

**RITUS *HODE ILU* DALAM MASYARAKAT LEWOINGU:
ANTARA TINDAKAN SUPERSTISI DAN REALITAS *NUMINUS***
Bernard S. Hayong

Abstract

The human propensity of openness to the transcendent can be seen as a fundamental predisposition. It is also a need. We encounter such a need in numerous traditions and cultures, including in postmodern societies. In the Hode Ilu ritual, the people of the Lewoingu domain of Eastern Flores (Kabupaten Flores Timur, NTT), express the inseparableness of cosmic reality (humans and their world) with transcendent reality. They experience nature as numinus with supernatural power. This power enables people to submit in awe and act out the heritage of the ancestors in an artistic performance expressing people's relationship with others, nature, oneself, and with the Divine. This ritual performance is called "artistic" because it is a self-expression of the community through ritual that emphasises a fundamental cosmic harmony which is both religious (transcendent) and ethical (in the here and now). When the tradition expresses a form of faith in the transcendent in ritual, then the sharing of human experiences, including relationships of people with the Transcendent, with the cosmos, with others, and with oneself, is not wrong. Also, in such ritual performances, we see a change of perspective and a change in human action regarding oneself, others, nature (with its powers), and with the Divine.

Kata-kata kunci: ritus, *numinus*, transenden, daya ilahi, harmoni, tindakan, superstisi, tradisi, kosmis, ketuhanan.

Prawacana

Maridjan. Sosok ini menjadi terkenal sejak akhir Oktober 2010, bertepatan dengan meletusnya Gunung Merapi. Ia adalah juru kunci Gunung Merapi yang diangkat Hamengku Buono IX untuk tugas menjaga keharmonisan hubungan Keraton Merapi. Ia tewas di medan tugas dalam usia 82 tahun, karena tak mengindahkan peringatan akan bahaya letusan Merapi. Tetapi ia punya alasan untuk setia di kaki gunung itu. Ia sungguh yakin akan daya magis yang menyelamatkan dari Gunung Merapi, tempat hunian para dewa (jagat atas) yang berkuasa itu. Gunung Merapi punya sukma, maka beralasan kalau gunung ini dikeramatkan oleh perilaku hidup Mbah Maridjan. Ia setia dalam memuja gunung ini dalam sesajen: makanan, kembang, kain, potongan rambut serta kuku raja. Persembahan ini bermaksud untuk melanggengkan harmoni Keraton - Merapi. Tidak hanya itu. Mbah Maridjan yakin bahwa Gunung Merapi adalah *Sing Mbaureksa* (Tuhan sebagai Sang Maha Selamat/*al-Salam*). Pengakuannya akan kesakralan Gunung Merapi membuat dia senantiasa bersujud (pasrah) kepada Tuhan, juga ketika peringatan akan bahaya letusan dikumandangkan. Ancaman bahaya ditampiknya, hanya karena keyakinan akan *al-Salam* dari puncak Gunung Merapi¹.

Senada dengan Maridjan, masyarakat desa Lewoingu (Eputobi), di Kabupaten Flores Timur (NTT) punya ritus *hode ilu* (upacara pendinginan). Ritus ini dibuat ketika warga sekampung mengalami situasi khaos: peperangan, bencana, penyakit, kemalangan, pertentangan antar kelompok (suku), dll. Ritus ini dilatarbelakangi oleh keyakinan bahwa situasi khaos di tengah

¹ Goenawan Mohamad, "Maridjan" dalam *Tempo*, Edisi 8-14 November 2010, hlm. 162. Cfr juga *Kompas*, Edisi 29 Oktober 2010, hlm. 2.

masyarakat diakibatkan oleh kedisharmonisan antara manusia dan alam, termasuk roh para leluhur. Alam yang punya sukma dan roh para leluhur telah disepeleahkan.

Kedua kisah ini (Mbah Maridjan di lereng Merapi dan *hode ilu* di Flores) terjadi di zaman postmodern, ketika kebanyakan dari kita mengkultuskan rasio dan menyukai prinsip logis-rasional. Tapi keliruakah meyakini sukma dari alam atau roh leluhur? Entahkah animisme itu ciri masyarakat tradisional saja ataukah membias juga pada masyarakat modern atau post modern, kendati tidak banyak? Salahkah mengalami "Yang Ilahi" dalam sebuah realitas indrawi? Seberapa jauh rasionalitas dan logika post modern menafikan logika hati termasuk pengalaman bathin manusia dalam pencarian akan keutuhan dimensi kehidupannya? Lalu bagaimana dengan kenyataan "rasa aman, bebas, damai" yang dialami Mbah Maridjan di lereng Gunung Merapi atau masyarakat di desa Lewoingu – Flores Timur? Entahkah ini merupakan tindakan superstisi untuk memuaskan kehendak akan yang transenden ataukah sekedar realitas *numinus* dengan daya keramatnya yang momental?

Cerita dari Kampung : *Hode Ilu*²

Tahun 2004, ketika berlibur di kampung Eputobi-Desa Lewoingu (di Flores Timur), saya menyempatkan diri mengikuti ritus adat *hode ilu*. *Hode* berarti terima, dan *ilu* berarti air liur. Secara harfiah *hode ilu* berarti upacara penerimaan air liur. Makna terdalam dari ritus ini adalah upacara pendinginan dan pembebasan. Ritus ini dilangsungkan di *Epu* (lokasinya di tengah kampung, di bawah dua pohon asam yang kokoh, kuat, rindang, sudah termakan usia, dengan batu-batu besar di sekitarnya). Sebutan *Epu* menunjuk pada nama kampung Eputobi: *epu* dan *tobi*. Kata *epu* berarti tempat berkumpul, tempat beristirahat, tempat yang strategis karena dekat jalan. *Tobi* berarti asam³. Di tempat ini para tetua adat sering melakukan upacara adat untuk pelbagai kepentingan, termasuk ritus *hode ilu*.

Upacara *hode ilu* dibuat kalau masyarakat mengalami situasi *ekang plate*⁴ (kondisi "panas" atau khaos seperti: pertengkaran antar kelompok dalam masyarakat, penyakit, kematian beruntun, atau gangguan setan, dll). Tujuan ritus ini adalah memulihkan kondisi khaos demi kehidupan masyarakat yang nyaman, tenang, sejahtera dan damai (*glete gluong*)⁵.

Inisiator dalam upacara *hode ilu* adalah para tetua adat. Ketika tetua adat melihat *ekang plate* mereka mengumumkan rencana pelaksanaan ritus ini. Setiap keluarga menyiapkan satu *mukang* atau *rengki* (nasi tumpeng) untuk diantar ke Epu. Di Epu, setelah masyarakat berkumpul dan semua persiapan dilakukan, pemimpin ritus mengawali upacara

² Wawancara penulis dengan Bapak Pius Koten, salah seorang tokoh adat dan tokoh masyarakat Desa Lewoingu, pada tanggal 10 November 2010.

³ Wawancara penulis dengan Bapak Geroda Kwen, salah seorang tokoh adat, pada tahun 1994. Seturut informasi dari Bapak Geroda Kwen, tempat yang disebut "Epu" ini sebenarnya merupakan lokasi peristirahatan bagi orang sekampung ketika pergi ke dan pulang dari kebun mereka. Kebanyakan masyarakat Eputobi tinggal di daerah Lewolaga sekarang. Mereka berkebun di pegunungan, dekat desa Leraboleng (Leworok) sekarang. Dalam perjalanan ini, mereka sering beristirahat, melepas lelah di "Epu", karena tempatnya dekat jalan, strategis dan di bawah pohon asam yang rindang. Sampai sekarang di "Epu" ini tinggal satu pohon asam yang masih berdiri tegak. Yang satunya sudah tumbang beberapa waktu yang lalu. Menurut Bapak Geroda, pohon asam di lokasi Epu ini tidak boleh ditumbangkan, kecuali roboh termakan usia. Seandainya pohon yang ini pun roboh, maka bisa dicarikan pohon asam atau pohon lainnya untuk ditanam di sekitar Epu. Tempat ini sering dianggap keramat, angker dan menakutkan. Hingga sekarang keangkeran tempat ini masih terasa dan sering digunakan sebagai tempat berlangsungnya pelbagai ritus adat.

⁴ *Ekang plate* berarti situasi (hawa) panas. Frase ini menunjuk pada suatu situasi batas atau kondisi ketidaknyamanan masyarakat akibat peristiwa tertentu (sakit, penyakit, pertengkaran, gagal panen, dll).

⁵ *Glete gluon(g)* berarti : sejuk, dingin, nyaman, damai, asri. Kata ini diperlawankan dengan situasi khaos (*ekang plate*), yaitu situasi ketidaknyamanan dalam masyarakat. Banyak kata dalam Bahasa Lamaholot yang berakhir dengan huruf *n* tetapi sering dilafalkan seolah ada bunyi *g*. Misalnya *tukan(g)* artinya tengah, *koten(g)* artinya kepala, *laran(g)* artinya jalan.

penyembelihan korban (kambing dan babi) dengan berdoa (*marang*). Doa ini mengumumkan sekaligus mengundang roh leluhur atau alam semesta untuk mengambil bagian dalam perjamuan. Roh leluhur disertakan dalam upacara ini karena masyarakat percaya bahwa situasi khaos juga diakibatkan karena roh leluhur sering diabaikan dalam kehidupan masyarakat setempat. Hal inilah yang menyebabkan masyarakat mengalami bencana. Hubungan dengan roh leluhur (lingkup alam kosmis) mesti diperbarui lewat korban persembahan. Korban persembahan dalam bentuk darah kambing (diyakini sebagai darah "panas") merupakan simbol *ekang plate* (situasi khaos) dalam kampung. Situasi khaos dilenyapkan ketika darah kambing ditumpahkan. Inilah simbol pembersihan dari situasi khaos. Upacara kemudian dilanjutkan dengan doa permohonan (*marang*) dengan intensi dirahmati situasi ketenangan, damai, keselamatan. Permohonan ini diikuti dengan penyembelihan babi. Darah babi yang diyakini bersifat dingin akan meredam situasi khaos. Upacara dilanjutkan dengan ritus *beting kemie*⁶ (pemecahan biji kemiri kering) oleh pemimpin, dilumatkannya kemudian ditandainya (bentuk salib)⁷ pada dahi masyarakat yang hadir. Penggunaan biji kemiri (yang terasa dingin karena dilumat) diyakini sebagai bagian dari ritus pemulihan. Situasi khaos (*ekang plate*) hendaknya dinetralisir dengan biji kemiri yang terasa dingin. Penandaan salib di dahi dengan air liur bercampur kemiri diyakini sebagai simbol berkat, tanda perlindungan dari marabahaya, lambang pembebasan dari penyakit, tanda perdamaian.

Setelah ritus *hode ilu* di Epu selesai, masyarakat boleh pulang ke rumah dengan membawa serta air liur bercampur biji kemiri (yang disimpan dalam dedaunan) untuk dioleskan pada anggota keluarga yang tidak sempat mengikuti upacara. Mereka pulang dalam suatu suasana baru, dengan keyakinan dan perasaan telah dibebaskan dari pelbagai belenggu. Ada ketenangan, kenyamanan, kedamaian dan kebebasan.

Hode Ilu dan Tindakan Superstisi

Ritus *hode ilu* dan pelbagai sarana yang digunakan: hewan korban, darah korban, kemiri yang dikunyah, serta doa (*marang*), mengungkapkan keyakinan masyarakat akan alam dan kekuatannya, tetapi juga ada pengakuan akan daya transenden yang tak kelihatan. Di sana ada daya purba, tempat mereka menambatkan satu harapan akan berkat, perdamaian dalam situasi khaos dan pembebasan dari situasi yang membelenggu. Keyakinan ini memperlihatkan keterbukaan terhadap "daya purba", yang menjadi asal sekaligus tujuan di mana rasa aman, damai dan selamat dimungkinkan.

Dalam kerangka Filsafat Tindakan (*Philosophy of Action*) Maurice Blondel (1861-1949)⁸ perilaku masyarakat Lewoingu dalam ritus *hode ilu* bisa dimasukkan dalam satu fase ekspansif tindakan superstisi⁹. Blondel, filsuf Katolik Perancis dari abad modern ini, menganalisis perkembangan tindakan manusia bertolak dari satu disproporsi antara kehendak

⁶ Kemiri dipakai dalam ritus ini karena biji kemiri yang dikunyah terasa dingin dan segar.

⁷ Saya menduga pembubuhan tanda salib di dahi dengan biji kemiri yang sudah dilumatkan dalam upacara ini dimulai setelah kekristenan masuk dalam wilayah ini. Jika ritus ini sudah dimulai sebelum kekristenan besar dugaan saya bahwa tetap ada upacara penandaan di dahi meskipun bukan tanda salib. Karena tradisi tua di wilayah Flores Timur sudah mengenal apa yang disebut dengan memberi "bensa" (berkat) kepada seorang anak dengan menyentuh kepala atau dahi jika ia bepergian keluar rumah. Bensa ini adalah tanda perlindungan dari segala macam bahaya, upaya memohon keselamatan untuk seorang anggota keluarga.

⁸ Maurice Blondel adalah seorang filsuf modern Perancis (1861-1949), yang mengembangkan filsafat Tindakan (*philosophy of Action*) lewat karya besarnya *l'Action* (1893). Blondel dalam analisisnya tentang tindakan manusia menyebut lima tahap ekspansi tindakan seorang manusia: Pertama, dari aksi individu ke aksi sosial. Kedua, dari aksi sosial ke aksi moral. Ketiga, dari aksi moral ke aksi superstisi.

⁹ Term "superstisi", diturunkan dari kata Latin *superstes*. *Super* : di atas /melampaui. *Sto (stare)*: berdiri, ada, hadir. *Supertes*: seseorang yang berada di posisi yang tinggi, yang bertahan dan dapat memberi kesaksian yang lebih. Kemampuan superstisi dihubungkan dengan sesuatu yang bersifat ilahi.

manusia yang tak terbatas (*la volonté voulante-the willing will*) dan objek pemuasan kehendak yang terbatas (*la volonté voulue-the willed will*). Tegangan antara dualitas kehendak manusia melahirkan satu proses eksodus dari tindakan individu sampai ke pengakuan akan yang transenden. Proses eksodus tindakan manusia itu nyata dalam beberapa tahap¹⁰:

Pertama, dari tindakan individu ke tindakan sosial. Setiap tindakan manusia bermula dari korelasi dengan kondisi fisik sebagai akibat dari kemauan kita. Secara fisik kita berelasi dengan kosmos dan tunduk di bawah hukum-hukumnya. Kalau saya berjalan di bawah terik matahari yang terasa menyengat, saya mencari penutup kepala (topi). Setiap tindakan personal berhadapan dengan diversitas kebebasan dari subjek lainnya, yang bisa menjadi satu tantangan, atau satu kolaborasi yang baik. Jika ada kolaborasi yang baik, lahirlah satu *ko-aksi* (tindakan sosial). Tindakan sosial berawal dari keluarga. Ketika individu mengalami bahwa keluarga tidak sepenuhnya memenuhi kebutuhannya, ia memperluas jangkauan perbuatannya dalam *organisasi sosial* (berdasarkan hobi, bakat, kemampuan, pekerjaan, dll). Ketika organisasi meluas terbentuklah sosietas domestik yakni daerah (*country*) di mana tiap individu menempatkan pilihan dan putusannya dengan bereferensi pada *bonum commune*, dengan dua prinsip penting dalam institusi publik; organisasi politik dan keadilan sosial. Diharapkan institusi ini sanggup membawa kepuasan masyarakatnya, serta membangun tanggungjawab moral demi tujuan kolektif. Dalam kenyataan ada relativitas dari organisasi politik dan sosial berkaitan dengan tuntutan kesadaran dan hidup bersama. Ada kelompok protagonis dan kelompok antagonis berhadapan dengan kebijakan tertentu. *Country* belum cukup memenuhi keinginan individu atau kelompok. Kehendak manusia lalu mencari pemenuhannya pada sesuatu yang lain. Blondel mencari satu gagasan metafisis dan moralitas.

Kedua, dari tindakan sosial ke tindakan moral. Blondel mencirikan tindakan moral dengan memperlihatkan bahwa tiap tindakan manusia bersifat spekulatif¹¹. Ada pertimbangan intelek dan logika. Ada refleksi yang nyata dalam intensi dan atensi dari tindakan. Pada tahap ini mulai ditemukan juga ide metafisik: satu kesadaran akan yang infinitif tetapi juga ada ruang kebebasan dalam bertindak¹². Tapi aksi moral ini juga belum cukup untuk memenuhi keinginan manusia. Dengan aksi moral sudah tampak satu keseimbangan di mana hukum manusia membentuk satu dasar moral demi kebaikan umum. Tapi moralitas yang demikian hanya dilihat sebagai satu media yang membimbing manusia pada tingkatan yang lebih baik, dan bukan mencapai tujuan ultim. Aksi moral belum sepenuhnya menjawab infinitas (ketakterbatasan) dari rasa ingin (*volonté voulante*). Bagi Blondel kita tidak boleh berhenti di sini, kita mesti berjalan terus, mencari pemenuhannya pada sesuatu yang bukan fenomenal, tetapi yang ilahi, yang tak terbatas. Lahirlah tindakan superstisi.

Ketiga, dari tindakan moral ke tindakan superstisi. Kehendak manusia tak terbatas menuntut pemenuhan perbuatannya pada sesuatu yang absolut. Ia memproduksi ‘allah’ dan atau mengumpulkan suatu kekuatan dari allah ciptaannya agar ia mengalami kepuasan. Inilah aksi superstisi itu. Gejala superstisi ini nampak dalam tiga elemen: objek, pemujaan (*cult*) dan perasaan (*feeling*).¹³

Objek Tindakan Superstisi

¹⁰ Bernard Hayon, “Keterbukaan Kodrati Manusia Kepada Yang Ilahi dalam *l’Action 1893* Maurice Blondel”, dalam, Paul Budi Kleden dan Otto Gusti Madung (eds), *Menukik Lebih Dalam*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2009: hlm 227-230.

¹¹ Sifat spekulatif perbuatan ini digambarkan Blondel seperti seorang penjudi yang sangat hati-hati dalam membuat kalkulasi atau pertimbangan intelek sebelum mengambil sebuah putusan.

¹² *Action*, hlm. 123.

¹³ Bernard Hayon, *op.cit.*, hlm. 230-231.

Objek tindakan superstisi adalah objek sensibel, yang diambil dan dijadikan sebagai sesuatu yang ilahi untuk dipuja. Ia menjadikan yang tak abadi sebagai yang abadi (*finite infinite*). Objek ini sebenarnya berasal dari inisiatif yang satu dan sama inisiatif yakni: pemujaan ganda (*double cult*) dan pemujaan yang disebut *fetish*¹⁴ (objek yang visibel dan misterius, yang *incomprehensible* dan *accessible*). Pemujaan ganda adalah apa yang hidup di antara manusia, yang tetap tidak dijangkau tetapi dipatuhi. *Double* dan *fetish* diamini sebagai satu kepercayaan, yang kepadanya seseorang bergantung. Ia mau mengatasi distansi antara kehendak dan apa yang dikehendaki dengan masuk dalam situasi sublimasi dari pemujaan, penyembahan dan doa-doa. Ia menempatkan idol superior dalam dirinya lalu disembahnya. Idolatria kini telah berubah menjadi autolatria, satu adorasi diri sendiri.

Ritus (Pemujaan) dan Simbol

Objek yang dialami disembah dalam ritus tertentu (doa-doa) sebagai bentuk kontak dengan yang supernatural itu. Ketika seseorang “tenggelam” dalam pemujaan objek ciptaannya, ia memuja kerinduannya sebagai sesuatu yang murni. Dalam tindakan ini objek pemujaan sudah diproyeksikan dan diciptakan sebelum penyembahnya. Dalam keyakinan akan kekuatan *infinite*, ia mempersembahkan diri dan tindakannya sambil percaya bahwa dirinya aman¹⁵.

Feeling (sentiment) dalam tindakan superstisi

Perasaan superstisi tergantung sepenuhnya pada kekuatan objek yang disembah itu. Jika ia merasa bahwa objek pujaannya kehilangan daya pengaruh, ia meninggalkannya dan mencari objek lain. Keilahian objek itu eksis selama ia masih mempengaruhi tindakan tertentu. Yang dominan di sini adalah perasaannya. Blondel melukiskan tindakan superstisi ini bagai seseorang yang mengambil cermin dan melihat wajahnya. Ia merasa puas dan senang dengan diri bayangan sebagaimana yang tampak dalam cermin¹⁶. Sampai pada titik ini kita jumpai bahwa seluruh tatanan dan keteraturan fenomena ternyata tak memberi kepuasan kepada manusia.

Menilik ritus *hode ilu* masyarakat Lewoingu (Eputobi) di Flores Timur dan membandingkan analisis Blondel dalam *Filsafat Tindakan* dan ekspansi tindakan entah perorangan atau kolektif, hingga tindakan superstisi, kita bisa temukan beberapa aspek berikut:

Di Epu ada objek: altar korban, hewan korban, kemiri. Objek indrawi kini diberi arti khusus dalam lingkungan Epu. Ada “muatan super” yang dimasukan dalam objek-objek indrawi. Pemberian “daya” terhadap objek indrawi ini juga sekaligus merupakan penciptaan perasaan tertentu (magis, sakral, keramat, yakin, puas) dari subjek terhadap objek. Inilah perasaan (*feeling*) superstitif itu. Hanya setelah perasaan ini ditempatkan pada objek (darah korban kambing yang panas, darah hewan babi yang dingin, serta biji kemiri yang sejuk), objek sensibel, kini layak untuk disembah dalam upacara (ritus) dan dalam doa (*marang*). Doa ini adalah momen pengakuan akan keilahian objek indrawi, penamaan atas ketuhanan dalam objek indrawi. Doa-doa dengan syair khusus, berdaya mantra ini telah menggemakan kalbu. Daya magis tiap syairnya terasa menembusi dinding-dinding perasaan dan menerobos alam pemikiran masyarakat Lewoingu. Penyampaian doa oleh yang dituakan dalam masyarakat adalah kondisi tercipta yang melingkupi area sekitar tempat upacara dan masyarakat yang hadir.

¹⁴ Term ‘fetish’ dalam bahas Latin *facere* yang berarti membuat. Dalam bahasa Perancis *fetich* merupakan turunan dari kata *fetichmagic* dalam bahasa Portugis, yang merupakan sebuah nama pemberian orang Portugis untuk allah orang Afrika Barat. Lih. M. Robinson, *Chambers 21st Century Dictionary*, 1997, hlm. 484.

¹⁵ *Action*, hlm. 287.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 286.

Tapi saya menduga bahwa perasaan superstisi masyarakat Lewoingu mungkin sudah diciptakan sebelum ia ke tempat upacara. Dan di *Epu* perasaan superstitif ini dikokohkan. Mengapa demikian? Seluruh persiapan masyarakat menjelang upacara ini “sudah terkondisi”. Kondisi ini tampak dalam semacam peringatan dan larangan kepada anak-anak untuk tidak keluar dari rumah pada saat sebelum ritus dimulai atau ketika setelah ritus selesai. Atau masyarakat dilarang (terlebih di waktu malam) untuk melintasi daerah *Epu* setelah ritus *hode ilu* berakhir¹⁷, dengan alasan bahwa roh-roh leluhur atau roh jahat diyakini sudah berada di sekitar perkampungan. Kondisi ini juga tampak dalam pembicaraan formal dan non formal seputar apa yang mesti dibuat. Blondel mungkin benar ketika menelaah dialektika antara kehendak yang tak terbatas dan objek pemuasan kehendak yang tak terbatas. Ritus *hode ilu* dalam masyarakat Lewoingu bisa dilihat sebagai satu ekspansi tindakan dari yang sosial ke moral dan kemudian tiba pada satu tindakan superstisi. Kerinduan untuk memuaskan kehendak dan kebutuhan rasa aman, tenang dan damai menghantar individu dan masyarakat pada satu pencarian akan kekuatan yang membebaskan. Dan dalam ritus *hode ilu* keyakinan akan peran yang ilahi, yang mentransendensi lingkup manusiawi ia tempatkan.

Ritus *Hodel Ilu*: Dari Realitas *Numinus* ke Ketuhanan Harmoni

Kalau kisah Mbah Maridjan di lereng Gunung Merapi dan ritual *hode ilu* di kampung Eputobi bisa memperlihatkan satu tindakan superstisi (versi Blondel) maka keduanya hanyalah dua dari sekian kisah yang memperlihatkan manusia menghormati kekuatan gaib, roh leluhur. Mereka mengungkapkan ketakterpisahan antara realitas kosmos (manusia dan dunianya) serta realitas transenden. Manusia melihat alam sebagai *numinus*¹⁸ yang punya daya, kekuatan gaib. Daya gaib inilah yang memungkinkan manusia membenamkan diri dalam penghormatan dan memeragakan warisan luhur sebagai sebuah cara (seni) berada masyarakat dalam relasinya dengan sesama dan alam lingkungan, dengan diri sendiri dan yang ilahi. Seni, karena ia merupakan satu ungkapan diri dan komunitas yang dikemas dalam suatu ritual. Setiap kebudayaan, apapun bentuk ritus dan pengungkapannya, mencirikan upaya masyarakat tertentu dalam memahami dirinya dan mencari bentuk pengungkapan pemahaman dalam tindakan nyata secara simbolis¹⁹.

Pengungkapan sebuah cara berada mencerminkan satu filosofi atau cara pandang masyarakat tertentu. Manusia Timur umumnya, (dan masyarakat Lewoingu khususnya) memperlihatkan satu filosofi hidup yang sangat religius, mitis magis, kosmis dan sosial serta moral etis. Mereka menghidupi pola pikir kolektif dengan menekankan aspek kebersamaan dari pada individu, pola pikir intuitif-emosional dari pada rasional-kritis. Cara berpikir yang demikian mempengaruhi kecenderungan untuk berpikir mitis-magis. Segala realitas dunia mempunyai kekuatan yang bisa mempengaruhi hidup dan pribadi manusia²⁰. Mereka menekankan keseluruhan dan bukan bagian-bagian yang terlepas. Mereka menyatu dengan realitas dunia.

¹⁷ Larangan untuk tidak boleh keluar rumah pada malam atau melintasi area sekitar *Epu* setelah upacara dikarenakan oleh anggapan bahwa pada saat-saat itu roh leluhur termasuk pelbagai roh jahat sedang berada di sekitar lokasi upacara (*Epu*) untuk mengambil bagian persembahan mereka.

¹⁸ Kata *numinus* diturunkan dari kata Latin *numen* (dewa, keilahian). Kata kerja untuk kata ini adalah *nuere* (menganggukkan kepala, menunduk). Sikap tunduk atau menganggukkan kepala berarti memberi penghormatan, atau menyembah kepada sesuatu atau seseorang karena kualitasnya. Dalam artian religius kata ini ditunjukkan kepada penghormatan yang ilahi, yang punya daya, kuasa. Sesuatu yang *numinus* memancarkan sinar ilahi. Kata ini dipakai oleh Rudolf Otto untuk menjelaskan pengalaman religius yang khas manusiawi ketika ia mengalami realitas adi-duniawi sebagai misteri yang dahsyat dan mempesonakan (*tremendum et fascinans*). Lihat juga Franz Magnis-Suseno. *Menalar Tuhan, Kanisius*: Yogyakarta, 2006, hlm. 28-29.

¹⁹ Paul Budi Kleden, *Teologi Terlibat. Politik & Budaya dalam Terang Teologi*. Penerbit Ledalero: Maumere, 2003, hlm. 5.

²⁰ Stephanus Osiaz Fernandez. *Citra Manusia Budaya Timur dan Barat*. Ende: Nusa Indah, 1990, hlm. 36

Penyatuan dengan realitas dunia ini beralasan, karena bagi manusia Timur, kosmos adalah ciptaan ilahi. Kosmos, karena itu, selalu dikaitkan dengan wujud ilahi dan pelbagai nilai yang terkandung di dalamnya. Air, api, tanah, sawah, pohon, batu besar tidak pernah dihayati secara “empiris” semata tetapi selalu dan dengan sendirinya sebagai yang punya makna dan daya adi-duniawi. Ia mempengaruhi peristiwa harian: kelahiran, pergaulan sosial, pekerjaan, kematian, dll. Alam memiliki jiwa tersendiri, bersifat sakral dan kerap dipersonifikasi sebagai wujud yang mengatasi kuasa manusiawi dan insani, yang kepadanya manusia harus menyesuaikan diri, memberikan hormat dan sembah. Filosofi yang demikian memungkinkan orang-orang dengan tradisi timur (termasuk masyarakat Lewoingu) mengembangkan sikap harmoni terhadap alam. Harmoni adalah kata kunci yang lahir dari alam pikiran timur. Jika keharmonisan ini diganggu, manusia akan mengalami malapetaka (khaos)²¹.

Tuntutan-tuntutan dasar harmoni kosmis ini bersifat amat religius dan harus dibuktikan dalam sikap moral etis manusia; bagaimana sikap mereka yang baik dan benar terhadap orang lain dan terhadap alam dunia serta wujud tertinggi. Yang alami dihayati secara religius. Relasi dengan alam dunia yang punya daya ilahi diperlihatkan, di antaranya, melalui ritus-ritus: seperti ritus perdamaian dengan yang ilahi, ritus tolak bala atau bencana, ritus meminta bantuan ilahi dalam peperangan, minta hujan, dll. Dalam ritus-ritus seperti ini Yang Ilahi dilihat sungguh anthropomorfistis: Dia adalah bapak yang melihat segala sesuatu yang terjadi dalam dunia manusiawi. Pengalaman akan yang ilahi kini menjadi pengalaman manusia, dan pengalaman itu mendapatkan perwujudannya dalam simbol-simbol dan ritus di lingkungan profan, yang diharapkan bisa mencapai yang ilahi. Kita menemukan di sini objek pengalaman religius punya kadar kesucian meski tidak semua. Yang paling suci adalah apa yang mutlak suci sejauh mereka mengambil bagian dalam kesucian objek tertinggi dari pengalaman religius²². Pada tataran demikian, Yang Ilahi bukanlah suatu konsep teoretis tetapi dialami dalam realitas indrawi.

Pascawacana

Mengomentari kisah Mbah Maridjan, Goenawan Mohamad dalam *Catatan Pinggir*-nya menulis, “Ketika alam dipisahkan dari yang suci (karena tak boleh disekutukan), Tuhan pun berjarak. Ia tak membuat kita luruh. Kita hanya berhubungan denganNya lewat hukum. Tuhan pun mudah ditebak. Hukuman dan pahalanya dapat dikalkulasi”²³. Saya kira ini satu awasan Goenawan Mohamad bagi kita bahwa kisah Mbah Maridjan yang memilih tidak mengungsi dan menyatu dengan hawa panas Gunung Merapi tetap meninggal dengan bersujud pada Tuhan yang sama, Tuhan yang membuat dia sujud, gentar, takjub dan bertanya. Tuhannya Mbah Maridjan adalah Tuhan Yang Dasyat

Ritus *hode ilu* warga kampung Eputobi di Flores Timur adalah bentuk sederhana tapi asali dari pengungkapan keyakinan akan yang transenden. Satu cara merayakan ketuhanan dalam bentuk pengakuan akan peristiwa alami yang punya kuasa, daya dari yang tak kelihatan. Kekuatan itu sekaligus bisa menyelamatkan atau juga bisa menghancurkan. Kekuatan itu bisa berupa roh-roh yang mendiami tempat tertentu, bisa berupa fetis atau ketuhanan yang bersifat personal. Ketuhanan yang dihayati sebagai kekuatan yang meresapi alam adalah “dia” yang sekaligus tampil sebagai penjamin harmoni. Setiap roh, entah kosmis maupun leluhur mendasari pengungkapan diri masyarakat Lewoingu dalam ritus *hode ilu* diyakini menciptakan keharmonisan dan kebersatuan antara yang ilahi dan yang insani.

²¹ To Thi Anh. *Eastern and Western Cultural Values. Conflict of Harmony?* East Asian Pastoral Institute, Manila: 1975, hlm. 11-12.

²² Mariasusai Dhavanmony. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995, hlm. 105.

²³ Goenawan Mohamad, *op.cit.*, hlm. 162

Secara sosiologis ritus yang mengungkapkan perasaan kolektif masyarakat Lewoingu merupakan produk dari kegiatan masyarakat sendiri. Dalam kegiatan seperti ini, terjadilah apa yang oleh Peter L. Berger disebut sebagai eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi²⁴. Dalam ritus *hode ilu*, masyarakat menata diri dan lingkungannya, menciptakan pengalaman dan makna bersama dalam rangkaian tata aturan (lisan) tapi yang punya daya pengaruh. Tata aturan lisan ini kemudian diinternalisasi. Ritus dengan aturannya menciptakan “daya magis”, perasaan keramat, perasaan kudus, di mana harapan akan kebebasan dan kedamaian diletakkan. Jika daya ini ternyata bersifat efektif dan bisa mengubah sesuatu yang tidak biasa dilakukan manusia, maka kepercayaan dan keyakinan daya itu menjadi bagian dari hidupnya. Ritus mendapat pengukuhannya. Ia mengungkapkan sikapnya yang benar dan hormat terhadap yang berdaya itu dalam ritus. Ritus kemudian menghidupi suatu kesadaran praktis-pragmatis.

Kesadaran ini kemudian menjadi tradisi. Umumnya sebuah tradisi mudah diidentifikasi karena bertautan dengan aspek eksternal: perayaan dan pengamatan indrawi dalam pelbagai bentuk ritus. Tradisi, karena itu, dapat menjadi sebuah kekhasan bersama²⁵. Kalau tradisi dalam ritual tertentu bisa mengungkapkan bentuk “iman” akan yang transenden maka syering pengalaman konkret manusiawi, termasuk pelbagai ritual yang mengungkapkan relasi manusia dengan yang transenden tidak pernah salah, karena toh ada yang dialami dan dihidupi di sana: paling tidak perubahan cara pandang dan perilaku hidup terhadap diri, sesama, alam dan kekuatannya, serta dengan yang ilahi.

Daftar Pustaka

- Blondel, Maurice. *Action. Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*. Terj. Oliva Blanchette. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.1984.
- Budi, Paul Kleden. *Teologi Terlibat. Politik & Budaya dalam Terang Teologi*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2003.
- Cantwell, W. Smith, *Religious Diversity*, Crossroad: New York, 1982.
- Dhavamony, Mariasuasai. *Fenomenologi Agama*.Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Hayon Bernard, “Keterbukaan Kodrati Manusia Kepada Yang Ilahi dalam *l’Action 1893* Maurice Blondel”, dalam, Paul Budi Kleden dan Otto Gusti Madung (eds), *Menukik Lebih Dalam*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2009.
- López, E. Hernandez. “Teutlatolli: Speaking about God-Indigenous Theology and Roman Catholicism” dalam Guillermo Cook (ed.), *Crosscurrents in Indigenous Spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews*, New york: E.J. Brill, 1997.
- Mohamad, Goenawan, “Maridjan” dalam *Tempo*, Edisi 8-14 November 2010.
- Osiatz, Stefanus Fernandez. *Citra Manusia Budaya Timur dan Barat*. Ende: Nusa Indah, 1990.
- Suseno, Magnis. *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Kanisiun, 2006.
- Sudiarja.A. *Agama (di Zaman) yang Berubah*, Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Robinson, M. *Chambers 21st Century Dictionary*, 1997.
- Thi, To Anh. *Eastern and Western Cultural Values. Conflict of Harmony?* Manila: East Asian Pastoral Institute, 1975.

²⁴ A. Sudiarja. *Agama (di Zaman) yang Berubah*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hlm. 30.

²⁵ Wilfred Cantwell Smith, *Religious Diversity*, Crossroad: New York, 1982, hlm. xviii-xix.

Wawancara dengan Bapak Geroda Kwen, tokoh adat Desa Lewoingu, pada tahun 1994.

Wawancara dengan Bapak Pius Koten, seorang tokoh adat Desa Lewoingu pada tanggal 10 November 2010.