

TO MORI DARI TINOMPO

(Sulawesi Tengah Timur)

Jan Kruyt

Bab I: Sejarah	58
Bab II: Organisasi sosial	79
BAB III: Hak	96
BAB IV: Agama	105
BAB V: Pertanian.	126
BAB VI: Kematian dan orang mati.	150

Dicetak dulu sebagai J. Kruyt. "De Moriërs van Tinompo (Oostelijk Midden-Celebes)" Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1924, 80(1): 33-217.

Pengantar:

§1. *Tanah dan penghuninya.* Di bagian timur dan tenggara Sulawesi Tengah hidup beberapa suku yang tidak dirangkum dalam satu nama. Mereka sangat jelas dibedakan dari To Pamona, baik dalam bahasa maupun penampilan. Kami menyebut mereka To Mori untuk singkatnya. Ketika Tuan Dr. N. Adriani dan Dr. A.C. Kruyt pertama kali berhubungan dekat dengan penduduk To Mori pada tahun 1899, mereka segera menyadari bahwa orang-orang ini tidak dapat dihitung di antara suku-suku "Toraja." Dan juga pada peta bahasa Dr. Adriani, yang termasuk dalam bagian III "Toraja yang berbahasa Bare'e," [yaitu, To Pamona] telah dengan jelas menunjukkan kepadanya bahwa penduduk Sulawesi Tengah bagian timur dan tenggara secara linguistik termasuk dalam kelompok yang berbeda.

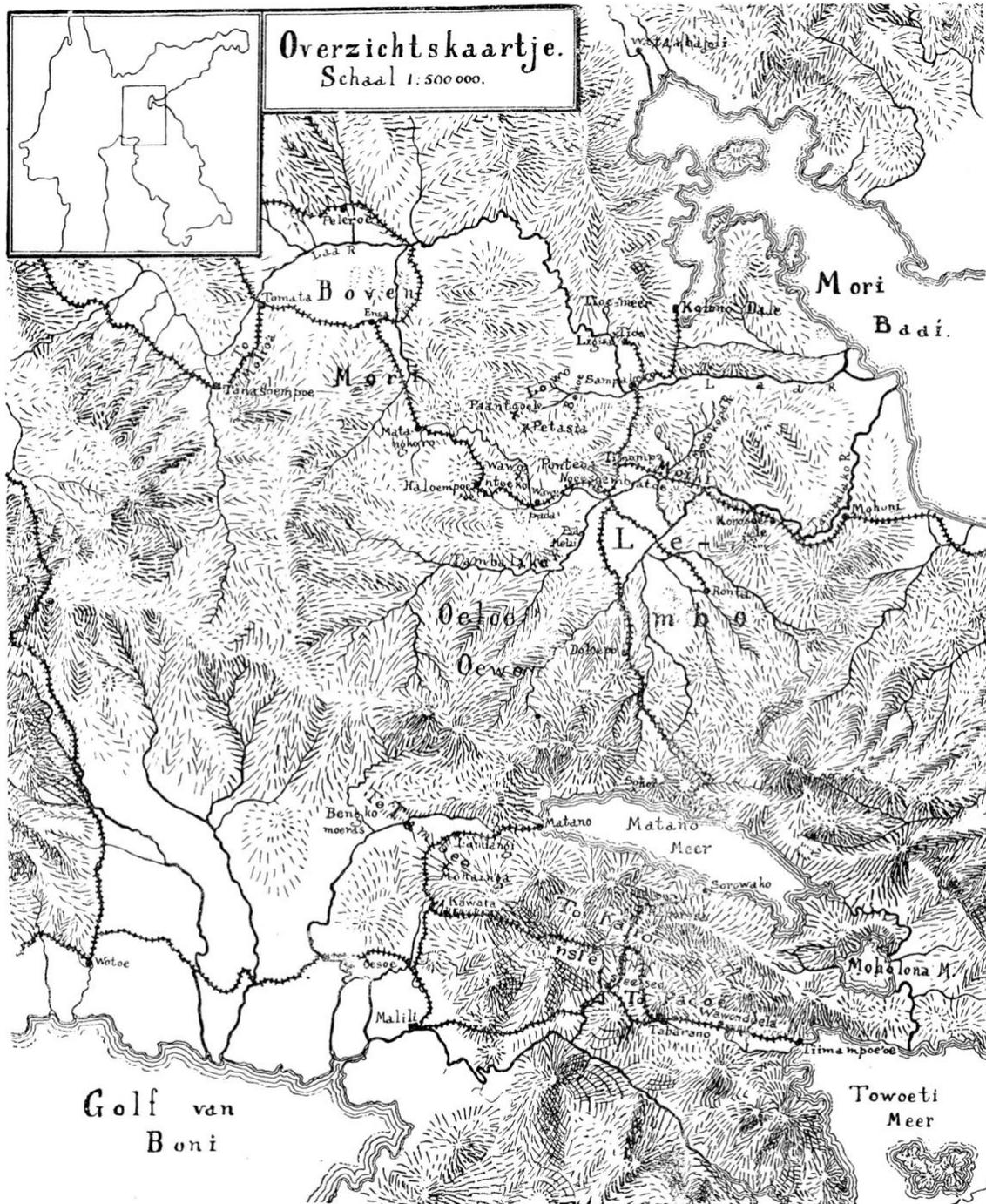
Berikut ini pertama-tama tinjauan sepintas tentang tanah yang didiami To Mori, dan kemudian penghitungan umum suku-suku di mana orang-orang ini dapat dibagi.

Kami membagi daerah ini menjadi tiga

lanskap dan akan menjelaskan secara singkat masing-masing dari mereka:

a. Mori Atas: Ini adalah bagian yang berbatasan dengan Poso dan yang membentuk daerah barat To Mori. Di bagian barat laut ini terdapat dataran tinggi yang seluruhnya tertutup oleh alang-alang. Bagian utara dan barat laut dataran ini dihuni oleh pembicara bahasa Pamona. Bagian timur dan tenggara milik To Mori. Di selatan terbentang daerah pegunungan yang tidak ramah, di mana tidak ada orang yang tinggal. Pegunungan, yang menutup dataran tinggi yang disebutkan di sisi tenggara, juga tidak terlihat ramah. Tapi di sinilah sebagian besar To Mori Atas tinggal; desa-desa mereka yang dulu berbenteng dan tempat tinggal mereka sekarang berada di sini.

b. Mori bawah: Barat dan barat daya daerah pegunungan tersebut membentang dataran. Ini adalah "dataran", *Lembo*. Sementara Dataran Mori Atas mengalirkan semua airnya di sepanjang *Laa, Tambalako* mengumpulkan air dari Dataran Mori Bawah. Dataran ini juga tertutup di semua sisi oleh pegunungan. Tapi di sepanjang *Tambalako* ada jalan keluar yang



LEGENDA

- +++++ Wegen Jalan-jalan
- x Verlaten Vestingen **benteng yang ditinggalkan**
- Bestaande dorpen **desa yang ada**

berguna ke laut dan ke Bungku. Sebuah jalan tua mengarah melalui Pegunungan *Morokopa* ke *Laa*, yang sangat mudah dinavigasi. Dan akhirnya sebuah jalan, yang tentunya seum-

uran, mengarah ke Danau *Matano*, ke tempat desa *Sokoio* dulu berada.

c. Distrik Danau *Malili* (resmi: lanskap Nuha): Di sebelah selatan wilayah pegunungan yang

TO MORI DARI TINOMPO

lebat, yang menutup Dataran Mori Atas di selatan, dan Dataran Mori Bawah, terdapat sebuah wilayah yang dibatasi di timur laut dan timur oleh tiga danau, yaitu Danau-danau *Matano*, *Moholona* dan *Towooti*. Wilayah ini berutang keindahan dengan pergantian tanah pegunungan yang cukup tinggi dengan dataran kecil terbentang di antara (*Weula*, *Landangi*). Danau-danau, khususnya Danau *Matano*, juga turut menyumbang keindahan wilayah ini.

Ketika kita sekarang mempertimbangkan suku-suku yang mendiami wilayah ini, kita melihat keragaman yang besar.

a. Mori Atas: Saya belum cukup mengetahui tentang To Mori Atas untuk memberikan klasifikasi suku yang benar. Jika seseorang bertanya tentang hal ini, setiap desa suku menegaskan kemerdekaannya sendiri dan menyebut orang lain 'sangat berbeda'. Dua suku To Mori atas, yang dapat diidentifikasi dengan tepat, adalah *To Molio'a* dan *To Molongkuni*. Saya tidak bisa menunjukkan suku-suku lain lebih baik daripada dengan mendaftar semua desa sebelumnya, yang tidak masuk akal. Perlu dicatat bahwa *To Molongkuni* tidak lagi tinggal di Mori Atas, tetapi telah turun ke *Lembo* selama bertahun-tahun, dan sekarang juga menempati seluruh bagian barat lautnya.

b. Mori bawah: Suku utama yang mendiami Mori Bawah dari zaman kuno adalah suku *To Watu*. Suku penting lainnya pada saat itu adalah suku *Moiki*. Namun, jumlah anggota suku ini telah sangat berkurang, dan tampaknya *To Moiki* secara bertahap akan larut ke dalam suku-suku lain. Kita telah melihat bahwa *To Molongkuni* telah didorong ke arah timur. Jadi ada lebih banyak penyusup. Para pangeran, yang pertama kali menetap di pegunungan, juga datang mengunjungi daerah-daerah yang lebih rendah. Orang-orang ini sekarang tinggal di desa Tinompo dan Sampalowo saat ini.

Ketika pemerintah memperoleh kekuasaan yang nyata, orang-orang tidak lagi diizinkan untuk tinggal di sarang gunung mereka yang tidak ramah. Demikian pula *To Ulu Uwoi* harus turun, dan diberi tempat di sisi timur *Lembo*. *To Ulu Uwoi* masuk penduduk Mori Atas.

c. Distrik Danau Malili: Akhirnya, di daerah ketiga kami menemukan empat suku yang hidup. Suku *To Matano* tinggal di tepi Danau *Matano*. Bagian paling utara dari daerah ini menempati *To Tambee*; ini adalah orang-orang yang persis sama dengan *To Ulu Uwoi* yang disebutkan di atas; tetapi mereka keluar dari pegunungan di selatan, yang terakhir ke timur. Suku *To Karunsi* mendiami pegunungan tinggi yang terletak di pesisir barat daya Danau *Matano*, sedangkan daerah suku *To Padu* terbentang dari dataran *Weula* hingga Danau *Towuti*.

Ini adalah gambaran umum daerah dan rakyatnya.

Namun, deskripsi yang diberikan dalam bab-bab berikutnya tidak berlaku untuk semua suku yang disebutkan di sini. Saya pikir saya harus membatasi diri pada sekelompok kecil orang, dan mereka yang saya tahu yang terbaik. Data *To Wotu*, *To Molongkuni* dan *To Padu* yang saya miliki sangat tidak lengkap sehingga untuk saat ini saya belum bisa mempublikasikannya. Berikut ini adalah upaya untuk mewakili budaya agama *To Mori* dari Tinompo. Tak perlu dikatakan, bagaimanapun, bahwa subjek juga dibahas yang berlaku untuk kelompok yang jauh lebih besar, seperti umpamanya yang dibahas seluruh bab pertama. Namun, ini tidak mengubah fakta bahwa gambaran yang saya coba berikan di sini tidak bisa disebut To Mori secara umum, tetapi *To Tinompo* (penduduk Tinompo) secara khusus.

§2. Data. Nilai deskripsi apa pun tergantung pada keandalan reporter. Jadi dia dan orang lain harus memperhitungkan bagaimana dia

mendapatkan datanya dan bagaimana dia memprosesnya. Sejauh tampaknya perlu bagi saya dan saya mampu melakukannya, saya telah mengawali beberapa bab dengan beberapa komentar metodis dan kritis. Berikut adalah beberapa sudut pandang umum untuk evaluasi deskripsi.

a. Salah satu pertanyaan yang paling penting menurut saya: “Apakah pelapor mengalami apa yang dia gambarkan?” Di sini bukan hanya soal menonton, tetapi lebih pada berempati dengan semua yang dilakukan dan dikatakan. Dalam hal ini saya berada dalam situasi yang relatif menguntungkan. Hubungan rakyat dengan para pemimpin yang lebih tinggi telah mengalami sedikit perubahan, karena “peradaban” To Mori hanya dalam tahap pertama. Oleh karena itu, saya dapat mengamati hubungan-hubungan istimewa ini di dalam ekspresi-ekspresi yang diredam hari ini. Ungkapan-ungkapan ini telah dibungkam, karena Pemerintah tidak bisa lagi mengizinkan, yang dulu sangat umum.

Kehidupan sehari-hari dan aktivitas damai juga terbuka untuk kita. Ini adalah kehidupan 'normal', yang lebih penting dari apapun. Untuk ini juga termasuk tuntutan hukum kecil yang diadakan di antara mereka sendiri dan yang diselesaikan oleh para pemimpin.

Akhirnya, ada juga beberapa pesta dan upacara yang saya hadiri, kebanyakan lebih dari sekali. Ini termasuk pesta kecil dan besar orang mati, dan upacara pernikahan.

b. Namun, saya tidak pernah mengalami atau melihat banyak. Kasus-kasus pengadilan yang serius tidak lagi menyelesaikan masalah mereka sendiri. Hak untuk memperbudak atau membatalkan hutang tidak lagi dimiliki oleh para petinggi. Segala sesuatu yang berhubungan dengan peperangan dan pengayauan telah hilang sama sekali. Saya belum pernah melihat kuil di tanah Mori. Saya juga belum pernah melihat *wurake* atau dukun beraksi.

c. Terutama dalam kasus-kasus di mana tidak ada pertanyaan tentang persepsi sendiri, seseorang bergantung pada juru bicara. Tidak mungkin untuk mengatakan dari siapa masing-masing data itu berasal, atau bagaimana tepatnya saya mendapatkannya. Sebagian besar hal yang saya miliki dari lebih dari satu orang, orang lain melihat dan menanyakan keduanya. Juru bicara utama saya dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok berikut:

1) Untuk masalah hukum, silsilah para kepala suku, dan perang, saya paling berkepentingan dengan para pemimpin tinggi dan keluarganya, seperti *Pondelu*, *Towinangku*, dan *Kuramie*, semuanya di Tinompo;

2) Beberapa ahli telah membantu saya dengan luar biasa untuk mendapatkan rincian pekerjaan mereka, seperti dukun (*wurake*) *Warena*, sando *Alipa*, pendeta kematian (*tonggola*) Lunga;

3) untuk semua jenis hubungan dalam kehidupan sehari-hari (hubungan, dll), penggunaan dalam pertanian yang subur dan sejenisnya, seseorang membutuhkan juru bicara yang memiliki pandangan yang jelas tentang lingkungan mereka dan secara aktif berempati dengan ‘budaya’ mereka sendiri. Orang-orang seperti itu sangat berharga dalam interogasi, karena tidak hanya mereka dapat memberikan pernyataan positif, tetapi mereka tahu bagaimana merujuk kepada orang lain yang lebih tahu tentang ini atau itu. Orang seperti itu adalah *Tonde* bagi saya sejak awal, seorang wanita di Tinompo.

Menurut sifatnya, legenda, cerita yang diturunkan, juga termasuk bahan yang diberikan kepada kita secara lisan. Sebagian besar legenda yang dilaporkan di sini berasal dari seorang wanita *Moiki*. Dia sudah sangat tua dan dianggap di lingkungannya sebagai orang yang benar-benar hanya tahu dengan baik.

Orang-orang Tinompo terkait erat dengan *To Moiki*, jadi saya telah memasukkan legenda ini ke dalam bacaan yang diberikan oleh wanita *Moiki* ini. Ini benar tentang kisah penciptaan, dan semua yang menyangkut para pangeran (*mokole*). Tradisi-tradisi lain semuanya sepenuhnya dari Tinompo (segala sesuatu sejauh menyangkut rumpun *bonto*, cerita banjir dan hubungannya dengan 'surga', kondisi firdaus, asal mula kematian, konstelasi, hubungan antara manusia dan hewan).

Akhirnya, beberapa komentar tentang bahasa. Selama penyelidikan saya mendapat keuntungan karena tidak membutuhkan seorang juru bahasa. Ejaan kata-kata Mori sangat sederhana, karena fonem bahasa Mori dapat direproduksi dengan sangat baik dengan alfabet kita. Huruf 'e' yang tidak bernada tidak dipakai dalam bahasa Mori, sehingga huruf ini di mana-mana menunjukkan bunyi yang kita dengar dalam kata Melayu 'enak'. Semua suku kata terbuka, karena Mori adalah bahasa vokal.

Dalam penulisan esai ini, kata-kata Bahasa Mori akan digunakan beberapa kali, yang tidak ada padanannya dalam bahasa Belanda atau kata yang tidak cukup mencakup Bahasa Mori. Namun, jika kita memasukkan kata Mori dalam kalimat, kita dapat memperlakukannya dengan dua cara: baik seolah-olah itu kata Belanda, atau membiarkan keseluruhannya dalam kualitas To Morinya. Saya pikir saya harus melakukan yang terakhir. Karena bahasa Mori tidak memiliki bentuk jamak, maka saya tidak memberikan kata-kata jamak Belanda yang berakhir dalam pengertian Belanda juga; dengan demikian bentuk jamak dari *lahumoa* tidak menjadi *lahumoas*, melainkan tetap *lahumoa*, bentuk jamak dari *mokole* tidak menjadi *mokoles*, melainkan *mokole*. Ini tampak agak aneh pada awalnya, tetapi ini membuat konteksnya tidak kurang jelas, sementara akhiran bahasa Belanda memberi

kata bahasa Mori suara yang indah.

Hampir berlebihan untuk menunjukkan bahwa tidak ada pertanyaan tentang kelengkapan dalam esai ini. Mereka yang membaca isinya akan melihat bahwa topik seperti 'Kehamilan dan kelahiran', 'Gambar dan tindakan ajaib', 'Penyakit dan pengobatannya', 'Kesenian dan kerajinan' dan banyak lagi lainnya, belum tercakup. Oleh karena itu, esai ini bertujuan untuk menjadi tidak lebih dari kontribusi sederhana, yang dapat ditambahkan di kemudian hari.

Bab I. Sejarah.

§3. *Kata pengantar.* Pembacaan bab ini akan sedikit mengecewakan, karena judul di atas menyarankan, pertama, serangkaian peristiwa yang disusun secara kronologis, dan kedua upaya untuk mendamaikan fakta-fakta itu. Karena itu, kita harus memiliki fakta sejarah sebelum ada pertanyaan tentang sejarah. Namun, "fakta-fakta" ini sangat sulit ditemukan dan ditetapkan dengan pasti jika sumbernya adalah tradisi tidak tertulis. Karena kurangnya kepastian dalam penyajian fakta, sisi kedua historiografi, yang baru saja kami sebutkan, secara alami muncul lebih kuat. Orang-orang mulai menggabungkan dan menyimpulkan untuk setidaknya menciptakan beberapa kohesi dalam kekacauan fakta dan fiksi.

Saya tidak berani mengklaim bahwa apa yang akan saya sampaikan dalam bab ini adalah representasi "objektif" dari "data". Namun, telah menjadi tujuan saya untuk menjaga konstruksi untuk minimum. Tidak ada deskripsi yang sepenuhnya berada di luarnya, karena tidak mungkin jika penyusun sendiri tidak memiliki "pandangan" tentang masalah tersebut. Saya berharap telah berhasil memberikan gambaran yang kurang lebih tepat tentang masa

lalu To Mori, dengan kata lain tetap berpegang pada apa yang diberikan oleh sumber-sumber.

Sumber yang saya gunakan pertama-tama adalah legenda. Saat menggunakan sumber ini, saya menyadari dua pertanyaan. Di tempat pertama yaitu pertanyaannya, sejauh mana legenda tersebut memberikan gambaran yang akurat tentang fakta sejarah. Perlakuan yang agak memuaskan tentang hal ini membutuhkan studi bidang yang lebih luas daripada yang akan saya bahas dalam esai ini. Agar saya tidak terdo-rong untuk mendalami pertimbangan kritis dan apresiasi terhadap legenda, saya pikir yang terbaik adalah mereproduksi episode yang paling menonjol seperti yang diceritakan tradisi. Jadi saya memilih apa yang menurut saya penting. Kedua, saya menyajikannya di bawah beberapa sudut pandang yang sangat umum. (Lihat paragraf berikutnya). Dalam paragraf §4, 6, 7, 9, 10, 12, 14 dan 72 saya telah menerjemahkan teks legenda. Saya harap berikut ini cukup jelas apa yang dikatakan legenda dan apa yang diperkirakan oleh konstruksi dari pihak saya.

Pertanyaan kedua yang muncul adalah mengenai perbedaan produk-produk sastra tersebut. Di satu sisi, seseorang menghadapi pembagian yang sulit antara apa itu "legenda" dan apa itu cerita (Prancis: *conte*), dan di sisi lain pertanyaan tentang apa yang harus disebut "legenda" atau mitos. Berkenaan dengan kesulitan yang disebutkan pertama, saya tidak mengambil sudut pandang prinsip, dan karena itu tidak mengikuti batasan yang kurang lebih tajam dari kisah-kisah yang diceritakan ini (lihat, misalnya, Van Gennep, *La formation des légendes*, hlm. 21 dan 22). Tapi saya membiarkan tujuan saya membimbing saya dalam pilihan saya. Tujuan ini ada dua: pertama, untuk menunjukkan bagaimana legenda menunjukkan perjalanan dan perjalanan melintasi laut di zaman kuno, dan kedua, untuk

mereproduksi sejarah pemimpin dalam gambar legenda. Saya telah memasukkan apa yang saya yakini berhubungan langsung dengan tujuan saya. Dari sudut pandang yang sama inilah saya mengambil penilaian tentang apa yang seharusnya mendapat tempat di sini sebagai "legenda" dan apa yang lebih baik dalam konteks Bab IV.

Sumber kedua yang saya gunakan adalah silsilah para pemimpin suku. Sumber ini tidak sempurna. Panen di daerah ini tidak mudah, karena para juru bicara bisa menemukan sedikit kepastian tentang hal itu. Namun saya percaya bahwa silsilah ini memberi kita gambaran yang cukup andal tentang suksesi para pemimpin yang berkuasa dalam seratus tahun terakhir di sekitar orang-orang ini, data yang kurang pasti dapat dikelompokkan bersama.

Sumber ketiga bersifat antropo-geografis. Akan tetapi, dari bidang yang luas ini, saya hanya menginjak bagian yang sangat kecil, yang berbatasan erat dengan alam legenda. Untuk mempelajari faktor-faktor lalu lintas membutuhkan bidang yang lebih luas daripada yang kita tempati saat ini, sedangkan karya-karya manusia di atas batu atau di dalam tanah masih sangat jarang diketahui. Apa yang telah membantu saya, bagaimanapun, adalah sebagai berikut. Para pemimpin pokok berhak atas beberapa petak tanah dan beberapa kebun sagu. Satu demi satu saya telah memeriksa bagaimana orang-orang mendapatkan kepemilikan itu di masa lalu, sebagai akibatnya beberapa hubungan aneh di masa lalu muncul ke permukaan. Sumber ini telah menjelaskan tentang keluarga bonto. Untuk mokole saya mengukur dia kurang sukses sampai sekarang.

§4. *Bepergian dan trekking*. Sebelum menyampaikan sebuah legenda, yang paling jelas menggambarkan gagasan perjalanan laut yang berkelanjutan dan perpindahan, saya

TO MORI DARI TINOMPO

harus menunjukkan bahwa dalam legenda di bawah ini banyak yang disebut motif telah digabungkan menjadi satu cerita. Nanti saya berharap dapat memperlakukan legenda To Mori secara lebih analitis. Ini adalah cerita selanjutnya yang diambil secara keseluruhan.

Suatu ketika Datu dan istrinya memiliki seorang anak, seorang gadis. (Untuk gagasan Datu lihat lebih lanjut Bab IV §60 dan §72). Mereka menyembunyi-kannya di loteng dan tidak meng-izinkannya turun ke lantai rumah, jangan sampai ada orang yang melihatnya. Itulah mengapa dia disebut "Yang Tersembunyi". Satu-satunya teman adalah seekor anjing putih.

Ketika Yang Tersembunyi telah menjadi seorang gadis dewasa, dia ditemukan hamil. Orang tuanya kemudian menanyainya: "Siapa yang membuatmu hamil?" Dia menjawab, "Saya tidak punya suami di dunia ini yang telah mengandung saya. Ayahnya kemudian berkata, "Jika demikian, maka anjing itu pasti telah menghamilimu, karena dia menemanimu di loteng." Segera ayahnya memerintahkan budak-budaknya untuk mempersiapkan segala sesuatu untuk Yang Tersembunyi, dan kemudian membawanya ke "pulau", dia dengan seorang budak perempuan, anjing putih, panci masak tanah, abu dari perapian, dan semua pakaiannya. Mereka kemudian membawanya begitu jauh sehingga ketika sebuah gong dipukul, orang hanya bisa mendengarnya dari satu sama lain.

Ketika Yang Tersembunyi telah tiba di pulau dengan anjing dan budaknya, mereka terus tinggal di sana. Tidak lama kemudian Yang Tersembunyi melahirkan seorang putra. Anaknya sangat putih, kulitnya seputih kulit orang Belanda. Selama mereka tinggal di sana, Yang Tersembunyi memiliki tujuh anak, lima laki-laki dan dua perempuan.

Suatu ketika anak-anak itu melihat sebuah prahu berlayar lewat; kemudian mereka mulai berlatih membuat kerajinan.

Begitu mereka kehabisan akal, karena mereka kehabisan makanan. Oleh karena itu mereka bermusyawarah bersama. Tetua kemudian berkata, "Sebaiknya kita membuat kapal besar untuk berburu di pulau lain." Ketika kapal mereka sudah siap, anak-anak berangkat dengan anjing (anjing-anjing?) untuk berburu babi hutan di pulau lain. Mereka tiba di sebuah pulau dan membunuh banyak sekali babi. Besar kegembiraan mereka sekarang karena mereka telah menemukan makanan untuk mereka, karena mereka berangkat dengan perut kosong. Jadi mereka kembali dengan babi hutan, menyiapkannya di rumah dan memakannya. Mereka belum lama tinggal di pulau ini, ketika banyak orang terus datang untuk berdagang dengan mereka. Ini membuat mereka sangat kaya. Tidak lama setelah orang-orang itu mulai berdagang, kakek mereka, ayah dari Yang Tersembunyi, dengan kata-kata manis membujuk mereka untuk saling berbaik hati lagi dan kembali ke kampung Datu (yakni kakek disebutkan). Tetapi Yang Tersembunyi menjawab, "Lebih baik, ayah, bahwa Engkau meninggalkan kami sendiri dan kami tinggal di tempat yang kami suka. Karena tidak lama yang lalu Engkau membuang kami. Kami akan kembali nanti." Jadi Datu kembali ke kampung halamannya.

Tidak lama setelah kunjungan Datu, mereka mengumpulkan semua barang mereka dan berlayar. Mereka mengatur arah untuk matahari. Begitu banyak untuk sang legenda. Di bawah sudut pandang yang sama dengan cerita di atas, saya mungkin juga menceritakan legenda banjir besar di sini. Namun, saya pikir akan lebih baik untuk menem-

patkan cerita ini dalam konteks Bab. IV. (Lihat 73).

§5. *Keturunan para pangeran*. Sekarang mari kita beralih ke sejarah legendaris para raja. Pangeran ini disebut *mokole*. Diantaranya adalah keluarga para petinggi, yaitu *bonto* dan *karua*. *Mokole* turun dari leluhur yang turun dari "surga" (Mori: *langi*, Mal. langit). *Karua* berdiri di antara *mokole* dan kepala suku yang lebih rendah dari berbagai suku. Padahal, akhirnya, *bonto* adalah kepala-kepala muda, yang tumbuh kuat dalam gengsi dan kekuasaan, ternyata berdiri di bawah *mokole*, tetapi semakin lama semakin berdiri di sebelahnya.

Setelah karakterisasi umum ini, pertama-tama kita akan memeriksa kekayaan keluarga *mokole* dan *karua* yang terkait erat dengannya, untuk menyimpulkan dengan munculnya dan pentingnya keturunan *bonto*.

Kita dapat mengatakan bahwa seorang *mokole* pada dasarnya adalah manusia yang berbeda dari To Mori biasa, dia adalah makhluk yang berbeda. Oleh karena itu, dalam sisa tulisan ini, dalam beberapa bab (yaitu, II dan IV), adat *mokole* harus ditempatkan di sebelah adat rakyat. Dasar yang mendasari hal ini dapat ditemukan dalam kenyataan bahwa *mokole* awalnya berasal dari negara lain, yaitu. "surga", *langi*. Seseorang memiliki gagasan yang sangat kabur tentang negara ini; orang hanya tahu bahwa itu harus dicari jauh di atas langit (lih. Bab IV).60). Di Mori sekarang dikenal tiga cerita penurunannya yang berbeda. Penurunan seperti itu dapat terjadi dalam dua cara: seseorang turun tanpa alasan yang jelas, atau rebung muncul dari tanah, dan ketika telah dewasa, rebung itu pecah dan keluarlah *mokole*. Saya perhatikan di sini bahwa kasus yang

terakhir ini mengingatkan pada kisah-kisah yang tak terhitung banyaknya tentang pembuahan oleh seekor binatang atau laki-laki yang buang air kecil di atas bambu, atau tentang seorang wanita yang meminum air dari tanaman atau dari kolam babi dan dengan demikian menjadi hamil, dan kasus-kasus sejenisnya. Saya percaya motif-motif ini berdiri berdampingan dengan para pangeran yang turunkan, karena dalam cerita-cerita terakhir ini tidak ada pertanyaan tentang penghamilannya apa pun.

Tiga orang yang dimaksud terkait dalam tradisi yang saya ikuti. Berturut-turut saya akan menceritakan tiga cerita, tanpa memutuskan hubungan mereka.

§6. *Numunuo*.

Di dataran Melai turunlah seorang laki-laki bernama *Numunuo*. Dia menikah dengan *Welana*. Ketika mereka menikah, mereka memiliki seorang anak, seorang gadis, yang mereka beri nama *Wamenti*. Mereka hidup damai di dataran Melai, dan *Numunuo* memerintah sebagai kepala suku. Semua orang yang menempatkan diri di bawahnya¹ selalu menuruti perintahnya.

Suatu ketika *Numunuo* memerintahkan agar semua orang yang telah menyerahkan diri di bawahnya harus datang untuk mencari kebun sagu yang bagus. *Numunuo* membuat dirinya siap untuk bepergian. Dia membawa semua barangnya serta istri dan anak-anaknya. Jadi mereka pergi mengembara mencari kebun sagu.

Tidak lama kemudian mereka sampai di kebun sagu yang lebat. Kemudian mereka pergi memukuli sagu untuk mendapatkan makanan. Namun mereka menjadi sangat malu karena tidak memiliki wadah untuk

orang-orang yang mendengarkannya, telah menyerahkan diri mereka di bawahnya.

¹ Sungguh luar biasa bahwa di sini kata umum untuk "warga negara" yaitu *palili* tidak digunakan, tetapi deskripsi yang rumit: *mia au metonda ndi ondae*, yaitu

membuat bubur sagu. Salah satu dari mereka kemudian mengambil daun *boku* dan melipatnya menjadi wadah untuk bubur sagu, dan mereka makan. Itu sebabnya mereka menyebut kebun sago ini *Boku*, karena mangkuk makanan dilipat dari daun *boku*. Pada saat ini mereka pergi untuk menusuk ikan di sungai; inilah alasan mengapa tempat ini disebut Seruit Baja.

Kemudian mereka pergi untuk tinggal di sebuah gunung bernama *Ligisa*.

§7. *Ligisa*.

Sesampai di sana mereka membangun rumah. Itu adalah tempat yang baik untuk tinggal di sana, jadi mereka tinggal di sana.

Mereka belum lama tinggal di *Ligisa* ketika rebung (*tulambatu*) muncul dari tanah di pekarangan *Numunuo*. Dia sangat gemuk sehingga jika kita memeluknya, tangannya tidak akan bersatu. Dan mereka semua bertanya-tanya dengan heran apa ini bisa terjadi. Mereka berkeliling untuk melihat apakah itu memiliki akar (rumpun), tetapi tidak satupun dari mereka dapat ditemukan. *Numunuo* sekarang memanggil semua orang bersama-sama, termasuk anak-anak dan orang tua, dan dia berkata kepada mereka: "Bambu ini tidak boleh ditebang, karena kami akan membiarkannya dan membiarkannya tumbuh."

Bambu tumbuh lebih tinggi dan lebih tinggi dan mendapat daun. Ketika bambu ini sekarang sudah besar, suatu hari hujan singkat turun sementara matahari bersinar terang. Hujan ini diikuti dengan hujan tombak. Ketika hujan tombak ini turun, semua orang di desa mereka melarikan diri, karena mereka pikir mereka harus mati, dan kemudian mereka lebih suka melakukannya bersama-sama. Tapi tidak ada yang terkena tombak. Ketika semua orang di

desa telah berkumpul, hujan tombak berhenti. Tidak lama setelah itu berhenti, terdengar ledakan: bambu itu pecah. Semua orang sangat terkejut dan ingin tahu tentang apa yang mungkin meledak di sana. Ketika mereka pergi untuk melihatnya, seorang pemuda tampan membungkuk di samping bambu. Dia berpakaian emas dan berdiri dengan kakinya di atas selembar kain *mawa* dan dua lembar satin.

Numunuo keluar dari rumahnya untuk memberi hormat kepada *mokole*, yang telah meledak dari bambu. Kemudian pria yang keluar dari bambu itu berkata kepada *Numunuo*: "Ambillah kain satin ini; buka gulungannya dan sebarkan yang satu di sofa saya di rumah Anda dan regangkan yang lain seperti surga di atas. Hanya setelah itu aku akan naik ke rumahmu. *Numunuo* melakukan apa yang diperintahkan, di mana pemuda itu duduk di sofa. Mendengar itu *Numunuo* bertanya, "Tuan, apa yang ingin anda makan?" Si *mokole* yang keluar dari bambu itu menjawab, "Apa yang kamu punya saya makan. Hanya saja anda tidak boleh meminta makanan dari rumah lain. Jika kalian terbiasa makan daun pohon di sini, saya pasti akan memakannya." *Numunuo* sekarang menyuruh istrinya memasak untuk mereka, dan para pria pergi minum.

Ketika *mokole*, yang keluar dari bambu, telah mabuk, dia berkata kepada *Numunuo*, "Yah *Numunuo*, tidak ada salahnya jika aku menikahi putrimu *Wamenti*." *Numunuo* takut, jadi dia setuju, dan berkata, "Jika anda mau, Tuan, tidak apa-apa, maka saya setuju." *Mokole* sekarang menikahi *Wamenti* dan memerintah desa ini sejak saat itu. Dia menunjuk *Numunuo* sebagai *karua*-nya. Karena dia adalah ayah dari *Wamenti*, dan ayah mertua dari *Mokole*. Karena kami katakan, *Wamenti* dan *Mokole* memiliki

Numunuo untuk ayah; dengan demikian *karua* dapat dianggap sebagai ibu dari keluarga *Mokole*.

Ini diikuti dengan penjelasan rinci tentang pertempuran yang dilakukan oleh *Mokole* dari *Ligisa* melawan *Mokole* dari *Lembe*. Tidak diketahui di mana tempat terakhir ini; itu pasti di suatu tempat di pantai dan cerita itu juga menunjukkan bahwa pangeran dengan prahus berlayar ke sungai (*Laa*) ke *Ligisa*. Setelah *Mokole Lembe* dikalahkan, penduduk *Ligisa* pindah.

§8. Sebelum melanjutkan cerita, saya ingin bercerita sedikit tentang *Ligisa*. Di dekat tempat bendungan danau *Tiu* mengalir ke sungai besar, *Laa*, ada sebuah bukit yang disebut *Ligisa*. Desa *Numunuo* pasti berada di dataran ini.

Ketika saya mengunjungi tempat ini, saya dapat dengan jelas melihat bahwa pasti ada tempat berbenteng yang cukup besar di sini. Tembok tanah dengan parit di depannya masih membuktikan hal ini. Orang mengatakan bahwa di dalam tanah terdapat banyak sisa-sisa penduduk sebelumnya, seperti benda-benda dari besi dan tembaga, periuk panggang dan emas. Saya sendiri belum pernah mencoba penggalian yang paling dangkal sekalipun. Akibatnya, saya tidak bisa mengatakan apa-apa lagi sekarang.

Misteri di sekitar *Ligisa* dilindungi oleh para dewa. Ketika seorang pria sedang mengembara di sekitar *Ligisa*, dia menemukan sebuah panci besar berisi emas; setiap kali dia mengangkat tutup panci, hujan lebat dan badai terjadi. Takut akan hal ini, pria itu bergegas pulang. Tetapi ketika dia kemudian pergi mencari panci dengan orang lain, dia tidak bisa ditemukan. Bukti lain: Saya sudah bilang ingin mendaki *Ligisa* pagi-pagi sekali. Malam itu guntur dan

hujan turun dengan sangat deras sehingga jembatan di desa *Tiu* hanyut seluruhnya. Orang-orang berkata, "Itu dia." Jadi kita melihat di sini bahwa ada hubungan erat antara *Ligisa* dan kekuatan alam yang luar biasa.

Akhirnya, saya dapat menambahkan, sebagai detail yang aneh, bahwa di dekat *Sampalowo* di *Laa* ada tembok batu yang membelah sungai dari satu tepi ke tepi lainnya. Dari tembok ini hanya bisa dilihat pada ketinggian air yang sangat rendah di sisi sungai. Selebihnya, tidak dapat diamati dengan cara lain selain dengan meraba bagian bawah dengan tongkat panjang. Saya telah melakukan yang terakhir, dan saya percaya bahwa pasti ada dinding batu di sana. Menurut tradisi, bangunan ini berasal dari *mokole Ligisa*. Sekarang jelas untuk mengasumsikan bahwa di sini seseorang berurusan dengan bendungan, yang tujuannya adalah untuk memasok sawah dengan air. Namun, penduduk tidak mengetahui jejak sawah di tepi *Laa*. Sungguh suatu prestasi besar untuk membangun bendungan di sungai seperti itu. Kemungkinan lain adalah bahwa sungai telah pindah dan sekarang mengalir melalui tengah benteng tua. Hanya pemeriksaan yang sistematis dan cermat yang dapat menjelaskan pertanyaan seputar *mokole Ligisa* ini.

§9. *Moiki*. Mari kita lanjutkan cerita kita pada titik di mana kita memutuskannya.

Sekarang ketika *mokole Lembe* telah pergi (yaitu setelah kekalahan telaknya), *Numunuo* berkata kepada *mokole*, yang telah meledak dari bambu: "Kita tidak bisa tinggal di sini, karena di sana mayat (yaitu, dari yang terbunuh di *Lembe*) berbau sangat busuk." Tidak lama setelah dia mengatakan ini, seekor burung datang dan berkata, "Senang tinggal di *Moiki*." Berasal dari tepi sungai (yaitu *Laa*), burung itu hinggap di

atap *mokole*. Dan dia terus berteriak, "Senang tinggal di *Moiki*." Kemudian si *mokole* memerintahkan agar burung itu diikuti.

Burung itu terbang ke atas dan pergi jauh ke hilir. Dan mereka mengikutinya duduk di tiga prahu, dua besar dan satu kecil. Burung itu melangkah lebih jauh dan lebih jauh dan berkata, "Senang tinggal di *Moiki*." Ketika burung itu sampai di anak sungai, ia mengikutinya ke hulu, sedangkan orang-orang mendayung mengikutinya. Sesampainya di *Opusi* (anak sungai *Laa*, secara persis berarti "pisang"), dia menunggu orang-orang. Ketika orang-orang yang mengikuti burung itu tiba, mereka masuk ke prahu kecil itu; oleh karena itu dia menyebut satu "jalur air besar" dan yang lainnya "jalur air kecil" (di sini masing-masing berarti *Laa* dan *Opusi*). Mereka turun dari prahus dan mengikuti burung itu melintasi daratan.

Tidak lama kemudian mereka menemukan burung itu hinggap di atasnya pohon. Di sana orang-orang berhenti dan membuat gubuk. Setelah selesai, mereka mengamati burung itu, tetapi burung itu tidak pergi lebih jauh. Jadi mereka kembali dan menjemput *Numunuo* bersama istri dan si *mokole* untuk tinggal di gubuk.

Maka *Numunuo* dan si *mokole*, yang keluar dari bambu, datang bersama rakyatnya ke tempat tinggal tersebut. Dan mereka menyebut tempat itu *Morokopa*, karena di sanalah tempat berkumpul mereka (dari *moroko* = berkumpul). Tapi *mokole* itu tidak lama tinggal di *Morokopa* sebelum burung itu mengeluarkan suaranya di *Wawo'inia*. Jadi mereka pindah dan menetap di sana. Ketika mereka datang untuk tinggal di *Wawo'inia*, mereka segera mendapatkan panen padi yang bagus.

Hewan-hewan itu melahirkan banyak anak muda dan orang-orang berlipat ganda, sehingga menjadi ramai (bersemangat). Tahun padi hampir berakhir ketika seseorang dapat segera menanam kembali. Suatu ketika, saat itu tepat tengah hari, hujan turun di bawah sinar matahari penuh. Kemudian dikirim ke mana-mana bahwa semua orang harus datang ke desa, karena sesuatu mungkin terjadi. Hampir semua orang berkumpul ketika hujan berhenti, dan di sebelah rumah *Numunuo* seorang anak turun, duduk di atas mangkuk tembaga dengan kaki, ditutupi dengan selebar kain *mawa*; ia telah membungkus tali pusarnya dari emas di atas bahunya, dan sebuah gong adalah topinya.

Mokole, yang telah keluar dari bambu, pergi ke anak keturunan untuk menerimanya, karena dia berpikir, "Saya juga keturunan *mokole*." Namun, ketika dia ingin mengambilnya, anak itu menangis. Sekarang *Numunuo* maju ke depan untuk menerimanya, dan dari jauh anak itu mengulurkan tangannya kepadanya. *Numunuo* mengambilnya dan membawanya pulang. Kemudian dia memanggil semua wanita yang baru saja memiliki anak untuk datang dan menyusui. Namun, ketika mereka ingin meminumnya, anak itu menangis. Kemudian dia memanggil semua gadis dewasa untuk menyusui, tapi itu tidak mengisap. *Numunuo* kehabisan akal. Dia menggendong anak itu dan berjalan mondar-mandir, memikirkan bagaimana dia bisa membuatnya tetap hidup. Menggendong anak itu di depan payudaranya, anak itu mencari payudara *Numunuo* dengan mulutnya, dan ketika dia memberikannya payudara kanannya, itu mengisap. Payudara *Numunueo* memberi susu dan anak itu minum. Jadi *Numunuo* duduk di

dekat perapian, seperti yang biasa dilakukan wanita yang baru saja melahirkan. Payudara kanan *Numunuo* tumbuh lebih besar, karena anak itu mengisapnya.

§10. *Hubungan antara mokole dan karua*. Ada kemiripan yang mencolok antara cerita tentang *Ligisa* dan *Moiki*. Ketika mereka telah menetap di tempat tinggal baru mereka, dalam kedua kasus mereka melewati masa kemakmuran. Jika keadaan ini berlangsung beberapa saat, *mokole* turun. Segera, dia mendekati *Numunuo*. Berulang kali ditegaskan dalam legenda-legenda ini bahwa *Numunuo* adalah ibu dari *mokole*. Kemudian hal yang sama dikatakan tentang *karua*. Ini paling jelas di episode berikutnya.

Kedua pangeran keturunan dan *karua* (*Numunuo*) sekarang tinggal bersama di *Moiki*. Sementara pada awalnya *mokole* dari *Ligisa* masih dibedakan dari anak keturunan, perbedaan ini kemudian menghilang dan orang hanya berbicara tentang "*mokole*". Cerita sekarang mengatakan bahwa dua kepala suku daerah bagian atas, bernama *Ruru-hako* dan *Rumba-Rumba*, pergi ke *Moiki* untuk meminta *mokole* menjadi pangeran mereka. Apalagi mereka kemudian menanyakan apakah *mokole* ini mau datang dan tinggal di antara mereka, yaitu di *Wawontuko*. *Mokole* yang sudah tua itu mengizinkan anaknya menuruti permintaan tersebut, dan kemudian ceritanya berbunyi:

Kemudian si *Mokole* menjawab, "Tidak apa-apa, dia akan tinggal di *Wawontuko*. Tetapi ketika masalah datang, ingatlah: ibunya tinggal di *Moiki*, panci dan peralatan masaknya ada di sini. Ketika seorang *mokole* akan menunjuk penggantinya, ia terlebih dahulu pergi ke ibunya (yaitu *karua*) untuk mengusulkan siapa yang akan menjadi penggantinya. *Karua*

kemudian mendirikan sebuah rumah dan menunggu anaknya di sana; dan dia menyiapkan pakaian anaknya, yang akan menjadi *mokole*. Demikian pula, *karua* tidak membawa apa pun saat dia pergi ke anaknya (yaitu *mokole Wawontuko*) ketika menunjuk *mokole* baru, karena dia adalah anaknya. Lalu ada satu hal lagi, anakku, yang kuperintahkan padamu, sekarang kau akan tinggal di *Wawontuko*. Ketika si *mokole* telah meninggal, beri tahu *karua* segera, karena dengan begitu dia dapat meratapi anaknya dan mengamati keheningan mutlak untuknya. Anda harus meninggalkan tali pusar emas di *Moiki*, untuk *karua* yang menyimpannya. Jika *mokole* telah mati, harus ditempatkan di bawah tirai (kelambu).

Begitu banyak untuk pengetahuan. Jika kita meneliti nasib keluarga *karua* ini lebih jauh, kita melihat bahwa itu adalah kehormatan untuk waktu yang lama, sampai setelah permulaan pemerintahan *Luwu* (lihat §13). Tetapi di sebelah keluarga pemimpin ini muncul keluarga kepala suku muda dan energik, *bonto* (lihat §18-21). Mengingat kesan sedih yang dibuat oleh perwakilan keluarga *karua* saat ini, kita dapat berasumsi bahwa degenerasi telah melemahkan keluarga ini sedemikian rupa sehingga *bonto* tidak menghadapi perlawanan yang energik karena mereka semakin menggantikan *karua* dan memperoleh pengaruh daripada yang pernah mereka miliki.

§11. *Hubungan antara Moiki dan Mohainga*: Tidak hanya orang-orang turun di Mori, tetapi ini juga terjadi di wilayah Danau *Malili* di sekitar Danau *Matano*. Seseorang berbicara tentang *mokole* yang diturunkan di *Mohainga*, sebuah tempat yang dulunya pasti berada di suatu tempat di selatan Danau *Matano* yang

sekarang, dan tentang *mokole* yang diturunkan di *Matano* (juga disebut *Rahampu'u*), tempat yang masih ada. Tidak ada yang tersisa dari *To Mohainga* sekarang, karena tradisi mengatakan bahwa orang-orang ini telah pindah ke *Bengko*, di mana semua dengan desa mereka telah tenggelam ke dalam tanah; maka, hari ini ada rawa yang luas. Orang-orang *Matano* sangat berbeda dengan *To Mohainga*.

Di §9 kita melihat bagaimana *Numunuo* memelihara *mokole* yang diturunkan. Ketika anak laki-laki itu sudah cukup umur untuk menikah, *Numunuo* bertanya apakah dia tidak mau menikah. Pemuda itu kemudian menyatakan, "Aku tidak akan menikah, kecuali dengan orang yang sederajat denganku, yang juga telah turun." Pada saat ini terdengar bahwa ada juga *mokole* keturunan di *Mohainga*, seorang gadis yang disembunyikan dengan hati-hati (lih. §4). *Numunuo* sekarang mengirim dua orang untuk secara diam-diam memeriksa dan dengan licik membujuk Yang Tersembunyi untuk kawin lari. Mereka beruntung, karena upacara *woke* yang hebat baru saja berlangsung di *Mohainga* (lihat Bab VI §132-137), sehingga ramai, dan banyak hal yang menarik perhatian orang-orang. Dengan demikian mereka berhasil dengan licik untuk memenangkan Yang Tersembunyi untuk rencana mereka, dan mengatur waktu kapan gadis itu akan diculik.

Ketika mata-mata melaporkan temuan mereka, *Numunuo* melakukan ekspedisi, yang dipimpinnya sendiri. Pada hari yang ditentukan, pagi-pagi sekali, gadis itu diculik. Orang-orang, yang masih sibuk *tumengke* atau tidur karena linglung, tidak memperhatikan apa pun. Tetapi tidak lama setelah *Numunuo* dan para prajuritnya keluar dari benteng dengan barang rampasan mereka, mereka mengangkat seruan perang, berlari secepat mungkin. Terkejut, *To Mohainga* merebut senjata dan mengejar

Numunuo. Ketika pertempuran terbukti tidak dapat dihindari, *Numunuo* berbicara kepada *To Mohainga* yang marah dengan kata-kata ini: "Saudara-saudaraku, jangan marah kepada kami karena kami datang untuk mengambil salah satu kerabatmu; bukan keinginan kami sendiri yang kami lakukan, tetapi *Mokole Moiki*, yang juga telah turun, telah memerintahkan kami untuk melakukannya." Orang-orang yang disapa kini kembali ke desa mereka, meski dengan berat hati.

Mokole Moiki menikahi Yang Tersembunyi dan memiliki tujuh anak dari pernikahan ini, termasuk seorang gadis. Ketika mereka semua dewasa, dianggap perlu untuk mengalokasikan kepada masing-masing bagian dari dunia yang dihuni. Jadi masing-masing pergi ke tempatnya sendiri untuk memerintah sebagai *mokole*. Dari hanya dua dari mereka kita tahu lebih dari nama tempat yang mereka tuju, yaitu, putra sulung menjadi *mokole Wawontuko* (lihat § sebelumnya) dan putra bungsu, putri diangkat menjadi *mokole Banggai*.

§12. *Banggai*. *Mokole* tua *Moiki* telah menetapkan tempat tinggal untuk masing-masing anaknya. Dia juga membagi semua harta. Dari harta bergerak, putra tertua hanya mendapatkan seekor anjing, "yang memiliki gigi tembaga", dan disebut *Totopalo* (yaitu yang telah memotong ekornya). Karena ia tetap tinggal di pedesaan, dan dengan demikian memanfaatkan kebun sagu. Akhirnya sang ayah berkata, "Adik perempuanmu di sini harus dihormati. Ketika *mokole* telah mati di *Banggai*, subjek (tampaknya mengacu pada Mori di sini) harus pergi dan membawa daun sagu yang dijahit (disebut *bola*, digunakan sebagai dinding rumah dan gubuk) dan sagu."

Kemudian legenda berlanjut sebagai berikut: Maka hiduplah si *mokole* dan

melahirkan anak-anak, dan juga *karua* itu hidup dan melahirkan keturunan.

Kemudian seorang utusan dari *mokole* Banggai datang untuk meminta atas namanya untuk anjing dari saudara lakilaknya di *Wanontuko*. Karena di Banggai ada babi hutan dengan rantai, yang berulang kali membunuh orang secara massal. Oleh karena itu *mokole* Banggai mengirim budak ini untuk meminta *Totopalo*. Ketika utusan menerima *Totopalo*, si *mokole* memerintahkannya: "Kamu ambil *Totopalo* sekarang, tetapi katakan yang sebenarnya kepada adik perempuanku di Banggai, jika *Totopalo* harus mati, kembalikan giginya kepadaku." Ketika utusan *mokole* Banggai kembali dengan *Totopalo*, ia menyampaikan pesan dari *mokole* *Wawontuko*, mengatakan: "Kakak anda telah memberikan pesan, tuan, bahwa jika *Totopalo* harus mati, anda harus mengembalikan giginya."

Mereka memberi makan anjing itu dengan baik. Namun tidak lama, sebelum suatu hari, ketika fajar di timur, babi hutan dengan rantai muncul lagi di tengah-tengah orang-orang. Baru saja *Totopalo* (keluar dari rumah) diturunkan ke tanah, ketika dia menangkap babi itu. Mereka berjuang selama tiga hari, sampai mereka berdua mati dan berbaring ke samping dengan kaki terentang lurus. Tak satu pun dari mereka memiliki luka.

Ketika *mokole* *Wawontuko* mengetahui bahwa *Totopalo* sudah mati, dia meminta gigi anjingnya dikirim. Namun *mokole* Banggai tidak mau menuruti permintaan tersebut. Oleh karena itu *mokole* *Wawontuko* menjadi marah, dan dia mengirim seorang budak ke Banggai untuk mengatakan kepada adiknya: "Lihat, karena adik perempuan saya tidak akan

mengembalikan gigi *Totopalo* kepada saya, jadi rakyat saya tidak akan lagi membayar upeti kepadanya dari kebun sagu, dia tidak akan lagi mendapat untung dari kebun sagu di tanah ini."

§13. *Kaitannya dengan Palopo*. Peristiwa besar berikutnya yang dilaporkan adalah penyerahan ke Palopo. Ini terjadi ketika seorang wanita *mokole* di *Wawontuko*, disebut *Wedangi*. Di sini saya menyajikan secara singkat apa yang diceritakan tradisi kepada kita tentang jalannya peristiwa.

Di *Wawontuko* terdengar kabar bahwa *Matano* telah ditaklukkan oleh *Datu Palopo*, dan tidak lama kemudian seorang utusan dari *Datu* memanggil si *mokole* untuk bertemu di *Matano*. *Mokole* membawa hatinya sangat tinggi, dan mengirim *karua* *Kelo* sebagai gantinya. Sesampainya di *Matano*, sang *Datu* bertanya kepada *Kelo*, "Di mana *mokolenya*?" *Kelo* menjawab, "Saya *Kelo*, ibu dari *mokole*, oleh karena itu dia mengirim saya untuk menemui anda, Tuhan." Sang *Datu* berkata lagi, "Mengapa kamu tidak tunduk? *Kelo* menjawab, "Jika terserah saya, Tuhan, saya pasti akan tunduk. Tapi mungkin si *mokole* tidak mau." Kemudian *Datu* berkata: "Dalam empat malam datanglah menemui utusan saya ke *Ulu Anso*, agar saya tahu apakah anda tunduk atau tidak."

Kelo menyampaikan kata-kata *Datu* kepada *mokole* *Wawontuko*, tetapi yang terakhir berkata: "Lebih baik mati daripada tunduk pada orang yang setara dengan saya sebagai pangeran." *Kelo* berada di *Ulu Anso* pada hari yang ditentukan, tetapi ketika utusan *Datu* tidak muncul, *Kelo* kembali, mengetahui bahwa *Datu* telah memutuskan untuk menggunakan kekuatan senjata. Tak lama kemudian, pasukan Luwu mengepung *Wawontuko* dan merebutnya setelah pertempuran sengit.

TO MORI DARI TINOMPO

Mokole dan anak-anaknya serta *Kelo* dan saudaranya ditawan ke Palopo. Namun kerabat *mokole* lainnya tetap tinggal di *Wawontuko*.

Setelah beberapa lama dipenjarakan di Palopo, *Kelo* mengusulkan untuk ditebus. *Datu* mendengarkannya, tetapi *Wedangi* tidak mau mendengarnya sendiri, dia tidak ingin kembali ke negaranya sebagai *mokole* yang kalah. Jadi *Kelo* dan saudaranya membeli sendiri secara gratis, tetapi *mokole* bersama putranya tetap tinggal di situ.

Sang *Datu* sekarang memerintahkan yang terakhir untuk merawat kebun padinya, ayam dan babinya. Namun padi berubah menjadi alang-alang, karena *Wedangi* meninggalkan alang-alang sambil menyangi dan membuang padi; ayam-ayam itu mati karena dia memberi mereka benih beracun; dan babi-babi itu mati karena dia memberi mereka umbi-umbian beracun. *Datu*, bagaimanapun, melihat dalam apa yang terjadi wahyu kekuatan yang tidak menguntungkan baginya. Jadi dia mengizinkan *Wedangi* dan putranya untuk kembali. Untuk dirinya sendiri, *Wedangi* menolak, tetapi putranya kembali. Sang *Datu* berkata kepada *mokole* yang kembali: "Kembalilah, *mokole*, tetapi jangan lupa untuk membayar upeti anda, yaitu, dua gadis muda setiap tahun." Jadi *mokole* datang lagi ke *Wawontuko*.

§14. *Hubungan dengan Matano*. Pemisahan dalam keluarga *mokole*. Setelah penyerahan ke Palopo, situasi di Mori berubah dari buruk menjadi lebih buruk. Mari kita dengar apa yang dikatakan tradisi:

Mokole itu setia membayar upeti tahunannya kepada *Datu* Palopo. Tapi itu tidak lama sebelum warga negaranya tidak lagi diganggu oleh pangeran mereka. Ketika orang bertemu di tepi air, mereka saling menyerang, jika mereka bertemu di

lapangan, mereka terlibat perkelahian. Oleh karena itu si *mokole* melarikan diri ke *Matano*, sedangkan sebagian keluarganya tetap tinggal di *Wawontuko*.

Tapi sekarang warga benar-benar kehabisan akal, sekarang mereka tidak punya *mokole* lagi. Jadi mereka pergi ke *Matano* untuk mendapatkan *mokole* mereka kembali. Mereka berkata kepadanya, "Lebih baik, Tuanku, anda kembali." Si *mokole* menjawab: "Alasan mengapa saya melarikan diri ke *Matano* belum lama lagi ini adalah karena rakyat saya tidak lagi ingin mengikuti saya, banyak yang terus berjuang." Warga kemudian menjawab: "Ya, Tuan, tetapi bersama kami jejak ayam jago menekuk, daun sirih rontok, dan tidak ada yang peduli." Kemudian si *mokole* menyerah dan berkata, "Baiklah, tapi saya tidak ingin tinggal di *Wawontuko* lagi. Ketika saya kembali, saya ingin tinggal di *Pa'antoule*."

Mokole benar-benar pergi ke *Pa'antoule*. Akibatnya, ada dua tempat tinggal keluarga *mokole*; *Pa'antoule* adalah yang lebih besar (paling penting) dari keduanya.

§15. Sesuai dengan legenda ini, kita melihat lebih dekat hubungan yang ada antara *Matano* dan *mokole Mori*. Dua ide berdiri berdampingan dalam kesadaran To Mori. Yang pertama adalah bahwa pangeran mereka saat ini berasal dari *Matano*. Yang kedua adalah bahwa *mokole Moiki* mewakili keluarga *mokole* yang mandiri. Di *Matano* juga dibuat perbedaan antara keluarga yang berasal dari *Matano*, dan *mokole* dari *Moiki*, yang konon berasal dari Banggai. Legenda yang kita ikuti sampai sekarang memiliki pandangan yang berbeda; yaitu yang ini: pengalihan sementara ke *Matano* memberi kesan memperkenalkan garis keturunan *mokole* lain, tetapi sebenarnya yang

terakhir juga adalah keturunan *mokole* dari *Moiki*.

Dari tradisi, serta dari bahasa dan hubungan yang masih ada, terlihat bahwa *Moiki* dan *Matano* memiliki hubungan yang erat berhubungan satu sama lain. Namun, saya belum bisa menentukan apakah *Matano* bergantung pada *Moiki*, atau sebaliknya. Karena saya tidak punya alasan saat ini untuk tidak mempercayai garis utama yang diungkapkan dalam tradisi *Moiki*, saya akan tetap berpegang pada poin utama yang disebutkan di sini. Jadi saya berasumsi bahwa mereka sudah memiliki *mokole* di *Tori* sebelum mereka pergi untuk mendapatkannya dari *Matano*. Bukan tidak mungkin bahwa keluarga *Moiki* telah merosot sedemikian rupa sehingga pengaruhnya terhadap populasi hilang, dan kondisi yang tidak teratur meningkat. Secara tradisional, tempat tinggal *mokole Moiki* adalah *Wawontuko*. Ketika *To Mori* sekarang membuat awal baru dengan mendapatkan *mokole* dari *Matano*, yang terakhir tidak bisa juga tinggal di *Wawontuko*, tetapi mendirikan tempat tinggal baru di *Pa'antoule*. Mulai saat ini dapat dikatakan bahwa ada dua penguasa di *Mori*, yang paling berpengaruh adalah di

Pa'antoule, kemudian di *Petasia*. *Mokole Wawontuko* kemudian juga pindah tempat tinggalnya, yaitu, ke *Ngusumbatu*, yang awalnya merupakan pemukiman *To Moiki*.

Dari dasar *Pa'antoule*, sejarah mulai terbentuk bagi kita dengan garis-garis yang lebih tajam. Hingga saat itu, silsilah keluarga *mokole Pa'antoule* terus berkembang. Namun sumber ini juga tidak jelas, karena dua alasan: pertama, karena tampaknya satu generasi dilewati di sana-sini; dan kedua, nama yang sama berulang kali ditemukan di antara batang atas *mokole*, dan ini menyesatkan ingatan para penikmat keluarga. Masih khusus dalam adat keluarga *mokole* untuk menamai anak dengan nama leluhur. Sebagai Lampiran I, saya menambahkan pada esai ini sebuah silsilah para pangeran, seperti yang telah saya catat.²

Silsilah yang memuaskan dari keluarga *mokole Wawontuko-Ngusumbatu*, saya belum bisa mendapatkan bahkan di antara *To Ngusumbatu* (lihat Lampiran II).³ Di pihak *Pa'antoule* diklaim bahwa keluarga *mokole* lainnya juga merupakan cabang dari keluarga mereka. Namun, saya meragukan kebenaran ini:

1. karena *Wawontuko* memiliki *mokole* jauh

² Untuk penjelasan lebih lanjut dari daftar keluarga yang diberikan sebagai Lampiran I, II dan III, berikut ini harus digunakan. Nama laki-laki dicetak seluruhnya dengan huruf kapital, sedangkan nama perempuan ditulis dengan huruf biasa. Tanda + menunjukkan bahwa nama orang-orang yang berdiri satu di atas yang lain menikah satu sama lain. Jika seorang pria memiliki lebih dari satu istri, tanda + yang terkait dengannya diringkas oleh kurung kurawal. Selanjutnya, nama-nama penguasa, sejauh yang diketahui, digarisbawahi. Akhirnya, perlu dicatat bahwa silsilah ini hanya memberikan ekstrak.

³ Hal yang kurang memuaskan terletak pada hal ini, bahwa setelah naik beberapa generasi kami sampai pada tanda tanya. Kami tidak mengetahui lagi, umpamannya, siapa ayah *Halu* (perempuan) dulu. Para

pangeran *Wawontuko*, yang tidak terlalu penting, telah menghilang dari ingatan anak cucu. Hal serupa juga terjadi dalam silsilah Lampiran I. Istri *Ngarindi*, pangeran keturunan *Pa'antoule-Petasia*, menikah dengan *Lawolio*, putra pangeran *Pampawu*, cabang *Ngarindi* yang tidak penting juga. Namun, solusi yang tampaknya memuaskan dicapai dengan membuat sosok terkenal dari abu-abu masa lalu ayah *Ngarindi*. *Sungkawawo* pasti adalah pangeran *Matano*, yang dipanggil ke *Mori* bersama saudaranya *Lamale*. Oleh karena itu, dalam silsilah keluarga pangeran *Pa'antoule-Petasia* ada titik tetap dari mana seseorang dapat memulai, yaitu, salah satu pangeran yang berasal dari *Matano*; garis keturunan yang jauh lebih tua dari *Wawontuko-Ngusumbatu* tidak memiliki titik tetap seperti itu.

TO MORI DARI TINOMPO

lebih awal dari *Pa'antoule*;

2. Ikatan antara *mokole Ngusumbatu (Wawontuko)* dan *karua Moiki* masih erat, sedangkan di *Petasia (Pa'antoule)* tidak ada hubungannya.

Dengan demikian kami sampai pada kesimpulan bahwa di Mori terdapat dua keluarga *mokole* yang terkait erat tetapi hidup berdampingan, di antaranya adalah *Wawontuko-Ngusumbatu* lebih tua dari *Pa'antoule-Petasia*. Raja Mori, Kamesi atau Ede yang sekarang adalah anggota dari keluarga sebelumnya. Bupati Sampalowa merupakan keturunan dari keluarga kedua melalui ayahnya *Marundu*, yang meninggal di Wulanderi dalam perlawanan terhadap Pemerintah. Dalam Lampiran II silsilah *Kamesi* (keluarga *Wawontuko-Ngusumbatu*) sejauh yang saya tahu ditemukan.

§16. *Kekuatan mokole*. Dalam bab berikutnya kita akan melihat bahwa *To Mori* tidak memiliki kelas budak. Hanya *mokole* yang memiliki budak, dan meniru mereka juga *bonto*. Kita tidak akan membahas budak-budak ini sekarang, tetapi melihat sejenak lebih dekat pada posisi *mokole* terhadap rakyat bebasnya secara umum.

Telah dinyatakan dalam Pendahuluan bahwa *To Mori* dapat dibagi menjadi banyak suku. Setiap suku atau klan memiliki kepala dan tetua, yang mengatur semua hal dalam lingkarannya sendiri; bahkan keputusan tentang perang dan perdamaian ada di tangan mereka. Mereka selalu dapat bertindak sepenuhnya secara mandiri dan di luar *mokole*, baik dalam hal-hal kecil maupun besar. Yang terakhir ini pada prinsipnya di atas, tetapi juga di luar kehidupan komunitas internal warga. Oleh karena itu, ada kemungkinan dua suku seperti *To Molongkuni* dan *To Watu* berperang satu sama lain tanpa diketahui *mokole*. Kapan pun konflik semacam itu muncul, ada peluang

bagi *mokole* untuk meningkatkan pengaruhnya. Ketika umpamannya jika salah satu atau kedua pihak tidak meminta dukungan atas kemauannya sendiri, ia menawarkan untuk menengahi guna mencapai penyelesaian damai. Jika kedua belah pihak menolak, dia harus menunggu saat yang lebih menguntungkan. Tapi sebagai aturan, salah satu pihak bersedia menerima tawaran itu; jika musuh sekarang menolak campur tangan *mokole*, dia akan memasuki arena di sisi mereka yang dilayani dengan baik olehnya (lihat Bab III §56). Demikianlah terjadi dalam pertempuran yang baru saja disebutkan antara *To Molongkuni* dan *To Watu*. Yang terakhir menolak mediasi *mokole*, yang mendukung *To Molongkuni* sehingga pemimpin *To Watu*, yang disebut *Tole*, tidak dapat menahannya sendiri.

Demikian juga, penting bagi si *mokole* untuk segera mengambil tindakan di mana dia dihina. Pada saat itu *Marundu* pasti memiliki seorang kuasa usaha yang selalu bertindak sangat kasar dalam menjalankan perintah si *mokole*. Ini mulai membosankan *To Molio'a*, dan begitulah mereka membunuhnya pada kunjungan lain. Segera *Marundu* secara pribadi pergi dengan sekelompok orang bersenjata ke suku yang bersalah dan menghukum mereka dengan keras.

Oleh karena itu, kami dapat mengatakan bahwa posisi *mokole* sangat bergantung pada perilaku dan wawasan pribadi dari orang yang menempati tempat tinggi ini. Sekarang kita juga mengerti bagaimana *mokole Wawontuko* bisa benar-benar kehilangan pengaruhnya; mereka tidak mengusirnya, mungkin mereka membayarnya upeti, tetapi mereka tidak menggonggonya sedikit pun; si *mokole* tidak bisa lagi mengendalikan situasi. Hanya ketika warga itu sendiri kembali menempatkan diri di bawahnya, dia diberi kesempatan lain untuk membangun kekuatannya, atau lebih tepatnya

pengaruhnya.

Sekarang tentu saja menjadi tugas yang mustahil bagi seorang *mokole*, dan terutama bagi keluarga *mokole*, untuk mempertahankan pengaruhnya melalui gerakan politik saja. Inti yang kokoh yang selalu bisa dia andalkan sangat diperlukan. Inti ini terdiri dari budak, baik budak turun-temurun maupun yang diperoleh. (Lihat lebih lanjut pada Bab II § 24).

§17. *Karua i Lembo*. Sampai sekarang, ketika kami berbicara tentang "*karua*", yang kami maksud adalah *karua Moiki*. Tapi di sebelah keluarga *karua* ini muncul sedetik, lebih rendah martabat daripada keluarga *Moiki*. Yang dimaksud dengan *Lembo* (yaitu "dataran") adalah dataran berbukit, yang membentang di bagian timur *Mori*. Di daerah ini dulu hanya ada pemukiman *To Watu*; suku ini masih mendiami sebagian besar dataran ini, tetapi dari barat *To Molongkuni* turun dari pegunungan mereka ke dalamnya; dan karena otoritas Belanda telah mengambil alih kekuasaan di sini, *To Ulu Uwoi* juga memiliki bagian di sisi barat. Sekarang ketika kita berbicara tentang *karua i Lembo*, yang kita maksud adalah *karua To Watu*.

To Watu punya legenda tentang asal usul garis keturunan *karua* mereka, yang menurut nenek moyang mereka muncul tak lama setelah banjir. Tapi pengetahuan ini begitu kabur dan membingungkan sehingga kita tidak bisa berbuat banyak dengannya. Penggambaran dalam seri legenda yang telah kita ikuti sejauh ini sangat bersih dan jelas. Itu sebabnya saya menyajikannya secara singkat di sini.

Mokole (yaitu *Pa'antoule*) sering pergi ke *Matano* untuk mengunjungi kerabatnya. Dalam perjalanannya ke sana ia melewati *Lembo* dan bermalam dengan kepala suku *To Meruruno* (bagian dari *To Watu* sekarang benar-benar dibubarkan). Di sana dia bertemu dengan

seorang gadis dewasa, dengannya dia tidur selama tiga malam. Sekembalinya dari kunjungannya ke *Matano*, wanita ini melahirkan seorang anak laki-laki. Si *mokole* kemudian berkata, "Anak ini bukan milikku sendiri dan oleh karena itu aku tidak mengenalinya sebagai *mokole* murni. Namun, saya mengangkatnya sebagai *karua* saya di dataran (*karua i Lembo*).

Anggota keluarga *karua* ini hanya memiliki pengaruh yang sangat lokal. Mungkin keluarga ini akan lebih berarti, jika bukan karena tunas dari mana pohon baru tumbuh dengan cepat dalam kekuatan, sampai campur tangan penguasa Belanda dalam urusan dalam *Mori* mengganggu pertumbuhan ini. Maksud saya keluarga *bonto* di sini.

§18. *Bonto*. Dalam menyusun sejarah keluarga pemimpin yang menarik ini saya dapat menggunakan ketiga sumber yang disebutkan dalam §3. Akibatnya, saya dapat berbicara di sini dengan lebih pasti daripada di paragraf sebelumnya.

Demi kejelasan, saya sudah merumuskan di sini secara umum hasil yang telah saya capai mengenai perkembangan dan pentingnya keluarga *bonto*. *Mokole Pa'antoule* berjuang untuk menegaskan dirinya pada awalnya. Matanya kini tertuju pada seorang pemimpin *To Meruruno* (*To Watu*) yang energik dan tampan, yang berhasil ia bujuk untuk tinggal di *Pa'antoule* untuk membantunya sebagai menteri dan panglima tentara. Ketika putra *bonto* pertama ini sudah mencapai usia paruh baya, muncul perselisihan antara dia dan si *mokole* saat itu, supaya dia ingin kembali ke suku asalnya. *Mokole Wawontuko* memanfaatkan konflik ini untuk memenangkan *bonto*. Sejak saat itu, si *bonto* tinggal bersama si *mokole Wawontuko* (kemudian *Ngusumbatu*). Namun, dengan batang atas *mokole* yang lemah

TO MORI DARI TINOMPO

ini, *bonto* memanfaatkan banyak kesempatan untuk memperkuat pengaruh mereka, bertindak semakin mandiri dan bertindak sepenuhnya seolah-olah mereka adalah *mokole*.

Jika sekarang kita telaah dari berbagai sumber tersebut, kita lihat dulu asal mula martabat *bonto* yang direpresentasikan oleh legenda tersebut sebagai berikut:

To Meruruno memiliki kepala yang disebut *Kalambi*.⁴ *Mokole Pa'antoule* melihat bahwa *Kalambi* adalah seorang pejuang pemberani dan diplomat yang baik. Karena itu, ia mendambakan jasa *Kalambi*. Dengan kepandaian dia berusaha mengikatnya pada dirinya sendiri untuk selamanya.

Suatu ketika ada upacara *woke* di *Pa'antoule*; selain banyak pemimpin lainnya, *Kalambi* juga hadir. Mereka duduk bersama dengan *mokole* dan minum dengan lahap, menurut kebiasaan To Mori, sampai seluruh pesta mabuk berat. Pada satu titik *Kalambi* bangkit dan mundur sejenak. Pada saat ini si *mokole* mengambil keuntungan dari meletakkan cangkirnya di tempat milik *Kalambi*, sehingga seolah-olah *Kalambi* telah menggunakan cangkir *mokole* tersebut.

Ketika *Kalambi* kembali dan terus memuaskan kehausnya, si *mokole* menjadi marah padanya, dan berkata: "Kamu telah sangat menyakitiku, *Kalambi*, karena kamu menggunakan cangkirku." *Kalambi* sekarang mengakui kesalahannya dan menawarkan banyak emas dan kerbau untuk menghapus hutangnya. Tetapi si *mokole* berkata, "Saya tidak akan menerima apa pun selain ini, bahwa mulai sekarang anda membantu dan melayani saya sebagai pelayan tertinggi saya." *Kalambi* pasrah

dengan keputusan ini, meski dengan enggan.

§19. Lampiran III berisi daftar keluarga dari keluarga *bonto* sampai saat ini. Dari daftar ini tampak bahwa setidaknya tujuh generasi dapat dihitung dari *Kalambi* hingga sekarang. Kami mengetahui sesuatu untuk diceritakan tentang masing-masing *bonto* yang berurutan.

Kalambi adalah *bonto* pertama dan meninggal di *Pa'antoule*. Putranya *Tabota*, menggantikannya. Dia memiliki dua putra, *Kaeori* dan *Poliwo*. Mantan jatuh cinta dengan putri *mokole*, bernama *Welena*. *Mokole*, bagaimanapun, tidak akan mengetahui pernikahan antara keduanya, dimana *Kaeori* mengambil nyawanya sendiri. Dengan kejadian ini *Tabota*, sang *bonto*, sangat tersinggung sehingga dia tidak ingin tinggal di *Pa'antoule* lebih lama lagi, dan lebih memilih untuk kembali ke suku asalnya. Ketika *mokole Wawontuko* mendengar ini, dia mulai memenangkan *Tabota*. Dia berhasil dalam hal ini, dan begitulah *bonto* hidup sejak saat itu di *Wawontuko*.

Pengganti *Tabota* adalah putra keduanya, *Poliwo*. Tradisi ini sekarang menempatkan invasi orang *Luwu* dan penawanan *mokole Wedangi* (lihat §13). *Poliwo* ini bertindak sangat agresif setelah jatuhnya *Wawontuko* dan memperluas kampanye militernya sampai ke *Matano*. Representasi ini bertentangan dengan apa yang kami nyatakan di paragraf-paragraf sebelumnya, karena kami mengajukan pembinaan *Pa'antoule* setelah penyerahannya kepada *Luwu*, sedangkan tafsiran ini menempatkannya di depannya. Saya pikir tradisi *bonto* di sini kurang mungkin dibandingkan tradisi *karua Moiki*, yang kita ikuti di §13. Dan atas dua alasan:

Leombo, Kabusa. Tapi ini sepertinya tidak mungkin bagi saya.

⁴ Begitulah tradisi *Bonto* itu sendiri. *To Watu* mengklaim bahwa *Kalambi* adalah budak *karua i*

1. *Pa'antoule* tidak pernah diambil oleh orang *Luwu*; sekarang akan sepenuhnya ada dalam pikiran para pangeran Mori, ketika di sebelah *Wawontuko* yang kalah *Pa'antoule* yang terkena berdiri, untuk mengambil keuntungan politik dari perbedaan ini; *mokole* tempat terakhir, yaitu, kemudian akan merasa benar-benar bebas dari *Luwu*.

2. Tidak dapat dipahami apa yang menggerakkan orang *Luwu* untuk mengambil seorang wanita, si *mokole Wedangi*, sebagai tawanan, dan meninggalkan seorang pria yang energik seperti *Poliwo* diam-diam di tempatnya (lihat §13, di mana tangan kanan *Wedangi, karua Kelo*, memang tertangkap). Di sisi lain, cukup masuk akal untuk berasumsi bahwa *Poliwo* memiliki kendali bebas ketika *Luwu* sudah rusak dan karena itu dia dapat melengkapi ekspedisi sejauh *Matano*. Tapi ini menyiratkan bahwa ini pasti terjadi cukup lama setelah penaklukan *Wawontuko*.

Bonto yang paling terkenal adalah putra *Poliwo*, yang disebut *Pu'ukelu*. Ini pasti orang yang sangat kuat, orang yang bertindak secara independen dan menegaskan prestise keluarganya. Kita akan menemukan namanya beberapa kali di bagian selanjutnya.

Di bawah putranya, *Tololi*, orang-orang Belanda dan Ternatan menghukum pendeduk Mori, merebut benteng *To Moiki*, yang disebut *Ensa Ondau* (1857). Sejak saat itu juga tanggal relokasi definitif *mokole* dan *bonto* dari *Wawontuko* ke *Ngusumbatu*.

Penganti *Tololi* adalah *Tumakaka*, yang bagiku tidak ada yang istimewa. Dia bukan anak tertua, tetapi tetap menggantikan ayahnya, karena kakak laki-lakinya *Patundu* telah gila dan mengambil nyawanya sendiri dalam suasana hati yang melankolis.

Putra sulung *Tumakaka* adalah *Pondelu*, yang *bonto* ketika Pemerintah Belanda memimpin di negeri ini. Sejak saat itu sampai

tahun 1921 ia memegang jabatan bupati.

§20. Tampilan yang aneh juga perkembangan pengaruh keluarga *bonto* serta politik yang telah dilakukan tuan-tuan ini, bisa dicari di sumber ketiga yang disebutkan dalam §3, yaitu, cara keluarga *bonto* memperoleh hak atas beberapa bidang tanah dan beberapa kebun sagu. Kami akan memeriksa kepemilikan tanah berturut-turut terlebih dahulu, dan kemudian kebun sagu (*Mori tabunga*).

Kepemilikan tanah.

1. *Balo'au* (dekat *Waturede* di *Lembo*). Ini adalah bagian dari padang rumput, di mana kerbau diizinkan untuk merumput (*pompotolaa ambau*: di mana kerbau dibiarkan lepas). Keluarga *bonto* telah memiliki tanah ini sejak zaman dahulu, karena *Kalambi* berasal dari daerah ini. Hak khusus melekat pada tanah ini: ketika seekor kerbau asing memasuki padang rumput ini, para penjaga tanah diizinkan untuk memburunya. Jika mereka membunuh hewan itu saat masih di ladang, *bonto* dan teman-temannya mengambilnya; jika hewan itu berhasil melarikan diri, baik terluka, *bonto* kehilangan haknya, tetapi jika melarikan diri dengan tombak masih di tubuhnya, itu tetap menjadi milik *bonto*. Jadi kerbau asing yang datang ke *Balo'au* tidak bisa ditangkap hidup-hidup, tapi bisa jatuh ke tangan penguasa suku sebagai buruan. Namun, ketika seekor kerbau *bonto* melintasi perbatasan *Balo'au*, tidak ada yang berani mengangkat tangan ke sana.

2. *Kolo-Kolo* (terletak di antara *Tingkea'u* dan *Wawopada*). Daerah ini adalah tanah suku kecil, *To Kolo-Kolo* (sekarang tinggal di *Wara'a*). *Bonto* menganggap orang-orang ini sebagai *ih* *inia* mereka (lihat §21), sedangkan mereka telah memperoleh hak atas tanah ini melalui perkawinan.

TO MORI DARI TINOMPO

Hak-hak ini, bagaimanapun, hanya terdiri dari fakta bahwa hanya mereka yang boleh mengambil ikan dari danau yang ada di sana dengan *To Kolo-Kolo*.

3. *Sule mpinaho* (terletak di dekat *Keu Rea*). Tanah ini dulunya milik suku kecil, *To Mbelala*. Ketika orang-orang ini pindah ke pantai, *bonto* dari beberapa generasi membeli kembali tanah ini dari mereka. Setiap orang sekarang dapat dengan bebas berkebun di atasnya, tetapi sebagian dari hasilnya harus dibayarkan setiap tahun kepada *bonto*, yaitu, 100 dari setiap 1000 tandan beras, sedangkan ia juga secara teratur diberi bagian mentimun (*suai*) dan sejenis melon (*sumpere*, Mal. *labu*), serta ayam dan babi.

4. *Biri bonti* (di *Wulanderi*) dan 5. *Wawo opa* (di *Lembo Manente*). Dikatakan *bonto* telah datang ke tanah ini dengan cara berikut. Ketika *mokole* baru telah menetap di *Pa'antoule*, salah satu cara yang dia gunakan untuk mengakhiri pertengkaran suku-suku yang terus-menerus adalah dengan membagi tanah mereka di antara mereka. Pada divisi ini, adalah dua buah yang tidak dibagikan kepada siapa pun. Ini adalah kebun *Biri bonti* dan *Wawo opa*. Keluarga *bonto* kemudian mengurus sebidang tanah tersebut. Sekarang orang yang berkebun di *Biri bonti* harus memberikan 50 dari 1000 tandan beras ke *bonto* dari setiap panen, dan beberapa ekor ayam setahun. Mereka yang memiliki kebun di *Wawo opa* tidak diwajibkan untuk memberikan kontribusi tahunan; tetapi jika *bonto* mati, mereka harus membawa berikut: babi, enam ayam, keranjang (*basu*) berisi nasi tumbuk, tikar tidur (*ompeo*), sirih (*kotuo*) dan pinang (*minama*).

6. *Tulewe* (terletak di suatu tempat di dataran tinggi Mori Atas). Legenda

mengatakan bahwa salah satu dari dua pahlawan *Kalambi* atau *Tabota* berjalan melalui tengah hutan dan melewati pegunungan dengan prajuritnya untuk mengganggu musuh di *Malili*. Tetapi dia mengalami kemalangan, karena dia tidak dapat melewati pegunungan yang tidak ramah ini. Sesampainya di sebuah sungai kecil, dia duduk bersama anak buahnya yang lelah. Di sana ia melihat sebuah batu besar. Dia sekarang mengambil segumpal tanah liat dan memasukkannya ke dalam salah satu dari banyak lubang di batu itu. Setelah itu ternyata lempung ini telah tumbuh menjadi daerah yang luas. Ini disebut *Tulewe*, dan secara alami menjadi milik *bonto*. Hak yang dimiliki keluarga *bonto* atas tanah ini sama persis dengan yang dimiliki *Wawo opa*.

7. *Konau motobu* atau *Wawondoda* (dalam Lage, kecamatan Posso). Tanah ini belum lama menjadi milik keluarga *bonto*. *Patundu*, kakak laki-laki *Tumakaka*, menikah dengan seorang gadis *To Pada* di Mori Atas, bernama *Dayore*, sebelum dia menjadi gila. *To Pada* ini berperang dengan *To Lage*; *Patundu* membantu mereka dalam pertempuran dan memimpin mereka menuju kemenangan. Sebagai rampasan sekarang *Patundu* meletakkan tangannya di atas sebidang tanah tersebut, yaitu, setiap kali *bonto* merayakan pesta besar, seperti upacara *woke* (lihat Bab VI §132-137), atau ketika ia membiarkan *mompokowurake* (lihat Bab IV §67-70), mereka yang mendiami tanah tersebut, memberikan sumbangan, yang terdiri dari: seekor kerbau dan dua piring tembaga (*palako*) atau dua kain (*lipa*). Upeti ini disebut *gule*.

Kebun Sagu

Sebagian besar kebun sagu yang sekarang

dimiliki keluarga *bonto* menyandang nama *Pu'ukelu*. Dia pasti menyadari dengan jelas bahwa kepemilikan kebun sagu akan memberinya pengaruh di seluruh wilayah, dan akan meningkatkan peluangnya untuk ikut campur dalam urusan orang lain.

1. *Tambunga i Bombo* (terletak di *Lembo*).

Ini adalah salah satu perkebunan sagu tertua, konon dibuka oleh Kalambi.

2. *Tambunga i Tetelebani* (juga di *Lembo*): ditanam oleh *Pu'ukelu*.

3. *Tambunga i Tamaino esi* (dekat *Watambayoli* di utara). Tidak diketahui bagaimana kebun sagu ini diperoleh. Selain, ini bukan milik keluarga *bonto* yang tak terbantahkan, karena Bupati *Sampalowo* saat ini, putra *Marundu*, juga percaya dia bisa mengklaim hak atas kebun sagu ini.

4. *Tambunga i Ponda* (di *Bungku* dekat pantai). *To Ponda* pernah sangat terpojok dalam pertempuran melawan *To Salampe* (saya tidak tahu di mana *Salampe*). Bantuan diminta dari *Pu'ukelu*, yang segera memberikan bantuan dan mengusir para penyerang. Sebagai rasa terima kasih, *To Ponda* mengumpulkan begitu banyak kain dan kuningan sehingga bisa menutupi dinding sebuah rumah. Tapi *Pu'ukelu* tidak menerima ini; dia lebih suka memiliki kebun sagu, karena itu juga akan menguntungkan keturunannya.

5. *Tambunga i Boku* (di *Matanda'u*) (lih. §6 Bab ini). Ini adalah salah satu kebun sagu tertua dan milik *To Kangua* (orang-orang ini sekarang tinggal di desa *Tiu*). Tapi pernah terjadi bahwa *To Bela* (*Tobelo* dari Halmahera) menyerbu wilayah dan sangat memojokkan *To Kangua*. *Pu'ukelu*, yang segera siap, dipanggil untuk menyelamatkan, dan *To Bela* dikalahkan dan diusir. Sebagai imbalan atas pelayanan ini ia mengambil *Tambunga i Boku*.

6. *Tambunga i Po'emoa* (juga dekat *Matanda'u*). Salah satu suku tertua di Mori adalah *To Wawonsi'e*; anggota suku ini tersebar di antara dan dibubarkan dalam Mori yang sekarang. Mereka memiliki *Tambunga i Po'emoa*. Suatu ketika orang-orang ini pergi menyerang musuh mereka di *Bungku*. Tetapi mereka dipukuli hingga berdarah, bahkan meninggalkan tiga orang tewas. Bahkan mayat-mayat yang telah dirampok kepalanya oleh musuh mereka tidak berani mengambilnya. Namun, hal itu tepat bagi *Pu'ukelu*, yang tak segan-segan memenuhi permintaan yang masuk. Dia benar-benar berhasil memindahkan ketiga mayat itu ke *Wawonsi'e*. Sebagai hadiah ia menerima *Tambunga i Po'emoa*.

§21. *Rekapitulasi*. Akhirnya, jika kita mencoba mencirikan tiga jenis kepala yang kita kenal di Tinompo, kita mungkin akan melakukannya. Otoritas *mokole* sepenuhnya bersifat bangsawan. Dia berada di atas rakyat dan sampai batas tertentu di luar rakyat. Otoritasnya pertama-tama terletak pada nenek moyang yang tinggi dan istimewa; di tempat kedua pada kebijakan yang kurang lebih dilakukan dengan cerdas; dan ketiga, dia bergantung pada inti dari orang-orang yang setia, budak-budaknya. Dia tidak menuntut hak atas tanah, seperti yang telah kita lihat dengan *bonto*; hanya dia yang memiliki beberapa kebun sagu, yang di *Morokopa* secara tradisional merupakan milik keluarga *mokole* dan *karua*, dan sisanya ditanam kemudian (misalnya di *Kolono Dale*). Setiap orang harus berkontribusi kepadanya, sesuai dengan kasus dan keadaan yang muncul. (lih. bab VI §122-125). Dia adalah penguasa seluruh negeri. Begitulah, karena memang begitu adanya. Dan itulah mengapa hal itu sangat wajar.

Tidak ada yang alami tentang *Bonto*. *Bonto*

TO MORI DARI TINOMPO

adalah salah satu dari kita, dan adat mereka sama sekali tidak berbeda dengan adat masyarakat, kecuali bahwa adat itu telah dibuat sedikit lebih indah di sana-sini. Pengaruh *bonto* bergantung sepenuhnya pada cara mereka bisa menegaskan diri mereka sendiri. Oleh karena itu perilaku yang sangat agresif dari para mantan *bonto*. Oleh karena itu aktivitas besar seseorang seperti Pu'ukelue. Dan karenanya upaya terus-menerus untuk memperoleh kepemilikan permanen di tanah dan kebun sagu. Mereka membutuhkan dukungan ini. Dan dengan pemahaman yang jelas tentang tuntutan dasar yang "sehat" untuk politik mereka, mereka melembagakan *ih i inia* dan berturut-turut memperoleh banyak budak.

Kita harus membedakan *ih i inia* (persis: isi desa) dari *palili*, rakyat bebas pada umumnya, seluruh rakyat *To Mori*.

Sekarang *ih i inia* ini adalah orang bebas, *palili*, yang karena satu dan lain hal memiliki kewajiban khusus terhadap *bonto*, atau yang telah dibujuk untuk meninggalkan desa mereka dan menetap sebagai orang bebas di desa *bonto*. Bisa individu maupun seluruh kelompok yang bergabung dengan cara ini. Hal ini misalnya kebetulan sebuah desa kecil, yang sudah beberapa kali dihancurkan oleh musuh, tidak bisa lagi mempertahankan dirinya sendiri. Satu-satunya cara adalah menjadi sekaligus *ih i inia*. Kepentingan pribadi *bonto* membantu mendorong transisi semacam itu. Karena mereka memperkuat posisi independennya.

Jadi *bonto* bekerja dengan cara mereka. Pengaruh mereka tergantung pada penampilan pribadi mereka. Dengan memimpin partai lemah menuju kemenangan di sini dalam perang, dan di sana untuk mengambil bagian dari kondisi bermasalah di sebuah suku, mereka berhasil meningkatkan prestise mereka. Ketika otoritas Belanda membawa ketertiban dan kedamaian, semua kesempatan untuk

menegaskan diri mereka untuk *bonto* terputus. Politik tradisional mereka dibuat mustahil. Sejak itu, pengaruh keluarga *bonto* telah menurun drastis, sementara pengaruh *mokole* masih "normal". *Mokole* juga telah kehilangan banyak, tetapi "martabat", kekhasan itu, yang pada prinsipnya membedakannya dari orang-orang, tetap ada.

§22. *Kota-kota yang hilang*. Pada akhir bab ini kita harus mempertimbangkan sebuah fenomena dalam sejarah Mori yang sangat penting untuk representasi yang benar dari hubungan di antara mereka. Dengan ini saya akan mencoba menghubungkan fakta dan representasi legendaris, untuk sampai pada solusi yang masuk akal dengan cara ini. Di berbagai tempat ada legenda desa yang tenggelam ke dalam tanah. Motif yang sama selalu muncul sebagai penyebab fenomena ini: orang-orang menertawakan seekor hewan dan segera setelah itu seluruh desa menghilang. Tidak jarang ada yang lolos dari maut. Hewan yang menjadi sasaran dosa, biasanya adalah kucing atau kambing. Berikut adalah beberapa contoh tempat yang tenggelam.

Di §9 kita melihat bagaimana *mokole* berpindah dari *Ligisa* ke *Moiki*. Motifnya adalah: "karena mayat musuh yang dikalahkan berbau busuk", tetapi bagi saya tampaknya bukan asumsi yang berani bahwa orang-orang di sana terlalu terganggu oleh musuh dan karena itu menginginkan tempat yang lebih tenang. Namun, legenda mengatakan bahwa ketika *mokole Ligisa* pindah, tidak semua ingin pergi bersamanya; kemudian ini menghilang ke dalam tanah di tempat di mana danau *Tiu* sekarang berada. Kami juga telah mengenal tempat *Mohainga* (lihat §11). Orang-orang ini telah pindah ke *Bengko* dan menghilang dari muka bumi dengan cara yang sama seperti orang-orang *Ligisa*. Dengan cara ini beberapa

contoh tempat yang hilang dapat disebutkan. Namun, sebagai kasus terakhir, saya hanya ingin menyebutkan di sini tentang *To Wionggo*.

Orang yang sekarang dikenal dengan nama *To Wionggo* tinggal di desa *Watu'api*. Desa ini juga telah menghilang ke dalam tanah, tetapi legenda memberikan dua alasan. Yang pertama adalah bahwa *To Watu'api* pergi untuk merayakan upacara *woke* dan mengundang *mokole* ke upacara tersebut. *Mokole* datang, dan kemudian kepala orang-orang ini, yang disebut *Tengko*, mempersembahkan seekor kerbau putih kepada pangeran mereka. Akibat dari hal ini adalah seluruh desa beserta penduduknya menghilang ke kedalaman, "karena," dikatakan, "tidak ada *palili* yang boleh mengundang pangerannya ke upacara dan dengan demikian bertindak sebagai tuan rumah baginya." Persembahan seekor kerbau putih rupanya membuat kesalahan, atau lebih tepatnya, mungkin penyebab bencana yang sebenarnya.

Pembacaan kedua lebih jelas maksudnya. Legenda ini mengatakan bahwa *Tengko* sangat percaya diri di upacara *woke* tersebut. Alih-alih memotong seekor kerbau sampai mati (lihat Bab VI §134), ia mengikat seekor rusa pada sebuah tiang dan kemudian pergi *montida* (yaitu, memotong sampai mati). Kebaikan *Tengko* ini membuat sedikit kesan bagi kita jika kita belum mempelajari upacara *woke* dan suasana hatinya dengan mengalaminya. Tetapi ketika juru bicara saya menceritakan kisah ini, ada beberapa yang juga mendengar cerita ini untuk pertama kalinya; para pria tertawa terbahak-bahak, dan beberapa wanita, yang juga hadir, tertawa terbahak-bahak. Saya langsung merasakan betapa konyolnya *Tengko* yang telah membuat seluruh upacara *woke* dengan tindakan ini. Tidak ada yang terkejut bahwa ini diikuti oleh hilangnya ke tanah. Sekarang, bagaimanapun, legenda melanjutkan bahwa seorang pria lolos dari bencana ini

dengan tujuh putrinya. Sekarang *Pamantobi* ini diganggu oleh semua orang yang datang untuk meminta tangan putrinya. Maka dia menempatkan dirinya di bawah perlindungan langsung *bonto*.

Apa yang dikatakan fakta? Di antara mereka yang menjadi penduduk Tinompo saat ini, *To Wionggo* masih dibedakan dari kelompok lainnya. Orang-orang ini merupakan bagian terbesar dari *ihi inia* milik *bonto*. Sekarang dikatakan bahwa *To Wionggo* ini sangat lemah oleh perang yang berulang-ulang sehingga mereka tidak bisa lagi menahan diri. Nah, untuk menghindari kehancuran total, mereka langsung menempatkan diri di bawah *bonto* dan menetap di kampung halamannya. Aku sia-sia mencari tempat di mana seharusnya *Wionggo* berada. Tampak bagi saya bahwa kita berurusan di sini dengan nama diri yang ditentukan. Dalam dialek *To Molongkuni*, *tewiangka* berarti bubar, bubar dari sekelompok orang yang mabuk perang. Jadi *wionggo* sama dengan *wianga*: berserakan. Jadi *To Wionggo* adalah: tercerai-berai, tersebar. Mereka berbicara dengan dialek Mori atas, sebagaimana ditunjukkan dengan jelas oleh seorang wanita tua *Wionggo* yang masih tinggal di Tinompo.

Mari kita kembali ke legenda desa yang hilang dan tenggelam. *Ligisa* harus melakukan pertempuran sengit melawan *mokole Lembe*, sehingga jelas bahwa ketika *mokole* dengan sebagian besar rakyat telah ditarik, sisanya tidak dapat bertahan. Tentang *To Mohainga*, yang sangat sedikit diketahui, masih dikatakan bahwa mereka adalah *mia lambaha*, "orang jahat dan kejam"; petarung ini telah menghilang, tidak meninggalkan keturunan. Kami tahu positif tentang *To Wionggo* bahwa mereka berulang kali dibubarkan dan dihancurkan oleh musuh. Sementara masing-masing tempat ini dikatakan telah lenyap dari muka bumi, asumsi

TO MORI DARI TINOMPO

yang jelas adalah bahwa tenggelamnya ini adalah ide legendaris kehancuran di tangan musuh. Di wilayah danau *Malili* terdapat dataran kecil yaitu dataran *Weula. To Weula*, yang sekarang dimusnahkan dan diusir, dikatakan sangat agresif; ini akan menjadi alasan mengapa suku-suku yang masih hidup bersatu untuk menetralsir tetangga yang merepotkan ini. Dan juga di daerah bekas *To Weula* ini ditunjukkan sebuah titik dimana sebuah desa telah menghilang ke dalam tanah sebagai hukuman karena menertawakan seekor kambing.

Alasan yang diberikan oleh legenda untuk tenggelamnya ini, yaitu, ejekan hewan itu penasaran, dan saya tidak bisa menjelaskannya. Tetapi sehubungan dengan hilangnya desa dan orang, tampaknya bagi saya mungkin bahwa kita di sini untuk memikirkan pemusnahan dan penghancuran oleh perang.

Bab II: Organisasi sosial.

§23. *Metode dan ruang lingkup.* Lebih tegas daripada bab-bab lainnya, saya harus menunjukkan di sini bahwa deskripsi yang saya berikan dalam esai ini tidak berlaku untuk semua orang To Mori, tetapi terutama untuk orang-orang Tinompo. Struktur sosial masyarakat di Tinompo memiliki sesuatu yang alami di satu sisi, karena ada inti penduduk yang homogen; di sisi lain, bagaimanapun, sesuatu yang disengaja, dalam kelompok dan orang-orang yang datang dari latar belakang yang berbeda terus ditambahkan ke inti ini. Inti dibentuk oleh budak asli *mokole*, sedangkan unsur asing terdiri dari mereka yang datang untuk berlindung di bawah lengan kuat *mokole* atau *bonto*. Namun, saya mendapat kesan bahwa pendatang baru pada dasarnya berpegang pada apa yang mereka temukan. Dialek mereka juga menghilang setelah waktu yang singkat.

Saya telah mencoba menggunakan dua metode untuk membiasakan diri dengan hubungan yang relatif kompleks ini. Yang pertama adalah 'metode silsilah' Dr. W. H. R. Rivers, yang saya kenal dari esainya yang berjudul, "*The Genealogical Method of Anthropological Inquiry* (*The Sociological Review*," Januari 1910), dan bukunya "*The History of Melanesia Society*" (Cambridge, 1914). Metode ini terdiri dari pencatatan daftar silsilah. Tidak hanya kesimpulan yang berbeda dapat ditarik dari kasus-kasus konkret ini, tetapi mereka mengajukan pertanyaan yang jelas dan tidak ambigu kepada mereka yang dimintai informasi. Justru karena terminologi kami di bidang hubungan kekerabatan menunjukkan begitu banyak perbedaan mendasar dengan To Mori, peluang saling kekeliruan juga merupakan peluang bagus untuk membetulkan asumsi. Metode silsilah, bagaimanapun,

memberikan dasar tetap, yang hampir tidak termasuk kesalahan. Saya masih jauh dari sampai penggunaan metode ini secara luas dan serbaguna, seperti Dr. Rivers tahu bagaimana melakukan ini. Ini adalah upaya pertama di area yang sangat terbatas.

Metode kedua adalah metode penyelidikan langsung yang biasa. Ketika metode silsilah telah meletakkan dasar saling pengertian, penyelidikan juga berjalan lebih lancar, dan hasilnya lebih memuaskan.

Istilah "organisasi sosial" terlalu luas untuk apa yang akan saya bahas di sini. Rancangan bab ini meliputi: harta warisan, kekerabatan, perkawinan dan hukum waris.

§24. *Pelapisan status sosial.* Dalam bab sebelumnya kita telah berbicara tentang berbagai keluarga kepala yang memainkan peran penting dalam Mori. Betapapun pentingnya kepala-kepala ini bagi perkembangan budaya dan politik orang-orang ini, mereka hanya memberikan sedikit pengaruh pada karakteristik tipe sosial.

Penduduk To Mori adalah seorang demokrat di hati. Di komunitas Mori mana pun yang tidak terpengaruh langsung oleh *mokole*, hanya ada pemimpin dan mereka yang dipimpin. Pemimpin seperti itu hanya memiliki pengaruh pribadi dengan rekan senegarannya, mereka tidak memiliki kekuatan lain. Budak tidak ada, semua orang ada dan tetap bebas.

Namun, itu benar-benar berbeda di sekitar *mokole*. Dia memiliki budak di bawahnya, dengannya dia tinggal di satu tempat. Dalam kaum budak ini, bagaimanapun, dua jenis harus dibedakan, yaitu budak-budak purba (*ata pu'u*), yaitu mereka yang termasuk golongan budak sejak dahulu kala dan berhubungan dengan keluarga *mokole* sebagai tumpuan patung di atasnya, dan budak-budak yang diperoleh (*ata labira*). Yang terakhir tidak dibeli dalam arti

TO MORI DARI TINOMPO

kata yang biasa, tetapi mereka adalah orang-orang yang bersalah atas kematian dan sekarang telah menyelamatkan hidup mereka dengan menjadi budak *mokole*. Jadi, jika seorang pria telah melakukan pembunuhan, dan dikejar perseteruan darah, ia dapat menyelamatkan dirinya sendiri dengan bergegas ke rumah *mokole* dan naik ke sana (*me'ensa*: menaiki tangga). Jika seseorang dituduh manusia serigala dan telah dihukum untuk mati, orang yang telah dijatuhi hukuman mati dapat menyelamatkan hidupnya dengan pergi *me'ensa* di *mokole*, sehingga membuat orang tersebut menjadi *ata labira*. Misalkan seorang pria mengejar mangsanya, dan yang terakhir, mendekati rumah *mokole*, menemukan bahwa pada saat-saat terakhir dia akan jatuh ke tangan pengejanya, dia dapat mencoba satu hal untuk menyelamatkan hidupnya. Dia cepat-cepat membungkuk, mengambil batu atau tongkat yang kebetulan tergeletak di sana, dan melemparkannya ke rumah si *mokole*. Jika batu atau tongkat itu berhasil sampai di rumah, dia selamat; mulai saat ini dia adalah *ata labira* van den *mokole* dan pihak yang tersinggung tidak memiliki jalan lain lagi untuk melawannya.

Ata labira seperti itu tetap menjadi budak sepanjang hidupnya, dan anak-anak yang dilahirkannya setelah budaknya juga adalah budak (lihat tentang anak-anak budak §26). Dalam kehidupan dan pekerjaan sehari-hari tidak ada perbedaan yang nyata antara *ata labira* dan *ata pu'u*. Namun sebelumnya yang terakhir sering dianggap lebih tinggi statusnya oleh tuan mereka daripada yang pertama. Di antara mereka sering dibukti orang kepercayaan, yang diberi tugas dan yang juga melayani kepentingan tuan mereka di luar. Seorang (mantan) *ata pu'u* berkata kepadaku: "Seorang *ata labira* tidak pernah diizinkan pergi jauh, karena tuan kami takut ia akan melarikan diri." Ditambah lagi dengan

ketentuan tegas bahwa seorang *ata pu'u* tidak boleh dibunuh dengan besi; jika hukuman mati akan dilakukan padanya, maka pencekikan adalah cara yang biasa.

Kehadiran keluarga *bonto* membuat hubungan di Tinompo semakin rumit. Di Sampalowo, tempat tinggal keturunan *mokole Pa'antoule-Petasia*, hanya budak-budak *mokole* yang diketahui. Namun di Tinompo, selain budak *mokole*, ada juga budak *bonto*. Karena tak perlu dikatakan bahwa *bonto* segera juga mengambil hak *labira* dengan benar. Dan karena pria-pria ini adalah orang-orang yang energik, dan tidak menghindari dari tindakan kekerasan, terbukti bahwa segera sejumlah besar mereka yang dijatuhi hukuman mati menempatkan diri mereka di bawah perlindungan mereka. Sekarang *bonto* bahkan berbicara tentang *ata pu'u* dan *ata labira* mereka; yang pertama, kemudian, adalah keturunan dari mereka yang beberapa generasi yang lalu menyerahkan diri kepada *bonto*, karena pada awalnya keluarga *bonto* tidak memiliki budak, lebih dari kepala kelompok lain di antara To Mori.

Dalam bab sebelumnya (§21) kita telah melihat bagaimana *bonto* berhasil meningkatkan pengaruhnya dengan cara membangun kekuatannya di atas fondasi yang lebih kokoh; yaitu oleh lembaga *ihi inia*. Saya pernah bertanya: "Jika *mokole* membunuh budaknya sendiri karena suatu alasan, apa konsekuensinya?" "Tidak ada konsekuensi", adalah jawabannya, "dia harus tahu itu sendiri." "Tetapi jika dia membunuh seorang budak *bonto*?" "Kemudian *bonto* marah dan menuntut ganti rugi." "Dan jika dia membunuh seorang *ihi inia*?" "Kalau begitu dia akan mendapat masalah dengan *bonto*, karena *ihi inia* berada tepat di bawah *bonto*, *mokole* tidak ada hubungannya dengan mereka." *Ihi inia* ini, yang bebas, tetapi terikat dengan ikatan khusus

pada keluarga *bonto*, membentuk kelas tersendiri, serupa seluruhnya dengan *palili*, kecuali bahwa mereka memiliki kewajiban terhadap *bonto*.

§25. *Pernikahan di Pelapisan status sosial yang berbeda.* Hampir tidak mungkin bagi keluarga *Mokole* untuk menjaga kemurnian darah. *Mokole* murni disebut *mokole motaha* (*mokole* matang); ini adalah anak-anak dari perkawinan seorang ayah yang totok *mokole*, dengan ibu yang *totok* juga *mokole*, atau totok *bonto*. Di antara mereka adalah *anano mokole* (anak *mokole*) dalam jajaran bangsawan yang lebih besar atau lebih kecil. Jelas bahwa dalam keadaan ini, jika diamati lebih dekat, *mokole motaha* tidak ada lagi. Situasi ini diselamatkan dengan menyatakan bahwa orang yang paling murni menjadi *motaha*.

Proses pemerosotan ini tentu akan berjalan jauh lebih cepat jika keluarga *bonto* tidak ikut campur tangan secara membantu. Untuk mengandung anak keturunan murni, *bonto* tidak perlu pilih-pilih seperti *mokole*. Dia lebih dekat dengan penduduk dan cukup dengan seorang wanita yang termasuk dalam *mokole palili*; yaitu, putri dari keluarga yang terlihat di salah satu desa Mori cukup mulia untuk melihat anak-anaknya diakui sebagai *bonto* totok. Ini membuka lebih banyak kesempatan bagi keluarga *mokole* untuk menikah bangsawan.

Pernikahan seorang *mokole* laki-laki di bawah kelasnya jauh lebih umum daripada pernikahan di status sosialnya. Oleh karena itu jumlah besar *anano mokole*. Sebagai aturan, seorang *mokole* memiliki beberapa istri, di antaranya adalah orang bebas (*palili*) dan budak. Tidak ada keberatan untuk ini. Namun, seorang wanita yang *mokole* tidak boleh menikah dengan pria bebas (*palili*) apalagi

seorang budak. Dulu, jika ternyata ada hubungan terlarang antara seorang wanita dari keluarga *mokole* dan seorang budak, hal ini ditindak tegas. Wanita itu dikirim ke *Matano* untuk tinggal di sana dan tidak kembali; dan budak itu dibunuh. Bahkan seorang *palili* terbunuh dalam kasus seperti itu. Semakin *motaha* wanita itu, semakin parah berurusan-annya dan pria yang bersalah.

§26. Kita telah melihat bagaimana di Tinompo ada dua tuan yang budaknya tinggal di satu desa, yaitu *mokole* dan *bonto*. Tidaklah mengherankan bahwa seorang budak muda, dalam memilih separuh lainnya, tidak terlalu peduli apakah gadis itu melayani tuan yang sama seperti dia, atau apakah dia menaati yang lain. Tuan-tuan juga tidak melihat sesuatu yang tidak pantas dalam kenyataan ini, sehingga perkawinan antara budak dan budak wanita *mokole* dan *bonto* sering terjadi. Bagaimana sekarang anak-anak, siapa mereka? Anak-anak didistribusikan secara adil: anak pertama mengikuti ibu, kedua ayah, ketiga ibu. Jika pasangan itu sekarang memiliki jumlah anak ganjil, tuan ibu akan memiliki keuntungan lebih dari tuan ayah. Namun, bukan ini yang mereka inginkan: anak terakhir, yang kemudian akan mengikuti ibu, dibagi di antara dua tuan, sedemikian rupa sehingga nanti sebagai orang dewasa bergantian melayani *mokole* satu tahun dan *bonto* yang lain. Benyamin⁵ yang aneh seperti itu disebut *pehilaa*.

Ini adalah cara yang sama ketika seorang pria bebas menikahi seorang budak atau gadis budak. Jika ibu bebas, maka anak ganjil adalah budak, anak genap bebas. Di sini juga seseorang dapat memiliki *pehilaa*. Dalam hal ini berarti kelak setelah dewasa anak ini bebas satu tahun dan tahun berikutnya harus melayani

⁵ Catatan penerjemah: Dalam Alkitab, Benyamin adalah anak ke tiga belas Yaqub; dalam hal ini,

bermaksud anak bungsu dari sebuah keluarga, terutama yang sangat disukai.

TO MORI DARI TINOMPO

kepada tuan ayahnya atau ibunya.

Melalui metode silsilah yang ditunjukkan dalam §23, saya dapat memeriksa perkawinan dalam 152 kasus, tersebar dalam tiga generasi (lihat tabel I). Di sini kita hanya berbicara tentang perkawinan “rakyat”, saya meninggalkan perkawinan keturunan *mokole* dan *bonto* (dengan tiga pengecualian, karena ketiga perempuan ini berasal dari Tinompo sendiri). Angka tersebut menunjukkan bahwa persentase terbesar menikah di kelas mereka sendiri, yaitu 96 kasus dari 152, atau 64%. Sangat mengherankan tentang pernikahan antara orang bebas dan budak yang sama seringnya seorang wanita bebas menikahi seorang budak seperti halnya seorang wanita budak menikahi seorang pria bebas.

§27. *Jumlah anak.* Ketika seseorang ingin menentukan jumlah dan sifat dari pernikahan yang dilakukan melintasi generasi tertentu melalui metode silsilah, ia merasa bahwa ia memiliki dasar yang kokoh di bawah kakinya; akurasi pernyataan cukup tinggi. Tetapi ketika kita memeriksa satu per satu nama anak dari setiap pasangan, kita sering menemukan kebimbangan dan ketidakakuratan yang jelas. Mereka yang belum melahirkan anak atau yang meninggal sebelum menikah dilupakan. Bahkan mereka yang cucunya pindah ke tempat

lain hanya menyisakan kenangan yang redup, sehingga pernyataan jumlah anak dari orang-orang tersebut sedikit memberikan kepastian.

Dalam menentukan rata-rata jumlah anak, para ibu dari generasi yang baru muncul memiliki kesulitan yang aneh. Yaitu, bahwa dia, yang hanya memiliki satu anak pada saat namanya dicatat, dapat memiliki lima anak lagi. Oleh karena itu, di antara angka-angka di lapiran II, yang menunjukkan berbagai angka wanita tanpa, satu, dua, dll. anak, saya telah menempatkan jumlah mereka yang masih termasuk dalam hal memiliki anak, dalam tanda kurung di bawah ini.

Mari kita perhatikan angka-angka ini sejenak. 5 wanita merdeka, yang memiliki lebih dari 5 anak, bersama-sama memiliki 35; 9 budak perempuan 64 di kolom yang sama. Jika sekarang kita singkirkan mereka yang masih dalam usia melahirkan anak, kita lihat berikut ini. 47 wanita bebas yang terdaftar bersama-sama melahirkan 140 anak, yaitu 2.98 anak per wanita. Adapun budak wanita, kita melihat bahwa 58 wanita menghasilkan 191 anak, sehingga untuk setiap wanita ada 3.29 anak.

§28. *Perkawinan di dalam dan di luar desa.* Oposisi eksogami dan endogami sulit diterapkan pada hubungan di Tinompo. Jika kita menganggap kelas budak sebagai

Tabel 1: Gambaran umum tentang pernikahan di Tinompo

Di desamu sendiri	Di luar desa sendiri		Bebas dengan bebas	Budak dengan budak	Bebas dengan budak	
	Pria asing	Wanita asing			Pria bebas	Wanita bebas
110	14	28	31	65	28	28

Tabel 2: Gambaran umum tentang jumlah anak yang dimiliki para wanita di Tinompo

0 anak		1 anak		2 anak		3 anak		4 anak		5 anak		> 5 anak	
bebas	budak	bebas	budak										
10	8	13	25	17	19	8	16	13	9	3	7	5	9
(7)	(5)	(5)	(13)	(5)	(9)	(2)	(7)	(3)	(1)				

kelompok dan yang bebas sebagai yang kedua di sebelahnya, kita telah melihat bahwa orang menikah baik di kelas mereka sendiri maupun di luarnya.

Namun, jika kita mengambil masyarakat desa secara keseluruhan dan segala sesuatu di luarnya sebagai keseluruhan kedua, kita melihat bahwa jumlah pernikahan di dalam desa hampir tiga kali lebih besar daripada di luar. Karena dari 152 pernikahan itu, 110 termasuk dalam Tinompo, yaitu 73%, dan sisanya dinikahkan dengan gadis asing, atau dengan pria asing.

Sudah menjadi kebiasaan bagi pria untuk tinggal bersama wanita. Dia bekerja dengan dan untuk mertuanya. Bila ini telah berlangsung selama beberapa tahun, pria biasanya membangun rumah secara terpisah untuk keluarganya sendiri. Jika laki-laki tersebut berasal dari desa lain, terkadang ia kembali ke desanya sendiri setelah mendapat persetujuan dan kesepakatan bersama kedua belah pihak. Akan tetapi, seringkali laki-laki itu menetap secara permanen di desa tempat ia menikah. Namun, saya tidak memiliki data untuk menilai mana dari dua kasus ini yang lebih umum.

Di sini sekali lagi, metode silsilah tidak sempurna dalam datanya kecuali jika diterapkan pada kompleks populasi yang luas. Data yang sangat terbatas yang saya miliki mengatakan sedikit tentang hubungan antara pria yang pergi untuk menikah di tempat lain dan mereka yang datang untuk menikah. Karena secara umum dapat dikatakan bahwa mereka yang pergi akan dilupakan oleh anak cucu. Namun itu aneh; bahwa angka-angka yang diberikan di Lampiran I menunjukkan bahwa laki-laki yang pergi untuk menikah di tempat lain jauh lebih banyak daripada mereka yang datang untuk menikah (28 berbanding 14).

Dari suku tetangga, berikut ini yang paling sering menikah dengan Tinompo. Dekat dengan Tinompo ada dua desa *To Impo*; fakta ini tentu akan berkontribusi pada pernikahan dengan orang-orang ini jauh melebihi mereka dengan suku lain, yaitu 13 kasus (4 laki-laki menikah di Tinompo dan 9 pergi). Kemudian datanglah *To Kolo-Kolo* (sekarang Desa *Wara'a*) dengan 7 kasus (1 laki-laki menikah dan 6 pergi); kemudian *To Moiki* dengan 6 kasus (3 laki-laki menikah dan 3 pergi); dan terakhir saya sebut *To Molongkuni* dengan 4 kasus (2 laki-laki menikah dan 2 pergi).

§29. *Hubungan kekerabatan.* Saat pertama kali mengenal istilah yang digunakan suku *To Mori* untuk menunjukkan berbagai hubungan kekerabatan mereka, kami sedikit pusing. Hanya ketika kasus-kasus konkret telah dicatat melalui metode silsilah, gambaran yang jelas dapat diperoleh. Agar saya sekarang dapat dipahami dalam deskripsi saya, saya telah membuat ekstrak dari silsilah keluarga yang sangat kompleks dan luas, dan telah menambahkannya di sini sebagai Lampiran III. Oleh karena itu kepada Lampiran inilah semua kasus khusus yang dirujuk, yang akan disebutkan di sini untuk klarifikasi. Selain itu, silsilah ini mencegah kita terjebak dalam istilah-istilah seperti ibu-ayah-adik-anak- dan bersanak.

Daftar keluarga Lampiran III disusun sebagai berikut. Laki-laki ditandai dengan huruf kapital, perempuan dengan huruf cetak biasa. Pasangan suami istri ditempatkan satu di bawah yang lain dengan tanda + di antara nama mereka. Pengecualian adalah pasangan *Tonde* (perempuan) dan *Paseda* (laki-laki), yang saya tempatkan bersebelahan untuk menghubungkan silsilah kedua belah pihak. Dalam kasus pria *Pa'ea*, niat kami adalah untuk mengungkapkan bahwa dia telah memiliki dua

TO MORI DARI TINOMPO

istri. Garis putus-putus berfungsi untuk menunjukkan dengan jelas generasi yang berurutan.

Ketika kita melihat proporsi berbeda yang digambarkan di hadapan kita dalam daftar kekerabatan, kita dapat membayangkan bahwa mereka dapat dibagi menjadi tiga kelompok alami.

I. Pertama-tama keturunan langsung dari atas ke bawah, yaitu, kekerabatan paling langsung.

II. Kedua, hubungan-hubungan yang terletak dalam generasi yang sama; ini dapat ditemukan di antara mereka yang ditarik pada Lampiran III antara dua garis putus-putus yang sama.

III. Dan ketiga, hubungan antara mereka yang berasal dari generasi yang berbeda (antara dua garis putus-putus yang berbeda pada Lampiran III), tetapi yang tidak berhubungan langsung dengan darah.

Hubungan majemuk ini juga dapat diilustrasikan dengan cara lain. Jika kita menyebut I garis vertikal dan II horizontal, maka III adalah garis miring.

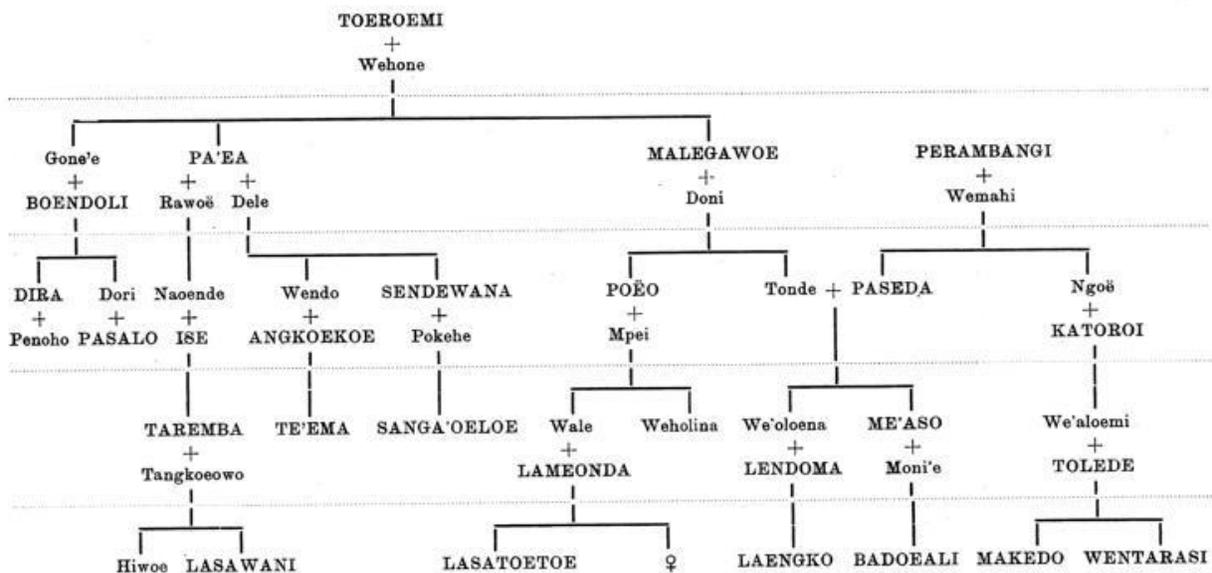
§30. Jika kita pertama kali mengikuti garis

vertikal, kita menemukan istilah berikut:

- *ana*, yaitu, "ayah," dalam arti yang sama dengan kita (orang Belanda).
- *ine*, yaitu "ibu", juga sepenuhnya seperti kita.
- *ana*, yaitu "anak", sama seperti kita. Yang perlu diperhatikan tentang *ana* hanya bisa digunakan sebagai nama panggilan oleh orang tua si anak; orang lain mengatakan "*ana-ana*"; atau ketika seseorang berbicara tentang seorang anak, ia mengatakan *nana'ote*; jika tidak, seseorang harus menggunakan kata ganti posesif: *anaku*: anak saya, *anano*: anaknya.
- *u'e* adalah kakek atau nenek, sedangkan
- *ana u'e* berarti "cucu".
- *u'e ntuku* adalah "kakek buyut" atau "nenek buyut", dan
- *u'e rawu* berarti "kakek buyut yang hebat" atau "nenek buyut yang hebat".

Dengan demikian segera jelas dari daftar silsilah bahwa Turumi adalah *u'e rawu* dari Laengko dan ini adalah *ana u'e rawu* dari

Tabel III



Turumi.

§31. Ciri menonjol dari istilah-istilah yang menunjukkan hubungan dalam arah horizontal, dengan demikian hubungan dalam generasi yang sama, adalah bahwa mereka semua timbal balik. Satu pengecualian untuk ini, yaitu istilah untuk orang tua dan adik laki-laki atau perempuan. Jadi kita melihat hubungan berikut ditunjukkan:

- aka*: kakak laki-laki atau perempuan, juga digunakan untuk menunjukkan bahwa seseorang berjenis kelamin sama, tetapi lebih tua dalam tahun;
- uai*: adik laki-laki atau perempuan, dengan ekstensi yang sama dalam penggunaan seperti yang disebutkan di *aka*;
- mepaekompo*: “dari orang tua yang sama”; jadi *Tonde* dan *Po'eo* adalah *mepaekompo*. Tetapi juga mereka yang memiliki ayah yang sama atau ibu yang sama dianggap sebagai *mepaekompo*, umpamanya *Naunde* dan *Wendo*.
- mepoteha pohona*: "sepupu" di tingkat pertama; dengan demikian anak-anak *Gone'e*, *Pa'ea*, dan *Malegawu* berada dalam relasi *mepoteha pohona* satu sama lain. Apakah seseorang berhubungan dengan "sepupu" di pihak ibu atau di pihak ayah tidak ada bedanya. Jadi kalau kita ambil pasangan *Tonde-Paseda*, *M'eso* dan *Wale* sama *mepoteha pohonanya* dengan *Me'aso* dan *We'alumi*.
- mepoteha pendua*: “sepupu derajat kedua”; jika seseorang turun dari *Turumi* satu baris lebih rendah dari anak-anak *Gone'e*, ia mendapatkan hubungan *mepoteha pendua*. Demikianlah *Taremba* dan *We'oluna* berdiri dalam hubungan ini satu sama lain, tetapi juga *Laengko* dan *Makedo*.
- mepoteha pentolu*: hubungan ini masih ditunjukkan pada daftar keluarga oleh keturunan *Turumi*, yang berada di bawah;

seperti *Hiwu* dan *Laengko mepoteha pentolu*.

Jika kita beralih ke hubungan dalam baris horizontal, yang tidak didasarkan pada kekerabatan, tetapi muncul melalui pernikahan, kita menemukan istilah berikut:

- kombia*: "suami" atau "isteri"; sebenarnya *kombia* adalah bagian lantai di rumah yang berbatasan dengan perapian; ini adalah tempat keunggulan ibu rumah tangga;
- oleo*: hubungan antara orang dan saudara (laki-laki atau perempuan) dari suaminya atau istrinya; jadi *Paseda* dan *Po'eo* saling *oleo*, begitu pula *Tonde* dan *Ngo'e*;
- ansa*: suami atau wanita dari *oleo* adalah *ansa*; jadi kita melihat bahwa *Katoroi* adalah *ansa* dari *Tonde*, dan *Mpei* dari *Paseda*.

§32. Kita masih harus mengikuti garis miring dalam pertimbangan hubungan kekerabatan. Sebenarnya, hanya ada satu hubungan di sini, yaitu yang dari seseorang untuk anak saudara laki-laki atau perempuannya. Semua tingkat bertahap direduksi menjadi hubungan dasar ini. Dengan cara ini kita hanya mendapatkan tiga sebutan:

- maama*: saudara laki-laki ayah atau ibu, apakah dia saudaranya sendiri atau karena perkawinan. Jadi *Po'eo* adalah *maama* dari *Me'aso*, tetapi juga *Katoroi* (paman karena pernikahan). Jika seseorang memperpanjang garis miring ini ke atas, seolah-olah, dia tiba di paman buyut (paman dari ayah atau ibu); dia dipanggil dengan istilah yang sama. Jadi *Pa'ea* serta *Bundoli* adalah *maama* dari *Me'aso*. Selain makna ini, ekstensi lebih lanjut telah diberikan kepada kata tersebut. Seseorang dalam hubungan *mepoteha* dengan ayah orang kedua (baik *pohona* atau *pendua*) juga disebut *maama*. *Me'aso* dengan demikian adalah *maama*

TO MORI DARI TINOMPO

Lasatutu, dan juga *maama Hiwu* dan *Lasawani*.

- *naina*: saudara perempuan ayah atau ibu dengan semua ekstensi yang sesuai yang telah kita lihat di *maama*. Jadi *Gone'e* adalah *naina* dari *Tonde* serta *Rawo'e* dan *Dele*. Ketiga wanita ini juga merupakan *naina* dari *We'oluna* dan *Me'aso*, serta dari *Wale* dan *Weholina*. Demikian pula, *We'oluna* adalah *naina Lasatutu*, dan juga *naina Hiwu* dan *Lasawani*.
- *laki'ana*: siapa saja yang harus mengucapkan *maana* atau *naina* kepada seseorang adalah *laki'ananya*. Namun, karena jumlah orang yang dapat menjadi *laki'ana* dari seseorang sangat banyak, istilah ini berarti sedikit lebih dari: "orang itu milik keluarga saya, dan generasi yang lebih muda dari saya." Arti dari istilah tersebut telah dilindungi dengan sebutan lebih lanjut untuk yang lebih jauh, yaitu:
- *laki'ana mepoteha*, menandakan anak-anak dari mereka yang berdiri dalam hubungan *mepoteha* dengan seseorang. Dengan cara ini maka *Laengko* adalah *laki'ana* dari *Me'aso*, tetapi *Lasatutu* dan juga *Hiwu* adalah *laki'ana mepoteha*. Tetap bagi kita untuk membahas satu istilah lagi, yaitu:
- *poni*: "anggota menantu, terlihat dalam hubungan dengan orang tua yang menikah." Istilah ini juga timbal balik. *Paseda* adalah *poni Malegawu* dan *Doni*, begitu juga sebaliknya. Namun pasangan *Malegawu-Doni* dan *Parambangi-Wemahi* juga saling *poni*. Begitu juga orang tua *Tonde* dan *Paseda* memiliki hubungan *poni* satu sama lain. Hubungan kekarabatan ini diterapkan kepada garis kedua II (garis horizontal) dan III (garis miring) dan itulah mengapa kami membahasnya terakhir.

§33. *Pernikahan kekarabatan*. Ketika seorang

pria dan seorang wanita, yang terlalu dekat hubungannya, melakukan hubungan seksual, diperkirakan akan terjadi fenomena alam yang menghancurkan: banjir besar, badai dan guntur. Pertama, komunitas mereka yang *mepaekompo* (yaitu dari satu orang tua) dianggap sebagai inses. Pelakunya segera dibunuh, sebaiknya dicekik, tetapi jika harus dilakukan melalui perlawanan yang energik, seseorang juga bisa menggunakan pedang. Tidak ada yang diketahui tentang gagasan bahwa darah incest membuat bumi tandus. Juga hubungan seksual antara mereka yang *mepoteha pohona* diperlakukan sebagai inses, yaitu dalam budak, *palili* dan *bonto*. Namun, jika itu berlaku untuk anggota keluarga *mokole*, mereka dapat menikah setelah tindakan itu dilakukan, yang disebut *montoto eko*: "Memotong anyaman rotan dengan satu pukulan, yang digunakan untuk mengatur panci masak tanah bulat."

Laki-laki dan perempuan yang melakukan *montoto eko* memegang *eko* (alas anyaman rotan untuk panci masak) bersama-sama dengan tangan kanan. Mereka menempatkan ini di puncak tangga, *ensa*, terdiri dari batang kayu atau tiang berlekuk. Sementara keduanya memegang *eko* di satu sisi; sando mengucapkan kata-kata berikut:

*Ndiomo mia, anu mepoteha mpohona;
dokolupeo pepe'etuado ka domansa mekombia.
Akumo tumotopiako ira eko andio ka
itampulamo pepe'etuado, ka imoikoomo ba
dopekombia.*

Berikut adalah orang-orang yang merupakan anak saudara perempuan (atau laki-laki); mereka melupakan kekarabatan mereka dan akan menikah. Saya akan memotong *eko* ini untuk mereka, agar hubungan kekarabatan mereka berakhir dan itu baik ketika mereka menikah.

Kemudian dia memotong *eko* menjadi dua dengan satu pukulan, sehingga pria dan wanita itu masing-masing memegang setengah di tangan mereka.

Apabila laki-laki dan perempuan sedang dalam hubungan *mepoteha pendua* satu sama lain, maka keturunan *mokole* boleh menikah secara bebas. Budak, *palili* dan *bonto*, bagaimanapun, hanya dapat menikah jika *montoto eko* telah dilakukan untuk mereka sebelumnya. Perkawinan seperti itu diperbolehkan, tetapi pada dasarnya itu tidak dianggap baik. Mereka berkata: “*Salapali mia anu mekombia kanatuu*”. Artinya, orang-orang yang menikah dengan demikian tidak mengikuti aturan dalam niat dan tujuan yang diberikan kepada mereka. Jadi mereka tidak melanggar adat, tetapi mereka menebusnya.

Dalam hubungan kekerabatan dengan *mepoteha pentolu*, siapa saja boleh menikah. Umpamanya menurut daftar keluarga Lampiran III, *Laengko* atau *Lasatutu* karenanya harus diizinkan menikah dengan *Hiwu*.

Sangat dilarang untuk menikahi anak perempuan atau anak laki-laki dari saudara laki-laki atau perempuan. Jadi *Po'u* tidak boleh menikah dengan *We'oluna*. Tetapi seorang janda atau duda dapat menikahi anak dari saudara laki-laki atau perempuan melalui perkawinan; jadi tidak akan ditentang jika *Mpei* ingin menikahi *Me'aso*. Saya telah menemukan kasus seperti itu di salah satu silsilah, yaitu bahwa seorang laki-laki menikahi janda saudara laki-laki ayahnya. Orang-orang merasa agak aneh, tetapi tidak bisa menolaknya, karena mereka tidak berhubungan satu sama lain (*nahi mep'e'tu mia atuu*: orang-orang itu tidak ada hubungan darah).

Juga tidak ada keberatan untuk menikahi seseorang yang berasal dari generasi lain (generasi: *tuda*). Generasi-generasi ini tidak

secara alami berjalan paralel sebaik garis putus-putus di atas kertas. Akibatnya, berulang kali terjadi bahwa seseorang lebih tua **usianya** daripada orang yang termasuk dalam **generasi** yang lebih tua darinya. Tak seorang pun di Tinompo akan keberatan jika seorang pria menikahi putra atau putri seseorang yang memiliki hubungan *mepoteha pentolu* dengan dia.

§34. *Pertunangan*. Jika kita sekarang mempertimbangkan pernikahan dan semua yang terkait dengannya, kita harus merujuk ke bab berikutnya sesekali. Karena ada beberapa hal yang memberikan begitu banyak penyebab denda seperti urusan pernikahan. Oleh karena itu kami hanya mengacu pada sistem denda di mana itu disebutkan untuk saat ini.

Tak perlu dikatakan bahwa seorang pria muda yang tertarik pada seorang gadis tidak akan bertanya padanya secara bentuk optimal jika keduanya sebelumnya tidak menyetujuinya secara rahasia. Ketika masalahnya sebenarnya sudah beres, dan pasangan muda itu ingin mengikuti jalur resmi sepenuhnya, pemuda itu pertama-tama pergi untuk membahas kasus itu dengan orang tua atau walinya. Jika mereka tidak keberatan, atau tidak keberatan lagi, mereka akan berbicara dengan orang tua gadis itu. Jika mereka telah mengatur semuanya secara pribadi, maka pertanyaan terbuka hanya akan diajukan.

Dari pihak laki-laki, *pesikeno* (dari *mesikeno*: untuk meminta sesuatu, untuk menanyakan) dikirim ke keluarga gadis itu. Perempuan yang sudah kawin dan mempunyai anak, tetapi keturunannya tidak pernah meninggal, diminta untuk membawa *pesikeno* ke rumah gadis itu; ini disebut: *monteo pesikeno*. Benda-benda berikut ditaruh dalam keranjang anyaman rotan untuk perempuan (*baki*): mangkok tembaga di atas kaki (*dula*

atau *palako*) diletakkan di bawah, kotak tembaga untuk bahan sirih-pinang (*salapa*) di atas dan satu atau lebih banyak lagi cincin jari kuningan (*sinsi*) dan anting-anting (*tole-tole*). Jika ingin membuatnya sangat indah bisa meletakkan kain katun warna-warni (*lipa*) yang dilipat di atasnya. Hadiah ini bersama-sama membentuk *pesikeno*. Ini sama untuk semua pelapisan status sosial. Hanya orang kaya dan hebat, seperti *mokole*, yang dapat memberikan emas sebagai ganti benda tembaga, dan bahkan menambahkan budak atau budak perempuan (di masa lalu).

Wanita yang akan membawa *pesikeno* ini harus memakai baju baru. Sesampainya di rumah gadis itu, ia menemukan seorang wanita yang memenuhi syarat yang sama seperti dirinya, dan yang bertugas menerima *pesikeno*. Begitu dia yang telah datang *monteo pesikeno* telah naik ke dalam rumah, dia disajikan dengan sirih-pinang. Setelah menggunakan ini, dia kemudian menawarkan isi *baki*-nya, yang diterima oleh wanita tersebut atas nama gadis itu. Malam itu ada pesta komunal.

Pada hari lain yang ditentukan *pesikeno* ini dijawab dengan beberapa hadiah dari si gadis kepada si anak laki-laki. Ini adalah *ponsuloa pesikeno*. Ini terdiri dari tiga benda, yang seharusnya dibuat oleh gadis itu sendiri: tikar tidur (*umpeo*), tikar hujan (*boru*) dan kantong atau tas untuk bahan sirih-pinang (*kadu*). Sekarang wanita yang sama yang menerima *pesikeno* beberapa waktu lalu sekarang membawa *ponsuloa pesikeno* ini ke rumah pemuda itu. Di sana wanita yang membawa *pesikeno* menerima hadiah balasan. Malam hari itu ada lagi makan bersama. Mulai saat ini, keduanya bertunangan: *mesambora ira* ("mereka bertunangan"; *samboraku*: "tunanganku").

Dua wanita yang mewakili pemuda dan gadis dalam tindakan yang digambarkan tidak

perlu menjadi saudara. Mereka tidak menerima imbalan tertentu. Dan juga nanti, ketika anak-anak datang, mereka tidak memiliki hak atau kewajiban khusus terhadap anak-anak tersebut.

§35. Ketika pertunangan disimpulkan dengan cara ini, keduanya terikat bersama. Tetapi tetap tidak ada pertanyaan tentang hubungan seksual mana pun. Mereka harus saling menghindari dan jika terjadi hubungan terlarang (dan diketahui), mereka akan didenda; masing-masing dari mereka kemudian harus membayar seekor kerbau, yang bagaimanapun, diganti dengan kain (*lipa*) dan dua depa kain katun putih (untuk denda, lihat Bab III §47). Biasanya denda ini tidak terlalu banyak, karena pihak yang dirugikan adalah keluarga bersama. Oleh karena itu pada dasarnya merupakan denda terhadap anak sendiri.

Namun, itu jauh lebih serius ketika seseorang berhasil merayu gadis lain, yaitu mencuri gadis ini, seolah-olah (*merontu nsambora*). Dikenakan setengah denda untuk perzinahan: masing-masing dari dua orang yang bersalah harus membayar dua kerbau; namun, setiap kerbau dapat diganti dengan dua depa kain katun putih.

§36. *Pernikahan*. Ketika hari pernikahan tiba, teman serumah dan kerabat dekat pria maupun wanita sangat sibuk. Di rumah pengantin wanita makan malam umum akan berlangsung malam itu, tetapi para pengunjung pesta dari pihak mempelai laki-laki juga memiliki pesta terlebih dahulu, membawa nasi dan pendamping ke rumah pengantin wanita.

Pengantin pria disebut *umbungkoroi* dan pengantin wanita disebut *beine* (yaitu "istri").

Upacara pernikahan terdiri dari membawa pengantin pria ke rumah pengantin wanita dan diantar ke dalam; ini disebut *metao*. Ditemani oleh kerabatnya, pengantin pria mengatur iring-

iringannya untuk tiba di rumah pengantin wanita sekitar pukul lima sore. Dia tidak boleh muncul lebih awal, karena makanan untuk malam itu harus sudah siap. Ketika iring-iringan mempelai laki-laki mendekat, anggota keluarga perempuan yang lebih muda bergegas menutup jalan dengan tali, tongkat bambu, atau tongkat (*melopei*). Ketika mempelai laki-laki telah datang bersama keluarganya di depan pagar, dia tidak boleh lewat sampai dia membayar ongkosnya. Apa dan berapa banyak yang dia berikan tidak terikat aturan; kadang-kadang mereka adalah potongan kain katun, tetapi akhir-akhir ini kebanyakan uang.

Dikelilingi oleh kerabatnya, pengantin pria pergi ke rumah pengantin wanita. Rombongan bergerak perlahan di sepanjang jalan, sementara lagu monoton terdengar. Kata-kata yang dinyanyikan tidak banyak artinya, karena mengulangi *oleo mpetaoa* (yaitu "hari pernikahan") atau *i seseano ntiwo* (ini juga menunjukkan hari pernikahan, karena *sese* adalah sesuatu yang diiris tipis, dan *tiwo* adalah batang pisang raja muda yang dimasak dicincang halus sebagai sayur-mayur bersama daging, sehingga kalimat tersebut berarti "pada waktu atau tempat di mana seseorang menyiapkan pesta").

Sesampainya di kaki tangga rumah, mempelai laki-laki menemukan sirih-pinang tergeletak di lantai, dan dia menginjaknya dengan kaki kanannya. Sementara itu, seorang wanita tua berdiri di puncak tangga, menurunkan sehelai katun atau kain kulit kayu (*inike*), yang salah satu ujungnya dipegangnya. Pengantin pria meraih ujung lain dari kain ini dan memanjat. Kain itu disebut *wengga*. Sementara keduanya masih memegang *wengga*, wanita itu menuntun pengantin pria ke ruangan kecil (*bolongko*) atau di dekat perapian. Dia duduk di sebelahnya di atas tikar dan mereka diam-diam menggunakan satu

mangkuk sirih pinang (*pomamaa*) bersama-sama. Kemudian sebutir telur ayam diberikan kepada semua yang hadir, yang pertama kali dimiliki oleh kedua mempelai. Karena bulat dan halus seperti telur, begitu baik dan baik hati pengantin baru dan semua yang hadir. Seorang lelaki tua, yang mengetahui hal-hal ini, kemudian mengeluarkan telur itu ke halaman dan melemparkan telur itu ke tongkat yang diletakkan di tanah; dari cara si kuning telur berperilaku, dia dapat menentukan apakah masa depan terlihat menguntungkan. Pada upacara meraba-raba telur termasuk juga ini: pengikisan kulit simuru diliwati dan masing-masing yang hadir mengambil sedikit darinya dan mengunyahnya. Hal ini untuk memperkuat kesatuan (lih. Bab III §48 dan 57).

Ketika rombongan masih cukup sadar, salah satu orang tua atau kepala berdiri dan memberikan nasihat yang layak untuk pengantin baru selama sisa hidup mereka (*metompa*). Ini pendek, supaya mencegah siapa pun yang hadir tertidur di bawah nasihat; ini akan membuat kata-kata tidak berpengaruh, dan hasilnya adalah pasangan muda itu tidak akan mengikuti nasihat itu. Wanita itu disapa dengan cara berikut:

Kasi ulako ba nahi lako tamamu a mperame-ramea; ba nahina pe'etumu susua anu ta lumako mbo'u. Kasi koa upingkoo mamaa, koa ihina koa mpiha tiano ke tamamu.

Bahwa anda tidak pergi ke pesta ketika suami anda tidak pergi, atau ketika tidak ada kerabat lain yang juga pergi.

Agar sirih-pinang tidak habis, agar ada sisa untuk suami.

Pria itu kemudian mendapat umpamanya mendengar:

TO MORI DARI TINOMPO

Io ensea hinawemu ka bahapa luwu hinawemu, ka upekariao koa beinemu, kasi koa i mia susua mekariao luwu.

Dari jeruk nipis yang kamu peroleh, dan dari apa pun yang kamu peroleh, simpanlah juga untuk istrimu, agar kamu tidak menyimpan semuanya demi orang lain.

Ketika rombongan menjadi terlalu berisik dan suasana hati tidak cocok untuk mendengarkan nasihat, *metompa* ini juga dapat ditunda hingga keesokan paginya. Namun, yang harus dilakukan sekarang bagaimanapun adalah penyerahan mas kawin, *pongkowi* (lihat § berikut). Ini tidak disertai dengan upacara apa pun: diserahkan kepada keluarga wanita, yang menerimanya (dan memeriksa).

Kemudian semua melanjutkan makan, dan lagu *tingke* bergema sepanjang malam (lihat Bab V §109). Di kelas yang lebih tinggi, pengantin baru tidak diperbolehkan tidur bersama pada malam pertama; posisi yang lebih rendah tidak memperhatikan itu.

Semua tindakan yang dijelaskan di bagian ini berlaku untuk semua pelapisan status sosial. Hanya *mokole* yang tidak memiliki *lopei* (penutupan, penyumbatan); *melopei* tidak terjadi dalam perkawinan *mokole*.

§37. *Mas kawin*. Yang ini namanya *pongkowi*. Besarnya mas kawin tergantung pada status dan kekayaan, serta pada sifat dari hal-hal yang membentuk mas kawin. Untuk apa yang telah ditetapkan oleh tradisi, ini adalah jumlah dari apa yang harus diberikan; hal-hal yang diberikan tergantung kesepakatan bersama. Tiga tingkat prestise yang berbeda dibedakan dalam mas kawin. Yang pertama *gau langkai*: “adat yang tinggi, agung”, memberikan 77 buah; kemudian mengikuti *gau i tongano* “adat tengah”, memberikan 37 atau 17 buah; dan

terakhir *gau kodei*, “adat kecil”, yang bisa diisi dengan 7 buah.

Meskipun sifat benda-benda yang menjadi mas kawin tidak terikat oleh aturan-aturan yang ketat, beberapa kebiasaan yang telah mapan tetap telah terbentuk. Pada zaman dahulu pasti sudah menjadi kebiasaan bahwa dengan setiap mas kawin harus ada *sawu ngkere*. Saya belum pernah melihat *sawu ngkere* seperti itu di Mori, tetapi saya tahu bahwa di masa lalu itu juga biasa digunakan di Poso, dan itu adalah sarung kecil dari jaringan yang sangat kasar dan longgar. (Lihat doa dalam Bab IV 75). Pada zaman dahulu *sawu ngkere* adalah *pu'uno pongkowi*, dasar dari mas kawin, yang bagaimanapun juga harus ada pada setiap mas kawin. Peran ini kini telah diambil alih oleh satu set pakaian wanita baru, yaitu kain (*lipa*), baju (*lemba*) dan ikat kepala (*bomboni*). Untuk *pu'u* ini kemudian ditambahkan potongan-potongan kain katun dengan panjang depa masing-masing dan segala macam benda yang lebih kecil.

Namun, ada satu bagian lagi yang sedapat mungkin harus ditambahkan ke mas kawin, yaitu sebatang pohon sagu. Ketika seseorang menyerahkan mas kawin kepada keluarga wanita itu, biasanya dia memberikannya, antara lain, parang, yang dibungkus dengan kain. Ketika orang melihat parang yang dikemas ini, orang tahu bahwa ada juga pohon sagu dengan mas kawinnya. Pohon mana yang diberikan di sini, ditunjukkan sesudahnya.

Segala sesuatu yang telah dikatakan di sini tentang mas kawin berlaku untuk semua golongan kecuali *mokole* karena pernikahan *mokole* berlangsung tanpa *pongkowi*.

Mengenai pernikahan, kita dapat mengatakan, oleh karena itu, bahwa *bonto* mengikuti adat yang sama dengan orang-orang biasa. Akan tetapi, keluarga *mokole* hanya memberikan *pesikeno* yang sangat mahal pada saat

pertunangan, sedangkan pada pernikahannya tidak mengenal *lopei* dengan hadiah yang menyertainya, maupun mas kawinnya.

§38. *Hubungan menantu pria dengan mertuanya.* Kita telah melihat bahwa laki-laki itu pergi untuk tinggal bersama istrinya, yaitu dengan mertuanya. Jika mereka tinggal di desa lain, dia pindah ke sana. Namun, sebagai aturan, ini bukan kondisi permanen, karena setelah beberapa tahun pria itu membangun rumahnya sendiri, dia bahkan pindah bersama keluarganya ke tempat tinggal aslinya. Pada tahun-tahun pertama, bagaimanapun, ia harus membantu mertuanya dalam segala hal dan mereka menanggung semua beban ekonomi bersama. Ketika laki-laki memiliki rumah sendiri, ikatan menjadi lebih longgar, meskipun saling membantu akan selalu dianggap biasa.

Tidak ada tanda-tanda subordinasi lain selain bantuan yang disebutkan. Menantu laki-laki itu berbicara kepada orang tua istrinya seperti dia berbicara kepada semua orang. Menyebutkan nama mereka sangat diperbolehkan. Secara umum dapat dicatat di Mori bahwa menyebut nama seseorang, untuk memanggilnya dengan nama, sangat umum. Semua orang membicarakan *Pondelu*, bupati sebelumnya, dan tentang *Towinangku*, petinggi sekarang, menyebut nama mereka tanpa ragu-ragu. Orang hanya memanggil seseorang dengan nama bahkan jika dia memiliki anak atau bahkan cucu. Anak-anak memanggil kerabat mereka yang lebih tua dengan nama kekerabatan, jadi *ama*, *maama*, *u'e*, dll. Menantu sekarang memanggil nama mertuanya tanpa ragu-ragu dalam percakapan. Berbicara kepada mereka, dia akan mengatakan *ama* dan *ine* jika perlu. Tetapi tidak ada pertanyaan tentang keraguan atau batasan apa pun.

§39. *Perceraian.* Berbagai kasus memberikan

alasan untuk perceraian, dan diperlakukan sesuai dengan sifat kasus. Tampaknya bagi saya alasan-alasan ini dapat direduksi menjadi tiga kelompok. Yaitu: pria dan perempuan sudah muak satu sama lain dan ingin saling menyingkirkan, tanpa bisa saling menuduh satu sama lain yang memberatkan. Kedua, pria atau wanita dapat memberikan alasan yang kurang lebih berbobot mengapa dia ingin bercerai. Istri menuduh suaminya memukulinya dan tidak memperlakukannya dengan baik; suami menuduh perempuan melakukan hubungan terlarang dengan pria lain, tanpa dapat menunjukkan fakta-fakta yang memberatkan. Semua perbedaan pendapat tersebut dapat menimbulkan perceraian. Dan terakhir, perzinahan istrinya menjadi alasan yang cukup bagi suami untuk menceraikannya.

Mari kita lihat lebih dekat masing-masing dari tiga proses perceraian ini:

1. Ketika suami dan istri pada dasarnya sepakat bahwa mereka harus bercerai, maka sebenarnya hanya ada persyaratan formal dari adat yang harus dipenuhi. Dia yang pertama kali secara terang-terangan menyatakan keinginannya untuk bercerai, harus membayar denda seekor kerbau. Namun, karena kedua belah pihak menginginkan perceraian dan tidak terjadi hal yang luar biasa, kerbau diganti dengan kain (*lipa*). Tidak ada yang dikembalikan dari mas kawin dan anak-anak dibagi berdasarkan kesepakatan bersama. Denda seekor kerbau disebut *pokompo'ia*: “apa yang membuat hidup menjadi mungkin”.

2. Ketika perempuan menuntut cerai, dia harus membayar *pokompo'ia*, yang lagi-lagi seharusnya terdiri dari satu kerbau, tetapi sekarang dibayar dengan satu kain dan dua depa kain katun. Jika pria yang meminta cerai, dia membayar *pokompo'ia* yang sama. Anak-anak dibagi berdasarkan kesepakatan bersama dan tidak ada lagi masalah kompensasi mas

kawin.

Akan tetapi, mungkin saja si pria tidak memperlakukan istrinya dengan baik, tetapi si wanita tidak berani atau ingin menuntut cerai. Dia kemudian dapat melarikan diri dari suaminya dan pindah dengan seorang kerabat. Pria itu kemudian bisa menceraikan dengan membayar *pokompo'ia*. Tetapi jika bagaimanapun ia masih menyayangi istrinya, ia dapat mencoba untuk mendapatkannya kembali dengan menawarkan denda, yang disebut *powinso*: “yang membuat masuk”, “pembawa masuk”. Jumlah uang ini tidak tetap. Pria membuat penawaran, wanita menolak; kemudian laki-laki menambah jumlah yang ditawarkan, dan perempuan menolak lagi. Ini dapat diulang beberapa kali. Tetapi jika pria itu sudah cukup jauh dalam opini publik dengan tawarannya dan wanita itu terus menolak, maka peran itu dibalik. Sekarang dia tersinggung. Perceraian tidak bisa dihindari, tetapi sekarang bukan dia, tetapi istrinya yang harus membayar denda, yaitu dua kerbau, masing-masing kerbau setara dengan dua kain atau dua depa katun putih.

3. Dalam hal perzinahan perempuan, laki-laki berhak menuntut ganti rugi berikut pada perceraian berikutnya: denda biasa untuk perzinahan adalah empat kerbau (lihat lebih lanjut Bab III §51), tetapi ia juga dapat membayar kembali permintaan seluruh mas kawin (*pongkowi*), dan semua yang diperoleh istri dari suaminya berupa pakaian dan perhiasan selama perkawinan. Apa yang telah mereka peroleh bersama, jika misalnya padi kebun mereka, pria itu mengambilnya. Dia juga memiliki akses ke anak-anak. Namun, ada beberapa hal yang tidak bisa dia minta sebagai balasannya. Ini adalah hadiah yang diberikan untuk memecahkan penghalang dalam membawa mempelai pria ke rumah mempelai wanita (*beta lopei*); selanjutnya, biaya

pernikahan dan satu set pakaian wanita, yang diberikan pria itu kepada istri mudanya sesaat setelah pernikahan, yang disebut *pompopohawu*. Lalu ada juga beberapa barang pribadi kecil wanita yang tidak boleh diambil pria; serta uang yang ditabungnya dari penjualan tikarnya sendiri, dari tembakaunya sendiri yang ditanam dan diolah, dll. (lihat lebih lanjut tentang perzinahan, Bab §51).

§40. Penyatuan kembali setelah perceraian. Ketika suami istri berpisah dengan damai, seperti yang telah kami jelaskan pada paragraf § sebelumnya di bawah poin 1, maka mereka bisa hidup bersama lagi tanpa basa-basi lagi. Ini diperbolehkan dan tidak ada yang akan menolaknya. Bisa juga terjadi perceraian itu akibat orang tua dari pihak laki-laki atau perempuan; ketika dalam kasus seperti itu pasangan yang bercerai kemudian bersatu kembali, maka ini bisa berlangsung tanpa perlu diketahui siapa pun. Ternyata perceraian itu tidak dianggap sah.

Namun, kadang-kadang terjadi bahwa pasangan muda menikah atas desakan keluarga saling, yang telah mengatur dan mempersiapkan segalanya sebelumnya. Namun, ternyata pengantin baru tidak setuju dan salah satu dari dua pasangan berhasil bercerai. Namun, setelah perceraian, kebebasan ini tidak mudah baginya, dan pengatur perceraian ingin dipersatukan kembali. Ini sangat mungkin, tetapi orang yang bercerai pada saat itu harus *mo'ihii-ihii tedei* ("membayar sedikit denda"). Dia kemudian harus memberikan satu depa katun dan sebutir telur. Jadi masalah ini ditangani secara keseluruhan, seperti orang tua memperlakukan anak nakal.

Masalah ini diperlakukan lebih serius ketika seorang pria dan seorang wanita bercerai pada saat itu dengan *pokompo'ia* besar, seperti yang

dijelaskan dalam paragraf sebelumnya § di bawah poin 2. Jika mereka kemudian ingin mulai hidup bersama lagi sebagai orang yang sudah menikah, orang yang telah meminta perceraian harus membayar denda, yang disebut *powinso* (lih. sebelumnya § hal 2). *Powinso* ini, “pembawa masuk”, terdiri dari satu atau dua ekor kerbau, yang harus dibayar sendiri, atau dapat dibayar dengan dua helai kain dan dua depa katun per kerbau.

§41. *Poligami*. Poliandri tidak terjadi. Poligami, di sisi lain, adalah fenomena yang sangat umum. Namun orang biasa jarang memiliki lebih dari satu istri dalam satu waktu. Namun, di tingkat yang lebih tinggi, poligami adalah aturannya.

Mengambil atau memiliki istri kedua disebut *mompoko'orua*. Menikahi lebih dari dua wanita disebut *mesamburu'e*. Seorang selir, seperti hanya seorang *mokole* atau *bonto* yang dapat mendukungnya, disebut *gundi*.

§42. *Warisan*. Dalam pembahasan pembagian warisan, pertama-tama kita membahas tentang barang-barang yang dibawa laki-laki dan perempuan ke dalam perkawinan. Oleh karena itu, barang-barang ini adalah milik keluarga itu, di mana dia sebagai anggota keluarga itu memiliki bagiannya.

Suami dan istri hidup dalam harta bersama selama perkawinan. Jika suami mempunyai hutang yang tidak dapat ia bayar dengan uang dan barang-barang yang diperolehnya, maka apa yang dibawa istri ke dalam perkawinan juga dapat digunakan untuk itu. Melalui perkawinan, suami memperoleh hak atas harta benda istri, dan istri hak atas harta suami. Jika suami meninggal tanpa meninggalkan anak, bagiannya dari harta keluarga kembali kepada perempuan. Jika dia tidak menikah lagi, maka setelah kematiannya semua yang dia miliki,

demikian juga apa yang dia terima dari suaminya, dibagi antara saudaranya laki-laki dan perempuan dan saudara suaminya yang telah meninggal; setelah kematian mereka, anak-anak dari saudara laki-laki dan perempuan dari kedua belah pihak mewarisi. Hal yang sama terjadi ketika wanita itu meninggal dan tidak meninggalkan anak; pria itu mewarisi segalanya, dan jika dia tidak menikah lagi, pada saat kematiannya saudara-saudaranya membagi semua harta milik dengan saudara-saudari dari istrinya yang telah meninggal sebelumnya.

Namun, jika salah satu dari pasangan meninggal tanpa meninggalkan anak, dan janda atau duda menikah lagi, maka harta mereka yang dibawa ke dalam perkawinan kembali kepada keluarganya. Ini berarti bahwa saudara-saudara dari orang yang meninggal menerima kembali harta tersebut secara utuh. Dengan menikah lagi, orang yang tersisa kehilangan semua haknya.

Namun, jika ada anak, ini adalah satu-satunya ahli waris. Oleh karena itu, jika suami atau istri dari pasangan suami istri meninggal dunia dengan meninggalkan anak-anak, maka harta yang dibawa ke dalam perkawinan itu adalah bagian dari suami yang masih hidup, yang mengurusnya untuk kepentingan anak-anak. Jika janda atau duda menikah lagi, anak pertama tetap memiliki hak penuh atas warisan ayah atau ibu, sedangkan anak-anak dari pernikahan kedua tidak dapat menuntut hak apa pun. Misalkan seorang pria A menikahi seorang wanita B (lihat gambar) dan dari pernikahan ini lahir anak-anak b1, dan b2. Wanita B meninggal dan A menikah lagi dengan wanita C, dengan siapa dia memiliki anak c1, c2. Aturannya adalah b1 dan b2 mewarisi semua barang dari B dan setengahnya dari ayah mereka A; anak-anak c1 dan c2 mewarisi harta C dan setengah dari milik A.

TO MORI DARI TINOMPO

Hal yang sama berlaku jika A adalah wanita, yang berturut-turut menikahi pria B dan C, yang dari perkawinan itu anak-anak b1 dan b2, c1 dan c2, berasal.

Kasus yang beberapa kali terjadi pada keluarga *mokole* dan *bonto* adalah seorang pria meninggalkan lebih dari satu istri dengan dan tanpa anak. Dalam pembagian harta pria, faktor-faktor berperan di sini yang mengolok-olok semua aturan dan peraturan. Pelapisan sosial ibu mengatakan sesuatu, tetapi tidak semuanya. Jadi pangeran *Marundu* menikah dengan banyak wanita; di antaranya adalah wanita budak, wanita *palili*, dan *bonto* murni. Yang terakhir (*Welaina*) memiliki keluarga *bonto* di belakangnya dan anak-anaknya sebenarnya adalah satu-satunya keturunan "*motaha*", dan karenanya merupakan pewaris pertama. Tapi kebetulan dia adalah salah satu istri termuda *Marundu*, sehingga anak-anaknya lahir ketika putra-putra *Marundu* oleh istri pertama, *Hona*, seorang *palili*, sudah dewasa. Ketika *Marundu* terbunuh, putra-putra ini muncul ke permukaan, mereka sekarang dianggap sebagai *mokole* totok. Sekarang ketika harta *Marundu* dibagi, *Hona* dan *Welaina* mendapat bagian yang sama untuk anak-anak mereka, perempuan lain mendapat "sedikit". Ini semua tentang siapa yang bisa menegaskan diri mereka sendiri. Dengan orang biasa, bagaimanapun, adat tradisional akan lebih dihormati daripada dengan petinggi.

Jika seorang wanita memiliki anak haram (*ana i olono*), dan kemudian menikah dengan pernikahan apa pun yang menghasilkan anak, anak tidak sah itu mendapat warisan yang sama dari ibunya seolah-olah dia adalah anak yang sah. Namun, itu tidak mewarisi apa pun dari ayah tirinya. Jadi anak-anak yang sebenarnya mewarisi dari ayah dan ibu; anak haram, bagaimanapun, hanya milik ibu.

Jika seorang wanita memiliki anak haram

(*ana i olono*), dan kemudian menikah lagi yang menghasilkan anak, anak tidak sah itu mendapat warisan yang sama dari ibunya seolah-olah dia adalah anak yang sah. Namun, dia tidak mewarisi apa pun dari ayah tirinya. Jadi anak-anak yang sebenarnya mewarisi dari ayah dan ibu; namun, anak haram itu hanya mewarisi milik ibunya.

§43. Dapat dikatakan bahwa segala sesuatu harta yang diperoleh selama perkawinan adalah milik bersama antara suami dan istri. Juga uang yang diperoleh pria itu dengan mencari rotan dan damar, serta hasil pertanian yang biasa diperoleh bersama. Memang ada beberapa hal sepele yang dianggap sebagai milik khusus pria atau wanita, tetapi ini selalu tetap "hal-hal kecil".

Semua harta yang diperoleh selama perkawinan diwarisi oleh anak-anak dengan cara yang dijelaskan di atas. Jika tidak ada anak, milik mereka kembali ke saudara dan saudari almarhum.

Yang agak berubah adalah sikap terhadap anak haram. Jika seorang wanita memiliki anak haram, menikah dan kemudian memiliki beberapa anak, pembagian harta warisan setelah kematian wanita itu adalah sebagai berikut. Suami mengambil dua pertiga dari harta yang diperoleh bersama, dan sepertiga sisanya dibagi rata di antara anak-anak, apakah itu asli atau haram. Ketika anak haram itu masih kecil, pria itu jarang merawatnya; keluarga wanita itu kemudian merawat anak itu, dan jika bagiannya dari barang-barang itu ternyata sedikit kecil, mereka akan memastikan bahwa sesuatu ditambahkan padanya.

Ketika anak haram itu telah dewasa dan melalui bantuannya dalam pekerjaan sehari-hari telah berpartisipasi dalam perjuangan untuk hidup, maka ia berhak atas lebih daripada yang baru saja disajikan. Dalam hal ini, setelah

kematian ibu, semua harta yang diperoleh dibagi menjadi tiga bagian yang sama: suami mendapat satu bagian, anak-anak sah dapat bersama satu bagian dan yang haram juga satu bagian.

Akhirnya, kita dapat memberikan dua aturan yang berlaku umum untuk pembagian warisan. Yang ini:

1. Sebelum melanjutkan ke pembagian warisan, biaya upacara kematian kecil (*te wusu*; lihat Bab VI §126–129) terlebih dahulu diselesaikan dari harta warisan. Kebiasaan ini berarti ada orang tua yang rajin memelihara babi untuk *tewusu* mereka, dengan pengetahuan yang kuat bahwa hewan itu akan benar-benar digunakan untuk tujuan itu.
2. Semua anak dari satu ayah dan satu ibu sama-sama diberkahi, tanpa memandang jenis kelamin mereka, dan mengabaikan suksesi usia.

§44. *Adopsi*. Ketika pasangan tidak memiliki anak, mereka dapat mengadopsi seorang anak. Ini disebut *mompori'ana*; kata majemuk ini telah tumbuh bersama menjadi satu kesatuan, sehingga dikatakan: *kupori'anao laki'anaku* (kata *pori* saja tidak diketahui): “Saya mengadopsi anak saudara laki-laki atau perempuan saya”.

Adopsi jarang terjadi dan orang tidak pernah mengadopsi apa pun selain anak saudara kandung. Tidak ada upacara atau tindakan seremonial yang terjadi. Seseorang cukup membawa pulang anak itu dengan persetujuan orang tuanya, lebih disukai ketika ia masih sangat muda. Mereka merawatnya dan memperlakukannya sebagai anak mereka sendiri. Jika perempuan dan biayanya dapat ditanggung, maka *mompokowurake* dibiarkan (lihat bab IV §67-70). Ketika anak itu menikah, seseorang menyumbang dengan murah hati untuk biaya pesta, dan jika anak itu laki-laki, ia

membayar sebagian besar mas kawin.

Anak angkat tidak dianggap sebagai anak kandungnya sendiri. Karena jika bibi dan paman yang angkat telah meninggal, anak angkat akan menerima bagian yang lebih besar dari sepupu lainnya, yang menerima bagian mereka melalui orang tua mereka (saudara laki-laki dan perempuan dari almarhum). Tapi mengecualikan sepupu lain, seperti yang dilakukan anak sendiri, anak angkat tidak bisa melakukannya. Sementara itu, para pengadopsi dapat memikirkan anak angkat mereka selama hidup mereka sedemikian rupa sehingga masih menerima bagian terbesar.

BAB III. Hak.

Dalam bab ini saya bermaksud untuk berbagi beberapa hal tentang hukum pidana dan hukum perang. Hukum perkawinan dan hukum waris telah dibahas secara singkat pada bab sebelumnya.

HUKUM PIDANA.

§45. *Pengantar.* Di satu sisi bukanlah pekerjaan yang menguntungkan untuk menyelidiki hukum pidana di tempat di mana *mokole* atau *bonto* berkuasa. Karena selalu ada kecenderungan kuat di antara mereka yang berkuasa untuk mengarahkan jalannya urusan sedemikian rupa sehingga mereka sendiri mendapat manfaat darinya. Selain itu, penguasa melemahkan hukum lama melalui perilaku mereka sendiri dan intrik timbal balik dan menggantinya dengan interpretasi yang kurang lebih licik.

Dalam keadaan ini tampaknya paling diinginkan bagi saya untuk tidak mencoba menangani kasus-kasus tertentu, melainkan untuk tetap berpegang pada hal-hal yang esensial. Ini diberikan kepada saya oleh mantan Bupati Tinompo, *bonto Pondelu*. Saya dapat memeriksa beberapa kasus secara konkret, dan ini menunjukkan kebenaran pernyataan. Oleh karena itu, apa yang saya sampaikan di sini adalah hukum pidana, seperti yang tampak dari sudut pandang *bonto*; semua kasus di mana dia terlibat akan diselesaikan dalam arti yang akan diberikan di bawah ini. Sangat mungkin bahwa di Sampalowo, di mana keluarga *mokole Pa'antoule-Petasia* berada, norma dan hukuman yang dimodifikasi berlaku.

Secara umum dapat dikatakan bahwa keadilan tidak dicari di Mori jika pihak yang dirugikan tidak menuntut. Keadilan pada dasarnya adalah masalah individu bagi To

Mori: jika orang yang terluka tidak menuntut haknya sendiri dengan mengajukan pengaduan, tidak ada yang peduli tentang hal itu. Pihak yang dirugikan atau dihina ini dapat berupa satu orang, atau satu keluarga, atau juga satu famili, tetapi bagaimanapun juga seseorang harus membela haknya sendiri. Namun ada satu pengecualian, yang menunjuk pada arah penegakan hukum yang independen dari kepentingan individu. Itu terjadi bahwa seorang wanita harus membunuh anaknya yang baru lahir, terutama jika itu adalah ibu yang tidak menikah. Keluarga tidak keberatan dengan itu dan orang lain bahkan lebih sedikit, karena "orang-orang itu harus tahu sendiri". Namun jika kasus tersebut menjadi perhatian *mokole* atau *bonto*, maka menuntut hukuman yang dapat berupa denda.

Dalam beberapa kasus seseorang dapat segera mencari haknya sendiri, seperti dalam perzinahan yang tertangkap basah, atau dalam pembunuhan. Tetapi tidak bijaksana untuk menggunakannya. Untuk hal seperti itu kemudian menjadi awal dari serangkaian ketidaksepakatan dan saling balas dendam yang tak ada habisnya. Bagaimanapun, adalah bijaksana untuk mengambil jalan memutar melalui kepala yang tinggi. Yang ini kemudian memutuskan dan semua ketidakpuasan harus menimpanya. Namun, tidak sampai demikian, karena orang-orang bahkan membiarkan diri mereka sendiri mengalami ketidakadilan yang besar dari *mokole* dan *bonto*.

§46. *Bukti.* Ketika sebuah kasus dibawa ke hadapan *mokole* atau *bonto*, jalannya peristiwa yang paling umum adalah ini, bahwa untuk masalah utama A mengklaim kebalikan dari B. Bagaimana kita sekarang dapat menentukan mana dari keduanya yang benar?

Kasus yang paling sederhana adalah bahwa pelaku mengaku telah melakukan tuduhan

terhadap dirinya (mengaku: *me'indu*). Tidak ada lagi pertanyaan tentang penyelidikan lebih lanjut, hukuman segera ditentukan, dan kasusnya selesai.

Namun bila terdakwa menyangkal, saksi harus dipanggil (saksi: *sakosii*). Ini dapat membuat pernyataan yang memberatkan sehingga seseorang yakin akan kesalahannya, sementara yang bersalah tidak tahu apa-apa untuk menjawab. Atau, sebaliknya, pernyataan mereka dapat dengan begitu jelas mengungkap absurditas tuduhan bahwa ketidak-bersalahan terbukti. Dalam kasus ini, masalah ini segera diputuskan.

Namun, jika tidak dapat memperoleh kejelasan dalam masalah ini, maka menggunakan penghakiman dewa (untuk mengadakan penghakiman dewa: *mesoma*). Ada tiga jenis penghakiman dewa ilahi:

1. *mebula*: sabung ayam. Masing-masing dari kedua belah pihak membawa seekor ayam jantan dan mereka membiarkannya bertarung bersama. Dia yang ayamnya menang adalah benar, pemilik ayam yang dikalahkan itu salah.
2. *mewuno*: menusuk ke tanah dengan tombak atau tongkat yang diasah. Sepotong tanah dibersihkan dengan cermat dan dua batang runcing dengan panjang dan berat yang sama dibuat, atau dua tombak yang sama dipilih. Masing-masing dari kedua belah pihak memilih seorang pria yang akan membuat ujian untuknya. Sekarang si penuduh meletakkan sesajen sirih-pinang di tanah dan memanggil para dewa (*lahumoa*) untuk membuktikan keabsahan tuduhannya. Kemudian terdakwa meletakkan persembahan serupa di tanah dan memanggil para dewa dengan doa untuk membuktikan bahwa dia tidak bersalah. Kemudian ujian berlangsung. Pelempar tombak itu berlari ke atas dan melemparkan tombak itu ke tanah dengan sekuat tenaga. Lawannya melakukan hal yang sama. Orang

membandingkan panjang bagian tombak yang telah menancap ke tanah: kelompok yang tombaknya menembus terdalam telah dibuktikan benar oleh para dewa.

3. *metada alu*. Penghakiman dewa ini tidak dilakukan selama tiga generasi karena kekejamannya. Diadakan dengan cara berikut: dua orang mempersenjatai diri masing-masing dengan pedang dan perisai; pedang ini terbungkus sebagian, hanya di ujungnya ada bagian tajam ± 1 d.M. panjang terpapar. Sebuah *alu* diletakkan di tanah dan kedua pria itu menempatkan diri masing-masing di salah satu ujungnya, dengan kaki kiri menempel pada *alu*. Sementara gong dan kendang sedang dipukul, keduanya berusaha saling melukai. Dihidupkan oleh irama kendang yang menggairahkan, mereka tidak akan saling mengampuni. Siapa pun yang akhirnya menyerah dalam pertarungan, kelelahan dan paling babak belur, telah membuktikan bahwa partainya salah. Sisi itu juga salah, yang beknya meninggalkan ujung *alu* untuk mencari posisi yang lebih aman pada jarak yang lebih jauh dari musuh.

Sumpah penyucian juga harus digunakan dalam kasus-kasus yang meragukan di masa lalu (*metotona*: untuk mengambil sumpah seperti itu). Tetapi kekuatan sumpah seperti itu hilang ketika keyakinan semakin tumbuh bahwa kejahatan yang dibawa ke atas diri mereka sendiri tidak akan datang dari kesaksian palsu. Akibatnya, sumpah kehilangan semua makna dan tidak digunakan lagi.

§47. *Hukuman*. Ada tiga hukuman di Mori, yaitu hukuman mati, hukuman penjara dan denda. Dua bentuk hukuman mati digunakan. Yang paling umum adalah pemotongan (*mobatuki*). Ini tidak terdiri dari pemenggalan, tetapi diserahkan kepada pelaksana untuk mempersingkat atau memperpanjang penderitaan. *Mokole* atau *bonto* memerintahkan

seorang budak untuk membunuh pelakunya. Eksekusi seperti itu, bagaimanapun, pasti jarang terjadi. Lebih sering, bagaimanapun, pembunuhan di tempat oleh pihak yang tersinggung terjadi (lihat di bawah pembunuhan, perzinahan, fitnah keagungan). Pada dasarnya, tidak ada aturan khusus yang diikuti, tetapi membunuh lawan.

Kami telah mengatakan bahwa dalam kasus inses orang yang bersalah sebaiknya tidak dilukai, tetapi dicekik (lihat Bab II §33); sedangkan secara tegas dilarang membunuh *ata pu'u* (budak) dengan besi (lihat Bab II §24). Ini adalah satu-satunya dua kasus yang saya ketahui untuk diresepkan.

Satu-satunya kalimat penahanan yang diketahui adalah *me'ensa* pada *mokole* atau *bonto* (lihat Bab II §24). Menjadi budak secara sukarela menyelamatkan hidup seseorang. Yang bersalah hanya dapat *me'ensa* dengan *mokole* atau keturunan *bonto*, ini tidak mungkin dengan kepala yang lain. Jeratan hutang tidak diketahui; tidak seorang pun boleh mengambil kebebasan orang lain untuk berhutang.

Akhirnya, semua kejahatan dapat dihukum dengan denda. Denda untuk pembunuhan disebut *po'ihii*, untuk zina disebut *hala* dan untuk pencurian disebut *tonda*. Ada juga denda khusus untuk perceraian dan penyatuan kembali pasangan suami istri (lihat Bab II 39–40), yang masing-masing memiliki namanya sendiri.

Ukuran denda dinyatakan dalam kerbau: satu, dua, empat dan delapan kerbau. Tapi ini masih sedikit berbicara tentang beratnya penebusan dosa, karena ada tiga cara untuk meringankan beban. Orang-orang sangat ketat ketika diharuskan menyerahkan kerbau hidup (*watano ambau*). *Tudu mpo'oli* juga bisa diminta, yaitu harga kerbau. Dalam hal ini, setiap kerbau dibayar dengan empat kain (*lipa*)

dan empat depa kain katun. Dinyatakan demikian: *opaa lipa ka lewekino opaa*. Artinya, *tudu* atau substitusi sebenarnya adalah empat kain, tetapi untuk ini harus ditambahkan empat depa kain katun putih, yaitu *lewekino*.

Dalam kasus yang kurang serius, denda dapat diubah menjadi *tudu mpo'ihii*, yang merupakan cara paling umum untuk membayar denda. Untuk setiap kerbau yang dikenakan, diberikan dua kain dan dua depa kain katun, mereka mengatakan: *orua lipa ka lewekino orua*. Dan cara yang paling masuk akal untuk menangani denda adalah dengan membayar *tudu anu kodei* ("harga kecil"). Ini terdiri dari satu kain dan dua depa kain katun; ini dinyatakan sebagai: *asa lipa ka lewekino orua*.

Ada kebiasaan yang dibenci penggugat dalam pembayaran denda. Ini adalah dilarang memeriksa, mengukur, dan memeriksa barang yang dikenakan denda. Dikatakan tentang barang-barang ini: *nahi komba inolito*, yaitu "itu bukan barang yang kita beli." Ketika seseorang membeli sesuatu, dia berhati-hati untuk tidak membiarkan barang yang lebih rendah diletakkan di tangan. Tetapi dalam kasus denda, dia yang menerimanya harus menutup mata terhadap kualitas; kuantitas yang dipahami sebagai angka hanya berlaku di sini.

Tidak ada yang namanya hukuman mutilasi.

Ketika *mokole* atau *bonto* telah mengadili suatu kasus dan terdakwa didenda, hakim menerima bagian dari denda. Apakah ada bagian tetap untuk setiap kasus, saya tidak tahu. Sementara itu tuan-tuan tidak akan melupakan diri mereka sendiri, tetapi telah mengambil bagian mereka sesuai dengan keadaan. Bagian hakim ini disebut *otu bitara*.

Kami sekarang berturut-turut memeriksa berbagai kejahatan satu per satu.

§48. *Pembunuhan*. Dalam pembunuhan, perse-
teruan darah diperbolehkan. Faktanya, ketika

seseorang membunuh seseorang dari desa atau suku lain, perseteruan darah adalah cara keadilan yang umum. Ini kemudian mengarah ke perang, karena orang-orang membalas dendam untuk kerabat yang dibunuh. Jika seseorang membunuh salah satu dari komunitas desanya sendiri, keluarga dekat dari orang yang dibunuh dapat membunuh yang bersalah, tetapi banyak kesulitan yang tak terhindarkan muncul dari ini, karena keluarga yang bersalah tidak menerima balas dendam ini begitu saja. Cara paling aman adalah dengan mengumumkan masalah dan menyelesaikannya dengan *mokole* atau *bonto*.

Bisa saja terjadi bahwa saudara atau sepupu yang terbunuh, pada ledakan kemarahan pertama, segera ingin menggunakan hak perseteruan darah dan menyerang si pembunuh. Untuk ini tidak ada yang tersisa selain mencoba untuk mencapai rumah *mokole* atau *bonto* sebelum dia jatuh ke tangan penuntut (lihat Bab II §24). Pembunuh dengan demikian menjadi budak *mokole* atau *bonto* (*ata labira*), tetapi pada saat yang sama pembalas kehilangan semua hak untuk yang bersalah: mereka tidak boleh membunuhnya atau menuntut uang tebusan (*weregeld*) darinya. Dengan *me'ensa* (berlindung dengan pelindungnya) pelakunya menempatkan dirinya sepenuhnya di luar jangkauan pihak yang tersinggung, dia tidak lagi ada untuknya.

Akan tetapi, jika seseorang menyikapinya dengan tenang dan mengajukan gugatan di hadapan *mokole* atau *bonto*, maka tuntutan delapan ekor kerbau (*oalu ambau*) dilakukan bila terbukti bersalah. Uang tebusan ini harus dibayar dengan empat kerbau asli dan empat *tudu mpo'oli* (yaitu per kerbau 4 kain dan 4 depa kain katun). Dari denda ini orang yang mengucapkan hukuman tersebut menerima 2 kerbau sebagai *otu bitara*. Adapun ukuran uang tebusan ini adalah sama apakah yang dibunuh

laki-laki atau perempuan.

Ketika hal-hal dilakukan sedemikian rupa sehingga uang tebusan dibayar, tindakan pendamaian sederhana dari kedua belah pihak terjadi ketika uang tebusan ini diserahkan kepada keluarga yang terbunuh. *Mokole* atau *bonto* yang mengadili perkara itu memper-temukan pihak yang bersalah dan wakil dari pihak yang dirugikan. Dia membuat mereka satu demi satu mengambil telur ayam di tangan mereka dan mengunyah sedikit *simuru*. Kemudian ia menasihati mereka untuk tidak menyimpan dendam lagi dan untuk memper-timbangkan masalah ini tertutup (lih. Bab II §36 dan dalam Bab §57 ini).

Apa yang dikomunikasikan selama ini berlaku untuk kasus-kasus di mana kedua belah pihak orang bebas (*palili*). Ketika seorang budak membunuh budak lain dari tuannya sendiri, majikan itu harus memutuskan apakah dia akan meningkatkan kerugiannya dengan membunuh yang bersalah juga mati, atau membiarkan masalah itu apa adanya. Jika pembunuhnya adalah *ata pu'u*, dia diturunkan menjadi *ata labira*. Jika seorang budak dari *mokole* membunuh seorang budak dari *bonto* atau sebaliknya, terserah pada penguasa pembunuh untuk memutuskan apakah pelakunya akan dibunuh atau untuk membayar *po'ihii* delapan kerbau. Atau dia menyerahkannya kepada tuan yang dianiaya, yang budaknya dia mulai sekarang. Hal yang sama terjadi ketika seorang budak membunuh orang bebas: Entah tuan budak itu mengeksekusinya, atau dia membayar uang tebusan untuknya.

Kami telah menyebutkan bahwa seorang ibu yang membunuh anaknya dihukum oleh *mokole* atau *bonto* untuk tindakan ini. Denda yang dikenakan dalam kasus seperti itu adalah setengah uang tebusan untuk orang dewasa dan dengan demikian berjumlah empat kerbau, harus dibayar dengan dua kerbau hidup

(*watano*) dan dua *tudu mpo'oli*, yaitu empat kain dan empat depa kain katun per kerbau.

Akhirnya, mungkin saja seseorang mengambil nyawa temannya secara tidak sengaja, seperti misalnya di kebun bekerja dengan pohon tumbang. Dalam pembunuhan yang tidak disengaja seperti itu tidak ada penuntutan, apalagi pertumpahan darah. Mereka berkata: *Nahi tehala onae, sine sala iweweoeo*: dia tidak bisa disalahkan, tetapi dia telah melakukannya (pekerjaannya) salah. Sekarang dia yang telah menyebabkan kematian orang lain secara tidak sengaja harus menanggung biaya upacara kematian kecil (*tewusu*; lihat Bab VI §126-129) untuk almarhum.

§49. *Cedera*. Ketika seseorang melukai orang lain dengan parang, pedang atau tombak, ini selalu dapat dihukum; apakah ini dilakukan dengan sengaja atau tidak, tidak mengubah kriminalitas pelanggaran. Namun, jika dua orang telah saling melukai dalam perselisihan, maka tidak ada masalah kompensasi, para pihak kemudian setara.

Namun, jika seseorang melukai yang lain kurang lebih serius, sementara dia sendiri tidak terluka, pencetus luka harus membayar denda. Ini dapat menyumbangkan satu atau dua ekor kerbau, sesuai dengan sifat luka-lukanya, penyebab pertengkaran, dan tentu saja sesuai dengan kekuatan yang dapat diberikan oleh pihak yang dirugikan untuk klaimnya melalui posisi dan pengaruh. Setiap kerbau dibayar dengan dua kain dan dua depa kain katun yang tidak dikelantang. Perbedaan pendapat tersebut harus diselesaikan dengan kesepakatan bersama. Jika hal ini terjadi dan pelakunya tidak dapat membayar denda, maka ia diperbolehkan melakukan pekerjaannya di lapangan dan di tempat lain untuk orang yang terluka sampai ia sembuh.

Namun, jika mereka tidak dapat mencapai

kesepakatan di antara mereka sendiri, masalah tersebut dibawa ke hadapan *mokole* atau *bonto*. Dalam hal ini, denda biasa digandakan. Proporsi yang diterima hakim dari denda tidak pasti, tetapi sebagai aturan, setidaknya setengahnya.

Jika seseorang memukul orang lain dengan tongkat karena alasan tertentu, maka tidak ada tuntutan hukum yang dapat dibuat. Namun, jika seseorang menyerang temannya dengan tongkat tanpa alasan yang jelas, seseorang dapat meminta seekor kerbau, yang dibayar dengan *tuduno* yang disebutkan di atas (4 kain dan 4 depa kapas yang tidak dikelantang).

§50. *Pencurian*. Jika seorang pria menangkap seorang pencuri dalam tindakan pencurian besar, dia dapat membunuhnya. Hanya ketika dia menemukan pencuri dengan barang curian, seolah-olah, masih di tangannya dan memiliki nilai penting, barulah pihak yang terluka dapat membunuhnya. Janganlah dalam keadaan apa pun dan dalam keadaan apa pun nanti. Seperti halnya pertumpahan darah, tidak ada orang yang berakal akan menggunakan hak ini, karena tindakannya akan menjadi sumber masalah.

Cara yang biasa dilakukan adalah, jika terbukti bersalah, pencuri dihukum membayar dua kali lipat nilai barang curian. Apa yang harus dia bawa dengan cara ini di atas dan di luar apa yang telah dia curi disebut *tondano*, yaitu secara persis: mengikuti, kami katakan: pencuri mengikuti apa yang telah dia curi. Idenya adalah: bahwa dia mengembalikan barang-barang curian itu tidak perlu dikatakan, tetapi sekarang dia membayar hal yang sama dari sakunya sendiri, dia mengikuti barang-barang curiannya. Berapa banyak dari *tondano* ini jatuh ke hakim saya tidak tahu. Juru bicara saya, *bonto Pondelu*, tidak mengklaim apa pun, yang, bagaimanapun, tampaknya tidak

mungkin bagi saya.

Akan tetapi, mungkin si perampok begitu tersinggung sehingga dia menolak semua ganti rugi dan, meskipun dia rugi, menuntut agar si pencuri diperbudak oleh *mokole* atau *bonto*. Hal ini juga terjadi: pencuri menjadi *ata labira*. Orang biasa tidak boleh memperbudak, oleh karena itu pihak yang tersinggung tidak dapat memperbudak pencuri. Namun, jika dia ingin memukul pencuri secara permanen, dia dapat menyerahkannya dengan yang dicuri ke *mokole* atau *bonto* untuk menjadi budaknya.

§51. *Zina*. Yang dimaksud dengan perzinahan (*monsososabo*) adalah persetubuhan yang tidak sah antara seorang laki-laki, baik yang sudah menikah maupun yang belum menikah, dengan seorang perempuan yang menjadi istri orang lain. Ketika seorang pria yang sudah menikah melakukan hubungan dengan wanita yang belum menikah, itu bukan perzinahan. Maka, perzinahan hanyalah penghinaan bagi pria yang sudah menikah; suaminya wanita yang tidak setia adalah satu-satunya penuduh yang mungkin dalam kasus perzinahan, satu-satunya yang tersinggung.

Penghinaan ini, bagaimanapun, sangat terasa, sedemikian rupa sehingga suami yang kecewa berhak untuk membunuh istri dan penggodanya segera jika dia menangkap mereka dalam tindakan. Kemudian, dia tidak lagi diizinkan untuk melakukan ini.

Jika laki-laki itu tidak melaksanakan hak ini, tetapi membawa kasus itu ke hadapan *mokole* atau *bonto*, yang bersalah dihukum dengan denda masing-masing empat ekor kerbau. Denda (*hala*) dibayar dengan *tuduno* empat kain dan empat depa kain katun yang tidak dikelantang per kerbau. Setengah dari denda ini untuk suami yang tersinggung, setengahnya lagi untuk *mokole* atau *bonto* yang menyelesaikan kasusnya. Sebagai aturan,

suami sekarang juga menceraikan istrinya yang tidak setia (lihat Bab II §39 tentang ini).

Mungkin saja seorang pria memiliki kecurigaan yang serius terhadap seseorang yang dia yakini memiliki hubungan terlarang dengan istrinya. Dia mungkin yakin akan kebenaran dugaannya, tanpa bisa membuktikan sesuatu yang positif. Dijiwai dengan haknya yang baik, suami ini menjadikannya soal *mokole* atau *bonto*. Fakta yang memberatkan banyak, tetapi tidak ada yang pernah melihat apa pun dan kedua pelaku menyangkal. Akhirnya, pria yang dituduh dapat mengikuti taktik berikut. Dia berkata, "Saya mengaku telah melakukan hubungan terlarang dengan istri anda, tetapi saya ingin menikahinya." Ketika ini dikatakan, suami yang berpikir memiliki dua pilihan. Dia bisa menerima pernyataan ini. Tapi ini kemudian melibatkan dua pengaturan berikut: pertama, kedua pelaku membayar *hala* biasa masing-masing empat ekor kerbau; kedua, perempuan itu kembali kepada laki-laki yang diduga berzina, tanpa harus cerai dari suami asalnya, dan perceraian harus dilangsungkan sekali lagi menurut aturan-aturan tersebut di atas (Bab. II 39, §3). Dengan demikian, suami ini kehilangan sebagian besar haknya (lihat Bab II §39), dan harus puas dengan bagian *halanya* saja.

Cara kedua yang bisa dia ikuti adalah dengan tidak menerima keterangan terdakwa dalam bentuk ini dan dengan maksud demikian. Dia akan cenderung mengatakan, "Saya mengambil bagian pertama dari pernyataan anda, bukan yang kedua. Karena pengakuan demikian dengan tuntutan yang melekat padanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain, maka pernyataan itu harus diterima seluruhnya atau ditolak seluruhnya. Jika penuduh sekarang melakukan yang terakhir, ia dengan demikian melepaskan semua hak. Kasusnya sudah selesai, dia tidak bisa kembali lagi.

TO MORI DARI TINOMPO

§52. *Fitnah keagungan (Lèse majesté)*. Seseorang yang melakukan fitnah keagungan terhadap *mokole* atau *bonto* (*mompe' uru-uru*) harus membayar denda yang berat. Hal ini jelas, karena pihak yang dirugikan adalah hakim dalam kasusnya sendiri. Jika pelanggarnya berat, *mokole* atau *bonto* yang bersalah segera diikat dan memotong pelakunya sampai mati; apakah dia seorang yang bebas atau seorang budak; jika pelakunya adalah *ata pu'u* (budak purba), dia dicekik (*inonggo*).

Jika pelakunya mengakui kesalahannya, dan jika dia mampu membayar denda, dia mungkin bisa membujuk orang yang tersinggung untuk membiarkan dia hidup, dan menerima denda sebagai gantinya. Ini kemudian berjumlah empat kerbau, yang harus dibayar dengan *tuduno* empat kain dan empat depa kain katun yang tidak dikelantang per kerbau.

§53. *Hutang yang belum dibayar*. Secara umum dapat dikatakan bahwa keluarga bertanggung jawab atas hutang dan denda salah satu anggotanya. Mereka saling membantu. Tetapi jika seseorang membuat terlalu banyak masalah untuk keluarganya, mereka dapat menolak untuk membantunya lebih jauh. Hal ini tidak menyenangkan bagi kreditur, karena dengan demikian ia tidak lagi mempunyai banyak kendali atas pengutangnya. Dia mungkin tidak membawanya ke dalam jeratan hutang, karena seorang *palili* tidak boleh memiliki budak. Jika hutangnya tinggi, dia mungkin membunuh pengutang, tetapi ini membawa akibat dari kesulitan besar. Satu-satunya hal adalah dia memaksa pengutangnya untuk pergi *me'ensa* di *mokole* atau *bonto*, di mana dia menjadi budak yang terakhir. Kreditur mungkin telah kehilangan semua klaim kompensasi, tetapi pengutang diturunkan status sosialnya menjadi budak.

Para pemimpin yang lebih rendah, para kepala suku, memiliki hak khusus dalam kasus hutang yang tidak dapat dibayar, yang dapat membebaskan mereka dari banyak masalah dan “susah”. Kasus konkret di sini menunjukkan ruang lingkup hak ini dengan paling jelas. Kepala *To Molio'a*, *Panta* atau *Papa i Lantiuna*, berhutang sangat besar kepada *Luwu* saat itu. Dia tidak mampu membayarnya. Jadi dia memutuskan untuk pergi *me'ensa* ke *mokole* di Petasia, *Marundu* yang agung. Namun, ini tidak berarti bahwa *Panta* selanjutnya menjadi budak *Marundu*. Setelah tidur semalaman di rumah si *mokole*, *Panta* kembali ke keluarganya, membayar si *mokole* satu ekor kerbau hidup (*asa watano ambau*), dan untuk selanjutnya bisa menganggap dirinya dibebaskan dari kewajiban membayar utang kepada *Luwu*. Para kreditur telah kehilangan semua klaim atas klaim mereka, karena jelas bahwa *Marundu* tidak memikul kewajiban *Panta*. Dengan tindakan yang dijelaskan, klaim itu dibatalkan begitu saja, sementara *Panta* sendiri, dengan pembayaran seekor kerbau itu, yang disebut *luda ngkaruno* (persis “pencabut tiang rumahnya”), tetap menjadi orang bebas seperti sebelumnya. Hak untuk *me'ensa* dengan cara ini, bagaimanapun, hanya milik kepala suku yang berbeda. Warga negara biasa juga dapat *me'ensa* untuk hutang, dengan demikian juga mengbatalkan klaim hutang, tetapi dengan demikian menjadi budak (*ata labira*).

HUKUM PERANG.

§54. *Catatan pengantar*. Jika kita ingin membahas seluruh peperangan To Mori, kita dapat membagi topik kita menjadi tiga bagian. Pertama-tama kita bisa menggambarkan teknik, organisasi dan taktik; kedua bisa datang sisi hukum dari masalah ini; dan akhirnya perang dari sisi magis-religiusnya. Tak perlu dikatakan bahwa dengan pembagian ini tidak

ada pertanyaan tentang batas yang tajam. Bagian kedua khususnya akan bertepatan dengan bagian penting dari yang pertama dan ketiga. Intinya di sini lebih merupakan sisi dari mana mendekati subjek daripada klasifikasi formal materi yang memuaskan. Apa yang ingin saya katakan dalam paragraf berikut menyangkut peperangan dari sudut pandang hukum. Kemudian, beberapa ciri-ciri mengikuti, yang menerangi peperangan dari sisi magis-religius (lihat Bab IV §80-82).

Namun, satu catatan lagi mendahului. Berdasarkan sifatnya, kita dapat membagi perang *To Mori* menjadi dua jenis. Yang pertama adalah yang disebabkan oleh perbedaan pendapat. Dua suku kemudian berperang satu sama lain untuk alasan yang paling berbeda, umpamanya pembunuhan salah satu anggota suku oleh seseorang dari suku lain, pencurian, menghina kepala salah satu dari dua pihak, penolakan untuk membayar utang. Ini adalah perang kecil yang sering terjadi yang memberi *mokole* dan *bonto* kesempatan untuk memperluas dan mene-gaskan pengaruh mereka (lihat Bab I §16).

Di sebelahnya adalah perang dengan, atau lebih tepatnya ekspedisi melawan musuh turun-temurun. Adapun *To Pamona*, ini juga untuk masyarakat Tinompo si *To Kinadu*, *To Pado'e* di *Malili*. Ekspedisi ini tidak dilengkapi untuk "disiplin", tetapi semata-mata untuk tujuan mendapatkan kepala manusia.

Oleh karena itu ada perbedaan mendasar antara dua perang yang disebutkan. Jenis yang pertama berfungsi untuk "mencari keadilan"; jenis kedua bertumpu sepenuhnya pada landasan magis-keagamaan. Berikut ini kita hanya membahas masalah perang jenis pertama. Kemudian (Bab IV §80-82) kategori kedua lebih menonjol.

§55. *Jalan umum perang*. Ketika terjadi

perselisihan antara dua suku, pertama-tama dilakukan upaya untuk menyelesaikan masalah tersebut melalui diskusi. Ketika pertengkaran dan pembicaraan bolak-balik ini mulai membuat salah satu pihak bosan, maka pihak pertama yang melakukan tindakan permusuhan. Satu melakukan perjalanan ke lawanan dan mencoba mengayau satu atau lebih kepala di sana. Pembukaan permusuhan pertama ini disebut *metoleba*. Jadi ketika orang-orang A pertama kali bermusuhan dengan orang-orang B, mereka mengatakan: "*Domelako To A metoleba ndi To B*".

Yang diserang sekarang wajib membalas dendam, dan pada gilirannya melengkapi ekspedisi militer. Tanggapan terhadap permusuhan ini dapat disebut *mombalo*, secara umum "balas dendam". Namun, ada juga deskripsi kiasan untuk itu: *monsuleako uole*. Jalan yang luas dan terpelihara dengan baik hari ini sebelumnya tidak diketahui; sebuah jalan kemudian menjadi jalan setapak melalui hutan dan alang-alang. Sekarang ketika seseorang mengikuti jalan seperti itu, ia membengkokkan alang-alang yang tinggi dengan bergerak maju ke arah itu di mana ia berjalan. Alang-alang yang membungkuk dengan cara ini disebut *uole*. Dari *uole*, seseorang dapat melihat ke arah mana manusia atau hewan itu berjalan melewati alang-alang. Geng, yang datang untuk mendapatkan kepala di B, telah meninggalkan *uole* yang menunjuk ke tempat B. *Monsule* adalah untuk berbalik sesuatu, umpamanya menempatkan wadah air bambu dengan ujung terbuka ke atas sehingga mulut berada di bawah dengan tujuan agar semua air dapat keluar dengan baik. Oleh karena itu, arti dari ungkapan tersebut adalah: "untuk memberi *uole* arah lain, tidak menunjuk ke B, tetapi ke A". Seseorang menekuk alang-alang ke arah yang berlawanan.

Jarang perjuangan seperti itu terbatas pada

pihak-pihak yang semula berselisih. Simpati, kekerabatan, prospek keuntungan atau pemenuhan rencana lama untuk membalas dendam berarti bahwa sekutu muncul di kedua sisi. Bantuan salah satu pihak dalam pertempuran ini disebut *tundungi*. Cara paling umum untuk mengakhiri perang semacam itu adalah dengan meminta pihak netral menampilkan dirinya sebagai perantara. Perantara ini pada umumnya adalah *mokole* atau *bonto*.

§56. *Kenetralan*. Tidak ada desa yang dianggap wajib ikut serta dalam perjuangan jika ia sendiri tidak mau melakukannya. Bahkan jika salah satu pihak terkait erat, orang masih dapat mengamati netralitas. Netral disebut *mia i olono*: "mereka yang berdiri di antara mereka".

Netralitas dipahami berarti tidak berpartisipasi aktif dalam perjuangan. Hanya orang-orang yang netral, tetapi wilayah, sungai, tidak bisa netral. Orang-orang melewati mana-mana, tanpa sedikit pun gagasan tentang pelanggaran netralitas.

Di sini, seperti di mana-mana, orang-orang netral dapat memenuhi peran baik pembawa damai. Ketika pihak netral berpikir bahwa pertempuran sekarang dapat diakhiri, ia mengirimkan bendera putih ke masing-masing dari kedua belah pihak. Jika kedua belah pihak menerima ini, berarti mereka menyerahkan kepemimpinan diskusi kepada pengirim bendera. Jika kedua belah pihak menolak untuk mengambil bendera, suasana hati para pejuang masih terbukti tidak cocok untuk perdamaian, dan pembawa damai menunggu saat yang lebih baik. Jika satu pihak menolak untuk melakukan mediasi tetapi pihak lain menerimanya,

perantara secara aktif memihak yang terakhir. Dia kemudian tidak bisa lagi bertindak sebagai pembawa damai dalam perang ini. Oleh karena itu, ketika *mokole* atau *bonto* menawarkan mediasinya, tidak akan ditolak dengan enteng, bukan hanya karena musuh yang tangguh, yang akan ditimbulkan olehnya, tetapi juga karena mediasi kemudian menjadi sangat sulit dan menjadi perjuangan yang harus diakhiri dengan penyerahan.

Penawaran mediasi yang dibahas kembali ditunjukkan dengan gambar. Ini disebut: *mowawa pare olosi*. *Olosi* sama dengan *oloti*; akar kata ini berarti menahan sesuatu atau seseorang untuk tidak melangkah lebih jauh; *ku'olotio*: Saya menghentikannya, saya mencegahnya melanjutkan. *Pare* menunjukkan penggulangan untaian supaya menjadi tali, seperti halnya dengan tali tebal yang digunakan untuk menangkap kerbau. *Pare olosi* kemudian berarti: tali yang ketat untuk menghalangi jalan, untuk menghalangi kemajuan lebih lanjut. Persembahan syafaat demikian disajikan sebagai membawa (*mowawa*) dari tali untuk menutup jalan (permusuhan). Para kombatan dapat mengizinkan penutupan ini atau mereka dapat melawannya.

§57. *Membuat Perdamaian*. Ketika kedua belah pihak telah menerima mediasi, disepakati di mana dan kapan perdamaian akan dicapai (*mereapi*).⁶ Perwakilan kedua belah pihak dan pembawa damai hadir pada upacara ini.

Seekor kerbau diikat kuat pada tiang tebal dengan gelang rotan di lehernya. Pemimpin masing-masing pihak memegang tanduk kerbau. Mediator kemudian mengucapkan

⁶ Kata *mereapi* berasal dari akar kata *rea*, "mendorong", "membongkar". Ketika saya melewati kerumunan yang ramai, saya berkata, "*kurea ira mia*," "Saya mendorong orang-orang menjauh," untuk menempatkan diri saya di antara mereka. Sufiks *i*, yang dihubungkan ke akar *rea* dengan *p* antara,

menunjukkan bahwa tindakan itu dilakukan "terhadap" orang lain. Oleh karena itu, kata *mereapi* dapat diterjemahkan sebagai: "menjauhkan pihak-pihak dan sekaligus menempatkan diri di antara mereka".

seruan berikutnya (*metonaa*):

Tewala wali komiu mpe' iwali, tandu ambau andio tumanduo penaa miu ka imate, tumanduo pinotuwu miu ka iropu.

Ketika kamu berkelahi lagi, tanduk kerbau ini akan menyerang jiwamu (kehidupan), itu mati, mereka akan menyerang ternakmu, bahwa semuanya mati.

Pada saat ini seseorang secara acak mendekati kerbau dan menyembelih hewan tersebut; tindakan ini tidak terikat oleh rumus apapun.

Mediator sekarang mengambil sebutir telur dan menyebarkannya, sehingga semua orang yang hadir dapat mengambilnya di tangan mereka. Masing-masing juga mengunyah sedikit sisa simuru (lih. Bab II §36). Saat dia mengedarkan telur, mediator berkata, “*Molori su'ului manu, molori lahi aroa miu.*”: “Telurnya halus, semoga hatimu lebih halus (tulus)”. Ketika telur itu diedarkan, pemimpin upacara ini menghancurkannya ke tanah dan berkata: “*Kana tepeha su'ului manu tepehano penaa miu, ba me'iwali komiu mbo'u*”: “Seperti telur pecah, demikian juga pecahnya (kehancuran) hidup anda (nafas, jiwa), ketika anda kembali berperang satu sama lain.”

Upacara diakhiri dengan makan bersama, di mana “kerbau perdamaian” menyediakan daging. Kerbau ini disediakan dan dibayar oleh mediator. Karena itu, ia bertindak dalam segala hal sebagai “bapak perdamaian”.

§58. *Tawanan perang*. Pembuatan tawanan perang disebut *montawa*, tawanan perang adalah *tinawa*. Jika seseorang membuat tawanan perang dalam perang sementara, seperti yang dijelaskan dalam paragraf sebelumnya, tawanan dikembalikan ke bekas

musuh pada akhir perdamaian. Tetapi jika seseorang mengambil tawanan dengan musuh turun-temurun, *mokole* atau *bonto* memperbudaknya; kehidupan mereka sama sekali tidak berbeda dari *ata labira*.

BAB IV.

Agama.

§59. *Catatan Awal*. Dalam penyusunan data yang tersedia, tidak selalu mudah untuk menempatkan setiap bagian pada tempatnya yang tepat dan dengan cara ini memperoleh keseluruhan yang memuaskan. Hal ini terutama berlaku untuk pokok budaya spiritual, yang cenderung kita rangkum dengan nama “agama”. Hampir terbukti dengan sendirinya bahwa dalam esai ini saya tidak atau sangat sedikit memperhatikan pertanyaan-pertanyaan tentang prinsip. Pertama-tama, ini adalah pertanyaan tentang komunikasi fakta sedemikian rupa sehingga kita memperoleh gambaran yang benar, jika tidak lengkap tentang pokok spiritual To Mori.

Saya telah menahan diri untuk tidak berusaha mendefinisikan bidang agama. Apa yang mungkin dianggap sebagai agama, tetapi yang dalam konteks lain muncul secara alami dan memuaskan, disebutkan di tempat lain. Bab ini memberikan apa yang tidak cocok dalam konteks lain, dan terlebih lagi garis utama yang mengalir melalui seluruh kehidupan dan pandangan dunia To Mori dari Tinompo.

Mengingat materi yang membentuk bab ini, pertanyaannya masih tetap bagaimana kita mengaturnya sedemikian rupa sehingga kesatuan dipertahankan dan bagian-bagian menjadi milik mereka sendiri. Saya pikir yang terbaik adalah pertama-tama mengomunikasikan segala sesuatu yang berhubungan dengan gagasan tentang dunia gaib dan

hubungan bumi dan manusia dengan penghuni dunia lain itu. Kemudian bumi itu sendiri mengikuti dengan kekuatan gaib yang berdiam di sini. Dan akhirnya tentang jiwa manusia dan perjuangan untuk memperkuat kekuatan hidup.

Uraian ini dimaksudkan untuk menunjukkan apa yang kini hidup dalam benak To Mori dari Tinompo. Ini tidak menyiratkan indikasi yang disengaja atau tidak disengaja dari perkembangan atau penyelesaian agama "primitif" ini. Urutan bagian dapat diganti dengan yang lain. Di sini hanya pertanyaan praktis untuk menerjemahkan, bukan eksposisi tentang "perkembangan", "asal usul", atau "esensi" agama kafir. Lebih penting dari semua yang telah ditunjukkan di atas, adalah kesulitan untuk memahami dan secara tepat menampilkan dengan benar kehidupan rohani asing bagi kita dalam banyak hal. Saya berharap uraian berikut ini mendekati semangat agama To Mori Tinompo dari sisi yang tepat.

§60. *Surga dan bumi*. "Surga" (*langi*) ini bukanlah sebuah abstraksi, melainkan sebuah negeri yang tinggi di atas. Ada orang-orang yang jauh lebih berkuasa dan berpengaruh daripada kita di bawah ini. Orang-orang gaib atau surgawi ini disebut dengan nama kolektif *Lahumoa*. Apakah ada banyak dari *Lahumoa* ini adalah pertanyaan, yang tidak masuk akal bagi seorang To Mori: beberapa dikenal dengan nama, dan mereka adalah *mokole* dari *langi*. Karena hanya berurusan dengan mereka, seseorang tidak dapat menceritakan apa pun tentang yang lain (lihat 62-64).

Di masa lalu ada kontak antara "surga" dan bumi, bagaimana tepatnya ini terjadi tidak lagi diketahui; dan bagaimana itu rusak lagi tidak diketahui. Hanya nenek moyang yang menceritakan bahwa di sebuah bukit kecil dekat dengan bekas pemukiman *Pelua* (bdk. *Pada Melai* Bab I §6) pasti ada sebuah desa bernama

Wawoliasa. Di sana berdiri sebuah pohon beringin besar (*apali*), yang dengan puncaknya mencapai "surga". Tidak diketahui apakah pohon ini berfungsi sebagai sarana komunikasi. Dikatakan bahwa orang-orang terbiasa mengumpulkan dan menyimpan daun-daun yang jatuh dari pohon itu, tetapi untuk tujuan apa tidak diketahui.

Bagaimanapun, di "surga" tinggal *Ue Lahumoa* ("Tuhan *Lahumoa*") lama, dan di bumi *Datu* tinggal. Yang pertama memiliki seorang putra dan yang terakhir seorang putri. Putra *Ue Lahumoa* mengunjungi bumi, dan terpesona oleh kecantikan putri *Datu*. Dia kembali ke ayahnya dan menyatakan bahwa dia ingin menikahi putri *Datu*. *Ue Lahumoa* sekarang mengirim seseorang ke Bumi untuk meminta tangan putri *Datu*. *Datu* menjawab, "Saya tidak berani menolak, saya juga tidak berani menyetujui." Putra *Ue Lahumoa* berpikir dia dapat menyimpulkan dari jawaban ini bahwa dia diterima dan diturunkan ke bumi dengan sepuluh budak, lima pria dan lima wanita. Sebuah pernikahan yang indah sedang berlangsung, dengan *Datu* menanggung biayanya. Bagi pasangan muda sebuah rumah dibangun di atas bumi, yang sangat indah; balok-balok itu tidak diikat dengan rotan atau benang, melainkan dengan tali emas (*enu-enu*).

Putra *Ue Lahumoa* memiliki sembilan putra dari putri *Datu*, yang tersebar di seluruh bumi. Dari mereka turun keluarga *mokole* dan juga orang Belanda. Tetapi putra *Ue Lahumoa* sendiri kembali ke "surga" pada waktunya dan membawa putri *Datu* bersamanya. Dengan mencampurkan budak-budak yang dibawa dari "surga" dan orang-orang yang sudah hidup di bumi, penduduk yang sekarang ada di negara ini muncul.

Jadi, kita melihat bahwa putra *Ue Lahumoa* telah memberikan pengaruh yang paling menonjol pada penduduk bumi, tetapi dengan

kembalinya dia ke "surga", semua kontak langsung terputus.

§61. *Dewa langit*. Kami baru saja mencirikan "surga", *langi*, sebagai dunia yang tinggi di atas, dan *lahumoa* sebagai penghuni dunia itu. Dengan satu pengecualian, saya belum pernah mendengar di Mori bahwa ada orang yang pergi ke tempat tinggal *lahumoa* ini setelah kematian (pengecualian ini menyangkut mereka yang meninggal karena cacar, lihat §62). Dari sini kita dapat menarik kesimpulan bahwa kontak dengan "langi" dipahami sebagai benar-benar terputus. Orang-orang yang hidup sekarang tidak berhubungan dengan para penghuni surga, oleh karena itu mereka tidak pergi ke sana setelah kematian mereka. Tanah air jiwa manusia sangat terlokalisasi (yaitu di *Pontua* atau *Wawonangu*), atau juga dianggap terikat dengan tempat di mana tulang-tulang itu disimpan (lih. Bab VI §130). Oleh karena itu, *lahumoa* bukanlah nenek moyang manusia yang masih hidup.

Lalu, apa arti penting *lahumoa* bagi To Mori? Di antara *lahumoa* ada empat pribadi yang berbeda, yang dikenal dengan nama dan masing-masing memiliki karakter yang berbeda. Masing-masing disebut *mokole lahumoa*. Oleh karena itu, mereka adalah orang-orang terkemuka, yang oleh karena itu dihormati dan dipanggil. Mari kita pertimbangkan secara singkat masing-masing dari mereka dalam statusnya sebagai dewa. Mereka disebut:

1. *Ue Alemba* atau *Sumanga mpaë*;
2. *Ue-ue Wulaa* (*wulaa* adalah: emas);
3. *Auambulaa* dan
4. *Ue Rini* atau *Bisoku*.

Yang pertama adalah dewi padi; sebaiknya kita membahasnya di bab berikutnya, untuk

lebih menekankan signifikansinya dalam konteks pertanian (lihat Bab V §99-100). Tiga lainnya mengikuti di bawah ini.

§62. *Ue-ue Wulaa*. Ini adalah dewa cacar. Penyakit cacar juga disebut *ue-ue* untuk jangka pendek. Ketika *Ue-ue Wulaa* berjalan di bumi dan berpindah dari satu tempat ke tempat lain, dia memerintahkan pelayannya untuk mengumpulkan budak untuknya. Orang-orang kemudian terkena penyakit cacar yang sangat ditakuti. Mereka yang meninggal karena penyakit ini dibawa ke "langi" sebagai budak *Ue-ue Wulaa*.

Sekarang ketika cacar telah mewabah di suatu negara dan bencana mendekati sebuah desa (dalam hal ini Tinompo), semua orang berkumpul untuk membujuk dewa penyakit besar untuk melewati tempat tinggal mereka. Di jalan sebuah meja pengorbanan diatur, *raha-raha*, terdiri dari empat tiang tegak vertikal yang dipasang di tanah, dan bagian atas meja persegi; semuanya terbuat dari bambu. Sementara setiap orang yang mampu hadir pada upacara tersebut; *sando* memimpin upacara.

Jika kita menempatkan diri kita di sisi dari mana penyakit itu berasal, kita melihat dua cabang pohon dengan daun-daun yang tumbuh di tanah di depan meja persembahan. Pada dahan-dahan tersebut digantungkan pemberian rakyat, yaitu untuk setiap orang sebungkus kecil nasi yang dibungkus dengan pelepah daun pinang (bungkusan semacam itu disebut *bungkusi*), dan sebungkus sirih pinang. Di kaki cabang-cabang ini ditempatkan mentimun (*suai*), sejenis labu (*sumpere*) dan jenis sayuran lainnya.

Sebuah tikar hujan (*boru*) dibentangkan di atas meja persembahan; di atasnya diletakkan sarung katun (*sawu*) yang dilipat, dan di atasnya lagi dua piring nasi putih yang sudah

TO MORI DARI TINOMPO

dikupas; telur berdiri tegak di tengah setiap porsi nasi. Sejumlah besar paket nasi yang dimasak ditempatkan di sekitar piring-piring ini; nasi ini dibungkus dengan sejenis daun yang halus dan dimasak dalam bambu (*winalu*). Akhirnya, satu atau lebih helai emas (*enu-enu*) ditempatkan di atas tikar hujan di depan piring (*winalu*).

Jadi ketika semuanya sudah siap, sando mengambil satu atau lebih kelapa muda dan memotongnya menjadi dua. Dia kemudian mengambil seikat daun *doule* di tangannya dan memercikkan air kelapa di atas yang hadir (*montawohi*). Dia meletakkan kelapa yang terbuka di bawah meja persembahan dan kemudian memanggil *Ue-ue Wulaa* untuk menasihatinya agar tidak mengunjungi desa mereka. Sangat mengherankan bahwa sando biasanya menerima upah tetap untuk setiap doa. Hanya untuk doa *Ue-ue Wulaa* dia tidak boleh mengambil upah.

Kemudian, tindakan tegas akan diambil. Desa ditutup, persekutuan dengan dunia luar terputus. Tidak boleh makan atau memiliki apa pun di rumah yang “gatal” (*mokokato*). Itu semua yang rasanya pedas, berbulu atau gatal di kulit, antara lain: *lada* (cabai), *sumpere* (labu), *ura* (sejenis sayur), *kinaa bo'e* (Mal. pepaya), *lewe mokahi* (jenis daun berbulu). Seseorang tidak diperbolehkan minum tuak (*baru*), atau arak (*ara*), tetapi bir beras (*pongasi*) diperbolehkan. Juga dilarang menyembelih hewan, karena dilarang menumpahkan darah.

Namun, jika *Ue-ue Wulaa* tidak melewati desa, dan jika penyakit itu menyerang seseorang, maka tidak ada yang bisa dilakukan. Mereka menyerahkan diri mereka kepada rahmat yang perkasa dan menunggu untuk melihat siapa yang telah terpilih sebagai budaknya dan siapa yang tidak. Jika seseorang meninggal karena cacar, ia tidak boleh

dimasukkan ke dalam peti mati, karena kayu tidak boleh menyentuh mayatnya. Tetapi orang-orang membungkus orang yang meninggal itu dengan sarung di mana dia meninggal dan di tikar tidurnya. Kemudian lantainya dibuat dari bilah-bilah bambu yang sempit, tempat mayat dibaringkan, dan dengan kain panjang tertentu menggelinding di sekitar mayat sebagai penutup luar. Mayat ini tidak boleh dikubur di tanah, atau ditempatkan di rumah mayat. Dia dibawa ke luar desa ke sebuah pohon besar dan dibaringkan di cabang-cabang yang hidup di antara dedaunan. Atau mereka menyembunyikannya di celah batu di pegunungan.

Ada yang mengatakan bahwa *Ue-ue Wulaa* adalah yang terkuat dari *Ue lahumoa*, yang lain berpikir bahwa *Auambulaa* adalah yang terbesar.

§63. *Auambulaa*. Dialah yang memberi kemakmuran kepada manusia, yang memberi manusia keturunan, dan membuat hewan peliharaan berkembang biak. Secara umum itu adalah *Auambulaa*, yang dipanggil jika terjadi penyakit dan gagal panen. Mungkin karena dia adalah dewa yang baik sehingga dia tidak dihormati sebanyak *Ue-ue Wulaa* yang agung, dewa cacar. Karena ketika seseorang memanggil *Auambulaa*, cukup dengan menyebarkan tikar hujan kecil di tanah dan meletakkan hadiahnya di atasnya. Tetapi untuk *Ue-ue Wulaa*, sebuah meja pengorbanan disiapkan.

Saya telah mencatat dua doa yang ditujukan kepada *lahumoa* secara umum dan kepada *Auambulaa* secara khusus yaitu *moduhu bo'e* dan *meki'ue*. Saya ingin menyebutkan yang pertama di sini, sedangkan yang kedua akan dibahas kemudian (lihat §75).

Ketika panen telah gagal beberapa kali berturut-turut, petani malang memanggil *sando*

untuk mematahkan mantra yang bertumpu pada pekerjaannya. *Sando* melakukan ini melalui *moduhu bo'e*. Di tempat acak di taman, *sando* membentangkan tikar hujan di tanah dan meletakkan sepotong kain katun yang tidak dikelantang dilipat di atasnya. Di atasnya ia meletakkan piring, yang diisi dengan nasi putih, di mana ada telur di tengahnya. Di sekeliling piring ia meletakkan delapan bungkus nasi (*winalu*) dengan ukuran biasa, dan delapan bungkus dengan ukuran yang jauh lebih kecil. Kemudian dia mengambil sebutir telur rebus, mengupasnya, memotongnya menjadi kecil-kecil dan meletakkan sepotong telur ini pada setiap *winalu*. Terakhir, ia meletakkan delapan porsi sirih pinang dengan sedikit tembakau di sekeliling piring. Menghadap ke timur, *sando* berjongkok dengan sesaji yang dipajang, sementara di sebelah kanannya terletak seekor babi kecil, kakinya diikat.

Kemudian *sando* mengucapkan doanya. Harapannya adalah itu akan ditujukan kepada *lahumoa* namun, itu tidak terjadi: dia berbicara kepada anak babi. Seluruh upacara benar-benar ajaib dalam pelaksanaannya. Namun demikian, orang-orang terkejut ketika saya bertanya lebih jauh apakah *lahumoa* ada hubungannya dengan itu: tentu saja mereka ada hubungannya dengan itu. Melalui babi kecil mereka ingin mematahkan mantra yang ada di atas pekerjaan petani. Tampaknya bagi saya bahwa "Lahumoa" dan mantra pemecahnya terasa sebagai satu di sini. Ini bukan "orang" yang kepadanya seseorang berdoa, tetapi di sini ada pengaruh jahat yang tidak akan dihan-curkannya. Berikut adalah perpaduan konsep, tetapi kesatuan pengalaman yang erat, saya hampir mengatakan tentang "kehidupan agamawi".

Pemanggilan *sando* adalah sebagai berikut:

Ana bo'e, rongoe tonaamu, rongoe oliwimu. Ba hinaomo hala mpauku ka nami tewali pontauaku, akumo dumuhuko, ana bo'e, ka ututurako lumuarakono reamu moiko. Poreapiku pontauaku kasimi mokontisoa kupontau, kasimi metehu, kasimi medena, kasimi mebonti; ka u'ihio upeumu, ka upe'upeu mbulaa.

Lano nami ta hina tisoano ba kupont a'u, omu'e moturikio rumeapiakune tehala langkaiku. Si mahaki laromu, ana bo'e, akumo dumuhuko poreapiku pontauaku.

Anak babi, dengarkan doamu, dengarkan pesanmu. Jika saya telah melakukan dosa dengan mulut, dimana kebun saya tidak berhasil, saya akan menusukmu, anak babi, agar kamu segera membiarkan darahmu yang baik (keberuntungan) habis. Saya berdarah pekerjaan kebun saya, agar tidak ada dosa tersembunyi yang melekat pada pekerjaan kebun saya, agar tidak ada tikus, tidak ada pencuri beras, tidak ada lagi babi yang datang; agar kamu dapat mengisi kantong empedumu, agar kamu memiliki kantong empedu emas. Tentunya tidak akan ada pelanggaran tersembunyi dalam pekerjaan berkebun saya (yaitu, konsekuensinya), jika anda berbaring untuk menumpahkan pelanggaran besar saya untuk saya.

Kemudian *sando* menikam hewan itu sampai mati dan melihat apakah darah yang mengalir berwarna merah yang bagus, dan ketika dia membukanya, apakah kantong empedu (*upeu*) terisi dengan baik. Darahnya diambil sedikit dan dicampur dengan beras untuk disemai. Babi dimakan; tidak ada seorang pun yang dilarang makan daging ini.

Imbalan *sando* untuk ini dan doa serupa terdiri dari dua hal. Pertama, ia menerima dua manik merah (*oluti asa tangkima anu motaha*).

TO MORI DARI TINOMPO

Manik-manik (*oluti*) ini terbuat dari batu potong, berwarna merah atau kuning; mereka tidak tahu asal usulnya, tetapi mereka mengaitkan efek magis yang kuat dengan manik-manik ini. Kedua, parang tua yang sudah tidak dipakai lagi, tumpul dan dibuang untuk keperluan sehari-hari, tetapi tidak boleh dipatahkan. Sepotong besi seperti itu disebut *bali'io*. Ini adalah upah tetap sando.

§64. *Ue Rini atau Bisoku*. Ketika melihat ke atas dari bumi, seseorang dapat membedakan dua wilayah yang berbeda, menurut pemikiran *To Mori*. Kami telah menyebutkan "langi" beberapa kali, tempat tinggal *lahumoa*. Namun, wilayah lain adalah yang disebut sebagai "*laro meene*", ungkapan yang paling tepat diungkapkan dengan "udara" kita, "di udara". Begitulah unsur burung de *laro mene*, dan ketika matahari mewarnai langit saat terbenam, dikatakan bahwa *laro mene*-lah yang melihat begitu merah.⁷

Ue Rini sekarang tinggal di "udara", *laro meene* adalah elemennya. Saat langit barat berubah menjadi merah saat matahari terbenam, konon *Ue Rini* sudah dekat. Wujudnya tidak seperti orang, melainkan seperti api yang berkobar (*melanga kana api*). Bukan *Ue Rini* sendiri yang ditakuti, tetapi para pelayannya (*tondano*: pengikutnya yang datang setelahnya, pengiringnya), yang datang setelahnya yang ditakuti, karena mereka menimpa hewan manusia, terutama kerbau, dengan penyakit mematikan yang di dalamnya

ada sakit tikam (*meduhu*).

Saat langit merah, semua orang di Tinompo ketakutan, tetapi tidak ada yang bisa mereka lakukan untuk mencegah bencana. Di *Tiu*, bagaimanapun, dalam kasus seperti itu, abu dibuang dari perapian ke udara ke fenomena alam yang tidak menyenangkan.

§65. Para dukun. Di §60 kita baru saja melihat bahwa kontak dengan "langi" telah terputus sejak putra *Ue lahumoa* kembali ke ayahnya di sana. Sejak saat itu, *lahumoa* masih tetap menegaskan diri, namun dibutuhkan para dukun untuk melakukan kontak dengan mereka, yaitu orang-orang yang mengerti seni bertindak sebagai perantara. Untuk tingkat yang jauh lebih besar daripada sando, dukun wanita, *wurake*, bertindak sebagai mediator antara *lahumoa* dan orang-orang. Dialah yang pergi ke *lahumoa* untuk mengambil arwah manusia. Dialah yang, dalam arti persis, mempertahankan hubungan antara langit dan bumi seperti yang sudah ada sejak lama, dia naik dan turun seperti putra para dewa zaman dahulu.

Tapi di sini kita harus kembali menarik perhatian pada penggabungan representasi. Ketika *wurake* lepas landas, dia pergi ke *lahumoa* atau juga ke *Ue Ntonuana*. Dua kata ini bercampur: tidak ada perbedaan yang tepat dapat dibuat. Oleh karena itu, ketika menanyakan hal ini, mereka selalu masuk ke masalah berikutnya setiap saat: "Ke mana perginya jiwa dukun dalam *mekukumbu*?" "Ke

⁷ Dalam catatan tentang kata Mori *meene* dalam *Mededeelingen van wege het Nederl. Zendeling-genootschap* (vol. 62, 1918, hlm. §280–281) Dr. N. Adriani menjelaskan kata *lahumoa*. Bagian-bagian penyusunnya adalah: *lahu* dan *moa*. *Lahu* singkatan dari *laro*, yang berarti "di", "di dalam", sedangkan *moa* adalah kata umum untuk "kosong", dan dengan demikian berarti "ruang kosong"., "wilayah udara".

Jadi *lahuemoa* secara persis dapat diterjemahkan sebagai: "apa yang ada di ruang kosong, di wilayah udara". Penjelasan ini tampaknya benar bagi saya, dan sangat sesuai dengan apa yang telah dikatakan dalam bab ini tentang isi yang samar dan masih mengambang yang dimiliki kata ini dalam bahasa Mori (lih. §61, 63, 65).

Ue Ntonuana”. “Dan kamu baru saja mengatakannya pada *Ue Lahumoa!*” “Tentu, untuk *Ue Lahumoa*, untuk yang itu juga.” Keduanya, bagaimanapun, tidak bisa sama, karena *Ue Ntonuana* adalah penguasa tanah jiwa, *mokole* leluhur yang telah meninggal (lih. Bab §77 ini). Namun, tanah jiwa dan langit memang dipisahkan.

Pencampuran ide ini memiliki paralel dalam peran yang dimainkan oleh *wurake* sendiri di berbagai suku. Kami tidak bisa membahas ini secara rinci, tetapi masalah ini tetap harus ditunjukkan. Ada suku-suku yang arwahnya dibawa ke negeri orang mati pada upacara kematian oleh *wurake* atau *wolia* (dukun); di suku-suku lain *wurake* atau *wolia* tidak ada hubungannya dengan orang mati dalam arti langsung, tetapi hanya memiliki tugas memulihkan arwah manusia dari para dewa (lih. dengan ini Bab VI §126). Di sini juga kita melihat bahwa wilayah *lahumoa*, ini adalah langit, dan wilayah *Ue Ntonuana*, dengan demikian tanah jiwa, tidak dipisahkan secara akurat. Dalam §75 kita akan melihat bahwa sando tidak memanggil *lahumoa*, tetapi *Ue Ntonuana*, bahkan bertindak sepenuhnya dalam tindakannya seolah-olah dia sedang berbicara dengan *Auambulaa*.

Namun, dalam uraian berikut, kami tidak akan membahas lebih lanjut tentang ketidak-konsistenan ini, tetapi membiarkannya di sini apa adanya, dan menelusuri tindakan lebih lanjut.

Secara singkat, aktivitas dukun adalah membiarkan jiwanya meninggalkan tubuhnya dan pergi ke dewa surgawi. Dalam perjalanan ke sana dia dipimpin oleh roh pemandu, *tawani* (lih. lagu dalam Bab VI §128). Tentang roh-roh ini saya tidak dapat menemukan apa pun selain apa yang mereka gunakan sebagai makanan *kudu* (*Morinda citrifolia*). *Kudu* ini juga digunakan oleh *wurake* untuk menyembuhkan

sakit kepala: dia mengunyahnya dan meludahkannya ke kepala pasien. Tidak ada orang lain selain *wurake* yang diizinkan menggunakan *kudu* dengan cara ini. Perjalanan *wurake* diawali dengan lagu yang akhir ketika jiwanya telah meninggalkan tubuh. Dukun pingsan. Ketika dia sadar kembali, dia tidak mengatakan apa-apa lagi. Saya hanya bisa merekam beberapa baris litani. Juru bicara saya mengatakan bahwa tidak ada lagi, dan siapa pun yang saya tanyakan lebih lanjut mengatakan bahwa mereka tidak tahu lagi tentang itu. Bagaimanapun, aturan ini cukup penting untuk dibagikan.

Di sini kita berturut-turut membahas dua kegiatan dukun: *mekukumbu* dan *mompoko-wurake*.

§66. *Mekukumbu*. Ketika seseorang sakit dan segala tindakan lainnya tidak berhasil, ia melanjutkan untuk memanggil *wurake* ke *mekukumbu*. Ini adalah upaya terakhir, karena ketika dukun kembali dengan pengumuman bahwa pasien harus mati, semua harapan juga hilang. Bahkan setelah upacara kematian, dukun diperbolehkan *mekukumbu* (lihat Bab VI §127 dan 137) untuk mengambil kembali arwah (semangat) yang mungkin diambil dari orang-orang yang masih hidup.

Ketika *wurake* dipanggil, dia selalu bisa langsung bekerja, karena dia tidak terikat pada posisi matahari tertentu. Dia duduk di atas tikar tidur pasien, memegang keranjang heksagonal di tangannya, *sa'u*, di mana nasi putih yang dihaluskan ditempatkan; gelang tembaga (*mala*) terletak di atas nasi. Dia mengambil buah pinang, memotongnya menjadi dua dan meletakkan setengahnya di atas nasi di tengah gelang tembaga. Dia menutupi keranjang dengan sepotong kulit kayu putih yang dipukuli (*inike*). Kemudian *sa'u* ini dia pegang di pangkuannya dengan kedua tangan dan

TO MORI DARI TINOMPO

menutupi seluruh tubuh, termasuk kepala, dalam sekarung kain kulit kayu; sarung ini disebut *sou*.

Kemudian dia memulai litaninya. Dia bersenandung monoton pada awalnya, dan kemudian terus mengucapkan kata-kata dengan cara yang sama, perlahan dan dengan sedikit perbedaan nada (*menani*). Kata-kata yang saya rekam adalah:

Metetendo ndoro'ue, metokori nggoliki; mehento bomba. Ruminggo pingka mbula tahi mata'oleo; sese ndiwolu ra i mata'oleo.

Kami memiliki pelangi untuk jembatan, petir untuk pegangan; ombak menabrak. Dengarkan suara dentingan lempengan-lempengan seperti bulan, di sana di atas matahari; gemerisik lonceng tembaga, di sana di atas matahari.

Ketika jiwa telah menjauh, *wurake* tidak sadarkan diri. Dipandu oleh roh *Tawani*, dia pergi ke *Ue Lahumoa* atau *Ue Ntonuana*. Sesampai di sana dia meminta semangat hidup orang sakit; jika dia mendapatkannya, orang sakit itu akan hidup, jika tidak dia mati.

Ketika negosiasi *wurake* dengan *Ue* selesai, dia kembali ke bumi, dipandu oleh *Tawani*. Ketika jiwanya telah kembali ke tubuhnya, *wurake* bangun. Segera setelah melihat ini seorang wanita mendatangnya dan membuat bunyi di dekat telinga *wurake* yang seperti ketika anjing dipanggil (*metuu*). Ketika *wurake* sekarang telah pulih sepenuhnya, dia muncul dari bawah selubungnya (*sou*) dan mereka melihat dengan penuh perhatian pada kain kulit kayu yang menutupi keranjang. Jika mereka melihat suatu gerakan, seolah-olah ada sesuatu yang mengetuk *sou* ini dari bawah, maka dapat dipastikan bahwa semangat orang yang sakit itu ada; tetapi jika permukaan yang kencang tetap tenang mati dan tidak bergerak, perjalanan

wurake menjadi sia-sia. Dalam kasus pertama, yang terakhir mengambil keranjang dan menyentuh dahi orang sakit empat kali dengan itu: dengan ini arwah telah kembali ke tubuh dan penyembuhan akan segera menyusul.

Gelang tembaga, yang terletak di atas nasi di keranjang, menjadi milik *wurake*.

§67. *Mompokowurake*. *Mompokowurake* dilakukan hanya dengan dan untuk kepentingan anak perempuan, tidak pernah untuk anak laki-laki. Ketika anak sakit, dia harus menjalani ritual ini; tapi “pesta” ini juga diadakan untuk anak-anak sehat. Tujuannya adalah untuk memperkuat arwah para gadis, untuk memastikan kesehatan dan umur panjangnya. Lebih dari satu gadis boleh *mompokowurake* sekaligus. Selama seluruh rangkaian upacara anak disebut *wurake*. Wanita yang bertanggung jawab disebut *wurake pu'u*. Yang terakhir biasanya dibantu oleh beberapa pembantu wanita yang telah menjalani *mompokowurake* lebih dari sekali.

Wurake (anak) didandani dengan cara khusus, semuanya terbuat dari kain kulit kayu (*inike*). Baju dari bahan ini, yang disebut *sandake*, dan dilengkapi dengan tepi berwarna kuning; di kepalanya dia memakai *sou*, tudung yang menggantung dari belakang dan mencapai dari depan ke dada. Para *wurake pu'u* dan pembantunya mengenakan pakaian sehari-hari, tetapi semuanya dari kain kulit kayu. Baju mereka juga memiliki tepi dan garis kuning.

Ritual pembukaan terdiri dari *mekukumbu*. Di teras rumahnya yang putrinya akan *mompokowurake*, terbentang tirai (*wotutu*) dari kain kulit kayu (*inike*). Di bawah ini, *wurake* (yaitu gadis yang menjalani ritual) dan *wurake pu'u* mundur pagi-pagi sekali untuk *mekukumbu*. Pemimpin menyanyi litaninya dan kemudian menjadi tidak sadar, semua seperti yang dijelaskan di bagian sebelumnya. Ketika

dia telah kembali dari perjalanan panjangnya dan sadar kembali, dia dan *wurake* muda meninggalkan *wutu* untuk memasuki tahap upacara berikutnya.

Selama *mekukumbu*, para penonton harus mematuhi beberapa larangan. Tidak seorang pun dapat meninggalkan rumah sementara itu dan tidak seorang pun dapat bergabung dengan pesta. Tidak seorang pun diperbolehkan untuk makan apa pun sementara itu, dan hanya ketika seorang anak menjadi terlalu lapar, dia diberinya sedikit nasi, yang telah dimasak sebelumnya dan karena itu dingin. Tidak boleh minum apa pun; boleh berbicara, tetapi tidak dengan keras; jangan berteriak atau marah; orang boleh tertawa, tapi tidak keras. Karena jika salah satu dari peraturan ini dilanggar, *wurake* (yaitu anak) harus mati.



Gambar 2a

§68. Di dalam rumah mereka membuat ruangan kecil yang disebut *liwunsi*. Ini dibuat oleh seorang pria tua, pria muda tidak boleh ikut campur. Stilenya dari jenis bambu kuning tebal (*tulambatu*; lih. Bab I §7, di mana mokole Ligisa muncul dari *tulambatu*); dinding daun kanau muda (arenga saccharifera) dan kain kulit kayu, dan langit juga merupakan bahan yang terakhir.

Setelah *mekukumbu* telah selesai, *wurake pu'u* dengan pembantunya dan *wurake* masuk ke *liwungi*. Namun, dari sana, pertama-tama mereka pergi ke loteng kecil, *dunsi*. Di sana, beberapa tikar dibentangkan di lantai dan sebuah jalinan (*duku*) diletakkan di tengah. Di tengah jalinan ini ada keranjang kecil, *sa'u*, di mana nasi putih dihaluskan; ditengahnya ada gelang tembaga (*mala*) dan ditengahnya setengah buah pinang. *Sa'u* ini ditutupi dengan

sepotong kulit kayu putih yang dipukuli, jadi semuanya persis seperti yang kita lihat di atas di *mekukumbu*. Di sekitar keranjang ini terbentang jalinan kain kulit kayu berwarna merah, putih dan kuning pada derek; bagian pokoknya berbentuk kotak atau keranjang, yang bila digantung, pita-pita warna itu menjuntai ke bawah seperti ekor yang lebar. Ini adalah *woka* (lihat gambar 2a), sebuah benda yang terbuat dari kain kulit kayu, terdiri dari bagian berbentuk kotak, dari mana potongan-potongan meng-gantung seperti ekor dari pita. Ada satu *woka* untuk setiap *wurake*. Di sekitar *woka* ini sekarang ada bungkusan nasi (*winalu*) yang diletakkan di atas jalinan yang sama. Dua jenis beras digunakan untuk ini: beras putih yang kita kenal, dan beras merah, yang disebut *pongasi*. Selanjutnya ada juga paket (*winalu*) *bailo* rebus (sorghum vulgar, millet). *Pu'u wurake*, pembantunya dan *wurake* duduk di sekitar jalinan ini, penuh dengan bungkusan nasi. Pekerjaannya sekarang adalah memakan semua nasi, tidak ada yang tersisa. Seseorang tidak makan atau minum apa pun dengannya. Setelah makan hening ini, semua turun ke lantai rumah dan beristirahat di *liwungi*. *Sa'u* dan *woka* diambil dan dimasukkan ke dalam *liwungi*.

Wurake tetap berada di *liwungi* selama empat hari empat malam. Sementara *wurake pu'u* dan para pembantunya diperbolehkan keluar dan masuk dengan bebas, *wurake* ini dilarang keras. Tidak ada pria yang boleh melihatnya, karena kemudian dia akan mati, dia akan jatuh (dari surga) dan mati. Selama empat hari ini, *wurake* tidak melakukan apa-apa; makanannya sama sekali tidak berbeda dari itu di waktu normal. Juga *wurake pu'u* tidak melakukan apa-apa, tidak melafalkan litani. Di luar *liwungi*, bagaimanapun, ada banyak kehidupan dan aktivitas. Untuk siang dan malam, gong ditabuh pada genderang,

TO MORI DARI TINOMPO

sementara para wanita di beranda (*holoi*) melakukan tarian menyeret (*lumense*) bersama-sama (lih. Bab IV §134). *Lumense* ini tidak boleh terjadi di tanah, di bumi, karena dengan begitu peserta akan sakit parah. Juga penabuhan genderang yang mengiringi tarian pada kesempatan ini, tidak boleh dilakukan oleh para pemuda, melainkan hanya oleh para orang tua, karena yang pertama akan terkena penyakit.

§69. Ketika akhir dari empat hari telah tiba, upacara ditutup. Pagi-pagi hari penutupan banyak babi yang diikat di teras. Jumlah babi sebanyak jumlah *wurake*. Kemudian *wurake* yang dipimpin oleh *wurake pu'u* dan pembantunya keluar dari ruang kecil (*liwungi*) dan *lumense* keliling babi, sementara kendang dan gong menunjukkan iramanya. *Wurake* masih mengenakan bajunya berbingkai kuning (*sandake*) dan hati-hati ditutupi dengan tudung (*sou*). Semua wanita yang merasa menyukainya dapat berpartisipasi dalam tarian keliling babi ini (*lumense a bo'e*). Ini akan memakan waktu. Ketika tarian ini selesai, babi-babi itu disembelih dan disiapkan untuk makan bersama pada malam itu.

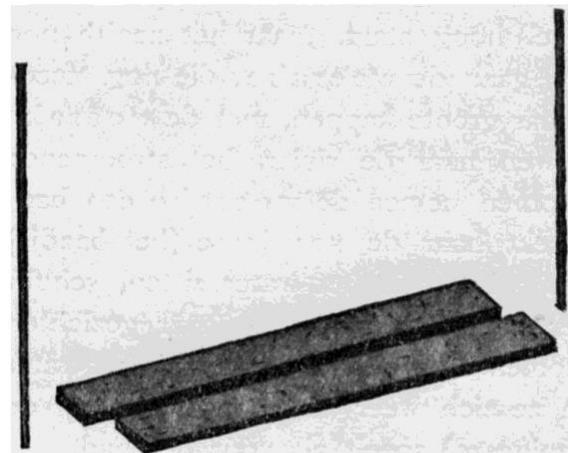
Namun, sebelum matahari melewati puncaknya, *wurake* harus menjalani dua ritual lagi. Ini sedang menari di *matantaa* dan mandi di sungai.

Di halaman rumah, di mana ada ruang terbuka yang luas, dua papan diletakkan sejajar satu sama lain dengan ruang sempit di antara mereka (lihat gambar 2b). Seekor babi ditempatkan di antara papan-papan ini dan pedang dijepit secara horizontal sehingga ujung yang tajam diputar ke atas dan kira-kira sejajar dengan bagian atas papan. Di ujung kedua papan itu ditaruh tombak tegak di tanah. Pada masing-masing tombak itu diikat seikat daun *dracaena terminalis* (*towo'a*) dan sejenis daun

yang berwarna hijau berbintik-bintik kuning yang disebut *dingi* (sejenis puring). Papan-papan ini dengan segala sesuatu yang menyertainya disebut *matantaa*.

Setelah *lumense a bo'e*, *wurake* dengan *wurake pu'u* turun ke tanah dan berjalan ke *matantaa*. Di Tinompo *wurake* dapat berjalan di tanah, di tempat lain mereka dibawa. Kini pada *matantaa*, *wurake* yang dipimpin oleh *wurake pu'u* kembali menari *lumense* diiringi hentakan gendang dan suara gong. Tidak seorang pun selain yang disebutkan di atas dapat berpartisipasi dalam hal ini. Mereka menggeser kaki mereka di atas tepi papan, di mana mereka juga dengan ringan menurunkan telapak kaki mereka atas ujung pedang. Jika salah satu *wurake* terluka oleh ini, itu pertanda buruk bagi anak itu. Jadi mereka bergerak empat kali ke kanan, sekarang berdiri di papan *a* dengan punggung menghadap ke penonton, kemudian di papan *b* dengan wajah menghadap ini. Setelah empat putaran (*pato ntanggolili*), *wurake pu'u* membunuh babi tersebut. Ketika arus keluar berwarna merah dengan indah, ini menunjukkan masa depan yang baik. *Pu'u wurake* sekarang mencelupkan jari telunjuknya ke dalam pendarahan ini sekali dan menyentuh di dahi kerabat *wurake*.

Wurake pu'u dapat membawa pulang babi



Gambar 2b

ini bersamanya. Dia bisa memakannya, dan wanita tua bersamanya; tetapi wanita muda akan muak dengan daging ini, sementara itu makanan yang cukup terlarang bagi pria.

Ketika matahari sudah sangat tinggi, namun belum mencapai puncak (pukul 11), *wurake* yang masih terlindung oleh tudung besarnya, pergi bersama *wurake pu'u* dan perempuan lainnya ke sungai, air yang mengalir. Di sungai, *wurake* mandi; *wurake pu'u* melepaskan *sandake* (baju) darinya, dan ketika gadis-gadis itu berjongkok di dalam air, dia menggeser *sou* (tudung) ke belakang sehingga wajahnya terlihat. Kemudian *wurake* muncul dari air di tepian dan berpakaian seperti sebelumnya, sementara *sou* kembali memainkan peran misteriusnya seperti sebelum mandi.

Arak-arakan perempuan kini kembali ke rumah. Semua perempuan diberi seikat daun *towo'a* (*dracaena terminalis*) dan *dingi* di satu tangan dan sehelai kulit kayu putih yang dipukuli dengan panjang kira-kira satu meter di tangan lainnya. Tiba-tiba beberapa pria yang disergap di pinggir jalan melompat keluar dan membiarkan para wanita memukul mereka dengan keras dengan *towo'a* dan *dingi*-nya. Akhir dari ini adalah bahwa laki-laki diberi potongan kain kulit kayu sebagai hadiah, yang disebut *perorontu*. Mereka memiliki peralatan kecil yang terbuat dari bahan ini, biasanya tas untuk bahan sirih pinang (*kadu-kadu*). Tujuan dari pertemuan yang aneh ini adalah, "supaya pria-pria menjadi kuat."

Menjelang malam ada pesta bersama, yang berlangsung sepanjang malam.

§70. Sebelum kita meninggalkan dari *mompokowurake*, kita perlu mengatakan sesuatu tentang tiga hal, yaitu, *woka*, *liwungi* dan upah *wurake pu'u*.

Ketika *wurake* telah meninggalkan *liwungi*, dan upacara yang tersisa selesai, masing-

masing membawa pulang *wokanya*. *Woka* ini digantung di sudut acak, tepat di bawah atap. Jika pemilik *woka* sakit, empat bungkus kecil (*winalu*) dengan nasi putih rebus dan empat bungkus dengan nasi merah (*pongasi*) digantung di samping *woka* sebagai persembahan, dan empat bungkus *bailo* (millet) yang sama. Ketika si wanita pindah, dia membawa *woka* ke tempat yang sama di rumah baru. Jika *woka* terbakar dalam kebakaran, pemiliknya pasti akan jatuh sakit jika upacara *wurake* baru tidak diadakan untuknya sesegera mungkin.

Di akhir semua ritus, *liwungi* juga harus dipecah. Sama seperti membangun itu hanya dapat dilakukan oleh pria tua, demikian juga benar bahwa tidak ada laki-laki muda yang boleh mencampuri urusannya ketika harus meruntuhkannya. Dia akan menjadi sakit-sakitan (*bunto*) jika dia meletakkan tangannya untuk pekerjaan ini. Kain kulit kayu yang digunakan untuk ruangan kecil ini dibawa pulang oleh *wurake pu'u* untuk digunakan sehari-hari. Sisanya, yaitu bambu dan daun *konau*, diikat menjadi satu bundel dan disimpan di loteng (*dunsi*). Mereka tidak lagi menjaganya, tidak pernah mengorbankan kepadanya, tetapi tetap harus memper-tahankannya.

Terakhir, upah *wurake pu'u*. Kita telah melihat beberapa hal menjadi miliknya, karena secara magis akan berbahaya bagi orang lain, yaitu babi *matantaa* dan kain kulit kayu *liwungi*. Selain itu, ia juga menerima dua gelang kuningan (*mala*) dan empat manik-manik: dua merah dan dua putih (*oluti pato wuku: anu motaha orua, anu mopute orua*), dan sebagian masing-masing yang disembelih.

§71. Apa yang datang dari surga. Ada beberapa hal yang dikatakan datang dari surga. Dari jumlah tersebut kami hanya menyebutkan api dan *dracaena terminales*. Dalam hubungan ini juga dapat disebutkan tembaga, besi dan seni

tembikar. Namun, karena masyarakat Tinompo tidak menempa tembaga, juga tidak memahami seni tembikar dan pandai besi, pembahasan tentang keterampilan ini akan membawa kita terlalu jauh. Jadi kami membatasi diri pada api dan *towo'a*.

Sebuah cerita yang sangat luas di Sulawesi Tengah memberikan jawaban pasti tentang asal muasal kebakaran tersebut. Juga di Tinompo orang menceritakan trik lalat kuda yang hebat. Api, kata mereka, berasal dari surga, tetapi manusia tidak dapat membuatnya sendiri. Setelah api manusia padam, dan lalat kuda, si *tombuli*, diperintahkan untuk pergi dan mendapatkan api yang baru dari *Ue Lahumoa* di surga. *Tombuli* terbang dan menyampaikan permintaan rakyat ke *Ue Lahumoa*. Dewa itu cenderung membantu, tetapi ingin merahasiakan asal api itu untuk dirinya sendiri. Jadi dia menyuruh si *tombuli* menutupi matanya dengan sayapnya; dia tidak berpikir, bagaimanapun, bahwa *tombuli* itu juga memiliki mata di ketiaknyanya. Itulah sebabnya dia melihat *Ue Lahumoa* mengetuk api dari batu dengan sepotong besi. Kembali ke bumi, *tombuli* mengungkapkan kepada orang-orang rahasia bahwa api bersemayam di dalam batu. Sejak saat itu, seni membuat api dari batu (*motingku*) dikenal.

Dracaena terminalis juga datang dari surga ke bumi. Dahulu kala, *lahumoa* yang berada di atas menari *lumense*, tarian menyeret yang dilakukan oleh wanita. *Lahumoa* kemudian secara tidak sengaja menjatuhkan *towo'a*-nya ke bumi. Orang-orang mengambilnya dan menanamnya di pekarangan mereka. Tetapi hanya wanita yang boleh menanam *towo'a*,

karena jika pria melakukannya, mereka akan menjadi impoten.

§72. *Penciptaan*. Sampai di sini kami telah menyibukkan diri dengan segala sesuatu yang berhubungan langsung dengan *lahumoa* dan *langi*. Jika kita sekarang mengalihkan pandangan kita ke bumi, ada dua cerita yang menuntut perhatian kita. Di tempat pertama adalah kisah penciptaan dan di tempat kedua sejarah banjir besar. Kedua cerita menunjukkan kesamaan: keduanya menceritakan kekacauan yang berubah menjadi dunia yang dapat dihuni, di mana orang-orang kemudian muncul di tempat kejadian. Tidak ada pertanyaan tentang penciptaan pasangan manusia.

Kisah penciptaan berikut ini diambil dari *To Moiki* yang terkait erat dengan Tinompo (lihat Bab I §10, dan 2). Kebanyakan suku, bagaimanapun, tidak mengetahuinya; dengan mereka orang hanya menemukan cerita Air Bah.

Dahulu kala, kata kisah tercipta, tidak ada satu pun di bumi yang melahirkan spesies demi spesies":⁸ surga (*langi*), air (*uwoi*), dan bumi (*wita*) bercampur menjadi satu. Yang membedakan satu sama lain adalah tiga tempat tinggal angin: angin *timu*, angin *sibu-sibu*, dan angin *lau*.

Ketiga angin ini sekarang bertemu di tempat laut dalam (*i tongano ndalango*). Di sana semua sampah (sampah, tanaman mati, dll) berkumpul dan bercampur dengan pasir halus yang terbawa ombak laut. Demikianlah muncullah permukaan bumi (*wawo wita*); dan kemudian pohon tumbuh dan binatang buas turun ke atasnya (*ka itii kondehora*). Jadi itu menjadi hidup di bumi.

⁸ Ungkapan "mengurutkan menurut jenisnya" adalah singkatan dari kata bahasa Mori: *tepakosi*. Arti kata ini juga dapat diterjemahkan dengan: "teratur", "rapi". Hal ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang jadi milik bersama, juga telah dipertemukan, sehingga

tercipta keteraturan, kerapian. Jadi dalam kisah penciptaan kata ini berarti: air berkumpul, tanah menyatu, sedangkan langit (*langi*) surut. Ini memberi bumi penampilan yang teratur.

Ketika semuanya sudah siap, semua jenis orang turun (*tii mopagiu-giu mia*): mereka yang datang dari Matahari (*anu te'inso To Mata'oleo*; ini juga bisa berarti: mereka yang datang dari timur), *To Purikia*, orang-orang kilat (*To Api-api langi*), atau orang-orang barat; *To Sooka oleo*: orang-orang terbenamnya matahari; tapi yang terakhir adalah keturunan *Datu*, yang tinggal berdua dengan istrinya di sebuah pulau. Beberapa⁹ dari mereka berpindah-pindah (*mo'ule-ule*: mengembara, berpindah dari satu tempat ke tempat lain), tetapi mereka juga kembali (*mpekule ira koa mbo'u*).

§73. *Air Bah*. Kita sudah membahas To Moiki di bagian sebelumnya, disini kita kembali lagi ke Tinompo. Seperti semua suku To Mori, suku To Tinompo juga mengetahui cerita tentang banjir besar (*lolowi*). Konon, suatu saat seseorang mendengar bahwa akan datang banjir besar. Oleh karena itu ia membangun sebuah kapal besar yang juga dapat ditutup dari atas (*bangka kinunsi*). Pria ini bersama istri dan tujuh anaknya di kapal ini: tiga laki-laki dan empat perempuan. Dia juga membawa beberapa hewan dan tumbuhan termasuk beras. Kemudian datanglah banjir besar, yang membunuh semua manusia. Banjir ini disebut: *bomba osio*, "sembilan gelombang". Sembilan kali bejana diangkat oleh air ke langit (*langi*) dan sembilan kali diturunkan ke bumi. Ketika banjir selesai, orang-orang meninggalkan kapal dan mendiami bumi.

Akan tetapi, timbul pertanyaan, bagaimana dunia diisi kembali, karena ada orang-orang tetapi mereka memiliki satu ayah dan satu ibu. Kisah berikut ini bertujuan untuk memberikan penjelasannya. Suatu ketika saudara laki-laki dan perempuan sedang tidur dengan wajah menghadap satu sama lain. Tiba-tiba seekor

nyamuk menikam pantat saudara itu dengan sangat lembut sehingga dia menampar bagian yang terluka dengan tergesa-gesa. Karena gerakan ini, sesuatu yang tidak disengaja terjadi, sehingga saudara perempuan itu hamil dan memiliki anak.

Ketika ditanya apakah keduanya bersalah melakukan inses, jawabannya hanya: "tidak", tanpa bisa memberikan penjelasan lebih lanjut. Nyamuk mungkin memikul tanggung jawab atas apa yang terjadi sehingga orang-orang bebas untuk melanjutkan.

§74. *Kondisi surga*. Pada saat masih ada lalu lintas antara langit (*langi*) dan bumi, orang-orang memiliki kehidupan yang indah. Mereka memilikinya dengan baik dan mudah karena keranjang membawa diri mereka sendiri dan tidak perlu dibawa. Orang tidak perlu menumbuk sagu dan mengeluarkannya karena ketika melubangi batang sagu yang masih hidup, orang hanya perlu meletakkan keranjang (*basu*) di bawahnya untuk menerima sagu murni di dalamnya.

Yang terbaik dari semuanya, pekerjaan lapangan terbatas pada panen saja. Karena ketika bulir yang matang telah dipetik, buah baru segera muncul dari tangkai yang lama. Jadi seseorang hanya perlu memotong dan selalu punya banyak.

Namun, ini berakhir. Suatu ketika seorang wanita memiliki pemikiran yang membawa malapetaka untuk membawa papannya yang dia gunakan untuk mengetuk kulit pohon menjadi kain, ke taman. Di setiap taman ada tempat di mana seseorang memanggil dewi padi dan di mana seseorang secara ajaib mencoba untuk mengamankan perlindungan padi. Tempat ini disebut *pe'awua* (lihat Bab V 99-100). Di sini wanita itu meletakkan

⁹ Tidak jelas siapa yang dimaksud dengan "beberapa" dalam cerita ini.

TO MORI DARI TINOMPO

papannya, duduk di depannya dan mulai memukul. Segera setelah pukulan pertama terdengar di papan, semua pucuk padi terbang seperti burung pipit yang diburu. Mereka berangkat, “kembali ke *Ue Lahumoa*”. Namun, satu telinga menempel di ujung batang bambu yang panjang (*tulambatu*). Orang-orang tidak dapat mencapainya dan karena itu meminta tikus untuk pergi dan mengambil telinganya. Dia melakukannya, dan itulah sebabnya tikus selalu datang untuk meminta sebagian dari hasil panen untuk diri mereka sendiri. Sejak saat itu laki-laki harus bekerja keras untuk memanen.

§75. *Roh jahat*. Selain manusia, kekuatan spiritual juga berdiam di bumi yang memanifestasikan dirinya dalam bentuk material melalui penyakit. Sifat dari roh-roh tersebut akan terlihat jelas ketika kita menelitinya satu per satu.

Ada tiga roh jahat yang membuat orang sakit. Di tempat pertama *Sangea*. Ini memiliki bentuk kambing, dengan rambut menjuntai ke tanah. Mata mereka besar dan bulat, sebesar kenop yang terlihat di tengah gong. Mereka bisa berbicara seperti laki-laki. Mereka lebih suka tinggal di kebun sagu tetapi mereka juga ditemukan di sumber-sumber sungai dan di gua-gua pegunungan.

Juga *Umbu wita* ("pemilik tanah") atau *Anu pabawa* ("yang perkasa") terlihat seperti kambing tetapi dengan rambut pendek dan mata kecil. Mereka berkeliaran, sekarang di pegunungan, sekarang di dataran. Seseorang dapat melintasi jalan mereka di mana saja. *Onitu nsa'o* ("roh jahat, jahat") terlihat seperti pria gemuk besar. Namun tidak ada yang pernah melihatnya. Dia tinggal di hutan bersama orang-orangnya, dan membuatnya berbahaya bagi manusia untuk menjelajah ke wilayahnya.

Ketika seseorang bertemu dengan salah satu dari roh-roh ini, atau bahkan melintasi jalan yang baru saja dilalui oleh roh tersebut, ia menjadi sakit. Dia pusing dan sakit kepala. Ia harus pulang secepat mungkin. Ini sering hilang dengan sendirinya; namun, jika penyakitnya menjadi serius, dukun (*sando*) harus memohon di hadapan para dewa dan meminta kesembuhan (*meki'ue*).

Untuk tujuan ini, ia meletakkan tikar hujan biasa di tanah di luar yang di atasnya diletakkan sarung katun yang dilipat, lalu piring dengan nasi putih yang dihaluskan di mana ada telur. Di sekeliling piring ini ada delapan bungkus nasi (*winalu*) ukuran biasa dan delapan bungkus kecil; pada masing-masing dari enam belas paket ini, *sando* menempatkan sepotong telur rebus. Dengan wajah menghadap ke timur dan persembahkan di depannya, dukun berjongkok di tanah dan berdoa sebagai berikut (bdk. 63):

Somba, Ue Ntonuana, ka omiu luwu anu pabawa, iakumo kosombasomba, ata pinabawai miu. Nahi ndi aku mohidiako pandeku, iao montapueako inso mia mota'uku.

Ka kupotopaakomiu beri ntombira; aku melangkai komiu, luwu nomo koa anu mompabawai, anu montotoako. Ba ndiomo hina hala mpau mami, ata mpinabawai miu, komba hapo koa kupelinakoo, ka imonene koa laro mioe ka saba miu; kasimi hina neea mami, ka kipo'u'undeakono ba kimentuwu i wawaontolino; kasimi hina tisoa mami ka kimp'o'undeakono i lesono umarino.

Ka imesangkaomo temolusa, temonene pe'owosei miu.

Ya Tuhan orang mati,¹⁰ dan kamu semua yang perkasa, aku datang lagi untuk memanggilmu, yang menjadi budak di tanganmu. Bukannya saya menawarkan keahlian saya sendiri tetapi itu yang berasal dari zaman dahulu.

Saya sebarkan di sini untuk Anda sepotong *sawu ngkere* (satu tenun); Saya mengagungkan Anda, Anda semua yang memiliki kekuatan, yang menempatkan segala sesuatu di bawah Anda. Ketika kami telah berdosa dengan kata-kata, kami yang Anda miliki sebagai budak di tangan Anda, tidak ada yang dapat saya perbaiki, agar hati Anda didamaikan lagi, dan kedatangan Anda dengan damai, agar kami tidak memiliki lagi pelanggaran rahasia, dan bersukacita karena bisa hidup di bumi; bahwa tidak ada lagi dosa rahasia kita, dan kita memuji akhirnya.

Semoga Anda menerima kehormatan Anda dengan hati yang baik. (Untuk *sawu ngkere* tersebut di atas lihat Bab II 37).

Dalam doa ini ada *neea* dan *tisoa*. Kedua kata tersebut berarti dosa atau pelanggaran yang tidak diketahui, tersembunyi, tidak disadari. Orang sering takut membuat para dewa marah, tanpa menyadarinya. Pelanggaran seperti itu membalaskan dirinya sendiri dalam beberapa bencana, dan oleh karena itu seseorang harus mencoba untuk menebus dosa-dosa ini juga, untuk mencoba mematahkan mantranya.

Dalam hubungan ini roh jahat lain dapat disebutkan, yaitu, *Pongko monga'e* atau *Tolambunu*. Namun, kita akan membahas roh-roh ini secara lebih rinci di §79.

§76. *Mangodi* atau *Raani*. Pertempuran

mahluk gaib yang sama sekali berbeda adalah *mangodi*. Ini adalah orang-orang seperti kita dan mereka membentuk suku laki-laki, perempuan dan anak-anak. Mereka menunjukkan dua kelainan fisik. Sementara tungkai kanan mereka berukuran normal, lengan dan kaki kirinya sangat kurus dan pendek. Selain itu memiliki kepala berbentuk kerucut dengan titik yang meruncing ke atas. Mereka berdiam di pohon-pohon waringin (*apali*) dan juga meletakkan sawah, seperti laki-laki, tetapi di udara, tidak terlihat.

Ada banyak cerita pertemuan dengan seorang *mangodi*. Karena makhluk-mahluk ini memiliki kebiasaan aneh mencuri tuak dari pohon manusia, atau lampu yang menyala-nyala. Namun, mereka tidak pernah merusak apa pun. Saya berbagi dua cerita yang paling khas di sini.

Desa Mandevalangi dulunya dekat dengan Tompira saat ini di sungai Laa. Seorang penduduk desa ini bekerja keras dengan jebakannya, tetapi dia memperhatikan setiap kali ada orang lain yang mengambil tangkapannya. Jadi dia berbaring untuk menyergap. Pagi-pagi sekali, ketika hari belum terlalu terang, dia melihat seorang wanita *mangodi* mendekat dengan seorang anak di punggungnya. Dia meletakkan anak itu di tanah dan mengarungi air dangkal ke perangkap. Tiba-tiba pria itu menerjang dan meraih anak itu. Sang ibu melarikan diri. Pria itu kembali ke rumah dengan tahanan kecilnya.

Orang Mandevalangi, bagaimanapun, datang untuk menuntut anak tawanan itu kembali, dan pergi berperang melawan Mandevalangi. Yang diserang bersiap untuk berperang. Namun, mereka ketakutan ketika mereka melihat pohon-pohon tumbang dari hutan, dan raksasa hutan besar itu patah seperti sedotan. Karena

¹⁰ Untuk kebingungan antara *Ue Lahumoa* dan *Ue Ntonuana*, lihat apa yang telah dikatakan di §65.

takut dengan keperkasaan para pendekar misterius ini, masyarakat Mandealangi segera membebaskan tawanan mereka.

Kisah lain mengatakan: Seorang pria memperhatikan bahwa tuaknya terus-menerus dicuri dari pohon. Ketika bulan kembali cerah, dia berbaring menunggu di dekat pohonnya. Datanglah dua pria *mangodi*; satu memanjat pohon, dan yang lain berjaga-jaga di tanah. Tiba-tiba pemilik pohon melompat ke depan. *Mangodi*, yang berdiri di bawah, terbang ketakutan. Yang lain sekarang berada dalam kekuasaan korban yang marah. "Kasihaniilah aku," kata *mangodi*, "dan jangan bunuh aku, dan aku akan memberimu ramuan ajaib untuk kebun padimu." Pria itu dengan senang hati setuju. Dia mendapat tujuh batang diikat menjadi satu bundel dari *mangodi*. "Ini berarti," kata *mangodi*, "bahwa Anda akan memanen tujuh tumpukan beras setiap tahun dari dua ratus tandan." Kemudian *mangodi* menghilang di antara pepohonan, tetapi dari jauh dia berteriak, "Kamu tidak akan menuai tujuh tumpukan, tetapi hanya satu." Pria itu mengejar *mangodi*, tetapi tidak dapat menemukannya.

§77. *Jiwa*. Ketika kita mencoba mencari tahu konsepsi apa yang dimiliki To Mori dari Tinompo tentang "jiwa", "prinsip kehidupan" manusia, kita menemukan sistem istilah yang tidak memiliki garis yang tajam. Hal ini tentu tidak mengejutkan kita. Psikologi kita masih mencari konsep jiwa yang memuaskan dan tidak hanyut dalam spekulasi, sedangkan ide populer kita juga kabur. Oleh karena itu, kita tidak dapat mengharapkan To Mori untuk membedakan secara tajam dan jelas menunjukkan apa yang masih samar bagi kita. Dengan berturut-turut mengajukan beberapa pertanyaan konkret kepada beberapa orang cerdas, saya telah berusaha untuk memastikan apa yang tersirat oleh istilah yang berbeda

untuk "jiwa" dan "roh" di antara To Mori. Di sini, bagaimanapun, seseorang menemukan kesulitan khusus, yaitu bahwa orang yang diwawancarai tidak yakin dengan kasusnya dalam beberapa hal. Jika Anda bertanya misalnya apa intinya dari *wurake* yang pergi ke *Ue Lahumoa* (lihat 65 dst.) maka dia menjawab: "Onitunya". "Jadi bukan *sumanganya*?" Di sini dia ragu-ragu: "Ya, atau *sumanga*, sama saja." Namun, dia tidak ragu-ragu dalam semua hal.

Ketika seseorang sakit dan takut akan yang terburuk, mereka memiliki sarana untuk menentukan apakah kekuatan hidup, "jiwa", masih ada atau sudah pergi. Pergelangan tangan pasien digenggam dengan tangannya sedemikian rupa sehingga ibu jari terletak di bagian dalam pergelangan tangan (cara yang sangat tidak memadai untuk "merasakan denyut nadi"). Ketika pemeriksa merasakan denyut nadi, dikatakan bahwa pasien akan sembuh; jika dia tidak merasakan apa-apa, pasien akan mati, karena *molaiomo sumangano*, yaitu *sumanganya* telah hilang. Sekarang ketika seorang *wurake* melakukan *mekukumbu* untuk orang sakit (lihat §66), dia mencoba untuk mendapatkan *sumanga* ini kembali. Tapi di sini sekali lagi dibutuhkan sedikit usaha untuk membuat juru bicara atau juru bicara ragu-ragu, mis. untuk bertanya: "Apakah itu *onitu* orang sakit yang dimiliki *wurake* di *sa'u*?" Jawabannya kemudian: "Ya." Jadi ini lagi-lagi inkonsistensi. Ketika seseorang bermimpi, *onitunya*lah yang mengembara dan mengalami segala macam hal. Oleh karena itu dapat dilihat bahwa di sini tidak ada pertanyaan tentang kemantapan dalam penggunaan kedua istilah ini. Apa yang terjadi dengan *sumanga* setelah kematian, seseorang tidak dapat mengatakan pada dasarnya, karena untuk itu seseorang harus memisahkan *sumanga* dan *onitu* secara konsisten, yang mana tidak dilakukan.

Ketika seseorang bertanya apa yang tersisa dari tubuh seseorang yang meninggal, seseorang akan menjawab: *penaano*: “nafas-nya”. Tentang orang yang meninggal, mereka mengatakan: “*pingko penaano*”: “nafasnya telah habis.” Tetapi apa yang hidup setelah kematian adalah *onitu* manusia. Namun, tidak ada garis tajam di sini, karena di sebelah *onitu* ada kata *tonuana*. Namun saya yakin saya dapat mengatakan bahwa ada perbedaan di sini, tanpa kurang lebih jelas menyadarinya. Jiwa orang mati yang masih berkeliaran di bumi bukanlah *tonuana*, melainkan *onitu*. *Tonuana* hidup di tanah jiwa. Boneka kematian dari mereka yang dibawa ke negeri jiwa pada upacara orang mati (lihat Bab VI §126-129), atau yang untuk sementara berhubungan lebih dekat (lihat Bab VI §132-135), adalah disebut *tonuana*. Jiwa, bagaimanapun, karena hidup di luar tubuh manusia, terutama ketika masih di bumi, disebut *onitu*. Juga “roh”, “setan”, yang tidak pernah menjadi manusia, disebut *onitu*. Namun, *Lahumoa* bukanlah *onitu*, juga bukan *tonuana*; mereka menempati tempat mereka sendiri.

Jiwa manusia tidak hidup “kekal” setelah kematian. Jiwa mati sembilan kali; akhirnya berubah menjadi awan (*seru*) dan tidak dapat diceritakan lagi.

Hewan dikatakan memiliki *penaa*, tetapi tidak ada *sumanga*, apalagi *onitu*. Tumbuhan tidak memiliki *penaa* maupun *sumanga*. Pengecualian adalah padi. Seseorang berbicara tentang *sumanga mpae*, “*sumanga* beras”, yang diidentikkan dengan *Ue Alemba*, dewi padi (lihat lebih lanjut pada Bab V §99-100).

Ringkasnya kita dapat mengatakan: manusia yang hidup memiliki *sumanga* atau *onitu* sebagai prinsip hidup; apa yang bertahan dari kematian adalah *onitu* atau *tonuana*; ketika seseorang meninggal, *penaa* (“nafas”) meninggalkannya. Hewan memiliki *penaa*, tetapi tidak ada *sumanga*, *onitu* atau *tonuana*;

tanaman hidup berdasarkan prinsip yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata.

§78. *Hubungan antara binatang dan manusia*. Pada bagian sebelumnya kita telah membahas terminologi yang berhubungan dengan jiwa. Namun, studi tentang istilah-istilah ini tidak cukup untuk menemukan apa yang dialami Penduduk pribumi dalam kekuatan hidup dalam hidupnya. Karena di sini sekali lagi bukan tentang konsep, tapi tentang isi hidup, pengalaman kolektif. Ini menunjukkan bahwa ada hubungan yang erat, hubungan yang erat, antara semua makhluk hidup, yang dapat mempengaruhi manusia untuk kebaikan maupun kejahatan. Untuk mengilustrasikan hubungan yang aneh dan saling ketergantungan ini, saya membuat beberapa pernyataan di bawah ini tentang hubungan manusia dengan hewan, dan tentang manusia serigala dan pengayauan.

Suatu ketika seorang wanita sedang berjalan melewati ladang, di mana panasnya matahari membuatnya haus. Ketika dia datang ke kolam tempat babi hutan biasa mandi, dia meminum airnya dan hamil. Ia melahirkan seekor babi hutan (*bonti*), yang ia pelihara hingga besar. Namun, suatu kali, seekor anjing jahat mengejanya melalui hutan dan ladang, sampai akhirnya babi hutan itu lari ke laut dan tenggelam.

Kisah lain menceritakan bahwa seorang wanita melahirkan seekor babi hutan yang, ketika dewasa, ingin menikahi salah satu dari tiga putri Datu. Yang tertua dan yang tengah tidak mau; akhirnya si bungsu setuju, menimbulkan ketidaksenangan keluarganya. Ketika dia menikah, ternyata babi hutan itu melepas kulit babinya di malam hari dan dia adalah seorang pemuda yang adil. Setelah beberapa waktu keluarga masing-masing berdamai. Suatu malam Datu dan keluarganya sedang

berkumpul. Babi hutan telah melepaskan kulitnya. Ayah mertuanya memintanya untuk melihat lebih dekat pada kulit itu. Dia mengizinkan ini, tetapi meminta untuk berhati-hati. Namun, Datu dengan jahat melemparkan kulitnya ke dalam api. "Sekarang aku harus mati," kata babi hutan; dia berbaring dan mati setelah beberapa hari.

Kisah tentang seorang wanita melahirkan kerang (*boko'e*, sejenis keong) juga dikenal. Di Tinompo, bagaimanapun, tidak menceritakan tentang wanita yang melahirkan buaya yang diketahui To Watu.

Saya juga ingat di sini kisah "yang tersembunyi" (Bab I §4), yang dihamili oleh seekor anjing putih, dan sebagai fenomena yang berdekatan, *mokole* dari Ligisa (Bab I §7) muncul dari bambu, menunjukkan hubungannya antara manusia dan tumbuhan.

§79. *Manusia serigala*. Manusia serigala disebut *mia merasu*. Orang seperti itu memiliki kekuatan untuk memisahkan kepala dari tubuh; batang tubuh tetap ada, tetapi kepalanya terbang dengan bantuan telinga besar, sementara isi perut ikut dengannya. Manusia serigala seperti itu dapat mengubah dirinya menjadi segala macam bentuk, baik hewan hidup maupun tumbuhan dan benda.

Ketika seseorang berjalan di luar dan dia bertemu manusia serigala, dia menjadi tidak sadarkan diri. Dia tidak tahu apa yang akan terjadi padanya ketika dia bangun lagi, dia bahkan tidak tahu bahwa dia telah pingsan. Dia pusing dan tidak enak badan. Namun, selama orang tersebut tidak sadarkan diri, manusia serigala telah membuka (*mesampa*: untuk membelah) dia dan mengambil hatinya (*ate*). Dia menutup luka luar; bagaimana dia melakukan itu tidak diketahui. Namun seringkali terlihat garis di tubuh korban. Orang seperti itu harus mati, tidak ada yang bisa

menyelamatkannya.

Salah satunya adalah manusia serigala karena warisan, dan tidak bisa menjadi manusia serigala karena infeksi. Dari pasangan suami-istri, satu bisa, dan yang lain tidak menjadi manusia serigala, tanpa takut menular. Jika seseorang bukan manusia serigala sejak lahir, dia hanya bisa menjadi manusia serigala dengan memakan sepotong hati manusia. Semua manusia serigala tahu ini dengan baik. Sekali manusia serigala, tidak ada cara untuk menyembuhkannya: yang satu adalah manusia serigala dan tetap satu.

Manusia serigala sering dapat dikenali dalam kehidupan sehari-hari dengan lidahnya yang panjang. Juga, jika seseorang terus menggaruk dadanya, itu merupakan indikasi bahwa dia adalah manusia serigala. Juga, ketika dia menunjukkan kecenderungan yang kuat untuk berkeliaran di kamar mayat (*tombea*).

Jika seseorang dicurigai sebagai manusia serigala maka tes resin harus menentukan apakah tuduhan itu benar atau tidak. Terdakwa harus menjulurkan tangan kanan ke depan dan kemudian satu tetes resin cair di telapak tangan. Jika resin membakar kulit orang ini, maka kesalahannya jelas; jika kulit tetap tidak terluka, orang tersebut tidak bersalah. Ketika terbukti bersalah, dia dibunuh dengan pedang, dan dipenggal. Usahakan jenazah dikubur sedemikian rupa sehingga kepala dikubur tempat terpisah agak jauh dari badan, sejajar dengan ujung kaki. Ketika kepala dan batang tubuh disatukan dalam satu lubang, atau secara individual, tetapi kepala dalam posisi yang sejajar dengan kepala batang tubuh, maka kepala dan tubuh akan bersatu kembali, dan manusia serigala akan hidup seperti roh jahat, seperti *Pongko monga'e* atau *Tolambunu*.

Hantu-hantu ini sangat berbahaya. Suatu ketika seorang *Tolambunu* datang ke sebuah rumah dan bernyanyi di dekat tangga,

mengiringi lagunya dengan *santu*, alat musik satu senar. Seorang wanita yang berada di rumah itu kemudian memberinya sirih pinang dan dia meninggal tidak lama kemudian. Ketika *Tolambunu* seperti itu sekali lagi datang untuk bernyanyi kepada seseorang, penghuni rumah berhasil menangkapnya dengan jaring. Pakaiannya terlihat putih dan berkilauan; Namun, ketika hari tiba, Tolambunu tampak berbalut daun-daun pohon.

§80. *Pengayauan*. Dalam bab sebelumnya kita telah melihat bahwa peperangan dapat dilihat dari tiga sisi, di mana ciri-ciri yang berbeda muncul lagi. Di sini kami ingin menunjukkan sisi magis-religius, yang mungkin menunjukkan hubungan erat antara perang dan kehidupan kolektif suku.

Peperangan diarahkan oleh dukun perang. Selalu ada beberapa pria yang memainkan peran utama dalam perburuan melalui keberanian, ketekunan, wawasan, dan dominasi pribadi atas yang lain. Jika orang seperti itu telah mengambil satu atau lebih kepala dengan tangannya sendiri, ia disebut *tadulako*: pendahulu, juara. Salah satunya, seorang penatua, adalah pemimpin dan dukun yang sebenarnya, *tadulako mota'u* atau *pongiari*. Dia tidak lagi bertarung dengan pedang di tangan tetapi dialah yang mengatakan apa yang harus dilakukan, yang menggunakan sarana magis perang dan mengarahkan upacara.

Setiap *tadulako* membawa seutas kerang, *hungka*. Tali tidak terlihat sama di mana-mana. Di antara To Mori, bagaimanapun, itu terdiri dari tongkat ± 2 dM. panjang, di mana kerang diikat dengan tali. Dua jenis cangkang digunakan untuk tujuan ini: satu dengan permukaan kasar dan tonjolan berbentuk duri di tepinya, dan satu dengan permukaan halus, tanpa tonjolan dan bentuknya teratur. Setiap nomor dari jenis pertama tergantung dari

tongkat; tapi salah satu dari jenis kedua; yang ini disebut: bulalu. Lebih jauh lagi, *hungka* seperti itu memiliki tabung bambu kecil, yang di dalamnya digunakan untuk menaruh sedikit darah ayam, dan seikat tipis, tongkat pendek, yang menunjukkan berapa banyak kepala yang diperoleh seseorang dengan *hungka* ini.

Tadulako harus mengambil sendiri kulit kerang untuk *hungkanya*. Hanya dia yang boleh memakai *hungka*, karena jika seseorang yang belum pernah diburu memakainya, dia pasti akan sakit-sakitan dan lesu (*bunto*). Ketika *pongiari* (pendeta perang) memegang *hungkanya* ke arah desa musuh dan menggetarkannya, orang-orang di sana akan bingung, tidak tahu lagi apa yang mereka lakukan, dan dengan demikian menjadi mangsa para penyerang.

Sebelum berburu, *pongiari* terlebih dahulu memamu. Dia menyembelih seekor ayam betina dan melihat isi perutnya: jika mereka berwarna kemerahan, penuh dengan darah, mereka akan memiliki perjalanan yang baik; jika isi perutnya pucat, bagaimanapun, ini menunjukkan usaha yang sia-sia. Ketika tanda telah menguntungkan, *pongiari* mengambil dua bulu dari ayam, mengaturnya dalam susunan bambu kecil, dan membawanya bersamanya dalam perjalanan. Ketika tiba dalam keheningan di desa musuh, seorang pria pemberani mendekati benteng dan mengubur dua bulu dengan tabung bambu mereka di tanah di jalan yang sering digunakan. Siapa pun yang menginjakkan kakinya di tempat ini akan menjadi mangsa para penyerang, karena dia kehilangan semua perlawanan.

Jika seseorang berjalan tanpa curiga di sepanjang jalan, dia akan diserang dan kepalanya benar-benar dikeluarkan dari badan. Jika itu berlaku di sini untuk perang terbatas, maka seseorang hanya melarikan diri dengan kepala. Namun, jika kepala telah diperoleh

untuk kepala suku, *bonto* atau *mokole* yang sudah mati, mayat korban (yaitu batang tubuh) segera ditutup dengan kain biru tua sebagai tanda bahwa tubuh telah diambil untuk tujuan berkabung. Kerabat korban seperti itu menutupi jenazah dengan tikar hujan dan membuat pagar yang kuat untuk menjaga binatang buas dari sisa-sisa. Tidak ada lagi yang bisa dilakukan tentang orang mati ini. Jika dia menjadi korban dalam perang terbatas, upacara kematian (*tewusu*, lihat Bab VI §126–129) hanya dapat dirayakan setelah perdamaian selesai. Ini dilarang sebelum waktu itu.

§81. Ketika para pejuang kembali dari perjalanan yang sukses dengan satu atau lebih kepala bersama mereka, mereka tidak diizinkan untuk langsung masuk ke desa. Mereka berhenti jauh di luar desa, di mana para wanita dan pria yang telah tinggal di rumah datang menemui mereka dengan makanan dan minuman. Besar adalah sukacita. Beberapa wanita tua menekan kepala ke payudara mereka dan meneriakkan teriakan perang. Remaja putri tidak diperbolehkan melakukan ini karena akan membuat mereka *bunto*, sakit-sakitan dan lemah. Setelah makan bersama, semua orang memasuki desa.

Namun para pendekar tidak boleh langsung masuk ke rumahnya, mereka harus *mengapu*, yaitu malam pertama ini mereka harus tidur di bawah salah satu lumbung padi (*si'e*). Di situlah kepala digantung. Baru pada hari berikutnya mereka yang kembali diizinkan memasuki rumah mereka.

Segera setelah kepala digantung di bawah lumbung padi, *pongiari* memberinya makan. Makanan ini terdiri dari jagung matang (*osole*) dan buah mentah dari *arenga saccharifera* (*wua konta*). Ide nutrisi tidak akan menyam-paikan makna aslinya di sini. Ada hubungan yang pasti dan tidak dapat dijelaskan antara

arenga saccharifera (*konau*) dan pengayauan. Sebagai ekspresi dari hubungan ini, menurut saya, "memberi makan" dengan *wua konta* ini juga harus dipertimbangkan. Orang-orang memiliki penjelasan untuk kebiasaan ini. Dikatakan buah-buahan ini diumpankan ke kepala, "*ka imokokato aroado mia atuu aiwa monga'e mbo'u*," yaitu: agar sanak keluarga juga bersemangat untuk pergi berperang. Jadi seseorang merasa di dalamnya sebuah tantangan, penghinaan terhadap pihak lawan.

Kemudian *pongiari* menguliti kepala dan membagi rambut dan kulit di antara para pejuang. Rambut manusia ini diikatkan ke gagang pedangnya; kepala rambut seperti itu disebut *salisi*. Dia kemudian membuka tutup tengkorak dan mengeluarkan otak (*untu*) dari kepala. Otak ini ditempatkan di bagian bambu dan dikubur di sumber sungai, karena di sana tanahnya selalu lembab dan dingin. Hal ini dilakukan, seperti yang diungkapkan: "*ka imorini aroado pe'etuno*," yaitu, agar hati kerabatnya menjadi dingin, agar mereka tidak iri (berlawanan dengan apa yang dikatakan di atas tentang *wua konta*).

Setelah operasi ini, kepala digantung lagi di bawah lumbung padi.

§82. Nasi dan minuman kemudian disiapkan untuk upacara selanjutnya yaitu *morea*. Ketika saya bertanya tentang arti *morea* ini (yaitu "berdarah"), mereka mengatakan bahwa tindakan kompleks ini harus dianggap sebagai upacara kematian kecil bagi yang terbunuh (untuk *tewusu*, lihat Bab VI 126–129). Karena jika pesta ini tidak dijaga, orang yang terbunuh akan membalas dendam dengan menghancurkan kebun padi dalam bentuk tikus yang tak terhitung jumlahnya. Namun, setiap tindakan individu juga memiliki makna tersendiri.

Pertama, setiap *tadulako* (promotor) memastikan untuk mengantarkan seekor babi.

Laki-laki lain dan anak laki-laki dewasa memelihara ayam. Hanya dukun perang tertua, *tadulako mota'u* atau *pongkiari*, yang membawa seekor anjing. Ketika semuanya bersama-sama, *pongkiari* bangkit dan menggo-yangkan *hungkanya* di atas kepala pria dan anak laki-laki untuk membuat mereka berani dan agresif. Kemudian dia membunuh seekor babi dan mengolesi lutut pria itu dengan darah untuk membuat mereka kuat. Semua babi dan ayam selanjutnya disembelih dan disiapkan untuk pesta.

Akhirnya, anjing itu diletakkan di atas cakarnya di depan *pongkiari*; tidak peduli ke mana arah tubuhnya. Seorang pria memegang perut dan yang lain memegang kepala. Sekarang *pongkiari* dengan pedang memotong kepala anjing dengan satu pukulan ke tubuh. Mayat jatuh ke samping. Jika jatuh di sisi kirinya, ini adalah pertanda baik; namun, jika terletak di sisi kanannya, itu berarti seseorang juga akan kehilangan seseorang karena musuh. *Pongkiari* mencelupkan jarinya ke dalam darah anjing dan menyentuh dahinya dengan darah itu. Hanya dia yang bisa menahan sihir yang kuat ini; tidak ada orang lain yang bisa bersentuhan dengan darah anjing ini tanpa menjadi *bunto* dan terbuang sia-sia.

Ketika operasi ini selesai, seseorang mengalihkan perhatiannya ke kepala. *Pongkiari* mengeluarkannya dari bawah lumbung padi dan mengikatkannya ke daun muda, *arenga saccharifera*; daun seperti itu disebut *toburi*. Di tengah hiruk pikuk jeritan perang yang biadab, didukung oleh pemukulan genderang dan tembakan senapan, kepala dibawa ke pura desa, *lobo*. *Pongkiari* memimpin jalan dengan *toburi*, kerumunan besar mengikuti. Sesampainya di *lobo*, *pongkiari* mengikatkan *toburi* ke tiang tengah kuil yang besar, sehingga bagian atasnya sedikit tertekuk dan kepalanya menjuntai dari

sana. Malam itu mereka mengadakan pesta besar di kuil, mereka makan dan minum dan bernyanyi sepuasnya.

Keesokan harinya *pongkiari* memberikan kepala makanan lagi seperti di bawah lumbung padi: jagung rebus dan arenga saccharifera. Kemudian dia melepaskan *toburi* dari tiang tengah, mengambil kepala dari bagian atas *toburi*, dan meletakkannya di lubang yang ada di papan tebal di tengah kuil. Papan ini disebut *patasi*. Kemudian *pongkiari* bangkit untuk mengucapkan kutukan pada musuh. Empat kali dia menginjak papan dengan alu beras dan kemudian berkata:

Kohala-halamumo, iwali, ba u'aiwa monga'e, ko'aiwa tumeoo wuku ulumu. Ba upahoo pae, tewali wua lee; ba upahoo osole, tewali dale; ba upotuwuo manu, tewali torato; ba upotuwuo boë, tewali bonti; ba upotuwuo ambau, tewali benai.

Itu tidak akan berguna bagimu, musuh, jika kamu datang berperang, datang dan berikan penghormatan kepada tulang tengkorakmu. Ketika Anda menanam padi, itu menjadi alang-alang; ketika Anda menanam jagung biarkan mereka menjadi gulma *dale*; ketika Anda memelihara ayam, mereka menjadi belibis liar; ketika Anda memelihara babi, mereka menjadi babi hutan; ketika Anda membiakkan kerbau, mereka menjadi anoa.

Sejajar dengan papan yang tergeletak di lantai, *patasi*, ada juga papan tebal di atas di lobo, yaitu *paladudu*. Kedua papan berjalan sejajar dengan bubungan atap. Ketika kutukan yang baru saja diumumkan berakhir, *pongkiari* meletakkan kepalanya di atas *paladudu* dan menempelkan *toburi* juga padanya. Mulai saat ini seseorang meninggalkan kepalanya sendiri sepenuhnya, ia tidak pernah merawatnya lagi.

BAB V

Pertanian.

§83. *Asal Padi.* Saya tidak percaya bahwa ada satu hal untuk To Mori yang begitu mendominasi seluruh hidupnya sebagai pertanian. Semua pekerjaan lain diatur menurut pertanian; pertanian menunjukkan pembagian waktu tahun, sehingga ketika mis. bertanya: “Berapa umur anak ini?”, seseorang mendapat jawaban seperti: “Dia lahir ketika kita menanam.” Ketika kami hendak meninggalkan Mori, kami ditanya beberapa kali: “Kapan Anda akan meninggalkan kami?” “Dalam empat bulan.” “Dalam empat bulan, saat itulah kita akan selesai memotong kayu besar.” Semua penentuan waktu ditelusuri kembali ke pekerjaan di kebun (lihat lebih lanjut §106–107). Seseorang dapat mengatakan tentang para wanita khususnya bahwa mereka terpicat dengan pekerjaan berkebun mereka.

Tidak ada gagasan yang jelas tentang asal usul padi. Ketika seseorang bertanya terus terang dari mana dia mendapatkan padi, menurut tradisi zaman dahulu, jawabannya adalah tidak tahu. Ketika Air Bah datang (lihat Bab IV §73), pria di perahu itu membawa serta tanaman berikut: padi (*pae*), *wua inahu*, *wua rawoho*, *wua eu*, *wua mpetiba*, *langa* (semua jenis sayuran), pisang (*punti*) dan tebu (*towu*). Ini juga termasuk padi. Oleh karena itu, tanaman ini sudah dikenal sebelum Air Bah.

Sehubungan dengan cerita, yang muncul di bab. IV §74, yang menceritakan bagaimana padi “terbang kembali ke surga”, orang dapat menyimpulkan bahwa tanaman ini berasal dari *Lahumoa*. Bagaimanapun, secara tegas dinyatakan bahwa Ue Alemba, dewi padi, berdiam di bulan (lihat §100). Ini juga menunjuk ke “*langi*”.

§84. *Alasan taman yang menguntungkan.*

Sawah pada mulanya tidak dikenal, tidak hanya di Tinompo, tetapi di seluruh daerah Mori dan danau Malili. Padi tidak pernah dibudidayakan selain di sawah yang tidak beririgasi.

Tiga jenis taman yang berbeda bisa dibedakan di lahan kering ini tergantung pada tempat di mana mereka diletakkan. Sebuah kebun padi umumnya disebut: *lere*. Jika taman seperti itu diletakkan di dataran berumput di tengah-tengah alang-alang maka disebut: *melaro ewo*, yaitu, “masuk ke rerumputan”, “mencari di tengah rerumputan”. Jika seseorang mencari tanah kebunnya di tempat yang rendah, dekat dengan air, di mana tanahnya lembab, maka tanah ini disebut *wita morini* (yaitu “tanah dingin”). Namun, jika seseorang memilih tanah kebun di lereng gunung, itu disebut *melaro ngkeu*, yaitu “pergi di antara pepohonan”. Kebun-kebun yang disebut terakhir ini membutuhkan pekerjaan berat karena harus menebang pohon-pohon besar dan bekerja di ladang yang sulit; tetapi mereka juga memberikan hasil panen terbaik. Bekas kebun tidak memerlukan kerja keras, tetapi kerja hati-hati, karena meskipun rumput mudah terbakar dan tanah dapat dibersihkan dengan indah, seseorang harus berulang kali menyangi agar rumput yang tumbuh membandel tetap terkendali. Kebun di *wita morini*, tanah yang lembab, memberikan penghidupan yang baik bagi keluarga yang kekurangan pekerja yang kuat. Tidak ada kayu yang berat untuk ditebang tetapi hanya semak, sehingga bahkan wanita pun dapat bertani di kebun seperti itu jika perlu.

Untuk menanam taman di suatu tempat, pertama-tama orang harus menentukan apakah tempat yang dipilih itu menguntungkan, subur. Hal ini dilakukan dengan memeriksa apakah tanaman atau pohon tertentu tumbuh di sebidang tanah ini yang menjamin panen yang baik. Jika seseorang menanam kebunnya di dataran berumput (*melaro ewo*), ia harus

terlebih dahulu memeriksa apakah tanaman berikut tumbuh di tempat ini: *linggone*, *tongko*, *kilalampae* dan *rui pae* (tanaman merambat). Jika satu atau lebih tanaman ini ditemukan, ia dapat mulai bekerja di sana karena lokasinya menguntungkan. Untuk kebun di tanah lembab (*wita morini*), pohon berikut ini memiliki fungsi yang sama dengan rerumputan dan tanaman di atas untuk taman di tengah alang-alang: *kobaho*, *monto*, *tembi* dan *pokae*. Sebuah taman di lereng pegunungan membutuhkan keberadaan satu atau lebih pohon berikut: *pata'a*, *kole*, *olura*, *eha*, *tewara*, *pewungka*.

§85. *Tanda di langit berbintang*. Dua konstelasi yang dikenal di Tinompo, yaitu, *mia opitue*, "tujuh laki-laki", atau disebut juga *mia hadio* "banyak laki-laki", dan *Pesiri*. Konstelasi pertama adalah Tujuh Bintang dan yang kedua adalah tiga bintang sabuk Orion. Ketika *mia opitu* naik di atas cakrawala saat matahari terbenam, mereka memperingatkan orang-orang bahwa sudah waktunya untuk membuka kebun lagi. Mereka adalah cikal bakal, pemberi peringatan, sedangkan konstelasi yang menandakan waktu tanam adalah *Pesiri*. Ketika *Pesiri* saat matahari terbenam telah mencapai ketinggian tertentu di atas ufuk, seseorang harus mulai menanam. Ketinggian yang dibutuhkan diukur dengan cara berikut: seseorang meletakkan buah pinang di telapak tangan yang rata dan terbuka, dan menunjuk ke *Pesiri* dengan lengan terentang.

Jika buah pinang tertinggal di telapak tangan belum tiba waktunya; tetapi jika hanya menggelinding harus dimulai dengan menanam. Ini disebut *lendowua Pesiri*; *lendo* adalah jatuh dengan menggulirkan sesuatu; pinjaman kemudian merupakan ungkapan yang dapat diterjemahkan sebagai "pinang berguling"; ungkapan ini dengan demikian menunjukkan posisi tangan atau lengan di mana buah pinang

berguling dari tangan saat direntangkan ke arah *Pesiri*. Namun, jika saat ini ladang belum siap untuk ditanami, seseorang masih dapat menunggu dua posisi konstelasi, setelah itu seseorang masih dapat menanam.

Pertama kali adalah saat matahari terbenam, *mia opitu* dan *Pesiri* berada di langit sehingga meridian terletak tepat di antara keduanya; *mia opitu* dengan demikian melewati puncaknya sejauh *Pesiri* sebelumnya. Posisi ini disebut *mesala*; seseorang kemudian berkata: *mesala ira mia hadio ka Pesiri*. Jika waktu ini juga telah dibiarkan berlalu, maka seseorang harus menunggu saat *Pesiri* baru saja mencapai puncaknya saat matahari terbenam. Seseorang meletakkan sebatang tongkat tegak di tanah dan melihat ke atas saat matahari terbenam: jika perpanjangan tongkat itu mengenai bagian tengah dari tiga bintang, seseorang mungkin tidak segera menanam kebunnya. Namun, ketika ia mulai bekerja keesokan paginya, beberapa lubang tanam pertama harus digali miring ke tanah dengan tongkat; ada yang bilang: "*kasi todungkulio Pesiri*", yaitu, "Jangan sampai kita menabrak *Pesiri*."

Namun, banyak yang tidak mau tahu apa-apa tentang dua ketentuan terakhir ini. Mereka berkata: sejak *mia hadio* mencapai puncaknya saat matahari terbenam, tidak boleh tanam lagi. Dengan demikian, waktu tanam berlangsung dari *lendowua Pesiri* sampai *mia hadio* mencapai puncaknya. Posisi bintang selalu terekam saat matahari terbenam.

§86. *Asal usul Mia opitu dan Pesiri dijelaskan oleh sebuah tradisi*. Konstelasi yang disebut pertama muncul dengan cara berikut: suatu kali seorang pria pergi untuk membeli padi dan memperoleh tujuh ikatan. Dalam perjalanan pulang, seekor kerbau liar mengejarnya. Untuk menyelamatkan dirinya sendiri, dia menyingkakan tujuh ikat padinya dan kabur ke rumah

dengan tergesa-gesa. Menjelang malam tujuh orang datang kepadanya dan berkata, "Kami ingin tinggal bersamamu." Pria itu menjawab, "Kamu tidak bisa tinggal di sini karena kami tidak punya makanan." Ketujuh orang itu sekarang pergi ke rumah lain tetapi diterima di sana dengan cara yang sama. Tidak ada yang mau mengundang mereka masuk jadi mereka pergi lagi.

Di luar desa mereka menemukan sebuah rumah di mana seorang wanita tua tinggal. Mereka juga mengetuk pintunya dan berkata, "Jika itu menyenangkan Anda, kami ingin tinggal bersama Anda." Dia menjawab, "Baiklah, kamu boleh tinggal di sini, tapi aku hanya punya sedikit untuk dimakan." Ketujuh menjawab: "Ini bukan masalah, dan kami akan mempersiapkannya bersama." Namun, selama orang-orang ini tinggal bersama wanita tua itu, nasinya tidak habis; ketika dia memasukkan segenggam beras ke dalam panci untuk dimasak, dia segera mengambil panci yang penuh dengan nasi dari api. Kebun kecil wanita tua itu menghasilkan panen yang melimpah. Hal ini terjadi karena ketujuh orang tersebut adalah jiwa padi (*sumanga mpae*).

Namun, mereka tidak tinggal dengan wanita tua itu tetapi akhirnya kembali ke surga (*mpkule iramo i langi*). Mengapa mereka kembali tidak diketahui, tetapi ketika mereka kembali di surga, mereka menjadi konstelasi *mia opitu*, yang memberi tahu manusia waktu untuk bertani di ladang mereka.

Pesiri memiliki asal lain untuk disajikan. Karena pernah ada seorang pria yang memiliki ayam berbulu, yang oleh karena itu disebut *manu bari* (*bari*: bulu). Bulunya berkilauan, dan ketika berkokok ia mengangkat kepalanya dan berakhir dengan paruhnya di tanah. Orang lain juga memelihara ayam jantan yang disebut *burilatu* (arti nama ini adalah "berbintik hitam").

Kedua ayam jantan ini pernah diizinkan untuk bertarung bersama (*mebula*: sabung ayam). Jumlah yang tinggi dipertaruhkan. Saat ayam jantan bertabrakan, *manu bari* terluka di salah satu sayapnya. Dia terbang dan menghilang. Pemiliknya sangat sedih dan tidak mau makan selama tujuh hari tujuh malam.

Kemudian pria ini bermimpi. Dalam mimpinya dia melihat ayam jantannya yang berkata kepadanya: "Jangan sedih, tuanku, bahwa aku telah kalah dalam pertempuran; jika saya telah menaklukkan *burilatu*, rumah Anda akan terbakar. Oleh karena itu lebih baik saya masuk surga. Di sana saya menjadi tanda bagi orang-orang bahwa mereka tahu kapan harus menanam. Jadi lihatlah aku di malam hari. Ketika saya telah sampai di *lindowua*, tanamlah kebunmu."

§87. *Pekerjaan berturut-turut di kebun*. Bagian ini berisi ringkasan aktivitas yang dilakukan secara berurutan dalam urutan yang tetap. Jadi ini adalah skema yang cocok dengan semua pernyataan berikutnya.

Ketika seseorang mengetahui di mana ia ingin menanam kebun dan ternyata tempat itu menguntungkan (lihat §84), maka hal pertama yang ia lakukan adalah: *mo'imo*. Area di antara pohon-pohon yang lebih besar, semak-semak dipotong, pakis dan rumput dipotong. Ini adalah pekerjaan ringan, dilakukan bersama oleh pria dan wanita.

Ini diikuti oleh *montuehi*, penebangan pohon-pohon besar. Ini adalah pekerjaan khusus pria dan membutuhkan banyak latihan. Ketika pohon relatif tipis, penabang berdiri di tanah. Sebuah tunggul setinggi sekitar satu meter kemudian tetap berdiri. Namun, jika seseorang berurusan dengan raksasa hutan sungguhan, akar penopangnya menonjol seperti kaki di tiga sisi sejauh ini sehingga menebangnya akan membutuhkan banyak



Gam. 3

usaha. Itulah sebabnya pohon seperti itu ditebang di tempat akar-akar penopang pertama kali muncul, yang kadang-kadang sampai dua atau tiga meter di atas tanah. Agar bisa setinggi ini, perancah dibuat dari kayu bulat yang ringan. Ada dua jenis: satu, yang diperbaiki dan karena itu harus dibangun kembali untuk setiap pohon (*perahami*), dan satu yang terbuat dari tiga batang panjang dengan rantai tiga sisi di bagian atas dan yang ditempatkan longgar di pohon (*kampa*). Ketika seseorang menebang pohon, pertama-tama ia memotong takik yang dalam di sisi yang diinginkan untuk tumbang. Kemudian takik serupa dipotong di sisi lain, sedikit lebih tinggi dari yang pertama, sampai pohon tumbang (lihat gbr. 3). Tak perlu dikatakan bahwa penebang dengan cepat bergerak menjauh.

Kayu yang sudah dipotong-potong dibiarkan beberapa saat dijemur di bawah sinar matahari. Jika seseorang berpikir bahwa itu mudah terbakar, maka dibakar: *mosongko*.

Ketika tanah telah mendingin, beberapa jagung (*mo'osole*) ditanam. Dengan tongkat runcing, lubang dibuat di tanah dan beberapa biji jagung dijatuhkan ke masing-masing lubang. Jagung ini ditanam berjauhan, karena padi harus diletakkan di antaranya. Ada juga orang yang tidak menanam jagung, atau menanamnya di lahan yang terpisah.

Jika, setelah dibakar masih ada banyak kayu yang tidak terbakar oleh api, mereka mengumpulkan kayu yang tidak terbakar, memotong bagian-bagian yang berat menjadi potongan kayu yang lebih kecil, dan sekarang menyalakannya kembali. Ini disebut *montawui*.

Setelah pembersihan potongan kayu yang lepas ini, pembersihan kebun, penanaman bisa dimulai. Tetapi sering terjadi bahwa kebun dibiarkan tergeletak terlalu lama karena hujan,

atau karena keadaan lain, dan gulma sudah mulai muncul. Dalam hal ini seseorang harus menyangi terlebih dahulu sebelum dapat melanjutkan penanaman: ini disebut *mebonde*. Mereka yang berkebun di hutan lebat jarang perlu *mebonde* karena rumput liar belum tumbuh di tanah. Semakin ringan pohonnya, semakin besar kemungkinan seseorang memiliki banyak masalah dengan gulma.

Akhirnya seseorang dapat mulai menanam (*mompaho*). Kami membahas ini secara rinci di bawah ini.

Orang-orang itu kemudian masuk ke pagar di sekitar taman: *mowala*. Namun, Tinompo tidak terlalu memperhatikan pagar sehingga sebagian besar taman tidak memilikinya. Orang bilang tidak perlu pagar karena tidak ada kerbau yang merusak kebun.

Para wanita, yang lebih suka tinggal di kebun, sekarang melihat padi tumbuh di bawah tangannya yang penuh perhatian. Saat muncul rerumputan yang ingin menghanyutkan padi, para wanita mencabutnya (*mobotasi ewo*). Saat padi 2 d.M. tinggi, ilalang sudah tumbuh dimana-mana. Ketika perjalanan mencapai sekitar lutut, maka semua wanita dan gadis menarik ke lapangan dengan pisau penyiangan (*saira*) dan membersihkan kebunnya: *monsaira*. Membungkuk, seringkali dengan tikar hujan di punggungnya sebagai perlindungan terhadap terik matahari di atasnya, mereka berjalan perlahan melalui taman, mengikis rumput liar dengan gerakan cepat dan tajam.

Kalau sawah bersih, orang sering mencabut daun tanaman padi: dengan pisau bagian atas daun padi dipotong; konon ujung padi kemudian menembak lebih cepat dan lebih baik. Karya ini disebut *mopodui* atau *mopo'a*.

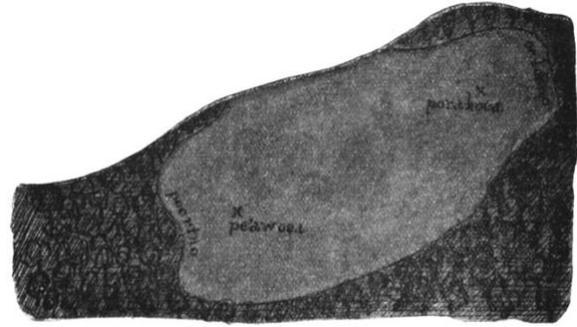
Kegiatan selanjutnya adalah memanen: *sumowi*, yang dilakukan dengan pisau panen kecil, yaitu *sowi*. Kami akan kembali ke ini secara rinci nanti. Padi, yang diikat menjadi

TO MORI DARI TINOMPO

ikatan, dikeringkan di atas rak panjang, *sampea*. Hutan padi menggantung di sini untuk mengering tertiuip angin dalam beberapa baris satu di atas yang lain. Bila waktunya dianggap tepat, beras ini dipindahkan dalam keranjang tinggi (*basu*) ke lumbung padi (*si'e*). Pemandahan beras ini disebut *montembi*, yang secara umum berarti: membawa sesuatu di punggung dengan tali melingkari kepala dan bahu.

§88. *Tolong menolong*. Sebagian besar pekerjaan tanam sulit dilakukan oleh beberapa individu secara individu karena akan memakan waktu terlalu lama dan membutuhkan terlalu banyak usaha. Jadi, ketika seseorang akan memotong (*montuehi*) atau menyiangi (*monsaira*) atau juga ingin mengirik padi yang sudah dipanen (*montembi*), sebaiknya sepakat dengan beberapa anggota keluarga untuk saling membantu secara bergiliran; inilah yang mereka sebut *mepoboi*: saling memanggil, saling meminta untuk datang. Orang yang kebunnya bekerja kemudian menyediakan makanan yang enak. Namun, jika seseorang tidak dapat memperoleh bantuan yang memadai dengan cara ini, ia juga dapat mempekerjakan orang lain. Mempekerjakan seseorang untuk upah disebut *montambo*; pergi ke suatu tempat untuk bekerja untuk mendapatkan bayaran disebut *mo'ulohi*. Upah biasa (*tambo*) untuk satu hari kerja adalah dua ikatan padi, yaitu sama dengan dua kati yang digirik.

Ada kegiatan yang tidak bisa dilakukan tanpa bantuan yaitu menanam (*mompaho*). Padi harus tumbuh dan berbuah pada saat yang sama di ladang. Jika hanya satu orang yang menanam maka hanya akan selesai setelah berhari-hari, sehingga padi yang ditanam pertama akan mendahului pertumbuhan yang ditanam terakhir. Itulah sebabnya mereka menanam



Gambar 4

bersama di kebun yang sama, sehingga siap pada hari yang sama. Dalam hal ini mereka saling membantu. Dengan kesepakatan bersama mereka mengaturnya sedemikian rupa sehingga mereka dapat menanam bersama dan dengan demikian saling membantu satu sama lain. Ini disebut *medulu-dulu*. Yang kebunnya sedang ditanami menyediakan banyak nasi (*winalu*) dan minuman dalam bungkus daun.

§89. *Penanaman*. Dua pekerjaan ladang di mana sebagian besar ritus dilakukan adalah menanam dan memanen. Untuk memperoleh gambaran yang baik tentang jalannya upacara, kita harus memiliki pandangan skematis dari penataan taman semacam itu. Gambar 4 menunjukkan sebuah ladang dalam denah. Bagian paling barat ladang disebut kepalanya: *uluno*; bagian paling timur adalah ujung belakangnya: *purino*. Upaya dilakukan untuk menata ladang sedemikian rupa sehingga uluno lebih tinggi dari *purino*. Saat mulai menanam, sebuah ritual dilakukan di ujung kepala, *uluno*: *moraku*. Tempat di mana ini dilakukan adalah *porakua*.

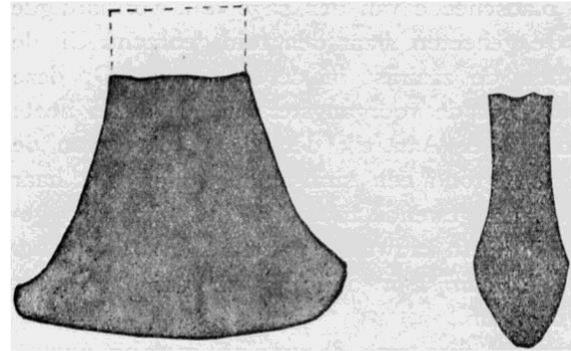
Saat mulai menanam, seorang wanita yang mengetahui hal ini harus terlebih dahulu *moraku* di kebun pagi-pagi sekali. Dia meletakkan keranjang anyaman dari rotan, yang disebut *baki*, di tanah di tempat tertentu di taman. Tempat ini adalah *porakua*. Menabur padi (*sinesa* atau juga *inii*), yang telah diirik dengan kaki sendiri, dibawa ke kebun dalam

keranjang tinggi yang terbuat dari pelepah pohon sagu, yang disebut *basu*. Dari *basu*, benih padi dituangkan ke dalam *baki*. Wanita itu meletakkan sebutir telur di atas beras yang ditaburkan di nampan ini; telur ini disebut: *poraku* atau *ponsiwu*. Ia meletakkan sesajen sirih-pinang di tanah di keempat sudut baki. Dengan wajah menghadap ke timur, sehingga dia memiliki hampir seluruh ladang di depannya, pendahulunya mengunyah sirih-pinang. Kemudian dia meludahi benih padi di *baki* di depannya dan mengaduknya dengan sisir rambut.

Seorang pria muncul yang disebut *wangumpaho*, "dia yang mengatur langkah penanaman," "yang membuka pekerjaan penanaman." Dia memiliki alat penggali lobang di tangan; tongkat ini hanya boleh dibuat dari kayu *mokahi*. Dukun, yang telah kita lihat beraksi, mengambil di tangannya sebuah keranjang kecil, sebuah *taru*, di mana dia menaruh beberapa benih beras dari baki. Kemudian *wangumpaho* membuat lubang di tanah di masing-masing dari empat sudut *baki*. Di setiap lubang dia menyodok, pendahulu menuangkan sedikit benih beras dari *torunya*. Setelah menyodok empat lubang ini, pria itu terus menyodok lubang tanah, bergerak lurus ke sisi taman yang terdekat; yaitu ke *uluno*. Pendahulu mengikutinya, memasukkan beberapa butir biji ke setiap lubang. Ketika laki-laki, *wangumpaho*, telah mencapai tepi taman, ia meletakkan alat penggalnya di rumput atau semak-semak dan berkata: "*Umariomo pahoato*", yaitu "penanaman kita selesai."

Sekarang kita beralih ke tanaman. Pendahulu, bagaimanapun, mengambil telur yang telah ditempatkan di bibit (*poraku* atau *ponsiwu*), memasukkannya ke dalam keranjang kecil, *taru*, yang baru saja dia gunakan, membungkusnya dengan hati-hati dalam selembar kain kulit kayu dan menggantungnya

di gubuk kebun. Ketika laki-laki melubangi dan perempuan menuangkan benih ke dalam lubang tanam, hanya pendahulu yang boleh mendistribusikan benih ke penanam dari *baki* di *porakua*. Tidak ada orang lain yang boleh menyentuh *baki* ini.



Gambar 5

Masih ada cara untuk meningkatkan kekuatan padi. Sangat sedikit keluarga yang memiliki kapak tembaga atau perunggu. Dikatakan bahwa benda-benda seperti itu kadang-kadang ditemukan di sungai atau di tanah (gbr. 5), dan mereka disebut *ngisi betese*, "gigi petir". Jika seseorang mengambil sedikit dari kapak tersebut dan mencampurnya dengan beras untuk disemai, maka tanaman akan tumbuh dengan baik. Di Tinompo saya hanya melihat satu contoh kapak seperti itu (ditunjukkan pada gambar 5).

§90. Ketika semua ritus ini selesai, seseorang mulai menanam. Semua laki-laki dilengkapi dengan tongkat runcing, alat penggali lobang (*paho*). Para wanita dan anak perempuan memiliki keranjang kecil, *taru*, di tangan mereka. Sementara para pria berturut-turut membuat lubang di tanah, para wanita berjongkok di belakang mereka, membiarkan beberapa butir padi masuk ke setiap lubang. Ketika *tarunya* kosong, wanita itu pergi ke *porakua*, tempat dukun mengisi keranjangnya dari baki. Satu dimulai di ujung kepala, *uluno*, dan berakhir di *purino*.

TO MORI DARI TINOMPO

Pemilik kebun biasanya mengurus makanan. Beras yang digirik dilipat menjadi bungkus memanjang dalam jenis daun yang halus; paket-paket ini dimasak di bagian bambu, di mana mereka dimasak di luar dalam barisan dengan api; nasi bungkus seperti itu disebut *winalu*, yaitu “Tidak rumit, sudah bungkus”. Ketika tiba waktunya untuk makan, orang pertama harus pergi *mopotii winalu*: “bawakan sebungkus nasi.” Dari gubuk kebun ia turun ke tanah dan mengambil penampung beras (*pongasi*), sebungkus nasi (*winalu*), dan hati ayam rebus atau telur ayam. Dengan ini dia pergi ke *porakua*. Sesampai di sana, dia menuangkan sedikit bir beras ke dalam penampung yang terdiri dari daun terlipat, dan meletakkannya di tanah. Dia menempatkan persembahan lainnya dan kemudian kembali ke rumah dalam diam. Pemberian ini adalah untuk *umbu wita* (roh bumi) (lih. bab IV §75) dan dimaksudkan untuk mencegah anak-anak dari sakit perut ketika mereka makan nasi yang dimasak untuk acara ini.

Hanya satu larangan yang berlaku selama penanaman, yaitu dukun yang mengurus *porakua* tidak boleh mandi hari itu sampai matahari terbenam. Sehari setelah menanam seseorang harus beristirahat, tidak bekerja; *mo'iaakono sinesa*: “beristirahat untuk menabur padi,” jika tidak, tikus akan datang untuk menghancurkan padi dan babi hutan untuk mengaduk-aduk ladang. Juga, ketika seseorang baru saja menanam, ia tidak boleh menanam *tuwa* (akar beracun, yang jusnya memabukkan ikan) atau *kotuo* (sirih).

Akhirnya, inilah kekhasan lain sejauh menyangkut penanaman. Hari yang paling menguntungkan untuk menanam adalah ketika bulan baru saja mencapai kuartal pertama; ini disebut *rodo wula*. Tetapi tidak perlu dikatakan lagi bahwa tidak semua kebun dapat ditanam pada hari yang paling baik ini; hanya ada

beberapa orang yang kepadanya hak istimewa ini dapat diberikan.

Namun, jika seseorang menginginkan berkat *rodo wula* untuk kebunnya, maka dia dapat mengambil *montisa*. Mulai dengan *rodo wula*, dia menanam sedikit di kebunnya setiap hari sampai gilirannya tiba, dan mereka mengumpulkan seluruh ladang yang ditanam. Dengan *montisa* ini dia seolah-olah mempertahankan berkah sampai saat itu bisa dicurahkan ke seluruh perkebunannya.

§91. *Varietas padi*. Saya sendiri sudah cukup puas dengan diri saya sendiri ketika saya bisa membedakan tiga atau empat jenis padi. Oleh karena itu, sampai sekarang saya tidak berusaha untuk menyelidiki lebih dalam dasar-dasar pembagian menjadi empat puluh tiga jenis yang dibedakan di Tinompo. Empat puluh tiga nama varietas padi diberikan kepada saya di Tinompo. Saya tidak dapat menilai sejauh mana perbedaan ini dibuat dengan benar. Di sini saya hanya mencantumkan nama, dengan terjemahan literal di belakangnya sebanyak mungkin.

pae ngguni wulu: padi dengan rambut kuning;
pae mpute: padi putih;
doe-doe: pelempar, yang menjuntai;
subari'o: artinya tidak diketahui;
tutuwuku: yang berbutir halus;
pae menapo: rambut padi yang menyebabkan gatal;
tangge wule: tangkai bulan;
pae ngkambuka: padi ini dinamai berdasarkan serat hitam, kaku, seperti bulu kuda yang ditemukan di batang arenga saccharifera;
pongasi dopi: *pongasi* adalah jenis padi dari mana bir beras dengan nama yang sama diseduh; Oleh karena itu ini adalah: *pongasi-papan*, ketika "*dopi*" di sini mengacu pada upacara besar orang mati

(bangun, lihat Bab VI 132-137): *pongasi* untuk upacara orang mati;

pongasi dompipi: *dompipi* adalah tas anyaman dari rumput tiu, yang biasa digunakan untuk mengangkut beras digirik; kata ini, bagaimanapun, juga sering menunjukkan kontribusi atau upeti dalam bentuk beras yang harus dibayarkan oleh subjek kepada *mokole*; lebih jauh lagi, ini menunjukkan ketergantungan suku pada *mokole*; dengan cara ini *To Ulu Uwoi* dikatakan sebagai *dompipi* dari *mokole*; orang dapat menerjemahkan atau mendeskripsikan nama jenis padi ini sebagai: *pongasi*, yang dibayar sebagai perkiraan;

pongasi linua: yang muntah, *pongasi* yang dimuntahkan;

paegola-gola: padi manis;

pae ntomowomba: padi dari Tomowomba (bagian Poso);

pae manu laki: padi ayam;

pae angoro: padi anggur;

lendoma: artinya tidak diketahui;

talohai: artinya tidak diketahui;

pae ntaku: artinya tidak diketahui;

pae boe: padi babi domestik;

undo: artinya tidak diketahui;

pae pulu lumara: padi ketan rotan tua (disebut telinga panjang);

pae pulu mbulaa: ketan emas;

pae pulu manu laki: ketan ayam jantan ;

pae pulu melene: padi ketan yang kaya (lemak);

pongiri: artinya tidak diketahui;

banuwu: artinya tidak diketahui;

tokuansi: artinya tidak diketahui;

lau-lauro: seperti rotan (disebut demikian karena telinganya yang panjang);

rodi: artinya tidak diketahui;

tanginiwie: padi sakit;

pae ntau lore mewulu: padi penduduk pribumi dataran tinggi (sering disebut Toraja Poso), yang pengurus;

pae ntau lore londa wulu: padi penduduk pribumi yang gundul;

pae mo'ito: padi hitam;

pae rompa: sesuai dengan jenis buluh rompa;

dinggi wata: artinya tidak diketahui;

pae masapi: padi belut;

kolohuko: artinya tidak diketahui;

peluntu: artinya tidak diketahui;

tolu wula: padi tiga bulan, yaitu yang bisa dipanen tiga bulan setelah tanam;

pae sambuni: padi tersembunyi.

§92. *Pembuatan hujan*. Ketika padi segar di tanah, seseorang merindukan hujan. Jika tidak ada hujan yang terus-menerus, seorang petani akan sangat suka memanggil kekuatan lain untuk menurunkan air surgawi yang didambakan. Beberapa cara diketahui tetapi penggunaannya masih berbahaya; mereka ragu-ragu untuk melepaskan apa yang tidak ada dalam kendalinya.

Yang secara khusus dilambangkan dengan *mo'ala usa*, "mendapatkan hujan", adalah sebagai berikut. Seseorang mengambil belalang hijau besar dan mengetuk rahangnya dengan parang (*besi*). Jika seseorang juga menertawakan binatang itu, Anda dapat yakin bahwa hujan akan segera datang.

Selain *mo'ala usa* ini, cara-cara berikut dapat digunakan. Seseorang dapat mengambil kapak perunggu tua, sebuah *ngisi berese* (lihat §89), dan giling di atas batu, atau ketuk dengan parang, atau pukul batu dengan itu. Atau juga: panci masak dari tanah terendam seluruhnya di sungai. Yang lain membawa kerang, *uho*, ke kebun; Sesampai di sana, hewan itu ditempatkan di salah satu tunggul pohon di lapangan dan burung hantu dipanggil dengan cara yang biasa disebut kerbau (*mebure*). Semua yang hadir menertawakan pertunjukan bodoh dan itu pasti akan membawa hujan.

Tidak semua orang berani mengambil

tanggung jawab memaksa hujan dengan cara ini. Namun, tidak ada yang berani membuat hujan dengan mengejek dan menertawakan kucing, kambing, atau katak. Hal ini akan mengakibatkan banjir besar, yang akan menghancurkan seluruh desa (lihat bab I §22).

§93. *Perlindungan ladang*. Di §87 kita telah melihat bahwa sedikit atau tidak ada perawatan yang dilakukan dengan pagar taman. Ini tidak berarti, bagaimanapun, bahwa tidak ada tindakan yang diambil sama sekali untuk melindungi ladang. Dua musuh utama adalah babi hutan dan tikus.

Untuk menjauhkan babi hutan dari kebun, anyaman yang sangat ringan dibuat dari bilah bambu tipis. Atau, bilah tangguh ini juga ditekuk menjadi lengkungan dan ditempatkan di tanah dengan cara yang sama seperti lengkungan besi ditempatkan di sekitar hamparan bunga di Belanda. Cara lain untuk menjauhkan babi dari kebun adalah dengan menempatkan tongkat-tongkat pendek pada jarak yang dekat satu sama lain dan pada masing-masing tongkat itu digantungkan daun lebar atau potongan bahan atap biasa (*Mal. atap*) dengan potongan rotan. Semua hambatan ini disebut *tewo*. Jika seseorang sekarang ingin memperkuat efek *tewonya*, untuk memastikan keefektifannya, maka ia menambahkan sesajen sirih-pinang dan menyapa babi hutan (*bonti*) dengan cara ini: "Saya berikan sirih-pinang dan jeruk nipis, sehingga sejak saat itu kamu lewat di sini dan tidak datang lagi ke kebunku, tetapi carilah akar dan umbi-umbian di hutan."

Ketika tikus membahayakan tanaman, sebagian kecil dari kebun disisihkan untuk orang mati. Di suatu tempat di sudut lapangan, beberapa batang diletakkan di tanah yang membentuk batas antara bagian kecil yang diserahkan kepada orang mati dan bagian besar yang disimpan oleh orang yang hidup. Seorang

sesepuh sekarang meletakkan persembahan sirih-pinang di tanah untuk almarhum dan memberi mereka pengetahuan tentang apa yang telah dilakukan dan tujuannya.

§94. *Tahapan pertumbuhan padi*. Seseorang hidup sepenuhnya dengan padinya; hari demi hari terlihat tumbuh dan berkembang. Nama-nama yang digunakan untuk menentukan berbagai tahap perkembangan ini sangat ekspresif, yang terlihat ketika diterjemahkan secara harfiah. Saya tidak dapat melakukan ini dengan semua nama tetapi saya berharap bahwa apa yang berikut cukup jelas menunjukkan cara seseorang mengekspresikan diri.

wuru enge atau *wawo paho*: baru muncul tunas hijau, jadi orang sekarang tahu bahwa padi sudah berkecambah; apa yang dimaksud dengan *wuru enge* tidak sepenuhnya jelas bagi saya; satu juga menunjukkan dengan ungkapan ini: "mendengkur"; karena itu orang dapat mengatakan di sini bahwa padi itu hidup, tetapi masih mendengkur, tidur, belum sepenuhnya terbangun; *wawo paho* artinya: terletak tepat di atas permukaan tanaman, sehingga sedikit menonjol di atas tanah; ketika seseorang melihat ke lapangan, itu mulai berubah menjadi hijau untuk sesaat;

bori-bori: saya tidak ketahui arti harfiahnya; itu menunjukkan bahwa padinya masih sangat kecil, dan ladangnya diwarnai dengan warna hijau segar;

lumewe mpando: daunnya berbentuk dan sebesar titik tombak (yaitu tombak, yang disebut *pando*);

telo-telouomo leweno: daunnya sudah agak bengkok di bagian atas;

ipetuko-tukoo leweno: daunnya bertangkai, batangnya sudah mulai sedikit (*tuko*: batang);

baho ngkaru telulu: tanamannya sudah sangat besar sehingga ketika seseorang berjalan pagi-pagi di antara padi, embun di daun membasahi kaki;

mompudui da kodei: satu potong tanaman (*mompudui*) saat masih kecil, yaitu pertama kali; di sini bagian atas daun dipotong;

momp'e'ana beine: seperti gadis-gadis muda, yaitu nasi akan menghasilkan buah;

kompompudui'ano: memotong daun tanaman padi, sekarang untuk kedua kalinya;

tumaro: daun menyimpang dari batang dan duduk saling berhadapan seperti dua orang yang duduk saling berhadapan (*metaro*);

mempohu-pohu: paku yang masih terbungkus tampak seperti penusuk (*pohu*);

mempupu: kuping muda yang masih terbungkus daun pelindung;

longaomo lingke mata: ketika kita melihat miring (*lingke mata*: dengan mata miring), kita sudah melihat telinga (*longa*: telinga) mengintip;

lumelee: pucuknya mirip pucuk alang-alang (*lee*); *wawo pae*: mekar penuh;

boboomo: kupingnya sudah berbuah, tapi isi bulirnya masih seperti susu;

tondu-tondu: butiran di telinga selembut bubuk; dua kata terakhir hanya digunakan dalam pengertian ini mengingat, seseorang hanya dapat mengatakan ini tentang padi, bukan tanaman lain;

mongoura: buahnya masih muda, belum masak, belum matang;

umundolia: pucuk menjadi agak kuning, warna kayu *undolia*;

motaha-tahaomo ineno: induk padi sudah mulai matang (untuk induk padi, lihat §101);

motahaomo: nasi sudah matang (*motaha*).

§95. *Penyiangan*. Saat penyiangan, satu orang harus memulai terlebih dahulu. Tanaman

gulma disiangi dengan pisau penyiangan, *saira*, dan dimasukkan ke dalam penjepit dan diletakkan di rak di atas perapian, yang disebut *tapaa*. Tindakan ini bertujuan untuk membumuh semua gulma. Namun, dia tidak mengesampingkan perlunya penyiangan yang efektif.

Setelah penyiangan dimulai, pisau penyiangan tidak boleh lagi ditempa. Jika besi dibuat bercahaya, tanaman padi akan sakit dan mati; tanaman akan menjadi *modolo ngkeu*, yaitu daun menjadi putih dan batang menjadi layu.

§96. *Setelah penyiangan*. Setelah penyiangan selesai, upacara di *porakua* masih harus dilakukan (lih. §89). Kita telah melihat bahwa wanita yang mengurus pembagian benih padi pada saat penanaman dengan hati-hati meletakkan sebutir telur, yang telah digunakan dalam upacara *moraku*, dalam sebuah keranjang (*taru*). Sekarang telur ini, yang disebut *poraku* atau *ponsiwu*, harus dipecahkan atau dikubur di atas *porakua* setelah penyiangan.

Seseorang pergi ke *porakua*, membawa telur dan gelang kaki tembaga (*langko*) bersama mereka. Gelang kaki ini diletakkan di atas tanaman padi di atas *porakua* dan telurnya dilempar berkeping-keping di tanah. Jika ada bagian kuning telur yang menempel pada kulit telur, atau jika kuning telur tetap utuh, panen yang baik dapat diharapkan. Namun, jika tesnya tidak menguntungkan, telur dipecah sampai tanda yang menguntungkan terlihat. Namun, yang lain tidak ingin memecahkan *ponsiwu* dan mengubur telur di atas *porakua* di tanah. Gelang kaki tembaga yang telah dipasang di salah satu tanaman padi harus ditinggalkan di sana.

§97. *Pengobatan penyakit padi*. Berbagai cara digunakan untuk menyembuhkan tanaman yang sakit ketika padi tampak sakit, atau terlihat tidak bagus dan layu. Berikut adalah

TO MORI DARI TINOMPO

empat metode penyembuhan, yang semuanya sama.

1. Jika daun padi menjadi putih atau kuning dan layu, maka ambillah daun *kole* dan *towo'a* (*dracaena terminalis*) dan remukkan menjadi sekotak beras. Daun yang dihancurkan ini ditambahkan ke biji-bijian yang telah dipotong kulitnya dari empat jenis padi yang berbeda, dan sepotong tembaga diletakkan di atasnya dan air dituangkan di atasnya. Padi yang berdiri di ladang disiram dengan air ini.

2. Metode penyembuhan kedua disebut *molohu*: menanggalkan, menelanjangi, seperti melepas mantel. Masing-masing buah-buahan berikut diambil sepotong kecil: buah pinang muda, buah sirih, daging buah kelapa, buah *saganta* dan beberapa biji *kilala* (sejenis rumput). Tambahkan sedikit jeruk nipis ke dalamnya dan kunyah. Dari setiap jenis padi yang ditanam, ia memilih satu tanaman dan meludahi batangnya di dekat tanah.

3. Ada penyakit padi yang disebut *dolo ngkeu* dimana tanamannya mengering. Ketika penyakit ini terlihat, *iki lampu*, sejenis alang-alang, dikunyah dan diludahi di atas tanaman padi. Cara mengolah padi ini disebut: *morunsu dolo ngkeu ngkoloane*. *Morunsu* adalah: geser ke bawah, tarik; *ngkoloane* adalah: kanan. Jadi seseorang dapat menerjemahkan ungkapan ini sebagai: “menggeser *dolo ngkeu* ke bawah ke kanan”. Dibayangkan bahwa penyakit itu tenggelam ke tanah melalui ludah atau tiupan. Namun, apa arti *ngkoloane* ini tidak jelas bagi saya.

4. Terakhir, tanaman yang sakit masih bisa disembuhkan dengan menaburkan *montawohi*. Sebuah kelapa dibelah dua dan airnya dikumpulkan dalam wadah yang dilipat dari pelepah daun pinang (wadah atau bungkusan dari bahan ini disebut bungkusi). Beberapa daun *siwe* dan *doule* ditambahkan ke dalam air kelapa ini dan ini ditaburkan pada tanaman padi ini (lih.

taburan di Bab IV §62).

§98. *Perawatan kuping*. Ketika kuping tenang, seseorang merasa bahwa sesuatu harus dilakukan pada saat yang penting ini. Upaya dilakukan untuk mendorong pertumbuhan buah, untuk memperkuat vitalitas. Oleh karena itu salah satunya membuat *mompopo'ih*, yaitu "untuk menyediakannya dengan konten, bahwa ia memiliki konten". Untuk keperluan ini, bubur nasi tipis dibuat dari nasi putih. Bubur ini (*pine'uwoi*) dituangkan ke dalam *kumba*, wadah makanan yang terbuat dari pelepah daun sagu. Untuk ini ditambahkan beberapa agen penguat, yaitu, buah pinang, serutan buah kemiri (*bea'u*), beberapa buah pohon *pokae* yang cenderung berbuah banyak, dan buah *tanepo*. Semua ini diremas dengan baik dan kemudian mencelupkan telinga di sana-sini dalam bubur ini.

Namun agen penguat lain digunakan, yaitu, *mompokongoura*: membuat muda. Untuk tujuan ini, daun lebar pohon *boku* dibuat menjadi kantong runcing yang disebut *soi*. Kemudian seseorang mengambil sepotong buah pinang muda, sepotong buah kemiri (*bea'u*) dan beberapa butir beras putih yang dihaluskan. Ini dikunyah dan kemudian diludahkan ke dalam tumpeng (*soi*). Air dingin ditambahkan untuk ini dan sekarang sekali lagi mencelupkan telinga di sana-sini dalam obat ini.

Ketika kuping telah tumbuh sedikit lebih tua, seseorang beralih ke *mompokotea*, yaitu mengukui. Untuk tujuan ini seseorang mengambil sepotong buah pinang tua yang keras dan sepotong buah sirih; irisan tipis dipotong dari ujung bawah alu dan semua ini dikunyah bersama-sama, setelah itu diludahkan atau ditiup di atas sawah.

§99. *Ue Alemba*. Akhirnya panen tiba. Seperti

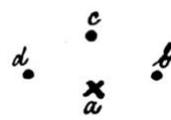
halnya menanam, ada beberapa ritual yang harus dilakukan saat panen untuk memastikan hasil yang baik dari pekerjaan ini. Kepemimpinan ritus ini berada di tangan seorang wanita. Kita mungkin menyebutnya wanita ini dukun; hanya saja kita harus ingat bahwa dia bukan dukun karena profesinya karena siapa pun dapat bertindak sebagai pemimpin di sini. Dia juga hanya seorang dukun selama panen berlangsung. Karena itu, kami lebih suka memanggilnya pendahulu.

Ketika di ladang untuk panen, pendahulu pergi terlebih dahulu untuk mencari ramuan yang dia butuhkan untuk pekerjaannya. Ketika dia telah mengumpulkan apa yang dia butuhkan, dia menyiapkan *powotaki*-nya. Dalam sebuah keranjang anyaman dari rotan dan disebut *pe'ea*, ia meletakkan daun dan rempah-rempah berikut. Di bagian paling bawah dari *lewe nsiro* dan ini dalam urutan tetap: *Ue wai*, *sampa malu*, *lewe roramo*, *lewe nsolunga*, *mbotu-mboturi*, *pokodato*, *kotuo raha* (sirih biasa), *minawa asa bansi* (sepotong kacang) dan *ensea* (kapur). Di atas semua ini dia menempatkan sebuah batu. Ini *powotaki*-nya. Selain itu, ia memasukkan sebungkus *lewe mokahi* (sejenis daun) ke dalam keranjang ini, yang berisi sedikit nasi dan sebutir telur rebus. Selanjutnya sebutir telur dibungkus dengan sepotong kulit pohon yang dipukul (*inike*), sepotong akar temulawak, dan terakhir sedikit abu dari perapian, yang dia telah dikemas dalam *lewe mokahi*. Ditambah lagi dengan sebatang bambu (*tulambatu*) yang panjangnya kira-kira satu meter dan seikat kacang tanah.

Hari ketika panen akan dimulai, pendahulu pergi ke kebun pagi-pagi sekali dengan semua yang disebutkan di atas. Dia tidak boleh mengalami hujan di jalan, atau melihat pohon tumbang, karena ini tidak menguntungkan. Sesampainya di ladang, dia pergi ke ujung bawah dekat *purino* (lihat gambar 4) untuk

melakukan pekerjaannya di sana. Dia memilih tiga, mungkin empat, tanaman padi yang berdekatan dan terlihat bagus. Tempat ini disebut *pe'a wua*. Dengan wajah menghadap ke *ulu* kebun, yaitu dengan seluruh ladang di depannya, pendahulu melakukan pekerjaannya.

Dia meletakkan bambu yang dia bawa tegak di tanah di tempat yang ditunjukkan oleh *a* di gambar 6 (*b*, *c* dan *d* adalah tiga tanaman padi). Bambu ini disebut *karuno alemba*, yaitu batang padi (*alemba*). Dia membengkokkan tiga tanaman padi ke arah bambu, dan mengikatnya



Gambar 6

dengan potongan kulit kayu *huka* (ini adalah kulit pohon yang keras, yang daunnya dimakan sebagai sayuran (*Gnetum gnemon*). Dia menggantung telur di dalam

sekantong kulit kayu di atas bambu ini, serta sepotong akar temulawak (*lo'ia*). Tumpukan daun, *powotaki*, diambil dari keranjang (*pe'ea*), dan diletakkan di atas tanah di kaki *karuno alemba* (yaitu di *a*) Kemudian dia membuka bungkusan dengan abu dari perapian dan menuangkan isinya ke tanah di sebelah kanan tanaman padi *b*, tetapi di dekatnya dan meletakkan seikat kacang di sana. Kemudian *alemba* diberi makan (*topakao alemba*: kita memberi nasi untuk dimakan) Untuk tujuan ini, sebungkus nasi ditaruh di tanah di sebelah kanan *b* dan sirih-pinang dan kapur.

Pendahulu melanjutkan ke doa *Ue Alemba*. Dia berjongkok di tanah dan memegang *karuno alemba* dengan kedua tangan. Dia kemudian mengatakan sesuatu seperti ini:

Oo, Ue Alemba, petiimo, kita susua, ka ongkue koa kita aku, ka ipokohinaakune inungkeku. Maupo hina anu sumosa'ori aku, si eheakono, Ue Alemba. Ba tepeha ahi mami, kasi tekuda; ba tepeha kuro kasi koa itekudaakami.

O Dewa (dewi) Padi, turunlah, kami pergi untuk menuai, bahwa kamu tidak melihat orang lain, tetapi aku, lihatlah aku, agar kamu dapat membuat bagiku apa yang aku cari (keinginan). Ada yang berbuat jahat padaku, Dewa (dewi) Padi. Saat bambu air kami meledak, jangan kasar, jangan marah pada kami; ketika panci masak kami pecah, jangan marah kepada kami.

Kemudian dia bangun, mengunyah sirih-pinang dan meludahinya ke tanaman padi *pe'awua*. Setiap orang yang mengambil bagian dalam panen sebentar menyentuh telur di *karuno alemba*, dan mengikis sepotong temulawak (*lo'ia*) dengan kuku mereka. Setiap pagi, saat pekerjaan panen berlanjut, harus menuangkan sedikit abu dari perapian di *b*, lalu menyentuh telur dan mengikis sepotong temulawak.

Di rumah atau di gubuk kebun mereka memasak untuk pemanen. Ketika makanan sudah siap, tidak boleh berteriak tetapi seseorang membungkus sedikit nasi dengan *lewe mokahi* (daun) dan membawanya ke ladang. Paket ini disebut *kowoto* (dalam bahasa panen *mowoto* adalah: jenuh; lihat §102). Ketika *kowoto* dilihat, mereka tahu bahwa makanannya sudah siap. Sebelum berhenti bekerja, seseorang mengambil salah satu ikatan padi yang baru dipanen dan menyelipkan *kowoto* di antara tangkai kuping yang terkumpul.

§100. Selama *pe'awua* masih utuh semua pemanen terikat oleh beberapa larangan (lihat §102). Namun, ketika panen hampir selesai, atau ketika seseorang telah maju sedemikian rupa sehingga mereka berpikir mungkin untuk mengucapkan selamat tinggal kepada Ue Alemba, maka mereka membersihkan *pe'awua*. Mulai saat ini semua larangan berakhir.

Penonaktifan *pe'awua* ini dilakukan dengan cara sebagai berikut. Di rumah orang memasak nasi dalam jumlah besar. Mereka semua makan

banyak dari ini dan kemudian mereka menyiapkan apa yang akan mereka tawarkan ke Ue Alemba. Dalam sebuah keranjang makanan, *bingga*, seseorang meletakkan *lewe mokahi*, daun yang sering disebut sebagai bagian bawah dan kemudian menyendoki keranjang yang penuh dengan nasi. Keranjang harus penuh kejutan dengan tumpukan besar di atasnya. Sepotong telur rebus diletakkan di atasnya dan ini ditutup dengan *lewe mokahi*. Selanjutnya, bungkus sedikit nasi rebus dengan sepotong telur rebus di daun dari jenis yang sama; ini disebut *bakuno alemba*, makanan untuk *alemba*. Selain makanan tersebut, barang-barang berikut dibawa ke kebun: sepotong tebu (*towu*), yang disebut tongkat *alemba*, dan sepotong *taku si'e*, sejenis buluh; selanjutnya beberapa bunga mentimun (*suai*), yang dianggap sebagai anting-anting (*tole-tole*) dari *alemba*; sedikit minyak kelapa, *pebenuno ansala*, yang diambil untuk menggosok rambut di jalan; dan akhirnya kuping lain dari *osole ngkukua* (*coix lacryma*), yang harus melayani *alemba* sebagai *kokali*, jambul.

Sesampainya di lapangan, pendahulu pergi ke *pe'awua* dan mengambil tempat biasa, yaitu menghadap *ulono lere* dan *karuno alemba* di depannya. Dia membentangkan tikar hujan biasa di depannya di tanah di kaki *karuno alemba*. Di sini dia meletakkan sekeranjang nasi di dekat tongkat itu dan melepaskan daun penutupnya. Dia menggantung bungkus nasi (*bakuno alemba*) pada tongkat, di mana dia meletakkan tebu, *taku si'e* dan *coix lacryma* tegak di tanah di sebelah kanan *b*. Dia berjongkok diam sejenak. Kemudian dia menarik sekeranjang nasi ke arahnya dan mengganti sirih pinang dengan kapur. Dia berhenti sejenak lagi. Setelah beberapa saat dia menyapa *Ue Alemba*, tidak memegang tongkat (*karuno alemba*):

Peloliakomo, Ue Alemba; a tandu wula; ba uhawe a uwoi moiko ka upedolo, ka upebenu, ka u'amba mebaku. Umari mebaku ka u'amba laki tandu wula. Mantandeano po'ia ka ukita aku; ba kupontatahi pu'uno keu, ka u'amba metii. Wawaakune anu mangkilo ka anu laaha, anu morarwu si eheo, anu mobongo, ka anu mewoo, ka anu mongku.

Pergilah sekarang, Dewa (dewi) Padi, ke tanduk bulan; jika kamu datang ke suatu air (sungai), baiklah untuk mandi, dan meminyaki kepalamu, lalu makanlah dari rizki yang telah kamu berikan. Setelah Anda makan Anda pergi ke tanduk bulan. Dari ketinggian tempat tinggalmu, engkau melihat aku; ketika saya mengetuk batang pohon, Anda turun. Bawakan saya apa yang berkilau dan apa yang tembus pandang, jangan apa yang buta, atau apa yang tuli, atau apa yang berbau atau apa yang terkelupas (yaitu, pencuri beras).

Kemudian pendahulu bangkit dan memanen tanaman padi yang ada di *pe'awua*. Dia membungkus kuping ini dengan *lewe mokahi* dan seikat kuping padi ini sekarang disebut *ineno pae*: ibu padi.

Sebelum tingalkan subyet *Ue Alemba*, mari kita lihat ciri-cirinya. Dalam bahasa panen *Alemba* adalah: gabah (Mori: *pae*). *Ue Alemba* dapat diterjemahkan dengan baik sebagai: *Tuan Padi*. Nama lain untuk *Ue Alemba* juga *Sumanga mpae*; jadi ini adalah jiwa dari padi. Kedua nama ini sering digunakan secara bergantian. Dewa ini berdiam di bulan, atau lebih tepatnya, ia berdiam di titik paling kanan atau tanduk (*tandu*) bulan. Dari sana ia turun ke bumi, dan ke sana ia kembali setelah fajar. Tak satu pun dari tempat tinggal para dewa yang secara akurat ditunjukkan seperti di *Ue Alemba*.

Tidaklah berguna untuk menanyakan jenis

kelamin, laki-laki atau perempuan, dari dewa-dewa yang disebutkan dalam Bab. IV §61. Namun salah satu pengamat selama percakapan tentang dewa ini, berkomentar: "*Ue Alemba* rupanya seorang wanita." Ini karena dalam perjalanannya kembali ke bulan dia mendapatkan beberapa hal yang hanya digunakan oleh wanita, yaitu anting-anting dan minyak kelapa untuk rambut. Di sisi lain, *kokali* juga disebutkan, jambul yang digunakan para pria dalam nyanyian *tengke* (Lihat Bab VI §135).

§101. *Induk padi*. Setelah berpisah dengan *Ue Alemba*, pendahulu memotong kuping padi milik *pe'awua* dan membungkusnya dengan *lewe mokahi*. Induk padi ini, *ineno pae*, dikelilingi oleh begitu banyak kuping padi sehingga seseorang tidak dapat mengikat seikat biasa. Pertama-tama, Induk padi yang duduk di tengah hutan dengan padi harus dibawa ke lumbung (*si'e*). Di sana ia ditempatkan di tanah dan semua ikatan yang tersisa ditumpuk di atasnya dan di sebelahnya (lihat 104).

Ineno pae tidak langsung dimakan. Setelah sekitar tujuh atau delapan tahun, nasi ini juga dimakan. Tetapi dalam keadaan apa pun itu tidak boleh dimakan oleh orang asing. Paling baik jika dikonsumsi oleh seseorang yang telah beberapa kali bertindak sebagai pendahulu.

§102. *Peraturan Panen*. Selama panen, para peserta terikat oleh berbagai peraturan. Ketentuan ini dapat dibagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama bertujuan untuk memisahkan peserta panen dari seluruh dunia, mereka sementara milik komunitas lain, mereka "suci". Kelompok kedua harus secara ajaib menjauhkan pengaruh berbahaya, melindungi padi dan pemanen.

Mereka yang menuai dipisahkan dari mereka yang tidak menuai; bahkan lebih kuat:

TO MORI DARI TINOMPO

siapa pun yang memanen terikat ke tempat terpencil, dia tidak boleh melewati batas area itu, dan sebaliknya mereka yang dari luar yang tidak memanen tidak boleh memasuki batas itu. Taman itu sendiri adalah bagian pertama dari area tertutup ini. Biasanya area ini dibatasi dan pemanen tinggal di gubuk kebun. Jika ini tidak memungkinkan, mereka kembali ke desa setiap malam dan rumah tempat orang-orang ini tidur juga dihitung sebagai bagian dari area terlarang. Oleh karena itu, semua teman serumah yang tidak ikut panen harus tinggal di rumah lain selama itu. Siapa pun yang melintasi perbatasan terlarang, yang memasuki rumah atau ladang tertutup, didenda (*kiniwu*). Denda tersebut terdiri dari sebutir telur, sepotong kulit kayu putih dan beberapa benda tembaga (*mala*). Telur di pecahkan pada *pe'awua* dengan cara dilempar ke tanah. Komunitas penuai menutup diri dari dunia luar dengan cara lain dengan menggunakan bahasa panen yang melabeli diri sendiri berbeda dari orang lain dalam kehidupan sehari-hari biasa. Bahasa panen ini terdiri dari penggantian banyak kata baik dengan kata lain yang tidak lazim maupun dengan keterangan.

Jadi seseorang mengatakan untuk kebaikan (*moiko*): *modato*;

untuk makanan (*mongkaa*): *mo'olohu*;

untuk jenuh (*mowohi*): *mowoto*;

untuk lapar (*mokoninggo*): *mokowoto*;

untuk nasi (*pae*): *alemba*;

untuk ayam (*manu*): *sampakaru* (kaki berca-
bang);

untuk kerbau (*ambau*): *lamba mpela'a* (yang
tapak kakinya besar);

untuk babi hutan (*bonti*): *karu owowa* (yang
berkaki pendek);

untuk lumbung padi (*si'e*): *kompo mowoto*
(perut kenyang).

Ketentuan pencegahan atau penghapusan

pengaruh magis yang tidak menguntungkan diikuti oleh mereka yang menuai, terutama oleh pendahulu. Dalam seruan *Ue Alemba* disebutkan dua hal yang ditakuti, yaitu pecahnya teko bambu (*ahi*) dan pecahnya panci tanah (*kuro*). Semua penuai harus memperhatikan hal berikut: mereka tidak boleh menjadi marah, atau berteriak atau berbicara keras satu sama lain. Semua pekerjaan yang melibatkan penusukan (*meduhu-duhu*) seperti menjahit, dila-
rang. Seseorang tidak boleh meminum air dingin yang keluar dari sungai; oleh karena itu mangkuk air bambu disimpan di dekat api untuk sementara waktu, atau sepotong kayu yang terbakar disimpan dengannya, seolah-olah membiarkan api bekerja untuk sementara waktu di atas air tawar; jika tidak ada api dan masih ada yang haus, airnya dibuat cocok dengan menjatuhkan sepotong besi, yang digunakan untuk menembakkan api dari batu (disebut *potingku*), ke lantai. Hubungan seksual juga dilarang selama waktu ini.

Beberapa ketentuan lagi berlaku khususnya untuk pendahulu. Dia tidak diperbolehkan menyentuh kelapa. Ia tidak boleh makan *lenguru*, sayur berdaun yang jika dimasak licin. Dia hanya diperbolehkan mandi setelah matahari terbenam.

Khusus untuk laki-laki, isolasi dari dunia luar selama panen sangat sulit dan seringkali tidak berkelanjutan. Mereka dapat dipanggil kapan saja untuk semua jenis pekerjaan dan layanan lainnya. Oleh karena itu banyak pria saat ini terpisah dari keluarga mereka dan hidup terpisah, dengan orang lain. Pemisahan sementara ini disebut: *me'eli*.

§103. *Nasi baru*. Ketika seseorang ingin makan nasi baru, dia tidak boleh berpura-pura bahwa itu adalah nasi biasa. Seseorang harus melanjutkannya dengan hati-hati.

Seseorang mengambil daun yang telah

digunakan untuk *powotaki* (lihat §99) dan meletakkannya di lantai di rumah. Yang ini menaruh keranjang kecil, *komboko*, di mana seseorang menaruh nasi baru yang baru dihaluskan. Dari *komboko* ini, nasi dikocok ke dalam panci kecil yang terbuat dari tanah. Panci masak ini disebut *pese'elua monahu*: "di mana yang memasak lebih dulu." Ketika nasi ini dimasak, seseorang mengoleskannya sedikit di puser dan berkata: "*Aiwamo, onituku, ka kita mponkaa haweako pontae'u*": mari, jiwaku, bahwa kita dapat makan apa yang diperoleh dengan ladang. " Setelah ini dilakukan, orang selalu bisa makan nasi yang dipanen tanpa takut penyakit.

§104. *Penyimpanan beras*. Pemindahan padi dari ladang ke lumbung padi (*si'e*) disebut: *montembi*, yaitu, kenakan sesuatu di bagian belakang dengan tali di atas kepala dan tali di atas bahu. Jadi kata ini mengacu pada pembawaan *basu*, keranjang besar di mana ikatan-ikatan padi ditumpuk.

Di lumbung padi, sirih pinang pertama diletakkan di lantai di salah satu sudutnya. Sebuah batu diletakkan di atasnya. Ini bisa berupa batu apa saja; jika seseorang memiliki spesimen khusus, yang memiliki bentuk aneh, atau batu bezoar, itu lebih baik. Di batu ini pertama-tama diletakkan seikat padi, di mana induk padi, *ineno pae*, disembunyikan (lihat §101). Sebuah menara ikatan padi sekarang ditumpuk di tumpukan ini sampai ke tempat atap dimulai. Tumpukan ini disebut *winotaki* (lih. dalam §99 *powotaki*); Saya tidak dapat memberikan penjelasan lebih lanjut tentang kata itu; mungkin ini terkait dengan *mowoto*: jenuh (lih. §102). Pada ketinggian yang berbeda menara ini diikat ke dinding, jika tidak maka akan jatuh. Sisa beras sekarang ditumpuk secara acak di lumbung.

Padi *winotaki* sebenarnya tidak boleh

dimakan. Namun, ketika semuanya sudah habis, Anda akhirnya bisa mengambil padi ini. Hanya nasi induknya saja yang tidak boleh dikonsumsi terlebih dahulu.

§105. *Akhir tahun tanam*. Tahun pertanian ditutup dengan dua upacara yang berkaitan erat, yaitu *mompokotompa ta'u* (pengakhiran tahun) dan *montawohi* (percikan). Orang bisa menyebut ini pesta panen, tapi di sini karakter perayaan sangat banyak di latar belakang dan ritus di latar depan.

Kelompok tindakan pertama disebut *mompokotompa ta'u*. Pada hari yang telah ditentukan, dua orang perempuan melewati desa untuk *sumompoo raha*, artinya: membuat rumah cukup, lengkap, dalam arti: membuat semua yang diwakili untuk melihat bahwa ritual untuk semua keluarga dilakukan dengan baik. Seorang wanita mengenakan tudung dari kain kulit kayu putih dan pedang (*ponai*) di tangannya. Yang lain tidak ada yang istimewa tentang dia dan membawa keranjang jinjing wanita (*baki*). Dalam antrean, mereka memasuki rumah masing-masing. Wanita dengan pedang langsung menuju perapian dan menggali lubang di abu dengan ujungnya (*mekeke*: menggali). Kemudian dia mengambil padi (*pae*) yang belum digirik dari rak di atas perapian (*tapaa*), atau beras yang telah ditumbuk (*inisa*) dari rak di sepanjang dinding (*sarambi*). Dia memasukkan beras ke dalam keranjang pembawa pasangannya. Dia kemudian mengeluarkan tong bambu (*sipi*) dari perapian, dan mereka berdua melanjutkan.

Ketika kedua wanita itu telah melewati semua rumah dengan cara ini, mereka kembali ke rumah pertama dengan membawa padi, beras dan tang yang telah dikumpulkan. Ada dua hal yang harus diperhatikan, terutama untuk makanan. Semua sibuk melipat beras dalam daun (*lewe molori*: daun halus); bung-

kusan ini (*winalu*) dimasak tidak seperti biasanya di bagian bambu, tetapi di panci tanah liat. Selain *winalu* ukuran biasa, delapan yang kecil juga disiapkan; selain itu, telur direbus, dikupas dan dibungkus dengan daun (*lewe molori*).

Hal kedua yang dilakukan di sini adalah pembuatan boneka, *pinggo-pinggo* (*pinggo* = pingko: selesai, sudah habis, tidak ada lagi). Konstruksinya sangat sederhana: tongkat kokoh adalah tubuh dan kaki pada saat yang sama, kepala adalah gumpalan *kambuka*, serat hitam dan keras dari arenga saccharifera, sementara lengan umumnya hilang. Dua bulu ayam berdiri tegak dalam kekacauan ini.

Setelah semua siap, nasi matang dan boneka tersedia, *pinggo-pinggo* dibawa ke luar desa. Di sisi kiri jalan, boneka itu disangga; siapa pun yang mendekati desa melihat boneka ini di sebelah kanannya. Dari bambu tipis, sebuah rak sederhana dibuat di sebelah boneka dan digantung di sana: telur yang dibungkus, delapan *winalu* kecil (dalam bungkus nasi) dan semua penjepit (*sipi*) yang dikumpulkan kedua wanita itu di desa. Rak ini disebut *sinampe*. Tidak ada doa yang dibuat, mereka meninggalkan semuanya apa adanya dan pulang untuk makan bersama.

Ketika hari sudah gelap, babak kedua dilanjutkan, yaitu *montawohi*: untuk memerici. Ini lagi-lagi dilakukan oleh dua wanita yang sama yang baru saja kita lihat beraksi. Dalam *bungkusi*, wadah yang terbuat dari pelepah daun lontar, ditampung air dari buah kelapa muda. Selain wadah ini, kedua wanita ini membawa seikat daun *towo'a* (*dracaena terminalis*) dan seutas tali tebal yang dipilin dari daun yang sama. Kemudian mereka melewati semua rumah lagi, satu demi satu. Ketika mereka masuk, mereka memerici para hadirin dengan air kelapa, menggunakan seikat daun *dracaena* sebagai kuas. Setelah itu,

mereka mengambil seutas tali daun *dracaena* yang keras dan dipilin dan dengan kejam memukuli siapa pun yang bisa mereka sentuh dengannya. Itu harus menyakitkan, jika tidak, tidak ada gunanya. Tujuannya adalah untuk membuat orang kuat.

§106. *Tahun*. Kami telah mengatakan bahwa kegiatan pertanian menunjukkan pembagian waktu. Bagian tertentu dari tahun ini ditandai dengan kegiatan berkebun. Orang tidak terbiasa menghitung atau menghitung tahun seperti yang kita lakukan.

Konsep kami tentang "tahun" tidak diketahui. Bersama kami, satu tahun berhubungan langsung dengan yang sebelumnya dan segera diikuti dengan yang baru. Penduduk To Mori hanya peduli dengan tahun tanaman, apa yang di luar itu tidak menarik baginya. Oleh karena itu *ta'u* dimulai dengan dimulainya pekerjaan berkebun, dan berakhir dengan berakhirnya pekerjaan tersebut; *ta'u* dengan demikian dimulai dengan *mo'imo* dan diakhiri dengan *sumowi* (memanen) dan semua yang melekat padanya. Antara akhir satu tahun dan awal tahun berikutnya ada periode yang disebut *olonta'u*, yaitu jarak antar tahun.

§107. *Bulan*. Bulan tidak dihitung lebih dari tahun. Suku To Mori cukup acuh tak acuh terhadap jumlah bulan dalam setahun. Tentu saja bulan-bulan itu juga tidak memiliki nama.

Seseorang terbiasa memperhatikan fase-fase bulan. Namun, tujuannya bukanlah untuk menetapkan hari, untuk mengukur dan menentukan waktu. Ketertarikan pada bulan didasarkan pada kenyataan bahwa setiap fase bulan memiliki arti penting bagi umat manusia. Beberapa menguntungkan, yang lain tidak menguntungkan. Adalah baik untuk memperhatikan fase bulan untuk pekerjaan apa pun yang dilakukan seseorang, tetapi pertama-tama

ini diperlukan dalam berkebun.

Dalam menilai perbedaan fase bulan, hal pertama yang harus diperhatikan adalah ketinggian bulan di atas ufuk saat matahari terbenam. Dikatakan bahwa setiap bulan memiliki tiga puluh hari, dan bahkan lebih dari tiga puluh tercapai ketika seseorang menghitung nama-nama yang diberikan di bawah ini. Dalam satu atau lain cara, penyimpangan ini dihaluskan dalam praktik. Saya menduga bahwa ini dilakukan dengan dua cara, baik secara tidak sengaja. Ada fase bulan yang segera dikenali semua orang, yang diperbaiki. Fase-fase lain, bagaimanapun, tidak mudah dibedakan dari yang sebelumnya atau yang mengikuti. Sekarang jarang ada kepentingan merekam fase bulan setiap malam atau petang; seseorang melakukan ini ketika seseorang ingin melakukan beberapa jenis pekerjaan, terutama pekerjaan kebun. Dalam pencatatan fase bulan ini, seseorang memperkirakan tahap yang benar dan tidak ada pertanyaan tentang metode yang tepat. Dan kedua, hari-hari pertama dan terakhir setiap bulan memberikan kesempatan yang baik untuk perpindahan yang tidak disengaja. Fase-fase ini hampir tidak mungkin untuk dipisahkan satu sama lain dan karena itu menyebabkan pergeseran dengan sangat mudah.

Berikut saya ikuti ketentuannya, seperti yang saya tulis di Tinompo:

wula i laro ("bulan di dalam"), *wula mate* ("bulan mati") atau *wula moliu* ("bulan yang hilang") adalah bulan baru; yang ini bermanfaat untuk pekerjaan. Akan tetapi, mungkin saja terjadi bahwa bulan diharapkan harus terlihat lagi, tetapi bulan itu tetap menjauh saat matahari terbenam; ini disebut *wule kuaho*: "bulan direbut oleh roh-roh jahat"; ini sangat tidak menguntungkan, bahkan berbahaya.

Lima tahap berikut juga menguntungkan:
saba wula ("bulan terlihat, keluar");
saba asa wongi ("terlihat di malam hari");
saba rua wongi ("dua malam terlihat");
saba itolu ("tiga malam terlihat");
saba ipato ("empat malam terlihat");

Semua fase lunar berikutnya terdiri dari dua malam:

hawe nte'ili ("mencuci"), menguntungkan untuk kerja kebun;
merodo ("padat, digariskan"); ini adalah fase ketika baru seperempat pertama dan bulan menunjukkan piringan setengah lingkaran; ini sangat menguntungkan untuk berkebun, terutama untuk penanaman;
teombo ("tidak cukup bulat"), juga menguntungkan;
bunsurapa (*tebunsu*: "dimahkotai"), bulan kemudian memiliki titik di ujung elips, mendekati piringan bundar, tetapi belum mencapainya: ini adalah waktu yang sangat tidak menguntungkan, yang terburuk dapat terjadi;
buke ("penuh"), waktu untuk bekerja kembali menguntungkan;
tii ("turun"), tidak menguntungkan, tetapi juga tidak sepenuhnya menguntungkan;
tekai ("ketagihan"), cocok untuk tenaga kerja;
bunsurapa, fase ini sekali lagi jelas tidak menguntungkan;
teombo (lihat di atas), tidak diucapkan baik, kurang lebih netral;
merodo, yaitu setengah bulan kuartal terakhir; waktu yang menguntungkan;
kawe ntandai ulu (yang memiliki tanda di kepalanya memberi untuk datang"); ini adalah waktu yang tidak menguntungkan lainnya;
tu'o mentaa ("tunggul panjang"); juga waktu yang tidak menguntungkan;

TO MORI DARI TINOMPO

tu'o rui ("tunggul berduri"); dua hari ini menguntungkan untuk bekerja. Dan kemudian bulan menghilang dan orbit dimulai lagi.

Ketika kita menghitung hari-hari dari fase bulan yang ditentukan di atas, kita sampai pada 32 hari. Pasti ada kesalahan di suatu tempat. Saya bertanya kepada beberapa orang di Tinompo tentang perhitungan bulan, dan satu demi satu menjadi bingung. Namun, seorang lelaki tua, Dile, ditunjukkan kepada saya sebagai spesialis di bidang ini. Semua nama fase ini datang darinya. Tapi dia juga tidak bisa membantuku menyingkirkan hari-hari yang berlebihan.

Jika kita melihat lebih dekat pada daftar, keteraturan tertentu dapat diperhatikan dalam nama-nama. Dengan satu pengecualian, bagaimanapun, yaitu *wula tekai* antara *tii* dan *bunsurapa*. *Merodo* adalah fase di mana tidak ada yang akan salah besar; begitu juga *buke* (bulan purnama). Bagaimana bisa ada dua fase antara *merodo* dan *buke* di bulan yang mulai bersinar, dan empat fase antara *buke* dan *merodo* di bulan yang memudar, yang masing-masing berlangsung selama dua malam? Kita akan kembali ke fase *tii* sebentar lagi; itu tidak memiliki durasi tetap. Fase *tekai*, bagaimanapun, menghalangi antara fase-fase ini dan mengganggu rotasi reguler. Jika kita mengabaikan ini, kita sampai pada tiga puluh hari dalam sebulan, dan terlebih lagi, keteraturan dalam urutan fase bulan dipulihkan. Masalahnya bagaimanapun adalah Pak tua itu, Dile mengklaim bahwa *tekai* adalah salah satunya. Dan dialah yang berwenang.

Ketika terlihat bahwa fase bulan tidak cocok, tindakan korektif telah ditetapkan pada satu titik. Fase *tii* harus terdiri dari dua hari, tetapi seseorang juga dapat memberikannya satu hari jika dia memiliki terlalu banyak hari

dalam sebulan. Mereka kemudian mengatakan: *hala ntii*, yaitu salah turun, bulan telah turun lebih cepat dari yang dihitung.

§108. *Penyanyian*. Sebenarnya, kita harus memotong bab pertanian di sini; tetapi ada kebaikan spiritual lain dari To Mori, yang berhubungan erat dengan pekerjaan taman, yaitu lagu yang biasa mereka nyanyikan bersama. Diperbolehkan atau tidaknya suatu kategori lagu tertentu ditentukan oleh tahapan kerja lapangan. Oleh karena itu, berikut adalah penjelasan singkat dari lagu-lagu tersebut. Ketika seseorang telah membuka kebun baru, ketika dia telah memulai dengan *mo'imo*, dua jenis lagu dapat didengar, yaitu *metingke* dan *mowadi*. Ketika bulir-bulir ladang mulai berbuah, tak terdengar lagi *tingke* atau *powadi*.

Dari saat padi menghasilkan buah, sampai biji-bijian matang, *limboi* dinyanyikan (*melimboi*: lagu-lagu ini bernyanyi).

Akhirnya, komentar yang umumnya valid ini. Semua nyanyian, *tingke*, *powadi*, *limboi*, *deikuli*, dan *tuna*, tanpa kecuali dalam dialek Mori Atas. Bahkan jika Anda sendiri yang menemukan motif baru, Anda tidak akan menggunakan dialek Anda sendiri, tetapi dialek Mori Atas.

§109. *Metingke*. *Tingke* tidak boleh dinyanyikan sampai kebun baru mulai dibuka. Dan seseorang tidak boleh memulai dengan pembukaan kebun baru sampai dia menutup periode sebelumnya dengan suatu tindakan yang disebut *mosopi tuna*. Ini dilakukan dengan cara berikut. Laki-laki dan perempuan berdiri melingkar di lantai sambil berpegangan tangan satu sama lain, sikap dan pengaturan yang biasa dilakukan di *metingke* dan di *metuna*. Di tengah lingkaran terletak gelang tembaga (*mala-mala*) di lantai di mana sirih-pinang dan telur diletakkan. Semua terdiam, sementara seorang pria

mengelilingi lingkaran dan meletakkan kakinya di atas telur. Tiba-tiba dia memulai lagu *tingke* dan pada saat yang sama meremukkan telur dengan kakinya. Tahun baru, *ta'u* kini telah dimulai.

Ketika seseorang pergi untuk mengukur, pria dan wanita berdiri bersama di luar di tanah dalam lingkaran, pria bersama dan wanita bersama. Masing-masing berjabat tangan dengan dua tetangganya (*mekae*). Sambil bernyanyi, lingkaran berputar perlahan, para peserta terus bergerak ke kanan. Para wanita, kebetulan, hanya menggerakkan bibir mereka, dan ini hampir tidak terlihat. Orang-orang itu menginjak tanah dan menundukkan kepala ke kanan dan ke kiri, tubuh kadang-kadang ke depan. Gerakan mereka dalam *tingke* menyerupai yang ditunjukkan dalam nyanyian *tengke*, tetapi tidak begitu keras dan ekspresif (lih. Bab VI §156). Seseorang jarang atau tidak pernah menghiasi dirinya sendiri untuk *tingke* seperti yang selalu dilakukannya untuk *tengke*. Lagu-lagu ini diadakan baik di halaman rumah atau di jalan atau di ruang terbuka di desa yang disebut *lambara*.

Dalam nyanyian ini laki-laki yang bertanggung jawab. Mereka menunjukkan motifnya, sementara para wanita mengambil alih dan menyanyikannya dengan cara mereka sendiri. Bagian perempuan terus-menerus terdengar melalui nyanyian laki-laki. Seorang pria adalah pemimpinnya, dia terus memunculkan ide dan gerakan baru; mereka menyebutnya *pakempalindo*. Para wanita juga memiliki pemandu yang menunjukkan kapan mereka harus masuk dan mengambil motif yang ditunjukkan.

Seseorang dapat *metingke* dengan dua cara. Pertama-tama *tingke insani*, yaitu *tingke* zaman dahulu. Seseorang mencari semua jenis motif yang tidak bersalah dan tidak menjadi bersemangat. *Tingke* ini digunakan umpamanya ketika mereka telah menanam bersama. Sapaan

kemudian berbunyi:

Roko-roko mpatiano wute: kumpulkan semua (?) di sana, di mana tanah (dengan menanam) diberi gambar (garis-garis).

Namun, *mewuwukui* jauh lebih populer. Ini membutuhkan dua pihak, yang memperlakukan satu sama lain untuk membenci. Orang sering menjadi bersemangat, bersenang-senang atau sangat marah. Ketika seseorang ingin pergi *mewuwukui*, satu sisi menantang yang lain dengan bernyanyi:

Mowusu mboototono dan lambara dinadu.

Untuk menemukan tandingannya di lapangan bermain baru.

Jawabannya kemudian:

Ara-arahanggeo mia hawe nsarai.

Awasi mereka yang baru saja tiba.

Tak perlu dikatakan bahwa seseorang dapat *mewuwukui* dengan cara yang sangat berbeda. Yang satu tahu bagaimana melakukannya dengan cerdas, yang lain kaku dan canggung. Adalah sebuah contoh berikut untuk memberikan gambaran tentang cara seseorang memperlakukan satu sama lain.

Selama upacara besar orang mati di Tinompo pada tahun 1919, orang-orang Korompeeli (To Impo) dan orang-orang Wawopada (To Molongkuni) berkumpul untuk *tumengke*. Setelah ritual *tengke onitu* yang telah ditetapkan selesai (lihat Bab VI §135), *metingke* bebas dilakukan seperti kebiasaan lama. Di mana orang-orang dari desa yang berbeda berkumpul, orang-orang secara alami pergi *mewuwukui*.

To Molongkuni bernyanyi dengan sepenuh hati:

TO MORI DARI TINOMPO

Mandoro i Mpeeli monsepi londa iki.

Kepala pembantu Korompeeli mengalahkan ekor botak.

Kebencian yang langsung terlihat oleh semua orang, terletak pada fakta yang berawal dari kata ekor botak, yaitu anjing, artinya istri pembantu kepala. Wanita ini telah reputasi terkenal memiliki banyak pria dan itulah sebabnya lagu tersebut menyebutnya sebagai: "ekor bota", anjing. Jadi kita bisa bebas mengungkapkan arti kata-kata kebencian ini dengan: "Kepala pembantu Korompeeli memelihara seekor anjing."

Si To Impo kemudian menjawab:

Kapala i Wawopada gumonggawe wuntuno.

Kepala desa Wawopada meraba-raba dalam kegelapan dengan tubuhnya yang tanpa kepala.

Untuk memahami motif ini, kita perlu mengetahui bahwa penduduk Wawopada berasal dari desa kuno... dan secara tradisional dikenal sebagai manusia serigala. Manusia serigala memisahkan kepalanya dari tubuhnya untuk pergi mencari mangsa dengan nyali terpasang. Dengan demikian, tubuh tetap tanpa kepala (lihat lebih lanjut pada Bab IV §97). Jawaban To Impo dengan demikian dapat diringkas sebagai berikut: "Kepala desa Wawopada adalah manusia serigala."

Setelah tema yang menarik telah ditemukan, itu akan diulang berkali-kali. Demikianlah saya menghadiri perayaan pembukaan (setelah semua upacara wajib diselesaikan) di upacara kematian yang sama di mana orang-orang Wawopada membuat marah para tamu Sampalowo. Mereka bernyanyi:

Mokole i Sampalowo mompekaria bebe.

Mokole Sampalowo memiliki bebek.

Ini merujuk pada *mokole Lалуasa* yang bunuh diri pada Februari 1918. Dengan demikian, kami dapat menerjemahkan kata-kata ini: "Mokole Sampalowo adalah bebek (bahwa dia bunuh diri)". Sudah pasti sebelum pukul sembilan pagi penemuan yang beruntung dari tema ini terjadi. Dan pada siang hari, kata-kata yang sama masih bergemuruh di udara.

Mewuwukui ini sangat kurang ajar, seperti yang ditunjukkan dengan jelas oleh contoh di atas. Fakta bahwa orang berani mengejek *mokole* sangat keras. Saya harus menunjukkan, bagaimanapun, bahwa dalam kasus ini seseorang berdiri di atas *dopi* (lihat Bab VI §134-135) sehingga berhubungan dekat dengan orang mati. Saya menduga bahwa ini memberi mereka keberanian untuk melepaskan diri dan tidak menyia-nyaiakan apa pun. Dalam kasus lain, seseorang pasti akan berpikir dua kali sebelum melibatkan seorang *mokole* seperti Lалуasa dalam bernyanyi.

§110. *Mowadi*. Jumlah *powadi* tidak dihitung. Mereka tidak dibuat untuk acara tersebut, tetapi nyanyian tetap dan kurang lebih dikenal secara luas. Beberapa orang memiliki repertoar besar, yang lain kecil di kepala mereka. *Mowadi* adalah aktivitas yang sangat malas. Biasanya orang berbaring telentang di rumah di lantai; atau yang lain duduk senyaman mungkin. Pria dan wanita menyanyikannya bersama-sama. Beberapa contoh *powadi* ikuti di sini:

I. Moturi-turi aku, nontenggoli oles. Mbono ipi-ipie, haweoto ndoea, dumontaianggune oliwi ndekewoi. Liu aku mongee: "Moroto (i) andi-andi mososa'o larono; nopetii nsumowi

lere walili monto.”

II. Moturi-turi aku i ropeno bangkanggu Mbono ipi-ipie mpenggi-nggiteoto palino nggoroinggu untuno ndoro'ue. Liu aku mongee: "I henu da iwono moresa ntombolei; indee da nomate?"

I. Saya hanya berbaring di sini, sementara matahari semakin terbenam. Belum lama berselang *toea* (burung) datang dan menjatuhkan di hadapanku kabar kerinduan yang besar. Segera saya kemudian berkata: “Mungkin sekarang kekasih saya sangat marah dalam hatinya; dia turun untuk memanen di taman yang kaya akan buah-buahan.”

II. Saya hanya berbaring di sini di bagian depan perahu saya. Belum lama berselang ketika saya melihat di depan mata saya jejak darah saya sendiri di ujung pelangi. Segera saya kemudian berkata, “Untuk dia dan bukan untuk yang lain, saya akan mendobrak pagar; di mana dia akan mati?”

Powadi ini mencerminkan pertimbangan seseorang yang akan melakukan hubungan terlarang dengan istri orang lain. Dia jelas sangat menyadari bahaya dari usaha ini, dan melihat kemungkinan kematian di depannya. Dia membayangkannya sebagai kerbau, terkunci di pagar dan ingin keluar; oleh karena itu pernikahan dengan yang lain, yang membatasi dia dalam keinginan kebencian.

III. Nipua da deinggu, kuweiko menongko sinsi mbinaramata. Ambono mbia wongi langkhanggeoto i laro santelaamu.

III. Di masa lalu, ketika saya masih kecil, saya diam-diam memberi kamu cincin dengan batu yang indah. Beberapa malam yang lalu kamu mengungkapkan rahasia kecil kami yang cantik kepada kamu semua.

Di sini seorang pria muda mengungkapkan penyesalannya bahwa gadisnya telah mengungkapkan persetujuan rahasia mereka kepada teman serumahnya.

IV. Tewala inololu maka notondinao, baturu mbinewoto, temempale ntonggoa mbe'oliwianggune; ka ku'ende ntonggoa mewera-wera mata i dasa mboliwoano.

IV. Jika kita masih berteman, dan kamu belum menikah, hai kamu yang muda dan kuat, kirim pesan kepadaku dengan sangat cepat; bahwa kemudian saya datang kepada kamu untuk meneteskan air mata di sofa perpisahan kita.

Berikut adalah seorang wanita berbicara, mengungkapkan kesedihannya pada kenyataan bahwa seorang pria muda, siapa yang tidak acuh padanya, akan menikah dengan yang lain.

V. Maka pande-pandeko, tumakoo ndakole, da iko melontoni tompano wula aso.

V. Jika kamu benar-benar pandai menyimpan rahasia, maka tunggu saja akhir bulan depan.

Di sini seorang pria muda membuat janji dengan seorang gadis muda untuk menghormatinya dengan kunjungan malam hari.

§111. *Melimboi*. Seperti yang telah disebutkan, lagu-lagu ini dinyanyikan pada waktu yang terletak antara munculnya kuping dan panen. Selama perkembangan buah, saat ini sangat penting bagi tanaman, orang *melimboi*. Seperti halnya *mowadi*, seseorang berbaring atau duduk di lantai dalam rumah ketika sedang bersenang-senang bersama *melimboi*. Di bawah ini adalah beberapa contoh lagi:

TO MORI DARI TINOMPO

I. Maka teko ende dopi melopi; po'ompeo nde sori, aku meningka mai moturi.

I. Hati-hati dan jangan menabrak apapun, saya berjalan dengan sangat hati-hati; memben-tangkan tikar tidur kamu lebar-lebar, saya datang untuk tidur dengan kamu.

Seorang pria muda berbicara di sini yang diam-diam mengunjungi gadisnya di malam hari. Ayat berikut memiliki arti yang sama, tetapi di sini gadis itu berbicara.

II. Maka iko, i Bombomue, peningka-ningka nggoa; da nuo'o molike ai ine.

III. Tolaingoto ndobui olo, ka nonguraliuto soo laweno bansurandali.

II. Engkau di luar sana, *Bombomue* (nama burung), namun berhati-hatilah; karena ibuku masih terjaga disana.

III. Kami meninggalkannya sendiri, hutan yang sepi, agar itu bisa menjadi hutan tua; karena dia sendiri tidak menginginkan laki-laki sebagai suami.

Ketika seseorang membuat ladang ia memotong semua kayu tetapi terkadang ia meninggalkan semak kecil, karena tanah di sana terlalu berbatu, atau karena alasan lain yang tidak disengaja. Hutan terpencil seperti itu disebut *tobu i olo*. Sekarang seorang wanita yang ditinggalkan tanpa seorang pria secara ejekan disebut *tobu i olo*. Jadi dalam ayat ini mereka berkata: "Biarkan saja dia, dia tidak menginginkan laki-laki."

IV. Maka kambile-mbile kantunggu, i baneweno mbada, pontondohinggu ngkondomauru.

IV. Secara bela diri saya memindahkan perisai

saya di sini, di tepi dataran, untuk melindungi seorang wanita cantik.

Seorang pria muda yang berapi-api ingin memiliki seorang gadis dan membayangkan bahwa dengan senjatanya dia akan bersedia dan mampu menghadapi semua oposisi keluarga.

V. Ro'oto unggu suai mbute. Ho'io unggu kumateario.

V. Dulu ada mentimun putih. Aku ingin mati untuknya saat itu.

Mentimun putih ini adalah wanita yang cantik. Penyanyi itu telah mengorbankan kematian untuk bisa menikahinya.

§112. *Modeikuli*. Lagu-lagu ini, yang terdengar selama panen, menunjukkan sedikit variasi. Tiga tema yang saya ketahui, ketiganya sama. Lagu ini dinyanyikan saat panen di petik ladang, baik duduk di rumah atau berbaring. *Deikuli*, juga disebut *lai-lai manu*, adalah burung yang sangat dekat dengan dewi padi. Burung kecil yang cepat dan ramah ini memiliki kecenderungan yang baik terhadap kemanusiaan.

Tiga motif yang saya rekam adalah:

I. Deikuli modimbawa alemba.

II. Deikuli konai hawe nta'u.

III. Lai-lai manu mosimbawa alemba.

I. *Deikuli* menyemangati dewi padi.

II. *Deikuli* datang ketika kita pergi ke kebun lagi.

III. O engkau *Deikuli*, tenangkan padinya.

Saya tidak sepenuhnya yakin tentang terjemahan II. Jika *ta'u* di sini berarti akhir tahun padi, yaitu panen raya, maka terje-

mahannya seharusnya berbunyi: "Datanglah saat musim panen." *Mosimbawa* artinya: membuat nyaman, untuk: untuk berkumpul, untuk menghibur.

§113. *Metuna*. Antara panen dan penanaman kebun baru ada yang *metuna*. Seperti halnya *tingke*, pria dan wanita berdiri di luar dalam lingkaran bergandengan tangan, syair telah diturunkan. Kuplet berikut mungkin memberi kesan tentang sifat lagu-lagu ini.

Lagu dibuka dengan:

I. Iaku woli-woliko sulele, suleleno saunggu, sau rumerembada.

I. Saya adalah jamur (seperti) cakram kayu.¹¹ Cakram kayu adalah bunga saya, bunga setinggi rumput.

Dan kemudian berlanjut dengan nada berikut:

II. Lauro pandentuna, soë rorenda aku, so'osio nggaenggu.

III. Nuoto dambetuna owaewo, uwaewo ribumbu.

IV. Iaku nahulo, oku nggo'ia-ia i ntinobu molimbo; mensenggupo metii, montaroi mokole.

II. Saya rotan, yang mahir dalam nyanyian *tuna*, jangan menyentak saya, (karena) saya punya sembilan tangan.¹²

III. Ini adalah lagu *tuna owaewo* (?), *owaewo* di bubungin.

IV. Saya di sini obor, dan saya berdiam dengan nyaman di hutan perawan; Saya tidak datang dari sini sampai saya berdiri di hadapan

pangeran.

Damar pohon di hutan mengatakan di sini bahwa itu tidak akan melayani tujuan lain selain untuk ditetapkan sebagai obor di seberang mokole. Ada satu kata untuk "damar" dan "obor".

V. Iaku ngkea-kea, lense'o ndinetei, ndineteiro mia resa'o ndawe'akumo.

V. Saya adalah burung *kea* (burung beo), dan menari di atas tongkat di sini, tongkat yang dipasang orang untuk menjepit saya sampai mati.

Ini adalah burung yang berbicara, yang biasa ditangkap dengan tongkat lem.

VI. Iaku nagalura, ka kumai ramai, mopantari oleo.

VII. Iaku inasantu pande montulu-tulu itumu sampasiko.

VI. Saya adalah hujan pagi dan saya datang ke sini sekarang, untuk menunggu matahari.

VII. Saya adalah alat musik petik, saya bisa melakukan kata-kata saya dengan sangat baik di tiang pancang rumah.

Ketika seorang pemuda dengan *santu*, alat musik berdawai satu, akan membawakan lagu-lagu melankolisnya kepada seorang gadis, dia memanjat tidak jauh ke salah satu penyangga yang ditempatkan di antara tiang-tiang biasa di bawah rumah. Jadi *santu* membuat kata yang fasih di tiang penyangga seperti itu.

VIII. Iaku ngkolo-kolo, gaga-gaga ramai, gaga

¹¹ *Sulele* adalah piringan kayu bundar yang diikatkan ke setiap tiang lumbung padi untuk mencegah tikus memanjat ke lumbung sepanjang jalan ini.

¹² Kata *soe* di sini adalah singkatan dari *si, osi'i*, yang menyatakan larangan: "jangan lakukan itu"

TO MORI DARI TINOMPO

mompetoluwu.

IX. *Iaku inado'u tekansa nggoroinggu; kupelenta monako i wiwino lere.*

VIII. Saya seekor burung kolo, yang datang dengan banyak kesibukan, dan berbicara seperti *To Luwu*.

IX. Saya tupai, saya memiliki seikat rambut; Aku melompat hendak mencuri di tepi taman.

Ekor tupai yang lebat disebut di sini *kansa* atau *sawoki*; ini adalah tongkat dengan bulu kambing panjang yang digunakan para wanita pada pesta besar kematian (lihat Bab VI §129 dan 134).

Ketika hari semakin dekat, seseorang bernyanyi:

X. *Iaku totonggeo, totonggeo ri wana, ruantuda wetenggu.*

X. Saya adalah *totonggeo*, burung di hutan, dua potong adalah kaki saya.

Burung ini memiliki kaki yang sangat panjang dan itulah sebabnya dikatakan bahwa kakinya terdiri dari dua batang, dua bagian.

Ketika akhirnya menjadi terang, mereka bernyanyi:

IX. *Iaku inabange; isea powe'aku suai ndinawuni? Aku tende-tendeo, tumu sampa melembu.*

IX. Saya yang berdiri di sini adalah monyet; siapa yang sekarang akan menawari saya mentimun yang tersembunyi? Aku melemparkannya ke atas dan ke atas, duduk di dahan.

BAB VI.

Kematian dan orang mati.

§114. *Mengapa orang mati.* Dalam bab. IV §74 kita telah melihat bagaimana ada gagasan yang kabur dan membingungkan di antara orang Mori tentang surga, di mana kehidupan manusia lebih baik dan lebih bahagia daripada sekarang. Kompleks representasi ini juga mencakup cerita bahwa orang tidak mati di masa lalu. Pada zaman dahulu yaitu, orang tua menukar kulit bekas mereka dengan yang baru, dan melanjutkan hidup mereka tanpa gangguan.

Namun, ini berubah. Dalam cerita yang menjelaskan perubahan yang menentukan ini, kita melihat dua motif digabungkan, di mana yang satu menggunakan kekuatan karena mereka tidak lagi memahami kekuatan keduanya. Legenda mengatakan bahwa pernah ada seorang wanita tua yang waktunya telah tiba untuk mengganti kulitnya. Kemudian kedua putrinya menangisi dia, seolah-olah dia telah meninggal. Yang lebih tua berkata:

*tuwu, tuwu watu,
tuwu watu melumbu.*

hidup seperti batu,
hidup seperti batu tua.

(*Watu melumbu* adalah batu yang lapuk dimakan usia, permukaannya kasar dan tertutup lumut.)

Akan tetapi, si bungsu berkata: "Dengan demikian, kita tidak boleh meratapi orang mati (*monsabangi*), karena jika orang tidak mati, dunia akan segera tidak dapat menampungnya (*nahi te'ula mia te'ingka i wawontolino*).” Kita harus mengatakan:

tuwu, tuwu panti

euhlako anano

hidup, hiduplah seperti pisang,
anak-anaknya adalah penggantinya.

Kemudian ibu benar-benar meninggal, dan sejak saat itu semua orang harus mengikuti jalan yang sama.

Dua motif yang digabungkan di sini adalah, di satu sisi, ratapan, yang melaluinya air mata mengalir dan tangisan, dan di sisi lain, keinginan yang diungkapkan untuk menukar kehidupan batu dengan pisang. Masing-masing motif ini juga muncul secara terpisah dalam cerita untuk menjelaskan bagaimana banyak kekuatan magis atau vitalitas tiba-tiba menghilang. Kerugian ini menghasilkan kondisi baru yang jauh tertinggal dari kondisi sebelumnya, sebagaimana terlihat dengan jelas dalam cerita di atas. (Bdk. juga Bab IV §74).

§115. *Penyebab kematian*. Seseorang terbiasa dengan pemikiran bahwa setiap orang harus mati. Tetapi dengan setiap kematian, upaya dilakukan untuk memastikan penyebab khusus yang menyebabkan kematian tersebut. Itu harus selalu memungkinkan untuk menunjukkan pengganggu kehidupan eksternal.

Di bagian ini saya hanya akan menyebutkan beberapa penyebab yang sering kita sebut "pertanda". Namun, di sini, kita tidak banyak berurusan dengan para utusan yang mengumumkan apa yang akan terjadi, daripada lebih banyak berhubungan dengan para pelaku bencana itu sendiri. Hal ini terlihat dari contoh berikut. Ada burung yang sangat ajaib, yang disebut *singkelere*. Ketika burung ini datang di bawah rumah seseorang dan melihat ke atas duduk di sana (*mentombu*), seseorang pasti akan mati di rumah itu. Begitu seseorang mendengar atau melihat burung seperti itu di dekat rumahnya, ia berusaha keras untuk

mengusirnya. Selama dia dicegah masuk ke bawah rumah dan melihat ke atas, tidak perlu takut mati.

Pengaruh magis yang tidak menguntungkan juga berasal dari hewan dan fenomena berikut. Ada dua jenis ular, keduanya tidak berbisa. Yang satu berwarna kuning dan putih dan disebut *ule winutu*. Sekarang jika salah satu dari ular ini masuk ke dalam rumah, salah satu penghuninya pasti akan mati. Atau jika salah satunya ditemukan di ladang, panen kali ini akan gagal.

Ini pertanda baik ketika seekor burung acak terbang ke dalam rumah melalui satu jendela dan segera terbang keluar dari jendela atau pintu yang lain, karena itu membawa penyakit keluar dari rumah (*itulio haki*: dia tiba sebentar dan membawa penyakit itu, dia menghilangkan penyakit). Namun, jika burung itu masuk dan duduk di bawah atap di salah satu papan kayu, ini adalah tanda pasti bahwa salah satu teman serumah harus mati.

Juga ketika dua anjing bergabung di rumah (*memalii*), atau seekor ayam betina memakan telurnya sendiri, ini adalah pertanda yang sangat tidak menguntungkan.

Pohon pisang telah ditanam di sekitar setiap rumah. Ketika salah satu dari pohon-pohon ini mengarahkan cabang buahnya ke sisi perapian, tempat memasak (*awu*), ini menandakan kematian yang sangat dekat dari salah satu penghuni rumah.

Ini hanya beberapa contoh dari jenis kematian ini. Untuk lebih menggambarkan kelompok kepercayaan ini, berikut adalah kasus konkret. Kematian mendadak telah terjadi di Tinompo. Seorang pria telah membersihkan jalan di desa, pulang, dan meninggal keesokan harinya. Ini tidak mungkin terjadi "dengan sendirinya". Kemudian ada yang ingat bahwa beberapa hari yang lalu, pagi-pagi sekali, mereka melihat seekor monyet melewati

TO MORI DARI TINOMPO

desa, diikuti oleh seekor anjing yang melolong pelan. Pasangan ini telah melintasi halaman sekolah dan penjelasan sudah cukup untuk semua orang. Mungkin kita dapat memperjelas alur pikiran sebagai berikut: kera telah merebut kekuatan vital dari orang yang disebut dan pergi bersamanya ke dalam hutan; anjing, melihat ini, merengek dan harus mengikutinya, karena sebagai hewan peliharaan ia tidak dapat memutuskan ikatan magis begitu saja.

Pengaruh jahat, seperti yang ditunjukkan oleh beberapa contoh di bagian ini, disebut *pali*.

§116. *Saat itu jenazah masih berada di dalam rumah.* Segera setelah seseorang meninggal, ratapan keras terdengar dari wanita yang menangisi kematian (*monsambangi*). Jika orang yang meninggal itu anggota keluarga *mokole*, beberapa orang langsung mulai menabuh gendang dan gong (*montombori*). Hal ini terus berlangsung selama jenazah berada di dalam rumah. Kebiasaannya adalah jika jenazah *bonto* berlanjut lima malam, dan *mokole* juga lima malam. Di Sampalowo, bagaimanapun, waktu untuk *mokole* adalah tujuh malam, dan dikatakan bahwa kadang-kadang sampai sembilan malam (untuk *mokoleo* lihat nanti dalam Bab §122-125).

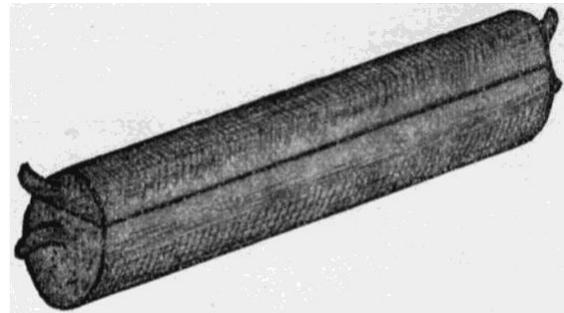
Jenazah tidak dimandikan, kecuali *mokole*. Jenazah itu dikenakan dengan pakaian yang biasa digunakan dalam kehidupan sehari-hari dan tirai (*wotutu*) direntangkan di sekitar orang mati. Selama jenazah berada di dalam rumah, bukan siapa-siapa boleh tidur di rumah kematian dan juga lagu-lagu seperti *metingke*, *mowadi*, dll. tidak boleh didengarkan (lihat Bab V §108-113). Seseorang harus selalu bangun, boleh tertawa dan berbicara, tetapi tidak membantah. Tidak ada hiburan yang bertujuan untuk melewati waktu berjaga yang panjang dengan aman tanpa tertidur. Hanya sesekali kemonotonan itu dipecahkan oleh tangisan

nyaring dari satu atau lebih wanita untuk kematian.

Di mana jiwa orang mati itu, ketika dia baru saja pergi, tidak diketahui.

§117. *Peti mati.* Semua lapisan sosial menggunakan peti mati untuk kematian mereka. Ada beberapa kasus di mana tidak ada peti mati yang digunakan; ini adalah kasus-kasus di mana penyebab kematian memberikan kekuatan magis khusus untuk kematian, yaitu orang yang dihidupkan kembali (lihat Bab IV §80), orang yang telah meninggal karena cacar (lihat Bab IV §62) dan anak yang lahir mati (lihat Bab VI §139).

Untuk peti mati seseorang dapat mengambil jenis kayu apa pun yang cocok untuknya, dan



Gambar 7

dalam pembuatannya seseorang tidak harus mematuhi peraturan apa pun yang bertujuan untuk melumpuhkan pengaruh buruk yang berasal dari pekerjaan ini. Peti ini memiliki konstruksi yang sangat sederhana (lihat gambar 7). Sebuah bagian dari log dengan panjang yang dibutuhkan diambil dan dibagi memanjang menjadi dua bagian yang tidak sama. Setengah terbesar dilubangi ke peti yang sebenarnya, setengah terkecil ke tutupnya. Saat memotong masing-masing bagian ini, tonjolan ditinggalkan di ujungnya, yang harus berfungsi untuk mengikat tutup dan kotak dengan kuat dengan bantuan rotan. Kulit kayunya dihilangkan, tetapi sebaliknya bentuk pohon dibiarkan utuh; sehingga ketika tutupnya diikat ke kotak,

keseluruhannya memberi kesan sepotong batang pohon tanpa kulit. Ini adalah bentuk peti mati yang kokoh terlepas dari posisi orang yang meninggal.

Peti mati seperti itu disebut *bangkano mia mate*, ringkasnya kapal orang mati. Ketentuan terakhir ini, yaitu orang mati ditambahkan karena kata *bangka* adalah kata yang umum digunakan sehari-hari untuk kapal yang dipotong dari batang kayu (Mal. perahu).

§118. *Peti Mati*. Seperti halnya pembuatan peti mati, peti mati tidak terikat oleh peraturan. Mayat seorang bonto, orang bebas atau budak dibungkus dengan salah satu sarung (*hawu*) sendiri dan diikat dengan lima atau tujuh pita. Dalam hal ini lima atau tujuh ban yang digunakan tidak ditentukan oleh peraturan. Juga tidak ada perbedaan yang dibuat dalam jumlah pita antara laki-laki dan perempuan yang mati. Tidak ada yang diberikan kepada orang mati ini di peti mati, tetapi semua jenis benda ditempatkan di dekat peti mati di kamar mayat (*tombea*). Waktu di mana seseorang meletakkan orang mati di peti mati dan menutupnya sepenuhnya tidak tergantung pada posisi matahari: seseorang dapat melakukannya tanpa kesulitan setiap saat sepanjang hari.

Jika yang meninggal adalah *mokole*, maka jenazah dibungkus dengan sarung yang baru dibeli dari orang asing, sedemikian rupa sehingga yang tidak terbungkus hanya kepalanya saja. Penutup ini diikat dengan sembilan pita. Di sini juga kain kafan ini diikat pada pria dan wanita dengan jumlah pita yang sama, dan dengan demikian tidak ada perbedaan antara kedua jenis kelamin. Sebelum peti mati ditutup, semua jenis benda yang biasa digunakan almarhum ditempatkan di dalamnya; ini juga termasuk benda tembaga dan emas.

Jumlah pita di sekitar mayat harus ganjil (5, 7 atau 9). Sebab, konon, jika digunakan

bilangan genap jumlah yang mati juga harus genap. Konsekuensinya adalah bahwa salah satu yang hidup harus mengikuti yang mati dalam kematian.

§119. *Mengambilnya*. Seseorang mengetahui baik penguburan (*montano*) dan penempatan mayat di atas perancah atau di dalam rumah (*tombea*). Hanya perlu disebutkan di sini bahwa anggota keluarga *mokole* selalu dikuburkan, yang lainnya diletakkan di atas perancah. Untuk kebiasaan saat mengambil *mokole* mati, lihat §123. Hanya mereka yang ditempatkan di perancah yang disebutkan di sini.

Dalam semua upacara yang dilakukan untuk orang yang sudah meninggal ada seorang wanita yang secara resmi bertanggung jawab, dan yang disebut *tongola*. Dia tidak memiliki kehormatan khusus untuk ini dan saya tahu tidak ada *tongola* yang termasuk kelas yang lebih tinggi, berbeda dengan *wurake* (Lihat Bab IV §65).

Ketika jenazah dibawa ke *tombea*, *tongola* yang memimpin. Jika itu adalah orang mati dari budak atau kelas bebas, maka peti mati diangkut di atas usungan; atau, jika tidak terlalu berat, peti mati dipikul dengan *kalabanti* atau *tangkaruma* (yaitu pengangkut yang digunakan sehari-hari untuk beban satu orang, di mana beban dipikul di punggung). Setelah ini ada mereka yang ikut karena tertarik dan penasaran, dan mereka yang membawa hadiah untuk orang mati. Jika orang yang mati itu dari keluarga bonto atau jago perang (*adulako*), maka pergilah seorang pria bersenjata tombak dan perisai di antara *tongola* dan usungan maut itu, dan melakukan tarian perang sepanjang jalan (*momani*, *mokanta*) dan sesekali mengeluarkan teriakan perang. Alih-alih tombak, ia juga bisa mengambil daun muda arenga saccharifera di tangan. Jika orang yang

TO MORI DARI TINOMPO

meninggal adalah perempuan keturunan *bonto*, maka perempuan yang berjalan di belakang *tongola*, bukan laki-laki; dia memiliki tongkat berhias (*tuko beine*) di tangannya dan selalu melakukan tarian *lumense* (lihat untuk yang terakhir dalam Bab ini §129 dan §134 ini).

Kamar mayat sudah disiapkan sebelumnya. Itu adalah rumah yang terbuat dari kayu bulat ringan, yang lantainya 1.5 hingga 2 m. di atas tanah, dan dilengkapi dengan dinding tertutup berlapis, di mana atap ditutup. Peti mati digeser ke dalamnya dan semua jenis peralatan dan senjata diletakkan di lantai. Ketika seseorang ingin menghormati orang yang meninggal, dua tiang panjang mengarah ke atas, ditempatkan di kedua ujung bubungan di mana tiang-tiang itu dipasang bendera kapas dengan warna berbeda (biasanya kuning dan putih). *Tombea* juga dihiasi dengan daun muda arenga *saccharifera* (*konau*).

Ketika semuanya sudah siap, semua kembali ke desa. Tidak ada upacara di sini, juga tidak ada ketentuan yang harus dipatuhi.

§120. *Berkabung*. Duka. Bawahan berkabung disebut *momali*. Sekelompok orang akan dibawa ke keadaan ini oleh kematian salah satu anggota kelompok itu atau orang yang berdiri di atas komunitas yang lebih dekat ini (yaitu *mokole*). Secara keseluruhan, ketentuan yang melekat pada kondisi berkabung seperti itu tidak ketat. Hanya di mana mereka, seolah-olah, berkonsentrasi pada satu orang seperti halnya dengan janda *mokole*, mereka mengambil karakter yang ketat (lihat berikut ini).

Peraturan berkabung umum melarang makan nasi untuk semua yang berkabung; yang tidak mematuhi ini menjadi gila (*mekombe*). Sebuah cerita terkenal yang menjelaskan perintah ini adalah sebagai berikut: setelah seseorang meninggal kerabat dikumpulkan di rumah kematian. Salah satu dari mereka

menjadi lapar dan menggaruk nasi dengan jari-jarinya dari panci, di mana kerak nasi masih tersisa. Ini meninggalkan beberapa butir beras di belakang kuku. Kemudian seekor burung gagak datang dan mengambil nasi dari sela-sela kukunya, dan tidak lama kemudian pemakan nasi itu mati. Sejak itu, pelayat berhenti makan nasi.

Selanjutnya, jilbab berwarna hitam tua atau biru tua yang terbuat dari kapas atau kain kulit pohon (*inike*) harus dikenakan. Dimungkinkan juga untuk mengenakan kain yang sama, yang pertama kali dilipat menjadi bentuk segitiga, di sekitar pinggang, sedemikian rupa sehingga salah satu titik di paha kiri menggantung ke bawah.

Keheningan mutlak tidak diperlukan, tetapi tidak diperbolehkan untuk berpartisipasi dalam nyanyian bersama seperti *metingke*. Semua pekerjaan taman dan pekerjaan-pekerjaan lain yang dapat dilakukan, tetapi perkawinan yang diusulkan harus ditunda sampai setelah berhentinya masa berkabung (lihat dalam Bab ini §131).

§121. Peraturan lebih ketat bila yang mati termasuk dalam turunan *mokole*. Selama dua hari pertama tidak ada seorang pun di seluruh desa yang diizinkan melakukan apa pun, bahkan menumbuk nasi pun dilarang. Ketenangan mutlak ini disebut *mo'ia mpee*. Dua hari berikutnya beras bisa ditumbuk, tetapi pekerjaan berkebun belum bisa dilakukan.

Duka paling berat menimpa janda *mokole* yang baru saja meninggal. Begitu suaminya meninggal, janda (*walu*) menarik diri dari dunia luar. Dia tidak diizinkan untuk melakukan pekerjaan apa pun, atau meratapi orang mati. Tidak ada pria yang diizinkan untuk melihatnya dan satu-satunya orang yang dilihatnya adalah seorang wanita yang secara teratur membawakan makanan untuknya. Di

kamar di mana dia sama sekali tidak memiliki apa pun, dalam keadaan apa pun dia tidak boleh meninggalkan kamarnya, tidak untuk mandi, atau untuk alasan lain apa pun. Penutupan kekuatan ini disebut *metandangi*, dan berlangsung sampai *mehowui* (lihat dalam Bab ini §125).

§122. *Upeti untuk mokole yang mati*. Dalam alinea-alinea berikutnya kita akan membahas semua yang ditentukan oleh adat jika seorang *mokole* murni (laki-laki atau perempuan) meninggal. Kematian seperti itu tidak hanya menyangkut suku atau kerabat, tetapi melibatkan lingkaran orang yang jauh lebih luas dalam konsekuensinya.

Begitu diketahui ada *mokole* yang mati, masing-masing kelompok harus memberikan sumbangan. Saya menggunakan kata "kelompok" yang tidak berarti di sini, karena belum jelas bagi saya apa yang menentukan setiap kompleks yang disebutkan di bawah ini. Kelompok seperti ini disebut *gawe*. Apalagi sejak Pemerintah Hindia Belanda telah memperbaiki hubungan timbal balik mereka, beberapa masyarakat yang ada sebelumnya telah dibubarkan dan individu-individu telah dimasukkan ke dalam beberapa kampung. Akibatnya, mereka tidak lagi dapat diidentifikasi secara akurat. Penyatuan kontribusi oleh masing-masing kelompok dimaksud disebut *melo'a*.

Di bawah ini adalah ringkasan dari semua kontribusi yang harus mereka berikan. Jika perlu saya berikan dalam tanda kurung nama-nama kampung yang sekarang ditinggali orang-orangnya.

To Wulanderi dan To Luria (Halumpu'u) diberikan 100 bungkusi beras (inisa);
 To Molio'a 100 bungkusi yang sama;
 To Dolupo (Pandiri) 100 bungkusi sama;
 To Belala dan To Wangra (Ensa dan Solua) 100

bungkusi sama;

To Masilu dan To Touta (Koro Nteo) 100 bungkusi sama;

To Molongkuni dan To Impo (Lembobelala, Tambalako, Wawopada, Lahumbala; Koro Walelo, Korompeeli dan Koro Matantu) 100 bungkusi yang sama;

To Boule (Kolaka) 100 bungkusi yang sama;

To Pa'angkau dan To Watu (Bente) dua ekor kerbau;

To Walati dan To Pada empat kerbau;

To Pu'umbana (Korontowu dan Era) sepuluh potong kain kulit kayu dan sepuluh ekor ayam;

To Pakambia (Teh, Temandengi, Mayumba, Ratombana) 50 blok lilin lebah (50 *dopi-dopi panti*);

Karua i Lembo harus mengumpulkan beras dan ayam yang ditumbuk dari rakyatnya; kuantitas ini belum ditentukan; untuk ini harus ditambahkan dua depa kain biru tua (*sawu mo'ito rua ropa*);

Untuk Moiki tiga topi duka, yang terdiri dari topi matahari runcing biasa, dilengkapi dengan kerudung gelap dan dihiasi dengan manik-manik, potongan kain berwarna dan sejenisnya;

To Ulu Uwoi (Dolupo, Balungkere dan Undoro) membawa temulawak (*lo'ia*), kuning (*kuni*), ayam dan bungkusi dengan beras yang ditumbuk dalam jumlah yang tidak ditentukan;

To Nuha (Sorowako) disediakan alat-alat besi untuk membuat boneka yang diletakkan di atas kuburan yang disebut *misa*; benda-benda besi ini (*owu*: golok, *pa'o*: pahat, *pagoro*: penusuk kayu, *piso*: pisau) disebut *pandiri* (ringkasnya "contoh"); menurut saya ada perbedaan di sini: *pandiri* adalah boneka, tetapi kemudian pembuatan boneka sebenarnya ditugaskan ke To Pelua (Ting-kea'u) dan To Nuha hanya menyediakan alat

TO MORI DARI TINOMPO

untuk itu, sehingga alat ini sekarang keliru memiliki nama *pandiri*;

To Ponda (Solonsa dan Ungkaea dalam Bahasa Bungku) harus membawa 40 bungkusi beras, 40 ekor ayam dan 40 butir telur burung pantai yang disebut *mbomua* (Bahasa Ternate: *momua*);

Orang-orang Bahonsuai memasok gula dalam jumlah yang tidak ditentukan dari arenga saccharifera dan *kinaa melene*;

To Kalae dan To Watambayoli, yang kini hidup terpencar-pencar di pelosok negeri, mengumpulkan 5 bungkusi beras lagi dan 3 ekor ayam;

Akhirnya, keluarga *bonto* menyediakan seekor kerbau, yang dengan hormat keluarga *mokole* dikembalikan dengan cara yang sama ketika seorang *bonto* mati.

§123. Butuh beberapa waktu untuk mengumpulkan upeti di atas. Mayat tidak bisa tetap berada di atas tanah selama ini. Oleh karena itu, setelah lima atau tujuh malam seseorang melanjutkan ke pemakaman, yang dalam segala hal sifatnya sementara.

Mayat ditempatkan di peti mati yang ketat, yang memiliki bentuk yang hampir sama dengan yang To Mori dari salah satu kelas bawah (lihat Bab ini §117). Ketika mayat itu harus dibawa keluar dari rumah, mereka memecahkan sebagian dari salah satu dinding samping dan membuat gang lebar yang landai ke tanah. Di dekat gang ini, seekor kerbau diikat erat ke sebuah tiang. Saya telah melihat yang berikut ini dilakukan dalam dua cara. Di Tiu, seorang wanita berjalan di samping peti mati, yang perlahan-lahan dibawa oleh para pria di gang. Di tangan kanannya dia memiliki tombak perang, tangan kirinya dia letakkan di peti mati. Mendekati kerbau yang diikat di dekat gang, dia menikamnya tiga kali dengan tombak di belakang. Peti mati kemudian

dibawa ke depan lagi.

Di Sampalowo kerbau diikat erat sekitar 15 m. dari gang. Ketika peti mati telah dibawa dari gang, peti itu diletakkan di tanah. Sederet kerabat laki-laki berdiri bergandengan tangan, yang satu di ujung meletakkan tangannya di peti mati, sementara yang lain di ujung yang lain (dalam hal ini saudara laki-laki tertua janda itu) menyayat bagian paha kerbau dengan pedang.

Sebuah tandu besar dibuat sebelumnya, di mana sebuah ruangan kecil dibuat dengan bantuan kain. Peti mati diletakkan di atas tandu ini, *kandawari*. Hanya subjek bebas (*palili*) boleh membawa tandu ini. Sejumlah besar pria yang tidak perlu bergegas ke tandu jenazah dengan teriakan dan jeritan keras. Sementara itu beberapa wanita yang mengeluh dengan kain gelap di atas kepala mereka juga telah mengambil tempat duduk mereka di tandu. Selain para wanita, ada juga beberapa pria di atasnya, masing-masing membawa semangkuk beras. Butir-butir beras yang sudah dikupas pertama-tama dibuang ke dalam periuk, sehingga pecah (*inisa binote*); beras ini dibiarkan sebagian putih, sebagian kuning. Beras ini tersebar baik di atas tandu maupun di belakang orang-orang. Ini disebut *morawo bote*.

Akhirnya, ada satu lagi kekhasan yang perlu diperhatikan. Yang satu memiliki sehelai kapas panjang berwarna kuning dan putih yang diikat ke bagian atas sebatang bambu di masing-masing ujungnya. Dua pria masing-masing memegang tiang dan berjalan di kedua sisi tandu, memegang kapas yang direntangkan melintang di atas peti mati seperti langit yang panjang dan sempit. Lambang ini disebut *laea*.

Kedua kegiatan tersebut, baik *morawo bote* maupun membawa *laea*, diperuntukkan bagi To Kangua yang kini tinggal di desa Maralee.

Sebuah lubang besar digali di suatu tempat di luar desa. Sesampainya di tempat ini, peti

mati diturunkan ke dalamnya. Itu disangga dengan batu dan kayu sedemikian rupa sehingga terletak kokoh. Lubang itu tidak diisi dengan tanah, tetapi lantai kayu dibuat setinggi permukaan bumi. Di atasnya dibuat atap di atas kuburan ini, sehingga dibuatlah sebuah rumah, yang tingginya sekitar empat m. persegi.

§124. Penjaga mayat tinggal di rumah ini. Terdiri dari sepuluh orang: dua wanita dan delapan pria. Dari wanita-wanita ini, satu disebut *walu* dan yang lainnya pendampingnya (*walino*). Semua adalah budak dari *mokole* dan disebut *onitu* ("roh", "jiwa mati").

Kedua wanita itu terus hidup di kuburan terus menerus. Para pria, bagaimanapun, bergiliran mengumpulkan makanan mereka dari subyek *mokole*. Tidak seorang pun boleh menolak sesuatu untuk *onitu* seperti itu: jika dia meminta nasi, mereka akan memberikannya, jika dia meminta ayam, mereka tidak akan menolaknya. Selama waktu ini, hubungan seksual dilarang keras bagi mereka; pelanggaran terhadap larangan ini pasti akan dihukum mati.

Penjaga makam ini sekarang tetap utuh, sampai *mehowui* dirayakan (lihat § selanjutnya). Setelah ini mantan *onitu* kembali ke kehidupan normal. Mereka mengambil tempat mereka kembali seperti sebelumnya tanpa mengubah posisi sosial mereka.

Kami telah beberapa kali mendapat kesempatan untuk menyatakan bahwa *bonto* mengikuti adat masyarakat (*palili*) dalam segala hal; tetapi di sana-sini mereka membuat upacara lebih rumit menurut contoh *mokole*. Jadi di sini juga. Sisa-sisa *bonto* ditempatkan di atas perancah. Tapi sekarang penjaga kuburan ditambahkan di sini. Dari budak-budak *bonto*, seorang laki-laki dan seorang anak, yang sama sekali tidak perlu membentuk satu keluarga, diangkat untuk tinggal di kamar mayat

(*tombea*). Pria dan wanita itu tidak boleh hidup sebagai wanita yang sudah menikah dengan risiko dibunuh.

Mereka harus tinggal di *tombea* pada siang hari tetapi ketika matahari terbenam pria diizinkan ke desa-desa terdekat untuk meminta makanan mereka. Tidak ada yang harus disangkal untuknya juga, tetapi karena dia harus kembali ke rumahnya ketika hari terang, dia tidak dapat melakukan perjalanan jauh. Tetapi, mungkin dia lempar dengan tombaknya binatang apapun, liar atau jinak, yang mendekati *tombea*, jadi cobalah untuk mengambilnya. Penjaga mayat diperbolehkan berbicara dengan orang yang mendekat. Dan mereka tidak memiliki nama khusus (*onitu* atau semacamnya).

Metewusu (lihat dalam Bab ini §126-129) juga menandai akhir pengasingan mereka bagi para penjaga mayat ini. Mereka juga melanjutkan tempat mereka di masyarakat sepenuhnya seperti sebelumnya.

§125. Pada zaman dahulu adalah kebiasaan, ketika penguburan pendahuluan dilakukan, untuk pergi keluar untuk pengayauan. Hanya ketika ini telah tercapai upacara-upacara selanjutnya dapat berjalan dengan lancar.

Apakah seseorang akan mendapatkan kepala atau tidak, bagaimanapun, beberapa bulan berlalu sebelum sumbangan yang disebutkan dalam §122 dikumpulkan. Apalagi masyarakat Pelua (sekarang tinggal di desa Tingkea'u) harus diberi waktu untuk bekerja dengan bantuan *pandiri* Sorowako membuat *misa*. Yang terakhir adalah boneka seukuran manusia yang terbuat dari kayu yang didandani sepenuhnya. Jenis kayu yang akan digunakan sewenang-wenang. Untuk rambut digunakan zat hitam seperti bulu kuda yang diambil dari batang arenga saccharifera (*kambuka*) (Mal. ijuk).

Ketika semuanya sudah siap dan berkumpul

TO MORI DARI TINOMPO

dan keluarga *mokole* juga telah menyumbangkan dua kerbau sendiri, mereka melanjutkan ke rangkaian upacara yang disebut *mehowui* (akar kata *howui* berarti: "mengisi lubang dengan tanah, mengisi"; jadi di sini digunakan dalam arti: "mengisi lubang pemakaman dengan tanah"). Tidak diketahui lagi bagaimana upacara-upacara ini berlangsung jauh lebih awal. Namun, inti agama dari tindakan tersebut sekarang terlihat dalam pembacaan ayat-ayat Alquran oleh seorang guru Muhammad (*mobasa ko era'ani*), yang dipekerjakan untuk tujuan itu.

Karena saya belum pernah mengalami *mehowui* ini, saya tidak dapat memberikan deskripsi yang benar tentangnya dan harus membatasi diri untuk mengedepankan beberapa elemen.

Pertama-tama, kerbau yang dikumpulkan disembelih. Menurut aturan tetap, hewan-hewan ini sekarang dibagi sebagai berikut:

mereka yang membuat misa mendapatkan paha;

To Nuha mendapatkan paha dan samping (yaitu setengah kerbau, tidak termasuk kepala);

To Ulu Uwoi mendapatkan bagian belakang (*purino*) dari kerbau;

Karua i Lembo mendapat sekeranjang (*basu*) penuh daging; semua kepala jatuh ke penjaga kuburan;

dia yang memotong paha kerbau di pemakaman (*montida ambau*) mendapat paha juga;

To Kangua, yang membawa *laea* di pemakaman, diberi leher;

guru Islam yang telah membaca juga mendapatkan leher, tetapi ini hanyalah dasar dari upah yang sebelumnya diberikan kepadanya; di masa lalu dia mendapatkan seekor kerbau utuh, atau juga seorang budak;

pada akhirnya semua orang yang menjaga makam mendapat bagian, sisanya dimakan bersama.

Pada kesempatan ini, kuburan diisi dengan tanah. Penjaga kuburan diganti dengan *misa*. *Misa* ini pertama kali dibawa ke rumah almarhum dan ditempatkan di sana di sebuah ruangan yang dipisahkan oleh tirai. Dia tinggal di sana selama tiga hari waktu guru Islam membacakan ayat-ayat Alquran secara berkala. Kemudian dia ditempatkan di kuburan di mana ia tetap sampai hari raya besar orang mati berikutnya (*woke*). Janda itu sekarang dapat keluar dari kamarnya lagi dan dengan demikian kembali ke kehidupan sehari-hari. Tapi dia belum diizinkan untuk menikah lagi; untuk tujuan ini upacara orang mati pertama-tama harus diakhiri, yaitu untuk tujuan itu jiwa yang mati harus terlebih dahulu secara definitif tiba di tanah jiwa.

§126. *Tewusu*. Waktu untuk merayakan upacara kecil orang mati (*tewusu*) ditentukan oleh berbagai keadaan. Ketika nasi bir (*pongasi*) serta hewan yang akan disembelih dikumpulkan, upacara orang mati juga bisa dipercepat. Jika janda atau duda ingin segera menikah lagi, ia mendesak untuk segera karena sebelum upacara kematian berakhir tidak ada boleh pernikahan kembali.

Secara umum dapat dikatakan bahwa di Mori dan Malili ada dua jenis upacara kematian yang sedang digemari, namun tidak menunjukkan perbedaan yang esensial. Satu upacara kematian digunakan di antara suku To Watu (di Lembo), To Padu dan To Karunsi'e (dua yang terakhir di subdivisi Malili). Esensi dari upacara kematian ini terdiri dari *wolia mpu'u*, dukun wanita, membimbing jiwa orang mati ke tanah kematian; upacara ini disebut *meteo* oleh To Watu. Dalam hal ini negeri arwah adalah suatu tempat tertentu yang diberi nama, yaitu Gunung Ponteoa atau *Wawonangu* dekat Tinompo. Upacara kematian lainnya digunakan oleh semua suku Mori Atas dan juga di

Tinompo dan Sampalowo. Ini adalah *metewusu* yang lebih menekankan tindakan yang dilakukan daripada apa yang dibacakan *tonggola*. Di mana sekarang mereka yang *meteo* tahu persis ke mana arwah pergi dan menunjukkan jalan ke sana, mereka yang melakukan *tewusu* tidak tahu apa-apa selain bahwa arwah yang mati itu tinggal di gua-gua di mana peti mati tulang telah ditempatkan. Di Tinompo, bagaimanapun, dua elemen telah bersatu, dan kami mendapatkan gambaran ini: orang melakukan ritual *tewusu*, tetapi masih percaya bahwa orang mati menemukan tempat tinggal mereka di Pontea.

Di Tinompo maupun di Sampalowo, adat untuk upacara orang mati, baik yang kecil (*tewusu*) maupun yang besar (*woke*), dipinjam dari To Mori Atas. Di Tinompo, adat To Molongkuni atau To Impo lebih dipatuhi. Berikut ini saya akan menambahkan sana-sini dari apa yang saya ketahui terutama tentang To Molongkuni dan juga menunjukkan hal ini. Oleh karena itu, dalam paragraf berikut kita akan membahas upacara kecil orang mati (*tewusu*) dan kemudian memberikan gambaran tentang hari raya besar orang mati (*woke*).

§127. Untuk seorang budak atau orang bebas biasa tidak banyak basa-basi. Berikut adalah peristiwa berturut-turut, *tewusu* “singkatnya”. Sebelum pergi ke *tombea* di pagi hari, *tonggola* menyembelih yang disebut *manu sala*. Ini adalah ayam acak yang harus menunjukkan jiwa yang mati jalan dalam perjalanannya ke tanah jiwa. Sedikit daging dan hati direbus dan dibawa ke *tombea*. Sesampai di sana, *tonggola* memberikan sesaji biji-bijian kepada orang mati itu dan kemudian membuka peti mayat itu. Tulang dibersihkan sedikit jika perlu dan kemudian diikat dengan potongan kain kulit kayu (*inike*). Paket ini tidak didandani lebih lanjut, tetapi dipindahkan ke gubuk terdekat,

patande. Di sini seikat tulang disandarkan ke dinding dan sekali lagi orang mati itu diberikan persembahan makanan. Semua ini dilakukan dalam diam, tanpa basa-basi lagi.

Ketika matahari sudah terbenam, seorang wanita mengambil seikat tulang di gendongan dan mereka membawanya ke *ratoa*, sebuah gubuk yang dibangun di luar desa. Di sana juga diatur lagi, diberikan sesajen dan ketika mendekati matahari terbenam semua meninggalkan *ratoa* untuk makan dan tidur di rumah sehingga meninggalkan seikat tulang yang sama sekali tidak dijaga semalaman. Di rumah pemberi *tewusu* orang makan dan minum bersama tetapi tidak boleh ada nyanyian atau tarian komunal.

Keesokan paginya sekitar pukul sepuluh atau sebelas tulang-tulang itu dibawa ke tebing berbatu (*pu'u wasu*). Sebelumnya, para pria membuat sebuah kotak dari kayu keras, *tolo'ea*. Seorang pria membawa peti mati yang kosong, wanita mana saja yang tulang belulangnya, beberapa lainnya, pria dan wanita hadiah untuk orang mati dan begitulah rombongan yang dipimpin oleh *tonggola* pergi ke tebing batu. Sesampai di sana, tulang ditempatkan di dalam kotak, tutupnya diikat dan kotak itu meluncur di bawah batu gantung atau di celah.

Di *tolo'ea* ini ditempatkan hadiah yang diberi nama kolektif *pakale*. Ini terutama terdiri dari ayam kecil berwarna acak, yang disembelih; selanjutnya dari *baki* perempuan, dua ikat beras, sepuluh potong hewan (babi atau kerbau) digantung di rotan, tas anyaman (*dom-pipi*) dengan nasi tumbuk, sebotol bir beras (*pongasi*), sebotol arak kemudian alas tidur (*umpeo*), keset hujan (*boru*) dan kantong jahit untuk bahan sirih-pinang (*kadu-kadu*). Setelah menyetor semua ini, semua kembali ke desa.

Namun, mereka yang kembali tidak diperbolehkan masuk kembali ke desa tanpa basa-basi. Di pintu masuk desa berdiri seorang pria dengan seikat hadiah yang disimpan dalam

TO MORI DARI TINOMPO

tabung bambu (*ahi*) dengan air di tangannya. Segumpal rumput telah ditempatkan di mulut tabung bambu, dan di tengah gumpalan ini ada sebutir telur. Semua air yang dituangkan keluar dari tabung melalui sumbat lapang ini mengalir melewati telur ini. Setiap orang yang pernah ke *pu'u wasu*, mengambil sehelai daun pohon secara acak dari dekat desa dan memegangnya di tangannya. Ketika mereka datang ke orang yang memegang bejana air, mereka membuang nampan dan mencuci tangan mereka sebentar di air yang dituangkan dari tabung bambu. Setelah ini, semua orang dapat dengan bebas memasuki desa dan melanjutkan kehidupan sehari-hari.

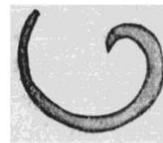
Sebagai tindakan pengamanan terakhir, dua malam setelah setiap *tewusu*, *mekukumbu* dilakukan (lihat Bab IV §66 ini). Bisa jadi jiwa yang mati itu telah membawa serta kekuatan hidup seseorang. Oleh karena itu *wurake* (dukun) harus pergi dan mengambilnya kembali jika perlu. Terlepas dari posisi orang mati, *mekukumbu* tidak akan pernah dihilangkan.

§128. Jika Upacara Kematian berlaku untuk orang yang lebih terhormat, maka seseorang tidak akan berani melakukan tindakan yang mengikuti satu sama lain dengan begitu cepat. Lebih banyak tindakan pencegahan diambil untuk membuat transisi dari keadaan kontak dekat di mana orang hidup masih berhubungan dengan orang mati ke keadaan persekutuan yang terputus dengan lancar dan tanpa bahaya.

Jika orang yang meninggal adalah salah satu dari nenek moyang desa atau suku (*mokole inia* atau *mokole palili*) maka tulang-tulanganya, setelah dikeluarkan dari peti, dibawa ke *patande* dan dibalut di sana. Ikatan tulang dibungkus dengan kain, tengkorak ditempatkan seperti kepala di atas ikatan, ditutupi dengan kain putih dan dilengkapi dengan wajah yang digambar. Tidak ada kaki yang dibuat untuk itu, tetapi

lengan adalah; jika almarhum adalah laki-laki, empat gelang cangkang putih (*buso*) di atas siku diletakkan di lengan ini; jika almarhum adalah seorang wanita, lengan dihiasi dari pergelangan tangan sampai siku dengan gelang tembaga tipis (*mala*). Kepala boneka laki-laki dihiasi dengan *talisi-lisi*, *sanggori* dan *kokali*; yaitu hiasan boneka perempuan dengan *tali tinandu* hanya dikenakan oleh orang-orang pada hari raya besar orang mati.

Talisi-lisi adalah kain katun merah dan kuning yang panjang dan sempit, yang di salah satu ujungnya sekitar tiga sampai empat dm. panjang dengan pinggiran merah seperti tali. Kain ini digunakan oleh para pria untuk mengikat dua benda berikutnya di kepala mereka. *Sanggori* adalah ikal kuning-tembaga, berbentuk seperti belut, dengan sepasang insang kecil berjumbai di dekat kepala. (Lihat gbr. 8.) Terakhir, *kokali* adalah bulu panjang,



Gambar 8

terbuat dari bulu ayam kecil, yang secara teratur dilekatkan pada sebatang bambu atau rotan yang tahan banting. Mereka mengingatkan kita pada instrumen yang kita gunakan untuk membersihkan kaca lampu, tabung reaksi, dll. *Tali tinandu* tidak dikenakan oleh orang yang masih hidup. Ini mengingatkan pada mahkota, yang terdiri dari dekorasi balita yang tegak.

Ketika boneka kematian telah didekorasi, boneka itu disandarkan ke dinding dan diberi persembahan makanan. Sementara itu, masyarakat sudah mulai menabuh genderang dan gong (*montombori*). Mereka tinggal di sini bersama sepanjang malam dan menonton.

Orang To Molongkuni bahkan lebih bijaksana. Ketika *tonggola* telah mengambil tulang dari peti mati, dia tidak segera membawanya ke *patande* (gubuk yang telah disebutkan di §127), tetapi pertama-tama meninggalkannya di *tombea* semalaman. Dia kembali ke rumah dan



Seorang wanita terlibat dalam *lumense* sambil membawa boneka kematian laki-laki. Di boneka kematian ini terlihat jelas: *sanggori*, *kokali* dan *talisi-lisi* di kepala, dengan topeng putih, di mana mata, hidung dan mulut digambar dengan arang, dan cangkang putih memiliki cincin di lengan atas. Wanita itu memiliki *sawoki* di tangan kanannya. (Bab VI §128 dan §134).

malam itu membacakan litani untuk memanggil jiwa yang mati; ini disebut *mepupusi*. Sejauh mana lagu yang direproduksi di sini lengkap, saya tidak dapat mengatakannya, tetapi demi beberapa fitur penting, saya mereproduksinya di sini dengan terjemahan:

Petimombo wolienggu,
petimbawo aku.
Ndi iroto luwu lopi

bana mohali;
sawi i lopiano
piso nggilli'oleo.
Ponsuanggu uole,
ponsolenggu sala.
Aku mehumawe'o
uwoi pombali'a;
aku manduri'o
mewute ndonuana.
Aku mehumawe'o
raha me'ato wasu
laro wasu betue.
Ka'oruono iaku
nantawani;
i aku pande-pande,
iaku tinetena.

Buat saya berbaring, pemandu saya;
bangunkan aku.
Ini semua terlipat
barang-barang indah;
di atas terlipat
pisau dengan kursus putih.
mereka adalah pembengkok rumput saya,
mereka adalah jalan halus saya.
saya menemukan
air roh;
Saya mandi di dalamnya
dalam perjalanan ke tanah roh.
Saya kemudian menemukan
rumah dengan atap batu
di antara bebatuan bulan.
Kedua kalinya saya menjadi
pemandu roh (atau: "tahanan"?);
Saya kemudian menjadi mahir,
Saya kemudian menjadi utusan.

Di sini *tonggola* mengundang arwah orang yang telah meninggal untuk berada di bawah bimbingannya. Dia menawarkan beberapa hadiah, yang seharusnya membuka jalan melalui ladang alang-alang yang tinggi.

TO MORI DARI TINOMPO

Kemudian dia memohon bahwa dia tidak asing dengan tanah kematian tetapi telah mempelajari keterampilannya sebagai panduan dalam praktik. Baru keesokan harinya *tonggola* memindahkan tulang dari *tombea* ke *patande*.

§129. Melanjutkan kisah *tewusu* di Tinompo, kita melihat bahwa boneka kematian yang berpakaian dipindahkan ke *ratoa* keesokan harinya antara pukul sepuluh dan sebelas pagi. Ini biasanya dibangun di halaman rumah, bukan di luar desa.

Sesampai di *ratao*, *tonggola* mengambil boneka kematian dalam slendang, kain yang disampirkan di salah satu bahu. Dia sendiri mengenakan sarung, yang diikatkan di atas payudara; di kepalanya dia memakai pita kuning yang sering dihiasi yang disebut *bomboni*, di sisinya ada pedang dengan lonceng kecil (*bangkula* dan *dio-dio*), dua gelang tembaga berat (*langko*) ditempatkan di atas kedua pergelangan kakinya. Sementara dia memegang boneka kematian dengan tangan kirinya, dia memiliki tongkat di tangan kanannya, yang melekat seberkas bulu kambing (*sawoki*). Sementara pria-pria menabuh gong dan gendang, ia menari-nari di lantai dengan langkah-langkah geser pendek.

Jika ini berlangsung sebentar, maka *tonggola* dengan boneka itu berputar tiga kali mengelilingi *ratoa* searah jarum jam. Seekor babi telah ditempatkan di *ratoa*, dan laki-laki berdiri di luar, memegang seekor ayam di tangan mereka. Segera setelah tiga putaran selesai, orang-orang ini memotong kepala ayam sebanyak boneka mati. Kemudian seorang pria menikam babi di samping; dia pertama menyentuh boneka kematian di dagu dengan darah yang mengalir dan kemudian masing-masing kerabat terdekat dari para orang mati. Babi itu kemudian benar-benar habis dan boneka itu ditempatkan di *ratoa*. Genderang

dan gong terus ditabuh dan mereka juga tidak tidur malam ini.

Keesokan harinya tulang-tulang tersebut dibawa ke *pu'u wasu* seperti yang sudah dijelaskan. Seorang pria bersenjatakan tombak atau perisai, atau dengan sehelai daun muda tandak arenga saccharifera sebelum prosesi.

Jika seseorang ingin merayakan *tewusu* untuk *bonto* dalam format yang optimal, kompleks ritus ini berbeda dari yang dijelaskan di atas dalam dua hal. Pertama-tama, *montida*



Seorang wanita terlibat dalam *lumense* sambil membawa boneka kematian wanita. Di boneka kematian ini terlihat jelas: *tali tinadu* di kepala, di topeng putih muka digambar dengan arang, dan gelang kuningan di lengan bawah. Wanita itu memiliki *sawoki* di tangan kanannya. (Bab VI §128 dan §134).

ambau terjadi selama pemindahan boneka kematian dari *tombea* ke *patande*. Seekor kerbau diikat erat ke tiang; seorang pria mengambil boneka kematian dalam kain dari pemakainya dan memotong kerbau dengan pedang di paha (lih. dalam Bab ini §123 dan §134). Kerbau tersebut kemudian dihabisi dan boneka diletakkan di *patande*.

Kedua, boneka kematian tidak dibawa dari *patande* ke *ratoa*, tetapi di rumah, di mana ia tinggal selama tiga hari di sebuah ruangan tanpa kain (bdk. apa yang dinyatakan tentang *misa* di §125). Cara bertindak ini disebut *winui ntuli*. Selama tiga hari ini tidak ada yang istimewa terjadi. Setelah itu, tulang-tulang tersebut dibawa *pu'u wasu*.

§130. *Tanah jiwa*. Tujuan perayaan kecil orang mati adalah untuk membebaskan jiwa orang mati dari tanah orang hidup dan memindahkan mereka dari komunitas orang hidup ke komunitas orang mati. Ketika *tonggola* di To Molongkuni memberi makan boneka kematian di *patande*, ia mengatakan:

Iko, henu mate, leinie kuto tomalekoko pakamu; ka usako'o, ka upewute ntonuana; ka ulimba kamito.

Kamu yang sudah mati, hari ini (sekarang) aku menawarkan makananmu; bahwa Anda mengambilnya, bahwa Anda pergi ke tanah jiwa dan melupakan kami.

Oleh karena itu, seseorang tidak menginginkan apa pun selain memutuskan hubungan dekat ini supaya selesainya hingga hari ini.

Tinompo memiliki gambaran yang sangat kabur tentang perjalanan ke negeri arwah. Diketahui bahwa tidak ada yang akan berhasil jika dia tidak mendapatkan ayam. Kita telah melihat bahwa untuk tujuan ini seekor ayam

disembelih, hati dan sebagian dagingnya direbus dan disajikan kepada orang mati di kuburan. Juru bicara lain mengatakan kepada saya bahwa ayam ini dibakar habis kulit dan rambutnya.

Gagasan tentang tinggal di tanah jiwa juga membingungkan. Satu mengklaim bahwa ada ular di Pontea (tanah jiwa), yang lain belum pernah mendengar hal seperti itu. Seseorang mengatakan bahwa hantu putih bernama *Koloko* berada di atas, tetapi ahli lain mengatakan itu tidak benar, karena dia tidak tahu apa-apa tentang itu. Tapi dalam hal ini disepakati bahwa ada sebuah danau kecil di atas Pontea, di mana papan palu tembaga telah ditenggelamkan untuk mengolah kulit pohon menjadi bahan pakaian.

Sementara itu, orang mati di masa lalu tidak diselimuti misteri besar seperti itu. Ada suatu masa ketika yang hidup dan yang mati tinggal bersama dengan bebas. Tapi ini juga berakhir. Suatu ketika seorang pria yang hidup pergi untuk membeli beras dari orang yang sudah meninggal. Ketika orang mati itu ingin naik ke lumbung padinya dia berkata kepada orang yang berdiri di tanah, "Ketika saya di lumbung padi, kamu tidak boleh melihat ke atas." Akan tetapi, orang yang hidup itu tidak menaati perintah ini. Dia mendongak dan sebelum dia menyadarinya, dia berseru: "*Binombani kompomu*", yaitu: "Perutmu terbuat dari tikar hujan yang belum selesai". Segera orang mati memutuskan hubungan mereka dengan yang hidup. Sejak saat itu, tidak hanya dapatkah orang yang hidup tidak melihat orang mati, tetapi juga menjadi jauh lebih sulit bagi orang yang baru saja meninggal untuk masuk ke dalam komunitas kerabat yang telah meninggal.

§131. *Akhir dari duka*. Kita tahu bahwa orang yang berkabung memakai kerudung berwarna gelap sebagai tanda kondisinya dan dilarang

TO MORI DARI TINOMPO

makan nasi rebus. Sekarang ketika tulang dibawa ke *pu'u wasu* dan *tewusu* ditutup, keadaan berkabung juga harus diakhiri. Tindakan yang melayani tujuan ini disebut *moluda pomali*.

Kembali dari *pu'u wasu*, *tonggola* mengambil pisau di tangannya, menyendok sedikit nasi rebus di ujungnya, pertama menyentuh bibir pelayat dengan itu, dan



Sudut lantai tempat tarian lumense dan nyanyian orang mati berlangsung. Di sini lantai itu sendiri terbuat dari kayu bulat, dibatasi pada keempat sisinya oleh papan panjang. Tarian dan baris berlangsung di papan ini. Dalam gambar ini para wanita sedang menari dengan boneka mereka yang sudah mati (*lumense*). Seseorang melihat bulu-bulu panjang (*kokali*) dari boneka laki-laki. (Bab VI §133 dan 134).

kemudian dengan ujung pisau ini mendorong jilbab gelap (*pomali*) pada dahi menjauh dari kepala. Mulai sekarang, pelayat ini telah sepenuhnya dibebaskan dari ketentuan berkabung.

Hal ini terutama melegakan bagi janda tersebut, karena dia sekarang dapat menikah lagi. Selama *tewusu* belum diadakan hendaknya ia tidak memikirkan perkawinan, karena selama itu ia masih dianggap terikat melalui perkawinan dengan mendiang suaminya. Jika dia tetap mengambil langkah ini sebelum waktunya, dan dia dan suami barunya akan didenda (*kiniwu*) oleh keluarga almarhum. Mereka dihukum dengan setengah denda untuk perzinahan, yaitu empat kerbau. Namun dalam hal ini, mereka mungkin cukup dengan pembayaran *toduno* untuk keempat kerbau (lihat Bab III §51).

Karena pada prinsipnya perkawinan lebih dari seorang perempuan tidak dilarang bagi seorang laki-laki maka tentu saja seorang duda tidak terikat dengan larangan tersebut. Jika ia menikah di hadapan *tewusu* istrinya yang telah meninggal, tidak ada denda yang dapat dikenakan padanya.

§132. *Woke*. Ketika kita bertanya pada diri sendiri apa tujuan upacara *woke*, pertama-tama harus diingat dengan jelas bahwa ritual festival ini hanya dilakukan untuk dan dengan mereka yang meninggal, yang *tewusunya* telah dirayakan. Dengan kata lain, *woke* mengacu pada mereka yang sudah tinggal di tanah jiwa. Meskipun tidak ada gunanya memegang *tewusu* untuk orang yang sama untuk kedua kalinya, orang mati yang penting lebih dari sekali dibawa ke upacara *woke*. Maka, pada bulan Januari 1921, *woke* dibuka di Sampa-lowo, di mana juga muncul pangeran Marundu yang terkenal, yang gugur pada tahun 1907 dalam perjuangannya melawan Pemerintah; ini

adalah yang kelima kalinya baginya.

Arti penting dari upacara ini terletak pada kenyataan bahwa orang-orang di bumi dan orang mati dari tanah jiwa untuk sementara bersentuhan satu sama lain. Dari kontak ini mengalir penguatan kekuatan vital bagi manusia, hewan dan tumbuhan. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, pesta seperti itu harus dirayakan berulang kali, untuk memastikan panen padi tetap baik.

Akan terlihat dari uraian berikut, bagaimanapun, bahwa upacara seperti itu memerlukan biaya tinggi. Oleh karena itu salah satu elit mendirikan *woke* seperti itu dan yang lain bergabung. Dia yang menjadi pemberi upacara utama disebut *umbu woke* ("pemilik *woke*"). Dia memiliki rumah sementara besar yang dibangun, *raha wokea*, di mana banyak tamu dapat diterima, dan di mana dia dan keluarganya juga pindah sementara. Ketika *woke* ditutup, dia kembali ke rumahnya yang biasa. Durasi *woke* seperti itu berbeda. Semakin lama bertahan, semakin mahal biayanya. Upacara *woke* yang saya lihat di Tinompo dibuka pada awal Mei dan ditutup pada akhir Agustus. *Woke* terakhir di Sampalowo dibuka pada akhir Januari dan ditutup pada awal Agustus. Tidak ada jangka waktu yang pasti, tetapi biasanya berlangsung selama beberapa bulan.

§133. Ritual pembukaan disebut *mobosi tengke*. Sore hari di hari yang telah ditentukan, *tonggola* memasuki rumah *woke* dan menuju salah satu dinding rumah yang dekat dengan tangga. Di sana dia pergi diam-diam untuk mempersembahkan *mopolendo minama a mpu'u apari*, yaitu persembahan sirih-pinang di kaki tembok. Di lantai ia meletakkan dua atau empat potong kapas berwarna (*lipa*) yang disebut kain, yang dapat dibeli dari pedagang. Di atasnya ia menaruh persembahan sirih-pinangnya. Kemudian dia meninggalkan rumah

dan berjongkok di tanah di luar, menghadap ke rumah *woke*, dan melantunkan doanya (*mengon-go*), yang singkatnya berbunyi sebagai berikut:

*Kami mpokontea komiu, tonuana;
Komiumo mehawa i rodoha,
Ka ipokomadoo kamino.*

Kami menguatkanmu, jiwa-jiwa orang mati;
Apakah kamu pulang?
Bahwa kamu membuat kami baik-baik saja.

Ketika *tonggola* telah mengumumkan rencana orang-orang kepada kematian, semua yang ingin berpartisipasi di dalamnya pergi ke rumah *woke* untuk membawakan sebuah lagu, yang disebut *metalo*. Ini harus dilakukan di rumah selama empat malam berturut-turut, atau, jika partisipasi terbukti terlalu besar, nyanyian juga dapat dilakukan di lantai di bawah rumah. Mereka kemudian berkata:

*O, waindo, monsiwi ka tontuwu.
O, waindo, monsiwi mbine'uwa.*

O, kasihanilah, kami meminta agar kami hidup.
O, kasihan, kami meminta tanaman kebun yang bagus.

Dengan cara ini seseorang membuat keinginannya diketahui; kita dengan jelas melihat arti *woke* dalam nyanyian ini. Setelah malam pertama, lagu-lagu ini juga bisa dinyanyikan secara bebas di ladang terbuka.

Dengan demikian, seseorang menyanyikan sejumlah malam yang berubah-ubah. Sementara itu, persiapan dilakukan untuk klimaks upacara. Pertama-tama, lantai terbuat dari kayu bulat tipis. Itu dinaikkan ke 1 m. di atas tanah. Itu persegi dan dapat memiliki permukaan yang cukup besar; Saya perkirakan Sampalowo 10

sampai 12 m. persegi. Ada papan panjang di setiap sisi. Keempat papan ini bergabung dua demi dua di keempat sudutnya; ini memungkinkan seseorang untuk berjalan di sekitar seluruh lantai di sepanjang sisi, selalu tetap berada di papan. Persiapannya juga termasuk mengumpulkan kerbau, beras dan minuman yang diperlukan (bir beras: *pongasi* dan arak: *ara* yang disuling tuak) untuk para tamu, dan daun serta bambu untuk menanak beras.

§134. Hari upacara mencapai klimaksnya (*matano*) telah lama ditetapkan. Sehari sebelumnya, *tonggola* dan para pembantunya pergi mengambil tulang belulang orang mati (*mong-keke*: secara harfiah menggali). Mencapai bebatuan, tempat peti mati dengan tulang berada, *tonggola* pertama-tama mempersembahkan sesajen sirih-pinang. Peti-peti jenazah yang akan dibawa ke *woke* dibuka, ikat tulang-tulang diikat dengan potongan kain kulit kayu sedikit lebih rapat, kemudian dibawa ke *ratoa* (gubuk) di luar desa. Tulang-tulang itu ditinggalkan di sana tanpa pengawasan semalaman.

Keesokan paginya tulang di *ratoa* dibawa ke lumbung padi (*si'e*) yang telah dikosongkan untuk keperluan tersebut. Lumbung padi tersebut berdiri di atas tiang-tiang yang tingginya ± 70 cm. dari tanah. Ada lantai di bawah setiap lumbung padi, biasanya dari kayu bulat kasar. Sebuah dinding bertirai, seolah-olah, telah dibuat di sekelilingnya dengan kain, sehingga tercipta sebuah ruangan kecil. Ketika tulang belulang itu telah sampai di lumbung padi dengan membawa tulang-tulangunya, para wanita mengambilnya, membawa mereka dengan kain di atas bahu mereka dengan cara yang sama seperti yang mereka lakukan sebelumnya. Seekor kerbau diikat ke sebuah tiang dan masing-masing laki-laki memberikan potongan di perut hewan (*montida ambau*). Kerbau disebut *potingko*; mulai saat ini orang

mulai menabuh genderang dan gong (*montombori*). Para wanita sekarang membawa tulang-tulang itu ke dalam ruangan di bawah lumbung padi dan mendandaninya di sana seperti yang telah dijelaskan dalam §128: para pria dengan *sanggori* dan *kokali*, para wanita dengan *tali tinandu* di kepala mereka. Ketika mereka berpakaian, mereka semua mendapatkan tempat mereka di sepanjang dinding: tiga ikat beras yang dikupas diletakkan di lantai, dan boneka itu diletakkan di atasnya, bersandar ke dinding. Boneka seperti itu disebut *tonuana*, nama yang sama dengan yang digunakan pria untuk menunjuk bundel penghuni tanah jiwa.

Perlu dicatat di sini bahwa To Molongkuni mengambil semua tulangnya. Di Tinompo hanya tengkorak yang digunakan dan tulang-tulangnya dibiarkan di *tolo'ea*, sedangkan di Sampalowo tidak ada yang diambil dari orang mati. Dalam dua kasus terakhir, tubuh kayu dibuat terlebih dahulu, yang kemudian ditempelkan tengkorak (Tinompo), atau tubuh dan kepala sama-sama terbuat dari kayu (Sampalowo). Namun, dengan pengganti kayu ini, seseorang melakukan hal yang sama seolah-olah mereka adalah tulang belulang orang mati itu sendiri. Kami telah melihat *mokole* dikubur. Di *mehowo*, sebutir telur menggantikan *metewusu* di antara orang-orang biasa, dan tidak ada tulang yang digali dan dibersihkan, tetapi sebaliknya kuburan ditutup. *Mokole* pergi dengan caranya sendiri dalam upacara itu, tetapi di *woke* mereka bergabung seperti yang lain. Sangat wajar bahwa ini bukan masalah menggali tulang. Boneka kayu menggantikan tulang di sini.

Sekitar pukul empat sore *tonggola* muncul dari bawah lumbung padi dan melakukan *momposulei dopi*. Di sudut lantai yang dijelaskan di atas, dia meletakkan nampan yang terbuat dari pelepah daun sagu dengan sesajen sirih-pinang di salah satu papan panjang.



Dukun Orang Mati (dengan pedang di tangan) dan pembantunya (dengan *sawoki* di tangan). Di latar belakang terlihat lantai (*horo dopi*) tempat berlangsungnya tarian *lumense* dan paduan suara orang mati (*tengke*). (Lihat bab VI §134).

Dengan pedang di tangan, *tonggola* berasal dari lumbung padi, menyentuh sirih-pinang dengan ujung pedang, menginjak papan dan melingkari seluruh *horo dopi* satu kali berlawanan arah jarum jam. Kemudian dia melangkah kembali ke tanah dan kembali ke lumbung padi. Dia mengulangi ini empat kali.

Ketika dia datang dari lumbung padi untuk kelima kalinya, dia diikuti oleh sederet wanita, masing-masing membawa boneka kematian (*tonuana*) dalam kain secara diagonal di depannya. Dengan tangan kiri mereka memegang boneka di leher, di tangan kanan mereka memiliki tongkat dengan rambut kambing

panjang (*sawoki*). Gaunnya seperti yang dijelaskan dalam §129. *Tonggola* tidak memakai boneka, tetapi hanya memiliki pedang di tangannya. Semua wanita berdiri berdampingan di *horo dopi*, menghadap ke tengah lantai. Sementara gendang dan gong sekarang sedang ditabuh, para wanita ini menari *lumense*. Dengan gerakan meluncur pendek dari kakinya dan sedikit rotasi pada sumbu longitudinal tubuhnya, gelang pergelangan kaki tembaga yang berat itu berdenting satu sama lain dalam irama yang tetap, sementara semuanya bergerak perlahan ke kanan, membuat gerakan berirama dengan *sawoki*. Keseluruhannya membuat kesan yang indah, megah, agak menggairahkan.

Setelah ini berlangsung beberapa saat, permainan gendang berhenti, para wanita turun dari *dopi* dan masing-masing menyerahkan boneka mereka. Beberapa ekor kerbau (di Tinompo ada empat lawan satu, di Sampalowa enam) masing-masing diikat ke tiang, dan masing-masing disayat di perut, seperti yang telah kita lihat beberapa kali. Setelah ini para wanita mendapatkan *tonuana* mereka lagi dan membawanya kembali ke lumbung padi. Sekarang, bagaimanapun, mereka tidak mendapatkan tempat mereka di bawah gudang, tetapi di dalamnya; di sana juga mereka ditempatkan tegak, masing-masing di atas tiga tandan beras.

Keesokan paginya sekitar pukul sembilan boneka diletakkan kembali di *dopi*. Seperti hari sebelumnya, perempuan yang sama melakukan *lumense*, menabuh gendang dan gong. Setelah itu boneka langsung dibawa dari *dopi* ke rumah *woke*. Sebuah ruangan terpisah telah disiapkan untuk mereka di sini, *solika*. Ditaruh di atas tiga ikat beras, *tonuana* tetap di sana sampai *woke* ditutup. *Tonggola* merawat mereka di sana, karena mereka dipersembahkan tiga kali sehari: pagi, siang, dan malam,

TO MORI DARI TINOMPO

porsi mereka disegarkan.

§135. Ketika semua *tonuana* telah mengambil tempatnya di *solika*, saatnya telah tiba ketika semua bisa berkomunikasi dengan orang mati. Jiwa-jiwa orang mati telah dibawa ke dalam jangkauan tetapi tidak mungkin untuk berinteraksi dengan mereka di mana-mana. Ini hanya mungkin pada *dopi*. Namun belum diinginkan untuk setiap orang acak untuk mengambil langkah pertama ke arah itu. *Tonggola* harus membuka jalan dengan ditemani beberapa pria dan wanita lain. Untuk itu mereka pergi *montombei i dopi*. Arti yang tepat dari *montombei* belum sepenuhnya jelas bagi saya. Tampaknya menunjukkan cara tertentu menabuh genderang. Bagaimanapun, *tonggola* dan teman-temannya berjalan sangat lambat di sekitar *dopi* sekali ke arah di mana *lumense* terjadi (yaitu berlawanan arah jarum jam), sementara mereka bernyanyi:

*Kita mensawi teteno ndonuana,
tomentombeioto.*

Kami naik jembatan jiwa orang mati,
Kami melakukan montombei

Mulai sekarang semua orang yang menyukainya boleh datang dan membawakan lagu-lagu mereka di *dopi*. Nyanyian bersama orang mati ini disebut *tumengke*, lagu-lagunya sendiri disebut *tengke*.

Dalam *tumengke* ini orang selalu dapat membedakan dua bagian; satu bagian yaitu *tengke onitu*, lagu yang dinyanyikan bersama dengan orang yang sudah meninggal atau berhubungan dengan mereka, dan *tengke* yang dinyanyikan semata-mata untuk hiburan. Yang pertama memiliki bentuk tetap yang tidak dapat diubah, yang kedua isinya sewenang-wenang dan tidak berbeda dari *tingke* (lihat Bab V

§109). Lebih jauh lagi, ciri ini juga mencolok, bahwa para pria tidak akan *tumengke* tanpa mengenakan pakaian khusus mereka. Ini terdiri dari celana pendek putih, selempang kuning di bagian tengah dan dada telanjang; gelang kuningan tipis dikenakan di atas betis, yang bergemerincing dengan injakan; empat gelang cangkang putih (*buso*) dikenakan di kedua lengan di atas siku, sementara kepala dihiasi dengan *talisi-lisi*, *sanggori* dan *kokali* yang telah dijelaskan, yang terakhir berayun anggun di udara dengan setiap gerakan kepala dan dada. Para wanita benar-benar harus mengenakan sarung yang mencapai di atas payudara, dengan pita di sekitar pinggang, dan memiliki *bomboni* kuning di kepala, seperti yang masih dilakukan oleh To Molongkuni. Gaun ini sangat meningkatkan keindahan keseluruhan; sarung dan kabaya, bagaimanapun, dan rambut bengkok benar-benar ketinggalan zaman.

Setelah *tengke* dibuka untuk semua orang dengan cara yang dijelaskan di atas, semua yang ingin pergi ke *dopi* dan *tengke* biasa terjadi. Empat malam setelah boneka kematian ditempatkan di *solika*, *mebakui* (menyediakan makanan) dilakukan. Menjelang malam banyak pria dan wanita berkumpul di *dopi*; pasti ada begitu banyak orang sehingga *dopi* benar-benar sibuk dengan orang-orang di sekitar, karena jika hampir tidak ditempati, ini akan berdampak buruk bagi orang yang bersuka ria. Setiap peserta sekarang menerima sebungkus kecil nasi (*winalu*), yang dapat dimakan atau dibuang, sesuai keinginan. *Tengke onitu* kemudian dinyanyikan. Ketika ini telah berakhir, seseorang bebas untuk mencoba *tengkenya* sendiri, dan sebagai aturannya ini mengarah pada *mewuwukui* yang sangat dicintai (lihat Bab V §109).

Setelah empat malam berlalu, *mo'enseami mia* ("memberikan sirih-pinang dan kapur kepada orang-orang"). Sekali lagi *dopi* harus

benar-benar sibuk dengan orang-orang pada malam hari. Masing-masing mendapat sepotong kecil daun sirih, buah pinang dan sedikit kapur, yang dapat dikonsumsi atau dibuang sesuka hati. Setelah seseorang menyanyikan *tengke onitu* lagi, seseorang menyanyikan *tengkenya* sendiri. Jadi *mebakui* dan *me'enseami* bergantian setiap empat malam, sampai *woke* ditutup. Jika kita mempertimbangkan bahwa ini berlangsung selama berbulan-bulan, dan tuan rumah harus memastikan bahwa setidaknya yang paling menonjol dari mereka yang datang menyedap *pongasi* atau *ara*, jelaslah bahwa selain pembukaan dan penutupan *woke* tahap menengah ini juga memerlukan banyak biaya.

§136. Di sini saya menawarkan dua *tengke onitu*, yang umum di kalangan To Molongkuni. Fragmen pendek dari lagu semacam itu dari Tinompo menunjukkan bahwa lagu-lagu ini juga digunakan di sana, meskipun dengan sedikit penyimpangan. Di sini saya lebih suka memberikan *tengke* To Molongkuni secara keseluruhan, karena apa yang saya catat di sini lebih lengkap daripada yang saya ketahui dari Tinimpo; dan di urutan kedua karena tiga perempat *woke* di Tinompo berasal dari suku pertama.

Tengke onitu pertama berbunyi sebagai berikut:

*I henu nsuminggala,
bintae koduntumu.
So kamimo mensawi
ntonuana inolu.
Kindeemotowo,
kimpesimba-simbae.
Kehapa ntiwu-ntiwu
i wawonggu lumoli?
Kumontumada'oo
inse ntue hoalu.
Ka kumbeiniri'o
ntokori sinorigi.*

*Ra kupe'engkahako
dasa inengka hala.
Ka kupentororio
ompeo nsinalewo.
Ka kupenampario
inalawa ntombura.
Ka kumbomamario
ilepa mbinemata.
Ka kubansianggeo
wue mbunonggumau
Ka kuelenduanggeo
kotuo ntangge mea.
Ka ku'enseanggeo
ensea ensemule.*

Nah, kamu yang di sana menabuh drum, tinggalkan stik drum Anda. Karena kami, jiwa-jiwa yang diundang, kami datang untuk memasangnya (*dopi*). Kami menemukan satu sama lain di sini dan sekarang membantai sesuatu. Hujan macam apa itu yang turun padaku, penari? Aku sedang menaiki tangga sekarang dengan delapan takik. Dan aku berpegangan erat di pagar yang dihias. Dan kemudian saya memanjat bangku sisanya memiliki ketinggian yang baik. Dan aku akan menyanjung diriku sendiri di atas tikar penuh warna. Lalu aku bersandar tikar warna-warni. Kemudian saya mengunyah sirih-pinang dari keranjang bergaris. Dan saya membagi pinang yang sudah berwarna kuning. Lalu aku mempersiapkan sirih, bertangkai merah. Akhirnya, saya menambahkan kapur, yang selalu menyertainya.

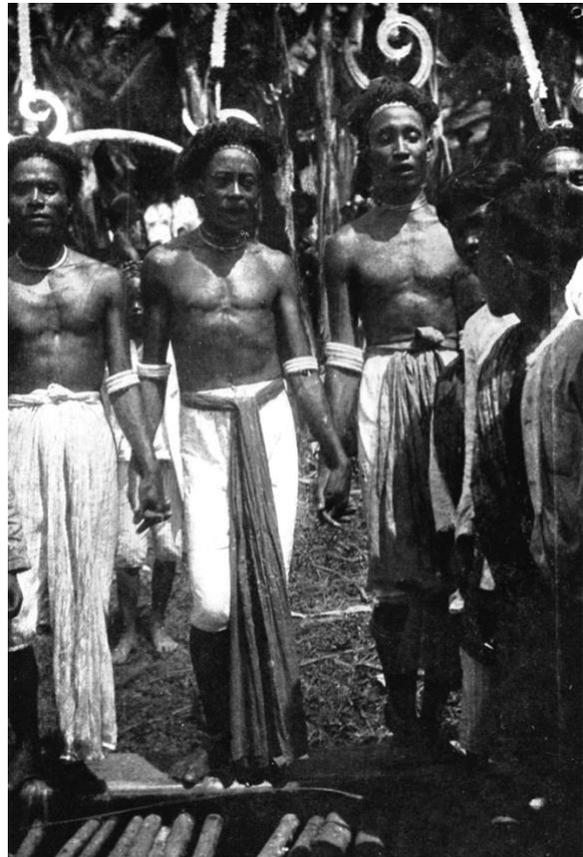
TO MORI DARI TINOMPO

Tengke onitu kedua berbunyi:

*Roku nsarai,
i henu mia ntuwu.
Minggu aku nderahi
mo'ia-ia a nsolika.
So andono me'ambo,
i kito henu-henu,
indowe-indowe todaa
mengkumoro mo'ia i inie.
Koko nda'u nggoa
sumepei doule;
umalo mbae olo
baeha ndawokia.
Sombo nda'u nggoa
tumambe o liasa.
Mbelu-mbelumo
dopi mbela'angangu.
Itisa ndaha mami,
tisa mongkoo-koo.
Aku ta imongkoo
kinonoo mbalara.
Siu ndaha mami,
siu nderesa-resa,
rinensano mbopala.
Sombo wula nggoa
tumambe'o ndoburi
tungke ndaha mami.
Kumbe'inura'o,
kumbe'urasa'a'o.*

Anda memberikan nada lagu,
kamu orang-orang yang masih hidup.
Seolah-olah aku telah jatuh,
jadi saya duduk di sini di kamar.
Karena itu tidak pantas
itu, siapa kita,
yang hidup menertawakan kami,
berkumpul di desa.
Setiap tahun lagi
satu benang *doule* lecet;
panen padi dikumpulkan

pada rumor *woke*.
Setiap tahun lagi
rumah diperkuat lagi.
Mereka gemetar dan mereka gemetar
papan yang saya injak.
Pos tengah rumah kami,
tiang tengah miring.
Aku akan menjadi bobrok,
memutuskan tali pengikat.
Sudut-sudut rumah kita,
sudut akan melorot,
robek oleh talenan,
Dan setiap bulan
satu menambahkan di loteng kami
daun kanau.
Saya mendapat manfaat dari ini
itu juga merugikan saya.



Laki-laki yang terlibat dalam Tumengke (lihat Bab VI 135).

Beberapa baris dari *tengke onitu* ini berbicara sendiri, yang lain tidak dapat saya jelaskan. Apa yang dimaksud dengan dua bait terakhir dari *tengke* kedua, misalnya, merupakan misteri bagi saya.

Ketika kita mempertimbangkan ide utama dari kedua lagu tersebut, kita dapat mengatakan bahwa yang pertama menggambarkan bagaimana jiwa yang mati tiba di *woke* dan membuat dirinya betah di sana. Nyanyian kedua menyerukan nyanyian *tengke*, di mana yang hidup dan yang mati bergabung bersama. Tidak ada tangisan di sini, tidak ada perpisahan di sini. Dan persatuan permanen antara yang hidup dengan yang mati terbukti dari panen yang baik. Rumah yang berdiri di tengah-tengah *horo dopi, liasa*, kemudian terus diperbarui, di mana kendang dan gong digantung selama *woke*. Baik penggunaan rumah *woke* yang sering maupun partisipasi yang besar mematahkan ikatan; talenan, tempat daging kerbau yang disembelih dipotong kecil-kecil, ditumpuk sedemikian rupa di sudut rumah sehingga lantainya surut di sana. Terakhir, disebutkan tentang daun *konau* (arenga sacchar-ifera), yang, bagaimanapun, tidak dapat saya temukan dalam konteks upacara kematian ini. Mungkin apa yang dikatakan berkaitan dengan ritus yang telah kita ketahui di tempat lain, yaitu di bab. IV §82.

§137. Ketika *woke* telah berlangsung beberapa bulan, seseorang melanjutkan ke kesimpulan: *metasi*. Di luar desa mereka sekali lagi membangun *ratoa*; pada hari yang ditentukan para wanita sekarang mengambil boneka yang mati dari *solika* dan melakukan tarian (*lumen-se*) bersama mereka di atas papan (*dopi*), seperti yang dijelaskan dalam §134. Hal ini dilakukan ketika matahari kira-kira berada pada titik tertingginya. Kemudian semua *tonuana* dibawa ke *ratoa*, mereka kembali

berbaris rapi di samping satu sama lain, dan dibiarkan di sana semalaman.

Keesokan harinya mereka dibawa kembali ke batu setelah makan pagi, jadi sekitar jam 10. Sesampai di sana, boneka-boneka itu dibuka pakaiannya dan tulang-tulangnya dimasukkan kembali ke dalam peti (*tolo'ea*). Ketika peti masih bagus, yang lama digunakan, dan yang baru dibuat untuk yang rusak. Seperti setelah *tewusu*, semua jenis hadiah untuk orang mati sekarang ditempatkan di dekat batu. Sekembalinya ke desa, tindakan *mewo'ohi* juga terjadi di sini, seperti yang dijelaskan dalam §127.

Sore hari di mana tulang-tulangnya diambil kembali, setiap hantu yang mungkin tersisa akan diusir: *montamba onitu*. Ketika hari sudah gelap, tiba-tiba terdengar suara yang mengerikan dari rumah *woke*, karena setiap orang yang mampu melakukannya berteriak sekeras yang mereka bisa, dan mereka membenturkan segala sesuatu yang dapat membuat suara (kecuali pada drum). Kebisingan ini menyebar ke seluruh desa dan kemudian padam. Setelah membuat suara biadab ini empat kali, hantu-hantu itu seharusnya terbang.

Dua malam setelah pengambilan tulang, *wurake* (dukun) dibiarkan *mekukumbu*, seperti kebiasaan setelah setiap *tewusu* (lihat §127). Ketika ini dilakukan, setelah upacara *woke* dirayakan untuk menghormati *mokole* atau *bonto*, maka setiap orang di desa itu harus berhenti bekerja pada suatu hari (*mo'ia mpee*) (lih. §121).

§138. *Gaji tonggola*. Upah yang diterima seorang *tonggola* atas keterlibatannya dalam *tewusu* terdiri dari manik-manik (*oluti*), yang ia dapatkan dua putih dan dua merah, kemudian parang, yang mungkin ia ambil dari rumah orang mati (*tombea*), dan 35 ikat lagi. Nasi; namun ia tidak membawa pulang jumlah seluruhnya, melainkan menyisakan 5 untuk

TO MORI DARI TINOMPO

keluarga almarhum, yaitu ia mengembalikan 5. Manik-manik yang disebutkan bukanlah manik-manik kaca yang dibeli, melainkan *oluti* asli, yaitu manik-manik potong batu. Asal-usulnya tidak saya ketahui, mereka tidak mengatakan apa pun selain bahwa mereka berasal dari orang dahulu (*mia insani*), yang sendiri membelinya dari orang asing.

Upah *tonggola* untuk pekerjaannya di *woke* lagi-lagi terdiri dari empat *oluti* tersebut, dan selanjutnya semua tumpukan padi di tempat boneka kematian ditempatkan, serta bagian dari daging kerbau yang disembelih. Selama boneka kematian berada di *solika*, *tonggola* tinggal di rumah *woke* dan juga mendapatkan makanannya di sana.

§139. *Wanita hamil dan anak-anak yang meninggal*. Akhirnya, disebutkan secara singkat di sini tentang tiga jenis orang mati, yang tidak diperlakukan sepenuhnya sebagai orang mati biasa. Ini terutama mencakup wanita yang meninggal selama kehamilannya. Dia menjadi roh jahat, *pontiana*, yang mencoba membuat sesama penderita di antara wanita hamil. Jadi di sini bukan wanita yang meninggal saat melahirkan yang menjadi *pontiana*. Namun demikian, ini dianggap sebagai roh yang sama sekali tidak berbahaya. Namun, di Tinompo, tidak ada tindakan yang diambil untuk memperlakukan mayat wanita hamil sedemikian rupa sehingga tidak menjadi berbahaya seperti *pontiana*. Juga tidak ada cara yang umum diketahui untuk mengusir roh seperti itu, tetapi pada saat dibutuhkan seseorang lebih memilih untuk meminta bantuan orang asing yang ahli. Bentuk utama di mana hantu seperti itu dikandung adalah tongkat yang bergerak di udara, mengeluarkan suara seperti ranting yang diayunkan.

Anak-anak yang lahir mati dimasukkan ke dalam panci masak, dimasukkan ke dalam tabung kecil berisi susu ibu, dan kemudian

diam-diam dikubur di tanah di suatu tempat. Mereka tidak melihat lebih jauh. Panci masak seperti itu disebut *kuro* dalam kehidupan sehari-hari; jika seseorang menggunakannya untuk tujuan yang dijelaskan di atas, itu disebut *takuro*.

Ketika seorang anak meninggal pada usia yang sangat dini, ia membungkusnya dengan kain atau sarung tua dan dengan demikian diam-diam meletakkannya di tanah (*winuni*: secara harfiah tersembunyi). Jiwa anak-anak ini dan mereka yang lahir mati tidak pergi ke *Ponteoa* tetapi mereka berdiam di dataran di kaki gunung itu, di mana mereka menjalani kehidupan yang sunyi mencari dan memakan *wua bonse*, buah pohon asam. Tikus-tikus yang datang dalam jumlah besar untuk merusak padi juga merupakan penjelmaan dari mereka.