

# RUANG PRIVAT INDIVIDU DALAM SISTEM KAWIN MAWIN MASYARAKAT SUMBA TIMUR

Oleh: Lailiy Muthmainnah  
dan Sonjoruri Budiani Trisakti<sup>1</sup>

## *Abstract*

*East Sumba people have strong kinship and marital system. All of the living aspect of the East Sumba people managed by their kabihu. The various rights and duties will be emerge in the kabihu, include of this point is the custom duties related to the marriage process. Marriage in the East Sumba people have great symbol, not only for having a child but also to keep save uma marapu. The kinship of East Sumba people is patriarchy and the marriage system is always exogamy. It is taboo for marriage in one kabihu. Related to the kinship system in East Sumba, when a woman get married with a man from a different kabihu and her husband finishes his duties (belis), the woman will join her husband kabihu. Then, there is no kinship relation again between her and her old kabihu. Consequently, almost of the yera (wife's family) make belis is impossible to pay. From material aspect, belis process will give an advantage for the woman's family but for the couple it will restraint their freedom. There is no private sphere for them because all of their marriage process will be judged and done by their family and kabihu.*

*Keywords: East Sumba, marriage, uma marapu, kabihu, belis, yera, private sphere.*

## **A. Pendahuluan**

Tata kehidupan masyarakat Sumba Timur berjalan dalam sebuah persekutuan hukum yang di dalamnya eksistensi tiap individu diakui. Persekutuan hukum ini dapat diibaratkan sebagai bentuk komunitas lokal tempat tiap individu akan berkomunikasi dan melangsungkan kehidupan pribadi maupun sosial termasuk dalam prosesi perkawinan. Secara umum model perkawinan di Sumba Timur bersifat eksogami, antar *kabihu*. Perkawinan antar

---

<sup>1</sup> Staf Pengajar pada Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta.

*kabihu* ini memiliki tujuan untuk menjalin hubungan kekeluargaan dan kekerabatan.

Yang menarik dalam setiap prosesi pernikahan di Sumba adalah adanya sebuah kewajiban adat yang harus ditunaikan terlebih dahulu oleh pihak laki-laki untuk dapat meminang seorang perempuan sebagai calon istrinya yang disebut dengan *belis*. Prosesi pem-*belis*-an akan melibatkan seluruh kerabat besar calon pengantin, baik dari pihak laki-laki maupun dari pihak perempuan. Keterlibatan seluruh keluarga besar sangat terlihat pada sistem pem-*belis*-an karena yang menentukan *belis* bukanlah kedua calon pengantin yang bersangkutan dan bukan juga kedua orangtua calon pengantin, tetapi justru keluarga besar mereka. Hal ini seolah menunjukkan betapa kuatnya posisi komunitas terhadap kehidupan individu dalam masyarakat, sekalipun itu menyangkut wilayah privat.

## **B. Sumba Timur dan Masyarakatnya**

Memulai pembahasan tentang kehidupan masyarakat Sumba Timur maka tidak dapat dilepaskan dengan konsep *kabihu* sebagai sebuah identitas. *Kabihu* merupakan sebuah persekutuan hukum yang berdasar atas keturunan (genealogis). Sementara itu anggota dari setiap *kabihu* adalah orang-orang yang berasal dari satu keturunan leluhur. Sebagai sebuah persekutuan hukum, maka tiap-tiap *kabihu* kemudian akan membentuk komunitas dan mencari tanah untuk mendirikan pemukiman atau semacam desa sebagai tempat tinggal mereka. Ketika tanah sudah didapatkan maka menetaplah mereka di sana dan membuat sebuah perkampungan yang kemudian disebut dengan *paraingu*.

Di dalam *paraingu* tersebut kemudian satu kelompok *kabihu* bermusyawarah mufakat untuk menentukan bagaimana mengatur tata cara kebaktian, perekonomian, kekerabatan termasuk di dalamnya perkawinan, dan pergaulan yang menjadi pedoman bagi mereka secara turun-temurun dalam hidup bermasyarakat. Mengingat suku bangsa Sumba Timur tidak memiliki aksara sendiri, maka beragam tradisi tersebut diwariskan secara turun-temurun dengan menggunakan tradisi lisan.

Keberadaan konsep *kabihu* dan *paraingu* tersebut ternyata juga memiliki keterikatan dengan konsep kepercayaan asli masyarakat Sumba Timur, yaitu *marapu*. Hal ini dapat dilihat misalnya pada keberadaan perkampungan atau *paraingu* yang umumnya terletak di puncak-puncak bukit ataupun punggung-

punggung gunung yang sulit dicapai. Selain karena alasan menjaga keamanan dari kemungkinan serangan suku lain, letak *paraingu* yang berada di puncak-puncak bukit tersebut juga sangat berhubungan erat dengan keyakinan tentang *marapu* tadi. *Marapu* bersumber pada unsur pemujaan terhadap roh nenek moyang yang dipersepsikan akan selalu bertempat tinggal di tempat-tempat yang tertinggi seperti gunung ataupun bukit. Oleh karena itu setiap pemukiman atau *paraingu* juga harus dibangun di atas bukit agar kontak dengan *marapu* dapat terus dijaga. *Marapu* merupakan roh nenek moyang yang berfungsi sebagai perantara untuk berkomunikasi dengan sang Khalik, yang biasa disebut dengan *Mawulu Tau Majii Tau*. Sang Khalik inilah yang kemudian digambarkan sebagai seorang perempuan dan laki-laki, yaitu *Ina* (ibu) *Pakawurungu* dan *Ama* (bapak) *Pakawurungu*. Mereka inilah yang dianggap sebagai ibu-bapak dari jagad raya dan yang menjadi kekuatan yang menganugerahkan kesuburan serta kesejahteraan di bumi (Anggraeni, dkk., 2005: 52). Meskipun konsep *Ina – Ama* ini menjadi konsep ketuhanan masyarakat Sumba Timur, tetapi karena individu tidak dapat berhubungan langsung dengan *Ina-Ama* ini, melainkan harus melalui perantara *marapu*, maka praktis kepercayaan *marapu*-lah yang menjadi pusat orientasi keagamaan yang mendasari seluruh kebudayaan, bahkan termasuk juga masalah perkawinan (Anggraeni, dkk., 2003: 0).

### **C. Sistem Perkawinan Masyarakat Sumba Timur**

Perkawinan dalam masyarakat Sumba Timur merupakan peristiwa yang dianggap sakral. Perkawinan diakui tidak sekedar sebagai pertemuan dua anak manusia saja, melainkan pertemuan dua keluarga besar, dua *kabihu*, atau bahkan dua *paraingu* yang memiliki makna sosial kemasyarakatan tinggi. Adapun tujuan perkawinan pada masyarakat Sumba Timur antara lain adalah untuk memperoleh keturunan, memelihara persekutuan keluarga, memelihara derajat/status sosial, memperluas pengaruh dan kekuasaan keluarga *maramba*, serta memperoleh tenaga kerja untuk mengerjakan ladang maupun beternak (Anggraeni dkk, 2003: 12). Yang perlu dicatat adalah bahwa tujuan untuk memperoleh keturunan ini diarahkan pada upaya penjagaan terhadap *umamarapu* (rumah *marapu*). Dalam bahasa Sumba hal ini diistilahkan dengan *ambu nambada na epi la au*, *ambu namini na wai la mbalu* yang berarti supaya api tidak padam dan air di tempayan tidak kering. Kemudian terkait dengan pemeliharaan persekutuan

keluarga, hal ini dapat dilihat dari kuatnya aturan adat tentang *kabihu* pemberi istri (*yera*) dan *kabihu* pemberi suami (*layia*). Memang dimungkinkan juga untuk membuka jalur baru perkawinan, di luar *kabihu* yang biasanya, namun prosesnya akan menjadi lebih rumit. Karena kondisi inilah kecenderungan yang terjadi adalah mematuhi aturan yang sudah ada secara turun temurun, melalui sistem *yera-layia* tadi. Di samping itu biasanya setiap orang Sumba sudah tahu siapa yang akan menjadi jodohnya nanti. Seorang pria misalnya secara adat diarahkan untuk nantinya menikahi anak perempuan dari saudara laki-laki ibunya (Anggraeni, 2005: 59). Begitu kuatnya aturan adat tentang sistem perkawinan ini menyebabkan sangat sulit untuk terjadi perkawinan lintas strata sosial. Meskipun sebenarnya kondisi ini memang sengaja dilakukan untuk menjaga status/strata sosial dari masing-masing individu, agar *maramba* tetap menjadi *maramba*, *kabihu* tetap menjadi *kabihu*, dan tidak turun.

Salah satu bentuk kekuatan adat yang besar dalam kaitan dengan proses perkawinan adalah masalah *belis*. Secara adat dapat dikatakan bahwa sebuah perkawinan dikatakan sah apabila *belis* telah dibayarkan. *Belis* merupakan harta kawin yang akan diserahkan oleh pihak keluarga pengantin laki-laki kepada pihak keluarga pengantin perempuan. Pada umumnya *belis* akan berupa emas, perak, serta hewan-hewan seperti kuda atau kerbau. Adapun besaran *belis* yang harus diserahkan sangat tergantung pada proses negosiasi (yang dalam hal ini biasanya akan dibantu oleh seorang *wunangu*), status sosial, ataupun proses pernikahan ibu si gadis dulu. Pada saat proses awal negosiasi, pihak keluarga laki-laki sudah harus menyerahkan *mamuli* (liontin emas khas Sumba), *kanatar* (rantai emas panjang berujung model kepala ular), serta kuda. Penyerahan benda-benda tersebut penting karena akan menentukan apakah proses negosiasi dapat dilanjutkan atau tidak. Jika pemberian tadi diterima oleh pihak perempuan, maka negosiasi dapat dilanjutkan dengan penetapan besaran *belis*. Kemudian sebagai balasan dari *belis* ini maka pihak keluarga perempuan akan membawakan *bola ngandi* yang biasanya berupa kain (*hinggi* dan *lau*), selimut, sarung, *muti salak*, serta gading. Secara adat nilai *belis* dan *bola ngandi* ini harus seimbang. Hal ini didasarkan atas konsep saling menghargai. Oleh karena itu jika sampai terjadi kondisi yang tidak seimbang antara *belis* dan *bola ngandi*, maka hal ini akan dipandang sebagai penghinaan terhadap pihak keluarga pasangan.

Dahulu, proses pem-*belis*-an ini memiliki makna transendental, yaitu sebagai upaya manusia untuk menjaga keseimbangan kosmos terkait dengan kepercayaan *marapu* yang mereka anut. Adanya *belis* diarahkan pada penjagaan hubungan kekerabatan, tolong-menolong dalam kehidupan bersama, serta untuk menghargai dan melindungi pihak pengantin perempuan (Anggraeni, 2003: x). Jumlah *belis* yang umumnya besar, menyebabkan seluruh pihak keluarga pengantin laki-laki akan saling tolong-menolong untuk mengumpulkan *belis* tersebut demi menjaga martabat keluarga. Dengan memberikan *belis* kepada keluarga pihak istri maka diharapkan akan terjadi ikatan hubungan antar keluarga serta perkenalan dengan para anggota keluarga. Dari konsep *belis* ini dapat dilihat bahwa sesungguhnya masyarakat Sumba Timur meletakkan posisi pihak pemberi gadis (*yera*) lebih tinggi dibandingkan penerima gadis (*layia*).

Begitu rumit dan ketatnya aturan adat tersebut di atas seringkali menyebabkan sebuah proses perkawinan adat di Sumba Timur akan memerlukan waktu yang relatif lama. Problem yang biasanya muncul adalah besarnya pengaruh dari pihak keluarga (khususnya keluarga pihak calon pengantin perempuan) dalam menetapkan putusan, sejak proses awal negosiasi hingga penetapan besarnya *belis* (Anggraeni, 2005: 59). Dalam semua proses ini sesungguhnya bukan lagi kedua calon mempelai yang mengambil peran, melainkan justru keluarga mereka. Bahkan *belis* yang diserahkan oleh pihak pengantin laki-laki itupun sesungguhnya tidak diterima oleh pengantin perempuan tetapi justru diterima keluarga besar dari si pengantin perempuan tersebut, yang bagian terbesar biasanya akan jatuh kepada paman dari mempelai perempuan. Problem *belis* inilah yang sesungguhnya dirasa paling memberatkan oleh sebagian kalangan masyarakat Sumba Timur. Hal ini tidak saja didasarkan atas kondisi masyarakat Sumba Timur yang sekarang sudah banyak berubah, tetapi juga kesan yang kemudian muncul adalah semacam "pemerasan" kepada keluarga pihak calon pengantin laki-laki. Meskipun dirasa memberatkan namun pada kenyataannya aturan tentang pem-*belis*-an ini ada dalam setiap model perkawinan yang ada di Sumba Timur.

Dari studi literatur dapat diketahui, bahwa masih ada beberapa jenis model perkawinan yang umum dijumpai di Sumba Timur, antara lain:

Pertama, perkawinan dengan sistem perijodohan. Perkawinan dengan sistem perijodohan ini merupakan bentuk perkawinan yang

sengaja dikembangkan di Sumba Timur. Perkawinan model ini mempunyai pola dasar bahwa seorang laki-laki akan kawin dengan seorang perempuan anak dari saudara laki-laki ibunya. Dalam istilah Sumba hal ini biasa dikatakan bahwa calon pengantin perempuan adalah anak *tuya* (paman dari pihak ibu) sang calon pengantin pria, atau calon pengantin perempuan akan menikah dengan anak laki-laki saudara perempuan ayahnya atau *mamu* (bibi dari pihak ayah). Hanya perkawinan dengan sistem perjodohan inilah yang dibolehkan dalam model perkawinan eksogami yang terjadi di Sumba Timur. Di sini pantang terjadi perkawinan dari satu marga yang sama, perkawinan seharusnya terjadi antara marga *yera* dan *layia*. Model perkawinan ini sebenarnya memiliki muatan politis tertentu, seperti halnya model perkawinan tradisional antar keluarga raja pada zaman dahulu (Anggraeni, 2003: 19). Hanya yang lebih unik, dalam masyarakat Sumba Timur, hal ini lebih terpolakan lagi, dengan konsep *yera-layia*. Akibat dari pola *yera-layia* ini, seorang dari kampung tertentu misalnya sudah dapat memastikan jodohnya akan diperoleh dari kampung mana. Sebagai contoh adalah Kampung Adat di Masu, Melolo, Mondu adalah tempat laki-laki dari Rende Praiyawang mengambil istri. Sementara itu perempuan Rende Praiyawang sendiri kebanyakan menikah dengan laki-laki dari kampung Mangili dan Lewa. Kemudian laki-laki dari Melolo mengambil istri dari Tabundung, sementara laki-laki Kananggar mengambil istri dari Mangili, dan masih banyak lagi.

Meskipun demikian sebuah perkawinan tidak harus selalu terjadi antar pusat perkampungan. Sejauh dalam satu perkampungan/*paraingu* terdapat lebih dari satu marga/*kabihu* maka perkawinan mungkin saja dilangsungkan. Artinya jika dalam satu *paraingu* terdapat marga/*kabihu* yang berstatus sebagai *yera* dan ada yang berstatus sebagai *layia* maka masih dimungkinkan perkawinan dalam satu *paraingu*/perkampungan. Dahulu pola ini begitu kuat dalam model perkawinan masyarakat Sumba Timur. Jarang terjadi pelanggaran terhadap pola ini karena adanya keyakinan bahwa pelanggaran terhadap pola ini akan menyebabkan timbulnya bencana

Jika ditelisik lebih jauh, pola perkawinan yang dilestarikan di Sumba Timur ini memang diarahkan pada fungsi penjagaan status sosial. Perlu diketahui bahwa ada empat tingkatan strata sosial pada masyarakat Sumba Timur. Strata teratas adalah *ratu* (imam), kemudian *maramba* (ningrat). Selanjutnya adalah *kabihu*

(merdeka), dan strata terbawah adalah *Ata* (hamba). Masing-masing strata masih terbagi lagi menjadi dua, yaitu *bokulu* (besar) dan *kudu* (kecil). Jadi, ada *ratu bokulu*, *ratu kudu*, *maramba bokulu*, *maramba kudu*, *kabihu bokulu*, *kabihu kudu*, *ata bokulu*, dan *ata kudu*. Adapun untuk menentukan *bokulu* dan *kudu* hal itu didasarkan atas derajat sosial mereka dalam kelompok tersebut.

Dengan penggolongan kelas sosial secara jelas tersebut di atas, maka pola perkawinan yang terjadi pun akhirnya bersifat horisontal, bukan vertikal. Tidak dibolehkan terjadi perkawinan antar strata sosial, antara *maramba* dengan *ata* misalnya. Laki-laki dari kelas *maramba* juga harus menikah dengan perempuan dari kelas *maramba* juga. Begitu juga dengan strata-strata sosial di bawahnya. Pola ini tetap dapat terjaga dengan adanya konsep *yeralayia* dan juga *belis*.

Kalangan bangsawan atau *maramba* umumnya masih memegang teguh konsep adat ini. Bahkan dari sebuah perkawinan yang terjadi di tingkat *maramba*, maka dimungkinkan pula akan terjadi perkawinan di tingkat *ata*. Maksudnya, ketika seorang *maramba* menikah di samping terkena kewajiban *belis* dan *bola ngandi*, maka khusus untuk kalangan bangsawan masih harus ditambah dengan adanya *ata ngandi* atau hamba bawaan. *Ata ngandi* yang dibawa oleh pihak pengantin perempuan itu nanti kemudian akan dikawinkan dengan *ata* yang dimiliki oleh pengantin laki-laki. Dengan demikian strata sosial, baik *maramba* maupun *ata* tetap terjaga.

Kedua, perkawinan masuk kamar (*tama la kurungu*). Model perkawinan ini biasanya terjadi di antara keluarga yang sudah memiliki hubungan perkawinan beberapa generasi (Anggraeni, 2003: 13). Pada pola ini, sejak awal, kedua calon pengantin sudah dijodohkan dan di *belis* sejak masih bayi. Ketika sudah dewasa dan ternyata kedua calon pengantin menyetujui perjodohan mereka itu, maka proses dapat dilanjutkan. *Belis* ditetapkan dan sang pria diantar ke keluarga pihak perempuan. Pada saat ini calon pengantin laki-laki sudah diperbolehkan masuk ke kamar si gadis, namun setelah itu diperbolehkan untuk pulang kembali ke rumah orangtuanya. Kondisi ini dapat terus berlangsung sampai dengan keluarga pihak laki-laki datang menjemput pengantin perempuan secara adat dan membayarkan *belis* yang sudah disepakati. Baru setelah proses ini selesai maka si gadis akan pindah ke keluarga suami dan masuk ke marga suami.

Ketiga, perkawinan kedapatan siang hari (*tuamang hari* atau *paharingu*). Model perkawinan ini biasanya terjadi jika ada pasangan muda-mudi yang sudah bertekad untuk kawin namun tidak disetujui atau ada hambatan dari orangtua si gadis. Dalam model perkawinan ini pilihan jodoh merupakan pilihan dari si calon pengantin sendiri, dan ini tidak terbatas pada *kabihu* pemberi ataupun penerima gadis (*yera-layia*) secara tetap. Orangtua si gadis dalam hal ini harus menghargai pilihan dari si gadis, hanya saja biasanya kondisi ini akan disertai dengan persyaratan *belis* yang jumlahnya besar.

Adanya persoalan berupa hambatan dari pihak keluarga si gadis tersebut harus dibuat menjadi terang oleh si pemuda dengan jalan si pemuda tersebut masuk ke kamar si gadis secara diam-diam di malam hari tanpa diketahui orangtua si gadis. Kemudian setelah hari terang, si gadis dan si pemuda keluar bersama-sama sehingga diketahui oleh orangtua si gadis. Untuk mencegah munculnya keributan akibat peristiwa penyerobotan tersebut, maka perantara pemuda akan menyerahkan sirih pinang dan *mamuli* lengkap dengan *luluamahuu*-nya kepada paman atau orangtua si gadis. Kemudian sebagai tanda adanya peristiwa penyerobotan tadi, maka seekor kuda tunggang akan diikatkan di tangga pintu rumah.

Setelah diberikan hal-hal tersebut di atas serta perantara si pemuda mengemukakan maksud dan tujuannya secara resmi, maka pihak keluarga si gadis biasanya akan mulai melunak. Setelah itu pihak keluarga si gadis akan mengirimkan sepotong kain merah kepada pihak keluarga si pemuda sebagai isyarat bahwa anak laki-laki dari keluarga tersebut telah melakukan penyerobotan, yang hal ini akan dibalas oleh pihak keluarga si pemuda dengan memberikan *mamuli* dan *luluamahuu*, serta seekor kuda sebagai tanda bahwa mereka mengakui dan menerima secara adat hal tersebut. Langkah selanjutnya setelah ini adalah proses perundingan besaran *belis* serta waktu pelaksanaan prosesi adat. Untuk proses ini biasanya kedua belah pihak keluarga akan diwakili oleh para *wunangu*.

Keempat, perkawinan masuk keluarga (*lalei tama*). Model perkawinan masuk keluarga atau *lalei tama* biasanya terjadi karena dua hal, (1) karena pihak pengantin laki-laki tidak mampu membayar *belis*. Selama *belis* belum terbayarkan maka pasangan suami istri tersebut dapat mencari nafkah di luar kampung mertuanya. Baru ketika *belis* sudah terbayar maka pasangan suami-istri tersebut dibolehkan kembali ke marga laki-laki; (2) *lalei tama* dapat terjadi jika pihak perempuan tidak memiliki saudara laki-laki.

Mempelai laki-laki diajak kawin masuk agar dapat menerima warisan. Untuk dapat dilakukan ini maka ada prosesi adat tersendiri yang sebelumnya harus dilakukan. Kondisi ini pun biasanya terjadi antar keluarga dekat, yaitu antara kemenakan dengan anak paman dan kemudian masuk ke marga si paman (matrilokal). Berbeda dengan pola yang lain, dalam model perkawinan ini, anak-laki-laki bukan berarti kehilangan sama sekali marganya, karena masih ada toleransi baginya untuk kembali kepada marganya pada saat-saat tertentu (*njara paberi tungga, karambua kahanga ruku*) (Anggraeni, 2003: 14).

Kelima, perkawinan bersandar (*pahangerangu wangu*). Model perkawinan ini dilakukan dengan jalan menitipkan anak laki-laki kepada keluarga pemberi perempuan (*yera*). Anak laki-laki ini kemudian akan diasuh oleh orangtua gadis yang menjadi calon istrinya kelak. Ketika anak laki-laki tersebut sudah dewasa maka orangtuanya akan datang dan meminang gadis yang merupakan anak dari orangtua yang mengasuh anak laki-lakinya tersebut dengan jalan memberikan benda-benda adat, *belis*. Perkawinan ini dianggap sah atau tidak, atautkah mesti tetap memberikan *belis* atau tidak, itu semua tergantung kesepakatan dari kedua belah pihak, mengingat sejak awal pihak laki-laki sudah mengutarakan ketidakmampuannya dengan jalan menitipkan anaknya untuk mendapatkan pengasuhan dari orang lain. Dalam model perkawinan ini, kedua calon pengantin tidak dapat langsung lepas dan masuk ke marga suami, melainkan harus bertempat tinggal di rumah keluarga wanita untuk sementara waktu, atau bahkan ada yang sampai memiliki anak, baru diperbolehkan untuk berpindah ke keluarga dan marga suami.

Keenam, perkawinan masuk paksa (*tama rumbak*). Model perkawinan ini biasanya terjadi jika kedua pihak keluarga calon mempelai sudah menyetujui perkawinan, atau bahkan sudah pernah ada hubungan kawin mawin sebelumnya antar *kabihu* sehingga secara otomatis perjodohan ditetapkan, namun ternyata si gadis tidak mau menikah. Maka cara yang kemudian dilakukan adalah dengan jalan *tama rumbak*, yaitu pihak keluarga si gadis mengatur agar si laki-laki dapat masuk ke kamar si gadis untuk membujuk. Menurut catatan Anggraeni (2003: 15), pada zaman dahulu mungkin sekali terjadi perkosaan dengan model *tama rumbak* ini. Namun yang umumnya terjadi di daerah perkampungan adalah si gadis lama kelamaan akan bersedia juga menikah, entah karena

terpaksa atau memang lama kelamaan menjadi tertarik juga terhadap calon pasangannya tersebut.

Ketujuh, kawin lari (*palai ngandi* atau *luhu ngandi*). Pada kawin lari, ada dua model yang dapat diidentifikasi. Pertama, adalah kawin lari yang terjadi karena pihak laki-laki membangkang tidak mau tinggal di rumah keluarga perempuan (matrilokal), sehingga laki-laki tersebut bersama istrinya melarikan diri untuk kemudian tinggal di rumah orangtua laki-laki. Hal ini dilakukan karena pada dasarnya sang suami tidak ingin kehilangan otoritasnya sebagai kepala rumah tangga.

Adapun model kawin lari yang kedua adalah dengan mengikuti tata cara adat. Yaitu pihak laki-laki menambatkan satu ekor kuda di patuk halaman rumah (*kandutuk*), dan dengan bantuan sang gadis satu buah *mamuli* diletakkan di bawah bantal. Ketika orangtua si gadis mengetahui bahwa anak gadisnya telah dibawa lari orang, maka mereka akan segera mengutus para *wunangu* untuk mencari ke mana anak gadisnya dibawa lari. Dari *hotu* atau tanda pengenalan kuda yang sudah diikatkan di halaman rumah maka dapat diperkirakan siapa yang membawa anak gadis tersebut. Kemudian *wunangu* yang merupakan utusan dari orangtua si gadis akan datang ke rumah keluarga yang diduga kuat menjadi tempat dilarikannya gadis tersebut.

Dengan bahasa adat para *wunangu* ini akan menanyakan kepada keluarga tadi sebagai berikut: "*Nduronguki makataraku lapalindi, makanggobuk la papala*", yang artinya, "Apakah keluarga di sini ada merasa/mendengar orang yang lewat?" Kemudian jawaban yang diberikan oleh orang tua sang laki-laki adalah, "Meskipun saya tidak merasa/mendengar tapi toh saya katakan saja merasa dan mendengar". Ini merupakan bahasa kiasan yang berarti bahwa anak perempuan yang dicari tadi memang berada di tempat tersebut (Anggraeni, 2003: 16).

Ketika sudah dijawab demikian, maka biasanya pihak keluarga laki-laki akan menawarkan kepada para *wunangu* tadi untuk makan, meskipun hal ini akan ditolak dengan alasan menjaga perasaan dari pihak orangtua gadis yang mengutus mereka. Di samping itu pada kasus kawin lari, biasanya para *wunangu* akan meminta diberikan kuda atau semacamnya terlebih dahulu sebelum bersedia masuk ke rumah pihak keluarga laki-laki tersebut dan kemudian melakukan perundingan. Kuda yang diberikan di awal perundingan (sebelum masuk rumah) ini tidak dihitung sebagai *belis*. Belis baru akan ditetapkan setelah para *wunangu* melaporkan

hasil pencarian mereka kepada pihak keluarga gadis. Setelah itu biasanya pihak keluarga si gadis akan meminta para *wunangu* untuk kembali ke rumah keluarga pihak laki-laki untuk mengurus masalah adat dan menentukan besaran *belis* yang harus dibayar oleh pihak laki-laki.

Kedelapan, *pameha*. Perkawinan jenis ini dilakukan antara laki-laki suku bangsa Sumba dengan perempuan dari suku atau bahkan bangsa lain. Oleh karena itu proses perkawinan tidak dilakukan di rumah keluarga pihak perempuan, melainkan di rumah keluarga pihak laki-laki. Proses yang dilakukan adalah dengan melakukan penjemputan terhadap calon pengantin perempuan di rumah/daerahnya secara terhormat dengan upacara adat yang diselenggarakan oleh pihak pengantin laki-laki dengan alasan pihak pengantin perempuan tidak ada yang mengurus (*ana kamehang*=*anak sendirian*).

Kesembilan, *Piti Marangganggu* (ambil dalam pertemuan). Perkawinan model ini dilakukan di rumah pihak pengantin laki-laki namun dengan tanpa didahului acara peminangan. Hal ini terjadi karena sesungguhnya belum terjadi kesepakatan dari kedua belah pihak. Bahkan calon pengantin perempuan pun belum mengetahui niat dari pihak keluarga laki-laki. Yang terjadi sebenarnya adalah pihak keluarga laki-laki menggunakan orang lain sebagai perantara, yang melalui petunjuk perantara tersebut, pihak keluarga laki-laki dapat mengambil si gadis di tempat gadis tersebut pergi atau dengan kata lain menculiknya.

Dalam model perkawinan ini biasanya yang berperan adalah paman si gadis (*tuya*) yang secara diam-diam telah menyetujui dan memperoleh *belis*. Dalam bahasa Sumba diistilahkan dengan *ngaa mangilungu*, *unu mangilungu* yang berarti makan dan minum lebih dahulu.

Model perkawinan ini biasanya terjadi antar keluarga atau *kabihu* yang memang sudah memiliki jalur perkawinan, atau sebenarnya si gadis memang sudah dijodohkan dengan si pemuda. Tentunya kesediaan dari pihak si gadis tidak diperhitungkan dalam hal ini karena sifat perkawinan ini memang memaksa. Apabila dalam proses penculikan itu kemudian terjadi pertemuan dengan pihak keluarga si gadis, maka keluarga laki-laki akan memberikan *mamuli emas*, *luluamahu*, dan kuda jantan sebagai tanda jadi. Bila pihak keluarga si gadis berkehendak hati untuk mau menerima pemberian tersebut, maka hal ini dapat dianggap sebagai awal mula terbukanya proses perundingan ke arah lebih lanjut.

Kesepuluh, perkawinan ambil rampas (*Piti Rambangu*). Perkawinan dengan model ini terjadi karena adanya dua pihak yang sama-sama menginginkan seorang gadis. Kemudian salah satu pihak berupaya untuk mendahului dengan jalan mengambil paksa sang gadis. Hal ini dapat dilakukan dengan ataupun tanpa persetujuan dari orangtua pihak gadis. Proses perkawinan *piti rambangu* sesungguhnya akan sangat mirip dengan model perkawinan secara *piti maranggangu*, *tuma rambak*, ataupun *luhu ngandi*. Kemudian sama halnya dengan berbagai model perkawinan yang lain, maka si gadis baru dianggap sah masuk ke marga suami jika seluruh kewajiban adat, termasuk di dalamnya *belis* sudah diselesaikan.

Sementara itu terdapat beberapa jenis perkawinan yang sangat dilarang terjadi di dalam masyarakat Sumba Timur karena dianggap sebagai *incest* antara lain adalah: (1) antara saudara laki-laki dengan saudara perempuan; (2) antara laki-laki dengan saudara perempuan ayah; (3) antara anak perempuan dengan saudara laki-laki ayah; (4) antara anak laki-laki dengan anak perempuan di dalam satu *kabihu*; (5) antara anak laki-laki dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah; (6) antara anak laki-laki dengan anak perempuan dari saudara perempuan ibu (Kapita, 1976:114-116).

Kembali pada beberapa model perkawinan di Sumba Timur yang masih lazim terjadi tersebut, maka dapat diketahui bahwa tidak harus setiap model perkawinan tersebut didahului dengan proses peminangan. Ada beberapa di antaranya yang tidak melalui proses peminangan, seperti misalnya yang terjadi pada model perkawinan *piti maranggangu*, *palai ngandi*, *tama rumbak*, dan *piti rambangu*. Namun demikian walaupun tidak didahului dengan proses peminangan, kewajiban adat misalnya, berupa pembayaran *belis* tetap ada dan wajib dilaksanakan.

Ketika diteliti secara lebih mendalam ternyata hal yang wajib ada tadi, yakni pembayaran *belis*, bukanlah diberikan kepada calon pengantinnya sendiri, melainkan justru jatuh kepada sanak keluarganya. Hal inilah yang kemudian seringkali menyebabkan proses negosiasi dalam hal penetapan besaran *belis* sering kali memakan waktu yang cukup lama. Berikut ini adalah beberapa jenis *belis* yang umum dipakai di wilayah Sumba Timur dalam proses penetapan besaran *belis* dan sebaran *belis*: pertama, *La Dita (Balai Atas)* merupakan bagian *belis* yang ditujukan untuk *marapu* atau leluhur yang dipersepsikan berada di loteng rumah adat. Adapun

jumlah dan kualitas barang yang ditujukan untuk *la dita* ini akan sangat tergantung pada kemampuan dari pemberi *belis*. Dalam kategori sederhana, biasanya yang diberikan adalah berupa 4 *mamuli* emas, yaitu 2 *makumuluku* dan 2 *mapawihi*, lengkap dengan *luluamahuunya*, 1 *kanatar* (rantai emas atau perak yang ada kepalanya), 1 *lakululungu* (rantai emas atau perak tanpa kepala). Benda-benda ini kemudian akan disimpan di dalam bakul dari daun lontar yang biasa dipergunakan untuk menyimpan barang-barang berharga. Di samping hal tersebut, masih akan diberikan juga 2 pasang kuda sebagai persembahan kepada *marapu*. Kuda-kuda inilah yang nantinya akan dipergunakan untuk *hamayang* atau persembahan jika ada upacara adat (Anggraeni, 2003: 28).

Kedua, *La wawa (Balai Bawah)* merupakan bagian *belis* yang diperuntukkan bagi manusia. Bagian ini masih terbagi lagi menjadi dua, yaitu: (1) *Aya wili (belis utama)* diberikan kepada paman (*tuya*) si gadis dari garis ibu serta kedua orangtua si gadis. *Aya wili* ini merupakan sebuah keharusan. Adapun bentuk *belis* yang diberikan kepada *tuya* si gadis biasanya adalah 2 *mamuli mapawihi* dan *makumulukuu* lengkap dengan *luluamahu* sebagai pasangannya. Ditambah dengan sepasang kuda. Sedangkan *belis* yang diberikan kepada kedua orangtua si gadis adalah berupa 4 *mamuli emas* (2 *mapawihi* dan 2 *makumuluku*), 2 *luluamahuu*, 1 *lakululungu rara* (rantai emas), dan 1 *lakululungu bara* (rantai perak), serta 2 pasang kuda. (2) *Eri wili (belis untuk yang lain-lain)*, cakupan *eri wili* ini dapat ditambah ataupun dikurangi, tergantung pada kemampuan pemberi *belis*. Adapun *eri wili* biasanya ditujukan kepada: (a) *Tunggu mapaumbukungu* (untuk kakek nenek kalau masih hidup), berupa 2 *mamuli emas*, 2 *luluamahuu*, dan sepasang kuda; (b) *Tunggu mapaanawiningu* (untuk saudara laki-laki baik kandung, tiri, maupun sepupu), masing-masing 1 ekor kuda, 1 *mamuli*, dan 1 *luluamahu* (bisa juga lebih, tergantung proses negosiasi); (c) *Tunggu mapaana-angu-paluhungu* (untuk saudara laki-laki dari bapak, entah sekandung, tiri, ataupun sepupu), masing-masing berupa 1 ekor kuda, 1 *mamuli*, dan 1 *luluamahu*; (d) *Tunggu ina-ama* (untuk pihak pemerintah wilayah/kampung setempat), masing-masing berupa 1 ekor kuda, 1 *mamuli*, dan 1 *luluamahuu*; (e) *Tunggu mapajurungu-mapandalarungu*, untuk orang lain entah sanak keluarga, sahabat/kenalan, yang ikut ambil bagian dalam upacara perkawinan tersebut. Pemberian yang diberikan biasanya sama dengan yang di atas (Anggraeni, 2003: 28-31).

Untuk setiap *belis* yang diberikan akan diberikan balasan oleh pihak perempuan yang disebut dengan *bola ngandi*. Adapun jenis, kuantitas, serta kualitas *bola ngandi* ini akan ditentukan oleh paman dari si gadis. Yang terpenting dari balasan atau *bola ngandi* adalah harus seimbang. Dalam Kapita (1976:128) disebutkan bahwa pokok terpenting dalam proses adat pem-*belis*-an ini adalah jujur, yang hal ini diungkapkan dengan istilah *kakomba winu*, *kawalu kuta* (bungkusan pinang dan ikatan sirih). Ini merupakan lambang dari emas, perak, serta hewan-hewan yang sudah diberikan oleh pihak keluarga laki-laki kepada pihak keluarga perempuan. Kemudian *bola ngandi*, *kahidi jutu* (bakul bawaan dan pisau jinjitan) merupakan simbol dari *hinggi* (selimut), *lau* (sarung), *tera* (ikat kepala), *hada* (muti salak), *nggedingu* (gading), dan sebagainya. Intinya, meminta *belis* yang pantas maka berarti sanggup pula untuk memberikan balasan yang pantas.

#### **D. Sistem Kekerabatan dalam Masyarakat Sumba Timur**

Sistem kekerabatan pada masyarakat Sumba Timur menganut garis kebabakan atau *patriarchaat*. Karena itu setelah melalui proses adat perkawinan, seorang istri akan berpindah ke *kabihu* atau *clan* suaminya. Begitu pula dengan anak-anak yang terlahir dari proses perkawinan tersebut, juga akan masuk ke *kabihu* sang ayah. Di *kabihu* sang ayah itulah nantinya berbagai hak dan kewajiban akan muncul terhadap sang istri maupun sang anak. Karena perpindahan *kabihu* istri ke *kabihu* suami setelah prosesi adat kawin mawin inilah maka kewajiban adat berupa *belis* (seperti yang diuraikan di atas) harus betul-betul dibayarkan secara lunas. *Belis* dianggap sebagai pengganti kekosongan atas perpindahan si gadis menjadi istri orang yang mempunyai konsekuensi berpindah ke *kabihu* suaminya (Kapita, 1976: 108). Ketika *belis* belum dibayarkan secara lunas, maka si istri tidak akan dapat dipindahkan ke *kabihu* suami.

Perpindahan *kabihu* istri ke *kabihu* suami ini menjadi sangat signifikan dalam sistem kekerabatan di Sumba Timur. Betapa tidak, satu *kabihu* berarti dianggap satu keturunan (genealogis) dari leluhur yang sama. Satu *kabihu* berarti satu saudara, dan oleh karenanya sangat dilarang terjadi perkawinan dalam satu *kabihu*. Dengan kata lain, perkawinan haruslah bersifat eksogami atau berasal dari dua *kabihu* yang berbeda. Karena itulah di Sumba Timur muncul konsep *yera* (*kabihu* pemberi istri) dan *layia* (*kabihu*

penerima istri), dan dalam sistem perjodohan, konsep *yera* dan *layia* semakin dikukuhkan.

Dalam sebuah *kabihu* yang anggotanya telah beranak-pinak, *kabihu* tersebut akan terbagi lagi dalam *uma* (rumah). *Uma* berisi seorang *sesepuh* dengan anak-anaknya, termasuk yang sudah berkeluarga. Mereka ini merupakan keluarga besar yang membangun rumah sendiri di luar rumah pokok. Oleh karenanya dalam sebuah *kabihu* biasanya akan dijumpai beberapa *uma* atau rumah (Kapita, 1976: 109). Kumpulan *uma* tersebut dimungkinkan akan membentuk *paraingu* (perkampungan adat). Dalam sebuah *paraingu* dimungkinkan terdiri atas beberapa *kabihu* tetapi juga dimungkinkan hanya terdiri atas satu *kabihu* sebagaimana *Prai yawang* sebuah *paraingu* di Rende. Dalam satu *kabihu* terdiri dari beberapa *uma*, yaitu *uma bokulu* (rumah besar) yang merupakan rumah pokok tempat diadakan upacara adat dan yang merupakan rumah untuk kegiatan sosial, *uma Ndewa* atau *uma Marapu* yang merupakan rumah panas tempat kebaktian khusus yang berkaitan dengan perkembangbiakan dan kemakmuran, *uma andungu* (rumah tugu tengkorak) yang merupakan rumah tempat khusus kebaktian yang berkaitan dengan peperangan dan di depan rumah ini terdapat tugu tempat tengkorak ditempatkan pada masa peperangan dahulu, *uma wara* yang merupakan rumah tempatewartakan berita termasuk berita perang, dan masih banyak *uma* yang lainnya. Semua rumah tersebut dapat dijadikan tempat tinggal satu keluarga besar dalam satu *kabihu* termasuk *uma Bokulu* kecuali *uma Marapu* yang merupakan rumah panas, rumah yang tidak boleh dijadikan tempat tinggal. Dalam satu *uma* dapat dihuni oleh satu keluarga besar yang terdiri atas seorang *sesepuh* dengan anak-anaknya, baik yang sudah berkeluarga maupun yang belum berkeluarga.<sup>2</sup>

Dalam sebuah *uma* masih terbagi lagi menjadi beberapa ruang, di antaranya *kurung* (bilik atau kamar). Dalam suatu *uma* akan terdapat *kurung mangu umangu* (kamar utama) yang ditempati oleh *sesepuh* dalam keluarga besar tersebut. Di samping itu terdapat *kurung kiri kaheli* yang terletak di beranda belakang semua *uma*. Di *kurung kiri kaheli* inilah anak-anak yang telah menikah akan tinggal sebagai keluarga batih/inti yang terdiri atas bapak, ibu, dan anak-

---

<sup>2</sup> Disarikan dari hasil observasi peneliti tentang rumah adat Sumba Timur khususnya di *Prai yawang* Rende, Juli – September 2008.

anak.<sup>3</sup> Setiap keluarga batih dalam keluarga besar tidak dibolehkan membuat *uma* sendiri, karena mereka ini masih masuk dalam sebuah *uma* atau keluarga besar. Sebuah keluarga batih hanya diperbolehkan membangun rumah sendiri di perkampungan kebun atau sawah, tetapi bukan dalam sebuah *paraingu* (Kapita, 1976: 109). Dari hasil observasi dan wawancara diperoleh informasi bahwa di *paraingu* di Rende *Praiyawang* telah disediakan tanah yang telah diratakan di samping perkampungan yang ada. Kawasan tersebut direncanakan sebagai pelebaran *Praiyawang* bagi keluarga-keluarga batih/inti yang baru.<sup>4</sup>

Yang menarik adalah konsekuensi ketika istri telah berpindah ke *kabihu* suami/ke *uma* pihak *kabihu* suami, yakni ketika *belis* telah dibayar lunas, maka putuslah garis kekerabatan sang istri tersebut dengan keluarganya yang dahulu. Garis kekerabatan sang istri menjadi mengikuti garis kekerabatan dari sang suami. Saudara-saudara sang istri adalah yang satu *kabihu* dengan suaminya, dan bukan lagi saudara-saudara yang ada di *kabihu*-nya dahulu ketika masih gadis. Kondisi inilah yang kemudian mengarahkan pada sistem perjodohan di Sumba Timur. Oleh karena itu, perkawinan yang dianggap ideal adalah menyambung kembali dan menegaskan kembali garis keturunan tadi dengan mengawinkan anak laki-laki saudara perempuan dengan seorang anak perempuan saudara laki-laki sehingga posisi *yera* (*kabihu* pemberi istri) dan *layia* (*kabihu* penerima istri) semakin diperkuat. Atau dengan kata lain, seorang laki-laki dengan seorang perempuan anak *tuya* atau paman dari garis ibu (*kabihu* pemberi wanita). Hal ini dikarenakan hubungan darah yang dilihat dari garis ibu akan selalu tetap terjaga. Kemurnian darah akan selalu dinilai dari kedudukan keluarga ibu dalam masyarakat.

### **E. Konsep Komunitas dalam Masyarakat Sumba Timur**

Kehidupan masyarakat di daerah Sumba Timur yang sangat kuat ikatan adatnya mengarahkan pada sebuah konsep sosialitas dan kolektivitas yang begitu jelas. Tidak sekedar sebuah konsep yang abstrak, namun konsep sosialitas dan kolektivitas ini begitu nyata dalam keseharian masyarakat Sumba Timur. Adanya konsep seperti *marapu*, *kabihu*, *paraingu*, serta *yera-layia*, misalnya menunjukkan betapa komunitas menempati posisi yang penting dalam

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

menentukan bagaimana kehidupan individu dibangun. Setiap individu memandang dirinya merupakan bagian dari kelompok sosial atau komunitas yang hal ini kemudian tercermin dalam kehidupan mereka dalam sebuah *kabihu* ataupun *paraingu*. Keberadaan individu lain dalam komunitas menjadi sangat penting, sebab eksistensi dirinya baru sungguh-sungguh dia rasakan ada ketika terlibat dalam keseluruhan hidup sosial. Dalam kebersamaan dengan anggota yang lain dalam komunitas, seorang individu menjadi lebih bermakna.

Dalam sudut pandang masyarakat Sumba Timur, seorang pribadi bukan tidak memiliki hak, mereka tetap memilikinya, hanya konsep hak ini bukan konsep hak yang tercerabut begitu rupa dari lingkungan sosial tempat mereka hidup dan berkehidupan. Hak dalam konsep masyarakat Sumba Timur bukanlah sesuatu yang mandiri, karenanya ketika terjadi benturan antara hak individu dengan kepentingan kolektivitas sosial masyarakat, maka yang akan lebih diutamakan adalah keharmonisan dari sisi kolektivitas atau *kabihu*. Tanpa *kabihu* individu tidak akan ada artinya. Dengan model berpikir yang seperti ini maka keteraturan dalam kehidupan kolektif akan dapat dijaga. Semua konsep ini mengarahkan pada keyakinan bahwa *kabihu* merupakan penentu norma perilaku dari tiap individu dan bukan sebaliknya. Setiap tindakan individu haruslah mengarah pada upaya terpenuhinya aturan atau norma dalam *kabihu*. Dengan ketaatan ini pula diharapkan kerjasama antar warga suku akan terjalin serta isolasi pribadi dapat dihindari, sehingga kemungkinan terjadinya konflik dapat diminimalisir (Fernandez SVD, 1990: 24-25).

#### **F. Konsep Komunitas dalam Sistem Kekeabatan yang Terbangun dari Sistem Perkawinan Adat Masyarakat Sumba Timur**

Kuatnya konsep sosialitas dan kolektivitas dari masyarakat Sumba Timur juga nampak dalam sistem kekeabatan yang muncul sebagai akibat dari adanya tindakan perkawinan. Terkait dengan hubungan antar *kabihu* dalam relasi perkawinan, maka tiap *kabihu* pasti sudah akan mengetahui dari *kabihu* mana mereka akan memberi atau menerima istri. Ini sebabnya di Sumba Timur terdapat pergaulan dalam tiga golongan, yaitu *angu paluhu* (saudara), *yera* (pemberi istri), *layia* (penerima istri). Jadi dalam hubungan perkawinan setidaknya akan ada tiga *kabihu*. Misalnya *kabihu* A akan memberi istri kepada *kabihu* B, kemudian *kabihu* B memberi

istri kepada *kabihu* C, serta *kabihu* C memberi istri kepada *kabihu* A. Polanya akan berjalan selalu begitu, dan tidak boleh dibalik (Kapita, 1976: 119).

Sangat dilarang terjadi perkawinan dalam satu *kabihu*, sebab ini sama halnya dengan *incest*. Satu *kabihu* berarti masih satu saudara, dan karenanya pantangan keras untuk perkawinan di antara mereka. Pergaulan yang terjadi adalah pergaulan *anggu paluhu*. Pelanggaran terhadap hal ini berarti tidak diakuinya lagi individu yang bersangkutan sebagai warga dalam *kabihu* tersebut, dan hal ini biasanya diikuti dengan tindakan pengusiran.

Konsep ini begitu terinternalisasi dalam diri individu sehingga kepatuhan terhadap norma ini tetap terjaga. Akibat proses internalisasi budaya ini maka personalitas individu dibentuk dan diarahkan pada terpenuhinya aturan-aturan adat tersebut di atas. Melalui proses internalisasi budaya ini juga keyakinan akan yang bernilai baik dan benar mulai ditanamkan (Barbu, 1971: 158). Ketika keyakinan sudah terbentuk, maka tindakan pemenuhan terhadap ketentuan adat tidak lagi sekedar dilakukan sebagai bentuk rutinitas belaka, namun dilandasi oleh adanya kesadaran untuk menunaikan kewajiban. Keyakinan akan kewajiban adat ini memang biasanya akan diperkuat dengan konsep-konsep yang bersifat mistis, yaitu adanya keyakinan bahwa jika terjadi pelanggaran adat dalam hal apapun itu, termasuk dalam masalah aturan perkawinan, maka bencana akan terjadi sebagai akibat rusaknya keseimbangan kosmis.

### **G. Wilayah Privat Individu dalam Konsep Komunitas dalam Sistem Kekerabatan yang Terbangun dari Sistem Perkawinan Adat Masyarakat Sumba Timur**

Pada dasarnya setiap manusia akan selalu berupaya mencapai kondisi yang harmonis di dalam pergaulan hidupnya, baik sebagai individu yang bersifat bebas maupun sebagai bagian dari sosialitas masyarakat yang senantiasa terikat. Namun tampaknya hal ini tidaklah semudah yang diteorisasikan. Dalam masyarakat Sumba Timur misalnya, posisi kolektivitas atau komunitas jelas jauh lebih dominan dibandingkan posisi individu. Dapat dikatakan bahwa hampir di setiap aspek kehidupan individu, *kabihu*-lah yang memegang peranan. Tak terkecuali masalah perkawinan atau yang di Sumba Timur lazim dikenal dengan istilah kawin mawin.

Kalau dalam masyarakat modern sekarang mungkin konsep perjodohan sudah tidak seketat dulu, namun hal ini berbeda dengan

di Sumba Timur. Konsep perkawinan dengan model perjodohan dalam rangka mendekati garis ibu merupakan perkawinan yang masih diidealkan dan masih dipertahankan. Meskipun terkadang ada benturan antara keinginan pribadi untuk memilih pasangan sendiri yang mungkin justru berasal dari luar Sumba Timur, namun kecenderungan terutama pada golongan *maramba* adalah tetap mengarah pada jalur perjodohan, atau *yera-layia*. Di sinilah sesungguhnya muncul ketaatan terhadap adat yang didasarkan atas kuatnya pengaruh adat itu sendiri terhadap psikis dari tiap-tiap individu atau mungkin karena ketakutan akan terusirnya diri dari kelompok. Keterusiran seseorang dari kelompoknya dapat berakibat hilangnya sebagian identitas diri. Senada dengan hal ini dapat dilihat misalnya pada pola perkawinan *piti maranggangu* (ambil dalam pertemuan) yang tidak didahului dengan persetujuan dari si gadis, karena dilakukan melalui pengambilan gadis secara paksa atau juga dalam model perkawinan *tama rumbak*.

Tipisnya pengakuan terhadap ruang privat individu dalam sistem perkawinan di Sumba Timur juga misalnya dapat dilihat dari prosesi penetapan *belis*. Sebuah perkawinan seringkali terhambat untuk dilaksanakan karena pihak keluarga yang saling berunding masalah *belis* belum menemukan kesepakatan. Padahal jika dilihat, *belis* itu sendiri bukan diberikan untuk sang pengantin, tetapi justru untuk keluarga mempelai pengantin perempuan saja. Mulai dari paman, orangtua, saudara baik kandung, tiri, maupun angkat, kakek, nenek, dan handai taulan yang membantu proses pem-*belis*-an sampai perkawinan. Namun demikian, di sisi lain dengan tingginya *belis* yang dituntut dari pihak perempuan adalah dapat merupakan kesengajaan yang tidak hanya demi materi, tetapi agar *belis* tidak akan pernah dilunasi. Dengan *belis* yang tidak pernah dilunasi, maka hubungan pribadi/personal pengantin perempuan dengan keluarga (ayah ibu) tetap dapat dilakukan. Jika *belis* telah terlunasi, hubungan pengantin perempuan dengan ayah ibunya sudah tidak dapat dilakukan dengan mudah kecuali atas undangan secara adat, karena pengantin perempuan telah lepas dari *kabihu* ayah ibunya dan masuk dalam *kabihu* suami. Pergaulan dengan *kabihu*-nya semasa gadis sebagai pergaulan saudara (*angu paluhu*), melainkan pergaulan dalam konteks *yera* (pemberi istri).

Kemudian juga model perkawinan adat yang bersifat eksogami menyebabkan antar individu yang ada dalam satu *kabihu* tidak boleh melangsungkan perkawinan atau antar strata sosial yang

lebih rendah. Dalam banyak kasus di Sumba Timur, akibat adanya larangan ini banyak anak terlahir di luar nikah.

Masih banyak orangtua yang lebih senang melihat anaknya melahirkan tanpa suami daripada melihat anaknya menikah dengan laki-laki yang strata sosialnya berada di bawah mereka. Atau sebenarnya orangtua pada akhirnya mengizinkan hanya dengan syarat *belis* yang tinggi sehingga si laki-laki tidak mampu membayar. Dengan kondisi yang demikian maka secara adat laki-laki tersebut tidak berhak untuk menjadi suami si gadis tadi dan tidak dapat memboyong sang istri ke *kabihu* suami dan masuk ke dalam *kabihu* yang lebih rendah.

## H. Penutup

Dalam kondisi yang telah dipaparkan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa ruang privat individu menjadi sesuatu yang tak tersentuh dalam sistem perkawinan adat Sumba Timur. Kalau pun ada beberapa model perkawinan yang mendukungnya, muncul atas pilihan dari pasangan calon pengantin, namun pada akhirnya kewajiban adat berupa *belis* adalah hal yang niscaya harus ditunaikan. Pada posisi ini individu tidak lagi ambil peranan melainkan komunitas-lah yang berperan. Apa yang sesungguhnya menjadi hak setiap individu untuk menentukan nasibnya sendiri menjadi hal yang tidak bermakna di sini. Semua itu lebur ke dalam kuatnya kekuatan kolektif yang secara universal mengarahkan pada pemenuhan tuntutan kewajiban adat terlebih dahulu. Pendek kata, tidak ada lagi yang bersifat privat, karena semua pada akhirnya akan ditentukan pada komunitas dan oleh komunitas.

## I. Daftar Pustaka

- Anggraeni, Sylvia Asih, dkk., 2003, **Perempuan Sumba dan Belis**, Bidang Litbang. Bappeda Pemda Kab. Sumba Timur dan Lembaga Pro Millenio Center.
- Anggraeni, Sylvia Asih, ed., 2005, **East Sumba A Hidden Treasure in The Archipelago**, Pemda Kab. Sumba Timur, Waingapu.
- Barbu, Zevedei, 1971, **Society, Culture, and Personality : An Introduction to Social Science**, Basil Blackwell, Oxford.

- Fernandez SVD, Stephanus Ozias, 1990, **Kebijakan Manusia Nusa Tenggara Timur Dulu dan Kini**, Sekolah Tinggi Filsafat Katolik, Ledalero.
- Kapita, Oeh., 1976, **Masyarakat Sumba dan Adat Istiadatnya**, BPK Gunung Mulia, Waingapu.
- Kymlicka, Will, 2004, **Pengantar Filsafat Politik Kontemporer : Kajian Khusus atas Teori-teori Keadilan**, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, (dari judul asli : *Contemporary Political Philosophy : An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1990).
- Lysen, A., 1967, **Individu dan Masyarakat** (Cetakan ke-8), Penerbitan Sumur Bandung, Bandung.
- nDima, Palulu Pabundu, 2007, **Kajian Budaya Kain Tenun Ikat Sumba Timur**, Kerjasama Program Pasca Sarjana Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga dengan Pemerintah Daerah Kabupaten Sumba Timur.
- Sterba, James P.(ed.), 2001, **Social and Political Philosophy : Contemporary Perspectives**, Routledge, London and New York.