di desa lain oleh orang dari desa lain dapat terjadi karena payung kekerabatan. Ijin dari *umesuku* diperlukan untuk seorang warga desa lain dapat menggarap tanah adat di desa yang lain. Ijin diberikan karena ada jalinan kekeluargaan sebagai payung yang sangat menentukan dalam proses pengambilan keputusan di dalam *umesuku*. Artinya, kekerabatan menjadi sarana untuk mengakui keberadaan desa (kumpulan suku) atas tanah adat yang mereka kuasai. Kekerabatan lantas menjadi sarana untuk menjaga keutuhan tanah suku, jadi mengandung konsep pertahanan diri yang bersifat aktif dan preventif.

3. Konsep Persaudaraan Etnis

Konsep persaudaraan etnis lahir sejak awal, yaitu ketika *nenek-moyang* orang Kaenbaun tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Persaudaraan etnis adalah terjadinya ikatan persaudaraan antar suku secara melembaga dan dikuatkan dengan *upacara-adat*. Persaudaraan etnis bukan sekedar persaudaraan antar perorangan, melainkan relasi erat antar suku-suku; jadi persaudaraan suku dengan suku.

Persaudaraan etnis menjadi sangat kokoh dan bersifat abadi karena dikuatkan dengan *upacara-adat*. Bagi orang Kaenbaun, ikatan persaudaraan yang dikuatkan dengan *upacara-adat* mengandung dua maksud, yaitu ikatan antar manusia di “*dunia-orang-hidup*” juga terjadi pada arwah *nenek-moyang (bei nai)* suku-suku

yang telah tinggal di "*dunia-orang-mati*". Dengan demikian ikatan persaudaraan telah disetujui dan disaksikan oleh *nenek-moyang* suku masing-masing yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Jadi persaudaraan yang diikat di *dunia-manusia* juga terjadi di *dunia-arwah*. Oleh karenanya, ikatan persaudaraan orang Kaenbaun juga mengandung adanya ikatan persaudaraan *nenek-moyang* suku-suku yang sudah tinggal di *dunia-arwah*. Artinya, ikatan di *dunia-manusia* juga mengandung ikatan di *dunia-arwah*.

Konsep persaudaraan etnis juga muncul pada perkembangan spasial desa. Indikasi utama dapat ditemukan pada keberadaan dan tata letak spasial *umesuku* di area bagian tengah permukiman Kaenbaun. Inti atau titik tengah permukiman Kaenbaun adalah area di tengah desa yang di dalamnya dibangun lima *rumah-suku* (*umesuku*). *Rumah-suku* adalah tempat suci bagi setiap suku, maka artinya area pusat permukiman Kaenbaun tersebut juga merupakan area suci bagi seluruh orang Kaenbaun sebab *rumah-suku* ada di dalamnya.

Paparan pada bab sebelumnya tentang *umesuku* menunjukkan bahwa tata letak lima *umesuku* di Kaenbaun mengikuti pola yang unik. *Umesuku* Basan berdekatan dengan *umesuku* Timo, *umesuku* Taus, dan *umesuku* Nel (representasi *suku-perempuan / lian fetu*). Letak *umesuku* Foni agak jauh dari empat *umesuku* tersebut dan seolah-olah ada di depan ke arah gerbang desa. Tatanan tersebut cocok dengan tata masyarakat di Kaenbaun, yaitu suku Foni melindungi empat suku yang lain, maka ia berada di bagian depan seperti menjaga pintu masuk ke area suci desa Kaenbaun. Tatanan *umesuku* di pusat desa Kaenbaun mengungkapkan tatanan hakiki masyarakat Kaenbaun yang sesuai dengan tuntunan *nenek-moyang* ketika mereka

tinggal di *Bnoko* Kaenbaun. Tatanan tersebut dilanjutkan dan mengungkapkan adanya persaudaraan etnis khas Kaenbaun.

Area suci tengah desa tersebut menjadi tempat perjumpaan orang-orang Kaenbaun ketika mengadakan upacara atau hajatan skala desa, sehingga kelima *umesuku* menjadi aktif digunakan pada waktu *upacara-adat*. Kelima *umesuku* menjadi hidup dan dalam relasi perilaku ritual yang menyatu. Kehadiran orang Kaenbaun di area tengah desa khususnya dalam *upacara-adat* skala desa mengandung makna yang menarik, terutama dikaitkan dengan pikiran bahwa dalam setiap *upacara-adat nenek-moyang* diundang hadir. Artinya, area pusat desa secara reguler menjadi tempat perjumpaan semua orang Kaenbaun, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia. Dengan perjumpaan tersebut, ikatan persaudaraan etnis menjadi disegarkan dan dimantapkan terus-menerus, maka area pusat desa menjadi tempat sangat penting untuk memantapkan persaudaraan etnis khas desa Kaenbaun.

Paparan pada bagian tentang *lopo* legendaris juga menunjukkan tatanan seperti pada tata letak *umesuku* di area tengah desa Kaenbaun. *Lopo* suku Basan berdekatan dengan suku Timo, Taus dan Kolo (representasi *suku-perempuan / lian fetu*) dan *lopo* suku Foni ada pada arah jalan masuk dari *Bnoko* Kaenbaun. Tampaknya pada masa lalu ada jalan penting yang menghubungkan Niufbanu dengan *Bnoko* Kaenbaun, sehingga *lopo* suku Foni diletakkan di tepi jalan masuk penting itu. Pada masa sekarang, orientasi desa Kaenbaun ke arah ibukota kecamatan yaitu ke kota Kefamenanu, dan hal itu ditunjukkan oleh kedudukan *umesuku* Foni yang seolah-olah berada di depan menjaga keamanan desa.

Tatanan *lopo* dan *umesuku* sangat penting di Kaenbaun sebab *lopo* dan *umesuku* merupakan representasi keberadaan dan kedudukan suku-suku di Kaenbaun. Tata letak *lopo* dan *umesuku* menunjukkan pola yang tetap yaitu mengungkapkan persaudaraan etnis yang ada di desa Kaenbaun sesuai dengan tuntunan *nenek-moyang*. Hal ini menunjukkan dengan jelas bahwa pengembangan tata spasial permukiman dilandasi pikiran tentang persaudaraan etnis.

Haumonef juga menunjukkan adanya konsep persaudaraan etnis, khususnya *haumonef* pada *umesuku*. Data lapangan menunjukkan bahwa *haumonef* suku Basan memiliki ukuran tertinggi di atas *haumonef* suku yang lain. Hal ini merupakan simbol bahwa *haumonef* suku Basan menjadi pemimpin bagi *haumonef* suku yang lain. Tampaknya keberadaan suku Basan juga dapat diungkapkan melalui *tiang-suci umesuku*, khususnya ukuran tingginya, sebab merupakan simbol relasi dan kedudukan yang sesuai dengan tatanan unik kesukuan di Kaenbaun yang diwariskan oleh *nenek-moyang* di masa lalu. Pedoman ini masih dilestarikan, sehingga tata suku menjadi acuan penting bagi tata spasial elemen-elemen permukiman.

Otonomi Adat juga tampak menunjukkan adanya konsep persaudaraan etnis berperan di dalamnya. Implikasi langsung dari otonomi adat adalah kedudukan suku-suku di Kaenbaun tetap mengikuti tuntunan *nenek-moyang*. Ada keteraturan abadi yaitu suku Basan sebagai *suku-raja*, suku Timo sebagai pengatur kehidupan, suku Taus sebagai pengelola kesejahteraan dan suku Foni sebagai penjaga keamanan.

Informasi wawancara menunjukkan ada struktur kesukuan, namun pada dasarnya tidak ada suku yang menjadi sub-ordinasi dari suku yang lain di Kaenbaun. Suku Basan sebagai *suku-raja* hakekatnya adalah suku pemimpin atau penguasa

dalam arti sebagai pemilik tanah karena mereka datang pertama kali di Kaenbaun. Dalam praktek kehidupan sehari-hari suku Basan tidak bertindak sebagai sosok raja dalam arti feodalisme untuk menguasai kehidupan suku yang lain, melainkan lebih sebagai suku yang memberi fasilitas kehidupan (tanah) sekaligus mengkoordinasi kehidupan seluruh desa. Suku Basan memang memiliki *privilege* sebagai suku penguasa tanah dan adat, karena kepala suku Basan selalu memimpin dalam doa adat pada upacara skala desa, namun maknanya lebih bersifat simbolis.

Salah satu inti otonomi adat di Kaenbaun terungkap pada ritual pertanian jagung, khususnya terlihat pada proses pemberian "*jagung-bibit*" dan penyerahan "*jagung-upeti*". Dalam *upacara-adat* skala desa pada momen pemberian *jagung-bibit*, peran dan kedudukan setiap suku dilaksanakan sesuai dengan ketentuan *nenek-moyang*. *Jagung-bibit* dibagikan oleh Usi Basan kepada kepala suku yang lain di *rumah-adat* suku Basan dengan *upacara-adat*. *Jagung-bibit* dari *umesuku* Basan yang diyakini merupakan bibit jagung yang suci kemudian diterima oleh para kepala suku. Selanjutnya, *jagung-bibit* dari setiap kepala suku tersebut dibagikan kepada keluarga-keluarga di dalam sukunya dan dicampur dengan *jagung-bibit* yang berasal dari *umebubu* setiap keluarga. *Jagung-bibit* dari *umesuku* Basan yang dianggap suci kemudian dicampur dengan *jagung-bibit* setiap keluarga menjadi *jagung-bibit* keluarga. Artinya, *jagung-bibit* milik setiap keluarga menjadi suci karena dicampur dengan *jagung-bibit* dari *umesuku* Basan. Akhirnya, *jagung-bibit* tersebut ditanam di kebun masing-masing keluarga.

Peran dan kedudukan setiap suku juga terlihat pada upacara dan proses penyerahan *jagung-upeti* di desa Kaenbaun. Di desa Kaenbaun setiap keluarga selalu

wajib menyerahkan *jagung-upeti* kepada *umesuku* mereka masing-masing. *Jagung-upeti* ini adalah jagung terbaik dari hasil kebun setiap keluarga dan dipilih karena memiliki sifat sebagai *jagung-bibit*. Selanjutnya, *jagung-upeti* dari setiap keluarga diserahkan kepada kepala suku masing-masing.

Urutan proses penyerahan *jagung-upeti* mengikuti pedoman yang permanen, yaitu dari suku Foni ke suku Taus, diteruskan ke suku Timo dan akhirnya di serahkan kepada suku Basan. Urutan proses penyerahan *jagung-upeti* ini mengikuti petunjuk *nenek-moyang* yaitu diawali dari suku Foni dan berakhir pada *umesuku* Basan. Tata urutan tersebut mengingatkan status dan kedudukan setiap suku di Kaenbaun. Jadi urutan tersebut mengingatkan status dan kedudukan setiap suku di Kaenbaun. Uraian tersebut menunjukkan bahwa *upacara-adat* skala desa mengandung konsep persaudaraan etnis dan struktur kesukuan yang unik Kaenbaun.

Relasi persaudaraan etnis menjadi mantap-abadi berkat adanya perkawinan lintas suku. Perkawinan yang terjadi antar warga empat *suku-laki-laki (lian mone)* saja sangat mempererat tali persaudaraan mereka sebab perkawinan mempersatukan antar orang yang masih hidup dan antar *nenek-moyang* yang sudah hidup di *dunia-arwah*. Jika perkawinan hanya terjadi antar warga empat *suku-laki-laki (lian mone)*, artinya orang Kaenbaun kawin dengan orang Kaenbaun sendiri berlainan suku, maka tali persaudaraan etnis semakin dikuatkan dan dimantapkan. Perkawinan seperti itu disebut dengan istilah "kawin-dalam", artinya laki-laki mengambil istri dari kalangan keluarga besar sendiri yang sudah diikat oleh perkawinan sebelumnya.

Perkawinan di Kaenbaun bukan semata-mata urusan individu melainkan lebih-lebih adalah urusan suku. Hal ini terjadi karena dalam pandangan orang Kaenbaun,

perkawinan dua individu lintas suku hakekatnya adalah perkawinan antar *umesuku*. Perkawinan dalam tradisi Kaenbaun memiliki arti mengawinkan warga antar *umesuku* yang masih hidup sekaligus menyatukan arwah-arwah *nenek-moyang* suku yang sudah meninggal dunia. Jadi perkawinan menguatkan ikatan persaudaraan etnis di dunia dan di alam arwah.

Tema *gender* di desa Kaenbaun juga mengandung konsep persaudaraan etnis, khususnya dalam konteks sewilayah desa. Di desa Kaenbaun terdapat sebutan “*suku-laki-laki (lian mone)*” dan “*suku-perempuan (lian fetu)*” bagi suku-suku yang tinggal di desa itu. Penggunaan konsep *gender* dalam pengelompokan suku di Kaenbaun sebenarnya berakar dari konsep *gender* dalam skala yang lebih kecil, yaitu skala rumah tangga. Dalam tradisi Kaenbaun, ada pemahaman bahwa kehidupan lahir dari bersatunya unsur laki-laki dengan perempuan, keduanya bersatu menjadi satu dalam perkawinan yang suci dengan disaksikan oleh *nenek-moyang* dan Tuhan. Artinya, cara pandang orang Kaenbaun terhadap keberagaman suku yang tinggal di desa Kaenbaun dikendalikan oleh konsep relasi laki-laki dan perempuan dalam skala keluarga tersebut untuk menghasilkan kehidupan yang harmonis dan suci.

Ketika cara pandang *gender* pada skala rumah tangga digunakan untuk melihat relasi antar suku pemilik desa dengan suku pendatang, maka tercipta relasi yang erat dan harmonis sekaligus suci antar suku di Kaenbaun. Para warga suku pendatang dianggap seperti perempuan, yang harus dicintai dan dilindungi bagaikan istri yang dilindungi oleh suaminya. Suku pendatang bagi suku pemilik desa di Kaenbaun dilihat seperti perempuan dalam skala rumah tangga yang merupakan harta dan pusaka yang sangat bernilai, maka harus dijaga dan dilindungi.

Konsep *suku-laki-laki* (*lian mone*) dan perempuan menuntun orang Kaenbaun untuk memperlakukan warga suku pendatang sebagai pasangan hidup bagi suku-suku pemilik desa. Melalui konsep itu, minimal orang Kaenbaun menyikapi warga suku pendatang sebagai saudara mereka. Warga suku pendatang dianggap sebagai bagian dari seluruh kehidupan desa, sebab mereka tidak dilihat sebagai “orang lain” bagi para warga suku pemilik desa. Mereka bahkan diwadahi secara melembaga, sehingga memiliki satu *umesuku* (*umesuku Nel*) yang merepresentasikan keberadaan warga suku pendatang sama dan sejajar kedudukannya dengan suku-suku pemilik desa. Jelas bahwa konsep *gender* skala desa mengandung konsep persaudaraan etnis yang sangat kuat dan mendasar di Kaenbaun.

4. Konsep Ketaatan Tradisi dan Spiritualitas Tradisional

Konsep ketaatan tradisi dan spiritualitas tradisional sebenarnya tidak dapat dipisahkan namun dapat dibedakan, bagaikan dua muka dari sekeping mata uang. Kedua konsep tersebut berpengaruh pada kehidupan sehari-hari dan dalam tata spasial permukiman Kaenbaun. Artinya, setiap tindakan sehari-hari orang Kaenbaun selalu dapat ditelusuri ada akar dan kaitan dengan spiritualitas mereka sekaligus kaitannya dengan ketaatan terhadap tradisi, demikian juga sebaliknya. Keberadaan kedua konsep ini menimbulkan warna kuat pada keunikan budaya orang Kaenbaun, yang mencerminkan kedekatan mereka dengan *nenek-moyang* yang sudah tinggal di *dunia arwah*. Keunikan warna budaya tersebut terungkap juga pada tata spasial permukiman sebagai wadah kehidupan mereka.

Orang Kaenbaun dikenal sangat taat pada tuntunan *nenek-moyang* mereka dan menjadi sebuah ketaatan yang nyaris sempurna sebab melanggar tuntunan *nenek-*

moyang dikenai sanksi yang berat. Gagasan-gagasan yang berkembang dan digunakan dalam perilaku sehari-hari umumnya menunjukkan ketaatan pada tuntunan dan tradisi yang diwariskan *nenek-moyang*. Peran upacara adat, tetua adat dan sosok *atoin amaf* merupakan lembaga tradisional yang menjaga agar tuntunan *nenek moyang* ditaati dengan sepenuhnya dan nyaris sempurna.

Spiritualitas dalam arti dasar adalah adanya ikatan batin manusia dengan unsur-unsur yang abstrak dan transenden. Spiritualitas umumnya dikaitkan dengan Tuhan atau Sang Pencipta Alam, maka spiritualitas selalu merupakan kesadaran manusia sebagai makhluk religius yang merasa terikat dengan Tuhan atau Sang Pencipta Alam. Spiritualitas adalah situasi batin yang sangat sadar adanya benang-benang imajiner penghubung jiwa manusia dengan Tuhan.

Spiritualitas yang khas Kaenbaun sebenarnya ada dua jenis, sebab orang Kaenbaun memuliakan Tuhan dalam agama wahyu sekaligus juga menjalani *upacara-adat* yang ditujukan untuk memuja *nenek-moyang* mereka. Oleh karenanya, spiritualitas orang Kaenbaun ada yang berbasis agama universal (wahyu) dan ada yang berbasis agama asli (lokal). Dalam kajian ini kesadaran orang Kaenbaun yang selalu merasa ada dalam ikatan batin dengan *nenek-moyang* mereka disebut spiritualitas tradisional. Hidup yang sempurna bagi orang Kaenbaun adalah bersatu dengan sesama saudara, *nenek-moyang* dan Tuhan Pencipta Alam dalam kehidupan sehari-hari.

Perkembangan spasial permukiman Kaenbaun mengandung konsep spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi sebab arsitektur permukiman Kaenbaun hakekatnya adalah karya kolektif antara orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang*

mereka. Dalam menata kampung atau desa-desa sejak dari *Bnoko* Kaenbaun, Niufbanu hingga Bao selalu ada campur tangan *nenek-moyang*. Dalam setiap keputusan adat, *nenek-moyang* selalu diundang hadir dan memberikan petunjuk lewat tanda-tanda yang lazim dalam budaya Kaenbaun. Artinya, *nenek-moyang* orang Kaenbaun terlibat secara aktif dan mempengaruhi keputusan-keputusan adat tentang penataan keruangan pada permukiman mereka.

Persepsi spasio-temporal yang ada di kalangan warga desa Kaenbaun juga mengandung konsep spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi. Orang Kaenbaun memiliki tradisi menghormati orang yang lebih tua. Bagi mereka, desa yang lebih tua adalah desa yang harus dihormati, maka desa Niufbanu adalah desa yang terhormat. *Bnoko* Kaenbaun sebagai tempat awal generasi pertama orang Kaenbaun bahkan dianggap sebagai tempat suci. Penghormatan terhadap *Bnoko* Kaenbaun menunjukkan bahwa *nenek-moyang* sangat penting dan terhormat. Orang Kaenbaun merasa memiliki ikatan sangat erat dengan *Bnoko* Kaenbaun, sebab di puncaknya terdapat makam para *nenek-moyang* mereka, antara lain: Neon Kaenbaun, *Usif* Banuf, Misa Subani, dan yang lainnya. *Upacara-adat* skala desa selalu ada kunjungan ke makam-makam di puncak bukit, sebagai tanda ikatan batin mereka dengan para *nenek-moyang*. Artinya ikatan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka sangat erat dan merupakan kunci penting di dalam kehidupan mereka di dunia maupun di alam arwah. Nama semua *nenek-moyang* selalu disebut secara urut dan lengkap pada setiap awal doa dalam *upacara-adat*.

Spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi juga muncul pada relasi manusia dan hewan di Kaenbaun. Dalam kognisi orang Kaenbaun, manusia harus tinggal di

tengah dan hewan-hewan terletak di pinggirannya, mengelilingi manusia. Bagi orang Kaenbaun, titik tengah adalah penting, sebab kehidupan berawal dari titik tengah. Pada titik tengah terletak kekuatan hidup yang berasal dari Tuhan, *nenek-moyang* dan *benda-suci* milik mereka. Hal itu berarti bahwa manusia yang masih hidup tinggal mengelilingi titik tengah, yang dalam ungkapannya terwujud menjadi *umesuku*. Menurut kognisi mereka, *umesuku* harus terletak di tengah sebab di dalam *umesuku nenek-moyang* ditemui secara adat. Artinya ada perbedaan nilai ruang di dalam pola lingkaran konsentris Kaenbaun, yaitu (1) *nenek-moyang*, (2) anak-cucu, dan (3) hewan-hewan dan ternak. Melalui pola lingkaran konsentris itulah tata keruangan permukiman Kaenbaun memberi keleluasaan kepada warganya untuk selalu merasa dekat dengan *nenek-moyang*. Hingga saat ini orang Kaenbaun masih melestarikan tuntunan *nenek-moyang* mereka dalam menata desa (permukiman) mereka, sebab tuntunan tersebut diyakini sakral.

Umebubu (rumah bulat) juga menunjukkan adanya spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi di Kaenbaun. Orang Kaenbaun selalu ingin dekat dengan *nenek-moyang* mereka dalam kehidupan sehari-hari. Kedekatan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka juga terjadi melalui bangunan suci skala rumah tangga yaitu *umebubu*. Setiap anggota keluarga sebuah rumah tangga dapat melakukan ritual pribadi di dalam *umebubu* karena di dalamnya terdapat *tiang-suci* dan *batu-suci*. Menurut keyakinan orang Kaenbaun, mereka dapat berdoa dan memohon kebahagiaan hidup kepada *nenek-moyang* dengan berdoa di depan *batu-suci umebubu*. *Batu-suci* di dalam *umebubu* juga dapat digunakan untuk ritual skala keluarga, bahkan persoalan-persoalan kehidupan di dalam rumah tangga dapat

diselesaikan di dalam *umebubu*, sebab *nenek-moyang* hadir dan terlibat di dalam proses penyelesaian konflik anak-cucunya. Dengan demikian jelas bahwa *batu-suci* di dalam *umebubu* merupakan bagian penting dalam spiritualitas tradisional dan ketatan tradisi orang Kaenbaun.

Lopo (lambung) di desa Kaenbaun juga termasuk bangunan suci karena kaitannya yang sangat erat dengan *umebubu* dalam *upacara-adat*. Dalam *upacara-adat*, *lopo* selalu menjadi tempat persiapan “*menyatukan hati dan jantung*” (*nekaf mese ansaof mese*) para peserta upacara sebelum menghadap *nenek-moyang* di *umebubu*. *Upacara-adat* menghendaki hati yang jernih dan damai bagi setiap peserta upacara, sebab *nenek-moyang* menghendaki suasana seperti itu dalam setiap perjumpaan. Pada momen makan dan minum dalam *upacara-adat*, *lopo* adalah tempat yang sangat penting bagi kegiatan tersebut, sebab kebersamaan makan bersama di dalam *lopo* mengungkapkan kebersamaan orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang*. Artinya, *lopo* dan *umebubu* mendekatkan mereka dengan *nenek-moyang*, maka *lopo* juga mengandung atau menjadi bagian dari spiritualitas tradisional dan ungkapan ketaatan tradisi di kalangan orang Kaenbaun.

Haumonef (*tiang laki-laki*) juga mengandung spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi yang kuat. Simbolisme *haumonef* mengandung makna bersatunya Tuhan dan *nenek-moyang* dalam sebuah *tiang-suci* khas Kenbaun. Bagi orang Kaenbaun, hidup yang ideal adalah bersatu dengan Tuhan, *nenek-moyang* dan sesama saudara. *Haumonef* selalu terletak di tempat penting yang mengandung nilai kesucian, yaitu di depan *umesuku* dan di depan *umebubu anak laki-laki pertama*. *Haumonef* di depan *umesuku* jelas menunjukkan bahwa *umesuku* adalah bangunan

suci, sedangkan *haumonef* di depan *umebubu anak laki-laki pertama* juga menandai adanya nilai kesucian pada sosok *anak laki-laki pertama*. Dalam tradisi Kaenbaun, *anak laki-laki pertama* merupakan mata rantai relasi spiritual antara *nenek-moyang* dengan keturunannya. Oleh karenanya, *anak laki-laki pertama* selalu dianggap sebagai sosok yang suci karena menjadi penghubung keluarga secara spiritual dan sakral dengan *nenek-moyang* yang mendampingi dan melindungi hidup.

Haumonef juga digunakan sebagai nisan orang Kaenbaun yang meninggal dunia tetapi jasadnya tidak ditemukan. Nisan dengan bentuk *haumonef* sudah cukup bagi orang Kaenbaun untuk melestarikan relasi batin dengan saudara atau keluarganya yang meninggal dunia. *Haumonef* menjadi tempat kehadiran arwah keluarga yang meninggal dunia di luar desa, karena kecelakaan atau mayatnya tidak ditemukan. Dengan demikian, jelas bahwa *haumonef* (*tiang laki-laki*) dan *ni-ainaf* (*tiang-perempuan*) mengandung dimensi spiritual tradisional yang melestarikan ikatan batin orang Kaenbaun dengan keluarga mereka yang sudah meninggal dunia (arwah *nenek-moyang*) sekaligus ungkapan ketaatan tradisi.

Tradisi pewarisan di Kaenbaun juga mengandung substansi spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi *nenek-moyang*. Tradisi pewarisan di Kaenbaun bersifat unik. *Nenek-moyang* mewariskan nama mereka, benda-benda pusaka dan benda yang mereka sayangi kepada keturunannya. Obyek yang diwariskan umumnya berfungsi untuk mengenang *nenek-moyang*. Selain itu, warisan tersebut juga diyakini mampu menjadi sarana untuk menyalurkan berkah dan kekuatan *nenek-moyang* untuk melindungi keturunannya. Artinya, tradisi pewarisan di Kaenbaun diyakini menjadi sarana untuk kehadiran *nenek-moyang* dalam kehidupan keturunannya.

Dengan demikian, obyek yang diwariskan menjadi bagian dari spiritualitas tradisional karena mendukung keyakinan bahwa kehadiran *nenek-moyang* selalu penting dalam kehidupan sehari-hari orang Kaenbaun. Artinya tradisi pewarisan juga merupakan ungkapan ketaatan tradisi orang Kaenbaun terhadap *nenek-moyang*. Benda-benda suci menjadi sarana kehadiran *nenek-moyang*.

Otonomi adat tampak jelas mengandung konsep spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi. Desa Kaenbaun adalah desa yang otonom secara adat karena di Kaenbaun ada raja sendiri yaitu *Usif* Basan. Implikasi dari otonomi adat adalah bahwa *upacara-adat* skala desa di desa Kaenbaun selalu berawal dan berakhir di *umesuku* Basan. Pada *upacara-adat* skala desa, *umesuku* Basan menjadi istana Kaenbaun sekaligus tempat suci. Pada saat *upacara-adat* itulah semua *nenek-moyang* orang Kaenbaun hadir di *umesuku* Basan dan dihormati secara khusus. Hal itu berarti bahwa desa Kaenbaun memiliki saat-saat khusus untuk memantapkan relasi batin warga desa dengan *nenek-moyang* mereka dalam upacara adat. Dengan demikian, otonomi adat merupakan landasan untuk melestarikan spiritualitas tradisional, yaitu ikatan batin dengan *nenek-moyang* dan ketaatan mereka terhadap *nenek-moyang*.

Upacara-adat merupakan momen penting dalam kehidupan orang Kaenbaun yang dilandasi konsep spiritualitas tradisional sekaligus ketaatan tradisi. *Upacara-adat* mengandung arah vertikal sebab merupakan momen perjumpaan penting yang akrab antara *nenek-moyang* dengan keturunannya. Artinya, dalam setiap *upacara-adat* orang Kaenbaun berjumpa dengan keluarga mereka yang sudah meninggal dunia. Momen penting perjumpaan akrab terjadi pada saat makan bersama santapan korban dan minum *sopi* di depan *batu-suci*. Kebersamaan tersebut menggunakan

simbol makan bersama, yang merupakan momen sangat sakral, sebab pada saat itulah mereka bersantap bersama dengan keluarga yang sudah meninggal dunia meskipun kehadirannya tidak kasat mata (secara spiritual). *Upacara-adat* siklus hidup dan siklus pertanian di Kaenbaun menunjukkan bahwa kebersamaan dengan *nenek-moyang* terjadi dalam kehidupan sehari-hari yang berlangsung terus-menerus. Melaksanakan upacara adat juga berarti mentaati pedoman *nenek-moyang*, maka merupakan ungkapan ketaatan tradisi yang sangat kuat di Kaenbaun.

Fenomena *gender* di Kaenbaun juga mengandung konsep spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi. Bagi warga Kaenbaun, laki-laki dan perempuan merupakan sosok penting dalam kehidupan manusia sebab persatuan (perkawinan) mereka merupakan sumber kesuburan dan kehidupan. Keduanya harus ada dan menjadi syarat lahirnya kehidupan. Secara khusus sosok anak laki-laki atau semua laki-laki dalam *upacara-adat* menjabat peran sebagai *atoin amaf*. Sosok *atoin amaf* memiliki peran sangat penting dalam *upacara-adat* sebab dia menjadi rantai suci penghubung dengan *nenek-moyang*. *Upacara-adat* yang tidak dihadiri oleh *atoin amaf* tidak dapat dilaksanakan, meskipun unsur-unsur yang lain sudah ada (Vinsen Taus, 2004). *Atoin amaf* menjadi sosok yang suci karena tindakan adat hanya dapat dilakukan olehnya, misalnya: serah-terima *belis* atau pengampunan tradisional. *Atoin amaf* inilah yang berhak meletakkan *kain-adat* sebagai alas orang tuanya yang meninggal dunia (Mikael Salu, 2006), dia pula yang berhak menutup ubun-ubun ketika orang meninggal dunia (John Taus, 2009), atau meniup ubun – ubun untuk memberikan pengampunan suci secara adat (Willem Foni, 2004). Peran adat dari

sosok *atoin amaf* ini menunjukkan bahwa ia sosok yang suci karena *nenek-moyang* memberikan restu dan pengampunan lewat tindakan adat yang dilakukannya.

Kekerabatan yang dibangun melalui perkawinan lintas suku juga mengandung konsep spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi. Dalam *upacara-adat* perkawinan di Kaenbaun, sosok *atoin amaf* merupakan pelaku adat yang sangat penting sebab sebagai representasi kehadiran *nenek-moyang*. Dalam upacara perkawinan adat, peran *atoin amaf* sangat penting sebab perkawinan hakekatnya adalah perkawinan antar *umesuku*, maka *atoin amaf* sebagai representasi suku menentukan tindakan adat yang terjadi di dalam *upacara-adat*. Kehadiran dan tindakan adat yang dilakukan sosok *atoin amaf* diyakini merupakan tindakan yang direstui oleh *nenek-moyang*, bahkan diyakini sebagai tindakan *nenek-moyang*. Dengan demikian, setiap ikatan perkawinan hakekatnya adalah ikatan antar suku yang mendapat restu dari *nenek-moyang*. Hal ini menjadi jelas bahwa dalam proses perkawinan antar suku *nenek-moyang* selalu dilibatkan. Fenomena perkawinan antar suku memperkuat sifat bahwa kekerabatan di Kaenbaun mengandung konsep spiritualitas tradisional dan menceminkan ketaatan tradisi.

Keberadaan Gereja dan liturgi Katolik di desa Kaenbaun tidak mengaburkan spiritualitas tradisional dan ketaatan tradisi yang mereka hayati. Orang Kaenbaun secara formal memeluk agama Katolik dan masih menjalankan tradisi dan *upacara-adat* berbasis agama lokal. Mereka mengabungkan spiritualitas Katolik dan agama lokal (agama asli) bersama-sama. Mereka taat menjalani hidup spiritual secara Katolik, misalnya baptis, mengikuti Misa Kudus, devosi Santa Maria dan liturgi lainnya. Pada sisi yang lain mereka juga menjalani *upacara-adat* siklus hidup dan

siklus pertanian yang melibatkan kehadiran *nenek-moyang* mereka. Hal ini menunjukkan bahwa spiritualitas (ikatan batin) dengan *nenek-moyang* tetap dihayati dalam kehidupan mereka berdampingan dengan spiritualitas Katolik. Artinya, meskipun orang Kaenbaun memeluk agama Katolik namun hidup mereka sepenuhnya juga digunakan untuk melestarikan ketaatan pada tradisi.

5. Konsep Adaptasi Budaya

Fenomena empiris dalam kehidupan orang Kaenbaun menunjukkan bahwa mereka selalu melakukan adaptasi terhadap unsur-unsur yang ditemui dalam sejarahnya. Salah satu fenomena yang menonjol adalah adaptasi mereka dengan kehadiran Gereja Katolik di Kaenbaun. Adaptasi budaya antara agama lokal dengan Gereja Katolik ditandai dengan bersatunya Gereja dengan adat sejak orang Kaenbaun memeluk agama Katolik.

Pengamatan lapangan (Mei 2006) menunjukkan bahwa orang Kaenbaun memeluk agama Katolik dan masih melakukan *upacara-adat* yang memuliakan *nenek-moyang* mereka. Mereka juga beradaptasi terhadap kehidupan antar suku dengan memposisikan suku pendatang sebagai *suku-perempuan (lian fetu)*. Tampaknya orang Kaenbaun memiliki pola pikiran bahwa unsur-unsur pendatang selalu diperlakukan sebagai "*suku-perempuan (lian fetu)*", yang harus dihormati dan *di tempatkan* pada posisi yang terlindung dan aman. Para warga suku pendatang diwadahi dengan *umesuku* perempuan dan diletakkan pada posisi terhormat serta terlindungi diantara *umesuku* laki-laki. Pikiran tersebut tampaknya juga berlaku pada Gereja Katolik. Gedung Gereja Katolik di Niufbanu secara tata keruangan berada di bagian belakang dan menjadi pusat orientasi spiritual orang Kaenbaun yang penting,

disamping *rumah-adat* dan *Bnoko* Kaenbaun. Kedua contoh tersebut menunjukkan pola adaptasi budaya orang Kaenbaun dalam sejarah kehidupannya yang unik.

Tidak ada informasi yang sangat pasti sejak kapan orang Kaenbaun berkenalan atau memeluk agama Katolik. Jika berpedoman pada tanda-tanda fisik yang nyata, minimal dapat ditegaskan bahwa pendirian gedung Gereja dengan atap alang-alang dan pendirian SR (Sekolah Rakyat) terjadi tahun tahun 1951 (Martinus Taus, Mei 2006) merupakan titik awal mantapnya Gereja Katolik di Kaenbaun. Bahkan, menurut Mikael Salu (2006) sejak tahun 1951 di Kaenbaun sudah tidak ada kafir lagi, semua orang Kaenbaun sudah dibaptis. Pengertian “tidak kafir” artinya sudah menjalani ibadat Katolik dan meninggalkan tradisi memuja jimat-jimat (*leu-leu*) dan rumah keramat (*uem leu*) sudah musnah dari Kaenbaun. Desa Kaenbaun pernah terbakar tanggal 10 Oktober 1965 dan bangunan Gereja dengan atap alang-alang ikut musnah terbakar. Pembangunan Gedung Gereja Santo Yohanes Pemandi di Niufbanu diselesaikan tahun 1965 dan sejak itu Kaenbaun menjadi pusat paroki sementara s.d. tahun 1978 (hanya 13 tahun menjadi pusat paroki sementara). Menurut beberapa informan, para pastur tidak pernah tinggal di Kaenbaun, melainkan datang secara rutin hari Jumat Pertama setiap bulan. Pada era awal, para pastor umumnya datang dari Oekusi melalui “jalan tikus” dan selanjutnya mereka datang dari Kefamemanu (Pusat Paroki Tunbaba di Kuatnana) sebab Kaenbaun adalah bagian dari paroki Tunbaba. Jejak peninggalan “Katolik Portugis” masih dapat dikenali dan ditemukan di Kaenbaun, yaitu adorasi (doa puja-puji) kepada Santa Maria dalam bulan Mei dan Oktober yang meniru gaya masyarakat Portugis (Pater Frans Teme, SVD, 2006).

Perkembangan spasial pada permukiman Kaenbaun juga menunjukkan adanya adaptasi budaya khas Kaenbaun. Pola tata spasial permukiman Kaenbaun memiliki dua orientasi, yaitu ke arah *Bnoko* Kaenbaun (orientasi spiritual) dan ke kota Kefamenanu (orientasi fungsional). Sejarah pertumbuhan desa Kaenbaun menunjukkan bahwa orientasi awal desa Kaenbaun adalah ke arah *Bnoko* Kaenbaun sebab keberadaan *nenek-moyang* sebagai sumber kehidupan spiritual terletak di sana. Pada tahapan selanjutnya, muncul jalan desa yang menghubungkan desa Kaenbaun dengan jalan raya Kefamenanu dan Wini. Tanda "jalan desa" ini menunjukkan, orientasi dan "arah hadap" desa Kaenbaun telah berubah, yang semula ke arah *Bnoko* Kaenbaun sekarang mengarah ke kota Kefamenanu. Artinya, sekarang arah ke Kefamenanu menjadi bagian depan dan *Bnoko* Kaenbaun menjadi bagian belakang. Kejadian ini sangat berarti sebab secara keruangan terbentuk bagian depan dan bagian belakang dari permukiman Kaenbaun. Orientasi spasial permukiman Kaenbaun ke arah *Bnoko* Kaenbaun tidak ditinggalkan, sebab menjadi orientasi sudi dalam setiap *upacara-adat* skala desa. Oleh karenanya, desa Kaenbaun sampai sekarang memiliki dua poros orientasi yaitu ke depan (kota Kefamenanu) sebagai orientasi fungsional dan ke belakang (*Bnoko* Kaenbaun) sebagai orientasi spiritual-mitis-tradisional.

Relasi manusia-hewan juga menunjukkan adanya indikasi adaptasi budaya di kalangan orang Kaenbaun. Menurut tradisi, hewan tinggal di luar perkampungan secara bebas tanpa ikatan, yaitu di hutan desa (*nasi*). Pada waktu dilakukan pengamatan lapangan (Mei 2006) diperoleh informasi bahwa sekarang ada kebiasaan hewan dikandangkan di dekat rumah warga. Hewan tersebut (babi dan sapi)

dikandangan di situ untuk digemukkan sebab akan dijual. Informasi ini menunjukkan bahwa tradisi lama (hewan tinggal di hutan/*nasi*) mulai ditambahi dengan tradisi baru (hewan dikandangan dekat rumah). Tampak bahwa ada pengaruh ekonomi jual-beli hewan di Kaenbaun yang diadaptasi dengan pola pemeliharaan hewan yang baru. Kejadian ini mengungkapkan bahwa relasi manusia dan hewan yang sudah berubah di Kaenbaun, sebab hewan-hewan sekarang bukan semata-mata *hewan-korban*, melainkan juga menjadi bahan komoditas ekonomi untuk menambah kekayaan keluarga.

Umebubu (rumah bulat) mengalami perubahan dan menunjukkan adanya upaya adaptasi di kalangan orang Kaenbaun terhadap budaya kota. Penggunaan material baru pada *umebubu* sudah terjadi pada dua evidensi namun ada kecenderungan untuk bertahan dengan penampilan lama (sesuai tradisi). Perubahan pertama yang terjadi adalah penggunaan pasangan bata untuk dinding *umebubu* dan pasangan pondasi batu kali pada *umebubu* ayah Alfons Basan. Pasangan batu bata dan pondasi batu kali dibiarkan tanpa plesteran, sehingga ada kesan masih bersifat alamiah. Perubahan kedua yang terjadi adalah penggunaan papan kayu dan pondasi pasangan batu kali pada *umesuku* Foni. Secara tradisional dinding *umebubu* dan *umesuku* selalu digunakan bilah-bilah bambu, namun pada *umesuku* Foni digunakan bilah papan kayu, sehingga ada kesan lebih kuat dan modern. Kedua kejadian tersebut menunjukkan adanya keinginan adaptasi terhadap budaya kota, khususnya teknologi dan bahan bangunan, namun dalam hati tetap ingin agar bangunan tersebut berpenampilan asli Kaenbaun untuk taat pedoman *nenek-moyang*.

Lopo (lumbung) di Kaenbaun juga menunjukkan tanda-tanda adanya adaptasi budaya. Adaptasi yang terjadi pada *lopo* lebih banyak daripada pada *umebubu*. Perubahan yang timbul pada *lopo* adalah penggunaan material baru namun tampak ada indikasi yang dilandasi keinginan untuk tetap berpenampilan lama (asli Kaenbaun). Beberapa *lopo* menggunakan material beton bertulang untuk struktur utama (kolom dan balok). Ada lantai *lopo* yang dibuat dari pasangan batu kali atau bata yang difinish dengan plesteran supaya bersih seperti rumah-rumah di kota. Beberapa *lopo* menggunakan balok kayu berpenampang *segiempat* dan papan sebagai struktur dan lantai lotengnya, padahal secara tradisi lantai loteng *lopo* dari bilah-bilah bambu. Batu sekeliling *lopo* yang biasanya hanya batu-batu bulat yang ditata berkeliling telah berubah menjadi pasangan bata rendah diplester dan dilapisi dengan keramik. Halabena dihilangkan dari *lopo* dan diganti dengan pasangan bata diplester untuk tempat duduk permanen. Penutup atap dari alang-alang masih dipertahankan, bahkan kolom *lopo* dari beton dicat dengan warna kayu untuk menciptakan kesan kolom kayu asli *lopo* Kaenbaun.

Haumonef (*tiang laki-laki*) menunjukkan adaptasi spiritual terjadi di kalangan warga Kaenbaun. Symbolisme *haumonef* mengungkapkan bersatunya Tuhan Allah (*Uis Neno*) dan *nenek-moyang*. Dalam symbolisme *haumonef* Tuhan dalam agama Katolik diintegrasikan ke dalam kepercayaan lokal. Tuhan disimbolkan dengan pucuk tiang tertinggi, *Uis Pah* dan *Uis Eo* pada ujung tiang di tengah, sedangkan *nenek-moyang* disimbolkan pada ujung tiang terendah. Dengan *haumonef* itulah orang Kaenbaun menyatukan inti spiritual dari agama Katolik dengan agama lokal

mereka. *Haumonef* merupakan tindakan cerdas dan komprehensif orang Kaenbaun dalam bidang spiritual, supaya terjadi harmoni diantara keduanya.

Pada *upacara-adat* juga terjadi tindakan adaptasi budaya di desa Kaenbaun. Pada setiap *upacara-adat* selalu ada unsur Katolik yang muncul di dalamnya, yaitu penggunaan lilin dan doa Katolik. Bahkan jika ada pastur, doa pastur selalu memulai dan menutup *upacara-adat* yang khas Kaenbaun. Lilin dinyalakan dan diletakkan di atas *batu-suci*, yang diyakini menjadi singgasana *nenek-moyang*. Seluruh *upacara-adat* dilakukan menurut standar protokoler tradisi Kaenbaun, namun ada unsur Katolik yang masuk ke dalam *upacara-adat*, sehingga semakin mengungkapkan adaptasi orang Kaenbaun terhadap keberadaan Gereja Katolik. *Upacara-adat* intinya adalah perjumpaan yang sakral antara *nenek-moyang* dengan keturunannya, dan momen makan makanan adat (*teke*) serta minum *sopi* (arak lokal) bersama *nenek-moyang* ada kemiripan dengan perjamuan Ekaristi Kudus dalam agama Katolik. Dalam upacara adat ada daging hewan dan *sopi*, sedangkan dalam Misa Kudus ada Roti Suci (Tubuh Kristus) dan Anggur (lambang darah Kristus).

Gereja dan liturgi Katolik juga mengalami adaptasi di Kaenbaun, ada proses memberi dan menerima antara agama lokal dengan agama Katolik (Purbadi, 2006). Unsur adat Kaenbaun masuk dalam liturgi Katolik, antara lain adalah penggunaan bahasa Dawan baik sebagai bagian dari dialog dalam liturgi maupun dalam lagu-lagu dan kotbah/homili. Orang Kaenbaun menggunakan *kain-adat* mereka untuk menghiasi patung Santa Maria dan Yesus. Orang Kaenbaun menyebut Tuhan (Bapa) dengan sebutan *Uis Neno* yang ada dalam agama asli mereka dan sebutan tersebut masuk ke dalam teks-teks dialog maupun lagu-lagu Gereja dalam bahasa Dawan.

Para pastor pada masa lampau memang pernah menerjemahkan lagu-lagu dan doa-doa Gereja ke dalam bahasa Dawan. Pada waktu devosi Santa Maria di bulan Mei tampak fenomena menarik, yaitu generasi tua melantunkan doa Salam Maria dengan bahasa Dawan sementara generasi muda Kaenbaun justru dengan bahasa Indonesia.

6. Konsep Menyatu dengan Alam

Konsep menyatu dengan alam terbangun sejak awal berdirinya kumpulan orang Kaenbaun generasi awal tinggal di puncak *Bnoko* Kaenbaun. Bagi orang Kaenbaun alam dan lingkungan (khususnya *Bnoko* Kaenbaun) telah menyelamatkan kehidupan *nenek-moyang* mereka karena memberi perlindungan melalui sifat alami *Bnoko* Kaenbaun yang kokoh dan tak dapat ditembus musuh. Oleh karenanya, wajar jika *Bnoko* Kaenbaun lantas menjadi gunung suci mereka. Belajar dari pengalaman masa lalu tersebut, maka konsep menyatu dengan alam menjadi sangat penting bagi tata keruangan desa Kaenbaun selanjutnya, sebab apapun yang telah diperbuat *nenek-moyang* menjadi tuntunan dan pedoman suci yang harus ditaati dan dilestarikan. Alam yang telah menyelamatkan harus dihormati dan tidak boleh dilukai oleh generasi berikutnya sampai kapanpun. Dalam kebiasaan Timor, apapun yang menyelamatkan *nenek-moyang* kemudian diposisikan sebagai obyek pujaan yang suci secara turun-temurun (*totem*) yang harus selalu dihormati.

Perkembangan spasial permukiman Kaenbaun menunjukkan proses dan hasil penataan yang menyatu dengan alam. Usaha menyatu dengan alam yang sangat tampak adalah pada penataan keruangan desa dengan cara mengikuti atau menyesuaikan bentuk alam (karakter alam). Penataan perkampungan, khususnya tata letak massa bangunan diatur mengikuti bentuk lekukan sungai yang melintasi tanah-

adat desa Kaenbaun. Pada awalnya mereka menggunakan pedoman sungai sebagai acuan tatanan massa bangunan dan tata letak perkampungan. Namun dengan adanya kampanye tentang perlunya rumah menghadap jalan, maka prinsip massa bangunan menyesuaikan sungai kemudian digabungkan dengan prinsip orientasi massa bangunan ke arah jalan desa. Dengan menggabungkan dua prinsip tersebut, maka tata keruangan permukiman Kaenbaun menjadi unik. Denah desa Kaenbaun menunjukkan adanya komposisi harmonis antara sungai yang meliuk-liuk dengan jalan desa yang relatif lurus-lurus. Artinya orang Kaenbaun mampu melakukan penyesuaian agar kebutuhan untuk penataan keruangan desa yang menyatu dengan alam terpenuhi, demikian juga permintaan Pemerintah untuk penataan yang berorientasi ke jalan desa dapat dilaksanakan.

Di desa Kaenbaun relasi manusia dan hewan secara keruangan ditata dengan prinsip menyatu dengan alam. Pola tatanannya menggunakan model lingkaran konsentris *kuan-lele-nasi*. Pada pola ini, manusia tinggal di tengah lingkaran, ruang kerja manusia ada di *lele* (kebun), sedangkan hewan menempati lingkaran paling luar (*nasi* = hutan). Orang Kaenbaun membangun permukiman mereka di tengah tanah adat, sehingga dikelilingi kebun dan hutan. Pola ini mengikuti petunjuk *nenek-moyang* mereka. Dengan demikian, pola lingkaran konsentris dalam tata keruangan desa Kaenbaun mengikuti bentang dan karakter alam sekaligus taat pada pedoman *nenek-moyang (bei nai)*. Letak perkampungan di tengah tanah adat juga menguntungkan dari aspek ritual siklus pertanian, sebab pola bertani ladang berpindah menjadi sangat efektif dan efisien jika perkampungan berada di tengahnya, sehingga aksesibilitas ke ladang-ladang menjadi seimbang.

Umebubu (rumah bulat) dan *Lopo* (lumbung) di Kaenbaun sangat erat menyatu dengan alam. Orang Kaenbaun membuat *umebubu* dan *lopo* dengan memanfaatkan potensi alam sekitarnya. Struktur utama *umebubu* dan *lopo* menggunakan kayu-kayu yang keras dan awet, sedangkan elemen-elemen bangunan yang lain menggunakan material alam yang tidak terlalu awet. Orang Kaenbaun memiliki tradisi memperbaiki *umebubu* dan *lopo* secara rutin agar penampilannya selalu baru dan bersih. Jadwal penggantian material yang tidak awet pada *umebubu* dan *lopo* menyesuaikan irama alam yaitu tata waktu pembusukan atau pengausan material alam. Cara pemanfaatan material bangunan yang diambil dari alam dilakukan sesuai dengan irama dan ritme alam. Jadi mereka memanfaatkan bahan alam sekaligus mengikuti irama dan ritme alam. Dengan demikian, bangunan *umebubu* dan *lopo* yang mengikuti pedoman *nenek-moyang* sangat selaras dengan alam.

Haumonef (*tiang laki-laki*) di desa Kaenbaun yang merupakan *tiang-suci* dengan ujung bercabang tiga menggunakan bahan alami (pohon *nikis* = *sonokeling*). Batang pohon *nikis* secara alamiah termasuk kayu yang memiliki sifat keras, sehingga dianggap awet dan mampu mengungkapkan sifat-sifat spiritual kerohanian. Selain sifat bahan, orang Kaenbaun juga memanfaatkan bentuk bahan alami batang pohon *nikis* yang mereka ambil sebagai sarana simbolis. *Haumonef* selalu menggunakan kayu yang ujungnya bercabang tiga. Gambaran tentang keberadaan Tuhan dan *nenek-moyang* sudah ada di dalam batin mereka, dan mereka menggunakan unsur-unsur alami untuk mengungkapkan kesatuan spiritual tersebut. *Haumonef* yang melambangkan keberadaan *Uis Neno*, *Uis Pah* dan *Uis Eo* serta *bei nai* menemukan ungkapan dan visualisasinya pada batang kayu *nikis* bercabang tiga.

Hal ini menunjukkan bahwa orang Kaenbaun memiliki rasa menyatu dengan alam yang kuat untuk mengungkapkan spiritualitas. Mereka menoleh kepada alam untuk mengungkapkan isi batin mereka dengan pertimbangan yang matang. Alam menjadi sarana untuk mengungkapkan sikap batin dan spiritualitasnya yang unik.

Tradisi pewarisan dalam kehidupan orang Kaenbaun juga menunjukkan tanda-tanda menyatu dengan alam. Orang Kaenbaun meneruskan tradisi *belis* secara sangat konsisten. Wujud *belis* bukan hanya benda-benda buatan manusia, melainkan ada juga yang menggunakan unsur-unsur alam (pohon, dsb). *Belis* ada yang berupa sebatang pohon kelapa yang lengkap dengan buahnya, beberapa pohon pinang atau sepetak kebun (John Taus, Mei 2006). Artinya, alam menjadi bagian penting dalam kehidupan alamiah dan spiritual di Kaenbaun. Alam dimanfaatkan untuk mengungkapkan dunia spiritual yang abstrak, sehingga menjadi realitas-simbolis yang nyata. Bagi orang Kaenbaun unsur-unsur alam mampu menjadi alat untuk menjadi bahasa simbolis yang mengungkapkan alam pikiran yang abstrak.

Otonomi adat di Kaenbaun juga mengungkapkan tradisi Kaenbaun yang sangat dekat dengan alam. Otonomi adat terungkap dengan sangat jelas pada *upacara-adat* menanam jagung yang mengikuti irama alam melalui penentuan musim tanam secara tradisi. Dalam menentukan dan memilih kebun untuk ladang garapan pada setiap musim tanam, orang Kaenbaun mengikuti petunjuk dan tanda-tanda alam berupa perubahan pada tanaman atau burung tertentu yang datang dari laut (Martinus Taus, Mei 2006). Kalender adat juga menggunakan tanda-tanda alam berupa tumbuhnya tunas tertentu, misalnya penyerahan *jagung-upeti* dilakukan setelah *usif* Basan memakan bagian tertentu dari pohon tiris yang baru tumbuh (Martinus Taus, 2006).

Dengan demikian jelas bahwa perubahan alam dimanfaatkan orang Kaenbaun untuk menentukan perubahan-perubahan dalam siklus kehidupan mereka. Artinya, irama kehidupan orang Kaenbaun mengikuti perubahan-perubahan alam sekitar mereka; kehidupan mereka menyatu dengan irama dan kehidupan alam.

Upacara-adat di kalangan orang Kaenbaun memanfaatkan alam sebagai wadah kegiatan spiritual. *Upacara-adat* menegaskan bahwa kehidupan duniawi dan spiritual orang Kaenbaun selalu menyatu dengan alam. Tempat-empat upacara atau tempat-tempat suci tersebar dalam tanah-adat, misalnya di gunung ada mata air yang bermanfaat untuk kehidupan. Mata air di gunung tersebut lantas menjadi *mata-air-suci* bagi empat *suku-laki-laki (lian mone)* di Kaenbaun, mengikuti prinsip *faotkana-oekana* (Martinus Taus, Mei 2006). *Mata-air-suci suku-laki-laki (lian mone)* ada di sekitar *Bnoko* Kaenbaun, maka tempat suci mereka tersebut menjadi semacam jangkar di tengah laut. Artinya, keberadaan *mata-air-suci* suku-suku adalah menjadi tanda dan simbol ikatan orang Kaenbaun dengan habitat lokalnya. Seseorang dikatakan sebagai orang Kaenbaun jika ia memiliki ikatan batin dengan tempat suci di gunung berupa *mata-air-suci* dan *batu-suci* suku mereka. Atas dasar prinsip *faotkana – oekana*, maka tampak dengan nyata bahwa orang Kaenbaun selaras dan terikat dengan alam; hidupnya menyatu dengan alam sekitarnya.

Kategori gender di Kaenbaun juga menunjukkan ungkapan menyatu dengan alam. Dalam tradisi Kaenbaun, kebun merupakan domain laki-laki, sedangkan rumah dan halaman sekitarnya sebagai domain perempuan. Pembagian domain tersebut dalam masa sekarang sudah agak kabur, namun dalam dasar pikiran mereka pembagian secara tegas tersebut masih ada. Artinya, orang Kaenbaun memiliki

kognisi ruang bagi laki-laki dan perempuan yang menyatu dengan alam agar memperoleh kecocokan dan keselarasan yang harmonis. Hakekat yang tersembunyi adalah bahwa kebun dan halaman rumah seharusnya harmonis, bagaikan hubungan antara laki-laki dengan perempuan, maka menyatunya kebun (*lele*) dan halaman rumah (*kuan*) merupakan syarat keberhasilan hidup ideal dalam pemikiran dan tradisi orang Kaenbaun. Oleh karenanya menjadi jelas, perilaku orang Kaenbaun sebenarnya hanya bergerak secara bolak-balik dari *kuan* (perkampungan) ke *lele* (kebun) (Willem Foni, Juli 2004).

BAB-VII

TEMUAN PENELITIAN: TATA SUKU DAN TATA SPASIAL PADA ARSITEKTUR PERMUKIMAN KAENBAUN

Secara umum ada kesan bahwa enam konsep yang ditemukan dari analisis tema-tema empiris pada uraian sebelumnya sama dengan yang terdapat pada berbagai tempat. Artinya, di kalangan suku bangsa manapun enam konsep tersebut ada, maka temuan enam konsep tersebut dapat dikatakan tidak spesifik Kaenbaun. Jika dikaji lebih mendalam ternyata pandangan tersebut tidak sepenuhnya benar, sebab meskipun tampaknya menggunakan label yang sama (misalnya: pertahanan diri), namun substansinya berbeda. Oleh karenanya, sebelum memasuki tahap teorisasi lebih lanjut, upaya menguji konsep-konsep yang ditemukan di Kaenbaun menarik dilakukan agar dapat diperoleh keyakinan bahwa konsep-konsep yang ditemukan memang khas Kaenbaun atau memiliki keserupaan dengan yang ada pada budaya atau bangsa lain..

Tujuan dialog konsep pada bagian ini adalah ingin mengetahui keunikan atau kekuatan konsep-konsep yang ditemukan di Kaenbaun. Adapun caranya, konsep-konsep dari Kaenbaun dikomparasikan dengan konsep-konsep yang ada pada lingkungan budaya lain supaya tampak dengan jelas spesifikasi masing-masing konsep, sehingga dapat terlihat perbedaan dan kesamaannya. Pada bagian ini akan didialogkan enam konsep yang ditemukan di Kaenbaun dengan konsep sejenis yang ada di kalangan masyarakat Badui dan Tenganan Pagringsingan, khususnya yang berkaitan dengan rekayasa tata lingkungan permukiman mereka.

Pemilihan fenomena Badui dan Tenganan dalam dialog ini dilandasi oleh beberapa pertimbangan, yaitu (1) pustaka tentang Badui dan Tenganan tersedia secara relatif memadai, (2) peneliti pernah mengunjungi kedua desa tersebut (Badui tahun 1988, dan Tenganan tahun 2000), sehingga informasi tentang keruangan yang ada dalam ingatan masih dapat dimanfaatkan, dan (3) Badui dan Tenganan merupakan dua desa yang memiliki ciri mirip dengan Kaenbaun. Kemiripan Kaenbaun-Badui-Tenganan minimal ada enam elemen, yaitu: (1) ketiganya adalah desa yang relatif terpencil atau terisolasi secara fisik, (2) seluruh warganya hidup dari pertanian (lahan basah di Badui dan Tenganan, lahan kering di Kaenbaun), (3) ketiganya adalah desa-desa yang berorientasi ke gunung dan terletak di gunung (desa pegunungan), (4) kehidupan warganya selalu diwarnai dengan ritual-ritual adat yang unik, (5) agama asli-lokal masih menjadi keyakinan religius pada warga ketiga desa tersebut, meskipun di Kaenbaun bercampur dengan Katolik dan di Tenganan bercampur dengan Hindu-Bali, dan (6) permukiman ketiga desa dikelilingi alam perdesaan yang menjadi sumber dan penopang kehidupan warganya.

Kesimpulan dari dialog yang dilakukan ini menghasilkan konklusi bahwa enam konsep yang didialogkan pada dasarnya memiliki "label" yang sama, namun secara substansi masing-masing memiliki ciri-ciri tersendiri, tergantung pada keunikan sosial-budaya masing-masing desa. Dari dialog ini dapat ditegaskan bahwa meskipun memiliki sebutan yang sama, namun enam konsep pada desa Kaenbaun merupakan konsep yang spesifik Kaenbaun. Hal itu berarti bahwa enam konsep tersebut dapat diyakini sebagai konsep-konsep yang unik Kaenbaun, sehingga

mendukung teori tata spasial Kaenbaun yang ditemukan dalam penelitian disertasi ini. Penjelasan lebih detil dapat diamati melalui paparan berikut ini.

1. Spesifikasi Konsep – konsep Kaenbaun

Pertahanan diri di desa Kaenbaun dilakukan melalui beberapa strategi, yaitu (1) melalui tatanan masyarakat multi-suku (*feto-mone*), yang mengakui keberadaan suku-suku pemilik desa dan suku-suku pendatang, (2) melalui jalur perkawinan antar suku di dalam desa maupun dengan suku-suku dari desa lain, sehingga dapat dipastikan bahwa warga desa Kaenbaun seluruhnya terikat dengan jaring-jaring kekerabatan yang mereka bangun, (3) ritual-ritual dan tradisi pewarisan nama atau pusaka menjadi sarana gaib bagi *nenek-moyang* untuk melindungi anak-cucu, (4) pada masa lalu ada ritual adat di gerbang desa bagi para tamu, dan (5) melalui ritual siklus pertanian yang rutin dilaksanakan yang menunjukkan adanya penguasaan atas tanah desa Kaenbaun oleh orang Kaenbaun. Pertahanan diri secara spasial dilakukan dengan melakukan penataan area permukiman yang berpola lingkaran konsentris, terdiri atas *Kuan-Lele-Nasi*, dan memiliki titik tengah berupa area pusat desa sebagai titik suci karena di tempat itu terdapat *umesuku-umesuku*. Selain itu, tata permukiman memiliki satu jalan masuk dengan satu pintu gerbang desa di ujung kampung paling muda (Bao).

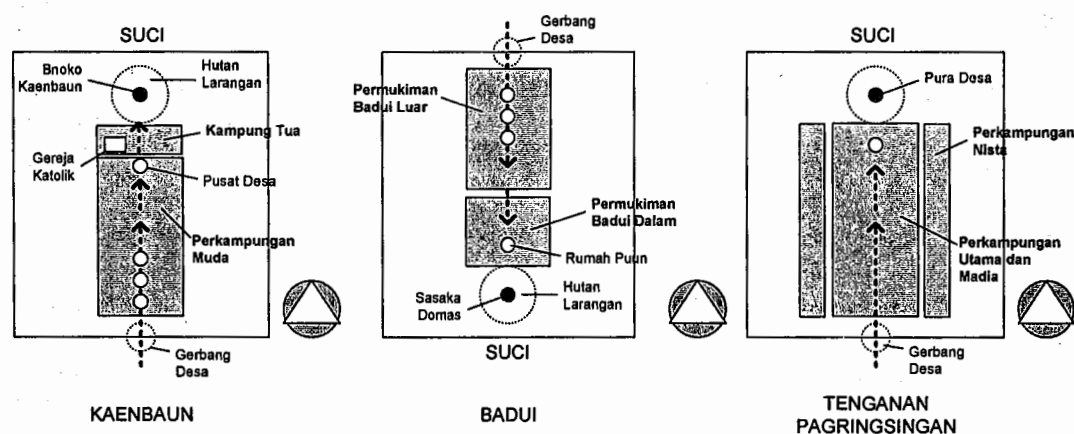
Pertahanan diri di kalangan warga Badui tidak sama dengan di Kaenbaun, yaitu dilakukan dengan tatanan masyarakat yang hirarkis atas dasar ketaatan pada adat, sehingga muncul kelompok Badui Luar yang kurang taat dan Badui Dalam yang taat adat (Purnama, 2006). Pengalaman kunjungan lapangan tahun 1988 menunjukkan bahwa kelompok Badui Luar secara sosial-budaya dan fisik menjadi pelindung bagi

kelompok Badui Dalam. Akibat dari adanya kategori sosial di Badui, maka tatanan permukiman orang Badui Dalam hanya bisa didatangi para tamu setelah melewati desa-desa Badui Luar terlebih dahulu. Artinya, pertahanan diri di Badui dilakukan dengan tegas dan secara spasial muncul pada tatanan perkampungan-perkampungan Badui Dalam dan Badui Luar (Purnama, 2006). Tatanan ini menunjukkan, hirarki sosial masyarakat Badui terungkap ke dalam tatanan spasial, sehingga muncul dua kategori wilayah permukiman (Badui Dalam dan Badui Luar). Polanya menjadi unik sebab permukiman Badui Dalam dilindungi oleh permukiman Badui Luar. Jika dibandingkan dengan Kaenbaun, persepsi “desa dalam” dan “desa luar” juga ada di Kaenbaun, namun kategori tersebut tidak digunakan untuk mengelompokkan warganya secara spasial.

Pertahanan diri di desa Tenganan Pagringsingan mirip dengan di Badui dan tidak sama dibandingkan dengan di Kaenbaun. Pertahanan diri di Tenganan dilakukan melalui tatanan masyarakat, yaitu terciptanya kelompok warga asli yang tinggal di area pusat dan kelompok pendatang tinggal di area luar (Runa, 2004; dan Kunjungan lapangan, 2000). Di Kaenbaun, warga asli (*lian feto*) dan pendatang (*lian mone*) dibaurkan, sementara di Tenganan dilakukan pemisahan secara spasial. Kedua kelompok masyarakat tersebut di Tenganan hidup secara berdampingan namun dengan hak dan kewajiban yang berbeda menurut adat setempat (Runa, 2004).

Pertahanan diri spasial juga dilakukan di Tenganan dengan berbasis prinsip ketataan kepada adat, maka muncul kelompok warga yang “taat adat” dan yang “tidak taat adat” (Kunjungan Lapangan, 2000). Kategori kelompok masyarakat tersebut ternyata terungkap pada tatanan permukiman yang ditata secara adat dengan

menggunakan prinsip Utama-Madia-Nista (Runa, 2004). Para warga asli yang taat adat tinggal di area Utama, sedangkan kelompok warga yang asli tidak taat adat dan warga pendatang tinggal di area berkategori Madia dan Nista.

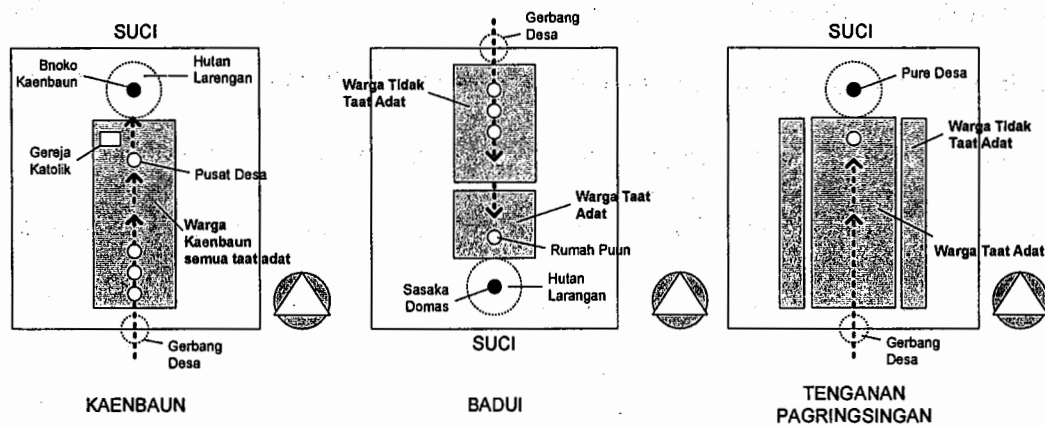


Gambar 263. Tata spasial hunian berdasarkan kategori sosial di Kaenbaun, Badui dan Tenganan
(Sumber: Analisis, Februari 2010)

Persaudaraan etnis di Kaenbaun tampak sangat menonjol. Warga Kaenbaun sebagian besar bersuku Dawan, yang secara kategori kesukuan terdiri atas empat suku laki-laki (*lian mone*) dan empat suku perempuan (*lian feto*). Setiap suku memiliki rumah adat suku masing-masing sebagai pusat ritual dan spiritual suku. Kaenbaun adalah masyarakat yang unik karena struktur masyarakatnya berciri multi-suku, yang mengakui keberadaan suku raja dan suku penopangnya sekaligus saling bersaudara (*lian feto-lian mone*). Kunci penting persaudaraan etnis adalah pada perkawinan antar suku, sebab perkawinan individu menjadi urusan suku, maka perkawinan memiliki dimensi transenden, yaitu merupakan perkawinan antar *umesuku* dan itu berarti perkawinan suku dengan suku. Persaudaraan etnis juga muncul dalam ungkapan tata spasial, yaitu pendirian *umesuku* bagi *lian feto* dan *lian mone* di pusat desa. Tata spasial tentang urutan dalam upacara adat (Basan-Timo-

Taus-Foni-Nel) maupun dalam kegiatan-kegiatan resmi lainnya menunjukkan juga ikatan persaudaraan etnis yang abadi.

Persaudaraan etnis di Badui tidak sama dengan di Kaenbaun sebabarganya terdiri atas satu suku saja yaitu “Sunda Kuno” atau dikenal dengan sebutan “Sunda Wiwitan” (Purnama, 2006), Jika di Kaenbaun pusat ritual suku ada di *umesuku* setiap suku dan *umesuku* Basan sebagai orientasi seluruh warga Kaenbaun, maka di Badui ada di rumah Puun sebagai pusat orientasi ritual warga seluruh desa (Purnama, 2006; dan kunjungan lapangan, 1988). Masyarakat Badui adalah masyarakat adat dengan struktur masyarakat mono-suku, sedangkan di Kaenbaun terdiri atas 8 suku (multi suku). Tata kesukuan di Badui bersifat hirarkis menurut kriteria ketaatan terhadap adat, maka ada kelompok warga yang taat adat dan ada yang melanggar adat (Kunjungan lapangan, 1988).



Gambar 264. Tata spasial hunian warga berdasarkan ketaatan adat di Kaenbaun, Badui dan Tenganan
(Sumber: Analisis, Februari 2010)

Orang Badui juga terikat persaudaraan karena ikatan darah dengan sistem perkawinan endogami, sementara di Kaenbaun persaudaraan melalui jalur perkawinan terjadi secara lintas suku (bahkan lintas desa) dan eksogami. Dengan

demikian, orang Badui lebih “tertutup” daripada orang Kaenbaun, yang mau menerima kehadiran suku lain di dalam sistem kesukuan mereka. Orang Badui lebih eksklusif dan tertutup dari suku-suku lain.

Persaudaraan etnis di Tenganan Pagringsingan juga memiliki kekhasan. Warga desa Tenganan terdiri atas satu suku saja yaitu suku Bali (orang Bali Aga = Bali Pegunungan) (Runa, 2004), sama dengan di Badui yang hanya terdiri atas satu suku (Sunda), namun ada kategori “warga asli” dan “warga pendatang”, yang sama dengan di Kaenbaun (*lian feto-lian mone*). Struktur masyarakat di Tenganan adalah masyarakat mono-suku yang hirarkis menurut kriteria ketaatan terhadap adat seperti di Badui dan ada kategori asli-pendatang seperti di Kaenbaun namun di Tenganan warga asli adalah yang warga utama dan tinggal di area utama (bukan madia atau nista). Artinya, kategori warga diungkapkan pada tata spasial desa Tenganan (Runa, 2004; kunjungan lapangan, 2000). Selain itu, jika orientasi spiritual seluruh warga desa di Kaenbaun ada pada *umesuku* dan di Badui ada di rumah Puun (Purnama, 2006; kunjungan lapangan, 1988), maka di Tenganan berpusat di pura desa, yang terletak di area utama desa (Runa, 2004). Pola spasial utama-madia-nista ini khas Tenganan, namun ada kemiripan dengan di Kaenbaun dan Badui, sebab ketiganya mementingkan adanya orientasi ke titik tengah/utama.

Ketaatan tradisi di desa Kaenbaun intinya adalah perilaku ritual maupun non-ritual yang menunjukkan hormat dan taat kepada *nenek-moyang* sebagai pendiri desa. *Nenek-moyang* yang mereka puja adalah para generasi awal setiap suku yang dapat dikenali melalui silsilah keluarga, dan jasadnya dimakamkan secara tersebar dan teratur di dalam wilayah desa Kaenbaun. Ketaatan tradisi di Kaenbaun selalu

merupakan perilaku perorangan dan kolektif untuk taat menjunjung tinggi petunjuk dan teladan dari *nenek-moyang*. Dalam tradisi orang Kaenbaun, *nenek-moyang* selalu hadir dan terlibat dalam kehidupan sehari-hari anak-cucunya, sebab mereka meyakini kehadiran *nenek-moyang* menjadi pendamping dan pelindung secara gaib. Orang Kaenbaun juga masih mempertahankan kategori gender (laki-laki dan perempuan) dalam sistem berpikirnya. Mereka menjalani upacara adat dengan taat meskipun sudah memeluk agama Katolik. Secara tata spasial, ada unsur yang unik, yaitu *nenek-moyang* selalu terlibat dalam proses pengambilan keputusan dalam penataan ruang desa melalui upacara adat. Menurut petunjuk dan teladan *nenek-moyang*, orang Kaenbaun tinggal di tengah tanah desa, dan desa-desa yang lebih muda berorientasi budaya dan spiritual ke Niufbanu (desa induk). Tradisi para pendahulu sangat ditaati, khususnya tentang keberadaan area tengah desa yang menjadi tempat paling suci karena terdapat *umesuku-umesuku* (empat *umesuku lian feto* dan satu *umesuku lian mone*), yang menjadi orientasi spiritual setiap warga Kaenbaun.

Ketaatan tradisi di kalangan warga Badui memiliki inti yang sama dengan di Kaenbaun, yaitu hormat kepada para pendiri desa (leluhur) dengan mengadakan puja-puji di tempat pemujaan yang terletak di kawasan hutan larangan (Purnama, 2006). Kawasan hutan larangan adalah tempat paling suci di Badui karena di dalamnya terdapat tempat suci berupa peninggalan megalitik disebut Sasaka Domas (Purnama, 2006; kunjungan lapangan 1988). Pusat spiritual orang Badui ini mirip dengan di Kaenbaun, yaitu terletak di sebuah area pegunungan (bukit) yang disucikan. Bedanya, wujud tempat pujaan Badui adalah peninggalan megalitik (Purnama, 2006), sedangkan di Kaenbaun adalah *Bnoko* Kaenbaun yang di atasnya

terdapat makam Usif Bana Uf (cikal-bakal suku Basan) dan mata air suci empat suku pemilik desa yang ada di bawah *Bnoko* Kaenbaun. Taat tradisi bagi orang Kaenbaun dan Badui sama artinya yaitu berperilaku ritual dan non-ritual yang bertujuan menjunjung tinggi petunjuk dan teladan dari *nenek-moyang*. Upacara siklus pertanian di Badui juga mirip dengan di Kaenbaun, khususnya berkaitan dengan kebersamaan seluruh warga desa, memantapkan struktur kesukuan, dan mengungkapkan keterlibatan *nenek-moyang* dalam kegiatan pertanian mereka. Secara spasial, di Badui ada desa-desa luar yang menjadi rute bagi pengunjung ke desa Badui Dalam yang terdalam (Cikeusik) (Purnama, 2006; kunjungan lapangan 1988), sedangkan di Kaenbaun juga ada desa-desa yang lebih muda sebelum mencapai desa induk (Niufbanu).

Ketaatan tradisi di desa Tenganan Pagringsingan sama dengan di Kaenbaun dan Badui, yaitu hormat kepada para pendiri desa (leluhur). Masyarakat desa Tenganan memiliki tempat pemujaan kepada leluhur yaitu di Pura Puseh dan Pura Pakuwon di dekat lingkungan hunian warga (Runa, 2004; kunjungan lapangan 2000), sedangkan di Kaenbaun dan Badui pemujaan *nenek-moyang* ada di suatu tempat jauh yang terletak di gunung suci di kawasan hutan larangan (Purnama, 2006). Artinya, ketiga desa ini memiliki pusat ritual desa yang secara khusus menjadi titik orientasi kegiatan ritual desa, namun letaknya berbeda. Taat tradisi di Tenganan juga memiliki arti yang sama dengan di Kaenbaun dan Badui, yaitu taat menjunjung tinggi petunjuk dan teladan dari *nenek-moyang* atau leluhur desa. Desa Tenganan memiliki pembagian area “utama-madia-nista” (Runa, 2004), sedangkan di Kaenbaun ada pembagian “desa induk-desa anak”, dan di Badui terdapat pembagian tegas tentang

“Badui Dalam” dan “Badui Luar” (Purnama, 2006; kunjungan lapangan 1988). Dengan demikian, ketiga desa memiliki ciri ketaatan tradisi yang sama namun dalam substansi dan implementasinya khas masing-masing desa.

Spiritualitas tradisional di desa Kaenbaun adalah relasi khusus orang Kaenbaun dengan roh *nenek-moyang* mereka. Relasi batin dan spiritual ini sangat erat dan terjadi melalui dan dalam ritual-ritual yaitu ritual adat siklus pertanian yang melibatkan seluruh warga, ritual siklus hidup yang dilakukan oleh setiap orang dan ritual adat berkaitan dengan keperluan khusus. Inti spiritualitas orang Kaenbaun adalah, *nenek-moyang* selalu hadir dalam kehidupan duniawi anak-cucu mereka karena membimbing, memberi kekuatan dan petunjuk serta perlindungan. Dalam kognisi orang Kaenbaun, *nenek-moyang* selalu hadir di titik tengah (umebuku maupun tengah desa), dan melalui tradisi pewarisan terjadi relasi batin dan spiritual yang langsung antara *nenek-moyang* dengan keturunannya. Upacara adat perorangan, keluarga atau skala desa merupakan momen sangat penting bagi perwujudan spiritualitas tradisional di Kaenbaun secara nyata dan gaib. Uniknya, ikatan batin dan spiritual dengan *nenek-moyang* terungkap pada tata spasial permukiman Kaenbaun. Tata spasial permukiman Kaenbaun menunjukkan dengan jelas menyatunya “dunia arwah” dengan “dunia manusia hidup”, khususnya ditunjukkan dengan keberadaan makam-makam para pemimpin desa Kaenbaun dan pintu dua dunia yang disebut ‘saelan balen. Pintu gaib tidak terlalu menyolok, namun maknanya sangat penting, sebab upacara adat perpisahan dengan arwah selalu dilakukan di tempat itu.

Spiritualitas tradisional di kalangan warga Badui dan Kaenbaun memiliki persamaan, yaitu adanya ikatan batin dan spiritual dengan roh *nenek-moyang*

mereka. Ikatan batin tersebut sangat erat, terjadi melalui dan dalam berbagai ritual-ritual, antara lain ritual adat siklus pertanian, ritual siklus hidup dan ritual untuk keperluan khusus (Purnama, 2006). Ikatan batin dan spiritual orang Badui dengan *nenek-moyang* mereka juga terungkap pada tata spasial permukiman yang semakin ke selatan semakin suci, berpusat di bukit suci (Sasaka Domas)(Purnama, 2006; kunjungan lapangan 1988). Keberadaan tempat memuja-memuji *nenek-moyang* di Badui sama dengan di Kaenbaun, yaitu di “tempat pertama” *nenek-moyang* hadir di dunia. Desa Cikesik, khususnya rumah Puun Badui merupakan tempat suci paling penting yang menjadi gerbang penghubung “dunia arwah” di Sasaka Domas dengan “dunia anak-cucu” yang hidup di desa-desa Badui.

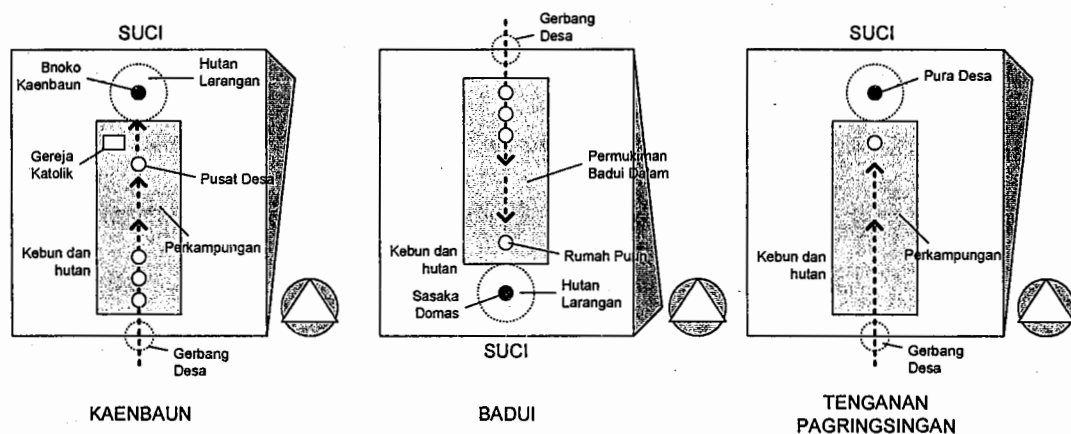
Spiritualitas tradisi di desa Tenganan Pagringsingan memiliki ciri yang sama dengan di Kaenbaun dan Badui. Ikatan warga desa Tenganan dengan roh *nenek-moyang* mereka juga sangat erat, terjadi melalui dan dalam ritual-ritual adat siklus pertanian, siklus hidup dan ritual untuk keperluan khusus seperti pada desa Kaenbaun dan Badui. Ikatan batin dan spiritual orang Tenganan dengan *nenek-moyang* mereka juga terungkap pada tata spasial, namun terjadi pada tata hunian setiap keluarga dan tata permukiman yaitu dengan keberadaan pura desa (Pura Puseh dan Pakuwon) (Runa, 2004). Keberadaan elemen pemujaan di setiap hunian keluarga (pamerajan) di Tenganan sama dengan di Kaenbaun (batu suci), maka menunjukkan adanya ikatan batin dan spiritual yang erat dengan *nenek-moyang* mulai dari skala perorangan, unit keluarga hingga skala desa. Pura desa yang terletak di ujung area permukiman utama (tengah) terletak di area paling tinggi, menjadi tempat untuk melakukan ritual skala desa, maka tempat itu menjadi gerbang penghubung “dunia

arwah” dengan “dunia anak-cucu” yang tinggal di desa Tenganan (Kunjungan lapangan, 2000). Dengan demikian menjadi jelas, spiritualitas tradisional di Kaenbaun, Badui dan Tenganan memiliki substansi yang sama namun implementasi spasialnya berbeda, sesuai dengan budaya masing-masing desa.

Adaptasi budaya yang signifikan di kalangan warga Kaenbaun adalah agama lokal bercampur dengan agama Katolik. Keduanya dihayati oleh warga dan hidup secara berdampingan, sehingga dapat dikatakan warga desa Kaenbaun adalah 100% Dawan dan 100% Katolik. Kedua kepercayaan itu dipeluk bersama-sama dan menjadi dua keyakinan pokok bagi setiap orang Kaenbaun. Akibatnya, desa Kaenbaun memiliki dua pusat ritual yaitu rumah adat suku (*umesuku*) sebagai pusat ritual agama lokal dan ada Gereja Santo Yohanes Pemandi sebagai pusat kegiatan Katolik. Selain itu, orientasi desa Kaenbaun mengalami perubahan. Semula orientasi adalah ke *Bnoko* Kaenbaun sebagai bukit yang suci, sebab kehidupan mereka sangat tergantung pada kebun dan hutan. Perkembangan kehidupan yang makin modern tampaknya mengubah orientasi ke kota Kefamenanu, sebagai orientasi kehidupan yang baru. Pembangunan kampung-kampung baru (Fautkolo, Nunusaf, Besbobe dan Bao) yang terletak makin ke selatan dan adanya gerbang desa di ujung paling selatan desa menunjukkan orientasi Kaenbaun kini ke arah kota Kefamenanu.

Adaptasi budaya, khususnya aspek agama, di permukiman Badui tidak sama dengan di Kaenbaun, sebab yang dihayati orang Badui hanya satu yaitu agama lokal yang disebut “Sunda Wiwitan” (Purnama, 2006). Agama lokal itu dihayati warga dalam kehidupan perorangan dan masyarakat melalui berbagai ritual adat khas Badui. Ritual-ritual berbasis agama lokal tersebut berpusat di permukiman “Badui

Dalam” dan berpusat di rumah pemimpin masyarakat (Puun)(Purnama, 2006). Pusat ritual adat di Badui yang berpusat di rumah pemimpin masyarakat sebenarnya sama dengan di Kaenbaun, yang berpusat di *umesuku* Basan, yang secara harafiah adalah istana (*sonaf*) Kaenbaun atau istana kepala suku Basan. Perkembangan kehidupan yang semakin modern ternyata tidak mengubah orientasi permukiman di Badui, sebab secara spasial sudah ditata sejak awal bahwa tempat suci (Sasaka Domas) terletak di selatan dan desa-desa Badui luar terletak di area sebelah utara permukiman Badui Dalam (Purnama, 2006; kunjungan lapangan 1988).



Gambar 265. Tata spasial perkampungan dan tempat suci di Kaenbaun, Badui dan Tenganan
(Sumber: Analisis, Februari 2010)

Adaptasi budaya di kalangan warga desa Tenganan Pagringsingan adalah agama lokal yang memuja *nenek-moyang* bercampur dengan agama Hindu (Kunjungan lapangan, 2000). Percampuran kepercayaan ini dihayati oleh warga Tenganan dalam kehidupan perorangan dan masyarakat (Kunjungan lapangan, 2000). Ritual berbasis agama Hindu dan agama lokal ini dihayati oleh warga Tenganan pada skala keluarga dengan adanya tempat suci di setiap hunian keluarga (pamerajan) dan ritual skala desa dilakukan seluruh warga yang berpusat di pura desa

(Runa, 2004). Secara spasial, area utama yang terletak di tengah desa merupakan tempat yang suci, sedangkan titik suci pada area utama terletak di sebelah utara, yaitu pada pura desa (Runa, 2004; kunjungan lapangan 2000).

Menyatu dengan alam merupakan fenomena yang kuat di Kaenbaun. Prinsip menyatu dengan alam ini terungkap pada penataan elemen-elemen permukiman yang disesuaikan dengan kondisi geografis setempat dan pemanfaatan alam sekitar sebagai sumber makanan dan berbagai keperluan hidup lainnya. Orang Kaenbaun memanfaatkan alam sesuai dengan karakter alam, mengingat tanda-tanda alam, dan ritme atau irama alam, khususnya terungkap melalui upacara adat siklus pertanian. Secara khusus dan unik, ikatan orang Kaenbaun dengan habitat lokal dilakukan dengan melalui penerapan prinsip *faotkana-oekana* (Batu Suci dan Mata Air Suci). Artinya, setiap suku pendiri desa memiliki ikatan batin dan spiritual dengan wilayah desa Kaenbaun melalui keberadaan *faotkana-oekana*. Batu suci dan mata air suci ini merupakan tempat paling suci dari setiap suku sebab ritual-ritual (ritual siklus pertanian dan ritual-ritual lain) selalu diawali di sini. Keberadaan konsep *faotkana-oekana* secara hakiki menopang prinsip hormat dan menyatu dengan alam. Dengan demikian, alam dijunjung tinggi karena dihayati sebagai entitas yang sakral (suci), maka orang berperilaku hormat kepadanya, sehingga alam dilestarikan sebagai sumber dan wadah kehidupan.

Menyatu dengan alam di juga terjadi di kalangan masyarakat Badui namun dengan cara yang berbeda dibandingkan dengan Kaenbaun. Orang Badui sama dengan orang Kaenbaun, yaitu melakukan penataan elemen-elemen permukiman disesuaikan dengan kondisi geografis setempat (Purnama, 2006; kunjungan lapangan

1988). Menyatu dengan alam di Badui juga memiliki kemiripan dengan di Kaenbaun, terungkap pada adanya ritual siklus pertanian (menghormati alam dengan ritual) (Purnama, 2006) dan adanya pantangan mengubah alam pada kegiatan membangun permukiman, yang semuanya itu sangat mendukung prinsip hormat dan menyatu dengan alam. Beda yang paling menonjol, orang Badui tidak menggunakan batu suci dan mata air suci (*faotkana-oekana*) seperti di Kaenbaun, meskipun keduanya menghayati alam sebagai sumber dan wadah kehidupan.

Menyatu dengan alam di desa Tenganan Pagringsingan juga memiliki kesamaan dengan di Badui dan Kaenbaun, yaitu penataan elemen-elemen permukiman disesuaikan dengan kondisi geografis setempat. Desa Tenganan juga memiliki ritual siklus pertanian dan pantangan mengubah alam mendukung prinsip hormat dan menyatu dengan alam (Runa, 2004), seperti pada permukiman Kaenbaun dan Badui. Bagi ketiga permukiman ini, alam sangat dihormati sebagai sumber kehidupan dan sumber bahan makanan serta bahan bangunan dan keperluan hidup lainnya, yang diambil menurut siklus musim yang mereka kenali. Orang Kaenbaun, Badui dan Tenganan memiliki konsep hormat dan menyatu dengan alam yang khas pada masing-masing masyarakat. Badui dan Tenganan tidak menggunakan batu suci dan mata air suci dalam penghayatan mereka menghormati alam, sebab prinsip *faotkana-oekana* hanya ada di desa Kaenbaun.

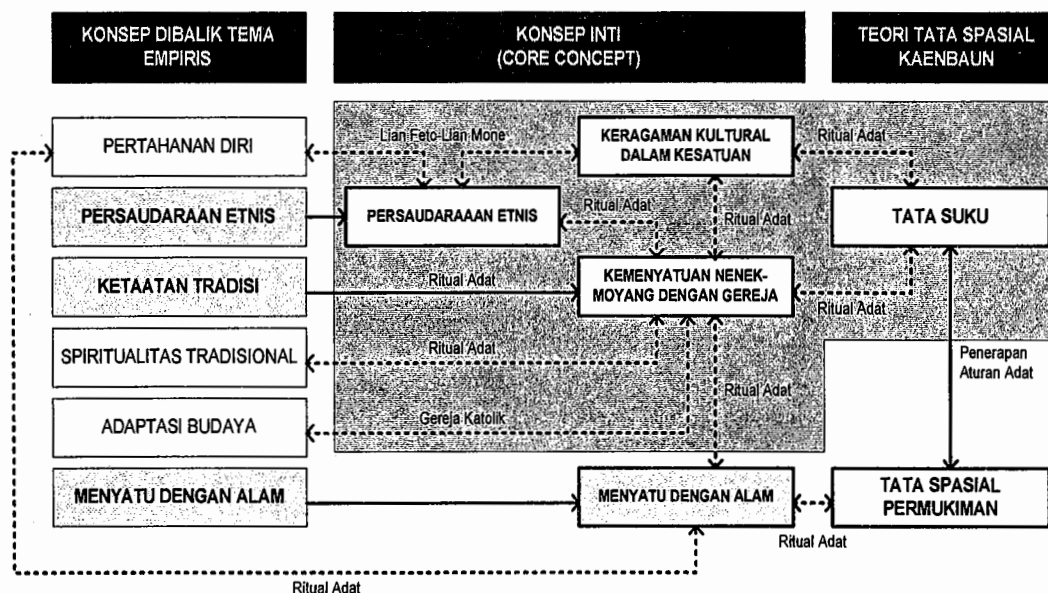
Dari paparan di atas ini dapat ditarik konklusi bahwa enam konsep yang ditemukan di Kaenbaun memiliki kesamaan dan perbedaan yang cukup signifikan pada permukiman Badui dan Tenganan Pagringsingan. Artinya, secara terminologi dapat dikatakan memiliki label yang sama, namun secara substansi terdapat

perbedaan-perbedaan signifikan yang melahirkan keunikan pada masing-masing konsep. Akhirnya dapat ditegaskan bahwa enam konsep yang ditemukan di Kaenbaun merupakan konsep yang secara substansial memang khas Kaenbaun, meskipun secara label memiliki kemiripan dengan di Badui dan Tenganan. Atas dasar kemanpatan inilah, refleksi dilanjutkan untuk menegaskan temuan tata spasial Kaenbaun pada uraian selanjutnya.

2. Nilai-nilai yang Mendasari Tata Suku dan Tata Spasial

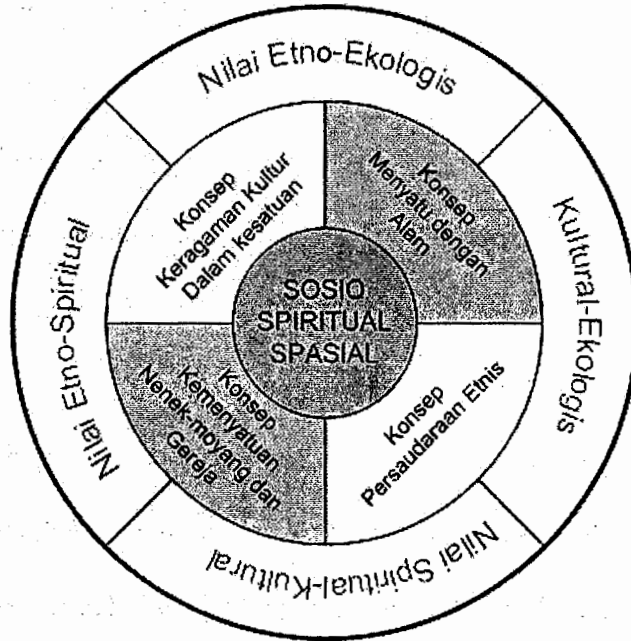
Obyek kajian dalam disertasi ini adalah tentang "arsitektur permukiman Kaenbaun" dan akhirnya menemukan teori substantif yaitu "Tata Suku dan Tata Spasial" pada permukiman Kaenbaun. Tata suku di Kaenbaun sangat kuat berlaku pada tata kehidupan orang Kaenbaun dan muncul pada berbagai momen kejadian berupa perilaku orang Kaenbaun, dari perilaku sehari-hari hingga perilaku resmi-sakral. Studi ini menunjukkan bahwa prinsip-prinsip tata suku menuntun perilaku spasial (*spatial behavior*) spesifik dan terungkap pada tata spasial permukiman Kaenbaun menjadi bentukan yang unik.

Dari bagan di bawah ini tampak dengan jelas bahwa tata suku sangat menentukan tata spasial dalam permukiman Kaenbaun. Tata suku terbangun secara langsung oleh adanya relasi dua konsep kunci yaitu (1) keragaman kultural dalam kesatuan dan (2) kemenyatuan *nenek-moyang* dengan Gereja. Kedua konsep kunci itu dilandasi oleh (1) konsep persaudaraan etnis, (2) ketaatan tradisi, (3) spiritualitas tradisional dan (4) adaptasi budaya.

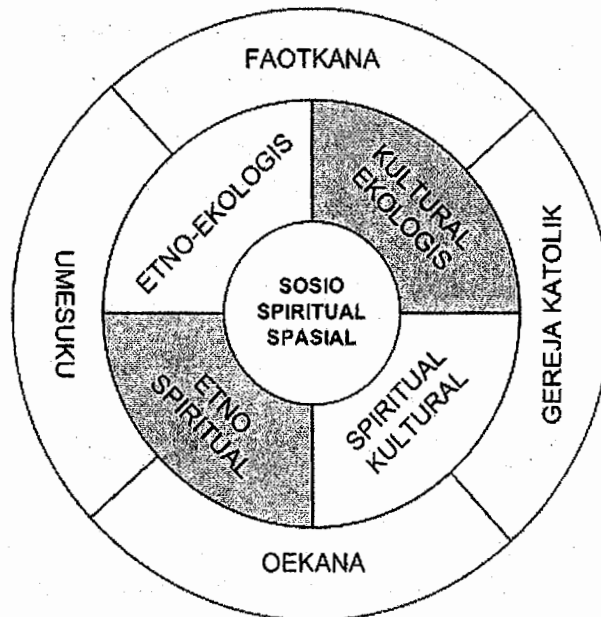


Gambar 266. Relasi antar konsep dalam teori tata suku dan tata spasial pada permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Januari 2010)

Proses abstraksi telah menemukan bahwa teori tata spasial Kaenbaun tersebut dilandasi oleh empat nilai lokal yang sangat khas, yaitu (1) nilai etno-spiritual, (2) nilai spiritual-kultural, (3) nilai kultural-ekologis dan (4) nilai etno-ekologis. Empat nilai tersebut ada dan hidup di dalam kehidupan sehari-hari orang Kaenbaun. Nilai-nilai tersebut sangat diwarnai dan mewarnai budaya orang Kaenbaun yang memiliki otonomi adat berkat perjuangan otonomi adat di masa lalu. Otonomi adat menjadi landasan bagi orang Kaenbaun untuk mengembangkan budayanya sendiri, yang bersumber pada eksistensi *Bnoko* Kaenbaun (*Faotkana*), *mata-air-suci* (*Oekana*), *rumah-adat* (*Umesuku*) dan Gereja Katolik. Artinya, nilai-nilai tradisi Kaenbaun yang bersumber dari *faotkana-oekana-umesuku* dilengkapi dengan nilai-nilai spiritual yang bersumber pada Gereja Katolik.

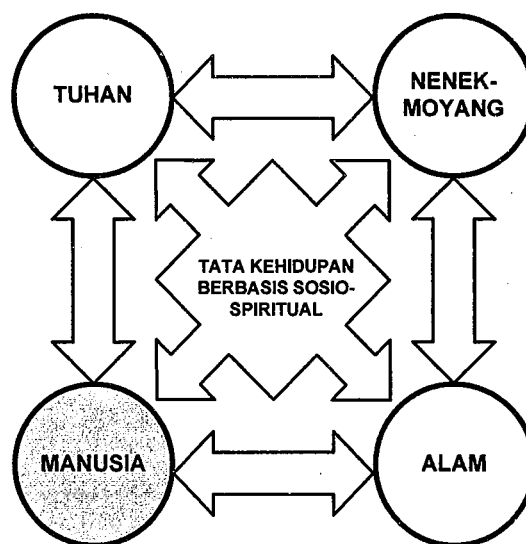


Gambar 267. Bangunan teori tata suku dan tata spasial pada permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun (Sumber; Analisis, Maret 2009)



Gambar 268. Nilai dan sumber nilai sebagai landasan tata spasial Kaenbaun (Sumber: refleksi, April 2009)

Nilai-nilai lokal tersebut sangat penting dan terkait erat dengan karakteristik orang Kaenbaun yang dapat dijumpai saat ini. Konsep ekologis yang dihayati orang Kaenbaun boleh jadi ada kemiripan atau sama persis dengan konsep yang dimiliki pihak lain, namun dalam konteks nilai lokal Kaenbaun konsep yang sama memiliki makna khas karena adanya kaitan dan keterlibatan *nenek-moyang (bei nai)* dalam pengelolaan ekologi. Artinya, konsep ekologi di Kaenbaun unik sebab ada "kerjasama" antara orang Kaenbaun yang masih hidup dengan *nenek-moyang* mereka yang tinggal di *dunia-arwah* dalam mengelola alam-lingkungan. Fenomena "kerjasama" atau "keterlibatan" *nenek-moyang (bei nai)* dengan kehidupan sangat nyata di Kaenbaun, sehingga menjadi aspek yang tidak pernah bisa ditinggalkan sebab melekat (*embeded*) pada nilai-nilai lokal tersebut.



Gambar 269. Empat unsur penentu kehidupan pada tata spasial arsitektur permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Januari 2009)

Fenomena keunikan tersebut terjadi karena adanya nilai dasar berupa gagasan abstrak yang melekat di dasar jiwa orang Kaenbaun yaitu bahwa hidup ideal bagi

orang Kaenbaun adalah menyatu dengan Tuhan pencipta alam, *nenek-moyang*, sesama saudara dan alam. Jika gagasan tersebut di rumuskan dengan bahasa Dawan, menurut Pater John Salu dan Willem Foni (via sms 23 Januari 2009) adalah: *Atone kuan "Kuun Kaenbaun, Take nael Naijuf" ina monena mataos – in pauk pina ma ai pina; halon – manonbon ma natnanbon natuin uis neno afinit ma aneset – amoet ma apakaet – apinat ma aklahat; bei na'i-uis kinama-tuakin; pah-tasi ma nifu*. Ungkapan tersebut mengandung arti bahwa kehidupan dan tata spasial permukiman suku Dawan di desa Kaenbaun ditentukan oleh interaksi empat unsur utama, yaitu (1) Tuhan (*Uis Neno*), (2) *Nenek-moyang (bei nai)*, (3) manusia (*atoni*), dan (4) alam semesta (*universe*).

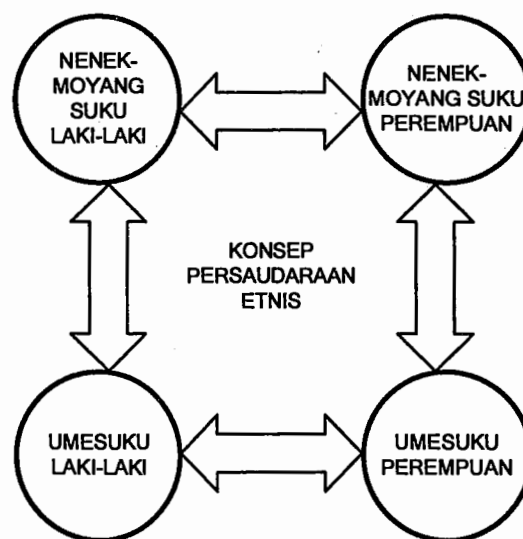
3. Konsep Persaudaraan Etnis

Konsep persaudaraan etnis berkaitan dengan fenomena keragaman suku yang ada di Kaenbaun. Orang Kaenbaun yang terdiri atas empat suku pendiri desa (*lian mone*) dan suku-suku pendatang (*lian feto*) mengadakan ikatan persaudaraan antar suku. Ikatan tersebut bersifat abadi karena dilakukan dengan *upacara-adat*. Ikatan etnis di Kaenbaun adalah ikatan antar suku, maka hakekatnya adalah ikatan antar *umesuku*. Dalam pemikiran khas Kaenbaun, ikatan antar suku (*umesuku*) mengandung arti adanya ikatan seluruh warga suku yang masih hidup maupun yang sudah tinggal di dunia arwah. Jadi ikatan di "dunia manusia" dan "dunia arwah" yang sangat kuat.

Konsep persaudaraan etnis terungkap pada tata keruangan permukiman Kaenbaun. Tata keruangan yang menunjukkan konsep persaudaraan etnis dapat ditemukan pada keberadaan *umesuku* di bagian tengah area desa. *Umesuku*

merupakan representasi suku. Tata spasial *umesuku-umesuku* di Kaenbaun tersebut sangat menarik sebab menunjukkan kuatnya tata spasial yang dilandasi tata suku, maka mengungkapkan persaudaraan etnis. Tatanannya bersifat fisik-visual (*tangible*) dan mengandung sifat simbolis dan spiritual-transenden (*intangible*).

Tata spasial *umesuku* merupakan representasi simbolis-spiritual dari konsep persaudaraan etnis yang menjamin suasana akrab kehidupan etnis di Kaenbaun. Oleh karenanya, *upacara-adat* desa (misalnya *upacara-adat* menanam jagung) menjadi sangat penting karena memantapkan konsep persaudaraan etnis yang ada di Kaenbaun. Dengan demikian, ritual penanaman jagung yang rutin dilaksanakan setiap musim tanam menjadi media mengenang kembali peristiwa masa lalu yang sekaligus berfungsi memantapkan ikatan persaudaraan etnis pada masa kini. Berkat ritual penanaman jagung relasi abadi antar suku dikenang kembali dan dibangun tradisi suasana relasi antar etnis yang selalu disegarkan dan dimantapkan.



Gambar 270. Empat unsur penentu kehidupan antar etnis pada konsep persaudaraan etnis di desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, April 2009)

Urutan pemberian *jagung-bibit* dan penyerahan *jagung-upeti* memiliki makna fundamental dalam melestarikan ikatan persaudaraan etnis sebab menunjukkan hakekat relasi dan kedudukan suku-suku sekaligus menjadi penjamin kelestarian relasi sejati antar etnis di Kaenbaun. Melalui upacara adat siklus pertanian yang lengkap, persaudaraan etnis senantiasa disegarkan dan dimantapkan, dan hal itu berarti relasi antar suku dilestarikan melalui kehidupan alamiah sehari-hari. Willem Foni bahkan mengatakan, siklus pertanian adalah kalender kegiatan orang Kaenbaun yang paling utama (Foni, 2002).

4. Konsep Keragaman Kultural dalam Kesatuan

Konsep keragaman kultural dalam kesatuan terkait dengan relasi kultural antar suku yang tinggal di Kaenbaun. Keragaman dan kesatuan kultural adalah relasi kultural antar suku yang saling menguntungkan, sehingga dicapai kehidupan desa yang aman, tenteram dan sejahtera. Konsep keragaman dan kesatuan kultur telah ditetapkan sejak awal oleh *nenek-moyang (bei nai)*, sebab setiap suku dihormati untuk menghayati dan mengembangkan kultur masing-masing, sehingga identitas suku dipertahankan. Fenomena desa kaenbaun bagaikan desa multi-suku sekaligus uni-suku dan ini sangat khas, sebab ada identitas “sub-suku” yang dipelihara secara konsisten sambil membangun identitas bersama “suku Dawan” sebagai orang desa Kaenbaun yang menyatu secara kultural.

Konsep keragaman dan kesatuan kultural terlihat pada pemeliharaan dan pelestarian identitas melalui tradisi suku. Di desa Kaenbaun, setiap suku memiliki kultur sendiri dan bebas menghayati kultur masing-masing karena demikianlah kesepakatan sakral *nenek-moyang* di masa lalu. Tradisi setiap suku berpusat di

umesuku masing-masing suku dan dilaksanakan sesuai dengan aturan adat mereka sendiri. Setiap suku memiliki *nenek-moyang* suku sendiri-sendiri yang diingat dalam sejarah suku, maka pemujaan kepada *nenek-moyang* suku menjadi agenda suku masing-masing. Setiap suku juga memiliki kelengkapan suku masing-masing, misalnya *totem* suku, *faotkana*, *oekana* dan aturan-aturan adat yang khas suku.

Di desa Kaenbaun setiap suku memiliki *faotkana-oekana* sendiri-sendiri sebagai tempat-tempat suci suku, yang ditetapkan ketika mereka datang pertama kali di Kaenbaun. Upacara adat setiap suku selalu dikaitkan dengan *faotkana-oekana* masing-masing suku, sehingga tradisi setiap suku dapat dihayati setiap warga suku dan dilestarikan serta dikembangkan sesuai dengan aturan dan kehendak suku masing-masing, maka setiap suku bebas menghayati tradisi suku secara penuh.

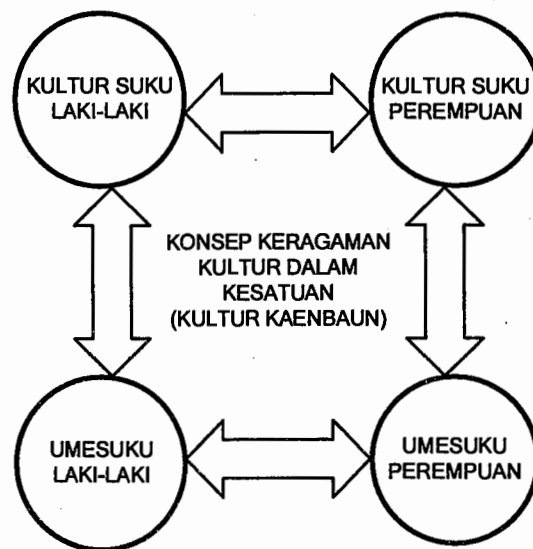
Setiap orang Kaenbaun mengenal jatidiri suku sendiri dan suku yang lain, sehingga terjadi saling pemahaman yang bersifat kolektif. Perbedaan setiap suku dipahami dan tidak menjadi halangan bagi terbangunnya relasi antar suku. Perkawinan patrilineal (Mikael Salu, 2006) yang hakekatnya adalah masuknya perempuan ke dalam suku suaminya bahkan tidak menghalangi tradisi suku berlaku pada pihak perempuan. Perempuan secara adat masuk ke dalam warga suku laki-laki, tetapi hak sukunya tidak dihalangi, bahkan dilembagakan dengan hadirnya sosok *atoin amaf*. Minimal ada tradisi, *atoin amaf* berhak mengurus anak-anak saudara perempuannya, meskipun anak-anak tersebut menggunakan marga ayahnya. Lepasnya seorang perempuan dari suku ayahnya tidak sepenuhnya tanpa ikatan, sebab sosok *atoin amaf* dari pihak ayahnya (para saudara laki-lakinya) masih berhak campur tangan dalam tindakan adat untuk para keponakannya.

Informasi lisan memang menunjukkan ada “kultur suku”, namun fakta lapangan yang diamati menunjukkan adanya “kultur Kaenbaun” yang merupakan gabungannya atau identitas bersama. Setiap warga desa Kaenbaun bangga sebagai warga Kaenbaun sekaligus warga suku tertentu. Mereka sejak awal mengakui adanya “suku pemersatu” yaitu suku Basan dan selalu terlibat memuja *nenek-moyang* suku-suku yang berorientasi ke *bnoko* Kaenbaun dalam ritual adat skala desa. Suku-suku membangun kebersamaan sebagai warga desa Kaenbaun yang terungkap dengan jelas pada hajatan skala desa dengan suku Basan sebagai pemimpin ritual dan *Bnoko* Kaenbaun sebagai orientasi doa bersama seluruh warga desa.

Keragaman dan kesatuan kultural terjadi secara nyata di Kaenbaun dalam kehidupan sehari-hari maupun kehidupan spiritual mereka. Setiap suku memiliki upacara-adat khas masing-masing suku (dipimpin kepala suku), tetapi mereka juga melaksanakan *upacara-adat* skala desa (dipimpin *Usif* Basan). Semua suku bekerjasama dalam mengelola masalah-masalah bersama secara demokratis melalui jalur struktur pemerintahan desa maupun jalur struktur kesukuan di Kaenbaun (demokrasi ala Kaenbaun). Dalam jalur struktur kesukuan terjadi keterlibatan *nenek-moyang* yang mengawal dan mendampingi proses pengambilan keputusan skala suku maupun skala desa secara langsung melalui upacara adat.

Hubungan antar suku di Kaenbaun bersifat saling mendukung. Suku Basan diakui sebagai suku raja dan suku pemilik desa menerima penghormatan serta kedudukan yang sesuai, sedangkan suku-suku lain menduduki posisi penopang dan menjalankan peran sesuai dengan posisinya. Relasi antar suku di Kaenbaun bagaikan “kolom dan balok” yang membentuk struktur rangka bangunan yang kokoh.

Kedudukan struktural kesukuan di Kaenbaun merupakan upaya mengatur kehidupan bersama agar tidak terjadi konflik antar suku yang melemahkan desa, melainkan menjadi sumber kekuatan desa Kaenbaun. Upacara ”*jagung-upeti*” dan ”*jagung-bibi*” merupakan puncak kegiatan upacara adat skala desa yang mengungkapkan keragaman dan kesatuan kultural suku-suku di Kaenbaun.



Gambar 271. Empat unsur penentu kehidupan kultural pada konsep keragaman kultur dalam kesatuan di desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, April 2009)

5. Konsep Kemenyatuan Nenek-moyang dan Gereja

Konsep kemenyatuan *nenek-moyang* (*bei nai*) dan Gereja terkait dengan ketaatan tradisi, spiritualitas tradisional dan adaptasi budaya. Ketaatan tradisi berkaitan dengan relasi batin antara orang Kaenbaun terhadap *nenek-moyang*, diwujudkan ke dalam perilaku yang konsisten menjalankan tradisi. Bagi orang Kaenbaun, apapun yang diperbuat oleh *nenek-moyang* selalu dianggap sebagai contoh-teladan yang mengandung ajaran suci, maka harus dilestarikan dan digunakan

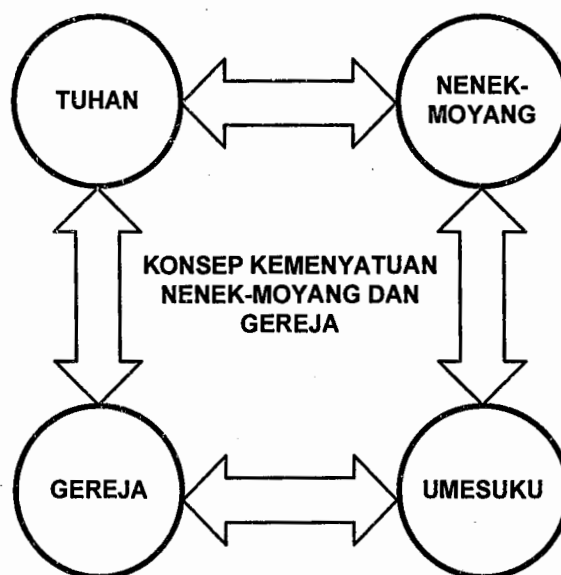
sebagai pegangan kehidupan dari generasi ke generasi. Spiritualitas tradisional berkaitan dengan relasi batin-spiritual orang Kaenbaun dengan *nenek-moyang* mereka dan merupakan salah satu kunci kehidupan di Kaenbaun. Orang Kaenbaun selalu ingin bersatu dengan *nenek-moyang* mereka dalam kehidupan di *dunia-manusia* dan di *dunia-arwah*. Menyatu dengan *nenek-moyang* merupakan salah satu sifat kehidupan yang ideal dan menjadi tujuan setiap orang Kaenbaun.

Adaptasi budaya adalah usaha orang Kaenbaun untuk menyatu dengan jaman tanpa kehilangan jatidirinya dan tetap taat kepada *nenek-moyang*. Orang Kaenbaun menerima masuknya unsur-unsur budaya luar (Gereja Katolik, sekolah, televisi, material bangunan, dll) ke dalam budaya mereka sebagai usaha untuk memperkaya kebudayaan mereka. Mereka sangat taat kepada budaya *nenek-moyang* dan berusaha melakukan adaptasi dengan situasi jaman yang terus berubah. Ketaatan tradisi pada orang Kaenbaun terwujud secara kuat pada banyaknya *upacara-adat* yang mereka lakukan berupa upacara siklus pertanian dan siklus hidup individu.

Secara khusus, ruang menurut pikiran orang Kaenbaun mengandung dimensi spiritual, maka setiap ruang selalu dipahami ada yang tinggal (penguasanya) di dalamnya. *Upacara-adat* merupakan salah satu upaya melakukan komunikasi antara orang Kaenbaun dengan para penguasa ruang yang abstrak, sehingga mereka mendapat ijin dan bebas dari gangguan. Komunikasi dengan penjaga ruang merupakan upaya menciptakan relasi secara spiritual, kultural dan fungsional.

Tata keruangan yang menunjukkan adanya konsep kemenyatuan *nenek-moyang* dan Gereja terlihat pada keberadaan *rumah-adat* suku dan gedung Gereja Katolik. Tata spasial *umesuku*, yang dalam kognisi orang Kaenbaun membentuk titik

tengah dan empat titik pada empat penjuru angin, mengandung pemikiran bahwa *batu-suci* suku Basan merupakan sumber kekuatan di Kaenbaun. Dengan demikian, tata letak *umesuku* juga mengandung konsep kemenyatuan kekuatan gaib yang khas Kaenbaun, yang menunjukkan kemenyatuan suku-suku penghuninya. Orang Kaenbaun yakin bahwa *fautleu* suku Basan (di tengah) memberi kekuatan (energi hidup) kepada empat *batu-suci* suku lainnya (tersebar di empat penjuru angin). Dengan demikian, tata spasial *umesuku* menyimbolkan kedudukan dan peran suku-suku di Kaenbaun yang telah ditata *nenek-moyang* menjadi tatanan yang khas Kaenbaun.



Gambar 272. Empat unsur penentu kehidupan spiritual pada konsep kemenyatuan *nenek-moyang* dan Gereja di Desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, April 2009)

Konsep kemenyatuan *nenek-moyang* dan Gereja juga terlihat pada keberadaan Gereja dan *umesuku* sebagai dua kutub spiritual di Kaenbaun, yang menduduki tempat yang tepat menurut kognisi orang Kaenbaun. Keduanya dihayati bersama dalam relasi khas Kaenbaun. Keduanya ditempatkan sesuai dengan pikiran orang

Kaenbaun, yaitu *umesuku* di tengah tanah adat, sedangkan Gereja di bagian belakang atau dalam dari tata spasial permukiman. Menurut kognisi Kaenbaun, Gereja tampaknya dianggap sebagai unsur luar atau “perempuan” yang harus dilindungi dan dihormati. Makna dari relasi erat Gereja dan *umesuku* adalah bahwa kehidupan spiritual orang Kaenbaun lahir dari “perkawinan spiritual” antara Gereja dan *umesuku*, seperti perkawinan laki-laki (*umesuku*) dengan perempuan (Gereja). Relasi Gereja dengan *umesuku* mendorong terbentuknya tradisi orang Kaenbaun yang melaksanakan ritual keduanya, maka orang Kaenbaun dapat dikatakan 100% memeluk agama Katolik dan 100% menjalankan ritual adat.

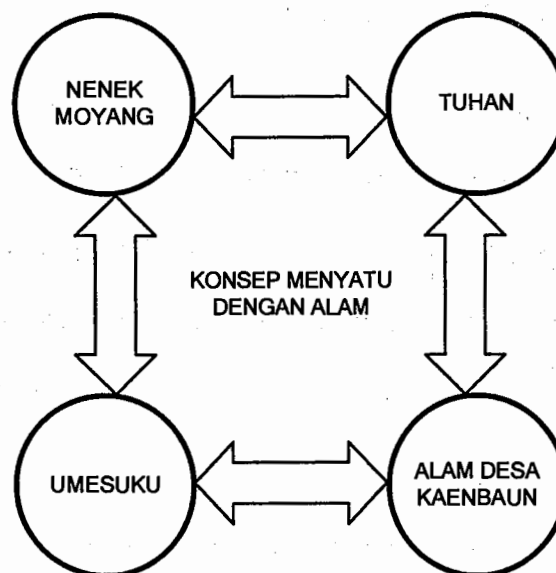
6. Konsep Menyatu dengan Alam

Konsep menyatu dengan alam terutama berkaitan dengan relasi manusia dengan alam yang berawal dari pengakuan kedudukan terhormat bagi keduanya. Relasi manusia dengan alam di Kaenbaun bersifat saling menguntungkan dan saling mendukung. Alam dilihat bukan sebagai obyek yang dikuasai manusia melainkan ada relasi yang saling menguntungkan dan saling menghidupkan diantara keduanya. Orang Kaenbaun memosisikan dirinya bukan sebagai penguasa alam, melainkan hidup di dalam dan bersama dengan alam dalam relasi yang saling menghidupkan. Apalagi sejarah lokal menunjukkan pentingnya alam dalam kehidupan *nenek-moyang*, maka alam lantas menjadi unsur terhormat bagi orang Kaenbaun, meskipun tidak ditotem”kan secara khusus. Alam yang sudah sangat berjasa sejak masa *nenek-moyang* tinggal di *Bnoko* Kaenbaun, kemudian dihormati sebagai pujaan dan junjungan yang harus selalu dimuliakan dari generasi ke generasi.

Konsep menyatu dengan alam muncul dalam pengaturan ruang desa Kaenbaun. Tata spasial permukiman yang sangat mendukung konsep menyatu dengan alam adalah *kuan-lele-nasi*. Relasi *kuan-lele-nasi* sangat nyata dalam kehidupan orang Kaenbaun sebab pergerakan orang Kaenbaun adalah dari dalam ke luar dan dari luar ke dalam. Orang Kaenbaun yang sangat tradisional memiliki pergerakan yang terbatas, yaitu dari *kuan* (perkampungan) ke *lele* (kebun) sampai ke *nasi* (hutan), kemudian berbalik ke perkampungan lagi. *Lele* dan *nasi* merupakan area kerja yang mengelilingi *kuan*, sedangkan manusia tinggal di *kuan* (bagian tengah). Perilaku spasial tersebut terjadi karena siklus pertanian bergerak antara *kuan* dan *lele*, dan menjadi kalender kegiatan penting bagi orang Kaenbaun.

Menyatu dengan alam berkaitan dengan pandangan bahwa alam sebagai wadah kehidupan bagi orang Kaenbaun dianggap sebagai unsur yang sangat penting. Orang Kaenbaun merasa bahwa hidup di dalam alam merupakan satu-satunya pilihan yang penting, sebab *nenek-moyang* mereka pernah mendapat perlindungan dan keselamatan atas perlindungan alam. Menurut Willem Foni, orang Kaenbaun sangat hormat kepada ibu Pertiwi. Membuka atau menggali tanah untuk bangunan artinya adalah melukai bumi, maka perlu ada permohonan dan ijin. Oleh karenanya *upacara-adat* dilakukan sebelum kegiatan menggali tanah dilaksanakan. Hal ini menunjukkan betapa orang Kaenbaun sangat hormat terhadap alam dan selalu ingin menyatu dengan alam-lingkungan. Willem Foni (wawancara, 2004) menyebut budaya hormat kepada alam itu dengan istilah "budaya permisi"; selalu minta ijin kepada alam terlebih dahulu jika akan melakukan sesuatu tindakan apapun terhadapnya.

Willem Foni (2004) juga bercerita bahwa menebang pohon cendana ada *upacara-adat* yang mendahuluinya, sebab jika tidak dilakukan *upacara-adat* atau *upacara-adat* dilakukan dengan tidak serius / sungguh-sungguh, maka bagian teras kayu terpenting yang sangat berharga dari batang kayu cendana tidak ditemukan (kosong). Pohon cendana yang ditebang boleh jadi diameternya besar, tetapi entah mengapa *upacara-adat* yang asal-asalan tidak menghasilkan isi batang kayu cendana yang diharapkan. Katanya, menebang pohon cendana itu bagaikan merayu seorang putri raja sambil memohon kepadanya untuk mau ditebang. Jika sang putri berkenan menerima permohonan, maka batang kayu cendana ada isinya yang berharga, yaitu berisi teras kayu yang sangat harum dan tinggi nilainya. Dongeng Willem Foni ini memperjelas sikap hormat orang Kaenbaun terhadap alam.



Gambar 273. Empat unsur penentu kehidupan alami pada konsep menyatu dengan alam di desa Kaenbaun
(Sumber: refleksi, April 2009)

Paparan tersebut menunjukkan bahwa tradisi menyatu dengan alam telah ada dari generasi ke generasi sebagai sikap budaya orang Kaenbaun yang sangat

mendasar. *Upacara-adat* yang selalu ada dalam setiap momen kegiatan orang Kaenbaun sehari-hari menunjukkan sikap yang hormat pada roh-roh penghuni ruang yang tidak terlihat dengan mata biasa. *Upacara-adat* menjadi sarana sangat penting untuk selalu hidup bersatu dan di dalam alam.

Pertanian yang menjadi dasar kehidupan ekonomi lokal Kaenbaun menunjukkan ketergantungan orang Kaenbaun terhadap alam. Orang Kaenbaun selalu memeriksa tanda-tanda alam dalam melaksanakan agenda rutin pertanian mereka. Bagi orang Kaenbaun, alam memiliki kalender sendiri yang harus dipahami manusia pada saat akan melakukan tindakan eksplorasi atau pemanfaatan alam. Alam dilihat sebagai partner yang penting dalam kehidupan orang Kaenbaun, sebab kemurahan alam berupa kesuburan tanah menjadi satu-satunya gantungan hidup mereka. Kehidupan orang Kaenbaun sangat tergantung pada berkah alam, maka alam menjadi bagian penting dalam siklus hidup mereka dari generasi ke generasi.

Atas dasar paparan di atas ini, menjadi jelas bahwa hidup ideal bagi orang Kaenbaun adalah menyatu-padu dengan Tuhan pencipta alam, *nenek-moyang* mereka, dengan sesama saudara dan dengan alam-lingkungan yang menjadi wadah kehidupan sehari-hari. *Upacara-adat* selalu terkait dengan idealisme tersebut, yaitu menyegarkan dan menguatkan persatuan hidup mereka dengan Tuhan, *nenek-moyang*, sesama saudara dan alam-lingkungan di sekitarnya yang menjadi wadah kehidupan mereka.

Dari paparan diatas ini semakin jelas bahwa "konsep hidup ideal" menjadi jiwa dari tata spasial permukiman Kaenbaun. Artinya, hakekat dari tata spasial Kaenbaun adalah "konsep hidup ideal" orang Kaenbaun tersebut. Dengan demikian, dapat

disimpulkan bahwa hakekat dari teori sosio-spiritual spasial Kaenbaun adalah konsep hidup ideal menurut budaya Dawan di Kaenbaun.

7. Tata Suku dan Tata Spasial Sosio-Spiritual di Kaenbaun

Tata suku adalah tata hubungan permanen (abadi) antar suku-suku yang sepakat bergabung menjadi satu dan hidup bersama di Kaenbaun. Kesepakatan tentang relasi antar suku ini ditetapkan oleh para generasi awal dan menjadi pedoman sakral bagi generasi berikutnya. Tata suku dalam arti mendasar adalah relasi antar suku, yaitu hubungan antara kelompok suku laki-laki (*lian mone*) dengan kelompok suku perempuan (*lian feto*) yang hidup bersama di Kaenbaun. Jika ditelisik lebih mendalam, ada dua sifat hubungan tata suku di Kaenbaun, yaitu hubungan yang bersifat saling menguntungkan dan hubungan yang bersifat hirarkial.

Hubungan saling menguntungkan tampak pada relasi antara suku pemilik desa dengan suku pendatang. Dalam tata suku di Kaenbaun, suku laki-laki (*lian mone*) yang diakui sebagai pemilik desa (tanah), menerima kehadiran dan keberadaan suku-suku perempuan (*lian feto*) sebagai “mitra sejajar” dan melindunginya, bagaikan hubungan lahir-batin pada sepasang suami-istri. Dengan demikian, substansi relasi *lian feto-lian mone* adalah “spirit perkawinan” dan harmoni dalam kedudukan yang setara antara suku-suku pemilik desa dengan suku-suku pendatang. Relasi ini dalam kognisi orang Kaenbaun tervisualisasi menjadi dua pola, yaitu (1) suku-suku perempuan diletakkan di tengah lingkaran yang dikelilingi oleh suku-suku laki-laki, karena titik tengah merupakan titik penting-sakral dan perempuan merupakan harta suku yang sangat bernilai, dan (2) suku-suku perempuan diletakkan di bagian belakang dan dilindungi suku-suku laki-laki yang terletak di bagian depan, karena

bagian belakang adalah bagian yang paling aman. Artinya, dalam relasi antar suku ini sudah terkandung substansi tentang tata spasial yang unik, yaitu relasi tengah-tepi dan relasi depan-tengah-belakang.

Tata suku di Kaenbaun juga mengatur hubungan hirarkis atau struktural semua suku, khususnya pada hubungan antar suku-suku laki-laki (*lian mone*). Dalam tata suku di Kaenbaun ditetapkan ada suku raja (suku Basan), suku pengurus kehidupan bersama (suku Timo), suku pengatur kesejahteraan (suku Taus) dan suku penjaga keamanan (suku Foni). Keberadaan suku raja dan suku lainnya di Kaenbaun pada dasarnya mengandung relasi antara “suku pemimpin” dengan “suku penopang”, bukan relasi yang bersifat feodalistik berkonotasi hubungan antara raja dengan rakyat. Dalam kognisi orang Kaenbaun, hubungan antar suku merupakan hubungan persaudaraan namun juga ditata secara hirarkial, sebab ada “suku pemimpin” dan “suku yang dipimpin”. Implikasinya, dalam kognisi orang Kaenbaun, suku raja (Basan) terletak di tengah lingkaran karena titik tengah merupakan titik penting dan ditopang oleh empat suku yang lain (Timo, Taus, Foni dan Nel) yang terletak di empat titik penjuru angin.

Tata suku selain mengatur hubungan kekerabatan etnis dan hirarkis-struktural juga mengandung relasi yang bersifat spiritual-transenden, sebab pengertian suku di Kaenbaun tidak sekedar biologis-genealogis melainkan mengandung dimensi spiritual-transenden. Dalam keyakinan orang Kaenbaun, warga suku adalah semua orang seketurunan, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia. Implikasi dari pandangan ini tampak pada adanya keyakinan unik yaitu “dunia

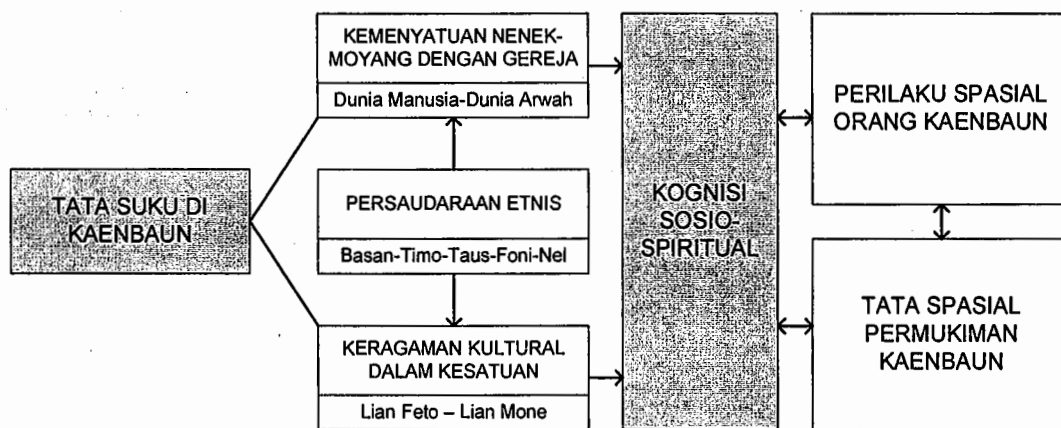
manusia” dengan “dunia arwah” dipahami dan dihayati sebagai dua dunia yang berimpit, penghuni dua dunia tersebut dapat saling berkomunikasi dan berjumpa.

Orang Kaenbaun juga meyakini bahwa relasi antar suku (tata suku) yang telah ditetapkan oleh *nenek-moyang* (generasi awal orang Kaenbaun) menjadi dasar bagi tata kehidupan anak-cucu, maka harus ditaati sampai kapanpun. Relasi antar suku (tata suku) di Kaenbaun mengandung dimensi waktu abadi, maka relasinya bersifat permanen. Seorang keturunan suku Basan selalu dianggap sebagai warga suku raja, demikian juga warga suku yang lain. Bagi orang Kaenbaun, aturan *nenek-moyang* adalah bersifat mutlak dan sakral, maka harus ditaati sepenuh-penuhnya.

Dengan demikian, dalam tata suku di Kaenbaun pada dasarnya terkandung substansi relasi antar manusia secara simbiosis, hirarkial dan transenden yang bersifat permanen (abadi). Relasi tersebut ternyata juga mengandung gagasan-gagasan tentang tatanan spasial secara tiga-dimensional sekaligus bersifat transenden. Artinya, di dalam tata suku terkandung ide-ide tata spasial sekaligus dimensi transendental yang melengkapinya. Uniknya, tata suku yang semula seolah-olah “hanya” mengatur relasi simbiosis, hirarkial dan transenden antar suku-suku, kemudian berubah menjadi cara berpikir yang selalu digunakan dalam kehidupan sehari-hari bagi orang Kaenbaun. Gagasan lokal yang mengandung substansi tata suku unik ini berubah menjadi “pengetahuan adat” yang tersimpan di dalam kognisi sehingga secara otomatis selalu mempengaruhi pikiran dan terungkap pada perilaku spasial orang Kaenbaun.

Refleksi yang dilakukan terus-menerus menemukan pola yang mampu menjelaskan hubungan antara tata suku dengan tata spasial permukiman Kaenbaun.

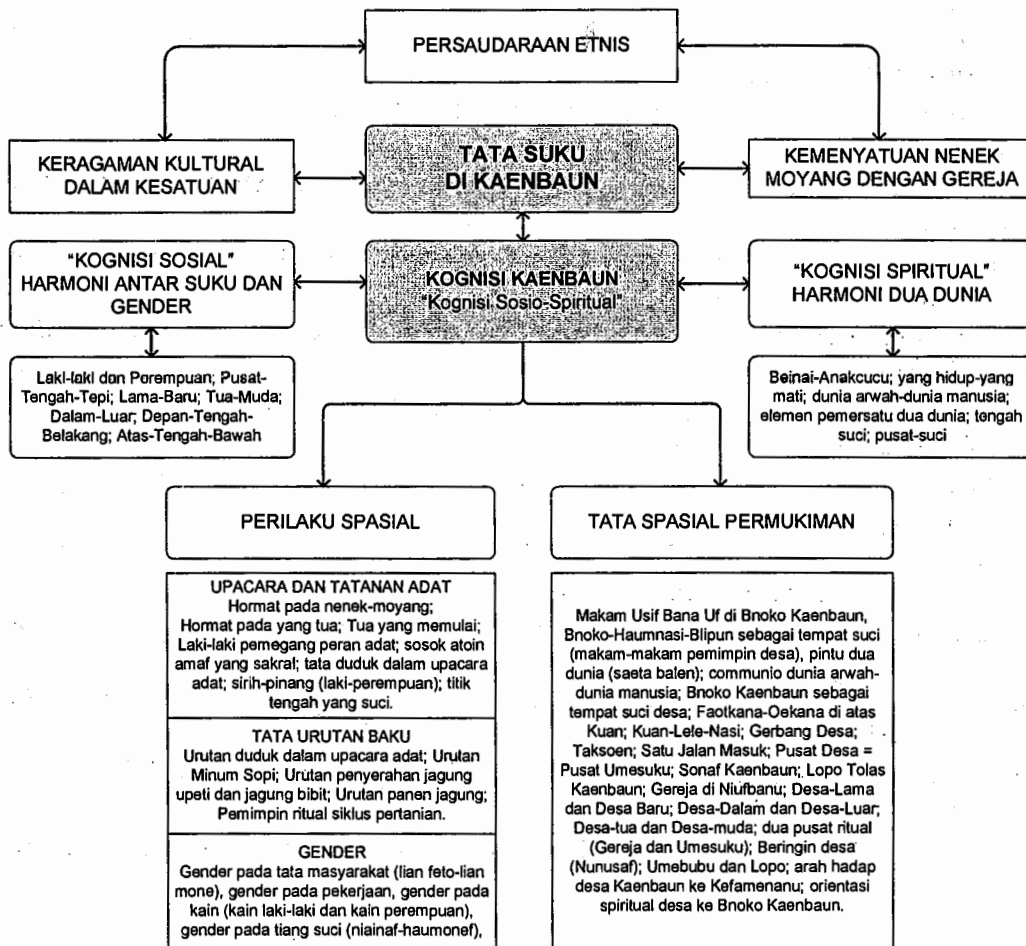
Penelusuran reflektif menunjukkan bahwa ketentuan tentang tata suku yang ditetapkan oleh generasi pendahulu ternyata berkembang meluas dan menyentuh berbagai aspek kehidupan dan berkembang menjadi “aturan adat” Kaenbaun. Artinya, ketentuan tentang tata suku kemudian melahirkan pedoman-pedoman yang rinci dan berakumulasi menjadi pengetahuan kognitif yang melekat di dalam kognisi orang Kaenbaun. Dengan demikian, kognisi sosio-spiritual yang berkembang menjadi “aturan-aturan adat” tersebut berperan sebagai “pedoman penuntun” yang tinggal di dalam kognisi orang Kaenbaun dan menuntun setiap perilaku spasial mereka. Selanjutnya, kognisi yang sama menuntun orang Kaenbaun dalam mewujudkan tatanan spasial permukiman mereka. Dapat dikatakan, tata suku mewujudkan menjadi tata spasial permukiman melalui sebuah jembatan, yaitu “aturan-aturan adat” yang lahir dari tata suku tersebut.



Gambar 274. Hubungan tata suku, kognisi sosio-spiritual dan perilaku serta tata spasial permukiman Kaenbaun
(Sumber: Refleksi, Maret 2010)

Beberapa perilaku yang terkait dengan cara pikir tata suku dapat dijelaskan antara lain adalah: (1) pola duduk kepala suku dalam upacara adat; (2) urutan minum sopi; (3) laki-laki memegang peranan penting namun wanita sangat dihormati dan

selalu dilindungi; (4) perilaku setiap orang Kaenbaun dalam setiap upacara adat; (5) perilaku massal terungkap dalam kegiatan upacara adat siklus pertanian. Upacara adat siklus pertanian bahkan merupakan media sangat penting yang mengingatkan tata kesukuan di Kaenbaun dari generasi ke generasi, maka memperkuat ingatan kolektif tentang tata suku menjadi semakin dipahami dan bersifat abadi.



Gambar 275. Hubungan tata suku dan tata spasial pada permukiman Kaenbaun secara deskriptif
(Sumber: Refleksi, Maret 2010)

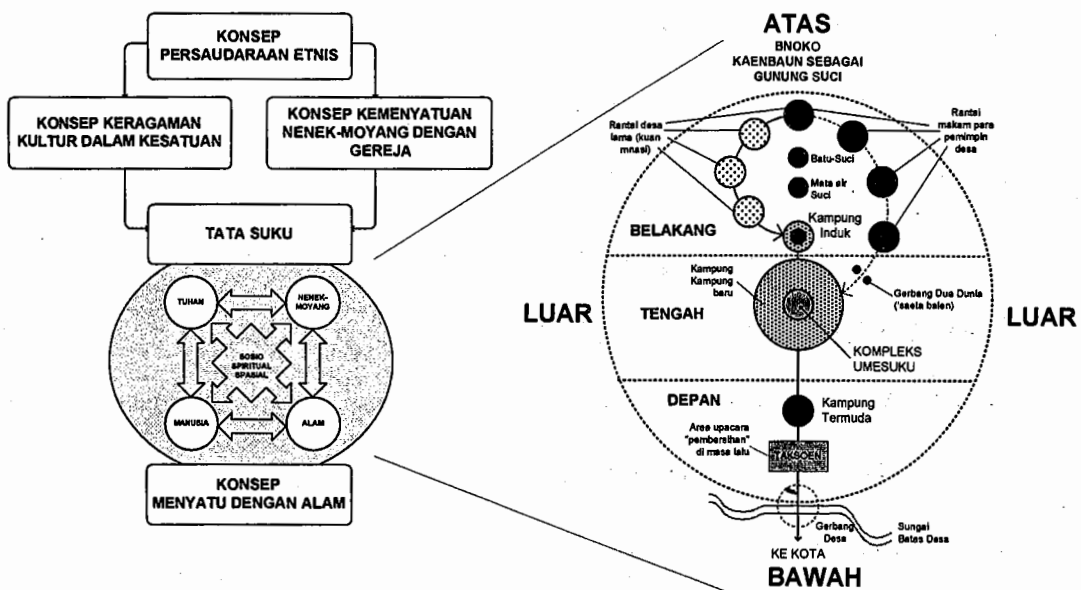
Penelusuran fenomena empiris dan refleksi dalam penelitian ini juga menemukan bahwa cara berpikir dengan substansi tata suku (kognisi sosio-spiritual) juga mendasari pertimbangan orang Kaenbaun dalam menata permukimannya.

Akibatnya, substansi tata suku yang bersifat sosio-spiritual secara langsung dapat terungkap pada tata spasial arsitektur permukiman di Kaenbaun. Artinya, jika kita membaca tata spasial permukiman Kaenbaun, maka sebenarnya kita juga memahami pola pikir orang Kaenbaun tentang tata suku, sekaligus sampai pada pemahaman tentang tata suku yang mereka miliki. Dapat ditegaskan bahwa tata spasial permukiman orang Kaenbaun mengandung sifat sosio-spiritual karena lahir dari kognisi “aturan adat” yang bersubstansi sosio-spiritual juga.

Beberapa implikasi penting yang terwujud pada tata spasial permukiman Kaenbaun antara lain adalah: (1) tatanan *umesuku* di pusat desa Kaenbaun; (2) keberadaan *faothkana-oekana* suku-suku di Kaenbaun; (3) keberadaan beringin desa dan tatanan batu suci di bawahnya sebagai representasi dan simbol kesepakatan masa lalu; (4) adanya pola keruangan depan-tengah-belakang; (5) adanya persepsi spasial desa-tua dan desa-muda, desa-lama dan desa-baru, desa-dalam dan desa-luar; (6) keberadaan area Taksoen yang menjadi lapangan penerimaan di dekat gerbang desa; (7) adanya gerbang desa dan upacara adat pintu desa yang unik; (8) penghormatan kepada pendiri-pemimpin desa yang makam-makamnya ada di area timur desa; (9) adanya “pintu dua dunia” yang menandai relasi alam arwah dan alam manusia berhubungan erat di Kaenbaun.

Dengan demikian, melalui paparan di atas ini menjadi jelaslah bahwa tata suku di Kaenbaun sungguh memiliki peran substansial yang sangat penting dalam kehidupan sehari-hari orang Kaenbaun, menuntun cara berpikirnya maupun perilakunya, dan selanjutnya juga terungkap pada tatanan spasial wadah kehidupan mereka, yaitu pada arsitektur permukiman Kaenbaun. Artinya, tata suku yang

bersifat sosio-spiritual dalam dunia kognitif orang Kaenbaun terungkap dan mewujudkan ke dalam tata spasial arsitektur permukiman Kaenbaun yang mengandung substansi sosio-spiritual. Temuan ini sangat penting, sebab substansi Tuhan (Allah Bapa atau *Uis Neno*) dan *nenek-moyang (bei nai)*, bersama dengan sesama saudara dan unsur alam lokal, menjadi unsur yang sangat penting dalam teori tata spasial Kaenbaun yang berdimensi sosio-spiritual.



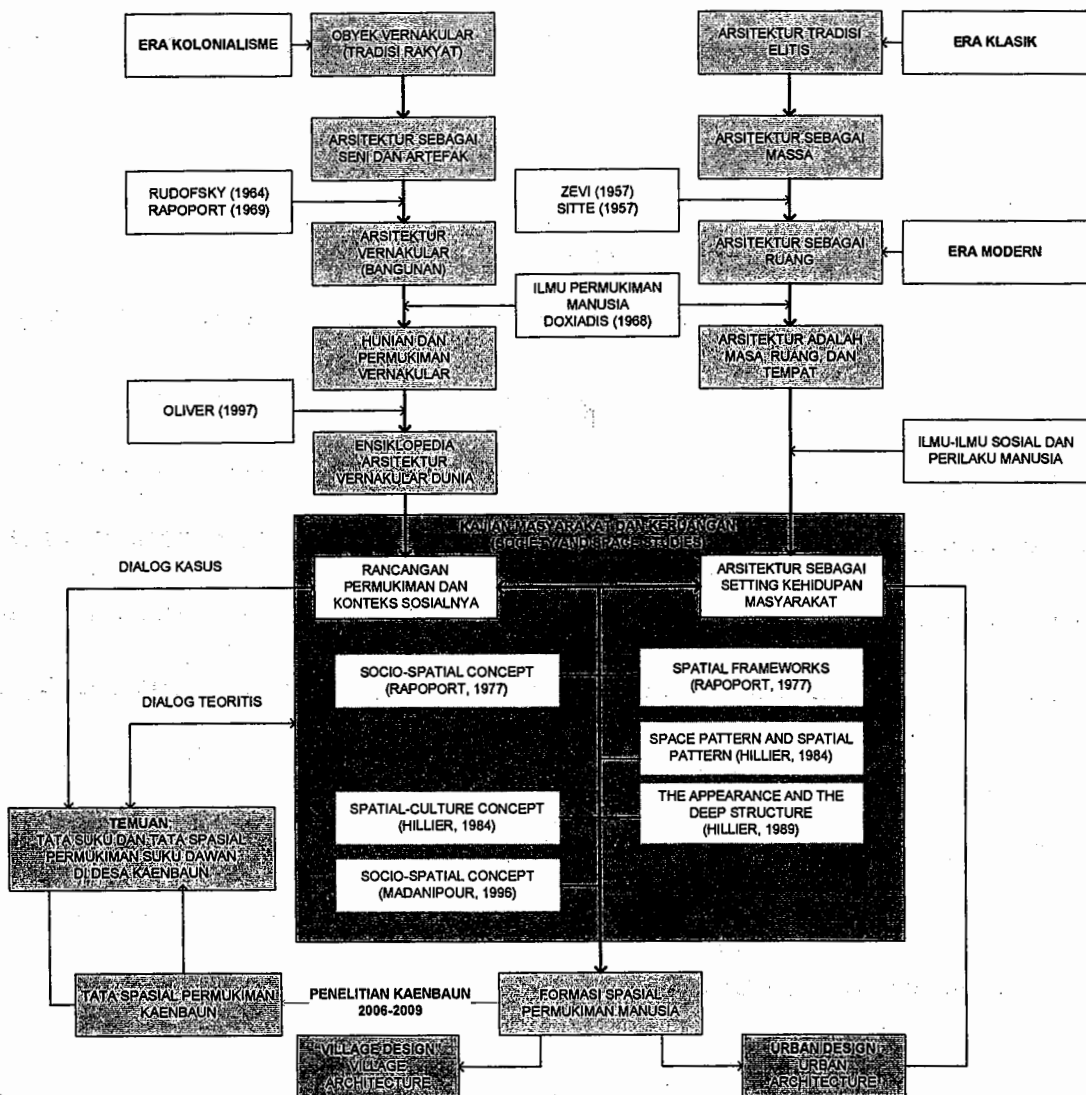
Gambar 276. Hubungan tata suku dan tata spasial pada permukiman Kaenbaun (Sumber: Refleksi, Maret 2010)

BAB-VIII

DIALOG TEORITIK

Bagian ini memaparkan tentang dialog teori, yang sangat penting dalam penelitian ini. Dialog teoritik adalah usaha melihat secara kritis tentang keunikan teori yang ditemukan dalam kajian ini terhadap teori-teori yang pernah muncul. Usaha dialog teori dilakukan dengan cara menyandingkan teori baru bersama teori yang pernah muncul, kemudian keduanya dianalisis secara kritis. Tujuannya adalah menemukan kesamaan dan perbedaan yang ada pada teori baru maupun teori yang pernah muncul tersebut. Tujuan khususnya adalah menemukan kedudukan teori baru terhadap teori-teori sejenis yang pernah muncul.

Temuan teori di dalam disertasi ini adalah “sosio-spiritual spasial” yang diyakini memperkaya khasanah teori perencanaan ruang (*spatial planning theories*). Teori tata spasial Kaenbaun pada dasarnya adalah “*tata suku dan tata spasial*” yang mendasari bentukan arsitektur permukiman Kaenbaun. Teori tersebut lahir dari tatanan masyarakat tradisional yang masih menjunjung tinggi religi dan tradisi lokal. Artinya, teori ini bersifat unik dalam kaitan dengan konteksnya, yaitu budaya suku Dawan di Kaenbaun yang tinggal di desa pegunungan Timor yang beriklim kering. Teori tata spasial Kaenbaun mengungkapkan warga desa Kaenbaun menjadi pemilik, penguasa dan pengendali ruang kehidupan di desa Kaenbaun sesuai dengan karakteristik mereka. Teori tersebut menunjukkan bahwa tata spasial Kaenbaun dikendalikan oleh kekuasaan dan energi budaya yang dimiliki oleh warga Kaenbaun.



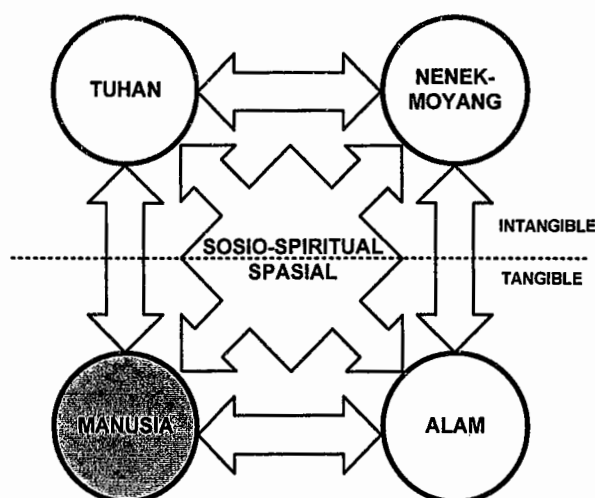
Gambar 277. Kaitan teori tata spasial permukiman Kaenbaun dengan konteks penelitian tentang *Society and Space Studies* (Sumber: Refleksi, Februari 2010)

Atas dasar itulah, maka ada dua hal yang dapat didialogkan pada teori tata spasial Kaenbaun, yaitu (1) persoalan substansi teori, dan (2) transferabilitas teori. Pada persoalan substansi, dibahas tentang perbandingan substansi teori tata spasial Kaenbaun terhadap teori tata spasial yang dikembangkan oleh Rapoport (1977); Hillier (1989) dan Madanipour (1996), sedangkan dalam dialog kasus, teori yang

ditemukan didialogkan dengan kasus-kasus tertentu yang ada dalam kajian tata permukiman dan konteks sosial-budaya masyarakatnya.

1. Persoalan Dialog Substansi Teori

Pada dasarnya ada empat substansi yang mendasari “*teori sosio-spiritual spasial*” yang ditemukan dalam kajian di desa Kaenbaun, yaitu keberadaan substansi Tuhan, *nenek-moyang*, manusia dan alam di dalamnya. Keberadaan empat substansi ini menunjukkan bahwa teori dan konsep tata spasial Kaenbaun bersifat sangat spesifik yaitu mengandung dimensi sosial dan spiritual yang kuat. Secara ringkas, teori dan konsep tata spasial Kaenbaun mengandung empat unsur tersebut dapat disebut bersifat “*sosio-spiritual spasial*”. Teori dan konsep tata spasial Kaenbaun ini menjadi menarik ketika dibandingkan dengan teori dan konsep tata spasial yang dikembangkan oleh Rapoport (1977) karena menunjukkan kesamaan dan perbedaan yang mencolok pada substansinya.



Gambar 278. Empat unsur yang menentukan substansi teori tata spasial Kaenbaun (Sumber: refleksi, Januari 2009)

Unsur dasar yang menentukan sifat tata spasial pada Rapoport (1977) hanya dua unsur, yaitu manusia (*human*) dan benda-benda (*non-human*), sedangkan di dalam teori dan konsep tata spasial Kaenbaun ada empat unsur dasar pembentuknya, yaitu Tuhan, *nenek-moyang*, manusia (*human*) dan alam (*nature*). Artinya, teori dan konsep tata spasial Kaenbaun bersifat unik atau khusus, meskipun secara umum menunjukkan adanya kesamaan pada bangunan teorinya dengan versi Rapoport (1977). Jadi, dibandingkan dengan Rapoport (1977), teori tata spasial Kaenbaun memiliki bangunan teori yang sama tetapi substansinya berbeda.

Dalam konsepnya, Rapoport (1977) menunjukkan peranan dua substansi (manusia dan benda) yang membangun tata spasial, sedangkan pada teori tata spasial Kaenbaun ditemukan adanya peranan empat substansi (Tuhan, *nenek-moyang*, manusia dan alam) secara eksplisit. Perbedaan ini sangat signifikan, sehingga mampu menunjukkan keunikan teori tata spasial Kaenbaun sebagai teori yang sungguh berbeda dan baru. Minimal dapat dikatakan bahwa teori Rapoport (1977) bersifat umum, sedangkan teori Kaenbaun bersifat spesifik karena mengandung substansi pengetahuan lokal yang spesifik pula.

Keunikan teori tata spasial Kaenbaun terletak pada keberadaan substansi Tuhan (Allah Bapa atau *Uis Neno*) dan *nenek-moyang* (*bei nai*) yang berasal dari penghayatan spiritual orang Kaenbaun. Substansi Tuhan dan *nenek-moyang* menjadi ciri khas yang sangat kuat dan terdukung oleh fenomena empiris yang sangat luas cakupannya. Kedua substansi yang bersifat "*intangible*" ini menambah keunikan teori tata spasial Kaenbaun, yaitu terbukti bahwa teori tersebut mengandung sifat

menyatukan aspek *tangible* (manusia dan alam) dengan yang *intangible* (Tuhan dan *nenek-moyang*).

Jika diperhatikan, pemahaman orang Kaenbaun tentang teori tata spasial Kaenbaun ada dalam tataran kognisi maupun praksis kehidupan sehari-hari. Artinya, teori tersebut berperan sebagai gagasan dan nilai-nilai penuntun dalam memahami dan memanfaatkan ruang di kalangan orang Kaenbaun. Implikasinya, perilaku mereka menunjukkan adanya rasa hormat pada empat substansi tersebut, sehingga menghasilkan perilaku alamiah dan berimplikasi atau terungkap secara tanpa disadari pada rancangan tata spasial permukiman Kaenbaun yang unik.

Menurut perspektif yang lebih universal, keunikan substansi pada teori tata spasial Kaenbaun menimbulkan kesadaran bahwa teori tata spasial yang bersifat melulu fisik (*tangible*) menjadi sudah tidak relevan lagi. Artinya, cara pandang bahwa ruang kehidupan hanya terdiri atas unsur *human* dan *non-human* (Lang, 1994) mesti dipertimbangkan lagi keberlakuannya dalam khasanah teori maupun praksis perencanaan ruang, khususnya bagi entitas ruang-ruang lokal di Indonesia.

Inspirasi lainnya terletak pada tataran kognisi, yaitu pemahaman terhadap substansi pembentuk tata spasial dan tata ruang secara lebih mendalam menjadi sebuah keharusan yang perlu dan penting dikembangkan. Artinya, paradigma untuk memahami dan memanfaatkan ruang perlu memperhatikan substansi yang lebih kaya dan mendalam, baik yang bersifat *tangible* (manusia dan alam) maupun yang *intangible* (Tuhan dan *nenek-moyang*). Teori tata spasial Kaenbaun mendorong pemahaman yang lebih mendalam tentang hakekat relasi manusia dan ruang (*man and space*) ke arah yang lebih mendalam dan komprehensif, bahkan sampai dimensi

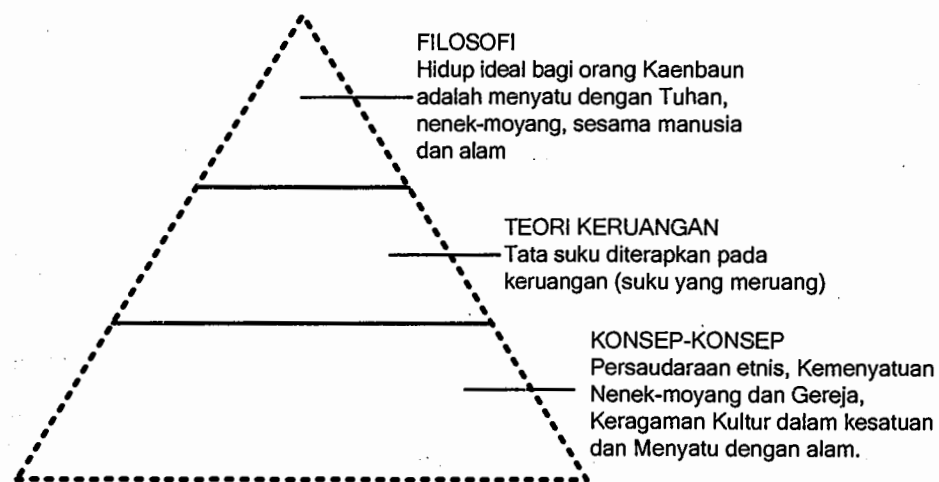
intangible (transenden). Pemahaman ini sangat bermanfaat jika digunakan dalam kajian entitas ruang-ruang lokal yang sarat dengan substansi budaya lokal, sebab budaya lokal pada umumnya menghormati hal-hal yang transenden.

Perbedaan paradigma tersebut didasari oleh adanya konteks lokal, khususnya oleh sifat masyarakat pemiliknya, yaitu masyarakat yang masih mengakui keberadaan Tuhan dan *nenek-moyang* dalam kehidupan sehari-hari. Artinya, dalam konteks masyarakat yang masih menghormati peranan substansi *intangible* (transenden), maka konsep tata spasial yang semestinya dikedepankan juga perlu memperhatikan keberadaan serta peranan substansi *intangible* (transenden) yang hidup di dalam budaya masyarakat. Dengan demikian, tindakan perencanaan tata ruang dan tata spasial pada area atau wilayah (permukiman) yang dihuni oleh masyarakat yang religius perlu memperhatikan substansi *intangible* (transenden) pada konsep tata spasial yang digunakan.

Pandangan dan sikap semacam ini sangat penting sebab tata ruang dan tata spasial yang mereka hayati berakar pada gagasan lokal yaitu “filosofi hidup ideal” yang ada dalam kognisi masyarakat (kognisi kolektif). Bagi orang Kaenbaun, konsep tata spasial yang bersifat *sosio-spiritual* tersebut memang berakar pada konsep hidup ideal yang mereka miliki, yaitu hidup ideal adalah hidup yang menyatu dengan Tuhan, *nenek-moyang*, sesama saudara (manusia) dan alam. Kedudukan filosofi, teori dan konsep tata spasial Kaenbaun sangat penting dipahami sebab berkaitan dengan keunikannya.

Bagan di bawah ini menunjukkan bahwa nilai-nilai abstrak yang ada dalam filosofi hidup ideal orang Kaenbaun menjadi “payung nilai” yang menuntun dan

menentukan karakter teori tata spasial Kaenbaun. Pada sisi yang lain, nilai-nilai abstrak tersebut juga menjiwai konsep-konsep pendukung teori tata spasial Kaenbaun, yang intinya adalah tata spasial yang khas Kaenbaun. Artinya, orang Kaenbaun memang memiliki konsep tata spasial yang unik dan menjadi unsur penting dalam proses penataan kehidupan dan tata permukiman Kaenbaun.



Gambar 279. Hubungan antara filosofi, teori dan konsep-konsep pada tata spasial permukiman Kaenbaun
(Sumber: refleksi, Januari 2009)

Sifat unik pada teori dan konsep tata spasial Kaenbaun menjadi semakin menarik jika dibandingkan dengan teori dan konsep tata spasial yang pernah dikembangkan sebelumnya. Hillier (1989) menggunakan konsep *spatial culture*, Rapoport (1977) dan Madanipour (1996) menggunakan konsep *socio-spatial*, sedangkan temuan ini memakai konsep *socio-spiritual spatial*.

Perbedaan-perbedaan yang terlihat menunjukkan kekayaan substansi yang berbeda, meskipun semuanya ada dalam ranah kajian yang sama, yaitu relasi timbal balik antara manusia dengan lingkungan (*man and environment*) atau secara khusus adalah tentang relasi masyarakat dan ruang (*society and space*). Substansi teori "Tata

Spasial Kaenbaun” terlihat pada keberadaan tiga unsur penting, yaitu (1) alam, (2) *nenek-moyang*, dan (3) Tuhan sebagai substansi yang spesifik dan penting. Secara keseluruhan dapat dikatakan bahwa kajian dalam disertasi ini pada dasarnya melanjutkan kajian Rapoport (1977), Hillier (1989) dan Madanipour (1996), khususnya tentang tata ruang dan tata spasial.

Penelitian ini melakukan kajian tentang teori tata spasial dengan konteks khusus yaitu masyarakat adat di pulau Timor dengan keunikannya sebagai suku Dawan. Temuan teori memang diangkat dari konteks yang sempit-lokal-khusus, namun telah dibuktikan bahwa substansi teorinya mendasar, yaitu substansi *tangible* dan *intangible* yang dikenali secara mendalam merupakan sumber teori tata spasial yang dibangun oleh masyarakat sendiri. Artinya, karakter masyarakat yang menghasilkan teori lokal tata spasial menentukan karakteristik teori yang dihasilkan dan jika digunakan sebagai landasan atau dasar bagi tindakan (praksis) akan menentukan karakter tata ruang dan spasial lingkungan (permukiman) mereka.

Penelitian ini menemukan bahwa tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun merupakan hasil dari relasi bolak-balik antara manusia dengan ruang kehidupannya dan bercampur dengan substansi dunia gaib (dunia *nenek-moyang* atau dunia arwah). Temuan ini menjadi unik karena Rapoport (1977) melihat tata spasial merupakan hasil dari relasi bolak-balik antara manusia dan ruang kehidupan, tanpa melibatkan unsur-unsur dunia gaib. Absennya unsur dunia gaib juga terlihat pada teori tata spasial yang dikembangkan oleh Hillier (1989) maupun Madanipour (1996). Pada Hillier (1989) tekanannya pada kebudayaan dan muncul pada teori “*spatial culture*”, sedangkan menurut Madanipour (1996) penekanannya terpusat

pada aspek politik, ekonomi dan kultural menjadi teori "*socio-spatial*". Dengan demikian, temuan di Kaenbaun menunjukkan kesamaan dengan konsep yang lain (Rapoport, 1977; Hillier, 1989; dan Madanipour, 1996), disertai dengan satu unsur perbedaan yang sangat signifikan yaitu "substansi dunia gaib" sebagai unsur yang sangat penting. Artinya, tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun merupakan hasil interaksi antara manusia, alam dan dunia gaib (arwah). Teori tata spasial Kaenbaun ini menunjukkan, dalam proses dan hasil membangun permukimannya, orang Kaenbaun beradaptasi dan bersinerji dengan alam fisik sekaligus alam gaib (dunia arwah, dunia *nenek-moyang*, dan Tuhan).

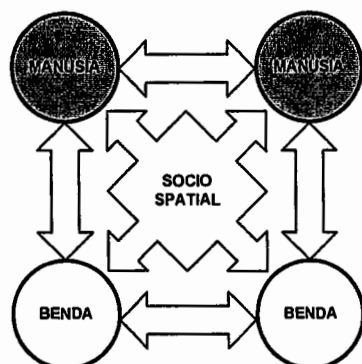
Dalam penelitian di Kaenbaun ditemukan bahwa tata spasial sarat dengan "*human content*" dan hal itu sama dengan pada Rapoport (1977), Hillier (1989) maupun Madanipour (1996), namun terdapat beberapa titik perbedaan yang cukup signifikan. Jika di Kaenbaun relasi yang terjadi adalah antara *human content* dengan *supra-natural content*, pada Rapoport (1977) hanya *human content* dengan *ecological content*, pada Hillier (1989) relasi antara *human content* dengan artefak-artefak, dan pada Madanipour (1996) relasinya antara *human content* dengan aspek politik, ekonomi dan budaya. Dari perbandingan ini jelas terlihat bahwa fenomena tata spasial pada permukiman Kaenbaun cenderung kuat pada keberadaan aspek *human content* dan *supra-natural content* daripada teori yang lain. Bukti ini sekaligus menguatkan bahwa unsur utama tata spasial Kaenbaun adalah relasi manusia dengan para arwah (dunia manusia dengan dunia arwah).

Temuan ini sekaligus menguatkan label teori yang ditemukan, yaitu bahwa teori tata spasial Kaenbaun cenderung menggunakan sebutan "*socio-spiritual*

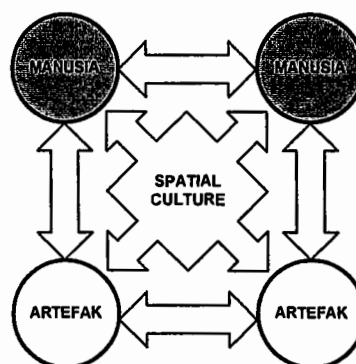
spatial”, karena cukup signifikan perbedaannya dibandingkan dengan teori “*socio-spatial*” (Rapoport, 1977), atau “*spatial-culture*” (Hillier, 1989) dan “*socio-spatial*” (Madanipour, 1996). Teori *socio-spiritual* pada tata spasial Kaenbaun menunjukkan bahwa tatanan spasial terbangun oleh elemen-elemen kunci permukiman yang diatur menurut kaidah relasi sosial dan relasi spiritual. Teori ini berbeda jika dibandingkan dengan teori *socio-spatial* versi Rapoport (1977) yang cenderung sebagai tatanan elemen-elemen menurut kaidah relasi sosial dan relasi budaya, juga berbeda dari Hillier (1989) yang merupakan tatanan spasial berbasis relasi artefak-artefak, ataupun dengan Madanipour (1996) yang merupakan akibat dari aglomerasi sosial-obyek-kejadian. Artinya, tata spasial Kaenbaun merupakan sebuah teori baru yang dibandingkan dengan teori tata spasial yang pernah ada, yaitu versi Rapoport (1977), Hillier (1989) dan Madanipour (1996).

Teori *socio-spiritual spatial* Kaenbaun menunjukkan bahwa tata spasial pada permukiman Kaenbaun adalah hasil dari tatanan relasi manusia, Tuhan, *nenek-moyang* dan alam, sedangkan Rapoport (1977) hanya menekankan pada relasi manusia dengan ruang kehidupannya, dan Hillier (1989) serta Madanipour (1996) melihat relasi yang sama, yaitu antara manusia dengan artefak. Jika ditelusuri lebih lanjut, perbedaan-perbedaan ini merupakan konsekuensi langsung dari perbedaan pendekatan yang digunakan pada masing-masing teori. Artinya, perbedaan pendekatan sangat menentukan rumusan teorinya, sebab penelitian di Kaenbaun menggunakan pendekatan fenomenologi Husserlian, sedangkan Rapoport (1977) memakai kaca mata perilaku manusia (pendekatan etologi), Hillier (1989)

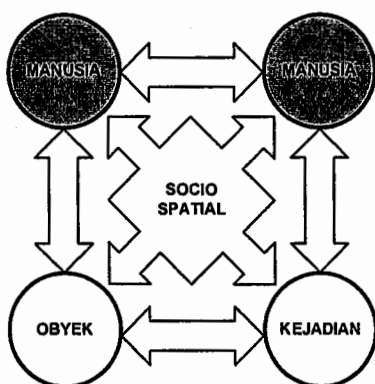
menggunakan pendekatan kultural, dan Madanipour (1996) memakai pendekatan proses dan interdisipliner.



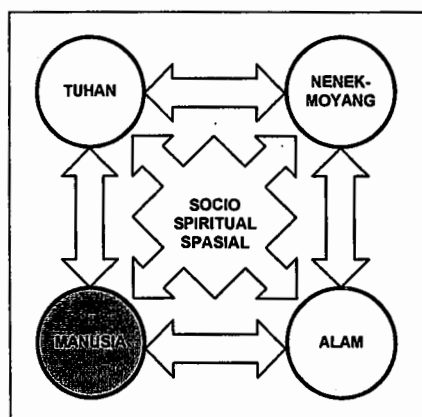
Rapoport (1977)



Hillier (1989)



Madanipour (1996)



Purbadi (2010)

Gambar 280. Perbandingan teori Tata Spasial Kaenbaun dengan teori yang Lain
(Sumber: Refleksi, Februari 2010)

Keberadaan unsur *intangible* dalam teori sosio-spiritual spasial yang ditemukan dalam penelitian di Kaenbaun ini sebenarnya menguatkan pandangan sebelumnya, misalnya tampak pada paparan tentang “God in the City” (Kostof, 1992: 82-91). Unsur *intangible* juga telah lama muncul dalam sejarah, khususnya pada kota-kota sebelum era revolusi industri yang terdapat di berbagai tempat di dunia (Morris, 1994). Keberadaan unsur *intangible* dalam fenomena arsitektur vernakular telah banyak ditunjukkan oleh Oliver (1997) dalam pustaka tebal tentang arsitektur

vernakular dari berbagai tempat hampir di seluruh dunia. Unsur *intangibile* yang ada di Kaenbaun menunjukkan spesifikasinya secara khusus karena bersifat unik-lokal, yaitu keberadaan Tuhan (Allah Bapa, *Uis Neno*) dan nenek-moyang (*bei nai*) yang berakar di dalam kehidupan spiritual orang Kaenbaun sebagai pemeluk agama Katolik sekaligus menghayati kepercayaan lokal. Bagi orang Kaenbaun, kehidupan di dunia selalu ada kaitan dengan kehidupan di dunia arwah (tempat tinggal nenek-moyang) dan dunia arwah selalu dalam relasi yang erat dengan dunia sorgawi (tempat Tuhan bertahta). Orang Kaenbaun selalu menghayati pemahaman bahwa nenek-moyang berada dekat dengan Tuhan, bahkan merupakan “jembatan menuju Tuhan” (Hironimus Timo, Mei, 2006).

2. Transferabilitas Teori

Teori tata spasial Kaenbaun juga menarik jika diperiksa transferabilitasnya terhadap rancangan tata spasial sejenis yang pernah ada dalam khasanah arsitektur. Ada dua kejadian yang dapat digunakan sebagai fakta empiris pembanding, yaitu tata spasial kerajaan Insana di Timor (Usfinit, 2003) dan tata spasial keraton Yogyakarta versi Pangeran Mangkubumi (Soemardjan, 1972; Subagya, 1981). Pemilihan fakta empiris pembanding dilandasi tiga argumentasi.

Pertama, ketiganya merupakan entitas kerajaan dalam konteks budaya masing-masing. Kaenbaun adalah sebuah “kerajaan kecil” yang memiliki otonomi adat di Timor dan berperilaku selayaknya sebuah kerajaan adat. Suku Basan sebagai suku raja ditopang oleh suku Timo, Taus, Foni dan empat suku perempuan. Pola tata masyarakat seperti itu adalah khas Kaenbaun dan terdapat juga di desa yang lain di pulau Timor dengan beberapa perbedaan tertentu. Eksistensi Kaenbaun sebagai

sebuah kerajaan adat yang kuat dan mantap muncul pada hampir seluruh aspek kehidupan sehari-hari yang sarat dengan upacara adat dan secara eksplisit sangat tampak pada upacara adat siklus pertanian yang rutin dilaksanakan. Ritual siklus pertanian dipimpin oleh usif Basan sebagai "raja Kaenbaun". Willem Foni (2002) bahkan mengatakan bahwa siklus pertanian merupakan kalender bagi aktivitas dan kehidupan orang Kaenbaun sebagai petani lahan kering.

Kedua, ketiganya memiliki kecenderungan yang sama, yaitu memiliki pola tata spasial berupa lingkaran konsentris dengan titik tengah sebagai titik pusat kehidupan bagi seluruh ruang kehidupan yang terkait padanya. Pada desa Kaenbaun dikenal adanya tiga domain (*kuan-lele-nasi*) yang sederhana, sedangkan pada kerajaan Insana dan Kraton Yogyakarta juga ditemukan substansi lingkaran konsentris yang lebih rumit. Bagi ketiganya, titik tengah merupakan titik yang sangat penting bagi terbangunnya seluruh tatanan spasial.

Ketiga, pemahaman makna fenomena tata spasial dilakukan melalui kajian terhadap dua aspeknya, yaitu aspek desain dan pemanfaatannya. Makna fenomena tata spasial dapat dipahami melalui pengamatan bagaimana desainnya dan bagaimana perilaku manusia yang terkait dengan desain tata spasial. Cara ini mirip dengan cara untuk mengetahui makna suatu batu dalam tata permainan tertentu, maka orang harus memperhatikan dan membaca bagaimana batu tersebut diposisikan dan dimainkan (van Peursen, 1988). Di desa Kaenbaun terdapat fenomena ritual adat yang menunjukkan perilaku ritual orang Kaenbaun dalam menguasai dan memanfaatkan ruang kehidupannya sesuai dengan karakter budaya mereka. Fenomena ritual adat siklus pertanian yang melibatkan semua warga dari semua suku dapat menjadi pintu

masuk (*entry point*) untuk memahami bagaimana desain dan makna tata spasial permukiman Kaenbaun. Pada Kerajaan Insana maupun Kasultanan Yogyakarta, keduanya memiliki rancangan tata wilayah kerajaan berpola lingkaran konsentris dan memiliki perilaku ritual yang berkaitan dengan tata spasial wilayah pada kedua kerajaan tersebut. Fenomena penyebaran berita secara resmi dari pusat kerajaan Insana ke seluruh wilayah (Usfinit, 2003) dan fenomena labuhan-labuhan yang rutin dilaksanakan di kasultanan Yogyakarta menjadi gerbang masuk (*entry point*) untuk memahami bagaimana desain dan makna tata spasial yang ada pada kerajaan-kerajaan tersebut.

Permukiman Kaenbaun memiliki desain tata spasial yang unik. Ada tiga domain ruang yang membentuk tata spasial permukiman Kaenbaun berpola lingkaran konsentris, yaitu terdiri atas *kuan* (perkampungan) sebagai area pusat, dikelilingi area *lele* (kebun) pada posisi tengah dan *nasi* (hutan) sebagai lingkaran paling luar. Dari pengamatan lapangan dapat disimpulkan bahwa pada bagian tengah perkampungan (*kuan*) terdapat unsur yang paling penting yaitu pusat ritual desa berupa area yang di dalamnya diletakkan lima buah *umesuku*. Diantara kelima *umesuku* tersebut, *umesuku* Basan adalah yang paling penting sebab merupakan *umesuku* bagi suku-suku pemilik desa sekaligus menjadi bangunan suci bagi desa Kaenbaun.

Tata spasial permukiman Kaenbaun menjadi menarik ketika dibandingkan dengan tata spasial pada wilayah kerajaan Insana. Kerajaan Insana adalah kerajaan tradisional yang terletak di pulau Timor dengan struktur adat yang unik (Usfinit, 2003). Keunikan kerajaan Insana memiliki kemiripan dengan Kaenbaun, yaitu tata

suku berkaitan dengan tata spasial wilayah kerajaan, sedangkan di Kaenbaun tata suku berkaitan dengan tata spasial permukiman Kaenbaun. Perbedaannya terletak pada skala, yaitu skala desa (Kaenbaun) dan skala kerajaan luas (Insana), meskipun keduanya merupakan kerajaan adat yang otonom.

Kerajaan Insana terbangun oleh ratusan suku yang terhimpun di dalamnya karena empat sebab yaitu (1) hubungan perkawinan; (2) hubungan asal-usul; (3) hubungan persaudaraan; (4) hubungan saling membantu; dan (5) hubungan karena perpindahan (Usfinit, 2003). Fenomena tata spasial kerajaan Insana terbentuk oleh relasi dan hirarki suku-suku yang ada di dalamnya, sehingga membentuk tata spasial yang khas Insana. Ratusan suku tersebut semuanya tunduk kepada satu suku yaitu Usfinit sebagai suku raja yang dipimpin oleh seorang Atupas (Usfinit, 2003). Fenomena keberadaan suku di Insana mirip dengan di Kaenbaun, yang terdiri atas delapan suku dan semuanya dipimpin oleh satu suku (suku Basan) sebagai suku raja.

Tata spasial wilayah kerajaan Insana terdiri atas tiga lingkaran (domain) yang menciptakan pola lingkaran konsentris. Bagian tengah adalah wilayah pusat dikelilingi oleh wilayah tengah dan lingkaran luar (Usfinit, 2003). Pola lingkaran konsentris ini mirip dengan di Kaenbaun, yang terdiri atas tiga domain yaitu *kuan* (kampung), *lele* (kebun) dan *nasi* (hutan). *Kuan* terletak di bagian tengah lingkaran dipahami sebagai wilayah pusat yang dikelilingi oleh kebun (*lele*) dan nasi (*hutan*).

Pada kerajaan Insana, pola lingkaran konsentris dilengkapi dengan empat arah mata angin yang dimanfaatkan untuk penataan sebaran suku-suku. Melalui pola lingkaran konsentris dan empat mata angin, orang Insana memiliki pengetahuan tentang letak dan kedudukan setiap suku di dalamnya. Dengan demikian, tata

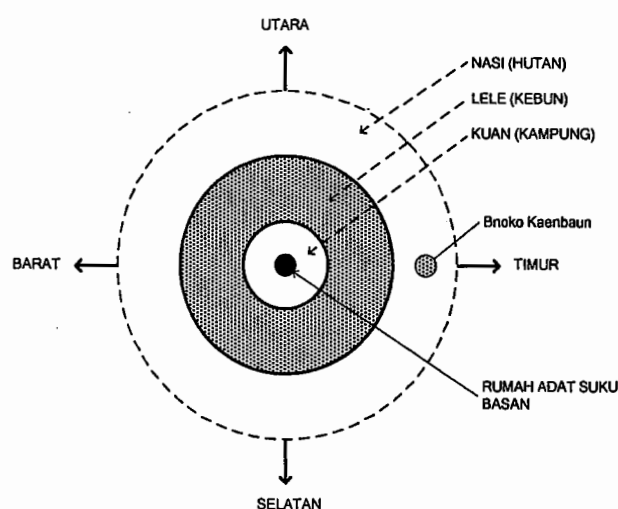
spasialnya merupakan gabungan antara pola lingkaran konsentris dan empat arah mata angin. Pada permukiman Kaenbaun, penggunaan empat arah mata angin ini tidak terlalu tampak, meskipun terlihat ada gerbang desa pada sisi selatan dan *bnoko* Kaenbaun terletak di sebelah timur perkampungan (*kuan*). Pada kerajaan Insana, ketiga lingkaran dan empat arah mata angin digunakan untuk mengatur kedudukan dan letak suku-suku di dalam wilayah kerajaan dan membentuk tatanan spasial yang unik dan bersifat abadi. Hal ini wajar sebab jumlah suku di Kaenbaun hanya delapan, sedangkan di kerajaan Insana ada ratusan suku, maka identitas suku juga dilekati dengan identitas spasialnya. Penggunaan empat arah mata angin ini di Kaenbaun tidak terlalu menonjol sebab jumlah suku yang berdiam di Kaenbaun relatif sangat sedikit (hanya delapan suku), dan tampaknya tata letak suku-suku secara spasial tidak menjadi masalah yang memerlukan manajemen tertentu. Di Kaenbaun sebaran suku-suku tidak membentuk tata spasial tertentu, yang begitu menonjol pada tata spasial di kerajaan Insana.

Fenomena tata spasial di desa Kaenbaun yang ditentukan oleh tata suku, pada skala yang lebih luas terjadi pada kerajaan Insana. Suku di desa Kaenbaun hanya terdiri atas empat suku laki-laki dan empat suku perempuan, sedangkan di kerajaan Insana terdiri atas ratusan suku (Usfinit, 2003). Oleh karenanya, meskipun ada dasar yang sama (lingkaran konsentris dengan tiga domain), namun pada kerajaan Insana dilengkapi dengan penggunaan empat arah mata angin, yang bersifat lebih memantapkan bagi kedudukan atau sebaran spasial suku-suku yang ada di dalamnya.

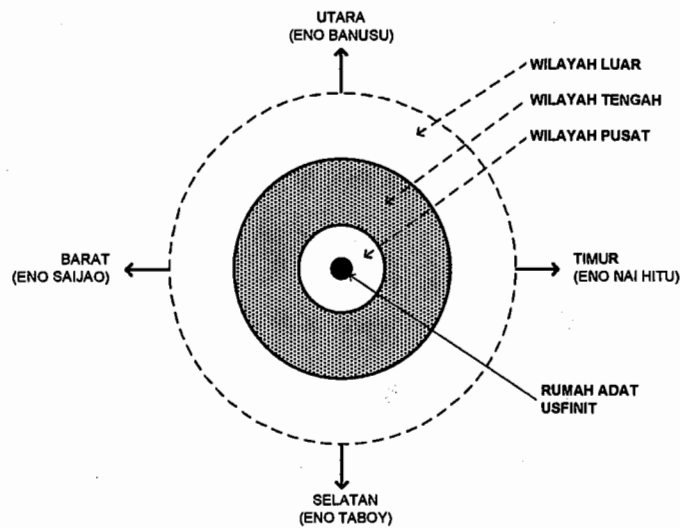
Titik tengah merupakan titik yang sangat penting sebab menjadi orientasi bagi seluruh warga Kaenbaun maupun di Insana, sejak dari skala individu, suku hingga

seluruh desa / kerajaan. Orang Kaenbaun maupun Insana menghayati titik tengah sebagai titik yang suci, karena energi kehidupan memancar dari titik tengah ke seluruh penjuru angin. Titik tengah di Kaenbaun maupun Insana ditandai elemen yang sama, yaitu *sonaf* Kaenbaun di desa Kaenbaun dan *sonaf* Maubes di kerajaan Insana. Elemen inti di dalam *sonaf* Kaenbaun maupun *sonaf* Maubes sama, yaitu *batu suci* dan *tiang suci*, karena budaya mereka sama yaitu budaya Timor.

Dari perbandingan tersebut ada tiga hal yang sama dan menonjol pada tata spasial Kaenbaun maupun Insana, yaitu (1) titik tengah memiliki wujud esensial yang sama yaitu sama berupa bangunan suci yang menjadi sumber kekuatan supernatural bagi seluruh warganya, (2) titik tengah menjadi orientasi dan sumber energi kehidupan, bagi seluruh desa/kerajaan, dan (3) tatanan masyarakat berbasis suku menentukan sebaran suku-suku dan menciptakan tata spasial yang unik, artinya tata spasial terbangun justru oleh sebaran suku, bukan sebaliknya.



Gambar 281. Pola tata spasial wilayah desa Kaenbaun
(Sumber: konstruksi peneliti, April 2009)



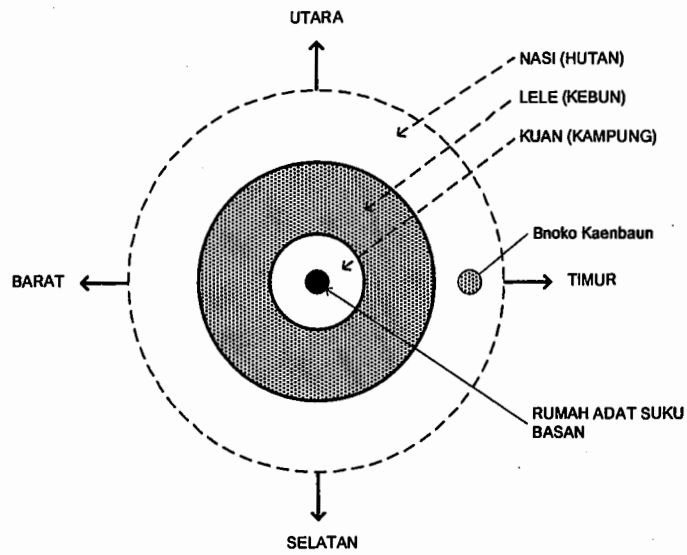
Gambar 282. Pola tata spasial wilayah kerajaan Insana
(Sumber: dikonstruksikan dari Usfinit, 2003)

Fenomena tata spasial permukiman Kaenbaun juga menarik jika dibandingkan dengan tata spasial wilayah pada kerajaan di pulau Jawa. Kasultanan Yogyakarta adalah kerajaan di kalangan suku bangsa Jawa, sehingga tatanan spasialnya sesuai dengan budayanya. Pada dasarnya, tata spasial wilayah kasultanan Yogyakarta terdiri atas tiga domain dan membentuk lingkaran konsentris (Soemardjan, 1972). Tata spasial wilayah kasultanan Yogyakarta mengikuti pedoman kerajaan sebelumnya (Sultan Agung) yang membagi atas tiga domain, yaitu (1) kutanegara (Kraton kediaman raja); (2) negara (ibukota kerajaan); dan (3) mancanegara (wilayah luar). Selain itu, secara mitis kasultanan Yogyakarta memiliki relasi dengan empat kerajaan gaib yang ada di sekelilingnya, yaitu Gunung Merapi, Laut Selatan, Kahyangan nDlepih dan Gunung Lawu (Soebagya, 1981). Keberadaan empat kerajaan mitis (gaib) di sekeliling kraton Yogyakarta ini menyebabkan lahirnya upacara labuhan, yang intinya adalah memperkuat ikatan batin diantara kerajaan-kerajaan gaib dengan kraton Yogyakarta.

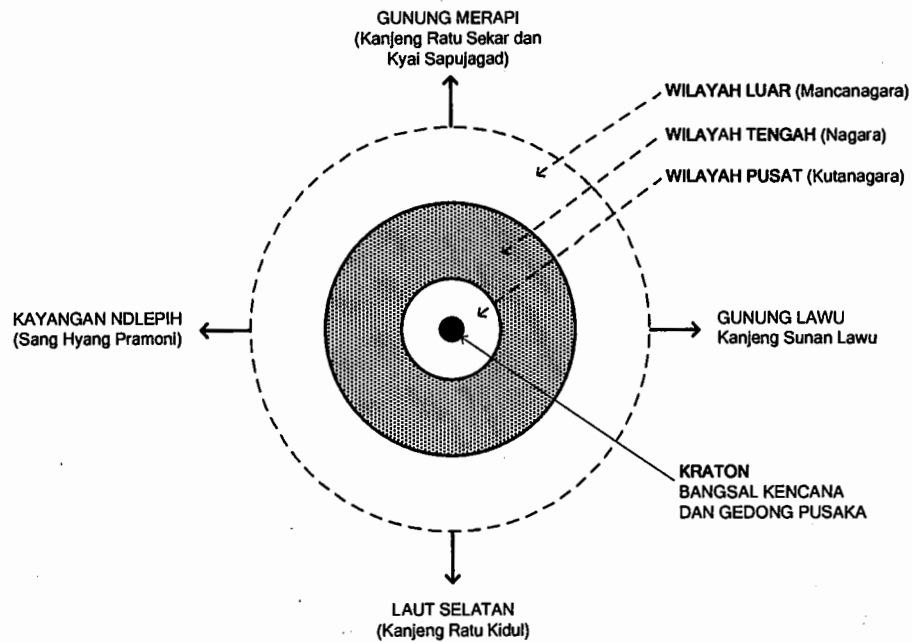
Penggunaan empat arah mata angin sangat menonjol pada tata wilayah kasultanan Yogyakarta dan hal ini sama dengan pada kerajaan Insana, sedangkan di Kaenbaun tidak terlalu menonjol. Empat arah mata angin di kasultanan Yogyakarta terkait relasi batin dengan empat kerajaan gaib yang mengelilinginya, sedangkan pada kerajaan Insana lebih dilihat sebagai sebuah instrumen untuk mengendalikan kerajaan melalui peta sebaran suku-suku yang tetap (abadi). Artinya, empat arah mata angin pada kasultanan Yogyakarta mengandung nilai spiritual (mitis) dan manajemen wilayah, sedangkan pada kerajaan Insana lebih pada nilai manajemen wilayah kerajaan yang luas dan terdiri atas ratusan suku.

Ada tiga hal yang sama pada permukiman Kaenbaun, kerajaan Insana dan Kraton Yogyakarta. Pertama, ketiga fenomena memiliki titik tengah sebagai titik yang suci dengan adanya bangunan suci di dalamnya, yang sangat penting bagi kehidupan dan keselamatan. Kedua, manifestasi titik tengah sebagai titik suci dan sumber kekuatan supra-natural seluruh desa / kerajaan sangat menonjol yaitu berupa bangunan suci (khususnya *batu suci* di Kaenbaun dan Insana, dan lampu keramat di dalam gedong pusaka di kraton Yogyakarta).

Ketiga, tatanan spasial berbasis tata suku menonjol pada Kaenbaun dan Insana sementara di Yogyakarta lebih menonjol tata spasial berbasis pada aspek mitis dan manajemen wilayah kerajaan karena tatanan suku tidak menonjol namun persoalan keamanan dan legitimasi mitis (kekuatan supra-natural) justru sangat penting. Fenomena tata spasial di kasultanan Yogyakarta tidak ditentukan oleh tata suku seperti di Kaenbaun dan Insana sebab fenomena suku di kraton Yogyakarta tidak sekuat di pulau Timor.

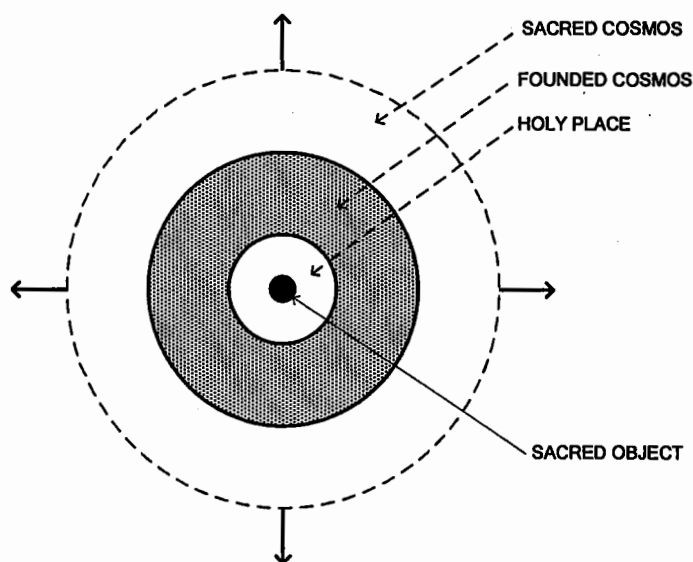


Gambar 283: Pola Tata Spasial Permukiman Kaenbaun
(Sumber: konstruksi peneliti, April 2009)



Gambar 284. Pola tata spasial Kasultanan Yogyakarta
(Sumber: dikonstruksikan dari Soemardjan, 1972 dan Subagya, 1981)

Fenomena tata spasial di Kaenbaun, Insana dan Yogyakarta tersebut semakin jelas ketika didialogkan dengan pandangan Eliade (1957) tentang tata spasial berbasis pemikiran religius. Dari tata spasial Kaenbaun, Insana dan Yogyakarta ada satu aspek yang sangat menonjol yaitu persoalan mitis-sakral, khususnya keberadaan titik tengah. Peran dan kedudukan titik tengah sangat menentukan dan penting untuk mengembangkan dan menjamin kelestarian kehidupan seluruh wilayah desa / kerajaan karena titik tengah merupakan titik suci yang mengendalikan seluruh lingkaran kehidupan yang terkait dengannya.



Gambar 285. Pola tata spasial berbasis pemikiran religius
(Sumber: dikonstruksikan dari Eliade, 1957)

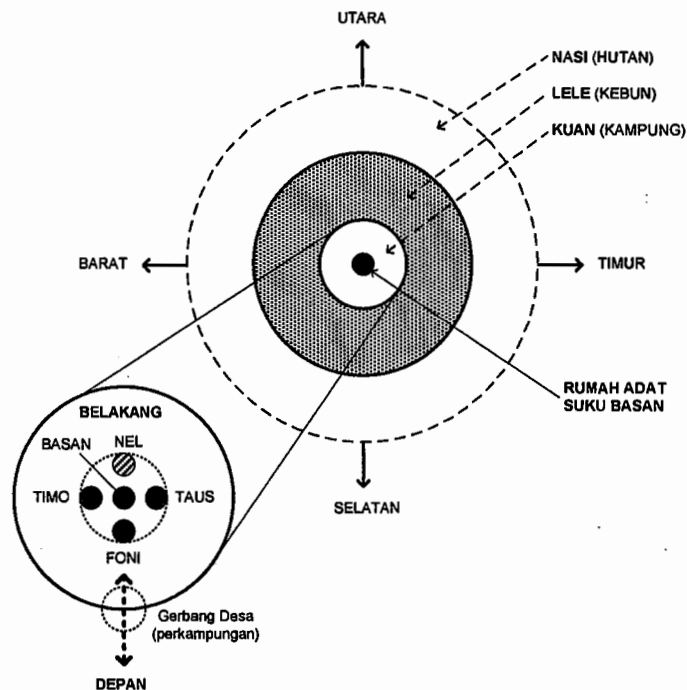
Menurut Eliade (1957) persoalan titik tengah dan lingkaran yang mengelilingi dalam kehidupan masa lalu terkait dengan konsep keteraturan kosmos (tata alam semesta). Bagi masyarakat kuno yang hidupnya sangat tergantung kepada alam, maka kosmos selalu bersifat sakral (*sacred cosmos*) (Eliade, 1957). Orang selalu berusaha menggambarkan dan menentukan letak keberadaan dirinya di dalam tatanan

cosmos yang suci dan sangat luas, maka ruang kehidupan manusia selalu perlu didefinisikan menjadi kosmos yang ditemukan (*founded cosmos*) supaya bisa hidup tenang (Eliade, 1957). Orang Kaenbaun dan Insana meletakkan *batu suci* dan menancapkan tiang suci di dekatnya untuk mulai membangun rumah tinggal atau *sonaf* (istana raja). Dengan demikian, maka peran titik tengah sebagai tempat suci (*holy place*) dan keberadaan benda-benda suci (*sacred objects*) berupa *batu suci* dan *tiang suci* sangat menentukan ketenangan dan keamanan kehidupan. Dalam hal ini, titik tengah merupakan “jangkar” yang memberikan jaminan ketenangan bagi ruang kehidupan manusia di dalam kosmos yang tak terhingga (Eliade, 1957).

Atas dasar pikiran tersebut, menurut Eliade (1957), ruang hidup manusia dan elemen-elemennya selalu diyakini mengandung dua aspek penting, yaitu aspek suci (*sacred*) dan profan (*profane*). Artinya, kehidupan manusia selalu merupakan “*communio*” (penyatuan, persenyawaan, perkawinan) dua elemen “yang suci” dengan “yang profan”. Bagaimanapun juga aspek kesucian selalu ada bersama dengan yang bersifat profan pada setiap elemen-elemen fisik yang diciptakan manusia untuk menjamin kelestarian kehidupannya.

Analisis yang telah dilakukan ini menemukan bahwa tata spasial yang terkait dengan kedudukan dan peran suku terjadi pada desa Kaenbaun dan kerajaan Insana. Tata spasial berbasis tata suku ini tidak terlalu tampak secara visual jika orang tidak berusaha menemukan penjelasan atau informasi yang tersembunyi (*tacit knowledge*) di baliknya. Tata spasial berbasis suku di Kaenbaun tampak pada keberadaan dan tata letak *umesuku-umesuku* yang ada di tengah permukiman (*kuan*) sebab *umesuku*

sangat penting dalam kehidupan religius orang di desa Kaenbaun. Tata letak *umesuku* di Kaenbaun ada kaitan dengan struktur, kedudukan dan peran suku-sukunya.



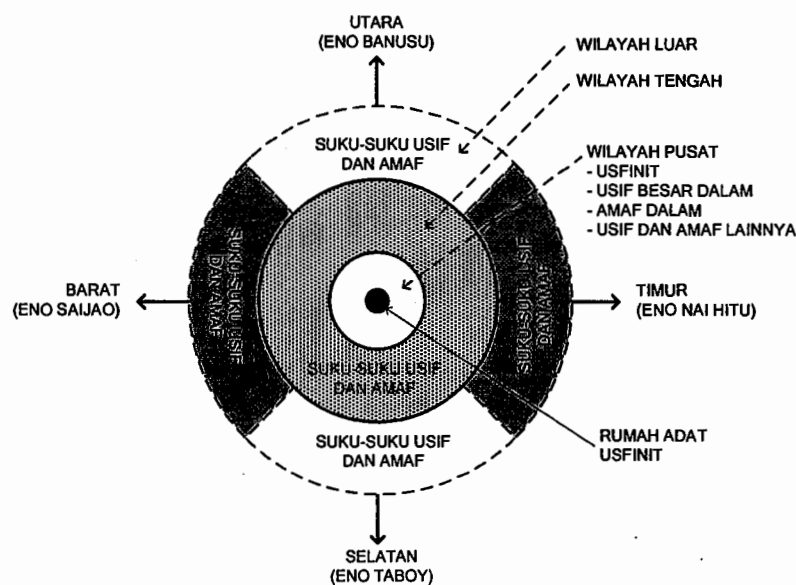
Gambar 286. Tata spasial berbasis Tata Suku di Kaenbaun
(Sumber: konstruksi peneliti, April 2009)

Umesuku Basan terletak berdekatan dengan *umesuku* Timo dan Taus, ketiganya ada pada posisi “di belakang” dari *umesuku* Foni sebagai suku penjaga keamanan (*bilubahan* = pemagar). Letak *umesuku* Basan, Timo dan Taus yang berdekatan tersebut menunjukkan arti bahwa mereka adalah tiga suku perintis awal desa Kaenbaun. *Umesuku* Foni berada dekat arah pintu masuk ke desa Kaenbaun karena Foni merupakan suku penjaga keamanan yang harus mengetahui bahaya lebih awal daripada suku-suku yang lain. Konsep tata spasial keempat *umesuku* yang tetap dan unik ini berakar pada kesepakatan sakral *nenek-moyang* orang Kaenbaun pada masa lalu yang menetapkan struktur masyarakat / suku di Kaenbaun.

Adapun letak *umesuku* Nel berada di dekat *umesuku* Basan dan *umesuku* Taus mengandung arti bahwa suku Nel adalah suku perempuan (*lian fetu*) yang harus mendapat penghormatan dan perlindungan. Mereka adalah warga pendatang, yang menjadi warga Kaenbaun karena perkawinan. Dalam tradisi Timor, warga suku pendatang mendapat perlakuan yang sejajar dengan suku pemilik desa, bahkan di Kaenbaun mereka memiliki satu *umesuku* sebagai tempat berhimpun warga suku pendatang. Mereka dilindungi oleh suku-suku laki-laki, maka letak *umesuku* berada jauh dari gerbang desa (di bagian belakang) dan berada di dekat suku raja karena martabatnya dijunjung tinggi dan selalu dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan adat. Dari paparan ini jelas bahwa tata letak *umesuku* di Kaenbaun ditentukan oleh kedudukan dan peran suku, maka menjadi tegas bahwa tata suku menentukan tata spasial permukiman Kaenbaun.

Tata spasial berbasis suku di Kaenbaun ternyata juga terjadi di kerajaan Insana namun dengan beberapa perbedaan tertentu. Jumlah suku di dalam kerajaan Insana sangat banyak, namun pada dasarnya dapat dikelompokkan menjadi dua jenis, yaitu suku-suku Usif dan suku-suku Amaf (Usfinit, 2003). Menurut Usfinit (2003), tata spasial wilayah kerajaan Insana dibangun oleh sebaran suku-suku sesuai dengan kedudukan dan peran abadi yang ditetapkan di masa lalu. Artinya, tatanan suku menentukan bentuk dan tata spasial wilayah kerajaan Insana. Dari gambar terlihat bahwa ada pola unik, yaitu ada suku-suku yang posisinya di luar dan bertugas melindungi suku-suku yang posisinya lebih dalam. Akhirnya, seluruh lapisan suku-suku melindungi suku yang tinggal di lingkaran paling dalam, dan bagian terdalam yang dilindungi adalah suku Usfinit dan rumah adatnya. Pola ini jelas menunjukkan

pola lingkaran konsentris yang berdimensi perlindungan-pertahanan (suku melindungi suku).



Gambar 287. Tata wilayah kerajaan Insana berbasis Tata Suku
(Sumber: dikonstruksikan dari Usfinit, 2003)

Fenomena tata suku yang terkait dengan tata spasial terjadi di desa Kaenbaun dan memiliki kemiripan dengan fenomena yang sama di kerajaan Insana. Jika pada permukiman Kaenbaun kejadian tersebut pada skala yang lebih kecil karena jumlah suku yang ada hanya delapan suku, maka kejadian di kerajaan Insana adalah lebih luas karena jumlah suku sangat banyak. Kejadian empiris pada tata spasial kerajaan Insana menegaskan bahwa fenomena tata suku terkait dengan tata spasial merupakan hal yang sangat wajar dan mendasar di kalangan suku-suku di Timor. Artinya, temuan tata suku dan tata spasial di Kaenbaun dapat dipahami dari sudut pandang lokal dan merupakan temuan unik karena terjadi pada skala desa dengan otonomi adat yang kuat dan mandiri.

Jika diperhatikan secara keseluruhan tentang fenomena pola tata spasial permukiman Kaenbaun, Kerajaan Insana dan Kasultanan Yogyakarta, tampak adanya kesamaan yang menyolok yaitu keberadaan sebuah titik tengah dan lingkaran yang mengelilinginya. Kedudukan dan perilaku relasi titik tengah dengan lingkaran sekitarnya bersifat unik, sebab perpindahan titik tengah selalu diikuti dengan pergeseran lingkaran dan semua elemen-elemen yang mengelilinginya. Artinya, seperti pergerakan tersebut mirip dengan *amoeba*, yang bergerak seluruh elemen selnya jika inti selnya bergerak (mirip makhluk hidup).

Pada permukiman Kaenbaun, fenomena pergerakan mirip *amoeba* ini terjadi ketika kampung orang Kaenbaun dipindahkan pada masa lalu maupun sekarang. Orang Kaenbaun ketika pindah rumah selalu "*bedol desa*" yaitu membawa *batu suci* milik mereka dan memindahkannya di tempat yang baru. *Batu suci* bahkan merupakan elemen utama dan pertama yang diletakkan pada sebuah rumah keluarga, khususnya ketika membangun *umebubu* (rumah bulat). Jika yang pindah adalah suku, maka *batu suci* suku yang ada di dalam *umesuku* dipindahkan dan *batu-batu suci* seluruh warga suku yang terkait mengikuti perpindahan *batu suci* suku tersebut. Fenomena ini mirip kejadian pindah *batu suci* secara massal. Dalam proses pindah ini ada aturan yang harus ditaati yaitu *batu suci* suku (biasanya ada di dalam *umesuku*) menjadi batu penjurur bagi *batu suci* milik keluarga-keluarga suku terkait. *Batu suci umesuku* itu selalu diletakkan pertama kali, kemudian diikuti *batu suci* keluarga-keluarga. Paparan ini menunjukkan bahwa peletakan pertama batu suci suku diikuti oleh batu suci *umebubu* setiap keluarga yang terkait menjadi prinsip dasar bagi bangunan atau tata spasial permukiman Kaenbaun. Artinya, tata spasial

permukiman Kaenbaun ditentukan oleh sebaran spasial *batu-batu suci*, mulai dari tata spasial *batu suci* suku-suku pemilik desa dan suku-suku pendukungnya, kemudian diikuti peletakan *batu suci umebubu* setiap keluarga.

Ada kejadian monumental masa lalu yang menyajikan gambaran betapa pentingnya titik tengah dalam kehidupan orang Timor (Dawan). Menurut Silab (2004) perpindahan kerajaan Bitunmani (Tunbaba) yang semula pusatnya (*sonaf* = istana raja) di atas gunung ke dataran rendah menunjukkan pola gerak *amoeba* atau *inti-plasma*. Pusat kerajaan Bitunmani adalah *sonaf*-nya, maka ketika *sonaf* kerajaan di pindahkan, maka semua elemen-elemen kerajaan berpindah mengikuti pindahnya *sonaf*. Perpindahan *sonaf* tersebut kemudian diikuti oleh pindahnya suku-suku pendukungnya, sehingga kedudukan dan sebaran mereka ditata kembali di tempat yang baru sesuai dengan aturan adat. Tatanan baru yang terjadi, *sonaf* kerajaan terletak di titik tengah, yang dikelilingi suku-suku pendukungnya. Dari penelusuran yang dilakukan, pola perpindahan kerajaan di Timor menggunakan pola seperti itu, yaitu memindahkan *sonaf* kerajaan secara otomatis akan diikuti pindahnya suku-suku pendukungnya. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa pindahnya suku pemimpin selalu diikuti pindahnya suku-suku pendukung dan membentuk tatanan spasial yang baru dengan kedudukan suku pemimpin selalu terletak di tengah. Pindahnya suku juga berarti pindahnya *umesuku* dan kejadian ini secara teknis serta spiritual adalah pindahnya *batu suci (fautleu)*.

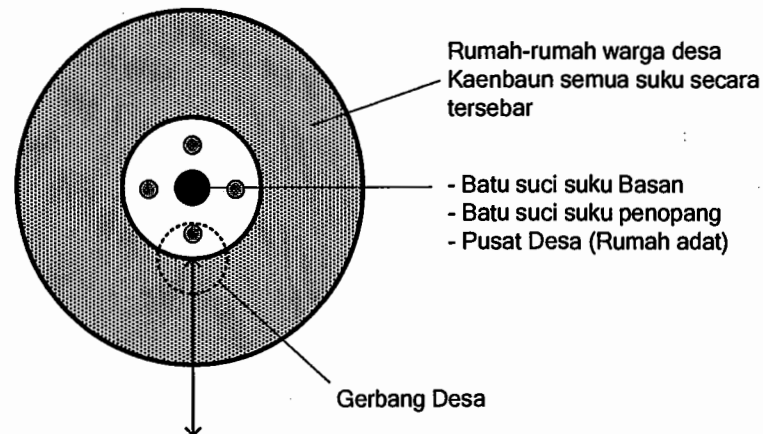
Dengan demikian, fenomena tata spasial yang terjadi pada desa Kaenbaun dan kerajaan Bitunmani (Tunbaba) mirip pola pergerakan sebuah sel, yaitu pergerakan inti sel dan ada plasma sel. Fenomena inti-plasma ini menunjukkan adanya relasi

organis antara inti sel dengan plasma sel. Plasma memberi makan kepada inti, sedangkan inti sel mengatur dan mengendalikan keberadaan seluruh sel dalam sebuah sistem makhluk hidup.

Fenomena inti-plasma dalam penelitian di Kaenbaun intinya adalah struktur kesukuan, yaitu suku pemimpin mendapat dukungan dari suku pendukungnya; suku ditopang suku. Konsep “suku menopang suku” khas permukiman Kaenbaun secara hakiki dapat disebut dengan hormat dan sujud mengelilingi “Titik Suci”. Bagi orang Kaenbaun, menyembah titik tengah yang suci (wujudnya *batu suci*) adalah menyembah Tuhan dan *nenek-moyang*, sebab Tuhan dan *nenek-moyang* sebagai sumber kehidupan hadir di *batu suci* pada setiap upacara adat. Titik tengah yang merupakan titik yang sakral dalam ritual adat di Kaenbaun, merupakan bagian dari fenomena umum ada dalam kehidupan suku-suku di pulau Timor. Fenomena unik khas Kaenbaun terletak pada peran dan kedudukan *batu suci* suku Basan yang menjadi titik paling suci di dalam *sonaf* Kaenbaun.

Dalam riwayat terbentuknya masyarakat desa Kaenbaun, suku Basan adalah suku raja di Kaenbaun dan implikasinya *batu suci* suku Basan menjadi titik orientasi spiritual-supranatural bagi *batu suci* suku-suku penopangnya. Tata spasial *batu suci* suku-suku terungkap dalam pola kognisi orang Kaenbaun, yang menjelaskan *batu suci* suku Basan terletak di tengah dan dikelilingi oleh empat *batu suci* suku penopangnya. Mereka meyakini bahwa *batu suci* suku Basan menyebarkan energi kehidupan kepada empat *batu suci* suku penopang dan energi kehidupan tersebut diteruskan kepada *batu suci umebubu* setiap keluarga di seluruh warga suku. Energi kehidupan yang memancar dari *batu suci* suku Basan diyakini berasal dari Tuhan dan

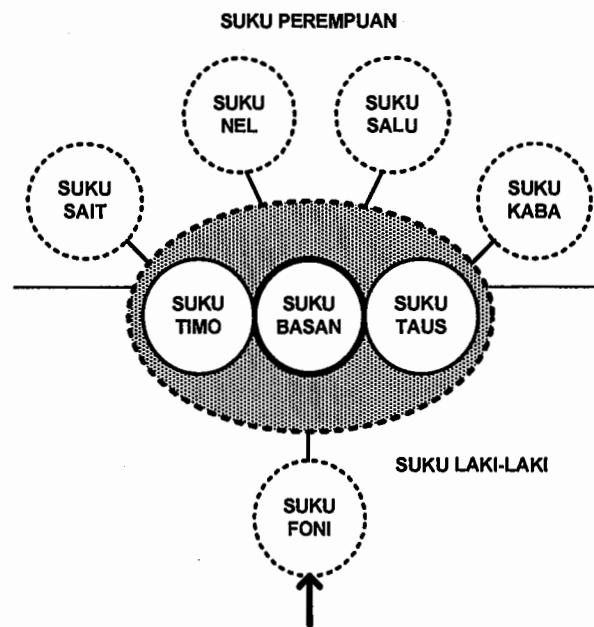
nenek-moyang, maka secara empiris *batu suci* suku Basan adalah *batu suci* yang paling sakral di Kaenbaun sebab menampung dan memancarkan energi kehidupan bagi seluruh *batu suci* dan warga desa Kaenbaun.



Gambar 288. Suku menopang suku di Kaenbaun berbasis konsep spiritual
(Sumber: konstruksi peneliti, April 2009)

Dalam pandangan masyarakat primitif yang religius, titik tengah merupakan titik suci dan artinya juga “*power*” atau “*imago mundi*” yaitu sebagai pusat dunia (Eliade, 1957: 42-43). Manifestasi titik tengah sebagai titik yang suci secara empiris ditemukan wujud yang beragam, misalnya berupa tiang suci (*axis mundi* atau *pillar cosmic*), *batu suci*, altar suci, hingga berwujud sebuah suci (kuil) yang lengkap dengan altarnya. Titik tengah menjadi titik yang suci, maka area sekitarnya juga menjadi area yang suci (*holy place*), yang menjadi awal perkembangan ruang kehidupan manusia (Eliade, 1957). Dengan demikian, fenomena titik tengah yang suci dan wujudnya berupa tiang suci (*ni ainaf*) dan *batu suci* (*faut leu*) dalam kajian ini menunjukkan cara berpikir orang Kaenbaun (suku Dawan) yang religius, sebab kehidupan diawali dan di akhiri di tengah yang merupakan titik suci.

Konsep “suku menopang suku” khas Kaenbaun selain mengandung aspek sakral-suci, juga mengandung aspek sosiologis yaitu relasi antar suku yang mengandung aturan kedudukan dan peran suku-suku secara abadi. Hingga saat ini kedudukan dan peran suku Basan sebagai suku pemersatu yang ditopang empat suku lain sebagai sebuah keunikan tata masyarakat Kaenbaun masih dipraktekkan dan dilestarikan. Artinya konsep “suku menopang suku” khas Kaenbaun mendudukan suku Basan sebagai suku raja (terletak di tengah) dan dikelilingi oleh suku-suku. Dengan demikian, sejarah telah berperan penting pada terciptanya pola “suku menopang suku” khas Kaenbaun, hingga memuat dimensi religius dan sosiologis.

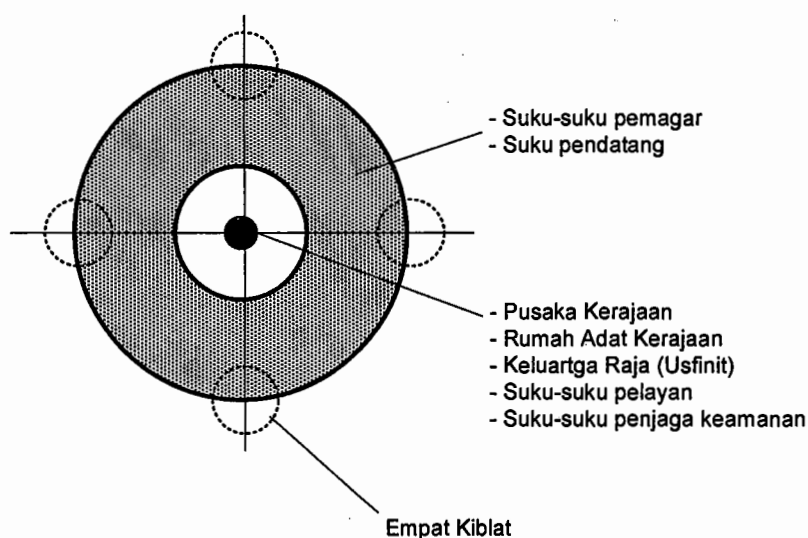


Gambar 289. Pola suku menopang suku di Kaenbaun yang berbasis Tata Suku
(Sumber: konstruksi peneliti, April 2009)

Konsep “suku menopang suku” di Kaenbaun memiliki padanan dengan konsep “suku menopang suku” yang lain, khususnya adanya dimensi spiritual-sakral dan dimensi sosiologis. Pada konsep “suku menopang suku” di kerajaan Insana, polanya adalah suku-suku di seluruh Insana mengelilingi raja (*atupas*) yang suci karena

diyakini merupakan wakil "dunia langit" yang turun dan memerintah kerajaan (Usfinit, 2003).

Dengan keyakinan semacam itu, tampak bahwa *Atupas* memiliki dua dimensi, yaitu (1) dimensi supranatural-mitis sebab dia adalah wakil Tuhan yang memerintah dunia sekaligus (2) dimensi sosiologis sebab dia adalah raja (termasuk suku Usfinit, suku raja) di kerajaan Insana yang menduduki peran abadi sebagai suku pemimpin. Kedudukan dan peran *atupas* di Insana sama dengan *usif* Basan di Kaenbaun, yang menjadi pemimpin warga desa dan pemimpin terpenting dalam setiap ritual adat skala kerajaan. Usif Basan dan *Atupas* menyanggah peran sebagai wakil dunia langit dan pemimpin masyarakat.



Gambar 290. Pola suku menopang suku di kerajaan Insana berbasis konsep spiritual (Sumber: dikonstruksikan dari Usfinit, 2003)

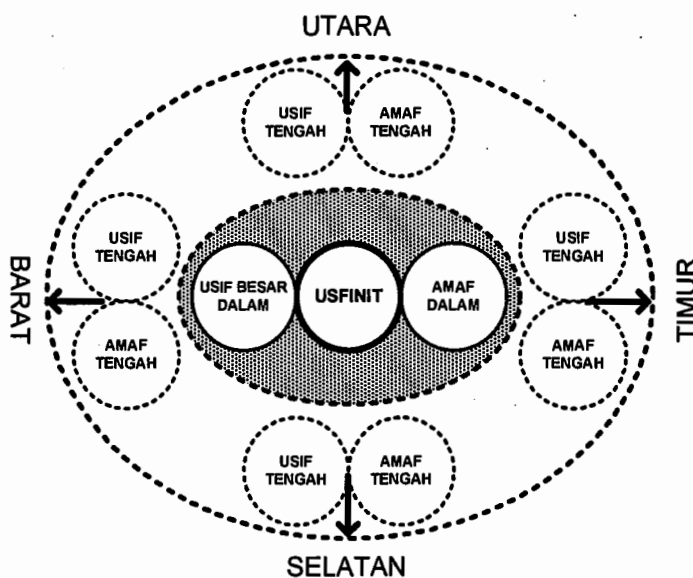
Di kerajaan Insana, hormat kepada Tuhan dan *nenek-moyang* diarahkan ke *sonaf* (istana) raja Usfinit, khususnya ke pada *batu-suci* dan *tiang-suci* yang ada di dalamnya. Artinya, orientasi ritual-spiritual adat di seluruh kerajaan Insana selalu mengarah pada "*axis mundi* dan *altar*" yang terdapat di dalam *sonaf* Maubes Insana

tersebut. Konon di masa lalu, para panglima perang dan suku-suku di seluruh kerajaan Insana sebelum berperang harus datang dan selalu dibekali kekuatan supra-natural (kesaktian) melalui upacara adat skala kerajaan yang dipimpin oleh *Meo Naek Tnasib Tnu Fai* atau *Meo Naek Tneak Naijuf* (Usfinit, 2003: 95). Upacara adat tersebut dilangsungkan di *sonaf* Maubes sebagai pusat kekuatan kerajaan dan dipimpin oleh seorang Panglima Besar Kerajaan yang membagikan kekuatan spiritual kepada semua panglima perang ke seluruh penjuru kerajaan. Artinya, kekuatan supra-natural dari pusat kerajaan disebarkan-dipencarkan ke seluruh penjuru kerajaan melalui upacara adat. Dengan demikian, pola suku menopang suku kerajaan Insana sama dengan Kaenbaun, yaitu berbasis konsep spiritual-mitis.

Pada sisi yang lain, konsep suku menopang suku pada kerajaan Insana juga mengandung dimensi sosiologis yang mengatur relasi suku-suku di seluruh kerajaan. Suku Usfinit yang tinggal di tengah lingkaran menjadi pusat orientasi sosial-religijs seluruh kerajaan. Suku Usfinit tersebut berada di "*holy place*" (Eliade, 1957) bersama dengan dua kelompok suku Usif Besar Dalam dan suku Amaf Dalam (Usfinit, 2003). Selanjutnya, pada lingkaran lain yang lebih di luar (wilayah tengah) tersebar suku-suku Usif dan Amaf tengah yang ditata menurut empat arah mata angin. Artinya, pola suku menopang suku yang berbasis tata suku terjadi di kerajaan Insana. Jika dikaitkan dengan tata suku dan tata spasial di Kaenbaun, maka fenomena empiris di Insana menunjuk pada fokus yang sama, yaitu konsep "suku menopang suku" berbasis tata suku-suku.

Fenomena empiris "suku menopang suku" khas Kaenbaun dan kerajaan Insana merupakan fenomena yang kuat, sebab tata suku mendasari tata spasial seluruh

wilayah. Artinya, tata suku diatur menurut dua konsep yaitu konsep spiritual dan konsep sosiologis. Kedua konsep tersebut digabungkan dan menciptakan pola tata spasial “suku menopang suku” yang mengandung dua sifat, yaitu bersifat spiritual sekaligus sosiologis. Konsep “suku menopang suku” tersebut masih bertahan hingga saat ini karena suku-suku di Kaenbaun maupun di kerajaan Insana masih taat dan hormat pada kesepakatan sakral *nenek-moyang* mereka yang terjadi pada masa lampau. Implikasinya, konsep “suku menopang suku” spiritual-sosiologis akan mampu bertahan jika kesepakatan sakral tersebut masih dipertahankan dari generasi ke generasi.

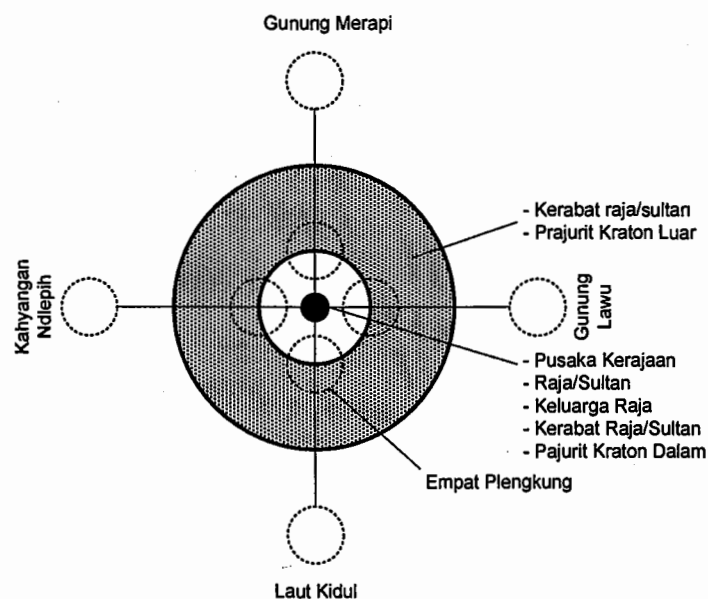


Gambar 291. Pola suku menopang suku di kerajaan Insana berbasis Tata Suku
(Sumber: dikonstruksikan dari Usfinit, 2003)

Konsep yang mirip dengan “suku menopang suku” terdapat di kasultanan Yogyakarta yang substansinya adalah pola mengelilingi Sultan sebagai penguasa tertinggi di seluruh kerajaan, disebut dengan “*magersari*”. Konsep *magersari* kraton Yogyakarta mengandung dimensi spiritual dan sosiologis seperti pada suku

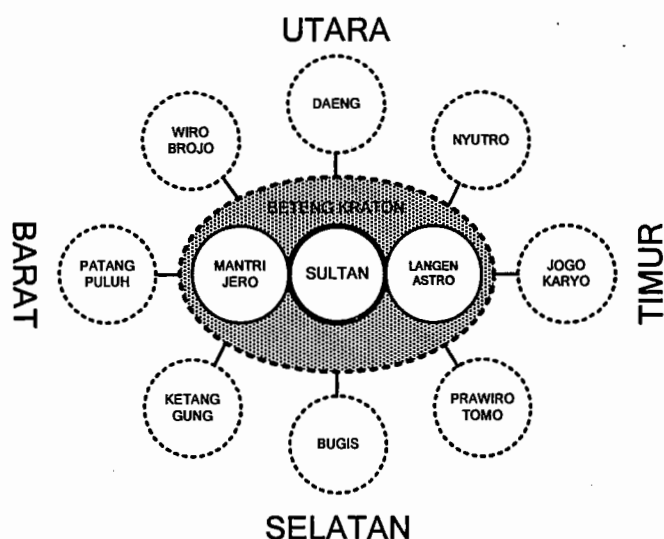
menopang suku pada permukiman Kaenbaun dan kerajaan Insana di pulau Timor. Konsep “suku menopang suku” di Kaenbaun kurang kuat menggunakan empat arah mata angin, sedangkan di kerajaan Insana dan kasultanan Yogyakarta empat arah mata angin tersebut sangat penting.

Konsep *magersari* kraton Yogyakarta yang berbasis spiritual (mitis) memuat relasi yang erat antara kraton dengan empat kerajaan mitis yang mengelilinginya. *Magersari* spiritual-mitis ini sangat khas sebab hingga sekarang masih bertahan melalui ritual skala kerajaan berupa upacara-upacara labuhan yang rutin dilaksanakan. Artinya, kraton sebagai kerajaan duniawi secara spiritual-mitis mendapat perlindungan dari empat kerajaan gaib di sekitarnya. Dengan demikian, Sultan merupakan sosok sakral-mitis selalu dalam relasi yang intim dengan para penguasa di empat kerajaan gaib tersebut.



Gambar 292. Tata spasial kraton Yogyakarta berbasis konsep spiritual-mitis (Sumber: dikonstruksikan dari berbagai sumber, April 2009)

Konsep *magersari* kraton Yogyakarta juga mengandung konsep sosiologis, tetapi konsep sosiologisnya berbeda sebab bukan semata-mata mengatur relasi antar suku (kelompok manusia) namun ada tekanan lebih kepada usaha menghormati dan mengamankan hidup Sultan dan keluarganya yang tinggal di tengah lingkaran. Pola *magersari* di kraton Yogyakarta lebih menggunakan konsep sosiologis dan pertahanan perang. Artinya, menggunakan pertahanan fisik dengan menata para kelompok prajurit sebagai "tameng manusia". Konsep pertahanan perang ini terkait dengan penciptanya, yaitu Pangeran Mangkubumi, yang pada waktu kraton Yogyakarta diciptakan situasinya dalam keadaan perang.



Gambar 293. Pola perlindungan Sultan di kraton Yogyakarta berbasis pengelompokan prajurit
(Sumber: dikonstruksi dari berbagai sumber, April 2009)

Bagi Pangeran Mangkubumi, keselamatan Sultan dan keluarganya adalah kebutuhan nomor satu, maka konsep *magersari* yang digunakan mengandung konsep keselamatan Sultan. Yogyakarta lahir dari situasi perang atau konflik antara Belanda dengan kerajaan Surakarta, kemudian lahirlah kasultanan Yogyakarta. Tata

pengelompokan prajurit di sekitar Sultan dan kraton di Yogyakarta menunjukkan kuatnya konsep perang atau pertahanan perang dalam konsep *magersari* tersebut.

Namun, jika direfleksikan lebih mendalam, konsep “suku menopang suku” di Kaenbaun, kerajaan Insana dan ”pola perlindungan Sultan” di Kraton Yogyakarta sebenarnya memiliki kesamaan yaitu mengandung aspek sosiologis dan aspek pertahanan perang. Jika di Kraton Yogyakarta Istana Sultan dikelilingi oleh kelompok prajurit yang dieksplisitkan keberadaannya (ada 10 kelompok prajurit), maka di permukiman Kaenbaun dan Kerajaan Insana setiap suku pada dasarnya juga memiliki kemampuan berperang. Memang, di Kaenbaun peran dan kedudukan suku Foni secara abadi adalah suku penjaga keamanan, tetapi setiap suku selalu memiliki *meo-meo* (prajurit) yang selalu siap berperang. Jadi konsep suku menopang suku di permukiman Kaenbaun dan Kerajaan Insana serta konsep *magersari* yang ada di Kraton Yogyakarta mengandung dua dimensi penting yaitu dimensi sosiologis dan dimensi pertahanan perang.

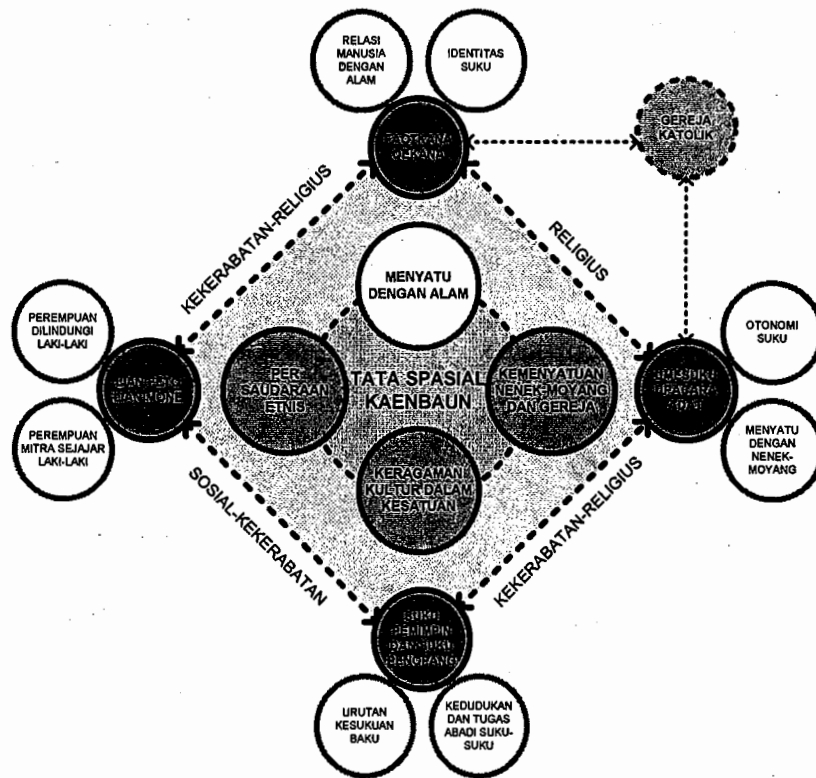
BAB-IX
KESIMPULAN, SARAN, SUMBANGAN PENELITIAN DAN
REKOMENDASI

1. Kesimpulan

Penelitian tentang tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun menemukan teori spesifik yaitu bahwa tata spasial arsitektur permukiman Kaenbaun memiliki kaitan erat dengan tata suku pada masyarakat Kaenbaun. Artinya, fenomena ruang kehidupan berkaitan erat dengan fenomena tata suku yang telah ditetapkan di puncak *Bnoko* Kaenbaun pada awal terbentuknya masyarakat Kaenbaun. Tata suku tersebut bersifat abadi, maka menjadi pedoman dan referensi dalam setiap perilaku spasial orang Kaenbaun pada berbagai skala (skala individu hingga skala desa)

Tata suku di Kaenbaun mengandung tujuh elemen kunci yaitu (1) ada kedudukan yang tetap dan abadi dari setiap suku (Suku Basan sebagai suku Raja, dan suku lain sebagai suku penopang); (2) ada tugas abadi yang diemban oleh setiap suku; (3) warga Kaenbaun terdiri atas suku laki-laki (Basan, Timo, Taus dan Foni) dan suku perempuan (Nel, Salu, Sait dan Kaba); (4) suku perempuan memiliki kedudukan sejajar dengan suku laki-laki; (5) suku perempuan mendapat perlindungan dari suku-suku laki-laki, (6) semua suku memiliki "otonomi adat" untuk melaksanakan tradisi masing-masing suku, dan (7) ada upacara adat bersama yang sangat penting yaitu "upacara adat siklus pertanian" yang berpusat di *umesuku* Basan dan berorientasi ke *Bnoko* Kaenbaun sebagai tempat suci desa Kaenbaun.

Dari analisis yang dilakukan terbukti bahwa teori tata spasial tersebut ditopang oleh empat konsep spesifik yaitu (1) konsep persaudaraan etnis, (2) konsep kemenyatuan *nenek-moyang* dan Gereja, (3) konsep keragaman kultur dalam kesatuan, dan (4) konsep menyatu dengan alam. Empat konsep spesifik tersebut berakar dalam satu konsep penting tentang kehidupan yaitu bahwa hidup ideal bagi orang Kaenbaun adalah menyatu dengan Tuhan (*Uis Neno*), *nenek-moyang* (*bei nai*), sesama saudara (*atoni*) dan alam semesta (*jagad raya*).



Gambar 294. Hubungan elemen-elemen Tata Suku dan Tata Spasial Kaenbaun (Sumber: Refleksi, Januari 2010)

Atas dasar konsep kehidupan ideal tersebut, maka tampak bahwa empat konsep spesifik tersebut berakar pada empat substansi yang mendasarinya yaitu substansi Tuhan, *nenek-moyang* (*bei nai*), manusia dan alam semesta. Keunikan empat

substansi pada teori tata spasial ini tampak sangat kontras jika dibandingkan dengan teori tata spasial yang hanya mengandung dua substansi (Rapoport, 1977) yang menyatakan bahwa tata spasial adalah relasi antara benda-benda dengan manusia-manusia. Keberadaan empat substansi tersebut sangat khas Kaenbaun, maka menunjukkan bahwa teori dan konsep tata spasial Kaenbaun bersifat sangat spesifik serta terkait erat dengan eksistensi orang Kaenbaun yang religius. Dengan demikian, teori tata spasial khas Kaenbaun layak disebut "*sosio-spiritual spasial*".

Seluruh hasil penelitian menunjukkan bahwa fenomena tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun merupakan konsekuensi dari logika relasional dan logika transenden antara ruang desa sebagai wadah kehidupan dengan perilaku spasial orang Kaenbaun yang dilandasi jatidiri sosial-budaya Dawan khas Kaenbaun. Dalam logika relasional dan transenden tersebut, keberadaan wadah kehidupan di desa Kaenbaun berkedudukan sejajar dengan keberadaan orang Kaenbaun, yang artinya desa sebagai wadah fisik-biologis dihormati sebagai bagian dari seluruh realitas kehidupan orang Kaenbaun yang bersifat *tangible* serta *intangibile*.

Bahkan secara khusus dapat ditegaskan bahwa tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun merupakan karya bersama antara orang Kaenbaun yang masih hidup dengan *nenek-moyang (bei nai)* mereka yang selalu terlibat di dalam proses pengambilan keputusan yang dilakukan melalui upacara adat, mulai dari skala individu, kelompok, hingga skala desa. Artinya, orang Kaenbaun yang masih hidup selalu menaati pedoman dan tuntunan *nenek-moyang (bei nai)* dalam setiap perilaku spasial mereka, sehingga secara akumulatif tercipta wadah spasial permukiman Kaenbaun yang sesuai. Ketaatan dan hormat kepada *nenek-moyang* merupakan salah

satu sendi penting dalam kehidupan orang Kaenbaun sebab menjadi jaminan kebahagiaan hidup di dunia nyata dan dunia arwah. Ketaatan dan hormat tersebut menjadi elemen penting yang membentuk pikiran, perkataan serta perilaku orang Kaenbaun, dan akhirnya terungkap pada perilaku spasial mereka yang menentukan bentuk tata spasial arsitektur permukiman Kaenbaun.

2. Saran

Dipandang dari sisi pengembangan pengetahuan, temuan dalam disertasi ini merupakan awal dan pintu masuk untuk mendalami fenomena wadah kehidupan orang Dawan di Kaenbaun maupun orang Dawan di desa-desa yang lain. Bagi desa Kaenbaun, temuan disertasi ini hanyalah sebagian kecil dari seluruh realitas tata ruang dan tata spasial permukiman Kaenbaun. Oleh karenanya, pendalaman informasi tentang desa Kaenbaun dan desa-desa Dawan yang lain perlu dilanjutkan sebab akan menjadi bahan dan informasi penting yang mampu menciptakan teori-teori spesifik dalam bidang arsitektur dan perencanaan untuk menjelaskan fenomena dan esensi meruang pada desa-desa Dawan di Timor.

Dilihat dari pengembangan metode penelitian, temuan pada disertasi ini menegaskan bahwa orang Dawan melihat kehidupan dan wadah kehidupan menggunakan dua aspek penting yaitu *tangible* dan *intangible*, dan dalam kacamata fenomenologi Husserlian dikatakan ada empat aspek yaitu sensual, rasional, etik dan transenden (Sudaryono, 2003). Artinya, terbuka kesempatan yang sangat luas untuk menerapkan paradigma fenomenologi Husserlian dan metodenya diterapkan dalam penelitian khusus di desa-desa Dawan yang lain dalam rangka menggali dan

memperkaya temuan-temuan tentang tata spasial pada arsitektur permukiman di desa-desa Dawan yang tersebar di seluruh pulau Timor.

Untuk pengembangan pengetahuan lebih lanjut, penelitian ini menghasilkan temuan berupa teori tata spasial pada arsitektur permukiman Kaenbaun yang sangat spesifik. Lingkup keberlakuan substansi dan bangunan teorinya (transferabilitas) barangkali terbatas, namun upaya memeriksa transferabilitasnya pada kejadian-kejadian lain di tempat lain secara formal sangat diperlukan. Oleh karenanya, penelitian dengan model penelitian dengan paradigma fenomenologi Husserlian perlu dilanjutkan dengan mengangkat obyek kajian desa-desa non-Dawan di pulau Timor. Bahkan penelitian sejenis ini dapat dan perlu diperluas dengan mengangkat obyek kajian desa-desa vernakular di berbagai pulau di seluruh Indonesia dalam rangka membangun pengetahuan dan menemukan teori tersembunyi di balik fenomena keruangan pada desa-desa vernakular tersebut.

3. Sumbangan Penelitian

Dipandang dari sisi teoritis, temuan dalam disertasi ini memperkaya khasanah teori tata spasial pada arsitektur permukiman dengan menambahkan aspek *intangibile* spesifik lokal tertentu sebagai substansi penting dalam memahami fenomena tata spasial suatu arsitektur permukiman. Unsur *intangibile* yang ditemukan di Kaenbaun bersifat unik dan melengkapi penelitian-penelitian yang pernah ada, yaitu dengan menjelaskan keunikan bahwa keberadaan Tuhan (Allah Bapa atau *Uis Neno*) dan nenek-moyang (*beinai*) sangat dihormati dalam sebuah keyakinan campuran yang utuh dan muncul dalam perilaku spasial orang Kaenbaun serta terungkap pada tata spasial arsitektur permukiman Kaenbaun. Keberadaan unsur *intangibile* di Kaenbaun

unik karena lahir dari jantung budaya orang Kaenbaun yang mampu menyatukan unsur kepercayaan lokal dengan agama Katolik, sehingga keberadaan rumah adat suku (*umesuku*), Gereja Katolik dan Bnoko Kaenbaun menjadi tiga titik spiritual penting pada arsitektur permukiman Kaenbaun.

Dilihat dari sisi praksis, temuan dalam disertasi ini kiranya semakin memantapkan pengetahuan dan pemahaman orang Kaenbaun atas arsitektur permukiman mereka sebagai wadah kehidupan yang sesuai dengan jati diri orang Kaenbaun sejati. Pemahaman yang semakin mendalam diharapkan dapat meningkatkan kecintaan, sehingga mampu menjaga-melestarikan sendi-sendi penting yang terdapat dalam arsitektur permukiman Kaenbaun yang unik.

Bagi pihak-pihak di luar Kaenbaun, temuan disertasi ini dapat menjadi bahan refleksi untuk memulai usaha guna menemukan hakekat arsitektur permukiman pada desa-desa sejenis guna menemukan keunikan yang melahirkan kecintaan. Temuan disertasi ini adalah pengetahuan lokal yang amat kaya dan teori lokal tentang tata spasial arsitektur permukiman di desa Kaenbaun. Temuan tersebut kiranya menjadi sebuah mosaik pengetahuan tentang budaya dan arsitektur permukiman di Timor, yang perlu terus dikembangkan dan dimanfaatkan untuk membangun dan memperkuat kearifan lokal bagi berbagai kalangan dalam memandang dan memahami fenomena arsitektur lokal (vernakular), khususnya yang berkembang di pulau Timor.

4. Rekomendasi

Cara pandang dan metode penelitian berbasis fenomenologi Husserlian ini dapat dimanfaatkan untuk meneliti-memahami fenomena desa-desa tradisional di

Timor yang sangat kaya dengan nuansa budaya lokal. Menurut pendekatan fenomenologi Husserlian yang dijalankan di dalam disertasi ini, setiap desa di Timor bersifat unik dan sekali terjadi (*einmalig*) serta memiliki kekayaan budaya yang luar biasa, baik yang bersifat *tangible* maupun *intangible*. Pemahaman mendalam tentang keunikan budaya mereka merupakan prasyarat yang penting untuk memahami arsitektur permukiman pada desa mereka, yang hakekatnya merupakan ungkapan kearifan lokal tentang hidup ideal menurut budaya orang Timor.

Disertasi ini menemukan bahwa tata spasial arsitektur permukiman di Timor memiliki relasi yang amat erat dengan tata suku pada masyarakat desa yang tinggal di dalamnya. Oleh karenanya, temuan ini menegaskan bahwa pemahaman tata spasial permukiman suku Dawan di Timor harus selalu disertai dengan pemahaman tentang tata suku pada masyarakat desa yang tinggal di dalamnya. Tata suku yang bersifat abadi tersebut memiliki pengaruh kuat pada bentukan tata spasial arsitektur permukiman, maka hormat pada keduanya merupakan keharusan yang sangat menentukan kedalaman pemahaman. Pemahaman tentang tata suku terbukti di dalam disertasi ini menjadi pintu masuk utama untuk memahami tata spasial permukiman di Timor, khususnya di desa-desa suku Dawan. Hal itu berarti bahwa setiap kebijakan yang ujungnya adalah penataan arsitektur permukiman di desa-desa vernakular (*vernacular villages*) perlu cermat dan hati-hati sebab akan selalu bersentuhan dengan prinsip-prinsip penting yang ada di dalam tata masyarakat desa yang menghuninya, khususnya akan selalu bersinggungan dengan tata suku sebagai faktor kunci positif yang sangat menentukan tata spasial permukiman.



DAFTAR PUSTAKA

- Aditjondro, G.J., 2003a, *Pola-pola Gerakan Lingkungan, Refleksi untuk Menyelamatkan Lingkungan dari Dampak Ekspansi Modal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Aditjondro, G.J., 2003b, *Korban-korban Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Adnyana, I.K.P., 2003, *Perubahan Pemanfaatan Ruang dalam Perspektif Masyarakat Adat Bali, Studi Kasus: Padangsembian*, Denpasar, Bali, disertasi, Universitas Gadjah Mada.
- Bacon, E., 1967, *Design of Cities*, (edisi revisi 1975), London: Thames and Hudson
- Bertens, K., 1990, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta : Gramedia.
- Bertens, K., 1996, *Filsafat Barat Abad XX jilid II : Prancis*, Jakarta : Gramedia
- Chalmers, A.F., 1976, *Apa Itu yang dinamakan Ilmu ?*, terjemahan, Jakarta: Hasta-Mitra
- Charon, J. M., 1989, *Symbolic Interactionism: An Introduction, An Interpretation, An Integration*, New Jersey: Prentice Hall
- Collier, E, 1989, *Architecture of the Native Houses of Indonesia, Preliminary Report, (ttp dan tt)*
- Crabtree, B. F. & Miller, W. L., 1992, *Doing Qualitative Research*, London: Sage Publication
- Doxiadis, C.A., 1968, *Ekistics: An Introduction to the Science of Human Settlements*, London: Hutchinson.
- Foni, W., 2002, *Ritus Agama Suku Atoni Pah Meto dalam Kegiatan Pertanian Lahan Kering, Studi di Kevetoran Tunbaba Kabupaten Timot Tengah Utara, Nusa Tenggara Timur*, tesis, Program Pasca Sarjana, Magister Pembangunan, Universitas Kristen Satyawacana, Salatiga.
- Geertz, C., 1974, *Tafsir Kebudayaan*, terjm. Budi Susanto, Yogyakarta : Kanisius.
- Groat, L & Wang, D., 2002, *Architectural Research Methods*, New York: John Willey & Sons. Inc.
- Guba, G. E & Lincoln S. Y., 1985, *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills : Sage Publications Inc.
- Hamersma, H., 1983, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: PT Gramedia
- Haryadi & Setiawan, B., 1995, *Arsitektur Lingkungan dan Perilaku: Suatu Pengantar ke Teori, Metodologi dan Aplikasi*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi dan Kebudayaan.
- Heuken, 1983, *Ensiklopedi Orang Kudus*, Jakarta” Yayasan Cipta Loka Caraka.

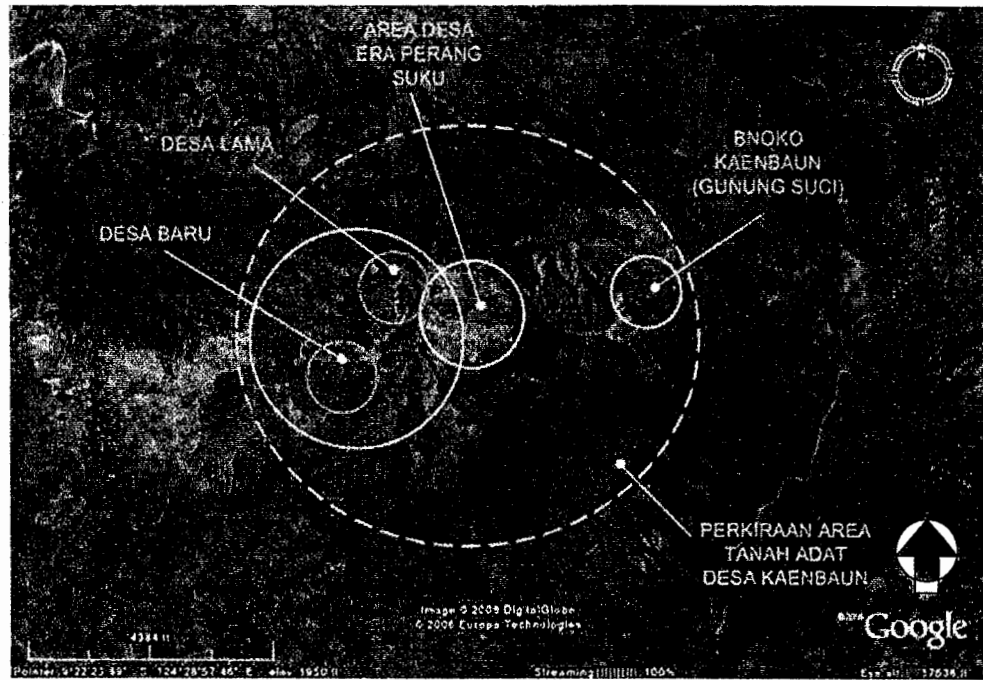
- Hillier, B., "The Architecture of the Urban Object", dalam *Ekistics: The Problems and Science of Human Settlements*, vol. 56, nr 334/335, January/February – March/April 1989.
- Hillier, B. & Hanson, J., 1984, *The Social Logic of Space*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keraf, A.S & Dua, M., 2001, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius
- Koentjaraningrat, 1986, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru
- Kostof, S., 1992, *The City Assembled: The Elements of Urban Form through History*, London: Thames & Hudson Ltd
- Kuntowijoyo, 1994, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiarawacana
- Lang, J., 1994, *Urban Design: The American Experience*, New York: Van Nostrand Reinhold.
- Madanipour, A., 1996, *Design of Urban Space: An Inquiry into Socio-Spatial Process*, Chichester: John Wiley & Sons.
- Manehat, P. P. SVD., 1990, *Agenda Budaya Pulau Timor (1)*, Timor: Komisi Komunikasi Sosial.
- Manehat, PP. SVD., 1992, *Agenda Budaya Pulau Timor (2)*, Kupang" CV Budaya Kupang
- Mangunwijaya, Y.B., 1988, *Wastu Citra*, Jakarta: Gramedia.
- Mariyanto, E., 2004, *Kamus Liturgi Sederhana*, Yogyakarta: Kanisius
- Morris, A.E.J., 1994, *History of Urban Form Before the Industrial Revolutions*, New York: John Wiley & Sons, Inc
- Newmark, N. L. & Thompson, P J., 1977, *Self, Space & Shelter: An Introduction to Housing*, New York: Harper and Row, Publishers, Inc
- Nuraini, C., 2004, *Permukiman Suku Batak Mandailing*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Oliver, P., 1980, *Encyclopedia of the Vernacular Architecture of the World*, London: Cambridge University Press
- Pallasmaa, 1994, *An Architecture of the Seven Senses*, dalam AU, Juli 1994
- Pangarsa, G. W., 2006, *Merah Putih Arsitektur Nsantara*, Yogyakarta: Penerbit Andi
- Parera, A.D.M., 1994, *Sejarah Pemerintahan Raja-raja Timor*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan
- Parimin, A P., 1986, *Fundamental Study on Spatial Formation of Island Village: Environmental Hierarchy of Sacred – Profane Concept in Bali*, disertasi doktoral tidak dipublikasikan, Universitas Osaka, 1986.

- Peursen, C.A van., 1976, *Strategi Kebudayaan*, terjemahan Dick Hartoko, Yogyakarta: Kanisius dan BPK Gunung Mulia
- Peursen, C.A van., 1988, *Orientasi di Alam Filsafat*, terjemahan Dick Hartoko, Jakarta: PT. Gramedia
- Piliang, Y. A., 2004, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*, Yogyakarta: Jalasutra
- Purbadi, Y. D., 2005, *Local Religion and Tradition for Environment Management, A Lesson from Kaenbaun Timorese Traditional Village*, makalah ilmiah dipresentasikan dalam "2nd International Seminar and Workshop on Ecological Architecture and Environment in the Tropics", tanggal 17-18 Februari 2005, diselenggarakan oleh LMB, Unika Soegijapranata, Semarang.
- Purbadi, Y. D., 2006, *Keaslian dan Perubahan Desa Tradisional Kaenbaun di Pulau Timor*, Laporan Tugas Mandiri Mahasiswa S3, Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Purbadi, Y. D., 2007, *Perjumpaan Budaya Dawan dan Iman Katolik: Kajian tentang Devosi Maria dan Liturgi Ekaristi di Desa Kaenbaun*, Laporan Tugas Mandiri Mahasiswa S3, Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Purbadi, Y. D., 2009, *Tata Suku dan Tata Spasial pada Arsitektur Permukiman Suku Dawan di Desa Kaenbaun di Pulau Timor*, Disertasi (Naskah Ujian Tertutup), tidak dipublikasikan, Program Pascasarjana Fakultas Teknik, Universitas Gadjah Mada.
- Purnama, E. C., 2006, *Tata Ruang Masyarakat Baduy*, Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Rapoport, A., 1928, *The Meaning of the Built Environment : A Nonverbal Communication Approach*, Beverly Hills : Sage Publication.
- Rapoport, A., 1977, *Human Aspects of Urban Form: Towards a Man-Environment Approach to Urban Form and Design*, New York: Pergamon Press
- Rapoport, A., 1969, *House Form and Culture*, New Jersey: Prentice Hall.
- Rigg, J., 1996, *Indonesian Heritage: The Human Environment*, Jakarta: Buku Antar Bangsa.
- Rossi, A., 1982, *The Architecture of the City*, Cambridge: MIT Press.
- Rudofsky, B., 1964, *Architecture without Architect*, London: Academy Editions.
- Runa, I. W., 2004, *Sistem Spasial Desa Pegunungan di Bali dalam Perspektif Sosial-Budaya*, Disertasi, tidak dipublikasikan, Universitas GadjahMada, 2004
- Salu, P. JG, SVD., 2009, *His Name is John (Namanya adalah Johannes)*, Kupang: Penerbit Gita Kasih.
- Sawu, A. T, 2004, *Di Bawah naungan Gunung Mutis, Pandangan-pandangan Religius Orang Dawan di Timor Barat*, Ende: Nusa Indah

- Schulte, H.G.N., 1971, *The Political System of the Atoni Timor*, Driebergen: Offsetdruk van Manen & Co.
- Silab, W., 2002, *Biboki-Insana-Miomaffo, Dalam Suatu Pendekatan Etno-Historiografis*, Laporan Penelitian (tidak dipublikasikan).
- Silab, W, dkk, 1997, *Rumah Tradisional Suku Bangsa Atoni-Timor, Nusa Tenggara Timur*, Kupang: Depdikbud Kanwil Propinsi Nusa Tenggara Timur
- Spradley, J. P., 1997, *Metode Etnografi*, Yogyakarta: Tiarawacana
- Subagya, R., 1981, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, Cipta Loka Caraka dan Yayasan Kerjasama Pendidikan Katolik.
- Sudaryono, 2003, *Karakter Ruang Lokal Sebagai Mainstream Perencanaan Pembangunan Ruang Lokal, Upaya Menyumbang Pendekatan dan Substansi Teori Ruang Lokal untuk Pembangunan Lokal*, Laporan Akhir II-2003, Pusat Studi Perencanaan Pembangunan Regional Universitas Gadjah Mada bekerjasama dengan Kantor Menteri Negara Riset dan Teknologi.
- Suharyo, Ign., 2007, *Rancangan Homili Sepanjang Tahun*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sumintardja, D., 1978, *Kompendium Sejarah Arsitektur*, jilid I, Bandung: Yayasan Lembaga Pendidikan Masalah Bangunan.
- Suparlan, P., 1971, *Kebudayaan Timor*, dalam Koentjaraningrat, 1971, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta : Penerbit Jambatan
- Tjahjono, G., 1989, *Cosmos, Center and Duality in Javanese Architectural Tradition: The Symbolic Dimensions of House Shapes in Kotagede and Surroundings*, disertasi doktoral tidak dipublikasikan, Universitas California di Berkeley.
- Tjahyono, G., 1999, *On Vernacular Settlement*, makalah dalam proseding seminar Internasional "*Vernacular Settlement, The Role of Local Knowledge in Built Environment*", 3-4 Agustus 1999, Fakultas Teknik Universitas Indonesia.
- Unwin, S., 1997, *Analyzing Architecture*, London: Routledge
- Ven, C van de., 1991, *Ruang dalam Arsitektur: Evolusi dari sebuah Gagasan Baru dalam Teori dan Sejarah Gerakan-gerakan Modern*, (terjm: Imam Djokomono & Prihminto Widodo), Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Waterson, R., 1990, *The Living House, An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Singapore: Oxford University Press.
- Zevi, B., 1957, *Architecture as Space: How to Look at Architecture*, (terjm: Milton Gendel, edisi revisi), New York: Horizon Press.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

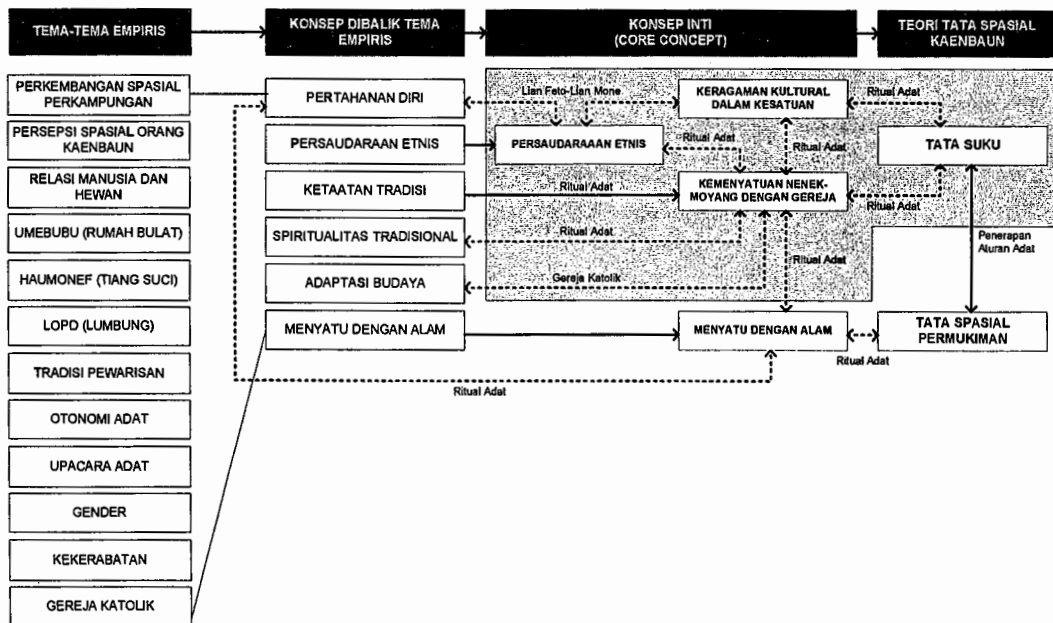
Lampiran 1. Foto udara desa Kaenbaun dan perkiraan tanah adat



(Sumber: konfirmasi lapangan Juli 2004 dan Mei 2006)

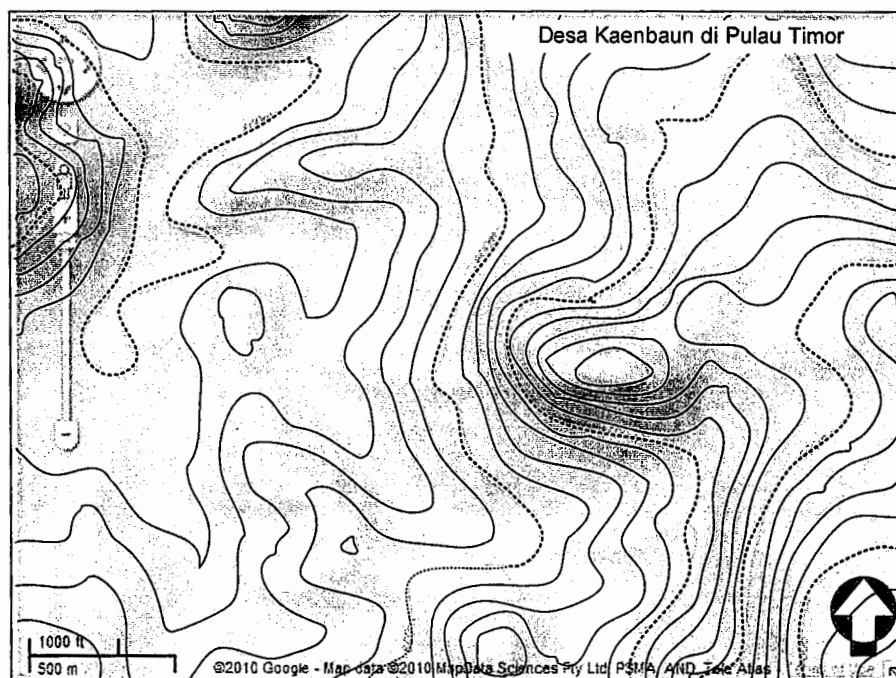
Lampiran 2. Proses abstraksi-induktif lengkap

Bagan 1: Proses Abstraksi-Induktif Lengkap



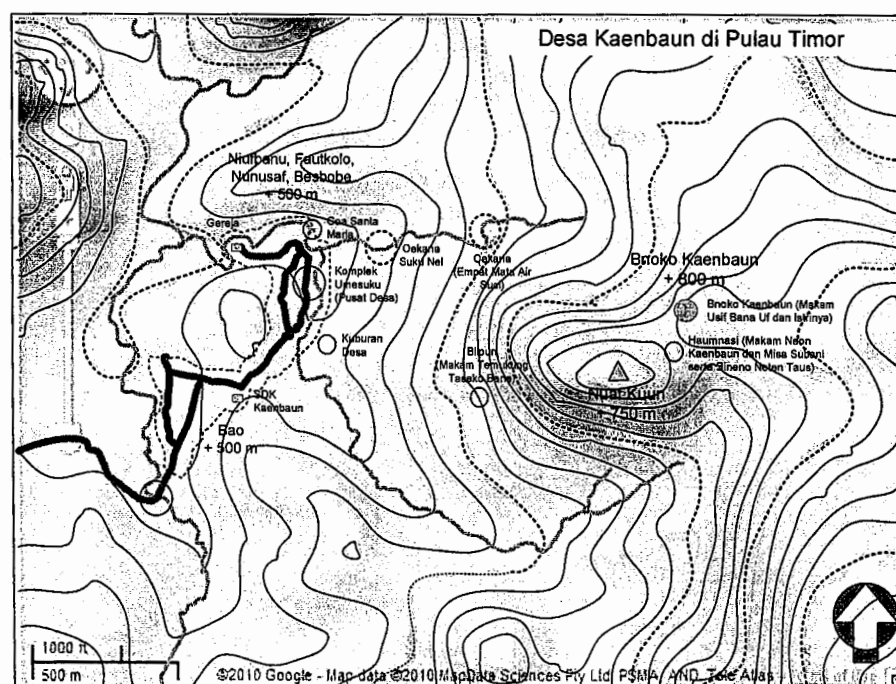
(Sumber: Refleksi, Februari 2010)

Lampiran 5. Peta kontur tanah di desa Kaenbaun dan sekitarnya



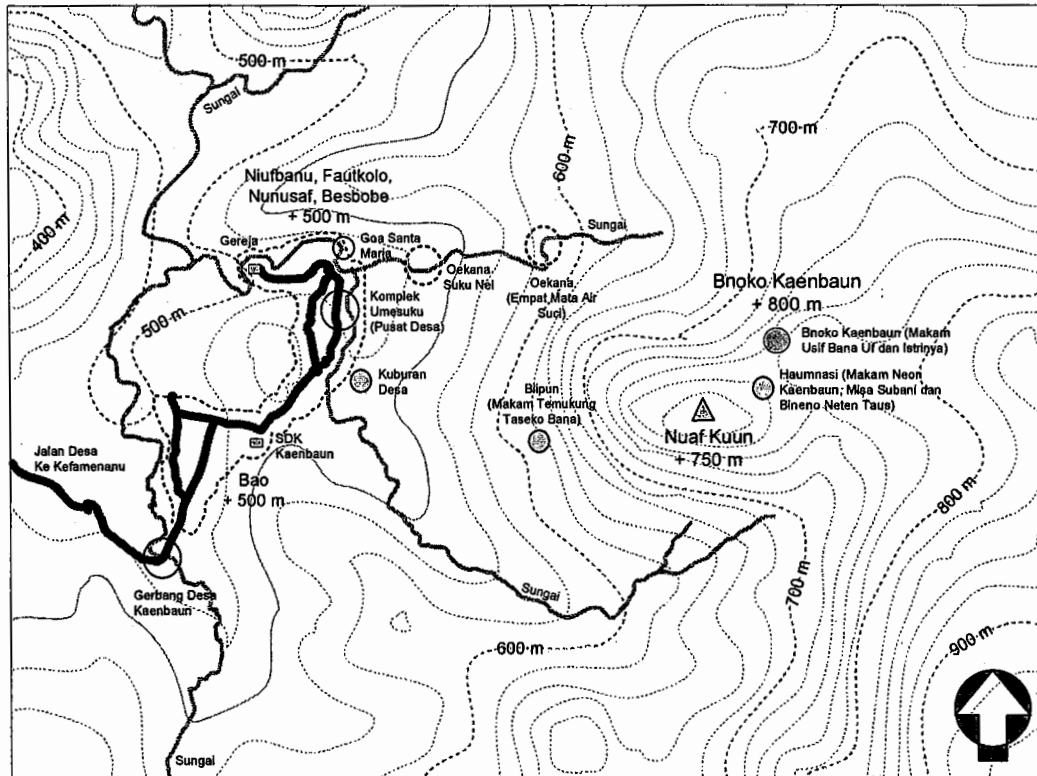
(Sumber: Gambar kontur versi Google Earth, Februari 2010)

Lampiran 6. Peta permukiman Kaenbaun dalam kaitan dengan kontur tanah



(Sumber: Analisis, Februari 2010)

Lampiran 7. Peta tempat-tempat penting di desa Kaenbaun



(Sumber: Analisis, Februari 2010)

Lampiran 8. Catatan perpindahan kampung-kampung di Kaenbaun

Bnoko Kaenbaun adalah tempat tinggal pertama. Masyarakat Kaenbaun berabad-abad bermukim di Gunung karang bernama "Bnoko Kaenbaun". Penduduknya terbentuk dari empat suku besar yakni: suku Taus, suku Basan, suku Timo dan suku Foni. Keempat suku ini dinamakan suku *Lian Mone*. Selain *Lian Mone* ada empat suku lain terdiri dari : Suku Sait, Suku Salu, Suku Kaba dan Suku Olin atau Nel yang disapa *Lian Feto*.

Masyarakat delapan suku ini bermukim di seputar bagian timur dari Bnoko Kaenbaun. Masing-masing suku memiliki Kepala sukunya. Suku Taus dipimpin oleh Kusi Baineo, suku Basan oleh Bana Uf (kemudian digantikan oleh Neno Kaenbaun), suku Timo oleh Kefe Ta'bae, suku Foni oleh Antoen Ponai, suku Sait oleh Neon Sanaunu, suku Salu oleh Afiit Misa, suku Kaba oleh Atoin Haumen, dan suku Nel oleh Bini Tunbaba. Pemimpin tertinggi masyarakat delapan suku adalah Usi Bana Uf dari suku Basan yang diangkat oleh *Lian Mone*, maka Usi Bana Uf resmi menjadi Raja Kaenbaun. Di Kaenbaun wewenang mengangkat seorang raja berada di tangan *Lian Mone*.

Konon pada zaman penjajahan bangsa Belanda, penduduk Kaenbaun berpindah tempat tinggal oleh Belanda dengan cara membakar atau membumi hanguskan rumah tinggal masyarakat dengan alasan pengkonsentrasian pemukiman penduduk di tempat yang mudah dijangkau oleh penjajah. Dengan demikian kampung asli Kuan Kaenbaun disebut Kuaputu yang berarti "kampung yang terbakar". Atas pemaksaan tentara Belanda dengan cara membakar kampung Kaenbaun, maka seluruh penduduk berpindah tempat tinggal. Ternyata penduduk berpindah ke beberapa tempat yang letaknya terpencar, tak terkonsentrasi pada sebuah lokasi saja. Inilah perpindahan pertama dari masyarakat Kaenbaun.

Lokasi kedua berada di tempat-tempat yang berpencar. Ada penduduk yang berpindah dan berdiam di Takbai dan Pasi. Mereka yang menetap di Takbai dan Pasi bersama keluarganya yakni: Antoen Kusi, Hoen Eko, Manu Selan, Banu Fina, Banu Atone, Timo Selan, Manu Kusi Fone, Safe Neno. Ada yang berpindah ke Hanus yakni Manu Kusi Taus yang disapa Usi Kio bersama keluarga dan yang lain berpindah ke Usapi Mnasi yakni Talul Kono dan Be'e Tasaeb Neno bersama keluarga. Lagi pula ada yang bermukim di Nun Ataus yakni Kefe Misa beserta keluarganya. Sebagian penduduk lainnya berpindah dan menetap di Taupi sekitar aliran sungai yang bersumber dari Oeb Aem, Oe Mata' Naek dan Oel Petah. Mereka yang menetap di Taupi masing-masing bersama keluarganya adalah: Usi Koan, Neno Koe dan Misa Koe, Kolo Nifan, Loet Manu, dan Tasaeb Kefe.

Lokasi ketiga terpusat di Foe, Kofin dan Niufbanu. Setelah beberapa lama masyarakat tinggal terpencar di Takbai-Pasi, Usapi Mnasi, Hanus, Nun Ataus dan Taupi berpindah lagi ke tempat baru sebagai tempat pemukiman yang ketiga yakni Foe, Kofin dan Niufbanu. Penduduk yang mentap di Foe bersama keluarganya yakni: Mikhael Neno, Antonius Antoen, Filipus Manu (Usi Nel), Ignatius Abani (Bapak dari Petrus Kusi), Petrus Tasaeb (Usi Timo/bapak dari Benyamin Timo di Fautkolo), Wilhelmus Taek, Emanuel Kefe, Alfonsius Bineo, Antonius Seko, Yosef Kono, Hoen Kaikuan Ili, Ferdinandus Tanhai, David Loit, Ena Kofe Bitou (nenek pemilik topeng setan), Subani Kefe, Timo Selan, Tasaeb Timo, Nikolas ili (*Usi Taus/kakek*

dari paman John Taus), Manu Timo, Bini Olin, Misa Tae, Pay Selan, Pay Bana (bapak Alfons Basan), Manu Kusi Fone, Kabi Baku, Leonardus Safe, Tasaeb Misa, Benediktus Misa, Tasaeb Afoan, Ele Tnese. Mereka yang bermukim di Kofin bersama keluarganya yakni: Yakobus Bana, Neno Misa, Moses Neno, Mateos Bana, dan Paulinus Tasaeb.

Penduduk yang berpindah dan menetap di Niufbanu bersama keluarganya yakni: Taseko Bana sebagai Temukung Pertama Kuan Kaenbaun (kakek paman John Taus, makamnya di sebelah selatan Ku'un), Maria Tasaeb Neno, Selan Loit, Kusi Baku, Antoen Baku, Yohanes Ili (Usi Timo, rumahnya di sebelah kiri bak air di Niufbanu), Matias Selan, Bineo Loit, Usi Naef Batak (Bpk Mikael Lalus), Manu Kusi Taus, Usi Fina Ulan, Saka Neno (Bapak dari Nikolas Kolo), Tae Afiit, Manu Selan, Lazarus Una (guru agama kedua/Usi' Kulu), Peul Tae, Peul Tjanai, Banu Atone, Nube Atone, Mikhael Misa, Fransiskus Neno, Nathanael Kmela (bapak dari Paman John Taus), Benyamin Kefe, Fransiskus Fina (anak dari Yohanes Ili), Hendrikus Banu (Bapak Rm. Kris Taus/anak Lazarus Una), Martinus Afiit, Mikhael Lalus (Bapak dari Pater John Salu), Yohakim Misa (Bpk dari Willem Foni), Herman Misa (Anak Yohanes Ili), Ambrosius Sasi, Atone Nube, Sila Subani, Pius Taseko Taus, dan Hendrikus Amaina.

Generasi berikut setelah berkeluarga yakni : Nikolas Neno, Urbanus Taseko (kakak dari Paman John Taus), Marsel Subani, Leonardus Kabi, Kornelis Selan, Pius Taseko Nel, Nikolas Timo, Basalius Basan (Anak dari Usi Nana Basan), Egidius Basan, Fery Timo (Anak dari Herman Timo), Gregorius Timo (Anak dari Herman Timo), Yakoba Bea (anak dari Yohanes Ili), Heribertus Taus (anak dari Urbanus Taseko), dan David Amaina.

Pada tahun 1960 terjadi lagi perpindahan ke lokasi keempat yaitu penduduk berpindah dari Loon Foe dan Kofin ke tempat baru yakni Kalopo, Meokoma, Faut Kolo, Hau Tetmese, Besbobe dan Aijao Tetmese. Mereka yang bermukim di tempat baru ini bersama keluarga yakni: Pay Selan, Manu Kusi Foni, Kabi Baku, Filipus Manu, Gabriel Kusi, Ignatius Abani dengan isteri Rosalia Nebe serta anak-anak, Benyamin Hati, Mikhael Neno, Yakobus Tanhai, Antonius Atolan, Wilhelmus Taek, Selan Taek, Leonardus Safe, Tanhai Sene, Atuis Lasa, Dominikus Misa, Antonius Seko, Tasaeb Timo, Daniel Timo, Simon Pay, Paulus Banu Taus, Misa Tae, Moses Neno, Alfonsus Bineo, Bini Olin, Yohanes Taseko, Selan Manu, Pay Manu, Firminus Sila, Arnoldus Tasaeb, Eduardus Tamelab, Yakobus Bana, Stefanus Sanaunu, Timotius Neno, Martinus Manu, Karlus Misa, Kamilus Kolo, Kornelis Selan, Yohanes Abani, Bernabas Kusi, Thomas Tnese, Andreas Manu, Silvester Baku, Pius Taseko Baku, Ludovikus Bana, Anselmus Subani, Manu Timo, Alfonsius Taseko, Emanuel Kefe, Safe Neno, Petrus Tasaeb, Misa Neno, Sebastianus Taekas, Paulus Banu Fone, Ignasius Neno, Benediktus Misa, Lambertus Sanaunu, Rafael Kusi, Benyamin Kefe, Tasaeb Afoan, Subani Kefe, Milikhior Kusi, Benyamin Bineo, dan Yeremias Misa.

Generasi berikut yang menempati tempat ke empat ini setelah berkeluarga adalah: Bernardus Tae, Darius Safe, Fransiskus Saba, Timothius Basan, Yosef Timo, Oliva Taus, Felix Foni, Yakobus Basan, Hiradius Nel (Kepala desa Sekarang), Fabianus Timo, Benedikta Balok, Andreas Kusi, Anselmus Taus, Wilibrodus Fone, Moses Kaba, Kusi Konstantinus Talul, Donatus Timo, Thomas Fone, Yosef Taus,

Antonius Antoin Kabi, Yohana Misa, Emanuel Neno, Yakobus Tael, Benyamin Kaba, Markus Salu, Dus Salu, dan Fridus Taus.

Perpindahan kelima terjadi pada tahun 1970, yaitu perpindahan sebagian penduduk dari Niuf Banu, Kalopo, Meo Koma, FautKolo, Hue Tetmese, Besbobe dan Aijao Telo ke Bao, Kiu Naek dan Toe Lona. Alasan perpindahan penduduk ialah sudah terjadi perpindahan penduduk di tempat-tempat lama di mana daya tampung sudah tak memadai lagi, terutama bagi generasi muda yang berkeluarga. Tempat pemukiman ini merupakan tempat pemukiman yang kelima dan lokasi perpindahan orang-orang Kaenbaun yang keempat.

Keluarga-keluarga yang tinggal di tempat kelima adalah sebagai berikut: Yosef Taus, Marselinus Tanhai, Alfonsus Taseko, Benyamin Bineo, Pius Nel, Makado Timo, Gabriel Tasaeb, Lambertus Sanaunu, Patrisius Subani, Yohanes Selan Taus (kakak/ ipar dari Paman John Taus), Hendrikus Ili, Yosef Tanhai, Agustinus Kusi, Wilhelmina Sako, Victor Tasaeb Baku, Edmundus Sol, Severinus Taus (Sekretaris Desa sekarang), Silvester Baku, Yohanes Selan, Egonius Timo (Ayah dari Poly Timo), Ruing Taus, Yohanes Ukat, Lukas Taus, Yohanes Kusi, Marsel Pay, Baku Antoen, Yohanes Don Bosco Timo (anak dari Patris Timo), Benedictus Kolo (adik dari Niko Kolo di Niufbanu), Tobias Loit, Plasidus Koe, Martinus Kusi, Avertanus Taus, Martinus Nenis, Sia Loit/Marsel Kapitan, Vinsensius Tasaeb (mantan Kepala Desa Kaenbaun), Edis Fone, Borgias Fone, Ignasius Sait, Sius Sait, Yosef Taus Haukilo, Yeremias Misa, Karlus Tati, Bernabas Kusi, Siprianus Subani, Hendrikus Amaina, Lambertus Timo, Thomas Tnese, Safe Naek, Klemens Timo, Wenseslaus Salu, Engelbertus Taus, Adel Taus, Jen Talan, Dus Sait, Frits Basan, dan Bernabas Tae.

Alasan perpindahan masyarakat di kampung-kampung di Kaenbaun adalah demi pengkonsentrasian pemukiman penduduk, untuk mempermudah urusan pelayanan pemerintahan ketemukungan, urusan agama dan urusan kemasyarakatan lainnya. Catatan khusus: nama-nama yang disebutkan di atas adalah nama Kepala keluarga, maka lebih tepat disebut dengan istilah "keluarga besar" karena sebenarnya terdiri dari istri dan anak-anak. Jika hanya menyebutkan nama perempuan berarti ia adalah janda tapi tinggal dengan anak-anaknya.

Sumber: Petrus Kusi Taus dan John Taus, Maret 2010.

Lampiran 9. Daftar informan

Alfons Basan adalah kepala suku Basan. Di desa Kaenbaun, suku Basan adalah suku raja dan pemilik tanah, maka Alfons Basan adalah “raja Kaenbaun” yang menjadi pemimpin masyarakat Kaenbaun serta menjadi pemimpin adat bagi suku Basan maupun seluruh desa Kaenbaun. Alfons Basan selalu memimpin *upacara-adat* skala desa Kaenbaun, dan menjadi salah satu informan penting dalam studi ini tentang riwayat dan adat suku Dawan di desa Kaenbaun. Alfons Basan adalah keturunan *Usif Bana Uf* yang menjadi cikal-bakal suku Basan, makamnya ada di puncak *Bnoko* Kaenbaun.

Berkat usaha Pater John Salu, peneliti dapat menginap di biara SVD di Kupang pada dua kunjungan yang dilakukan, yaitu Juli 2004 dan Mei 2006. Selama di rumah biara inilah peneliti mengerjakan beberapa data penelitian disertasi ini, sambil mendengarkan berbagai informasi budaya lokal dari para pater / frater SVD yang berasal dari berbagai etnis di NTT pada saat makan bersama di ruang makan biara. Peneliti juga mendapat informasi tentang budaya NTT dan Timor dari (1) Pater Paul Ngganggung, seorang antropolog yang menjabat sebagai ketua lembaga penelitian di Unwira, (2) Pater Frans Teme yang pada masanya menjadi redaktur pelaksana majalah “Agenda Budaya Timor”. Dari perbincangan dengan para penghuni rumah biara inilah peneliti memperoleh wawasan tentang budaya Timor dan NTT secara umum.

Darius Basan adalah ketua RT-04 yang rumahnya selalu digunakan untuk kegiatan devosi Santa Maria setiap bulan Mei dan Oktober menurut tradisi Kaenbaun. Ia menjadi tokoh lokal karena kedudukannya sebagai ketua RT dan pantas menjadi informan kunci karena sebagian besar hidupnya tinggal di Kaenbaun. Pada kunjungan Nopember 2009 tampak bahwa Darius Basan adalah seorang pemetik sarang tawon yang handal di Kaenbaun.

Fery Timo adalah seorang muda warga suku Timo yang pada tahun 2006 menjabat sebagai Kaur Pemerintahan di Kaenbaun. Ia tinggal di Kaenbaun sejak kecil hingga saat penelitian ini dilakukan, sehingga merupakan informan yang mengetahui banyak tentang seluk-beluk permukiman dan budaya Kaenbaun. Willem Foni dan Fery Timo merupakan sumber informasi tentang kehebatan daya supra-natural desa Kaenbaun, selain Mikael Salu (guru-katekis) yang merupakan warga suku pendatang.

Fred Salu adalah putra dari Mikael Salu (pensiunan guru desa dan katekis). Fred Salu sejak lahir hingga usia remaja tinggal di Kaenbaun, sehingga ia sangat mengenal budaya dan orang Kaenbaun. Ia beberapa tahun tinggal di Kupang karena menempuh pendidikan S1, namun selalu menyempatkan pulang ke Kaenbaun secara rutin, sehingga mengetahui banyak dan mendalam tentang kehidupan di desa Kaenbaun.

Hironimus Timo adalah anak dari Dominikus Timo, yang masih memiliki garis darah dengan Misa Subani Timo, pejuang otonomi Kaenbaun. Hironimus Timo adalah seorang guru SD yang bekerja di Jak dan tinggal di Kaenbaun. Pada saat penelitian ini dilaksanakan (2006) ia tinggal di Kaenbaun. Sebelumnya, selama beberapa tahun ia bekerja sebagai guru di desa Jak yang jauhnya tiga kilo meter dari Kaenbaun. Perjalanan Jak-Kaenbaun ditempuh dengan berjalan

kaki setiap hari. Sekarang Hironimus Timo sudah tidak bekerja di desa Jak, melainkan bertugas sebagai guru di SDK Kaenbaun, sehingga lebih banyak tinggal di Kaenbaun. Hironimus Timo merupakan informan kunci yang penting karena hampir seluruh hidupnya dihabiskan di Kaenbaun dan Jak.

John Taus adalah adik dari Hilaria Taus (istri Mikael Salu). Ia adalah keturunan dari *nenek-moyang* orang Kaenbaun yang bernama Manu Bineo, yang makamnya berada di Haumnasi (dekat *Bnoko* Kaenbaun). Menurut penelusuran yang diperoleh, Manu Bineo menurunkan Illi Manu; Illi Manu menurunkan Kmela Illi; Kmela Illi menurunkan Yohanes Illi Kmela (John Taus). Ia adalah seorang sarjana S1 dan bekerja sebagai seorang guru musik pada sebuah SMP di kota Kefamenanu. Ia tinggal di Kefamenanu tetapi sering pulang ke Kaenbaun, maka memiliki banyak informasi mendalam dan lengkap tentang budaya Dawan dan desa Kaenbaun.

Kornelius Timo adalah warga keturunan suku Timo yang tinggal di belakang rumah Mikael Salu. *Lopo* milik Kornelius Timo termasuk *lopo* tua yang selalu menjadi tempat berunding warga suku Timo dalam proses demokrasi Kaenbaun. Hal itu berarti bahwa keluarga Kornelius Timo termasuk informan kunci dalam tata kehidupan di Kaenbaun. Kornelius Timo selalu terlibat dalam setiap *upacara-adat*, sebab ia selalu menjalankan tugas sebagai penyembelih hewan korban. Ia juga seorang pemetik sarang tawon yang hebat.

Martinus Taus adalah kepala suku Taus. Suku Taus di Kaenbaun adalah suku yang bertugas mengelola kesejahteraan seluruh warga, khususnya mendampingi *Usif* Basan dalam mengelola kegiatan dan ritual siklus pertanian dalam tradisi pertanian berpindah kebun yang mentradisi di Kaenbaun. Martinus Taus sebagai kepala suku Taus menjalankan tugas abadi suku Taus, maka dia termasuk sosok yang paling memahami pertanian di Kaenbaun, tentang iklim, tanah, tanaman dan saat untuk berpindah kebun. Ia pernah mengatakan bahwa jadwal momen-momen *upacara-adat* siklus pertanian ditentukan antara lain dengan melihat tanda-tanda alam (burung tertentu, tumbuhnya tunas tanaman tertentu, dll). Martinus Taus pernah pergi merantau tetapi kemudian pulang ke Kaenbaun karena mentaati aturan adat bahwa *anak laki-laki pertama* harus tinggal di Kaenbaun untuk menjaga dan memelihara *umesuku*.

Matias Subani adalah seorang staf pada Dinas Pariwisata di Kabupaten Timor Tengah Utara yang berkantor di Kefamenanu. Pada pertemuan dengan peneliti yang terjadi pada bulan Juli 2004, Matias Subani telah memberikan banyak informasi tentang budaya Timor yang selama ini diteliti dan dituliskannya. Beliau jugalah yang memberikan sebuah buku laporan penelitian tentang budaya Timor yang dikaitkan dengan kepentingan pengembangan pariwisata. Dalam perbincangan yang cukup panjang, sekitar dua jam penuh, Matias Subani yang mantan frater ini telah memberikan gambaran tentang garis besar dan beberapa plot penting tentang informasi keunikan budaya masyarakat Dawan di Timor. Pertemuan peneliti dengan Matias Subani terjadi usai peneliti menghadap bupati TTU (Gabriel Manek) dalam suatu pertemuan informal di kantor Bupati dalam rangka menyampaikan maksud penelitian disertai tentang Kaenbaun.

Mikael Salu adalah seorang warga suku Salu yang orang tuanya berasal dari desa Bokon (*umesuku* Salu ada di Bokon). Beliau lahir di Kaenbaun dan pada masa

lalu, menjadi seorang guru desa dan katekis yang bertugas di Kaenbaun. Pada saat wawancara dilakukan (Juli 2004 dan Mei 2006) Mikael Salu sudah menjadi pensiunan guru – katekis tetapi masih memiliki wibawa yang muncul karena profesinya sebagai (mantan) guru-katekis. Wibawa juga muncul karena dalam hidupnya Mikael Salu menikah dengan wanita suku Timo (mama Rosa, alm) dan suku Taus (Hilaria Taus), yang menjadi suku penting di Kaenbaun. Wibawa juga muncul karena suku Salu adalah suku raja di desa Bokon dan salah satu putranya (Pater John Salu) menjadi imam SVD yang sering pulang kampung dan memimpin perayaan Misa Kudus di Kaenbaun.

Para informan penting yang ikut dalam perjalanan ke *Bnoko* Kaenbaun dan tempat-tempat lain adalah (1) Pater John Salu, (2) Alfons Basan, (3) Martinus Taus, (4) Kornelius Nel, (5) Fred Salu, dan (6) Albert Fuamuni. Perjalanan dipimpin oleh Alfons Basan dan Martinus Taus, sebab keduanya merupakan kepala suku Basan dan Taus. Kedua kepala suku itu memimpin *upacara-adat* di atas nisan *Usif* Banuf untuk mengantarkan peneliti meminta izin penelitian kepada *nenek-moyang* orang Kaenbaun pada Juli 2004. Sepanjang perjalanan para informan penting ini menunjukkan jejak-jejak fisik penting dari masa lalu dan menjelaskan keterangan-keterangan yang terkait dengan jejak-jejak fisik tersebut secara cukup mendalam.

Pater John Salu adalah putra dari Mikael Salu yang merupakan warga suku pendatang di Kaenbaun. Pater John adalah seorang pastur SVD yang mencapai pendidikan S2 (MA) di Filipina, lahir dan sejak kecil tinggal di Kaenbaun. Pater John Salu inilah yang memperkenalkan peneliti kepada desa Kaenbaun. Rumah keluarga Mikael Salu ada di Niufbanu, dan berada di dekat gedung Gereja Santo Yohanes Pemandi. Mikael Salu adalah guru sekaligus katekis yang bertugas di Kaenbaun. Keluarganya sudah lama tinggal di Kaenbaun. Rumah tinggal Mikael Salu yang lama ada di dalam kompleks Gereja (belakang Gereja), sedangkan rumah tinggal yang sekarang berada di tanah milik *Temukung* Kaenbaun karena ada ikatan keluarga.

Petrus Kusi Taus adalah seorang warga Kaenbaun yang tinggal di Kefamenanu. Piet Kusi adalah seorang mantan anggota DPRD Kabupaten TTU yang selalu datang mengikuti Misa Kudus di Kaenbaun sebulan sekali. Upayanya ini selain berkunjung ke rumahnya di kampungnya juga dilandasi maksud memanfaatkan kedatangannya untuk memotivasi memajukan kehidupan di desa Kaenbaun dalam momen rapat di depan gereja. Piet Kusi menjadi nara sumber penting (bersama John Taus) dalam mengungkapkan informasi tentang para penghuni desa-desa lama yang berpindah-pindah, mulai dari Kuaputu (“desa yang terbakar”) hingga perpindahan sampai di Bao saat ini.

Thomas Kaba adalah orang hebat /ampuh yang berusaha menyembuhkan Putri (cucu dari Mikael Salu) pada suatu senja hari yang lalu (Mei 2006). Peneliti menyaksikan peristiwa penyembuhan itu, yang dilakukan dengan tutur adat di teras rumah. Setelah upacara singkat senja itu, Putri tidak rewel lagi seperti sebelumnya, yang hampir setiap sore menangis. Pada saat setelah penyembuhan itu peneliti juga mendengar kemampuan Thomas Kaba. Arnold dan Yudith bercerita, Thomas Kaba dapat membuat pohon besar tumbang ketika dikenai tutur adatnya. Menurut Vinsen Taus, Thomas Kaba memiliki

keampuhan tersendiri, sebab ketika melakukan "tutur adat", binatang (ayam) yang dipegangnya bisa mati sendiri tanpa disembelih.

Vinsen Taus adalah putra dari Lambertus Taus, kakak dari Martinus Taus (kepala suku Taus). Vinsen sejak kecil tinggal di Kaenbaun dan sekitar 2 tahun (2004-2006) merantau ke Ujung Pandang, kemudian kembali ke desa Kaenbaun pada tahun 2006 awal. Vinsen berdiam lama di Kaenbaun, sehingga sangat kenal dengan seluruh warga Kaenbaun dan budayanya. Vinsen menjadi teman perjalanan sehari-hari peneliti selama proses wawancara menelusur dan mendalam yang dilakukan Mei 2006.

Willem Foni adalah warga suku Foni (suku penjaga keamanan = *bilubahan*). Pada tahun 2002 Willem Foni berhasil menyelesaikan pendidikan S2 di Universitas Satya Wacana, Salatiga dengan menulis tesis tentang Ritual Pertanian Lahan Kering di Tunbaba, Timor. Berkat proses penulisan tesis tersebut dan pengalaman sejak masa kecil sebagai orang Kaenbaun, maka Willem Foni termasuk orang Kaenbaun yang sangat paham budaya Kaenbaun dan Tunbaba, meskipun dia bukan keturunan suku Timo (juru bicara adat).