

SUMBER DAYA *INÉWAI LIYAN* MANGGARAI DALAM PERSPEKTIF *LIFEWORLD*

Kanisius Barung

Program Studi PGSD STKIP St. Paulus, Jl. Jend. Ahmad Yani, No. 10, Ruteng – Flores, 86508
e-mail: kanisbarung.27@gmail.com

Abstract: Manggarain *Inéwai Liyan* Resource in the Lifeworld Perspective. *Inéwai* in this essay is the Manggarain women in West Flores, Nusa Tenggara Timur. *Liyan* is a barrier that explains the phenomenon of womens' resources that are still locked in the socio-cultural reality. The writing of the *inéwai liyan* problem is to explain the values of the *inéwai* presence (being) in the *lifeworld* perspective from time to time. Data collected in this writing is from the sources (printed documents, knowledge of the author, and sources) using the observation and interview methods. Data is explained using a unified method. From the perspective of *lifeworld* it is revealed that the value of the Manggarain *inéwai* existence is represented in the figure of *liyan*. The value of the Manggarain *inéwai* is described as helpless, illiterate, cannot compete, passively waiting for the proposal, victims of violence, whose love was mortgaged on behalf of the indigenous, and a minor role (subordinate, husband's servant, housewife). *Liyan* actually has the power of beauty and hospitality, as well as skills in life, but *liyan* shackled in socio-cultural reality of the past. *Liyan* must learn to manage self values to be independent or empowered to be free from the powerlessness and becomes *reliyan*, as the great women figures of the future.

Keywords: resource, women, values, lifeworld

Abstrak: Sumber Daya *Inéwai Liyan* Manggarai dalam Perspektif *Lifeworld*. *Inéwai* dalam esai ini adalah perempuan Manggarai di Flores Barat, Nusa Tenggara Timur. *Liyan* adalah pembatas yang menjelaskan fenomena sumber daya *inéwai* yang masih terbelenggu dalam realitas sosiokultural. Masalah *inéwai liyan* ditulis untuk mengeksplanasi nilai-nilai keberadaan *inéwai* dalam perspektif *lifeworld* dari waktu ke waktu. Data tulisan ini dikumpulkan dari sumbernya (dokumen cetak, pengetahuan penulis, dan narasumber) dengan menggunakan metode pengamatan dan wawancara. Data dieksplanasi dengan metode padan. Dari perspektif *lifeworld* itu terungkap nilai keberadaan *inéwai* Manggarai yang direpresentasikan dalam sosok *liyan*. Nilai keberadaan *inéwai* Manggarai diterangkan sebagai *liyan* yang tidak berdaya, yang buta aksara, yang kalah bersaing, yang pasif menunggu pinangan, yang menjadi korban kekerasan, yang cintanya tergadaikan atas nama adat, yang berperan minor (bawahan, hamba suami, ibu rumah tangga). Sebenarnya *liyan* memiliki daya kecantikan dan keramahan serta kecakapan hidup, tetapi *liyan* terbelenggu dalam realitas sosiokultural pada waktu lampau. *Liyan* harus belajar mengelola nilai diri untuk berdaya secara mandiri atau diberdayakan supaya bebas dari ketidakberdayaan menjadi *reliyan* sebagai sosok perempuan hebat masa depan.

Kata kunci: sumber daya, perempuan, nilai, lifeworld

PENDAHULUAN

Semula esai tentang sumber daya manusia (SDM) *inéwai* Manggarai berjudul *Keberadaan Perempuan "Liyan" Manggarai dalam Perspektif Lifeworld*. Judul tersebut ditulis sebagai tugas mahasiswa program S-3 untuk Profesor Armada Riyanto yang menulis buku *Aku & Liyan: Kata Filsafat dan Sayap*. Uraian dalam esai tersebut diedit ulang dengan judul baru *Sumber Daya *Inéwai Liyan* Manggarai dalam Perspektif Lifeworld*. Pada judul yang baru ini ditekankan ihwal *inéwai liyan* maupun *reliyan* bahwa keberadaan *inéwai* 'perempuan' pada latar belakang apa pun

maupun pada latar depan kapan pun tidak selalu menjadi manusia "lemah" dalam ruang hampa, tetapi ia memiliki kekuatan bawaan yang bukan hasil dandan dan kekuatan potensial yang bisa dikembangkan.

Kekuatan bawaan seorang *inéwai* 'perempuan' bersumber pada pesona *nai molas*, yaitu kecantikan dari dalam diri sendiri (*inner beauty*) yang menyatu dengan keramahan alamiah (bukan pura-pura ramah). Pesona *nai molas* itu semakin utuh jika disatupadukan dengan penampilan fisik seperti *weki nau* 'badan bagus' yang dilengkapi dengan *ranga bambas* 'wajah cantik'. Supaya *liyan* tidak terbelenggu dalam

hubungan *reba-molas* ‘perselingkuhan’, pesona *nai molas* itu harus didukung kekuatan potensial, yaitu kekuatan belajar mengelola *harga diri* secara positif dalam suatu peradaban. Pesona *molas* yang ditukar dengan uang dalam lingkungan prostitusi masa kini mengisyaratkan keberadaan *liyan* yang menggadaikan harga dirinya (cinta sejatinya) untuk pelbagai alasan. Pesona *molas* sering terjatuh dalam kebaikan semu (istilah Leahy, 1984: 112) yang ditampilkan seorang *ata rona joak* (laki-laki yang pandai merayu).

Siapakah *liyan* dalam buku filsafat “*liyan*” itu? *Liyan* dijelaskan oleh seorang penulis buku filsafat (Riyanto, 2011: 37 – 50) dari beberapa sudut pandang seperti terbaca dalam kutipan berikut.

(1) *Liyan di Luar Peradaban*

Liyan berarti mereka yang kehilangan esensi partisipasinya. *Liyan* juga menampilkan realitas keterbelengguan, bahwa dirinya bukan miliknya; tubuhnya bukan kepunyaannya; hidupnya pun tidak berada dalam kekuasaannya.

(2) *Liyan di Peradaban Modern*

Liyan adalah mereka yang terpinggirkan. *Liyan* menempati wilayah pinggiran kehidupan. *Liyan* identik dengan keterbelakangan.

(3) *Liyan di Zaman Ideologi*

Liyan adalah kelompok masyarakat yang tersisih, tertindih oleh beban kehidupan di satu pihak tetapi terpojok oleh kemiskinan telak. *Liyan* berarti mereka yang berada dalam ketertindasan. *Liyan* berarti mereka yang berada dalam keterasingan.

(4) *Liyan adalah the second sex*. Perempuan adalah *the second sex*.

Liyan dalam kutipan di atas dapat ditafsirkan sebagai manusia (laki-laki dan perempuan) yang berada dalam *ruang beban* kehidupan. Di dalam *ruang beban* itu *liyan* ditempatkan pada posisi paling belakang dan paling pinggir. Pada latar itu *liyan* tertindih oleh beban kehidupan diri sendiri dan tertindas oleh kekuatan diri yang lain. *Liyan* pun terbelenggu atau bahkan dibelenggu, sehingga *liyan* kurang atau bahkan tidak bebas bergerak untuk mengelola kehidupannya. Pada latar belakang itu *liyan* bagai “hidup enggan mati tak mau”. Itu artinya, *liyan* masih memiliki sisa-sisa daya dalam dirinya. Daya dalam diri *liyan* yang lemah itu perlu diberdayakan oleh kekuatan yang lain seperti “kesaktian pendidikan” agar *liyan* sanggup bergerak menuju latar depan sebagai pemeran *reliyan*.

Siapakah *liyan* dan *reliyan* dalam budaya Manggarai? Dalam esai ini *liyan* maupun *reliyan* bukan *aku* sebagai *ata rona* ‘laki-laki’, bukan *order*, melainkan *the other* (istilah Riyanto, 2011: 35) sebagai *ata inéwai* ‘perempuan’ yang memiliki sumber daya

manusia (SDM) yang perlu semakin dikenali untuk dikembangkan sesuai dengan perkembangan zaman. *Inéwai liyan* sebagai *ata* ‘manusia’ memiliki kemampuan dan/atau keterampilan yang potensial, tetapi potensi itu terpendam atau dipendam dan masih terkekang (sulit berkembang) dalam suatu realitas sosiokultural di Manggarai pada waktu lampau. Dalam realitas tersebut peran *inéwai* direduksi atas alasan kultural sebagai *tongké* ‘tukang dapur’ dan bukan *tongka* ‘juru bicara’ dalam urusan resmi di muka umum.

Liyan yang reduktif itu merupakan realitas keberadaan *inéwai* ‘perempuan’ Manggarai yang belum maju, sedangkan *reliyan* berada pada realitas aktual kekinian yang menantang perubahan masa depan. Dalam kekinian *reliyan* diprediksikan bahwa *inéwai* ‘perempuan’ Manggarai atau mungkin juga perempuan daerah lainnya di Indonesia tidak hanya jumlahnya yang semakin meningkat, tetapi juga semakin menunjukkan kecakapan hidup atau kemahiran berkarya. Lebih khusus lagi di STKIP St. Paulus Ruteng prestasi *inéwai* secara akademik cenderung semakin lebih baik daripada laki-laki. Fenomenanya teramati bahwa mahasiswi di prodi tertentu lebih banyak daripada mahasiswa. Prestasi akademik pun diraih mahasiswi dengan kecenderungan indeks prestasi yang lebih baik daripada mahasiswa. Itu artinya, *inéwai* Manggarai bukan lagi perempuan *liyan* buta aksara yang tidak mampu membuka jendela dunia, bukan juga *liyan* yang tersiksa seperti Sisyphus yang disiksa dewa-dewa kekal untuk menggelindingkan batu ke puncak gunung (Toda, 1984: 11), melainkan *inéwai reliyan* ‘perempuan hebat dalam multiperan’.

Dalam realitas lainnya lagi pada masa mendatang (di Manggarai) *inéwai reliyan* diimpikan untuk menjadi pemimpin sekaligus manajer yang brilian dalam pelbagai bidang kehidupan yang semakin modern. Manajer melaksanakan, sedangkan pemimpin berinovasi (Hughes dkk., 2012: 9). Dalam bidang pertanian, misalnya, *inéwai* sebagai manajer tidak hanya melaksanakan etos kerja *duat gula wé’é mané* (berangkat kerja pagi-pagi buta dan pulang kerja dari kebun menjelang matahari terbenam), tetapi *inéwai* sebagai pemimpin memperbaharui etos kerja “jalan di tempat” tersebut menjadi semangat kerja yang lebih terukur dalam proses yang efisien dan hasilnya pun efektif (hasil panen yang variatif).

Sumber daya *inéwai* dalam kajian ini diartikan sebagai kekuatan dan/atau potensi perempuan dalam realitas sosiokultural dalam budaya Manggarai di Flores Barat, Nusa Tenggara Timur. Sumber daya *inéwai* yang diesaikan ini dikaji berdasarkan fenomena *liyan* yang berpeluang menjadi *reliyan*. Fenomena *liyan*

merupakan fenomena keberadaan *inéwai* yang direduksi menjadi sekian peran minor (peran antagonis pasif) dalam “belenggu zaman” yang menempatkan *inéwai* sebagai bawahan, pesuruh, pembantu, dan lainnya. Pada sisi lain fenomena *reliyan* merupakan fenomena keberadaan perempuan hebat yang dari waktu ke waktu semakin berani *padir wa’i rentu sa’i agu ata rona* (duduk berunding dan/atau berdiskusi dengan laki-laki) selaras dengan tantangan perkembangan zaman yang menempatkan *inéwai* sebagai pemimpin plus manajer dalam pelbagai bidang kehidupan.

Sumber daya *liyan* yang diimpikan menjadi *reliyan* tersebut dikaji dari sudut pandang *lifeworld inéwai* Manggarai. *Lifeworld* (dunia-hidup-keseharian) diartikan sebagai dunia hidup yang penuh makna, juga memiliki makna aktualitas, tidak hanya berkaitan dengan orientasi masa lalu atau masa depan, tetapi terutama masa sekarang (Riyanto, 2011a: 28). Dalam perspektif tersebut secara subjektif penulisan esai ini bertujuan menerangkan-jelaskan keberadaan *inéwai liyan* dan *reliyan* Manggarai dalam aliran waktu (lampau, kini, dan besok). Fenomena keberadaan *inéwai liyan* Manggarai pada waktu lampau dicermati berdasarkan narasi (cerita rakyat, rumor, dan cerita sejarah). Keberadaan *inéwai* “liyan” masa kini dicermati melalui etos kerja kaum perempuan dalam budaya Manggarai. Selain itu, kehidupan perempuan masa depan diimpikan untuk “bebas” dari belenggu “liyan”.

Tulisan ini diharapkan bermanfaat untuk mendukung upaya semua pihak yang bertekad memberdayakan *inéwai* Manggarai dari kondisi *liyan* yang masih terbelenggu menjadi *inéwai reliyan* yang hebat, yang dinamis, yang cerdas, yang menjadi pemimpin sekaligus manajer, yang mandiri, yang pandai mengatur waktu, yang bisa *toi* (mengajar) dan *toing* (mendidik) serta bisa *titong* (menuntun) generasi muda *liyan* yang membutuhkan pemberdayaan. Tulisan ini juga dapat menginspirasi *inéwai* Manggarai untuk ancang-ancang mudur sebelum melompat jauh ke depan. Belajar dari kesejarahan *liyan* untuk berjuang memberdayakan keserbudayaan manusia (Veeger, 1990: 196) sebagai *inéwai* (perempuan) dan *ata rona* (laki-laki) untuk menjadi setara (berdiri sama tinggi, duduk sama rendah) dan saling membutuhkan serta saling menjadi sesama.

METODE DAN DATA TENTANG INÉWAI LIYAN

Data, Bentuk, dan Sumbernya

Secara leksikal *data* sebagai bentuk jamak dari *datum* (Prent dkk., 1969: 262) diartikan sebagai : (1) keterangan yang benar dan nyata, (2) keterangan atau

bahan nyata yang dapat dijadikan dasar kajian atau dasar analisis atau dasar kesimpulan (Tim PKPB, 2005: 239), dan (3) bahan yang berisi tentang objek penelitian. Di dalam esai ini istilah *keterangan* tidak digunakan pada bagian metode. Istilah yang lebih tepat digunakan dalam bagian metode ialah bahan sebagai sinonim dari data. Data adalah objek penelitian plus konteksnya (Sudaryanto, 1990: 14). Dalam esai ini data diartikan sebagai bahan yang mengandung objek kajian. Objek itulah yang dieksplanasi atau diterangkan-jelaskan sebagai “isi” keterangan/penjelasan atas suatu pertanyaan/persoalan.

Dalam esai ini data diidentikkan dengan bahan atau lebih tepatnya bahan tulisan. Data tersebut berupa *bahasa* dan bukan benda atau barang. Bahasa sebagai wujud data tidak selalu berupa bahasa daerah Manggarai, tetapi juga bahasa Indonesia. Bahasa yang dimaksud juga tidak selalu bahasa alamiah, tetapi juga bahasa buatan (Kridalaksana, 1982: 18). Misalnya, kata *inéwai* termasuk bahasa alamiah dalam masyarakat Manggarai, tetapi kata *liyan* atau *reliyan* termasuk contoh bahasa buatan untuk maksud khusus.

Bahasa sebagai data dalam esai ini berbentuk *kata*, *istilah/ungkapan*, *kalimat* atau *kalimat-kalimat* (*narasi*) yang berkaitan dengan persoalan atau objek tentang *inéwai* Manggarai. Data yang berupa kata itu misalnya *iné* ‘ibu, induk’. Data yang berupa istilah/ungkapan misalnya *iné wié* ‘beribukan malam’ yang bermakna ‘mencuri’. Data narasi berbentuk cerita rakyat, rumor, dan cerita sejarah.

Di atas dinyatakan bahwa data dapat dipahami sebagai bahan tulisan. Pernyataan tersebut berimplikasi bahwa bahan tulisan ini tidak hanya berbahasa Manggarai, tetapi juga bahan tulisan berupa kalimat-kalimat bahasa Indonesia yang dikutip dari buku-buku yang sudah ditulis beberapa penulis. Bahan kutipan tersebut dipakai sebagai bahan rujukan untuk mengutukhan tulisan ini secara teoretis.

Data suatu tulisan ilmiah selalu ada asalnya atau jelas sumbernya. Data dalam esai ini tidak hanya berasal dari dokumen cetak (buku dan kamus), dari informan, tetapi juga berasal dari pengalaman atau pengetahuan penulis selaku orang asli Manggarai. Tidak ada kriteria khusus mengenai pemilihan informan. Yang penting informan tersebut seorang *native speaker* ‘pembicara asli’ (Spradley, 1997: 25), yaitu orang asli Manggarai. Konsep “asli” di sini bukan hanya konsep genealogis, melainkan juga secara lingual orang “asli” Manggarai dipahami sebagai orang yang bisa memahami tuturan orang lain dan bisa juga berbahasa Manggarai walaupun ia tidak lahir di Manggarai. Paling penting bahwa orang “asli” yang menjadi informan bisa memberikan data yang dibutuhkan oleh penulis.

Metode, Teknik, dan Instrumen

Data mengenai *inéwai* Manggarai yang tersedia di dalam dokumen cetak dikumpulkan dengan menggunakan metode pengamatan (penginderawian). Metode ini dilaksanakan dengan teknik baca dan teknik catat. Untuk mendapatkan data, penulis membaca sejumlah dokumen cetak lalu mencatat data yang dibutuhkan. Pelaku kegiatan membaca dan mencatat itu adalah peneliti/penulis dengan menggunakan alat tulis (bolpoin dan buku catatan) sebagai instrumen.

Data yang berasal dari informan dikumpulkan dengan menggunakan metode wawancara bebas. Metode tersebut dilaksanakan dengan teknik tanya jawab dan teknik catat. Untuk mendapatkan data, pelaku (peneliti/penulis) mengajukan pertanyaan dan informan menjawabnya. Data jawaban informan yang dibutuhkan dicatat oleh pelaku dengan menggunakan alat tulis (bolpoin dan buku catatan) sebagai instrumen.

Data yang bersumber pada pengalaman atau pengetahuan-penulis dikumpulkan dengan menggunakan metode ortografis (istilah Sudaryanto, 1993 : 15) dengan teknik tulis. Untuk mendapatkan data, pengalaman/pengetahuan penulis mengenai *inéwai* Manggarai ditulis oleh penulis sendiri selaku pelaku. Tulisan sebagai data ditulis langsung di dalam “laptop” sebagai instrumen.

Data yang terkumpul melalui metode dan teknik di atas dianalisis atau dieksplanasi dengan menggunakan metode padan dengan teknik pilah unsur penentu (Sudaryanto, 1993: 21). Lebih lanjut dijelaskan oleh Sudaryanto (*ibid*), alatnya ialah daya pilah translasional yang bersifat mental yang dimiliki peneliti/penulis. Dalam hal ini “data berbahasa Manggarai” mengenai *inéwai* Manggarai dianalisis dan diartikan ke dalam bahasa Indonesia sebagai instrumen.

HASIL DAN PEMBAHASAN

INÉWAI BUKAN SEKADAR PERMAINAN BAHASA

Bentuk Plesetan *Inéwai* untuk Menjaga Kesan-tunan

Ada pakar (Mulyana, 2008: 84) yang berpendapat bahwa bahasa sekadar permainan atau *plesetan* tanpa harus terbebani oleh kandungan maknanya; alasannya mungkin bersifat pragmatis: enak didengar, lucu, atau menghibur. Lebih lanjut dijelaskan oleh pakar tersebut (Mulyana, 2008: 85) bahwa permainan bahasa dapat berbentuk kata-kata atau kalimat rekaan yang dibuat-buat atau dimiripkan (sebagai jawaban dari teka-teki) seperti contoh yang dikursifkan

berikut: Apa bahasa Jepang-nya “tak punya uang”? *Diraba Sakunya Rata* (Mulyana, 2008: 85). Bentuk lainnya dalam syair lagu pop tahun 1980-an, misalnya, kata *zuzuki* diplesetkan menjadi *sungguh-sungguh laki-laki*.

Permainan bahasa atau *plesetan* seperti contoh di atas bukan sekadar permainan dan bukan pula sekadar bentuk kreativitas berbahasa. Jika plesetan seperti contoh *diraba sakunya rata* dicermati secara mendalam, sebenarnya di dalam plesetan itu terkandung representasi kekuasaan (istilah Baryadi, 2012: 23) atau dominasi laki-laki yang bertendensi “pelecehan” terhadap perempuan. Dalam kaitan itu pandangan Wareing (2007: 113) dikutip Baryadi (2012: 23) bahwa salah satu wujud representasi pandangan dominatif itu adalah derogasi semantis, yaitu kata-kata yang maknanya berkonotasi rendah atau negatif. Konotasi negatif dalam plesetan *diraba sakunya rata* dapat ditafsirkan pada kata *saku* dan *rata*. *Saku* baju terletak di dekat dada maka *saku* dan *rata* ditafsirkan sebagai plesetan dari *susu* atau *buah dada* perempuan yang *kempis/kecil* atau rata seperti buah dada laki-laki.

Di pihak lain tuturan yang diplesetkan itu dapat dipandang sebagai upaya kesantunan berbahasa yang mengandung sifat rendah hati, rasa malu, rasa hormat, sikap menjaga perasaan (Pranowo, 2012: 111 - 117). Seperti halnya dalam masyarakat lain, dalam masyarakat Manggarai pun dikenal adanya santunitas berbahasa antara lain ditampilkan berupa permainan bahasa yang disebut *oténg*. Misalnya, omongan mengenai *inéwai toé wing* ‘perempuan mandul’ diplesetkan menjadi *elong mempo* ‘batang pisang yang tidak beranak’ atau *wéu oté ngiung* ‘hantu betina tidak bersuara’. Contoh *oténg* tersebut sangat sarkastis, bersifat mengejek secara kasar, karena jengkel atau marah.

Selain *oténg*, bentuk lainnya adalah *go’ét* ‘ungkapan/kiasan’. Misalnya, perempuan yang belum dipinang tetapi sudah tinggal di rumah laki-laki diplesetkan dengan ungkapan *nggépo kébor* (memeluk sendok besar yang terbuat dari kayu dan tempurung kelapa). Ada informan yang berkomentar bahwa kasus *nggépo kébor* erat kaitannya dengan status *tunang* (perempuan yang terlalu lama membujang). Di dalam contoh itu terkandung niat untuk mengejek, tetapi ejekan halus yang tidak terlalu melukai perasaan orang lain. Perlu dicatat bahwa memang *oténg* dalam masyarakat Manggarai pun ada *oténg* yang sekadar melucu pada waktu senggang. Misalnya, bahasa Cina-nya *korupsi* diplesetkan ke dalam bahasa Manggarai *hang séng* ‘makan uang’.

Di dalam masyarakat Manggarai di Flores Barat, NTT, kata *inéwai* ‘perempuan’ yang diplesetkan menjadi *inéwéu*. Secara harfiah kata *inéwéu* berarti sebangsa orang halus di hutan; dengan susunya yang

panjang ia menangkap manusia (Verheijen, 1967 : 177). Sepintas memang sulit dikaji hubungan makna antara *inéwéu* dengan *inéwai*. Jika ditafsirkan dalam konteks data *reba de méu néka lako déu-déu émé rantang kudu le inéwéu* (kamu yang tampan tidak boleh jalan-jalan terlalu jauh jika takut dikejar perempuan), makna plesetan *inéwéu* dapat ditafsirkan sebagai *inéwéi mbérong* ‘perempuan penggoda’.

Makna plesetan *inéwéu* tersebut di atas agak berbeda dengan kata *inéwai* yang diplesetkan menjadi *inéwau*. *Inéwau* merupakan sindiran kepada *inéwai* yang menjadi ratu *pocu* (suka bergunjing) yang tukang omong kosong mengenai kejelekan orang lain, padahal sebenarnya dirinya sendiri yang jelek (nakal, malas, pembawa sial). Jadi, dalam konteks santunitas *inéwai mbérong* diplesetkan menjadi *inéwéu* dan ratu *pocu ata ngondé leges* (perempuan malas tukang gunjing) diplesetkan menjadi *inéwau*. Plesetan tersebut dipandang sebagai upaya menjaga perasaan orang lain dari rasa malu walaupun kadang *inéwai* yang sedang menstruasi bisa tersinggung atau marah. Mengapa?

Kemarahan *inéwai* yang diplesetkan menjadi *inéwau* itu dapat dijelaskan dari aspek penalaran dan mitos. Secara nalar memang wajar jika ada perempuan yang marah-marah selama masa menstruasi karena ia lebih sensitif dari biasanya. Sementara itu, dalam mitos dikatakan bahwa menstruasi itu kotor dan berbau serta mengganggu keteraturan sosial (Abdullah, 2010: 215). Memang seharusnya plesetan seperti *inéwau* tidak perlu diucapkan ketika seorang perempuan sedang menstruasi untuk menjaga perasaannya.

Selanjutnya masih berkaitan dengan aspek santunitas dalam kehidupan sosial, realitas *sexism in language* (istilah Wardhaugh, 1988: 302) yang dipakai penutur bahasa Manggarai menarik untuk dicermati. Seksisme yang menarik perhatian ialah penggunaan kata-kata makian yang diplesetkan atau tidak diplesetkan. Ketika sedang bercanda atau situasi pergaulan biasa/normal, kata makian *mauk* ‘kelamin perempuan’ bisa diplesetkan menjadi *mémék* ‘ranum’ atau *méméng* yang sulit dicari padanannya dalam bahasa Indonesia. Jika penuturnya sedang marah, kata *mauk* diucapkan tanpa plesetan. Jika penuturnya sangat marah, kata *mauk* diganti dengan kata makian yang lebih kasar *puki* ‘kelamin perempuan’. Dalam tuturan biasa (penutur dan mitra tuturnya tidak sedang marah) sering juga digunakan bentuk plesetan *puki* dengan *pik* atau *cuki*.

Dari sudut pandang dualisme (Veeger, 1990 : 173) penggunaan kata makian seperti contoh di atas mencerminkan kelakuan manusia yang berorientasi pada nilai yang serba dua: kemarahan dan keramahan (kekasaran dan kehalusan). Catatan penting yang perlu disadari bahwa kata makian seperti *cuki mai* atau *puki*

mai ‘kemaluan perempuan’ di satu sisi memang dimaksudkan sebagai kata makian yang sangat kasar (Tim PKPB, 2005 : 904), tetapi di pihak lain kata makian itu digunakan sebagai tanda keakraban penutur dengan mitra tuturnya sebagai *cama itén* ‘sesama Manggarai’.

Inéwai Liyan yang Mengemban Peran Superlatif

Kata *inéwai* bukan sekadar hasil permainan kata *iné* ‘ibu, induk’ dan *wai* ‘betina, persuamikan’. *Inewai* bukan pula suatu teknonim seperti *Ine Piang* (seorang perempuan tua dan anaknya *Piang* yang menjadi batu dalam legenda tentang Ulu Mbu di Manggarai Selatan). Di dalam etimologi rakyat Manggarai kata *inéwai* dijelaskan sebagai *iné* dan *wai*. *Iné* adalah seorang ibu yang ber-eufoni dengan *wié* ‘malam’ seperti terungkap dalam ungkapan *iné rinding wié* ‘ibu sebagai dinding/tabir/tirai/kelambu yang menjadi pelindung pada malam hari’. *Wai* adalah seorang wanita bersuami yang tersanjung dalam *wagal* ‘pesta terakhir dalam adat perkawinan di Manggarai’.

Dalam etimologi rakyat pula kata *perempuan* atau *empuan* memiliki makna *empu/mengempu* ‘mengasuh, membimbing’. Jika *inéwai* dipadankan dengan *perempuan*, mitosnya bahwa perempuan “secara alami” lebih menjaga dan melindungi dibandingkan dengan pria, sehingga tempatnya yang alami adalah di rumah, membesarkan anak-anak setelah memperhatikan suaminya, padahal suaminya itu sama-sama “secara alami”, tentu saja, memainkan peran sebagai pencari nafkah (Fiske, 2011: 123). *Inéwai* memang berperan sebagai *iné rinding wié*, tetapi bukan *iné wié* ‘mencuri’.

Sejalan dengan kajian yang etimologis di atas *inéwai* atau *perempuan* patut dipahami sebagai pribadi *ata hiang* (yang terhormat). Status *ata hiang* itu tidak berkaitan dengan jabatan atau kekuasaannya, tetapi berkaitan dengan nilai triperannya yang superlatif (sangat istimewa) sebagai *iné* atau *endé* ‘ibu’. Nilainya sangat istimewa karena hanya *inéwai* atau *perempuan* yang mengandung (hamil), melahirkan, dan menyusui seorang bayi. Selain itu, *inéwai* sebagai *iné rinding wié* berkewajiban untuk tidak hanya memberikan kehangatan dalam dinginnya embun malam, tetapi juga melindungi rumah tangga dari segala macam gangguan jahat pada malam hari.

Selain triperan superlatif itu, dalam lingkungan pertanian di pedesaan tampak *iné* selaku ibu/mama yang meng-*ambét wua tuka* (mengepak/menggendong anak pada rusuk kiri atau kanan dengan posisi mulut si anak di dekat dada supaya mudah minum susu). Di pihak lain pada waktu yang sama ibu tersebut meng-*éko roto* (menggendong keranjang di punggung). Aktivitas seorang ibu tersebut mengisyaratkan bahwa

dalam kondisi apa pun *inéwai* lebih mengedepankan urusan *wua tuka*-nya daripada harta benda.

Selain sebagai *iné* 'ibu' bagi *wua tuka* 'anak', hakikat status *wai* dalam *inéwai* Manggarai pada waktu lampau (sebelum masuk pengaruh agama Katolik) adalah status bersuami. Peran *inéwai* menjadi *wina* 'istri' yang melayani seorang *ata rona* 'laki-laki' yang menjadi *rona*-nya. Peran ganda *inéwai* sebagai *iné/endé* 'mama' dan *wina* 'istri' sangat diimpikan oleh setiap perempuan beserta dengan ayah bunda si perempuan. Setelah pendidikan Katolik berkembang di Manggarai, *inéwai* mempunyai pilihan peran sebagai *ibu guru* di sekolah atau sebagai *suster* 'biarawati' (wanita yang menjadi anggota komunitas kerohanian yang hidup di dalam biara).

INÉWAI LIYAN MANGGARAI DALAM NARASI

Politik Liyan Itu Politik yang Santun

Di dalam cerita rakyat Manggarai yang berjudul *Kera-kera Menggoda Istri si Jandéng* (Barung dkk., 1999: 1-6) diceritakanlah kehidupan seorang janda cantik yang bekerja sebagai petani yang menetap di kebun yang jauh dari kampung, tetapi sangat dekat dengan hutan yang ditempati kawanan kera. Konon ceritanya tidak hanya petani yang pintar *plitik*, tetapi kera pun bisa ber*plitik*. *Plitik* petani maupun *plitik* kera bertujuan untuk mengelabui musuh. Petani menggunakan *plitik letak*, yaitu taktik menjerat kera dengan perangkap dari bambu. Sementara itu, kera menerapkan *plitik kerok lélé*, yaitu taktik kera dengan garuk-garuk ketiaknya agar petani terlena atau tertidur.

Kera jantan yang suka ber*plitik* adalah *Koli* dan *Lama*. *Koli* mengepalai *kode lio*, yaitu segelintir kera jantan tua yang biasa terpencah-pencar dan sering diam-diam pergi ke kebun petani. *Lama* mengepalai kelompok *kode seket*, yaitu kera-kera jantan besar yang suka berkumpul dan bersama-sama pergi mencuri tanaman di kebun petani. Suatu hari *Koli* masuk kebun petani dengan niat menggoda istri Jandéng, sedangkan *Lama* masuk kebun untuk mencuri tanaman petani. Ternyata di pinggiran kebun itu sudah terpasang beberapa *letak* (perangkap bambu) yang dipasang istri Jandéng. Ketika *Koli* dan *Lama* yang bodoh itu terperangkap maka anjing milik istri Jandéng pun mengejeknya. Anjing bisa melepaskannya dengan syarat bahwa kaum kera tidak boleh mencuri tanaman dan tidak boleh menggoda perempuan yang sedang bekerja di kebun.

Pada kesempatan berikutnya si *Koli* dan *Lama* mengingkari janji. Selain mengincar tanaman di kebun, mereka bergantian menggoda istri Jandéng yang sedang

sendirian di kebun. Harga diri istri petani tersebut benar-benar diinjak oleh kaum kera gendut yang *buta sempula* (tidak tahu diri). Karena merasa dihina oleh kaum kera, *inéwai molas* (perempuan cantik) itu menjalankan taktik *lorang mata rona*, yaitu berpura-pura menangi kematian suaminya. Mayat suaminya diganti dengan batang pisang, sedangkan beberapa ekor anjing galak disiagakan secara tersembunyi di loteng pondok.

Mendengar tangisan duka dari istri si Jandéng, hampir semua kera pura-pura bersimpati untuk membantu dan menghibur perempuan yang pura-pura berduka. Kawanan kera diingatkan oleh seekor kera bunting untuk hati-hati berhadapan dengan seorang perempuan cerdas. Akan tetapi, peringatannya itu disepelekan oleh kawanan kera. Istri si Jandéng mau menerima bantuan/hiburan dari kawanan kera dengan syarat/perjanjian bahwa semua kera berkumpul di dalam pondok untuk meratapi kematian suaminya. Setelah kawanan kera masuk ke dalam pondok, istri si Jandéng menutup pintu pondok dari luar. Setelah pintu ditutup istri Jandéng yang sudah berada di luar pondok, secepatnya puluhan anjing galak diperintahkan turun dari persembunyian di loteng untuk berperang melawan kawanan kera. Kecuali kera bunting yang menjadi rebutan *Koli* dan *Lama*, semua kera yang pura-pura baik hati itu mati. *Koli* pun mati, sedangkan kondisi *Lama* kritis.

Kata *plitik* dalam dongeng di atas dapat dipandang sebagai sinkope dari kata *politik*, politik itu *plitik*, tetapi nuansa maknanya tidak persis sama. *Plitik* itu hanya penggalan *politik*. *Politik* adalah perkara tata kelola hidup bersama (Riyanto, 2011a : 16) untuk menjadi *cama itén* (sesama kita manusia yang beradab). Dalam tata kelola yang dimaksud itu tentu ada *plitik* sebagai taktik suatu urusan perkara (keluar dari masalah). Berkaitan dengan tindakan istri Jandéng dalam dongeng di atas *plitik* diperlukan sebagai taktik *inéwai liyan* untuk membebaskan diri dari perlakuan yang tidak manusiawi.

Plitik tidak selalu bertujuan positif seperti *plitik letak* (taktik melindungi tanaman dari gangguan kera dengan memasang perangkap bambu), tetapi juga berkonotasi negatif. Jika paradigmanya berpikir negatif, tindakannya akan berdampak negatif pula bagi diri sendiri maupun diri lainnya. Kawanan kera yang bodoh dalam dongeng di atas menjadi korban *plitik kerok lélé* sendiri atas sikap mereka yang menganggap istri Jandéng sebagai *inéwai liyan* yang kesepian di tengah tanamannya yang menghiu. Selain *liyan* kesepian, kera-kera yang tidak tahu diri itu menganggap istri almarhum Jandéng sebagai *liyan luang* (*liyan* menjanda) yang menjadi objek ejekan, yang gampang digoda, atau yang bisa dibeli.

Istri almarhum Jandeng dalam dongeng di atas memang tidak beridentitas (anonim), tetapi ia tetap sosok *liyan* Manggarai yang mempunyai daya bawaan (kecantikan, ksederhanaan, keramahan). Sayangnya, potensi *plitik*nya yang santun tidak diberdayakan karena ia seorang petani yang buta aksara. Kesunyian malam menjadi teman kesendiriannya di kebun dekat hutan. Di dalam kesepian tanpa suami ia tidak tergoda dan tidak pernah menggoda siapa pun. Berdoa dan bekerja (*ora et labora*) dipandang sebagai sisi dualisme manusia yang harus dilaksanakan sejalan, serempak, tanpa harus dipamerkan untuk dipuji orang lain.

Inéwai Liyan Nggérang yang Termutilasi

Cerita rakyat Manggarai yang berjudul *Loké Nggérang* (Barung dkk., 1999: 37) bercerita tentang tindakan mutilasi oleh kaum lelaki yang cintanya ditolak Nggérang. Penolakan Nggérang beralasan karena merasa dirinya tidak pantas dinikahi orang-orang terhormat. Ketidakpantasan dirasakan Nggérang karena ia seorang gadis dari hasil *jurak* (kawin sumbang antara saudara dengan saudari di luar pernikahan).

Nggérang dikisahkan sebagai gadis paling cantik pada zaman kehidupannya di Manggarai. Tidak hanya kaum bangsawan Manggarai yang ingin mempersuntingnya, tetapi penguasa dari Bima yang menjajah Manggarai saat itu sangat berkenan memperistrikan Nggérang. Namun, siapa pun lelaki yang berniat meminangnya ditolaknya dengan *plitik bali-baluk* (semacam ilmu sulap). Kekecewaan lelaki apalagi penguasa zaman itu berdampak buruk terhadap Nggérang. Gadis cantik nan aneh itu dibunuh di Ndosor (sekarang wilayah Manggarai Barat). Setelah dibunuh, kulit perutnya yang mulus diambil lalu dibawa ke Todo¹⁰ di Manggarai Selatan. Rambut dan kulit tengkuknya dibawa ke Todo Koe di sekitar Ndosor, sedangkan kulit pahanya dibawa ke arah Manggarai Timur.

Sampai di Todo, kulit perutnya dijadikan bahan gendang. Konon dahulu kala, gendang yang bahannya berlapisan *loké* (kulit) Nggérang berbunyi nyaring sampai terdengar di telinga Mori Dima di Bima. Konon gendang itu masih ada sampai sekarang dan disimpan di loteng dalam rumah adat di Todo serta dijaga oleh keturunan Raja Todo.

Kadar kesejarahan cerita di atas masih dipertanyakan. Memang fakta peristiwa sejarahnya benar-benar terjadi karena keturunan Nggérang di Ndosor membuktikannya dengan kuburan Empo Nggérang yang masih dijaga sampai sekarang. Di pihak lain fakta benda historis yang berupa gendang itu terkesan masih misterius.

Namun demikian, cerita di atas tetap bermakna sebagai pelajaran berharga bahwa cinta *liyan* tidak dapat dipaksa-paksakan. Cinta seorang perempuan tidak dapat dibeli dengan pangkat atau kekayaan. Selain itu, Nggérang dipandang sebagai sosok perempuan yang menyadari kekurangan dirinya dan tidak mau mengecewakan siapa pun. Prinsipnya sangat konsisten sampai ia rela mengorbankan hidupnya, mati dengan tubuh yang tercabik-cabik di tangan kaum mutilator.

Nggérang tidak hanya memiliki pesona *molas* bawaan (kecantikan dan keramahan), tetapi ia diceritakan sebagai anak *inewai* yang lebih cerdas daripada anak *darat* (anak makhluk halus di alam gaib). Karena dibuang orang tuanya ke Watu Sora di Ndosor, Manggarai Barat, Nggérang yang baru lahir itu dipungut bangsa *darat*. Dalam kehidupannya di keluarga *darat* itu lama-kelamaan Nggérang menyadari statusnya sebagai anak haram dari hubungan *jurak weta nara* (kawin sumbang antara saudara dengan saudari). Namun, ia tetap memiliki pesona *molas* sebagai anak manusia yang selalu lebih hebat dari *anak darat*. Karena cemburu, keluarga *darat* membuangnya kembali ke Watu Sora. Di pembuangan itu ia tidak malu bertemu dengan sesama manusia yang membawanya ke kampung orang tuanya. Ia pun tidak malu mengakui keberadaan ibunya yang telah melanggar adat.

Inéwai Liyan “Cué” yang Tidak Terpilih

Cerita rakyat yang berjudul *Skolong Reba Todo Menikahi Ubi Hutan* (Barung dkk., 1999 : 49) merupakan salah satu cerita yang bertemakan “penyepelean kaum lelaki terhadap perempuan”. Tokoh perempuan dalam cerita itu digambarkan sebagai “roh” kecantikan yang tersumbungi di dalam “cué” (sejenis ubi hutan yang berbulu-bulu). *Cué* tumbuh begitu saja di hutan, tidak ada yang menanamnya, tidak ada yang merawatnya, dan tidak ada pula orang yang menikmatinya. *Cué* dibutuhkan manusia ketika ada bencana kelaparan yang luar biasa.

Tokoh “roh cué” dalam cerita tersebut menggambarkan seorang gadis yang pendek, cebol, gendut, dan keriting. Akan tetapi, tokoh tersebut memiliki pesona kecantikan yang tidak terpancang mata manusia seperti Skolong Reba Todo. Pada mulanya pemuda tampan dari turunan bangsawan itu dijodohkan oleh orang tuanya untuk menikah dengan anak pamannya yang masih ada dalam kandungan ibunya. Semua pihak mengharapkan kelahiran seorang putri cantik, tetapi ternyata lahirlah sebuah “cué” (ubi hutan). Oleh karena itu, Skolong Reba Todo menolak perjodohan yang sudah disepakati orang tua dan pamannya.

Sekalipun ditolak dan diejek, si “Cué” yang cuek itu tetap mengikuti perjalanan Skolong Reba Todo

menuju kampung orang tuanya di Todo, Manggarai Selatan. Sampai di Todo, si “Cué” pun ditolak oleh paman dan bibinya. Namun, gadis yang “aku”-nya penuh pesona dengan rupa jelek (*the other*) itu tetap yakin bahwa kekuatan cinta anak manusia terletak pada “kesadaran aku” secara personal. Keyakinannya terbukti ketika Skolong Reba berhasil belajar mengenali “kesadaran aku” si Cué. Ketika pesona dari dalam diri si Cué menyatu dalam diri si pemuda maka tumbuhlah cinta sejati seutuhnya, tidak setengah-setengah, tetapi penuh karena kehadiran diri yang lain ke dalam diri aku.

Liyan cué dalam cerita di atas direfleksikan sebagai *inéwai béo* (perempuan biasa) yang tidak pantas bersanding di pelaminan dengan anak raja. *Liyan cué* juga direfleksikan sebagai perempuan yang dihindari laki-laki karena wajah perempuan itu jelek. Oleh karena itu, *liyan cué* menjadi *tunang pung* (perempuan lajang yang sudah tua yang belum ada satu pun lelaki yang mendekatinya). Pesona *molas* bawaan (keramahan) *liyan cué* memang tidak terlihat lelaki karena wajahnya tidak tampak. Filosofi *jatuh cinta dari mata turun ke hati* tidak berlaku untuk *liyan cué*, seharusnya dari hati ke hati sebagai misteri cinta.

Inéwai Liyan “Welarunu” yang Menjadi Korban Kekerasan Lelaki

Mitos yang berjudul *Kambu Lawang dan Welarunu* (Barung, 2010: 67) bercerita tentang seorang perempuan yang bernama Welarunu yang rela berkorban untuk keselamatan putrinya dari peristiwa pembunuhan yang dilakukan oleh ayah kandungnya. Dalam cerita ini dikisahkan bahwa seorang suami tidak menginginkan istrinya melahirkan anak *inéwai* ‘perempuan’. Apabila lahir seorang anak perempuan dari kandungan istrinya maka anak perempuan itu akan dibunuh dan hatinya dimakan oleh si suami (ayah kandung anak perempuan tersebut). Untuk menghindari dari peristiwa itu, Welarunu bersusah payah untuk mendapatkan hati kerbau sebagai pengganti hati anak perempuannya. Welarunu bermaksud agar suaminya makan hati kerbau dan bukan hati anak kandungnya. Tentu Welarunu tertekan. Konflik bergejolak di dalam batinnya, tetapi ia tidak memiliki kekuatan fisik untuk menentang suami yang berperilaku aneh.

Ketika Welarunu dibentak-bentak suaminya, ia hanya menunduk dan menangis. Ia tidak berani melawan kekuasaan suaminya. Pada latar itu muncullah anak perempuan mereka di antara Welarunu dan Kambu Lawang. Kambu Lawang mengenalinya bahwa anak perempuan itu anak kandungnya. Dalam sekejap Kambu Lawang pun berdiri hendak menikam anak perempuan yang merupakan anak kandungnya. Pada

saat Kambu Lawang berusaha menikam anak perempuan itu dengan pedangnya, tiba-tiba pedangnya patah. Anak perempuan itu tidak luka sedikit pun. Kambu Lawang pun baru sadar bahwa anak perempuannya itu memiliki pesona *molas* yang kelak mendapat *paca* (belis, maskawin) berupa *kaba* ‘kerbau’, *jarang* ‘kuda’, dan *ringgi* ‘uang’.

Di dalam cerita di atas terdapat dua *inéwai liyan*. *Pertama*, Welarunu sebagai istri tidak dianggap ada, ia mendapat perlakuan kasar dari suami, tetapi ia tetap pasrah dan bersikap lemah lembut kepada suaminya. Dalam hal ini *Liyan Welarunu* tidak mendapat kesempatan untuk berpendapat dengan argumentasi logis. *Kedua*, ada seorang gadis cantik dan kecantikannya menjadi dasar pertimbangan utama dalam penentuan *paca* (maskawin, belis). *Paca* yang tinggi belum tentu bernilai bagi seorang *inéwai* Manggarai, tetapi justru menjadi beban psikologis baginya. *Paca* memang tidak pernah dibayar lunas oleh keluarga suaminya karena sebenarnya *paca* hanya menjadi salah satu tanda terjalannya hubungan yang langgeng (selama-lamanya) antarkeluarga laki-laki dan perempuan.

INÉWAI LIYAN DALAM RUMOR DAN CERITA SEJARAH

Nyora Liyan yang Menggoreng Mata Sapi dan Paku

Menjelang kunjungan pastor ke stasi, seorang guru lulusan sekolah rakyat menyuruh *nyora* (istri guru) untuk menyiapkan nasi, sayur paku, dan lauk mata sapi. Suruhan tersebut dipahami oleh *nyora* sebagai berikut. Kata *nasi* dipahaminya sebagai bahasa Manggarai *naasi* yang berarti ‘simpanlah’. Frasa *sayur paku* dipahaminya sebagai sayur yang dicampur dengan paku. Komposium *mata sapi* dipahaminya sebagai lauk dari *mata de japi* (dua mata dari sapi dijadikan lauk).

Menanggapi perintah suami, jauh hari *nyora* mulai berjalan keliling dari kampung ke kampung di sekitar sekolah. Ketika tiba di kampung, ia melihat warga kampung sedang menyembelih seekor sapi. *Nyora* mendekati warga untuk membeli dua mata sapi. Warga sempat merasa heran ketika *nyora* membeli dua mata sapi. *Nyora* beralasan kepada warga bahwa pastor yang akan berkunjung ke stasi sangat suka *mata de japi* (mata dari sapi). Karena alasan itu, warga memberinya secara cuma-cuma.

Setelah mendapatkan *mata de japi* (matnya sapi), *nyora* meneruskan perjalanan tugasnya ke kampung lainnya. Di sana ia bertemu dengan tukang bangunan untuk membeli beberapa paku. Karena alasannya

untuk pemenuhan kebutuhan pastor yang berkunjung ke stasi mereka maka warga pun memberikan beberapa paku secara gratis. Sesuai dengan pemahamannya tentang kata *nasi* menjadi *naasi* (*simpanlah barang-barang*) maka nyora pun menyimpan belanjanya sampai pastor datang berkunjung ke stasi mereka.

Ketika tiba waktunya seorang pastor datang berkunjung ke stasi mereka, *nyora* sibuk menggoreng paku yang dicampur dengan sayur dan menggoreng *mata de japi* (bukan telur yang digoreng tanpa diaduk sebelumnya). Pada saat makan siang dihidangkanlah lauk “mata sapi” dan “sayur paku” yang sudah digoreng. Betapa terkejut dan malunya *tuang guru* ketika istrinya tidak memahami nasi, sayur paku, dan telur mata sapi.

Dalam rumor itu *nyora liyan* adalah perempuan lugu yang tidak memahami bahasa Indonesia, yang disuruh, yang ikut malu, dan yang berani minta maaf kepada *tuang guru* dan *tuang pastor*. Di pihak lain sebenarnya kejadian tersebut menjadi kritikan keras kepada *tuang guru* yang hanya mampu membagikan ilmu kepada orang lain, tetapi tidak mampu menderdaskan anggota keluarga (istri yang buta huruf).

Molas Liyan Cuci Kasur dan Bu RT “Mlaju Roké Tété”

Rumor “Nona Cuci Kasur” juga bercerita tentang perempuan Manggarai yang tidak berpendidikan formal. Karena tidak berpendidikan formal maka perempuan tidak pernah keluar dari lingkungan kampungnya. Ketika ruang gerak hanya sekitar kampung maka pengalaman pun sangat terbatas sehingga mereka belum mengenal kasur. Pada masa lampau memang di kampung-kampung belum dikenal adanya kasur.

Konon rumor ini kasur mulai ada pada tahun 1960-an. Seorang *molas liyan* yang mau menikah mengira kasur bisa dicuci sebagaimana mencuci tikar dari pandan. Sebagai calon pengantin baru di kampung, *molas liyan* mencuci kasur dengan cara merendamnya di air pancuran seperti halnya ia merendam pandan untuk tikar. Hasil tindakan bodohnya ialah kasur rusak. Ketika kasurnya tidak berbentuk lagi, rencana pernikahan berantakan.

Ayah si *molas liyan* berang karena tidak mungkin lagi minta biaya pernikahan kepada pihak pengantin laki-laki. Karena gengsi, ayahnya harus menanggung biaya untuk beli kasur baru demi keberlangsungan pernikahan. Sayang seribu sayang, berita “peristiwa kebodohan” itu tersebar di seluruh penjuru desa, sehingga terdengar pula di telinga calon suaminya yang berstatus pegawai negeri di kantor kecamatan. Karena sangat malu atas tindakan tunangannya, si calon suami pun memutuskan hubungan secara sepihak. Karena

kebodohnya sendiri, si *molas liyan* menanggung risikonya, ia batal menikah dengan seorang pegawai yang didambakan oleh perempuan desa pada umumnya kala itu. Selain itu, orang tua dan keluarganya pun menanggung malu.

Lain lagi dengan rumor tentang seorang Bu RT yang berbahasa Indonesia (berbahasa Melayu) dengan mengombinasikan bahasa Indonesia dan bahasa Manggarai. Berbahasa secara kombinasi (*mixed language*) seperti itu dalam masyarakat Manggarai pada waktu lampau disebut “*Mlaju Roké Tété*”.

Konon ceritanya bahwa dua orang polisi datang ke kampung karena di kampung itu ada peristiwa pencurian babi. Karena Pak RT tidak ada di tempat maka dengan bangga Bu RT menerima kedatangan polisi tersebut. Polisi bertanya, “Babi apa yang hilang, Bu? Bu RT yang tidak pernah duduk di sekolah dasar itu menjawab, “Babi *berkina dua kali sewing!*” Maksudnya, babi betina yang sudah beranak dua kali. Polisi mengerti maksudnya dengan mengangguk sambil tersenyum, tetapi sesama warga kampung meneratakannya. Bu RT pun terdiam dan sebenarnya ia sadar bahwa komunikasi dengan polisi (orang lain yang tidak sebahasa Manggarai) terhambat karena tidak lancar berbahasa Indonesia.

Peristiwa kebuntuan komunikasi itu menjadi pelajaran yang berharga bagi warga kampung untuk mengedepankan urusan sekolah anak *inéwai* daripada urusan *sida* (pemberian uang sokongan wajib dari menantu laki-laki kepada mertuanya atau pihak orang tua si perempuan sesuai dengan tata adat). Umumnya di pedesaan (pelosok) Manggarai pada masa lampau diketahui adanya larangan *asi skola anak inéwai* (anak perempuan tidak perlu belajar di sekolah) karena kelak mereka menjadi *wina data* (istri orang) setelah sukses meraih status guru atau pegawai.

Kebetulan atau tidak atas dasar rumor mengenai kebodohan di atas, dari tahun ke tahun sejak 1960-an sampai sekarang perempuan desa di Manggarai semakin banyak yang bersekolah, minimal mengejar program wajib belajar sembilan tahun. Artinya, perempuan Manggarai tidak hanya menjadi *ata latang te ténéng* ‘juru masak keluarga’, tetapi berkembang keterampilan memasaknya karena belajar dari pengalaman orang lain di sekolah, di asrama, atau di kota lain di luar Manggarai.

Kelembutan Inéwai Liyan Manggarai dalam Cerita Sejarah

Memang perlu diakui bahwa peran perempuan secara individual dalam perspektif fakta sejarah peradaban di Manggarai tidak tampak menonjol. Tidak terekam dalam cerita rakyat tentang kehebatan perem-

puan Manggarai ketika terjadi peristiwa peperangan dan/atau perjuangan melawan penjajahan. Se jauh yang saya ketahui juga bahwa pada masa lampau belum ada perempuan Manggarai yang sangat menonjol dalam berbagai bidang kehidupan baik lokal, regional, maupun di tingkat nasional. Namun, kehebatan perempuan Manggarai secara individual tampak dalam aktivitas kerajinan tangan berupa tenunan dengan karya *songké lamba léda* (kain songket dari wilayah Lamba Léda di Manggarai Timur), *lipa todo* (kain sarung dari wilayah Todo di Manggarai Selatan), *songké bajo* (kain songket dari wilayah dari Bajo di Manggarai Barat), *jongkong déru* (topi pandan dari wilayah Deru di Manggarai barat), *topi songké* (topi yang berbahan kain songket) di Manggarai Utara, dan sebagainya.

Namun demikian, secara kolektif perempuan Manggarai yang merasa tanah airnya dijajah oleh pihak luar berpartisipasi dalam perjuangan melawan penjajahan. Contohnya, perjuangan perempuan Komba di Manggarai Timur melawan kekuasaan Todo dinilai sebagai perang kelembutan perempuan melawan kekerasan laki-laki. Secara ringkas kisahnya diceritakan sebagai berikut (Barung dan Tote, 2006 : 135).

Todo menggalang pasukan besar dengan meminta bantuan dalu (pemimpin wilayah haminte) lain di Manggarai untuk menyerang Komba. Bahkan, penguasa Bima pun ikut membantu Todo. Hal ini dibuktikan dengan adanya ongkongan batu yang dinamai “Kota Bima” sebagai tugu di sebelah timur Tanjung Bendera. Pasukan Todo yang begitu banyak jelas tidak mungkin bisa dilawan oleh pasukan (laki-laki) Komba. Pasukan Komba menyerah karena memang saat itu tidak ada lagi pendekar seperti Naipati dan Jawatu.

Orang-orang Komba merasa heran, mengapa begitu banyak orang Todo bisa masuk ke medan yang sulit di sekitar benteng pertahanan Komba. Melihat sikon tersebut, kaum perempuan (khususnya gadis-gadis) keluar dari benteng Komba untuk melawan kekuatan pasukan Todo. Gadis-gadis Komba itu diatur oleh saudari sepupu dari Naipati dan Jawatu, namanya disebut Mbupu Engo dari suku Nggeli Kombo Lolo. Atas taktik yang diatur Mbupu Engo itu, gadis-gadis Komba keluar dari benteng untuk coba merayu pasukan penyerang dari Todo. Pada waktu itu terlihat pasukan Todo dipimpin oleh seorang laki-laki yang belakangan dikenal bernama “Anandeo”.

Begitu keluar dari benteng, gadis-gadis Rongga menyapa pasukan Todo dengan lemah lembut. Mereka meyakinkan pasukan Todo bahwa di kampung Wolo Komba sudah tidak ada laki-laki. Dalam hati mereka bertekad mati dalam peperangan itu, asalkan mati untuk mematahkan serangan Todo. Pasukan Todo pun terpesona melihat gadis-gadis Komba. Pada saat itu

pula terjadilah dialog antara gadis-gadis Komba dan pasukan Todo.

Kelemahlembutan gadis Rongga membuat pasukan Todo tidak ragu untuk ikut bersama dengan gadis-gadis itu ke dalam benteng Kampung Komba. Ketika tiba giliran untuk masuk satu per satu ke dalam pintu benteng, setiap gadis mengajak seorang pemuda. Setiap gadis yang menuntun seorang pemuda masuk belok ke tikungan kiri dari benteng tersebut, di situ ada jurang besar yang dalam menganga, maka gadis Komba memegang erat tangan pemuda Todo lalu terjun ke dalam jurang gelap itu. Keduanya mati bersama di dalam jurang. Begitu pula pasangan berikutnya mati di situ sampai akhirnya tersisa Anandeo, sang jagoan, yang diajak secara lemah lembut oleh seorang gadis Komba.

Penggalan kisah sejarah di atas bercerita tentang pengorbanan *inéwai liyan*, tidak hanya berkorban untuk keselamatan suami, tetapi terutana berkorban untuk tanah air. Itulah kisah sejarah yang tidak hanya mengisahkan fakta peristiwa sejarah, tetapi juga mengajarkan makna historis yang bernilai sebagai pelajaran berharga dalam kehidupan sekarang maupun mendatang. Artinya, fakta peristiwa sejarah perjuangan kaum perempuan memang tidak bisa dihindarkan pada zaman sekarang ini (Cassirer, 1987: 271), tetapi maknanya bisa direfleksikan sekarang bahwa dalam hal politik sebagai *plitik* (kiat, taktik), rupanya *plitik* yang penuh dengan kelembahlembutan atau keramahan dapat “mematikan” lawan. Artinya, kemenangan politik yang terhormat perlu diperjuangkan melalui *plitik* yang taktis, demokratis, yang santun, dan tentu bukan demo-anarkis tanpa argumentasi atas data/pembuktian.

INÉWAI LIYAN MANGGARAI DALAM ETOS BUDAYA LOKAL

Etos Kerja Lifeworld Inéwai Liyan Manggarai

Pengorbanan *inéwai liyan* dalam budaya Manggarai tidak hanya tampak di medan perang, tetapi kepada *inéwai liyan* Manggarai dalam kehidupan sehari-hari di kalangan petani pada umumnya patut diacungkan jempol. Etos kerja perempuan dalam kultur desa sungguh luar biasa hebatnya. Aktivitas perempuan desa (yang bukan pegawai/guru) di Manggarai dapat digambarkan sebagai aktivitas pengabdian sepanjang hari.

Se jauh yang teramati bahwa tidak ada perempuan Manggarai yang *dari leso* (berjemur dalam kehangatan matahari pagi). Aktivitas *dari leso* itu umumnya dilakukan oleh laki-laki “pemalas” yang tidak terbiasa menghargai waktu. Memang ada kesan bahwa aktivi-

tas “malas-malasan” itu sekadar menunggu sarapan yang disiapkan *inéwai liyan*. Itu artinya, pagi-pagi kaum perempuan menyiapkan makanan untuk anggota keluarga. Setelah sarapan pagi, *inéwai liyan* berangkat ke kebun dengan *éko roto* (menggendong keranjang) di punggung sambil meng-*ambét* (mengepak) anak balita. Setelah bekerja sepanjang hari membantu suami, perempuan tersebut kembali ke kampung sambil *éko roto* dan *ambét anak*. Sampai di rumah, si perempuan sibuk menyiapkan makanan untuk makan malam.

Begitulah gambaran aktivitas perempuan Manggarai yang penuh dedikasi berdasarkan prinsip kultural *inéwai ata cau lewing* (urusan dapur adalah urusan perempuan). Dalam hal ini perempuan Manggarai sebagai umat Katolik sanggup mengamalkan prinsip pengabdian total atas kehendak sejati (Leahy, 1994: 111) untuk “datang melayani dan bukan untuk dilayani”.

Etos kerja perempuan (*gori de inéwai*) dalam masyarakat agraris di Manggarai (pada zaman dahulu) terungkap secara berurutan dalam kegiatan rutinnnya sehari-hari kurang lebih sebagai berikut.

- 1) Aktivitas perempuan di dapur dimulai dengan *keté api* (menyalakan api) dengan menggunakan kayu bakar. Prosesnya tidak seefisien menyalakan kompor minyak tanah atau kompor gas. Setelah itu, dimulailah *ténéng pakang* (memasak makanan babi) dan *ténéng tété* (merebus ubi) sebagai sarapan pagi.
- 2) Mengatur *jumik* ‘sarapan pagi’ (termasuk di dalamnya menyiapkan kopi/minuman).
- 3) *Pening manuk* (memberi makan ayam) dan *na’ang ela* (memberi makan babi).
- 4) *Eko roto* (menggendong keranjang) dan/atau *éko anak* (menggendong anak) ketika *duat* (berangkat kerja ke kebun) atau juga ketika *wé’é* (pulang dari kebun sore hari).
- 5) *Hoér* (menyiang rumput di kebun) atau *tawi* (menyiang rumput di sawah).
- 6) Menjelang siang mulai *ténéng hang lesu* (urus makan siang) di kebun, kemudian cuci perlengkapan makan.
- 7) Setelah tiba kembali di rumah, si ibu rumah tangga itu *tong manuk* (mengurus ayam ke dalam sangkarnya).
- 8) Begitu matahari terbenam, mulailah kegiatan *ténéng hang wié* (menanak/memasak nasi/sayur untuk makan malam).
- 9) Urus *hang wié* (makan malam), kemudian mencuci perlengkapan makan.
- 10) *Rojok*, yaitu menganyam tikar, topi, keranjang, dan lain-lain yang biasa dilakukan sesudah makan malam.

- 11) Ada pekerjaan lainnya yang biasa dilakukan perempuan seperti *tenung* (menenun), *tuk* (menumbuk bahan makanan seperti *tuk woja* ‘tumbuk padi’, *tuk kopi* ‘tumbuk kopi’ serta *tuk latung* ‘tumbuk jagung’), *weri latung* (menanam jagung dengan cara menugal), *pua* ‘memetik’ (kopi, cengkeh, kawin fanili), dan *rédé* ‘menanam padi’.

Pembedaan kerja yang dilakukan perempuan tersebut di atas didasarkan pada pertimbangan kekuatan fisik dan jenis pekerjaan. Misalnya, *tenung* biasa dilakukan kaum perempuan sedangkan *kalek* ‘bajak sawah’ biasa dilakukan laki-laki karena *kalek* menuntut fisik yang kuat. Selain itu, tampaknya juga bahwa jenis pekerjaan tertentu dilaksanakan berdasarkan *kelaséngan* (budaya warisan leluhur) seperti *ténéng* yang lasengnya dikerjakan perempuan. Jika dicermati secara mendalam, sebenarnya dalam contoh aktivitas berdasarkan budaya leluhur tersebut terkandung bias gender. Urusan dapur menjadi urusan perempuan, sedangkan lelaki malu mencampuri urusan dapur, gengsi kekelakiannya merosot. Pandangan kultural seperti itu seharusnya tidak terjadi pada zaman modern yang menuntut perempuan juga bekerja.

Prinsip dasar dari etos kerja dalam budaya lokal tersebut dapat dicermati dalam ungkapan *duat gula wé’é mané* (berangkat kerja ke kebun pagi-pagi dan pulang ke rumah ketika matahari hampir terbenam). *Inéwai liyan* berbangga jika mendapatkan suami yang bekerja sesuai dengan prinsip tersebut. Sebaliknya, suami pun berbangga jika beristri *inéwai liyan* yang bekerja sesuai dengan prinsip tersebut. Suami istri seperti itu dipandang berkarakter rajin jika bekerja sepanjang hari melawan hujan atau panas matahari. Biasanya faktor cuaca itu kurang diperhitungkan sebagai faktor yang ikut menentukan efisiensi dan efektivitas kerja. Yang penting tampak *duat gula wé’é mané* secara rutin dari hari ke hari, minggu ke minggu, sampai bulan berganti tahun. Hasilnya itu-itu saja dan begitu-begitu saja, tidak terlalu tampak perubahan kualitas hidup yang signifikan dengan etos kerja sepanjang hari dari hari ke hari. Apa yang salah dalam etos kerja seperti itu? Jika SDM-nya yang bermasalah, apa yang dilakukan sebagai tindakan solusi untuk perubahan menjadi masyarakat agraris yang *relian* bahkan brilian?

Status dan Peran *Inéwai Liyan* dalam Budaya Manggarai

Secara kultural *inéwai liyan* Manggarai berstatus sebagai *ata pé’ang* (orang luar), sedangkan antonimnya *ata oné* (orang dalam). *Ata pé’ang* adalah perempuan yang bakal keluar karena kelak mengikuti suaminya, sedangkan *ata oné* adalah laki-laki yang bakal menjadi

penerus keturunan (Dagur, 1996: 43). Status tersebut diterima oleh orang Manggarai pada saat masih bayi yang baru lahir. Status itu “warisan budaya”, bukan hasil perjuangan seseorang berdasarkan pertimbangan rasional atas konsekuensi dari status budaya yang diterima seorang *ata* Manggarai.

Status *ata pé'ang* dan *ata oné* itu pada awalnya saat kelahiran berkaitan erat dengan mitos. Setiap mitos berintikan atau berdasarkan beberapa gejala alamiah, tetapi yang secara rumit terjalin dalam suatu dongeng (Cassirer, 1987: 113). Dalam dongeng tentang alam Manggarai zaman dahulu kala diceritakan bahwa bangsa *poti* (setan) sangat suka mengganggu bayi yang baru lahir sampai si bayi menangis. Tangisan bayi laki-laki disukai *poti wéu* atau *poti wai* (setan perempuan), sedangkan tangisan bayi perempuan sangat disukai *poti wolo* (setan laki-laki?). Untuk mengelabui *poti-poti* itu, bayi *inéwai* yang baru lahir diplesetkan menjadi *ata pé'ang* (perempuan) dan bayi laki-laki yang baru lahir diplesetkan menjadi *ata oné* (laki-laki).

Nilai penting dari mitos itu dapat ditafsirkan bahwa perbedaan *ata oné* dan *ata pé'ang* hanya bersifat seksis (cf. Wardhaugh, 1988 : 302), yaitu perbedaan jenis kelamin. Namun, secara kultural perbedaan *ata oné* dan *ata pé'ang* cenderung diskriminatif. Dalam hal ini *ata oné* berhak atas warisan tanah orang tua, sedangkan *ata pé'ang* tidak berhak atas warisan tanah orang (kecuali dengan syarat tertentu). Bias diskriminasi tersebut juga dapat dicermati bahwa *ata pé'ang* (anak perempuan) membayarkan sejumlah uang *sida* (sokongan wajib menurut adat) kepada orang tuanya dan/atau famili lainnya. Sementara itu, *ata oné* (anak laki-laki) hanya bertugas meminta uang *sida* dari saudaranya.

Konsekuensi lain dari perbedaan status *ata oné* dan *ata pé'ang* dapat diungkapkan bahwa kehidupan anak perempuan di rumah orang tua (di keluarganya) hanya bersifat sementara (*mosé dokong*). Setelah bersuami kelak, ia wajib mengikuti suaminya dan tinggal bersama dengan (keluarga) suaminya. Status tersebut berdampak bahwa anak perempuan tidak berhak atas warisan tanah orang tuanya. Tentu saja hal ini dapat dipandang sebagai perlakuan yang tidak setara dengan anak laki-laki. Jika si perempuan yang berasal dari keluarga kaya dan suaminya miskin (tidak memiliki tanah, misalnya) maka ia bisa terperangkap dalam jeratan kemiskinan atas nama cinta kepada suaminya. Sementara itu, saudaranya yang lelaki bisa mendapatkan harta warisan orangtua sepenuhnya. Masalah perbedaan perlakuan secara kultural ini ke depan memang patut menjadi perhatian cendekiawan Manggarai yang peduli dengan “ketidakberdayaan” perempuan dalam konteks budaya Manggarai.

Sementara itu, perempuan Manggarai dalam konteks adat berperan sebagai penyokong biaya. Artinya, dalam kaitan dengan adat *sida* (pemberian uang sokongan wajib dari menantu laki-laki kepada mertuanya atau pihak orang tua si perempuan sesuai dengan tata adat) pihak perempuan berkewajiban untuk menyiapkan dan memberikan sejumlah kepada saudaranya yang laki-laki. Adat *sida* dari saudaranya bisa berkaitan dengan aneka urusan, terutama yang berkaitan dengan kematian dan perkawinan. Untuk urusan *sida* kematian saja, misalnya, tidak hanya berkaitan dengan kematian keluarga inti, tetapi kematian anggota keluarga yang lainnya pun berdampak pada beban *sida* bagi perempuan.

Peran lainnya dapat dicermati dalam adat kematian. Ketika ada kerabat atau anggota keluarga yang meninggal, pada umumnya sekelompok perempuan melaksanakan peran *lorang* atau *jéjéng*. Secara harfiah *lorang* atau *jéjéng* merupakan tangisan atau ratapan kematian. Dalam hal ini ratapan terhadap jenazah dilakukan secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung artinya bahwa seseorang atau sekelompok orang yang *lorang* mendatangi rumah/keluarga yang berduka lalu melakukan *lorang* di samping jenazah sambil meratap atau mengelusnya dengan kedua tangan. Sementara itu, secara tidak langsung artinya bahwa orang yang *me-lorang* itu tidak mendatangi keluarga yang berduka karena pelbagai alasan.

Lorang dalam adat kebudayaan Manggarai ini umumnya diperankan kaum perempuan. Para ibu dan gadis yang tergabung dalam rombongan *lorang* biasanya berjumlah lebih dari lima orang. Mereka datang dalam satu rombongan yang merupakan keluarga atau kerabat keluarga yang meninggal. Rombongan ini selalu disambut dengan *rimbang* (tangisan balasan *lorang*) oleh beberapa orang perempuan dari keluarga yang berduka. Sementara *rimbang* atau sesudahnya, biasanya “diberitahukanlah” hal-hal yang terjadi sebelum seseorang itu meninggal. Lalu bagaimana peran bapak-bapak yang menyertai para *pe-lorang*? Mereka biasanya membawa *wuwus* ‘kain putih’ dan *séng waé lu'u* ‘uang duka’ sebagai tanda ikut berduka cita.

Apa makna *lorang* atau *jéjéng*? Makna *lorang* tidak semata-mata untuk mengungkapkan kesedihan. Bagi orang yang memiliki kedekatan hubungan dengan jenazah tersebut, *lorang* pasti bermakna sebagai pengungkapan kesedihan yang mendalam. Akan tetapi, bagi orang lain yang berpartisipasi dalam suasana tersebut, *lorang* dapat kita pahami sebagai pernyataan solidaritas (setia kawan, rasa hormat).

Berkaitan dengan hal ihwal solidaritas tersebut, ada *pe-lorang* yang tidak mengeluarkan air mata dan hanya suara tangisnya yang terkesan mirip dengan suara seorang penyanyi pop cengeng yang mendayu-

dayu dalam suatu rintihan pilu karena ditinggalkan sang kekasih. Ada pula yang berpandangan bahwa *lorang* berfungsi untuk menciptakan suasana duka sehingga orang-orang menghentikan kegiatan yang bersifat hiburan maupun yang rutinitas.

Historisitas *Lifeworld Inewai Liyan Manggarai*

Historisitas itu *being* manusia (Riyanto, 2011: 12). *Being inéwai* (keberadaan perempuan) dalam budaya Manggarai dipandang “cenderung berada dalam status bawahan laki-laki”. Karena kecenderungan tersebut, perempuan sering disebut objek yang pasif. Pada masa lampau perempuan cenderung malu jika berniatif secara terbuka untuk memulai sesuatu. Hal itu juga berarti bahwa sebenarnya dalam kesejarah-an (masa lampau) perempuan Manggarai cenderung bergantung pada laki-laki, tidak bebas, dan tidak boleh tampak muka di depan orang asing (tamu). Sekadar contoh, di pedesaan zaman dahulu sampai kira-kira tahun 1970-an perempuan makan di dapur ketika ada tamu. Yang berhak makan bersama dengan tamu ialah laki-laki dewasa (ayah).

Pada fragmen waktu historis dalam budaya Manggarai *inéwai* diidentikkan dengan *déng* ‘memakai kain sarung’. Cara *déng* yang dianjurkan sebagai cara yang santun adalah *déng éta* ‘mengikat kain di atas buah dada’ dan bukan *déng wa* ‘mengikat kain di pinggang’. Kain tersebut juga harus memanjang sampai menutup setengah betis supaya *tuus* ‘lutut depan’ dan *regot* ‘lutut belakang’ tidak kelihatan mata laki-laki. Cara tersebut wajar dan suatu keharusan karena waktu itu barang/pakaian terbatas (hanya selembur kain tanpa pakaian-dalam, belum ada celana dalam, juga belum ada *buster houter*). Itulah realitas *liyan* yang berada dalam keterbatasan.

Tentu saja *déng* itu bertentangan dengan fenomena *romi* (rok mini). *Romi* adalah rok yang diminikan dari ketercukupan kain pada masa kini. *Romi* bukan rok kurang bahan. Bahan rok cukup tersedia pada zaman modern dewasa ini. *Romi* bukan rok yang diminimalkan atas alasan hemat biaya dan hemat kain, melainkan cermin-PD (percaya diri) seorang perempuan bahwa pada hakikatnya diri-fisik seorang perempuan itu indah. Keindahan perempuan boleh dipandang, tetapi tidak boleh dinikmati sepihak secara instan. Kepuasan sepihak itu bukan cinta yang dikehendaki *liyan*. Cinta adalah relasional antara aku dan *liyan*, dalam maksud relasi cinta tidak pernah sepihak, tidak pernah berkisar pada ruang diri sendiri (Riyanto, 2011: 181). Dari fakta *romi* itu dapat dikatakan bahwa historisitas *liyan* sebagai keberadaan *inéwai* Manggarai dapat dipahami sebagai kebeeadaan yang aktual pada masa kini. *Liyan* adalah rok mini masa kini.

Masih sekitar kepuasan *aku* dan *liyan* bahwa dalam pesta adat perkawinan budaya Manggarai (pada masa lampau) prosesi *sompo* (mengantar pengantin perempuan dengan cara menatang menuju kamar pengantin) bukan sekadar prosesi pemuasan kehendak *liyan* yang menjadi pengantin, bukan juga prosesi penyanjungan *liyan*. melainkan juga di dalam terimplisit bukti kepuasan pihak keluarga pengantin perempuan atas pembayaran *paca* (belis/maskawin) oleh pihak keluarga pengantin laki-laki. Setelah pembayaran belis, dilakukanlah adat *sompo* yang dilanjutkan dengan acara adat yang terkait, barulah acara *karong lo’ang* ‘pengantaran pengantin ke kamar’ (Dagur, 1996: 49). Adat tersebut mengisyaratkan bahwa pada satu sisi *liyan* terikat adat tetapi di pihak lain *liyan* tersanjung.

Dalam konteks keterikatan adat seperti *sompo* di atas historisitas “pengorbanan” *liyan* dapat dipahami sebagai pengorbanan perempuan yang berstatus *ata pé’ang* (orang luar) sebagai istri yang cenderung bergantung pada suami. Historisitas *inéwai liyan* Manggarai pun dapat dijejaki entah lewat cerita rakyat seperti “dongeng-dongeng”, legenda, mitos, kisah-kisah rakyatnya maupun suara-suara penulis yang secara sadar menuliskan budaya “bisu”, tak bersuara dari kaum jelata yang umumnya bertradisi lisan (Sutrisno, 1995). Dalam tradisi lisan di Manggarai memang *liyan* tidak mempunyai ruang publik karena *liyan* bukan *tongka* ‘juru bicara’, melainkan *tongké* ‘tukang urus periuk di dapur’. Ketika suami tidak bekerja secara produktif, menganggur, tidak disiapkan bahan kebutuhan masakan, maka *tongké* (periuk besar) pun tidak berdaya. Paling-paling *tongké* diam saja atau *rengus* (merengut) atau sekadar *ngga’ut* (mencomel) tanpa mencari solusi.

Realitas *tongka* dan *tongké* itu dapat dipandang sebagai perlakuan diskriminatif antara perempuan dengan lelaki. Oleh karena itu, wajar jika pemberdayaan perempuan di Manggarai Barat mengedepankan visi “perempuan yang berdaya (dari dalam), yang bebas dari diskriminasi dan ketidakadilan politik, ekonomi, sosial dan budaya” (Jehan Paju Dale, 2013: 262). Istilah “gerakan pembebasan perempuan” berkonotasi pada pembebasan fisik. Tindakannya adalah membebaskan. Dengan tindakan tersebut seolah-olah perempuan dikurung dalam penjara, dipasung di kandang, atau disekap/diikat penculik. Dalam esai ini cenderung digunakan istilah “gerakan perubahan”, pemberdayaan adalah perubahan, atau gerakan memberdayakan budaya (Wibowo, 2012: 423).

Salah satu perubahan yang diperjuangkan ialah perubahan nilai atas fakta (istilah Peursen, 1990) yang “disvalue” atau “badness” menjadi “goodness” (Runes, 1959: 330). Gerakan perubahan itu bisa berasal dari dalam diri sendiri atau dari keluarga sendiri dan bisa juga dari orang lain (sesama, pemimpin, orang tua).

Orang lain sangat diperlukan untuk memperbaharui “diri kita” jika “kita sendiri” tidak pernah (mau) berubah atau tidak mampu melakukan perubahan. Selain perubahan sebagai gerakan pemberdayaan, perubahan juga bisa hanya berdasarkan “niat berubah” jika memang ada realitas yang harus diubah. Dalam kaitan dengan *inéwai liyan* dalam esai ini, misalnya, kebiasaan *liyan* menyusui bayinya di tempat umum dengan cara mengeluarkan payudaranya sampai terlihat laki-laki sebaiknya diubah dengan niat berdasarkan fakta bahwa ada laki-laki yang terganggu pikiran dan perasaannya.

Sekadar catatan tambahan bahwa realitas perubahan atas niat dari dalam lingkungan sendiri teramati dalam perubahan nama khas Manggarai yang cenderung diganti dengan nama khas Jawa. Ada orang Manggarai yang mulai “enggan” menggunakan nama-nama khas Manggarai seperti *Barus* yang diganti dengan nama *Rudiyanto* atau *Ganut* diganti dengan nama khas Jawa *Tuti*. Mungkin atas pertimbangan bahwa nama khas Manggarai terlalu “kuno” atau tidak populer. Selain nama, kata sapaan khas Manggarai seperti *endé* dan *ema* mulai dilupakan lalu diubah atau diganti dengan *mama* dan *papa*.

Sehubungan dengan perubahan nama itu fenomena lainnya dapat dilacak pada nama khas agama dan budaya seperti *Maria Ndueng* yang diganti nama khas budaya Jawa seperti *Maria Endang*. Nama khas *Ndueng* disakralkan karena dalam proses pemberiannya diupacarakan secara adat dengan persembahan *manuk bakok* ‘ayam (jantan) putih’. Oleh karena itu, nama khas yang disebut *ngasang manuk* seperti *Ndueng* tidak digunakan sebagai sapaan sehari-hari. Ketika nama khas budaya itu diganti dengan nama khas Jawa seperti *Endang* maka unsur *Endang* (*ngasang manuk*) dipakai sebagai sapaan. Karena pada umumnya nama baptis seperti *Maria* memiliki variasi alonim (Mar, Mia, Mery, Ria) maka alonimnya itu dipakai sebagai sapaan. Nama baptis lengkap seperti *Maria* atau *Kanisius* sangat jarang digunakan sebagai sapaan dalam pergaulan sehari-hari. Pada data nama *Maria Endang* itu tidak dikenal lagi alonim nama baptis sebagai sapaan, tetapi sudah biasa disapa dengan *Endang* selaku *ngasang manuk*. Menarik untuk dikaji lebih komprehensif.

KESIMPULAN

Inéwai liyan adalah perempuan yang pesona *kemolasan* (kecantikan) plus potensi dirinya terbelenggu dalam realitas sosiokultural dengan dominasi *rona* ‘suami’ dan/atau *ata rona* ‘laki-laki’ dalam budaya Manggarai masa lampau. Pesona *kemolasan liyan* sering dijadikan objek perdebatan dalam menentukan

jumlah *paca* ‘belis’ (maskawin berupa kerbau, kuda, dan uang) maupun tinggi-rendahnya kualitas *paca*. Banyaknya materi *paca* yang berkualitas tinggi dipandang sebagai cermin kualitas seorang *inéwai*, namun juga tidak dapat dipungkiri adanya hal-hal yang dimanipulasikan demi gengsi keluarga-keluarga luas sekaligus memberi kesan keluar bahwa anak gadis mereka bukan murahan (Daeng, 2008: 4-11). Urusan penentuan *paca* itu bukan urusan *inéwai liyan*, melainkan urusan laki-laki yang diwakili *tongka* ‘juru bicara’ dari masing-masing pihak keluarga. *Inéwai liyan* hanya berurusan dengan *tongké* ‘periuk besar di dapur’.

Nilai *kemolasan liyan* dipandang sebagai nilai *molas oké bon* (kecantikan yang terbuang, yang tidak bermakna) atau *oké bon molas* (percuma cantik, kecantikan yang tersia-siakan). *Molas oké bon* adalah nilai kemanusiaan seorang perempuan yang dinarasikan sebagai: (a) nilai pengorbanan *liyan* yang termutilasi oleh kekuasaan laki-laki dalam legenda *Loké Nggérang*, (b) nilai kelemahan *liyan* yang digadaikan atau dipertaruhkan untuk meraih kemenangan atas kelemahan laki-laki dalam cerita sejarah perlawanan rakyat Komba, (c) nilai ketertekanan atau ketidaknyaman *liyan* atas kekerasan laki-laki dalam cerita *Kambu Lawang dan Welarunu*, (d) nilai kebodohan *liyan* yang menggoreng *matanya sapi* untuk lauk-pauk, dan (e) nilai ketersisihan *liyan* yang tidak terpilih karena badannya menyerupai *cué* yang fisiknya tidak berbentuk.

Nilai potensi diri atau kecakapan hidup *liyan* pun sulit berkembang menuju perubahan karena terkungkung dalam kebiasaan tradisional yang mengedepankan etos kerja *duat gula wé’é mané* (kerja sepanjang hari di bawah cuaca panas atau dingin). Proses kerja sering berjalan di tempat, hasilnya pun itu-itu saja atau begitu-begitu saja. Penghasilan yang pas-pasan itu sering digunakan untuk pemenuhan pelbagai kebutuhan keluarga dan tuntutan status sosiokultural. Status *inéwai* sebagai *anak wai* (anak yang sudah ber-suami) berkewajiban untuk membayar *uang sida* (uang sokongan wajib sesuai dengan permintaan pihak keluarga perempuan dalam budaya Manggarai). *Liyan* adalah perempuan yang terjatuh kemiskinan, yang berkorban memikul beban status sosiokultural, yang potensi dirinya sulit berubah secara mandiri dalam budaya masa lampau karena *inéwai liyan* bukan unsur determinan yang memutuskan suatu perubahan atau pembaharuan. Nilai kemanusiaan *liyan* berdimensi pelengkap penderita.

Dalam perspektif *lifeworld* masa kini teramati nilai keberadaan *inéwai* Manggarai yang direpresentasikan oleh sosok *liyan* yang ke-masih-an : yang masih sulit berubah, yang masih buta aksara, yang

masih pasif menunggu keputusan penentuan *paca*, yang masih berperan minor sebagai Bu RT yang menanti gaji suami, atau *liyan* yang berbelanja dengan gaya yang masih *lebih besar pasak daripada tiang*. Selain itu, ada juga sosok *liyan* yang bergaya *ita-tau* (ikut-ikutan gaya atau meniru tindakan orang lain) : ikut berjudi, ikut ber-*facebook* sekadar *up date* status “diet untuk hemat belanja”, ikut bergaya mini maksimal, atau yang ikut-ikutan menongkrong di pinggir jalan depan rumah.

Dengan demikian, *inéwai liyan* Manggarai harus belajar mengelola diri untuk menghargai nilai waktu historis sebagai fragmen kecil dari waktu kosmis universal (istilah Cassirer, 1987: 307). Belajar dari

pengalaman untuk berdaya secara mandiri atau diberdayakan supaya bebas dari belenggu kebiasaan lama. Perberdayaan *inéwai liyan* adalah tindakan perubahan untuk perempuan dari tidak berdaya menjadi berdaya, dari kurang berdaya menjadi lebih berdaya, atau dari sikon biasa saja menjadi semakin luar biasa. Pemberdayaan *inéwai liyan* berarti memberikan ruang dan waktu kepada perempuan *liyan* untuk melakukan perubahan menuju peningkatan kualitas hidup. Jadi, perempuan *liyan* harus sungguh-sungguh diberdayakan menjadi *inéwai reliyan yang brilian*. Harapannya bahwa eksistensi *liyan* yang berkonotasi “disvalue” atau “badness” berubah menjadi *reliyan* yang berkonotasi “goodness” (istilah Runes, 1959: 330).

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Irwan. 2010. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Barung, Kanis dkk.. 1999. *Cerita Rakyat dari Flores*. Jakarta: Grasindo.
- Barung, Kanis. 2004. *Pembelajaran Budaya Daerah Berbasis Kompetensi*. Ruteng: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Manggarai.
- , 2010. *Pembelajaran Cerita Lokal Manggarai Timur*. Ruteng, Flores: CV Graffiko.
- Barung, Kanisius dan Yoseph dan Tote. 2006. *Sejarah Perjuangan Rakyat Komba: Laporan Penelitian*. Ruteng: Kantor Balitbang Kabupaten Manggarai.
- Baryadi, I. Prptomio. 2012. *Bahasa, Kekuasaan, dan Kekeerasan*. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma.
- Cassirer, Ernst. 1987. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*. Jakarta: Gramedia.
- Daeng, Hans J. 2008. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dagul, Antony Bagul. 1996. *Kebudayaan Manggarai sebagai Salah Satu Khasanah Kebudayaan*. Surabaya: Ubhara Press.
- Fiske, John. 2011. *Cultural and Communication Studies: Sebuah Pengantar Paling Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hughes, Richard L. dkk. 2012. *Leadership: Enhancing the Lessons of Experience*. (terjemahan Putri Iva Izzati: *Leadership Memperkaya Pelajaran dari Pengalaman*). Jakarta : Salemba Humanika.
- Jehan Paju Dale, Cypri. 2013. *Kuasa, Pembangunan, dan Pemiskinan Sistemik: Analisis Kontra-Hegemoni dengan Fokus Studi Kasus di Manggarai Raya, NTT, Indonesia*. Nggorang, Komodo: Sunspirit Books. .
- Kridalaksana, Harimurti. 1982. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia.
- Leahy, Louis. 1984. *Manusia Sebuah Misteri: Sistesa Filosofis tentang Makhluk Paradoks*. Jakarta: Gramedia.
- Mulyana, Deddy. 2008. *Komunikasi Efektif: Suatu Pendekatan Lintas Budaya*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya.
- Peursen, C.A. van. 1990. *Fakta, Nilai, Peristiwa tentang Hubungan antara Ilmu Pengetahuan dan Etika* (terjemahan A. Sonny Keraf). Jakarta: Gramedia.
- Pranowo. 2012. *Berbahasa secara Santun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Prent, C.M. dkk. 1969. *Kamus Latin – Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Riyanto, E. Armada. 2011. *Aku & Liyan: Kata Filsafat dan Sayap*. Malang: Widya Sasana Publication.
- , 2011a. *Berfilsafat Politik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Runes, Dagobert D. 1959. *Dictionary of Philosophy*. Ames, Iowa: Littlefield, Adams & Co.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Sudaryanto. 1990. *Aneka Konsep Kedataan Lingual dalam Linguistik*. Yogyakarta : Duta Wacana University Press.
- , 1993. *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa: Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan secara Linguistik*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Sutrisno, Mudji. 1995. *Ziarah Peradaban*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tim PKPB 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdiknas dan Balai Pustaka.
- Toda, Dami N. 1984. *Hamba-Hamba Kebudayaan*. Jakarta: Sinar Harapan.
- , 1999. *Manggarai Mencari Pencerahan Historiografi*. Ende: Nusa Indah.
- Veeger, K.J. 1990. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Jakarta: Gramedia.
- Verheijen, Jilis A.J. 1967. *Kamus Manggarai I: Manggarai – Indonesia*. ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- , 1991. *Manggarai dan Wujud Tertinggi*. Jakarta: LIPI-RUL.
- Wardhaugh, Ronald. 1988. *An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wibowo. 2012. *Manajemen Kinerja*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

