

# KEPERCAYAAN ARKAIS MASYARAKAT KEI DI MALUKU TENGGARA

Ignasius S. S. Refo, MA

## Abstrak

Dengan menggunakan pandangan Emile Durkheim tentang bentuk-bentuk dasariah hidup keagamaan, studi ini adalah sebuah usaha untuk memahami kepercayaan arkais masyarakat Kei tradisional. Untuk tujuan itu, akan dibahas dua konsep masyarakat Kei tentang yang ilahi yakni *duad karatat* dan *duad kabav*. *Duad karatat* menunjuk pada tuhan mahatari-bulan; sedangkan *duad kabav* menunjuk pada leluhur yakni wujud ilahi masyarakat Rumah. *Duad kabav* menjelaskan ide kekekalan sebuah Rumah, yang ada pada masa lampau dalam diri leluhur dan ada pula pada masa kini dalam cucu-cucu mereka, yang membentuk masyarakat Rumah. Akhirnya studi ini menjelaskan pula entitas-entitas supranatural lain dalam masyarakat Kei tradisional.

**Kata kunci:** masyarakat Kei, supernatural, sakral, profan, dualisme sosio-kosmik.

## PENDAHULUAN

Penelitian ini adalah usaha untuk memahami kepercayaan arkais masyarakat Kei tentang Tuhan, roh-roh, leluhur dan entitas-entitas lain. Arkais sendiri berarti “asli”, “asali” atau “cikal-bakal”, yang merupakan terjemahan dari kata archetype. Karena itu penelitian ini adalah sebuah usaha mundur ke belakang, menelusuri jejak-jejak pemikiran masa lampau dengan memanfaatkan kebudayaan dengan meneropong sejumlah sumber tulisan dan lisan yang tersedia.

Dasar teori dari penelitian ini adalah pemikiran Emile Durkheim dalam *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Di dalam pandangannya tentang bentuk-bentuk paling dasar hidup keagamaan, Durkheim menolak pandangan konvensional, sebagaimana dianut banyak ilmuwan sosial awal, seperti Tylor, Frazer dan Freud. Jika mereka beranggapan bahwa agama adalah kepercayaan kepada yang supernatural, seperti Tuhan dan para dewa, Durkheim justru

beranggapan bahwa masyarakat tradisional tidak berpikir tentang dua dunia, dimana yang satu natural dan yang lain supernatural. Baginya, apa yang sungguh-sungguh nyata dari kepercayaan tradisional adalah konsep tentang yang sakral dan profan. Yang sakral selalu dianggap sebagai yang superior, berkuasa, terlarang dari hubungan normal dan pantas mendapat penghormatan tinggi. Sebaliknya, yang profan adalah hal-hal yang bersifat biasa, tidak menarik dan merupakan kebiasaan praktis hidup sehari-hari. Bagi Durkheim agama selalu berhubungan dengan yang pertama: “agama adalah sebuah sistim terpadu dari kepercayaan dan praktek yang berhubungan dengan hal-hal yang sakral, yakni hal-hal yang terpisah dan terlarang.”<sup>1</sup> Bagi Durkheim, tujuan dari hal-hal yang sakral adalah praktek-praktek yang menyatu dalam masyarakat. Dengan demikian, kata kunci yang menjelaskan yang sakral adalah masyarakat, yakni semua orang yang taat pada praktek tersebut. Sebaliknya, yang profan adalah masalah-masalah kecil, yang mencerminkan urusan individu setiap hari.

Durkheim berkeyakinan bahwa pembagian antara yang sakral dan profan tidak bersifat moral, bahwa yang sakral itu baik dan yang profan itu jahat, walaupun cenderung demikian. Namun yang sakral dapat menjadi yang profan dan yang profan dapat menjadi baik ataupun jahat, walaupun yang profan tidak pernah bisa menjadi yang sakral. Yang sakral muncul dalam hubungan dengan komunitas, sedangkan yang profan mengambil wilayah personal.

Berlatarbelakangkan pemikiran tentang yang sakral, Durkheim menjelaskan hubungan antara masyarakat dan *totem* (obyek penyembahan). Bagi Durkheim, apa yang disembah oleh masyarakat suku aborigin di Australia, bukan prinsip totem sebagai kekuatan yang tersembunyi, melainkan masyarakat itu sendiri. Totem sebagai obyek penyembahan adalah juga gambaran suku (klan) yang tampak dan kongkret. Dengan demikian, apa yang disembah oleh sebuah suku, yakni prinsip totemik, adalah juga suku itu sendiri, yang dipersonifikasikan dan digambarkan dalam imajinasi di bawah bentuk binatang dan tumbuhan, yang dapat dilihat dan bertindak sebagai totem.<sup>2</sup> Singkatnya, totem adalah simbol dewa dan suku, karena itu dewa dan suku (klan) adalah sama.

Tentu saja dalam ritual pemujaan, yang senantiasa bersifat komunal, para anggota suku-suku aborijin di Australia berpikir bahwa mereka menyembah dewa, binatang atau tanaman di “dunia luar sana” yang dapat mengontrol hujan dan memberi kemakmuran.

---

<sup>1</sup> Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, édition 6 (Paris, Quadrige/ PUF, 2008) hlm. 50-51.

<sup>2</sup> *Ibid*, hlm. 200.

Namun sesuatu yang sebenarnya terjadi adalah sesuatu yang dapat ditangkap menurut istilah fungsi sosial<sup>3</sup>, yakni komitmen individu yang membentuk masyarakat.

## 1. KEPERCAYAAN ARKAIS MASYARAKAT TRADISIONAL KEI

Masyarakat Kei memiliki keyakinan akan entitas-entitas supernatural, yang dipersonifikasikan dengan *Duad ler-vuan* (Tuhan matahari-bulan) dan di sisi lain mereka juga memiliki roh-roh leluhur, yakni mereka yang dulu pernah hidup sebagai manusia, tetapi yang ketika mati, dalam kurun waktu tertentu, diilahirkan dan dianggap memiliki kekuatan ilahi. Selain itu mereka mengenal pula sejumlah entitas supernatural lain, seperti *wadar*, *mitu*, *dim* (jin), nabi, *melikat* (malaikat), *bidar* (bidadari) dan banyak roh-roh lain.

### 2.1. *Duad Karatat*

Dalam masyarakat Kei, dikenal ungkapan *duad kararat* dan *duad kabav*. Kata *duad* adalah bentuk pertama jamak inklusif. Kata ini secara eksklusif bereferensi dan menunjuk pada Tuhan. Di dalam kata ini terkandung pengertian “kita atau kami”, sehingga kata *duad* berarti «Tuhan dalam relasi dengan kita » atau « Tuhan kita ». Kata *karatat* berarti “di atas” atau “tempat tinggi”.

Dalam sistim kepercayaan Masyarakat Kei, *duad ler-vuan* (Tuhan matahari-bulan) ada pada puncak hirarki dari entitas-entitas supernatural. Tuhan matahari-bulan mendiami langit dan menguasai siang dan malam. Adapun manusia berada di bumi, sebuah tempat yang memberi manusia ruang untuk hidup dan teteumbuhan dan hewan sebagai makanan. Dalam sistim kepercayaan tradisional, ada sejumlah entitas supernatural yang ada di antara Tuhan matahari-bulan di atas dan manusia yang ada di bumi. Mereka ini misalnya *bidar*, *melikat* dan *nabi*.

H. Geurtjens MSC dalam bukunya *Het Leven en Streven der Inlanders de Kei-eilanden*, yang terbit tahun 1921, mengajukan pertanyaan: bagaimana pandangan orang Kei tentang matahari dan bulan? Pertanyaan ini pun layak dikemukakan kembali di sini dan membantu kita dalam menelusuri jawabannya. Masyarakat Kei masa lampau berpikir animis, dimana segala-galanya berjiwa, seperti hewan, tetumbuhan, batu, tanah dan lain sebagainya. Dengan jelas dapat dipahami bahwa mereka pun berpandangan bahwa matahari dan bulan itu berjiwa. Mereka terpujau dengan kedua benda langit ini. Mereka juga menambahkan kata *duad*, yang berarti Tuhan pada matahari-bulan. Apakah mereka berpikir sama seperti orang

---

<sup>3</sup> *Ibid*, hlm. 282.

Kristen, yang memandang patung hanya sebagai media? Tidak serta merta dapat disimpulkan demikian, karena orang Kristen tidak menganggap patung memiliki jiwa. Karena itu pertanyaan yang tepat, seperti pertanyaan lain dari H. Geurtjens MSC, adalah apakah masyarakat Kei tradisional menganggap kedua benda langit itu sebagai pribadi-pribadi ilahi atau sebaliknya matahari dan bulan itu hanya dipandang sebagai tempat kediaman Tuhan?<sup>4</sup>

H. Geurtjens MSC, atas dasar rumusan-rumusan doa Kei yang ia pelajari, berkesimpulan bahwa matahari-bulan lebih dipandang sebagai pribadi-pribadi ilahi, karena masyarakat Kei pada masanya sering menyebut Tuhan sebagai *duad ler-vuan*, Tuhan matahari-bulan. Menurutnya, matahari dan bulan tidak pernah diucapkan secara terpisah, tetapi sekaligus, sehingga menunjuk pada pribadi yang satu. Walaupun demikian, umum pada masa lalu, dalam percakapan sehari-hari, matahari dianggap berjender laki-laki, karena disapa sepakai *duan* (tuan) dan bulan berjender perempuan karena disapa *duan te* (nyonya).<sup>5</sup>

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, dalam ungkapan *duad ler-vuan*, kata *duad*<sup>6</sup> adalah bentuk pertama jamak, paralel dengan kata “kita dan kami” dalam Bahasa Indonesia. Bentuk ini umumnya menunjuk pada si empunya dan juga pada apa yang dipunyai, bahkan dapat menunjuk kedua-duanya secara serentak. Dengan demikian kata *duad* dapat berarti: tuhan-tuhanku (tuhan berbentuk jamak dan pemilik berbentuk tunggal), tuhan-tuhan kita (tuhan berbentuk jamak dan pemilik berbentuk jamak) dan tuhan kita (tuhan berbentuk tunggal dan pemilik berbentuk jamak). H. Geurtjens MSC berkesimpulan bahwa kata *duad* lebih menunjuk pada arti yang terakhir. Sebab, jika *duad* berarti tuhan-tuhan, maka orang perlu menambahkan antara *ler* dan *vuan* kata-kata sambung, seperti kata *enhov* yang berarti dan.<sup>7</sup>

Adalah sulit membuktikan secara linguistik bahwa matahari-bulan adalah entitas ilahi dalam perspektif masyarakat tradisional Kei. Apakah orang Kei menganggap bahwa matahari-bulan adalah Tuhan? Sampai masa H. Geurtjens MSC berkarya di Kei, masih umum terdengar orang berdoa dengan mengucap *duang ler-vuan*, yang berarti “tuhanku, matahari-bulan”. Dalam arti ini matahari-bulan dipandang sebagai entitas ilahi, dan bukan hanya sebagai

---

<sup>4</sup> H. Geurtjens MSC, *Het Leven en Streven der Inlanders de Kei-eilanden* (Teulings' Uitgevers-Maatschappij, 's-Hertogenbosch, 1921), hlm. 76. Terjemahan atas naskah ini saya dibantu oleh p. C.J. Bohm MSC.

<sup>5</sup> H. Geurtjens MSC, *Het Leven en Streven der Inlanders de Kei-eilanden*, hlm. 76.

<sup>6</sup> Dalam penggunaan sehari-hari, kata *duad* selain secara khusus menunjuk pada tuhan, secara umum kata ini berasal-usul dari kata *due*, yang berarti tuan atau majikan, sehingga kata *duad* sendiri dapat berarti “tuan atau majikan kita semua”.

<sup>7</sup> H. Geurtjens MSC, *Het Leven en Streven der Inlanders de Kei-eilanden*, hlm. 76.

tempat kediaman yang ilahi. Namun di pihak lain, kata *ler* dan *vuan*, selain diucapkan tanpa kata sambung, kedua kata ini pun tidak dapat dipahami juga sebagai yang ilahi tanpa disertai kata *duad*. Artinya, orang tidak dapat berkata bahwa “semua tergantung pada kuasa matahari-bulan”.<sup>8</sup> Keberadaan kata *duad* memberi arti keilahian pada kedua benda langit tersebut. Kata *duad* itu memperjelas keilahian matahari-bulan, tetapi di sisi lain gabungan kata “matahari-bulan” memperjelas juga siapa tuhan yang disembah. Dengan demikian, harus diakui bahwa sampai di sini kita tidak memiliki gambaran yang sistimatis tentang tuhan menurut pandangan masyarakat Kei masa lampau.

Secara garis besar, H. Geurtjens MSC memberi kesimpulan tentang tuhan dalam masyarakat Kei masa lalu sebagai berikut: “suatu roh tunggal yang sangat berkuasa, yang berkediaman di matahari-bulan, yang hukum-hukumnya tercantum pada adat-istiadat dan menghukum orang yang melanggarnya”.<sup>9</sup>

## 2.2. *Duad Kabav*

Setelah menjelaskan tentang *duad karatat*, kini akan dijelaskan pandangan masyarakat Kei pada masa lampau tentang *duad kabav*, yakni leluhur. Menarik bahwa tuhan dalam konsep Kei tidak hanya menunjuk entitas ilahi di tempat tinggi, tetapi entitas ilahi di dunia bawah. Leluhur adalah mereka yang pernah hidup di dunia ini, yang telah lama wafat dan menjadi akar dan dasar dari masyarakat Kei masa kini. Konsep ini tentu saja tidak terlalu jelas. Semenjak kapan seorang yang telah meninggal masuk dalam kategori leluhur? Apakah setelah melewati tiga atau empat generasi berbanding anak-cucu mereka yang hidup? Apakah semua orang yang telah meninggal adalah leluhur? Apakah leluhur itu adalah pria atau juga perempuan? Bagaimana dengan mereka yang wafat pada masa anak-anak atau bayi? Semua ini tampak sulit untuk dijawab. Karena itu akan dijelaskan di sini hanya beberapa uraian sebagaimana tersedia dari beberapa sumber.

Berbeda dari *duad karatat*, yakni tuhan matahari-bulan, yang ada di tempat tinggi, *duad kabav*, yakni roh-roh leluhur<sup>10</sup>, yang berasal-usul manusia. Karena kematiannya, mereka masuk dalam dunia keabadian yang tidak dapat dilihat mata. Dalam arti ini roh-roh leluhur ini bersifat kekal. Adapun ide tentang kekekalan jiwa telah dijelaskan oleh Emile Durkheim dalam konteks ide sosial kekekalan jiwa. Jika jiwa dipandang bersifat kekal, itu hanya

---

<sup>8</sup> *Ibid* hlm. 77.

<sup>9</sup> H. Geurtjens, MSC *Het Leven en Streven der Inlanders de Kei-eilanden*, hlm. 78.

<sup>10</sup> Cécile Barraud, « De la résistance des mots Propriété, possession, autorité dans des sociétés de l’Indo-pacifique », hlm. 123.

merupakan cara lain untuk mengatakan bahwa sementara individu dapat mati, suatu suku (klan) akan hidup terus. Roh-roh leluhur tampak sebagai pecahan masa lalu sebuah suku, yang masih bertahan hingga sekarang. Roh-roh ini sering diasosiasikan dengan anggota suku, yang masih hidup dengan suatu cara, yang memberi setiap orang semacam jiwa ganda. Bagi Durkheim, roh yang satu ada di dalam diri manusia; sementara roh yang lain (dalam bentuk roh leluhur), ada di atas manusia, yang fungsinya adalah untuk mengontrol dan membantu roh yang pertama dalam melakukan tugasnya dalam suku tersebut”.<sup>11</sup> Setelah waktu berjalan, roh-roh ini mulai tumbuh kuat dan bermartabat. Pada tahap berikutnya, prinsip tentang kekekalan jiwa leluhur berlanjut pada pemujaan pada dewa-dewa.

Dalam perspektif masyarakat Kei, dunia yang satu dan sama ini terdiri atas dua bagian, yakni *nelyoan* (dunia yang kelihatan) dan *kavunin* (dunia yang tersembunyi atau tidak kelihatan). Dalam konteks ini kehidupan para leluhur adalah kelanjutan dari kehidupan di dunia. Jika sebelumnya mereka hidup dan berkarya dalam dunia yang kelihatan, kini pun mereka hidup dan berkarya dalam dunia yang tersembunyi atau tidak kelihatan. Hanya saja, tidak semua orang mati adalah leluhur, meskipun keduanya menggunakan kata yang sama dalam bahasa Kei, yakni *nit*. Leluhur adalah orang-orang mati yang telah diilahirkan. Mereka termasuk dalam objek penyembahan dalam berbagai ritual dan dalam berbagai kesempatan. Para leluhur adalah cikal-bakal dari sebuah Rumah (*Rahan* atau *fam*)<sup>12</sup>. Darah mereka terpancar hingga anak cucu dari Rumah mereka, yang kini menyembah mereka dengan mengangkat sebuah piring yang berisi sirih pinang dan bahan persembahan lain. Adapun orang mati adalah mereka yang belum lama meninggal. Mereka belum masuk dalam kategori ilahi dan karena itu mereka belum menjadi obyek penyembahan. Kapan orang mati menjadi leluhur dan apa syarat-syaratnya, hal ini tidak diketahui.

Karena para leluhur telah diilahirkan, mereka dipandang memiliki kemampuan untuk melindungi dan menjaga anak cucu mereka. Itu artinya bahwa setiap leluhur memiliki arti penting dalam hubungan dengan mereka yang hidup, secara khusus anak cucu dari leluhur tersebut. Secara spesifik dapat dikatakan bahwa anak-cuculah yang mengilahirkan nenek moyang mereka sebagai leluhur. Pengilahirkan ini terjadi dalam doa permohonan dan pengajuan

---

<sup>11</sup> Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, hlm. 285-286.

<sup>12</sup> Dalam masyarakat Kei, *Rahan* atau Rumah dalam Bahasa Indonesia terdiri atas dua pengertian, yakni bangunan rumah dan Rumah sebagai unit sosial masyarakat yang paling kecil. Dalam tulisan ini *Rahan* atau Rumah hanya dimengerti sebagai sebuah unit sosial. Unit sosial ini ditandai dengan nama keluarga (*fam*) dan nama *Rahan* yang sama. Anggota sebuah Rumah berasal-usul yang sama dan dengan demikian memiliki leluhur yang sama, kecuali mereka yang dimasukkan sebagai anggota sebuah Rumah karena alasan tertentu, misalnya karena perkawinan dan adopsi.

permohonan kepada para leluhur. dalam arti ini setiap leluhur tidak memiliki tingkatan yang sama dalam hubungan dengan setiap orang orang yang hidup. Menurut Cecile Barraud, leluhur terpenting selalu berasal dari sisi Rumah ibu, yang direpresentasikan oleh saudara ibu. Dalam konteks perkawinan, Rumah ibu disebut sebagai *mang'ohoi*, dan pada saat kematian Rumah ini disebut sebagai *nit utin* (akar dari dia yang meninggal).

Dalam penelitiannya, di tahun 1990, yang termuat dalam Jurnal *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, dengan judul “Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands”, Cecile Barraud menjelaskan arti penting leluhur dari Rumah ibu dalam konteks relasi *yan'ur-mang'ohoi*. Baginya, bentuk relasi ini tidak hanya berhubungan dengan aspek sosial, tetapi berhubungan juga dengan kepercayaan akan leluhur. Dalam setiap perkawinan, Rumah *yan'ur* adalah Rumah suami, sedangkan Rumah *mang'ohoi* adalah Rumah istri. Kata *mang'ohoi* berarti «orang-orang desa» (*mang*: orang-orang, *ohoi*: desa) dan menunjukkan secara partikuler warga desa pria, karena dalam tradisi masyarakat Kei tradisional, laki-laki adalah ia yang tinggal sebagai anggota masyarakat desa. Karena itu, adalah penting untuk memahami kata *ohoi* (desa), yang berarti tempat dan para penduduknya. *Ohoi* adalah masyarakat desa dalam totalitasnya. Mereka yang berasal dari desa memiliki suatu relasi khusus dengan desa mereka, yang telah dibangun oleh para leluhur mereka dan adalah tempat dimana mereka dimakamkan.<sup>13</sup>

Dalam tulisannya yang lain di jurnal *Anthropologie Maritime*, dengan judul “Le bateau dans la société ou la société dans en bateau? Image et réalité du voilier pour la société de Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l'est) “, Cecile Barraud menjelaskan bahwa *yan'ur*, Rumah dimana seorang perempuan kawin, adalah singkatan dari *yanan* dan *uran*. Dalam kosakata kekerabatan, kata *uran* berarti saudari dari seorang pria dan saudara dari seorang perempuan. Jika kita memahaminya dari sudut pandang saudara ibu, kata ini menggambarkan saudarinya. Apa yang berarti bahwa ada suatu penekanan untuk relasi antara saudara dan saudari. Kata *yanan* berarti anak. Jadi *yan'ur* adalah «anak-saudari» dari sudut pandang saudara ibu. Selain itu, dapat ditemukan pula ungkapan *yanang-urang* (anakku-saudariku), ketika orang menyebut Rumah suami dari saudari mereka. Cécile Barraud menggariskan

---

<sup>13</sup> Cecile Barraud, “Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands”, dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146 (1990) no 2/3, Leiden, hlm. 196.

bahwa *yan'ur* adalah sebuah bagian konstitutif Rumah *mang'ohoi*. Jadi *yan'ur* dan *mang'ohoi* membentuk suatu kesatuan integral.<sup>14</sup>

Relasi *yan'ur-mang'ohoi* ini bersifat hirarkis. *Mang'ohoi* sebagai pihak pemberi istri sangat dihormati oleh *yan'ur*. Salah satu alasan status ini adalah representasi *mang'ohoi* dalam konteks kategori leluhur, yakni para leluhur dari aliran darah mereka. *Yan'ur* tidak hanya menghormati sanak keluarga dari Rumahnya yang telah meninggal, tetapi juga orang-orang yang telah meninggal dari relasi-relasi mereka. Di berbagai kesempatan, orang membawa persembahan-persembahan yang diletakkan dalam Rumah *mang'ohoi*. Tidak jarang digambarkan *mang'ohoi* dengan istilah *duad-nit* yang diberikan pada relasi ini sendiri. Dalam masyarakat Kei, saudara ibu dilibatkan dalam banyak putusan sehari-hari. Ia juga memainkan sebuah peran penting dalam perkawinan sepupunya. Di waktu lampau, dalam perkawinan sepupu silang matrilateral, ia harus memberikan putrinya untuk kawin dengan keponaan laki-lakinya dan sebagai balasannya ia akan menerima harta kawin. Jika dia tidak memiliki seorang anak pemudi, maka dialah yang harus mencari dalam Rumahnya, artinya dalam keluarga-keluarga lain di lingkungan Rumahnya, seorang pemudi untuk dikawinkan dengan anak laki-laki dari Rumah *yan'ur*.

Cécile Barraud dalam bukunya *Tanebar-Evav une société de maisons tournée vers le large* menulis :

Di antara *duad-nit* ini seperti di antara para pemberi, beberapa dihormati lebih dari yang lain, tetapi orang-orang mati dari aliran yang sungguh dari saudara ibu, yang adalah *itin kan*, lebih nyata dalam hidup sehari-hari. Mereka merepresentasikan sebuah instansi yang bersifat menghukum yang melaluinya orang berbalik pada setiap masalah atau pada setiap kesalahan. Sebuah ungkapan mengatakan: «tunggulah sedikit sampai *duad-nit* menghukummu» (jika engkau melakukan kesalahan besar). Jadi orang dapat menjadi akrab dengan *duad-nit*-nya karena masalah sehari-hari berhubungan dengannya, tetapi orang menandai mereka sebuah hormat yang besar. Jika semua kemenakan disebut tanpa pembedaan *yanan duan* oleh paman-paman mereka, satu dari mereka ini, paman dari pihak ibu, dibedakan sebagai *duad-nit*; jadi relasi dengan paman ini ditekankan oleh relasi yang penting dengan orang-orang mati.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cécille Barraud, "Le bateau dans la société ou la société dans le bateau ? Image et réalité du voilier pour la société de Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l'est) ", dalam *Anthropologie Maritime*, cahier no 5, 1995, hlm. 200.

<sup>15</sup>Cécille Barraud, *Tanebar Evav une société de maisons tournée vers le large* (Cambridge dan Paris : Cambridge University dan Editions de la Maison des Sciences de l'Homme : 1979), hlm. 164.



Tidak dapat diklasifikasikan dalam hirarki ini, tetapi bagian dari dunia supranatural dan masih berhubungan dengan leluhur adalah *orang hilang-hilang*. Mereka adalah roh nenek moyang yang, sering setelah perdebatan, pergi ke hutan dan tidak pernah kembali. Mereka menghuni hutan dan diberi makan dari persembahan.

### 2.3. Entitas-entitas Supranatural lain

Dalam sistim kepercayaan tradisional, ada sejumlah entitas supernatural yang ada di antara Tuhan matahari-bulan di atas dan manusia yang ada di bumi. Mereka ini misalnya *bidar*, *melikat* dan *nabi*.

Dunia akhirat tersusun dari berbagai keberadaan supernatural yang saling mengatur satu terhadap yang lain. Kita dapat mengklasifikasikan keberadaan-keberadaan supernatural ini menurut nama mereka, jenis persembahan yang dibuat untuk mereka, dan menurut relasi-relasi mereka dengan orang-orang yang hidup. Gambar singkat ini menunjukkan variasi dan kompleksitas hubungan mereka di dunia.

Dengan demikian jika diurut kembali, di bagian atas hirarki, pertama-tama ditemukan "tuhan matahari-bulan", *duad ler vuan*; di permukaan bumi, ada manusia, dan kemudian di bawah manusia, bumi-ibu yang memberi makan manusia, *bum*. Perantara antara tuhan dan manusia terdapat sekumpulan makhluk-makhluk supranatural. Di samping Allah, pertama ada *bidar* dan *melikat*: yang pertama, menunjuk angka simbolik dari angka tujuh, menunjukkan roh anak-anak yang mati saat lahir. Yang terakhir (dimana nama asli Arab yang menjelaskan "malaikat" seperti dalam Islam), menunjuk angka lima, adalah roh-roh dari janin yang hilang pada waktu keguguran. Dekat dengan tuhan ada pula *nabi*, yang utama adalah Adam dan Hawa, masing-masing menjaga penyu-penyu di laut dan babi di bumi. Ekspresi *duad-nabi* secara langsung mengasosiasikan tuhan sebagai satu kategori tunggal dari keberadaan supernatural yang superior. Secara bersama-sama terasosiasi dan terhubung dengan tuhan, yakni *melikat-bidar* tidak memainkan peran besar. Mereka kadang-kadang datang untuk mengganggu orang-orang hidup sambil mempersalahkan mereka, membiarkan mati dan juga memberitahu orang tua mereka: "Apa kesalahan yang telah engkau lakukan, sehingga saya terbunuh?" (Kematian tidak pernah alami, tetapi selalu merupakan akibat dari suatu kesalahan). *Melikat-bidar*, yang terasosiasi secara simbolik dengan angka tujuh dan lima, menjelaskan tatanan dunia: kita menggunakan angka ini untuk menandakan secara abstrak kebiasaan dan aturan dalam ungkapan adat *i fit i lim* atau *aturan i fit lim*, "hukum tujuh dan lima" dari kebiasaan. Orang mengatakan juga *binakit i fit i lim*, "penyakit tujuh dan lima," yang berarti cara yang digunakan oleh Tuhan untuk menghukum yang orang-orang yang

hidup. "Tujuh dan lima" adalah sebuah abstraksi yang mengungkapkan semua kebiasaan dan adat istiadat masyarakat dalam kaitannya dengan dunia supranatural.

Di samping keberadaan-keberadaan partikuler ini ada pula kategori umum para *mitu*, "roh-roh" pengantara nyata antara Allah dan manusia, yang dianggap sebagai lengan atau "tangan" tuhan, atau *duad ni neran*, mereka akan mengeksekusi semua keinginan. Di antara mereka, yang paling penting adalah *Adat*, *hukum* (dan *wilin*) dan *aturan*; inilah roh penjaga dari setiap desa, yang telah disebutkan. Satu dari fungsi mereka adalah untuk menghukum "jiwa" yang diberi sangsi oleh Tuhan, dan menyembunyikan mereka dari hukuman, karena dosa-dosa mereka: "Ketika manusia membuat kesalahan, manusia sama sekali tidak memiliki jiwa, Tuhan telah mengambilnya", demikian orang memahaminya. Dan jiwa ini kemudian tersembunyi di dalam segala macam tempat, sebagaimana ditemukan dalam hidup sehari-hari, kecuali pada *ub* (guci), *ngus* (jenis lain yang diimpor Jawa), *vov* dan *bis*. *Vov* adalah panci tanah liat yang besar untuk memasak makanan, tetapi juga tempat di mana orang membaringkan janin yang keguguran untuk dibawa ke hutan; *bis* adalah suatu anyaman berbentuk kantong dimana orang menyimpan *padi botan*, yang belum dikupas. Kami telah mencatat sebelumnya dalam buku ini asosiasi yang sempit dari *ub* dengan nenek moyang, sebagai wadah sosiologis dan simbolis. Adapun *ngus* dalam nama tertentu digunakan di lumbung *padi botan* untuk menjaga mata uang suci; *vov* menerima janin atau *melikat* yang ada dekat dengan tuhan; *bis* yang sama dengan *ub* mengandung *padi botan*, dan salah satu dari mereka, di lumbung *padi botan*, berisi uang suci. Adalah penting bahwa jiwa-jiwa "diburu" tidak pergi ke bersembunyi di dalam tempat-tempat yang terasosiasi dengan dengan para nenek moyang, roh-roh, uang dan *padi botan*.

Di antara para *mitu* yang paling penting, kita perlu mengingat eksistensi dari tiga *mitu* yang terikat masing-masing pada salah satu dari tempat-tempat besar di desa, yakni *Labul*, *Limwad* dan *Larmedan*. Didasarkan pada mitos-mitos, dua yang pertama adalah berasal-usul dari luar pulau; yang ketiga adalah suku asli. Kultus mereka secara langsung terkait dengan ritual tumbuh *padi botan*. Dari ketiga ini, harus ditambahkan *lev*, *mitu* dari "pusar pulau" sekaligus roh dan leluhur (sebagaimana *Adat*). Keempat roh ini tidak diasosiasikan sebagai pelaksana sanksi melainkan sebagai penjaga-penjaga organisasi internal desa (tiga tempat, tiga *yam*) dan dari kultur *padi botan*.

Setiap rumah di desa dilindungi oleh satu roh *mitu*, yang memakai nama dan memiliki sejarah tertentu; mereka menerima persembahan makanan dan uang, sementara yang lain menerima persembahan daging babi; setiap kali setiap kali seekor babi – harus domestik dan

di luar ritual *padi botan* - dibunuh, suatu bagian dipersembahkannya kepada *mitu* dari suatu tempat yang padanya termasuk rumah dari pemilik babi.

Penjaga para *ub*, seperti telah dijelaskan tentang *wadar*. kadang-kadang disebut *ub-wadar* atau *wadar-mitu* dari para penduduk sembilan rumah. Mereka ini adalah pasangan nenek moyang mitis pria-wanita, para pendiri *ub*. Kultus mereka bersifat spesifik.

Sambil turun kembali dalam hirarki dari keberadaan-keberadaan supernatural, kemudian muncul seluruh orang-orang mati-nenek moyang dari silsilah. Secara umum, orang-orang mati disebut *nit*: kata ini pertama-tama menggambarkan jenasah, tetapi juga orang-orang mati, oleh mereka kita ditawarkan manfaat-manfaat setelah pemakaman. Di antara orang-orang mati, yang paling penting adalah *duad-nit*. Mereka adalah orang-orang mati dari pihak pemberi perempuan, kemudian *nit ulun* pada tempat ketiga. Ini adalah pemujaan yang diberikan kepada ayah oleh anak laki-laki, tetapi untuk ini kita hanya memiliki sedikit informasi. Dan akhirnya, *nit* yang adalah orang-orang mati dari rumah-rumah desa, yang disebut *duad kabav*, para "tuhan dari bawah" (dan juga orang-orang tua dari rumah-rumah), artinya, mereka yang mengatur kita di bumi ini. Karena selain itu, ada pula *duad karatat* "tuhan di atas", yakni tuhan matahari-bulan. *Nit* menerima semua jenis persembahan, babi, makanan, uang logam dan sirih, dan harus selalu berhati-hati ketika meninggalkan pulau dan kembali.

Secara ringkas, dan untuk mengatur kepelbagaian ini dalam aturan hirarki yang ada, kita menemukan: tingkatan tertinggi, yang menentukan bentuk, tuhan yang tunggal, asal dari segala sesuatu dan acuan terakhir, sekaligus maskulin dan feminim (matahari dan bulan), yang terkait dengan prinsip feminin dari bumi, pasangan dari matahari: masyarakat *haratut* dianggap sebagai "keponakan", *yanan duan*, dari *Hukum*. Akhirnya nenek moyang, yang dapat dibagi menjadi dua kategori, leluhur-leluhur mistik ciptaan dari aturan masyarakat yang baru (sembilan) *ub*, kemudian leluhur-orang-orang, lebih dekat, silsilah yang mengontrol organisasi sehari-hari dari kehidupan orang-orang hidup. Tuhan berada di atas semua roh *Adat* adalah eksekutor-eksekutor yang besar, tetapi orang-orang umumnya takut sekali terhadap *duad nit* dan lebih umum *nit*, para nenek moyang yang mati, yang lebih umum peduli dengan kehidupan orang-orang dari rumah.

Dalam semua ini, kadang-kadang sulit untuk membedakan dengan cermat antara roh dan nenek moyang. Roh yang lebih besar, *Adat*, berasal dari luar, sesuai dengan mitos bahwa roh *larmedan* mempercayakan penjagaan dan kontrol dari pulau, kadang disebut "roh" *mitu*, kadang-kadang *ub nus*, "kakek di belakang kakek." Ia antara baik roh maupun nenek moyang, dan menerima manfaat yang menjadi ciri dan kategori yang lain. Roh *lev* juga di

persimpangan dua kategori. Semua *mitu* yang dimohon dalam rumusan-rumusan ritual disebut *ubun* "kakek", sebagai *wadar* yang sama. Tuhan sendiri kadang-kadang disebut sebagai "yang terbesar di antara "tua-tua" dan dalam masyarakat tetangga dari kepulauan Tanimbar (yang juga mengenal *tuhan matahari-bulan*), ia disebut sebagai *ub hila'a* "kakek yang besar" atau "moyang yang besar". Akhirnya, masih perlu suatu kajian menyeluruh tentang ritual yang memungkinkan beberapa penyempurnaan klasifikasi ini.

Namun, kita bisa melihat hal penting: *mitu* adalah "tangan" tuhan dan wakil-wakil hukum yang datang bersama mereka dari luar, hukum yang menjelaskan kebersamaan kultural, yang dibentuk oleh kepulauan, sutau hukum yang terkait dengan *lor*. Di pihak lain *wadar* dan *nit* adalah representasi hukum internal dari masyarakat, dari aturan-aturan dan organisasi yang menjamin kontinuitas, rumah-rumah; *Adat* ada di batas dari duanya, karena, datang dari luar, ia telah menerima secara eksplisit kekuasaan-kekuasaan untuk memastikan kepatuhan dari hukum-hukum adat dan hukum-hukum positif yang mengatur masyarakat *haratut*. Pada tingkat ini, dengan demikian kita dapat membedakan antara satu sisi keberadaan-keberadaan supernatural, *wadar* dan *nit*, yang berhubungan dengan rumah, *ub*, hubungan antara rumah-rumah, struktur internal organisasi sosial dan lain-lain, beberapa *mitu*, *adat* dan terutama *hukum*, yang mengacu pada dunia yang lebih luas, kepada suatu hukum yang lebih fundamental dan universal, yang mengatur *incest* dan pembunuhan, dan juga seluruh politik yang mengorganisasi kepulauan dalam wilayah di bawah otoritas *raja*.

### **3. REFLEKSI**

#### **3.1. Sakral dan Profan**

Menurut Emile Durkheim, dalam hubungan dengan kepercayaan, masyarakat tradisional tidak berorientasi pada yang natural dan yang supernatural, tetapi pada yang sakral dan yang profan. Yang sakral itu mengacu pada praktek-praktek masyarakat, sehingga yang sakral itu adalah masyarakat itu sendiri. Baginya, *totem* adalah simbol dewa dan masyarakat, sehingga dewa dan masyarakat adalah sama. Begitu pula ide tentang kekekalan jiwa, yang berhubungan dengan kekekalan masyarakat. Dengan demikian, bagi Durkheim, dalam masyarakat tradisional, agama dan kepercayaan adalah hasil produksi masyarakat yang menyimbolkan masyarakat itu sendiri. Berbeda dari pandangan Emile Durkheim, masyarakat Kei masa lampau mengenal pula entitas-entitas supernatural, yakni Tuhan matahari-bulan (*duad ler-vuan*) dan beberapa roh lain. Tuhan matahari-bulan (*duad ler-vuan*) adalah suatu roh tunggal yang sangat berkuasa, yang berkediaman di matahari-bulan, yang hukum-

hukumnya tercantum pada adat-istiadat dan dapat menghukum orang yang melanggarnya. Tuhan matahari-bulan bukan simbol masyarakat Rumah, tetapi entitas yang mengatasi semua entitas lain. Itulah sebabnya Tuhan matahari-bulan disebut *duat karatat*.

### 3.2. Dualisme Sosio-kosmik

Adapun kata *kabav* berarti “di bawah”, sebagai kebalikan dari kata *karatat*. Ungkapan *karatat-kabav* bertitik tolak pandangan dualisme, sebagaimana banyak ungkapan lain yang dapat ditemukan dalam masyarakat tradisional Kei, seperti *yan'ur-mang'ohoi*, *koi-maduan*, *roa-nangan*, *baranran-vatvat*, *yanan-warin*, *orang kai-tuan tan*, *ohoi ratut-ohoi rivun*, Kei Besar-Kei Kecil, *nelyoan-kavunin* dan masih banyak lagi. F.A.E. van Wouden telah menjelaskan dualisme seperti ini dalam istilah dualisme sosio-kosmik (*socio-cosmic dualism*). Baginya, dualisme ini adalah sebuah prinsip organisator dari integrasi relasi sosial, politik dan kosmologi dalam sebuah struktur holistik (lih. Van Wouden 1968).<sup>16</sup>

Ungkapan *duad karatat-duad kabav* sendiri secara spesifik menggambarkan ide totalitas dan hirarki. Dalam arti ini keduanya ada dalam relasi satu dengan yang lain; *duad karatat* akan berarti dalam relasinya dengan *duad kabav*, begitu pula sebaliknya. Keduanya membentuk totalitas keilahian seturut peran dan fungsi yang diberikan kepada masing-masing. Masyarakat Kei masa lalu memahami *duad karatat* sebagai *duad ler-vuan* (Tuhan matahari-bulan), sedangkan *duad kabav* sebagai leluhur.<sup>17</sup> Dengan demikian, ungkapan ini menggambarkan dua entitas ilahi, yang secara umum dianggap sebagai pelindung dan penolong.

---

<sup>16</sup> Dualisme seperti ini umumnya ditemukan pula wilayah timur Indonesia seperti dijelaskan oleh Errington dalam artikelnya “Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia”: “Timur Indonesia dikenal baik karena dualismenya untuk semua tingkatan: secara simbolik, untuk distingsi antara kanan dan kiri, pria dan wanita, langit dan bumi, hitam dan putih dalam berbagai media mulai dari bentuh-bentuh rumah hingga upacara-upacara kematian; secara sosial untuk distingsi antara penerima-penerima istri dan pemberi-pemberi istri; secara politik karena alasan dari dwi kekuasaannya, yang memisahkan interieur, ritual, dan otoritas terhormat dari eksterieur, instrumental dan aktif; secara linguistik dan ritual untuk kegunaan paralelismenya dalam bahasa ritual”. (S. Errington “Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia”, dalam *Cultural Anthropology* 2, 1987: h. 432).

<sup>17</sup> Cécile Barraud, « De la résistance des mots Propriété, possession, autorité dans des sociétés de l’Indo-pacifique », dalam A. Iteanu (sous la dir. de), *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme : hlm. 83-146.

### 3.3. Leluhur dan Ide Kekekalan Jiwa

Dalam masyarakat Kei masa lalu, apa yang dapat menyimbolkan masyarakat Rumah dalam konteks keilahian adalah roh-roh leluhur. Roh-roh inilah yang disebut *duad kabav*. Dengan demikian leluhur adalah wujud ilahi masyarakat Rumah. Mereka adalah anggota sebuah Rumah yang telah masuk dalam kategori ilahi. Karena itu mereka disapa dengan sebutan *duad*. Padahal kata ini terreferensi secara eksklusif pada Tuhan. Atas cara ini masyarakat Kei masuk dalam ide kekekalan jiwa, yang dalam satu cara menjelaskan pula kekekalan Rumah atau *Rahan* mereka. Konsep leluhur menjelaskan kepada kita nasib manusia Kei, setelah kehidupan di dunia ini. Pada akhirnya manusia Kei masuk dalam kategori ilahi dalam hubungan dengan anak-cucu dari Rumah mereka, yang adalah pancaran darah mereka yang masih hidup di dunia ini. Ide leluhur memperlihatkan kekekalan sebuah Rumah dari waktu ke waktu, mulai dari para leluhur peletak dasar sebuah Rumah hingga mereka yang kini masih hidup dunia ini. Dengan demikian leluhur adalah masa lalu sebuah Rumah, yang masih bertahan hingga sekarang. Atau dengan kata lain, leluhur adalah anggota sebuah Rumah, yang telah masuk dalam dunia yang tidak kelihatan, masuk dalam kekekalan dan masuk kategori ilahi. Adapun fungsi mereka adalah untuk mengontrol dan membantu anggota Rumahnya yang masih hidup di dunia, yakni cucu-cucu mereka.

#### KEPUSTAKAAN

Cécile Barraud, «De la résistance des mots Propriété, possession, autorité dans des sociétés de l’Indo-pacifique», dalam A. Iteanu (sous la dir. de), *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.

“Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands”, dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146 (1990) no 2/3, Leiden.

“Le bateau dans la société ou la société dans en bateau? Image et réalité du voilier pour la société de Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l’est)“, dalam *Anthropologie Maritime*, cahier no 5, 1995.

«Notes sur la situation religieuse dans l’archipel de Kei aux Moluques», dalam *Le Banian* no. 13 Juin 2013.

*Tanebar Evav une société de maisons tournée vers le large*. Cambridge dan Paris: Cambridge University dan Editions de la Maison des Sciences de l’Homme: 1979.

Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, édition 6. Paris, Quadrige/PUF, 2008.

- Geurtjens, H. *Het Leven en Streven der Inlanders de Kei-eilanden*. Teulings' Uitgevers-Maatschappij, 's-Hertogenbosch, 1921.
- S, Errington. "Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia", dalam *Cultural Anthropology* 2, 1987.
- Sol, A.P.C. dan Frits Pangemanan. *Restorasi Misi Katolik di Kepulauan Maluku: 1888-1994*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.