

**MAKNA DAN NILAI TUTURAN *PINTU PAZIR ZIU ANAK*
DALAM MASYARAKAT RIUNG KABUPATEN NGADA
NUSA TENGGARA TIMUR**

Lanny Koroh

**Program Magister Linguistik
Universitas Udayana
lannykoroh@gmail.com**

ABSTRAK

Tulisan ini berisi kajian tentang makna dan nilai yang terkandung di dalam tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Tuturan ini merupakan doa tradisi orang Riung di Kabupaten Ngada. Berdasarkan pencermatan terhadap teks tuturan dan ditunjang oleh pencecekan silang melalui wawancara dengan anggota guyub budaya Riung, diperoleh hasil analisis, sebagai berikut: tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam budaya Riung mengandung makna religius dan makna sosial. Pemahaman makna religius berimplikasi pada sikap dan perilaku yang merupakan wujud pengayatan terhadap nilai-nilai: pemulihan, pemujaan dan permohonan, serta nilai kepasrahan. Dimensi kemanusiaan juga tampak dalam tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Dimensi kemanusiaan yang dipahami sebagai makna sosial mencakup nilai-nilai: nilai pencitraan, ekonomis, kejujuran, dan nilai pewarisan. Baik mana dan nilai religius maupun makna dan nilai sosial, keduanya merupakan suatu keseluruhan membangun dan mewujudkan cara pandang orang Riung tentang Sang Pencipta dan manusia.

Kata kunci: *tuturan ritual, makna, nilai, persepsi etnis, sosio-religius.*

ABSTRACT

This paper describes a study of meaning and value implied in the speech of *Pintu Pazir Ziu Anak*. The speech constitutes prayer of tradition of Riung people in Ngada regency. Based on the narrative text scrutiny and cross-checking through interviews with members of Riung cultural community, the analysis outcomes as follow:the speech of *Pintu Pazir Ziu Anak* in Riung culture implies religious and social meaning. The understanding of religious meaning implicates the attitudes and behavior that reflects appreciation of values: recovery, worship and supplication, and surrender. Human dimension also appears in the speech of *Pintu Pazir Ziu Anak*. Human dimension which is understood as social meaning includes: image, economical, honesty, and inheritance values. Both religious and social meanings as a whole implicate surviving and realizing how Riung people's point of view on the Creator and mankind.

Keywords: *ritual speech, meaning, value, ethnical perception, socio-religious.*

PENDAHULUAN

Orang Riung di Kabupaten Ngada memperlihatkan ciri-ciri keetnikan yang ditandai oleh kesatuan unsur-unsur budaya. Hal ini sejalan dengan pendapat John Stone sebagaimana dikutip oleh Kuper & Kuper (1996:310) bahwa kesatuan masyarakat disebut sebagai satu kelompok etnik jika

memiliki kesamaan asal-usul/ sejarah, agama, budaya, dan kesamaan bahasa daerah. Unsur-unsur penciri etnik ini dapat dikaji untuk memperoleh gambaran mengenai nilai-nilai yang dianut yang menuntun perilaku mereka.

Salah satu unsur yang menjadi penciri etnik Riung ialah bahasa Riung. Meskipun Keraf (1991:213) hanya menyebutkan kelompok bahasa Ngada-Ende, dan tidak secara khusus menyebut bahasa Riung, namun secara leksikostatistik dapat dibuktikan bahwa ada bahasa Riung di samping bahasa Ngada berdasarkan kenyataan perbedaan leksikon dengan antara kedua bahasa.

Bahasa secara fungsional tidak hanya sekedar alat komunikasi, tetapi juga sebagai sarana berpikir yang sangat penting artinya dalam kebudayaan manusia. Dalam menjalankan fungsinya sebagai alat komunikasi, pemakaiannya merefleksikan pandangan penutur atau pemakai tentang (terhadap) apa yang dituturkan. Atas dasar itulah bahasa kemudian dipandang sebagai inti kebudayaan.

Orang Riung sebagai sebuah komunitas budaya pun memiliki pandangan-pandangan kolektif mengenai ha-hal yang dipandang baik dan bernilai, juga ha-hal yang dipandang **buruk**. Dikotomi baik dan tidak baik merupakan perwujudan nilai. Hal ini secara saksama tersirat di balik pemakaian bahasa Riung, terutama bahasa-bahasa adat dan bahasa ritual.

Setiap komunitas memiliki pandangan yang bersifat khusus intraetnik dan yang bersifat universal antaretnik. Pandangan yang bersifat universal ini antara lain berkaitan dengan esensi keseimbangan dan keharmonisan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, dan antara manusia dengan lingkungan alamnya. Hubungan ini yang dalam konteks pemaknaan disebut sebagai makna religius, makna sosiologis, dan makna ekologis. Hubungan yang merefleksikan keseimbangan dimaksud merupakan esensi dari pewarisan budaya etnik antargenerasi. Pewarisan ke generasi berikut (regenerasi) mutlak dilakukan guna pemertahanan nilai budaya etnik.

Keseimbangan dan keharmonisan hubungan tersebut terdapat juga di dalam masyarakat Riung. Salah satu sarana pemeliharaan dan pemertahanan hubungan dimaksud berupa upacara adat

ataupun ungkapan-ungkapan yang dijadikan pedoman hidup. Ungkapan verbal yang menjadi fokus bahasan dalam tulisan ini ialah tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* (Bolong dan Sungga, 1999:64—66). Fokus analisisnya ialah makna dan nilai yang terkandung di dalam tuturan ritual tersebut. Makna dan nilai itu merupakan sebagian dari pandangan orang Riung tentang Tuhan, leluhur, dan tentang manusia.

Tuhan, agama, dan manusia merupakan konsep universal dalam setiap agama dan aliran kepercayaan. Semua agama mengajarkan hubungan antara ketiganya disertai keyakinan bahwa Tuhanlah pencipta alam semesta, manusia adalah makhluk ciptaan Tuhan yang paling sempurna, dan agama adalah sarana yang memungkinkan berlangsungnya hubungan antara manusia dengan penciptanya. Atas dasar itulah maka manusia disebut sebagai *homo religious* dan *homo socius*.

Jika demikian, maka pengungkapan makna dan nilai di balik tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* merupakan upaya penting. Hal ini dimaksudkan untuk mempertahankan dan memberdayakan kekayaan budaya tradisi orang Riung yang berorientasi pada penguatan nilai-nilai kehidupan dalam dimensi “kini” dan “nanti”. Tindakan budaya semacam inilah yang harus dikupas secara komprehensif untuk memenuhi proposisi bahwa kehidupan kini harus lebih beradab daripada kehidupan sebelumnya, dan yang akan datang harus lebih beradab daripada kehidupan saat ini.

Berdasarkan latar belakang di atas, dapat dirumuskan permasalahan dalam penulisan ini, sebagai berikut:

- a. Apa sajakah makna tuturan ritual *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam masyarakat Riung?
- b. Apa sajakah nilai yang tersirat di balik makna tuturan ritual *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam masyarakat Riung?

Sesuai dengan rumusan masalah, tulisan ini dibuat dengan tujuan seperti berikut ini.

- a. Menemukan dan memerikan makna bentuk lingual tuturan ritual *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam masyarakat Riung?
- b. Mengidentifikasi dan memerikan sajakah nilai yang tersirat di balik makna tuturan ritual *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam masyarakat Riung?

METODE PENELITIAN

Tulisan ini disajikan dengan menggunakan metode deskriptif-kualitatif. Cara penyajian sejalan dengan prinsip-prinsip penelitian kebudayaan yang menekankan upaya penafsiran sebagai esensi dari analisis kualitatif. Aminudin (1990:15-18) mengemukakan ciri-ciri, antara lain: (1) data yang dibutuhkan dalam penelitian kualitatif bersifat deskriptif artinya data yang terekam dideskripsikan atau digambarkan dengan kata-kata; dan (2) analisis data dilakukan secara induktif yaitu dimulai dengan perekaman fenomena-fenomena yang khusus menuju umum.

Berdasarkan ciri-ciri dan kerja metode deskriptif yang telah diuraikan diatas, maka metode ini sangat relevan digunakan untuk memecahkan masalah dalam ritual *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam masyarakat Riung di Kabupaten Ngada. Meskipun demikian, karena keterbatasan jangkauan terhadap data alamiah (tuturan langsung), sehingga sulit diperoleh, maka data (untuk tulisan) yang digunakan dalam kajian ini hanya berupa tuturan yang sudah ditranskripsikan yang berasal dari sumber yang diyakini keabsahannya. Data ini dicek silang kepada penutur asli Riung melalui tahapan triangulasi data (Samarin, 1988).

Data bersumber dari buku *Tuhan dalam Pintu Pazir* (Bolong dan Sungga 1999), terbitan Nusa Indah, Ende. Data dari sumber tertulis (pustaka) ini diyakini tidak mengurangi substansi makna yang tersirat di dalamnya karena prosedur ilmiah yang diterapkan oleh Bolong dan Sungga untuk mendapatkan data ini juga diyakini keakuratannya.

Sehubungan dengan sifat data pustaka yang bukan berupa tindak tutur, maka langkah pengumpulan data dan analisis data pun perlu dimodifikasi. Dengan pertimbangan bahwa sasaran penulisan ini ialah makna dan nilai yang tersirat di balik bentuk lingualnya, maka tidak alamiah, langkah kerja dalam rangka penulisan ini, sebagai berikut:

- a. Data dikumpulkan dengan membaca cermat (dan berulang-ulang) untuk mengidentifikasi makna sosial dan makna religiusnya.

- b. Data dimaksud dicek-silang untuk memastikan keasliannya, di samping untuk memperoleh pemaknaan menurut “orang dalam”.
- c. Makna sosial diberi kode MS, dan makna religius diberi kode MR.
- d. Analisis dimulai dengan rumusan proposisi dengan mengacu pada kode-kode yang sudah diberikan pada teks *Pintu Pazir Ziu Anak*.
- e. Menghubungkan proposisi-proposisi yang dihasilkan untuk menjelaskan hubungan logis dari sudut pandang sosiologis dan religius.
- f. Berdasarkan penjelasan sebagaimana dimaksud pada langkah “e”, dirumuskan simpulan mengenai makna sosio-religius *Pintu Pazir Ziu Anak*.

PEMBAHASAN

Konsep Tuturan Ritual

Fox (1986:102), bahasa ritual secara khas berbeda dengan bahasa sehari-hari. Bahasa ritual mendapatkan sebagian besar ciri puitiknya dari penyimpangan-penyimpangan sistematis terhadap bahasa sehari-hari. Bahasa ritual memiliki bobot atau isi budaya yang dapat dijelaskan secara tekstual, kontekstual, dan kultural.

Tuturan ritual juga sering memanfaatkan metafora. Pemanfaatan metafora ini dapat membangun makna tertentu, yang menjadikan tuturan ritual tersebut berkharisma dan bertuah (bdk. Poedjosoedarmo, 2001:160). Penggunaan metafora menjadikan arti yang dimaksudkan menyimpang dari arti leksikal sehingga menciptakan kekaburan. Kekaburan tersebut memberi tempat bagi konteks budaya dalam memaknai bahasa dalam tuturan ritual.

Kuipers (1998:149—155), berdasarkan data tuturan ritual bahasa Weyewa di Pulau Sumba menyatakan bahwa bahasa ritual merupakan register yang bernilai khusus dan merupakan bahasa penghormatan. Menurutnya, tuturan ritual merupakan tempat yang baik untuk mencari ideologi karena merupakan fokus dari sejumlah keyakinan.

(Perihal konsep tuturan ritual secara gamblang dikemukakan oleh) Fox (1986:106)

mengidentifikasi sifat-sifat bahasa ritual, sebagai berikut:

- a. sebagai bahasa sehari-hari yang ditingkatkan bentuk, fungsi, dan artinya;
- b. mempunyai bentuk dan susunan yang cenderung tetap;
- c. puitis dan metaforis;
- d. sering menyajikan polisemi, homonimi, dan sinonimi; dan
- e. bentuk dan maknanya berkaitan secara sistematis.

Berdasarkan pendapat Fox, Sabon Ola (2005:79) menyimpulkan bahwa tuturan ritual memenuhi ciri-ciri, sebagai berikut: (1) mempunyai bentuk (termasuk diksi dan persajakan) yang cenderung tetap; (2) dituturkan/diucapkan oleh orang-orang tertentu; (3) dituturkan pada tindakan ritual yang bersuasana sakral; (4) digunakan untuk berkomunikasi dengan Yang Ilahi dan para leluhur sehingga umumnya bersifat monolog; dan (5) bahasanya cenderung berdaya magis. Ciri-ciri ini setidaknya-tidaknya menjadi acuan dalam memastikan bahwa bahasa Riung yang digunakan dalam upacara ritual tergolong bahasa ritual.

Konsep Makna dan Nilai

Makna (*meaning*) artinya sesuatu yang dinyatakan oleh suatu kalimat (Matthews, 1997:220). Djajasudarma (1993:138) mengartikan makna sebagai pertautan antara unsur-unsur dalam suatu bahasa. Makna merupakan esensi dari studi bahasa. Jika demikian, maka pemakaian bahasa, termasuk tuturan ritual dipandang sebagai sebuah bentuk ekspresi (entitas) yang (memiliki) mengandung makna.

Di samping makna, pemakaian bahasa ritual menyiratkan nilai budaya di balik makna dimaksud. Nilai budaya bersifat abstrak yang menjadi pedoman uyup tutur dan guyup budaya prinsip di dalam berperilaku. Nilai itu bukan berupa benda atau unsur dari benda, melainkan sifat dan kualitas yang dimiliki objek tertentu yang dikatakan “baik”.

Nilai-nilai yang dianut oleh suatu masyarakat menggambarkan kepribadiannya, sebagaimana dikemukakan oleh Notosusanto, sebagaimana dikutip Bagus (1986:12), “Kita tidak bisa berbicara tentang kepribadian kalau kita tidak bertumpu pada nilai-nilai sebab yang menentukan kepribadian kita ialah nilai-nilai kita, yang menentukan kepribadian seseorang adalah nilai-nilai yang dianut dibandingkan dengan nilai-nilai orang lain. Demikian pula nilai-nilai dari suatu masyarakat yang menentukan kepribadian masyarakat itu”.

Tentang nilai, Kleden (1996:5) juga berpendapat bahwa nilai sama dengan makna. Nilai atau makna dimaksud berhubungan dengan kebudayaan, atau secara lebih khusus berhubungan dengan dunia simbolik dalam kebudayaan. Menurut pandangan ini, nilai terkait dengan pengetahuan, kepercayaan, simbol, dan makna. Pengetahuan dan kepercayaan suatu komunitas etnik berwujud simbol-simbol bermakna. Simbol kebahasaan yang bermakna dalam tuturan ritual membungkus gagasan dan keyakinan kolektif yang dipandang bernilai.

Koentjaraningrat (1984:26) mengatakan bahwa nilai budaya adalah lapisan pertama dari kebudayaan yang ideal atau adat. Nilai-nilai budaya tersebut memberi konsep tentang hal-hal yang paling bernilai dalam keseluruhan kehidupan masyarakat. Sejalan dengan itu, Sabon Ola (2005:92) berpendapat, nilai merupakan sebagai muatan mental dan kognitif yang menuntun individu atau pun masyarakat dalam berperilaku. Menurut pengertian ini, nilai mengacu pada sesuatu yang berkualitas, atau setidaknya dipandang baik sehingga layak untuk diacu. Nilai terdiri atas konsep-konsep yang hidup dan tumbuh dalam alam pikiran suatu komunitas yang erat kaitannya keluhuran budi dan nurani.

Teori Linguistik Kebudayaan

Hubungan bahasa dan kebudayaan dikemukakan oleh White dan Dillingham (1973:31): “*Language is a part of culture; the science of linguistics is subdivision of culturology.*” Pengertian ini tidak hanya menyiratkan hubungan antara bahasa dan budaya, tetapi juga antara ilmu bahasa dengan ilmu budaya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa, baik secara empirik maupun secara

teoretis, bahasa dan budaya memiliki hubungan ketercakupan; bahasa merupakan bagian dari kebudayaan.

Alisjahbana (1979:11) secara gamblang mengemukakan bahwa tak ada yang lebih jelas dan teliti mencerminkan kebudayaan suatu bangsa daripada bahasanya. Lebih lanjut dikatakannya bahwa setiap bahasa secara sempurna menjelmakan kebudayaan masyarakat penuturnya. Ibrahim (1994:45) mengatakan: “...tidak ada keraguan, bahwa terdapat korelasi antara bentuk dan isi bahasa dengan kepercayaan, nilai, dan kebutuhan saat ini dalam kebudayaan para penuturnya.”

Jika dikaji secara lebih mendalam dan seksama, setiap ujaran yang dihasilkan sesungguhnya menggambarkan budaya penuturnya. Sapir-Whorf dalam hipotesis mereka mengatakan bahwa bahasa tidak hanya menentukan budaya, tetapi juga menentukan cara dan jalan pikiran penuturnya. Hipotesis Sapir-Whorf tersebut mengandung pengertian bahwa jika suatu bangsa berbeda bahasa dengan bangsa lain, maka berbeda pula jalan pikirannya (lihat juga Black, 1969:432—437; Hudson, 1985:103; Anwar, 1990:85—89; Malmkjaer dan Anderson, 1991:305—307; Ibrahim, 1994:45). Wierzbicka (1992:1) yang secara tegas mengatakan bahwa berpikir tidak dapat dialihkan dari satu bahasa ke bahasa lainnya karena berpikir sangat bergantung pada bahasa yang digunakan untuk memformulasikannya.

Alisjahbana (1977:290) memperlihatkan keterkaitan bahasa dan kebudayaan dengan mengatakan bahwa bahasa merupakan penjelmaan budaya. Suharno (1982)) menggunakan istilah linguistik kultural yang mirip pengertiannya dengan linguistik kebudayaan yang digagaskan oleh Alisjahbana. Suharno (1982:102) lebih memfokuskan muatan konsep linguistik kultural pada pengenalan model baru dalam penelitian bahasa. Menurutnya, istilah *Linguistik Kultural* merujuk pada adanya medan perhatian serta harapan tentang dilakukannya perintisan tentang cakrawala baru telaah bahasa yang berlandaskan kebudayaan.

Konsep linguistik kebudayaan digunakan pula oleh Palmer (1996) sebagai *cultural linguistics*. Palmer (1996:36) mengemukakan bahwa linguistik kebudayaan adalah sebuah nama yang cenderung mengandung pengertian luas dalam kaitan dengan bahasa dan kebudayaan. Lebih

lanjut dikatakannya bahwa linguistik kebudayaan menyangkut ranah bahasa dan kebudayaan menurut tradisi Boas, yakni etnosemantik, dan etnografi berbicara (lihat juga Palmer, 1996:10—26). Pandangan ini menyiratkan pengertian bahwa keanekaragaman cara berinteraksi mencirikan kekhasan pemaknaan berdasarkan latar budaya etnik sebagai konteksnya.

Kajian makna dan nilai tuturan ritual mengacu pada (pada) etnosemantik. Makna (dan nilai) diungkapkan dalam konteks pandangan kolektif yang berimplikasi pada cara berperilaku orang Riung. Hal ini sejalan dengan hakikat penelitian budaya yang bersifat hermeneutis, yaitu menafsirkan pandangan dan perilaku berdasarkan ekspresi verbal berupa tuturan ritual.

Tentang Tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*

Tuturan Ritual *Pintu Pazir Ziu Anak* diungkapkan dalam bahasa Riung. Penamaan bahasa Riung semata-mata alasan sosiolinguistik karena secara leksikal yang disebut bahasa Riung sebenarnya mirip dengan bahasa Manggarai. Kesadaran sebagai etnik menyebabkan orang Riung menganggap guyup mereka sebagai budaya yang berbeda dengan guyup lainnya, dan bahasa Riung dianggap sebagai salah satu pemarkahnya.

Pintu Pazir terdiri dari dua kata, *pintu* berarti ‘perkataan atau sabda’ yang mengandung atau mengungkapkan harapan. Kata *pazir* berarti ‘keselamatan atau kebahagiaan’. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa frase *pintu pazir* mengandung pengertian ‘perkataan yang menyelamatkan atau sabda yang membahagiakan’. Maksud dari pengertian ini ialah jika gagasan serta ajaran yang terkandung dalam *pintu pazir* itu diikuti dan dihati oleh para pewarisnya maka akan mendatangkan keselamatan atau kebahagiaan hidup lahir dan batin.

Pintu Pazir merupakan ungkapan kepercayaan orang Riung terhadap Wujud Tertinggi. Dengan demikian, *Pintu Pazir* mempunyai arti dan makna dasariah. Kita tahu, apa saja yang dikatakan dan dibuat manusia senantiasa mempunyai arti dan tujuan tertentu, bahkan segala sesuatu yang berada itu ada tujuannya. Tak ada satu pun perbuatan manusia yang tidak memiliki makna, sebagaimana halnya *Pintu Pazir*.

Pintu Pazir merupakan doa tradisi orang Riung. Doa tradisi ini merupakan hasil refleksi suci mengenai daya-daya terdalam dan tertinggi dari yang Ilahi, yang ada dalam diri manusia dan seluruh realitas alam. *Pintu Pazir* juga bukan merupakan ungkapan kata-kata spontan dan sesaat saja, tetapi merupakan warisan pemikiran para leluhur atas pengalaman batin mereka terhadap *Mbo Mori* (wujud tertinggi). Kemudian menjadi tolak ukur tingkah laku dirinya sendiri dan sesamanya dalam berhubungan dengan yang Ilahi.

Salah satu jenis *Pintu Pazir* menurut budaya Riung ialah Pintu Pair Ziu Anak. Kata *Ziu* berarti memberi dan *Anak* berarti anak. Dengan demikian *Pintu Pazir Ziu Anak* adalah (sejenis *Pintu Pazir*) doa yang dituturkan untuk (kepentingan) kebaikan hidup dan masa depan anak. Biasanya *Pintu Pazir* ini diucapkan dalam rangka memohon berkat dari *Mbo Mori* untuk menyertai anak dalam perjalanan jauh, dan dalam perjalanan hidup serta karyanya di masa depan.

Pintu Pazir Ziu Anak mengungkapkan harapan agar anak tersebut dapat menempuh perjalanan hidupnya dengan selamat dan sukses. Hak untuk melantunkan *Pintu Pazir* ini ada pada orang tua kandung dari anak tersebut. Kalau orang tua kandungnya telah meninggal dunia, maka hak tersebut dapat diwakilkan kepada orang yang tertua dalam keluarga. Tuturan sebagai doa ini dimaksudkan untuk memohon bimbingan dan berkat Tuhan, *Mbo Mori*, atau *Ema Eta Mai* supaya membimbing dan memberkati anak tersebut agar dalam perjalanan hidup dan karyanya di masa yang akan datang senantiasa memperoleh kesuksesan.

Penuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* dilakukan pada malam hari sebelum tidur. Tahapan-tahapannya meliputi: (1) *Boro Mbolok* 'berkumpul bersama'. Pada tahap ini semua anggota keluarga besar yang masih memiliki hubungan keluarga dekat dengan anak yang akan didoakan datang dan berkumpul di rumah anak yang akan didoakan. Mereka duduk bersilah dan membentuk lingkaran, dan anak yang akan didoakan mengambil posisi duduk di tengah lingkaran, sambil memegang seekor ayam (*manuk*). Anak tersebut menyerahkan ayam tersebut pada petutur (orang yang menuturkan) *Pintu Pazir*. Pada saat tuturan berlangsung, hadirin dilarang berbicara, tidak boleh batuk atau bersin, dan tidak boleh buang kentut. Apabila larangan di langgar maka akan mambawa

petaka atau sial bagi anak yang akan didoakan. (2) Tahap *Mble Manuk* ‘menyembelih ayam’. Pada tahap ini petutur menyembelih ayam setelah sebelumnya ayam dimaksudi sentuh dangan tangan secara bergilir semua anggota keluarga yang hadir. Petutur menyembelih *manuk* tersebut, kemudian *manuk* tersebut dibakar sebagai lauk untuk makan bersama.

Data Pintu Pazir Ziu Anak

Data *Pintu Pazir Ziu Anak* yang dimanfaatkan untuk mengungkapkan makna sosio-religius menurut pandangan orang Riung, sebgai berikut:

(1) *Kau Ema eta mai*

kau Bapa di atas

‘Engkaulah Bapa penguasa langit’

(2) *Kau ende awa mai*

kau mama yang bawah

‘Engkaulah Ibu penjaga bumi’

(3) *Landing anak le songang boang*

karena anak karena sombong jahat

‘Kalau nanti anak ini sombong dan jahat’

(4) *Koe mata rembo*

dia mati binasa

‘Dia akan mati binasa’

(5) *Dai nee puan, telun nee paatn*

besok dan lusa tiga dan empat

‘Di kemudian hari’

(6) *Kali naan mbo mori*

tapi sekarang Mbo Mori

‘Tetapi sekarang Mbo Mori’

(7) *Kami paing na kau*

kami minta di kau

‘Kami minta padamu’

(8) *Zaga kia*

jaga dia

‘Jagalah dia’

(9) *Kami pade*

kami tunggu

‘Kami menunggu’

(10) *Rapa lazateto miki sumpot*

semua sakit batuk pilek

‘Segala sakit penyakit, batuk dan pilek’

(11) *Lako kolo le lako olo ale*

jalan ke atas jalan ke bawah

‘Arah ke atas atau ke bawah’

(12) *Waang le wae*

seret karena air

‘Terbawa bersama banjir’

(13) *Serot le lezo*

terbenam karena matahari

‘Terbenam bersama matahari’

(14) *Neka mbela neka tangar*

jangan liar jangan lepas

‘Jangan liar dan jangan sampai terlepas’

(15) *Ghan wi kaba wawi ndo*

makan pakai kerbau babi ini

‘Makanlah hati kerbau dan hati babi ini’

(16) *Zaa ziu ngami tudu/saban*

jangan beri kami terantuk /terjerat

‘Janganlah biarkan kami terantuk/ terjerat’

(17) *Lako lada naa lada see*

jalan sampai sana sampai sini

‘Berjalan ke sana ke mari’

(18) *Weki lawe ngalit dia*

badan baik nama baik

‘Badan sehat dan nama baik’

(19) *Rapa lako too ghoe ghogho*

semua jalan bangun kerja usaha

‘Semua karya dan usahanya berhasil’

(20) *Rapa goet woe kewong ata*

semua kata orang kata orang

‘Semua kata orang (perkataan jahat)’

(21) *Lako kolo ale kolo le*

jalan ke belakang ke depan

‘Berjalan dari belakang menuju ke depan’

(22) *Landing kia le weki binga*

karena dia dia badan kosong

‘Karena dia tidak mempunyai apa- apa’

(23) *Pae kolo olo kolo muzi*
tidak ke depan tidak ke belakang
'Dia tidak muka belakang'

(24) *Pae pusi pae kedhu*
tidak masuk tidak cabut
'Tidak ada tipu muslihat padanya'

(25) *Mori mbeong ana kendo*
mori tau anak ini
'Mori, Engkau tahu tetang anak ini'

(26) *Zaga anak kendo*
jaga anak ini
'Jagalah anak ini'

(27) *Kia menga gae kolo lonto*
dia masih berkembang ke atas
'Anak ini masih berkembang dan bertumbuh'

(28) *Ziu ngia wi more*
kasih dia pakai hidup
'Berikan dia kesempatan hidup'

Makna Religius Pintu Pazir Ziu Anak

Manusia sebagai *homo religious* tetap memiliki kecenderungan kodrati untuk menciptakan hubungan dengan Wujud Tertinggi. Bentuk hubungan tersebut tertuang atau terungkap dalam doa-doa tradisi berupa tuturan ritual. Doa merupakan gejala umum dalam setiap bentuk kepercayaan dan agama. Doa merupakan sesuatu yang paling esensial sehubungan dengan pandangan manusia tentang Tuhan.

Konsep atau gagasan orang Riung tentang Wujud Tertinggi antara lain *Pintu Pazir Ziu Anak*. Tuturan ini sebagai media interaksi adikodrati dengan Yang Ilahi. Hal ini meniratkan makna religius dari tuturan tersebut. Kesadaran dan pandangan mengenai komunikasi adikodrati itu tercermin pada diberlakukannya tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* dan penuturannya bersifat sakral/suci. Hal ini merupakan pandangan kolektif dan bersifat universal bahwa doa sudah tentu berdimensi religius.

Di samping pandangan kolektif-universal dimaksud, makna religius dalam kajian ini juga dapat diungkapkan berdasarkan bentuk lingual sebagaimana yang dimaksudkan di dalam tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Makna religius dimaksud antara lain tersirat di dalam kata *Ema* ‘bapak’ dan *Ende* ‘ibu’. Kedua kata ini mengandung makna penciptaan. Dalam agama dan kepercayaan mana pun, termasuk kepercayaan tradisi Riung, proses penciptaan selalu dipersepsikan dalam konteks keilahian dan keadikodratan.

Sifat ilahi dan adikodrati dari konsep *bapak* dan *ibu* dalam pandangan religius selalu dikaitkan dengan kesucian hidup. Dari sudut pandang ini, kesucian hidup merupakan esensi dari pandangan religius. Dalam *Pintu Pazir Ziu Anak*, esensi ini tersurat pada larik berikut ini.

(3) *Landing anak le songang boang*

karena anak karena sombong jahat

‘Kalau anak ini sombong dan jahat’ (=hidup tidak sesuai dengan ajaran Yang Ilahi)

(4) *Koe mata rembo*

dia mati binasa

‘Dia akan mati binasa’

(5) *Dai nee puan, telun nee paatn*

besok dan lusa tiga dan empat

‘Besok lusa tiga atau empat hari lagi’ (=di kemudian hari)

Perpaduan ketiga larik ini bermakna sumpah yang berorientasi pada kesucian dan kemurnian hidup. Makna religius yang kuat dalam masyarakat Riung tampak pada taruhan dengan proposisi-proposisi berikut:

- a. Keselamatan merupakan jaminan dari hidup di dalam kemurnian.
- b. Kebiasaan/ kematian dan malapetaka adalah akibat dari pengingkaran terhadap kemurnian.
- c. Kejahatan tidak pernah sejalan dengan keselamatan, sebaliknya kebaikan (hidup dalam kemurnian) tidak pernah sejalan dengan kebiasaan dan malapetaka.

Proposisi-proposisi di atas merupakan inti makna religius di balik tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Proposisi ini menghadirkan dikotomi kebaikan vs. kejahatan, keselamatan vs. kebiasaan.

Makna religius dalam tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* juga tersirat di dalam kualitas hidup, seperti pada larik:

(19) *Rapa lako too ghoe ghogho*

semua jalan bangun kerja usaha

‘Semua karya dan usahanya berhasil’

Larik ini menyiratkan hal ‘ketaatan’ pada ajaran *Mbo Mori*. Ketaatan selalu berkonsekuensi pada hidup yang berkualitas, yang dalam masyarakat Riung berwujud, antara lain: berhasil dalam usaha/ kerja, sehat, tidak mendapatkan malapetaka, dan memiliki nama baik sebagaimana tersurat di dalam tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Konsep *taat* bermakna menuruti perintah dan menjauhi larangan yang merupakan inti dari makna religius, sekaligus merupakan inti dari religiusitas.

Nilai Religius *Pintu Pazir Ziu Anak*

Makna religius menyirat pula nilai religius. Nilai yang menuntun orang Riung dalam berperilaku religius. Nilai-nilai dimaksud seperti diuraikan berikut ini.

Nilai Pemulihan

Nilai berorientasi pada pemurnian sikap dan perilaku, baik terhadap Tuhan, terhadap manusia, maupun terhadap alam. Ketidakharmisan hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan Tuhan merupakan pelanggaran terhadap hakikat kehidupan, yang dalam agama wahyu (modern) disebut dosa.

Nilai pemulihan ini merupakan bentuk pertobatan, yang dicirikan oleh adanya perubahan dari yang jahat ke yang baik. Hubungan dengan Sang Pencipta akan kembali harmonis jika manusia memiliki kejujuran untuk mengakui kesalahan yang dibuatnya. Pengakuan akan kesalahan diyakini akan membuat manusia terbebas dari hukuman berupa sakit atau pun meninggal.

Bait *Pintu Pazir Ziu Anak* berikut ini secara jelas mengungkapkan betapa pentingnya hidup secara benar sesuai dengan ajaran Sang Pencipta (*Mbo Mori*).

(20) *Rapa goet woe kewong ata*
semua kata orang kata orang
'Semua kata- kata orang (perkataan jahat)'

(21) *Lako kolo ale kolo le*
jalan ke belakang ke depan
'Berjalan dari belakang menuju ke depan'

(22) *Landing kia le weki binga*
karena dia dia badan kosong
'Karena dia tidak mempunyai apa- apa'

(23) *Pae kolo olo kolo muzi*
tidak ke depan tidak ke belakang
'Dia tidak muka belakang'

(24) *Pae pusi pae kedhu*
tidak masuk tidak cabut
'Tidak ada tipu muslihat padanya'

(25) *Mori mbeong ana kendo*

mori tau anak ini

‘Mori, Engkau tahu tentang anak ini’

(26) *Zaga anak kendo*

jaga anak ini

‘Jagalah anak ini’

Kata kunci dari kutipan *Pintu Pazir Ziu Anak* ini ialah *kata-kata jahat* dan *tipu muslihat*. Kedua kata ini tergolong sebagai perbuatan jahat, yang sekaligus mewakili semua perbuatan tidak baik/ perbuatan jahat yang menyebabkan ketidakharmonisan hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta. Kata kunci ini menjadi pegangan hidup orang Riung agar tidak berkata bohong dan jahat supaya memperoleh perlindungan dari *Mbo Mori*.

Nilai Pemujaan dan Permohonan

Agama dan kepercayaan mana pun para penganutnya meyakini kebesaran dan kekuasaan Sang Pencipta. Pengakuan tersebut oleh orang Riung tersirat di dalam larik *Pintu Pazir Ziu Anak* berikut ini.

(7) *Kami paing na kau*

kami minta di kau

‘Kami minta padamu’

(8) *Zaga kia*

jaga dia

‘Jagalah dia’

Larik di atas berisi permohonan agar *Mbo Mori* menjaga (setiap) anak agar tidak sakit atau tidak tertimpa malapetaka. Permohonan yang disampaikan disertai dengan pemujaan dalam bentuk hewan kurban berupa kerbau dan babi (bagian hati). Hati kerbau dan hati sapi merupakan sesajian yang diyakini menjadi menjadi wujud penyembahan.

Memohon dan menyembah merupakan dua aktivitas religius yang saling berkaitan. Sebagai perwujudan hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta, permohonan yang disampaikan harus didahului dengan persembahan. Dengan persembahan, petutur berkeyakinan bahwa permohonan yang disampaikannya akan diterima oleh Sang Pencipta. Hal ini begayut dengan konsep persepsi yang merupakan esensi dari kebudayaan etnik Riung dalam konteks hubungan vertikal antara manusia dengan Sang Pencipta.

Nilai Kepasrahan

Kata *pasrah* secara semantik berkaitan dengan ketidakberdayaan. Dalam dimensi religius, manusia senantiasa berada dalam kondisi ketidakberdayaan jika dikaitkan dengan Sang Pencipta. Kepasrahan dalam dunia religi merupakan pengakuan mutlak terhadap peran Sang Pencipta di dalam mengatur seuruh aspek kehidupan manusia. Kepasrahan dalam konteks ini tidak dimaknai sebagai sikap apatis manusia terhadap kehidupannya. Kepasrahan dibarengi dengan usaha dan kerja keras dengan prinsip semua usaha dan pekerjaan dimaksud dapat mencapai keberhasilan jika mendapatkan ridho dari Sang Pencipta, *Mbo Mori*.

Untuk mencapai keberhasilan dalam setiap usaha, manusia harus bekerja. Namun, pekerjaan yang dilakukan itu dipasrahkan keberhasilannya kepada *Mbo Mori*. Hal ini tersirat di dalam larik *rapa lako too ghoe ghogho* 'semua usaha dan kerjanya berhasil'.

Makna Sosial Pintu Pazir Ziu Anak

Dimensi religius kehidupan orang Riung dalam tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* terefleksi juga di dalam pandangan-pandangan sosiologis. Perilaku religius yang merupakan inti dari kepercayaan tradisi tidak semata-mata bersifat adikodrati, tetapi dapat pula dimaknai berdasarkan keharmonisan hubungan antarmanusia.

Jika tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* diletakkan dan bingkai religiusitas, maka hal itu tidak berarti bahwa hubungan vertikal antara manusia dengan Sang Pencipta itu mengabaikan ataupun

mengingkari hubungan antarmanusia. Tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* juga mengandung harapan akan adanya keharmonisan hubungan antarmanusia. Hal ini dapat dicermati melalui larik-larik tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* berikut ini.

(3) *Landing anak le songang boang*

karena anak karena sombong jahat

‘Kalau nanti anak ini sombong dan jahat’

(4) *Koe mata rembo*

dia mati binasa

‘Dia akan mati binasa’

Ajektiva *sombong* dan *jahat* merupakan kata kunci dari dimensi sosial tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Kata *sombong* dan *jahat* merupakan bentuk pengingkaran terhadap kebersamaan dan saling menghargai yang merupakan inti dari relasi sosial antarindividu. Menurut pandangan orang Riung, sebagaimana pula pandangan manusia sebagai makhluk sosial pada umumnya, orang *sombong* dan orang *jahat* menempatkan orang lain sebagai orang luar (*out group*). Karakter semacam ini akan menciptakan individualisme dan egoisme, sifat yang tidak berterima dalam komunitas manapun.

Nilai Sosial *Pintu Pazir Ziu Anak*

Nilai Pencitraan

Nama merupakan konsep esensial yang berhubungan dengan identitas. Dari konsep ini muncul istilah penamaan dan nama baik. Nama diberikan berdasarkan asal-usul dan pencitraan terhadap nama dimaksud. Oleh karena itu, orang yang menggunakan nama/ mewarisi nama berkewajiban moral untuk tetap menjaga nama tersebut agar tidak tercela. Dalam budaya Riung, hal nama baik terarah pada kisah berikut.

(18) *Weki lawe ngalit dia*

badan baik nama baik

‘Badan sehat dan nama baik’

Nilai pencitraan ini secara sosiologis menuntun setiap anggota guyup budaya Pintu Pazir Ziu Anak / mempertahankan nama baik. Sehubungan dengan itu, orang Riung berkewajiban moral untuk hidup taat norma sosial budaya agar peribahasa “Harimau mati meninggalkan belang, manusia mati meninggalkan nama” dapat terwujud. Nama itu harus bebas dari citra buruk (stereotip) sehingga layak untuk diwariskan ke generasi berikutnya.

Nilai Ekonomis

Salah satu ukuran hidup baik ialah kekayaan material. Untuk memperoleh kekayaan dimaksud diperlukan usaha. Setiap usaha/ kerja untuk mendapatkan hasil senantiasa diletakkan di atas dasar keluhuran akhlak dan kemurnian budi.

Nilai ekonomis yang tersirat di balik makna sosiologis tutur *Pintu Pazir Ziu Anak* tersurat pada larik berikut ini.

(19) *Rapa lako too ghoe ghogho*

semua jalan bangun kerja usaha

‘Semua karya dan usahanya berhasil’

Nilai tersebut menuntun orang Riung untuk menjadi individu pekerja keras dengan selalu mengedepankan cara-cara yang bermartabat. Pandangan mengenai dihalalkannya cara untuk memperoleh hasil yang menguntungkan merupakan hal yang ditabukan dengan masyarakat Riung. Patokan secara ekonomis ini sejalan dengan larik berikut:

(22) *Landing kia le weki binga*

karena dia dia badan kosong

‘Karena dia tidak mempunyai apa- apa’

Kemiskinan sudah tentu dihindari oleh setiap orang, termasuk orang Riung. Bahkan kemiskinan dipandang sebagai adanya ketidakharmonisan hubungan antara dengan *Mbo Mori*. Pandangan ini menjadi alasan untuk diungkapkannya di dalam salah satu larik tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*.

Nilai Kejujuran

Sarana interaksi antarmanusia ialah bahasa. Interaksilah yang menciptakan kebersamaan. Tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* juga berisi harapan agar anak sebagai generasi penerus/ pewaris memiliki sifat jujur, sebagaimana tersurat pada larik berikut ini.

(24) *Pae pusi pae kedhu*

tidak masuk tidak cabut

‘Tidak ada tipu muslihat padanya’

Larik ini diekspresikan dengan gaya asosiatif menghasilkan untaian semboyan bahwa “jika tidak ada yang dikerjakan, jangan pernah mengharapkan hasil”. Semboyan ini mengisyaratkan keselarasan antara apa yang dikatakan dengan apa yang dilakukan. Ini merupakan hakikat kejujuran.

Larik *Pintu Pazir Ziu Anak* di atas mewakili harapan seluruh orang tua agar anaknya tumbuh sebagai pribadi yang jujur. Kejujuran merupakan modal bagi seseorang untuk dipercaya dan terintegrasi sebagai bagian dari komunitas dalam sistem sosial. Kebersamaan hidup sebagai sebuah komunitas dan jaringan secara mutlak ditopang oleh kejujuran.

Nilai Pewarisan

Nilai pewarisan, jika dicermati secara menyeluruh, merupakan esensi dari tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak*. Perhatikan larik-larik tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* berikut ini.

(25) *Mori mbeong ana kendo*

mori tau anak ini

‘Mori engkau tahu tentang anak ini’

Larik *Pintu Pazir Ziu Anak* di atas mengandung pengertian bahwa anak diharapkan hidup, tumbuh dan berkembang sesuai dengan harapan keluarga dan masyarakat. Perilaku yang berkaitan dengan nilai pewarisan ialah bahwa masyarakat Riung menyebut dirinya punah jika tidak memiliki

keturunan. Meskipun demikian keturunan yang dihasilkan dan diwariskan itu harus mempunyai mutu, baik secara lahiriah maupun batiniah.

Larik tuturan di atas dalam konteks pragmatiknya dapat dipertegas maksudnya, yakni regenerasi merupakan kehendak dan restu *Mbo Mori*. Morilah yang maha mengetahui kehidupan anak ini di kemudian hari. Klausa *Engkau tahu* merupakan ekspresi kepasrahan petutur dan para pelibat lainnya, bahwa nasib penerus keturunan (anak) mereka berada dalam lindungan dan tuntunan *Mbo Mori*.

SIMPULAN

Secara esensial *Pintu Pazir Ziu Anak* merupakan doa warisan leluhur orang Riung. Terkait dengan analisis data, dapat disimpulkan beberapa hal tentang *Pintu Pazir Ziu Anak*, seperti berikut ini.

- a. Tuturan *Pintu Pazir Ziu Anak* dalam budaya Riung mengandung makna religius yang menyiratkan seperangkaan sistem nilai religius, yakni: nilai pemulihan, pemujaan dan permohonan, serta nilai kepasrahan. Ketiga nilai ini dijadikan petuntun perilaku orang Riung. Keterbatasan manusia menjadikan kesalahan/ pelanggaran norma menjadi hal yang mungkin dalam kehidupan. Oleh karena itu diperlukan pemulihan. Keterbatasan manusia jugalah yang membuatnya pasrah, dan kemudian memohon pertolongan Sang Pencipta agar hidup (anak) selamat dan sehat-sejahtera.
- b. Meskipun beresensi doa, isi tuturan menyiratkan pula makna sosial yang sudah tentu berdimensi humanis. Makna sosial dimaksud berimplikasi pada nilai-nilai sosial, yakni: nilai pencitraan, nilai ekonomis, nilai kejujuran, dan nilai pewarisan. *Pintu Pazir Ziu Anak* menunjukkan hasrat dan cita-cita orang tua, agar secara sosial, anak bertumbuh menjadi orang yang unggul secara lahiriah dan batiniah.

DAFTAR PUSTAKA

- Bagus, I G. N. (ed). 1986. *Sumbangan Nilai Budaya Bali dalam Pembangunan Kebudayaan Nasional*. Denpasar: Proyek Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Bali.
- Bolong, Bertolomeus dan Cyrilus Sungga S. 1998. *Tuhan dalam Pintu Pazir: Tinjauan Filosofis tentang Tuhan dalam Kepercayaan Asli Orang Riung, Flores*. Ende: Nusa Indah.
- Fox, J. J. 1986. *Bahasa, Sastra dan Sejarah: Kumpulan Karangan mengenai Masyarakat Pulau Roti*. Jakarta: Penerbit Djambatan (Seri ILDEP).
- Keraf, Gorys. 1991. *Linguistik Bandingan Hitoris*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kuper, A. dan Kuper, J. (ed). 2000. *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial* (terjemahan oleh Haris Munandar, dari judul asli: *The Social Science Encyclopedia*). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Kleden, I. 1996. "Pergeseran Nilai Moral, Perkembangan Kesenian dan Perubahan Sosial, dalam *Jurnal Kalam*, Edisi VIII.
- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Palmer, G. B. 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin: University of Texas Press.
- Sabon Ola, Simon. 2005. "Tuturan Ritual dalam Konteks Perubahan Budaya Kelompok Etnik Lamaholot di Pulau Adonara, Flores Timur". Disertasi Doktor, Tidak Diterbitkan. Denpasar: Program Studi S3 Linguistik PPs Universitas Udayana.
- Samarin, William J. 1988. *Ilmu Bahasa Lapangan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Suharno, I. 1982. "Linguistik Kultural (Peranan Manusia dalam Telaah Bahasa)", dalam *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Nomor 2 Jilid X, November, halaman 101—110. Jakarta: FS Universitas Indonesia.
- Wierzbicka, A. 1991. *Cross-Cultural Pragmatics, The Semantics of Human Interaction*. New York: Mouton de Gruyter.