

Dharmojo

Sistem Simbol

Dalam Munaba
Waropen Papua



PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL

SISTEM SIMBOL DALAM *MUNABA* WAROPEN PAPUA

DHARMOJO

**PERPUSTAKAAN
PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL**

**PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL
2005**

SISTEM SIMBOL DALAM *MUNABA* WAROPEN PAPUA

DHARMOJO

**PERPUSTAKAAN
PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL**

**PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL
2005**

PERPUSTAKAAN PUSAT BAHASA

Klasifikasi	No. Induk : 233
PD 499-285 141 DHA S	Tgl. : 8/6/2006
	Ttd. : _____

SISTEM SIMBOL MUNABA WAROPEN PAPUA

ISBN 979 685 517 8

Pusat Bahasa
Departemen Pendidikan Nasional
Jalan Daksinapati Barat IV
Rawamangun, Jakarta 13220

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG

Isi buku ini, baik sebagian maupun seluruhnya, dilarang diperbanyak dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit, kecuali dalam hal pengutipan untuk keperluan penulisan artikel atau karangan ilmiah.



Katalog dalam Terbitan (KDT)

499.285 141
DHA DHARMOJO
s Sistem Simbol Munaba Waropen Papua/Dharmojo.—Jakarta: Pusat Bahasa, 2005.
ISBN 979 685 517 8
1. BAHASA WAROPEN-SEMIOTIK

KATA PENGANTAR KEPALA PUSAT BAHASA

Bahasa menjadi ciri identitas suatu bangsa. Melalui bahasa orang dapat mengidentifikasi kelompok masyarakat, bahkan dapat mengenali perilaku dan kepribadian masyarakat penuturnya. Oleh karena itu, masalah kebahasaan tidak terlepas dari kehidupan masyarakat penuturnya. Dalam perkembangan kehidupan masyarakat Indonesia telah terjadi berbagai perubahan, terutama yang berkaitan dengan tatanan baru kehidupan dunia dan perkembangan ilmu pengetahuan serta teknologi, khususnya teknologi informasi, yang semakin sarat dengan tuntutan dan tantangan globalisasi. Kondisi itu telah menempatkan bahasa asing, terutama bahasa Inggris, pada posisi strategis yang memungkinkan bahasa itu memasuki berbagai sendi kehidupan bangsa dan mempengaruhi perkembangan bahasa Indonesia. Kondisi itu telah membawa perubahan perilaku masyarakat Indonesia dalam bertindak dan berbahasa. Gejala munculnya penggunaan bahasa asing di pertemuan-pertemuan resmi, di media elektronik, dan di media luar ruangan menunjukkan perubahan perilaku masyarakat tersebut. Sementara itu, bahasa-bahasa daerah, sejak reformasi digulirkan tahun 1998 dan otonomi daerah diberlakukan, tidak memperoleh perhatian dari masyarakat ataupun dari pemerintah, terutama sejak adanya alih kewenangan pemerintah di daerah. Penelitian bahasa dan sastra yang telah dilakukan Pusat Bahasa sejak tahun 1974 tidak lagi berlanjut. Kini Pusat Bahasa mengolah hasil penelitian yang telah dilakukan masa lalu sebagai bahan informasi kebahasaan dan kesastraan di Indonesia. Selain itu, bertambahnya jumlah Balai Bahasa dan Kantor Bahasa di seluruh Indonesia turut memperkaya kegiatan penelitian di berbagai wilayah di Indonesia. Tenaga peneliti di unit pelaksana teknis Pusat Bahasa itu telah dan terus melakukan penelitian di wilayah kerja masing-masing di hampir setiap provinsi di Indonesia. Kegiatan penelitian itu akan memperkaya bahan informasi tentang bahasa-bahasa di Indonesia.

Berkenaan dengan penelitian yang telah dilakukan tersebut, Pusat Bahasa menerbitkan hasil penelitian yang berasal dari disertasi Dharmojo yang berjudul *Sistem Simbol dalam Munaba Waropen Papua*. Buku ini memuat bagaimana suatu simbol yang berupa syair dan nyanyian diungkapkan dalam suatu peristiwa meninggalnya seseorang di daerah Waropen, Provinsi Papua. *Munaba* yang dinyanyikan ini menceritakan hal-hal yang berkaitan dengan orang yang meninggal, baik berupa silsilah keluarga, perbuatan baik, maupun sejarah kehidupannya. Sebagai pusat informasi tentang bahasa di Indonesia, penerbitan buku ini memiliki manfaat besar bagi upaya pengayaan sumber informasi tentang pengajaran bahasa di Indonesia. Karya penelitian ini diharapkan dapat dibaca oleh segenap lapisan masyarakat Indonesia, terutama mereka yang memiliki minat terhadap linguistik di Indonesia. Untuk itu, saya menyampaikan terima kasih dan penghargaan kepada peneliti yang telah menulis hasil penelitiannya dalam buku ini. Semoga upaya ini memberi manfaat bagi langkah pembinaan dan pengembangan bahasa-bahasa di Indonesia dan bagi upaya pengembangan linguistik di Indonesia ataupun masyarakat internasional.

Jakarta, 16 November 2005

Dendy Sugono

PRAKATA

Syukur Alhamdulillah saya ucapkan ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat-Nya sehingga disertasi ini dapat diselesaikan sesuai waktu yang telah ditentukan. Disertasi yang berjudul "*Sistem Simbol dalam Munaba Waropen Papua*" ini dibuat sebagai salah satu persyaratan penyelesaian studi pada Program Doktor (S3) Pascasarjana Universitas Negeri Malang. Dalam penyelesaian disertasi ini, saya mendapat bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Sehubungan dengan itu, pada kesempatan yang berbahagia ini saya menyampaikan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada pihak-pihak berikut.

Pertama, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada: Bapak Prof. Dr. H. Zuchridin Suryawinata selaku Promotor I, Bapak Dr. Djoko Saryono, M.Pd. selaku Promotor II, dan Bapak Prof. Dr. Abdul Syukur Ibrahim selaku Promotor III, yang selalu memberikan dorongan, motivasi, nasihat, dan masukan-masukan, serta arahan-arahan selama bimbingan berlangsung yang amat berguna bagi kesempurnaan penyelesaian disertasi. Sikap arif, bijak, kebabakan, dan keramahan dari para promotor dalam memberikan bimbingan dan arahan sangat mengesankan, sehingga dapat menumbuhkan kesadaran saya untuk meningkatkan profesionalisme, idealisme, dan sikap dewasa, serta tanggung jawab secara akademis dalam menghadapi era transformasi nilai-nilai dan globalisasi budaya di masa kini.

Selanjutnya, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. H. Imam Syafi'ie selaku Rektor Universitas Negeri Malang yang telah menerima dan memberi kesempatan kepada saya untuk studi di lembaga ini. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada segenap jajaran Pimpinan Pascasarjana Universitas Negeri Malang: Bapak Prof. Ali Saukah, M.A., Ph.D. selaku Direktur, Bapak Dr. Marthen Pali, M.Psi. selaku Asisten Direktur I, Bapak Prof. Dr. Hendyat Soetopo selaku Asisten Direktur II, dan Bapak Dr. Djoko Saryono, M.Pd. selaku Ketua Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia, serta segenap staf akademik, administrasi, dan pengelola perpustakaan, baik Pascasarjana maupun Universitas Negeri Malang yang telah memberikan pelayanan, fasilitas, dan bantuan kepada saya selama mengikuti studi hingga selesai penulisan disertasi ini.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada para pimpinan di lingkungan Universitas Cenderawasih Jayapura, di antaranya: Bapak Ir. Frans Wospakrik, M.Sc. selaku Rektor, Bapak Drs. Silas Antoh selaku Pembantu Rektor I, Bapak Drs. Festus Simbiak, M.Pd. selaku Dekan FKIP, Bapak Drs. Onesimus Warwer, M.Si. selaku Pembantu Dekan I, Bapak Drs. Agustinus Renyoet, M.Si. selaku Pembantu Dekan II, Bapak Drs. Yacobus Paidi, M.Si. selaku Ketua Jurusan PBS, dan Bapak Drs. Bartholomeus Kainakaimu, M.Si. selaku Ketua Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, serta segenap staf akademik dan administrasi yang telah memberikan kesempatan, dukungan, bantuan, nasihat, dan dorongan, serta kemudahan kepada saya dalam mengikuti studi.

Selain itu, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada Bapak Gubernur Provinsi Papua dan segenap jajaran pimpinannya yang telah memberikan bantuan dan fasilitas untuk menunjang kelancaran dan kelangsungan studi saya. Ucapan terima kasih saya sampaikan juga kepada Bapak Bupati Yapen, Bupati Waropen, dan segenap jajaran pimpinannya dari tingkat kabupaten, kecamatan, hingga di tingkat desa yang telah mengizinkan, memberi bantuan, fasilitas, dan kemudahan kepada saya untuk mengadakan penelitian sehingga semua kegiatan penelitian dapat berjalan dengan lancar dan dapat memperoleh data serta informasi yang diperlukan.

Ucapan terima kasih saya sampaikan juga kepada: *Pertama*, Bapak Drs. Edison Saroi yang dengan setia dan sabar membantu pengumpulan data. *Kedua*, para informan, antara lain bapak/ibu/saudara: Sergius Refasi, Sermelina Maniburi, Isak Imbiri, Sarlota Sawaki, Obaja Maniagasi, Yohanis Yenusi, Habel Sirami, Gasper Sawai, Semuel Nuburai, Isaskar Saroi, Markus Aibini, dan Domi Rumaniowi. *Ketiga*, para *Yanisa Mumabaugha* (Juru *Munaba*): Sermelina Maniburi, Sarlota Sawaki, Yuliana Wopari, Rodemina Duwiri, Sofia Pandori, Lea Duwiri, Margaretha Sawaki, Katerina Imbiri, dan kelompok pedansa/penyanyi. *Keempat*, keluarga Karel Maniagasi, S.Pd., Nelce Bindosano, Agus Maniagasi, Kori Sawaki, selaku tuan rumah. *Kelima*, keluarga Pendeta George Sayori GKI Smima di Desa Nubuai. *Keenam*, masyarakat Nubuai pada umumnya dan khususnya masyarakat Keret Kai. *Ketujuh*, kru pendukung tim operasional *munaba*: Hugo Warami, S. Pd., Fersyid D. Mora, S. Pd., Yance Sawaki, Yori Bindosano, Toyon Maniagasi, Berto Setiawan, Cipa Worabai, Karya Abadi Serui-Papua. Mereka inilah pihak-pihak yang telah memberi dukungan ikut terlibat mempersiapkan segala sesuatunya, menyediakan waktu, tenaga, pikiran, serta memberikan data secara ikhlas, jujur, dan penuh antusias kepada saya sebagai peneliti sehingga penelitian ini dapat terlaksana dengan lancar, aman, dan selamat.

Tidak lupa, ucapan terima kasih saya sampaikan juga kepada teman-teman seperjuangan angkatan 2001: Drs. Soedjijono, M.Hum., Drs. Tengsoe Tjahjono, M.Pd., Drs. Jumadi, M.Pd., Drs. Mohd Harun, M.Pd., Drs. Ahmad Ridhani, M.Pd., Drs. Alif Mudiono, M.Pd., Dra. Eti Setiawati, M.Pd., Dra. Hj. Juairiah,

M.Pd., Dra. H. Sri Puji Astuti, M.Pd., Dra. Ekarini Saraswati, M.Pd., Drs. Marthen Febby, M.Pd., Drs. Mayong Maman, M.Pd., Drs. Anshari, M.Hum., dan Drs. Gr. Mudjiyono, M.Pd. yang telah ikut andil memberikan rona-rona disertasi ini serta menambah pengalaman, bahkan wawasan yang bersifat asah, asih, dan asuh kepada sesama teman.

Secara khusus ucapan terima kasih saya sampaikan juga kepada: Bapak/Ibu Marto Dihadjo (orang tua), Bapak/Ibu Pudjo Dharmanto (orang tua), Bapak/Ibu Selar (Mertua), dan kakak-kakak serta adik-adik, yang tidak putus-putusnya memberikan doa restu, dukungan, dan bantuan kepada saya dalam menempuh studi. Teristimewa ucapan terima kasih saya sampaikan kepada: istri tercinta Siti Rukianah (Siti), dan kedua putri saya: Anisa Dharmawati Nurbaeti (**Nisa**), dan Farahdiba Dharmazuqoh Ramadhani (**Diba**) yang dengan sabar, tulus ikhlas, dan setia mendampingi dalam mengarungi perjalanan selama studi, baik dalam keadaan suka maupun duka, serta selalu memberi motivasi untuk penyelesaian studi saya.

Akhirnya, saya tidak dapat membalas jasa dan budi baik kepada semua pihak yang telah turut andil dalam penyelesaian disertasi ini, kecuali hanya dapat memanjatkan doa semoga dilimpahi rahmat, dan karunia, serta hidayah oleh Allah SWT. Amin.

Malang, Maret 2005
Penulis.

ABSTRAK

Dharmojo. 2005. *Sistem Simbol dalam Munaba Waropen Papua*. Disertasi. Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia, Program Pascasarjana Universitas Negeri Malang. Pembimbing: (I) Prof. Dr. H. Zuchridin Suryawinata, (II) Dr. Djoko Saryono, M.Pd, (III) Prof. Dr. Abdul Syukur Ibrahim.

Kata Kunci: simbol *munaba*, bentuk, makna, fungsi.

Munaba adalah konstruksi realitas budaya Waropen Papua, dalam bentuk tari dan lagu, yang merepresentasikan simbol-simbol. *Munaba* bagi masyarakat Waropen merupakan ritual kematian yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupannya. *Munaba* memiliki fungsi sebagai media komunikasi sosial untuk menyampaikan ajaran, pendidikan, nasihat, dan informasi kepada generasi penerus.

Masalah penelitian ini difokuskan pada bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol. Adapun, tujuannya untuk mendeskripsikan dan menjelaskan sistem simbol yang terdapat dalam *munaba* di Waropen Papua.

Penelitian ini termasuk jenis studi kasus yang didasarkan pada pendekatan eklektif yang merupakan kolaborasi antara teori semiotika dan hermeneutika. Secara metodologis, penelitian simbol dalam *munaba* ini bersifat alamiah karena sumber datanya diamati secara langsung. Peneliti bertindak sebagai *human instrument*. Pengambilan sampel dilakukan secara purposif. Data penelitian ini berupa simbol verbal dan nonverbal. Data simbol verbal bersumber pada tuturan para pelaku dalam *munaba*. Data simbol nonverbal bersumber pada tindakan para pelaku, perlengkapan, dan piranti yang mendukung terlaksananya *munaba*. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara (1) perekaman terhadap *munaba*, (2) pencatatan terhadap peristiwa penting dalam *munaba* dan (3) wawancara terhadap informan. Analisis data bersifat deskriptif-eksplanatif yang dilakukan secara induktif, dan hasilnya diverifikasi dengan pakar. Analisis data dilakukan dalam empat tahapan (1) pengurutan data sesuai dengan rentang permasalahan; (2) pengorganisasian data dalam formasi dan kategorisasi; (3) interpretasi data berdasarkan pemahaman secara empirik; dan (4) penilaian atas satuan data guna menghasilkan simpulan.

Temuan bentuk simbol, meliputi simbol verbal dan nonverbal. Temuan simbol verbal, meliputi (1) **paralinguistik**, yang mencakup segmen pencorak vokal, kualifikasi vokal, dan segregat vokal; (2) **kata**, yang mencakup segmen manusia, lingkungan alam, flora dan fauna, ruang dan waktu, komsos dan supra-natural; (3) **larik**, yang mencakup segmen bagian, keutuhan, variasi, dan penegasan; dan (4) **bait**, yang mencakup segmen bagian, keutuhan, variasi, dan penegasan. Temuan bentuk simbol nonverbal, meliputi: (1) **objek**, yang mencakup pelaku, kostum dan aksesoris, alat musik pengiring, dan piranti; (2) **tindakan**, yang mencakup formasi, posisi, gerakan, dan pandangan; (3) **latar**, yang mencakup tempat, waktu, nuansa, dan peristiwa; dan (4) **suara musik pengiring**, yang mencakup variasi intensitas, pola tili nada, besaran, dan irama.

Temuan makna simbol meliputi konteks: (1) **religi** ditemukan makna simbol pada kategori ekspresi kepercayaan dan sistem ritual; (2) **etika** ditemukan makna simbol pada kategori etika normatif, etika kritik, dan etika deskriptif; (3) **estetika** ditemukan makna simbol pada kategori keindahan secara individual, keindahan gagasan kreatif, keindahan seni kolektif, dan keindahan bernilai ekonomis; (4) **filosofi** ditemukan makna simbol pada kategori sikap kebersamaan, sikap keterbukaan, sikap bijaksana, dan sikap kritis; (5) tidak setiap kategori ditemukan simbol verbal dan simbol nonverbal; (6) adanya simbol yang memiliki makna berlapis sesuai dengan konteks yang dilekati; (7) sebaran makna simbol merata pada setiap kategori, (8) kategori makna simbol yang sangat menonjol atau dominan dalam munaba adalah sikap kebersamaan dan sikap keterbukaan dalam makna konteks filosofi dan ekspresi kepercayaan dalam makna konteks religi; dan (9) masyarakat Waropen memiliki pandangan yang terbuka dan dalam bertindak dilakukan dengan sangat hati-hati dan mementingkan kebersamaan.

Fungsi simbol sebagai (1) **pengetahuan** ditemukan pada kategori gagasan kolektif, tatanan masyarakat, pandangan hidup, solidaritas kelompok, dan pranata estetika; (2) **komunikasi** ditemukan pada kategori komunikasi vertikal dan komunikasi horisontal; (3) **partisipasi** ditemukan fungsi simbol pada kategori penciptaan peranan masyarakat dan penciptaan pranata status sosial; (4) **mediasi** ditemukan pada kategori mediasi pendidikan masyarakat, mediasi kasih sayang, mediasi kebersamaan, dan mediasi ekspresi keindahan; (5) simbol yang memiliki fungsi ganda sesuai dengan posisi simbol penggunaannya; (6) sebaran fungsi simbol merata pada setiap kategori; dan (7) fungsi simbol yang dominan pada kategori tatanan masyarakat, pandangan hidup, komunikasi horisontal, dan mediasi kebersamaan.

Penelitian ini menghasilkan implikasi teoretis dan praktis. Implikasi perspektif teoretis, hasil penelitian ini dapat diaplikasikan dalam penelitian tradisi lisan Waropen lain, dan dimanfaatkan sebagai rujukan bagi peneliti tradisi lisan. Implikasi dalam perspektif praktis, hasil penelitian ini dapat digunakan dalam pengembangan bidang pendidikan, kebudayaan dan pariwisata, serta kebijakan pemerintah. Dalam bidang pendidikan, hasil penelitian ini dapat dipergunakan

sebagai bahan rujukan untuk menyusun bahan pembelajaran pada berbagai jenjang pendidikan di wilayah Papua. Dalam bidang kebudayaan dan pariwisata, hasil penelitian ini dapat memotivasi berbagai pihak untuk mempelajari, mengembangkan, dan melestarikan khazanah budaya Waropen untuk kepentingan pariwisata serta diharapkan dapat meningkatkan taraf hidup masyarakat Waropen. Dalam bidang kebijakan pemerintah, hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai acuan pelaksanaan kebijakan pembangunan fisik, mental, dan spiritual masyarakat Waropen.

ABSTRACT

Dharmojo, 2005. *The System of Symbols in Munaba of Waropen Papua*. Dissertation. Language Education Department of Postgraduate Program of Malang State University. Advisors: (I) Prof. Dr. H. Zuchridin Suryawinata, (II) Dr. Djoko Saryono, M.Pd, (III) Prof. Dr. Abdul Syukur Ibrahim.

Keywords: *munaba* symbol, form, meaning, function.

Munaba is a reality construction of Waropen Papuan culture, in the form of singing and dance, represented in symbols. For the Waropens, the *munaba* is a death ritual which cannot be separated from their life. The *munaba* also serves as a means of communication in order to teach, educate, advice, and inform values for younger generations.

This research was focused on the study of the forms, meanings, and the functions of the symbols. This research was aimed at describing and explaining the system of symbols that were found in the *munaba* in the area of Waropen Papua.

This research can be classified as a case study using eclectic approach which combines theories of semiotics and hermeneutics. Methodologically, this research is natural in characteristics because the primary data were observed directly. Data sampling were taken purposively. The forms of symbols in the *munaba* can be divided into verbal and non verbal. The researcher serves as the human instrument. The data of verbal symbols were gathered from the utterances of the singers/dancers. Meanwhile, the data of non verbal symbols were taken from the actions of the singers/dancers, sets, and properties of the *munaba*. Data collection was conducted in three ways: i.e., (1) recording of the *munaba*; (2) note-taking on the important events, and (3) interview with the informants. The final results of the research were cross-checked with the experts. The data analysis was conducted in four stages: (1) ordering of data according to problem complexity; (2) categorization of the data according to form, significance, and function; (3) the interpretation based on empirical understanding of the relationship among form, significance, and function; and (4) verification and conclusion.

The findings of the forms of verbal symbols include verbal symbol and nonverbal. The verbal symbols include (1) paralinguistics which consists of vocal characterizer, voice qualifier, and voice segregate segments; (2) words

which cover human, environment, flora and fauna, time and space, cosmic and supernatural; (3) verses which cover partial, whole, variation, and emphasis; and (4) stanzas which covers partial, whole, variation, and assertion. The **nonverbal symbols** include: (1) **objects** which comprise singers/dancers, costumes and accessories, musical instruments, and properties; (2) **acts** which cover formation, position, movement, and sight; (3) **setting** which covers place, time, nuances, and event; and (4) **background music** which covers variation intensity, musical note, strength and rhythm.

The findings of **the meanings of symbols** are in the context of : (1) **religion** which expresses belief and ritual system; (2) **ethics** which expresses normative, critical, and descriptive ethics; (3) **aesthetics** expresses individual aesthetics of creative ideas, collective art aesthetics, and economical aesthetics; (4) **philosophy** expresses togetherness, openness, wisdom, and critical thinking; (5) verbal and nonverbal symbols are not always found in all categories; (6) there are symbols which have more than one meaning depending on contexts they are in; (7) many meanings are present in almost all categories of symbols; (8) the most dominant symbol in term of meaning is that expressing togetherness and openness philosophically and religious belief; (9) the Waropen people have an open mind, are careful, and emphasize togetherness.

The findings of **the functions of symbols** include symbols as (1) **knowledge** indicating collective ideas, societal norms, way of life, group solidarity, and aesthetical institutions; (2) **communication**, indicating vertical and horizontal communications; (3) **participation**, indicating societal role making, and social status institution making; (4) **mediation**, showing society education mediation, love and care mediation, togetherness mediation, and aesthetics expression mediation; (5) there are symbols which have more than one function according to the context of use; (6) the spread of the functions of symbols are even in each category; and (7) the most dominant functions are found in societal norms, way of life, horizontal communication, and togetherness mediation.

In the context of this study, here are some recommendations. In the *theoretical perspective*, other researchers are recommended to replicate results of this study to do other studies in the Waropen oral tradition and to use it as a reference for studies in oral tradition in general. Oral tradition represents a variety of fields to be followed up by other researchers. In the *practical perspective*, the results of the research have many practical and pragmatical implications in development of other fields like education, culture and tourism, as well as government policy. In education, it is hoped that the local government may use the study as a reference in the policy of providing instructional materials for various educational level in Papua. In term of culture and tourism, this study can motivate other people to study, to develop, and to preserve the *munaba* for cultural and tourism purposes. Finally, for the government policy, this study should used as a reference in the execution of physical, mental, and spiritual development of the Waropen people.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Kepala Pusat Bahasa.....	iii
Prakata.....	v
Abstrak.....	viii
Abstract.....	xi
Daftar Isi.....	xiii
Daftar Bagan.....	xvii
Daftar Tabel.....	viii
Daftar Gambar.....	xix
Peta Bahasa-Bahasa Papua.....	xx
Peta Bahasa Kabupaten Yapen Dan Waropen.....	xxi
Peta Lokasi Penelitian.....	xxii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1 Latar Belakang.....	1
1.2 Masalah Penelitian.....	6
1.3 Tujuan Penelitian.....	7
1.4 Kegunaan Penelitian.....	8
1.5 Asumsi Penelitian.....	8
1.6 Penegasan Istilah Operasional.....	9
1.7 Ruang Lingkup Penelitian.....	10
1.8 Keterbatasan Penelitian.....	11
1.9 Metode Penelitian.....	12
1.9.1 Jenis dan Rancangan Penelitian.....	12
1.9.2 Lokasi Penelitian.....	13
1.9.3 Data dan Sumber Data.....	14
1.9.4 Teknik Pengumpulan Data.....	16
1.9.5 Triangulasi Data.....	19
1.9.6 Analisis Data.....	20
1.10 Sistematika Laporan Penelitian.....	24

BAB II KAJIAN PUSTAKA	26
2.1 Hakikat Simbol	26
2.1.1 Batasan Simbol.....	26
2.1.2 Tanda dan Simbol	28
2.1.3 Jenis-jenis Simbol	29
2.2 Sistem Simbol	31
2.2.1 Bentuk Simbol.....	31
2.2.2 Makna Simbol	38
2.2.3 Fungsi Simbol	42
2.3 Perspektif Teoretis Kajian Simbol	45
2.3.1 Kajian Simbol dari Perspektif Semiotika	46
2.3.2 Kajian Simbol dari Perspektif Hermeneutika.....	49
2.3.3 Ancangan Teoretis Kajian Simbol	51
BAB III GAMBARAN UMUM MUNABA.....	54
3.1 Hakikat Munaba	54
3.1.1 Pengertian Munaba	54
3.1.2 Jenis-jenis Munaba	55
3.2 Karakteristik Munaba.....	60
3.2.1 Bentuk Munaba	60
3.2.2 Isi Munaba.....	65
3.2.3 Amanat Munaba.....	67
3.3 Pelaksanaan Munaba	68
3.3.1 Rangkaian dalam Munaba.....	68
3.3.2 Latar dalam Munaba	71
3.3.3 Pelaku dalam Munaba	74
3.3.4 Perlengkapan dalam Munaba	79
3.3.5 Gerakan dalam Munaba	85
3.3.6 Bahasa dalam Munaba	88
3.4 Pergeseran Pelaksanaan Munaba	89
BAB IV BENTUK SIMBOL DALAM MUNABA	94
4.1 Simbol Verbal	94
4.1.1 Paralinguistik.....	94
4.1.2 Kata	96
4.1.3 Larik.....	102
4.1.4 Bait.....	103
4.2 Simbol Nonverbal	107
4.2.1 Fisik.....	107
4.2.2 Tindakan.....	111
4.2.3 Latar	115
4.2.4 Suara.....	114

BAB V	MAKNA SIMBOL DALAM MUNABA	119
	5.1 Makna Simbol dalam Konteks Religi	119
	5.1.1 Ekspresi Kepercayaan	119
	5.1.2 Sistem Ritual	124
	5.2 Makna Simbol dalam Konteks Etika.....	127
	5.2.1 Etika Normatif.....	127
	5.2.2 Etika Kritik	130
	5.2.3 Etika Deskriptif	132
	5.3 Makna Simbol dalam Konteks Estetika	134
	5.3.1 Keindahan Secara Individual	134
	5.3.2 Keindahan Gagasan Kreatif	137
	5.3.3 Keindahan Seni Kolektif	137
	5.3.4 Keindahan Bernilai Ekonomis	138
	5.4 Makna Simbol dalam Konteks Filosofi.....	139
	5.4.1 Sikap Kebersamaan.....	140
	5.4.2 Sikap Keterbukaan	143
	5.4.3 Sikap Kebijaksanaan	146
	5.4.4 Sikap Kritis.....	148
BAB VI	FUNGSI SIMBOL DALAM MUNABA	150
	6.1 Fungsi Simbol Sebagai Pengetahuan	150
	6.1.1 Gagasan Kolektif.....	150
	6.1.2 Tatanan Masyarakat	152
	6.1.3 Pandangan Hidup.....	154
	6.1.4 Solidaritas Kelompok.....	157
	6.1.5 Pranata Estetika.....	158
	6.2 Fungsi Simbol Sebagai Komunikasi	160
	6.2.1 Komunikasi Vertikal	161
	6.2.2 Komunikasi Horizontal	162
	6.3 Fungsi Simbol Sebagai Partisipasi	165
	6.3.1 Penciptaan Peranan Masyarakat.....	165
	6.3.2 Penciptaan Pranata Status Sosial.....	166
	6.4 Fungsi Simbol Sebagai Mediasi.....	167
	6.4.1 Mediasi Pendidikan Masyarakat	168
	6.4.2 Mediasi Kasih Sayang.....	170
	6.4.3 Mediasi Kebersamaan	171
	6.4.4 Mediasi Ekspresi Keindahan.....	173
BAB VII	PENUTUP	176
	7.1 Rangkuman	176
	7.2 Simpulan	180
	7.3 Implikasi.....	181

DAFTAR RUJUKAN	183
LAMPIRAN-LAMPIRAN	192
Lampiran I Alat Pengumpul Data	192
Lampiran II Data Terseleksi.....	200
Lampiran III Transkripsi Data.....	206
Lampiran IV Glosarium	242
Lampiran V Daftar Yanisa Munabaugha	251
Lampiran VI Daftar Informan	252
Lampiran VII Biodata Penulis	253

DAFTAR BAGAN

Bagan.....	7
1.1 Masalah Penelitian.....	7
1.2 Data dan Sumber Data.....	16
1.3 Prosedur Analisis Data.....	22
2.1 Ancangan Teoretis Kajian Simbol.....	53
3.1 Jenis-jenis Muna dan Munaba.....	58

DAFTAR TABEL

Tabel.....	28
2.1 Perbedaan antara Tanda dan Simbol.....	28
3.1 Contoh Judul <i>Munaba</i> dan Marga Pemilik.....	66
3.2 Aspek-aspek Pergeseran Pelaksanaan <i>Munaba</i>	91

DAFTAR GAMBAR

Gambar

3.1	Gambaran Keadaan <i>Ferasoa</i> Tempat Pemakaman	71
3.2	Rumah Adat Masyarakat Waropen	73
3.3	Dua Orang <i>Yanisa Munabaugha</i> (Juru Munaba) Senior	76
3.4	Penonton Sambil Berdiri Menyaksikan Munaba	78
3.5	Menonton Munaba Sambil Berjualan Pinang	79
3.6	Tifa Sebagai Alat Musik Pengiring Munaba	80
3.7	Motif-motif Seni yang Diekspresikan pada Tifa	80
3.8	Aksesoris <i>Owana Ghareukigha</i> Tampak dari Depan	81
3.9	Aksesoris <i>Owana Ghareukigha</i> Tampak dari Belakang	82
3.10	Aksesoris <i>Owana Ghaferaukigha</i> Hasil Modifikasi	82
3.11	Motif dan Warna Kostum <i>Owana Ghareukigha</i> dan <i>Owana Ghaferaukigha</i>	83
3.12	Formasi dan Susunan Barisan Pelaku Munaba	86
3.13	Formasi Gerakan Saling Berhadapan	87



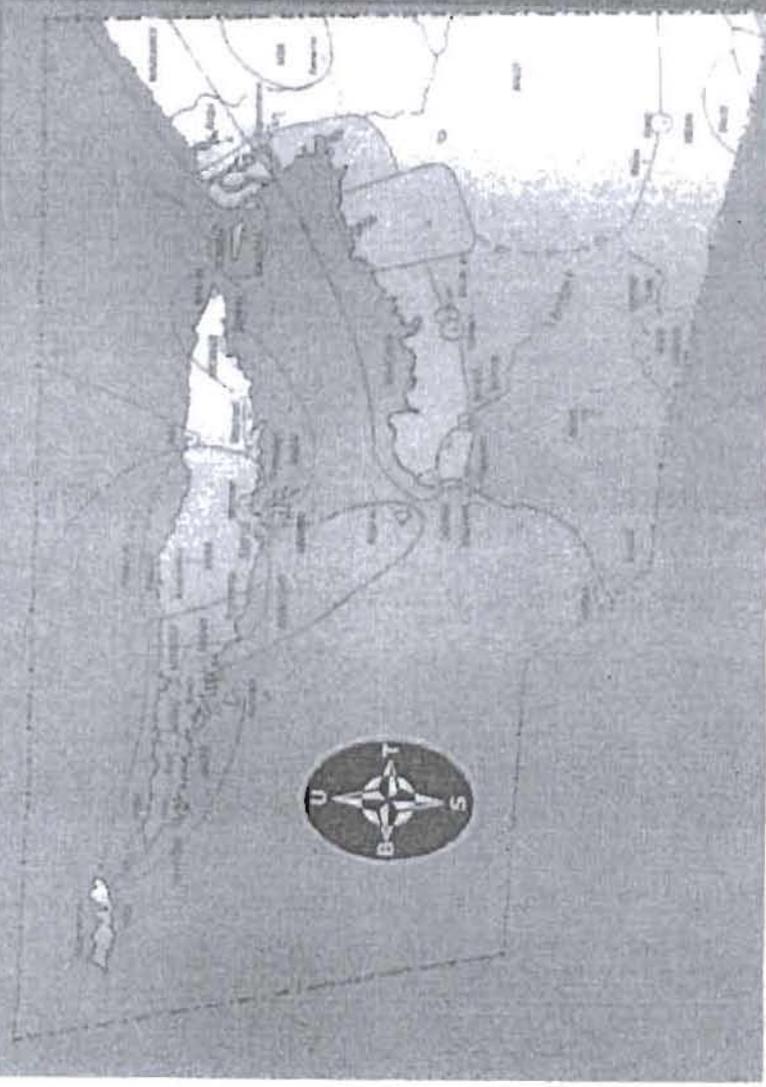
PETA BAHASA KABUPATEN YAPEN DAN KABUPATEN WAROPEN



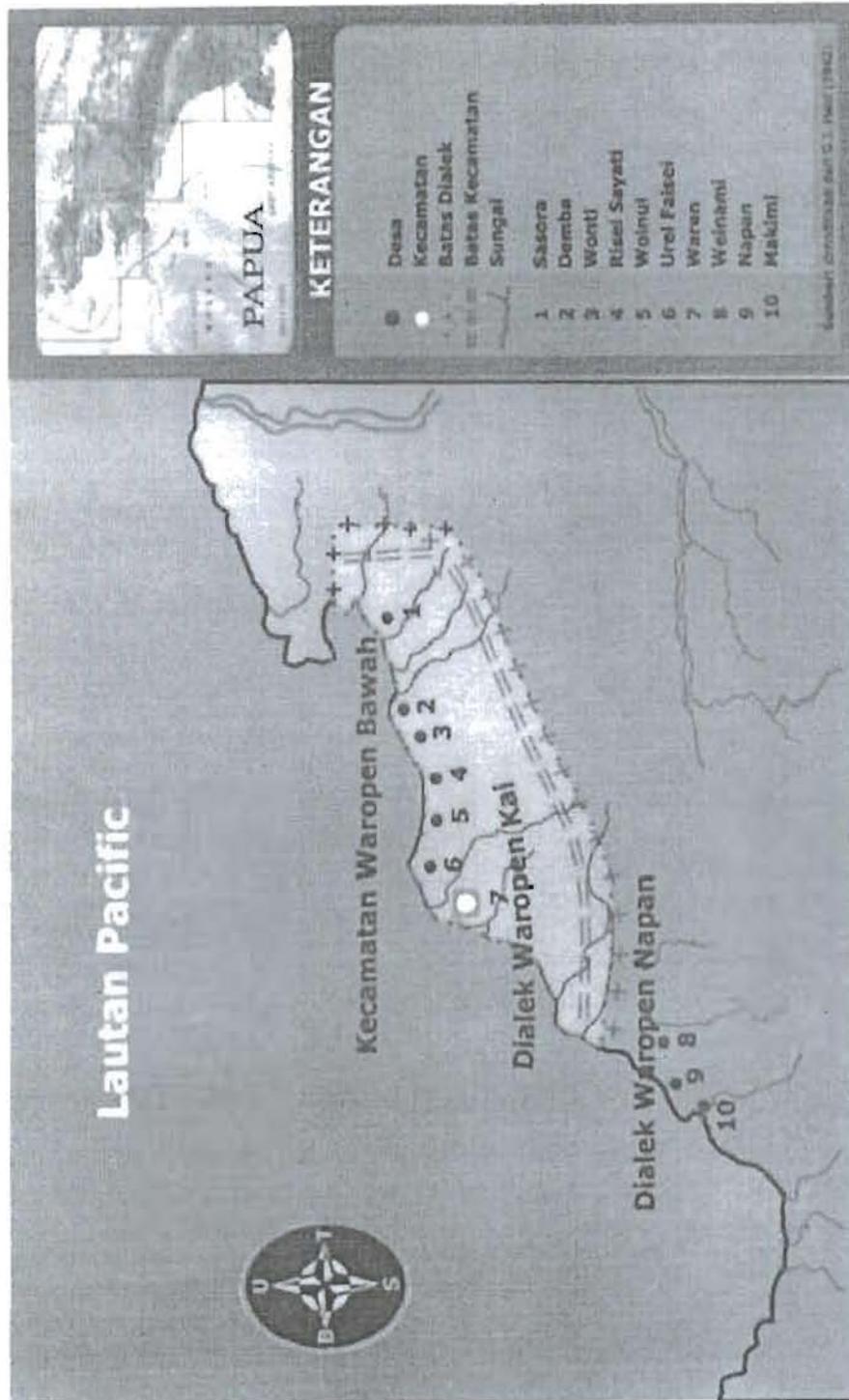
PAPUA

KETERANGAN

- KABUPATEN YAPEN
- KABUPATEN WAROPEN
- LOKASI PENELITIAN
- BATAS KABUPATEN
- BATAS WILAYAH KERJA



SUMBER: *Books of Gram. Jaya Linguistic*
1999



BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Munaba adalah salah satu jenis tradisi lisan yang digagas dan dimiliki oleh masyarakat Waropen, Papua. Bagi masyarakat Waropen, *munaba* dipandang sebagai suatu ritual kematian yang diperuntukkan bagi keturunan *Sera* 'raja' atau orang yang memiliki status sosial tinggi. Dalam *munaba* ini dituturkan atau dinyanyikan syair-syair nyanyian besar yang melibatkan para aktor atau pelaku, meliputi *yanisa munabaugha* 'juru *munaba*, tukang cerita', *owana ghareukigha* 'penari dan penyanyi bagian depan: laki-laki', *owana ghaferaukigha* 'penari dan penyanyi bagian belakang: wanita', dan dihadiri oleh para undangan serta penonton. Syair-syair *munaba* dalam konteks ritual ini berisi cerita yang menggambarkan tentang kehormatan, keteladanan, kebesaran, kebaikan, kearifan, dan jasa-jasa selama hidupnya. Tujuan penyelenggaraan *munaba* menurut persepsi masyarakat Waropen untuk menguduskan dan menyempurnakan kedudukan *inggoi* 'roh' atau 'arwah' orang meninggal di alam gaib yang disebut *inggoindu* 'dunia roh'. Selain itu, *munaba* juga dimaksudkan sebagai wujud penghormatan terakhir, baik dari pihak keluarga dan kerabat maupun dari masyarakat sekitar kepada orang yang meninggal. Pesan yang disampaikan dalam *munaba* ini adalah agar orang-orang yang masih hidup di dunia dalam bermasyarakat dengan sesama manusia dapat mengambil hikmah atau pelajaran tentang keteladanannya, keberhasilannya, kearifannya, kepahlawanannya, dan jasa-jasa baik dari orang meninggal itu.

Munaba sebagai tradisi lisan memiliki kedudukan yang penting dalam kehidupan masyarakat Waropen karena *munaba* digunakan sebagai media komunikasi sosial untuk penyampaian ajaran, nasihat, informasi, dan lain sebagainya kepada generasi penerusnya. Para pakar tradisi lisan, antara lain, Ikram (1980), Ong (1982), Osman (1991), Sedyawati (1996), dan Pudentia (1998) mengemukakan bahwa tradisi lisan yang dimiliki, berkembang, dan tersebar dalam masyarakat Indonesia memiliki kedudukan yang mendasar dan sangat penting dalam kehidupan masyarakat pemiliknya. Pandangan para pakar tradisi lisan itu secara umum mengemukakan alasan pentingnya tradisi lisan, yaitu (1) tradisi lisan diciptakan sebagai bagian kegiatan kolektif; (2) tradisi lisan itu berisi aspek-aspek budaya dalam kehidupan manusia yang berhubungan dengan ajaran, etika, filsafat, sejarah, estetika, sosial, adat-istiadat, norma, ekonomi, politik, dan sebagai-

nya; (3) aspek-aspek budaya yang terdapat dalam tradisi lisan merupakan masalah dasar yang amat penting dan bernilai dalam kehidupan manusia; (4) tradisi lisan telah lama berperan sebagai wahana pemahaman gagasan dan pewarisan tata nilai yang tumbuh dalam masyarakat; dan (5) tradisi lisan berfungsi sebagai pengungkap alam pikiran, sikap, dan sistem sosial budaya pendukungnya.

Sebagai salah satu tradisi lisan yang penting dan mendasar bagi masyarakat Waropen, *munaba* mengekspresikan atau merepresentasikan konstruksi realitas nilai-nilai budaya Waropen, Papua. *Munaba* merupakan sebuah karya yang dihasilkan oleh suatu kelompok masyarakat realitasnya berhubungan dengan konstruksi budaya Waropen (bandingkan Damono, 1984; Kartodirdjo, 1987; 1992; Kuntowijoyo, 1987; Soedjatmoko, 1984; 1994; Nasr, 1993; 1994; Pearson, 1994). Hal ini menunjukkan bahwa *munaba* berkaitan erat dengan nilai-nilai budaya Waropen Papua karena keberadaan dan kedudukannya merepresentasikan sistem simbol yang berisi nilai-nilai budaya dalam konteks dan proses dialektika budaya.

Munaba menampilkan hayatan, renungan, ingatan, pikiran, gagasan, dan pandangan tentang konstruksi realitas budaya di tengah konteks dan proses dialektika budaya Waropen Papua. Dalam hubungan ini *munaba* dapat dipandang sebagai ritual yang merepresentasikan konstruksi realitas budaya Waropen Papua. Sebagai ritual dalam konteks kematian, *munaba* merepresentasikan konstruksi realitas nilai-nilai budaya yang memiliki bentuk simbol-simbol yang khas. Simbol-simbol itu memiliki sistem yang saling berhubungan dan melengkapi untuk menjalin suatu entitas ritual *munaba*. Sistem simbol dalam *munaba* itu dapat direalisasikan menjadi segmen-segmen, di antaranya adalah bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol.

Simbol dalam *munaba* itu ditampilkan dalam bentuk verbal dan nonverbal. Woods (1992:342 dan 355) mengemukakan bahwa simbol dapat berbentuk verbal dan nonverbal. Herusatoto (2000:13) mengemukakan bentuk simbol dapat berupa bahasa (cerita, perumpamaan, pantun, syair, dan peribahasa), gerak tubuh (tari-tarian), suara atau bunyi (lagu, musik), warna dan rupa (lukisan, hiasan, ukiran, bangunan). Dalam *munaba* bentuk simbol verbal diekspresikan melalui bahasa yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* sebagai aktor atau pelaku *munaba*. Bahasa yang dituturkan oleh para aktor atau pelaku *munaba* itu berupa cerita yang dapat direalisasikan dalam bentuk paralinguistik, kata-kata, larik-larik yang tertata dalam bait-bait. Bentuk-bentuk paralinguistik, kata-kata, larik-larik, dan bait-bait ini diantaranya mengandung konsepsi sebagai sistem simbol yang dapat diklasifikasikan menjadi bentuk simbol verbal. Misalnya, kata *maino* 'dia berlabuh' dan *rowu* 'tas gantung' diinterpretasi sebagai simbol karena memiliki konsepsi tentang penantian dan kekuatan adat.

Bentuk simbol nonverbal dalam *munaba* direalisasikan melalui perilaku atau tindakan dan gerakan yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*, misalnya, gerakan tubuh, pandangan wajah, formasi tarian. Ben-

tuk simbol nonverbal juga direalisasikan dalam perlengkapan yang dikenakan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*, misalnya, kostum, aksesoris, dan tata rias. Selain itu, bentuk simbol nonverbal berwujud piranti-piranti yang harus dihadirkan sebagai syarat-syarat pelaksanaan ritual *munaba*, misalnya, alat musik pengiring, sesaji, makanan tradisi. Dalam hubungan ini perilaku atau tindakan para pelaku *munaba*, perlengkapan yang digunakan, dan piranti-piranti yang dihadirkan dalam kaitannya dengan pelaksanaan *munaba* itu mengandung konsepsi-konsepsi yang dimaksudkan untuk menyampaikan makna kepada orang lain. Blumer (Woods, 1992:338) mengemukakan bahwa simbol-simbol itu dapat berupa bahasa, gerak tubuh, tatapan wajah, atau apa saja yang dapat menyampaikan makna, dan makna disusun dalam konteks budaya tertentu yang dipergunakan untuk interaksi sosial dalam kehidupan masyarakat.

Munaba sebagai bentuk ritual merepresentasikan sistem simbol yang mengandung makna dalam konteks budaya Waropen yang digunakan untuk interaksi sosial. Spencer (1996:535) mengemukakan bahwa simbol-simbol ritual sebagai suatu kebudayaan mengandung makna yang terikat pada aspek-aspek, seperti agama, filsafat, seni, ilmu, sejarah, dan mitos. Geertz (1973:89) mengemukakan bahwa kebudayaan sebagai suatu sistem makna yang diwariskan secara historis terkandung dalam simbol-simbol. Dalam hal ini, *munaba* sebagai bagian dari budaya merepresentasikan sistem simbol yang memiliki makna dalam konteks budaya Waropen yang merujuk pada realitas lain dari pengalaman sehari-hari yang berkaitan dengan aspek-aspek budaya, seperti: religi, etika, estetika, dan filosofi. Makna simbol dalam konteks *religi* berhubungan dengan keterikatan manusia kepada keagungan, kekuasaan, dan kekudusan Tuhan, misalnya, *rumaniaghaso* 'burung langit' dalam konteks religi terkandung makna bahwa kehidupan, pertolongan, keajaiban itu datangnya dari atas (langit). Makna simbol dalam konteks *etika* berhubungan dengan persoalan norma, kebaikan dan kesusilaan, misalnya, *rowu* 'tas gantung' diinterpretasi sebagai simbol yang mengandung makna tentang kekuatan adat berkaitan dengan norma dan kesusilaan. Makna simbol dalam konteks *estetika* berhubungan dengan persoalan keindahan dan keelokan suatu simbol, misalnya, *uma* 'bintang', *rewano* 'cincin'. Dalam konteks estetika simbol *uma* mengandung makna sebagai simbol keindahan karena kecantikannya dan perilakunya. Makna keindahan lainnya, terdapat pada kata *rewano* 'cincin' yang bercahaya atau berkilau menunjukkan keindahan. Makna simbol dalam konteks *filosofis* berhubungan dengan keterikatan manusia kepada kebenaran dan ketepatan serta pandangan hidup masyarakat, misalnya, *rewano* 'cincin' dalam konteks filosofi mengandung makna suatu perjalanan hidup manusia yang tidak memiliki ujung atau tanpa batas.

Aktivitas dan kreativitas manusia meliputi banyak aspek, satu di antaranya ialah proses simbolik yang merupakan kegiatan manusia dalam menciptakan makna. Geertz (1973:45) mengemukakan bahwa manusia sangat membutuhkan sumber penerangan simbolik untuk mengorientasikan dirinya sendiri dalam kaitannya dengan sistem makna dalam budayanya. Cassirer (1987) mengemuka-

kan bahwa manusia berpikir, berperasaan, dan bersikap dengan ungkapan-ungkapan simbolik dan ungkapan-ungkapan simbolik itu merupakan ciri khas manusia. Simbol secara universal dapat ditemukan dalam semua kehidupan manusia, termasuk di dalamnya masyarakat Waropen. Durkheim (1986) menyatakan bahwa kelompok sosial mana pun keberadaannya bergantung pada nilai-nilai tertentu yang dianut oleh para anggotanya; tanpa simbol, keberadaannya tidak lengkap. Needham (1979:2) menegaskan bahwa simbol dianggap sangat penting untuk menandai apa yang penting secara sosial dan membuat manusia agar mau melakukan penyesuaian diri dengan mengakui nilai-nilai yang dijadikan patokan dalam kehidupan di masyarakat.

Simbol merupakan benda atau pola yang apa pun sebabnya bekerja pada manusia dan berpengaruh pada manusia melampaui pengakuan semata-mata tentang apa yang disajikan secara harfiah dalam bentuk yang diberikan itu. Simbol memiliki nilainya sendiri dan daya kekuatannya sendiri untuk menggerakkan manusia. Goodenough mengemukakan bahwa daya kekuatan yang terdapat pada simbol bersifat emotif merangsang orang untuk bertindak dan dipandang sebagai ciri-ciri hakikatnya (Dillistone, 1986:19). Pikiran Goodenough tersebut sejalan dengan pandangan Turner yang mengemukakan bahwa sistem simbol menimbulkan tindakan sosial dan menggunakan pengaruh-pengaruh yang dapat ditentukan membuat orang dan kelompok untuk cenderung bertindak (Murphy, 2002).

Ditinjau dari perspektif entitasnya simbol dalam *munaba* merupakan komponen yang memiliki hubungan kausal dan fungsional. Hubungan kausal berkaitan dengan aspek-aspek religi, etika, estetika, dan filosofi. Hubungan fungsional berkaitan dengan realitas *munaba* merepresentasikan sistem simbol yang memiliki fungsi sebagai pengetahuan, sebagai komunikasi, sebagai partisipasi, dan sebagai mediasi. *Sebagai pengetahuan*, simbol memiliki fungsi agar masyarakat mengetahui fakta-fakta, mengenali objek-objek, tempat-tempat, dan orang-orang harus memiliki pola pikir yang sama dalam memahami dunia dan membuat inferensi-inferensi, serta prediksi-prediksi. Misalnya, *sapari* 'bintang pagi' adalah simbol yang memiliki fungsi sebagai pengetahuan yang mengingatkan kepada orang Waropen agar memiliki sikap optimis dalam mencapai kehidupan yang bahagia. *Sebagai komunikasi*, simbol memiliki fungsi agar budaya merupakan representasi dunia dalam memahaminya dengan cara mengungkapkan melalui produk budaya, seperti, dalam cerita-cerita, mitos-mitos, penampilan-penampilan, ritual-ritual, dan produk-produk seni. Misalnya, *mani sarana* 'burung cenderawasih' yang disebut juga burung kayangan, burung surga, burung langit sebagai simbol yang memiliki konsepsi berhubungan dengan kebesaran atau keagungan. *Sebagai sistem partisipasi*, simbol memiliki fungsi agar masyarakat merasa bertanggung jawab, baik secara individual maupun kelompok terhadap nilai-nilai simbol yang terepresentasi dalam tindakannya. Misalnya, *yanisa munabaugha*, secara adat memiliki peranan khusus sebagai sumber informasi yang diyakini dapat memberikan penerangan kepada masyarakat luas. *Sebagai mediasi*, simbol berfungsi sebagai sarana penghantar untuk menyampaikan

maksud atau pesan dari subjek atau pengguna kepada objek atau pihak lain. Misalnya, keberadaan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* menunjukkan perlunya ada keseimbangan untuk saling melengkapi dan saling mengasahi.

Penelitian tentang sistem simbol *munaba* dalam perspektif budaya memiliki arti penting karena didukung oleh berbagai pandangan dan pikiran berikut ini. *Pertama*, *munaba* dapat dipandang sebagai suatu ritual yang merepresentasikan simbol-simbol yang intersubjektif dari suatu masyarakat (bandingkan Cassirer, 1987; Kuntowijoyo, 1987; Kartodirdjo, 1987; Faruk, 1988; Kayam, 1989). *Kedua*, sebagai simbol yang intersubjektif, *munaba* bukanlah sekadar artefak atau fakta kebendaan sebagaimana dinyatakan oleh beberapa ahli sastra (periksa Teeuw, 1984:191; Pradopo, 1995:106; Saryono, 1997:1). *Ketiga*, *munaba* adalah sebuah tradisi yang merupakan inskripsi yang menjadi fakta mentalitas (*mentifact*), fakta kesadaran kolektif budaya, dan fakta sosial (*sociofact*) dari masyarakat yang menghasilkannya (periksa Durkheim, 1986:32; Brinton, 1985:201; Kartodirdjo, 1992:176; Soedjatmoko, 1994:87; Saryono, 1997:1). *Keempat*, sebagai sistem simbol *munaba* berhubungan dengan dunia renungan, ingatan, pikiran, gagasan, dan pandangan terhadap nilai tertentu dalam konteks dialektika budaya.

Penelitian lain dalam perspektif budaya telah dilakukan oleh para ahli di antaranya adalah Rusyana (1978) *Sastra Lisan Sunda*; Hutomo (1987) *Cerita Kentrung Sarahwulan di Tuban* (disertasi); Tuloli (1990) *Tanggomo: Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo* (disertasi); Hazim (1991) *Nilai Etis dalam Wayang* (disertasi); Sutarto (1997) *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang* (disertasi). Hasil penelitian yang terkait dengan kebudayaan Waropen, telah dilakukan oleh peneliti asing dan juga peneliti Indonesia. Peneliti asing terutama dari Belanda, di antaranya adalah seorang antropolog, Held meneliti *Grammatica van het Waropensch* (1942) yang berisi tentang tata bahasa bahasa Waropen; *Woordenlijst van het Waropensch* (1942) yang berisi tentang daftar kata-kata bahasa Waropen; *Waropense Teksten* (1956) yang berisi tentang teks dongeng dan ungkapan masyarakat Waropen; *The Papuas of Waropen* (1957) yang di antaranya berisi deskripsi secara umum tentang ritual kehidupan (*the ritual of live*) dan ritual kematian (*the ritual of death*). Hasil penelitian ini dibuat dalam bahasa daerah Waropen dan bahasa Belanda. Peneliti Indonesia, di antaranya: Koentjaraningrat dan Bachtiar meneliti *Penduduk Irian Barat* (1963) yang mengkaji kondisi lingkungan dan budaya masyarakat Papua termasuk Waropen; Flassy dkk. meneliti *Fonologi Bahasa Waropen* (1994) yang mengkaji identifikasi fonem, pola distribusi suku kata, dan ortografi; Mawene dkk. meneliti *Struktur Sastra Lisan Waropen* (1998) yang mengkaji struktur intrinsik cerita rakyat Waropen; dan Dharmojo meneliti *Penuturan Cerita Waropen Irian Jaya* (2000) yang mengkaji konteks, strategi, dan fungsi penuturan cerita rakyat. Selain itu, peneliti dari Pemerintah Daerah Provinsi Papua telah mengadakan berbagai penelitian tentang kebijakan di bidang pendidikan dan budaya.

Berdasarkan informasi yang berhasil dihimpun dapat diketahui bahwa penelitian tentang khazanah budaya Waropen, khususnya tentang simbol dalam *munaba* belum dilakukan. Oleh karena itu, untuk melengkapi penelitian sebelumnya, peneliti tertarik mengadakan penelitian tentang sistem simbol dalam *munaba* Waropen Papua. Penelitian ini selain dapat menghasilkan paparan dan penjelasan mengenai bentuk, makna, dan fungsi simbol *munaba* juga bermanfaat sebagai upaya pembinaan mental spiritual dengan memanfaatkan aspek-aspek budaya yang luhur agar setiap insan memiliki jiwa sosial, bersikap etis, dan berlandaskan semangat religius. Hal itu sejalan dengan pernyataan Koentjaraningrat (1984:423) yang mengemukakan bahwa upaya pengangkatan nilai-nilai tradisi yang luhur itu dapat dipergunakan untuk penyesuaian diri dengan peradaban dunia masa kini, dalam arti manusia yang memiliki mentalitas dan mampu menanggulangi tekanan berat berupa masalah-masalah kehidupan yang ada di lingkungan sekitarnya.

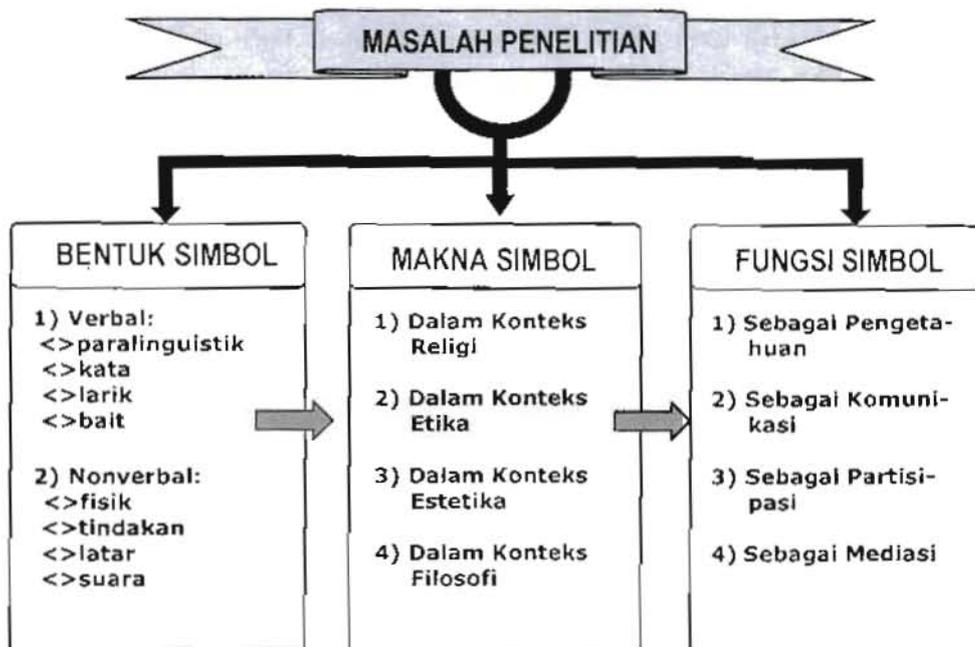
Selain itu, manfaat penelitian sistem simbol dalam *munaba* ini juga dapat mengingatkan atau menyadarkan masyarakat, khususnya generasi pemilik budaya untuk mengenali dan memahami kembali jati dirinya yang telah dilupakan dan ditinggalkan akibat masuknya pengaruh era modernisasi, globalisasi, dan hasil teknologi. Masalah ini tidak dapat dibiarkan dan ditunda lagi, perlu penanganan secara sinergis dari berbagai pihak, misalnya, pemerintah daerah, budayawan setempat, lembaga swadaya masyarakat, para pakar atau peneliti, dan masyarakat setempat bersama-sama mencari solusi yang terbaik dengan tindakan yang kongkret. Bila upaya ini dapat diwujudkan, hasilnya akan menjadi 'kado' yang sangat berharga bagi generasi penerus masyarakat Waropen Papua.

1.2 Masalah Penelitian

Berdasarkan latar belakang yang telah dikemukakan, secara umum masalah penelitian ini dapat dirumuskan dalam pertanyaan berikut: "*Bagaimanakah sistem simbol dalam munaba Waropen Papua?*" Masalah penelitian ini secara khusus dapat dirinci ke dalam rumusan masalah berikut.

- 1) Bagaimanakah bentuk simbol-simbol dalam *munaba* di Waropen Papua? Bentuk simbol ini mencakup: (1) simbol verbal, berupa *paralinguistik, kata, larik, dan bait* yang dituturkan oleh para pelaku dalam *munaba*; dan (2) simbol nonverbal, berupa *fisik, tindakan, latar, dan suara musik pengiring* sebagai pendukung dan kelengkapan *munaba*.
- 2) Bagaimanakah makna yang terkandung dalam simbol-simbol *munaba*? Makna simbol ini diinterpretasi berdasarkan konteks budaya Waropen Papua yang meliputi aspek-aspek: *religi; etika; estetika; dan filosofi*.
- 3) Bagaimanakah fungsi simbol dalam *munaba*? Fungsi simbol ini dibahas berdasarkan konteks budaya Waropen Papua yang difokuskan pada fungsi simbol sebagai *pengetahuan, komunikasi, partisipasi dan mediasi*.

Agar lebih jelas pemahaman terhadap gambaran masalah-masalah penelitian tersebut dapat dipaparkan dalam bentuk visual melalui bagan 1.1 berikut ini:



Bagan 1.1 Masalah Penelitian

1.3 Tujuan Penelitian

Tujuan umum penelitian ini adalah mendeskripsikan dan menjelaskan sistem simbol yang terdapat dalam *munaba* Waropen Papua. Berdasarkan tujuan umum tersebut, dikemukakan tujuan khusus dalam penelitian ini yang diharapkan dapat mendeskripsikan dan menjelaskan hal-hal berikut:

- 1) bentuk simbol dalam *munaba* Waropen Papua, dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok, yaitu (1) simbol verbal, berupa *paralinguistik*, *kata*, *larik*, dan *bait* yang dituturkan oleh para pelaku *munaba*; dan (2) simbol nonverbal, berupa *fisik*, *tindakan*, *latar*, dan *suara musik pengiring* sebagai pendukung dan kelengkapan *munaba*;
- 2) makna simbol-simbol dalam *munaba* yang diinterpretasi berdasarkan konteks budaya Waropen Papua yang meliputi aspek-aspek: *religi*, *etika*, *estetika*, dan *filosofi*, dan
- 3) fungsi simbol-simbol dalam *munaba* yang dibahas berdasarkan konteks budaya Waropen Papua yang difokuskan pada fungsi simbol sebagai: *pengetahuan*, *komunikasi*, *partisipasi*, dan *mediasi*.

1.4 Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat berdaya guna dalam perspektif teoretis dan perspektif praktis. Dalam perspektif teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan ancangan teori yang dapat diaplikasikan untuk meneliti tradisi lisan Waropen dan tradisi lisan sejenis yang ada di Waropen. Pada gilirannya nanti, setidaknya-nyanya ancangan teoretis beserta aplikasinya dalam pengkajian penelitian ini dapat dimanfaatkan sebagai salah satu model dan rujukan bagi peneliti lain yang tertarik pada penelitian budaya, khususnya tradisi lisan.

Dalam perspektif praktis, dapat dikembangkan menjadi beberapa bidang. Bidang-bidang tersebut antara lain yang dianggap cukup penting di sini adalah bidang pendidikan, kebudayaan dan pariwisata, serta kebijakan pemerintah. Dalam bidang pendidikan, terutama dengan diberlakukannya otonomi khusus, secara praktis hasil penelitian ini dapat dipergunakan sebagai bahan rujukan dan kajian untuk menyusun bahan dan model pembelajaran di berbagai jenjang pendidikan dari sekolah dasar hingga perguruan tinggi di Papua dalam berbagai bidang studi yang relevan, khususnya humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Dalam bidang kebudayaan dan pariwisata, hasil penelitian ini berguna untuk merangsang berbagai pihak untuk mempelajari, berusaha mengembangkan dan melestarikan khasanah budaya Waropen, yang pada gilirannya juga bisa dikembangkan untuk kepentingan wisata yang dapat membantu peningkatan taraf hidup masyarakat Waropen. Adapun dalam bidang kebijakan pemerintah, hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai salah satu acuan bagi pemerintah daerah dalam merumuskan kebijakan untuk melaksanakan pembangunan yang berkaitan dengan keberadaan masyarakat Waropen.

1.5 Asumsi Penelitian

Penelitian ini didasarkan pada seperangkat asumsi. Asumsi penelitian merupakan pandangan sesuatu hal yang dijadikan pijakan atau dasar berpikir dan bertindak dalam melaksanakan penelitian. Asumsi penelitian ini bersifat *substantif*, artinya asumsi ini berhubungan dengan permasalahan penelitian. Dalam penelitian ini paling tidak dapat dikemukakan lima asumsi berikut ini.

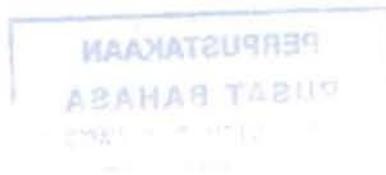
- 1) *munaba* merupakan salah satu bentuk ritual kematian yang disajikan dalam bentuk pertunjukan. *Munaba* dalam praktiknya dituturkan secara lisan yang dilakukan oleh *yanisa munabaugha* didukung oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang dihadiri oleh khalayak sebagai penontonnya. Dalam ritual *munaba* ini terdapat sistem simbol yang merepresentasikan khazanah budaya Waropen.
- 2) *munaba* yang di dalamnya terdapat berbagai simbol tidak sekadar artefak, tetapi juga merupakan fakta mental (*mentifact*), fakta sosial (*sociofact*), dan merupakan fakta kesadaran kolektif budaya. *Munaba* merupakan artefak, yang di dalamnya terdapat ciri-ciri bentuk tertentu yang dapat diidentifikasi.

Di dalam *munaba* terdapat pikiran kolektif masyarakat Waropen Papua, baik sebagai fakta sosial maupun sebagai fakta kesadaran kolektif budaya.

- 3) *munaba* yang dilakukan dengan cara ekspresi atau strategi komunikasi bernuansa khas etnis Waropen Papua merepresentasikan simbol-simbol dan hal-hal lain yang terkait dengan penyelenggaraan *munaba*. Sebagai entitas, simbol hadir dalam "bentuk simbol". Bentuk simbol dalam *munaba* itu ditampilkan, baik secara verbal maupun nonverbal. Bentuk simbol *verbal* berupa bahasa yang dituturkan oleh aktor atau pelaku *munaba* yang terdiri atas *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*, bahkan juga penonton sebagai komponen penting dalam penyelenggaraan *munaba*. Adapun bentuk simbol *nonverbal* berupa objek atau fisik yang meliputi sarana prasarana dan perlengkapan atau piranti, tindakan, latar, dan suara musik pengiring yang dihadirkan dalam penyelenggaraan *munaba*.
- 4) dalam perspektif tradisi, sistem simbol *munaba* selain merepresentasikan bentuk, juga memiliki makna berdasarkan konteks religi, etika, estetika, dan filosofi. Makna simbol dalam konteks *religi* berhubungan dengan keterikatan manusia kepada kekudusan dan keagungan Tuhan. Makna simbol dalam konteks *etika* berhubungan dengan persoalan norma, kebaikan dan kesusilaan. Makna simbol dalam konteks *estetika* berhubungan dengan persoalan keindahan dan keelokan suatu fenomena simbol. Makna simbol dalam konteks *filosofi* berhubungan dengan keterikatan manusia kepada kebenaran dan ketepatan, serta pandangan hidup masyarakat.
- 5) keberadaan *munaba* merepresentasikan simbol-simbol yang memiliki fungsi sebagai sistem proyeksi gagasan kolektif, sarana pengesahan pranata dan lembaga kebudayaan, sarana memperkokoh perasaan solidaritas, sarana pendidikan masyarakat, dan sarana kritik sosial. Secara entitas *munaba* memiliki komponen-komponen yang saling berhubungan. Komponen-komponen itu membangun totalitas *munaba*, baik secara internal (intrinsik) maupun secara eksternal (ekstrinsik). Komponen secara internal (intrinsik), seperti bahasa, fisik, tindakan, peristiwa, dan suara musik pengiring. Komponen secara eksternal (ekstrinsik), yakni unsur yang apabila ditinjau dari perspektif entitas *munaba* merupakan unsur-unsur yang memiliki hubungan kausal dan fungsional. Hubungan kausal berkaitan dengan aspek-aspek, seperti religi, etika, estetika, dan filosofi serta hubungan fungsional berkaitan dengan pengetahuan, komunikasi, partisipasi, dan mediasi.

1.6 Penegasan Istilah Operasional

Penegasan terhadap beberapa istilah operasional penelitian ini perlu dikemukakan agar terdapat persamaan persepsi dalam hubungannya dengan aspek-aspek penelitian. Beberapa istilah operasional yang dimaksud dijelaskan dalam paparan berikut ini.



- 1) *Simbol* adalah suatu objek atau fisik, tindakan, latar, dan suara musik pengiring yang berkaitan dengan ritual *munaba* yang jika diinterpretasi memiliki konsepsi atau makna yang dibuat secara konvensional dan diakui bersama-sama oleh masyarakat Waropen Papua.
- 2) *Munaba* adalah suatu ritual kematian yang digagas, dimiliki, dan dilaksanakan oleh masyarakat Waropen Papua dan diperuntukkan bagi keturunan *Sera* (raja) atau orang yang memiliki status sosial tinggi. *Munaba* dilakukan dalam konteks religi sebagai ritual puncak kematian dengan menyanyikan atau meratapkan syair-syair nyanyian besar yang dilakukan oleh para aktor atau pelaku *munaba*, yang terdiri atas: *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*, serta dihadiri masyarakat umum sebagai undangan dan penonton yang diselenggarakan pada malam hari di dalam atau luar rumah.
- 3) *Bentuk simbol* adalah suatu perwujudan simbol yang digunakan atau diciptakan oleh para aktor atau pelaku ketika berinteraksi dalam *munaba*. Bentuk simbol yang terdapat dalam *munaba* ini dapat diklasifikasikan menjadi dua, yakni: simbol verbal dan simbol nonverbal. Simbol verbal berupa bahasa yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*. Simbol nonverbal berupa fisik, tindakan, latar, dan suara musik pengiring yang berkaitan dengan pelaksanaan ritual *munaba*.
- 4) *Makna simbol* adalah suatu konsepsi, nilai, atau isi yang terkandung dalam sistem simbol *munaba*, baik simbol verbal maupun nonverbal yang hanya dapat dipahami melalui pikiran dan perasaan. Interpretasi makna didasarkan pada konteks religi, etika, estetika, dan filosofi.
- 5) *Fungsi simbol* adalah daya atau kekuatan simbol, baik simbol verbal maupun nonverbal dalam *munaba* yang digunakan untuk merangsang dan mempengaruhi pikiran, perasaan, dan tindakan masyarakat Waropen. Realisasi fungsi simbol *munaba* terhadap masyarakat Waropen dalam penelitian ini diinterpretasi dari sudut pandang sebagai pengetahuan, komunikasi, partisipasi, dan mediasi.

1.7 Ruang Lingkup Penelitian

Munaba sebagai bagian dari khazanah tradisi masyarakat Waropen menggambarkan adanya kompleksitas. Kompleksitas itu merupakan totalitas dari berbagai komponen yang saling berjaln membentuk keutuhan *munaba*. Artinya, *munaba* memiliki kesamaan dengan seni teater yang memiliki komponen, seperti aktor atau pelaku, pentas dan komposisinya, kostum, tata rias, ilustrasi musik. *Munaba* juga mengandung unsur-unsur sastra lisan, misalnya cerita rakyat, puisi rakyat. Selain itu, sebagai bagian dari ritual dan budaya tradisi, *munaba* juga mengandung kompleksitas permasalahan. Dari sekian banyak kompleksitas *munaba*, penelitian ini dibatasi pada bentuk, makna, dan fungsi simbol yang terdapat di dalam *munaba*. Dalam garis besarnya, hal yang dijadikan fokus kajian terbatas

pada simbol-simbol verbal dan simbol-simbol nonverbal yang dapat dijangkau dan diteliti sesuai dengan data yang terkumpul.

Lingkup penelitian ini memiliki keterbatasan-keterbatasan. Keterbatasan-keterbatasan itu, seperti tampak pada masalah dan tujuan penelitian, hanya difokuskan pada dimensi sistem simbol, yakni bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol. Penelitian ini tidak mengkaji secara intensif dan mendalam tentang karakter-karakter *yanisa munabaugha*, asal-usul *yanisa munabaugha*, riwayat *yanisa munabaugha*, sistem pewarisan *munaba*, pentas dan komposisinya, kostum, tata rias, ilustrasi musik. Dengan ruang lingkup yang demikian, penelitian ini difokuskan pada sistem simbol yang ditampilkan dalam *munaba*, khususnya yang berkaitan dengan bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol.

1.8 Keterbatasan Penelitian

Sebagaimana terungkap dalam masalah dan tujuan penelitian, penelitian ini terfokus pada sistem simbol dalam *munaba*, baik mengenai bentuk simbol, makna simbol, maupun fungsi simbol. *Munaba* sebagai entitas tradisi lisan dan bagian dari budaya lokal masyarakat Waropen, memiliki perspektif yang sangat luas dan bervariasi. Keluasan perspektif simbol dalam *munaba* erat berkaitan dengan perangkat teori dan pendekatan penelitian yang digunakan. Penggunaan teori dan pendekatan yang berbeda akan berimplikasi pada sudut pandang yang berbeda pula.

Penelitian ini terbatas pada sistem simbol *munaba*. Sistem simbol dipaparkan dan dijelaskan berdasarkan bentuk, makna, dan fungsi simbol yang terdapat dalam *munaba* Waropen. Identifikasi dan interpretasi makna simbol dihubungkan dengan aspek-aspek religi, etika, estetika, dan filosofi. Namun demikian, penjelasan yang diberikan berdasarkan pada perspektif teori semiotika dan hermeneutika. Dengan demikian, secara teoretis dan metodologis, penelitian ini memiliki keterbatasan-keterbatasan karena teori yang digunakan memfokuskan pada pendekatan eklektif hasil kolaborasi antara teori semiotika dan teori hermeneutika.

Keterbatasan teoretis tampak pada tidak tersedianya konstruk-konstruk teoretis yang memadai untuk mengeksplorasi data berupa sistem simbol dalam *munaba* yang memiliki karakteristik yang khas dan lokalis. Keterbatasan konstruk-konstruk teori yang ada ini diperlukan inovasi dari peneliti untuk menyusun pola atau model konstruk-konstruk teoretis sesuai dengan karakteristik sistem simbol yang diteliti, yakni bentuk, makna, dan fungsi simbol *munaba*. Keterbatasan metodologis tampak pada upaya peneliti memodifikasi pendekatan semiotika dan hermeneutika menjadi pendekatan eklektif yang dapat dihasilkan suatu ancangan teoretis untuk membahas sistem simbol dalam *munaba* Waropen Papua. Ancangan teoretis ini dikemukakan dalam paparan selanjutnya.

1.9 Metode Penelitian

Dalam subbab metode penelitian ini secara berturut-turut dikemukakan (1) jenis dan rancangan penelitian, (2) lokasi penelitian, (3) data dan sumber data, (4) teknik pengumpulan data, (5) triangulasi data, dan (6) analisis data. Berikut dikemukakan penjelasan tentang butir-butir yang tercakup dalam metode penelitian ini.

1.9.1 Jenis dan Rancangan Penelitian

Jenis penelitian ini termasuk penelitian studi kasus yang didasarkan pada pendekatan eklektif hasil kolaborasi dari teori semiotika dan hermeneutika. Penelitian ini memotret suatu pertunjukan *munaba* yang secara metodologis penelitian ini memiliki karakteristik sebagai berikut. *Pertama*, pertunjukan *munaba* dipandang bersifat alamiah, sebab peneliti tidak melakukan rekayasa terhadap pelaksanaan *munaba*. *Kedua*, *munaba* dipandang sebagai sumber data langsung dan peneliti sebagai *human instrument* yang secara hermeneutis dapat memahami sistem simbol dalam pertunjukan *munaba*. *Ketiga*, pemaparan dan pembahasan hasil analisis data bersifat deskriptif-eksplanatif. *Keempat*, penelitian ini lebih mengutamakan proses, tanpa mengabaikan hasil. *Kelima*, analisis data dilakukan secara induktif. *Keenam*, bentuk, makna, dan fungsi simbol menjadi perhatian utama. *Ketujuh*, pengambilan sampel secara purposif. *Kedelapan*, hasil akhir penelitian diklarifikasikan dengan pakar dan nara sumber yang relevan.

Pengumpulan data tentang sistem simbol dalam *munaba* yang berhasil di-jaring adalah bentuk simbol, yang mencakup simbol verbal dan nonverbal, makna simbol, dan fungsi simbol, dan dilengkapi dengan informasi atau keterangan dari para nara sumber atau informan berkaitan dengan latar belakang sosial budaya masyarakat Waropen sebagai pemilik adat *munaba*. Hal ini sesuai dengan saran Robson (1978:16) yang mengemukakan bahwa pengetahuan latar belakang sosial budaya amat penting karena dengan mengetahui latar belakang sosial budaya tersebut dapat membantu hasil interpretasi yang lebih tepat. Selain itu, perlu diperhatikan juga kritik lisan dan penafsiran, yakni keterangan mengenai pendapat dan penilaian serta penafsiran informan dan peneliti. Ditambahkan oleh Freud (Osman,1991:9) bahwa ahli psikologi menginterpretasi sistem simbol sebagai pernyataan dan dorongan asasi manusia.

Ditinjau dari paradigmanya, rancangan penelitian ini memiliki karakteristik yang relevan dengan *penelitian kualitatif*. Dengan rancangan kualitatif ini peneliti berusaha untuk memahami makna berbagai peristiwa dan interaksi para aktor atau pelaku *munaba*. Untuk itu diperlukan apa yang disebut oleh Weber *verstehen*, pemahaman empatik atau kemampuan mereproduksi diri dalam pikiran pelaku, perasaan, motif yang menjadi latar belakang kegiatan. Dalam penelitian kualitatif, interpretasi dipergunakan dengan fokus pada penafsiran ekspresi yang penuh makna dan dilakukan secara sengaja oleh para pelaku. Smith (1984)

mengemukakan bahwa tugas penelitian kualitatif adalah melakukan interpretasi atas interpretasi yang dilakukan oleh seorang pelaku atau kelompok pelaku terhadap situasi mereka sendiri. Dilthey (Smith, 1984) menegaskan bahwa penelitian kualitatif menyajikan kebenaran realitas subjektif atau internal yang menentang perspektif positivisme dengan kebenaran tunggal beserta realitasnya yang objektif atau eksternal, bahkan tujuan penelitian budaya yang kompleks bukan membuat hukum-hukum.

Berdasarkan substansi masalahnya, penelitian sistem simbol dalam *munaba* ini termasuk penelitian budaya yang prosedurnya berpedoman pada pendekatan eklektif hasil kolaborasi antara teori semiotika dan teori hermeneutika. Semiotika mengacu pada pandangan Eco (1979) digunakan untuk mengidentifikasi dan menginterpretasi sistem simbol yang dapat diklasifikasikan menjadi bentuk simbol verbal dan nonverbal dalam *munaba*. Hermeneutika mengacu pada pandangan Ricoeur (1985;2002) yang digunakan untuk menginterpretasi makna dan fungsi simbol dalam *munaba*.

Dengan berpedoman pada pendekatan eklektif, penelitian ini memiliki perspektif berikut ini. *Pertama*, perwujudan simbol dalam *munaba* merupakan suatu totalitas *munaba* yang tidak dapat dideskripsikan secara isolatif. *Kedua*, simbol dalam *munaba* memiliki keterkaitan dengan unsur-unsur lain dalam entitas *munaba*. *Ketiga*, sistem simbol dalam *munaba* merupakan wujud fenomena interaksi sosial selain memiliki hubungan dengan *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*, serta penonton juga memiliki keterkaitan dengan aspek-aspek budaya yang melatarbelakangi keberadaan simbol. *Keempat*, sebagai fenomena interaksi sosial, sistem simbol yang memiliki bentuk formal dan aspek semantis yang berkaitan dengan pesan yang disampaikan melalui para pelaku *munaba*, yakni *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha* kepada para penonton sebagai generasi penerus sekaligus pemilik budaya *munaba*.

1.9.2 Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian dilaksanakan di daerah Waropen, Papua terletak di Teluk Cenderawasih. Daerah Waropen merupakan Kabupaten baru yang baru dimekarkan dari wilayah Kabupaten Yapen Waropen. Pada saat peneliti melakukan penelitian, Waropen baru diresmikan menjadi kabupaten yang dipimpin oleh bupati karateker. Sekarang Kabupaten Yapen Waropen telah dipecah menjadi dua kabupaten, yakni: Kabupaten Yapen dengan ibukota di Serui dan Kabupaten Waropen dengan ibukota di Waren.

Etnis Waropen tersebar tiga wilayah kecamatan, yakni Kecamatan Waropen Atas, Kecamatan Masirei, dan Kecamatan Waropen Bawah. Kecamatan Waropen Bawah ini yang ditetapkan sebagai lokasi penelitian. Kecamatan Waropen Bawah yang terletak di Kota Waren meliputi 10 desa, yakni desa Wonti,

Risei Sayati, Woinui, Nubuai, Mambui, Paradoi, Sanggei, dan Waren. Penetapan wilayah penelitian di Kecamatan Waropen Bawah, tepatnya di desa Nubuai sebagai lokasi penelitian ini karena di daerah inilah masih dapat ditemukan atau sering diselenggarakan ritual *munaba*. Selain itu, lokasinya mudah dijangkau karena terletak di pinggir pantai. Bahasa yang digunakan oleh masyarakat desa ini adalah bahasa Waropen dialek Kai yang digunakan oleh penduduk Nubuai yang mendiami desa-desa sekitar Waren sampai Sasora yang letaknya di sekeliling pesisir pantai.

Berkaitan dengan bahasa Waropen, menurut Wurm-Hattori bahwa bahasa Waropen sebagian termasuk rumpun bahasa Austronesian, yakni bahasa-bahasa yang terdapat di pesisir pantai dan sebagian termasuk rumpun bahasa Papuan, yakni bahasa-bahasa yang terdapat di daerah pedalaman atau pegunungan (Silzer, 1991). Bahasa Waropen terbagi menjadi beberapa dialek, yakni dialek Waropen Ambumi dan Waropen Kai. Dialek Waropen Ambumi digunakan oleh penduduk Ambumi dan Napan Wenami, dialek Waropen Kai digunakan oleh penduduk Nubuai yang mendiami desa-desa sekitar Waren sampai Sasora. Selain itu, terdapat juga bahasa Demisa dan Saponi, yakni bahasa yang digunakan oleh penduduk Botawa, yaitu masyarakat pedalaman atau pegunungan dengan jumlah penutur tidak banyak.

1.9.3 Data dan Sumber Data

Sesuai dengan masalah dan tujuan dalam penelitian ini, data yang diperoleh berupa sistem simbol yang direpresentasikan melalui pertunjukan *munaba*. Jenis data yang dikumpulkan dikonsentrasikan pada bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol. Selanjutnya, dikemukakan penjelasan sistem simbol tersebut.

Berdasarkan bentuk datanya, simbol-simbol yang dimunculkan dan dihadirkan dalam pertunjukan *munaba* dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok, yaitu (1) data simbol verbal diperoleh dari hasil tuturan yang dilakukan oleh para aktor atau pelaku *munaba*, dan (2) data simbol nonverbal diperoleh dari selain tuturan para aktor atau pelaku, misalnya objek atau fisik yang hadir dan dipergunakan sebagai perlengkapan dan piranti pelaksanaan *munaba*, tindakan para aktor atau pelaku, latar atau seting pelaksanaan *munaba*, dan suara musik yang dipergunakan sebagai pengiring *munaba*.

Data simbol verbal diperoleh dari pelaksanaan pertunjukan *munaba* yang difokuskan pada tuturan para aktor atau pelaku *munaba*, yang terdiri atas *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*. Tuturan para aktor atau pelaku *munaba* itu diekspresikan dalam bentuk ratapan yang dinyanyikan yang dilakukan secara beraturan, bergantian, dan bersambung antara *yanisa munabaugha* dengan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* pada saat berlangsungnya pertunjukan *munaba*. Realisasi data simbol verbal itu berbentuk bahasa daerah Waropen berupa cerita rakyat yang dikaitkan atau dihubungkan

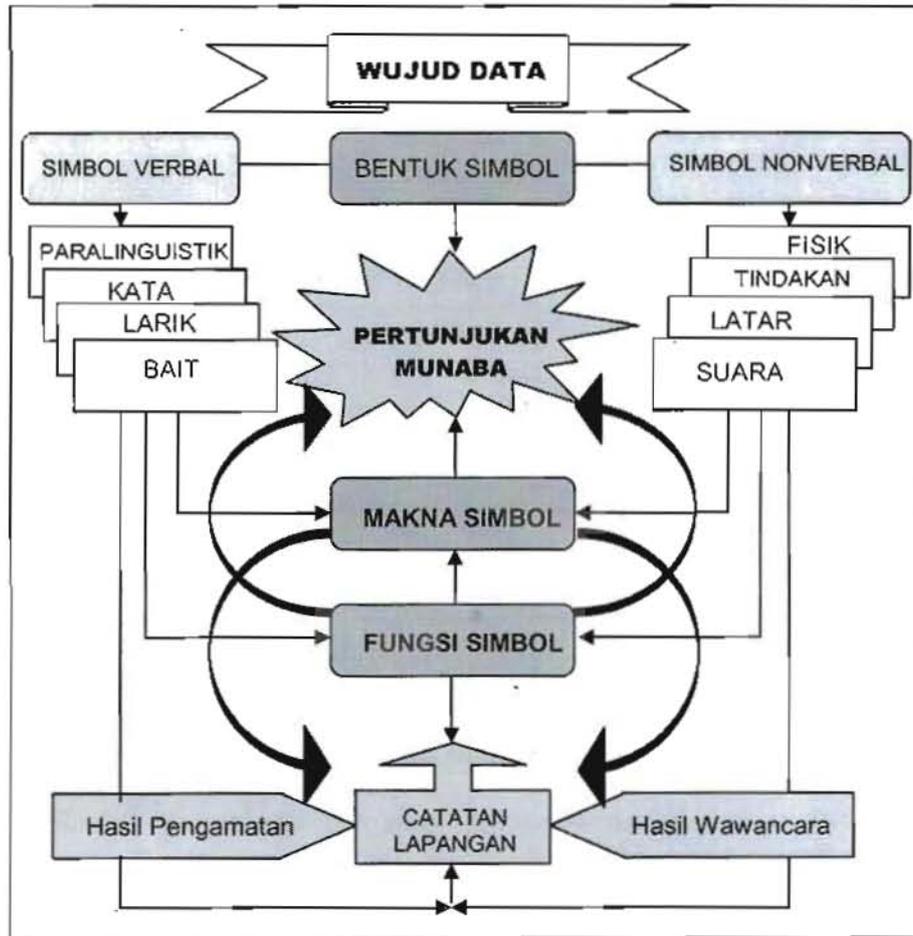
dengan peristiwa kematian. Cerita rakyat itu bila direkonstruksi berbentuk larik-larik puisi yang dapat diperikan menjadi segmen bait-bait, larik-larik, kata-kata, dan paralinguistik. Selanjutnya, segmen bait-bait, larik-larik, kata-kata, dan paralinguistik ini diidentifikasi, dipilah, dan dipilih yang mengandung konsepsi sebagai simbol. Dengan demikian, pengumpulan data yang berupa simbol-simbol dari hasil identifikasi pada segmen-segmen bait-bait, larik-larik, kata-kata, dan paralinguistik ini dikelompokkan dalam bentuk *simbol verbal*.

Pengumpulan data simbol nonverbal bersumber pada pertunjukan *munaba* yang difokuskan pada tindakan dan interaksi *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, *owana ghaferaukigha*, dan respon spontanitas dari penonton, dalam mendayagunakan semua perlengkapan dan piranti yang mendukung pelaksanaan pertunjukan *munaba*. Data yang direpresentasikan melalui peranan, tindakan, interaksi, respon para pelaku *munaba*, dan sarana, serta prasarana yang dihadirkan dan didayagunakan dalam membangun keutuhan pelaksanaan *munaba* ini selanjutnya diidentifikasi, dipilah dan dipilih, kemudian dikelompokkan ke dalam segmen-segmen: fisik, tindakan, latar, dan suara musik pengiring. Dari hasil identifikasi terhadap segmen fisik atau objek, tindakan, latar, dan suara musik pengiring, data yang diinterpretasi mengandung konsepsi-konsepsi, selanjutnya ditetapkan sebagai simbol dan dikelompokkan ke dalam bentuk *simbol non-verbal*.

Pengumpulan data makna simbol didasarkan pada bentuk simbol, baik simbol verbal maupun simbol nonverbal sebagai hasil identifikasi pada tahap penemuan dan penentuan data bentuk simbol. Temuan data tersebut dikonsultasikan dengan catatan lapangan hasil pengamatan peneliti terhadap pertunjukan *munaba*. Data makna simbol yang telah dikonsultasikan kemudian diklarifikasikan dengan hasil wawancara dengan para informan dan nara sumber. Selanjutnya, data yang berupa makna simbol dalam *munaba* itu diinterpretasi berdasarkan konteks budaya Waropen, khususnya yang berhubungan dengan aspek-aspek: religi, etika, estetika, dan filosofi.

Sama halnya dengan data makna simbol, pemerolehan data fungsi simbol juga didasarkan pada hasil identifikasi atau temuan data bentuk simbol, baik simbol verbal maupun simbol nonverbal. Bedanya pada data fungsi simbol ini harus mengacu pada hasil interpretasi terhadap makna simbol. Jadi, pemerolehan data fungsi simbol berdasarkan pada temuan bentuk simbol dan makna simbol. Selanjutnya, hasil identifikasi data fungsi simbol itu dikonsultasikan dengan hasil pengamatan peneliti terhadap pertunjukan *munaba* dan hasil wawancara dengan para informan dan narasumber. Interpretasi fungsi simbol dalam *munaba* dibahas dalam konteks budaya Waropen yang difokuskan pada fungsi simbol sebagai: *pengetahuan; komunikasi; partisipasi; dan mediasi*.

Untuk memudahkan pemahaman penjelasan tentang wujud data yang mencakup: bentuk simbol verbal dan nonverbal, makna simbol, dan fungsi simbol serta sumber data yang divisualisasikan dalam bagan 1.2 berikut.



Bagan 1.2 Data dan Sumber Data

1.9.4 Teknik Pengumpulan Data

Penelitian kualitatif tidak dapat dipisahkan dari pengamatan peran serta peneliti, karena peranan penelitilah yang menentukan seluruh prosedur penelitian dari persiapan sampai pada pelaporan dapat diselesaikan. Bogdan (1972:3); dan Moleong (1995:117) mengemukakan bahwa pengamatan berperan serta, peneliti terlibat dalam interaksi sosial yang memakan waktu cukup lama. Ada hubungan

antara peneliti dengan subjek dalam lingkungan subjek, dan selama itu data dalam bentuk catatan lapangan dikumpulkan secara sistematis dan berlangsung tanpa gangguan.

Sehubungan dengan itu, dalam penelitian ini peneliti bertindak sebagai instrumen utama yang disebut '*human instrument*' (Bogdan dan Biklen, 1982; Samarín, 1988). Sebagai instrumen, peneliti berperan serta dalam kehidupan sehari-hari subjek yang diteliti pada setiap situasi yang diinginkan untuk memperoleh informasi yang ada kaitannya dengan penyelenggaraan *munaba*. Crane dan Angrosino (1984:64); Moleong (1995:118) menyarankan bahwa peneliti supaya bertindak sebagai anggota kelompok subjek yang diteliti sehingga peneliti tidak dipandang sebagai "orang asing", tetapi sudah menjadi warga atau anggota masyarakat yang dipercaya. Dengan demikian, peneliti akan memperoleh pengalaman dari tangan pertama tentang kegiatan subjek yang diteliti dalam arti dan pandangan subjek itu sendiri.

Sistem simbol direpresentasikan dalam *munaba* berkaitan erat dengan tradisi dan aspek-aspek budaya masyarakat Waropen. Oleh karena itu, dalam pengumpulan data, peneliti perlu hadir dalam penyelenggaraan *munaba*. Sejalan dengan rambu-rambu penelitian kualitatif, peneliti secara alamiah 'terjun' atau melibatkan diri dalam pelaksanaan *munaba* dan sedapat mungkin larut di tengah-tengah komunitas masyarakat. Karena masyarakat Waropen tergolong heterogen, diharapkan kehadiran peneliti tidak 'mengganggu', dicurigai, atau tampak sebagai orang 'asing'. Kehadiran peneliti ketika mengumpulkan data memposisikan diri sebagai pengamat, dan sekaligus terlibat langsung dalam kegiatan masyarakat. Aktivitas peneliti sebagai pengamat dilengkapi dengan peralatan penelitian, yakni: (1) kamera video, (2) kamera foto, (3) *tape recorder*, (4) lembar catatan lapangan, dan (5) format wawancara. Peralatan-peralatan tersebut semaksimal mungkin digunakan untuk merekam dan mencatat segala sesuatu yang berhubungan dengan pelaksanaan *munaba* sebagai sumber data.

Sebelum melakukan pengamatan dan wawancara, peneliti menjalin hubungan baik dengan masyarakat termasuk dengan informan, sampai mencapai suatu keadaan 'intim' dan bebas dari kecurigaan secara rasional maupun emosional. Dengan hubungan 'intim' yang baik antara peneliti dengan masyarakat atau informan, peneliti dapat memperoleh informasi yang valid dan alamiah dari informan, karena masyarakat atau informan dapat memberikan informasi secara jujur dan akurat dalam keadaan yang wajar. Berikut ini dikemukakan penjelasan mengenai teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara pengamatan dan wawancara.

1) Pengamatan

Pengamatan adalah metode pengumpulan data yang dilakukan dengan cara mengamati sesuatu fenomena (Danandjaja, 1994:101). Dalam penelitian kualita-

tif, pengamatan dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk memperoleh data. Guba & Lincoln (1981) dan Moleong (1995) menegaskan bahwa pengamatan didasarkan pada (1) pengalaman langsung, (2) memungkinkan melihat dan mengamati sendiri, (3) mencatat peristiwa dalam situasi yang berkaitan dengan pengetahuan langsung, (4) meluruskan keraguan dan pembiasan data, (5) mampu memahami situasi-situasi yang rumit, dan (6) mengatasi kemungkinan terjadinya kasus-kasus.

Dalam penelitian ini, pemerolehan data dengan cara pengamatan dilakukan terhadap pelaksanaan pertunjukan *munaba* sebagai sumber data. Pengamatan ini dikonsentrasikan pada data verbal dan data nonverbal yang mengandung sistem simbol. Pengamatan terhadap data verbal difokuskan pada tuturan para pelaku *munaba*, baik *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*. Adapun pengamatan terhadap data nonverbal difokuskan pada objek atau fisik, misalnya peranan pelaku, pendayagunaan properti, kostum, rias, dan aksesoris; tindakan para pelaku *munaba*, misalnya gerakan, perilaku, dan responnya dalam interaksi; seting atau latar, misalnya tempat, waktu, dan suasana; dan suara musik pengiring, misalnya nada dan irama suara pembukaan, inti *munaba*, dan penutup. Pengamatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pengamatan bentuk informal. Bekal yang digunakan untuk mengadakan pengamatan yang paling utama adalah pengamatan langsung peneliti sambil melakukan pencatatan peristiwa-peristiwa penting yang diperkuat dengan kemampuan dan pengalaman. Dalam kaitan ini, Patton (1980:137) dan Moleong (1995:128) mengingatkan bahwa manusia sebagai pengamat memiliki keterbatasan untuk mengamati secara cermat dan jeli terhadap fenomena selama berlangsung.

Oleh karena itu, untuk mengantisipasi keterbatasan peneliti sebagai pengamat, dalam penelitian ini dilakukan perekaman terhadap pelaksanaan *munaba* selama kegiatan itu berlangsung. Perekaman terhadap pelaksanaan *munaba* itu digunakan kamera video untuk menghasilkan VCD yang berisi pertunjukan *munaba*. Kamera foto untuk menghasilkan foto-foto penting yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa penting yang memiliki konsepsi sebagai simbol. *Tape recorder* digunakan untuk merekam tuturan-tuturan para pelaku *munaba* dan pada saat wawancara kepada informan. Berkaitan dengan foto ini Moleong (1995:115) mengemukakan bahwa penggunaan foto diperlukan sebagai data. Bogdan & Biklen (1982:102) mengemukakan bahwa ada dua kategori foto yang dapat dimanfaatkan dalam penelitian kualitatif, yaitu foto yang dihasilkan orang lain dan foto yang dihasilkan oleh peneliti sendiri.

Selain melakukan pengamatan, peneliti juga menggunakan catatan lapangan yang bertujuan untuk mencatat secara langsung hal dan peristiwa penting yang diperoleh selama pelaksanaan *munaba* dan informasi atau penjelasan dari para informan yang ada kaitannya dengan bentuk, makna, dan fungsi simbol

dalam *munaba*. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan (1) peneliti berusaha memahami konteks simbol keseluruhan situasi sehingga peneliti dapat memperoleh gambaran secara holistik; (2) peneliti memperoleh pengalaman secara langsung yang memungkinkan peneliti memperoleh temuan-temuan; (3) peneliti dapat menemukan hal-hal baru yang sebelumnya belum diungkap; dan (4) peneliti dapat memperoleh hasil yang akurat tentang bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol dalam pertunjukan *munaba*.

2) Wawancara

Wawancara adalah metode pengumpulan data dengan cara menanyakan sesuatu kepada informan dengan cara tanya jawab secara tatap muka (Danandjaja, 1994:102). Maksud dilakukan wawancara, seperti dikemukakan oleh Guba dan Lincoln (1985:266) dan Moleong (1995:135) antara lain mengkonstruksi mengenai orang, kejadian, kegiatan, organisasi, perasaan, pikiran, motivasi, tuntutan, kepedulian dan lain-lain. Danandjaja (1994:101) mengemukakan bahwa teknik bertanya dalam wawancara dikategorikan ke dalam dua golongan, yakni (1) wawancara berstruktur, ialah seorang peneliti harus menyusun daftar pertanyaan terlebih dahulu sebelum terjun ke lapangan; (2) wawancara tidak berstruktur, ialah seorang peneliti tidak perlu menyusun daftar pertanyaan yang ketat. Namun, peneliti dituntut memiliki pengetahuan cara atau aturan wawancara.

Wawancara yang dimaksudkan untuk memperoleh data penelitian ini adalah wawancara dengan format bebas mendalam tidak berstruktur yang berfokus pada bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol dalam *munaba*. Wawancara dilakukan terhadap para informan, yaitu: *yanisa munabaugha*, tokoh adat, tokoh masyarakat, intelektual, dan pihak-pihak yang ada kaitannya dengan masalah penelitian ini, serta berbagai pihak yang memahami seluk-beluk *munaba* (identitas informan dilampirkan pada bagian akhir laporan penelitian). Alat yang digunakan dalam wawancara adalah alat perekam (*tape recorder*) dan catatan lapangan. Pengumpulan data yang berupa informasi yang berkaitan dengan bentuk, makna, dan fungsi simbol tersebut, dideskripsikan, ditafsirkan, dan selanjutnya diklarifikasikan sesuai dengan aspek-aspek budaya masyarakat Waropen yang terfokus pada lingkup masalah dan tujuan penelitian ini.

1.9.5 Triangulasi Data

Triangulasi data dan hasil penelitian—sejalan dengan rancangan kualitatif—diperlukan agar diperoleh hasil penelitian yang mantap, benar, dan kesimpulan yang meyakinkan terhindar dari penafsiran yang bias dan sesat. Untuk memperoleh kemantapan dan kebenaran data sehingga diperoleh kesimpulan yang mantap dilakukan triangulasi data dan hasil analisis. Langkah-langkah yang dilakukan dalam triangulasi data dan hasil analisis sebagai berikut.

- 1) Triangulasi data dilakukan dengan pihak yang berkompeten. Pihak yang dipandang berkompeten ialah para informan, dalam hal ini ialah para tokoh adat atau pemuka masyarakat Waropen, *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, *owana ghaferaukigha*, budayawan, nara sumber lainnya yang memahami tentang hakikat simbol dalam *munaba*. Hal ini diperlukan agar keseluruhan proses penelitian benar-benar tepat sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian. Selain itu, untuk menghindari terjadinya interpretasi data yang bias dan mengakibatkan tersesat.
- 2) Data verbal dan nonverbal simbol dalam *munaba* yang dikumpulkan kemudian disusun dalam bentuk korpus data. Korpus data yang memuat simbol-simbol ini diperiksa ketepatannya dan kelengkapannya. Ketepatan dan kelengkapan data penelitian diperiksa dengan cara berikut: (a) membaca dan menelaah berkali-kali sumber data penelitian agar diperoleh pemahaman arti yang memadai (*verstehen*) dan mencukupi sebagai realisasi prinsip *erlebnis* dan *verstehen*, (b) membaca dan mengkaji dengan teliti berbagai sumber dokumentasi hasil penelitian terdahulu tentang budaya Waropen sebagai bahan informasi, (c) melakukan pengamatan secara tekun, ajeg, berkesinambungan, sungguh-sungguh, cermat, teliti, dan terperinci terhadap berbagai fenomena yang berhubungan dengan simbol, (d) keabsahan data juga diperiksa dengan cara mengecek kepada teman sejawat dengan cara memberi cek atau tinjauan informan (*informant review*), dan (e) keabsahan data diperiksa juga dengan cara triangulasi sumber dan metode. Pengecekan korpus data ini dilakukan oleh peneliti secara terus-menerus dan berulang-ulang selama proses penelitian berlangsung.
- 3) Triangulasi hasil analisis data, tentang bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol dalam *munaba* diperiksa dan diteliti kebenarannya, keakuratannya, keutuhannya, dan kelengkapannya oleh peneliti bersama para promotor dan pemeriksaan teman sejawat. Langkah ini didasarkan pada pemikiran bahwa hasil analisis dalam penelitian kualitatif pada prinsipnya dapat dinegosiasikan. Selain itu, hasil analisis data juga dapat diklarifikasi dengan pihak lain yang relevan, misalnya kolega peneliti yang memahami masalah dan tujuan penelitian ini sebelum ditetapkan sebagai simpulan akhir.

1.9.6 Analisis Data

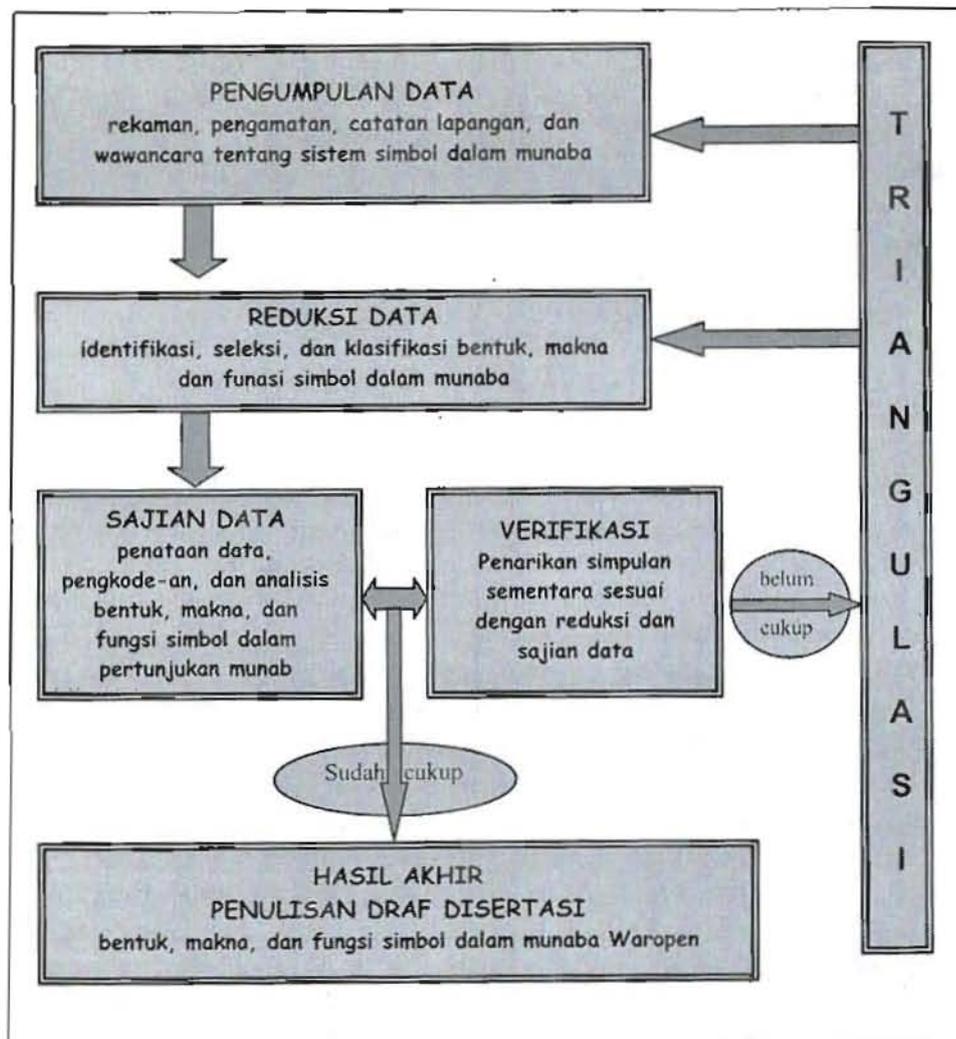
Analisis data dalam suatu penelitian merupakan kegiatan mendasar untuk mencapai hasil penelitian berdasarkan data yang dikumpulkan. Aminuddin (2001:72) mengemukakan bahwa kegiatan analisis melalui empat tahapan: (1) pengurutan data sesuai dengan rentang permasalahan atau urutan pemahaman yang ingin diperoleh; (2) pengorganisasian data dalam formasi, kategori, ataupun unit perian

tertentu; (3) interpretasi peneliti berkenaan dengan signifikansi butir-butir ataupun satuan data sejalan dengan pemahaman yang ingin diperoleh; dan (4) penilaian atas butir ataupun satuan data sehingga membuahkan kesimpulan sebagai hasil penelitian. Dalam penelitian ini analisis data dilakukan pada saat dan setelah pengumpulan data. Analisis data yang dilakukan pada saat pengumpulan data bertujuan agar tidak terjadi penumpukan data dan dapat memahami sistem simbol sesuai dengan konteksnya. Analisis data setelah pengumpulan data dimaksudkan untuk klarifikasi agar ketepatan analisis dapat terpenuhi.

Pada dasarnya *munaba* sebagai wacana merepresentasikan sistem simbol yang direalisasikan melalui mediasi bentuk verbal dan nonverbal yang bersifat simbolik oleh para pelaku dalam berinteraksi. Berdasarkan kenyataan itu, analisis data yang digunakan dalam penelitian ini memperhatikan *Model Interaktif-Dialektif* (Miles dan Huberman, 1994:431). Menurut model ini, data dianalisis berdasarkan prinsip-prinsip berikut.

- 1) Penataan data mentah yang berupa bentuk simbol verbal dan nonverbal, makna simbol, dan fungsi simbol didasarkan pada hasil pembacaan data secara semiotika dan pemahaman secara hermeneutika peneliti atas sumber data berupa sistem simbol dalam *munaba*.
- 2) Pemilahan dan pengodean data didasarkan pada hasil pengamatan, catatan lapangan, rekaman, dan wawancara sesuai dengan karakteristik informasi kaitannya dengan fokus permasalahan dan tujuan penelitian.
- 3) Analisis data dikerjakan per sumber data dan per butir masalah, yakni bentuk, makna, dan fungsi simbol dalam *munaba*. Analisis data dilakukan secara menyeluruh, sesuai dengan sumber data dan ketercukupan data.
- 4) Analisis data jika dirasakan kurang memadai dan kurang mencukupi, maka dilakukan kembali pengumpulan data, reduksi data, dan sajian data mengenai bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol dalam *munaba*. Analisis ini dilakukan hingga dapat menghasilkan analisis yang utuh dan menyeluruh mengenai sistem simbol dalam *munaba*.
- 5) Analisis *model interaktif-dialektif* didasarkan pada teori eklektif yang dimodifikasi dari teori semiotika dan teori hermeneutika. Tahap analisis data merupakan satu kesatuan siklus dengan pengumpulan data, reduksi data, sajian data, penarikan kesimpulan, dan hasil akhir penelitian.

Penerapan prosedur analisis data dalam penelitian sistem simbol dalam *munaba* ini dapat divisualisasikan dalam bentuk bagan 1.3 berikut.



Bagan 1.3 Prosedur Analisis Data

Dalam bagan 1.3 tersebut, terdapat tahapan-tahapan yang harus dilalui dan dilakukan oleh peneliti. Tahapan-tahapan tersebut didasarkan pada prinsip-prinsip berikut (1) peneliti berusaha memahami dan menemukan realitas yang digambarkan oleh para pelaku *munaba* melalui peranan dan tindakannya, dan pemberdayaan semua piranti yang dihadirkan dalam pertunjukan *munaba*; (2) peneliti mengidentifikasi satuan realitas apa saja yang benar-benar memiliki konsepsi sebagai sistem simbol yang direalisasikan dalam bentuk simbol selanjutnya diklasifikasikan menjadi bentuk simbol verbal dan nonverbal; (3) peneliti menelusuri realitas dan menginterpretasi makna simbol dan fungsi simbol dengan

mengacu pada konteksnya; (4) peneliti mengadakan reduksi, yakni melakukan penyaringan realitas sistem simbol yang mencakup bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol yang menjadi inti gagasan; (5) peneliti melakukan abstraksi untuk menemukan berbagai kemungkinan sistem simbol realitas yang masih tersirat; (6) peneliti mengadakan ideasi, yakni menyimpulkan realitas sistem simbol dalam *munaba* sehingga menjadi satuan-satuan yang membentuk ketuhanan *munaba*; dan (7) peneliti menyusun pokok-pokok pikiran sistem simbol yang mencakup bentuk simbol verbal dan nonverbal, makna simbol, dan fungsi simbol yang terdapat di dalam *munaba*.

Dalam menganalisis sistem simbol dalam *munaba* ini menggunakan teori eklektif hasil kolaborasi antara teori semiotika dan teori hermeneutika. Analisis dengan teori eklektif ini memfokuskan pada (1) *bentuk simbol*: penggolongan dan hubungan simbol dengan simbol-simbol lainnya dalam menjalankan fungsi; (2) *makna simbol*: hubungan simbol dengan acuannya dan dengan interpretasi yang dihasilkan; dan (3) *fungsi simbol*: hubungan antara simbol dengan pengirim dan penerima.

Analisis dengan teori semiotika didasarkan pada kerangka pikir Eco (1979) yang diterapkan pada sistem simbol dalam *munaba* berikut ini. *Pertama*, semiotika memandang *munaba* memiliki bentuk simbol tersendiri. Bentuk simbol tersebut berkaitan dengan unsur bahasa sebagai media pemaparan, unsur bentuk sebagai manifestasi perwujudannya dan unsur isi berupa makna sebagai pesan. *Kedua*, semiotika berusaha menghubungkan unsur-unsur itu dengan sistem yang berada di luar yang melatarbelakangi, misalnya sistem kebudayaan, sistem kemasyarakatan, sistem kehidupan sebagai sumber penciptaan. *Ketiga*, semiotika tidak saja memandang setiap unsur memiliki sistemnya sendiri, lebih dari itu, semiotika memandang setiap unsur memiliki nilai atau makna tersendiri. *Keempat*, semiotika menganggap bahwa setiap unsur dianggap mempunyai peranan atau fungsi. Oleh karena itu, peneliti perlu menelusuri setiap unsur karena unsur-unsur itulah yang membangun sistem simbol dalam *munaba*.

Dalam perspektif ini, prinsip-prinsip analisis semiotika Eco (1979) sebagai berikut (1) simbol dan interaksi itu menyatu dalam konteksnya; (2) simbol dan makna itu tidak terlepas dari pribadi, maka memahami jati diri subjek menjadi penting; (3) peneliti harus sekaligus mengaitkan antara simbol dan jati diri dengan lingkungan dan hubungan sosialnya; (4) hendaknya direkam situasi yang menggambarkan simbol dan maknanya; dan (5) metode-metode yang digunakan hendaknya mampu merefleksikan bentuk perilaku, prosesnya, dan menafsirkan makna di balik perilaku.

— Dalam menginterpretasi makna dan fungsi simbol peneliti mengikuti prosedur yang dikemukakan Ricoeur (2002). Menurut Ricoeur dalam menginterpretasi makna dan fungsi simbol dalam *munaba* dengan menggunakan teori hermeneutika untuk menelusuri makna dan fungsinya harus dikonsultasikan dengan pengalaman yang mencakup aspek-aspek bersifat: filosofis, historis, kultural, sosiologis, psikologis, linguistik, dan estetis. Prosedur dan prinsip-prinsip inter-

pretasinya menggunakan lingkaran hermeneutika (*hermeneutics circle*) untuk memahami objek-objek hermeneutika digunakan prosedur interpretasi yang satu menghasilkan yang lain dan keduanya harus dilaksanakan bersama-sama untuk memahami diri sendiri melalui pemahaman orang lain dengan mengatasi jarak dan waktu yang memisahkan antara peneliti dengan sistem simbol.

Penerapan hermeneutika didasarkan pada asumsi dasar bahwa pada hakikatnya semua objek itu netral sebab objek itu adalah objek sebagaimana adanya. Subjeklah yang kemudian memberi arti pada objek. Subjek dan objek adalah term-term yang korelatif atau saling menghubungkan diri satu dengan yang lainnya. Makna dan fungsi diberikan oleh subjek sesuai dengan cara pandang subjek. Dengan demikian, *munaba* sebagai objek kajian adalah netral, penelitilah yang memberikan makna dan fungsi simbol-simbol dalam *munaba* melalui penafsiran yang dilakukan *secara emik*.

1.10 Sistematika Laporan Penelitian

Laporan penelitian dirancang menjadi tujuh bab dengan sistematika berikut ini.

Bab I Pendahuluan, berisi gambaran umum masalah penelitian yang memaparkan: (1) latar belakang, (2) masalah penelitian, (3) tujuan penelitian, (4) kegunaan penelitian, (5) asumsi penelitian, (6) penegasan istilah operasional, (7) ruang lingkup penelitian, (8) keterbatasan penelitian, (9) metode penelitian; dan (10) sistematika laporan penelitian.

Bab II Kajian Pustaka, berisi konstruk-konstruk teoretis ditata dalam format yang berkaitan dengan (1) hakikat simbol, memaparkan: batasan simbol, tanda dan simbol, jenis-jenis simbol; (2) sistem simbol, memaparkan: bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol; dan (3) perspektif teoretis kajian simbol, memaparkan: kajian simbol dari perspektif semiotika, kajian simbol dari perspektif hermeneutika, dan anangan teoretis kajian simbol.

Bab III Gambaran Umum *Munaba* yang membahas (1) hakikat *munaba*, yang mencakup pengertian *munaba* dan jenis-jenis *munaba*; (2) sistem *munaba*, memaparkan: bentuk *munaba*, isi *munaba*, dan amanat *munaba*; (3) pelaksanaan *munaba*, memaparkan: rangkaian dalam *munaba*, latar dalam *munaba*, pelaku dalam *munaba*, piranti dalam *munaba*, gerakan dalam *munaba*, dan bahasa dalam *munaba*; dan (3) pergeseran pelaksanaan *munaba*, yang memaparkan keberadaan *munaba* pada masa lalu dan kondisi *munaba* pada masa sekarang.

Bab IV Bentuk Simbol dalam *Munaba*, yang membahas (1) bentuk simbol verbal yang memaparkan simbol: paralinguistik, kata, larik, dan bait; (2) bentuk simbol verbal yang memaparkan simbol: fisik, tindakan, latar, dan suara musik pengiring.

Bab V Makna Simbol dalam *Munaba*, yang membahas (1) makna simbol dalam konteks religi, memaparkan: ekspresi kepercayaan, dan sistem ritual; (2) makna simbol dalam konteks etika, memaparkan: etika normatif, etika kritik, dan etika deskriptif; (3) makna simbol dalam konteks estetika, memaparkan: ke-

indahan secara individual, keindahan gagasan kreatif, keindahan seni kolektif, dan keindahan bernilai ekonomis; dan (4) makna simbol dalam konteks filosofis, memaparkan: sikap kebersamaan, sikap keterbukaan, sikap bijaksana, dan sikap kritis.

Bab VI Fungsi Simbol dalam *Munaba*, yang membahas (1) fungsi simbol sebagai pengetahuan, memaparkan: gagasan kolektif, tatanan masyarakat, pandangan hidup, solidaritas kelompok, dan pranata estetika; (2) fungsi simbol sebagai komunikasi, memaparkan: komunikasi vertikal, dan komunikasi horizontal; (3) fungsi simbol sebagai partisipasi, memaparkan: penciptaan peranan masyarakat, dan penciptaan pranata status sosial; dan (4) fungsi simbol sebagai mediasi, memaparkan aspek-aspek: mediasi pendidikan masyarakat, mediasi kasih sayang, mediasi kebersamaan, dan mediasi ekspresi keindahan.

Bab VII Penutup yang memaparkan (1) rangkuman hasil penelitian, (2) simpulan, (3) implikasi, dan (4) daftar rujukan.

Selain itu, dilengkapi dengan lampiran-lampiran, meliputi: (1) alat pengumpul data, (2) data terseleksi, (3) transkripsi data, (4) glosarium, (5) daftar *yanisa munabaugha*, (6) daftar informan, (7) rona-rona perjalanan menguak *munaba* di Waropen Papua, dan (8) biodata penulis.

Perlu disampaikan di sini bahwa penggunaan model atau format penulisan disertasi ini, khususnya pada bagian metodologi penelitian tidak dibuatkan bab tersendiri (biasanya bab 4), tetapi dicantumkan pada bab 1 setelah butir keterbatasan penelitian. Berikut ini dikemukakan alasan-alasan penggunaan model atau format ini. *Pertama*, mengacu pada Pedoman Penulisan Karya Ilmiah: Skripsi, Tesis, Disertasi, Artikel, Makalah, dan Laporan Penelitian yang diterbitkan oleh Universitas Negeri Malang (2000), khususnya pada model atau format ketiga: yaitu model alternatif atau model bebas. *Kedua*, untuk memudahkan konfirmasi dalam pembahasan masalah dan tujuan penelitian dengan metodologi yang dipergunakan sebagai landasan atau pedoman kerja. *Ketiga*, jika metodologi penelitian dicantumkan pada bab tersendiri atau bab 4 terjadi jarak atau jeda yang dipisahkan oleh topik lain sehingga ada kendala dalam menyelaraskan antara masalah dan tujuan penelitian dengan metodologi yang digunakan.

BAB II KAJIAN PUSTAKA

Pada Bab II ini disajikan kajian pustaka yang mengemukakan tentang konstruk-konstruk teoretis sebagai landasan teori penelitian ini. Konstruk-konstruk teoretis dimaksud diperlukan sebagai dasar untuk mengarahkan fokus masalah dan tujuan dalam penelitian ini. Dalam kajian pustaka ini dikemukakan konstruk-konstruk teoretis yang meliputi (1) hakikat simbol, (2) sistem simbol, dan (3) perspektif teoretis kajian simbol.

2.1 Hakikat Simbol

Dalam pembahasan bagian hakikat simbol ini dikemukakan topik tentang konsep-konsep simbol yang mencakup: (1) batasan simbol, (2) tanda dan simbol, dan (3) jenis-jenis simbol. Berikut ini penjelasan tentang konsep-konsep dasar hakikat simbol itu.

2.1.1 Batasan Simbol

Sebelum sampai pada penentuan sikap wawasan tentang batasan simbol yang dipakai dalam penelitian ini, perlu kiranya diadakan eksplorasi tentang konsep simbol dari berbagai pandangan teoretis yang digunakan sebagai dasar untuk menentukan sikap. Kata simbol berasal dari bahasa Yunani *symbollein* yang berarti 'mencocokkan' bagian dari barang yang telah dibelah atau dipecah menjadi dua bagian atau keping. Kedua bagian atau keping itu disebut *symbola*. Kata *symbola* lambat laun berubah menjadi kata simbol yang memiliki pengertian yang lebih luas. Istilah simbol disebut juga lambang (Poerwadarminta, 1996; Depdikbud, 1999:941). Dalam kamus logika, *Dictionary of Logic*, The Liang Gie (1977) menyatakan bahwa simbol bukan hanya berwujud kata-kata untuk mewakili sesuatu dalam bidang logika saja, tetapi juga digunakan dalam kebudayaan yang direpresentasikan dalam bentuk kata-kata.

Simbol menurut pemikiran Peirce (1985:8) adalah tanda yang menunjukkan tidak ada hubungan alamiah antara penanda (*signifie*) dan petandanya (*signifian*), hubungannya bersifat konvensi. Adapun menurut Ricoeur (1985:402) simbol adalah bentuk yang menandai sesuatu yang lain di luar perwujudan bentuk simbolik, sekunder, dan figuratif, serta yang dapat dipahami hanya melalui arti pertama (bandingkan, Abrams, 1981:195; Berger, 1985:23; Aminuddin, 1995:167).

Hubungan antara simbol dan yang disimbolkan tidak bersifat satu arah. Kata *bunga*, misalnya, tidak hanya memiliki hubungan timbal balik antara gambaran yang disebut *bunga*, melainkan secara asosiatif juga dapat dihubungkan dengan *keindahan*, *kelembutan*, *kasih sayang*, *perdamaian*, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, kesadaran simbolik selain dapat menampilkan gambaran objek yang diacu juga dapat menggambarkan ide, citraan, dan konfigurasi gagasan yang mengatasi bentuk simbolik dan gambaran objeknya sendiri. Dengan demikian, pembuahan makna suatu simbol pada dasarnya merupakan perepresentasian ciri semantis yang secara abstrak juga dapat membentuk satuan pengertian tertentu. Mencermati kedua pandangan dari Peirce dan Ricoeur tentang konsep simbol perlu diperluas lagi agar dapat memayungi konsep simbol yang dapat digunakan dalam penelitian ini.

Dalam bukunya yang berjudul "*An Essay on Man, An Introduction to Philosophy of Human Culture*", Cassirer (1989:23) menyatakan bahwa manusia berpikir, berperasaan, dan bersikap dengan ungkapan-ungkapan yang simbolik, dan ungkapan-ungkapan simbolik ini merupakan ciri khas manusia. Pernyataan ini diikuti oleh Langer yang berpandangan searah dengan Cassirer yang pernah menjadi gurunya. Ditegaskan oleh Langer (1985:88) simbol merupakan seluruh kegiatan mental manusia. Dengan pernyataan ini, berarti membantah pandangan terhadap semantik (ilmu bahasa) sebagai satu-satunya media yang sah yang didasari oleh penalaran yang ketat. Menurut Langer (1985:89) bahasa hanya sebagai salah satu bentuk kegiatan atau ungkapan simbolik yang sejajar dengan kegiatan simbolik yang lainnya (bandingkan Innis, 1985:91; Sastrapradja, 1982:72). Geertz (1968:5) memberi penegasan bahwa simbol adalah suatu objek, tindakan, peristiwa, sifat yang dapat berperan sebagai wahana suatu konsepsi, konsepsi ini adalah makna simbol (bandingkan Pals 1996:406; Dillistone, 1986:116). Berdasarkan uraian tersebut dapat diperoleh suatu informasi bahwa simbol memiliki sistem dapat teraba, tercerap, umum, dan konkret.

Simbol memiliki ciri-ciri yang khas seperti dikemukakan oleh Tillich bahwa simbol memiliki empat ciri utama: (1) simbol bersifat figuratif yang selalu menunjuk kepada sesuatu di luar dirinya sendiri; (2) simbol bersifat dapat dicerap baik sebagai bentuk objektif dan sebagai konsepsi imajinatif; (3) simbol memiliki daya kekuatan yang melekat yang bersifat gaib, mistis, religius atau rohaniah; dan (4) simbol mempunyai akar dalam masyarakat dan mendapat dukungan dari masyarakat (Dillistone, 1986:126--127). Empat sistem simbol sebagaimana dicirikan oleh Tillich tersebut dipandang representatif untuk memaparkan dan menjelaskan sistem simbol dalam *munaba*. Artinya, keempat sistem simbol tersebut ada dan melekat pada *munaba*.

Setelah mencermati dan memahami pikiran dan pandangan para ahli tentang batasan simbol yang dihubungkan dengan fenomena empirik di lapangan (lokasi penelitian) dapat diambil suatu kesimpulan bahwa simbol adalah suatu objek atau fisik, tindakan, peristiwa, suara musik pengiring yang memiliki atau mengandung konsepsi yang dibuat secara konvensional dan diakui bersama oleh

masyarakat pemiliknya. Batasan simbol ini selanjutnya dipakai sebagai acuan dalam mengidentifikasi sistem simbol dalam *munaba*. Alasannya, karena konsep tentang simbol yang disimpulkan itu relevan dengan karakteristik rumusan masalah dan tujuan dalam penelitian ini.

2.1.2 Tanda dan Simbol

Dalam kehidupan sehari-hari, terdapat kerancuan pandangan antara tanda dan simbol. Turner mengatakan istilah tanda dan simbol sering digunakan dalam arti yang sama dan penggunaannya berubah-ubah (Winangun, 1990:18; Dillistone, 1986:114). Hal ini terjadi karena hubungan kedua istilah tersebut erat dan batas-batasnya sangat dekat. Akibatnya penggunaan kata tanda dan simbol tumpang tindih karena perbedaan dari sudut pandang dalam menyikapi konsep kedua istilah tersebut.

Jika ditelusuri perbedaan antara tanda dan simbol dapat dicermati indikator-indikator yang melekat pada kedua istilah itu. Misalnya *bunga* sebagai tanda tidak memiliki sifat merangsang perasaan, cenderung univokal dan tertutup, dan tidak berpartisipasi dalam realitas yang ditandakan, sedangkan *bunga* sebagai simbol memiliki kecenderungan multivokal dan bersifat terbuka, mempunyai kekuatan merangsang perasaan seseorang, dan berpartisipasi dalam makna dan kekuatan yang disimbolkan. Dengan kata lain, *bunga* sebagai tanda yang ditonjolkan adalah wujud bendanya, misalnya bunga: mawar, asoka, melati; warna: merah, kuning, putih. Adapun *bunga* sebagai simbol yang ditonjolkan adalah daya rangsang perasaan atau sifat kejiwaan yang mengacu pada konteks, misalnya bunga: menyatakan cinta, mengucapkan selamat, menyatakan ikut berduka cita, dan sebagainya.

Lebih jelasnya perhatikan tabel 2.1 berikut ini dengan mencermati indikator-indikatornya yang menandai perbedaan antara tanda dan simbol. Gambaran perbedaan ini dimodifikasi dari pandangan Turner.

Tabel 2.1 Perbedaan antara Tanda dan Simbol

NO.	TANDA	SIMBOL
1	Tanda tidak memiliki sifat merangsang perasaan seseorang	Simbol mempunyai kekuatan merangsang perasaan seseorang
2	Tanda memiliki kecenderungan uni-vokal (bermakna tunggal)	Simbol memiliki kecenderungan multivokal (bermakna lebih dari satu)
3	Tanda tidak berpartisipasi dalam realisasi yang ditandakan	Simbol berpartisipasi dalam makna dan kekuatan yang disimbolkan
4	Secara semantis tanda memiliki sifat yang tertutup	Secara semantis simbol memiliki sifat yang terbuka

Sebuah simbol, menurut perspektif Saussurean adalah sejenis tanda di mana hubungan antara penanda (*signifie*) dan petanda (*signifiant*) seakan-akan bersifat konvensional (bandingkan Droste, 1996:923; Berger, tanpa tahun). Konsekuensinya, hubungan kesejarahan mempengaruhi pemahaman terhadap simbol. Berger (1985:23) mengutip pernyataan Saussure bahwa salah satu sistem dari simbol adalah bahwa simbol tak pernah benar-benar arbitrer. Hal ini bukannya tidak beralasan karena ada ketidak sempurnaan ikatan alamiah antara *penanda* dan *petanda*. Simbol keadilan yang berupa sebuah timbangan tak dapat digantikan oleh simbol lainnya seperti kendaraan atau kereta. Selanjutnya, Berger (1985:23) memberi contoh seorang Dewi dengan mata tertutup memegang timbangan ini merupakan simbol konvensional yang memberikan kekuatan simbol tentang keadilan, karena memperkuat makna ketidakberpihakan dan kesamaan perlakuan tentang keadilan.

Sedangkan, dalam wawasan Peirce (1985:8) tanda terdiri atas tiga jenis ialah ikon (*icon*), indeks (*index*), dan simbol (*symbol*) (bandingkan Droste, 1996:923; Aminuddin, 1995:204; Pradopo, 1995:120; Berger, tanpa tahun). *Pertama*, ikon adalah tanda yang menunjukkan adanya hubungan yang bersifat alamiah antara penanda dan petandanya, misalnya gambar kuda penanda menandai kuda, gambar pohon menandai pohon. *Kedua*, indeks adalah tanda yang menunjukkan hubungan kausal atau sebab-akibat antara penanda dan petandanya, misalnya asap menandakan api, alat penanda angin menunjukkan arah angin. *Ketiga*, simbol adalah tanda yang menunjukkan bahwa antara penanda dan petandanya tidak ada hubungan alamiah, hubungannya bersifat konvensi masyarakat pemilik simbol. Misalnya, *ibu* adalah simbol yang artinya ditentukan oleh konvensi masyarakat Indonesia, *mother* konvensi orang Inggris, *la mere* konvensi orang Prancis.

2.1.3 Jenis-jenis Simbol

Simbol secara universal ditemukan dalam di seluruh kehidupan masyarakat. Durkheim menyatakan bahwa kelompok sosial mana pun keberadaannya bergantung pada nilai-nilai simbol yang dianut oleh para anggota masyarakatnya (Needham, 1979:5). Hal ini bisa terjadi karena keberadaan simbol dalam masyarakat memiliki efek yang dihasilkan pada individu-individu atau secara kolektif pada anggota-anggota kelompok sosial. Menurut Whitehead (dalam Needham, 1979:6) bahwa simbol dipergunakan untuk meningkatkan kepentingan apa yang disimbolkan. Misalnya Amerika Serikat digambarkan seekor burung rajawali meskipun bangsa Amerika tidak memiliki paruh, bulu, sarang atau telur.

Pentingnya simbol dari sudut sosial tidak berarti bahwa semua masyarakat menggunakan bentuk klasifikasi simbol yang sama. Needham (1979:7) mengelompokkan jenis simbol berdasarkan klasifikasi partisi (*classification by partition*). *Pertama*, Partisi *dualisme* ialah hubungan simbolik kategoris berdasarkan pasangan, misalnya: *kanan/kiri*, *depan/belakang*, *suami/istri* dan sebagainya. *Ke-*

dua, Partisi triadik ialah entitas tertentu menduduki zona marginal atau ambigu 'antara dua kategori keberadaan yang lazimnya dipisahkan satu sama lain, misalnya: *orang hidup//hantu//Tuhan*; *daratan//sisi pegunungan//langit*; *kehidupan//kematian//supranatural*. Ketiga, Partisi empat bagian yang terkenal pada antropologi sosial modern, misalnya terdapat pada orang-orang Kariera di Australia Barat. Masyarakat ini dibagi menjadi empat bagian dengan namanya masing-masing dan setiap anggota masyarakat sesuai dengan tempat lahirnya masuk ke salah satu bagian itu dan tetap tinggal di sana. Pernikahan diatur laki-laki atau perempuan yang masuk ke dalam bagian tertentu harus menikah dengan seseorang dari bagian tertentu lainnya.

Keempat, Partisi lima ini terdapat pada ide-ide simbolik tradisional Jawa yang dilaporkan oleh Duyvendak (1954). Kerumitan masyarakat dan alam dibagi menjadi lima kelas simbolik, empat berkaitan dengan titik kardinal dan kelima berhubungan dengan pusat. Masing-masing kelas masuk ke dalam warna tertentu, logam, hari, sifat, profesi, barang tertentu, ciri arsitektur, fenomena alam, dan kualitas. Misalnya: *timur, putih, perak, legi (hari pasaran), pendiam, petani, makanan, kebun, beranda, angin, air, sejuk, baik*. Kelima, Partisi tujuh adalah bentuk klasifikasi digambarkan oleh masyarakat Zuni di Mexico yang dilaporkan oleh Cushing (1986) bahwa semua wujud dan fakta yang ada di alam ini digolongkan dan dilabeli serta ditetapkan di tempat khusus pada tatanan terpadu alam semesta ini. Prinsip pembagian ini merupakan partisi ruang ke dalam tujuh daerah: utara, selatan, timur, barat, zenith, nadir, dan pusat. Segala sesuatu yang ada di alam ini, yakni matahari, bulan, bintang, langit, darat, dan laut dengan seluruh fenomena dan unsumnya sebagai benda mati, serta tanaman, binatang dan manusia sebagai makhluk hidup, dimasukkan ke dalam salah satu dari tujuh daerah itu. Keenam, Partisi sembilan adalah bentuk klasifikasi simbolik berdasarkan partisi sembilan ini terdapat pada masyarakat Bali yang dilaporkan oleh Covarrubias (1937) yang memiliki kesesuaian umum titik-titik kardinal, dewa-dewa pelindung, suku kata magis, dan warna. Misalnya: *kadja (ke atas menuju gunung), dewa Wisnu, suku kata hang, hitam*.

Firth dalam bukunya yang berjudul "*Symbol and Substance*" membedakan simbol menjadi dua entitas, yakni: (1) simbol yang bersifat biner (berpasangan) ialah hubungan yang tetap antara unsur-unsur satu dengan lainnya; (2) simbol yang bersifat uniter (kesatuan) ialah simbol yang memiliki sifat atomis, mandiri, dan final. Langer (1985:87) membagi simbol menjadi dua jenis: simbol diskursif dan simbol presentasional. Pertama, simbol diskursif ialah suatu simbol yang memiliki struktur yang dibangun oleh unsur-unsur menurut aruran tertentu dan dapat dipahami maknanya. Contoh suatu kalimat jika dibangun berdasarkan hukum sintaksis maka akan dapat dipahami. Kedua, simbol presentasional ialah suatu macam simbol lain yang dalam memahami tidak bergantung pada kaidah yang mengatur perhubungan unsur-unsurnya, melainkan bergantung pada institusi langsung, suatu kesatuan yang bulat dan utuh dan berdiri sendiri sebagai

simbol yang penuh. Contoh simbol macam ini yang biasanya terdapat dalam kreasi seni.

Menurut Cassirer bahwa simbol dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni simbol tradisional dan simbol inovatif (Dillistone, 1986:123). Simbol tradisional adalah bersifat hakiki untuk mempersatukan generasi demi generasi dan mewujudkan nilai-nilai di dalam setiap kebudayaan khusus. Simbol inovatif adalah simbol yang memiliki sifat hakiki untuk mempertemukan wakil-wakil dari pelbagai kebudayaan dan untuk mengungkapkan segi-segi pandangan baru dalam semua kebudayaan. Pikiran Cassirer ini sejalan dengan pandangan Fromm. Menurut Fromm membagi menjadi tiga jenis simbol yang berbeda derajatnya: (1) simbol konvensional ialah simbol yang berisi penerimaan sederhana afinitas tetap yang dikupas dari dasar optikal dan natural, misalnya banyak tanda yang digunakan dalam industri, dalam matematika, dan dalam berbagai bidang lain; (2) simbol aksidental secara ketat berasal dari kondisi-kondisi tidak tetap dan disebabkan oleh berbagai hubungan yang dibuat melalui kontak sosial; dan (3) simbol universal sebagai hubungan instrinsik antara simbol dengan apa yang diwakilinya dan tidak selalu memiliki vitalitas yang sama (Cirlot, 1971:30).

2.2 Sistem Simbol

Sistem simbol ialah perangkat unsur-unsur simbol yang secara teratur saling berkaitan dan berhubungan sehingga membentuk suatu totalitas. Geertz (1968) mengemukakan bahwa simbol dalam suatu konteks sosial yang khusus terrepresentasi dalam sistemnya. Lebih lanjut ditegaskan bahwa menafsirkan suatu kebudayaan adalah menafsirkan sistem simbol dengan menemukan maknanya yang autentik. Sistem simbol memiliki unsur internal, yakni: bentuk dan makna simbol, sedangkan unsur eksternalnya adalah fungsi simbol. Berikut penjelasan masing-masing unsur tersebut.

2.2.1 Bentuk Simbol

Bentuk simbol, sebagaimana dikemukakan oleh Barthes dibedakan dalam lima kode bahasa. Kelima kode tersebut adalah (1) kode hermeneutika (*the hermeneutic code*), yakni kode yang mengandung unit-unit tanda yang secara bersama-sama berfungsi untuk mengartikulasikan dengan berbagai cara dialektik pertanyaan-respon; (2) kode semantik (*the code of semantic or signifier*), yakni kode yang berada pada kawasan penanda—penanda khusus yang memiliki konotasi, atau tanda yang materialnya sendiri menawarkan makna konotasi; (3) kode simbolik (*the symbolic code*), yakni kode yang mengatur kawasan antitesis dari tanda-tanda, di mana satu ungkapan meleburkan diri ke dalam berbagai substitusi, keaneka-ragaman penanda dan referensi sehingga menggiring kemungkinan makna ke kemungkinan yang lainnya dalam indeterminasi; (4) kode proaetik (*the proaetic code*), adalah kode yang mengatur satu alur cerita atau narasi; dan (5) kode budaya (*the cultural code*), yakni kode yang mengatur dan membentuk

‘suara-suara kolektif’ dan anonim dari pertandaan, yang berasal dari pengalaman manusia dan tradisi yang beraneka ragam (bandingkan Hawkes, 1977: 116-118; Piliang, 1999:128-129).

Pembahasan bentuk simbol dapat dihubungkan dengan figur. Todorov (1987:91) mengemukakan, "*Figure, this word come from fingere, in the sense of efformare, componere, to form, to dispose, to arrange*". Figur menyangkut perihal pembentukan, penempatan, penataan, dan pengurutan unsur kebahasaan dalam penyampaian gagasan. Penataan, pembentukan, dan pengurutan tersebut memiliki kekhasan karena sebagaimana halnya dengan gaya, penataan, pembentukan, dan pengurutan unsur kebahasaan tersebut merupakan upaya mencapai efek tertentu sejalan dengan intensi penuturnya. Meskipun memiliki kekhasan, penggunaan figur bukan merupakan penyimpangan kaidah karena penggarapannya terkait dengan pengolahan kaidah kebahasaan guna menghasilkan paparan yang khas sehingga memiliki kekayaan nilai bagi pembacanya. Karakteristiknya selain ditentukan oleh ciri-ciri sistemik kaidahnya juga ditentukan oleh inovasi yang dilakukan oleh penuturnya.

Bertolak dari pandangan Levi-Strauss, Eco (1983:134) menyatakan bahwa simbol dapat membuat hubungan sistematis hingga membentuk sistem simbol. Dalam pandangan Levi-Strauss, sistem simbolik dapat merujuk pada bahasa, bentuk karya seni, upacara perkawinan, adat istiadat, dan sebagainya. Dalam pernyataan Eco: "*The symbolic is the activity by which experience is not only coordinate but also communicated*". Kreasi simbolik tidak hanya menyangkut kegiatan kreasi simbolik, tetapi juga terkait dengan penyampaian simbol itu dalam komunikasi. Penyusunan dan penyampaian simbol itu selain berhubungan dengan untaian isi, juga berhubungan dengan bentuk yang mewujudkan untaian isi sebagai bentuk ekspresi. Oleh sebab itu, sebagai sistem, sistem simbolik selain terkait dengan dunia pengalaman, pengetahuan, dan intensi penuturnya juga terkait dengan konteks sosial budaya pemakainya.

Dari penjelasan Eco tersebut dapat dipahami bahwa dalam penciptaan simbol bukan hanya menyangkut kegiatan kelahiran simbol-simbol, tetapi juga terkait dengan penyampaian bentuk simbol. Herusatoto (2001:13) mengemukakan bahwa bentuk-bentuk simbol itu dapat berupa bahasa (terdapat dalam cerita, perumpamaan, pantun, syair, dan peribahasa), gerak tubuh (terdapat dalam tari-tarian), suara atau bunyi (terdapat dalam lagu, musik), warna dan rupa (terdapat dalam lukisan, hiasan, ukiran, bangunan). Pendapat ini didukung oleh Blumer (1969) yang mengemukakan bahwa simbol-simbol itu dapat berupa bahasa, gerak tubuh, atau apa saja yang dapat menyampaikan makna, dan makna disusun dalam interaksi sosial (periksa, Woods,1992:338). Selain itu, Woods (1992:342 dan 355) juga mengemukakan bahwa simbol dapat berupa verbal dan nonverbal. Bentuk simbol verbal diekspresikan dalam bahasa, sedangkan bentuk simbol nonverbal dapat direalisasikan dalam gerakan anggota tubuh, gerak isyarat, pandangan, tindakan, penampilan, dan seluruh daerah ‘bahasa tubuh’ yang dimak-

sudkan untuk menyampaikan makna sebagai pesan kepada orang lain (bandingkan Noth, 1995:387).

Berbagai pandangan dan pemikiran tentang bentuk simbol tersebut dapat dikolaborasikan atau dipadukan secara sinergis dan dimodifikasi sesuai dengan masalah dan tujuan dalam penelitian ini. Akhirnya, dapat diperoleh suatu gambaran bahwa bentuk simbol dapat diidentifikasi dan diklasifikasi menjadi dua kelompok, yakni simbol verbal dan simbol nonverbal. Berikut ini dikemukakan penjelasan bentuk-bentuk simbol yang dimaksud.

2.2.1.1 Simbol Verbal

Yang dimaksud simbol verbal dalam penelitian ini adalah simbol-simbol yang berupa bahasa yang dituturkan oleh para pelaku *munaba*, yakni *yanisa munabugha*, *owana ghareukigha*, *owana ghaferaukigha*, dan bahkan penonton *munaba*. Simbol-simbol verbal ini ditemukan dengan cara mengidentifikasi tuturan-tuturan yang dilakukan oleh para pelaku *munaba*. Tuturan yang dilakukan, baik oleh *yanisa munabugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* itu berupa syair-syair *munaba* dalam daerah Waropen, jika direalisasikan berbentuk puisi. Setelah diidentifikasi puisi ini memiliki segmen-segmen, seperti: paralinguistik, kata, larik, dan bait *munaba*. Berikut ini penjelasan segmen-segmen simbol verbal dimaksud.

1) Paralinguistik

Munaba sebagai suatu bentuk melibatkan para pelaku dalam berinteraksi menggunakan bahasa lisan sebagai wahana komunikasi, tentunya tidak terlepas dari penggunaan paralinguistik yang memiliki konsepsi sebagai simbol. Menurut Noth (1995:247) bahwa paralinguistik (*paralinguistics*) dalam pengertian yang lebih sempit ialah kajian tentang isyarat-isyarat vokal yang mencakup pesan verbal.

Trager mengklasifikasikan paralinguistik menjadi tiga domain perilaku, yakni piranti suara (*voice set*), kualitas suara (*voice quality*), dan vokalisasi (*vocalizations*) (Noth, 1995:249—250). *Pertama*, piranti suara (*voice set*) menurut Trager adalah latar belakang tuturan yang terdiri dari sistem suara permanen atau semi permanen yang disebabkan oleh fisiologi penutur (usia, jenis kelamin, kesehatan, dan sebagainya). *Kedua*, kualitas suara (*voice quality*) menurut Rager ialah variabel tuturan yang mencoraki "nada suara" penutur dalam upaya menyesuaikan dengan faktor-faktor situasi, misalnya tuturan monoton, parau, menaik, menurun. *Ketiga*, vokalisasi (*vocalizations*) menurut Trager ialah kegaduhan (bunyi) yang sebenarnya atau aspek-aspek kegaduhan yang khusus bisa diidentifikasi yang tidak termasuk dalam ciri latar belakang umum tuturan. Vokalisasi ini dibedakan menjadi tiga jenis (1) pencorak vokal (*vocal characterizer*), misalnya: *tertawa*, *jeritan*, *desahan*, *gurauan*; (2) pengkualifikasian vokal (*vocal qualifoer*), variasi intensitas (sangat keras, sangat lembut) ke-

tinggian pola titi nada (terlalu tinggi, terlalu rendah), dan besaran (pemanjangan, penyingkatan kata-kata); dan (3) segregat vokal (*vocal segregate*), bunyi segmental, misalnya *uh-uh* untuk negasi, *uh huh* untuk penegasan, *uh* untuk keraguan.

Sesuai dengan batasan paralinguistik yang lebih sempit ialah kajian tentang isyarat-isyarat vokal. Kaitan dengan itu, dalam penelitian simbol ini hanya membahas domain perilaku ketiga yaitu vokalisasi (*vocalizations*) yang dibedakan menjadi tiga bagian: (1) karakterisasi vokal (*vocal characterizer*), (2) pengkualifikasi vokal (*vocal qualifier*), dan (3) segregat vokal (*vocal segregate*)

2) Kata

Dalam *munaba* para pelaku berinteraksi menggunakan kata-kata termasuk frasa mengandung konsepsi tertentu dan dapat diidentifikasi sebagai simbol. Brown & Yulle (1996:24) mengemukakan bahwa kata-kata, frasa, dan larik-larik yang muncul dalam rekaman tekstual suatu wacana sebagai bukti usaha penutur mengkomunikasikan pesannya kepada pendengar. Adapun Ricoeur mengemukakan bahwa sebuah kata adalah juga sebuah simbol sebab semuanya itu sama-sama menghadirkan sesuatu yang lain dan kata pada dasarnya bersifat konvensional dan tidak membawa maknanya sendiri secara langsung (Sumaryono, 1993:98). Para pelaku *munaba* dalam bertutur membentuk pola-pola makna melalui kata-kata atau frasa yang dikeluarkannya yang memberikan gambaran tentang konteks hidup dan sejarah.

Sebuah kata bisa memiliki konotasi berbeda, bergantung pada kreativitas para aktor sebagai penuturnya. Menurut Duranti (2000:46) "kata-kata membawa banyak kemungkinan dalam menghubungkan diri seorang pelaku dengan pelaku lain, situasi, peristiwa, tindakan, keyakinan, perasaan". Hal ini disebabkan oleh kemampuan yang dimiliki oleh bahasa untuk menguraikan fenomena dunia. Bagaimana cara memahami pesan yang disampaikan oleh penutur melalui kata-kata yang mengandung konsepsi sebagai simbol? Untuk menjawab pertanyaan ini, Brown & Yule (1996:24) menyarankan untuk mengungkap pesan yang dimaksud penutur dengan cara mendeskripsikan bentuk bahasa sebagai sarana yang dinamis bukan sebagai objek yang statis.

3) Larik

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, bahwa selain bentuk kata-kata dan frasa, bahasa *munaba* sebagai wacana dituturkan dalam bentuk syair-syair juga melahirkan bentuk larik-larik atau baris-baris puisi. Larik atau baris yang digunakan oleh para pelaku dalam berinteraksi bukanlah sekadar sebuah rangkaian kata-kata yang lebih besar atau lebih kompleks, namun merupakan suatu entitas yang baru dan memiliki pesan yang baru juga. Ricoeur (2002: 27—28) mengemukakan indikator-indikator larik: (1) larik atau baris dapat saja dibentuk oleh kata-kata. Namun, kata-kata adalah hal yang lain dari larik pendek; (2) larik

merupakan keseluruhan yang tidak tereduksi ke dalam pilahan-pilahan bagian-bagiannya; (3) larik memang dibuat dari kata-kata. Namun, ia bukanlah fungsi derivatif dari kata-kata; dan (4) larik memang dibuat dari tanda-tanda, tetapi larik bukanlah sebuah tanda.

Dari penjelasan Ricoeur tersebut diperoleh gambaran bahwa setiap tahapan membutuhkan struktur-struktur dan suatu deskripsi baru. Ricoeur (2002:28) mengutip pendapat Benveniste yang mengemukakan bahwa larik terletak pada adanya kemungkinan dua jenis perlakuan: (1) integrasi ke dalam keseluruhan yang lebih besar, dan (2) diasosiasi ke dalam bagian-bagian pokok. Makna terjadi dari perlakuan yang pertama, sedangkan bentuknya terlihat dari perlakuan kedua. Sebagai entitas baru dan sebagai suatu deskripsi baru, larik-larik yang dituturkan oleh para pelaku memiliki konsepsi-konsepsi yang dapat diidentifikasi sebagai simbol.

4) *Bait*

Syair-syair munaba secara fisik tampil dalam wujud larik-larik yang membentuk bait-bait yang entitasnya disebut dengan *munaba* sebagai suatu nyanyian dalam konteks kematian. Ditinjau dari bentuk dan ragamnya, *munaba* dapat digolongkan sebagai sastra lisan. Hal ini hampir dapat disejajarkan karakteristiknya dengan sastra lisan lain di Nusantara ini, misalnya: *kelas* (sastra lisan Manggarai Flores, NTT), *hadih maja* (sastra lisan Aceh), *sinlirik* (sastra lisan Makassar), *tanggomo* (sastra lisan Gorontalo), dan sebagainya. Tentunya sebagai sastra lisan berbentuk puisi, *munaba* memiliki persamaan dan perbedaan dengan sastra lisan di daerah lain, misalnya: jumlah baris dalam setiap bait, konteks, fungsi, budaya yang melatarbelakangi, dan sebagainya.

Jika ditinjau dari bentuknya, tampilan *munaba* terpapar dalam bentuk bait-bait yang terikat oleh ciri-ciri tertentu. Ciri-ciri yang dimaksud sebagai berikut: (1) dalam setiap baitnya, *munaba* terdiri atas dua baris atau larik; (2) antara larik pertama dengan larik kedua terdapat hubungan yang saling berkaitan dan khususnya larik kedua melengkapi dan menegaskan atau merupakan lanjutan larik pertama. Namun, baik larik pertama maupun larik kedua merupakan isi dalam bait itu; (3) setiap baris atau larik *munaba* terdiri atas 4—5 kata dan kata-kata ini sering diulang-ulang dalam susunan yang bervariasi; (4) jumlah suku kata dalam setiap baris *munaba* antara 8—12 suku kata; (5) *munaba* memiliki rima akhir *aa*, dan *ab*; dan (6) irama *munaba* tampil dalam satu periodus. Periodus dalam bait-bait *munaba* memiliki kecenderungan berirama tetap sehingga terkesan monoton, tetapi memiliki tenaga gaib yang terpancar dari pengulangan dan pembalikan susunan kata-katanya.

Secara fisik, wujud bait *munaba* memiliki ciri-ciri mirip dengan bentuk gurindam, pantun berkait, atau mantra. Sistem pembaitan *munaba* dapat dicermati pada contoh penggalan *munaba* berjudul "Noi" berikut ini.

Yunda ghaidone aighage Noyo
Aighage Noyo rewambe Noyo (NI.B1)
Yunda maimba Umaina ghaidone
Umaina ghaidone aighage Noyo (NI B2)

Berdasarkan penggalan tersebut, dapat ditemukan kata yang diulang-ulang, baik itu terjadi dalam larik, antarlarik, maupun antar bait. Hal ini menunjukkan bahwa kata-kata sebagai bahasa *munaba* memiliki pesan yang dikemas secara simbolik. Culler (1977:57) mengemukakan bahwa untuk sampai pada hakikat pengertian sebuah puisi tidak mungkin memaknai kata-kata yang ada secara terpisah, melainkan harus dikembalikan dalam konteks struktur bait. Sedangkan Jakobson menegaskan bahwa pemaknaan dapat dilakukan dengan mengkategorikan pesan pada unsur-unsur yang berbeda-beda berdasarkan fungsinya dalam kaitan untuk memperjelas struktur makna secara keseluruhan (bandingkan Scholes, 1975:25).

2.2.1.2 Simbol Nonverbal

Yang dimaksud simbol nonverbal dalam penelitian ini adalah sistem simbol yang berasal dari komponen-komponen *munaba* selain komponen verbal yang berupa bahasa yang dipergunakan sebagai komunikasi. Dengan demikian, *munaba* selain sebagai wahana komunikasi verbal juga sebagai komunikasi nonverbal. Berkaitan dengan kajian komunikasi nonverbal, Noth (1995:388) mengemukakan bahwa kajian komunikasi nonverbal meliputi penelitian tentang penampilan tubuh, cara berpakaian, penataan rambut, kosmetik dan artefak-artefak lain. Sedangkan, Rusesch & Kees (periksa Noth, 1995:389) menambahkan bahwa kajian komunikasi nonverbal juga mencakup pesan-pesan yang disampaikan melalui objek dan gambar.

Simbol-simbol nonverbal dapat ditemukan dengan cara mengidentifikasi-kasi dan menginterpretasi komponen-komponen yang dihadirkan untuk diberdayakan dalam *munaba*. Dalam penelitian ini komponen-komponen nonverbal dalam *munaba* dapat diklasifikasikan menjadi segmen-segmen: objek atau fisik, tindakan, latar, dan suara musik pengiring. Berikut ini dikemukakan penjelasan terhadap segmen-segmen tersebut.

1) Fisik

Yang dimaksud fisik atau objek di sini adalah segala macam piranti dan perlengkapan yang digunakan sebagai persyaratan pelaksanaan *munaba*. Piranti dan perlengkapan *munaba*, misalnya busana atau kostum, aksesoris, *make up*, alat musik pengiring, benda-benda budaya, makanan tradisi, sesaji, dan sebagainya. Busana atau kostum tradisional dan aksesoris-aksesoris yang digunakan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* pada saat menari dan menyanyi. Aksesoris dikenakan pada anggota-anggota tubuh dari rambut kepala sampai pergelangan

kaki. Selain itu, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* juga menggunakan *make up* pada wajah, tubuh bagian depan dan bagian belakang atau punggung. Musik pengiring berupa *siwa* 'tifa' digunakan untuk mengiringi *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* ketika menari dan penyanyi sambil mengelilingi arena *munaba*. Benda-benda budaya berupa piranti-piranti atau peralatan khusus yang diperlukan untuk kepentingan ritual *munaba*, misalnya sesaji dan makanan tradisional atau khas yang dihadirkan khusus untuk keperluan dalam pelaksanaan *munaba*.

Busana atau kostum, aksesoris, *make up*, musik pengiring, benda-benda budaya, makanan tradisional, sesaji dan sebagainya yang digunakan atau dikenakan, dipakai, dan dihadirkan sebagai piranti dan perlengkapan dalam *munaba* tersebut. Piranti-piranti atau perlengkapan-perengkapan itu ditengarai memiliki konsepsi-konsepsi dan fungsi sebagai simbol nonverbal.

2) Tindakan

Yang dimaksud tindakan adalah semua perilaku, gerakan, dan respon yang dilakukan oleh para pelaku yang berkaitan dan terlibat langsung dalam *munaba*. Pelaku dalam *munaba* ini dibedakan menjadi dua kelompok, yakni *yanisa munabugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*. *Yanisa munabugha* berperan sebagai pimpinan yang tugasnya sebagai tukang cerita dan mengatur jalan cerita *munaba* dari awal sampai akhir. *Owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* berperan sebagai penari dan penyanyi dengan mengikuti komando dari *yanisa munabugha*. *Owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam melaksanakan tugas dilakukannya bersama-sama secara kompak. Tugas *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* adalah menirukan syair-syair yang dituturkan oleh *yanisa munabugha* dengan menyanyikan bersama-sama dan bersahut-sahutan dengan melakukan gerakan-gerakan dengan membentuk formasi-formasi sambil mengelilingi arena *munaba*.

Semua tindakan, perilaku, dan respon yang dilakukan oleh *yanisa munabugha*, dan *owana ghareukigha* serta *owana ghaferaukigha* dalam pelaksanaan *munaba* itu ditengarai mengandung konsepsi-konsepsi sebagai simbol nonverbal dan memiliki fungsi dalam kehidupan masyarakat.

3) Latar

Yang dimaksud dengan latar adalah tempat, waktu, dan suasana atau atmosfer terjadinya suatu peristiwa atau kejadian yang berkaitan dengan pertunjukan *munaba*. Tempat adalah suatu arena pertunjukan *munaba* itu dilaksanakan dengan segala kondisinya yang digunakan untuk berinteraksi para pelaku *munaba* dan para penonton menyaksikan para pelaku menari dan bernyanyi. Waktu adalah masa dilaksanakan *munaba* dari permulaan sampai selesai. Penyelenggaraan *munaba* ini hanya dilaksanakan pada malam hari, yaitu dimulai dari setelah tenggelamnya matahari dan berakhir sampai pada sebelum terbitnya

matahari. Sedangkan suasana atau atmosfer adalah situasi yang mewarnai dan menyelimuti saat pelaksanaan *munaba* itu berlangsung. Suasana yang terjadi, *munaba* berlangsung secara hikmat, tetapi ada nuansa gembira dan tidak tampak kesedihan terpancar, baik pada wajah para pelaku *munaba* maupun hadirin atau penonton.

Tempat, waktu, dan suasana atau atmosfer pelaksanaan *munaba* sebagai bentuk ritual itu ditengarai mengandung konsepsi-konsepsi sebagai simbol non-verbal dan memiliki fungsi dalam kehidupan masyarakat.

4) *Suara Musik Pengiring*

Yang dimaksud suara ialah suara musik yang ditabuh untuk mengiringi *munaba* yang dilakukan dari awal sampai akhir ritual. Jenis alat musik yang digunakan untuk mengiringi *munaba* hanya satu jenis, yaitu *siwa* 'tifa'. Suara *siwa* sebagai musik pengiring *munaba* tersebut dibedakan menjadi tiga masa, yaitu masa pembukaan (awal), masa inti (tengah), dan masa penutup (akhir). Pembagian menjadi tiga masa ini didasarkan pada alasan-alasan berikut: (1) cara memukul, (2) nada dan iramanya, (3) intensitas dan kualitas suara, (4) nuansa-nuansa yang ditimbulkan oleh suara musik pengiring.

Pada masa pembuka atau awal, *siwa* cenderung dipukul secara cepat, dengan nada sangat keras, dan dilakukan secara bersamaan oleh para *fana siwaugha* 'pemukul tifa'. Pada masa inti atau tengah, suara *siwa* mendatar, nadanya sedang tidak bervariasi untuk menciptakan nuansa sakral. Pada masa penutup atau akhir suara keras dan cepat yang dilakukan secara serempak. Dari hasil identifikasi terhadap suara-suara musik pengiring pada ketiga masa itu ditemukan pola-pola. Pola-pola yang ditimbulkan dari suara *siwa* itu ditengarai mengandung konsepsi sebagai simbol nonverbal dan memiliki fungsi bagi masyarakat pemilik *munaba*.

2.2.2 Makna Simbol

Simbol merupakan suatu bentuk yang sudah terkait dengan dunia penafsiran dan secara asosiatif memiliki hubungan dengan berbagai aspek di luar bentuk simbol itu sendiri. Unsur hubungan dengan berbagai aspek di luar bentuk simbol itu antara lain ciri acuan simbol, ciri acuan simbol dengan pengertian lain yang diasosiasikan, hubungan antarsymbol dalam konteksnya, dan implikasi penggarapan bentuk simbol itu pada wujud penampilannya. Jika bentuk simbol terkait dengan bentuk, makna, dan perwujudannya, maka pembicaraan tentang bentuk simbol ditinjau dari objeknya merujuk pada bentuk kebahasaan dalam suatu karya.

Dalam hubungannya dengan simbol, Pierce mengemukakan bahwa: "*A symbol is a sign which refers to the object that it denotes by virtue of a law, usually an association of general ideas, which operates to cause the symbol to be interpreted as referring to that object*" (Derrida, 1992). Simbol diartikan sebagai tanda yang mengacu pada objek tertentu di luar tanda itu sendiri. Hubungan antara simbol dengan sesuatu yang disimbolkan sifatnya konvensional. Berdasar-

kan konvensi itu pula masyarakat pemakainya menafsirkan maknanya. Dalam artian, kata merupakan salah satu bentuk simbol karena hubungan kata dengan dunia acuannya ditentukan berdasarkan kaidah kebahasaan yang secara artifisial dinyatakan berdasarkan konvensi budaya masyarakat pemakainya.

Geertz (1973:45) mengemukakan bahwa manusia sangat membutuhkan 'sumber penerangan' simbolik untuk mengorientasikan dirinya sendiri dalam kaitannya dengan sistem makna yang berupa budaya tertentu. Selanjutnya, ditegaskan pula oleh Geertz bahwa kebudayaan diungkapkan oleh simbol-simbol yang digunakan oleh suatu masyarakat bukannya terkunci di dalam kepala manusia, tetapi kebudayaan sebagai sebuah pola makna yang diwariskan secara historis yang tertanam dalam simbol-simbol, suatu sistem konsepsi yang diwariskan dan diungkapkan dalam bentuk-bentuk simbol yang dapat digunakan manusia untuk mengomunikasikan, melanggengkan, dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang dan sikap terhadap kehidupan.

Pandangan Geertz tersebut dapat dipahami bahwa pola makna dalam kebudayaan ditularkan secara historis yang dijawantahkan dalam simbol-simbol. Suatu sistem konsep terungkap dalam bentuk simbolik yang menjadi sarana manusia untuk menyampaikan, mengabadikan, dan mengembangkan pengetahuan tentang serta sikap mereka terhadap hidup. Menafsirkan suatu kebudayaan adalah menafsirkan sistem bentuk simbolnya dan dengan demikian menurunkan makna yang autentik. Akan tetapi, yang perlu diperhatikan bahwa simbol dapat merujuk kepada makna atau nilai yang berbeda-beda bergantung kepada sifat dasar masyarakat dan lingkungannya yang merupakan lingkup penggunaan simbol itu.

Cassirer (1989:26) menegaskan bahwa manusia tidak pernah melihat, menemukan, dan mengenal dunia secara langsung kecuali melalui berbagai simbol. Kenyataan memang sekadar fakta-fakta yang mempunyai makna psikis karena simbol mempunyai unsur pembebasan dan perluasan pandangan. Blumer (1969) mengemukakan tiga prinsip sentral: (1) manusia bertindak terhadap berbagai hal atas dasar makna yang dimiliki oleh hal-hal tersebut, (2) pengaitan makna ini dengan objek-objek melalui simbol-simbol merupakan suatu proses yang terus-menerus, dan (3) pengaitan makna merupakan produk interaksi sosial dalam masyarakat (periksa Wood, 1992:338). Selanjutnya ditegaskan juga oleh Spencer (1996:535) bahwa kebudayaan sebagai sebuah sistem terikat dengan makna yang diuraikan dengan menginterpretasi simbol-simbol dan ritual. Sehubungan dengan itu, untuk memahami dan menginterpretasi sebuah simbol Des Chene (1996:1274) mengemukakan dua premis untuk mengatur interpretasi simbol. *Premis pertama*, bahwa keyakinan, betapa pun tidak mudah dipahami, menjadi dapat dimengerti bila dipahami sebagai bagian dari sistem kultural makna. *Premis kedua*, bahwa tindakan dibimbing oleh interpretasi yang memungkinkan simbolisme untuk membantu menginterpretasi aktivitas-aktivitas ideal atau pun material. Secara tradisional dalam agama, kosmologi, aktivitas ritual, dan adat

istiadat tidak bisa dilepaskan dari sistem simbol yang terwujud secara lahir seperti mitologi dan seni panggung (Murphy, 2002).

Selanjutnya, Eco (1983) mengemukakan bahwa sistem simbol selain merujuk pada bahasa, juga dapat berkaitan dengan karya seni, tradisi, dan religi dalam suatu masyarakat. Adapun menurut pandangan Geertz (1968:3) bahwa simbol dapat mensintesis etos suatu bangsa mengenai nada, watak, mutu hidup, gaya, rasa, moral, dan estetisnya, serta pandangan hidupnya (periksa Dillistone, 1986:116). Dengan demikian, makna simbol akan sangat bebas dan terbuka bergantung pada aspek-aspek budaya dan komunitas budaya tempat simbol bersemayam dan digunakan. Sehubungan dengan itu, pemotretan dan interpretasi makna simbol dalam penelitian ini dilihat dari konteks tempat simbol itu bersemayam atau melekat pada setiap aspek budaya Waropen sebagai penggagas dan pemilik simbol. Oleh karena itu, pencarian makna simbol dalam penelitian ini didasarkan segmen-segmen makna pada: *konteks religi, konteks etika, konteks estetika, dan konteks filosofi*. Berikut ini dikemukakan penjelasan masing-masing konteks tersebut.

1) *Makna Simbol dalam Konteks Religi*

Manusia adalah makhluk budaya yang tidak dapat dipisahkan dengan simbol-simbol dalam berinteraksi di dalam masyarakat. Simbolisme telah mewarnai tindakan-tindakan manusia, baik dalam tingkah laku, bahasa, ilmu pengetahuan maupun religi. Simbolisme memiliki peranan yang sangat penting dalam religi. Bakker (1983:117) mengemukakan bahwa peranan simbol dan tindakan simbolik dalam religi merupakan penghubung antara komunikasi human-kosmis dan komunikasi religius lahir dan batin. Koentjaraningrat (1987:375) mengemukakan komponen-komponen yang harus diperhatikan dalam mengkaji konsep religi. Komponen-komponen itu di antaranya adalah (1) ekspresi kepercayaan, dan (2) sistem ritual. Kedua komponen ini merupakan komponen-komponen pokok yang terdapat dalam suatu ritual. Sehubungan dengan itu, pemaknaan terhadap simbol dalam *munaba* yang memiliki konteks religi diidentifikasi dan diinterpretasikan berdasarkan kedua komponen pokok tersebut.

2) *Makna Simbol dalam Konteks Etika*

Etika berkaitan dengan tindakan manusia yang dilihat dari kacamata baik dan buruk. Tindakan manusia ada yang disengaja dan ada pula yang tidak disengaja. Etika ini hanya berkaitan dengan tindakan manusia yang disengaja, yakni tindakan yang dihasilkan dari kehendaknya dan tindakan yang sudah dipikirkan sebelumnya. Brandt (1959) membagi dua etika, yakni: etika normatif dan etika kritik. *Pertama*, etika normatif tugasnya mengadakan penyeleksian terhadap ukuran-ukuran kesusilaan yang dianggap benar dan berlaku dalam kehidupan masyarakat, misalnya tindakan manusia yang baik (bandingkan Kattasoff, 1992:353). *Kedua*, etika kritik tugasnya menelaah arti dari istilah-istilah

yang digunakan dalam mengadakan tanggapan-tanggapan kesusilaan, misalnya istilah baik, buruk, wajib, bebas, dan sebagainya. Kattasoff (1992:353) menambahkan satu macam etika, ialah etika deskriptif tugasnya melukiskan predikat-predikat dan tanggapan-tanggapan kesusilaan yang telah diterima dan dipakai. Pembahasannya apa adanya dan tidak mengadakan penilaian mengenai baik dan buruknya, tetapi sekadar mendeskripsikan saja. Sehubungan dengan itu, yang dimaksud makna simbol dalam konteks etika adalah simbol-simbol dalam *munaba* yang memiliki makna berkaitan dengan kesusilaan, meliputi aspek-aspek: (1) etika normatif, (2) etika kritik, dan (3) etika deskriptif. Aspek-aspek ini selanjutnya diterapkan sebagai pedoman dalam membahas makna simbol dalam *munaba* konteks etika.

3) *Makna Simbol dalam Konteks Estetika*

Menurut Baumgarten bahwa estetika adalah cabang filsafat yang berurusan dengan keindahan (Hartoko, 1984:15). Estetika bersangkutan dengan analisis konsep-konsep dan pemecahan persoalan-persoalan yang timbul bilamana seseorang merenungkan suatu objek yang mengandung segi keindahan (Dardiri, 1986:20). Dengan kata lain, estetika membicarakan norma-norma atau nilai-nilai yang indah atau yang tidak indah.

Berdasarkan kualitas dan wawasannya, Tambayong (1981, 115—117) mengemukakan bahwa estetika dibedakan menjadi dua, yakni keindahan yang termasuk dalam “seni besar”, dan “seni kecil”. *Pertama*, keindahan dalam “seni besar” memiliki ciri-ciri bahwa keindahan itu tampil secara individual dan gagasan-gagasannya kreatif, misalnya keindahan yang terdapat dalam sastra, seni rupa, musik, drama, dan arsitektur. *Kedua*, keindahan dalam “seni kecil” memiliki ciri-ciri yang dipandang sebagai seni kolektif, seni ramai-ramai, dibuat banyak untuk segera dipasarkan, misalnya kursi ukir Jepara, kain Timor, selendang Sumba, sarung Mandar, mandau Dayak, perak bakar Kendari. Sehubungan dengan itu, simbol-simbol dalam *munaba* yang memiliki makna konteks estetika ditandai oleh keindahan yang memiliki karakteristik: (1) keindahan secara individual, (2) keindahan gagasan kreatif, (3) keindahan seni kolektif, dan (4) keindahan bernilai ekonomis. Selanjutnya, karakteristik-karakteristik ini digunakan sebagai dasar untuk membahas makna simbol dalam *munaba* konteks estetika.

4) *Makna Simbol dalam Konteks Filosofi*

Filsafat ialah suatu sikap terhadap hidup dan alam semesta. Menurut Titus (1964) bahwa sikap filosofi adalah sikap berpikir yang melibatkan usaha untuk memikirkan masalah hidup dan alam semesta dari semua sisi yang meliputi kesiapan menerima hidup dan alam semesta sebagaimana adanya dan mencoba melihatnya dalam keseluruhan hubungan. Sikap filosofis dapat ditandai, misalnya sikap kebersamaan, sikap terbuka, sikap yang bijaksana dan berpikir kritis.

Objek filsafat diklasifikasikan menjadi dua bagian, yakni: objek material dan objek formal. Objek material filsafat adalah segala sesuatu yang ada, baik yang ada dalam pikiran, ada dalam kenyataan maupun ada dalam kemungkinan. Objek formal filsafat adalah dari sudut keseluruhan atau totalitas dari suatu bentuk. Filsafat menjadi besar berkat pencarian dan perenungan yang didorong oleh cinta yang murni kepada kebenaran. Tujuan filsafat mencari pemahaman dan kebijaksanaan atau kearifan hidup. Sehubungan dengan itu, simbol-simbol dalam *munaba* yang memiliki makna dalam konteks filosofi ditandai oleh makna simbol mengandung sikap-sikap terhadap kehidupan dan lingkungan yang meliputi: (1) sikap kebersamaan, (2) sikap keterbukaan, (3) sikap kebijaksanaan, dan (4) sikap kritis. Selanjutnya, keempat sikap ini digunakan sebagai panduan untuk membahas makna simbol dalam *munaba* konteks filosofi.

2.2.3 Fungsi Simbol

Para peneliti mengakui bahwa dalam bidang kebudayaan, simbol memiliki arti yang sangat penting, misalnya pada aspek bahasa, tradisi lisan, organisasi sosial, ritual adat, ritual keagamaan, dan karya seni. Otner menyatakan bahwa masyarakat menggunakan simbol-simbol ini untuk mengungkapkan pandangan dunia, orientasi nilai, dan etos dalam berbagai aspek kebudayaan mereka (Murphy, 2002). Pada sumber ini juga, Geertz mengkarakterisasikan kebudayaan sebagai sebuah fenomena sosial sebagai sebuah sistem simbol dan makna yang dipegang bersama subjek. Selanjutnya, Geertz menegaskan bahwa simbol membentuk cara-cara yang digunakan oleh para aktor untuk melihat, merasakan, dan berpikir tentang dunia. Sementara itu, Dillistone (1986:102) mengemukakan bahwa betapa pun besarnya perbedaan gaya hidup dan struktur sosial suku-suku dan bangsa-bangsa yang tersebar di seluruh dunia, mereka semua tidak bisa melepaskan diri dari dunia simbolik.

Simbol menurut Firth dalam bukunya "*Symbols: Public and Private*" (1973:132) memiliki fungsi yang sangat penting dalam urusan-urusan manusia, yakni: (1) simbol digunakan manusia untuk menafsirkan realitas, (2) simbol digunakan untuk merekonstruksi realitas, (3) simbol digunakan untuk menciptakan tatanan, dan (4) simbol berfungsi untuk dianggap pertama-tama bersifat intelektual. Dengan kata lain, inti pandangan Firth tentang fungsi simbol tersebut adalah bahwa simbol dapat menjadi sarana untuk menegakkan tatanan sosial, untuk menggugah kepatuhan sosial, dan juga dapat memenuhi suatu fungsi yang lebih bersifat privat dan individual. Mencermati pikiran Firth tentang fungsi simbol tersebut, jika dihubungkan dengan realitas *munaba* masyarakat Waropen Papua perlu dukungan pandangan lain agar dapat memotret fenomena simbol dalam *munaba* secara komprehensif. Sehubungan dengan itu, pikiran Firth tersebut dapat dikolaborasikan dengan pandangan Duranti. Menurut Duranti (2000:23--46) bahwa budaya sebagai sistem simbol memiliki peranan yang sangat penting. Duranti mengemukakan bahwa budaya sebagai sistem simbol memiliki enam

fungsi, yakni: (1) sebagai suatu yang berbeda dari alam, (2) sebagai pengetahuan, (3) sebagai komunikasi, (4) sebagai sistem mediasi, (5) sebagai sistem praktek, dan (6) sebagai sistem partisipasi.

Dari hasil eksplorasi terhadap teori fungsi tersebut, pikiran Firth dan pandangan Duranti ada bagian-bagian yang sejalan yang dipadukan dan dimodifikasi menjadi suatu model yang disesuaikan dengan konteks *munaba*. Sehubungan dengan itu, teori fungsi simbol yang akan diterapkan dalam penelitian ini adalah mengadopsi dari sebagian pikiran Firth yang dikolaborasikan dengan sebagian pandangan Duranti yang menghasilkan formula fungsi simbol abstrak—tindakan—benda, yakni: (1) sebagai pengetahuan, (2) sebagai komunikasi, (3) sebagai partisipasi, dan (4) sebagai mediasi. Berikut ini penjelasan keempat fungsi tersebut.

1) Fungsi Simbol sebagai Pengetahuan

Simbol sebagai representasi dari budaya dapat dipelajari berdasarkan pengetahuan tentang dunia. Berkaitan dengan hal ini Duranti (2000:27) mengemukakan bahwa masyarakat mengetahui fakta-fakta, mengenali objek-objek, tempat-tempat, dan orang-orang harus memiliki pola pikir yang sama dalam memahami dunia dan membuat inferensi-inferensi, serta prediksi-prediksi. Pandangan ini oleh Goodenough disebut dengan pandangan kognitif (*cognitive view*). Dalam pandangan kognitif (*cognitive view*) terhadap budaya sebagai sistem simbol, pengetahuan yang sangat diperlukan dalam masyarakat mencakup pengetahuan proposisional (*propositional knowledge*) dan pengetahuan prosedural (*procedural knowledge*). Pengetahuan proposisional mengacu pada keyakinan, gagasan atau ide yang digali dari informan. Pengetahuan prosedural merupakan jenis informasi “mengetahui-bagaimana” (*know-how*) yang disimpulkan dari pengamatan terhadap cara-cara masyarakat melaksanakan tugas-tugas keseharian dan melakukan pemecahan masalah.

Simbol sebagai pengetahuan didistribusikan secara sosial. Pendapat Jean Lave yang dikutip oleh Duranti (2000:30) mengemukakan bahwa pengetahuan itu tidak selalu berada dalam jiwa individu, tetapi juga ada pada piranti yang digunakan seseorang, dalam lingkungan yang memungkinkan dilahirkannya solusi-solusi tertentu, dalam aktivitas bersama yang bertujuan mencapai sasaran yang sama, dalam lembaga-lembaga yang mengatur interaksi dan fungsi-fungsi individu. Jadi, fungsi simbol sebagai pengetahuan berkaitan dengan cerminan gagasan masyarakat yang mencakup: (1) gagasan kolektif, (2) tatanan masyarakat, (3) pandangan hidup, (4) solidaritas kelompok, dan (5) pranata estetika. Sehubungan dengan itu, cerminan gagasan masyarakat yang terdiri atas lima aspek itu digunakan sebagai pedoman untuk membahas fungsi simbol dalam *munaba* yang berkaitan dengan fungsi sebagai pengetahuan.

2) Fungsi Simbol sebagai Komunikasi

Pandangan terhadap budaya sebagai komunikasi berarti memandang budaya sebagai representasi sistem simbol. Duranti (2000:33) mengemukakan bahwa budaya merupakan representasi dunia dan memahaminya dengan cara mengungkapkan melalui produk budaya, misalnya dalam cerita-cerita, mitos-mitos, penampilan-penampilan, ritual-ritual, dan produk-produk seni. Dalam perspektif ini, produk budaya masyarakat merupakan gagasan-gagasan atau ide-ide manusia yang melalui kemampuannya dapat mencipta-kan hubungan bukan hanya antar-individu atau antarkelompok. Silverstein (Duranti, 2000:33) menegaskan bahwa kekuatan komunikasi budaya tidak hanya terjadi pada penggambaran aspek-aspek realitas, tetapi juga menghubungkan individu, kelompok, situasi, objek dengan individu, kelompok, situasi, dan objek lain, atau secara umum dengan konteks-konteks yang lain.

Menurut pandangan tersebut, makna (atau pesan, tindakan, situasi) dimungkinkan terjadi tidak hanya melalui hubungan konvensional antara tanda dan isinya tetapi juga melalui hubungan-hubungan yang diaktifkan oleh tanda antara aspek-aspek pilihan situasi yang sedang berlangsung dan aspek-aspek situasi yang lain. Duranti (2000:37) menegaskan bahwa komunikasi tidak hanya merupakan penggunaan simbol-simbol yang berhubungan secara horizontal antara individu dengan individu lain, kelompok, situasi, dan objek, tetapi juga memiliki hubungan secara vertikal antara manusia dengan 'keyakinan'. Dengan demikian, fungsi simbol sebagai komunikasi dapat diklasifikasikan menjadi dua, yakni secara vertikal dan secara horizontal. Secara vertikal adalah hubungan antara manusia dengan dzat gaib, dewa, atau Tuhan, sedangkan secara horizontal adalah hubungan antara manusia dengan diri sendiri, manusia lain, lingkungan, dan alam. Sehubungan dengan itu, pembahasan fungsi simbol dalam *munaba* yang berfungsi sebagai komunikasi mengacu pada dua klasifikasi, yakni (1) komunikasi vertikal, dan (2) komunikasi horizontal.

3) Fungsi Simbol sebagai Partisipasi

Yang dimaksud dengan fungsi simbol sebagai sistem partisipasi adalah dukungan masyarakat, baik secara individual maupun kelompok terhadap nilai-nilai simbol yang terepresentasi melalui perilaku tindakannya. Dillistone (1986:111) mengemukakan bahwa simbol-simbol itu akan merupakan bentuk-bentuk simbolik interrelasi, dukungan satu sama lain, dan komitmen-komitmen yang direalisasikan dengan tindakan-tindakan tubuh secara ritual. Hal ini diper-tegas oleh Turner (1967:36) yang mengemukakan bahwa simbol menimbulkan tindakan sosial dan menggunakan pengaruh-pengaruh yang dapat ditentukan membuat orang-orang dan kelompok untuk cenderung bertindak. Ortner menambahkan bahwa simbol membentuk cara-cara yang digunakan para aktor untuk melihat, merasakan, dan berpikir tentang dunia.

Sistem konsepsi yang diwariskan dan diungkapkan dalam bentuk-bentuk simbol digunakan manusia untuk mengomunikasikan, melanggengkan, dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang dan sikap terhadap kehidupan. Turner mengemukakan bahwa fungsi simbol dalam mengatur kehidupan ada dua segi yang harus dipertimbangkan, yakni: penciptaan peranan-peranan dan pranata-pranata yang memungkinkan eksistensi sosial sehari-hari (Dillistone, 1986:111). Masyarakat dengan susunan dan konteksnya menghasilkan transformasi sosial mengikat orang-orang dalam sebuah masyarakat terhadap norma-norma untuk memecahkan konflik dan membantu mengubah status para aktor (Ortner, 1983:131). Sehubungan dengan itu, pembahasan fungsi simbol dalam *munaba* yang berfungsi sebagai partisipasi berpedoman pada dua segi, yakni: (1) penciptaan peranan masyarakat, dan (2) penciptaan pranata status sosial.

4) Fungsi Simbol sebagai Mediasi

Kata *media* berarti sarana atau perantara, *medio* berarti pertengahan antara dua bagian, sedangkan *medium* berarti sarana yang dipakai sebagai perantara. Dalam tulisan ini *mediasi* diartikan sebagai sarana penghantar. Simbol sebagai mediasi atau penghantar merupakan objek yang hadir di antara subjek/pengguna dan objek/pihak lain untuk menyampaikan maksud. Vygotsky (1978:54) mengemukakan bahwa objek sebagai mediasi mencakup dua, yakni objek material dan objek ideasional. Bentuk objek material dan ideasional digunakan oleh manusia untuk memperantarai hubungan dengan dunia. Objek material, misalnya sekuntum bunga untuk menyatakan cintanya kepada seseorang. Bunga mawar tersebut sebagai objek material (benda) merupakan simbol yang berfungsi sebagai mediasi atau penghantar yang mengandung maksud bahwa ia menyatakan cinta kepada seseorang tersebut. Sementara itu, objek ideasional berupa kode linguistik dan sistem keyakinan, misalnya kata *bunga* yang terdiri atas (b)+(u)+(n)+(g)+(a) setelah disusun menjadi kata *bunga* yang maknanya bergantung konteks yang membentuknya.

Simbol sebagai mediasi berupa objek apa pun digunakan oleh manusia bertujuan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Duranti (2000:40) mengemukakan bahwa untuk mengendalikan dunia objek mediasi selalu berada antara manusia dengan diri sendiri, manusia lain, masyarakat, makhluk hidup lain, lingkungan, alam, dunia gaib. Dengan demikian, sebagai mediasi ia bertugas menghantarkan suatu maksud yang berkaitan dengan tatanan atau norma kehidupan manusia yang berisi tentang: (1) mediasi pendidikan masyarakat, (2) mediasi kasih sayang, (3) mediasi kebersamaan, dan (4) mediasi ekspresi keindahan. Sehubungan dengan itu, pembahasan fungsi simbol dalam *munaba* yang berfungsi sebagai mediasi mengacu pada keempat tatanan atau norma kehidupan manusia tersebut.

2.3 Perspektif Teoretis Kajian Simbol

Dalam subbab perspektif teoretis kajian simbol ini dipaparkan tentang tiga perspektif teoretis yang dipergunakan sebagai alat untuk membedah sistem simbol

dalam *munaba*. Tiga perspektif teoretis itu adalah (1) kajian simbol dari perspektif semiotika, (2) kajian simbol dari perspektif hermeneutika, dan (3) ancangan teoretis kajian simbol. Penjelasan ketiga perspektif teoretis tersebut dipaparkan berikut ini.

2.3.1 Kajian Simbol dari Perspektif Semiotika

Istilah semiotika berasal dari kata bahasa Yunani *semeion* yang berarti tanda. Istilah semiotika ditemukan oleh dua pakar terkenal yang hidup sezaman, bekerja secara terpisah, dan di bidang yang tidak sama. *Pertama*, Ferdinand de Saussure (1857—1913) seorang ahli linguistik dari Perancis yang dengan pikirannya menggunakan istilah semiologi (*semiologie*). Istilah semiologi ini selanjutnya diikuti dan dipergunakan oleh Roland Barthes dalam karya-karyanya. *Kedua*, Charles Sanders Peirce (1839—1914) seorang ahli filsafat dari Amerika yang dengan pandangannya menggunakan istilah semiotika (*semiotics*). Istilah semiotika ini selanjutnya diikuti dan digunakan oleh Charles Morris dan Umberto Eco. Berkaitan dengan penggunaan istilah semiologi dan semiotika Noth (1995:13) mengemukakan bahwa semiologi penggunaannya mengacu pada tradisi linguistik sejak zaman Saussure, sementara semiotika mengacu pada tradisi filsafat sejarah tentang tanda sejak zaman Peirce.

Penggunaan kedua istilah, semiologi dan semiotika ini dikhawatirkan menimbulkan perbedaan implikasi filosofis dan metodologis oleh para pakar semiotika. Untuk menghindari perbedaan persepsi ini Eco (1979:9) menyatakan bahwa berdasarkan resolusi Komite Internasional di Paris Januari 1969, *Association for Semiotics Studies* dalam kongresnya 1974 mengukuhkan istilah semiotika (*semiotics*) menjadi istilah untuk semua bidang penelitian yang berada dalam tradisi semiologi (*semiology*) dan semiotika (*semiotics*) (bandingkan Noth, 1995:14; Segers, 1978:5). Keputusan tentang terminologis ini telah diikuti secara luas dalam penelitian semiotika internasional (Noth, 1995:14; Eco, 1979:30).

Eco telah banyak memberikan kontribusi yang besar di banyak bidang semiotika teoretis dan terapan (Noth, 1995:325). Tulisan-tulisan Eco memiliki jangkauan yang luas dari filsafat sampai budaya dan semiotika merupakan pusat berbagai jenis kajian itu. Kebanyakan topik-topik yang dibahas Eco dalam semiotika teoretis tentang makna, ikonitas, tipologi tanda, kode, struktur, dan komunikasi. Di bidang semiotika terapan, Eco telah mengkaji topik-topik budaya, seni, mitos, ideologi. Salah satu hasil karyanya yang berjudul *The Name of the Rose* yang berisi tentang upaya untuk memahami mekanisme yang dipakai dalam memberikan makna kepada dunia di sekelilingnya.

Menurut Eco (1979:8) semiotika adalah suatu disiplin ilmu yang mengkaji semua proses budaya sebagai proses komunikasi. Definisi ini diperkuat oleh Segers (1978:4) yang mengemukakan bahwa semiotika adalah suatu disiplin yang menyelidiki semua bentuk komunikasi yang terjadi dengan sarana *signs*

'tanda-tanda' dan berdasarkan pada *sign system* 'sistem tanda'. Hal ini dipertegas oleh Preminger (1985:89) bahwa semiotika mempelajari sistem-sistem, aturan-aturan, dan konvensi-konvensi yang memungkinkan tanda-tanda tersebut mempunyai makna. Sementara itu, Morris menambahkan bahwa semiotika berkaitan dengan makna dan pesan dalam semua bentuk dan konteksnya (Noth, 1995:49).

Berdasarkan pandangan dan pikiran para ahli tersebut, dapat diambil intinya bahwa semiotika sebagai ilmu tentang tanda memandang bahwa fenomena masyarakat dan budaya sebagai sistem tanda yang mengandung makna (bandingkan Suhor, 1991; Berger, tanpa tahun). Namun, Eco mengingatkan bahwa budaya dapat dikaji sepenuhnya menggunakan semiotika, tetapi entitas budaya juga dapat dipertimbangkan dari sudut pandang nonsemiotika (1979:26). Misalnya, sebuah mobil merupakan tanda yang menunjukkan status sosial, tetapi pada tataran fisik dan mekanik, mobil tidak memiliki fungsi komunikatif dan semiotika tidak berkaitan dengan tataran semacam itu. Penentuan teori semiotika Eco dipergunakan sebagai pedoman indentifikasi bentuk simbol dalam penelitian ini karena semiotika Eco memiliki prinsip-prinsip berikut:

Semiotika berurusan dengan segala sesuatu yang bisa dianggap sebagai tanda. Tanda adalah segala sesuatu yang bisa dianggap mengganti sesuatu yang lain. Sesuatu yang lain itu tidak harus ada atau benar-benar ada di saat suatu tanda mewakilinya (Ibid: 7).

Prinsip-prinsip dalam semiotika itu dipergunakan sebagai pedoman mengidentifikasi fenomena sistem tanda yang dicurigai sebagai simbol verbal yang dituturkan oleh para pelaku dalam ritual *munaba*. Para pelaku *munaba* dalam menuturkan kata-kata dan ungkapan membentuk pola-pola makna yang memberikan gambaran tentang konteks budaya Waropen. Kata-kata dan ungkapan itu pada dasarnya bersifat konvensional dan tidak membawa maknanya sendiri-sendiri secara langsung. Ricoeur (2002) mengemukakan bahwa sebuah kata dan ungkapan dapat dianggap sebagai sebuah simbol, sebab sama-sama menghadirkan sesuatu yang lain. Kata-kata dan ungkapan yang dituturkan oleh para pelaku *munaba* terekam secara tekstual guna menyampaikan pesan kepada penonton. Untuk mengungkap pesan yang dimaksud oleh pelaku *munaba* menurut Brown & Yule (1996:24) dapat dilakukan dengan cara mendeskripsikan bentuk bahasa sebagai sarana yang dinamis. Hal ini disebabkan oleh kemampuan yang dimiliki oleh bahasa *munaba* untuk menguraikan fenomena dunia.

Menurut pandangan para ahli semiotika, bahwa semiotika dapat dianggap sebagai saintifik yang memandang suatu budaya—dalam hal ini termasuk *munaba*—sebagai sistem tanda, yang berurusan dengan teknik dan mekanisme penciptaan, serta dari sudut ekspresi dan komunikasi. Seperti halnya para ahli semiotika, Nauta membedakan menjadi tiga tingkatan hubungan semiotika, yaitu:

tataran sintaktik (*syntactic level*), tataran semantik (*semantic level*), dan tataran pragmatik (*pragmatic level*) (periksa Segers, 1978:7). *Pertama*, tataran sintaktik (*syntactic level*), yakni studi tentang tanda yang berpusat pada penggolongannya, pada hubungannya dengan tanda-tanda lain, dan cara bekerja sama dalam menjalankan fungsinya. *Kedua*, tataran semantik (*semantic level*), yakni studi yang menonjolkan hubungan tanda-tanda dengan acuannya dan dengan interpretasi yang dihasilkan. *Ketiga*, tataran pragmatik (*pragmatic level*), yakni studi tentang tanda yang mementingkan hubungan antara tanda dengan pengirim dan penerima.

Berdasarkan pandangan Eco yang didukung oleh ahli semiotika lainnya, wawasan semiotika memiliki tiga dimensi jika diterapkan dalam penelitian simbol dalam *munaba* ini. *Pertama*, *munaba* merupakan fenomena komunikasi yang berkaitan dengan pelaku—*yanisa munabugha*, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*—(penutur), cerita (wujud tuturan) sebagai sistem simbol, dan penonton. *Kedua*, *munaba* merupakan suatu wahana penggunaan sistem simbol yang memiliki bentuk dalam tataran tertentu. *Ketiga*, *munaba* merupakan fakta yang harus direkonstruksi oleh penonton sejalan dengan dunia pengalaman dan pengetahuan yang dimiliki.

Sebagai suatu pendekatan, semiotika memiliki sejumlah konsep yang dipergunakan sebagai landasan teoretis dalam penelitian ini. Konsep-konsep yang dimaksud adalah sebagai berikut.

- (1) Semiotika memandang *munaba* memiliki sistem yang berkaitan dengan bahasa sebagai media pemaparan, isi berupa nilai-nilai sebagai pesan, dan struktur yang merupakan manifestasi bentuk pengungkapan.
- (2) Pendekatan semiotika berusaha menghubungkan antara pertunjukkan *munaba* dengan sistem di luar, seperti: religi, etika, estetika, dan filosofi atau pandangan hidup kemasyarakatan.
- (3) Pendekatan semiotika menganggap bahwa komponen-komponen yang dihadirkan dalam *munaba* mempunyai peranan penting.
- (4) Pendekatan semiotika memandang bahwa setiap komponen memiliki nilai atau makna dan fungsi tersendiri.

Prinsip metodologis sebuah pendekatan pada hakikatnya merupakan sejumlah langkah kerja operasional dalam sebuah penelitian. Prinsip metodologis pendekatan semiotika secara umum dapat dikemukakan sebagai berikut.

- (1) Dengan konsep bahwa *munaba* memiliki sistemnya tersendiri, maka peneliti harus memahami sistem *munaba* itu terlebih dahulu. Dengan memahami sistem *munaba* berarti peneliti mengkaji sistem simbol *munaba* dengan penuh perhatian dan berusaha memahami dan menghayati apa yang ditampilkan dalam pertunjukkan *munaba* tersebut.

- (2) Dengan bekal pemahaman terhadap sistem simbol, baik simbol verbal berupa bahasa (paralinguistik, kata, frase, kalimat), maupun simbol nonverbal yang terepresentasi dalam aktor, sarana, setting, prosesi yang berupa (tempat, waktu, properti, busana, aksesoris, rias, warna, gerak, suara), peneliti kemudian melakukan analisis setiap unsur atau sistem simbol yang terdapat di dalam *munaba*.
- (3) Langkah selanjutnya ialah meneliti setiap sistem simbol yang dijadikan subjek penelitian, kemudian meneliti aspek-aspek di luar simbol yang melatarbelakanginya.
- (4) Simbol-simbol yang telah dikumpulkan kemudian dilacak referensinya, ditelusuri maknanya, segala pesannya, dan fungsinya yang disampaikan oleh para pelaku *munaba* dan informan. Kemudian informasi yang berupa data diidentifikasi dan dimasukkan ke dalam format yang diklasifikasikan menjadi kelompok: bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol.
- (5) Menata secara sistematis data atau informasi yang diperoleh kemudian di analisis, selanjutnya hasil analisis dipaparkan dalam bentuk draf.

2.3.2 Kajian Simbol dari Perspektif Hermeneutika

Secara etimologis, kata *hermeneutika* berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti 'menafsirkan'. Kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai 'penafsiran' atau 'interpretasi' (periksa Howard, 1982; Sumaryono, 1993; Szabo, 1996; Honeycutt, 1995). Secara historis wawasan hermeneutika telah mengalami perkembangan yang pesat dan meluas. Menurut Palmer (1969:34) hermeneutika telah didefinisikan paling tidak dalam enam cara yang berbeda, yakni sebagai: (1) teori eksegesis Bibel, (2) metodologi filologis umum, (3) ilmu tentang semua pemahaman linguistik, (4) pondasi metodologis *Geisteswissenschaften* (ilmu kemanusiaan), (5) fenomenologi keberadaan dan pemahaman ekstensial, dan (6) sistem interpretasi, baik rekolektif maupun ikonoklastis yang digunakan manusia untuk mencapai makna di balik mitos dan simbol.

Setiap definisi tersebut merupakan suatu tahapan historis, yang menunjuk pada 'momen' atau pendekatan penting pada masalah interpretasi. Misalnya pemahaman yang paling tua terhadap kata hermeneutika mengacu pada prinsip-prinsip Bibel. Kata hermeneutika muncul pertama sekali dalam buku J.C. Bannhaeur (1654) kemudian muncul di Inggris kemudian di Amerika digunakan dalam "*Oxford English Dictionary*" (1737). Menurut Palmer (1969:3) secara umum hermeneutika diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini selalu dianggap benar, baik hermeneutika dalam pandangan klasik maupun modern. Hermeneutika dalam pandangan klasik seperti yang dikemukakan oleh Aristoteles dalam "*Peri Hermeneias atau De Interpretatione*" bahwa kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita (periksa Sumaryono, 1993:24).

Tokoh-tokoh yang telah berjasa mengembangkan hermeneutika di antaranya, Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, dan Paul Ricoeur (Palmer, 1969:34). Tokoh-tokoh tersebut mengembangkan hermeneutika berdasarkan sudut pandangnya masing-masing yang menjelaskan dari sisi yang berbeda, tetapi sah atas tindak interpretasi, terutama interpretasi teks. Ricoeur sebagai salah satu tokoh hermeneutika pernah dinobatkan sebagai pemenang hadiah *Balzan Price for Philisiphy* (1999) (Ricoeur, 2002:200). Ricoeur telah menyumbangkan bukan hanya gagasan-gagasan baru, tetapi bahkan wawasan baru. Kekhasan kajian hermeneutika Ricoeur adalah tradisi pemikiran hermeneutika metodologis, filosofis, dan kritis, sebagai sistem interpretasi, baik rekolektif maupun ikonoklastis yang digunakan manusia untuk mencapai makna di balik mitos dan simbol.

Ricoeur (2002:199) mengemukakan bahwa hermeneutika adalah teori yang mengatur metode penafsiran, yaitu interpretasi terhadap teks, serta tanda-tanda lain yang dapat dianggap sebagai sebuah teks (bandingkan Palmer, 1969:43). Ditegaskan pula oleh Ricoeur bahwa hermeneutika merupakan proses menguraikan apa yang berasal dari makna dan isi yang jelas kelihatan ke makna yang tersembunyi atau laten. Objek interpretasinya, misalnya teks dalam pengertiannya yang paling luas, bisa berupa simbol-simbol dalam impian, bahkan mitos dan simbol dalam masyarakat atau sastra (Palmer, 1969:43). Berkaitan dengan simbol, Ricoeur membedakan antara simbol univokal dan ekuivokal, simbol univokal adalah tanda yang memiliki satu makna tertentu, misalnya simbol dalam logika simbolik, sedangkan simbol ekuivokal adalah simbol yang memiliki makna ganda. Simbol ekuivokal merupakan kajian hermeneutika yang ada kaitannya dengan teks-teks yang memiliki lebih dari satu makna.

Pada dasarnya hermeneutika berhubungan dengan bahasa. Ricoeur (1967:350) mengemukakan bahwa bahasa itu merupakan syarat utama bagi semua pengalaman manusia. Manusia berpikir melalui bahasa, manusia berbicara menggunakan bahasa, dan manusia membuat interpretasi menggunakan bahasa, bahkan seni yang jelas tidak menggunakan bahasa pun berkomunikasi dengan seni-seni lainnya juga dengan bahasa. Semua bentuk seni yang ditampilkan secara visual juga dengan menggunakan bahasa. Misalnya dalam mengungkapkan kenikmatan atau kebosanan ketika mendengarkan musik klasik ciptaan Mozart atau kekaguman ketika melihat lukisan Picasso tentunya hanya bisa diungkapkan menggunakan bahasa. Namun, bahasa juga mempunyai kelemahan karena bisa menyebabkan salah paham, salah persepsi, dan salah tangkap. Melalui hermeneutika, segala problem dalam filsafat bahasa dapat dijawab melalui interpretasi.

Berkaitan dengan tugas hermeneutika, Ricoeur menyatakan bahwa tugas utama hermeneutika ialah di satu pihak mencari dinamika internal yang mengatur struktural kerja di dalam sebuah teks, di lain pihak mencari daya yang dimiliki kerja teks itu untuk memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan hal-

nya teks itu muncul ke permukaan (Sumaryono,1993:100). Ricoeur mengingatkan bahwa apa yang kita ucapkan atau kita tulis mempunyai makna lebih dari satu bila dihubungkan dengan konteks yang berbeda. Karakteristik ini dengan istilah polisemi yaitu ciri khas yang menyebabkan kata-kata mempunyai makna lebih dari satu bila digunakan di dalam konteks. Selanjutnya, Ricoeur (Sumaryono,1993:101) mengemukakan tugas hermeneutika selanjutnya, harus membaca dari dalam teks tanpa masuk atau menempatkan diri dalam teks tersebut dan cara pemahamannya pun tidak dapat lepas dari kerangka budaya dan sejarahnya sendiri. Maka untuk dapat berhasil dalam usahanya, ia harus dapat menyingsingkan distansi yang asing, harus mengatasi dikotomis, serta harus dapat memecahkan pertentangan tajam antara aspek-aspek subjektif dan objektif.

Menurut Ricoeur (1985) prosedur interpretasi terhadap gagasan simbol ada tiga langkah. *Pertama*, interpretasi dari simbol ke simbol. *Kedua*, pemberian makna gagasan simbol. *Ketiga*, filosofisnya: berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya. Ketiga langkah tersebut menurut Ricoeur (1985:298;-2002:212) berhubungan dengan langkah-langkah interpretasi bahasa, yaitu semantik, reflektif, dan eksistensial atau ontologis. Interpretasi semantik ialah interpretasi pada tingkat ilmu bahasa murni. Interpretasi reflektif ialah interpretasi pada tingkat yang lebih tinggi atau mendekati tingkat ontologi. Interpretasi eksistensial (ontologis) ialah interpretasi tingkat keberadaan (*being*) makna itu.

2.3.3 Ancangan Teoretis Kajian Simbol

Penelitian ini menggunakan ancangan kualitatif yang bertolak dari data dengan memanfaatkan teori-teori sebagai penjelas dan menghasilkan deskripsi berupa teori sistem simbol dalam *munaba*. Teori-teori yang relevan digunakan sebagai penjelas sistem simbol dalam *munaba*, baik mengenai bentuk, makna, maupun fungsi simbol. Fenomena simbol yang unik (khas) memerlukan modifikasi teori sebagai penjelas. Dengan demikian, secara teoretis, melalui penelitian ini dimungkinkan dirakit teori-teori yang merupakan hasil modifikasi menjadi suatu model teoretis yang disesuaikan dengan karakteristik objek penelitian ini.

Penelitian ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan dan menjelaskan sistem simbol dalam *munaba* yang memerlukan teori-teori yang relevan dan dapat mengakomodasi semua masalah dan tujuan penelitian yang akan dicapai. Sehubungan itu, dirancanglah teori eklektif hasil kolaborasi dari teori semiotika dan teori hermeneutika untuk membedah sistem simbol dalam *munaba*. Teori eklektif itu dipergunakan sebagai panduan pelaksanaan penelitian secara keseluruhan, dari penentuan sumber dan wujud data, prosedur pengumpulan data, analisis data, penarikan simpulan hingga laporan akhir hasil penelitian.

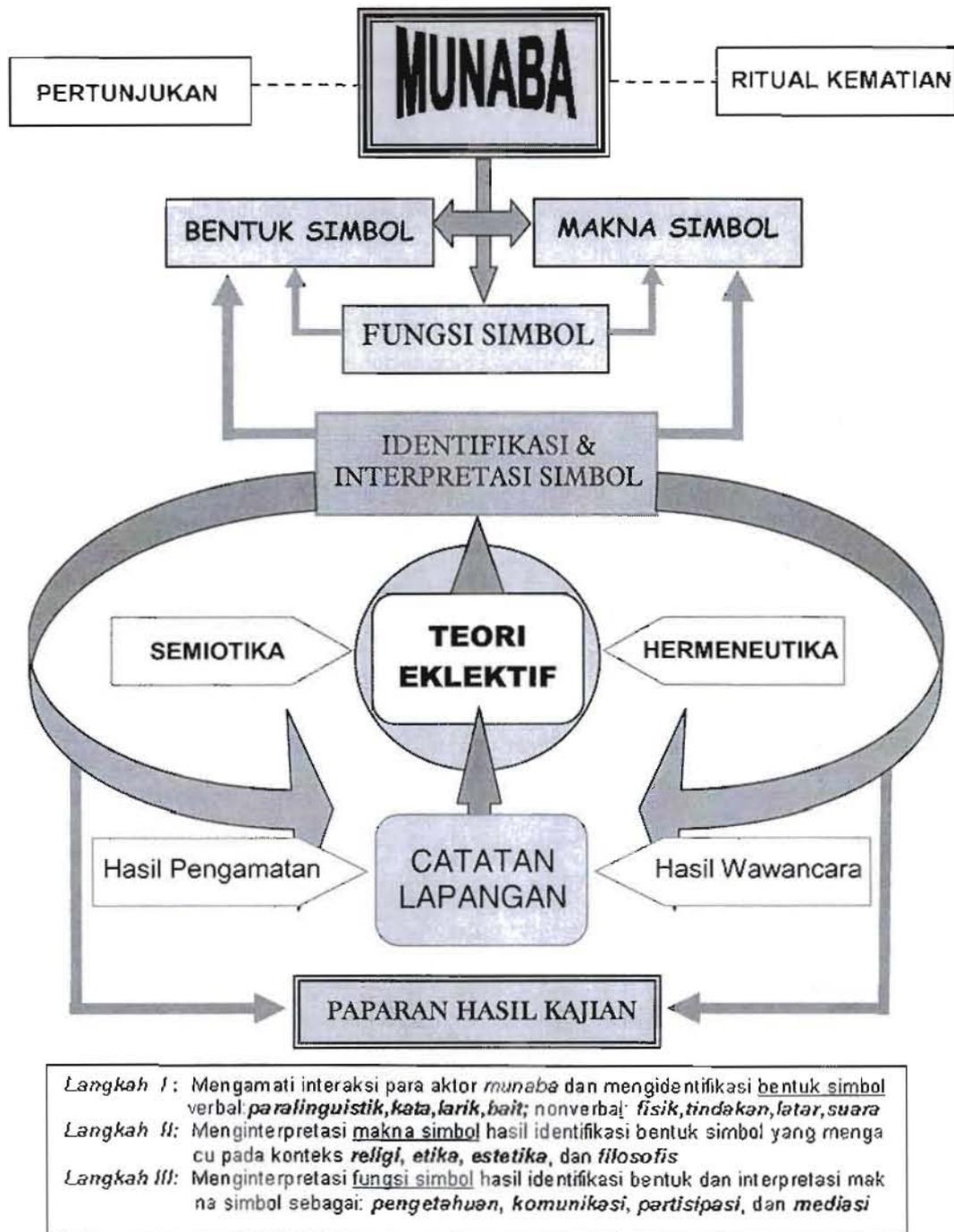
Penelitian kualitatif berasumsi bahwa secara sistematis harus dilakukan dalam suatu lingkungan yang alamiah atau naturalistik. Lindlof dan Meyer me-

nyatakan bahwa semua penelitian naturalistik termasuk dalam paradigma interpretatif yang memiliki varian-varian mencakup teori dan prosedur yang dikenal sebagai etnografi, fenomenologi, etnometodologi, interaksionisme simbolik, psikologi lingkungan, analisis semiotika, dan studi kasus (Mulyana, 2001). Penelitian simbol dalam *munaba* ini termasuk penelitian naturalistik dengan paradigma interpretatif yang menggunakan teori eklektif yaitu kolaborasi teori semiotika dan teori hermeneutika yang memiliki perspektif berikut.

Pertama, sistem simbol dalam *munaba* ada dalam suatu totalitas peristiwa *munaba* yang tidak dapat dideskripsikan secara isolatif. *Kedua*, sistem simbol dalam *munaba* selain memiliki keterkaitan dengan unsur-unsur lain dalam satuan wacananya, juga merupakan subsistem yang unsur-unsurnya dapat disegmentasikan. *Ketiga*, sistem simbol dalam *munaba* merupakan wujud yang selain memiliki hubungan kausal, antara dunia dengan partisipan, juga memiliki unsur-unsur yang hadir secara simultan, yakni unsur yang berbentuk verbal yang berwujud paparan bahasa dengan unsur yang berbentuk nonverbal dengan berbagai aspeknya yang membentuk satu kesatuan. *Keempat*, sebagai sistem simbol *munaba* selain memiliki aspek bentuk, juga memiliki aspek-aspek makna yang berkaitan dengan fungsi yang disampaikan oleh para pelaku *munaba*, seperti *yanisa munabugha*, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*.

Identifikasi bentuk, makna, dan fungsi simbol sebagai suatu sistem *munaba* berhubungan dengan kemampuan para pelaku dalam menyatakan pendapat, mengemukakan gagasan, dan menyampaikan buah imajinasi. Dengan demikian identifikasi sistem simbol dalam *munaba* diarahkan pada kemampuan *yanisa munabugha*, dan *owana ghareukigha*, serta *owana ghaferaukigha*, bahkan jika mungkin penonton dalam bertindak dan merespon untuk mencapai efektivitas komunikasi. Selain itu, identifikasi diarahkan pada sistem simbol yang muncul dalam interaksi sosial, yang meliputi (1) sistem hubungan antara bentuk dan makna simbol; (2) hubungan antara bentuk simbol dengan acuannya; dan (3) hubungan antara makna simbol dengan fungsinya. Penelitian ini berkaitan juga dengan sistem sosial budaya masyarakat Waropen Papua, sistem kebahasaan yang melandasi, bentuk bahasa yang digunakan, dan aspek semantik yang dikandungnya.

Sehubungan dengan itu, untuk mengidentifikasi dan menginterpretasi bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol dalam *munaba* diperlukan teori eklektif hasil kolaborasi dari teori semiotika dan teori hermeneutika. Dengan teori eklektif diharapkan dapat mengakomodasi sistem simbol dalam *munaba* secara utuh. Oleh karena itu, diperlukan suatu ancangan teoretis yang dapat digunakan untuk mengkaji sistem simbol dalam *munaba*. Berikut ini ditampilkan suatu bagan ancangan teoretis kajian simbol dengan menggunakan teori eklektif.



Bagan 2.1 Auncangan Teoretis Kajian Simbol

BAB III GAMBARAN UMUM *MUNABA*

3.1 Hakikat *Munaba*

Dalam subbab pembahasan hakikat *munaba* ini dikemukakan konsep-konsep dasar yang mencakup (1) pengertian *munaba*, dan (2) jenis-jenis *munaba*. Penjelasan konsep-konsep dasar ini dikemukakan dalam paparan berikut.

3.1.1 Pengertian *Munaba*

Istilah *munaba* (bahasa Waropen) berasal dari kata *muna* yang berarti 'nyanyian', dan *ba* atau *bao* artinya 'besar'. Jadi, *munaba* artinya nyanyian besar. Nyanyian besar ini berbentuk syair-syair yang dituturkan dengan cara diratapkan atau dinyanyikan dengan nada dan irama yang khas dalam konteks kematian. Dengan demikian, *munaba* ialah suatu nyanyian besar berbentuk puisi yang dituturkan dengan cara diratapkan atau dinyanyikan pada suatu ritual kematian. Syair-syair nyanyian besar itu merupakan cerita rakyat yang memiliki berisi legenda, mitos, sejarah kehidupan, silsilah keturunan, benda-benda budaya yang berkaitan dengan orang meninggal itu.

Munaba merupakan ratapan nyanyian besar dalam konteks ritual kematian—yang disebut juga nyanyian ratapan kematian yang dipresentasikan dalam pesta dansa—mengungkapkan kesedihan, penyesalan, penghormatan, kasih sayang, dan kebanggaan terhadap orang meninggal. Nyanyian ratapan kematian yang disebut dengan *munaba* itu realisasinya “diratapkan atau diceritakan” dengan menggunakan nada dan irama tertentu atau khas. Namun, hakikat *munaba* bagi pandangan masyarakat Waropen merupakan tradisi budaya yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupannya. Alasannya adalah bahwa *munaba* selain sebagai ritual kematian, *munaba* juga merupakan suatu media komunikasi sosial untuk menyampaikan pendidikan, ajaran, nasihat, informasi, dan lain sebagainya kepada generasi penerus masyarakat Waropen.

Status sosial masyarakat Waropen memiliki strata yang secara umum dapat digolongkan menjadi dua, *pertama*, masyarakat dari keturunan orang kebanyakan atau orang biasa; dan *kedua*, masyarakat dari keturunan orang yang memiliki garis keluarga *sera* 'raja'. Keberadaan strata atau status sosial masyarakat Waropen ini berpengaruh terhadap penyelenggaraan *munaba*. Jika orang yang meninggal dari keturunan orang kebanyakan atau orang biasa, syair-syair nyanyian

yang diratapkan disebut *muna*. Namun, jika orang yang meninggal itu dari keluarga *sera* atau keturunan *sera* 'raja', syair-syair nyanyian besar yang diratapkan atau dinyanyikan disebut *munaba*. Perbedaan penyelenggaraan upacara tradisi kematian itu terletak pada bentuk dan isi syair-syair nyanyian yang diratapkan dan istilah yang lazim dipakai adalah *muna* dan *munaba*.

3.1.2 Jenis-jenis *Munaba*

Sebelum membahas jenis *munaba* terlebih dahulu perlu dirunut atau ditelusuri sejarah keberadaan *munaba*. Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa *munaba* berasal dari kata *muna* dan *ba* atau *bawa*. Oleh karena itu, perlu ada kejelasan dan penjelasan posisi dan hubungan antara *munaba* dengan *muna*. Kata *muna* berarti 'nyanyian' atau 'lagu tradisional'. *Muna* sebagai nyanyian tradisional merupakan salah satu jenis dari sekian jenis nyanyian tradisional yang dilatarbelakangi oleh pandangan orang Waropen tentang hakikat kehidupan manusia yang berasaskan dua dimensi yaitu kehidupan dan kematian. Bila ada kehidupan sudah barang tentu ada kematian. Kalau kehidupan memiliki dunia tersendiri, kematian pun memiliki dunia tersendiri pula. Bertolak dari pandangan ini dalam budaya Waropen dikenal pula jenis nyanyian kehidupan dan kematian. Sehubungan dengan itu, *muna* sebagai nyanyian tradisional orang Waropen dibedakan atas dua macam yaitu: (1) *muna* kehidupan dan (2) *muna* kematian.

Muna kehidupan atau disebut juga *muna* biasa ialah nyanyian yang lazimnya dilantunkan dalam kegiatan kehidupan sehari-hari, seperti: dalam perjalanan dengan perahu di laut atau di sungai, berperahu ke kampung-kampung lain, berperahu ke dusun sagu, dusun bobo, membangun rumah, membuat perahu, menyirat jala atau pukot, membuat dayung, panah/busur dan jubi, membuat keranjang, membuat tikar, ala-alat penangkap ikan. Kenyataan menunjukkan bahwa *muna* kehidupan lebih banyak dilantunkan, baik secara individu maupun kelompok dalam suasana santai ketika mereka berada di atas perahu, apakah di saat sedang mengayuh perahu atau di saat sedang berlabuh di sungai atau perairan di tepi pantai. Hal ini dapat dipahami sebab kehidupan masyarakat Waropen lebih banyak berhubungan dengan air laut atau sungai dan pantai. *Muna-muna* ini dinyanyikan dengan tidak menggunakan musik pengiring, seperti tifa. Topik atau judul *muna* dipilih sesuka hati dan disesuaikan dengan suasana hati yang sedang dirasakan, misalnya, topik-topik percintaan atau asmara, keindahan lingkungan alam, kerinduan, harapan, penyesalan dan sebagainya. *Muna* ini diciptakan secara spontan karena *muna* tidak memiliki pakem.

Fungsi *muna* dalam konteks kehidupan masyarakat Waropen adalah untuk membangkitkan semangat atau gairah di saat mereka bekerja sebagai ungkapan perasaan, kesan, dan pengalaman, untuk menghalau kesepian, kejenuhan, mengendurkan ketegangan, kelelahan, agar tidak mengantuk, dan sebagainya. Dilihat dari bentuknya *muna* termasuk genre sastra lisan yang memiliki pola-pola dan bentuk seperti puisi lama yang terdiri atas dua larik dalam satu bait yang

kedua larik itu merupakan isi. Berikut ini dipaparkan contoh *muna* kehidupan atau *muna* biasa sebagai gambaran tentang *muna* tersebut.

ISOU FIRUMO (*Aduh Kekasih*)

- 1) Tinanggi aunggio rataikie naina
Pesan yang kau sampaikan saya simpan di dalam
Pesan yang kau sampaikan saya simpan di dalam
Rataika naina rowuni wenie
Saya simpan di dalam tas ini dalam ini
Saya simpan di dalam hatiku ini

- 2) Naina awana rowuni wenio
di dalam hati saya tas ini dalam ini
Hati saya yang ada dalam hatiku ini
Samori awana rowuni wenio
Rumah hati saya tas ini dalam ini
Hatiku yang ada di dalam ini bagaikan rumah

- 3) Naina awana bisi awana
di dalam hati saya hidup hati saya
Ada dalam hatiku dan hidupku
Bisi awana rowuni wenio
Hidup hati saya tas ini dalam ini
Hatiku yang hidup dalam hati ini

- 4) Isou firumo tinanggi aunggio
Aduh kekasih pesan-pesan ini kamu sampaikan
Aduh kekasihku, pesan-pesan yang kausampaikan itu
Rataikie naina rowuni wenio
Saya simpan di dalam tas ini dalam ini
Saya simpan di dalam hatiku ini

Selain *muna* kehidupan, masyarakat Waropen juga memiliki *muna* kematian. *Muna* kematian ialah nyanyian yang dilantunkan dalam konteks kematian yang diperuntukkan bagi orang kebanyakan atau masyarakat umum. Namun, *muna* ini juga dapat dilantunkan pada konteks kematian bagi orang yang memiliki status sosial tinggi, seperti *sera* atau keturunan *sera*. Ketika jenazah masih disemayamkan di rumah duka sambil menanti sanak saudara, keluarga, tetangga, handai taulan, masyarakat dan simpatisan datang untuk melayat, di saat itu dapat disaksikan isak tangis para wanita (tua, dewasa, juga muda) mengitari jenazah yang diletakkan *wundo* yakni ruang tengah rumah besar, bergantian mengekspresikan rasa duka mereka kepada almarhum/almahum yang telah pergi untuk selama-lamanya itu. Pada umumnya mereka yang mengelilingi dan menunggu jenazah adalah kaum wanita. Kehadiran mereka diharapkan dapat me-

ratapi jenazah dengan *muna-muna* yang diperuntukkan bagi figur orang yang meninggal sesuai dengan keberadaannya selama hidup di tengah-tengah keluarga dan warga masyarakat. Para wanita meratapi jenazah dengan *muna-muna* pendek (4 – 8 bait) dengan topik *muna* yang bervariasi, misalnya: tentang penyesalan, pujian atau sanjungan, keputusasaan, kepasrahan, bahkan dalam bentuk pertanyaan sebab-sebab meninggal, dan sebagainya. Berikut ini dipaparkan sebuah contoh *muna* dalam konteks kematian.

GHOWI WUAIKIE (*Suara yang hilang*)

- 1) Ghondiko are maiweae
Ghondiko sio mengapa
Sio Ghondiko mengapa begini
Ani kui nikitira aughenio
kau punya anak-anak ini mereka melihat kau ke bawah ini
Anak-anakmu ini sedang memandangmu ke bawah

- 2) So, aghame ani rogha wuaikie
aduh mengapa kau sembunyikan kau punya suara itu dari mereka
Aduh, mengapa kau menyembunyikan suaramu dari mereka
Aiwa renggai wuai kie
kau berangkat lebih dahulu dari mereka
Kau pergi mendahului mereka

- 3) Kabo endoanggi kiti kienie
nanti siapakah lagi mereka melihat mereka ini
Siapa lagi yang dapat memperhatikan anak-anak ini
Kiwe mama wa kienie
mereka beri makanan untuk mereka ini
Mereka beri makanan kepada anak-anak ini

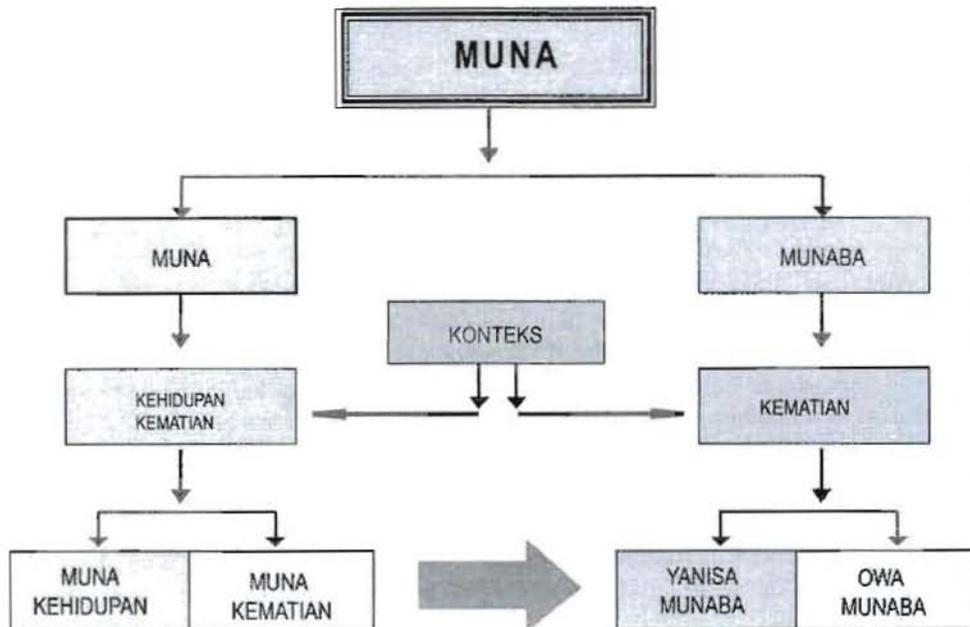
- 4) Are, so aghame ani rogha wuaikie
sayang mengapa kau sembunyikan kau punya suara itu dari mereka
Sayang, mengapa engkau menyembunyikan suaramu dari mereka
Aghame ani roghowi wuaikie
kau sembunyikan kau punya suara suara indah dari mereka
Kau sembunyikan suaramu yang indah dari mereka

Muna di atas ini terdiri atas empat bait diratapkan di seputar jenazah yang masih disemayamkan di rumah duka. Orang bisa mengidentifikasi sebagai *muna* kematian karena disampaikan di seputar jenazah dalam situasi berduka dan juga berdasarkan isi dari nyanyian tersebut. *Muna* kematian dengan judul "Ghowi Wuaikie" di atas ini mengungkapkan tentang perasaan duka dan penyesalan yang dialami seorang isteri yang ditinggal untuk selama-lamanya oleh suami tercinta

bernama Ghondiko ke haribaan Tuhan. *Muna* yang berjudul "*Ghowi Wuaikie*" ini berisi ungkapan rasa kehilangan isteri tercinta dapat diparafrasakan sebagai berikut:

- 1) *Aduh Ghondiko suamiku tercinta, mengapa engkau mengalami nasib malang seperti ini? Apakah engkau tidak tahu bahwa di saat ini anak-anakmu sedang berada di sampingmu, mereka berserah pasrah memandangi dengan tak berdaya lagi.*
- 2) *Mereka seolah-olah tak percaya bahwa engkau telah pergi meninggalkan mereka dalam menjalani hidup yang tak menentu ini.*
- 3) *Mengapa engkau menyembunyikan suaramu dari mereka? Mengapa engkau harus pergi dari sisi mereka untuk menjalani kesusahan dalam hidup ini? Siapakah lagi yang akan memperhatikan anak-anak kita ini? Siapakah lagi yang akan memberikan makan dan minum kepada mereka?*
- 4) *Sayang ... mengapa engkau menyembunyikan suaramu dari mereka? Suaramu yang indah itu telah engkau sembunyikan dari anak-anakmu dan semua orang yang kau kasahi.*

Berdasarkan uraian tentang jenis *muna* tersebut di atas dapat diketahui bahwa *munaha* merupakan bagian dari jenis *muna*. Untuk lebih memperjelas uraian tersebut dipaparkan dalam bentuk bagan 3.1 berikut ini.



Bagan 3.1 Jenis-jenis Muna dan Munaba

Berdasarkan peristiwa dan waktu pelaksanaannya, *munaba* sebagai nyanyian besar dapat dibedakan menjadi dua jenis. *Pertama*, *Yanisa Munaba* ialah nyanyian ratapan kematian yang dituturkan pada saat jenazah belum dimakamkan atau masih berada di rumah duka. *Kedua*, *Owa Munaba* ialah nyanyian ratapan kematian yang dituturkan pada ritual *munaba* setelah jenazah dimakamkan. Berikut ini dikemukakan penjelasan mengenai kedua jenis *munaba* tersebut.

Yanisa Munaba berasal dari kata *yanisa* artinya 'dia' atau 'ia penutur' meratap atau menangis, dan *munaba* artinya 'nyanyian besar'. Jadi, *Yanisa Munaba* ialah syair-syair nyanyian besar yang diratapkan oleh para wanita pada peristiwa kematian ketika jenazah masih berada di rumah keluarganya sampai jenazah diantar ke tempat pemakaman. Selama jenazah masih disemayamkan di rumah keluarga yang berduka, seluruh keluarga besar, handai tolan, kerabat, dan warga kampung datang untuk melayat. Para pelayat ini larut ke dalam suasana *Yanisa Munaba* sebagai manifestasi rasa hormat, solidaritas, dan ungkapan bela sungkawa. Agaknya, peristiwa "ratapan" ini sedikit berbeda dengan tradisi di tempat atau daerah lain, misalnya di Jawa. Bagi orang Jawa kematian adalah pelepasan jenazah yang dilakukan secara tenang dan tidak demonstratif dalam menunjukkan rasa sedih atau duka (Geertz, 1992: 84).

Owa Munaba berasal dari kata *owa* artinya 'dansa' atau 'menari', dan *munaba* berasal dari kata *muna* artinya 'nyanyian' dan *ba* atau *bawa* artinya 'besar' atau 'nyanyian agung'. Jadi, *Owa Munaba* ialah syair-syair nyanyian besar atau nyanyian agung yang diratapkan oleh penutur pada peristiwa pesta dansa dalam upacara adat kematian.

Perbedaan antara *Yanisa Munaba* dan *Owa Munaba* adalah dalam *Yanisa Munaba* syair nyanyian diratapkan secara spontanitas yang dilakukan khusus oleh kaum wanita dengan cara menangis sambil mengisahkan peristiwa kematian yang suasananya sedih, sedangkan dalam *Owa Munaba* syair-syair nyanyian besar diratapkan dengan cara mengisahkannya atau menyanyikannya dalam pesta dansa dengan suasana khikmat, gembira atau riang yang diikuti dengan tarian oleh sejumlah pelaku *munaba*. Namun, pada dasarnya baik pada peristiwa *Yanisa Munaba* maupun pada *Owa Munaba* bentuk dan isi pesan tuturan yang diratapkan atau dikisahkan sama berisi mite, legenda, sejarah asal-usul keluarga, kepahlawanan, dan sebagainya. Kandungan isi *munaba* yang dituturkan dalam peristiwa tersebut menggambarkan keberadaan, pengalaman semasa hidup, dan jasa-jasa orang yang meninggal.

Yanisa Munaba dilakukan di rumah keluarga yang berduka dalam posisi mengelilingi jenazah. Ratapan dilakukan oleh kaum wanita secara terus menerus, baik siang maupun malam selama jenazah belum dimakamkan, terkadang diselingi oleh wanita-wanita lain yang datang melayat silih berganti. Sedangkan, penyelenggaraan *Owa Munaba* dipimpin oleh *yanisa munabaugha* yang didukung oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* bertugas untuk menuturkan atau menyanyikan syair-syair *munaba*. *Owa Munaba* dilakukan di

wundo 'lorong bagian tengah rumah besar', atau di *rarawo* 'para-para' atau 'bagian teras rumah besar' yang dibuat khusus untuk pesta dansa tersebut. Namun, perkembangan selanjutnya, dengan berbagai alasan dan pertimbangan penyelenggaraan *Owa Munaba* dilakukan di halaman depan rumah secara terbuka. *Owa Munaba* dilakukan pada malam hari mulai dari terbenamnya matahari sampai menjelang fajar yang ditandai oleh munculnya bintang *sapari* atau *sampari* yang muncul langit sebelah timur. Para pelaku *munaba* itu, baik *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* melakukan ritual semalam suntuk yang diselingi istirahat untuk minum dan makan atau keperluan penting lainnya.

Dalam penelitian ini, kajiannya difokuskan pada *Owa Munaba* yang dilihat dari perspektif kajian tradisi lisan yang dipandang sebagai bentuk ritual kematian yang diselenggarakan dalam bentuk pertunjukan *munaba*. Peristiwa ritual *Owa Munaba* ini memiliki daya tarik, unik, dan bermanfaat dijadikan fokus penelitian. Daya tarik dan kekhasan *munaba* terletak pada realita bahwa hal yang disebut dengan *munaba* itu hanya terdapat di daerah Waropen. Pemaparan dan penjelasan *munaba* yang khas dan unik itu tentu bermanfaat dalam hubungannya dengan upaya penyingkapan khazanah kekayaan budaya bangsa. Perlu dikemukakan bahwa dalam penelitian ini digunakan istilah *munaba* karena secara defakto masyarakat Waropen tidak membedakan antara *Yanisa Munaba* dan *Owa Munaba*. Masyarakat Waropen sebagai pemilik tradisi *Yanisa Munaba* dan *Owa Munaba* ini lazimnya lebih terbiasa atau akrab dengan menyebut kedua jenis *munaba* itu dengan istilah *munaba* saja. Oleh karena itu, dalam penelitian ini digunakan istilah *munaba* walaupun pada hakikatnya mengkaji tentang *Owa Munaba*. Dengan harapan penyebutan istilah *munaba* saja dalam pengkajian sistem simbol dalam *munaba* ini tidak mengurangi dan mempengaruhi hakikat dan makna *Owa Munaba* sebagai ritual kematian. Dalam literatur yang ditulis Held pada Bab IV (1957:167—197) juga hanya digunakan istilah *munaba*, tidak ada pembagian-pembagian seperti diuraikan di atas.

3.2 Karakteristik *Munaba*

Karakteristik *munaba* dapat dikonstruksikan berdasarkan (1) bentuk *munaba*, (2) isi *munaba*, dan (3) amanat *munaba*. Penjelasan terhadap karakteristik-karakteristik *munaba* ini dikemukakan dalam paparan berikut ini.

3.2.1 Bentuk *Munaba*

Berkenaan dengan bentuk *munaba*, Held (1957:188) mengemukakan bahwa *munaba* bukanlah representasi dramatik sebuah mite, melainkan nyanyian materi mistis dalam bahasa yang tidak dipahami, bahkan oleh para pemilik dan pengikut *munaba* itu sendiri. Berkenaan dengan ini *munaba* dapat digolongkan dalam bentuk sastra lisan. Sebagaimana disampaikan oleh Soetarto (2003:37), yang dimaksud dengan sastra lisan adalah produk budaya lisan yang diwariskan dari

generasi ke generasi melalui mulut. Dinyatakan pula yang masuk dalam genre sastra lisan ini adalah *folklor lisan* dan *sastra rakyat* (*folk literature*). Brunvand menyebut sastra lisan dengan istilah folklor lisan. Folklor lisan adalah folklor yang bentuknya mumi lisan. Yang termasuk dalam kelompok ini meliputi (a) bahasa rakyat (*folk speech*) seperti logat, julukan, pangkat tradisional dan titel kebangsawanan; (b) ungkapan tradisional seperti peribahasa, pepatah dan pemeo; (c) pertanyaan tradisional seperti teka-teki; (d) puisi rakyat atau puisi lama, seperti pantun, gurindam dan syair; (e) cerita rakyat seperti mite, legenda dan dongeng; serta (f) nyanyian rakyat.

Sehubungan dengan itu, jika diamati dari bentuknya, *munaba* dapat dimasukkan dalam bentuk puisi lama. Alasannya karena sebagai bentuk puisi lama *munaba* memiliki struktur dan sistem bunyi yang teratur dan terpola. Hal ini dapat dilihat dari penataan bait, larik, kata, suku kata, dan sistem bunyinya. Dalam mengidentifikasi bentuk *munaba* dapat diterapkan pada ketiga judul *munaba*, yakni: *munaba* ke-1 Noi (selanjutnya disingkat NI), *munaba* ke-2 Suawini (selanjutnya disingkat SW), dan *munaba* ke-3 Uma (selanjutnya disingkat UM). Pembahasan sistem bunyi dalam *munaba* ini difokuskan pada asonansi, aliterasi, persajakan, repetisi, dan pembaitan. Berikut ini dikemukakan penjelasan sistem bunyi *munaba* beserta contohnya.

1) Asonansi dalam Munaba

Asonansi ialah paduan bunyi vokal dari kata yang berbeda, baik diikuti oleh konsonan yang sama maupun berbeda dalam satuan larik yang sama (Aminuddin, 1995:147). Senada dengan pendapat di atas Reaske (1966: 21) mengemukakan bahwa asonansi adalah pemanfaatan bunyi vokal diikuti oleh konsonan dalam kata-kata yang saling berdekatan. Asonansi ini bisa berupa paduan bunyi pada awal kata atau akhir kata. Sebagai contoh berikut ini cuplikan bait-bait *munaba* yang terdapat asonansi.

Yunda yendo doraro yendo
Doraro yendo gharami ghaina (NI, B.8)
Randa sario komburi sario
Komburi sario nafai urae (SW, B.21)
Werera yawa rowua yako
Werera yawa maweae yako (UM, B.10)

Asonansi awal kata yang terdapat pada (NI, bait 8) adalah bunyi /*gha/* dan /*ghai/* pada kata 'gharami' dan 'ghaina' larik kedua. Contoh asonansi pada akhir kata yang terdapat pada bunyi /*do/* dan /*ro/* pada kata 'yendo' dan 'doraro', baik larik kesatu maupun larik kedua. Asonansi awal kata yang terdapat pada (SW, bait 21) adalah bunyi /*ra/* dan /*sa/* pada kata 'randa' dan 'sario' pada larik kesatu. Contoh asonansi yang lain pada bait tersebut adalah bunyi /*sa/* pada kata

'sario' dan bunyi /na/ pada kata 'nafai' pada larik kedua. Adapun contoh asonansi pada (UM, bait 10) adalah bunyi /ra/, /wa/, dan /a/ pada kata 'werera', 'yawa', 'rowua' merupakan asonansi pada akhir kata yang terdapat pada larik kesatu. Sama halnya dengan larik kesatu, pada larik kedua juga terdapat bunyi /ra/, /wa/, dan /a/ pada kata 'werera', 'yawa', dan 'mawea' merupakan asonansi pada akhir kata. Selain itu, pada bait ini terdapat juga asonansi awal kata ialah bunyi /ya/ dan /ya/ pada kata 'yawa' dan 'yako' pada larik kesatu, dan bunyi /ya/, /ma/, dan /ya/ pada kata 'yawa', 'mawea', dan 'yako' pada larik kedua.

2) Aliterasi dalam Munaba

Aliterasi ialah persamaan bunyi pada suku kata pertama dalam suatu larik (Waluyo, 1991:92). Aliterasi ini bisa berupa persamaan konsonan atau suku kata pertama pada setiap kata yang terdapat dalam suatu larik. Sebagai contoh berikut ini cuplikan bait-bait *munaba* yang terdapat aliterasinya.

Yunda ghaidone aighaghe Noyo
Yunda ghaidone ghosimi ghaidone (NI, B.4)
Randa raune rowaine rangga
Pairawe urao rara ghaini (SW, B.4)
Mainda mbuaifo kiwuye mae
Kiwuye mae tunifo raghae (UM, B.15)

Bunyi /gha/, /gho/, dan /gha/ pada kata 'ghaidone', 'ghosimi', dan 'ghaidone' yang terdapat pada larik merupakan contoh aliterasi yang dari (NI, bait 4). Aliterasi yang terdapat pada (SW, bait 4) larik kesatu adalah bunyi /ran/, /ra/, /ra/, dan /ra/ pada kata 'randa', 'raune', 'rowaine', dan 'rangga'. Selain itu, aliterasi juga terdapat pada larik 1 (UM, bait 15) pada bunyi /ma/ pada kata 'mainda', bunyi /mbu/ pada kata 'mbuaifo', dan bunyi /ma/ pada kata 'mae'.

3) Persajakan dalam Munaba

Pada satuan bait *munaba* hanya memiliki ciri-ciri paduan bunyi berupa persajakan dan rima vokal. Hal ini terjadi karena larik-larik *munaba* berakhir dengan bunyi vokal, bahkan seluruh kata-kata *munaba* tidak ditemui konsonan yang terdapat pada akhir kata sebagai huruf mati, semua kata diakhiri dengan vokal terbuka. Selain itu, setiap bait *munaba* terdiri atas dua larik atau baris. Persajakan *munaba* memiliki pola *aa* dan *ab*. Berikut ini dikemukakan contoh bait-bait *munaba* yang memiliki persajakan *aa*.

Yunda maino risigha Noyo
Yunda maino ayomi maino (NI, B.14)
Sirio mendere borau mendere
Borau mendere wawai ghafae (SW, B.37)

Persajakan ketiga bait *munaba* dari ketiga judul tersebut di atas adalah *aa*. Sajak *aa* ini terjadi pada bunyi /*ol*/ pada kata 'Noyo' dan 'maino' dalam (NI, bait 4) dan pada kata 'Umao' dan 'ororo' dalam (UM, bait 3) yang terdapat pada akhir larik. Sedangkan, dalam (SW, bait 37) terjadi pada bunyi /*el*/ pada kata 'mendere' dan 'ghafae' yang terdapat pada kata akhir larik.

Selain persajakan *aa*, dalam *munaba* terdapat juga persajakan *ab* yang disebut rima vokal. Yang dimaksud rima vokal adalah paduan bunyi yang terletak pada akhir larik yang berbeda tetapi berurutan, yang diikuti oleh konsonan yang sama atau berbeda (Aminuddin, 1995:147). Bait-bait *munaba* yang memiliki persajakan *ab* terdapat pada cuplikan berikut ini.

Yunda yendo gharami ghaina
Gharami ghaina famaigha Noyo (NI, B.7)
Randa ghairé simé rangga
Pairawe urao rara ghaini (SW, B.3)
Mainda andauwo amaghaso andauwo
Amaghaso andauwe rofombe nafawe (UM, B.19)

Sajak *ab* ini terjadi pada bunyi /*nal*/ pada kata 'ghaina' dan bunyi /*yo*/ pada kata 'Noyo' dalam (NI, bait 7), bunyi /*ga*/ pada kata 'rangga' dan bunyi /*ni*/ pada kata 'ghaini' dalam (SW, bait 3), dan dalam (UM, bait 19) terjadi pada bunyi /*wol*/ dan /*wel*/ pada kata 'andauwo' dan 'nafawe' pada kata akhir larik.

4) Repetisi dalam Munaba

Repetisi adalah pengulangan kata atau ungkapan (Waluyo, 1991:93). Siswanto menggunakan istilah refrain yang disejajarkan dengan istilah repetisi. Menurut Siswanto refrain ialah pengulangan kata, frasa, atau baris (2002:155). Pengulangan kata, frasa, ungkapan, atau larik terdapat juga dalam *munaba* yang oleh *yanisa munabaugha* digunakan untuk menciptakan suasana magis. Hal ini seperti diungkapkan oleh Boulton yang menyatakan bahwa pengulangan bunyi, kata, frasa memberikan efek intelektual dan efek magis yang murni. Mengenai repetisi dalam *muna* pada umumnya, dan *munaba* khususnya, Held (1957: 188) mengatakan bahwa *muna* berisi repetisi tiada habisnya dengan mengulang kata-kata akhir yang tidak dapat dipahami atau diterjemahkan, tetapi pokok masalahnya masih dapat disimpulkan oleh orang Waropen. Berikut ini penjelasan bentuk pengulangan yang terjadi dalam *munaba*.

Pertama, pengulangan kata yang terjadi dalam suatu larik dan antarlarik dalam suatu bait. Misalnya, kata 'andauwo' dalam (NI, bait 19), dan kata 'ghaidosa' dalam (SW, bait 32) yang posisinya pada deretan kata kedua dalam larik kesatu diulang pada deretan kata terakhir pada larik yang sama. Selain itu, kata

'*amaghaso*' dalam (NI, bait 19) pada larik kesatu deretan ketiga diulang lagi pada larik kedua pada deretan kata yang pertama, dan kata '*sagha*' dalam (SW, bait 32) pada larik pertama deretan kata pertama diulang pada larik kedua deretan kata pertama. Perhatikan contoh berikut.

Mainda andauwo amaghaso andauwo
Amaghaso andauwe rofombe nafawe (NI, B.19)
Sagha ghaidosa rua ghaidosa
Sagha kipebe ghomimbe ghaidosa (SW, B.32)

Kedua, pengulangan frasa atau ungkapan terjadi pada antarlarik dalam satu bait yang merupakan pola tetap. Misalnya, frasa atau ungkapan '*ghorumi rifuna*' pada (NI, bait 11), '*rewi onanio*' pada (SW, bait 10), dan '*korati rairagha*' (UM, bait 12) yang terdapat dalam larik kesatu deretan terakhir diulang pada deretan kata pertama pada larik kedua pada bait yang sama. Perhatikan cuplikan bait-bait *munaba* berikut ini.

Yunda rifuna ghorumi rifuna
Ghorumi rifuna famaigha Noyo (NI, B.11)
Mimbu onanio rewi onanio
Rewi onanio onani mayao (SW, B.10)
Amo rairagha korati rairagha
Korati rairagha rowua yako (UM, B.12)

Selain itu, terdapat pola pengulangan frasa atau ungkapan yang terdapat pada larik kesatu deretan pertama diulang pada larik kedua deretan pertama juga dalam bait yang sama. Misalnya, frasa atau ungkapan '*yunda maino*' dan '*werera yawa*' pada larik kesatu deretan pertama diulang lagi pada larik kedua pada deretan pertama. Perhatikan cuplikan bait-bait *munaba* berikut.

Yunda maino risigha Noyo
Yunda maino ghorumi maino (NI, B.13)
Werera yawa rowua yako
Werera yawa mawea yako (UM, B.10)

Ketiga, pengulangan larik atau baris pada antar bait memiliki tiga pola, yakni: Pola ke-1 (L1 ke L1), Pola ke-2 (L2 ke L1), dan Pola ke-3 (L2 ke L2). Misalnya, Pola ke-1 (L1 ke L1): '*Yunda ghaidone aighage Noyo*' pada larik kesatu dalam (NI, bait 4) diulang pada larik kedua dalam (NI, bait 5). Pola ke-2 (L2 ke L1): '*Rowuai yakokori we Umao*' pada larik kedua (UM, bait 1) diulang pada larik kesatu (UM, bait 3). Pola ke-3 (L2 ke L2): '*Pairawe urao rara ghaini*' pada larik kedua (SW, bait 3) diulang pada larik kedua (SW, bait 4). Perhatikan cuplikan bait-bait *munaba* berikut ini.

Contoh: Pola ke-1 (L1 ke L1)

Yunda ghaidone aighage Noyo
Yunda ghaidone ghosimi ghaidone (NI, B.4)
Yunda ghaidone aighage Noyo
Yunda ghaidone satowi ghaidone (NI, B. 5)

Contoh: Pola ke-2 (L2 ke L1)

Maraya sombe rowuai yako
Rowuai yakokori we Umao (UMI, B.1)
Rowuai yakokori we Umao
Sou ororo Sembori ororo (UM, B.3)

Contoh: Pola ke-3 (L2 ke L2)

Randa ghaire sinie rangga
Pairawe urao rara ghaini (SW, B.3)
Randa raune rowainie rangga
Pairawe urao rara ghaini (SW, B.4)

5) Pembaitan

Berkenaan dengan pengaturan bait, *munaba* memiliki struktur yang khas. Pola bait-bait *munaba* terdiri atas dua larik setiap baitnya. Bentuk inilah yang disebut dengan *terzina* dalam kesusteraan Indonesia Melayu lama dan disebut *couplet* (dalam bahasa Indonesia *kuplet*). *Munaba* dapat digolongkan dalam bentuk puisi jenis *kuplet*. Held (1954:188) mengemukakan:

" .The song leader sings a couplet, usually consisting of two lines ..The couplets is repeated during five circuits"
(*Yanisa munabaugha* menyanyikan sebuah *kuplet*, biasanya terdiri atas dua baris...*Kuplet-kuplet* tersebut diulang selama lima putaran...)

Berkaitan dengan bentuk *kuplet* ini, ditegaskan juga oleh Reaske (1966:22) yang mengatakan bahwa *kuplet* adalah sebuah bait yang terdiri atas dua larik dan berima. Oleh karena itu, pembaitan *munaba* menyerupai sebagai bentuk *kuplet*. (Periksa ketiga judul cerita *munaba*, NI, SW, dan UM, lampiran III).

3.2.2 Isi *Munaba*

Isi yang terkandung dalam *munaba* adalah hal-hal yang berkenaan dengan jasa-jasa, pengalaman, keteladanan, kepahlawanan, dan kehebatan semasa hidup orang yang meninggal itu. Selain itu, penentuan atau pemilihan topik atau judul *munaba* tidak dilakukan secara sembarangan dan harus disesuaikan dengan kepemilikan topik atau judul marga itu. Perlu dikemukakan bahwa setiap marga

memiliki judul-judul *munaba* tersendiri dalam penyelenggaraan *munaba* (Periksa Tabel 3.1 tentang contoh judul *munaba* dan marga pemilik). Menurut aturan adat, tidak boleh *yanisa munabaugha* menuturkan judul *munaba* yang bukan milik marga orang yang meninggal itu. Lazimnya, judul-judul yang dikemukakan dalam ritual *munaba* merupakan milik keluarga besar marga orang yang meninggal. Menurut kepercayaan dan pandangan masyarakat Waropen bahwa judul-judul *munaba*, terutama yang bersifat sejarah asal-usul, legenda, atau mite-mite dipandang memiliki nuansa yang sakral, pantang diceritakan secara sembarangan karena dapat mendatangkan musibah atau bencana terhadap keluarga yang menuturkan itu.

Dalam satu malam, penyelenggaraan *munaba* itu, dapat dituturkan dua atau tiga judul *munaba*, bahkan lebih. Hal ini bergantung pada panjang-pendeknya judul *munaba* yang dipilih oleh *yanisa munabaugha* untuk menghabiskan waktu dalam satu malam itu. Judul yang telah dituturkan pada suatu malam dapat diulang kembali pada malam berikutnya (hal ini jika penyelenggaraan *munaba* lebih dari satu hari). Begitulah seterusnya penyelenggaraan *munaba* itu hingga selesai. Berikut ini dikemukakan contoh judul-judul *munaba* dan marga pemiliknya dalam bentuk Tabel 3.1

Tabel 3.1 Contoh Judul Munaba dan Marga Pemilik

NO.	JUDUL	MARGA PEMILIK
1	Uma	Keret Sawaki Atas: Refasi
2	Suawini	Keret Kai: Maniagasi, Roghi, Bindosano, Saroi
3	Makio	Umum: Orang Nubuai keturunan Sawaki, Yenusi
4	Ghoisiroa	Keret Kai dan Pedai: Maniagasi, Roghi, Saroi, Aibini, Duwuri
5	Serawakokoi dan Mimian-daisei	Keret Pedai: Ayomi, Warami, Rumaniom, Sapari
6	Waropendi (Gharopendi)	Erari, Refasi, Sapari, Maniagasi
7	Buigha Sowo	Keret Kai: Maniagasi
8	Buigha Koami (Inggini)	Keret Pedai: Aibini, Dori
9	Weranarei	Keret Sawaki Apeinabo: Refasi, Maniburi, Aibini
10	Imbaraseni	Umum; Semua orang Nubuai

3.2.3 Amanat *Munaba*

Munaba hanya dimiliki atau diperuntukkan kepada orang-orang yang berketurunan *sera* 'raja' atau memiliki status sosial tinggi. Dalam konteks ini *munaba* selain mengisahkan perjalanan hidup seseorang yang berkaitan dengan kebesarannya, keberaniannya, kepahlawannya, warisan kebudayaannya, benda-benda keramat yang dimilikinya, dikisahkan pula mite-mite dan legenda-legenda terkenal dan sakral yang konon tokoh-tokohnya merupakan nenek moyang dari kelompok marga mereka. Figur orang yang meninggal sekarang pun telah merupakan keturunan tokoh-tokoh terdahulu, seperti yang terkandung dalam mite atau legenda tersebut.

Munaba mengandung makna penghormatan terhadap seorang tokoh terkenal atau seorang *sera* atau keturunan *sera* dengan demikian arwahnya akan damai dan tenang di alam baka. Hal ikhwal kehidupan seseorang yang bergaris keturunan *sera* yang terjadi dalam lintasan perjalanan hidupnya sampai ke situasi batas akhir hayatnya, dianggap sebagai perkara besar yang menyangkut nilai-nilai pribadi yang agung dari kesemestaan dunia ini. Ia masuk dan keluar secara kondisional, pada masanya ia berada pada puncak kejayaan, dan pada suatu waktu akan habis dan hilang semua kebesarannya itu.

Munaba merupakan budaya orang Waropen yang tidak mudah untuk ditinggalkan. Bahkan, mereka beranggapan jika upacara adat kematian itu tidak dilakukan dengan baik, arwah orang yang meninggal itu akan marah dan mengganggu kepada keluarga yang ditinggalkan atau kepada orang-orang hidup yang ada di sekitarnya. Selain itu, penyimpangan terhadap kemurnian nilai budaya dalam penyelenggaraan *munaba* dapat menurunkan martabat orang yang meninggal karena statusnya sebagai keluarga *sera* tidak atau kurang mendapat penghormatan yang layak dari keluarganya, saudaranya, dan warga masyarakat sekitarnya. Di masa lampau penghayatan dan penerapan *munaba* dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Waropen lebih nyata dan lebih dominan jika dibandingkan dengan masa akhir-akhir ini. Apalagi setelah ada pekabaran Injil atau masuknya agama Kristen dan diterima, serta dianut oleh masyarakat di daerah itu, penyelenggaraan upacara adat kematian, seperti *munaba* mulai berkurang dilakukan. Namun, *munaba* untuk orang meninggal di kelompok-kelompok tertentu misalnya, di kalangan orang-orang tua masih dilakukan meskipun penyelenggaraannya sudah banyak mengalami perubahan dan modifikasi.

Penuturan syair-syair *munaba* hanya diperuntukkan terhadap keluarga keturunan *sera* dan orang-orang terpandang atau orang yang tinggi status sosialnya. Fenomena ini merupakan salah satu bentuk nilai budaya yang dimiliki oleh masyarakat Waropen. Selain itu, berdasarkan latar belakang logika adat masyarakat Waropen, terdapat nilai budaya yang menganggap wanita sebagai figur yang berperan paling adaptif dan kreatif dalam pembentukan dan pembinaan terhadap generasi penerusnya. Komunikasi sosial yang terjadi pada *munaba* ini me-

nunjukkan adanya komunikasi yang terbuka antara *yanisa munabaugha* dengan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dan penonton atau sebaliknya. Misalnya, komunikasi sosial pada *munaba* lebih komunikatif karena syair-syair yang dituturkan dalam upacara adat itu disampaikan dalam bentuk nyanyian dan tarian.

Penyelenggaraan *munaba* bagi masyarakat Waropen adalah untuk menghormati orang meninggal sesuai dengan adat yang berlaku. Dalam ritual itu dinyanyikan syair-syair nyanyian besar yang di dalamnya memiliki amanat yang disampaikan kepada orang yang masih hidup yang hadir dalam ritual itu. Amanat yang dimaksud di antaranya berikut ini. *Pertama*, agar masyarakat mematuhi dan mencontoh keteladanannya, kepahlawanannya, jasa-jasa baiknya yang telah dilakukan oleh orang meninggal itu selama hidupnya. *Kedua*, agar pendengar atau penonton sebagai anggota masyarakat selalu menghormati tokoh atau pemimpinnya yang telah melindungi atau mengayomi rakyatnya secara adil dan bijaksana. *Ketiga*, penghormatan terhadap orang yang meninggal ini merupakan manifestasi adanya suatu nilai budaya masyarakat Waropen yang senantiasa menghargai dan menghormati keteladanan tokohnya sebagai panutan masyarakat. *Keempat*, penyelenggaraan *munaba* merupakan suatu bentuk atau perwujudan nilai budaya masyarakat Waropen yang mengacu pada eksistensi status sosial kehidupan masyarakat.

3.3 Pelaksanaan *Munaba*

Pelaksanaan *munaba* dapat disusun dalam topik-topik berikut (1) rangkaian dalam *munaba*, (2) latar dalam *munaba*, (3) pelaku dalam *munaba*, (4) perlengkapan dalam *munaba*, (5) gerakan dalam *munaba*, dan (6) bahasa *munaba*. Berikut ini dikemukakan penjelasan keenam topik pelaksanaan *munaba* itu.

3.3.1 Rangkaian dalam *Munaba*

Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa penyelenggaraan *munaba* berkaitan dengan identitas figur orang yang meninggal memiliki status sebagai *sera* atau keturunan *sera*, kepala *klen* (marga), *mambri* (panglima perang), tokoh adat, orang berilmu atau orang terkenal karena memiliki keahlian, seperti *ghasaiwin* (dukun), *yanisa munabaugha* (), dan sebagainya. Dengan demikian, jelas bahwa *munaba* hanya diperuntukkan kepada orang-orang tertentu yang memiliki status sosial tinggi.

Setelah jelas peruntukan *munaba* dan sebelum membahas tentang pelaksanaan *munaba*, terlebih dahulu perlu dijelaskan tentang rangkaian *munaba*. Rangkaian *munaba* yang dimaksud di sini adalah kegiatan pokok yang dilakukan sebelum upacara *munaba* itu dilaksanakan. Kegiatan pokok yang dimaksud ialah (1) pengawetan jenazah dan (2) pemakaman jenazah. Berikut ini penjelasan kedua kegiatan pokok tersebut.

1) Pengawetan Jenazah

Pengawetan jenazah dilakukan agar jenazah dapat bertahan untuk beberapa waktu lamanya sambil menunggu keluarga yang jauh, sanak famili, warga masyarakat, handai toulan serta simpatisan yang datang melayat untuk memberi penghormatan terakhir. Pengawetan jenazah dilakukan dengan cara diasapi (*ke uwawario*) atau diasar (*ke sasoiyo*) dengan asap api. Pengasapan itu dilakukan dengan cara membuat sebuah tungku perapian khusus yang disebut *daidegha* yang diletakkan di ruang tengah rumah (*wundo*). Jenazah itu diletakkan di atas tungku perapian (*daidegha*) yang apinya menyala terus-menerus. Oleh karena itu, persediaan kayu bakar harus cukup untuk mengasapi jenazah sampai kering. Walaupun sudah kering, tidak berarti api dipadamkan, tetapi terus saja dinyalakan sampai siap untuk dimakamkan.

Jika orang yang meninggal itu mempunyai menantu pria, maka menantu-menantu itulah yang diberi tugas dan tanggung jawab untuk mengurus jenazah selama proses pengasapan itu. Menurut persepsi orang Waropen, pada peristiwa itu para menantu diuji kesabaran dan ketabahannya untuk masuk menjadi bagian integral dari keluarga orang yang meninggal. Para menantu itu merasakan dan harus bertahan berhadapan dengan jenazah yang memiliki aroma tidak sedap yang harus dilakukan sepanjang siang dan malam. Jadi, sekalipun sehari-hari jenazah itu diasar atau diasapi, para menantu itu tetap berada di sekeliling tungku perapian (*daidegha*) jenazah. Berkenaan dengan ini sumber literatur mengatakan bahwa mereka yang melakukan pengawetan jenazah ini (yang disebut dengan istilah *mummiification*) adalah sanak famili dari garis istri atau anak-anak laki-laki dari saudara perempuan jenazah. Mereka ini disebut *binano*, dan mereka akan menunggu jenazah sampai pemberangkatan dengan perahu (Held; 180-181). Penggunaan istilah *mummification* dalam sumber tersebut mungkin merujuk pada pengawetan jenazah di Mesir tempat jenazah dimumikan. Namun demikian, dalam konteks budaya Waropen yang terjadi sebenarnya bukanlah pemumian, tetapi hanya pengasapan. Menarik juga disebutkan di sini bahwa budaya pengawetan jenazah di bumi Nusantara ternyata tidak hanya terjadi di bumi Waropen. Di Sumba Timur, Nusa Tenggara Timur tepatnya pada masyarakat Pariliu, misalnya, juga dilakukan proses pengawetan jenazah. Masyarakat Pariliu yang memiliki kepercayaan yang disebut Maripu ini menyemayamkan jenazahnya di dalam rumah. Namun, prosesi ini hanya diperuntukkan bagi keturunan bangsawan (Kompas, 27 Agustus 2004:30).

Selama dalam proses pengawetan jenazah di Waropen, *yanisa munabaugha* dan para wanita pun terus meratapkan *munaba* di sekitar jenazah. Terkadang diselingi dengan *muna-muna* kematian yang biasa atau yang baitnya pendek-pendek (4-8 bait). Selain itu, memberi kesempatan kepada para pelayat yang kebetulan baru tiba dan mau mencurahkan rasa sedihnya atas kematian orang yang dihormati dan dikasihinya itu. Jadi, para pelayat khususnya para wanita diperbolehkan meratapkan *muna-muna* bagi yang meninggal itu. Dalam kesempat-

an tersebut *yanisa munabaugha* bisa beristirahat sejenak, dan kemudian baru dilanjutkan lagi meratapkan *munaba* dalam berbagai topik lainnya. Para pelayat yang datang ada yang membawa makanan yang disumbangkan bagi keluarga berduka yang kemudian disiapkan untuk melayani mereka yang meratapi jenazah dan semua yang hadir menunggu jenazah di rumah keluarga yang berduka. Perlu catatan tersendiri kiranya di sini untuk penggunaan istilah *yanisa munabaugha* karena dalam Held figur ini disebut dengan *bano bawa*. Hal ini dapat dimaklumi karena banyak kata yang pengucapannya mungkin berbeda-beda karena perubahan generasi atau karena memang tidak ada konsistensi penyebutan nama dalam masyarakat Waropen. Kasus serupa terjadi pada kata *inggoindu*, yang dalam Held disebut dengan *inggoinu* (1957:169).

2) Pemakaman Jenazah

Setelah jenazah kering dan diperkirakan sudah cukup waktunya bagi para pelayat yang datang untuk menghormati jenazah, selanjutnya jenazah diturunkan dari atas tungku perapian (*daidegha*) lalu dibungkus dengan *ea* (*sero* atau sejenis *bubu* yang terbuat dari kulit dahan pohon sagu) biasa dipakai untuk menangkap ikan. Selanjutnya, diadakan pelepasan jenazah yang dipimpin oleh tokoh masyarakat dan tokoh adat, kemudian jenazah diusung dinaikan ke perahu untuk diarak menuju ke tempat pemakaman yang disebut *ferasoa*. *Ferasoa* ialah suatu tempat khusus yang terletak di atas akar pohon *lolaro* (bakau) yang berada di hutan atau pinggir pantai atau kali. Dalam Held (1957:176) dikatakan bahwa *ferasoa* ini biasanya berada di hilir sungai, tetapi orang Nubuai lebih suka yang ada di hulu sungai. Dalam Cirlot (1971:295) juga dikemukakan bahwa perahu yang berlayar bisa dianggap sebagai simbol 'kematian'. Di sepanjang perjalanan dari rumah keluarga yang berduka sampai di *ferasoa*, *munaba* dan *muna-muna* pendek terus diratapkan.

Sesampainya di tempat yang dituju, jenazah itu diletakkan di atas dahan atau ranting-ranting pohon *lolaro* (bakau) yang disebut *ferasoa* itu. Masyarakat Waropen memiliki *ferasoa* yang berbeda antarkelompok warga. *Ferasoa* untuk kelompok warga Kai di kampung Nubuai misalnya, memiliki tempat di Aduasano Rewo (Tanjung Aduasano). *Ferasoa* di Fafarui digunakan oleh warga dari marga Imbiri, Duwiri, dan *ferasoa* di Begha Yenawegha (Tanjung di sebelah timur muara kali Nubuai) digunakan oleh warga dari marga Apainabo dan Pedai. Berikut ini dipaparkan gambaran *ferasoa* yang terletak di pinggir kali. Dalam gambar berikut ini terdapat dua titik, yaitu: (1) dahan pohon *lolaro* (bakau) yang memiliki cabang-cabang dipergunakan untuk meletakkan jenazah yang sudah dikeringkan atau sudah jadi mumi; (2) akar-akar pohon *lolaro* (bakau) yang di sekitarnya tempat tulang-tulang kerangka manusia yang sudah rusak jatuh dari atas pohon akibat ditelan masa atau hancur.



Gambar 3.1 Gambaran Keadaan Ferasoa Tempat Pemakaman

Perkembangan selanjutnya, setelah melalui waktu yang panjang, sedikit demi sedikit tradisi pengawetan jenazah dan penggunaan *ferasoa* itu mengalami perubahan dan pergeseran. Misalnya jenazah tidak lagi diawetkan dengan cara pengasapan dan jenazah tidak lagi dimakamkan di *ferasoa*. Warga masyarakat mulai mengalihkan tradisinya itu dengan cara menguburkan di dalam tanah. Selain itu, yang pada mulanya *ea* masih digunakan untuk membungkus jenazah lalu dikebumikan, kemudian digunakan perahu yang dipotong-potong sebagai peti jenazah, dan akhirnya warga mulai membuat peti jenazah dari papan. Perubahan tradisi yang terakhir ini, dilakukan oleh orang Waropen setelah mereka mengenal dan memiliki benda-benda dari besi dan logam seperti pisau, parang, kapak besi, gergaji, dan sebagainya. Bersamaan dengan perubahan-perubahan tradisi itu datangnya orang-orang asing, seperti bangsa Belanda di Waropen, yakni masuknya pemerintahan Kolonial Belanda pada sekitar awal abad ke-20. Pendeta-pendeta agama Kristen telah masuk ke daerah Waropen sejak 1867, tetapi penyiaran agama Kristen melalui Zending di Waropen, khususnya di Nubuai dan desa-desa sekitarnya baru dilakukan pada 1938. Sejak tahun inilah orang-orang Waropen menganut agama Kristen.

3.3.2 Latar dalam *Munaba*

Dalam bagian latar dalam *munaba* ini dipaparkan bahasan tentang (1) waktu pelaksanaan *munaba*; (2) tempat pelaksanaan *munaba*; dan (3) suasana dalam *munaba*. Berikut penjelasan ketiga segmen pelaksanaan *munaba* tersebut.

1) Waktu Pelaksanaan *Munaba*

Munaba sebagai upacara adat ritual kematian yang dilaksanakan dalam bentuk pesta terwadahi dalam nuansa sakral, unik, dan di dalamnya terdapat kesan magis. Waktu pelaksanaan *munaba* bisa dilakukan sebelum setahun, setahun, atau setelah setahun dari waktu pemakaman. Jangka waktu setahun peringatan kematian ini oleh masyarakat Waropen disebut *ghea ndati*. Ketentuan jangka waktu tidak mutlak, pelaksanaan *munaba* dapat diselenggarakan setelah satu tahun atau lebih. Hal itu bergantung pada kesiapan yang dilakukan dan kemampuan finansial keluarga yang bersangkutan. Ketentuan waktu pelaksanaan *munaba* ini senada dengan peristiwa yang terjadi di masyarakat Manggarai, Nusa Tenggara Timur pada ritual kematian 'Kelas' yang pelaksanaannya tidak tentu, sangat bergantung pada kesepakatan keluarga besar. Bisa dilaksanakan sepekan setelah penguburan, setelah enam bulan, setahun, bahkan beberapa tahun kemudian (*Kompas*, 27 Agustus 2004:31).

Pelaksanaan *munaba* pada saat ini—setelah tradisi masyarakat Waropen memakamkan jenazah di dalam tanah—didasarkan pada kestabilan gundukan tanah kuburan. Jika kondisi gundukan tanah kuburan sudah stabil, dianggap saatnya untuk dibuatkan batu nisan dan rumah makam. Setelah selesai pembuatan nisan dan rumah makam itu, kemudian dilanjutkan dengan pelaksanaan *munaba*.

Munaba dilaksanakan pada malam hari dimulai dari setelah matahari terbenam (*feferiana*) sampai menjelang terbit fajar (*dorado*) yang ditandai oleh munculnya bintang pagi (*sapari yesi*) di langit sebelah timur yang oleh masyarakat Waropen disebut bintang *sampari* atau *sapari*. Adapun lamanya waktu pelaksanaan *munaba* itu bergantung ketersediaan, kesiapan dan kemampuan keluarga yang memiliki hajat menyelenggarakan ritual *munaba* tersebut. Pelaksanaan *munaba* dapat dilakukan selama beberapa jam, semalam suntuk, atau selama satu minggu atau bahkan lebih. Sementara itu, informasi dari Held (1957:188) mengatakan bahwa *munaba* ini biasanya berlangsung selama lima hari lima malam. Persediaan hidangan seperti minuman, makanan, pinang sirih, dan rokok biasanya diperhitungkan berdasarkan perkiraan tamu yang hadir. Hal ini disebabkan oleh kebiasaan bahwa pelaksanaan *munaba* itu tidak hanya dihadiri oleh orang-orang yang diundang, tetapi keluarga besar, kaum kerabat, serta tetangga yang tidak diundang pun ikut hadir dalam *munaba* tersebut. Karena sifat pelaksanaan *munaba* itu terbuka bagi siapa saja, memungkinkan bagi seluruh orang di sekitar kampung atau bahkan tetangga kampung hadir untuk ikut berpartisipasi atau menyaksikan *munaba*.

Masa terus bergulir dan peradaban pun menyesuaikan perubahan masa yang terus berganti. Bersamaan dengan itu, terjadilah migrasi, baik orang luar Waropen dan orang asing berdatangan ke daerah itu dengan mengenalkan dan menyebarkan peradaban dan budaya baru, maupun orang Waropen sendiri pergi merantau mencari ilmu dan pengalaman di negeri orang. Secara perlahan-lahan budaya baru ditemui, dirasakan, dinilai, dan disikapi oleh masyarakat Waropen baik yang ada di Waropen maupun yang pergi merantau. Selanjutnya, secara sadar atau tidak sadar budaya baru itu menyatu dan melekat dalam kehidupannya

sehari-hari. Pengaruh itu tidak luput terhadap keberadaan *munaba*. Perubahan yang terjadi dalam *munaba*, di antaranya pada aspek: frekuensi dan lamanya waktu penyelenggaraan *munaba* mulai dikurangi dengan alasan tertentu. Selain itu, eksistensi keberadaan *munaba* di kalangan masyarakat Waropen juga dipengaruhi oleh masuknya agama baru yang diterima masyarakat Waropen yaitu agama Kristen yang dalam dogmanya melarang diadakannya hal-hal yang mistis, animistis, dinamistis, dan bertentangan dengan ajaran Kristen.

2) Tempat Pelaksanaan Munaba

Perkampungan orang Waropen pada umumnya terletak di daerah hutan bakau yang berlumpur. Rumah-rumah didirikan di atas tiang atau rumah panggung. Tempat pelaksanaan *munaba* untuk menampung para pelaku, yakni: *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*, serta hadirin dilaksanakan di *wundo*. *Wundo* ialah ruangan yang terletak di bagian tengah rumah besar dan memanjang dari depan ke belakang, lebarnya sekitar tiga sampai empat meter. Di bagian kiri kanan ruang itu terdapat kamar-kamar yang dihuni oleh kepala keluarga yang menghuni rumah besar. Rumah besar itu disebut *rumba bawa*, artinya sebuah rumah besar yang dihuni oleh beberapa keluarga. Perlu ditambahkan bahwa rumah penduduk Waropen dibangun di atas tanah berlumpur dalam bentuk rumah panggung yang disangga tiang-tiang kayu yang tingginya dari atas tanah kurang lebih 1—2 meter. Jika *wundo* dirasakan tidak dapat menampung semua peserta *munaba*, dibuatkan panggung yang disebut *rarawo* atau *para-para*. *Rarawo* ini bersambung dengan bagian depan rumah besar yang dapat menampung peserta *munaba* lebih banyak. Berikut ini ditampilkan gambar rumah adat masyarakat Waropen berbentuk rumah panggung seperti tampak pada lingkaran 1, dan di depan terdapat *rarawo* atau *para-para* seperti tampak pada lingkaran 2.



Gambar 3.2 Rumah Adat Masyarakat Waropen

Perkembangan selanjutnya, dengan adanya program pembangunan dari pemerintah yang dimulai 1970-an, secara bertahap semua pemukiman penduduk dipindah ke daratan (tanah kering) dengan alasan demi kehidupan yang lebih baik. Pemindahan lokasi pemukiman penduduk ini mengakibatkan perubahan-perubahan dalam berbagai segi kehidupan, termasuk dalam pelaksanaan *munaba*, misalnya tempat pelaksanaan *munaba* yang dahulu di *wundo* atau *rarawo* beralih ke halaman depan rumah untuk arena *munaba*. Jika diperlukan untuk perlindungan dari turunnya hujan dipasang tenda.

3) Suasana Munaba

Munaba sebagai suatu bentuk ritual kematian yang ditampilkan dalam bentuk pertunjukan memiliki suasana yang berbeda seperti halnya bentuk ritual yang lainnya. Dalam *munaba* ini situasinya menunjukkan suasana pesta yang ramai dan gembira meskipun prosesi ritualnya tetap berlangsung secara khidmat. Di sinilah keunikan *munaba*, dua situasi yang menyatu dalam suatu ritual yang bersifat religius. Suasana khidmat karena *munaba* sebagai ritual kematian dan suasana gembira karena *munaba* dilaksanakan dalam bentuk pertunjukan yang menghadirkan segala perlengkapannya.

Suasana *munaba* diwarnai oleh gemuruhnya suara tifa yang ditabuh oleh *owana ghareukigha* dengan kompak yang melahirkan iringan musik ritual yang khas. Selain itu, suasana *munaba* juga dihiasi oleh nyanyian *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang bersahut-sahutan menjrukan lantunan larik-larik bait yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha*, serta bunyi hentakan kaki *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* ke lantai yang terpadu dengan suara tifa sehingga menimbulkan irama yang padu dan khas. Penonton pun juga ikut memerialikan suasana *munaba* yang gembira itu, dengan sahutan atau celoteh terhadap gaya atau gerakan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang mengundang perhatian penonton. Bahkan, penonton bisa melakukan protes jika *yanisa munabaugha* memilih judul *munaba* menyimpang dari adat atau bukan milik marga keluarga yang meninggal itu.

3.3.3 Pelaku dalam Munaba

Dalam pelaksanaan *munaba* diperlukan sejumlah pelaku yang mendukung terlaksananya *munaba*. Pelaku yang berperan dalam *munaba* ini meliputi (1) *yanisa munabaugha*; (2) *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*; dan (3) penonton. Berikut penjelasan ketiga segmen pelaku dalam *munaba*.

1) Yanisa Munabaugha

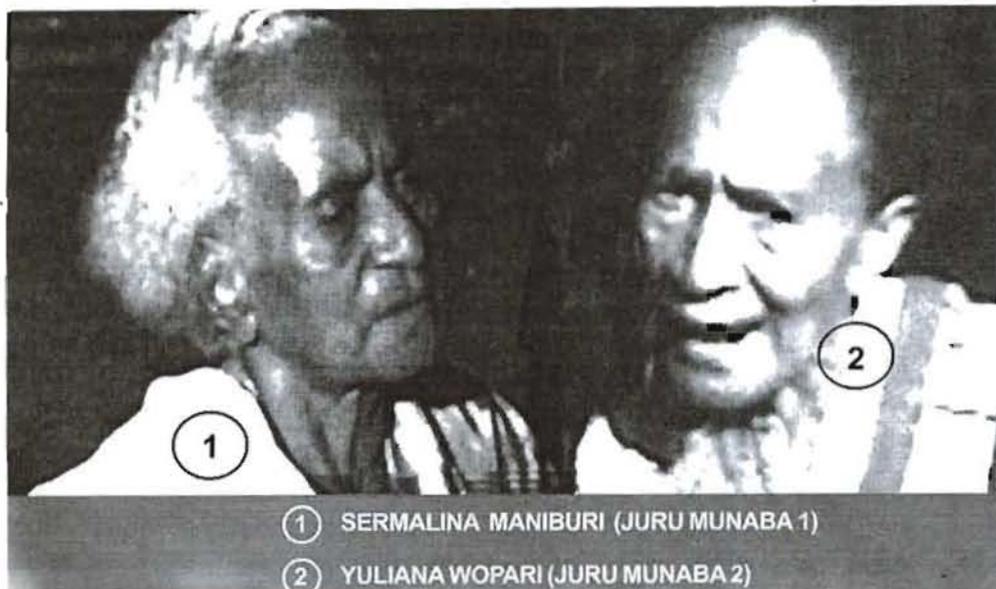
Yanisa munabaugha artinya 'orang yang berprofesi meratapkan syair-syair *munaba*'. *Yanisa munabaugha* adalah orang yang meratapkan atau menyanyikan

syair-syair *munaba* atau nyanyian besar, baik di saat jenazah berada di rumah keluarga yang berduka maupun pada saat dilaksanakannya ritual kematian dalam bentuk tarian dan menyanyi yang disebut dengan istilah *Owa Munaba*. *Yanisa munabaugha* ini sejak dulu hingga sekarang ini diperankan oleh kaum wanita dewasa, namun yang lebih representatif adalah wanita tua. Kelompok wanita tua ini disebut dengan istilah *binabawa* (nenek-nenek). Sekalipun demikian, tidak semua *binabawa* mampu ber-*munaba*. Ibu-ibu atau nenek-nenek yang berpredikat sebagai *yanisa munabaugha* adalah orang yang telah dikenal oleh masyarakat karena keahliannya dalam meratapkan syair-syair *munaba* untuk orang meninggal.

Seorang *yanisa munabaugha* selain memiliki keahlian meratapkan atau menuturkan syair-syair *munaba* juga harus memiliki pengetahuan yang luas berkaitan dengan mitos, legenda, sejarah, asal usul atau silsilah, adat-istiadat, bahasa, riwayat hidup tokoh-tokoh adat, orang-orang keturunan *sera* (raja), para *mambri* (kepala perang), dan benda-benda pusaka milik bersama orang Waropen. Kemampuan seorang *yanisa munabaugha* akan semakin baik jika banyak momen kematian yang memungkinkan untuk penuturan *munaba*. Di sini terimplikasi bahwa selain syair-syair *munaba* yang diratapkan di rumah keluarga yang berduka pada saat *yanisa munaba*, juga dinyanyikan pada saat *Owa Munaba* diterima sebagai situasi yang mendukung sosialisasi *munaba* kepada generasi penerusnya, yaitu para wanita muda dan dewasa.

Selain dua situasi tersebut, cara lain untuk menurunkan tradisi kepenyairan *yanisa munabaugha* adalah dengan cara mengajarkan langsung kepada anak atau cucu perempuan di dalam keluarganya sendiri (keluarga batih) atau keluarga terdekatnya. Proses regenerasi harus memperhatikan situasi dan kondisi yang tepat, sebab keberadaan *munaba* sebagai suatu hal yang sakral oleh adat dilarang untuk dituturkan sembarangan sebab tindakan demikian merupakan pelecehan terhadap hakikat *munaba*. Konsekuensinya bagi orang yang melanggar, keluarga yang bersangkutan akan mendapat malapetaka atau kesusahan, misalnya ada anggota keluarga yang tiba-tiba sakit, mendapat celaka, tenggelam, digigit ular, dan jatuh dari pohon.

Menurut pandangan orang Waropen bahwa sosok yang dianggap paling adaptif untuk menuturkan *munaba* adalah kaum wanita yang berpredikat sebagai *yanisa munabaugha* yang memiliki pengalaman dan memiliki kemampuan, serta memiliki keterampilan ber-*munaba*. Perhatikan gambar berikut: dua nenek-nenek yang bernama Sermalina Maniburi (85 tahun) dan Yuliana Wopari (78 tahun). Kedua nenek ini dari keturunan *sera* bergelar *mosaba*, sebagai *yanisa munabaugha* 1 dan *yanisa munabaugha* 2.



Gambar 3. 3 Dua orang *Yanisa Munabaugha Senior*

Adapun alasan menurut adat tradisi lokal yang mendasari peranan *yanisa munabaugha* dalam upacara kematian hanya dilakukan oleh para wanita—tidak biasa dilakukan oleh para laki-laki—sebagai berikut.

- 1) Secara antropologis lembaga patriakal suku bangsa Waropen memosisikan atau mengondisikan istri (wanita) sebagai orang kedua dalam keluarga yang mengacu pada orang pertama, yakni suami (laki-laki). Istri (wanita) sebagai orang kedua dalam interaksi kehidupan keluarga harus taat, mematuhi perintah, rajin, jujur, pasrah, dan ikhlas pada suami (laki-laki). Karakteristik seperti ini menunjukkan kepada kita bahwa seorang wanita Waropen harus menghormati suami (laki-laki). Itulah sebabnya, jika seorang suami (laki-laki) meninggal harus dihormati dengan *munaba* yang diekspresikan oleh kaum wanita yang bertindak sebagai *yanisa munabaugha*. Di sini mengandung suatu pandangan bahwa wanita memiliki usia lebih panjang dibandingkan dengan laki-laki. Dengan demikian, wanita dapat menyaksikan hal ikhwal hidup dan dapat mengisahkannya kembali dalam *munaba* terhadap suami atau laki-laki, tokoh adat, putra, saudara laki-laki suami, atau laki-laki lainnya yang meninggal.
- 2) Wanita identik dengan sumber kehidupan. Dengan air susunya wanita memberi minum, memberi makan, melindungi, membimbing, mendidik anak dari bayi sampai dewasa. Dalam lintasan perjalanan seorang wanita sebagai ibu lebih banyak pengetahuannya tentang liku-liku hidup anaknya. Dari konteks inilah, wanita bagi orang Waropen dikondisikan sebagai sumber sejarah, sumber cerita, sumber legenda, dan sumber mitos. Ia dapat menyimpan dan dapat pula menyampaikannya sebagai *munaba* untuk orang

yang sudah meninggal. Implikasi dari tradisi ini adalah bahwa pada wanita terletak suatu tanggung jawab yang besar untuk dapat mewariskan nilai-nilai dalam *munaba* sebagai perwujudan identitas adat kepada anak-anaknya, cucu-cucunya sebelum sang *yanisa munabaugha* meninggal. Proses pewarisan adat *munaba* hanya mungkin terjadi jika ada kesempatan meratapkan *munaba*, dan *munaba* dilaksanakan jika ada kematian. Di sini dapat dihayati betapa sangat menyedihkan, mengundang tangisan karena pewarisan keberadaan *yanisa munaba* meminta harga sebuah nyawa demi regenerasi sejarah dari orang tua kepada anak-anaknya.

- 3) Syair-syair *munaba* pada dasarnya diratapkan dalam *munaba*, dan sosok yang dipersepsikan sesuai dengan konteks itu adalah kaum wanita yang memiliki perasaan lebih peka, mempunyai sifat sentimentil, dan romantis. Dalam persepsi ini, dapat disaksikan betapa kepiluan hati wanita sebagai *yanisa munabaugha* yang dapat hanyut dalam derai air mata, tangis kesedihan yang menggoyahkan perasaan ikut bersedih para pelayat yang hadir. Jika seorang yang tanggap betul terhadap bahasa dalam syair-syair *munaba* yang sementara diratapkan, akan lebih mudah terbawa dalam perasaan sedih.
- 4) Vokal atau suara wanita lebih nyaring dan baik bila dibandingkan dengan vokal laki-laki. Suara wanita memiliki bobot dalam hal tinggi-rendah, keras-lemah, kasar-halus. Suara wanita bisa melengking tinggi dan memiliki warna suara yang romantis. Hal ini bisa diperhatikan konteks kalimat berikut. *Ri rogha warai, baba ndasainiwa anibeni* 'suaranya merdu sekali seperti suara jangkrik'. Karakteristik seperti inilah yang memprioritaskan wanita etnis Waropen untuk berperan dalam meratapkan dan menyanyikan syair-syair *munaba* bagi orang yang meninggal dalam penyelenggaraan *munaba*.

2) *Owana Ghareukigha dan Owana Ghaferaukigha*

Selain *yanisa munabaugha*, pihak lain yang memiliki peran penting dalam *munaba* adalah *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. *Owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang terlibat langsung dalam *munaba* tersebut bertugas menari dan menyanyi dengan menirukan syair-syair *munaba* yang dituturkan atau dinyanyikan oleh *yanisa munabaugha* dengan memperhatikan jeda-jeda atau sela-sela tertentu. Yang bertindak sebagai *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam *munaba* adalah orang tua dan orang dewasa, baik laki-laki maupun wanita.

Seperti telah diuraikan sebelumnya, susunan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam *munaba* dibagi menjadi dua kelompok ialah (1) kelompok depan yang terdiri atas para laki-laki, baik yang memegang tifa maupun tidak memegang tifa disebut *owana ghareukigha*; dan (2) kelompok belakang yang terdiri atas para wanita disebut *owana ghaferaukigha*. Formasi *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* membentuk dua baris berbanjar ke

belakang. Dalam melakukan tariannya membentuk barisan berpasangan laki-laki dengan laki-laki dan wanita dengan wanita mengelilingi arena membentuk lingkaran sambil menari dan bernyanyi. Jumlah *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang terlibat dalam *munaba* tidak ada ketentuan atau tidak dibatasi.

3) Penonton

Penonton yang hadir pada *munaba* terdiri atas berbagai usia, yakni anak-anak, remaja, orang dewasa, orang tua, baik laki-laki maupun perempuan dari kalangan apa pun dan dari kelompok masyarakat biasa dapat berkesempatan sebagai penonton. Penonton tidak terlibat langsung, mereka datang untuk menyaksikan dan mendengarkan penuturan *munaba* ini, sambil duduk atau berdiri secara bebas mengelilingi arena tempat *yanisa munabaugha* dan *owana ghareukigha* serta *owana ghaferaukigha* dengan posisi melingkar. Ada kalanya para penonton tertawa atau berceloteh ketika melihat *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* melakukan kelucuan atau kekeliruan dalam menari. Hal semacam ini bukanlah tabu atau menjadi suatu pantangan atau larangan, tetapi dianggap biasa meskipun ini pada suasana upacara adat yang sakral. Perhatikan Gambar 3.4 berikut: walaupun berdiri mereka antusias untuk menyaksikan *munaba*. Penonton tidak terbatas pada orang tua, tetapi para pemuda bahkan anak-anak pun tidak mau ketinggalan menonton *munaba*. Sementara itu, pada gambar 3.4 ibu-ibu dan anak-anak perempuan pun juga ikut ambil bagian untuk menonton *munaba* meskipun harus berdiri. Bahkan, kesempatan itu digunakan oleh penonton yang kreatif, menonton sambil berjalan pinang perhatikan Gambar 3.5.



Gambar 3.4 Penonton Sambil Berdiri Menyaksikan Munaba



- ① PARA WANITA PUN TIDAK MAU KETINGGALAN MENYAKSIKAN MUNABA
 ② BAHKAN ADA YANG MENONTON SAMBIL BERJUALAN

Gambar 3.5 Menonton Munaba sambil berjualan Pinang

3.3.4 Perlengkapan dalam *Munaba*

Perlengkapan yang harus dihadirkan dalam pelaksanaan *munaba* mencakup (1) alat musik pengiring, (2) kostum dan aksesoris, (3) *mama* 'makanan tradisional', (4) *daidegha* 'tungku pemanas', dan (5) *kakesi* 'sesaji'. Berikut ini dikemukakan penjelasan kelima perlengkapan *munaba* tersebut.

3.3.4.1 Alat Musik Pengiring

Alat musik yang dipergunakan untuk mengiringi pelaksanaan *munaba* adalah *siwa* 'tifa'. Ada dua jenis *siwa* yang digunakan untuk mengiringi *munaba*, yakni: (1) *siwa bawa* 'tifa besar', dan (2) *bono* atau *bon* 'tifa kecil'. *Siwa bawa* ukuran panjangnya satu meter atau lebih, biasanya dipergunakan oleh *owana ghareukigha* yang berada di barisan paling depan. Orang yang bertugas memukul tifa itu disebut *fana siwaugha*. Sementara itu, *bono* atau *bon* ukuran panjangnya kira-kira setengah meter bentuknya kecil pendek, biasanya dipergunakan oleh *owana ghaferaukigha* yang berada di kelompok barisan belakang. Perhatikan Gambar 3.6 berikut: pada angka (1) dalam lingkaran menandai dua orang *fana siwaugha* yang berada pada barisan paling depan sebagai pemandu atau pemimpin barisan dalam *munaba*; dan pada angka (2) dalam lingkaran pemukul tifa yang berada di belakangnya mengikuti komando dari pemandu yang berada di depannya. Pada Gambar 3.7 angka (1) dalam lingkaran menunjukkan jenis *siwa bawa* (tifa besar) yang biasa digunakan oleh *owana ghareukigha*; dan pada angka (2) dalam lingkaran menunjukkan ornamen tifa bermotif budaya Waropen.



Gambar 3.6 Tifa sebagian alat musik pengiring



Gambar 3.7 Motif-motif Seni yang Diekspresikan pada Tifa

Tidak semua pelaku dalam *munaba*, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* memegang dan menabuh tifa pada saat menari, tetapi hanya *owana ghareukigha* yang berada di kelompok depan, biasanya dua orang yang berada barisan paling depan atau terkadang ditambah dua orang lagi yang berada di belakangnya. Namun, fenomena pelaksanaan *munaba* pada akhir-akhir

ini, pemegang dan penabuh *siwa* hanya *owana ghareukigha* yang berada pada barisan bagian depan saja dan *owana ghaferaukigha* yang berada pada barisan belakang tidak memegang dan menabuh *siwa*.

3.3.4.2 Kostum dan Aksesoris

Kostum dan aksesoris merupakan perlengkapan yang dikenakan oleh para pelaku *munaba*, khususnya *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* pada saat melaksanakan *munaba*. Kostum dan aksesoris dapat dibedakan menjadi dua, yakni: kostum dan aksesoris untuk *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Berikut ini penjelasan bentuk kostum dan aksesoris yang digunakan oleh kedua kelompok itu.

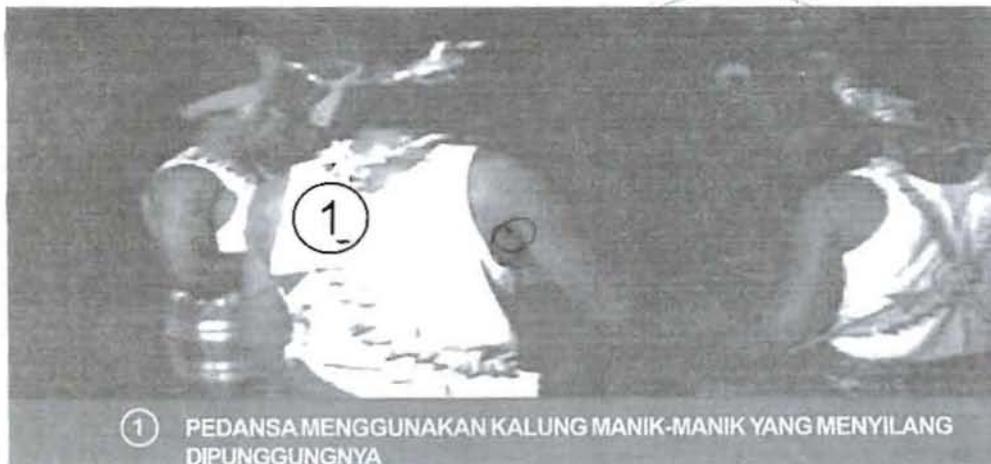
1) Kostum dan Aksesoris *Owana Ghareukigha*

Kostum dan aksesoris yang dikenakan oleh *owana ghareukigha*, khususnya pada *fana siwaugha* yang berada di barisan paling depan, di rambut kepalanya ditancapkan *mani sarana* 'burung cenderawasih yang telah diawetkan' yang diikatkan pada *sura* 'sisir yang terbuat dari bambu'. Pada *owana ghareukigha* di tangannya memakai *pondisi* 'gelang yang terbuat dari anyaman daun pandan' dan memakai *sire* 'kalung yang terbuat dari anyaman manik-manik atau kulit kerang yang dikalungkan pada kedua pundaknya yang membentuk saling silang pada dada dan punggungnya. Perhatikan Gambar 3.8 berikut: (1) pasangan *owana ghareukigha* paling depan di kepalanya ditancapkan burung cenderawasih yang sudah diawetkan; (2) di dadanya terlihat kalung dari kulit kerang yang dirangkai dan dikenakan secara menyilang di dada dan punggungnya; (3) *owana ghareukigha* lainnya yang berada di belakang di kepalanya memakai tutup kepala yang dibuat dari ijuk dan kain atau kulit kayu yang diberi warna.



Gambar 3.8 Aksesoris *Owana Ghareukigha* Tampak dari Depan

Pada Gambar 3.9 terlihat *owana ghareukigha* yang di dada dan punggungnya terlihat kalung terbuat dari rangkaian kulit kerang yang diatur secara menyilang.



① PEDANSA MENGGUNAKAN KALUNG MANIK-MANIK YANG MENYILANG DIPUNGGUNGNYA

Gambar 3.9 Aksesoris *Owana Ghareukigha* Tampak dari Belakang

2) Kostum dan Aksesoris *Owana Ghaferaukigha*

Pada *owana ghaferaukigha* rambut di kepalanya diurai hingga *kribo* (mekar) yang dihiasi dengan *maniwuro* 'bulu burung merpati', seperti bulu burung merpati putih, mambruk, kakatua, maleo. Di lehernya memakai *ghayako* 'kalung manik-manik' dan di dadanya disilangkan *sare* (manik-manik) agak besar dibandingkan dengan manik-manik yang di leher. Selain itu, di sepanjang tangannya dihiasi dengan *sapero* 'gelang yang terbuat dari kulit kerang', *sarako* 'gelang terbuat dari logam'. Perhatikan Gambar 3.10 berikut.



① RAMBUT PEDANSA WANITA YANG TERURAI DIHIASI BULU BURUNG MERPATI
 ② PEDANSA WANITA MENGGUNAKAN KALUNG TERBUAT DARI MANIK-MANIK
 ③ PEDANSA WANITA MENGGUNAKAN GELANG (*SAPERO*)

Gambar 3.10 Aksesoris *Owana Ghaferaukigha* hasil modifikasi

Kostum *owana ghareukigha* pada masa lalu mengenakan *umame* sejenis cawat yang terbuat dari kain, sedangkan kostum *owana ghaferaukigha* mengenakan *rario* (sejenis cawat yang dibuat dari kain yang dihiasi dengan anyaman). Namun, pada saat ini, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* mengenakan kain atau kain sarung yang dipesan dari luar Waropen. Kostum yang berupa kain atau kain sarung yang digunakan dalam *munaba* itu memiliki motif bermacam-macam dan warnanya pun tidak ada ketentuan, disesuaikan dengan kesepakatan atau selera. Perhatikan gambar berikut: tanda (1), (2), dan (3) menunjukkan kostum yang berupa kain atau kain sarung yang dipakai oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* berbeda-beda warnanya dan motifnya pun juga tidak sama.



Gambar 3.11 Motif dan Warna Kostum *Owana Ghareukigha* dan *Owana Ghaferaukigha*

Perkembangan selanjutnya, kostum dan aksesoris, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* sudah banyak mengalami perubahan atau telah mengalami modifikasi. Kostum *owana ghareukigha* mengenakan kain sarung dan memakai kaos sinlet, sedangkan untuk *owana ghaferaukigha* mengenakan kain sarung dan kutang. Ada fenomena baru, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* di bahunya disampirkan handuk. Selain itu, aksesoris yang dikenakan baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* sudah banyak dimodifikasi, ada penggantian dan penambahan variasi-variasi. Hal itu terjadi karena aksesoris lama sudah rusak dan bahan penggantinya sudah tidak ada lagi, kemudian dicarikan bahan-bahan yang tersedia mirip atau dianggap mirip

dengan aslinya, misalnya: *sura* (sisir dari bambu), *sarako* (gelang dari logam), *dimbo* (cincin), *saparo* (gelang dari kulit kerang), *maniwuro* (bulu burung merpati hutan yang berwarna putih), dan sebagainya. Adapun kostum *owana ghareukigha* yang mengalami penggantian, misalnya *umame* (sejenis cawat) diganti dengan kain atau kain sarung, dan kostum *owana ghaferaukigha*, misalnya *rario* (kain yang dihiasi anyaman) juga diganti dengan kain atau kain sarung.

3.3.4.3 Mama (Makanan Tradisional)

Dalam pelaksanaan *munaba* juga harus disiapkan *mama* 'makanan tradisional' yang khas, seperti: *kekefi*, *kawaruifi*, dan *nighai wiwi*. Makanan tradisional ini dihadirkan dalam *munaba* sebagai suatu persyaratan demi kesempurnaan penyelenggaraan *munaba*. Penyajian jenis-jenis makanan tradisional yang khas ini memiliki arti yang dalam karena dimungkinkan ada keterkaitannya dengan dunia gaib.

Selain itu, makanan tradisional ini juga merupakan persembahan dari keluarga yang memiliki hajat kepada *yanisa munabaugha* yang telah berperan penting dalam pelaksanaan *munaba*. Bagi masyarakat Waropen, *Yanisa munabaugha* merupakan figur yang memiliki status sosial tinggi dan diakui oleh masyarakat karena tidak setiap wanita memiliki keahlian itu. Oleh karena itu, *yanisa munabaugha* harus dihargai dan dibayar oleh keluarga yang berduka secara layak. Penghargaan itu dapat diberikan dalam bentuk uang atau makanan. Jika dibayar dalam bentuk uang jumlahnya disesuaikan dengan kemampuan keluarga yang berduka atau tidak ditentukan banyaknya. Jika dihargai dalam bentuk makanan harus memiliki nilai tinggi untuk ukuran masyarakat Waropen. Jenis-jenis makanan yang memiliki nilai tinggi itu, seperti: *kekefi*, *kawaruifi*, dan *nighai wiwi*. Berikut ini penjelasan singkat jenis-jenis makanan tersebut: (1) *kekefi*, yaitu sejenis bubur dari sagu yang dicampur dengan kacang merah dan kelapa yang diparut, kemudian dipadatkan dalam *resa-resa* (piring besar khas Waropen terbuat dari keramik); (2) *kawaruifi*, yaitu sagu kacang merah yang dibungkus dengan *soma rana* (daun *bobo*) 'daun pohon nipah' kemudian dipanggang sampai kering; dan (3) *nighai wiwi*, yaitu tepung sagu dimasak seperti bubur dan dicampur dengan kelapa yang diparut.

3.3.4.4 Kakesi (Sesaji)

Kakesi adalah sesaji yang digunakan sebagai piranti dalam pelaksanaan *munaba*. *Kakesi* merupakan piranti sebagai persyaratan yang wajib dihadirkan untuk mencapai kesempurnaan pelaksanaan *munaba* agar ritual ini diterima oleh dunia gaib. Selain itu, *kakesi* sebagai bentuk sesaji berwujud pinang, kapur, sirih, tembakau lempeng yang diperuntukkan kepada *yanisa munabaugha* agar *yanisa munabaugha* tetap semangat dan suaranya tetap nyaring, serta menghadirkan inspirasi yang hidup dan lancar dalam menuturkan cerita-cerita.

Menurut pandangan masyarakat Waropen, hakikat penyediaan *kakesi* atau sesaji itu dipersembahkan kepada para *ingghoi* arwah leluhur yang turut hadir dan menari bersama-sama dengan orang-orang yang hadir terlibat dalam pelaksanaan *munaba*. Jika dalam penyelenggaraan *munaba* tidak disediakan *kakesi* para *ingghoi* akan marah dan mengganggu orang-orang yang hadir, baik kepada para pelaku *munaba* maupun para penonton.

3.3.4.5 *Daidegha* (Tungku Api)

Daidegha adalah tungku api yang dihadirkan sebagai syarat pokok karena dapat menghidupkan suasana *munaba* sehingga ritual itu dapat berlangsung dengan aman dan lancar. Kehadiran *daidegha* dalam *munaba* digunakan untuk memanaskan *siwa* agar suaranya tetap keras dan nyaring sehingga dapat dipakai untuk mengiringi tarian *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* secara sempurna dalam mencapai suasana yang sakral.

Dalam pelaksanaan *munaba*, *daidegha* diletakkan di samping kanan agak ke belakang dari tempat duduk *yanisa munabaugha*, dan *kakesi* diletakkan di depannya. *Daidegha* yang dihadirkan dalam *munaba* itu memiliki tujuan untuk menciptakan nuansa ritual yang magis dan sakral. Jadi, *daidegha* dihadirkan bukan hanya sekedar untuk penghangat *siwa*, tetapi memiliki makna yang lebih dari itu. Dalam konteks ritual piranti yang berwujud *daidegha* ini dapat diidentifikasi sebagai simbol fisik karena memiliki konsepsi "sangat dalam" yang dimungkinkan ada keterkaitannya dengan dunia gaib.

3.3.5 Gerakan dalam *Munaba*

Yang mengatur jalannya pelaksanaan *munaba* adalah *yanisa munabaugha*. Dalam memimpin ritual *munaba*, seorang *yanisa munabaugha* terkandung dibantu oleh *yanisa munabaugha* lain. Jika dilakukan oleh dua orang atau lebih, mereka dapat saling bergantian dan membantu, tetapi kekuasaan sebagai pimpinan tetap dipegang salah satu *yanisa munabaugha* dan lainnya bertindak sebagai pembantu. Pelaku dalam *munaba* dapat dibedakan menjadi dua, yakni *yanisa munabaugha* (sebagai pimpinan) dan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* (sebagai pendukung) yang bertindak sebagai kelompok penari dan penyanyi.

Susunan barisan dalam ritual *munaba*, pada posisi terdepan terdiri atas dua orang laki-laki sebagai pemukul tifa, disusul kelompok pasangan laki-laki lainnya. Kelompok penari bagian depan yang terdiri atas para laki-laki itu disebut *owana ghareukigha*. Selanjutnya, disambung di belakangnya oleh para wanita yang berpasangan antara wanita dengan wanita. Kelompok penari dan penyanyi bagian belakang yang terdiri atas para wanita disebut *owana ghaferaukigha*. Formasi tariannya mengambil bentuk dua baris berbanjar ke belakang dan tariannya berlangsung dalam pola melingkar mengelilingi arena *munaba*. Perhatikan Gambar 3.12: pelaku yang ditandai dengan angka (1) dalam lingkaran adalah *owana ghareukigha* yang berposisi pada bagian depan terdiri atas penari dan penyanyi

laki-laki; dan tanda angka (2) dalam lingkaran adalah *owana ghaferaukigha* yang berposisi pada bagian belakang yang terdiri atas penari dan penyanyi wanita.



Gambar 3.12 Formasi dan susunan barisan pelaku Munaba

Teknik penuturannya, *yanisa munabaugha* melantunkan satu bait pertama yang terdiri atas dua larik. Larik pertama ditirukan oleh salah satu anggota *owana ghareukigha* yang berada di bagian depan, kemudian larik kedua dilanjutkan oleh salah satu anggota *owana ghaferaukigha* yang berada di bagian belakang. Peniruan pada setiap lariknya antara 2—3 kali dan jika sudah tepat, secara bersama-sama *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* mulai bergerak mengelilingi arena sambil menyanyikan larik-larik yang ditirukan tadi. Setiap bait *munaba* dinyanyikan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* secara bersahut-sahutan dan berulang-ulang selama empat sampai delapan menit. Pada saat *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* menirukan lantunan syair-syair *munaba*, *yanisa munabaugha* duduk dengan tenang dan bersiap-siap untuk menuturkan bait-bait selanjutnya. Setelah sampai tepat di depan *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* berhenti sejenak, tetapi tetap dalam formasi barisan atau berdiri tenang untuk kemudian melanjutkan gerakan dan menyanyikan bait-bait *munaba* berikutnya yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha*. Gerakan tarian ini berlangsung berulang-ulang dengan irama dan nada yang khas, dan tidak banyak variasinya, tetapi di dalamnya terdapat kekhasan, keunikan, dan kesan magis.

Gerakan dalam *munaba* ini tidak banyak variasinya. Gerakannya khas seperti halnya lagu-lagunya yang juga tampak tidak bervariasi. Karakteristik tarian tersebut disebut tarian lurus-lurus, maksudnya badan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* tegak lurus, kedua lengannya tergantung lurus ke bawah di sisi badan, muka menatap lurus ke depan, dan kadang-kadang agak menunduk (melihat ke tanah). Karena bergerak dengan posisi tubuh tegak lurus, gerakan kakinya pun tidak banyak variasinya. Badan tetap tegak dan telapak kaki diseret perlahan-lahan di atas lantai arena. Gerakan yang berbeda, adalah pada awal ketika mau memulai bergerak, setelah selesai menirukan larik-larik bait *munaba* yang baru, dan pada akhir putaran ketika akan berhenti menutup bait itu. Pada saat ini biasanya pasangan *owana ghaferaukigha* membuat gerakan dengan membentuk formasi berhadapan dan setiap orang memalingkan kepala ke kiri dan ke kanan sambil melihat lengan kiri atau kanannya. Gerakan ini hanya terjadi sebentar saja, kemudian kembali ke arah gerakan semula, seterusnya menari sebagaimana biasanya. Pada waktu *owana ghaferaukigha* membentuk formasi berhadapan, sambil mengeluarkan suara: bunyi desis *ssss* sebagai tanda persetujuan dimulainya gerakan. Perhatikan gambar 3.13: *owana ghareukigha* yang ditandai angka (1) dalam lingkaran memberi komando gerakan-gerakan formasi yang dilakukan; dan pada tanda angka (2) dalam lingkaran, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* menunggu komando untuk melakukan gerakan selanjutnya.



Gambar 3.13 Formasi Gerakan Saling Berhadapan

Memperhatikan gerak tarian orang Waropen ini, mengingatkan pada lingkungan alamnya. Tanahnya berlumpur, banyak ditumbuhi oleh pohon bakau yang tegak lurus. Jika orang berjalan di tanah berlumpur hendaknya hati-hati, kaki diseret perlahan-lahan agar tidak terjerumus atau terperosok ke dalam lumpur yang lebih dalam. Barangkali latar belakang kondisi alam inilah yang telah mengilhami adanya gerak tari dalam *munaba* bagi orang-orang Waropen. Memang secara antropologis ada hubungan antara unsur-unsur budaya, seperti: tari, lagu, musik, dan perilaku manusia dengan lokasi dan alam lingkungannya.

3.3.6 Bahasa *Munaba*

Sebagaimana telah dikemukakan, *munaba* merupakan nyanyian ratapan kematian yang bentuk tuturannya adalah syair-syair nyanyian besar berisi mitos, sejarah keturunan, legenda yang terdiri atas berpuluh-puluh bahkan ratusan bait. Syair-syair itu dikemas dengan bahasa daerah Waropen dalam ragam bahasa khusus (bukan bahasa sehari-hari). Bahasa yang digunakan dalam *munaba* atau ritual kematian ini juga tidak sama dengan bahasa yang digunakan dalam *saira* atau ritual kehidupan. Bahasa *munaba* mengandung unsur-unsur kepuhitan yang merupakan bahasa perlambang atau simbolik yang memiliki makna yang dalam dan luas.

Bahasa *munaba* terpapar melalui kata-kata yang ditata sedemikian rupa sehingga membentuk frasa, larik-larik, dan bait. Kata-kata itu dipilih oleh pelaku *munaba*, dalam hal ini dilakukan oleh *yanisa munabaugha* secara cermat. Kecermatan dalam memilih kata itu sangat penting untuk menciptakan dan mencapai suasana magis, sakral, dan estetik dalam ritual *munaba*. Kata-kata yang dipilih dan digunakan oleh *yanisa munabaugha* berkaitan dengan lingkungan alam sekitar mereka, baik lingkungan yang berkaitan dengan sesama manusia maupun yang berkaitan dengan lingkungan makhluk hidup lainnya, dan alam sekitar beserta isinya. Hal ini sesuai dengan pendapat Wahab (1991:76) yang mengemukakan bahwa dalam berpikir dan menciptakan kata-kata, manusia tidak dapat melepaskan diri dari lingkungan karena ia selalu mengadakan interaksi dengan lingkungan itu. Lebih lanjut Wahab menegaskan studi tentang interaksi antara manusia dengan lingkungannya (makhluk bernyawa maupun benda takbernyawa) itu disebut studi tentang ekologis (Ibid:76). Dengan demikian, keadaan sistem ekologi suatu kelompok masyarakat akan tercermin dalam penggunaan kata-kata yang diciptakan oleh kelompok masyarakat itu. Hal ini dapat dilihat pada beberapa contoh kata dalam syair-syair *munaba* berikut ini.

- 1) Kata '*uma*' yang digunakan pada hampir seluruh bait *munaba*. Kata *Uma* memiliki makna bintang. Bintang dalam konteks *munaba* ini mengandung makna konotasi yang menyimbolkan kecantikan, keindahan, keagungan, sesuatu yang besar, dan tinggi. Bintang digunakan untuk menunjukkan kecantikan yang dimiliki oleh seorang wanita keturunan *Sera* 'raja' atau

- 'bangsawan' yang diberi gelar *Mosaba*. Karena begitu melekatnya sebutan ini pada dirinya, akhirnya menjadi nama untuk diri *Uma* atau *Mosaba Uma*.
- 2) Kata '*risira*' atau '*risigha*' secara denotatif memiliki arti pesisir pantai bagian barat. Namun, makna konotasinya adalah kampung-kampung di bagian barat Waropen, misalnya Napan, Weinami, Makimi, Wandamen. Kampung-kampung ini berada dalam kelompok seni budaya Waropen yang disebut Waropen Ambumi (Waropen Jauh) masih mempunyai ciri-ciri budaya dan bahasa yang sama dengan kelompok Waropen Kai (Waropen Bawah). Dalam konteks *munaba* tersebut, *risira* atau *risigha* menunjukkan arah terbenamnya matahari. Hal ini berarti suatu tempat yang jauh atau tidak terbatas.
 - 3) Kata '*andewe*' atau '*ande*' memiliki arti denotasi orang asing, tuan, orang besar, orang berpangkat, orang dari kota. Adapun makna konotasinya berdasarkan konteks *munaba* ini yakni menunjukkan tempat atau negeri yang indah, ramai, negeri orang-orang berada, kota yang jauh.
 - 4) Kata '*rewangga*' atau '*rewanggawe*' atau '*rewambe*' (kata-kata ini hampir terdapat pada setiap bait *munaba* dan memiliki makna denotasi besi, kawat, logam putih. Dalam konteks *munaba* ini, kata *rewangga* menunjukkan tempat atau daerah yang kaya, subur, berpotensi akan sumber daya alamnya.

Apabila diperhatikan dengan baik tentang adanya *munaba* di pesta adat kematian ini, tidak lebih dari suatu bentuk ritual yang pada hakikatnya mempunyai keterkaitan dengan pesta adat kehidupan yang disebut *saira*. Hal ini menggambarkan tentang siklus hidup manusia Waropen. Jika ada *kikowa saira* 'pesta adat kehidupan', maka akan ada saatnya untuk *Owa Munaba* 'pesta adat kematian'. Dengan demikian, pesta adat yang di dalamnya dituturkan syair-syair *munaba* merupakan upacara penting yang dilaksanakan dalam siklus hidup orang Waropen.

3.4 Pergeseran Pelaksanaan Munaba

Menelusuri fakta sejarah keberadaan *munaba* dengan membanjirnya era globalisasi dan modernisasi berakibat pada peradaban budaya Waropen yang mengalami degradasi keberadaan *munaba*. Peradaban baru, baik yang datang dari luar daerah maupun dari asing ke dalam kehidupan masyarakat Waropen tidak dapat ditolak dan dihindari. Realitas ini memunculkan berbagai sikap, tanggapan, dan penilaian yang berbeda-beda dari berbagai pihak, khususnya dari masyarakat Waropen. Namun, secara perlahan tetapi pasti akan terjadi perubahan dan pergeseran terhadap hakikat *munaba*. Catatan-catatan tentang keberadaan *munaba* pada masa dulu yang diperoleh dari beberapa informan dan beberapa tokoh masyarakat Waropen, khususnya di Kampung Nubuai sebagai saksi bahwa *munaba* telah mengalami perubahan dan pergeseran hakikatnya. Hal ini juga diperkuat dengan bukti kongkrit yang berupa rekaman video dan hasil pengamatan peneliti

terhadap pertunjukan *munaba* yang diselenggarakan ketika turun ke lapangan untuk mengumpulkan data penelitian.

Munaba bagi orang Waropen merupakan budaya yang sulit untuk ditinggalkan. Pelaksanaan upacara adat *munaba* bagi keturunan *Sera* yang meninggal adalah sebagai wujud penghormatan bagi keluarga yang ditinggalkan. Bahkan mereka beranggapan jika upacara adat kematian itu tidak dilakukan dengan baik, arwah orang yang meninggal itu akan marah dan mengganggu kepada keluarga yang ditinggalkan atau kepada orang-orang hidup yang ada disekitarnya. Oleh karena itu, penyimpangan terhadap kemurnian nilai budaya dalam menyelenggarakan *Munaba* akan dapat menurunkan martabat orang yang meninggal, karena statusnya sebagai keluarga *Sera* 'raja' tidak atau kurang mendapat penghormatan yang layak dari keluarga, saudara, dan warga masyarakat sekitarnya.

Dalam kehidupan masyarakat Waropen di masa lampau penghayatan dan penerapan nilai budaya dalam kehidupan sehari-hari lebih nyata dan lebih dominan jika dibandingkan dengan masa akhir-akhir ini. Apalagi setelah ada pekabaran Injil atau masuknya agama Kristen dan diterima oleh masyarakat di daerah itu, penyelenggaraan *munaba* mulai berkurang. Namun demikian, penyelenggaraan *munaba* untuk orang meninggal di kelompok masyarakat tertentu, misalnya, di kalangan orang-orang tua masih dilakukan meskipun penyelenggaraannya sudah banyak mengalami modifikasi.

Sehubungan dengan itu, dalam penelitian ini dikemukakan secara sepintas tentang keberadaan *munaba* pada masa dulu dan masa kini atau sekarang. Indikator masa dulu dengan masa kini dibatasi oleh suatu masa ialah dengan masuknya pekabaran Injil atau agama Kristen ke daerah Waropen. Dengan demikian, dalam memotret penyelenggaraan *munaba* dibedakan menjadi dua masa. *Pertama*, dalam memotret keberadaan *munaba* pada masa dulu akan diidentifikasi fenomena *munaba* sebelum agama Kristen masuk dan belum dianut oleh masyarakat Waropen. *Kedua*, dalam memotret keberadaan *munaba* pada masa kini atau sekarang akan diidentifikasi melalui fenomena *munaba* sesudah agama Kristen masuk dan telah dianut oleh masyarakat Waropen. Melalui identifikasi itu dapat diperoleh informasi tentang perubahan dan pergeseran nilai yang terjadi dalam penyelenggaraan *munaba* termasuk pandangan masyarakat Waropen terhadap hakikat *munaba*.

Identifikasi keberadaan *munaba* dari kedua masa tersebut akan disajikan dalam bentuk tabel. Hal ini dilakukan untuk menghindari terjadinya penjelasan yang duplikasi atau tumpang tindih dengan uraian sebelumnya. Selain itu, dapat memudahkan pemahaman terhadap keberadaan *munaba*, khususnya yang berkaitan dengan perubahan-perubahan dan pergeseran-pergeseran pandangan masyarakat terhadap hakikat *munaba*. Aspek-aspek yang disajikan dalam tabel berikut ini adalah aspek-aspek yang dominan atau banyak mengalami perubahan dan pergeseran nilai-nilai. Perhatikan Tabel 3.2 berikut ini.

Tabel 3.2 Aspek-aspek Pergeseran Pelaksanaan Munaba

NO.	MUNABA MASA DULU (SEBELUM INJIL MASUK)	MUNABA MASA KINI (SETELAH INJIL MASUK)	PERUBAHAN PADA ASPEK
1	<ul style="list-style-type: none"> - Jenazah diasar/ diasapi api sampai kering (mumi). - Jenazah dibungkus dengan <i>ea</i> (bubu). 	<ul style="list-style-type: none"> - Jenazah tidak diasar/ diasapi lagi. - Jenazah diberi pakaian lengkap sesuai ajaran Kristen. 	Perumahan jenazah.
2	<ul style="list-style-type: none"> - Jenazah diantar/ dibawa ke <i>ferasoa</i> (di atas akar bakau) yang berada di hutan/ pinggir/ pinggir kali. 	<ul style="list-style-type: none"> - Jenazah diantar/ dibawa ke makam dikuburkan dalam tanah. - Diberi nisan dan rumah 	Pemakaman jenazah.
3	<ul style="list-style-type: none"> - Dilaksanakan selama 3 - 7 hari atau bahkan lebih. - Pada malam hari dari matahari terbenam sebelum fajar. 	<ul style="list-style-type: none"> - Dilaksanakan hanya satu malam dari matahari terbenam - sebelum fajar terkadang sampai matahari terbit 	Waktu penyelenggaraan <i>Munabu</i>
4	<ul style="list-style-type: none"> - Di <i>wundo</i>: dalam rumah atau ruang tengah. - Di <i>rarawo/ para-para</i>: yang disambung dengan <i>teras</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> - Di halaman rumah dengan lantai tanah yang lebih luas. - Terkadang dibuatkan tenda untuk berindung dari hujan 	Waktu penyelenggaraan <i>Munabu</i>
5	<ul style="list-style-type: none"> - Didominasi oleh <i>owana ghafereukigha</i>, dan <i>owana ghareukigha</i> tidak ada. - Usia penari rata-rata sudah tua, bahkan ada yang kakek-kakek dan nenek-nenek. 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Owana ghareukigha</i> dan <i>owana ghafereukigha</i> memiliki peran sama, tetapi kecenderungannya dikuasai oleh <i>owana ghareukigha</i>. - Usia penari orang tua dan orang muda dewasa. 	Keberadaan penari dan penyanyi

NO.	MUNABA MASA DULU (SEBELUM INJIL MASUK)	MUNABA MASA KINI (SETELAH INJIL MASUK)	PERUBAHAN PADA ASPEK
6	<ul style="list-style-type: none"> - Kostum <i>owana ghareukigha</i> & <i>owana ghaferaukigha</i> masih asli dari bahan alam sekitar. - Aksesoris yang dipergunakan terbuat dari benda yang ada disekitarnya. 	<ul style="list-style-type: none"> - Kostum sudah dirancang & dimodifikasi versi baru dan dibuat seragam. - Aksesoris sudah banyak berubah dan pengantian dengan kreasi baru. 	Kostum dan aksesoris penari.
7	<ul style="list-style-type: none"> - Kepemilikan judul oleh marga tertentu sangat ketat dan jika terjadi pelanggaran ada protes dari pemilik atau diperingatkan untuk diganti. 	<ul style="list-style-type: none"> - Kepemilikan judul oleh marga-marga cenderung bertoleransi dan oleh marga tertentu jika terjadi pelanggaran tidak dipersoalkan. 	Kepemilikan judul atau topik <i>munaba</i>
8	<ul style="list-style-type: none"> - Gerakan para penari tidak banyak variasinya, khas dan sumber gerakan diilhami oleh lingkungan alam di sekitarnya. 	<ul style="list-style-type: none"> - Gerakan penari mengalami perubahan dan penambahan kreasi baru dan dipengaruhi juga oleh budaya yang datang dari luar. 	Gerakan penari.
9	<ul style="list-style-type: none"> - Penabuh tifa dalam <i>munaba</i> dilakukan oleh beberapa orang penari yang berada di barisan terdepan. 	<ul style="list-style-type: none"> - Penabuh tifa oleh penari yang berada di barisan depan jumlahnya cenderung bertambah. 	Musik pengiring.
10	<ul style="list-style-type: none"> - Suasana ritual <i>munaba</i> berlangsung khikmat yang diwarnai oleh suasana riang dan gembira. 	<ul style="list-style-type: none"> - Kekhikmatan suasana ritual <i>munaba</i> cenderung memudar, dan suasana riang/gembiranya lebih dominan. 	Suasana atau atmosfer.

11	<ul style="list-style-type: none"> - Untuk menghormati keluarga yang meninggal agar <i>inggoro</i>-nya tenang di <i>inggoindo</i>. - Mengekpos tentang kebesaran orang yang meninggal itu kepada khalayak agar diteladani kebaikannya. 	<ul style="list-style-type: none"> - Penyelenggaraan <i>munaba</i> terkesan sekedar memenuhi kewajiban adat. - Komunikasi sosialnya dalam mengapresiasi nilai-nilai kebesaran orang yang meninggal terasa kurang bermakna. 	Tujuan penyelenggaraan <i>Munaba</i>
12	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Munaba</i> sebagai suatu ritual kematian yang diperuntukkan kepada keluarga sera atau orang mempunyai status sosial tinggi. 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Munaba</i> sebagai suatu ritual kematian sudah diinterferensi oleh ritual kehidupan dan keperuntutannya pun sudah lebih meluas. 	Pandangan masyarakat terhadap hakikat <i>Munaba</i> .

Perubahan *Munaba* dari masa dulu ke masa kini, seperti telah dikemukakan tersebut di atas, terus berlanjut dan bahkan terjadi pergeseran-pergeseran hakikat *munaba* itu. Pergeseran yang terjadi adalah kalau dahulu *munaba* itu hanya diperuntukkan kepada orang terhormat yang meninggal, tetapi saat ini penyelenggaraan *munaba* juga dilakukan untuk menyambut tamu terhormat atau pejabat negara yang berkunjung ke Waropen, seperti kedatangan menteri, gubernur, bupati, atau birokrat tertentu yang dianggap orang terhormat. Bahkan, *munaba* juga diselenggarakan untuk memperingati hari-hari besar, seperti perayaan hari Kemerdekaan RI pada setiap 17 Agustus, lepas sambut tahun baru, dan sebagainya. Jadi, pergeseran hakikat *munaba* terjadi pada tujuan penyelenggaraan dan peruntukan *munaba*. Kalau dahulu penyelenggaraan dilaksanakan sebagai ritual kematian, pada akhir-akhir ini dilaksanakan sebagai ritual kehidupan.

BAB IV BENTUK SIMBOL DALAM *MUNABA*

4.1 Bentuk Simbol Verbal

Bentuk-bentuk simbol verbal yang dipaparkan dalam uraian berikut ini mencakupi: paralinguistik, kata, larik, dan bait yang diidentifikasi memiliki konsepsi-konsepsi sebagai simbol-simbol verbal. Sehubungan dengan itu, dalam bagian ini dikemukakan hasil diidentifikasi terhadap simbol verbal yang dituturkan dalam pelaksanaan *munaba*. Hasil identifikasi itu disajikan secara beurutuan melalui segmen-segmen: (1) paralinguistik, (2) kata, (3) larik, dan (4) bait. Berikut penjelasan segmen-segmen bentuk simbol verbal ini.

4.1.1 Paralinguistik

Paralinguistik ialah isyarat-isyarat vokal yang mencakup pesan verbal. Paralinguistik dapat diklasifikasikan menjadi tiga domain perilaku. *Pertama*, piranti suara ialah tuturan yang dipengaruhi oleh fisiologi penutur, misalnya: *usia, jenis kelamin, kesehatan*, dan sebagainya. *Kedua*, kualitas suara, misalnya: *tuturan monoton, parau, menaik, menurun*. *Ketiga*, vokalisasi dibedakan menjadi tiga jenis: yakni: (1) pencorak vokal, misalnya: *tertawa, jeritan, desahan, gurauan*; (2) kualifikasi vokal yang dapat dibedakan lagi menjadi: a) variasi intensitas, misalnya: *sangat keras, sangat lembut*; b) ketinggian pola titi nada, misalnya: *terlalu tinggi, terlalu rendah*; dan c) besaran, misalnya: *pemanjangan, penyingkatan kata-kata*; dan (3) segregat vokal, misalnya: *uh-uh, uh huh, uh*.

Hasil identifikasi bentuk simbol paralinguistik yang terdapat dalam ketiga judul *munaba*, yakni NI, SW, dan UM dapat dikelompokkan menjadi dua domain, domain vokalisasi dan domain kualitas suara. Dalam domain vokalisasi ditemukan dua bentuk, yakni (1) jenis variasi intensitas, yang berupa *tuturan sangat keras*; dan (2) jenis segregat vokal, yang berupa *bunyi desis (sss)*. Dalam domain kualitas suara, ditemukan dua bentuk, yakni (3) *tuturan monoton* dan (4) *tuturan keras*. Berikut ini dipaparkan penjelasan dan contoh-contoh dari keempat bentuk paralinguistik tersebut.

Pertama, domain vokalisasi jenis variasi intensitas aspek *tuturan sangat keras* terjadi ketika *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* menirukan larik-larik *munaba* yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha* sebelum bergerak mengelilingi arena dan musik pengiring pun belum ditabuh. Misalnya setelah

yanisa munabaugha menuturkan 1 bait yang terdiri dari 2 larik dalam cerita NI (NI.B1) berikut ini

Yunda ghaidone aighaghe Noyo (L1)

Aighaghe Noyo rewambe Noyo (L2)

Seorang pelaku dari *owana ghareukigha* langsung menyambut menirukan larik ke-1 (L1) dengan nada tinggi atau suara sangat keras, kemudian disambut oleh seorang pelaku dari *owana ghaferaukigha* menirukan larik ke-2 (L2) dengan nada tinggi atau suara sangat keras juga. Peniruan L1 dan L2 dengan tuturan sangat keras oleh salah satu anggota *owana ghareukigha* dan salah satu anggota *owana ghaferaukigha* dilakukan secara bergiliran dan bersahut-sahutan sebanyak kurang lebih 2—3 kali. Peniruan tuturan itu untuk menyamakan persepsi dan kekompakan sebelum melangkah pada kegiatan tahap-tahap berikutnya.

Kedua, domain vokalisasi jenis segregat vokal, yakni: *bunyi desis sss*, dilakukan oleh *owana ghaferaukigha* pada setiap akan dimulainya putaran mengelilingi arena. *Bunyi desis sss* ini dilakukan setelah ditabuhnya musik pengiring sebanyak delapan kali ketukan sebagai tanda telah terjadinya persamaan persepsi terhadap larik-larik *munaba* yang ditirukan tersebut dan kekompakan kedua belah pihak, yaitu antara *owana ghareukigha* dengan *owana ghaferaukigha*. Fenomena *bunyi desis sss* dilakukan sebagai tanda persetujuan dari *owana ghaferaukigha* sebagai pihak wanita yang ada di bagian belakang kepada *owana ghareukigha* yang ada di depan sebagai pihak laki-laki untuk memulai melakukan kegiatan secara bersama-sama.

Ketiga, domain kualitas suara, yakni *tuturan monoton* dilakukan oleh semua pelaku sambil menari mengelilingi arena *munaba*. Kelompok *owana ghareukigha* masih tetap menirukan L1, dan kelompok *owana ghaferaukigha* tetap menirukan L2 yang dituturkan secara bergantian dan bersahut-sahutan dengan nada khas yang memiliki daya magis. Peristiwa ini dilakukan oleh para penari dari awal mulainya gerakan sambil mengelilingi arena sampai di akhir putaran formasi tersebut dan berhenti di depan *yanisa munabaugha*. Jumlah putaran mengelilingi arena tidak ada ketentuan yang baku, hal ini bergantung pada luasnya arena *munaba*. Jika arenanya sempit bisa berputar 2—3 kali putaran, tetapi jika arenanya luas cukup hanya sekali putaran. Tuturan larik-larik *munaba* yang khas itu dilakukan oleh para penari untuk menciptakan suasana ritual yang sakral dan memiliki daya magis.

Keempat, domain kualitas suara, yakni *tuturan keras* dilakukan oleh semua penari, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* pada setiap mengakhiri putaran formasi setelah mengelilingi arena. Pola peniruan larik-larik *munaba* yang dituturkan masih tetap sama, yakni pihak *owana ghareukigha* menuturkan L1 dan pihak *owana ghaferaukigha* menuturkan L2. Dalam menuturkan nada *tuturan keras* dilakukan semua penari sambil membalikkan tubuhnya se-

hingga membentuk formasi saling berhadapan antara pasangan-pasangan barisan tersebut. Formasi berhadapan itu hanya berlangsung sebentar saja dan setelah ditabuhnya musik pengiring agak keras sebanyak empat kali ketukan formasi penari kembali pada posisi semula, yaitu menghadap ke depan tepat di depan *yanina munabaugha* dan bersiap-siap untuk menirukan larik-larik bait *munaba* berikutnya.

Hasil identifikasi terhadap ketiga judul *munaba* tersebut, menunjukkan adanya persamaan pola dan bentuk paralinguistik yang dituturkan dalam judul *munaba* satu dengan yang lainnya sehingga dapat diperoleh suatu informasi bahwa bentuk-bentuk paralinguistik dalam setiap penyelenggaraan *munaba* memiliki pola-pola yang baku pada setiap judul *munaba*. Jadi, dalam melaksanakan *munaba* apa pun topiknya dan siapa pun *yanisa munabaugha*-nya akan melalui prosesi atau rangkaian *munaba* yang sama karena sudah memiliki kaidah atau pola-pola yang baku.

Kedua domain tersebut memiliki 4 (empat) bentuk paralinguistik, yakni: (1) *tuturan sangat keras*, (2) *monoton*, (3) *keras*, dan (4) *bunyi desis sss*. Jika ditinjau dari konteks ritual *munaba*, keempat bentuk paralinguistik tersebut memiliki konsepsi-konsepsi yang termasuk dalam simbol verbal. Misalnya, syair-syair *munaba* yang dituturkan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dengan intensitas sangat keras, monoton, menaik pada momen-momen tertentu sebagai penekanan topik memiliki maksud yang harus diinterpretasi pesan-pesannya. Selain itu, bunyi desis *sss* yang selalu dituturkan oleh *owana ghaferaukigha* pada awal putaran juga memiliki konsepsi yang digagas oleh pemilik budaya tersebut. Untuk mengungkapkan konsepsi-konsepsi yang terdapat dalam keempat bentuk paralinguistik itu, agar tidak terjadi bias dalam memaknainya harus diinterpretasi secara emik berdasarkan pandangan dan pola pikir dalam budaya masyarakat Waropen sebagai penggagas dan pemilik budaya *munaba*.

4.1.2 Kata

Dalam konteks *munaba*, secara tekstual kata-kata yang dituturkan oleh para pelaku *munaba* melahirkan bentuk frasa atau kelompok kata, larik-larik dan bahkan bait-bait. Kata-kata dalam *munaba* itu mengandung pesan-pesan yang mempunyai keterkaitan dengan manusia, tindakan, keyakinan, perasaan, lingkungan, dan alam dengan segala fenomenanya. Pesan-pesan itu bersifat simbolik yang berhubungan dengan kategori ruang persepsi manusia, seperti manusia, lingkungan alam, flora dan fauna, ruang dan waktu, kosmos, dan supranatural. Pesan-pesan simbolik itu diidentifikasi dari teks *munaba* NI, SW, dan UM. Teks *munaba* ini merupakan hasil transkripsi dari tuturan atau nyanyian yang dilakukan oleh para pelaku *munaba*, baik *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Transkripsi data yang dilakukan peneliti bukan hanya sekadar pencatatan dan tafsiran peneliti sendiri, tetapi sudah melalui

verifikasi dengan para informan yang meliputi budayawan lokal, tokoh adat, *yanisa munabaugha*, dan *owana ghareukigha* serta *owana ghaferaukigha*.

Perlu juga disampaikan di sini bahwa dari ketiga teks *munaba* itu banyak ditemukan, baik dalam bentuk kata, frasa, larik maupun bait yang berulang-ulang, baik dalam suatu bait maupun antarbait dalam satu teks *munaba*. Bahkan kata-kata khas bahasa *munaba* muncul dalam *munaba* lain, misalnya kata *ghorumi*, *ayomi*, *maino*, *rofombe*, *andewe*, dan sebagainya. Oleh karena itu, pembahasan kata dan frasa tidak dipisahkan karena hubungan antara kata dan frasa sangat dekat. Selain itu, frekuensi pengulangan itu sendiri tidak menjadi kajian dalam penelitian kali ini sehingga tidak ada identifikasi dan kajian tentang frekuensi pengulangan, tetapi lebih dikonsentrasikan pada identifikasi bentuk simbol.

Dari hasil identifikasi terhadap kata-kata dalam teks *munaba* yang ditengarai sebagai simbol sebanyak 31 (tigapuluh satu) kata. Kata-kata tersebut selanjutnya dipaparkan sebagai hasil identifikasi terhadap kata-kata yang dikategorikan sebagai bentuk simbol. Kategorisasi sebagai simbol ini didasarkan pada konsepsi yang terkandung dalam simbol, yakni bentuk kata yang memiliki konsepsi atau makna. Berikut ini dipaparkan simbol-simbol yang telah teridentifikasi: (1) *yunda*, (2) *maino*, (3) *rewambe*, (4) *sarambe*, (5) *Uma*, (6) *Andaghadagha*, (7) *mino*, (8) *sapari*, (9) *Noi*, (10) *Suawini*, (11) *ghoruni*, (12) *ayomi*, (13) *Ghorumi Anagha*, (14) *reraina*, (15) *risigha*, (16) *risira*, (17) *andewe*, (18) *rofombe*, (19) *awaigha*, (20) *weniki*, (21) *weseri*, (22) *ambera*, (23) *urao*, (24) *ghonima*, (25) *siroghae*, (26) *manaighae*, (27) *famunawe*, (28) *ghafae*, (29) *rumaniaghaso*, (30) *rowu*, dan (31) *esa*.

Bentuk simbol dapat dijumpai pada kata (1) *yunda* 'dia minum' yang banyak dijumpai dalam teks NI. Bahkan sebagian besar setiap bait pada larik pertama diawali dengan kata *yunda*. Namun, tidak semua kata *yunda* dalam teks NI dapat diidentifikasi sebagai simbol karena tidak semua kata *yunda* mengandung konsepsi sebagai simbol. Kata *yunda* yang dianggap sebagai simbol hanya yang terdapat pada larik-larik atau bait-bait tertentu yang melambangkan sebagai simbol tertentu. Kata *yunda* baru bermakna sebagai simbol jika berada dalam konteks larik atau bait tertentu, misalnya kata *yunda* yang terdapat pada larik-larik cerita NI (B2.L1; B3.L1; B6.L1; B10.L1; B11.L1). Bait-bait tertentu yang berisi kata *yunda* tersebut ditemukan dalam cerita NI (B11; B12; B35; B36; B37; B40; B41; B43; B44; dan B45). Dengan demikian, hasil identifikasi kata *yunda* dapat ditemui pada pembahasan larik dan bait. Selain itu, kata *yunda* oleh *yanisa munabaugha* dalam tuturannya dibuat variasi dengan membentuk kata *yunda* dengan kata *yunggo* 'dia minum menguasai' dan *yunggu* 'orang yang minum' yang terdapat pada bait-bait *munaba* NI (B20.L1; B21.L1; B22.L1; B23.L1; dan B39).

Simbol verbal dalam bentuk kata selanjutnya adalah (2) *maino* 'dia berlabuh'. Kata *maino* terdapat pada cerita NI (B13.L1,2; B14.L1,2; B44.L1,2; B45.L1,2); dan dalam cerita UM (B23.L1). Selain itu, kata *maino* juga dapat dibuat variasi oleh *yanisa munabaugha* dengan membentuk menjadi kata *maimba*

'dia berlabuh' dan *mainggina* 'berlabuh di'. Variasi bentukan ini terjadi pada *munaba* NI dan *munaba* SW, misalnya pada bait dan larik-larik NI (B2.L1; B3.L1; B32.L1) dan *munaba* SW (B5.L1; B6.L1,2; B7.L1; B22.L2; B26.L2; B28.L1,2). Dalam *munaba* lain, yaitu UM *yanisa munabaugha* menggunakan bentuk kata *mainda* 'dia berlabuh' terdapat pada UM (.B14.L1,2; B15-20.L1; B22.L1,2). Kata ini ditetapkan sebagai simbol verbal karena mengandung konsepsi-konsepsi yang dikemas lewat larik-larik atau bait-bait *munaba*, yaitu sebagai "suatu penantian harapan atau cita-cita".

Kata berikutnya yang diidentifikasi sebagai bentuk simbol adalah kata (3) *rewambe* 'cincin untuk'. Kata *rewambe* ini berasal dari kata *rewano* 'cincin'. Kata *rewambe* banyak terdapat pada *munaba* NI dan *munaba* UM khususnya pada bait atau larik: *munaba* NI (B1.L2; B6.L2; B10.L2; B19.L2; B36.L2; B38.L2; B39.L2); dan cerita UM (B14.L2). Variasi bentukan kata *rewambe* adalah *rewamboina* 'sebuah cincin' yang ditemui dalam *munaba* SW (B15.L1). Variasi bentukan lainnya adalah *rewanggawe* 'cincin itu menjadi' terdapat dalam *munaba* UM (B21.L2; B22.L1). Simbol dalam bentuk kata lainnya dengan konsepsi serupa adalah (4) *sarambe* 'gelang untuk'. Kata *sarambe* berasal dari kata *sarako* 'gelang'. Kata *sarambe* ini tidak banyak dijumpai dalam teks *munaba*, hanya ditemukan dalam cerita NI khususnya pada NI (B34.L2). Kata *rewambe* dan *sarambe* serta bentukannya juga memiliki konsepsi atau makna tersendiri tidak harus berada dalam bait-bait dan larik-larik karena kata itu sendiri memiliki konsepsi khusus tentang *pandangan hidup, estetika, dan status sosial*.

Kata (5) *Uma* 'bintang' juga diidentifikasi memiliki konsepsi sebagai simbol. Kata *Uma* selain diangkat sebagai *yanisa munabaugha* juga sebagai tokoh cerita dalam berbagai *munaba* lainnya. Misalnya, judul salah satu *ritual munaba* malam itu mengangkat *munaba* berjudul UM. Selain itu, dalam *munaba* lain seperti NI kata *Uma* juga muncul sebagai tokoh penting. Kata *Uma* yang diidentifikasi memiliki konsepsi sebagai simbol dapat dijumpai pada *munaba* NI (B2.L1,2) dan UM (B1.L2). Kata *Uma* sebagai tokoh dalam *munaba* juga memiliki nama asli (6) *Andaghadagha* 'putri yang sangat cantik' (UM.B16.L2). Selain itu, *Uma* juga sering disebut dengan nama lain ialah *Sendi* (NI.B3.L1,2). Sebagai sosok wanita idola orang Waropen, *Uma* juga dipanggil dengan sebutan (7) *mino* 'ibu' (UM.B24.L1,2). *Uma* juga disebut juga (8) *sapari* 'nama bintang pagi' (UM.B25.L1). Bintang *sapari* disebut juga *Sampari* atau *Ghowi*. Dengan demikian, semakin jelaslah bahwa kata *Uma* memiliki konsepsi yang berlapis sesuai dengan konteksnya sehingga kata *Uma* selain sebagai simbol, juga merupakan figur mitologis dalam budaya masyarakat Waropen.

Selain kata *Uma*, ditemukan juga kata (9) *Noi* dan (10) *Sucwini*. Seperti halnya *Uma*, kedua kata *Noi* hampir terdapat pada setiap bait dalam *munaba* NI dan *munaba* *Sucwini* (SW.B1.L1, B12.L1) ini juga sebagai tokoh dalam cerita dan sekaligus sebagai judul cerita. Menurut pandangan orang Waropen kedua tokoh merupakan garis keturunan nenek moyang orang Waropen sesuai dengan marganya. *Noi* memiliki garis keturunan dari Keret Kai yang tinggal di *Ghorumi*

Anagha sedangkan *Suawini* dan saudaranya diyakini sebagai titisan kedua moyang orang Nubuai, yaitu *Ghairopendi* dan *Ghafamumberi*. Berdasarkan penjelasan ini, kata *Noi* dan *Suawini* ditengarai ada konsepsi tertentu yang digagas oleh orang Waropen sesuai dengan marga atau keret mereka masing-masing.

Simbol selanjutnya, adalah kata (11) *ghorumi* 'negeri sendiri' dan (12) *ayomi* 'negeri sendiri'. Kedua kata ini memiliki konsepsi yang sama tentang "jati diri orang Waropen" dan "batas wilayah Waropen" atau disebut juga (13) *Ghorumi Anagha* 'Tanah Waropen', yang juga dianggap sebagai bentuk simbol. Kata *ghorumi* dan *ayomi* dalam teks *munaba* pemunculan saling bergantian dan berurutan, baik antarlarik dalam satu bait maupun antar bait dengan bait. Dalam teks *munaba* kata *ghorumi* ditemukan dalam *munaba* NI (B11.L1,2; B13.L2; B16.L1,2; B17.L2; B31.L1; B38.L1; B42.L2; B45.L1,2) dan *munaba* SW (B11.L2). Sedangkan, kata *ayomi* ditemukan dalam *munaba* NI (B12.L1,2; B14.L2; B15.L2; B18.L1,2; B31.L1; B37.L1,2; B43.L1,2; B44.L2). Kata *ghorumi* dan *ayomi* juga dapat dikaji dari penggabungannya dalam bentuk frasa, larik maupun bait. Yang sepadan dengan konsep *ayomi* dan *ghorumi* ini adalah kata (14) *reraina* yang terdapat dalam *munaba* SW (B23.L1,2) yang berarti 'tanah kelahiran.'

Kata selanjutnya yang diidentifikasi sebagai simbol adalah (15) *risigha* 'sebelah kiri'. Kata *risigha* ditemukan dalam *munaba* NI (B13.L1; B14.L1; B27.L2; B45.L2). Kata *risigha* ini memiliki konsepsi "daerah di sebelah kiri atau sebelah barat Waropen", yang juga terefleksikan dalam kata (16) *risira* yang dapat ditemukan dalam *munaba* UM (B14.L1). Selain itu, ditemukan juga kata (17) *andewe* 'negeri asing' yang terdapat dalam *munaba* NI (B20.L1,2; B28.L1,2) dan *munaba* UM (B20.L2) yang memiliki konsepsi yang sama dengan kata (18) *rofombe* 'pulau Biak' yang ditemukan dalam *munaba* NI (B21.L1,2) dan *munaba* UM (B14.L2). Kata *andewe* memiliki konsepsi "jati diri orang luar Waropen" dan *rofombe* berarti orang dari Biak yang juga merupakan representasi orang luar. Kata lain yang memiliki konsepsi serupa adalah (19) *awaigha* 'tempat mencari makan' yang ditemukan dalam *munaba* NI (B19.L1,2; B20.L2; B21.L2; B22.L2).

Sementara itu, ditemukan kata (20) *weniki* dan (21) *weseri* yang memiliki arti sama 'kapal', juga digolongkan sebagai simbol karena memiliki konsepsi khusus. Kata *weniki* ditemukan dalam *munaba* NI (B23.L1,2) dan kata *weseri* dalam *munaba* NI (B24.L1,2). Kedua kata ini digunakan dalam *munaba* secara bergantian untuk terciptanya variasi bentuk pilihan kata. Kata *weniki* dan *weseri* ini memiliki konsepsi "peradaban yang sudah maju". Namun, kata *weseri* dan *weniki* sebagai simbol juga dapat memiliki konsepsi yang tidak selalu terikat pada konteks larik atau bait.

Kata (22) *ambera* 'tanah liat' yang ditemukan dalam *munaba* SW (B2.L1) diidentifikasi sebagai simbol karena memiliki konsepsi khusus. Konsepsi yang melatarbelakanginya adalah "kemiskinan atau kebodohan". Kata yang memiliki konsepsi serupa adalah (23) *urao* 'lapar' yang ditemukan dalam *munaba* SW

(B17.L2) dan (24) *ghonima* 'budak' dalam *munaba* SW (B27.L1,2). Kata-kata lain yang diidentifikasi sebagai simbol yang ditemukan dalam *munaba* SW adalah (25) *siroghae* 'nama ular' (B24.L1,2). Kata ini merujuk pada sosok mistis ular *sirogha* yang dianggap sebagai simbol "kegelapan". Selain itu, ditemukan juga kata yang diidentifikasi sebagai simbol adalah (26) *manaighae* 'awan di kaki langit' (B6.L1), (27) *famanawe* 'bekas tempat ular' (B25.L1), dan (28) *ghafae* 'tiang keluarga atau suami' (B35.L1,2). *Manaighae* memiliki konsepsi "kerinduan atau harapan akan kehidupan yang lebih baik". Adapun *famanawe* merujuk pada "kejahatan *sirogha*" dan *ghafae* memiliki konsepsi "pengayoman".

Masih ada beberapa kata lainnya yang diidentifikasi sebagai simbol adalah (29) *rumaniaghaso*, (30) *rowu*, dan (31) *esa*. Kata (29) *rumaniaghaso* 'burung langit, burung surga, burung keramat' yang ditemukan dalam *munaba* UM (B6.L2) yang dianggap sebagai sosok yang memiliki konsepsi tentang "kekuatan mistis", "keagungan", "kebesaran". Kata (30) *rowu* 'tas gantung' yang ditemukan dalam *munaba* UM (B1.L1,2) yang juga memiliki hubungan dengan konsepsi tentang "kekuatan mistis", "kekuatan adat", "tatanan atau norma masyarakat". Kata (31) *esa* 'minuman lokal sejenis tuak' disebut juga *saguer* atau *milo* (minuman lokal) dapat diidentifikasi sebagai simbol yang terdapat dalam *munaba* UM (B25.L2) memiliki konsepsi tentang "kebersamaan", "solidaritas kelompok", yang merupakan representasi dari masyarakat Waropen sebagai komunitas yang memiliki kehidupan sehari-hari sebagai nelayan. Dengan demikian, kata *esa* ini juga dapat dimasukkan sebagai simbol.

Selain itu, dalam mengidentifikasi terhadap teks *munaba* ditemukan juga sejumlah frasa yang dapat dikategorikan sebagai simbol. Frasa yang teridentifikasi sebagai simbol sebanyak 17 (tujuhbelas) frasa, dengan rincian 8 frasa dalam *munaba* NI, 3 frasa dalam *munaba* SW dan 6 frasa dalam *munaba* UM. Ketujuh belas frasa itu memiliki konsepsi sebagai simbol, yaitu: (1) *nighaina famaigha*, (2) *rifuna famaigha*, (3) *ghorumi rifuna*, (4) *ayomi rifuna*, (5) *andewe ndoghao*, (6) *rofombe ndoghao*, (7) *sepaida rarunda*, (8) *somu ranawe*, (9) *akiwe raune*, (10) *rewi onanio*, (11) *anarewo ghorumi*, (12) *maraya sombe*, (13) *nusaya sombe*, (14) *rovoro nusaya*, (15) *soruki fayambono*, (16) *mainda saikio*, dan (17) *poindawu auwe*.

Kategori simbol bentuk frasa dijumpai dalam *munaba* NI adalah kata *nighaina* 'kelapa' yang hanya memiliki makna simbolik jika melekat pada bentuk kata lain. Misalnya frasa (1) *nighaina famaigha* (NI.B6.L1). Arti leksikal frasa ini adalah 'rumpun kelapa yang banyak'. Konsepsi simbolik kata dan frasa ini memiliki padanan dengan kata *rifuna* dibentuk menjadi frasa (2) *rifuna famaigha* (NI.B10.L1) yang berarti 'rumpun pinang yang banyak'. Selain itu, kata *rifuna* memiliki makna simbolik lain jika dibentuk menjadi frasa yang dilekati kata *ghorumi* atau *ayomi*. Misalnya, frasa (3) *ghorumi rifuna* 'pinang di negeri sendiri' (NI.B11.L1) dan (4) *ayomi rifuna* 'pinang di negeri sendiri' (NI.B12.L1). Kedua frasa terakhir ini memiliki konsepsi yang berbeda dengan kata *rifuna* dalam konteks lain. Uraian lebih lengkap tentang konsepsi tentang frasa-frasa ter-

sebut dapat disimak dalam pembahasan makna dan fungsi *munaba* di bab selanjutnya.

Frasa selanjutnya adalah kelompok kata yang memiliki konsepsi tentang "wilayah luar Waropen" dengan kata *ndoghao*. Frasa-frasa tersebut adalah (5) *andewe ndoghao* 'di teluk negeri asing' (NI.B20.L1,2) dan (6) *rofombe ndoghao* 'di teluk pulau Biak' (NI.B21.L1). Kata *andewe* dan *rofombe* sudah dijelaskan dalam pembahasan bentuk simbol kata, sedangkan kata *ndoghao* berarti 'teluk tempat mencari makan'. Kedua kata ini memiliki konsepsi yang sama sebagai "perjuangan di perantauan atau negeri orang". Frasa lainnya yang dianggap sebagai simbol adalah frasa (7) *sepaida rarunda* (NI.B22.L1), yang bermakna leksikal 'saling mendekat atau merapat.' Frasa ini memiliki konsepsi khusus yang berhubungan dengan "semangat kebersamaan."

Frasa terakhir dalam *munaba* NI yang dianggap sebagai simbol adalah frasa (8) *somu ranawe* (NI.B27.L1,2; B29.L1,2). Frasa ini berarti 'tempat menunggu somu'. *Somu* adalah sosok supranatural atau makhluk gaib dalam budaya Waropen. Frasa *somu ranawe* ini sebagai simbol yang memiliki konsepsi berhubungan dengan "kegelapan".

Dalam *munaba* SW juga dijumpai beberapa frasa yang dapat digolongkan sebagai simbol. Ada tiga frasa yang ditengarai sebagai simbol adalah (9) *akiwe raune* 'air kali yang kotor' (SW.B5.L1; B6.L2; B7.L2) yang memiliki konsepsi sebagai simbol "penderitaan atau kesengsaraan." Frasa lainnya adalah (10) *rewi onanio* 'ikatan tali' (SW.B10.L1,2) yang mengandung konsepsi "penyampaian pesan atau janji". Selain itu, ditemui juga frasa (11) *anarewo ghorumi* 'di tanah tajung negeri sendiri' (SW.B11.L2) yang bermakna leksikal 'tanah tajung'. Frasa *anarewo ghorumi* ini diidentifikasi sebagai simbol yang mengandung konsepsi tentang "mata pencaharian".

Dalam *munaba* UM, ada beberapa frasa yang dianggap simbol. Frasa (12) *maraya sombe* 'angin barat gantung di bahu' (UM.B1.L1) mengandung konsepsi yang 'berhubungan dengan orang tua'. Namun, ada frasa yang mirip, tetapi mengandung konsepsi lain, yaitu "mata pencaharian". Frasa itu adalah (13) *nusaya sombe* 'tas gantung dari pulau itu' (UM.B2.L2; B8.L1,2). Sementara frasa lain yang juga menggunakan kata *nusaya*, yaitu (14) *rovoro nusaya* 'pulau yang jauh itu' (UM.B2.L1) lebih mengacu pada konsepsi tentang "negeri rantau atau tempat yang jauh".

Sementara itu, konsepsi "mata pencaharian" dalam *munaba* UM dapat dijumpai pada frasa (15) *Soruki fayambono* 'Soruki mencari dengan pukat' (UM.B5.L1). Sementara itu, dua frasa lainnya memiliki konsepsi tentang "penderitaan sebagai hukuman atas pelanggaran". Kedua frasa itu adalah (16) *mainda saikio* 'hanyut diterpa panas' (UM.B22.L2) dan (17) *poindawu auwe* 'tidak ada baju di badan' (UM.B24.L2).

4.1.3 Larik

Kategori larik atau kalimat yang ditetapkan sebagai bentuk simbol dapat dijumpai pada ketiga *munaba* yang diteliti, yaitu NI, SW, dan UM. Dari hasil identifikasi terhadap larik-larik dalam teks *munaba* yang ditemukan sebagai simbol sebanyak 20 (dua puluh) larik yang penyebarannya 8 (delapan) larik terdapat dalam *munaba* NI, 6 (enam) larik terdapat dalam *munaba* SW, dan 6 (enam) larik terdapat dalam *munaba* UM. Larik-larik ini selanjutnya diidentifikasi dan jika ditemukan mengandung konsepsi dapat dikategorikan sebagai simbol bentuk larik.

Dalam *munaba* NI yang sangat menonjol adalah kata *yunda* atau *yunggo* yang banyak dijumpai dalam larik-lariknya yang diidentifikasi sebagai simbol. Periksa larik-larik berikut: (1) *Yunda maimba Umaina ghaidone* (NI.B2.L1), (2) *Yunda maimba Sendina ghaidone* (NI.B3.L1), (3) *Yunda nighaina famaigha Noyo* (NI.B6.L1), (4) *Yunda rifuna famaigha Noyo* (NI.B10.L1), (5) *Yunda rifuna ghorumi rifuna* (NI.B11.L1), (6) *Yunggo ndoghao andewe ndoghao* (NI.B20.L1), (7) *Yunggo sepaida rarunda ndoghae* (NI.B22.L1), dan (8) *Yunggo sepaida weniki sepaida* (NI.B23.L1).

Larik (1) *Yunda maimba Umaina ghaidone* 'Dia menunggu Uma di kali ini' (NI.B2.L1), dan (2) *Yunda maimba Sendina ghaidone* 'Dia minum sambil menunggu Sendi di kali ini' (NI.B3.L1), kedua larik ini sama-sama memiliki konsepsi sebagai simbol berkenaan dengan "cita-cita atau harapan hidup". Kata *yunda* juga dapat dijumpai dalam larik-larik yang memiliki konsepsi tentang "kesuksesan atau kebahagiaan hidup". Larik-larik itu adalah (3) *Yunda nighaina famaigha Noyo* 'Dia minum air kelapa di dusun yang banyak kelapa' (NI.B6.L1), (4) *Yunda rifuna famaigha Noyo* 'Dia makan pinang yang banyak di dusunnya' (NI.B10.L1), dan (5) *Yunda rifuna ghorumi rifuna* 'Dia makan pinang di negeri sendiri' (NI.B11.L1).

Selain itu, dalam *munaba* NI juga ditemukan larik yang memiliki konsepsi "perjuangan di negeri perantauan". Larik yang dimaksud adalah (6) *Yunggo ndoghao andewe ndoghao* 'Dia minum menguasai sampai ke teluk negeri asing' (NI.B20.L1). Sementara itu, terdapat juga larik-larik yang mengandung konsepsi "kebersamaan" yang ditemukan pada larik (7) *Yunggo sepaida rarunda ndoghae* 'Dia minum menguasai sampai dalam teluk di Pulau Biak' (NI.B22.L1) dan (8) *Yunggo sepaida weniki sepaida* 'Dia minum menguasai hingga merapat ke kapal' (NI.B23.L1).

Dalam *munaba* SW ditemukan enam larik yang dapat diidentifikasi mengandung konsepsi sebagai simbol. Keenam larik itu adalah: (9) *Ghanau maimba nusai gha we maimba* (SW.B7.L1), (10) *Paira we urao rara wenie* (SW.B17.L2), (11) *Sagha ghaidosa rua ghaidosa* (SW.B32.L1), (12) *Sirogha wewe reraina ndoghae* (SW.B24.L2;B25.L2), (13) *Randa raune rowainie rangga* (SW.B4.L1), dan (14) *Randa ghaide sinie rangga* (SW.B3.L1)

Dari keenam larik itu yang memiliki konsepsi tentang “perjuangan hidup” adalah larik: (9) *Ghanau maimba nusai gha we maimba* ‘Pulau-pulau yang tampak ini sudah menutupi’ (SW.B7.L1), (10) *Paira we urao rara wenie* ‘Karena masih lapar saya pergi ini’ (SW.B17.L2), dan (11) *Sagha ghaidosa rua ghaidosa* ‘Dia mencari dengan menelusuri kali ini’ (SW.B32.L1)). Selain itu, dijumpai juga larik yang memiliki konsepsi lain yang diidentifikasi sebagai simbol. Misalnya, larik: (12) *Sirogha wewe raruma ndoghae* ‘Di kali tempat sirogha merayap’ (SW.B24.L2;B25.L2) mengandung konsepsi tentang “bencana atau malapetaka.” Sementara itu, larik (13) *Randa raune rowainie rangga* ‘Saya makan banyak sekali di kali ini’ (SW.B4.L1) juga diidentifikasi sebagai simbol yang memiliki konsepsi tentang “perbuatan yang sia-sia.” Konsepsi yang sama juga terdapat pada larik (14) *randa ghaide sinie rangga* ‘Saya makan di tempat biasanya di kali ini’ (SW.B3.L1).

Sementara itu, dalam *munaba* UM juga dapat ditemukan enam larik yang diidentifikasi sebagai simbol. Keenam larik itu adalah: (15) *Sou ororo Sembori ororo* (UM.B7.L2), (16) *Ghowi yuno yungga renggai* (UM.B26.L2), (17) *Yafa yuno yunggo rewo* (UM.B27.L1), (18) *Mainda nafawe rewambe Umao* (UM.B14.L2), (19) *Maino oragha saiwe Aruo* (UM.B23.L1), dan (20) *Sapari yesina doraghama Yuno* (UM.B25.L1).

Larik-larik yang mengandung konsepsi tentang “peranan atau status kepemimpinan” dapat ditemukan pada larik (15) *Sou ororo Sembori ororo* ‘Soruki dan Sembori mencari dia’ (UM.B7.L2), (16) *Ghowi yuno yungga renggai* ‘Ghowi minum lebih dahulu’ (UM.B26.L2), dan (17) *Yafa yuno yunggo rewo* ‘Ghowi mengatakan bahwa dia minum lebih dahulu’ (UM.B27.L1). Dalam *munaba* UM ini juga ditemukan larik-larik yang memiliki konsepsi lain. Larik (18) *Mainda nafawe rewambe Umao* ‘Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya’ (UM.B14.L2) yang memiliki konsepsi tentang “keindahan”. Sedangkan konsepsi “penderitaan” terdapat pada larik (19) *Maino oragha saiwe Aruo* ‘Dia hanyut diterpa panas matahari terus menerus’ (UM.B23.L1). Sementara itu larik (20) *Sapari yesina doraghama yuno* ‘Sapari muncul di langit sebelah timur untuk minum’ (UM.B25.L1) mengandung konsepsi tentang “kehidupan baru”.

4.1.4 Bait

Di samping bentuk simbol kata, frasa dan larik, juga ditemukan bentuk simbol yang berupa bait. Bentuk simbol bait ditemukan dalam ketiga judul *munaba*, yakni: NI, SW, dan UM. Dari hasil identifikasi terhadap bait-bait dalam teks *munaba* yang ditengarai sebagai simbol ditemukan sebanyak 17 (tujuh belas) bait yang penyebarannya 5 (lima) bait terdapat dalam *munaba* NI, 3 (tiga) bait terdapat dalam *munaba* SW, dan 9 (sembilan) bait terdapat dalam *munaba* UM. Bait-bait itu selanjutnya dipaparkan sebagai hasil identifikasi untuk dikategorikan sebagai bentuk simbol.

Bait-bait yang diidentifikasi sebagai simbol ditemukan dalam *munaba* NI memiliki konsepsi-konsepsi tertentu. Bentuk bait sebagai simbol yang memiliki konsepsi tentang “kebahagiaan di negeri sendiri” dapat dijumpai pada bait-bait berikut: (1) *Yunda fasina urigha we Noyo//Urigha we Noyo rewambe Noyo* (NI.B36) (Dia minum sampai kekenyangan di sana//Di sana dia kekenyangan seperti cincinnya), (2) *Yunda fasina ayomi fasina//Ayomi fasina urigha we Noyo* (NI.B37) (Di negeri sendiri dia minum sampai kekenyangan//Kekenyangan di negerinya sendiri di sana), dan (3) *Yunggo ghorumi irogha we Noyo//Irogha we Noyo rewambe Noyo* (NI.B38) (Dia minum menguasai di negerinya sendiri yang jauh//Di negerinya sendiri di sini dia memakai cincin).

Sementara itu, konsepsi tentang “keindahan” dapat ditengarai pada bait-bait: (4) *Yunda Imbara seni nafawe//Seni nafawe rewangga we noyo* (NI.B35) (Dia minum di pantai pasir Imbara seni//Pantai pasir Imbara seni itu kemilau seperti cincinnya), (5) *Yunda Imbara bini nafawe//Bini nafawe rewanggawe Noyo* (NI.B40) (Dia minum di pantai pasir Imbarabini//Pantai pasir Imbarabini berkilau seperti cincinnya), dan (6) *Yunda Imbara nafagha Imbara//Nafagha Imbara bini nafawe* (NI.B41) (Dia minum pantai pasir Imbara itu//Pantai pasir itu bernama pantai pasir Imbarabini).

Bait yang mengandung konsepsi “kehidupan yang lebih baik di bagian barat” ada pada bait: (7) *Yunda maino risigha gheighao//Yunda maino ayomi maino* (NI.B44) (Dia minum sampai pantai barat sana//Dia minum sambil mengenang negeri sendiri), dan (8) *Yunda maino ghorumi maino//Ghorumi maino risigha gheigha* (NI.B45) (Dia minum sambil mengenang negeri sendiri//Negeri sendiri sampai pantai barat sana). Sementara itu, bait yang memiliki konsepsi “kebersamaan” terdapat pada bait: (9) *Yunda arire ayomi arire//Ayomi arire wowaigha gheighao* (NI.B43) (Dia minum dengan tempurung di negeri sendiri//Tempurung di negeri sendiri bekas tempatnya di sana).

Selanjutnya, dalam *munaba* SW dapat ditemukan bait-bait yang memiliki konsepsi yang dapat diklasifikasikan sebagai simbol. Bait (10) *Mimbu onanio rewi onanio//Rewi onanio onani mayao* (SW.B10) (Kamu sampaikan ikatan-ikatan tali//Ikatan-ikatan tali ini kepada dia). Bait ini dimasukkan sebagai simbol mengandung konsepsi tentang “penepatan janji.” Bait berikutnya adalah: (11) *Kamo bu wewe raraina ndoghae//Raraina ndoghae awaigha naye* (SW.B23) (Kita pergi dari tanah kelahirannya di kali ini//Tanah kelahiran di kali itu tempat mencari makan). Bait ini mengandung konsepsi simbolik tentang “harapan yang hilang atau kesia-siaan.” Bait terakhir yang diidentifikasi sebagai simbol dalam cerita SW ini adalah (12) *Kamo buai femani siroghai wewe//Siroghai wewe raraina ndoghae* (SW.B24) (Kita pergi dari bekas tempat ular Sirogha/Siroghai mau membuat tempat di kali ini). Bait ini mengandung konsepsi simbolik tentang “kegelapan, kekerasan, atau kekejaman”.

Dalam *munaba* UM juga ditemukan lima bait yang diidentifikasi sebagai bentuk simbol. Kelima bait itu ialah: (13) *Wewera yawa rowua yako//Wewera*

yawa waweia yako (UM.B10) (Mereka marah dan menolak Uma karena tas itu//Mereka marah dan menolak karena Uma memasukkan tangan ke dalam tas). Bait ini mengandung konsepsi yang berbeda dengan arti denotatifnya. Konsepsi itu adalah "larangan adat". Bait ini diperkuat pada bait selanjutnya: (14) *Maweia yawa rowuia yako//Rowuiai yakokori we Umao* (UM.B11) (Karena memasukkan tangan ke dalam tas itu Uma dimarahi//Uma dimarahi karena memasukan tangan ke dalam tas itu). Bait lainnya yang dianggap sebagai simbol adalah (15) *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao* (UM.B14) (Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat//Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya). Bait ini dimasukkan sebagai simbol karena memiliki konsepsi tentang "kemakmuran yang dapat diraih di negeri rantau".

Dua bait terakhir yang diidentifikasi sebagai simbol juga memiliki konsepsi khusus yang sama. Bait-bait itu adalah (16) *Mainda andaiwe dorusa andaiwe//Dorusa andaiwe rofombe nafawe* (UM.B18) (Dia hanyut menuju pulau-pulau yang letaknya jauh//Pulau-pulau pantai pasir yang jauh di sana seperti Pulau Biak), dan (17) *Mainda andauwo amaghaso andauwo//Amaghaso andauwe rofombe nafawe* (UM.B19) (Dia hanyut sampai ke pulau-pulau yang jauh di sana//Pulau-pulau yang jauh di sana termasuk pantai pasir Pulau Biak). Kedua bait ini, bait (16) dan (17) hanya pada representasi konsepsi negeri rantau dengan kata *rofombe* yang berarti Pulau Biak.

Bait-bait dalam *munaba* kerap kali diulang larik pada bait lain. Pola pembaitan *munaba* bersifat khas. Pola pembaitan tersebut sudah dibahas pada bab sebelumnya. Keterkaitan antar bait ini tidak hanya berupa perulangan, tetapi juga memiliki keterkaitan makna simbolik. Keterkaitan makna simbolik itu bisa berupa penegasan makna yang sudah ada dan juga merupakan variasi bentuk istilah. Keterkaitan makna simbolik berupa penegasan bisa dijumpai misalnya pada bait-bait berikut:

Maraya sombe rowuiai yako
Rowuiai yakokori we Umao (UM.B1)
(Dilarang memegang tas yang dibawa pemiliknya
Uma dimarahi karena memegang tas itu)
Rovoro nusaya rowuiai sombe
Nusaya sombe rowuiai yako (UM.B2)
(Tas itu dibawa dari pulau yang jauh di sana
Dilarang memegang tas dari pulau yang jauh itu)

Bait kedua merupakan penegasan atas makna simbolik "larangan tatanan adat" yang ada pada bait pertama. Kedua bait ini dipertegas atau diperkuat lagi pada bait ketiga dan keempat. Hal ini diperkuat dengan pengulangan pemakaian kata *rowuiai*.

Contoh lain untuk penegasan makna serupa dapat dijumpai pada kisah *Suawini*:

Randa ambera paira we urao
Paira we urao rara ghai ini (SW.B2)
(Saya makan tanah liat tapi masih lapar
Karena masih lapar saya pergi)

Randa ghaire sine rangga
Paira we urao rara ghai ini (SW.B3)
(Saya makan di tempat biasa saya makan sudah
Karena masih lapar saya pergi)

Randa raune rowainie rangga
Paira we urao rara ghai ini (SW.B4)
(Saya makan banyak sekali di kali ini
Karena masih lapar saya pergi)

Bait tiga dan bait empat merupakan penegasan atas makna simbolik “kemiskinan dan keterbelakangan” serta harapan “kehidupan yang lebih baik di tempat lain”. Hal ini diperkuat oleh pengulangan larik kedua *Paira we urao rara ghai ini*. Selain memiliki hubungan simbolik penegasan, ada pula yang merupakan variasi istilah yang memiliki makna simbolik yang sama. Misalnya:

Mainda andaiwe dorusa andaiwe
Dorusa andaiwe rofombe nafawe (UM.B18)
(Dia hanyut menuju pulau-pulau yang letaknya jauh
Pulau-pulau pantai pasir yang jauh di sana seperti Pulau Biak)

Mainda andauwo amaghaso andauwo
Amaghaso andauwe rofombe nafawe (UM.B19)
(Dia hanyut sampai ke pulau-pulau yang jauh di sana
Pulau-pulau yang jauh di sana termasuk pantai pasir Pulau Biak)

Kedua bait ini, bait (16) dan (17) hanya pada representasi konsepsi negeri rantau dengan kata *rofombe* yang berarti Pulau Biak. Variasi dilakukan pada penggantian kata *dorusa* dan *amaghaso* yang sama-sama merujuk pada pulau-pulau yang jauh. Variasi semacam ini juga dapat dijumpai pada kata *weniki* ditemukan (NI.B23) dan kata *weseri* (NI.B24). Kedua kata ini digunakan dalam *munaba* secara bergantian untuk terciptanya variasi bentuk pilihan kata. Kata *weniki* dan *weseri* ini memiliki konsepsi “peradaban yang sudah maju”. Berikut ini kutipan baitnya:

Yunggo sepaida weniki sepaida
Weniki sepaida rarunde ndoghae (NI.B23)
(Dia minum menguasai hingga merapat ke kapal
Merapat ke kapal bertemu di teluk yang jauh)

Yunggo sepaida weseri sepaida
Weseri sepaida rarunde ndoghae (NI.B23)
(Dia minum menguasai hingga merapat ke kapal
Merapat ke kapal bertemu di teluk yang jauh)

4.2 Bentuk Simbol Nonverbal

Sebelum melakukan identifikasi bentuk simbol nonverbal, terlebih dahulu ditegaskan lagi bahwa yang dimaksud dengan simbol nonverbal dalam penelitian ini adalah simbol-simbol yang berasal dari komponen-komponen *munaba* selain komponen verbal yang dipergunakan sebagai komunikasi dalam menyampaikan pesan. *Munaba* selain sebagai wahana komunikasi melalui simbol verbal juga sebagai komunikasi yang disampaikan melalui simbol nonverbal. Dalam komunikasi melalui simbol nonverbal memiliki kajian tentang penampilan tubuh, cara berpakaian, penataan rambut, kosmetik, dan artefak, dan sebagainya dalam rangka menyampaikan pesan-pesan. Dengan demikian, pelaksanaan *munaba* memiliki tujuan untuk menyampaikan pesan-pesan yang dikemas lewat objek atau fisik, tindakan, peristiwa, musik, dan lukisan, gambar, dan nuansa-nuansa lain dihadirkan untuk komunikasi sosial kepada penonton sebagai generasi penerusnya.

Sehubungan dengan itu, untuk menemukan simbol-simbol nonverbal dapat dilakukan dengan mengamati secara cermat dan mengidentifikasi terhadap fenomena dan nuansa yang terjadi dalam pelaksanaan *munaba*. Dalam penelitian ini hanya mengamati satu peristiwa *munaba* yang dilaksanakan di Desa Nubuai Distrik Waropen Bawah selama semalam suntuk dari pukul 19.00 – 05.00 yang menampilkan tiga *munaba* dengan judul: (1) NI, (2) SW, dan (3) UM. Pelaksanaan *munaba* itu melibatkan para pelaku yang terdiri atas *yanisa munabaugha*, kelompok *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*, dan dihadiri oleh para tokoh masyarakat serta penonton dan masyarakat umum di sekitarnya. Dalam mengidentifikasi simbol-simbol nonverbal dilakukan dengan cara mengklasifikasikan menjadi segmen-segmen: (1) fisik atau objek, (2) tindakan, (3) latar, dan (4) suara musik pengiring. Berikut ini dikemukakan penjelasan terhadap segmen-segmen bentuk simbol nonverbal tersebut.

4.2.1 Fisik

Fisik adalah suatu objek yang berupa benda atau material yang dapat dipegang dan dilihat atau diamati yang dipergunakan sebagai pendukung, piranti atau perlengkapan dan sebagai bagian yang berperan dalam *munaba*. Objek atau material itu ditentukan sebagai simbol jika ditengarai memiliki konsepsi atau makna yang terkandung dalam objek atau material tersebut. Berdasarkan hasil pengamatan dan identifikasi terhadap *munaba* ditemukan objek atau material yang diidentifikasi sebagai simbol fisik sebanyak 15 (lima belas). Temuan dimaksud dapat dipaparkan berikut ini: (1) *yanisa munabaugha* 'juru *munaba*', (2) *kipama siwaukigha* 'pemukul tifa', (3) *owana ghareukigha* 'kelompok penari laki-laki yang berada di barisan depan', dan (4) *owana ghareukigha* 'kelompok penari

wanita yang berada di barisan belakang', (5) *mani sarano* 'bulu burung cenderawasih', (6) *mani wuro* 'bulu burung merpati putih', (7) *ranggaghai* 'manik-manik bebentuk belimbing', (8) *sireo* 'manik-manik besar', (9) *sarako* 'gelang tangan', (10) *saparo* 'gelang lengan', (11) *dimbo* 'anting-anting', (12) *kipama onda* 'hiasan tubuh', (13) *siwa* 'tifa', *siwa onda* 'lukisan atau hiasan di badan tifa', (14) *daidegha* 'tungku api', *kakesi* 'sajian', dan (15) *mama* 'makanan tradisi'.

Dari kelima belas temuan itu yang berupa objek atau material dalam *munaba* yang ditengarai memiliki konsepsi sebagai simbol bentuk fisik, dapat dikelompokkan menjadi empat komponen, yakni (1) pelaku *munaba*, (2) kostum dan aksesoris, (3) alat musik pengiring, dan (4) perlengkapan. Keempat komponen dan aspek-aspeknya tersebut selanjutnya diidentifikasi karakteristiknya, gejala-gejalanya, dan fungsionalnya yang kemungkinan mengandung konsepsi sebagai simbol nonverbal. Berikut ini penjelasan dan alasan penentuan komponen dan aspek tersebut sebagai bentuk simbol nonverbal dalam kategori segmen fisik.

1) Pelaku *Munaba*

Pelaku atau aktor yang berperan dalam *munaba* merupakan komponen yang sangat penting selain komponen lainnya. Dari hasil identifikasi, pelaku dalam *munaba* dapat dibedakan menjadi tiga kelompok, yakni (1) *yanisa munabaugha*, (2) *owana ghareukigha*, dan (3) *owana ghaferaukigha*. *Yanisa munabaugha* 'juru *munaba* atau tukang cerita' bertindak sebagai pemimpin pelaksanaan *munaba* yang harus memiliki kekuatan, kemampuan atau kesanggupan, dan pengetahuan yang luas dan menguasai khazanah budaya Waropen secara mendalam. Dengan demikian, tugas *yanisa munabaugha* tidak ringan dan tidak semua orang bisa menjadi *yanisa munabaugha*. Selain itu, *yanisa munabaugha* harus diperankan oleh seorang wanita tua. Selama ini belum pernah terjadi seorang *yanisa munabaugha* diperankan oleh laki-laki. Hal ini perlu ditemukan latar belakang pandangan orang Waropen tentang hal ini.

Pelaku *munaba* lainnya adalah *owana ghareukigha* (kelompok penari yang berada pada barisan depan: terdiri atas para laki-laki) memiliki tugas menari dan menyanyi. *Owana ghareukigha* ini juga harus memiliki kemampuan menari khas *munaba* dan menyanyikan syair-syair *munaba*. Dalam melakukan tugas menari dan menyanyi dalam *munaba* ini dilakukan secara bersama-sama dan harus kompak. *Owana ghaferaukigha* (kelompok penari yang dalam barisan berposisi di bagian belakang: terdiri atas para wanita) memiliki tugas seperti yang dilakukan oleh *owana ghareukigha*. Khusus untuk *owana ghareukigha* ada beberapa yang bertugas sebagai *kipama siwaukigha* (pemukul tifa) terutama yang berada di barisan paling depan. Para pelaku tersebut memiliki peranan masing-masing sesuai dengan tugas yang diemban dalam melakukan *munaba*. Namun, mereka tetap menjalankan tugas secara bersama-sama dalam mencapai keutuhan pelaksanaan *munaba*.

Fenomena-fenomena menarik yang digambarkan dan disajikan dalam pelaksanaan *munaba* melalui para pelaku, baik *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* itu merupakan suatu bentuk komunikasi sosial yang memiliki pesan-pesan kepada penontonnya. Pesan-pesan itu dikemas pada peran pelaku, posisi pelaku, formasi yang dibentuk oleh pelaku, tindakan pelaku, dan gerakan yang dilakukan oleh pelaku. Fenomena inilah yang perlu diidentifikasi dan diinterpretasi makna direpresentasikan oleh para pelaku tersebut. Selain itu, makna-makna yang terkandung dalam simbol-simbol tersebut merupakan pesan yang memiliki fungsi untuk ditujukan disampaikan kepada para penonton.

2) *Kostum dan Aksesoris*

Kostum atau busana dan aksesoris merupakan salah satu persyaratan yang harus dikenakan atau dipakai oleh para pelaku dalam pelaksanaan *munaba*. Penggunaan kostum dan aksesoris oleh para pelaku untuk mengikuti ritual agar *munaba* yang dilakukan mencapai kesempurnaan sehingga sampai pada tujuan yang diharapkan, yaitu diterima oleh dunia gaib. Melalui kostum dan aksesoris ini dapat membedakan setiap peran, misalnya antara juru *munaba* dengan pelaku memakai kostum dan aksesoris yang berbeda, atau antara *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* juga tidak sama. Misalnya, *mani sarano* hanya boleh dikenakan oleh penari laki-laki, dan *mani wuro* hanya boleh dikenakan oleh penari wanita.

Dalam konteks *munaba* ini, fenomena-fenomena tentang *mani sarano* dan *mani wuro* yang dipakai penari sebagai persyaratan ini tentunya memiliki alasan khusus dan konsepsi sebagai simbol yang perlu dipecahkan. Apalagi burung-burung tersebut hanya boleh dikenakan pada bagian kepala yang dilekatkan di rambut yang dibentuk *kribo* (diurai ke atas). Selain itu, burung-burung yang digunakan itu pun telah ditentukan jenis burungnya, bukan burung yang lain atau sembarang burung. Apalagi secara konvensional ada ketentuan burung cenderawasih hanya untuk penari laki-laki dan burung merpati hanya untuk penari wanita. Hal ini menambah kecurigaan atau keingintahuan peneliti untuk mengungkap fenomena yang digagas oleh orang Waropen yang memperlakukan jenis burung yang dianggap memiliki nilai sakral dan estetis.

Selain burung, para penari juga harus mengenakan aksesoris, berupa: *ranggaghai*, *sireo*, *sarako*, *saparo*, dan *dimbo*. Aksesoris ini termasuk benda-benda budaya jenis artefak yang langka keberadaannya dan tinggi nilainya sehingga tidak semua orang Waropen memilikinya. Orang Waropen yang memiliki benda-benda budaya itu dianggap sebagai orang terpandang dan orang kaya atau memiliki status sosial tinggi. Dengan demikian, selain benda-benda budaya itu memiliki nilai yang tinggi tentu ada alasannya mengapa harus dikenakan dalam *munaba*. Penggunaan aksesoris ini bukan hanya sekadar dilihat dari segi estetisnya, tetapi mesti mempunyai maksud-maksud tertentu yang perlu dicari pencerahannya.

3) Alat Musik Pengiring

Alat musik yang digunakan sebagai pengiring dalam *munaba* hanya *siwa* 'tifa'. Dalam konteks ritual kehadiran *siwa* dapat menciptakan suasana khidmat dan riang. Ditinjau dari bentuknya, *siwa* memiliki ukuran yang besar yang disebut *siwa bawa* dan yang kecil disebut *bono*. *Siwa* yang digunakan untuk mengiringi *munaba* ini memiliki lukisan atau hiasan pada badannya yang disebut *onda*. Setiap *siwa* memiliki *onda* dengan motif yang khas budaya Waropen. Pembuatan *onda* diberi warna merah, putih, hitam, dan kuning.

Fenomena motif-motif khas budaya Waropen dalam *onda* pada *siwa* itu dimungkinkan memiliki maksud yang digunakan untuk menyimbolkan sesuatu, misalnya berkaitan dengan lingkungan sekitar, seperti flora, fauna, atau yang lainnya. Selain itu, warna-warna dasar yang digunakan pada *onda* juga dimungkinkan memiliki arti tertentu. Sehubungan dengan itu, motif *onda* dan warna-warna itu menurut pandangan orang Waropen memiliki konsepsi sebagai simbol yang perlu dicari pencerahannya.

4) Perlengkapan

Perlengkapan yang digunakan sebagai piranti dan penunjang dalam pelaksanaan *munaba* yang merupakan komponen yang harus dihadirkan dalam *munaba*. Perlengkapan-perengkapan itu meliputi (1) *daidegha* 'tungku api', (2) *kakesi* 'sajian', dan (3) *mama* 'makanan tradisi'. Jenis-jenis perlengkapan ini keberadaan sebagai persyaratan pokok karena memiliki fungsi untuk menghidupkan suasana *munaba* sehingga ritual itu dapat berlangsung dengan aman, lancar dan sempurna. Kehadiran *daidegha* dalam *munaba* digunakan untuk memanaskan *siwa* agar suaranya tetap nyaring sehingga dapat dipakai untuk mengiringi tarian para pelaku secara kompak. Sementara itu, *kakesi* sebagai bentuk sesaji yang berwujud pinang, kapur, sirih, tembakau lempeng, rokok dipersembahkan kepada *yanisa munabaugha* agar *yanisa munabaugha* tetap semangat dan suaranya tetap nyaring, serta inspirasi hidup dan lancar dalam menghadirkan cerita. Tentu bukan hanya itu, melalui *kakesi* itu, *yanisa munabaugha* dapat mencapai *trans* untuk berkomunikasi dengan dunia gaib atau dunia para roh. Dalam penyelenggaraan *munaba*, *daidegha* diletakkan di samping kanan agak ke belakang dari tempat duduk *yanisa munabaugha*, dan *kakesi* diletakkan di depan *yanisa munabaugha*.

Di samping itu, dalam *munaba* juga disiapkan *mama* 'makanan tradisi', seperti: *kekefi*, *kawaruifi*, dan *nighai wiwi*. *Mama* ini merupakan jenis-jenis makanan tradisi yang memiliki nilai tinggi bagi orang Waropen. *Kekefi* ialah sejenis bubur dari sagu yang dicampur dengan kacang merah dan kelapa yang diparut, kemudian dipadatkan dalam *resa-resa* '(piring besar khas Waropen terbuat dari keramik'; *kawaruifi* ialah sagu kacang merah yang dibungkus dengan *bobo* 'daun pohon nipah' kemudian dipanggang di atas api sampai kering;

dan *nighai wiwi* yaitu tepung sagu dimasak seperti bubur dan dicampur dengan kelapa yang diparut. *Mama* ini dipersembahkan kepada *yanisa munabaugha* dari keluarga yang berduka sebagai bayarannya. *Yanisa munabaugha* merupakan figur yang memiliki status sosial tinggi dan telah diakui oleh masyarakat karena tidak setiap wanita memiliki keahlian itu. Oleh karena itu, *yanisa munabaugha* harus dihargai dan dibayar oleh keluarga yang berduka secara layak.

Berdasarkan pengamatan dan identifikasi terhadap perlengkapan, seperti *daidegha*, *kakesi*, dan *mama* yang dihadirkan dalam *munaba* itu, memiliki suatu konsepsi tertentu untuk menciptakan nuansa ritual yang sakral. Misalnya, *daidegha* kehadirannya bukan hanya sekedar untuk penghangat *siwa* dan *kakesi* kehadirannya bukan hanya sekedar sebagai sajian. Demikian juga tentang *mama* yang memiliki nilai tinggi untuk ukuran orang Waropen, dan hanya diperuntukkan kepada *yanisa munabaugha*. Oleh karena itu, dalam konteks ritual jenis-jenis perlengkapan yang berwujud *daidegha*, *kakesi*, dan *mama* ini dapat diidentifikasi sebagai simbol fisik karena memiliki konsepsi-konsepsi "sangat dalam" ditengarai ada kaitannya dengan dunia gaib.

4.2.2 Tindakan

Yang dimaksud dengan tindakan dalam penelitian ini adalah semua perilaku, perbuatan atau tindakan yang dilakukan oleh para pelaku *munaba*, baik oleh *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang mendukung dan terlibat langsung dalam pelaksanaan *munaba*. Setelah diidentifikasi semua perilaku, perbuatan atau tindakan para pelaku dalam *munaba* itu memiliki konsepsi-konsepsi yang sesuai jenis-jenis tindakannya untuk diseleksi dan ditentukan sebagai simbol tindakan. Jika diperhatikan dan dicermati dari sudut prosesi ritualnya, simbol tindakan ini dapat diidentifikasi dan dikelompokkan menjadi tiga pola. *Pertama*, bentuk formasi, memiliki pola: (1) *kirarina* 'berputar, berkeliling', (2) *nandua-nandu* 'berdua-dua', dan (3) *osai wararuko* 'saling berhadapan'. *Kedua*, bentuk posisi, memiliki pola: (4) *ghanambe* 'sebelah kanan', (5) *risigha* 'sebelah kiri', (6) *owana ghareukigha* dan (7) *owana ghaferaukigha*. *Ketiga*, bentuk gerakan, memiliki pola: (8) *owa kindi mondai* 'badan tegak lurus', (9) *yanimba ghare* 'pandangan ke depan', (10) *wanggea saraima iro* 'tangan lurus ke bawah', dan (11) *yowa sosoyo* 'kaki diseret'.

Dari kesebelas temuan berupa tindakan yang dilakukan oleh para pelaku dalam *munaba* itu ditetapkan sebagai simbol tindakan. Berdasarkan pola tindakannya, simbol tindakan itu dapat dikelompokkan menjadi tiga bentuk, yakni: (1) bentuk formasi, (2) bentuk posisi, dan (3) bentuk gerakan. Ketiga bentuk itu selanjutnya diidentifikasi karakteristik, gejala, dan fungsionalnya yang kemungkinan mengandung konsepsi sebagai simbol nonverbal. Berikut ini penjelasan dan alasan penentuan bentuk tindakan yang dipilih dan ditetapkan sebagai simbol.

1) Bentuk Formasi

Yang dimaksud bentuk formasi dalam penelitian ini adalah tindakan yang dilakukan oleh para pelaku, khususnya *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam rangkaian prosesi yang membentuk pola-pola tertentu dalam *munaba*. Dalam konteks *munaba* ini, formasi yang dilakukan oleh para pelaku sebagai rangkaian prosesi ditetapkan menjadi tiga bentuk formasi yang diidentifikasi sebagai simbol tindakan, yakni (1) *kirarina* 'berputar, berkeliling', (2) *nandua-nandu* 'berdua-dua', dan (3) *osai wararuko* 'saling berhadapan'.

Pertama, formasi *kirarina*: formasi yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* adalah berkeliling mengelilingi arena *munaba* sebanyak dua atau tiga kali yang arahnya berlawanan dengan arah jarum jam. Berapa banyaknya para penari mengelilingi arena bergantung luasnya arena dan panjang syair-syair *munaba* yang harus dinyanyikan. Setelah mengelilingi arena para penari selalu berhenti tepat di depan *yanisa munabaugha* yang berada di sebelah kanan para penari. *Kedua*, formasi *nandua-nandu*: para penari dalam mengelilingi arena membentuk barisan dua-dua berbanjar ke belakang, pasangan laki-laki dengan laki-laki pada posisi di kelompok barisan depan dan pasangan wanita dengan wanita pada posisi di kelompok barisan belakang. *Ketiga*, *osai wararuko*: para pelaku pada setiap akan berputar mengelilingi arena membentuk formasi saling berhadapan sambil memukul tifa dan jika sudah siap mereka membalikkan diri menghadap ke depan untuk selanjutnya berjalan berputar mengelilingi arena. Begitu juga sebaliknya, ketika akan mengakhiri putaran dan sebelum berhenti mereka membentuk formasi berhadapan sambil memukul tifa dan selanjutnya berputar menghadap ke depan, siap menunggu bait berikutnya dari *yantsa munabaugha*.

Semua tindakan para pelaku yang membentuk formasi-formasi tertentu sebagai rangkaian prosesi ritual yang harus dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Bentuk formasi *kirarina*, *nandua-nandu*, dan *osai wararuko* dalam *munaba* itu yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* itu sebagai wahana komunikasi yang memiliki pesan-pesan untuk disampaikan kepada pihak-pihak lain. Bentuk-bentuk formasi yang dihasilkan itu menurut pandangan orang Waropen memiliki nuansa tertentu yang mengandung konsepsi-konsepsi tertentu dan dapat ditetapkan sebagai simbol nonverbal.

2) Bentuk Posisi

Bentuk posisi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah keberadaan atau kedudukan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* pada saat-saat tertentu dalam rangkaian prosesi *munaba*. Keberadaan atau kedudukan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* itu diatur sesuai dengan posisi yang diinginkan berdasarkan pola-pola yang berlaku dalam membentuk rangkaian prosesi *munaba*. Penetapan posisi itu polanya tidak berubah selama berlangsungnya

ritual karena memang sudah menjadi ketentuan atau aturan secara konvensional dalam melaksanakan *munaba*. Berdasarkan pengamatan dan identifikasi terhadap posisi para pelaku dalam formasinya, ditetapkan ada empat posisi yang dicurigai mengandung pesan-pesan. Keempat posisi itu, ialah (1) *ghanambe* 'sebelah kanan', (2) *ghanambe risi* 'sebelah kiri', (3) *owana ghareukigha*, dan (4) *owana ghaferaukigha*. Berikut ini dikemukakan penjelasan keempat bentuk posisi para pelaku tersebut.

Pertama, posisi *ghanambe* 'sebelah kanan', pelaku *munaba* yang berposisi pada *ghanambe* dalam arena tempat pelaksanaan *munaba* yang berbentuk lingkaran itu adalah *yanisa munabaugha*. *Yanisa munabaugha* dalam melaksanakan tugasnya—menyanyikan atau meratapkan nyanyian syair-syair *munaba*—dalam posisi duduk dan tidak melakukan gerakan-gerakan, misalnya gerakan tangan, kepala, atau sambil berdiri. *Yanisa munabaugha* berkedudukan di tempat yang telah disediakan di sebelah kanan para pelaku. Posisi *ghanambe* tempat *yanisa munabaugha* "bertahta" merupakan posisi strategis dari tempat *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dari memulai sampai mengakhiri tariannya setelah berputar mengelilingi arena. Dari uraian singkat tersebut, dapat diidentifikasi bahwa posisi *ghanambe* memiliki suatu daya yang luar biasa mengandung konsepsi sangat tinggi jika dipandang dari cara berpikir orang Waropen di dalam hidup dan kehidupannya.

Kedua, posisi *ghanambe risi* 'sebelah kiri' yang berposisi *ghanambe risi* dalam arena atau tempat pelaksanaan *munaba* yang berbentuk lingkaran itu adalah *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Dalam konteks *munaba* ini, pihak yang berada di posisi *ghanambe risi* sangat bergantung atau memerlukan sesuatu dari pihak yang berada pada posisi *ghanambe*. Jika diidentifikasi lebih dalam posisi *ghanambe* dan *ghanambe risi* ini, memiliki hubungan keseimbangan yang signifikan dalam menjalani kehidupan di dunia. Menurut pandangan orang Waropen masalah ini tentu memiliki kepercayaan atau pemikiran terhadap kedua posisi itu. Oleh karena itu, penting untuk ditemukan konsepsi-konsepsi yang terkandung dalam posisi *ghanambe risi* sebagai simbol.

Ketiga, posisi *owana ghareukigha* 'kelompok penari pada bagian depan' yang berada pada posisi *ghare* 'bagian depan' dalam prosesi barisan pelaku yang berbentuk lingkaran itu adalah kelompok pelaku laki-laki. Jumlah kelompok penari laki-laki ini tidak ada ketentuannya dan juga tidak dibatasi. Dalam konteks *munaba* ini, *owana ghareukigha* yang berada pada posisi *ghare* adalah kelompok laki-laki bukan kelompok wanita. Pandangan orang Waropen memosisikan orang laki-laki berada di depan itu merupakan suatu fenomena yang memiliki maksud dan tujuan. Pandangan masyarakat Waropen terhadap posisi *owana ghareukigha* yang masih misteri inilah yang perlu dicari jawabannya.

Keempat, posisi *owana ghaferaukigha* 'kelompok pelaku pada bagian belakang' yang berada pada posisi *ghafera* 'bagian belakang' dalam prosesi barisan penari adalah kelompok wanita. Jumlah *owana ghaferaukigha* pun tidak dibatasi jumlahnya. Selain itu, jumlah penari antara *owana ghareukigha* dan *owana*

ghaferaukigha tidak harus sama, misalnya: jika jumlah *owana ghareukigha* ada tujuh pasangan, jumlah *owana ghaferaukigha* tidak harus tujuh pasangan, boleh kurang atau boleh lebih dari tujuh pasangan tersebut. Selain itu, dalam menerima bait-bait *munaba* dari *yanisa munabaugha*, kelompok wanita mendapatkan giliran setelah kelompok laki-laki dan mendapatkan larik kedua dari bait yang dinyanyikan oleh *yanisa munabaugha*. Pandangan orang Waropen memosisikan wanita berada di belakang atau setelah laki-laki itu tentu memiliki maksud dan tujuan. Hal ini berarti berkaitan dengan masalah gender yang menarik untuk diketahui alasannya.

3) Bentuk Gerakan

Gerakan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah aktivitas atau tindakan yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* pada saat berlangsungnya rangkaian prosesi *munaba*. Gerakan yang dilakukan oleh *yanisa munabaugha* sangat terbatas karena ia dalam posisi duduk sehingga gerakan yang muncul hanya raut wajah untuk menciptakan ekspresi tertentu. Dalam konteks *munaba* ini, gerakan-gerakan banyak dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*, misalnya gerakan tangan, gerakan kaki, arah pandangan, dan gerakan badan.

Berdasarkan pengamatan dan identifikasi terhadap bentuk-bentuk gerakan yang dilakukan oleh para penari, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* ditemukan dan ditetapkan ada 4 (empat) bentuk yang dicurigai mengandung pesan, yakni (1) *yanimba ghare* 'pandangan ke depan', (2) *owa kindi mondai* 'badan tegak lurus', (3) *wanggea saraima iro* 'tangan lurus ke bawah', dan (4) *yowa sosoyo* 'kaki diseret'. Berikut ini dikemukakan penjelasan singkat bentuk gerakan-gerakan yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* itu.

Gerakan *yanimba ghare* 'pandangan ke depan', pandangan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dikelompokkan dalam gerakan karena pandangan merupakan kegiatan yang dilakukan oleh penari dengan mengaktifkan pada bagian wajah dan mata. Pandangan yang dilakukan oleh *yanisa munabaugha* pada umumnya berbentuk ekspresi wajah ketika menyanyikan bait-bait *munaba*, tetapi kadang-kadang pandangan diarahkan kepada *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* untuk mengontrol ketepatan dengan tuturan syair-syair *munaba* yang dinyanyikan. Sedangkan pandangan para penari pada saat menari diarahkan lurus ke depan—bukan menunduk—sambil menirukan atau menyanyikan syair-syair *munaba* dengan mengelilingi arena.

Selanjutnya, gerakan *owa kindi mondai* 'badan tegak lurus', *wanggea saraima iro* 'tangan lurus ke bawah', dan *yowa sosoyo* 'kaki diseret' yang ditampilkan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Mencermati ketiga bentuk gerakan ini menggambarkan situasi ritual pada saat memasuki peristiwa puncak dalam mencapai masa *trans*. Oleh karena itu, ditampilkan gerakan-

gerakan yang khas dan tidak banyak variasi untuk menciptakan suasana sakral. Para penari, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghareukigha* dalam melakukan gerakan-gerakan yang khas tersebut sambil berputar mengelilingi arena dan menyanyikan berulang-ulang larik-larik *munaba* yang dilakukan secara bergantian. Perubahan gerakan hanya terjadi pada fase awal putaran selama beberapa saat dan pada fase akhir putaran sebelum mereka itu berhenti. Perubahan gerakan badan itu dengan cara membukukkan badan sambil memutarakan tubuh sehingga pasangan penari saling berhadapan selama beberapa saat, kemudian kembali memutarakan tubuhnya pada posisi semula, berdiri tegak sambil mendengarkan syair-syair nyanyian pada bait berikutnya yang disampaikan oleh *yanisa mumabaugh*.

Berdasarkan penjelasan singkat di atas, perlu diadakan identifikasi dan diinterpretasi terhadap pesan-pesan yang terkandung dalam bentuk-bentuk gerakan, seperti *yanimba ghare*, *owa kindi mondai*, *wanggea saraima iro*, dan *yowa sosoyo* yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Fenomena-fenomena ini merupakan suatu misteri yang perlu dicari pencerahannya. Untuk menguak tabir yang masih misterius itu perlu diklarifikasikan dengan lingkungan alam dan budaya masyarakat Waropen yang menjadi latar belakangnya.

4.2.3 Latar

Latar atau seting adalah sesuatu peristiwa atau kejadian yang berkaitan dengan tempat, waktu, dan suasana atau atmosfer dalam pelaksanaan *munaba*. Berdasarkan hasil pengamatan terhadap *munaba* dan informasi dari para informan atau narasumber, dapat ditemukan suatu fenomena yang memiliki nuansa alasan melahirkan latar dilaksanakannya ritual *munaba* sebagai simbol. Hasil identifikasi itu ditemukan 10 (sepuluh) latar ditetapkan sebagai simbol, berikut ini: (1) *feferiana* 'setelah matahari terbenam', (2) *rana buino* 'tengah malam', (3) *sapari yesi* 'bintang pagi muncul', (4) *dorado* 'sebelum matahari terbit', (5) *ruma bawa* 'rumah besar', (6) *wundo* 'ruang tengah rumah', (7) *rarawo* 'para-para yang disambungkan dengan bagian depan rumah besar', (8) *khikmat*, dan (10) *riang*.

Dari kesepuluh temuan tersebut ditengarai sebagai simbol latar, yang dapat dikelompokkan menjadi tiga komponen, yakni: waktu, tempat, dan atmosfer atau suasana. Ketiga komponen dan aspek-aspeknya tersebut selanjutnya diidentifikasi karakteristiknya, gejala-gejalanya, dan fungsinya yang mengandung konsepsi sebagai simbol nonverbal pada komponen latar. Berikut ini penjelasan dan alasan penentuan komponen-komponen dan aspek-aspek tersebut sebagai bentuk simbol latar.

1) Waktu

Waktu penyelenggaraan *mumaba* hanya pada malam hari yang dimulai dari *feferiana* 'setelah terbenamnya matahari'—ketika masyarakat telah selesai atau

pulang dari mencari nafkah—sampai *dorado* ‘menjelang matahari terbit atau fajar’—saatnya masyarakat mulai mempersiapkan diri untuk pergi mencari nafkah—yang ditandai dengan munculnya bintang pagi yang tampak di langit sebelah timur. Bintang pagi tersebut oleh masyarakat Waropen disebut bintang *sapari* atau *sampari*. Dalam rentangan waktu dari *feferiana* sampai *dorado* terdapat waktu yang oleh masyarakat Waropen dianggap keramat, yakni waktu: *rana buino* ‘tengah malam’ dan *sapari yesi* ‘saat munculnya bintang *sapari* atau bintang pagi’.

Berdasarkan paparan singkat tentang konsep waktu pelaksanaan *munaba* tersebut, perlu dilakukan identifikasi dan interpretasi dengan mengklarifikasikan secara emik dengan latar belakang budaya, lingkungan alam, dan pandangan masyarakat Waropen sebagai pemilik dan penggagas *munaba*.

2) Tempat

Tempat penyelenggaraan *munaba* ialah di *wundo*. *Wundo* ialah salah satu ruangan yang terletak di bagian tengah *ruma bawa* ‘rumah besar’ yang memanjang dari depan ke belakang. Di bagian kiri kanan *wundo* terdapat kamar-kamar yang dihuni oleh keluarga-keluarga yang merupakan satu garis keturunan. *Ruma bawa* ialah rumah adat Waropen yang bentuknya besar dan dihuni oleh beberapa keluarga. Luas *wundo* sangat terbatas sehingga tidak dapat menampung peserta yang banyak yang terdiri atas: *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*, dan undangan serta hadirin yang menghadiri. Jika *wundo* dirasakan tidak dapat menampung peserta *munaba* yang jumlahnya banyak, maka dibuatkan sebuah panggung yang disebut *rarawo* atau *para-para Rarawo* ini diletakkan di bagian depan dan bersambung dengan *ruma bawa*. Luas *rarawo* yang dipersiapkan disesuaikan dengan jumlah peserta *munaba* yang diundang atau akan hadir.

Berdasarkan informasi tentang tempat penyelenggaraan *munaba* itu, ada fenomena-fenomena yang perlu diklarifikasi. Misalnya, *wundo* dan *rarawo*. Penentuan tempat itu bukan hanya sekadar tempat yang dipakai untuk pelaksanaan ritual. Namun, dalam konteks *munaba* ini kedua tempat tersebut sebagai simbol latar yang harus dicari alasannya. Demikian juga tentang *ruma bawa* sebagai rumah tradisi tentu memiliki kekhasan dan keunikan yang hanya dipahami oleh masyarakat Waropen. Oleh karena itu, dalam konteks *munaba wundo*, *rarawo*, dan *ruma bawa* dapat dimungkinkan mengandung konsepsi sebagai simbol latar.

3) Suasana

Sebagai suatu bentuk ritual kematian yang ditampilkan dalam bentuk pertunjukan, *munaba* memiliki suasana gembira meskipun prosesi ritualnya tetap berlangsung secara khidmat. Keunikan *munaba* ini, memiliki dua suasana yang kontra, tetapi bisa menyatu dan menampilkan suatu ritual yang bersifat religius.

Suasana khidmat terwujud karena peristiwa ini adalah ritual kematian dan suasana gembira karena peristiwa ini sebagai ritual yang ditampilkan dalam bentuk pertunjukan atau "pesta" yang melibatkan orang banyak, seperti laki-laki, perempuan, orang tua, dewasa, dan pemuda, bahkan anak-anak.

Dalam pelaksanaan *munaba* ini, suasana khidmat tetap terjaga karena *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam melaksanakan tugas menari dan menyanyi secara serius dan konsentrasi penuh sebagai bentuk ritual. Suasana gembira diciptakan oleh suara *siwa* yang ditabuh oleh para *fana siwaugha* dengan kompak mewarnai suasana *munaba* dapat melahirkan iringan musik ritual yang khas. Selain itu, suasana *munaba* juga dihiasi oleh suara *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang bersahut-sahutan menirukan lantunan larik-larik bait yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha*, serta bunyi hentakan kaki penari ke lantai yang terpadu dengan suara *siwa*.

Berdasarkan paparan tentang suasana yang tercipta dalam *munaba* itu, timbul suatu nuansa suasana yang mengandung pesan-pesan. Misalnya, suasana khidmat tercipta bukan hanya sekadar basa-basi dan suasana gembira tercipta bukan hanya sekedar sebagai suatu hiburan. Oleh karena itu, suasana khidmat dan gembira yang tercipta dapat diidentifikasi sebagai suatu suasana yang memiliki konsepsi sebagai simbol latar.

4.2.4 Suara Musik Pengiring

Suara yang dimaksudkan dalam penelitian ini ialah suara yang ditimbulkan oleh alat musik pengiring yang dipukul para *fana siwaugha* untuk mengiringi pelaksanaan *munaba* dilakukan dari awal sampai akhir. Alat musik yang digunakan untuk mengiringi *munaba* hanya satu jenis, yaitu *siwa* (tifa). Dalam konteks *munaba*, suara ini dapat dibedakan jika diperhatikan dari cara menabuh dan nuansa yang ditimbulkan oleh nada, irama, dan pola-pola bunyi tifa. Jika diperhatikan dari cara menabuh dan nuansa yang ditimbulkannya, suara musik pengiring dapat dikelompokkan menjadi tiga wilayah, yaitu: (1) *kito siwaugha* 'bunyi tifa di bagian awal'; (2) *kipama siwaugha* 'bunyi tifa di bagian tengah'; dan (3) *kipoko siwaugha* 'bunyi tifa di bagian akhir'.

Suara *siwa* yang ditabuh oleh para pelaku digunakan untuk mengiringi ritual *munaba* bersahut-sahutan berkumandang selama rangkaian prosesi ritual itu berlangsung. Berkumandangnya suara *siwa* itu tercipta suasana gembira dan khidmat sebagai bentuk ritual kematian tersebut. Berdasarkan pola, nada, dan irama suara yang terdengar, setelah dicermati dapat dibedakan menjadi tiga wilayah suara.

Pertama, *kito siwaugha* ialah suara *siwa* yang terjadi pada bagian awal untuk menandai dimulainya *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* berkeliling arena. Suara *siwa* itu memiliki pola delapan kali ketukan dengan nada yang agak keras dan iramanya cepat yang diikuti dengan suara nyanyian syair-syair *munaba* dengan nada keras dan iramanya cepat.

Kedua, kipama siwaugha ialah suara *siwa* yang terjadi pada puncak ritual atau inti ketika *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* berkeliling arena. Pada saat ini pola suara *siwa* satu-satu dengan nada agak lemah dan iramanya berpola tetap yang diikuti suara nyanyian syair-syair *munaba* dengan nada mendar dan iramanya berpola tetap.

Ketiga, kipoko siwaugha ialah suara *siwa* yang terjadi pada bagian akhir untuk menandai berakhirnya suatu putaran para pelaku setelah berkeliling arena. Suara *siwa* pada akhir putaran ini polanya empat kali ketukan dengan nada yang agak keras dan iramanya cepat yang ditutup dengan suara pelaku menyanyikan syair-syair *munaba* akhir putaran dengan nada keras dan iramanya juga cepat. Dalam konteks *munaba*, pola, nada, dan irama suara *siwa* yang terjadi pada tiga wilayah rangkaian prosesi yang digunakan untuk mengiringi ritual dapat menciptakan nuansa tertentu. Nuansa-nuansa yang ditimbulkan oleh suara musik pengiring *munaba* itu ditengarai sebagai simbol yang memiliki pesan-pesan kepada generasi penerus.

BAB V MAKNA SIMBOL DALAM *MUNABA*

5.1 Makna Simbol dalam Konteks Religi

Simbol selain merujuk pada bahasa juga merujuk pada karya seni, tradisi, dan religi dalam suatu masyarakat. Selain itu, simbol dapat mensintesis etos suatu masyarakat mengenai nada, watak, mutu hidup, gaya, rasa, moral dan estetis, serta pandangan hidupnya. Dengan demikian, makna simbol bebas dan terbuka bergantung pada aspek-aspek tempat simbol bersemayam. Misalnya, makna dalam konteks religi menyangkut bagaimana masyarakat penggagas dan pemilik *munaba* ini mengekspresikan dan merepresentasikan hubungan secara vertikal mereka kepada Zat Yang Lebih Tinggi melalui simbol-simbol. Pembahasan makna simbol konteks religi ini, diklasifikasikan menjadi dua segmen, yaitu (1) ekspresi kepercayaan dan (2) sistem ritual. Berikut ini penjelasan dari kedua bagian tersebut.

5.1.1 Ekspresi Kepercayaan

Yang dimaksud dengan ekspresi kepercayaan adalah perilaku yang berupa tindakan dan tuturan yang dilahirkan sebagai cerminan emosi yang ditujukan kepada sesuatu objek yang diyakini dapat memberikan pengaruh terhadap kehidupannya. Ekspresi kepercayaan yang dilakukan dalam *munaba* ada berkaitan secara vertikal, baik secara langsung maupun tidak langsung dengan Zat Yang Mahatinggi dan Mahakudus. Ekspresi kepercayaan dalam konteks religi yang diidentifikasi dalam *munaba* pada hakikatnya berhubungan dengan kematian yang dipandang dari perspektif kepercayaan orang Waropen. Misalnya, larik-larik nyanyian yang dituturkan mengandung keyakinan pada dunia gaib.

Berdasarkan hasil identifikasi dan interpretasi makna simbol dalam *munaba* konteks religi pada kategori ekspresi kepercayaan ditemukan simbol-simbol yang diklasifikasikan menjadi dua bentuk simbol, yakni simbol verbal dan simbol nonverbal. Berikut ini penjelasan kedua bentuk simbol tersebut.

5.1.1.1 Simbol Verbal

Ekspresi kepercayaan yang terkandung dalam simbol-simbol *munaba* memiliki hubungan yang sangat erat dengan mitologi masyarakat Waropen. Ekspresi kepercayaan dalam simbol verbal ini ditemukan pada tuturan pelaku *munaba* yang

diwakili oleh tokoh-tokoh mitologis. Tokoh-tokoh itu ada yang menjadi judul cerita dalam *munaba* dan ada juga beberapa tokoh lainnya berperan dalam cerita. Tokoh mitologis dalam cerita yang ditemukan adalah (1) *Noi*, (2) *Suawini* dan (3) *Uma*. Di samping itu juga dijumpai pada nama-nama binatang mitologis, yaitu (4) *Rumanighaso* dan (5) *Sirogha*. Nama-nama ini juga dituturkan dalam nyanyian *munaba*. Dengan demikian, tokoh-tokoh ini dapat digolongkan dalam bentuk simbol verbal yang memiliki hubungan dengan ekspresi kepercayaan. Selain tokoh-tokoh, juga ditemukan kata-kata (6) *sapari*, (7) *risigha* dan (8) *risira*; serta pada larik-larik (9) *Yunda maimba Umaina ghaidone* (N1.B2) dan *Yunda maimba sendina ghaidone* (N1.B3) yang diyakini merupakan representasi mitologi masyarakat Waropen.

Untuk memahami hubungan antara ekspresi kepercayaan dengan tokoh-tokoh yang dijadikan judul cerita *munaba*, perlu dipahami pandangan hidup orang Waropen terhadap kematian dan *inggoro* atau roh orang mati. Menurut kepercayaan mereka, *inggoro* itu berada di sekitar kehidupan manusia khususnya di antara keluarganya yang masih hidup dan bahkan bisa dimintai bantuannya jika diperlukan. Oleh karena itu, judul cerita yang disajikan dalam *munaba* harus ada keterkaitannya dengan marga atau nenek moyang yang meninggal. Misalnya, cerita NJ hanya untuk marga-marga yang memiliki hubungan antara keluarga yang mengadakan *munaba* dengan *inggoro* dari garis keturunan keluarga Noi, cerita SW hanya untuk marga-marga yang memiliki garis keturunan dengan keluarga Suawini, demikian pula tokoh Uma dalam cerita UM. Setiap tokoh dalam cerita *munaba*, terutama tokoh utama, memiliki hubungan antara ekspresi kepercayaan dengan *inggoro* (roh orang meninggal) yang memiliki karakter kolektif kemargaan sebagaimana terwakili pada cerita-cerita itu. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa nama-nama tokoh dalam cerita yang sekaligus menjadi judul cerita dengan tuturan dilakukan oleh para pelaku *munaba* pada dasarnya memiliki kaitan dengan kepercayaan penyelenggaraan ritual.

Dalam cerita NJ dikisahkan seorang petualang yang bernama Noi dari keturunan Keret Kai yang tinggal di *Ghorumi Anagha*, di bagian barat pesisir pantai Waropen. Berdasarkan ketentuan adat, cerita NI ini hanya boleh dituturkan dalam *munaba* dari keturunan Keret Kai yang mendiami kampung Nubuai. Pengembaraan atau perjalanan Noi ke arah barat sebagai simbol yang memiliki makna "pencarian hidup manusia". Sementara itu, dalam cerita SW dikisahkan Suawini dan saudaranya, Seoda Yambararu diyakini sebagai titisan nenek moyang orang Nubuai, yaitu Ghairopendi dan Ghafamunamberi. Yang perlu mendapat perhatian di sini adalah tokoh Uma. Karena Uma di sini tidak hanya sebagai perwakilan roh nenek moyang, tetapi juga mewakili sosok mitologis dalam sistem religi orang Waropen. Uma adalah putri seorang *sera* (raja) disebut sebagai *Mosaba* (gelar putri keturunan *sera*). Pada cerita NI, Uma dikisahkan sebagai sang kekasih Noi. Ketika Uma pergi jauh dan tak kembali rumahnya, Noi mencari ke seluruh pelosok negeri sambil mengembara ke arah barat. Perhatikan kutipan bait (N1.B2) berikut: *Yunda maimba Umaina ghaidone// Umaina ghaidone aighaghe*

Noyo 'Dia menunggu Uma di kali ini//Di kali ini dia mendengar suara Uma dari atas'. Selanjutnya, tokoh Uma mempunyai nama lain yang disebut *Sendi*, dan memiliki nama asli *Andaghadagha*. Perhatikan kutipan bait (*NI.B3*) berikut: *Yundu maimba Sendina ghaidone//Sendina ghaidone aighaghe Noyo* 'Noi minum sambil menunggu Sendi di kali ini//Di kali ini Noi mendengar suara Sendi dari atas', Perhatikan juga bait (*UM.B16*): *Mainda mbuaifo unemi ri mbuaifo//Kiwuye raghae Andaghadagha* 'Dia hanyut terbawa oleh ombak unemi// Ombak unemi membawa Andaghadagha terus ke laut'.

Selain itu, dalam cerita NI, dikisahkan setelah menjalani penderitaan hidup yang berat, Uma berubah menjadi *Sapari* atau *Sampari* 'bintang pagi' yang muncul di langit dan bermetamorfosis menjadi manusia timur. Fenomena ini erat kaitannya dengan penyelenggaraan *munaba* yang harus berakhir ketika *Sapari* 'bintang pagi' telah muncul di langit sebelah timur. Perhatikan kutipan bait (*UM.B25*) berikut: *Sapari yesina doragha ma yumo//Doragha ma yumo rat esagha* 'Sapari muncul dari langit sebelah timur untuk minum//Dia muncul di langit untuk minum tuak itu'. Uma adalah putri yang sangat cantik dan karena kecantikannya yang luar biasa itu Uma juga disebut bintang.

Berbeda dengan interpretasi pada umumnya terhadap bintang sebagai simbol yang diinterpretasikan memiliki makna kegelapan (periksa Cirlot, 1962:310), tetapi *Sapari* atau bintang pagi ini justru sebagai simbol yang memiliki makna "kehidupan baru atau harapan baru" karena hadir di pagi hari. Pandangan orang Waropen terhadap munculnya pagi hari yang dibarengi dengan terbitnya matahari merupakan datangnya kehidupan baru yang menjanjikan harapan-harapan hidup yang lebih baik dan kebahagiaan yang diidamkan semua orang.

Kedudukan bintang dalam kosmologi orang Waropen menunjukkan bahwa antara Uma dan bintang dengan kehidupan orang Waropen terdapat korelasi yang sangat signifikan. Bintang memiliki makna bagi kehidupan sehari-hari orang Waropen. Bintang yang tak terhingga banyaknya dan bertebaran di langit itu senantiasa memancarkan sinarnya menerangi dan meneduhkan bumi ini. Keberadaan bintang menjadi petunjuk arah dan pemandu iklim, dan penentu rezeki orang Waropen yang hidup sebagai nelayan, petani, peramu sagu, pemburu binatang di hutan. Misalnya, munculnya bintang-bintang di langit sebelah utara menunjukkan musim ikan mencari makan. Selain itu, kedudukan bintang juga dapat dipakai sebagai petunjuk atau pedoman untuk mengetahui saat-saat yang terbaik dan tepat untuk melakukan aktivitas. Misalnya, munculnya *sapari* atau bintang pagi di langit sebelah timur sebagai tanda waktunya masyarakat mempersiapkan diri untuk melakukan aktivitas kehidupan mencari nafkah, bepergian jauh, menyeberangi laut, berburu ke hutan, dan sebagainya.

Ekspresi kepercayaan masyarakat Waropen juga direpresentasikan pada *rumaniaghaso* (*UM.B6*), yaitu burung elang raksasa yang dianggap sebagai burung langit yang mistis. Menurut kepercayaan mereka, burung ini seringkali membantu manusia yang dalam keadaan tersesat atau dalam keputusasaan. Burung ini diyakini memiliki kemampuan bermetamorfosis menjadi bermacam-

macam makhluk. Dalam Held (1957:256), burung ini disebut *manieghasi*. Menurut Held perubahan nama ini wajar, *manieghasi* atau *rumaniaghaso* ini dianggap sebagai burung *sera* (bangsawan), sedangkan burung-burung biasa disebut *waribo*. *Rumanighaso* bisa bermetamorfosis menjadi bermacam-macam *rina* 'binatang laut'. Binatang-binatang laut, antara lain, adalah ikan-ikan besar, ikan hiu, atau ikan gergaji. Kadang juga menjadi ikan bersayap (*manofu*) dan ikan berkepala martil (*sawai*). Selain itu, juga diyakini bermetamorfosis menjadi elang laut (*manduko*) yang sering membantu orang Waropen dalam mencari ikan. Dalam cerita UM, *rumaniaghaso* ini diyakini mengetahui dan memiliki kekuatan di luar kemampuan manusia. Perhatikan kutipan (UM.B6) berikut: *Soruki faya tete airafo rorama//Muni we aghaso Rumaniaghaso* 'Soruki dan orang banyak itu tidak berhasil menemukan//Mereka tidak tahu yang menimpa dia kecuali *rumaniaghaso*'.

Kutipan bait (UM.B6) tersebut menerangkan bahwa Soruki serta orang-orang kampung mencari Uma yang pergi dari rumahnya karena melakukan kesalahan. Mereka tidak berhasil menemukannya, tetapi mereka meyakini hanya *rumaniaghaso* yang tahu. Simbol burung mistis juga dapat dijumpai dalam mitologi di Jazirah Arab berupa *phoenix* (burung api) yang mati dibakar, tetapi abunya hidup lagi. Selain itu, mungkin juga dapat dibandingkan dengan burung *simurgh* dalam karya klasik *Musyawahar Burung* (Faridudin Attar; terjemahan Andangjaya, 1983) yang melambangkan pencapaian hakikat tertinggi. Sementara itu, dalam kisah Ramayana juga ada burung Jatayu atau burung Garuda yang kemudian diambil sebagai lambang negara Republik Indonesia.

Sosok mitologis lainnya adalah *siroghae* (SW.B24; B25; B38) atau ular *sirogha*. Binatang mitologis yang satu ini sebagai simbol yang mengandung makna "bencana atau malapetaka". Hal ini dapat disimak pada bait (SW.B24) *Kamo buai femani Siroghai wewe//Siroghai wewe raraina ndoghae* 'Kita pergi dari bekas tempat ular Sirogha//Siroghai mau membuat tempat di kali ini'. "Membuat tempat" pada larik kedua mengandung makna akan menimbulkan bencana di tempat tersebut. Ada figur mitologis ular lainnya dalam budaya Waropen yang tidak dijumpai dalam *munaba* yang diteliti kali ini, yaitu *aimeri* yang berhasil mengalahkan ular *roponggai* yang kemudian menyingkir ke Numfor (periksa, Held, 1957:258).

Kata *risigha* dan *risira* digunakan oleh *yanisa munabaugha* sebagai bentuk variasi karena memiliki arti yang sama. *Risigha* berarti 'sebelah kiri sana, sebelah kiri itu' dan *risira* berarti 'sebelah barat'. Kedua kata tersebut mengandung maksud daerah "pesisir pantai sebelah barat yang terletak di mulai dari Waropen Kai menuju ke barat". Selain itu, kedua kata itu juga mengandung pemahaman ekspresi kepercayaan orang Waropen. Menurut cara pandang orang Waropen, bahwa hidup dimulai dari arah terbitnya matahari, berarti dari arah timur, dan hidup itu akan berakhir pada saat terbenamnya matahari, berarti di sebelah barat, di pantai pasir sebelah barat, di kota-kota sebelah barat, seolah-olah bukanlah hidup itu yang dicari, tetapi hakikat dari hidup itulah yang dicarinya. Segi pandangan

ini berkorelasi dengan refleksi mitologi yang terakomodasi dalam mite tentang *Uma* (bintang atau seorang putri cantik) dan *Serador* (orang tua yang telah menemukan hakikat hidup).

Selanjutnya, larik-larik *yunda maimba Umaina ghaidone* (N1.B2) dan *yunda maimba sendina ghaidone* (N1.B3). Kedua larik memiliki arti yang sama, yaitu 'Dia minum sambil menunggu Uma atau Sendi'. Kedua larik itu sebagai simbol refleksi mitologi Uma yang juga memiliki nama Sendi. Larik-larik ini mengandung makna yang mengekspresikan "kerinduan terhadap sosok" seperti pada diri Uma atau Sendi.

5.1.1.2 Simbol Nonverbal

Hasil identifikasi terhadap makna simbol nonverbal dalam *munaba* yang termasuk dalam kategori ekspresi kepercayaan ditemukan simbol-simbol yang berupa: (1) *mani sarana*, (2) *feferiana*, (3) *rana buino*, (4) *dorado*, *sapari yesi*, *manigha kiwae*, (5) *kikarina*, (6) *owai kindi modai*, (7) *kito siwaugha*, (8) *kipama siwaugha*, dan (9) *kito kipoka siwaugha*. Berikut ini dipaparkan penjelasan makna simbol-simbol dalam konteks religi kategori ekspresi kepercayaan tersebut.

Mani sarana 'burung cenderawasih' dianggap sebagai simbol ekspresi kepercayaan karena merepresentasikan sebagai burung surga, burung kayangan, burung kenangan, burung impian, burung langit, burung emas, burung kuning. *Mani sarana* ini digunakan sebagai perlengkapan penting dalam ritual *munaba* yang dikenakan oleh *owana ghareukigha* yang terdepan diyakini memiliki makna sebagai "penghubung antara bumi dan langit". Sementara itu, ekspresi kepercayaan tentang dunia roh dan perjalanan hidup manusia pada simbol nonverbal dapat ditemukan pada unsur waktu. Waktu pelaksanaan *munaba* dimulai pada waktu senja ketika matahari telah tenggelam yang disebut *feferiana*. Pada waktu ini diyakini roh-roh keluar dan bergentayangan. Makna simbolik dari kehadiran roh-roh ini adalah "kekelaman hari-hari akhir kehidupan manusia".

Masa pertengahan pelaksanaan ritual *munaba* yaitu pada *rana buino* 'tengah malam' dianggap sebagai waktu yang sakral yang memiliki makna "kekuatan di luar manusia". Pada waktu ini manusia sudah berbaur dengan alam roh. Makna simboliknya adalah manusia tidak mampu berbuat apa-apa tanpa ada bantuan dari kekuatan di luar dirinya. Sedangkan, waktu yang terakhir adalah *dorado* 'sebelum matahari terbit' yang ditandai dengan *sapari yesi* 'munculnya bintang pagi' dan *manigha kive* 'kicau burung'. Makna simbolik *dorado* ini adalah "pencerahan hidup". Dalam sistem keyakinan orang Waropen manusia hendaklah "hidup yang menghidupkan" maksudnya memberi arti pada kehidupan yang dijalani atau jangan disia-siakan waktu yang ada karena waktu telah dilewati tidak akan pernah terulang lagi.

Simbol nonverbal dengan makna "siklus kehidupan manusia" dalam kategori ekspresi kepercayaan lainnya terdapat pada formasi gerakan *owana*

ghareukigha dan *owana ghaferaukigha*, adalah *kirarina* 'berkeliling atau berputar' mengelilingi arena yang berlawanan dengan arah jarum jam, dari arah matahari terbit di sebelah timur ke arah matahari tenggelam di sebelah barat. Simbol ini menggambarkan "perjalanan hidup manusia dari lahir sampai mati". Makna "siklus kehidupan manusia" ini juga dapat ditemui pada suara ketukan tifa. Ketukan pada awal atau sebelum mengelilingi arena disebut *kito siwaugha*. Ketukan pada bagian awal ini dilakukan secara serempak dan menghentak dengan semangat dan keras sekali sebanyak delapan kali atau delapan kali pukulan. Makna simbolik pukulan tifa ini adalah "dinamika awal kehidupan manusia dimulai secara bersama-sama. Selain makna tersebut, ketukan delapan kali juga mengandung makna simbolik adanya delapan komunitas masyarakat Waropen Kai sebagai pemilik *munaba*. Delapan komunitas Waropen Kai itu adalah Wonti, Risei Sayati, Woinui, Nubuai, Mambui, Paradoi, Sanggei dan Waren. Selain itu, ketukan tifa yang menghentak pada bagian awal ini mengandung makna "semangat hidup yang penuh optimisme dalam menatap masa depannya".

Selanjutnya, ketukan tifa di bagian tengah disebut *kipama siwaugha*. Ketukan tifa ini dilakukan dengan nada dan irama tidak banyak variasinya atau bahkan bisa dikatakan monoton sepanjang mengelilingi arena. Ketukan tifa di tengah ini merupakan puncak ritual yang memiliki makna simbolik "masa kedewasaan". Ketukan tifa dengan nada dan irama yang monoton ini mengandung makna "kehidupan sudah sampai pada tingkat kematangan dan kestabilan, ketenangan, tidak mudah terombang-ambing".

Ketukan tifa yang terakhir disebut *kito kipoka siwaugha*. Ketukan tifa sebanyak empat kali yang dilakukan sambil membalikkan tubuhnya sehingga membentuk formasi saling berhadapan dan kemudian balik lagi menghadap ke depan pada barisan yang berbanjar. *Kito kipoka siwaugha* ini sebagai simbolik "memberi peringatan kepada manusia yang telah memasuki usia senja yang sudah mulai melemah, baik energi maupun produktivitasnya". Ketukan akhir sebanyak empat kali ini merupakan tanda akhir dari suatu putaran atau adegan *munaba*. Empat kali ini merepresentasikan bintang *sapari* yang memiliki sudut empat sebagai simbol kehidupan.

5.1.2 Sistem Ritual

Yang dimaksud sistem ritual adalah tata cara, aturan atau kaidah yang secara konvensional sudah berlaku dan disepakati oleh komunitas masyarakat Waropen dalam menyelenggarakan *munaba*. Sebagai suatu sistem ritual, dalam melaksanakan *munaba* kita harus mengikuti tata cara atau aturan yang telah disepakati, misalnya, urutan prosesi, pelaku, piranti, dan perlengkapan yang digunakan untuk melaksanakan ritual itu. Dari hasil identifikasi dan interpretasi terhadap sistem ritual *munaba* dapat diperoleh suatu informasi bahwa *munaba* sebagai sistem ritual yang merepresentasikan gagasan-gagasan masyarakat Waropen yang dikemas dalam bentuk simbol-simbol. Hasil interpretasi menemukan simbol-

simbol itu merupakan pesan-pesan yang mengandung makna dalam konteks religi ditujukan kepada generasi penerusnya.

Berdasarkan hasil identifikasi makna simbol dalam *munaba* konteks religi pada kategori sistem ritual hanya ditemukan simbol yang berbentuk nonverbal, sedangkan bentuk simbol verbal tidak ditemukan. Dengan demikian, pembahasan simbol dalam *munaba* yang memiliki makna konteks religi kategori sistem ritual hanya dikaji bentuk simbol nonverbal. Dari hasil identifikasi terhadap bentuk simbol nonverbal ini ditemukan komponen-komponen yang meliputi (1) *yanisa munabaugha*, (2) *owana ghareukigha*, (3) *owana ghaferaukigha*, (4) *fana siwaugha*, dan (5) *kakesi*.

Figur *yanisa munabaugha* yang berperan sebagai pimpinan dalam pelaksanaan *munaba* selalu dilakukan oleh seorang wanita tua yang mengerti dan paham terhadap adat dan budaya Waropen. Alasan yang mendasari *yanisa munabaugha* hanya dilakukan oleh wanita sebagai berikut: (1) wanita adalah sumber kehidupan, dengan air susunya wanita memberi minum, memberi makan, melindungi, membimbing, mendidik dari bayi sampai dewasa; (2) wanita yang memiliki perasaan lebih peka, mempunyai sifat sentimentil, dan romantis; (3) vokal wanita lebih nyaring dan memiliki bobot dalam hal tinggi-rendah, keras-lemah, kasar-halus; dan (4) wanita memiliki usia lebih panjang dibandingkan dengan laki-laki sehingga dapat menyaksikan perjalanan hidup seseorang dan mengisahkannya kembali dalam *munaba*. Hal ini menyimbolkan adanya status 'keagamaan' dalam ritual, *yanisa munabaugha* dianggap sebagai seorang yang mempunyai status 'keagamaan' tertentu yang berbeda dengan orang awam. Eksistensi *yanisa munabaugha* melambangkan adanya sistem ritus dan ritual kematian orang Waropen. Dengan demikian, jika masyarakat Waropen mempunyai seorang *yanisa munabaugha* dapat dipastikan bahwa di tempat itu terdapat ritus *munaba*.

Owana ghareukigha dan *owana ghaferaukigha* mutlak keberadaannya dalam suatu sistem ritual dalam pelaksanaan *munaba*. Mereka inilah yang melakukan tarian dan juga menyanyikan dengan cara menirukan syair-syair *munaba* yang dinyanyikan oleh *yanisa munabaugha* dilakukan secara bergantian dan sahut-sahutan. Mereka ini adalah para penari yang berperan sebagai pelaku *munaba* dan hadir secara khusus untuk mendukung pelaksanaan *munaba*. Dalam suatu sistem ritual, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* merupakan suatu entitas atau keutuhan yang menjalin keseimbangan dalam suatu pelaksanaan *munaba*. Keseimbangan yang dimaksudkan adalah antara pihak laki-laki yang ada di bagian depan harus selalu memperhatikan dan mendengarkan pihak wanita yang ada di belakang, dan sebaliknya pihak belakang pun harus selalu mengontrol pihak yang ada di depan. Dengan demikian, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* secara simbolik memiliki makna 'kebersamaan, keutuhan, keseimbangan untuk saling melengkapi dan mendukung dalam menjalankan kehidupan ini'. Dua dimensi yang secara riil mutlak adanya, tanpa yang satu, tak mungkin ada yang satunya. Dengan demikian, sebagai suatu sistem ritual keber-

adaan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* mutlak, karena tanpa kehadiran *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* ini berarti *munaba* tidak bisa dilaksanakan.

Selanjutnya, *fana siwaugha* adalah pemukul tifa. Mereka ini menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan dari pelaksanaan *munaba*. Sebagai sistem ritual, *fana siwaugha* dalam barisan posisinya berada di paling depan. *Fana siwaugha* ini selain memiliki tugas sebagai pemukul tifa juga sebagai pemimpin barisan yang membawa dan mengarahkan penari lainnya untuk melaksanakan tugas sebagai pelaku *munaba*. Selain itu, *fana siwaugha* juga harus memiliki suara yang keras dan nyaring karena ia yang pertama kali, secara individual menerima dan menirukan nyanyian larik-larik *munaba* yang diberikan oleh *yanisa munabaugha*. Dengan demikian, peranan *fana siwaugha* sangat penting dan berat karena mereka dituntut mampu menjadi pimpinan barisan, menguasai tata cara pelaksanaan *munaba*, memiliki suara yang nyaring dan keras, memiliki kemahiran menari dan menyanyi, bersikap tegas, arif, dan mampu dan mau mengayomi penari lainnya. Pembagian tugas khusus ini mencerminkan suatu sistem kepemimpinan yang sinergi dalam menjalankan tugas kehidupan di masyarakat.

Kakesi juga bisa dikategorikan sebagai komponen sistem ritual yang tidak boleh dilupakan dalam pelaksanaan *munaba*. Ketika orang-orang menyiapkan *kakesi* sebagaimana yang ada dalam *munaba*, persepsi orang akan langsung mengarah pada adanya ritual. *Kakesi* adalah sesajian khusus yang diberikan kepada *yanisa munabaugha* dan para penari. Sesaji khusus ini berupa: pinang, sirih, kapur, dan tembakau lempeng. Dalam konteks ritual kematian, dihidirkannya *kakesi* merupakan sesaji yang diperuntukkan bagi tamu gaib, ialah para *inggoro* 'roh orang mati' yang hadir bersama dengan roh yang menjadi objek *munaba*. *Kakesi* ini merupakan piranti ritual yang harus disediakan. Karena jika tidak disediakan, pelaksanaan ritual itu diyakini belum sah atau belum sempurna. Bahkan diyakini oleh masyarakat, para *inggoro* akan mengacaukan ritual itu dan mengganggu manusia yang masih hidup, baik terhadap keluarganya maupun kepada masyarakat sekitar yang hadir dalam *munaba*. Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa *kakesi* memiliki makna tentang kebersamaan, persamaan, dan kesamaan dalam hidup. Kebersamaan adalah sendi dari hidup sebab dalam kenyataannya tidak ada hidup tanpa hidup yang lainnya, tidak ada saya tanpa dia, tidak ada pemimpin tanpa rakyat, tidak ada adat tanpa nilai, dan sebagainya. Pandangan ini direpresentasikan dari fenomena *kakesi* yang terdiri atas unsur-unsur dan unsur-unsur itu memiliki peran masing-masing. Untuk mencapai tujuan (menjadi merah) unsur-unsur tersebut harus bekerja bersama-sama. Unsur pinang: sirih, dan kapur, ketiganya ini harus sekaligus dimakan secara bersama agar mencapai warna merah (tujuan yang dicapai) dan terkadang – bila tersedia atau biasa—diakhiri atau ditutup dengan tembakau lempeng. Keadaan itulah baru bisa dinamakan orang makan pinang yang dikemas dalam wadah *kakesi* karena bisa mencapai pada hakikat hidup yang sebenarnya.

5.2 Makna Simbol dalam Konteks Etika

Yang dimaksud makna simbol dalam konteks etika di sini ialah suatu makna yang terkandung dalam simbol yang berkaitan dengan tindakan manusia yang dilihat dari kacamata baik dan buruk yang disengaja dari kehendaknya dan sudah dipikirkan sebelumnya. Makna simbol dalam konteks etika dapat dibedakan menjadi tiga kategori, yakni (1) etika normatif, (2) etika kritik, dan (3) etika deskriptif. Sehubungan dengan itu, pembahasan makna simbol dalam *munaba* konteks etika digunakan panduan berdasarkan ketiga kategori itu. Berikut ini penjelasan ketiga kategori makna simbol dalam konteks etika tersebut.

5.2.1 Etika Normatif

Etika kritik ini berupa ukuran-ukuran kesusilaan yang dianggap benar dan berlaku di masyarakat. Dari hasil identifikasi terhadap simbol dalam *munaba* ditemukan makna etika kategori normatif pada bentuk-bentuk simbol verbal dan nonverbal. Makna simbol konteks etika yang ditemukan itu memiliki kategori normatif, khususnya yang berkaitan dengan hukum adat, penepatan janji, dan penyampaian pesan. Berikut ini penjelasan bentuk-bentuk simbol tersebut.

5.2.1.1 Simbol Verbal

Dari hasil interpretasi terhadap bentuk simbol verbal dalam *munaba* ditemukan makna simbol dalam konteks etika kategori normatif pada bentuk kata, frasa, dan bait, yakni (1) *rowu*, (2) *mainda*, (3) *maino*, (4) *rewi onanio*, (5) *maraya sombe*, (6) *nusaya sombe*, (7) *Mimbu onanio rewi onanio//Rewi onanio onani mayao*, dan (8) *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao*. Penjelasan makna simbol-simbol ini dapat dikemukakan berikut ini.

Simbol verbal dalam makna konteks etika normatif dengan konsepsi "hukum adat" dapat ditemukan dalam cerita UM pada kata *rowuai* (UM.B1; B2; B3) *rowu* 'tas gantung' dan *ai* 'itu' (Held: *rowu* 'keranjang angkut'). Makna simbolik kata ini mengandung konsepsi "kekuatan hukum adat". Kesimpulan ini diambil dari hukum adat yang berhubungan langsung dengan *rowu* ini. Dalam mitologi orang Waropen Kai dikisahkan perjalanan hidup Uma yang dimarahi dan diusir oleh orang tuanya karena telah memasukkan tangan memeriksa isi *rowu* ayahnya yang baru pulang dari suatu perjalanan. Dalam persepsi orang Waropen bahwa *rowu* bagi orang laki-laki dianggap sebagai kekayaan yang sangat pribadi (Periksa, Held, 1957:178). *Rowu* selain dipakai tempat menyimpan peralatan, seperti: sisir kecil, cermin, pisau, tembakau, pinang, juga untuk menyimpan obat-obatan atau ramuan-ramuan yang memiliki kekuatan mistis atau ilmu gaib yang disebut *aiwo*. *Aiwo* ini berbahaya bagi seorang wanita, baik yang sengaja maupun tidak sengaja memasukkan tangan ke dalam *rowu* yang berisi *aiwo* tersebut. Dengan demikian, dalam konteks *munaba*, *rowu* mengandung makna simbolik "kekuatan mistis" atau makna simbolik yang lebih luas

adalah "kekuatan hukum adat". Secara implisit kisah ini mengingatkan kepada orang Waropen agar senantiasa mematuhi hukum adat yang berlaku.

Simbol verbal berikutnya ialah kata *mainda* (UM.B14) atau *maino* (UM.B23) yang secara harfiah berarti 'dia berlabuh'. Kata *mainda* atau *maino* yang diinterpretasi menjadi 'menghanyutkan diri' ditengarai sebagai simbol yang mengandung konsepsi hukuman pengusiran. Dalam konteks ini, kedua kata dalam konteks bait (UM.B14) dan (UM.B23) mengandung pengertian "pelaksanaan hukum adat". Karena melanggar adat, Uma diusir oleh orang tuanya. Sementara itu, makna "penepatan janji" dapat dijumpai pada frasa *rewi onanio* 'ikatan tali' (SW.B10). Frasa *rewi onanio* ini merujuk pada ikatan tali yang jumlah ikatan atau simpulnya menunjukkan hitungan waktu atau lamanya perjanjian. Dengan *rewi onanio* ini orang Waropen akan selalu diingatkan untuk menepati atau mematuhi janji yang telah disepakati pada saatnya nanti sesuai jumlah simpul tali. Setiap simpul tali menunjukkan satu hari lamanya atau jika dalam satu tali dibuat tujuh simpul berarti perjanjian itu memerlukan waktu tujuh hari.

Maraya sombe 'angin barat bertiup' dan *nusaya sombe* 'pulau yang jauh' mengandung makna "negeri orang atau perantauan". Namun, kedua frasa itu diinterpretasikan mengandung makna "hukum adat" berupa larangan memegang *rowu*. Untuk lebih jelasnya, perhatikan frasa *maraya sombe* pada bait (UM.B1) berikut: *Maraya sombe rowuai yako//Rowuai yakokori we uma* 'Dilarang memegang tas yang dibawa pemiliknya//Uma dimarahi karena memegang tas itu'. Pada larik pertama ada paparan mengenai hukum yang berlaku bahwa ada larangan memegang tas gantung milik orang lain. Pada larik kedua, karena Uma memegang dan bahkan memasukkan tangannya ke dalam tas gantung itu, sebagai konsekuensinya dia dimarahi oleh orang tuanya. Larangan ini ditegaskan lagi pada bait kedua dengan memakai frasa *nusaya sombe*: *Rovoro nusaya rowuai sombe//Nusaya sombe rowuai yako* 'Tas itu dibawa dari pulau yang jauh di sana//Dilarang memegang tas yang dibawa dari pulau yang jauh itu'. Dapat dikatakan di sini bahwa bait kedua merupakan penegasan dari bait pertama untuk mendukung konsepsi tentang "hukum adat" yang sama.

Konsepsi makna penepatan janji juga diwadahi dalam makna bait (SW.B10) berikut: *Mimbu onanio rew i onanio//Rew i onanio onani mayao*. Menyampaikan tali di sini dapat dimaknai sebagai tugas "penyampaian pesan kepada orang lain". Pesan ini merupakan suatu amanat yang harus ditepati sebagai suatu ukuran normatif masyarakat yang telah disepakati, sedangkan bait yang mewadahi makna simbolik hukum adat berupa larangan terdapat pada bait (UM.B14): *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao*. 'Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat//Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya'. Larik pertama mengungkapkan penegakan hukum adat dengan dimarahinya dan diusirnya Uma oleh ayahnya karena pelanggaran yang telah dia lakukan, sedangkan larik kedua menjelaskan tentang "kepatuhan atas hukuman" tersebut. Jadi, pada larik kedua mengandung konsepsi agar setiap orang patuh terhadap hukum adat yang berlaku,

seperti yang telah dicontohkan pada sosok Uma. Meskipun Uma adalah seorang putri keturunan *sera* 'raja', hukum tetap berlaku dan Uma pun melakukan hukuman dengan ikhlas. Selain itu, orang tuanya pun juga dengan tegas menegakkan keadilan, bahwa hukum tidak memandang apakah terhadap raja, keturunan raja atau rakyat biasa, semua bisa dijerat dengan hukum kalau melakukan kesalahan. Dengan demikian, konsepsi ini menegaskan bahwa penegakan hukum adat demi keadilan, tidak ada orang yang kebal hukum siapa pun orangnya harus mematuhi hukum.

5.2.1.2 Simbol Nonverbal

Berdasarkan hasil identifikasi dan interpretasi terhadap simbol nonverbal tidak banyak ditemui makna simbol dalam konteks etika kategori normatif. Makna simbol nonverbal dalam konteks ini ditemukan pada aksesoris pelaku *munaba*, berupa (1) *ranggaghai* 'manik-manik belimbing', musik pengiring *munaba* berupa (2) *siva* 'tifa', (3) penyelenggaraan *munaba* itu sendiri. Berikut penjelasan ketiga simbol nonverbal tersebut.

Setelah melakukan interpretasi terhadap simbol-simbol nonverbal ini diperoleh gambaran bahwa ketiga simbol tersebut memiliki konsepsi etika normatif yang berkaitan dengan "hukum adat". Misalnya, *ranggaghai* yang digunakan oleh para pelaku *munaba* sebagai perlengkapan harus dikenakan sebagai suatu sikap etis dalam melaksanakan ritual. *Munaba* merupakan bentuk ritual yang harus dilaksanakan dengan berpedoman pada hukum adat yang berlaku. Hal ini dilakukan karena pelaksanaan *munaba* merupakan bentuk komunikasi secara vertikal yang ditujukan ke dunia gaib sehingga penampilan para pelaku harus bersikap etis, agar apa yang dilakukan sampai pada *inggoindu* 'dunia roh'. Selain itu, *ranggaghai* dan beberapa jenis aksesoris lainnya biasanya digunakan sebagai pelengkap mas kawin. Mas kawin tidak dianggap lengkap atau utuh sesuai dengan hukum adat yang berlaku, jika tidak ada *ranggaghai* dan perlengkapan aksesoris lainnya. Dengan demikian, *ranggaghai* dan jenis-jenis aksesoris lainnya, selain mengandung konsepsi hukum adat juga bisa ditengarai sebagai simbol keindahan dan status sosial.

Siva 'tifa' juga dapat dikaitkan dengan upacara adat. Di kampung-kampung wilayah Waropen, bahkan Papua pada umumnya, setiap kali melaksanakan upacara, baik itu upacara adat maupun resmi kenegaraan digunakan tifa sebagai pembukaannya. Dalam melakukan upacara tradisi di daerah Papua tidak bisa dilepaskan dari tifa karena tifa sebagai simbol budaya orang Papua. Fenomena ini dapat dibuktikan dalam aktivitas kehidupannya, misalnya untuk menyambut tamu, seremonial-seremonial, dan bahkan dipajang pada monumen-monumen. Jika ada suatu kegiatan yang menggunakan alat lain sebagai pengganti tifa (misalnya: *gong*) akan mendapat cemooh dari masyarakat: "itu bukan tradisi kita orang Papua". Sementara itu, dalam konteks *munaba*, suara ketukan *siva* itu dipersepsikan adanya pelaksanaan upacara adat, ritual, atau pesta. Bagi orang

Waropen, mendengar ketukan tifa tersebut merupakan suatu undangan atau panggilan untuk menghadiri upacara adat, misalnya *munaba* 'ritual kematian', *saira* 'ritual kehidupan', dan sebagainya. Berdasarkan penjelasan itu, dapat diperoleh hasil interpretasi bahwa *siwa* 'tifa' dengan semua fenomenanya memiliki konsepsi hukum adat yang harus dipertahankan dan dipatuhi serta dilaksanakan.

Selanjutnya, penyelenggaraan *munaba* itu sendiri bagi orang Waropen sebagai suatu tradisi yang mengacu pada tatanan atau norma yang berlaku dan menjadi kewajiban setiap orang Waropen, khususnya yang secara adat boleh dan berhak menyelenggarakan *munaba*. Seperti sudah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa penyelenggaraan *munaba* hanya boleh dilakukan oleh orang Waropen yang berasal dari keturunan *sera* atau memiliki status sosial tinggi. Penyelenggaraan *munaba* bagi orang Waropen merupakan wujud tanggung jawab moral sebagai keluarga atau warga masyarakat yang berhak untuk memenuhi kewajiban sesuai dengan tradisi yang dianut.

5.2.2 Etika Kritik

Etika kritik berhubungan dengan tanggapan atas nilai-nilai kesusilaan yang berkembang dalam masyarakat. Makna etika kritik ini hanya dijumpai pada bentuk simbol verbal, sedangkan bentuk simbol nonverbal tidak ditemukan makna simbol dalam konteks etika kritik ini. Sehubungan dengan itu, pembahasan simbol yang mengandung makna etika kritik hanya difokuskan pada bentuk simbol verbal.

Dari indentifikasi terhadap simbol verbal konteks etika kritik dalam *munaba* dapat ditemukan pada bentuk kata: (1) *risigha*, (2) *risira*, (3) *weniki*, (4) *weseri*, (6) *rofombe*, (7) *andewe*; dan pada bentuk frasa (8) *rofombe ndoghao*, dan (9) *rovoro nusaya*. Berikut ini penjelasan makna simbol-simbol yang ditemukan tersebut.

Kata *risigha* (N1.B13) dan *risira* (UM.B14) yang secara harfiah bermakna 'pesisir pantai barat' merepresentasikan wilayah di luar Waropen, terutama di bagian barat, sebagai wilayah yang lebih maju peradabannya. Pandangan ini menunjukkan penilaian orang Waropen bahwa bangsa di luar orang Waropen, terutama di bagian barat adalah bangsa yang sudah maju. Perhatikan bait (UM.B14) berikut: *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao*. 'Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat//Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya'. Dari bait ini dapat diperoleh informasi bahwa Uma setelah diusir pergi ke arah barat yang merujuk pada kata *risira* (L1), dan selanjutnya tentang Uma menyusuri pantai barat yang kemilau seperti cincinnya (L2) menunjukkan bahwa kepergian Uma ke barat sebagai representasi pandangan orang Waropen terhadap wilayah barat itu lebih maju peradabannya.

Rujukan tentang peradaban yang lebih maju ternyata tidak hanya mengacu pada tempat, tetapi juga pada benda-benda hasil teknologi yang dihasilkan oleh

orang-orang pintar. Dalam hal ini direpresentasikan oleh kata *weniki* atau *weseri* 'kapal'. Periksa bait (N1.B23) berikut: *Yunggo sepaida weniki sepaida//Weniki sepaida rarunde ndoghae*. 'Dia minum menguasai hingga merapat ke kapal//Merapat ke kapal bertemu di teluk yang jauh'. Bait ini diulang pada bait selanjutnya (N1.B.24) dengan mengganti kata *weniki* dengan variasinya, kata *weseri*. Dengan demikian, hubungan antara kedua bait tersebut adalah pengulangan yang berfungsi sebagai penegasan makna antara bait sebelumnya dengan bait sesudahnya. *Weniki* atau *weseri* 'kapal' (maksudnya kapal bermesin) masih merupakan barang yang langka (pada saat itu) bagi masyarakat Waropen yang memiliki mata pencaharian sebagai nelayan. Mereka biasanya menggunakan perahu tradisional yang tidak bermesin. Kata *weniki* (N1.B23) dan *weseri* (N1.B24) yang secara harfiah berarti 'kapal' di sini cenderung berarti kapal besar yang bermesin. Itu berarti kapal dengan konstruksi besi, baja, alumunium, dan sebagainya. Kapal sebagai simbol mengandung makna "kemajuan, peradaban, intelektual, kepandaian, kepintaran". Peradaban baru itu hanya terdapat di kota-kota yang sudah maju.

Pada masa lampau, lalu lintas laut dengan kapal itu sangat kurang bahkan bisa dikatakan langka sehingga banyak orang yang awam terhadap hasil peradaban atau hasil olah pikir manusia yang sudah pintar itu yang menghasilkan teknologi canggih. Ketika ada kapal yang datang, orang-orang akan termangu-mangu dan heran melihat benda yang namanya kapal itu. Mereka hanya tahu bahwa kapal adalah benda asing yang luar biasa dan hanya ada di kota-kota. Jadi, kapal otomatis mengantar pikiran atau imajinasi pada peradaban hidup di kota. Kapal itulah yang dapat menghubungkan kota dengan kota lain, daerah yang satu dengan daerah lain yang berjauhan.

Makna simbolik tentang peradaban yang lebih maju di luar juga dapat dijumpai pada kata *rofombe* (N1.B21; UM.B21.L1,2) yang secara harfiah berarti 'Pulau Biak' sebagai representasi negeri orang, perantauan, negeri yang jauh. *Rofombe* ini dianggap memiliki peradaban yang lebih maju sehingga orang Waropen pergi ke sana untuk mencari penghidupan yang lebih baik. Padanan *rofombe* adalah *andewe*. Makna simbolik kata *andewe* ini sama dengan kata *rofombe*. Hal ini dapat diperiksa pada bait berikut *Yunggo ndoghao andewe ndoghao//Andewe ndoghao awaigha Noyo* 'Dia minum menguasai sampai ke teluk negeri asing//Sampai di teluk negeri asing tempat mencari makan'. Penjelasan makna simbolik kata *andewe* dalam bait di atas, sama dengan penjelasannya dengan kata *rofombe*. Namun, di sini bisa dilihat penekanan pada usaha mencari penghidupan.

Kata *rofombe* juga memiliki makna simbolik ketika berada dalam frasa *rofombe ndoghao* (N1.B21) atau padanannya, *rovoro nusaya* (UM.B2) yang bermakna leksikal 'Pulau Biak tempat mencari makan'. Biak di sini adalah representasi wilayah luar atau negeri asing yang lebih maju. Di negeri asing itulah mereka mencari penghidupan yang lebih baik, sedangkan pada larik pertama (N1.B13 dan 14) dikatakan *Yunda maino risigha Noyo* 'Dia minum di pesisir pantai ke sebelah barat'. Larik yang diulang pada kedua bait ini mengindikasikan

adanya usaha mencari penghidupan baru di negeri sebelah barat karena dianggap di sana lebih menjanjikan dari pada di negeri sendiri.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa menurut orang Waropen mereka harus melihat peradaban orang luar yang lebih maju, di antaranya peradaban yang ada di Pulau Biak dan daerah bagian barat lainnya, jangan hanya mengukur dengan peradaban sendiri saja. Dengan demikian, melalui konsepsi yang terdapat dalam simbol-simbol verbal itu menunjukkan sikap kritis perlunya melihat dan belajar dari kemajuan zaman, tidak hanya terkungkung dalam pemikiran dan norma-norma tradisi sendiri.

5.2.3 Etika Deskriptif

Yang dimaksud etika deskriptif ialah melukiskan atau menggambarkan predikat-predikat dan tanggapan-tanggapan kesusilaan yang telah diterima dan dipakai di masyarakat. Pembahasannya dipaparkan apa adanya dan tidak mengadakan penilaian mengenai baik dan buruknya, tetapi sekadar mendeskripsikan saja. Etika deskriptif dapat ditegaskan sebagai penjabaran makna dalam etika kritik dan atau etika normatif. Misalnya, makna etika deskriptif yang ditemukan di sini berupa penjabaran dari temuan pada etika normatif dan etika kritik, yakni: "hukuman atas pelanggaran adat", "sistem kepemimpinan dalam masyarakat" dan "status sosial". Setelah melakukan eksplorasi terhadap sistem simbol, dalam *munaba* yang memiliki konsepsi etika deskriptif dapat ditemukan dalam bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal. Berikut ini penjelasan kedua bentuk simbol tersebut.

5.2.3.1 Simbol Verbal

Berdasarkan hasil indentifikasi bentuk simbol dalam *munaba* ditemukan simbol verbal yang memiliki makna konteks etika deskriptif dalam bentuk kata (1) *mino*, (2) *andewe*; bentuk frasa (3) *mainda saikio*, (4) *poindawu auwe*, dan (5) *maraya sombe*; dan bentuk larik (6) *Maino oragha saiwe aruo*, dan (7) *Ghowi yuno yunda renggai*. Berikut ini penjelasan dari temuan simbol-simbol tersebut.

Kata *mino* yang berarti 'ibu' layaknya seorang *Yanisa munabaugha*. Lebih dari itu, sebenarnya *mino* di sini merupakan sebutan untuk *Uma* yang memiliki simbolisme sebagai penjelmaan dari *Sapari* (bintang pagi). Pemakaian kata ibu (orang Waropen memanggil mama) pada bait (UM.B.24) serta kaitannya dengan bait-bait lainnya dalam konteks *munaba* tersebut merujuk pada pribadi *Andaghadagha* (nama asli *Uma*) yang menghanyutkan diri dalam sebuah tempayan ke laut sebelah barat. Dengan demikian, makna simbolik kata *mino* juga dapat disejajarkan dengan makna simbolik *Uma* (Periksa penjelasan makna simbolik *Uma* pada konteks religi di atas).

Makna simbolik serupa, dapat ditemukan pada kata *andewe* (NL.B20; UM.B17.L1,2; UM.B20.L1,2) yang merujuk makna 'status sosial' yang lebih tinggi dalam masyarakat yang melalui perjuangan secara individu untuk meraih

status tersebut, misalnya: menjadi pimpinan, pejabat, pegawai negeri, pengusaha, mahasiswa atau orang terpelajar. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa simbol-simbol makna etika deskriptif ini menjabarkan bagaimana status sosial bisa diperoleh dalam masyarakat, yaitu karena kemampuan dan usia serta usaha dengan menjadi orang berada atau orang terpelajar. Perhatikan larik (UM.B.17) yang terdapat kata *andewe* dalam konteks tersebut: *Andewe nafawe wanggawe Umao*. 'Pantai pasir di negeri orang itu bercahaya seperti Uma'. Dari sini dapat diketahui bahwa dengan melakukan berbagai upaya di negeri asing atau perantauan, maka akan mencapai ketinggian derajat seperti Uma sebagai bintang pagi selalu bercahaya.

Frasa *mainda saikio* pada (UM.B22) larik *Mainda saikio ario Umao*. 'dia hanyut diterpa panas matahari' dapat diinterpretasikan sebagai simbol penderitaan Uma dalam menjalani hukum adat berupa pengusiran dari orang tuanya. Pada bait (UM.B24) berikut *Mino aisima rumani nduno//Mino amaingga poindawu auwe*. 'Ibu naiklah kemari ke tempat asalmu//Ibu kau hanyut tidak ada lagi baju di tubuhmu'. Frasa *poindawe auwe* dalam bait ini digambarkan betapa menderitanya Uma dalam menjalani hukuman itu. Dari frasa *poindawu auwe* 'tidak ada lagi baju di tubuhmu' dapat diinterpretasi adanya simbol penderitaan yang digambarkan sebagai konsekuensi hukum adat yang telah dibahas pada etika normatif, sedangkan, frasa *maraya sombe* 'angin barat bertiup' (UM.B1) yang mengandung maksud "orang yang dituakan" yang dapat diinterpretasikan memiliki makna kepemimpinan. Makna frasa ini merupakan penjabaran dari makna simbol konteks religi (periksa penjelasan dalam konteks religi).

Selanjutnya, larik (UM.B23.L1) *Maino oragha saiwe arue* diinterpretasi sebagai simbol yang memiliki makna "penderitaan". Hal ini terjadi ketika Uma menjalani hukuman karena diusir dari rumah oleh orang tuanya. Bandingkan dengan bait *Maino orgaha saiwe aruel// Saiwe arue maurano Rofono*. 'Dia hanyut diterpa panas matahari terus menerus//Panas matahari yang menyinari pulau Biak juga menerpanya). Pada bait ini dijelaskan bagaimana Uma "diterpa panas matahari" yang direpresentasikan sebagai simbol yang memiliki makna penderitaan ketika menjalani hukuman atas pelanggaran adat. Berdasarkan penjelasan ini, dapat diambil intinya bahwa ujian dan cobaan hidup itu berada di mana saja dan kepada siapa saja, tetapi hidup bahagia juga bisa menjadi milik siapa saja yang mau meraihnya.

Simbol yang mendeskripsikan soal kepemimpinan dan status sosial dalam masyarakat dapat ditemukan juga pada makna simbol verbal larik (UM.B26.L1,2) *Ghowi yuno yunda renggai* 'Ghowi (bintang pagi: nama lain *sapari*) minum lebih dahulu'. Dari larik ini dapat diinterpretasikan bahwa orang yang dituakan atau orang dianggap lebih tua, misalnya orang tua, pemimpin adat, tokoh masyarakat, dan sejenisnya, haruslah diberi kesempatan terlebih dahulu dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan karena mereka lebih paham terhadap adat. Hal ini merujuk pada masalah etika, terutama yang berhubungan dengan adat istiadat yang berlaku di masyarakat Waropen. Dengan demikian, makna

simbolik yang terkandung dalam larik ini adalah “kepemimpinan atau kewibawaan”.

5.2.3.2 Simbol Nonverbal

Pada bentuk simbol nonverbal juga ditemukan simbol yang mengandung makna “kepemimpinan”. Hal ini dapat diperhatikan pada formasi tarian yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*, yakni (1) *osai wa waruko* ‘posisi yang saling berhadapan’, (2) *ghanambe* ‘posisi sebelah kanan’, dan (3) *ghanambe risi* ‘posisi sebelah kiri’. Setiap simbol nonverbal ini memiliki konsepsi tentang kepemimpinan sehingga dimasukkan dalam konteks etika deskriptif.

Osai wa waruko adalah formasi berhadapan yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* sebelum memulai mengelilingi arena dan sesudah selesai atau akan berhenti mengelilingi arena *munaba*, lalu kembali ke formasi berbanjar ke depan. Makna simboliknya adalah ‘sebelum melakukan sesuatu kegiatan perlu dirundingkan untuk mencapai kesepakatan bersama, baik itu dalam tingkat keluarga, kelompok masyarakat kecil maupun kelompok besar’. Makna ini merepresentasikan adanya sistem musyawarah dalam demokrasi. Sedangkan, simbol nonverbal lainnya ada pada *ghanambe* dan *ghanambe risi*. Yang dimaksudkan *ghanambe* di sini adalah kedudukan *Yanisa munabaugha* yang berada di sebelah kanan yang dianggap sebagai pemimpin, dan *ghanambe risi* adalah kedudukan para penari yang berada pada posisi sebelah kiri sebagai bawahan. Kedua belah pihak yang berbeda posisi itu diinterpretasi sebagai simbol yang memiliki konsepsi adanya komunikasi yang baik dalam kepemimpinan. Pemimpin/orang besar bersedia mengayomi bawahan/ orang kecil, dan bawahan/orang kecil dengan tulus menghormati pimpinan/ orang besar. Atau orang kaya/kuat sanggup menyantuni/membantu orang miskin/ lemah, sebaliknya orang miskin/lemah tahu diri dan bersikap santun kepada orang kaya/kuat.

5.3 Makna Simbol dalam Konteks Estetika

Yang dimaksud dengan estetika dalam penelitian ini ialah suatu keadaan atau objek yang berkaitan dengan konsep-konsep atau persoalan-persoalan tentang norma atau nilai indah dan tidak indah. Hal ikhwil tentang estetika dapat dibedakan menjadi empat kelompok, yakni: (1) keindahan secara individual, (2) keindahan gagasan kreatif, (3) keindahan seni kolektif, dan (4) keindahan bernilai ekonomis. Sehubungan dengan itu, dalam membahas tentang makna simbol konteks estetika ini difokuskan pada keempat kelompok jenis keindahan tersebut. Berikut ini penjelasan dari kedua kelompok jenis keindahan makna simbol dalam konteks estetika ini.

5.3.1 Keindahan Secara Individual

Yang dimaksud dengan keindahan secara individual adalah suatu objek yang tampil secara individual dengan menunjukkan nuansa keindahan secara *an sich*

(pada materinya itu sendiri). Makna ini dapat ditemukan, baik pada bentuk simbol verbal maupun pada bentuk simbol nonverbal. Pada simbol verbal, misalnya, ditemukan pada sosok Uma dengan fenomenanya, sedangkan pada simbol nonverbal ditemukan pada aksesoris yang dikenakan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam *munaba*. Berikut ini dipaparkan penjelasan bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal yang memiliki makna dalam konteks estetika pada kategori keindahan individual.

5.3.1.1 Simbol Verbal

Berdasarkan hasil identifikasi terhadap bentuk simbol verbal yang terdapat dalam *munaba*, khususnya simbol yang memiliki makna keindahan individual dapat ditemukan pada bentuk kata: (1) Uma, (2) *rewangga*, dan (3) *rewambiona*; pada bentuk bait: (4) *Yunda imbara seni nafawe//Ayomi rifuna famaigha Noyo*, (5) *Yunda Imbara bini nafawe//Bini nafawe rewanggawe Noyo*, dan (6) *Yunda Imbara nafagha Imbara//Nafagha Imbara bini nafawe*. Berikut ini penjelasan makna simbol-simbol verbal tersebut.

Kata Uma (UM.B1) merujuk pada nama tokoh Uma seorang puteri yang sangat cantik yang nama aslinya *Andaghadagha* (UM.B16.L2). Karena kecantikannya itu, ia disebut *Uma* yang berarti bintang. Dengan demikian, kata *Uma* sebagai simbol keindahan secara individual yaitu tentang kecantikan seorang puteri. Makna keindahan lainnya, secara implisit terdapat pada kata *rewangga* (UM.B21.L2; UM.B22.L1) yang berarti 'cincin untuk'. Cincin ini terbuat dari logam besi putih yang bercahaya atau berkilau jika terkena sinar. Keindahan suatu objek yang digambarkan dengan cincin ini menunjukkan bahwa keindahan itu seperti indahnya cincin yang memiliki sifat keindahan secara individual. Demikian juga dengan kata *rewambiona* (SW.B15.L1) yang merupakan padanan—dalam *munaba* dipilih oleh *yanisa munabaugha* sebagai variasi—dari kata *rewangga* yang artinya 'sebuah cincin'. Seperti halnya dengan kata *rewangga*, kata *rewambiona* ini juga digolongkan sebagai simbol yang memiliki makna keindahan secara individual.

Makna keindahan secara individual dapat pula ditemukan pada bait (NI.B35) berikut ini *Yunda Imbara seni nafawe//Seni nafawe rewanggawe Noyo* 'Dia minum dari pantai pasir Imbara seni//Seni yang berkilau seperti cincinnya'. Makna simbolik dalam bait tersebut menunjukkan keindahan pantai Imbaraseni. Untuk menggambarkan pantai Imbaraseni dipakai analogi keindahan sebuah cincin yang memiliki nuansa keindahan secara individual. Keindahan pantai Imbaraseni ini digambarkan seperti cincin yang berkilau. Makna simbolik serupa dapat ditemui pada bait (NI.B40): *Yunda Imbara bini nafawe//Bini nafawe rewanggawe Noyo*. 'Dia minum dari pantai pasir Imbara bini//Bini yang berkilau seperti cincinnya'. Pada bait ini juga mengungkapkan keindahan pantai Imbarabini. Analogi yang dipakai untuk mengungkapkan keindahan itu juga cincin. Bait (NI.B40) ini dipertegas lagi pada bait (NI.B41)

Yunda Imbara nafagha Imbara//Nafagha Imbara bini nafawe. 'Dia minum di pantai pasir Imbara itu//Pantai pasir itu bernama Imbarabini'. Makna yang terkandung dalam bait (NI.B.41) ini sebagai penguatan makna keindahan pantai Imbarabini pada bait sebelumnya.

5.3.1.2 Simbol Nonverbal

Keindahan secara individual pada bentuk simbol nonverbal dapat dijumpai pada jenis-jenis aksesoris yang dikenakan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dan alat musik pengiring *munaba*. Simbol-simbol nonverbal itu (1) *sarako* 'gelang tangan', (2) *saparo* 'gelang di lengan', (3) *dimbo* 'anting-anting', (4) *ranggaghai* 'manik-manik belimbing', (5) *sireo* 'manik-manik besar', (6) *mani sarana* 'bulu burung cenderawasih', (7) *mani wuro* 'bulu burung merpati', (8) *siwa*, dan (9) *onda* yang mengekspresikan nuansa makna keindahan individual masyarakat Waropen. Berikut ini penjelasan bentuk simbol nonverbal yang memiliki makna keindahan secara individu tersebut.

Jenis-jenis aksesoris merupakan perlengkapan yang harus dikenakan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* pada saat melakukan *munaba*. Menurut pandangan orang Waropen, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam melakukan *munaba* harus mengenakan aksesoris-aksesoris yang telah ditentukan sebagai persyaratan sistem ritual. Jika hal ini tidak dilakukan, penyelenggaraan *munaba* itu dianggap tidak sah atau tidak sempurna akibatnya ritual itu tidak diterima. Pada dasarnya jenis-jenis aksesoris, seperti: *sarako*, *saparo*, *dimbo*, *ranggaghai*, *mani wuro* yang dipakai oleh penari wanita; dan *sireo* dan *mani sarana* dipakai oleh penari laki-laki merupakan suatu perlengkapan. Dalam konteks ini, jenis-jenis aksesoris itu diinterpretasi mengandung konsepsi keindahan secara individual yang harus dikenakan dalam mengadakan komunikasi dengan alam lain yang diwadahi dalam bentuk *munaba*.

Di samping aksesoris, simbol nonverbal yang ada kaitannya dengan keindahan secara individual adalah *siwa* 'tifa' dan *onda* 'lukisan bodi tifa'. Alasan *siwa* ini diinterpretasi sebagai simbol yang mengandung makna keindahan secara individual karena kehadiran tifa tentunya pembuatannya melalui perhitungan-perhitungan artistik, baik dari segi bentuk maupun bunyinya. Selain itu, simbol nonverbal terakhir yang masuk dalam kategori ini adalah *onda* 'lukisan bodi tifa'. *Onda* ini merupakan sejenis lukisan khas masyarakat Waropen yang bernilai estetis. Lukisan ini dibuat pada bodi atau badan tifa dengan motif-motif yang disesuaikan dengan ekologi yang ada di sekitarnya. Misalnya, lukisan berbentuk ular, burung, pepohonan, bunga-bunga, dan sebagainya. Untuk mencapai keindahan yang maksimal lukisan digunakan zat pewarna buatan, seperti warna *niko* 'kuning', *fako* 'putih', *mambri* 'merah', dan *meko* 'hitam'. Perlu ditambahkan di sini berkaitan konsepsi yang terkandung dalam warna, yakni: (1) *niko* mengandung makna simbolik sikap optimisme, penuh harapan; (2) *fako* mengandung makna simbolik ketenangan, kedamaian; (3) *mambri* mengandung makna

simbolik keberanian; (4) *meko* mengandung makna simbolik kesengsaraan, kemelaratan, dan kebodohan.

5.3.2 Keindahan Gagasan Kreatif

Yang dimaksud dengan keindahan gagasan kreatif ialah suatu objek yang memiliki nilai keindahan yang dihadirkan melalui kreativitas dari pembuatnya. Dari hasil identifikasi terhadap simbol dalam *munaba* yang mengandung nuansa keindahan gagasan kreatif tidak ditemukan pada bentuk simbol verbal, tetapi pada bentuk nonverbal ditemukan beberapa bentuk simbol. Beberapa bentuk simbol itu adalah (1) *kipama onda* 'tato pada tubuh penari wanita' dan (2) *onda* 'hiasan bodi tifa'. Berikut ini penjelasan kedua bentuk simbol yang memiliki keindahan gagasan kreatif.

Dalam masyarakat Waropen, para wanita membuat *onda* (atau umumnya disebut *tato*) pada tubuhnya agar terkesan lebih cantik dan menarik. Apalagi wanita Waropen yang memiliki kulit "terang" *onda* yang dibuat tubuhnya akan tampak jelas dan menarik perhatian orang lain, khususnya lawan jenisnya atau kaum pria. *Onda* yang digoreskan pada tubuh wanita itu memilih motif yang sesuai dengan gagasannya atau pikirannya untuk mencapai kepuasan batin. Dalam *munaba*, *onda* juga merupakan adanya fenomena tersendiri keterkaitannya dengan unsur estetika. Dengan demikian, *kipama onda* bisa dikategorikan sebagai keindahan yang mengandung gagasan kreatif karena dalam menciptakan nuansa keindahan pada tubuh wanita itu diperlukan pemikiran dan kreativitas yang sesuai dengan nuraninya.

Gagasan serupa juga dapat ditemui pada upaya menghias *siwa* 'tifa'. Tifa tidak dibiarkan begitu saja tapi juga diberi hiasan yang disebut *onda*. Mungkin jika masyarakat Waropen memproduksi sebagai barang masal yang diperjualbelikan ke luar daerah, *gagasan kreatif* berupa tifa yang diberi *onda* ini malah bisa menjadi keindahan yang bernilai ekonomis. Namun, hiasan-hiasan maupun peralatan ritual tersebut tidak dimasukkan ke dalam kategori ekonomis karena tidak diperjualbelikan dan hanya diperuntukkan kepentingan sendiri. Seperti telah dijelaskan sebelumnya (periksa pada pembahasan keindahan secara individual) untuk menghasilkan nuansa keindahan diperlukan kreativitas dengan menciptakan motif-motif sesuai dengan imajinasinya dengan didasari oleh pengalaman yang pernah dialami, dilihat, dan dinikmati melalui lingkungan hidupnya. Dengan demikian, *onda* yang dibuat pada bodi tifa itu memiliki nilai yang bernuansakan keindahan gagasan kreatif yang diciptakan melalui imajinasi dan jiwa seninya.

5.3.3 Keindahan Seni Kolektif

Makna keindahan sebagai seni kolektif tidak ditemukan dalam bentuk simbol verbal. Makna keindahan sebagai seni kolektif ini hanya ditemukan dalam bentuk simbol nonverbal. Dari hasil identifikasi terhadap bentuk simbol nonverbal di-

temukan simbol-simbol berkaitan dengan para pelaku *munaba*. Simbol-simbol yang dimaksud adalah (1) *yanisa munabaugha*, (2) *fana siwaugha*, (3) *owana ghareukigha*, dan (4) *owana ghaferaukigha*. Makna keindahan kolektif di sini merujuk pada kekompakan antara pelaku *munaba* sebagai bagian saling mengisi dan saling melengkapi pada sebuah seni pertunjukan yang solid.

Yanisa munabaugha berperan sebagai pimpinan *munaba* yang mengelola semua komponen yang harus hadir dalam ritual itu. Tentunya setiap komponen pun harus melakukan peran dan fungsinya masing-masing, sehingga terjadi suatu komunikasi antara semua komponen itu. Misalnya, ketika *yanisa munabaugha* memulai *munaba* dengan menyampaikan syair-syair nyanyian yang dipilih sesuai dengan ketentuan adat yang berlaku. Kemudian *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* menunggu sambil menyimak secara seksama larik-larik yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha* untuk kemudian ditirukan secara bergantian antara *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Di sini perlu adanya kerja kolektif antara *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, dan *owana ghaferaukigha*. Ketiga komponen pelaku *munaba* ini harus tahu tugasnya masing-masing untuk mewujudkan kerja kolektif yang mengandung konsepsi kebersamaan.

Fana siwaugha 'pemukul tifa' yang berada pada posisi paling depan barisan juga membutuhkan kekompakan dan ditata secara estetis. *Fana siwaugha* harus menabuh tifa dengan irama yang sudah ditentukan sesuai dengan tradisi *munaba*. Jika salah satu dari mereka menyimpang ketukannya akan terjadi kekacauan. Mereka ini layaknya sebuah kelompok musik yang harus bisa menyeleraskan berbagai hal. Misalnya, pukulan tifa dengan nada, irama, dan gaya khas dalam *munaba* yang harus disesuaikan aktivitas *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* berkenaan dengan gerak tarian, nyanyian, dan bentuk formasi barisan.

Di samping pemukul tifa juga diperlukan adanya *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Ini menunjukkan bahwa pelaksanaan *munaba* ini tidak bisa dilakukan secara individual, tetapi harus secara kolektif. Para pelaku *munaba* tentunya adalah para seniman terlatih yang tidak bisa dilakukan atau digantikan sembarang orang. Mereka melakukan berbagai gerakan dan hentakan musik yang serempak sesuai kaidah yang ada dalam *munaba*. Gerakan-gerakan dan bunyi-bunyian itu tidak akan ada maknanya jika dilakukan secara individual. Pendek kata, penyelenggaraan *munaba* sebagai bentuk ritual yang memerlukan dasar seni, hanya dapat dilakukan dengan melibatkan orang berjiwa seni dan dilaksanakan secara kolektif.

5.3.4 Keindahan Bernilai Ekonomis

Keindahan bernilai ekonomis yang merujuk langsung pada kekayaan dan keindahan potensi sumber daya alam Waropen dapat diarahkan pada sumber-sumber kekayaan alamnya. Keindahan pantai dan banyaknya sumber daya alam se-

perti pinang, kelapa dan buah-buahan lain tidak hanya berarti keindahan alam, tetapi juga memiliki nilai ekonomis yang bisa dijual. Dari hasil identifikasi terhadap sistem simbol dalam *munaba* yang memiliki konsepsi keindahan bernilai ekonomis hanya ditemukan pada bentuk simbol verbal. Sementara itu, dalam bentuk nonverbal tidak ditemukan yang memiliki makna ini. Dengan demikian, tidak ada pembahasan simbol nonverbal dalam konteks makna keindahan yang bernilai ekonomis. Berikut penjelasan bentuk simbol verbal tersebut.

Berdasarkan hasil identifikasi pada simbol-simbol yang mengandung makna keindahan yang bernilai ekonomis banyak ditemukan bentuk simbol verbal yang terdapat pada kata: (1) *rewambe*, (2) *rewano*; pada frasa: (3) *nighaina famaigha* 'banyak rumpun kelapa', (4) *rifuna famaigha*, (5) *ghorumi rifuna*, dan (6) *ayomi rifuna*. Berikut ini penjelasan simbol-simbol yang mengandung makna keindahan yang bernilai ekonomis tersebut.

Di samping memiliki makna keindahan individual, *rewambe* yang memiliki arti 'cincin' (UM.B14.L2) juga memiliki makna simbolik "keindahan yang bernilai ekonomis". Kata cincin di sini mengimplikasikan kekayaan alam yang bernilai ekonomis. Seperti halnya pada kata *rewano*, (N1.B19, B34; 35; 38; 39; 40) yang juga berarti 'cincin', adalah padanan dari kata *rewambe*. Dengan demikian, makna simbolik "keindahan yang bernilai ekonomis" juga bisa direkatkan pada kata ini.

Frasa *nighaina famaigha* (N1.B6) yang artinya 'banyak rumpun kelapa', juga bisa dimasukkan ke dalam makna keindahan bernilai ekonomis. Frasa ini menunjukkan betapa melimpahnya kekayaan sumber daya alam Waropen. Kekayaan alam ini diwakili dengan simbol 'pohon kelapa'. Selain simbol pohon kelapa, kekayaan alam itu juga dilambangkan dengan 'pohon pinang'. Simbol ini termuat dalam frasa *rifuna famaigha* (N1.B10) yang berarti 'banyak rumpun pohon pinang'. Selain itu, simbol verbal dalam wujud *rifuna* juga dapat ditemukan pada dua frasa yang bersinonim, yaitu (5) *ghorumi rifuna* (N1.B11) dan (6) *ayomi rifuna* (N1.B12) berarti 'tanah Waropen yang banyak pohon pinang'. Dengan demikian kedua frasa ini juga mengandung makna 'keindahan yang bernilai ekonomis'.

5.4 Makna Simbol dalam Konteks Filosofi

Makna konteks filosofi dalam penelitian ini adalah suatu konsepsi yang mengandung sikap manusia yang melibatkan usaha untuk memikirkan masalah hidup dan alam semesta, siap menerima hidup dan alam seperti apa adanya dan mencoba melihat hubungannya secara keseluruhan. Makna dalam konteks filosofi ini ditandai oleh adanya sikap-sikap mau kerja sama, memiliki pikiran yang terbuka, bersifat yang bijaksana dan mampu berpikir kritis. Sehubungan dengan itu, pembahasan sistem simbol dalam *munaba* yang memiliki makna dalam konteks filosofis dihubungkan dengan indikator-indikator yang meliputi: (1) sikap keber-

samaan, (2) sikap keterbukaan, (3) sikap kebijaksanaan, dan (4) sikap kritis. Berikut ini penjelasan keempat kategori makna simbol konteks filosofi.

5.4.1 Sikap Kebersamaan

Konsepsi tentang sikap kebersamaan bagi orang Waropen merupakan suatu pandangan yang tidak dapat dipisahkan dalam menjalani kehidupan sehari-hari di masyarakat. Sikap kebersamaan ini juga direpresentasikan dalam pelaksanaan ritual *munaba*. Simbol-simbol dalam *munaba* yang mengandung makna konteks religi dalam kategori sikap kebersamaan direpresentasikan melalui perilaku dan tindakan para pelaku *munaba*, baik *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Konsepsi yang terkandung dalam simbol-simbol konteks filosofi kategori kebersamaan bernuansa rasa persatuan, saling menghargai, saling menolong, dan saling melengkapi untuk mencapai keseimbangan atau keselarasan hidup. Berdasarkan hasil identifikasi dan interpretasi terhadap makna simbol dalam konteks filosofi yang memiliki sikap kebersamaan, ditemukan bentuk simbol verbal dan nonverbal. Berikut ini dipaparkan penjelasan kedua bentuk simbol tersebut.

5.4.1.1 Simbol Verbal

Hasil identifikasi yang dilakukan menemukan simbol-simbol verbal yang mengandung makna sikap kebersamaan yang terdapat dalam bentuk simbol verbal pada segmen paralinguistik, kata, frasa, dan larik. Simbol-simbol yang dimaksud adalah (1) tuturan sangat keras, (2) bunyi desis: sss, (3) tuturan monoton, (4) tuturan keras, (5) *nighiana*, (6) *rifuna*, (7) *esa*, (8) *ayomi*, *ghoruni*, (9) *sepaida rarunda*, (10) *yunggo sepaida raunda ndoghae*, dan (11) *yunggo sepaida weniki sepaida*. Berikut ini penjelasan simbol-simbol yang mengandung konsepsi tentang sikap kebersamaan tersebut.

Bentuk simbol paralinguistik yang berupa *tuturan sangat keras* ini dilakukan oleh seorang pelaku pilihan yang mewakili penari kelompok depan (laki-laki) dan seorang penari dari kelompok belakang (wanita). *Tuturan sangat keras* ini dilakukan setelah mendengarkan larik-larik nyanyian yang dituturkan oleh *yanisa munabaugha* sebanyak satu bait yang terdiri atas dua larik. Seorang penari bagian depan (laki-laki) menirukan larik pertama (L1) dan disambung oleh seorang penari bagian belakang (wanita) menirukan larik kedua (L2) yang dinyanyikan secara keras. Fenomena *tuturan sangat keras* ini mengandung konsepsi suatu bentuk musyawarah untuk mencapai suatu kesepakatan bersama antara orang yang ada di bagian depan dengan orang yang di bagian belakang, atau kelompok laki-laki dengan kelompok wanita setelah mendapat perintah dari pimpinan *munaba*, *yanisa munabaugha*.

Bunyi desis (sss) dituturkan oleh *owana ghaferaukigha* ketika *fana siwaugha* memberi kode dengan ketukan tifa untuk memulai berputar mengelilingi arena. *Bunyi desis* (sss) itu dituturkan secara bersama-sama sambil

membalikkan badannya menghadap ke depan pada formasi barisan berbanjar dua-dua dan siap untuk bergerak mengelilingi arena secara bersama-sama. Setelah dicermati *bunyi desis (sss)* ini mengandung konsepsi kebersamaan dalam melakukan aktivitas kehidupan. Hal ini terjadi adanya komunikasi antara: pihak laki-laki dengan pihak wanita, pihak yang ada di depan dengan pihak yang ada di belakang, atau pihak atasan atau pimpinan dengan pihak bawahan atau anak buah.

Tuturan monoton atau khas ritual dilakukan oleh para pelaku *munaba*, baik *owana ghareukigha* maupun *owana ghaferaukigha* secara bersama-sama dan serempak dengan nada dan irama yang datar dan sakral ketika menyanyikan larik-larik *munaba*. Dalam melakukan *tuturan monoton* itu sambil mengelilingi arena dengan formasi gerakan yang khas tidak banyak variasinya serta diiringi dengan suara tifa yang nada dan irama pun tidak banyak variasinya. Fenomena yang serba monoton secara khas ini merupakan suatu puncak ritual yang memerlukan kekuatan dan konsentrasi secara penuh dan terpadu demi tercapainya daya magis dan bernuansa sakral dalam berkomunikasi dengan alam gaib. Dari penjelasan ini, *tuturan monoton* sebagai simbol bentuk paralinguistik yang dapat dimaknai sebagai sikap kebersamaan yang diwujudkan dengan menggalang persatuan untuk mencapai suatu tujuan.

Bentuk simbol paralinguistik terakhir adalah *tuturan keras*. *Tuturan keras* ini dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* ketika akan mengakhiri suatu putaran atau setelah mengelilingi arena *munaba*. *Tuturan keras* ini dilakukan sambil membalikkan badan sehingga membentuk formasi saling berhadapan antara pasangan penari sebelah kanan dan sebelah kiri. Formasi berhadapan ini hanya dilakukan sebentar oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* kemudian membalikkan badan lagi menghadap ke depan dan berhenti tepat di depan *yanisa munabaugha*. Semua gerakan dan formasi itu dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* secara bersama-sama dan serempak. Dengan demikian, *tuturan keras* ini sebagai simbol dapat diidentifikasi mengandung konsepsi perlunya koordinasi dan kerja sama untuk menyelesaikan suatu tugas atau pekerjaan.

Simbol verbal lainnya yang mengandung makna sikap kebersamaan juga ditemukan pada kata *nighiana* 'kelapa'. Sikap kebersamaan ini dapat dilihat pada bait berikut *Yunda nighaina famaigha Noyo//Famaigha Noyo rewambe Noyo* 'Dia minum air kelapa di dusun kelapa yang banyak//Dusun kelapa yang banyak seperti cincinnya'. Selain itu, kata *rifuna* 'pinang' juga memiliki makna sama dengan *nighaina*. Perhatikan berikut ini: *Yunda rifuna famaigha Noyo//Famaigha Noyo rewambe Noyo* 'Dia makan pinang di dusun kelapa yang banyak//Dusun pinangnya banyak seperti cincinnya'.

Dari bait-bait di atas tampak bahwa kegiatan minum kelapa dan makan pinang dilakukan bersama-sama dalam kegiatan sosial. Penekanan bisa dijelaskan pada kata *rifuna*. Makan *rifuna* 'pinang' bagi orang Waropen atau orang Papua pada umumnya merupakan kegiatan sosial yang sering dilakukan untuk

membangun komunikasi sosial kebersamaan yang dapat dibandingkan dengan merokok atau minum kopi di sejumlah kawasan di Indonesia lainnya, atau minum bir bersama di Bavaria, Jerman. Sikap kebersamaan ini juga ditemukan pada bait lain dalam cerita NI yang menceritakan bahwa dia minum *esa, saguer* 'tuak' bersama-sama dengan penduduk Indoki, Pulau Biak (Periksa lampiran IV: N1.B25, dan N1.B26). Minuman tradisi *esa* telah dikenal oleh masyarakat Waropen sejak zaman nenek moyangnya dulu. Masyarakat Waropen zaman dahulu meminum *esa* memiliki tujuan untuk membangkitkan semangat, menghidupkan suasana, dan menambah kekuatan dalam menjalankan aktivitas atau pekerjaan yang dilakukan secara bersama-sama.

Dalam bentuk simbol verbal dalam *munaba* ini banyak ditemukan penggunaan kata *ayomi* dan *ghorumi*. Kedua kata *ayomi* dan *ghorumi* ini mengacu pada identitas pribumi orang Waropen. Identitas diri ini memiliki makna yang menunjukkan adanya "perasaan kebersamaan" sebagai orang Waropen. Perhatikan kutipan bait (N1.B43) berikut: *Yunda arire ayomi arire//Ayomi arire sowaigha gheighao* 'Dia minum dengan tempurung di negeri sendiri// Tempurung negeri sendiri bekasnya di sana'.

Selanjutnya, dijumpai bentuk frasa *sepaida rarunda* 'saling merapat atau mengait', dan *sepaida weniki* 'saling merapat ke kapal'. Kedua frasa itu, mengandung makna melakukan kerjasama yang erat dan bahu membahu dalam menghadapi suatu tantangan hidup atau kemajuan peradaban untuk mencapai suatu kesejahteraan. Perhatikan kedua frasa dalam larik: *Yunggo sepaida raunda ndoghae* (N1.B22) 'dia minum saling merapat/mendekat dengan yang lainnya sampai ke teluk'. Penjelasan sama dengan frasa *sepaida rarunda*, juga terdapat pada larik lainnya: *Yunggo sepaida weniki sepaida* (N1.B23) 'dia minum hingga merapat ke kapal'. Dengan demikian, kedua frasa tersebut mencerminkan sikap hidup gotong royong dan saling membantu untuk menggapai tujuan.

5.4.1.2 Simbol Nonverbal

Dari hasil pengamatan dan identifikasi terhadap *munaba*, ditemukan simbol-simbol nonverbal yang mengandung konsepsi atau makna sikap kebersamaan yang mencakup: (1) *owana ghareukigha*, (2) *owana ghaferaukigha*, (3) *nandu wa nandu* (4) *kakesi*, dan (5) *wundo*. Berikut ini dipaparkan penjelasan kelima simbol nonverbal yang mengandung makna sikap kebersamaan tersebut.

Jika diperhatikan dari kedudukan atau posisi *owana ghareukigha* 'kelompok penari bagian depan pria' dan *owana ghaferaukigha* 'kelompok penari bagian belakang: wanita' dalam pelaksanaan *munaba* menunjukkan adanya maksud yang menggambarkan tentang keseimbangan dan saling melengkapi untuk membentuk satu kesatuan. *Munaba* tidak lengkap atau bahkan tidak dapat dilaksanakan tanpa adanya kedua kelompok penari ini. Gambaran ini mengandung maksud bahwa suatu pekerjaan yang berat dapat diatasi secara baik bila semua pihak ikut

terlibat secara bersama-sama antara orang yang ada di depan dengan orang yang ada di belakang, atau pihak laki-laki dengan pihak wanita.

Konsepsi keseimbangan dalam membentuk sikap kebersamaan juga ditemukan pada formasi barisan *nandu wa nandu* 'berdua-dua', pada posisi kiri dan kanan. Tidak akan pernah terjadi barisan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dilakukan dengan formasi satu-satu atau tiga-tiga. Pandangan mereka tentang pasangan antara pria dan wanita, kiri dan kanan, depan dan belakang adalah konsepsi keseimbangan hidup untuk saling membantu, mengasihi dan melengkapi dalam mencapai keharmonisan hidup masyarakat. Konsepsi keseimbangan ini bisa dibandingkan dengan konsep Cina tentang *yang ying* adanya unsur *yang* 'keras' dan *ying* 'lembut' dalam kehidupan manusia yang memiliki konsep partisi dualis.

Selanjutnya, dalam penyelenggaraan *munaba* harus disediakan piranti yang disebut *kakesi* 'sesaji'. *Kakesi* ini berupa pinang, sirih, kapur, dan tembakau lempeng sebagai persyaratan yang disajikan dalam *munaba*. Dalam menyajikan *kakesi* harus lengkap dan utuh karena sebagai sesaji merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Salah satu tidak ada berarti tidak lengkap. Misalkan ada pinang tapi tak ada sirih, maka *kakesinya* belum lengkap. Setiap komponen sesaji itu kehadirannya saling melengkapi. Konsepsi *kakesi* dalam *munaba* ini sebagai simbol memiliki maksud bahwa manusia hidup di masyarakat itu yang harus saling melengkapi dan saling membantu antara satu sama lain.

Simbol nonverbal lain yang mengandung makna kebersamaan adalah *wundo* 'ruang tengah dalam rumah besar' yang dulu dijadikan tempat pelaksanaan *munaba*. Akan tetapi, karena *wundo* tidak lagi mencukupi sebagai tempat *munaba* yang menghadirkan orang banyak, sekarang *munaba* dilaksanakan di halaman. Mengapa zaman dulu *wundo* dijadikan tempat penyelenggaraan *munaba*? Karena *wundo* merupakan tempat berkumpulnya keluarga yang memiliki garis keturunan yang sama. Di ruang ini kebersamaan sebuah keluarga terjalin, misalnya untuk membicarakan masalah-masalah keluarga, baik yang berupa persoalan-persoalan keluarga, kesejahteraan keluarga, maupun kepentingan sosial dalam masyarakat.

5.4.2 Sikap Keterbukaan

Masyarakat Waropen memiliki sikap berpikir yang terbuka dan berpandangan luas untuk mencapai kehidupan yang lebih maju dan sejahtera. Keadaan ini dapat dibuktikan melalui keberhasilan orang-orang Waropen dalam mencapai taraf hidup yang lebih baik dan berwawasan luas. Fenomena ini juga direpresentasikan melalui simbol-simbol dalam *munaba* yang mengandung makna konteks filosofi kategori sikap berpikir terbuka. Dari hasil identifikasi ditemukan sejumlah simbol yang menekankan pada pandangan masyarakat Waropen terhadap keadaan negeri rantau yang jauh atau negeri asing yang sudah lebih maju. Simbol-simbol yang memiliki makna dalam konteks sikap terbuka dapat ditemukan pada bentuk

simbol verbal dan simbol nonverbal. Berikut ini dipaparkan penjelasan bentuk-bentuk simbol yang memiliki makna dalam konteks sikap terbuka tersebut

5.4.2.1 Simbol Verbal

Dari hasil identifikasi dan interpretasi terhadap simbol-simbol verbal yang memiliki makna dalam konteks sikap terbuka ditemukan 11 (sebelas) simbol pada bentuk kata, larik, dan bait, yaitu (1) *risigha*, (2) *risira*, (3) *andewe*, (4) *rofombe*, (5) *Sapari yesina doraghama yuno*, dan (6) *Sio...manaighae ghanau maimba*, (7) *Yunggo ndoghao andewe ndoghao*, (8) *Yunggo sepaida rarunda ndoghao*, (9) *Yunda maino risigha gheighao//Yunda maino ayomi maino*, (10) *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Unao*, (11) *Yunda fasina urigha we Noyo//Urigha we Noyo rewambe Noyo*. Selanjutnya, dikemukakan penjelasan terhadap simbol-simbol tersebut.

Simbol berbentuk kata *risigha* 'sebelah kiri atau pantai sebelah barat' memiliki arti yang sama dengan kata *risira* 'sebelah kiri atau pantai sebelah barat'. Hal ini terjadi karena dialek pengucapan terhadap kedua bentuk kata tersebut, tetapi dalam *munaba* kedua bentuk kata itu digunakan sebagai variasi dalam pilihan kata untuk mencapai nilai estetikanya. Kedua kata yang memiliki arti sama itu mengandung konsepsi bahwa tempat di sebelah barat merupakan tujuan akhir dalam perjalanan hidupnya. Selain itu, wilayah atau daerah yang terletak di sebelah barat adalah daerah yang sudah maju peradabannya sehingga menjadi tujuan untuk mencari penghidupan yang lebih baik dan menambah wawasannya.

Kata *andewe* 'negeri asing' dan *rofombe* 'Pulau Biak' kedua kata ini juga memiliki konsepsi yang sama, yaitu sebagai daerah di luar wilayah Waropen atau negeri orang atau perantauan. Sama halnya dengan konsepsi yang terkandung dalam kedua sebelumnya, yaitu kata *risigha* dan *risira*. Pandangan orang Waropen terhadap kata *andewe* dan *rofombe* adalah negeri yang terletak di sebelah barat dan negeri yang sudah maju. Pandangan ini mengandung konsepsi sikap keterbukaan orang Waropen terhadap keinginan untuk maju dengan cara belajar dari orang luar atau mencari pengalaman di negeri asing itu.

Sikap terbuka ini juga ditemukan dalam kemunculan *sapari* 'bintang pagi'. Perhatikan larik (*UMB25.L1*) berikut *Sapari yesina doraghama yuno* yang berarti 'bintang pagi telah muncul di langit untuk minum'. Larik ini diinterpretasi sebagai simbol yang mengandung konsepsi "suatu harapan dan sikap optimisme". Mereka membuka diri untuk memandang ke depan bahwa setiap persoalan hidup yang dihadapi pasti ada solusinya. Selain itu, simbol lainnya yang mengandung "harapan dan optimisme" ini ditemukan juga dalam larik yang terdapat kata *manaighae* 'awan' yang terdapat pada larik (*SW.B6.L1*) berikut: *Sio...manaighae ghanau maimba* 'Aduh, awan di kaki langit sudah menutupi'. Dalam konteks ini, awan bukanlah simbol kesuburan atau dunia antara seperti dalam Cirlot (1962:50), tetapi awan dalam konteks ini merujuk pada suatu harapan jauh di sana yang masih terhalang tantangan yang harus dihadapinya.

Selanjutnya, kedua larik berikut ini diinterpretasi sebagai simbol yang mengandung konsepsi yang sama. Perhatikan larik *Yunggo ndoghao andewe ndoghao* 'Dia minum menguasai sampai ke teluk negeri asing' dan perhatikan juga larik *Yunggo sepaida rarunda ndoghae* 'Dia minum menguasai sampai ke teluk Pulau Biak'. Perbedaan kedua larik itu terdapat pada kata negeri asing dan Pulau Biak. Namun, menurut pandangan orang Waropen kedua kata itu memiliki maksud yang sama daerah luar Waropen yang dikatakan sebagai negeri asing, negeri orang, atau perantauan. Dengan demikian, kedua larik tersebut mengandung konsepsi tentang pandangan orang Waropen yang memiliki sikap terbuka mau keluar untuk mencari penghidupan di luar daerah Waropen.

Dalam bentuk bait pun ditemukan sebagai simbol yang memiliki konsepsi sikap keterbukaan. Perhatikan bait-bait berikut ini: *Yunda maino risigha gheighao//Yunda maino ayomi maino* 'Dia minum sampai pantai barat sana//Dia minum sambil mengenang negeri sendiri', bait ini mengandung konsepsi sikap terbuka pergi merantau untuk mencari penghidupan, tetapi tidak melupakan negeri sendiri atau daerah asalnya. Sikap terbuka juga terdapat dalam bait berikutnya: *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao* 'Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri sampai pantai barat//Uma hanyut menyusuri pantai pasir seperti cincinnya'. Konsepsi yang terkandung dalam bait ini adalah keterbukaan untuk mengatasi masalah yang dihadapi di negerinya. Pada bait selanjutnya, *Yunda fasina urigha we Noyo//Urigha we Noyo rewambe Noyo* 'Dia minum sampai kekenyangan di sana//Di sana kekenyangan seperti cincinnya', memiliki konsepsi bahwa kesuksesan dapat diraih dengan sikap keterbukaan.

5.4.2.2 Simbol Nonverbal

Simbol-simbol yang berbentuk nonverbal yang memiliki makna dalam konteks filosofi kategori sikap keterbukaan banyak ditemukan dalam *munaba*. Dari hasil identifikasi dan interpretasi terhadap simbol dalam *munaba* yang mengandung konsepsi sikap keterbukaan ini ditemukan (1) *rewano* 'cincin', (2) *sarako* 'gelang tangan', (3) *saparo* 'gelang lengan', (4) *kirarina* 'berkeliling', dan (5) *yanimba ghare* 'pandangan ke depan'. Berikut ini dipaparkan penjelasan simbol-simbol nonverbal yang memiliki konsepsi sikap keterbukaan tersebut.

Simbol nonverbal yang tergolong pada aspek fisik khususnya memiliki bentuk bulat atau melingkar, seperti *rewano* 'cincin', *sarako* 'gelang tangan', dan *saparo* 'gelang lengan', diinterpretasi memiliki konsepsi harapan manusia itu tidak memiliki ujung atau batas. Pandangan ini digambarkan pada *rewano*, *sarako*, dan *saparo* yang memiliki bentuk bulat atau melingkar dan tak memiliki ujung atau batas. Simbol-simbol yang berbentuk bulat atau melingkar, khususnya *rewano* banyak digunakan dalam tuturan cerita *munaba*, terutama dalam cerita NI dan UM. Selain itu, simbol nonverbal yang berbentuk bulat atau melingkar juga ditemukan pada aspek formasi dalam pelaksanaan *munaba*. Formasi yang membentuk lingkaran adalah *kirarina*. Formasi *kirarina* ini dilakukan oleh

owana ghareukigha dan *owana ghaferaukigha* dengan mengelilingi arena sambil menari dan menyanyi. Formasi keliling yang membentuk lingkaran ini memiliki konsepsi perjalanan kehidupan itu tidak batasnya atau tidak ada akhirnya. Dengan demikian, konsepsi tentang harapan tidak ada batas dan kehidupan tidak ada akhir ini menggambarkan pandangan orang Waropen tidak mengenal putus asa. Kegagalan adalah keberhasilan yang tertunda, kematian adalah memasuki kehidupan baru.

Selain formasi *kirarina*, ditemukan juga formasi *yanimba ghare*. *Yanimba ghare* ialah gerakan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* yang menghadap lurus ke depan ketika berputar mengelilingi arena. Formasi ini terlihat paling dominan dibandingkan dengan formasi lainnya karena dilakukan selama mengelilingi arena, dan tanpa ada selingan perubahan formasi. Formasi *yanimba ghare* merupakan puncak ritual yang memerlukan konsentrasi penuh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dengan pandangan wajah menghadap lurus ke depan. Formasi ini mengandung konsepsi sikap optimis untuk menyongsong masa depan.

5.4.3 Sikap Kebijaksanaan

Sikap bijaksana dalam konteks ini lebih banyak merujuk pada konsepsi ketabahan, keikhlasan, dan kesabaran dalam menghadapi berbagai ujian hidup yang tercermin dalam sikap yang tidak mudah menyerah dan konsisten dalam menjalani berbagai aktivitas kehidupan yang harus ditempuh. Makna simbol dalam konteks filosofi kategori sikap yang bijaksana ini dapat dijumpai pada simbol verbal dan simbol nonverbal.

5.4.3.1 Simbol Verbal

Dari hasil identifikasi terhadap simbol verbal ditemukan simbol yang berupa kata, frasa, dan larik yang memiliki konsepsi kategori sikap yang bijaksana. Simbol-simbol yang dimaksud adalah (1) *maino*, (2) *maimba*, (3) *mainda saikio*, (4) *poindawu auwe*, (5) *Maino oragha saihve aruo*, dan (6) *Sagha ghaidosa rua ghaidosa*. Berikut ini dipaparkan penjelasan simbol-simbol tersebut.

Kata *maino* (N1.B13) 'dia berlabuh' ini diinterpretasi sebagai suatu penantian. Penantian di sini bukan dalam pengertian statis, tetapi bersifat dinamis. Ini merupakan simbol dari kehidupan masyarakat Waropen yang memiliki mata pencaharian sebagai nelayan yang sehari-harinya mencari ikan di kali atau laut. Dalam mencari ikan mereka harus bersabar menunggu sampai buruannya tertangkap. Fenomena ini merujuk pada sikap bijaksana yang dilakukan dalam mengarungi kehidupan, kesabaran menunggu untuk mendapatkan rejeki berupa ikan, cumi-cumi, kerang, udang, atau yang lainnya. Perhatikan kutipan bait (N1.B13) berikut: *Yunda maino risigha Noyo//Yunda maino ghorumi Noyo* 'Dia minum (lalu berlabuh) di pesisir pantai sebelah barat//Dia minum di negeri sendiri'

Selain makna sikap kesabaran dalam suatu penantian, ditemukan juga simbol yang memiliki konsepsi suatu ketabahan dalam perjuangan hidup. Konsepsi sikap tabah dalam menjalani penderitaan kehidupan ini dapat dijumpai pada kata *maimba*. Perhatikan bait (SW.B5.L1) *Randa maimba aikiwe raune//Rowainie ranga paira wenie* 'Saya makan berada (lalu berlabuh) di air kali kotor//Saya makan banyak sekali tapi masih seperti ini'. Meski berlabuh dan harus makan tanah di air kali yang kotor Suawini tetap tabah. Lebih dari itu juga ada makna kekuatan dalam menghadapi cobaan hidup seperti pada simbol verbal pada frasa (UM.B22.L2) *mainda saikio* 'dia hanyut diterpa terik matahari' yang memiliki konsepsi beratnya penderitaan. Konsepsi yang sama ditemukan juga pada larik (SW.B32) *Sagha ghaidosa rua ghaidosa* 'dia mencari ke udik kali.' Di sini dapat diinterpretasikan sebagai perjuangan yang dihadapi untuk hidup.

Sikap tabah dalam menghadapi cobaan hidup ini juga ditemukan pada frasa (UM.B24.L2) *poindawu auwe* 'tak ada lagi baju di badan'. Frasa ini mengandung konsepsi betapa beratnya cobaan hidup. Selain itu, larik (UM.B23.L1) *Maino oragha saiwe aruo* 'Dia hanyut diterpa panas matahari terus-menerus'. Larik ini mengandung konsepsi tentang kesabaran dalam menghadapi penderitaan hidup. Frasa (UM.B24.L2) dan larik (UM.B23.L1) ini menggambarkan beratnya cobaan hidup yang dialami oleh tokoh Uma dalam cerita UM. Uma adalah seorang putri yang cantik keturunan *sera* yang melakukan kesalahan dan untuk menebus kesalahannya dia menghanyutkan diri menuju pantai barat. Pesan yang disampaikan adalah agar generasi orang Waropen mencontoh sikap sabar, tabah dan ikhlas seperti yang dilakukan oleh Uma meskipun dia seorang putri yang cantik keturunan *sera*.

5.4.3.2 Simbol Nonverbal

Dalam simbol nonverbal ditemukan aksesoris dan gerakan yang mengandung konsepsi "sikap bijaksana". Simbol-simbol itu terdapat pada (1) *sura*, (2) *wanggea saraima iro*, dan (3) *yowa sosoyo*.

Untuk menghadapi berbagai macam tantangan hidup, masyarakat Waropen juga punya cara untuk melindungi diri dengan kekuatan yang berasal dari atas. Konsepsi ini merujuk pada simbol nonverbal yang berupa *sura* 'sisir' yang menjadi penguat pijakan bagi burung cenderawasih yang ditancapkan pada rambut kepala *owana ghareukigha*. Sikap bijaksana lainnya dapat dilihat pada formasi *wanggea saraima iro* 'posisi tangan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* lurus ke bawah'. Posisi tangan lurus ke bawah ini dapat diinterpretasikan sebagai simbol "ketenangan, keikhlasan, dan kepasrahan". Makna serupa juga ditemui pada *yowa sosoyo* 'gerakan kaki diseret'. Gerakan ini mengimplikasikan "ketenangan dan kehati-hatian dalam menjalani kehidupan". Konsepsi tentang ketenangan, keikhlasan, kepasrahan, dan kehati-hatian merupakan pegangan dan pola hidup orang Waropen untuk bergaul dalam masyarakat. Pola hidup ini diilhami oleh keadaan dan suasana lingkungan alam di tanah Waropen

yang disebut *Ghoruni Anagha* atau *Ayomi Anagha* dalam membentuk dan melahirkan sikap-sikap tersebut.

5.4.4 Sikap Kritis

Simbol-simbol yang mengandung sikap kritis merujuk pada pandangan filosofis masyarakat Waropen yang berusaha mengkritisi kondisi maupun alam pikiran masyarakatnya sendiri. Makna simbol dalam konteks filosofi kategori sikap pikiran yang kritis ini hanya ditemukan pada simbol verbal. Adapun dalam simbol nonverbal tidak ditemukan makna yang memiliki konsepsi kategori ini. Oleh karena itu, pembahasan simbol yang berkategori sikap bijaksana hanya dibahas pada simbol verbal.

Dari hasil identifikasi terhadap simbol verbal yang memiliki makna dalam konteks filosofi kategori sikap pikiran yang kritis ini ditemukan simbol yang berbentuk kata, frasa, dan bait, yakni (1) *ambera*, (2) *urao*, (3) *somu ranawe*, (4) *Kamo bu wewe raraina ndoghae//Raraina ndoghae awaigha naye*, dan (5) *Kamo buai femani siroghai wewe//Siroghai wewe raraina ndoghae*. Berikut ini dipaparkan penjelasan simbol-simbol tersebut.

Sikap kritis terhadap kondisi sendiri ditemukan pada pandangan orang Waropen yang diemban oleh tokoh Suawini dalam cerita SW. Dalam cerita ini dikisahkan kehidupan Suawini yang menderita dan kelaparan di negerinya sendiri. Setiap harinya Suawini hanya makan *ambera* 'tanah liat' (SW.B2.L1), tetapi ia tetap berusaha untuk mencari kehidupan yang lebih baik, seperti orang-orang di daerah lain. Jika diinterpretasi dalam konteks kondisi dan budaya orang Waropen, kata *ambera* ini dapat dimaknai tentang kemiskinan dan keterbelakangan.

Pikiran kritis yang direpresentasi pada tokoh Suawini ditunjukkan setelah makan *ambera* ternyata masih terasa lapar. Perhatikan contoh bait (SW.B2) berikut: *Randa ambera pairawe urao//Pairawe urao rara ghaini* 'Saya makan tanah liat tapi masih lapar//Karena masih lapar saya pergi'. Konsepsi sikap kritis direpresentasikan pada kata *urao* 'lapar'. Di sini sikap kritis ditunjukkan dengan jelas melalui tokoh Suawini yang memiliki pesan kepada masyarakat Waropen tidak boleh berdiam diri dalam situasi kemiskinan dan keterbelakangan. Melalui pesan ini, Suawini mengajak kepada generasi penerus orang Waropen untuk "berhijrah" dari keadaan keterbelakangan dan kemiskinan menuju ke kehidupan yang lebih baik, dengan mencari pengalaman di daerah lain yang sudah maju. Hal ini terbukti sampai sekarang banyak orang-orang Waropen yang pergi merantau untuk mencari ilmu dan menimba pengalaman di negeri orang dan sukses. Sikap kritis ini sangat kontradiktif dengan sikap bertahan pada peribahasa Indonesia *Hujan emas di negeri orang, hujan batu di negeri sendiri*, atau peribahasa orang Jawa *Makan tidak makan yang penting berkumpul*. Kedua peribahasa ini menyiratkan konsepsi upaya tetap bertahan di negeri sendiri meski dalam keadaan susah.

Hal serupa juga tercermin dalam frasa (NI.B27;B28), *somu ranawe* 'penunggu jalan keluar'. *Somu* adalah roh penunggu yang menggambarkan "kegelapan dan kebodohan". Sikap kritis serupa dapat ditemukan pada bait (SW.B23), *Kamo bu wewe raraina ndoghae//Raraina ndoghae awaigha naye* 'kita pergi dari tanah kelahiran tempat kita dibesarkan untuk mencari makan'. Bait ini mengimplikasikan untuk mencari kehidupan yang lebih baik dengan meninggalkan tanah kelahiran. Sementara, bait (SW.B24), *Kamo buai femani Siroghai wewe//Siroghai wewe raraina ndoghae* 'kita pergi dari tempat ini karena Siroghai mau menempatnya' juga mengandung konsepsi yang sama, yaitu pergi meninggalkan kegelapan dan kebodohan. Perbedaannya terletak pada penegasan untuk meninggalkan kebodohan dan kegelapan yang direpresentasikan pada makna bait (SW.B24) Siroghai mau menempati. Dengan demikian, kedua bait tersebut mengandung konsepsi mencari kehidupan yang lebih baik.

BAB VI

FUNGSI SIMBOL DALAM *MUNABA*

Dalam konteks budaya, simbol memiliki fungsi sangat penting dalam urusan-urusan manusia untuk menafsirkan dan merekonstruksi realitas dalam menciptakan tatanan-tatanan yang bersifat intelektual dalam kehidupan bermasyarakat. Pembahasan fungsi simbol dalam *munaba* pada bab 6 ini diklasifikasikan menjadi empat bagian, yaitu (1) fungsi simbol sebagai pengetahuan, (2) fungsi simbol sebagai komunikasi, (3) fungsi simbol sebagai partisipasi, dan (4) fungsi simbol sebagai sistem mediasi. Dalam membahas keempat kategori ini mengacu pada hasil identifikasi terhadap bentuk simbol (periksa pada bab 4) yang diklarifikasikan dengan hasil interpretasi makna simbol (periksa pada bab 5). Berikut ini pembahasan masing-masing kategori fungsi simbol tersebut.

6.1 Fungsi Simbol Sebagai Pengetahuan

Pengetahuan sangat diperlukan oleh masyarakat meskipun memiliki tingkat peradaban yang berbeda-beda untuk melahirkan dan mengungkap budaya yang direalisasikan dalam bentuk simbol. Simbol sebagai representasi dari budaya dapat dipelajari berdasarkan pengetahuan tentang dunia. Masyarakat mengetahui fakta-fakta, mengenali objek-objek, tempat-tempat, dan orang-orang, harus memiliki pola pikir yang sama dalam memahami dunia dan membuat inferensi-inferensi, serta prediksi-prediksi. Pembahasan fungsi simbol sebagai pengetahuan dalam penelitian ini berdasarkan segmen-segmen berikut ini: (1) gagasan kolektif, (2) tatanan masyarakat, (3) pandangan hidup, (4) solidaritas kelompok, dan (5) pranata estetika. Berikut ini penjelasan segmen-segmen fungsi simbol sebagai pengetahuan tersebut.

6.1.1 Gagasan Kolektif

Fungsi simbol sebagai gagasan kolektif merujuk pada simbol-simbol yang menunjukkan adanya hasil kreativitas pikiran atau gagasan-gagasan bersama sebagai kelompok masyarakat. *Munaba* sebagai ritual kematian yang penyelenggaraannya dilaksanakan secara kolektif dan diekspresikan melalui simbol-simbol yang mengandung fungsi sebagai cerminan gagasan kolektif. Dari hasil identifikasi terhadap simbol-simbol dalam konteks ini hanya dapat ditemukan pada bentuk simbol nonverbal, sedangkan pada bentuk simbol verbal tidak dijumpai. Dengan

demikian, pembahasan fungsi simbol sebagai gagasan kolektif hanya dibahas bentuk simbol nonverbal.

Dalam simbol nonverbal, fungsi simbol sebagai cerminan gagasan kolektif direpresentasikan secara langsung melalui aktivitas pelaku *munaba*. Aktivitas pelaku *munaba* itu berupa pembentukan formasi, gerakan, dan cara memukul *siwa* sebagai musik pengiring dalam pelaksanaan *munaba*. Fungsi ini terdapat pada (1) *owana ghareukigha*, (2) *owana ghaferaukigha*, (3) *kipama siwaukigha*, dan (4) *munaba* itu sendiri. Berikut ini dikemukakan penjelasan fungsi simbol-simbol tersebut.

Kehadiran para pelaku dalam *munaba* memiliki peranan yang sangat penting karena tanpa adanya pelaku *munaba* tidak dapat dilaksanakan. Pelaku yang bertugas menari dan menyanyi dalam *munaba* dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu *owana ghareukigha* 'kelompok penari laki-laki yang berada di bagian depan' dan *owana ghaferaukigha* 'kelompok penari wanita yang berada di bagian belakang'. Fenomena ini menunjukkan bahwa *munaba* selain dapat dipandang sebagai ritual, juga memiliki unsur seni kolektif yang tidak bisa dilakukan secara individual. Para penari itu tentunya adalah para seniman terlatih dan memiliki pengalaman ber-*munaba* yang tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Mereka melakukan berbagai macam aktivitas, seperti gerakan-gerakan badan dan anggota tubuh, bentuk-bentuk formasi serta hentakan kaki yang disinergikan dengan alunan suara *siwa* musik pengiring dengan nada dan irama yang khas. Semua aktivitas itu dilakukan secara bersama-sama dan serempak sesuai dengan kaidah atau aturan yang berlaku dalam *munaba*. Gerakan-gerakan, formasi-formasi, dan suara *siwa* itu akan mengandung fungsi jika dilakukan secara kolektif atau bersama-sama.

Di samping itu, juga diperlukan adanya *kipama siwaukigha* 'kelompok pemukul tifa' yang terdiri atas dua sampai enam orang. *Kipama siwaukigha* memiliki fungsi sebagai cerminan gagasan kolektif karena mereka dalam melakukan aktivitas memukul *siwa* harus memiliki makna dalam konteks ritual yang dilakukan secara serempak dan kompak sesuai dengan ketentuan adat *munaba*. *Kipama siwaukigha* harus memiliki keterampilan dan mampu menjalin kerjasama dan kekompakan dengan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam pelaksanaan *munaba*. Selain itu, *kipama siwaukigha* juga harus memahami aturan-aturan yang berkaitan dengan pelaksanaan ritual ini sebagai sebuah kegiatan kolektif. Jika sampai terjadi seseorang atau beberapa *kipama siwaukigha* melakukan kesalahan dalam memukul *siwa* dapat mengganggu konsentrasi dan kekhusyukan dalam ritual itu, sehingga menyebabkan pelaksanaan *munaba* menjadi kacau dan tidak sakral lagi.

— *Munaba* selain sebagai ritual kematian yang pelaksanaannya harus dilakukan secara kolektif atau melibatkan orang banyak, juga merupakan seni pertunjukan hasil kolaborasi atau kerja sama seluruh komponen yang meliputi *yanisa munabaugha*, *owana ghareukigha*, *owana ghaferaukigha*, dan *kipama siwaukigha* sehingga dapat menghasilkan suatu penampilan yang utuh dan kom-

pak. Kerja sama antara komponen-komponen itu sangat diperlukan untuk membentuk suatu pentunjukan *munaba* yang memiliki nilai seni yang khas. *Munaba* sebagai ritual kematian yang ditampilkan dalam bentuk pertunjukan pelaksanaannya mengacu pada ketentuan-ketentuan *munaba* yang berlaku. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa penyelenggaraan *munaba* sebagai upacara atau ritual kematian yang sakral merupakan kumpulan dari gagasan dan pikiran kolektif nenek moyang masyarakat Waropen yang menjadi pengetahuan tersendiri bagi penggagas, pemilik, dan penganut budaya *munaba* ini. Gagasan-gagasan yang lahir secara kolektif ini memiliki fungsi yang mengingatkan kepada generasi penerus agar jangan memiliki sifat individual tanpa menghiraukan kepentingan orang lain.

6.1.2 Tatanan Masyarakat

Yang dimaksud dengan tatanan masyarakat ialah norma-norma adat yang berlaku dalam suatu komunitas masyarakat yang harus dipatuhi dan dijunjung tinggi oleh pemiliknya. Setelah mempelajari hasil identifikasi terhadap bentuk simbol yang diklarifikasikan dengan makna simbol dalam *munaba* banyak dijumpai simbol-simbol yang memiliki makna dalam konteks etika. (periksa penjelasan makna simbol konteks etika pada bab 5 butir 5.2). Fungsi simbol yang memiliki kategori tatanan masyarakat dapat ditemukan pada simbol verbal dan simbol nonverbal. Berikut ini dikemukakan penjelasan tentang fungsi simbol pada kategori tatanan masyarakat yang ditemukan dalam kedua bentuk simbol tersebut.

6.1.2.1 Simbol Verbal

Berdasarkan hasil identifikasi dan interpretasi terhadap bentuk simbol verbal yang mengandung fungsi sebagai tatanan masyarakat banyak berhubungan dengan hukum adat yang berlaku dalam masyarakat Waropen. Sistem simbol dalam *munaba* yang memiliki fungsi sebagai cerminan tatanan masyarakat ini ditemukan pada bentuk kata, frasa, dan bait, yakni (1) *Uma*, (2) *rowu*, (3) *rewi onanio*, (3) *Rovoro nusaya rowuai sombe//Nusaya sombe rowuai yako*, dan (4) *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao*. Berikut ini dikemukakan penjelasan bentuk-bentuk simbol verbal yang memiliki fungsi sebagai cerminan tatanan masyarakat tersebut.

Fungsi simbol sebagai tatanan masyarakat dipergunakan untuk mengingatkan masyarakat akan adanya norma-norma yang harus dipatuhi oleh masyarakat dan mau menerima konsekuensinya jika sampai ada yang melanggar norma-norma tersebut. Berkaitan dengan hal ini, dapat dicermati kembali cerita *Uma* (*UM.B1; B2; B3*) yang dimarahi dan diusir oleh orang tuanya karena melakukan kesalahan melanggar norma-norma adat dengan memasukkan tangan atau mengambil sesuatu dari dalam *rowu* milik orang tuanya. Menurut pandangan orang Waropen *rowu* 'tas gantung' itu dianggap memiliki nilai magis dan hanya boleh dibuka oleh pemiliknya. Apabila sampai terjadi pelanggaran ter-

hadap *rowu* (UM.B1; B2: B3) itu akan hilanglah nilai magisnya dan hilang pula kesaktian pemilik *rowu* itu karena rahasianya telah dicemari oleh orang lain. Hal ini memberikan peringatan kepada masyarakat Waropen jangan sampai mengambil atau ingin memiliki barang orang lain tanpa seizin pemiliknya.

Larangan memasukkan tangan ke dalam *rowu* juga terdapat pada bait (UM.B2) berikut *Rovoro nusaya rowuai sombe//Nusaya sombe rowuai yako* 'Tas itu dibawa dari pulau yang jauh di sana//Dilarang memegang tas yang dibawa dari pulau yang jauh itu'. Adapun pelanggaran atas norma-norma adat ini adalah pengusiran terhadap siapa saja yang melanggar tatanan, yaitu Uma, oleh penegak tatanan, yaitu orang tua, ditemukan pada bait (UM.B13) berikut *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao* 'Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat//Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kekilau seperti cincinnya'. Fungsi tatanan masyarakat yang terdapat pada kedua bait tersebut mengajak siapa saja (orang Waropen) tanpa kecuali (tidak membedakan tingkatan status sosial) untuk turut menegakkan dan mematuhi hukum adat yang berlaku.

Selanjutnya, *rewi onanio* (SW.B10) merujuk pada ikatan tali atau simpulan-simpulan tali yang dibuat sebagai tanda lamanya waktu perjanjian. Jumlah ikatan atau banyaknya simpul itu akan menunjukkan hitungan waktu perjanjian, misalnya jumlah simpulnya ada lima berarti perjanjian itu disepakati selama lima hari. Bagi orang Waropen suatu perjanjian yang sudah disepakati adalah hutang, dan jika janji itu diingkari berarti melanggar tatanan atau norma-norma. Jika melanggar norma-norma yang berlaku, mau tidak mau orang itu harus menerima sanksinya. Dengan *rewi onanio* ini orang Waropen akan selalu diingatkan untuk memenuhi janji itu pada saatnya nanti sesuai dengan jumlah simpul tali. Dari uraian ini, *rewi onanio* digolongkan ke dalam fungsi simbol sebagai cerminan tatanan masyarakat.

6.1.2.2 Simbol Nonverbal

Sementara itu, dalam simbol nonverbal ditemukan (1) *sarako* 'gelang tangan', (2) *saparo* 'gelang di lengan', (3) *dimbo* 'anting-anting', (4) *ranggaghai* 'manik-manik belimbing', (5) *sireo* 'manik-manik besar', dan (6) *siwa*. Simbol-simbol ini dimasukkan dalam fungsi simbol sebagai cerminan tatanan masyarakat dalam kaitannya dengan adat yang berlaku di daerah Waropen. *Sarako*, *saparo*, *dimbo*, *ranggaghai*, dan *sireo* sebagai aksesoris yang dipakai oleh para pelaku dalam *munaba* bukan hanya sekadar perlengkapan estetis, tetapi juga sebagai norma adat yang harus dipenuhi guna mencapai kesempurnaan dalam suatu upacara. Selain itu, aksesoris-aksesoris itu dalam kehidupan masyarakat Waropen juga dipakai sebagai pelengkap mas kawin. Mas kawin dianggap tidak lengkap tanpa benda-benda budaya itu. Dengan demikian, simbol-simbol tersebut berfungsi mengingatkan adanya hukum perkawinan beserta adatnya dalam masyarakat Waropen.

Masih ada hubungannya dengan tatanan masyarakat dan hukum adat perkawinan adalah suara *siwa*. Suara *siwa* yang berkumandang diasumsikan oleh orang Waropen sebagai tanda pengkabaran terjadinya suatu peristiwa, misalnya *saira* mengantar mas kawin (ritual kehidupan), *munaba* (ritual kematian). Mendengar alunan suara *siwa* bagi orang Waropen berarti suatu undangan untuk ikut menghadiri dan melibatkan diri dalam suatu peristiwa. Mereka memiliki tanggung jawab moral dengan undangan tersebut sehingga secara sadar akan tatanan yang berlaku, mereka datang untuk berpartisipasi. Berdasarkan penjelasan itu, *siwa* dapat digolongkan simbol nonverbal yang berfungsi sebagai cerminan tatanan masyarakat Waropen.

6.1.3 Pandangan Hidup

Fungsi simbol sebagai pandangan hidup ini mengarah pada peranan simbol-simbol itu mengingatkan dan menyadarkan kepada masyarakat Waropen tentang pandangan-pandangan hidup yang dimiliki. Pandangan hidup ini tercermin dalam sikap menghadapi berbagai persoalan kehidupan sehari-hari di dalam masyarakat. Hasil interpretasi terhadap pandangan hidup orang Waropen yang terkandung dalam simbol *munaba* ini ditemukan sikap-sikap kebersamaan, terbuka, bijaksana, optimis, kritis, dan sabar (periksa makna simbol dalam konteks filosofi bab 5, butir 5.4). Dari hasil identifikasi terhadap fungsi simbol sebagai pandangan hidup ditemukan pada bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal. Berikut ini penjelasan fungsi simbol sebagai tatanan masyarakat yang ditemukan dalam kedua bentuk simbol tersebut.

6.1.3.1 Simbol Verbal

Berdasarkan hasil identifikasi dan interpretasi terhadap bentuk simbol verbal yang mengandung fungsi sebagai pandangan hidup ini ditemukan pada kata-kata berikut (1) *maino* 'berlabuh', (2) *sapari* 'bintang pagi', (3) *risigha* 'pantai sebelah barat', (4) *risira* 'pantai sebelah barat', (5) *dorado* 'waktu matahari terbit' (6) *somu* 'penunggu', (7) *ambera* 'tanah liat', (8) *andewe* 'negeri asing', (9) *rofombe* 'Pulau Biak', (10) *weniki* 'kapal bermesin' dan (11) *weseri* 'kapal bermesin'. Berikut ini dikemukakan penjelasan terhadap fungsi simbol-simbol tersebut.

Simbol yang berfungsi mencerminkan sikap sabar dalam menghadapi kehidupan dapat ditemukan pada simbol verbal kata *maino*. Untuk lebih jelasnya dapat diperhatikan kata *maino* pada bait (NI.B13) berikut: *Yunda maino risigha Noyo//Yunda maino ghorumi Noyo* 'Dia minum (jalu berlabuh) di pesisir pantai sebelah barat//Dia minum di negeri sendiri'. Dalam bait ini ditemukan kata *maino* yang berarti 'berlabuh' ini menunjukkan tentang "kesabaran". Makna kesabaran ini direpresentasikan pada sosok Noi dalam menghadapi liku-liku dan tantangan pada perjalanan ke barat untuk mencari penghidupan yang lebih baik. Sikap sabar ini tercermin dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Waropen yang

memiliki mata pencaharian sebagai nelayan. Sehari-hari mereka menghadapi tantangan-tantangan dalam mencari nafkah penghidupan harus dihadapi dengan hati-hati dan sabar. Sikap sabar ini dibentuk oleh keadaan lingkungan alam yang mewarnai pola hidupnya, seperti keadaan daerahnya yang aman, damai, dan lautnya tenang. Dengan demikian, simbol ini memiliki fungsi sebagai pengingat kepada orang Waropen agar selalu berhati-hati dan bersabar dalam menghadapi kehidupan yang penuh dengan tantangan dan cobaan ini.

Selanjutnya, sikap optimis pada simbol verbal ditemukan pada kata *sapari*. Perhatian kata *sapari* pada konteks larik (UM.B25.L1) berikut: *sapari yesina doraghama yuno* 'bintang pagi sudah muncul' yang berfungsi mengingatkan kepada orang Waropen bahwa akan datang suatu harapan baru dan kehidupan yang lebih baik. Oleh karena itu, harus disongsong dengan semangat hidup yang bergairah untuk mencapai kehidupan yang sejahtera dan bahagia. Sikap optimis yang tercermin dalam *sapari* 'bintang pagi' ini didukung juga oleh *dorado* 'waktu terbitnya matahari'. Berkaitan dengan *dorado* yang menurut orang Waropen dipandang sebagai suatu masa kehidupan baru yang memberikan harapan baru yang lebih baik dan maju. Pandangan ini terepresentasi dari arah munculnya matahari dari sebelah timur sebagai arah lahirnya kehidupan baru. Lawannya adalah *feferiana* 'waktu terbenamnya matahari' di sebelah barat sebagai arah akhir dari suatu kehidupan.

Sikap terbuka untuk mencari kehidupan yang lebih baik tercermin pada kata *risigha*. Perhatikan bait (NI.B13) berikut *Yunda maino risigha Noyo//Yunda maino ghorumi Noyo* 'Dia minum di pesisir pantai ke sebelah barat//Dia minum di negeri sendiri'. Bait ini menjelaskan fungsi sikap terbuka orang Waropen yang memandang keadaan di pantai sebelah barat Waropen dianggap lebih maju. Oleh karena itu, orang Waropen hendaknya berusaha mengejar kemajuan ini. Bait ini diulang lagi pada bait (NI.B14) *Yunda maino risigha Noyo//Yunda maino ayomi maino* 'Dia minum di pesisir pantai ke sebelah barat//Dia minum di negeri sendiri' yang memiliki pesan yang sama dengan bait (NI.B13). Selain itu, kata *risira* yang menjadi padanan *risigha* juga mencerminkan fungsi yang sama. Kata *risira* dalam konteks ini bisa ditemukan pada bait (UM.B14) *Kori mainda risira Umao//Mainda nafawe rewambe Umao* 'Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat//Uma hanyut menyusuri pantai pasir seperti cincinnya'. *Risira* juga berarti pantai sebelah barat yang berarti wilayah luar Waropen yang lebih maju sebagai tempat menjadi tujuan untuk menimba pengalaman dan mencari penghidupan yang lebih baik.

Selain itu, sikap terbuka juga ditemui pada simbol verbal kata *somu* dan *ambera*. Kata *somu* 'penunggu' sebagai simbol yang mengandung makna kegelapan, kebodohan. Sikap terbuka yang tercermin dalam simbol *somu* ini untuk mengkritisi kondisi masyarakat Waropen sendiri agar mau keluar dari kebodohan atau kegelapan. Senada dengan pandangan ini, juga terdapat pada simbol *ambera* (SW.B2.L1) yang berarti tanah liat. Simbol *ambera* ini memiliki fungsi sikap terbuka untuk keluar dari keterbelakangan dan kemiskinan. Dalam hal ini orang

Waropen selalu bersikap terbuka dan mau mencari kehidupan yang lebih baik dan berpikiran maju.

Fungsi ini juga dapat ditemui pada kisah Noi yang menjadi simbol seorang pengembara, yaitu kata *andewe* 'negeri asing'. Perhatikan bait NI.B20) berikut *Yunggo ndoghao awaigha Noyo//Andewe ndoghao awaigha Noyo* 'Dia minum menguasai sampai ke teluk negeri asing//Sampai di teluk negeri asing tempat mencari makan dia'. Pada bait (NI.B20) ini diungkapkan secara jelas bagaimana Noi berusaha mencari penghidupan dan pengalaman di negeri orang atau asing yang sudah maju. Bait ini juga diperkuat pada bait (NI.B21) dengan mengganti kata *andewe* 'negeri asing' dengan kata *rofombe* 'Pulau Biak'. Pulau Biak di sini juga merepresentasikan negeri asing yang dianggap lebih maju peradabannya.

Pandangan hidup terbuka bagi kemajuan ini juga diwakili oleh kata *weniki* (NI.B23) dan *weseri* (NI.B24) yang berarti 'kapal bermesin'. Kapal di sini mewakili "peradaban yang lebih maju." Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan makna Bab IV, yang dimaksud dengan kapal adalah kapal bermesin yang pada masa lalu merupakan teknologi yang langka dan mahal bagi masyarakat Waropen. Jadi, *weniki* dan *weseri* ini merupakan representasi peradaban yang lebih maju. Oleh karena itu, kedua kata ini dimasukkan ke dalam fungsi pandangan hidup berkenaan dengan sikap terbuka.

6.1.3.2 Simbol Nonverbal

Fungsi simbol sebagai cerminan pandangan hidup masyarakat Waropen juga terdapat dalam simbol nonverbal. Namun, fungsi simbol dalam konteks ini ditemukan simbol-simbol, yaitu (1) *owana ghareukigha*, (2) *owana ghaferaukigha*, (3) *nandu wa nandu* (4) *kakesi*, (5) *wundo*, dan (6) *yanimba ghare*. Berikut ini dipaparkan penjelasan simbol-simbol nonverbal yang mengandung fungsi sebagai sikap kebersamaan tersebut.

Sikap kebersamaan merupakan pandangan hidup orang Waropen yang tidak bisa dipisahkan dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Hal ini dapat tercermin dalam pelaksanaan *munaba* yang memposisikan *owana ghareukigha* 'kelompok penari laki-laki yang berada di bagian depan' dan *owana ghaferaukigha* 'kelompok penari wanita yang berada di bagian belakang' sebagai simbol yang memiliki pesan tentang keseimbangan dan saling melengkapi untuk mencapai suatu tujuan yang harus dilakukan secara bersama-sama. Pandangan ini mengingatkan pada orang Waropen tentang pentingnya sikap kebersamaan. Suatu pekerjaan yang berat dapat diatasi secara baik bila semua pihak ikut terlibat secara bersama-sama antara orang yang berada di depan dan orang yang berada di bagian belakang, atau pihak laki-laki dan pihak wanita. Selain itu, sikap kebersamaan juga ditemukan pada formasi barisan *nandu wa nandu* 'berdua-dua', pada posisi kiri dan kanan. Pandangan mereka tentang pasangan antara laki-laki dan wanita, kiri dan kanan, depan dan belakang, memiliki fungsi kebersamaan agar saling membantu, saling mengasihi, dan saling melengkapi, untuk mencapai tujuan memenuhi kebutuhan dalam kehidupannya.

Sikap kebersamaan juga tercermin dalam *kakesi* 'sesaji' sebagai piranti pelaksanaan *munaba*. Unsur-unsur *kakesi* ini berupa pinang, sirih, kapur, dan tembakau lempeng, harus lengkap sebagai suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Kelengkapan dan keutuhan unsur-unsur *kakesi* itu diperlukan kehadirannya untuk mencapai tujuan. *Kakesi* dalam *munaba* ini sebagai simbol memiliki fungsi untuk mengingatkan manusia hidup di masyarakat itu yang harus saling melengkapi dan saling membantu antara satu sama lain agar dapat mencapai tujuan hidupnya. Sikap kebersamaan juga tercermin dalam *wundo* 'ruang tengah rumah besar' tempat berkumpul untuk membicarakan persoalan-persoalan keluarga, kesejahteraan keluarga, dan kepentingan sosial dalam masyarakat.

Selanjutnya, pada formasi *yanimba ghare* 'pandangan lurus ke depan' yang dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* saat melaksanakan ritual dengan formasi berputar mengelilingi arena *munaba*. Pada formasi *yanimba ghare* ini memasuki fase-fase puncak ritual yang memerlukan kekhusyukan, ketenangan dan konsentrasi penuh dari para pelaku untuk mencapai fase *trans* berkomunikasi dengan alam gaib. Formasi *yanimba ghare* ini sebagai simbol nonverbal mencerminkan sikap optimisme orang Waropen dalam menjalani hidup ini harus dilakukan dengan hati-hati dan penuh kesungguhan untuk mencapai masa depan yang lebih baik.

6.1.4 Solidaritas Kelompok

Fungsi simbol ini merujuk pada cerminan solidaritas masyarakat Waropen sebagai kelompok masyarakat yang berprofesi sebagai nelayan. Oleh karena itu, fenomena simbol-simbol yang terdapat dalam *munaba* pada umumnya merepresentasikan identitas mereka sebagai nelayan dan sebagai komunitas masyarakat Waropen yang kehidupannya sangat akrab dengan lingkungan sungai dan laut. Pandangan cerminan perasaan solidaritas kelompok ini mengacu pada isi syair-syair *munaba* yang berkaitan dengan kehidupan nelayan yang memiliki solidaritas kelompok, demikian pula dengan penyelenggaraan *munaba* itu sendiri yang harus dilakukan secara kolektif.

6.1.4.1 Simbol Verbal

Simbol verbal yang memiliki fungsi sebagai cerminan solidaritas masyarakat adalah kata (1) *ayomi* dan *ghorumi* 'negeri sendiri', (3) *esa* 'tuak', dan pada bait-bait (4) *Yunda raune rowaigha Noyo//Yunda raune Indoki raune* (NI.B25) dan (5) *Yunda mowa airaghana raune//Airaghama raune rowaigha Noyo* (NI.B26). Solidaritas yang teridentifikasi dalam simbol verbal ini diwarnai oleh solidaritas sebagai orang Waropen dan solidaritas sebagai kehidupan nelayan.

Solidaritas sebagai orang Waropen tercermin pada kata *ayomi* dan *ghorumi*. Kedua kata ini sering digunakan oleh *yanisa munabaigha* dalam larik-larik *munaba*. Keduanya mengacu pada identitas pribumi sebagai orang Waropen. Dengan demikian, kata *ayomi* atau *ghorumi* berarti memiliki fungsi sebagai peng-

ikat solidaritas sebagai orang Waropen di mana pun mereka berada. Sementara itu, solidaritas sebagai nelayan dapat dijumpai pada bait (N1.B25) yang menjelaskan ketika Noi minum *esa* bersama-sama dengan penduduk Indoki. Perhatikan bait berikut: *Yunda raune rowaigha Noyo// Yunda raune Indoki raune* 'Dia minum banyak air di sana//Dia minum air dari Indoki'. Yang dimaksud air di sini adalah *esa*, dia minum bersama komunitas nelayan di Indoki. Minum *esa* bersama mempunyai fungsi agar seseorang diterima dalam suatu komunitas sebagai nelayan tersebut sebagai cerminan solidaritas. Fungsi bait ini juga diulang dan diperkuat pada bait (UM.B26) berikutnya *Yunda mowa airaghana raune//Airaghana raune rowaigha Noyo* 'Dia minum dari air mengalir dari orang-orang di sana//Dia minum air banyak dengan orang-orang di sana'. Bait ini memberikan penegasan fungsi bait (N1.B25) sebagai solidaritas kelompok.

6.1.4.2 Simbol Nonverbal

Telah ditegaskan sebelumnya bahwa *munaba* adalah kumpulan dari gagasan kolektif yang menjadi pengetahuan tersendiri bagi penganut adat *munaba* ini. Namun, *munaba* juga dapat dikategorikan sebagai simbol cerminan solidaritas sosial. Hal ini dapat dilihat dari antusiasme dan kepedulian mereka setiap ada penyelenggaraan *munaba*. Secara sukarela dan sukacita, baik secara individual maupun secara kelompok mereka tergerak datang untuk berpartisipasi dalam pelaksanaan *munaba*. Hal ini timbul dari keikhlasan dan ketulusan mereka sebagai wujud solidaritas sosial dari warga sebagai bagian dari masyarakat Waropen. Oleh karena itu, *munaba* selain memiliki fungsi sebagai kumpulan dan gagasan kolektif, juga memiliki fungsi sebagai cerminan solidaritas sosial.

6.1.5 Pranata Estetika

Fungsi simbol sebagai pranata estetika adalah pranata-pranata atau norma-norma yang berfungsi melayani kebutuhan manusia terhadap rasa keindahan dan rekreasi disebut pranata-pranata estetika. Fungsi simbol sebagai pranata-pranata estetika dalam *munaba* berwujud *seni sastra*, *seni gerak*, *seni suara*, *seni bunyi*, dan *seni rupa*. Simbol-simbol ini terdapat pada bentuk simbol verbal dan bentuk nonverbal. Berikut ini penjelasan wujud seni yang memiliki fungsi sebagai pranata estetika tersebut.

6.1.5.1 Simbol Verbal

Pranata estetika dalam simbol verbal ditemukan bentuk fisik verbal dalam *seni sastra* yang berupa bunyi, kata, larik-larik, dan bait-bait *munaba*. Pranata estetika yang terdapat dalam bentuk fisik verbal diwarnai dengan rima dan pengulangan atau repetisi yang terpola secara beraturan. Untuk lebih jelasnya, dapat diperhatikan kutipan bait-bait berikut yang diambil dari cerita NI pada bait ke-2 dan ke-3, dan cerita SW pada bait ke-1 dan ke-2.

Yunda maimba Umaina ghaidone
Umaina ghaidone aighaghe Noyo (NI.B2)
Yunda maimba Sendina ghaidone
Sendina ghaidone aighaghe Noyo (NI.B3)
Suawino ranga paira urao
Paira urao rara ghaini (SW.B1)
Rana ambera paira we urao
Paira we urao rara ghaini (SW.B2)

Bila diperhatikan pada bait-bait tersebut terjadi rima penuh pada akhir bait ini yang sama-sama berakhir dengan kata *ghaidone* (NI.B2 dan B3) dan *urao* (SW.B1 dan B2) pada larik pertama dan kata *Noyo* (NI.B2 dan B3) dan *ghaini* (SW.B1 dan B2) pada larik kedua. Selanjutnya, terjadi pengulangan juga kata *yunda* dan *paira* pada larik pertama bait (NI.B2) dan bait (SW.B1) diulang pada larik pertama bait (NI.B3) dan bait (SW.B2).

Di samping itu juga ditemukan pengulangan frasa antarlarik dalam bait, misalnya: *Umaina ghaidone* (NI.B2) dan *Sendina ghaidone* (NI.B3), dan *paira urao* (SW.B1) dan *paira we urao* (SW.B2) pada akhir larik pertama diulang pada awal larik kedua. Bentuk semacam ini dijumpai pada hampir seluruh teks *munaba* yang diteliti. Penjelasan secara rinci mengenai hal ini bisa diperiksa kembali pada Bab III butir 3.2.2 tentang karakteristik *munaba*. Dengan demikian, pola atau formula bentuk verbal *munaba* ini sendiri berfungsi sebagai pranata estetika bagi masyarakat Waropen.

6.1.5.2 Simbol Nonverbal

Pada simbol nonverbal, fungsi simbol sebagai pranata estetika dapat dikategorikan ke dalam kelompok: *seni suara*, *seni gerak*, *seni bunyi*, dan *seni rupa*. Berikut ini penjelasan simbol-simbol yang berfungsi sebagai pranata estetika tersebut.

Fungsi pranata dalam *seni suara* dapat dijumpai pada nyanyian yang dibawakan oleh seorang *yanisa munabaugha* kemudian disambung oleh *owana ghareukigha* (penari kelompok depan) dan *owama ghaferaukigha* (penari kelompok belakang) secara bersahutan-sahutan. Syair-syair *munaba* itu dinyanyikan, baik oleh *yanisa munabaugha* maupun *owana ghareukigha* dan *owama ghaferaukigha*. Nyanyian itu dituturkan dengan nada dan irama yang khas dan sakral sebagai suatu bentuk ritual pemujaan terhadap alam gaib atau Dzat Yang Mahatinggi.

Sementara itu, *Seni gerak* dapat dilihat pada berbagai macam gerakan tari *munaba* yang meliputi *kikarina* 'berkeliling', *yowa sosoyo* 'gerakan kaki diseret', *yanimba ghare* 'gerakan menghadap lurus ke depan', *owa kindi modai/moradaku* 'bergerak tegak lurus', *osai wa raruko* 'posisi yang saling berhadapan', dan

nandu wa nandu 'formasi gerakan berdua-dua'. Formasi-formasi gerakan ini dimasukkan ke dalam fungsi simbol pranata estetika karena formasi-formasi dan gerakan ini sudah menjadi konvensi dalam *munaba* yang menunjukkan adanya suatu konsepsi dan cita rasa estetika dan rekreasi tersendiri dari masyarakat Waropen. Sistem dan pola-pola, baik gerakan-gerakan maupun bentuk formasi yang berbeda atau yang lain, tidak lagi dapat disebut gerakan dan formasi *munaba* karena dalam *munaba* budaya Waropen ini memiliki konsepsi dan sistem pranata estetika tersendiri.

Seni bunyi berasal dari pukulan *siwa* 'tifa' yang meliputi *kito siwaugha* 'ketukan awal' dengan nada keras yang diketuk sebanyak delapan kali sebagai simbol awal kehidupan manusia. *Kipama siwaugha* 'ketukan tengah' dengan nada monoton sebagai simbol masa kedewasaan, dan *kito kipoka siwaugha* 'ketukan akhir' dengan nada keras diketuk sebanyak empat kali sebagai simbol akhir kehidupan manusia yang ditandai dengan sudah mulai melemah tenaga, dan kurang produktifitasnya. Ketukan-ketukan tifa ini tentunya memerlukan keterampilan dan citarasa seni dari pemukulnya. Di samping itu, ketukan-ketukan tifa ini juga khas *munaba* dan tidak dapat disamakan dengan jenis-jenis ketukan pada bentuk-bentuk seni lain. Dengan demikian, kelompok *seni bunyi* ini dapat digolongkan ke dalam fungsi pranata estetika dan rekreasi.

Yang terakhir, *seni rupa*, dapat dijumpai pada *onda* 'hiasan pada *siwa*' dan *kipama onda* 'pada tubuh penari wanita' atau pada umumnya dikenal dengan istilah *tato*. Hiasan-hiasan tersebut tentunya diciptakan dengan citarasa keindahan tersendiri yang diilhami dari keadaan lingkungan alamnya. *Onda* pada tubuh wanita digoreskan sebagai wujud suara hatinya dengan tujuan untuk memikat perhatian kaum pria. Adapun *onda* dalam tubuh *siwa* yang merujuk pada lingkungan alam, misalnya bentuk ular, burung, bunga-bunga, pohon-pohon. Hiasan-hiasan ini juga tidak dapat disamakan dengan hiasan-hiasan pada bentuk artefak lain. Dapat disimpulkan bahwa semua hiasan pada *siwa onda* dan *kipama onda* berfungsi sebagai pranata estetika dan keindahan masyarakat Waropen.

6.2 Fungsi Simbol Sebagai Komunikasi

Pandangan terhadap budaya sebagai bentuk komunikasi berarti memandang budaya sebagai representasi dari sistem simbol. Komunikasi tidak hanya merupakan penggunaan simbol-simbol yang berhubungan secara horizontal antara individu dengan individu lain, kelompok, situasi dan objek, tetapi juga memiliki hubungan secara vertikal antara manusia dengan 'keyakinan'. Dengan demikian, ditegaskan bahwa pembahasan fungsi simbol sebagai komunikasi mengacu pada fungsi simbol sebagai komunikasi vertikal (antara manusia dengan Dzat Yang Mahatinggi, atau Dzat Gaib) dan komunikasi horizontal (antara manusia dengan manusia, atau makhluk lain). Berikut ini dijelaskan fungsi simbol sebagai komunikasi, baik hubungan secara vertikal maupun hubungan horizontal tersebut.

6.2.1 Komunikasi Vertikal

Fungsi simbol dalam komunikasi vertikal merujuk pada komunikasi antara manusia dengan kekuatan di luar manusia, atau Dzat Yang Mahatinggi atau menurut kepercayaan orang Waropen kekuatan itu berasal dari atas yaitu 'langit'. Fungsi komunikasi vertikal ini dapat dijumpai pada simbol verbal maupun non-verbal. Berikut ini dikemukakan penjelasan tentang fungsi komunikasi vertikal yang ditemukan dalam simbol verbal dan nonverbal.

6.2.1.1 Simbol Verbal

Pada simbol verbal, fungsi komunikasi vertikal ditemukan pada figur-figur mitologis masyarakat Waropen yang terdapat dalam bait-bait *munaba*. Simbol-simbol verbal itu adalah (1) *Noi*, (2) *Suawini*, (3) *sapari*, dan (4) *Rumaniaghaso*. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya (periksa bab 5 butir 5.1 tentang makna simbol dalam konteks religi), nama-nama tokoh dalam cerita *munaba* merupakan simbol nenek moyang dari setiap marga orang Waropen. Misalnya, tokoh *Noi* adalah simbol nenek moyang suku Keret Kai. Dengan demikian, *Noi* merupakan sarana komunikasi vertikal dengan roh-roh nenek moyang Keret Kai. Penjelasan serupa dapat diberikan pada tokoh *Suawini*. *Suawini* merepresentasikan nenek moyang orang Nubuai, yaitu *Ghairopendi* dan *Ghafamunamberi*. *Suawini* dan saudaranya, *Seoda Yambararu*, diyakini sebagai titisan nenek moyang orang Nubuai. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa simbol *Suawini* berfungsi untuk melakukan komunikasi vertikal bagi masyarakat Nubuai dari garis keturunan *Ghairopendi* dan *Ghafamunamberi*.

Selanjutnya, *sapari* 'bintang pagi' yang diyakini bermetamorfosis menjadi manusia yang memberikan kunci rahasia kehidupan yang abadi. Karena asalnya dari langit, figur *sapari* ini bisa dianggap sebagai simbol yang berfungsi mengomunikasikan penganut kepercayaan yang menghubungkan antara bumi dengan langit. Selain itu, ditemukan juga simbol verbal yang memiliki fungsi sebagai komunikasi vertikal pada *rumaniaghaso* (UM.B6) 'burung elang, burung langit, burung kayangan'. Menurut kepercayaan orang Waropen, *rumaniaghaso* dapat membantu manusia yang sedang tersesat, mengalami kesulitan atau dalam keputusasaan. *Rumaniaghaso* ini diyakini oleh orang Waropen sebagai burung mistis yang dapat mengetahui berbagai kejadian atau peristiwa di luar kemampuan manusia. Perhatikan kutipan bait (UM.B6) *Soruki faya tete airafo rorama//Muniwe aghaso rumaniaghaso* 'Soruki dan orang banyak itu tidak berhasil menemukan//Mereka tidak tahu apa yang menimpa dia (Uma) kecuali *rumaniaghaso*'. Dengan demikian, *rumaniaghaso* ini juga dianggap sebagai alat komunikasi dengan dunia atas 'langit' dengan kekuatan yang lebih tinggi.

6.2.1.2 Simbol Nonverbal

Fungsi simbol sebagai komunikasi vertikal yang ditemukan pada bentuk simbol nonverbal adalah (1) *mani sarana*, (2) *rana buino*, dan (3) *kakesi*. Simbol-simbol

ini dimasukkan ke dalam fungsi komunikasi vertikal. Berikut ini penjelasan fungsi simbol tersebut.

Mani sarana 'burung cenderawasih' adalah aksesoris yang dikenakan di kepala penari laki-laki, khususnya yang posisinya paling depan dalam pelaksanaan *munaba*. *Mani sarana* ini diyakini sebagai simbol burung kayangan, burung surga, burung langit, burung emas, burung kuning, dan sebagainya. Penyebutan nama *mani sarana* ini menyimbolkan adanya fungsi komunikasi vertikal karena berhubungan dengan konsep-konsep kebesaran, keagungan, keindahan, dan sebagainya. Dengan alasan itulah, *mani sarana* dapat digolongkan ke dalam fungsi komunikasi vertikal.

Selanjutnya, *rana buino* 'waktu tengah malam'. Menurut kepercayaan orang Waropen, *rana buino* merupakan puncak atau klimaks pelaksanaan *munaba* yang juga dihadiri oleh *inggoro-inggoro* yang datang dari alam gaib yang disebut *inggoindu*. *Inggoro-inggoro* itu hadir dalam *munaba* ikut terlibat dalam *munaba* dengan bersuka cita bersama. *Rana buino* sebagai puncak dalam pembagian waktu pelaksanaan *munaba* dianggap sebagai waktu yang sangat sakral untuk berkomunikasi dengan Dzat Yang Lebih Tinggi. Oleh karena itu, *rana buino* dapat diklasifikasikan ke dalam simbol yang memiliki fungsi sebagai komunikasi secara vertikal.

Kakesi 'sesaji' adalah piranti yang mutlak harus disediakan dalam pelaksanaan *munaba* sebagai persyaratan dalam berkomunikasi secara vertikal ini. Tanpa *kakesi* pelaksanaan *munaba* dianggap tidak sempurna. Akibat tidak disediakan *kakesi*, para *inggoro* atau roh nenek moyang akan marah dan mengacau pelaksanaan *munaba*, bahkan dapat mengganggu para pendukung *munaba*, para penonton, atau masyarakat sekitarnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *kakesi* merupakan salah satu piranti atau sarana yang dipergunakan untuk berhubungan dengan dunia gaib yang bersemayam di atas 'langit' sehingga dapat dikatakan memiliki fungsi komunikasi vertikal.

6.2.2 Komunikasi Horizontal

Fungsi simbol sebagai komunikasi secara horizontal mengarah pada penyampaian pesan kepada pihak lain atau penerima yang diharapkan dapat memahami isi pesan. Pesan itu diwadahi dalam bentuk simbol-simbol yang bertujuan untuk dinilai, diapresiasi, dipercayai, dan dipatuhi. Sehubungan dengan itu, pembahasan fungsi simbol dalam *munaba* sebagai komunikasi horizontal mengacu pada indikator-indikator tujuan penyampaian pesan untuk dinilai, diapresiasi, dipercayai, dan atau dipatuhi. Dari hasil identifikasi terhadap bentuk simbol dan interpretasi terhadap makna simbol ditemukan simbol yang memiliki fungsi komunikasi horizontal yang terdapat pada bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal.

6.2.2.1 Simbol Verbal

Bentuk simbol verbal yang mencerminkan fungsi komunikasi horizontal terdapat pada (1) tuturan sangat keras, (2) bunyi desis: sss, (3) tuturan keras, (4) *esa*, (5)

rewi onanio, (6) *Mimbu onanio rewi onanio//Rewi onanio onani mayao*. Berikut ini dikemukakan penjelasan simbol-simbol yang memiliki fungsi sebagai komunikasi horizontal.

Simbol paralinguistik yang berupa *tuturan sangat keras* ini dilakukan oleh seorang penari pilihan yang mewakili penari dari kelompok depan (laki-laki) dan seorang penari pilihan dari kelompok belakang (wanita). Fenomena *tuturan sangat keras* ini sebagai wahana bentuk komunikasi horizontal antara pihak laki-laki/depan/pimpinan dengan pihak wanita/belakang/bawahan untuk melakukan musyawarah guna mencapai suatu kesepakatan bersama setelah mendapat perintah dari pimpinan, yakni *yanisa munabaugha*. Selanjutnya, ditemukan juga *bunyi desis* (*sss*) yang dituturkan oleh kelompok penari wanita dilakukan secara bersama-sama sambil membalikkan badannya menghadap ke depan pada formasi barisan berbanjar dua-dua dan siap untuk bergerak mengelilingi arena secara bersama-sama. Setelah dicermati *bunyi desis* (*sss*) ini memiliki fungsi untuk mencapai suatu kesepakatan dalam melakukan aktivitas kehidupan. Hal ini terjadi setelah melakukan komunikasi secara horizontal antara: pihak laki-laki dengan wanita, pihak depan dengan belakang, atau pihak pimpinan dengan bawahan.

Bentuk simbol paralinguistik lainnya adalah *tuturan keras*. *Tuturan keras* ini dilakukan oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* ketika akan mengakhiri suatu putaran atau setelah mengelilingi arena *munaba*. *Tuturan keras* ini digambarkan sebagai wahana komunikasi horizontal tentang permintaan persetujuan atau pemberitahuan dilakukan wakil penari yang disampaikan kepada para penari lainnya sambil melakukan gerakan dan membentuk formasi-formasi yang dilakukan secara bersama-sama dan serempak. Dengan demikian, *tuturan keras* ini sebagai simbol dapat diinterpretasi memiliki fungsi komunikasi secara horizontal tentang perlunya koordinasi dan kerja sama untuk menyelesaikan suatu tugas atau pekerjaan.

Untuk membangun komunikasi sosial kebersamaan di kalangan orang Waropen atau orang Papua pada umumnya dilakukan kegiatan sosial untuk menciptakan sikap kebersamaan. Hal ini ditemukan dalam cerita N1 tentang minum *esa* atau *saguer* 'tuak' yang dilakukan bersama-sama dengan penduduk Indoki, Pulau Biak (N1.B25, dan N1.B26). Minuman tradisi *esa* telah dikenal oleh masyarakat Waropen sejak zaman nenek moyangnya dulu. Masyarakat Waropen zaman dahulu meminum *esa* memiliki tujuan untuk membangkitkan semangat, menghidupkan suasana, dan menambah kekuatan dalam menjalankan aktivitas atau pekerjaan yang dilakukan secara bersama-sama.

Simbol-simbol verbal yang mencerminkan fungsi komunikasi horizontal terdapat juga pada frasa *rewi onanio*. Frasa ini merujuk pada ikatan tali yang memiliki jumlah simpul untuk menunjukkan hitungan waktu perjanjian. Dengan *rewi onanio* ini orang Waropen selalu diingatkan untuk memenuhi pesan atau janji yang lamanya sudah ditentukan sesuai dengan jumlah simpul pada tali. Setiap hari yang berlalu akan dipotong satu simpul. Pemenuhan janji ini terjadi

dalam kerangka hubungan sosial antar individu anggota masyarakat Waropen. Dengan demikian, *rewi onanio* ini dapat dimasukkan ke dalam fungsi simbol komunikasi horizontal.

Fungsi simbol sebagai bentuk komunikasi horizontal ini juga dapat dijumpai pada bait (SW.B10) berikut: *Mimbu onanio rewi onanio//Rewi onanio onani mayao* 'Kau sampaikan ikatan tali pada dia//ikatan-ikatan tali ini kepada kita'. Menyampaikan tali di sini dapat diartikan sebagai tugas penyampaian pesan kepada orang lain. Pesan yang disampaikan pada bait (SW.B10) ini mencerminkan fungsi yang senantiasa mengingatkan orang Waropen agar selalu menepati janji yang sudah disepakati atau dibuat. Dengan demikian, pesan yang disampaikan pada bait ini menjadi simbol yang memiliki fungsi sebagai komunikasi horizontal.

6.2.2.2 Simbol Nonverbal

Identifikasi terhadap simbol nonverbal dalam *munaba* ditemukan simbol yang memiliki fungsi komunikasi horizontal. Simbol nonverbal yang dimaksud adalah (1) *owana ghareukigha*, (2) *owana ghaferaukigha*, (3) *nandu wa nandu*, dan (4) *wundo*. Berikut ini dipaparkan penjelasan simbol-simbol nonverbal yang memiliki fungsi komunikasi horizontal.

Peran *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam *munaba* menunjukkan adanya pesan yang digambarkan melalui komunikasi antara kedua belah pihak sebelum dan sesudah melakukan kegiatan. Melalui *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* ini masyarakat Waropen senantiasa mengingatkan perlunya adanya komunikasi antara pihak laki-laki dengan pihak wanita, atau orang yang berada di depan dengan orang yang berada di belakang. Komunikasi horizontal antara kedua belah pihak itu mencari kesepakatan dalam menyelesaikan suatu pekerjaan atau masalah yang dihadapi. Dengan demikian, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dapat diklasifikasikan sebagai simbol yang memiliki fungsi sebagai komunikasi horizontal. Selain itu, ditemukan juga pada bentuk formasi barisan *nandu wa nandu* 'berdua-dua'. *Nandu wa nandu* ini menggambarkan terjadinya komunikasi horizontal untuk membentuk kebersamaan juga pada posisi kiri dan kanan dalam mengarungi perjalanan. Pandangan tentang pasangan *nandu wa nandu*, antara kiri dan kanan, depan dan belakang atau pria dan wanita, memerlukan komunikasi horizontal untuk menciptakan sikap saling membantu, saling mengasahi, dan saling melengkapi untuk mencapai keseimbangan hidup.

Simbol nonverbal lain yang memiliki fungsi komunikasi horizontal adalah *wundo* 'ruang tengah rumah besar'. *Wundo* merupakan tempat pelaksanaan *munaba* sebagai arena komunikasi antarberbagai pihak atau kelompok untuk menyampaikan ajaran-ajaran, nasihat-nasihat kepada masyarakat dan generasi penerus orang Waropen. Selain itu, *wundo* juga merupakan tempat berkumpulnya keluarga yang memiliki garis keturunan sama. Di ruang ini komunikasi hori-

zontal dilakukan, untuk membicarakan masalah-masalah keluarga, baik yang berupa persoalan-persoalan keluarga, kesejahteraan keluarga, maupun kepentingan sosial dalam masyarakat. Dengan demikian, *owana ghareukigha*, *owana ghaferaukigha*, *nandu wa nandu*, dan *wundo* dapat diinterpretasikan dan diklasifikasikan sebagai bentuk simbol nonverbal yang memiliki fungsi komunikasi horizontal.

6.3 Fungsi Simbol Sebagai Partisipasi

Yang dimaksud dengan fungsi simbol sebagai sistem partisipasi adalah bentuk dukungan masyarakat, baik secara individual maupun kelompok terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam simbol terepresentasi dalam tindakannya. Fungsi simbol sebagai partisipasi itu meliputi fungsi penciptaan peranan dalam masyarakat dan penciptaan pranata atau aturan-aturan yang memungkinkan terjadinya interaksi sosial sehari-hari. Dalam membahas fungsi simbol sebagai partisipasi kehidupan masyarakat dalam konteks *mumaba* dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu (1) penciptaan peranan masyarakat dan (2) penciptaan pranata sosial. Berikut dikemukakan penjelasan kedua kelompok fungsi simbol tersebut.

6.3.1 Penciptaan Peranan Masyarakat

Fungsi simbol dalam penciptaan peranan masyarakat adalah fungsi simbol yang dapat menggiring, mengarahkan, dan mempengaruhi pribadi seseorang untuk memahami peranan masing-masing dalam sistem kemasyarakatan. Dari hasil identifikasi terhadap bentuk simbol dan interpretasi makna simbol terhadap simbol yang memiliki fungsi partisipasi dalam menciptakan peranan masyarakat, ditemukan pada bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal.

6.3.1.1 Simbol Verbal

Hasil indentifikasi dan interpretasi terhadap simbol verbal kategori penciptaan peranan masyarakat dapat ditemukan simbol dalam bentuk larik. Simbol yang dimaksud adalah (1) *Ghowi yuno yunda renggai* dan (2) *Yafa yuno yungga rewo*. Berikut ini dikemukakan penjelasan simbol yang memiliki fungsi penciptaan peranan masyarakat tersebut.

Larik (UM.B26.L2) *Ghowi yuno yunda renggai* 'Ghowi minum lebih dahulu'. Pesan yang terkandung dalam larik ini memiliki fungsi partisipasi kategori penciptaan peranan masyarakat tentang "kepemimpinan", atau dalam masyarakat Waropen dikenal sebagai "orang yang dituakan". Peranan sebagai "orang yang dituakan" dalam kehidupan orang Waropen sangat dihormati dan petuah-petuahnya ditaati oleh warganya. Gelar orang yang dituakan yang memiliki jiwa kepemimpinan tidak muncul dengan sendirinya atau kemauan pribadi seseorang, tetapi diberikan atau diciptakan oleh budaya masyarakat Waropen. Pesan ini dipertegas pada larik pertama dalam konteks bait (UM.B27.L1) berikut: *Yafa yuno yungga rewo* 'Dia (*Ghowi*) mengatakan minum lebih dahulu'. Pe-

negasan pada larik ini adalah orang yang dituakan itu memiliki pengalaman dan pengetahuan lebih luas dan sanggup mengayomi warganya. Dengan demikian, pesan yang terkandung dalam larik ini dapat diklasifikasikan ke dalam fungsi partisipasi kategori penciptaan peranan masyarakat tentang kepemimpinan.

6.3.1.2 Simbol Nonverbal

Fungsi simbol dalam penciptaan peranan masyarakat juga ditemukan pada bentuk simbol nonverbal, yaitu pada figur *yanisa munabaugha* yang diperankan oleh seorang wanita yang berusia lanjut, atau kira-kira usia antara 50-an – 80-an tahun (periksa lampiran V tentang daftar *yanisa munabaugha*). Pada umumnya figur *yanisa munabaugha* selain harus seorang wanita dan usianya lanjut, juga harus memiliki pengetahuan luas tentang adat Waropen serta memiliki suara yang nyaring. Seseorang menjadi *yanisa munabaugha* juga harus mendapat legitimasi secara langsung atau tidak langsung dari masyarakat Waropen sebagai pemilik adat. Dengan demikian, *yanisa munabaugha* ini diinterpretasi memiliki fungsi menunjukkan adanya penciptaan peranan masyarakat. Secara adat *yanisa munabaugha* memiliki peranan khusus sebagai sumber informasi yang dapat memberikan pencerahan atau penerangan kepada masyarakat luas.

Fungsi simbol ini juga ditemukan pada figur *fana siwaugha* 'pemukul tifa' *Fana siwaugha* ini mempunyai peran sebagai pemimpin barisan yang berposisi di depan sendiri. Seseorang bisa diangkat menjadi *fana siwaugha* kalau memiliki persyaratan tertentu, seperti: pengetahuan tentang kaidah *munaba*, kemampuan memukul *siwa*, memiliki vocal dan suara yang keras dan nyaring, memiliki fisik yang kuat, dan sanggup mengarahkan dan mengatur barisan para penari. Dengan demikian, *fana siwaugha* dapat diinterpretasi sebagai simbol yang memiliki fungsi partisipasi memahami aturan-aturan yang terkait dengan penciptaan peranan masyarakat.

6.3.2 Penciptaan Pranata Status Sosial

Pranata status sosial adalah suatu aturan yang tidak mengikat untuk mencapai tingkat status sosial dalam masyarakat. Status sosial ini merujuk pada taraf hidup yang lebih baik dalam masyarakat melalui suatu perjuangan individu, misalnya menjadi pegawai negeri, pejabat, pengusaha, orang terpelajar, dan sebagainya.

6.3.2.1 Simbol Verbal

Fungsi simbol penciptaan pranata status sosial dapat ditemukan pada simbol verbal berupa kata *andewe* (NI.B20; UM.B17.L1,2; UM.B20.L1,2). Kata *andewe* 'negeri orang, perantauan, negeri asing, tuan' ini merujuk pada status sosial yang lebih tinggi dalam masyarakat karena perjuangan individu meraih status tersebut, misalnya dengan menjadi pegawai negeri, pejabat atau orang terpelajar. Hal ini dapat dilihat dalam bait (UM.B20) *Mainda andewe amaghaso andauwe//Amaghaso andauwe andewe nafawe* 'Dia hanyut ke pulau-pulau yang jauh di negeri

orang//Pulau-pulau yang jauh berpantai pasir di negeri orang'. Dari bait ini bisa dipahami bahwa suatu keberhasilan dalam mencapai status sosial tertentu dilakukan dengan cara merantau ke negeri orang atau negeri asing. Pemikiran ini muncul karena orang Waropen memiliki pandangan bahwa negeri asing itu memiliki peradaban yang lebih maju sehingga dapat mengubah status bagi orang yang mau menjakau atau meraihnya. Jadi, untuk menciptakan status tertentu dalam masyarakat, aturannya orang harus melakukan usaha keras. Dengan demikian, kata *andewe* sebagai simbol memiliki fungsi partisipasi penciptaan pranata status sosial.

Selain kata *andewe*, kata *rofombe* juga memiliki fungsi penciptaan status sosial. *Rofombe* dalam konteks frasa *rofombe ndoghao* (NI.B21) atau pada frasa *rovoro nusaya* (UM.B2) 'Pulau Biak tempat mencari makan'. Biak di sini adalah representasi dari wilayah luar Waropen atau negeri asing yang memiliki peradaban yang sudah lebih maju. Orang Waropen yang ingin mencari penghidupan yang lebih baik pergilah ke negeri asing. Jadi, *rofombe* merujuk pada penciptaan status dalam masyarakat yang dapat diinterpretasi sebagai simbol yang memiliki fungsi penciptaan pranata status sosial.

6.3.2.2 Simbol Nonverbal

Setelah dilakukan identifikasi dan interpretasi terhadap simbol yang memiliki fungsi penciptaan pranata status sosial pada bentuk simbol nonverbal tidak banyak ditemui. Dalam konteks ini hanya ditemukan pesan-pesan yang berkaitan dengan aneka ragam aksesoris yang dikenakan para penari, khususnya oleh *owana ghaferaukigha*. Simbol-simbol itu berupa: *sarako* 'gelang tangan', *saparo* 'gelang di lengan', *dimbo* 'anting-anting', *ranggaghai* 'manik-manik belimbing', dan *sireo* 'manik-manik besar'. Jenis-jenis aksesoris ini dikenakan oleh *owana ghaferaukigha* dalam melakukan *munaba*. Menurut pandangan orang Waropen, jenis-jenis aksesoris ini selain mengandung unsur keindahan secara individual, juga memiliki nilai yang sangat mahal dan biasanya juga dijadikan sebagai mas kawin. Kepemilikan atas benda mahal, seperti *sarako*, *saparo*, *dimbo*, *sireo*, dan *ranggaghai* ini bisa menunjukkan status sosial tertentu dalam masyarakat, misalnya dianggap sebagai orang kaya, keturunan *sera*, atau orang terpandang. Dengan demikian, benda-benda budaya, seperti *sarako*, *saparo*, *sireo*, *dimbo*, dan *ranggaghai* ini merupakan simbol yang memiliki fungsi penciptaan pranata status sosial.

6.4 Fungsi Simbol Sebagai Mediasi

Fungsi simbol sebagai mediasi adalah semua objek, apa pun bentuknya, yang digunakan oleh manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam mengendalikan dunia objek, mediasi selalu berada di antara manusia dengan diri sendiri, manusia lain, masyarakat, makhluk hidup lain, lingkungan alam, dan dunia gaib. Sebagai mediasi, simbol dapat difungsikan untuk memberi (1) pendidikan ma-

syarakat, (2) kasih sayang antarsesama, (3) kebersamaan dalam menjalani kehidupan, dan (4) mengekspresikan rasa keindahan. Berikut ini dikemukakan penjelasan keempat fungsi simbol sebagai mediasi tersebut.

6.4.1 Mediasi Pendidikan Masyarakat

Pendidikan dalam masyarakat dapat disampaikan secara langsung atau digunakan mediasi berupa simbol-simbol. Simbol sebagai mediasi pendidikan pada masyarakat merupakan usaha untuk mengukuhkan simbol-simbol itu sebagai penjabaran norma-norma kehidupan (Periksa bab 5 butir 5.2 tentang makna dalam etika deskriptif). Memperhatikan hasil identifikasi terhadap bentuk-bentuk simbol (periksa bab 4) yang diklarifikasikan dengan hasil interpretasi makna simbol (periksa bab 5) fungsi simbol sebagai mendiasi pendidikan pada masyarakat ditemui dalam simbol-simbol, baik pada simbol bentuk verbal maupun bentuk non-verbal. Berikut ini penjelasan fungsi simbol sebagai mendiasi pendidikan tersebut.

6.4.1.1 Simbol Verbal

Pada bentuk verbal fungsi simbol sebagai mediasi pendidikan pada masyarakat dapat ditemukan pada bentuk frasa dan larik, yaitu (1) *mainda saikio*, (2) *Poindawu Auwe*, (3) *rewi onanio*, (4) *Mainda saikio ario Umao*, dan (5) *Maino oragha Saiwe Aruo*. Simbol bentuk verbal dalam konteks ini memiliki fungsi mendidik masyarakat untuk mematuhi hukum-hukum adat atau norma-norma yang berlaku masyarakat. Berikut ini dijelaskan kelima fungsi simbol sebagai mediasi pendidikan masyarakat tersebut.

Frasa *mainda saikio* (UM.B22.L2) 'dia hanyut', menggambarkan fungsi peringatan kepada masyarakat Waropen agar mematuhi dan mengindahkan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat sebagai hukum adat yang ditetapkan sebagai pedoman menjalankan aktivitas kehidupan di masyarakat. Makna simbolik *mainda saikio* yang mencerminkan fungsi mediasi pendidikan masyarakat diperkuat pada larik *Maindo saikio ario Umao* 'dia hanyut diterpa panas matahari'. Larik ini dapat diinterpretasikan sebagai simbol penderitaan Uma dalam menjalani hukuman berupa pengusiran dari orang tuanya karena melanggar norma-norma adat yang berlaku di masyarakat. *Maindo saikio* dalam larik ini memiliki fungsi pendidikan kepada masyarakat Waropen agar senantiasa mematuhi hukum adat.

Selain itu, pada frasa *poindawu auwe* (UM.B24.L2) 'tak ada lagi baju di badan', juga mengandung fungsi serupa. Frasa ini menggambarkan penderitaan yang dialami oleh Uma ketika melakukan pelanggaran atas hukum adat. Untuk memahami frasa ini bisa dilihat pada bait berikut *Mino aisima rumani nduno//Mino amaingga poindawu auwe* 'Ibu (Uma) naiklah kemari ke tempat asalmu//Ibu (Uma) kauhanyut tidak ada lagi baju di badan'. Frasa *poindawu auwe* dalam konteks bait ini digambarkan betapa beratnya penderitaan Uma yang

tengah menjalani hukuman. Fungsi simbol sebagai media pendidikan masyarakat tentang hukum adat juga ditemukan pada larik *Maino orgaha saiwe aruo* yang terdapat pada bait (UM.B23) berikut *Maino orgaha saiwe aruo//Saiwe arue maurano Rofono* 'Dia hanyut diterpa panas matahari terus menerus//Panas matahari yang menyinari pulau Biak juga menerpanya'. Dalam konteks bait (UM.B23), larik ini diinterpretasi memiliki fungsi sebagai mediasi pendidikan masyarakat tentang konsekuensi terhadap pelanggaran norma-norma adat.

Selanjutnya, ditemukan frasa *rewi onanio* 'ikatan tali' (SW.B10) yang interpretasi memiliki fungsi sebagai mediasi pendidikan masyarakat tentang "penepatan janji". *Rewi onanio* ini merujuk pada ikatan tali yang jumlah ikatan atau simpulnya menunjukkan hitungan waktu atau lamanya perjanjian (periksa bab 4 butir 4.2 tentang makna simbol dalam konteks etika normatif). Melalui *rewi onanio* ini digunakan oleh orang Waropen untuk mendidik masyarakat agar selalu menepati janji yang telah dibuat atau disepakati. Janji adalah hutang, siapa melanggar janji berarti memiliki hutang dan hutang harus dibayar. Dengan kata lain, orang yang ingkar atau tidak menepati janji harus sanggup menanggung hukuman sebagai akibat pelanggaran norma-norma adat yang berlaku. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa simbol-simbol verbal tersebut memiliki fungsi memberikan pendidikan kepada masyarakat agar senantiasa mematuhi norma-norma sebagai hukum adat.

6.4.1.2 Simbol Nonverbal

Dari hasil identifikasi dan interpretasi terhadap simbol-simbol dalam *munaba* ditemukan simbol nonverbal yang memiliki fungsi sebagai pendidikan kepada masyarakat. Simbol-simbol yang dimaksud adalah (1) *owana ghareukigha*, (2) *owana ghaferaukigha*, (3) *munaba* itu sendiri. Berikut ini penjelasan fungsi simbol-simbol tersebut.

Keberadaan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dalam pelaksanaan *munaba* sebagai suatu sistem ritual adalah mutlak. Sebagai sistem ritual, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* merupakan komponen-komponen yang menjalin keutuhan dan keseimbangan dalam *munaba* (Periksa pembahasan bab 5 butir 5.1.2 tentang sistem ritual). Jalinan yang utuh dan seimbang itu sebagai cerminan gagasan masyarakat Waropen yang memiliki fungsi pendidikan masyarakat tentang saling menghormati, mengerti, memahami, memperhatikan, mendengarkan dalam hal kepentingan dan kebutuhan pihak-pihak yang satu dengan pihak yang lainnya. Misalnya, antara pihak laki-laki harus saling memperhatikan dan mendengarkan dengan pihak wanita, antara pihak atasan atau pimpinan harus saling menghormati dan mengerti dengan pihak bawahan atau anak buahnya. Dengan demikian, *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* secara simbolik memiliki fungsi sebagai mediasi pendidikan pada masyarakat dalam menjalin keutuhan dan keseimbangan untuk saling melengkapi dan mendukung dalam menjalankan kehidupan.

Selanjutnya, penyelenggaraan *munaba* itu sendiri bagi orang Waropen sebagai suatu tradisi yang memiliki fungsi sebagai pendidikan masyarakat tentang kesadaran untuk menghormati norma-norma adat yang berlaku. Secara adat penyelenggaraan *munaba* merupakan mediasi pendidikan untuk menyadarkan hak-hak marga tentang kepemilikan status sosial terhadap topik cerita dalam *munaba*. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya bahwa penyelenggaraan *munaba* hanya boleh dilakukan oleh orang Waropen yang berasal dari keturunan *sera* atau memiliki status sosial tinggi (Periksa bab 5 butir 5.2.1 tentang etika normatif). Dengan demikian, penyelenggaraan *munaba* bagi orang Waropen merupakan simbol yang memiliki fungsi sebagai pendidikan pada masyarakat tentang kesadaran akan hak-hak sebagai wujud penghormatan pada norma-norma adat yang berlaku di masyarakat.

6.4.2 Mediasi Kasih Sayang

Fungsi simbol sebagai mediasi kasih sayang mengacu pada simbol-simbol yang mencerminkan sebagai alat perantara kasih sayang dalam arti hubungan sosial yang luas, tidak hanya hubungan personal saja. Fungsi ini dapat dijumpai, baik pada bentuk simbol verbal maupun simbol nonverbal. Berikut ini penjelasan kedua bentuk simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi kasih sayang tersebut

6.4.2.1 Simbol Verbal

Simbol-simbol verbal yang mencerminkan fungsi sebagai mediasi kasih sayang ditemukan pada bentuk bait-bait berikut (1) *Yunda maimba Umaina ghaidone//Umaina ghaidone aighaghe Noyo*, (2) *Yunda maimba Sendina ghaidone//Sendina ghaidone aighaghe*, (3) *Soruki oroyo nusaya sombe// Nusaya sombe rowuai yako*, dan (4) *Soruki fayambono airafo rorama//Airafo rorama muniwe aghaso*. Berikut ini dikemukakan penjelasan bait-bait sebagai simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi kasih sayang ditemukan tersebut.

Fungsi mediasi kasih sayang sebagai simbolik kerinduan pada pujaan hati ditemukan pada bait (NI.B2) berikut *Yunda maimba Umaina ghaidone// Umaina ghaidone aighaghe Noyo* 'Dia menunggu Uma di kali ini//Di kali ini dia mendengar suara Uma dari atas'. Hal senada dengan bait di atas diulang pada bait berikutnya. *Yunda maimba Sendina ghaidone//Sendina ghaidone aighaghe* (NI.B3). Kedua bait ini terjadi perubahan kata *Uma* diganti dengan padanannya, *Sendi*. Bait-bait ini menggambarkan kerinduan Noi pada Uma yang menjadi pujaan hatinya. Dengan demikian, kedua bait ini mencerminkan fungsi mediasi kasih sayang antara pria dan wanita dalam hubungan asmara.

Pada bait lain ada fungsi kasih sayang sebagai saudara dan anggota masyarakat. Perhatikan kedua bait dari Uma ini (UMB4;B5) berikut: *Soruki ororo nusaya sombe//Nusaya sombe rowuai yako* 'Soruki mencari ke pulau karena tas itu//Dimarahi memegang tas pergi ke pulau'. Pada bait (UM.B4) dapat diinterpretasi memiliki fungsi sebagai mediasi kasih sayang sebagai saudara kan-

dung. *Soruki* (saudara laki-laki *Uma*) mencari *Uma* yang diusir karena melanggar larangan. Ini menunjukkan betapa *Soruki* sangat menyayangi saudaranya. Sementara itu, bait (UM.B5) menunjukkan kasih sayang anggota masyarakat (orang banyak) kepada *Uma* dengan ikut mencari. Perhatikan bait (UM.B5) berikut: *Soruki fayambono airafo rorama//Airafo rorama munive oghaso* 'Soruki dan orang banyak yang datang mencari dengan pukat//Orang banyak yang datang itu tidak tahu apa yang menimpa dia'. Dengan demikian, bait tersebut sebagai simbol yang mengandung fungsi sebagai mediasi kasih sayang.

6.4.2.2 Simbol Nonverbal

Pada bentuk simbol nonverbal ditemukan simbol-simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi kasih sayang pada (1) *owana ghareukigha*, dan (2) *owana ghaferaukigha*. Berikut ini dikemukakan penjelasan fungsi simbol itu.

Posisi *owana ghareukigha* 'kelompok penari laki-laki di bagian depan', dan *owana ghaferaukigha* 'kelompok penari wanita di bagian belakang mencerminkan gagasan adanya pola keseimbangan, saling melengkapi, saling asih dan asuh. Sebagai sistem ritual, *munaba* digagas dengan menampilkan peran laki-laki berposisi di depan dan wanita di belakang yang merepresentasikan gambaran kehidupan orang Waropen sebagai nelayan yang tidak bisa lepas dengan sebuah perahu. Dalam berperahu yang berada di depan atau nakodanya adalah laki-laki dan di bagian belakang atau ABK-nya adalah wanita. Laki-laki sebagai nakhoda harus selalu memperhatikan nasib ABK-nya. Sebaliknya, Hal ini bisa analogikan dalam sebuah rumah tangga, laki-laki sebagai kepala keluarga yang harus selalu memperhatikan kesejahteraan wanita sebagai anggota keluarganya. Dalam perjalannya perahu atau rumah tangga itu harus ada keseimbangan timbal balik antara laki-laki dan wanita agar tidak timbul musibah. Dengan penjelasan tersebut, simbol nonverbal ini memiliki fungsi sebagai mediasi kasih sayang antara laki-laki dan wanita.

6.4.3 Mediasi Kebersamaan

Fungsi simbol sebagai mediasi kebersamaan ini dapat ditemukan, baik dalam simbol verbal maupun nonverbal *munaba*. Pada simbol verbal, fungsi simbol ini dapat dijumpai pada kata: (1) *nighaina*, (2) *rifuna*; pada frasa (3) *sepaida rarunda*; pada larik (4) *Yunda arire ayomi arire*, (5) *Yunggo sepaida raunda ndoghae*, (6) *Yunggo sepaida weniki sepaida*. Berikut ini dipaparkan penjelasan simbol-simbol tersebut.

6.4.3.1 Simbol Verbal

Simbol-simbol verbal yang berfungsi sebagai mediasi kebersamaan ini ditemukan pada kata *nighiana* 'kelapa' (N1.B6) dan *rifuna* 'pinang' (N1.B10). Kata *nighiana* diinterpretasi sebagai simbol yang berfungsi untuk menjalin kebersamaan. Hal ini dapat diperhatikan pada bait berikut: *Yunda nighaina famaigha*

Noyo//Famaigha Noyo rewambe Noyo 'Dia minum air kelapa di dusun kelapa yang banyak//Dusun kelapa yang banyak seperti cincinnya'. Demikian juga pada kata *rifuna* 'pinang' berfungsi sebagai media untuk menciptakan rasa kebersamaan. Hal ini dapat diamati pada bait berikut: *Yunda rifuna famaigha Noyo//Famaigha Noyo rewambe Noyo* 'Dia makan pinang di dusun kelapa yang banyak//Dusun pinangnya banyak seperti cincinnya'. Dari bait-bait di atas tampak bahwa kegiatan minum kelapa dan makan pinang dilakukan untuk menjalin dan menciptakan rasa kebersamaan dalam kegiatan sosial. Misalnya, pada kata *rifuna*, makan pinang bukan hanya merupakan tradisi atau kebiasaan masyarakat Waropen, tetapi juga merupakan kegiatan sosial yang dilakukan dalam berbagai tempat, situasi, dan kesempatan untuk membangun semangat kebersamaan. Dengan demikian, kedua kata *rifuna* dan *nighiana* ini merupakan simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi kebersamaan.

Selain itu, simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi kebersamaan adalah frasa *sepaida rarunda* (N1.B22) 'saling menjepit atau mengait'. Saling menjepit atau mengait ini mengandung maksud kerja sama yang erat dalam sebuah interaksi sosial. Hal ini dipertegas dari makna simbolik pada larik (N1.B22) *Yunggo sepaida raunda ndoghae* 'Dia minum saling merapat/mendekat dengan yang lainnya sampai ke teluk'. Kata *sepaida rarunda* dalam konteks larik ini semakin mempertegas kegiatan bersama atau gotong royong yang menjadi semangat masyarakat Waropen. Sama halnya dengan larik (N1.B22), pada larik (N1.B23) *Yunggo sepaida weniki sepaida* 'Dia minum hingga merapat ke kapal'. 'Saling menjepit atau mengait' berarti "melakukan kerja sama yang erat" dan 'merapat ke kapal' di sini mengandung makna 'melakukan interaksi sosial'. Dengan demikian, kedua larik tersebut mencerminkan fungsi simbol untuk membangun kebersamaan berupa saling membantu dan gotong royong dalam hidup bermasyarakat.

Selanjutnya, fungsi simbol sebagai media kebersamaan juga ditemui pada larik pertama *Yunda arire ayomi arire*. Untuk memahaminya, di sini dikutipkan bait (N1.B43) selengkapnya: *Yunda arire ayomi arire//Ayomi arire sowaigha gheighao* 'Dia minum dengan tempurung di negeri sendiri// Tempurung di negeri sendiri bekasnya di sana'. Memahami larik pertama dalam konteks bait (N1.B43) ini dapat diinterpretasi bahwa kegiatan minum atau makan bersama adalah upaya untuk membangun kebersamaan.

6.4.3.2 Simbol Nonverbal

Fungsi simbol sebagai mediasi kebersamaan juga dapat ditemui pada simbol nonverbal. Misalnya, *kakesi* 'sesaji' merupakan salah satu piranti yang disediakan untuk para *inggoro* melalui *yanisa munabaugha* dan *owana ghareukigha* serta *owana ghaferaukigha*. Seperti sudah dijelaskan pada bab terdahulu bahwa *kakesi* yang terdiri atas pinang, sirih, kapur, dan tembakau lempeng. Setiap unsur itu harus ada. Jika salah satu tidak ada berarti tidak sempurna. Untuk dapat mencapai tujuan yang dikehendaki masing-masing unsur *kakesi* itu saling melengkapi. Hal

ini berarti melambangkan kehidupan masyarakat yang harus saling melengkapi dan saling menolong satu sama lain. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *kakesi* memiliki fungsi sebagai mediasi kebersamaan.

Simbol nonverbal lain yang mengandung fungsi mediasi kebersamaan ini adalah *wundo* 'ruang tengah dalam rumah' yang dipergunakan menjadi tempat pelaksanaan *munaba*—sekarang dilaksanakan di halaman karena rumah-rumah penduduk sudah didaratkan sebagai akibat dari perkembangan pembangunan--.
Wundo ini pada masa lalu merupakan tempat berkumpulnya keluarga masyarakat Waropen. Di ruang inilah biasanya kebersamaan sebuah keluarga dibangun. Dengan demikian, *wundo* juga dapat dikatakan memiliki fungsi sebagai mediasi kebersamaan.

6.4.4 Mediasi Ekspresi Keindahan

Media ekspresi keindahan adalah simbol-simbol yang merujuk pada fungsi ekspresi orang Waropen terhadap rasa keindahan. Hal ini berbeda dengan fungsi simbol sebagai pengetahuan kategori cerminan pranata estetika yang mengedepankan keindahan yang dilembagakan dalam wujud bidang-bidang seni (periksa penjelasan tentang fungsi simbol sebagai pengetahuan pada kategori pranata estetika butir 5.1.5). Dari hasil identifikasi terhadap bentuk-bentuk simbol dan interpretasi makna simbol dapat ditemukan fungsi simbol sebagai mediasi ekspresi keindahan yang terdapat pada bentuk simbol verbal dan simbol non-verbal. Berikut ini dikemukakan penjelasan kedua kelompok bentuk simbol tersebut.

6.4.4.1 Simbol Verbal

Pada simbol verbal, ditemukan fungsi simbol sebagai mediasi ekspresi keindahan yang melekat pada kata (1) *Uma*, (2) *Sendi* atau *Andaghadagha*, (3) *rewangga* atau *rewamboina*, pada bait (4) *Yunda imbara seni nafawe// Seni nafawe rewanggawe Noyo*, dan (5) *Yunda Imbara bini nafawe/Bini nafawe renggawe Noyo*, (6) *Yunda Imbara nafagha Imbara/Nafagha Imbara bini nafawe*. Baik bentuk-bentuk kata maupun bait ini diinterpretasi mengandung fungsi sebagai mediasi untuk menyampaikan rasa keindahan individual dan keindahan alam. Berikut penjelasan simbol-simbol tersebut.

Ekspresi keindahan yang bersifat individual terdapat pada kata *Uma* (UM.B1) dan *Sendi* (UM.B3). Dikisahkan ada seorang puteri yang memiliki nama asli *Andaghadagha* dititahkan untuk mengembara dan tinggal di bumi. Karena kecantikannya dia dipanggil dengan nama *Uma* yang berarti bintang. Selain itu nama *Uma* ini memiliki nama panggilan lain, yaitu *Sendi*. Nama *Uma* dapat diinterpretasi sebagai simbol yang memiliki fungsi keindahan individual yaitu tentang kecantikan seorang puteri. Bahkan, selain memiliki kecantikan secara fisik juga memiliki sifat dan sikap yang baik. Sehubungan dengan itu, kecantikan dan kepribadian *Uma* oleh orang Waropen dipakai sebagai tolok ukur keindahan dan kepribadiannya yang patut diteladani. Dengan demikian, *Uma*,

Sendi, atau *Andaghadagha* merupakan simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi untuk mengungkapkan rasa keindahan individual yang direkatkan pada seorang wanita yang dapat dipakai sebagai teladan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari.

Fungsi simbol sebagai mediasi ekspresi keindahan juga terdapat pada kata *rewangga* 'cincin untuk'. *Rewangga* yang kata dasarnya *rewano* 'cincin' di sini tidak hanya dipergunakan sebagai aksesoris, tetapi juga sebagai benda yang memiliki nilai keindahan. *Rewano* memiliki karakteristik yang berkilauan atau memantulkan cahaya jika terkena sinar matahari atau lampu. Melalui karakteristik *rewano* ini rasa keindahan diekspresikan pada berbagai objek, misalnya, keindahan pantai pasir, keindahan suatu tempat, dan dapat dipergunakan pada sifat kebaikan pribadi seseorang. Bahkan, *rewano* dapat merujuk suatu fenomena lain, seperti keindahan, kemakmuran, kekayaan, perjalanan hidup yang luar biasa atau tidak ada batasnya. Hal ini mengacu pada bentuk *rewano* yang bulat tidak memiliki batas atau ujungnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kata *rewano* merupakan simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi ekspresi keindahan.

Sementara itu, fungsi simbol ekspresi keindahan yang merujuk pada keindahan alam, ditemukan dalam syair *munaba*, di antaranya terdapat pada bait (NI.B35) berikut: *Yunda Imbara seni nafawe/Seni nafawe rewanggawe Noyo* 'Dia minum dari pantai pasir Imbara seni//Pantai pasir Seni yang berkilau seperti cincinnya'. Dalam pembahasan makna simbolik telah dijelaskan bahwa bait ini menunjukkan keindahan pantai Imbaraseni. Bait ini menggambarkan betapa indahnya pantai Imbaraseni yang merujuk pada karakteristik cincin yang berkilau. Penggambaran keindahan pantai yang lain juga dapat dijumpai pada bait (NI.B40) *Yunda Imbara bini nafawe//Bini nafawe rewanggawe Noyo* 'Dia minum di pasir pantai Imbarabini//Pantai pasir Bini berkilau seperti cincinnya'. Bait ini mengungkapkan keindahan pantai pasir Imbarabini. Di sini digambarkan bahwa pantai pasir Imbarabini itu sangat indah, dengan analogi seperti berkilauannya cincin. Selanjutnya pada bait (NI.B41) sebagai penegasan atas keindahan pantai Imbarabini, *Yunda Imbara nafagha Imbara//Nafagha Imbara bini nafawe* 'Dia minum di pantai Imbara itu//Pantai itu bernama Imbara bini'. Bait ini memberikan penegasan pada bait sebelumnya bahwa pantai yang indah itu adalah pantai Imbarabini. Jadi, bait ini memiliki fungsi sebagai mediasi ekspresi keindahan suatu objek. Dengan demikian, ketiga bait tersebut merupakan wujud orang Waropen dalam mengekspresikan rasa keindahan terhadap alam di lingkungannya yang diwadahi dalam bentuk simbol verbal.

6.4.4.2 Simbol Nonverbal

Simbol nonverbal dapat dijumpai pada bentuk-bentuk aksesoris dan alat musik pengiring. Simbol-simbol yang dimaksud adalah (1) *rewano*, (3) *sarako*, (3) *dimbo*, (4) *ranggaghai*, (5) *sireo*, (6) *mani wuro*, (7) *siwa onda* yang memiliki fungsi untuk mengekspresikan rasa keindahan masyarakat Waropen.

Rewano 'cincin' terbuat dari logam jenis besi putih, dan *sarako* 'gelang' terbuat dari kulit kerang yang berwarna putih yang digosok sampai halus dan mengkilat. Kedua bentuk aksesoris ini dalam konteks *munaba* dimaknai sebagai simbol keindahan dan kekayaan atau status sosial. Dikatakan bermakna keindahan karena *rewano* dan *sarako* bila dikenakan di jari dan tangan *owana ghaferaukigha* memiliki unsur estetika. Kedua benda tersebut senantiasa bercahaya atau bersinar, sehingga menarik perhatian orang yang melihatnya. Selain itu, ditemukan *dimbo* 'anting-anting', *ranggaghai* 'manik-manik belimbing', *sireo* 'manik-manik besar' dan *mani wuro* 'buru bulung'. Benda-benda ini pada umumnya digunakan oleh *owana ghaferaukigha* atau penari wanita dalam *munaba* karena tuntutan adat sebagai ekspresi rasa keindahan. Simbol-simbol tersebut dianggap memiliki fungsi sebagai mediasi ekspresi keindahan masyarakat Waropen. Dengan demikian, aksesoris-aksesoris tersebut dapat digolongkan ke dalam simbol yang memiliki fungsi sebagai mediasi ekspresi keindahan.

Selanjutnya, *siwa* 'tifa' yang digunakan sebagai alat musik pengiring *munaba*. *Siwa* ini selain memiliki ukuran bentuk yang besar dan kecil, juga dibuat dengan menampilkan nilai estetika, misalnya pada bagian ujung *siwa* atas bawah dibuat bulat agak besar dan di bagian tengah dibuat bulat agak kecil. Keadaan *siwa* mampu menampilkan bentuk yang menarik dan khas yang dapat membedakan bila dibandingkan alat musik lainnya. Masih ada kaitannya dengan *siwa*, yaitu *onda*. *Onda* adalah hiasan atau ukir-ukiran pada badan *siwa*. Untuk menampilkan berekspresi rasa keindahan yang maksimal diberi warna-warni, seperti kuning, merah, putih, dan hitam. Hiasan-hiasan ini bersifat khas dan memiliki nilai keindahan tersendiri berdasar cita rasa masyarakat Waropen. Dengan demikian, jelaslah bahwa bentuk *siwa* dan *siwa onda* dapat diklasifikasikan dalam fungsi simbol sebagai mediasi ekspresi keindahan.

BAB VII PENUTUP

7.1 Rangkuman

Munaba menghadirkan konstruksi realitas budaya Waropen Papua yang dihayati, direnungi, diingat, dipikirkan, digagas, dan dipandang berharga dan bernilai oleh masyarakat Waropen. *Munaba* dapat dipandang sebagai wacana dan sekaligus inskripsi yang merepresentasikan konstruksi realitas budaya Waropen. *Munaba* bagi masyarakat Waropen merupakan tradisi budaya yang mendasar dan tidak dapat dipisahkan dari kehidupannya. Alasannya adalah bahwa *munaba* selain sebagai ritual kematian, *munaba* juga merupakan suatu media komunikasi sosial untuk menyampaikan ajaran, pendidikan, nasihat, informasi, dan sebagainya kepada generasi penerusnya.

Istilah *munaba* (bahasa Waropen) berasal dari kata *muna* 'nyanyian', dan *ba* atau *bao* 'besar'. Jadi, *munaba* artinya nyanyian besar. Nyanyian besar ini tergolong puisi lama berwujud syair-syair yang dituturkan dengan cara diratapkan atau dinyanyikan dalam konteks kematian. Dengan demikian, *munaba* merupakan suatu nyanyian besar berupa syair-syair yang dituturkan dengan cara diratapkan atau dinyanyikan oleh seorang *yanina munabaugha* pada saat pelaksanaan ritual kematian, *munaba*. Syair-syair itu berupa cerita yang berisi tentang legenda, mitos, sejarah semasa hidup, silsilah keturunan, benda-benda budaya, dan sebagainya yang ada kaitannya dengan orang Waropen yang meninggal itu.

Munaba sebagai nyanyian besar yang diratapkan dalam konteks ritual kematian mengungkapkan penghormatan, kesedihan, penyesalan, kasih sayang, dan kebanggaan terhadap orang meninggal. Ratapan kematian yang disebut *munaba* itu realisasinya dinyanyikan dengan menggunakan irama tertentu atau khas dan nadanya tidak banyak variasinya yang penuh daya magis dan bernuansa sakral. *Munaba* sebagai wacana dalam konteks ritual merepresentasikan konstruksi realitas nilai-nilai budaya yang dikemas dalam bentuk simbol-simbol. Simbol-simbol itu merupakan suatu sistem yang membentuk dan mendukung keutuhan *munaba*. Sebagai sistem, simbol *munaba* memiliki bentuk, makna, dan fungsi tertentu. Penelitian ini difokuskan pada kajian bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol.

Berdasarkan substansi masalahnya, penelitian simbol-simbol dalam *munaba* ini termasuk penelitian budaya. Penelitian ini berpedoman pada pendekatan eklektif hasil kolaborasi antara teori semiotika dan teori hermeneutika yang digunakan untuk mengidentifikasi dan menginterpretasi bentuk simbol, makna simbol, dan fungsi simbol dalam *munaba*. Dengan rancangan kualitatif ini peneliti berusaha memahami makna berbagai peristiwa dan interaksi para aktor atau pelaku *munaba*. Untuk itu diperlukan pemahaman empatik atau kemampuan mereproduksi diri dalam pikiran pelaku, perasaan, motif yang menjadi latar belakang kegiatan. Dalam penelitian kualitatif, interpretasi difokuskan pada penafsiran ekspresi yang penuh makna, melakukan interpretasi atas interpretasi yang dilakukan oleh seorang pelaku atau kelompok pelaku terhadap situasi mereka sendiri, dan menyajikan kebenaran realitas subjektif atau internal yang menentang perspektif positivisme dengan kebenaran tunggal beserta realitasnya secara objektif atau eksternal. Pemerolehan data berupa simbol-simbol dalam *munaba* yang terdiri atas bentuk simbol verbal dan nonverbal, makna simbol, dan fungsi simbol, dilengkapi dengan informasi latar belakang sosial budaya masyarakat Waropen untuk membantu interpretasi yang lebih tepat. Selain itu, perlu diperhatikan juga kritik lisan dan penafsiran (*oral criticism and interpretation*) yakni keterangan mengenai pendapat dan penilaian serta penafsiran informan dan peneliti.

Kategori bentuk simbol verbal diambil dari prinsip-prinsip bahasa sebagai simbol untuk media komunikasi dipadukan dengan prinsip-prinsip semiotika. Bentuk simbol nonverbal berangkat dari realitas bahwa *munaba* selain sebagai wahana komunikasi simbol verbal juga sebagai komunikasi simbol nonverbal. Masalah ini didukung oleh kajian komunikasi nonverbal meliputi penampilan tubuh, cara berpakaian, penataan rambut, kosmetik, artefak, dan pesan yang disampaikan melalui objek atau gambar.

Berpedoman pada pendekatan eklektif, penelitian ini menghasilkan bentuk simbol menjadi dua, yakni bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal. Dari kedua bentuk simbol tersebut dapat dihasilkan suatu pola atau model sebagai berikut. *Pertama*, bentuk simbol verbal dapat disusun suatu pola atau model kajian yang meliputi kategori *paralinguistik*, *kata* dan *frasa*, *larik* dan *bait*. *Kedua*, bentuk simbol nonverbal disusun suatu pola atau model kajian yang meliputi: kategori *fisik*, *tindakan*, *latar*, dan *suara*. Berdasarkan data yang identifikasi dapat diperoleh informasi bahwa dalam *munaba* ditemukan sistem simbol yang dapat diwadahi dalam bentuk simbol verbal dan simbol nonverbal.

Temuan bentuk simbol verbal meliputi: *paralinguistik*, *kata* dan *frasa*, *larik* dan *bait*. Kategori *simbol paralinguistik* diklasifikasikan menjadi tiga domain perilaku. *Pertama*, piranti suara ialah tuturan yang dipengaruhi oleh fisiologi penutur, misalnya: *usia*, *jenis kelamin*, *kesehatan*, dan sebagainya. *Kedua*, kualitas suara, misalnya: *tuturan monoton*, *parau*, *menaik*, *menurun*. *Ketiga*, vokalisasi dibedakan menjadi tiga jenis: yakni: (1) pencorak vokal, misalnya *tertawa*, *jerit*-

an, *desuhan*, *guruuan*; (2) kualifikasi vokal yang dapat dibedakan lagi menjadi a) variasi intensitas, misalnya *sangat keras*, *sangat lembut*; b) ketinggian pola titi nada, misalnya: *terlalu tinggi*, *terlalu rendah*; dan c) besaran, misalnya: *pemanjangan*, *penyingkatan kata-kata*; dan (3) segregat vokal, misalnya *uh-uh*, *uh huh*, *uh*.

Kategori *simbol kata* dalam *munaba* yang ditemukan simbol verbal sebanyak 31 kata. Kategorisasi kata sebagai simbol ini didasarkan pada konsepsi simbol, yakni bentuk kata yang memiliki makna seperti kata-kata (1) *yunda*, (2) *maino*, (3) *rewambe*, (4) *sarambe*, (5) *Uma*, (6) *Andaghadagha*, (7) *mino*, (8) *sapari*, (9) *Noi*, (10) *Suawini*, (11) *ghorumi*, (12) *ayomi*, (13) *Ghorumi Anagha*, (14) *reraina*, (15) *risigha*, (16) *risira*, (17) *andewe*, (18) *rofombe*, (19) *awaigha*, (20) *weniki*, (21) *weseri*, (22) *ambara*, (23) *urao*, (24) *ghonima*, (25) *siroghae*, (26) *manaighae*, (27) *famanawe*, (28) *ghafae*, (29) *rumaniaghaso*, (30) *rowu*, dan (31) *esa*.

Kategori *simbol frasa* yang teridentifikasi sebagai simbol verbal dalam *munaba* ditemukan sebanyak 17 frasa yang diidentifikasi sebagai simbol, yaitu: (1) *nighaina famaigha*, (2) *rifuna famaigha*, (3) *ghorumi rifuna*, (4) *ayomi rifuna*, (5) *andewe ndoghao*, (6) *rofombe ndoghao*, (7) *sepaida rarunda*, (8) *somu ranawe*, (9) *akive raune*, (10) *rewi onanio*, (11) *anarewo ghorumi*, (12) *maraya sombe*, (13) *nusaya sombe*, (14) *rovoro nusaya*, (15) *soruki sayambono*, (16) *mainda saikio*, dan (17) *poiindawu auwe*.

Kategori *simbol larik dan bait* dalam *munaba* yang diidentifikasi sebagai simbol verbal adalah sebagai berikut. Kategori larik ditemukan sebanyak 20 larik. Penyebarannya meliputi 8 larik terdapat dalam *munaba* NI, 6 larik terdapat dalam *munaba* SW, dan 6 larik terdapat dalam *munaba* UM. Adapun hasil identifikasi terhadap kategori bait dalam *munaba* yang ditemukan sebagai simbol verbal sebanyak 17 bait. Penyebaran simbol ini meliputi 5 bait terdapat dalam *munaba* NI, 3 bait terdapat dalam *munaba* SW, dan 9 bait terdapat dalam *munaba* UM.

Temuan bentuk-bentuk simbol nonverbal meliputi *fisik*, *tindakan*, *latar*, dan *suara musik pengiring*. Kategori *simbol fisik* atau objek ditemukan sebanyak 16 simbol, yaitu (1) *yanisa munabaugha* 'juru munaba', (2) *fana siwaugha* 'pemukul tifa', (3) *owana ghareukigha* 'kelompok penari laki-laki yang berada di bagian depan', dan (4) *owana ghaferaukigha* 'kelompok penari wanita yang berada di bagian belakang', (5) *mani sarano* 'bulu burung cenderawasih', (6) *mani wuro* 'bulu burung merpati putih', (7) *ranggaghai* 'manik-manik berbentuk belimbing', (8) *sireo* 'manik-manik besar', (9) *sarako* 'gelang tangan', (10) *saparo* 'gelang lengan', (11) *dimbo* 'anting-anting', (12) *kipama onda* 'hiasan tubuh', (13) *siwa* 'tifa', (14) *siwa onda* 'lukisan atau hiasan di badan tifa', (15) *daidegha* 'tungku api', *kakesi* 'sesaji', dan (16) *mama* 'makanan tradisi'.

Kategori *simbol tindakan* ditemukan sebanyak 11 simbol yang dapat dikelompokkan menjadi tiga komponen. *Pertama*, segmen formasi, yang meliputi aspek-aspek (1) *kirarina* 'berputar, berkeliling', (2) *nandua-nandu* 'berdua-dua', dan (3) *osai wararuko* 'saling berhadapan'. *Kedua*, segmen posisi, meliputi aspek-aspek (4) *ghanambe* 'sebelah kanan', (5) *risigha* 'sebelah kiri', (6) *owana ghareukigha* 'kelompok penari laki-laki bagian depan barisan', dan (7) *owana ghaferaukigha* 'kelompok penari wanita bagian belakang barisan'. *Ketiga*, segmen gerakan, meliputi aspek-aspek (8) *owa kindi mondai* 'badan tegak lurus', (9) *yanimba ghare* 'pandangan wajah lurus ke depan', (10) *wanggea saraima iro* 'tangan lurus ke bawah', dan (11) *yowa sasoyo* 'kaki diseret ketika berjalan mengelilingi arena'.

Kategori *simbol latar* dapat ditemukan sebanyak 9 simbol, yakni (1) *feferiana* 'setelah matahari terbenam', (2) *rana buino* 'tengah malam', (3) *sapari yesi* 'bintang pagi muncul', (4) *dorado* 'sebelum matahari terbit', (5) *ruma bawa* 'rumah besar', (6) *wundo* 'ruang tengah rumah besar', (7) *rarawo* 'para-para yang diletakkan di depan rumah besar', (8) hikmat, dan (9) riang.

Kategori *simbol suara musik pengiring* ditemukan sebanyak 3 wilayah simbol. Yang dimaksud suara ialah bunyi alat musik yang dipukul oleh *fana siwaugha* untuk mengiringi *munaba* yang dilakukan dari awal sampai akhir. Alat musik yang digunakan adalah *siwa* (tifa). Hasil temuan penelitian *munaba* menunjukkan bahwa simbol suara ini dapat dibedakan dari cara memukul dan nuansa yang ditimbulkan oleh nada, irama, dan pola-pola bunyi tifa. Jika diperhatikan dari cara memukul dan nuansa yang ditimbulkannya, maka suara pengiring dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: (1) *kito siwaugha* 'bunyi tifa di bagian awal prosesi'; (2) *kipama siwaugha* 'bunyi tifa di bagian tengah prosesi'; dan (3) *kipoko siwaugha* 'bunyi tifa di bagian akhir prosesi'.

Substansi penelitian ini termasuk penelitian budaya. *Munaba* adalah bagian dari suatu sistem kebudayaan yang digagas, dimiliki, dilaksanakan oleh masyarakat Waropen. Untuk menafsirkan suatu sistem kebudayaan berarti menafsirkan sistem bentuk simbol dapat menghasilkan makna yang otentik. Setelah melakukan kolaborasi teori-teori, menghasilkan teori eklektif yang digunakan untuk menginterpretasi terhadap makna simbol dalam penelitian ini dapat ditemukan model kajian makna yang mencakup *konteks religi, etika, estetika, dan filosofi*. Setiap makna konteks simbol yang ditemukan ini dapat dirinci lagi menjadi empat kategori.

Temuan makna simbol dalam *munaba* dapat dikelompokkan menjadi 4 makna, yaitu: *konteks religi, konteks etika, konteks estetika, dan konteks filosofi*. *Pertama*, *makna simbol konteks religi* diklasifikasikan menjadi 2 kategori, yaitu (1) ekspresi kepercayaan, dan (2) sistem ritual. *Kedua*, *makna simbol konteks etika* dapat diklasifikasikan menjadi 3 kategori, yaitu (1) etika normatif, (2) etika kritik, dan (3) etika deskriptif. *Ketiga*, *makna simbol konteks estetika* diklasifikasikan menjadi 4 kategori, yaitu (1) keindahan secara individual, (2) keindahan gagasan kreatif, (3) keindahan seni kolektif, dan (4) keindahan bernilai ekono-

mis. *Keempat, makna simbol konteks filosofi* diklasifikasikan menjadi 4 kategori, yaitu (1) sikap kebersamaan, (2) sikap keterbukaan, (3) sikap bijaksana, dan (4) sikap kritis.

Simbol-simbol yang diteliti juga memiliki fungsi-fungsi bagi masyarakat Waropen sebagai pemilik budaya. Sama halnya dengan makna, dari berbagai teori fungsi simbol dipadukan untuk dikolaborasikan sehingga dapat menghasilkan model teori fungsi simbol yang khas dan sesuai dengan karakteristik simbol dalam *munaba* yang diteliti. Dari hasil perpaduan dan kolaborasi teori-teori yang disesuaikan dengan karakteristik data di lapangan, dihasilkan model yang dapat diterapkan pada simbol dalam *munaba*. Model teori fungsi simbol mencakup fungsi simbol sebagai pengetahuan, fungsi simbol sebagai komunikasi, fungsi simbol sebagai partisipasi, dan fungsi simbol sebagai sistem mediasi.

Temuan fungsi simbol dalam *munaba* dapat dikelompokkan menjadi 4, yaitu fungsi simbol sebagai *pengetahuan, komunikasi, partisipasi, dan mediasi*. *Pertama, fungsi simbol sebagai pengetahuan* dikelompokkan menjadi 5 kategori, yaitu (1) gagasan kolektif, (2) tatanan masyarakat, (3) pandangan hidup, (4) solidaritas kelompok, dan (5) pranata estetika. *Kedua, fungsi simbol sebagai komunikasi* dapat dikelompokkan menjadi 2 kategori, yaitu (1) komunikasi vertikal, dan (2) komunikasi horizontal. *Ketiga, fungsi simbol sebagai partisipasi* dapat dikelompokkan menjadi 2 kategori, yaitu (1) penciptaan peranan masyarakat, dan (2) penciptaan pranata status sosial. *Keempat, fungsi simbol sebagai mediasi* dapat dikelompokkan menjadi 4 kategori, yaitu (1) mediasi pendidikan masyarakat, (2) mediasi kasih sayang, (3) mediasi kebersamaan, dan (4) mediasi ekspresi keindahan.

7.2 Simpulan

Penelitian tentang sistem simbol dalam *munaba* Waropen Papua ini termasuk penelitian budaya yang prosedurnya berpedoman pada pendekatan eklektif hasil kolaborasi antara teori semiotika dengan teori hermeneutika. Dengan pendekatan eklektif, penelitian ini dapat mengklasifikasikan bentuk simbol menjadi dua, yakni simbol verbal yang meliputi paralinguistik, kata, larik, dan bait; dan simbol nonverbal yang meliputi objek, tindakan, latar, dan suara musik pengiring.

Temuan *bentuk simbol verbal*, meliputi (1) paralinguistik yang mencakup segmen pencorak vokal, kualifikasi vokal, dan segregat vokal; (2) kata yang mencakup segmen manusia, lingkungan alam, flora dan fauna, ruang dan waktu, komsos dan supranatural; (3) larik yang mencakup segmen bagian, keutuhan, variasi, dan penegasan; dan (4) bait yang mencakup segmen bagian, keutuhan, variasi, dan penegasan. Temuan *bentuk simbol nonverbal*, meliputi (1) objek mencakup aktor atau pelaku, kostum dan aksesoris, alat musik pengiring, dan piranti; (2) tindakan mencakup formasi, posisi, gerakan, dan pandangan; (3) latar mencakup tempat, waktu, nuansa, dan peristiwa; dan (4) suara musik pengiring mencakup variasi intensitas, pola titi nada, besaran, dan irama.

Makna simbol ditemukan dalam simbol verbal dan simbol nonverbal mengacu pada konteks religi, etika, estetika, dan filosofi, yaitu (1) dalam konteks religi ditemukan makna simbol pada kategori ekspresi kepercayaan dan sistem ritual; (2) dalam konteks etika ditemukan makna simbol pada kategori etika normatif, etika kritik, dan etika deskriptif; (3) dalam konteks estetika ditemukan makna simbol pada kategori keindahan secara individual, keindahan gagasan kreatif, keindahan seni kolektif, dan keindahan bernilai ekonomis; (4) dalam konteks filosofi ditemukan makna simbol pada kategori sikap kebersamaan, sikap keterbukaan, sikap bijaksana, dan sikap kritis; (5) tidak setiap kategori ditemukan simbol verbal dan simbol nonverbal, simbol verbal tidak ditemukan dalam kategori sistem ritual, keindahan gagasan kreatif, keindahan seni kolektif, dan simbol nonverbal tidak ditemukan dalam kategori etika kritik dan keindahan bernilai ekonomis; (6) adanya simbol-simbol yang memiliki makna berlapis sesuai dengan konteks yang dilekati sehingga sebuah simbol dapat masuk ke dalam lebih dari satu kategori makna; (7) secara umum sebaran makna simbol merata pada setiap kategori, karena dari tiga belas kategori yang digunakan, simbol verbal ditemukan pada sepuluh kategori, dan simbol nonverbal ditemukan pada sebelas kategori; (8) kategori makna simbol yang sangat menonjol atau dominan dalam *munaba* adalah sikap kebersamaan dan sikap keterbukaan dalam makna konteks filosofi dan ekspresi kepercayaan dalam makna konteks religi; dan (9) masyarakat Waropen memiliki pandangan yang terbuka dan dalam bertindak dilakukan dengan tenang, sangat hati-hati dan mementingkan kebersamaan.

Fungsi simbol ditemukan dalam simbol verbal dan nonverbal merujuk sebagai pengetahuan, komunikasi, partisipasi, dan mediasi. Fungsi simbol adalah sebagai berikut (1) sebagai pengetahuan ditemukan fungsi simbol pada kategori gagasan kolektif, tatanan masyarakat, pandangan hidup, solidaritas kelompok, dan pranata estetika; (2) sebagai komunikasi ditemukan fungsi simbol pada kategori komunikasi vertikal dan komunikasi horizontal; (3) sebagai partisipasi ditemukan fungsi simbol pada kategori penciptaan peranan masyarakat dan penciptaan pranata status sosial; (4) sebagai mediasi ditemukan fungsi simbol pada kategori mediasi pendidikan masyarakat, mediasi kasih sayang, mediasi kebersamaan, dan mediasi ekspresi keindahan; (5) ditemukan simbol yang memiliki fungsi ganda sesuai dengan posisi simbol penggunaannya dan sebuah simbol dapat masuk ke dalam lebih dari satu kategori fungsi; (6) secara umum sebaran fungsi simbol merata pada setiap kategori, karena dari tiga belas kategori yang digunakan, hampir pada seluruh kategori fungsi simbol ditemukan, baik pada bentuk simbol verbal maupun simbol nonverbal; dan (7) ditemukan fungsi simbol yang dominan terdapat pada kategori tatanan masyarakat, pandangan hidup, komunikasi horizontal, dan mediasi kebersamaan.

7.3 Implikasi

Hasil penelitian berupa temuan penelitian dapat berdaya guna dalam perspektif teoretis dan perspektif praktis.

Dalam *perspektif teoretis*, hasil penelitian ini dapat memberikan model atau pola ancangan teoretis yang dapat diaplikasikan untuk penelitian tradisi lisan Waropen atau sejenisnya. Selain itu, model atau pola ancangan teoretis ini dapat dimanfaatkan sebagai salah satu rujukan bagi peneliti tradisi lisan daerah lain di wilayah nusantara ini, khususnya yang memiliki kesamaan karakteristik budayanya. Dalam kaitan ini kepada para peneliti disarankan agar dapat mengkritisi aplikasi berbagai teori dalam kajian tradisi lisan dan dapat menggunakannya untuk keperluan penelitian sejenis. Khazanah tradisi lisan menunjukkan bidang garapan yang variatif untuk ditindaklanjuti dengan penelitian lain. Para peneliti hendaknya peduli mengangkat tradisi lisan di daerah masing-masing sehingga panorama kajian tradisi lisan semakin beragam dan semarak.

Dalam *perspektif praktis*, hasil penelitian ini memiliki implikasi praktis dalam pengembangan beberapa bidang, misalnya bidang *pendidikan, kebudayaan dan pariwisata*, serta *kebijakan pemerintah*. Implikasi dalam bidang *pendidikan*, terutama dengan diberlakukannya otonomi daerah dalam bidang pendidikan, secara praktis hasil-hasil penelitian dapat dipergunakan sebagai bahan rujukan dan kajian untuk menyusun bahan pembelajaran di berbagai jenjang pendidikan dari sekolah dasar hingga perguruan tinggi di wilayah Papua dalam berbagai bidang studi yang relevan, khususnya humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Dalam bidang *kebudayaan dan pariwisata*, hasil penelitian ini memiliki implikasi secara praktis dapat merangsang berbagai pihak untuk mempelajari, mengembangkan, dan melestarikan khasanah budaya Waropen, selanjutnya dapat disosialisasikan untuk kepentingan wisata yang dapat membantu peningkatan taraf hidup orang Waropen. Dalam bidang *kebijakan pemerintah*, hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai acuan bagi pemerintah daerah dalam merumuskan dan melaksanakan kebijakan pembangunan, baik secara fisik maupun mental spiritual yang ada kaitannya dengan masyarakat Waropen.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, T. 1996. Situasi Kebahasaan Masa Kini: Kepungan Eksternal dalam Perkembangan Bahasa dan Wacana di Indonesia. Dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (Penyunting), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Hlm. 345—362). Jakarta: Pustaka Mizan—Kronik Indonesia Baru.
- Abrams, M. H. 1981. *A Glossary of Literary Terms*. (4th ed.). Canada: Published Simultaneously.
- Aminuddin. 1995. *Stilistika: Pengantar Memahami Bahasa dalam Karya Sastra*. Semarang: IKIP Semarang Press.
- , 2001. *Pengantar Penelitian Kebudayaan*. Malang: FS UM.
- Amir, H. 1990. *Nilai-nilai Etis dalam Wayang*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- Bakker, A.H. 1983. Manusia dan Simbol. Dalam Poespowardojo, Soerjanto dan K. Bertens (Ed.). *Sekitar Manusia* (hlm. 95-117) Jakarta: PT Gramedia.
- Bakker, J.W.M. 1989. *Filsafat Kebudayaan*. Yogyakarta: BPK Gunung Mulia.
- Berger, A. A. 1985. *Signs in Contemporary Culture*. Terjemahan. Dwi Marianto dan Sunarto (Ed). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Berger. Tanpa tahun. *Cultural Criticism: Semiotics and Cultural Criticism*, (Online), (<http://www.dartmouth.edu/~eng15ur/Berger.html>), diakses 10 Mei 2003).
- Blumer, H. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*.
- Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Bogdan, R.C. 1972. *Participant Observation in Organizational Setting*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

- Bogdan, R.C. & Biklen, S. K. 1982. *Qualitative for Education*. Boston: Allign and Bacon Inc.
- Brandt, R.B. 1959. *Ethical Theory, the Problems of Normative and Critical Ethics*. Jenglewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc.
- Brinton, C. 1985. Sejarah Intelektual. Dalam T. Abdullah dan A. Surjomihardjo (Ed.). *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*. Jakarta: Gramedia.
- Brown, G. & Yule, G. 1996. *Analisis Wacana*. Diterjemahkan oleh Sutikno. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Cassirer, E. 1989. *An Essay on Man, An Introduction to Philosophy of Human Culture*. Terjemahan. Alois A. Nugroho. New Haven Connecticut: University Press.
- Cirlot, J. E. 1971. *Dictionary of Symbols*. New York: Philosophical Library.
- Crane, J. G. & Angrosino, M.V. 1984. *Field Projects: A Student Handbook*. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Culler, J. 1977. *Structuralist Poetics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Damono, S. D. 1984. *Sosiologi Sastra*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Danandjaja, J. 1991. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: PT Temprint.
- , 1994. *Antropologi Psikologi: Teori, Metode, dan Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Dardiri, H.A. 1986. *Humaniora Filsafat dan Logika*. Jakarta: CV Rajawali.
- Depdikbud. 1999. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Dharmojo. 2000. *Penuturan Cerita Waropen Irian Jaya*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Dillistone, F.W. 1986. *The Power of Symbols*. Terjemahan. A. Widyamartaya. London: SCM Press Ltd.

- Dilthey, W. 1962. *Pattern and Meaning in History*. New York: Harper & Row.
- Droste, F.G. 1996. *Symbols, Icons, and Sign Processes*, dalam *Poetics, Journal of Empirical Research on Literature the Media and the Arts*. Vol.23 No.6. North-Holland Amsterdam: Elsevier Science.
- Duranti, A. 2000. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Durkheim, E. 1986. *Pengantar Sosiologi Moralitas*. Taufik Abdullah dan A.C. Van Der Leeden (Ed.). Jakarta: Yayasan Obor.
- Eco, U. 1979. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 1983. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Faruk, H.T. 1988. *Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Flassy, A.L.D. 1994. *Fonologi Bahasa Waropen*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Gadamer, H. G. 1977. *Philosophical Hermeneutics*. Trans and ed. David E. Linge. Berkeley: The University of California Press.
- Geertz, C. 1968. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Methuen.
- , 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Book, Inc.
- , 1992. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Guba, E.G. & Lincoln, Y. S. 1981. *Effective Evaluation*. San Fransisco: Jossey-Bass Publishers.
- Hartoko, D. 1984. *Manusia dan Seni*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.
- Hawkes, T. 1977. *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen & Co Ltd.
- Herusatoto, B. 2000. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita.
- Held, G. J. 1942a. *Grammatica van het Waropensch (Nederlandsch Noord Nieuw-Guinea)*. Bandung: Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen LXXVII.

- , 1942b. *Woordenlijst van het Waropensch*. Bandung: Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen LXXVII.
- , 1956. *Waropense Teksten (Geelvinkbaai, Noord Nieuw-Guinea*. Gravenhage: Verhandelingen van het Koninklijk instituut van Taal-Land-en Volkenkunde XX.'s.
- , 1957. *The Papuas of Waropen* (Koninklijk instituut van Taal-Land-en Volkenkunde). Translation Series 2. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Honeycutt, L. 1995. *Hermeneutics*, (Online), (<http://www.public.iastate.edu/~honeyl/derrida/hermeneutics.html>), diakses 6 September 2004).
- Howard, R. J. 1982. *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, Ltd.
- Hutomo, S. S. 1987. *Cerita Kentrung Sarahwulan di Tuban*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Ikram, A. 1984. *Perlunya Memelihara Sastra Lama*. Dalam Majalah Analisis Kebudayaan. Jakarta: Depdikbud.
- Kartodirdjo, S. 1987. *Kebudayaan Pembangunan dalam Perspektif Sejarah*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- , 1992. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kattsoff, L. O. 1992. *Elements of Philosophy*. Alih Bahasa Soejono Soemargono. New York: The Ronald Press Company.
- Kayam, U. 1982. Multilingualisme dalam Kesusastraan Indonesia Kontemporer. Dalam *Sejumlah Masalah Sastra*, Satyagraha Hoerip (Ed.), Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- , 1989. Transformasi Budaya Kita. *Horison*, XXIV (08, 09, 10): 256-269; 292-298; 328-335.
- Koentjaraningrat & Bachtar W. H. 1963. *Penduduk Irian Barat*. Jakarta: Universitas Indonesia.

- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia.
- , 1987. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Kompas*. 27 Agustus, 2004. "Menyimpan Mayat dalam Tradisi Prailiu," hlm. 30.
- Kompas*. 27 Agustus, 2004. "Puncak Kesadaran Mistis Orang Manggarai," hlm. 31.
- Kuntowijoyo, 1987. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya.
- Langer, S. 1985. Discursive and Presentational Form. Dalam *Semiotic An Introduction Anthology Roberth E. Innis* (Ed). Bloomington: Indiana University Press.
- Mawene, A. , Dharmojo & Yemi Septiyarti. 1998. *Struktur Sastra Lisan Waropen*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Miles, M.B. & Huberman, A.M. 1992. *Qualitative Data Analysis*. Terjemahan. Rohidi, T.R. Analisis Data Kualitatif. Sage: Publications, Inc.
- Moleong, L. J. 1995. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Morris, C. 1985. *Signs and the Act, In Semiotic An Introduction Anthology*. Roberth E. Innis (Ed). Bloomington: Indiana University Press.
- Mulder, N. 1987. *Cerita dan Kenyataan. Basis*, XXXVI (01): 27-31.
- Mulyana, D. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Murphy, M. D. 2002. *Symbolic and Interpretive Anthropologies*, (Online), <http://www.as.ua.edu/ant/Faculty/Murphy/symbolic.htm>, diakses 27 Maret 2002).
- Nasr, S. H. 1993. *Spiritualitas dan Seni Islam*. Terjemahan. Rahmadi Astuti. Bandung: Penerbit Mizan.
- , 1994. *Menjelajah Dunia Modern*. Bandung: Penerbit Mizan.

- Needham, R. 1979. *Symbolic Classification*. California: Published by Goodyear Publishing Company, Inc.
- Noth, W. 1990. *Handbook of Semiotics*. New York: the Association of American University Press.
- Ong, W. J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge.
- Osman, M. T. 1991. *Pengkajian Sastra Rakyat Bercorak Cerita*. Kuala Lumpur: Rina Sdn. Bhd.
- Palmer, R. E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern: University Press.
- Pals, D.L. 1996. *Seven Theories of Religion*. Alih Bahasa Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Patton, M. Q. 1987. *Qualitative Evaluation Methods*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Pearson, M. 1994. *Tempat-tempat Imajiner: Perlawatan ke Dunia Sastra Amerika*. Terjemahan. Sori Siregar dkk. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Peirce, C. 1985. *Logic as Semiotic: Theory of Signs*, In *Semiotic An Introduction Anthology* Roberth E. Innis (Ed). Bloomington: Indiana University Press.
- Piliang, Y.A. 1999. *Hiper-Realitas kebudayaan*. Yogyakarta: LkiS.
- Pradopo, R. D. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Preminger, A. 1985. *Semiotik (Semiologi)*. Dalam *Metodologi Penelitian Sastra Jambrohim* (Ed). Yogyakarta: Hanindita Graha Widia.
- Pudentia, M.P.S.S. 1998. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Purwadarminta, W.J.S..1982. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

- Reaske, C. R. 1966. *How to Analyze Poetry*. New York: Monarch Press.
- Ricoeur, P. 1967. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.
- , 1985. *Hermeneutics and the Human Science*. Dalam John B. Thompson (ed). Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2002. *Filsafat Wacana: Membelah Makna*. Dalam *Anatomi Bahasa*. Terjemh. Musnur Hery. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Robson, S.O. 1978. *Filologi dan Sastra-sastra Klasik Indonesia*. Jakarta: Proyek Pengembangan Bahasa dan Sastra dan Daerah.
- Rusyana, Y. & Raksanegara, A. 1978. *Sastra Lisan Sunda*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Samarin, W. J. 1998. *Ilmu Bahasa Lapangan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Saryono, D. 1997. *Representasi Nilai Budaya Jawa dalam Prosa Fiksi Indonesia*. Disertasi tidak dipublikasikan. Malang: Program Pascasarjana IKIP Malang.
- Sarong, F. 27 Agustus, 2004. "Kelas" Ritual Pembawa Kedamaian. *Kompas*, hlm. 31.
- Sastrapratedja, M. Ed. 1982. *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia.
- Scholes, R. 1975. *Structuralism in Literature*. London: Yale University Press.
- , 1982. *Semiotics and Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Schleiermacher, F.D.E. 1977. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. (Ed.), Heinz Kimmerle. Montana: Scholars Press.
- Sedyawati, E. 1996. *Kedudukan Sastra Lisan dalam Ilmu-ilmu Sosial dan Ilmu-ilmu Budaya*. Dalam *Jurnal Pengetahuan dan Komunikasi peneliti dan Pemerhati Tradisi Lisan*. Jakarta: Warta ATL.
- Segers, R. T. 1978. *The Evaluation of Literary Texts*. Alih Bahasa Suminto A. Sayuti. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.

- Silzer, P. J. & Clouse Helja Heikkinen. 1991. *Index of Irian Jaya Language*. Jayapura: Uncen-SIL.
- SIL International. 2004. *Languages of the Word*, (Online), (14th Ed.). (www.ethnologue.com, diakses 8 Agustus 2004).
- Smith, J. K. 1984. *Educational Evaluation and Policy Analysis*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Soedjatmoko. 1984. *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES.
- , 1994. *Menjelajah Cakrawala*. Jakarta: PT Gramedia bekerja sama dengan Yayasan Soedjatmoko.
- Suhor, C. 1991. *Semiotics and English Language Arts*. Eric Digest, (Online), (<http://reading.indiana.edu/jeo/digests/d59.html>, diakses 10 April 2003).
- Sumaryono. 1993. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sutarto, A. 1997. *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang: Dokumentasi Historis, Analisis Morfologis, dan Etnografis untuk Mengetahui Konvensi dan Fungsinya*. Disertasi tidak diterbitkan. Jakarta: Universitas Indonesia.
- , 2003. Hubungan Konsep Negara Bangsa dengan Susastra Lisan Asia Tenggara. Dalam Abd Rozak dan Dendy Sugono (Ed.), *Adakah Bangsa dalam Sastra*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.
- Sutopo, H.B. 1990. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Teknik Pengumpulan Data dan Model Analisisnya*. Surabaya: IKIP Surabaya.
- Szabo, N. 1996. *Hermeneutics: An Introduction to the Interpretation of Tradition, a Concise Tutorial*, (Online), (<http://szabo.best.vwh.net/hermeneutics.html>, diakses 15 Maret 2003).
- Tambayong, J. 1981. *Dasar-dasar Dramaturgi*. Bandung: Pustaka Prima.
- The, L. G. 1977. *Kamus Logika (Dictionary of Logic)*. Yogyakarta: Nur Cahaya.
- Titus, H.H. 1964. *Living Issues In Philosophy: An Introductory Textbook*. New York: American Book.

- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar ke Teori Sastra*. Jakarta: PT Pustaka Jaya.
- Todorov, T. 1987. *Theories of Symbol*. Translated by Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press.
- Tuloli, N. 1991. *Tanggomo: Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*. Disertasi. Jakarta: Intermasa.
- Turner, V. W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndebu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Universitas Negeri Malang. 2000. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah: Skripsi, Tesis, Disertasi, Artikel, Makalah, dan Laporan Penelitian*. Edisi Keempat. Universitas Negeri Malang.
- Wellek, R. & Warren, A. 1989. *Teori Kesusastraan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Winangun, Y.W.W. 1990. *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Woods, P. 1992. *Symbolic Interactionism: Theory and Method*. Dalam *The Handbook of Qualitative Research in Education*. Margaret D. LeCompte et.al. (Ed.). New York: Academic Press, Inc.

LAMPIRAN I

**ALAT PENGUMPUL DATA
FORMAT A1
KOLEKSI DATA SIMBOL VERBAL**

BENTUK	SEGMENT*	SIMBOL	ARTI
PARALI- NGUISTK	Pencorak Vokal		
	Kualifikasi Vokal		
	Segregat Vokal		
KATA	Manusia		
	Lingkungan Alam		
	Flora dan Fauna		
	Ruang dan Waktu		
	Kosmos & Supranatural		
LARIK	Sebagian		
	Keutuhan		
	Variasi		
	Penegasan		
BAIT	Sebagian		
	Keutuhan		
	Variasi		
	Penegasan		

Keterangan:

Segmen-segmen* ditetapkan sebagai simbol verbal jika memiliki indikator-indikator berikut:

- 1) dihadirkan sebagai tanda komunikasi
- 2) mengandung pesan atau maksud yang disampaikan kepada penonton
- 3) memiliki konsepsi atau makna dalam konteksnya
- 4) memiliki peran yang dapat mempengaruhi perilaku masyarakat pemilik budaya *munaba*

FORMAT A2
KOLEKSI DATA SIMBOL NONVERBAL

BENTUK	SEGMENT*	SIMBOL	ARTI
OBJEK	Pelaku atau Aktor		
	Kostum dan Aksesoris		
	Alat Musik Pengiring		
	Piranti-piranti		
TINDAKAN	Formasi		
	Posisi		
	Gerakan		
	Pandangan		
LATAR	Tempat		
	Waktu		
	Nuansa		
	Peristiwa		
SUARA	Variasi Intensitas		
	Pola Titi Nada		
	Besaran		
	Irama		

Keterangan:

Segmen-segmen* ditetapkan sebagai simbol verbal jika memiliki indikator-indikator berikut:

- 1) dihadirkan sebagai tanda komunikasi
- 2) mengandung pesan atau maksud yang disampaikan kepada penonton
- 3) memiliki konsepsi atau makna dalam konteksnya
- 4) memiliki peran yang dapat mempengaruhi perilaku masyarakat pemilik budaya *munaba*

FORMAT B1
MAKNA SIMBOL VERBAL

BENTUK	SEGMENT	SIMBOL	KONTEKS*	MAKNA
PARALI- NGUISTIK	Pencorak Vokal			
	Kualifikasi Vokal			
	Segregat Vokal			
KATA	Manusia			
	Lingkungan Alam			
	Flora dan Fauna			
	Ruang dan Waktu			
	Kosmos & Supranatural			
LARIK	Sebagian			
	Keutuhan			
	Variasi			
	Penegasan			
BAIT	Sebagian			
	Keutuhan			
	Variasi			
	Penegasan			

Keterangan

Konteks* = Religi, Etika, Estetika, Filosofi

FORMAT B2
MAKNA SIMBOL NONVERBAL

BENTUK	SEGMENT	SIMBOL	KONTEKS*	MAKNA
OBJEK	Pelaku dan Aktor			
	Kostum & Aksesoris			
	Alat Musik Pengiring			
	Piranti-piranti			
TINDAKAN	Formasi			
	Posisi			
	Gerakan			
	Pandangan			
LATAR	Tempat			
	Waktu			
	Nuansa			
	Peristiwa			
SUARA	Variasi Intensitas			
	Pola Titi Nada			
	Besaran			
	Irama			

Keterangan

Konteks* = Religi, Etika, Estetika, Filosofi

FORMAT C1
FUNGSI SIMBOL VERBAL

BENTUK	SEGMENT	SIMBOL	SEBAGAI*	MAKNA
PARALI- NGUISTIK	Pencorak Vokal			
	Kualifikasi Vokal			
	Segregat Vokal			
KATA	Manusia			
	Lingkungan Alam			
	Flora dan Fauna			
	Ruang dan Waktu			
	Kosmos & Supranatural			
LARIK	Sebagian			
	Keutuhan			
	Variasi			
	Penegasan			
BAIT	Sebagian			
	Keutuhan			
	Variasi			
	Penegasan			

Keterangan

Sebagai* = Pengetahuan, Komunikasi, Partisipasi, Mediasi

FORMAT C2
FUNGSI SIMBOL NONVERBAL

BENTUK	SEGMENT	SIMBOL	SEBAGAI*	MAKNA
OBJEK	Pelaku dan Aktor			
	Kostum & Aksesoris			
	Alat Musik Pengiring			
	Piranti-piranti			
TINDAKAN	Formasi			
	Posisi			
	Gerakan			
	Pandangan			
LATAR	Tempat			
	Waktu			
	Nuansa			
	Peristiwa			
SUARA	Variasi Intensitas			
	Pola Titi Nada			
	Besaran			
	Irama			

Keterangan

Sebagai* = Pengetahuan, Komunikasi, Partisipasi, Mediasi

FORMAT DI
KARAKTERISTIK SIMBOL VERBAL

BENTUK	SEGMENT	SIMBOL	K* T K	MAKNA	S* B G	FUNGSI
PARALI- NGUISTIK	Pencorak Vokal					
	Kualifikasi Vokal					
	Segregat Vokal					
KATA	Manusia					
	Lingkungan Alam					
	Flora dan Fauna					
	Ruang dan Waktu					
	Kosmos & Supranatural					
LARIK	Sebagian					
	Keutuhan					
	Variasi					
	Penegasan					
BAIT	Sebagian					
	Keutuhan					
	Variasi					
	Penegasan					

Keterangan

KTK* = Konteks

SBG* = Sebagai

FORMAT D2
KARAKTERISTIK SIMBOL NONVERBAL

BENTUK	SEGMENT	SIMBOL	K* T K	MAKNA	S* B G	FUNGSI
OBJEK	Pelaku dan Aktor					
	Kostum & Aksesoris					
	Alat Musik Pengiring					
	Piranti-piranti					
TINDAKAN	Formasi					
	Posisi					
	Gerakan					
	Pandangan					
LATAR	Tempat					
	Waktu					
	Nuansa					
	Peristiwa					
SUARA	Variasi Intensitas					
	Pola Titi Nada					
	Besaran					
	Irama					

Keterangan

KTK* = Konteks

SBG* = Sebagai

KLASIFIKASI SIMBOL VERBAL

NO	BENTUK SIMBOL	ARTI LEKSIKAL
I. PARALINGUISTIK		
1	Tuturan sangat keras	Dilakukan oleh wakil kelompok pedansa
2	Bunyi desis: sssss	Dilakukan oleh pedansa wanita
3	Tuturan penoton	Dilakukan oleh semua pedansa
4	Tuturan keras	Dilakukan oleh semua pedansa
II. KATA		
5	<i>ynda</i>	dia minum
6	<i>maino</i>	dia berlabuh
7	<i>rewano</i>	Cincin
8	<i>sarako</i>	Gelang
9	<i>Uma, Sendi</i>	bintang, judul dan nama tokoh cerita
10	<i>Andaghadagha</i>	putri cantik, nama asli Uma
11	<i>mino</i>	ibu, sebutan terhadap Uma
12	<i>sapari, sampari, ghowi</i>	bintang pagi
13	<i>Noi</i>	judul dan tokoh cerita
14	<i>Suawini</i>	judul dan tokoh cerita
15	<i>ghorumi</i>	negeri sendiri
16	<i>ayomi</i>	negeri sendiri
17	<i>Ghorumi Anagha*</i>	Tanah Waropen*
18	<i>reraina</i>	tanah kelahiran
19	<i>risigha</i>	sebelah kiri, pantai di sebelah barat
20	<i>risira</i>	sebelah kiri, pantai di sebelah barat
21	<i>andewe</i>	negeri asing, perantauan
22	<i>rofombe</i>	pulau Biak
23	<i>awaigha</i>	tempat mencari makan
24	<i>weniki</i>	kapal bermesin
25	<i>weseri</i>	kapal bermesin
26	<i>ambera</i>	tanah liat
27	<i>urao</i>	Lapar
28	<i>ghonima</i>	Budak
29	<i>sirobhae</i>	nama ular
30	<i>manaighae</i>	awan di kaki langit
31	<i>famanawe</i>	bekas rumah atau tempat ular

32	<i>ghafae</i>	tiang keluarga, suami
33	<i>rumaniaghaso</i>	burung elang
34	<i>rowu</i>	tas gantung
35	<i>esa</i>	minuman lokal, sejenis tuak
36	<i>nighaina famaigha</i>	rumpun kelapa yang banyak, kebun
37	<i>rifuna famaigha</i>	rumpun pinang yang banyak, kebun
38	<i>ghorumi rifuna</i>	pinang di negeri sendiri
39	<i>ayomi rifuna</i>	pinang di negeri sendiri
40	<i>andewe ndoghao</i>	di teluk negeri asing, perantauan
41	<i>rofombe ndoghao</i>	di teluk pulau Biak
42	<i>sepaida rarunda</i>	saling mengapit, merapat
43	<i>somu ranawe</i>	tempat menunggu somu
44	<i>akiwe raune</i>	air kali yang kotor
45	<i>rewi onanio</i>	ikatan tali
46	<i>anarewo ghorumi</i>	di tanah tanjung negeri sendiri
47	<i>maraya sombe</i>	angin barat gantung di bahu
48	<i>nusaya sombe</i>	tas gantung dari pulau itu
49	<i>rovoro nusaya</i>	pulau yang jauh itu
50	<i>Soruki fayambono</i>	Soruki mencari dengan pukut
51	<i>mainda saikio</i>	hanyut diterpa panas
52	<i>poindawu anwe</i>	tidak ada baju di badan

III. LARIK

53	<i>Yunda maimba Umaina ghaidone</i>	Dia menunggu Uma di kali ini
54	<i>Yunda maimba Sendina ghaidone</i>	Dia minum sambil menunggu Sendi di kali ini
55	<i>Yunda nighaina famaigha Noyo</i>	Dia minum air kelapa yang banyak di dusun
56	<i>Yunda rifuna famaigha Noyo</i>	Dia makan pinang yang banyak di dusun
57	<i>Yunda rifuna ghorumi rifuna</i>	Dia makan pinang di negeri sendiri
58	<i>Yunggo ndoghao andewe ndoghao</i>	Dia minum menguasai sampai ke teluk negeri asing
59	<i>Yunggo sepaida rarunda ndoghae</i>	Dia minum menguasai sampai dalam teluk di Pulau Biak
60	<i>Yunggo sepaida weniki sepaida</i>	Dia minum menguasai hingga merapat ke kapal
61	<i>Ghanau maimba nusai gha we maimba</i>	Pulau-pulau yang tampak ini sudah menutupi
62	<i>Paira we urao rara wenie</i>	Karena masih lapar saya pergi ini
63	<i>Sagha ghaidosa rua ghaidosa</i>	Dia mencari dengan menelusuri kali ini
64	<i>Sirogha wewe reraina ndoghae</i>	Di kali tempat sirogha merayap

65	<i>Randa raune rowainie rangga</i>	Saya makan banyak sekali di kali ini
66	<i>Randa ghaide sinie rangga</i>	Saya makan di tempat biasanya di kali ini
67	<i>Sou ororo Sembori ororo</i>	Soruki dan Sembori mencari dia
68	<i>Ghowi yuno yungga renggai</i>	Ghowi minum lebih dahulu
69	<i>Yafa yuno yunggo rewo</i>	Ghowi mengatakan bahwa dia minum lebih dahulu
70	<i>Mainda nafawe rewambe Umao</i>	Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya
71	<i>Maino oragha saiwe aruo</i>	Dia hanyut diterpa panas matahari terus menerus
72	<i>Sapari yesina doraghama yuno</i>	Sapari muncul di langit sebelah timur untuk minum

IV. BAIT

73	<i>Yunda fasina urigha we Noyo Urigha we Noyo rewambe Noyo</i>	Dia minum sampai kekenyangan di sana Di sana dia kekenyangan seperti cincinnya
74	<i>Yunda fasina ayomi fasina Ayomi fasina urigha we Noyo</i>	Di negeri sendiri dia minum sampai kenyang Kekenyangan di negeri sendiri di sana
75	<i>Yunggo ghorumi irogha we Noyo Irogha we Noyo rewambe Noyo</i>	Dia minum menguasai negeri sendiri yang jauh Di negeri sendiri di sini dia memakai cincin
76	<i>Yunda Imbara seni nafawe Seni nafawe rewanggawe Noyo</i>	Dia minum di pantai pasir Imbaraseni Pantai pasir Imbaraseni itu berkilau seperti cincinnya
77	<i>Yunda Imbara bini nafawe Bini nafawe rewanggawe Noyo</i>	Dia minum di pantai pasir Imbarabini Pantai pasir Imbarabini itu berkilau seperti cincinnya
78	<i>Yunda Imbara nafagha Imbara Nafagha Imbara bini nafawe</i>	Dia minum pantai pasir Imbara itu Pantai pasir itu bernama Imbarabini
79	<i>Yunda maino risigha gheighao Yunda maino ayomi maino</i>	Dia minum sampai pantai barat sana Dia minum sambil mengenang negeri sendiri
80	<i>Yunda maino ghorumi maino Ghorumi maino risigha gheigha</i>	Dia minum sambil mengenang negeri sendiri Negeri sendiri sampai pantai barat sana
81	<i>Yunda arire ayomi arire Ayomi arire wowaigha gheighao</i>	Dia minum dengan tempurung di negeri sendiri Tempurung negeri sendiri bekas tempatnya di sana

82	<i>Mimbu onanio rewi onanio</i> <i>Rewi onanio onani mayao</i>	Kamu sampaikan ikatan-ikatan tali Ikatan-ikatan tali ini kepada dia
83	<i>Kamo bu wewe raraina</i> <i>ndoghae</i> <i>Raraina ndoghae awaigha naye</i>	Kita pergi dari tanah kelahirandi kali ini Tanah kelahiran di kali itu tempat mencari makan
84	<i>Kamo buai femani siroghai</i> <i>wewe</i> <i>Siroghai wewe raraina ndoghae</i>	Kita pergi dari bekas tempat ular Sirogha Siroghai mau membuat tempat di kali ini
85	<i>Wewera yawa rowua yako</i> <i>Wewera yawa wawea yako</i>	Mereka marah dan menolak karena tas itu Mereka marah dan menolak karena memasukkan tangan
86	<i>Mawea yawa rowua yako</i> <i>Rowuai yakokori we Umao</i>	Karena memasukkan tangan ke dalam tas ia (Uma) dimarahi Uma dimarahi karena memasukan tangan ke dalam tas itu
87	<i>Kori mainda risira Umao</i> <i>Mainda nafawe rewambe Umao</i>	Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya
88	<i>Mainda andaiwe dorusa</i> <i>andaiwe</i> <i>Dorusa andaiwe rofombe</i> <i>nafawe</i>	Dia hanyut menuju pulau-pulau yang jauh Pulau pantai pasir yang jauh seperti Pulau Biak
89	<i>Mainda andauwo amaghaso</i> <i>andau-wo</i> <i>Amaghaso andauwe rofombe</i> <i>nafawe</i>	Dia hanyut sampai ke pulau yang jauh di sana Pulau-pulau yang jauh termasuk pantai pasir Pulau Biak

KLASIFIKASI SIMBOL NONVERBAL

NO	BENTUK SIMBOL	ARTI LEKSIKAL
I. FISIK		
1	<i>yanisa munabaugha</i>	juru <i>munaba</i> , tukang cerita
2	<i>fana siwaugha</i>	pemukul tifa
3	<i>owana ghareukigha</i>	pedansa bagian depan (laki-laki)
4	<i>owana ghaferaukigha</i>	pedansa bagian belakang (wanita)
5	<i>mani sarano</i>	bulu burung cenderawasih
6	<i>mani wuro</i>	bulu burung merpati putih
7	<i>ranggaghai</i>	manik-manik belimbing
8	<i>sireo</i>	manik-manik besar
9	<i>sarako</i>	gelang tangan
10	<i>saparo</i>	gelang lengan
11	<i>dimbo</i>	anting-anting
12	<i>kipama onda</i>	hiasan tubuh
13	<i>siwa</i>	Tifa
14	<i>siwa onda</i>	lukisan, hiasan tifa
15	<i>daidegha</i>	tungku api
16	<i>kakesi</i>	Sajian
17	<i>mama</i>	makanan tradisi
II. TINDAKAN		
18	<i>kirarina</i>	berputar, berkeliling
19	<i>nandua-nandu</i>	berdua-dua
20	<i>osai wararuko</i>	saling berhadapan
21	<i>ghanambe</i>	sebelah kanan
22	<i>ghanambe risi</i>	sebelah kiri
23	<i>ghare</i>	bagian depan
24	<i>ghafera</i>	bagian belakang
25	<i>yanimba ghare</i>	pandangan ke depan
26	<i>owa kindi mondai</i>	badan tegak lurus
27	<i>wanggea saraima iro</i>	tangan lurus ke bawah
28	<i>yowa sosoyo</i>	kaki diseret
III. LATAR		
29	<i>feferiana</i>	setelah matahari terbenam
30	<i>rana buino</i>	tengah malam
31	<i>sapari yesi</i>	bintang pagi muncul
32	<i>dorado</i>	sebelum matahari terbit
33	<i>ruma bawa</i>	rumah besar
34	<i>wundo</i>	ruang tengah rumah
35	<i>rarawo</i>	para-para yang ditambahkan di bagian depan rumah besar

IV. SUARA

36	<i>kito siwaugha</i>	bunyi tifa di awal
37	<i>kipama siwaugha</i>	bunyi tifa di tengah
38	<i>kipoko siwaugha</i>	bunyi tifa di akhir

TRANSKRIPSI DATA

1. Pedoman Transkripsi

Yang dimaksud transkripsi dalam ini penelitian ialah pengubahan tuturan (bentuk lisan) cerita dari juru *munaba* dan pedansa menjadi bentuk tulisan dengan menggambarkan tiap bunyi atau fonem dengan satu lambang. Transkripsi cerita *munaba* ini mengikuti prinsip pemindahan secara setia. Artinya, semua tuturan *yanisa munabaugha* (juru *munaba*) dan *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha* dipindahkan ke bentuk tulisan dengan memperhatikan atau mempertimbangkan bentuk tulisan yang berupa teks agar tidak jauh berbeda dengan tuturan atau bentuk lisan. Namun, transkripsi dalam penelitian ini tidak menggunakan transkripsi fonetik sebab transkripsi ini bercampur dengan unsur bahasa tertulis. Hal ini dimaksudkan agar memudahkan pembaca dalam memahami teks cerita dalam bentuk tulisan.

Ejaan yang digunakan untuk mentranskripsikan dari bentuk cerita lisan ke bentuk tulisan berpedoman pada sistem ejaan atau bunyi-bunyi bahasa dengan kaidah tulis menulis yang sudah distandardisasikan. Sistem ejaan yang dipergunakan untuk menuliskan transkripsi ketiga cerita *munaba*, yakni "Noi", "Suawini", dan "Uma" itu adalah ejaan bahasa Waropen. Bunyi-bunyi vokal dan konsonan dalam bahasa Waropen yang sesuai dengan bunyi dalam bahasa Indonesia, ditulis dengan bunyi vokal dan konsonan yang terdapat pada Pedoman Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD). Adapun bunyi-bunyi khusus dalam bahasa Waropen ditulis dengan vokal dan konsonan yang mendekati kaidah Pedoman EYD.

Penerjemahan ialah pengalihan amanat antarbudaya dan/atau antarbahasa dalam tuturan gramatikal dan leksikal dengan maksud efek atau ujud yang sedapat mungkin tetap dipertahankan (Kridalaksana, 1982:128). Moeliono (1977:1) mengatakan bahwa kita tidak mungkin membuat terjemahan kata demi kata di antara bahasa yang berbeda strukturnya jika hasilnya harus dipahami dengan tepat. Pada umumnya bahasa teks *munaba*, khususnya dalam cerita Noi, Suawini, dan Uma menggunakan bahasa Waropen "dalam" yang mengandung simbol-simbol yang masih digunakan oleh masyarakat Waropen. Sistem simbol dalam *munaba* ini perwujudannya mengandung makna yang sangat bergantung atau ditentukan oleh konteks penggunaannya. Oleh karena itu, perlu diwaspadai dalam menentukan makna pada setiap simbol karena simbol-simbol mengalami pergerakan makna yang sangat bergantung pada konteks penggunaannya, baik dalam konteks kalimat itu maupun konteks budaya Waropen.

Bahasa penerima yang digunakan untuk menerjemahkan teks lisan *munaba* adalah bahasa Indonesia ragam tulisan. Karena *munaba* merupakan nyanyian rakyat Waropen yang mengandung unsur-unsur cerita klasik maka bahasa Indonesia ragam tulis yang dipilih untuk menerjemahkannya ialah bahasa Indonesia. Sementara itu, prinsip yang dianut dalam penerjemahan ialah prinsip yang dikemukakan oleh Nida dan Taber (1974:1), yaitu pemindahan amanat (*message*) dengan memperhitungkan situasi dan kondisi bahasa penerima. Selain itu, ada masalah lain yang perlu menjadi pertimbangan dalam penerjemahan, yaitu masalah gaya penceritaan. *Munaba* pada dasarnya mengandung gaya penceritaan gaya puisi. Yang dimaksud dengan gaya puisi ialah gaya penceritaan yang terikat oleh aturan-aturan atau pola-pola tertentu, misalnya persajakan, pembarisan, pembaitan, dan lain-lain. Sehubungan dengan itu, prinsip yang dianut ialah prinsip yang dikemukakan oleh Nida dan Taber (1974:13—14) ialah gaya puisi dipindahkan dengan gaya puisi.

Ritual *munaba* yang menjadi objek penelitian ini adalah *munaba* yang diselenggarakan oleh keluarga Bapak Karel Maniaghasi dalam rangka memperingati meninggalnya neneknya yang bernama Welmina Saimoti Sasarari. *Munaba* dilaksanakan pada hari Minggu 22 Juni, pukul 19.00 sampai 23 Juni pukul 05.00 dini hari di Desa Nubuai, Distrik Waropen Bawah, Kabupaten Waropen. Ada tiga *munaba* yang disampaikan, yaitu (1) "Noi", (2) "Suawini", dan (3) "Uma". Pesta ini dipimpin oleh seorang *yanisa munabaugha* yang bernama Nenek Sermelina Maniburi dan dibantu oleh Nenek Yuliana Wopari dan Nenek Magdalena Refasi, serta didukung oleh *owana ghareukigha* dan *owana ghaferaukigha*. Berikut ini informasi singkat tentang prosesi penyelenggaraan *munaba* pada malam itu.

Munaba yang berjudul "Noi" mengawali ritual *munaba* yang dilaksanakan mulai pukul 19.00 sampai 22.00. *Munaba Noi* dinyanyikan oleh Nenek Sermelina Maniburi. Nenek Sermelina Maniburi adalah seorang *yanisa munabaugha* yang paling senior di daerah Waropen itu yang berasal dari keturunan *Sera* dengan gelar *Mosaba*. *Munaba* ini terdiri atas 45 bait dan 90 larik. Ritual kedua, menampilkan cerita *munaba* yang berjudul "Suawini" yang dilaksanakan mulai pukul 23.30 sampai 02.00. Yang bertindak sebagai *yanisa munabaugha* adalah Nenek Yuliana Wopari. Nenek Yuliana Wopari ini juga merupakan salah satu *yanisa munabaugha* senior dari keturunan *Sera* dengan gelar *Mosaba*. *Munaba Suawini* ini terdiri atas 38 bait dan 76 larik. Ritual ketiga atau terakhir, menampilkan cerita *munaba* yang berjudul "Uma". Pelaksanaan *munaba* ini berlangsung mulai pukul 03.00 sampai 05.00. Yang bertindak sebagai *yanisa munabaugha* adalah Nenek Magdalena Refasi. Nenek Magdalena Refasi ini merupakan *yanisa munabaugha* senior juga dari keturunan *Sera* dengan gelar *Mosaba*. *Munaba Uma* ini terdiri atas 28 bait dan 56 larik. Berikut ini disajikan ketiga *yanisa munabaugha* tersebut.

2. Munaba

Munaba Ke-1

<i>Judul Munaba</i>	: <i>NOI</i>
<i>Juru Munaba</i>	: <i>Sermalina Maniburi</i>
<i>Hari/Tanggal</i>	: <i>Minggu, 22 Juni 2003</i>
<i>Waktu</i>	: <i>Pukul 19.00 – 22.00</i>
<i>Tempat</i>	: <i>Desa Nubuai - Waropen</i>

1. **Yunda ghaidone aighaghe Noyo**
dia minum kali ini suara dari atas Noi dia
Dia (Noi) mendengar suara dari atas di kali ini

Aighaghe Noyo rewambe Noyo
suara dari atas Noi dia cincin untuk Noi dia
Suara yang dia dengar itu seperti bunyi cincin
2. **Yunda maimba Umaina ghaidone**
dia minum berlabuh untuk Uma di kali ini
Dia menunggu Uma di kali ini

Umaina ghaidone aighaghe Noyo
Uma di kali ini suara dari atas Noi dia
Di kali ini dia mendengar suara Uma dari atas
3. **Yunda maimba Sendina ghaidone**
dia minum berlabuh untuk Sendi (nama lain Uma) di kali ini
Dia menunggu Sendi di kali ini

Sendina ghaidone aighaghe Noyo
Sendi di kali ini suara dari atas Noi dia
Di kali ini dia mendengar suara Sendi dari atas
4. **Yunda ghaidone aighaghe Noyo**
dia minum kali ini suara dari atas Noi dia
Dia mendengar suara dari atas kali ini

Yunda ghaidone Ghosimi ghaidone
dia minum kali ini Ghosimi kali ini
Dia sampai di kali Ghosimi ini

5. **Yunda** **gbaidone aighaghe** **Noyo**
dia minum kali ini suara dari atas Noi dia
Dia mendengar suara dari atas kali ini

Yunda **gbaidone satowi gbaidone**
dia minum kali ini keluar kali ini
Dia kemudian keluar dari kali ini

6. **Yunda** **nighaina famaigha** **Noyo**
dia minum kelapa yang rumpun banyak Noi dia
Dia sampai di dusun kelapa yang banyak

Famaigha **Noyo rewambe Noyo**
rumpun banyak Noi dia cincin untuk Noi dia
Dusun kelapa yang banyak seperti cincinnya

7. **Yunda** **yendo gharami ghaina**
dia minum puas tempat di sana
Dia merasa puas di tempat itu

Gharami ghaina famaigha **Noyo**
tempat di sana rumpun banyak Noi dia
Di tempat yang banyak dusun kelapanya

8. **Yunda** **yendo doraro yendo**
dia minum puas cuaca cerah puas
Dia merasa puas dalam cuaca cerah

Doraro **yendo gharami ghaina**
cuaca cerah puas tempat di sana
Di tempat cuaca cerah itu puas

9. **Yunda** **yendo sando yendo**
dia minum puas ke laut puas
Dia merasa puas sampai ke laut

Sando yendo gharami ghaina
ke laut puas tempat di sana
Di laut itu merasa puas

10. **Yunda** **rifuna famaigha** **Noyo**
dia minum pinang di rumpun banyak Noi dia
Dia sampai di dusun yang banyak pinangnya

Famaigha Noyo rewambe Noyo
rumpun banyak Noi dia cicin untuk Noi dia
Dusun pinang yang banyak seperti cincin

11. **Yunda rifuna ghorumi rifuna**
dia minum pinang di negeri sendiri pinang di
Dia makan pinang di negeri sendiri

Ghorumi rifuna famaigha Noyo
negeri sendiri pinang di rumpun banyak Noi dia
Negeri sendiri yang banyak dusun pinangnya

12. **Yunda rifuna ayomi rifuna**
dia minum pinang di negeri sendiri pinang di
Dia makan pinang di negeri sendiri

Ayomi rifuna famaigha Noyo
Negeri sendiri pinang di rumpun banyak Noi dia
Negeri sendiri yang banyak dusun pinangnya

13. **Yunda maino risigha Noyo**
dia minum berlabuh pesisir pantai Noi dia
Dia sampai di pesisir pantai

Yunda maino ghorumi maino
dia minum berlabuh negeri sendiri berlabuh
Dia sampai di negeri sendiri

14. **Yunda maino risigha Noyo**
dia minum berlabuh pesisir pantai Noi dia
Dia sampai di pesisir pantai

Yunda maino ayomi maino
dia minum berlabuh negeri sendiri berlabuh
Dia sampai di negeri sendiri

15. **Yunda rawua dowaigha Noyo**
dia minum pergi tinggalkan tempat bekas Noi dia
Dia pergi tinggalkan tempat tinggalnya

Yunda rawua ayomi rawua
dia minum pergi tinggalkan negeri sendiri pergi tinggalkan
Dia pergi tinggalkan negeri sendiri

16. **Yunda rawua ghorumi rawua**
dia minum pergi tinggalkan negeri sendiri pergi tinggalkan
 Dia pergi tinggalkan negeri sendiri
- Ghorumi rawua dowaigha Noyo**
negeri sendiri pergi tinggalkan tempat bekas Noi dia
 Pergi tinggalkan negeri sendiri tempat tinggalnya
17. **Yunggu arire dowaigha Noyo**
orang yang minum sampai di tempat bekas Noi dia
 Orang yang pergi itu sampai di tempat tinggalnya
- Yunggu arire ghorumi arire**
orang yang minum sampai di negeri sendiri sampai di
 Orang yang pergi itu sampai di negerinya sendiri
18. **Yunggu arire ayomi arire**
orang yang minum sampai di negeri sendiri sampai di
 Orang yang pergi itu sampai di negerinya sendiri
- Ayomi arire wowaigha Noyo**
negeri sendiri sampai di tempat bekas Noi dia
 Sampai di negeri sendiri tempat tinggalnya
19. **Yunggo ndoghao awaigha Noyo**
dia minum menguasai teluk dalam tempat mencari makan Noi dia
 Dia berhasil mencapai di teluk tempat mencari makan
- Awaigha Noyo rewambe Noyo**
tempat cari makan Noi dia cincin untuk Noi dia
 Tempat mencari makan dia seperti cincin
20. **Yunggo ndoghao andewe ndoghao**
dia minum menguasai teluk dalam negeri asing teluk dalam
 Dia berhasil mencapai di teluk negeri asing
- Andewe ndoghao awaigha Noyo**
negeri asing teluk dalam tempat mencari makan Noi dia
 Di teluk negeri asing tempat dia mencari makan
21. **Yunggo ndoghao rofombe ndoghao**
dia minum menguasai teluk dalam pulau Biak teluk dalam
 Dia berhasil mencapai di teluk Pulau Biak

Rofombe ndoghao awaigha Noyo
Pulau Biak teluk dalam tempat mencari makan Noi dia
Di Teluk Pulau Biak tempat dia mencari makan

22. Yunggo sepaida rarunda ndoghae
dia minum menguasai mendekat saling teluk dalam di sana
Dia berhasil mencapai hingga mendekati teluk yang jauh

Rarunda ndoghae awaigha Noyo
saling teluk dalam di sana tempat mencari makan Noi dia
Di teluk yang itu tempat dia mencari makan

23. Yunggo sepaida weniki sepaida
dia minum menguasai merapat kapal merapat
Dia berhasil mencapai hingga merapat ke kapal

Weniki sepaida rarunda ndoghae
kapal merapat saling teluk dalam di sana
Kapal yang merapat di teluk itu

24. Yunggo sepaida weseri sepaida
dia minum menguasai merapat kapal merapat
Dia berhasil mencapai hingga merapat ke kapal

Weseri sepaida rarunda ndoghae
kapal merapat saling teluk dalam di sana
Kapal yang merapat di teluk itu

25. Yunda raune rowaigha Noyo
dia minum dari air di sana minum banyak Noi dia
Dia banyak minum air di sana

Yunda raune Indoki raune
dia minum dari air di sana Indoki (nama tempat) air di sana
Dia minum air di Indoki

26. Yunda mowa airaghana raune
dia minum dari mengalir orang-orang di sana air sana
Dia minum air yang mengalir dari orang-orang di sana

Airaghana raune rowaigha Noyo
Orang-orang air di sana minum banyak Noi dia
Di orang-orang sana dia banyak minum air

27. **Yunda wayo somu ranawe**
dia minum dari batu somu (penunggu) jalan keluar
 Dia melihat somu jalan keluar dari batu
- Somu ranawe risigha Noyo**
somu (penunggu) jalan keluar pesisir pantai Noi dia
 Dia melihat somu jalan ke pesisir pantai
28. **Yunda wayo andewe wayo**
dia minum dari batu negeri asing batu
 Dia melihat batu di negeri asing
- Andewe wayo somu ranawe**
negeri asing batu somu (penunggu) jalan keluar
 Di negeri asing somu jalan keluar dari batu
29. **Yunda yaba beawe wayo**
dia minum dari tunjuk beri batu
 Dia memberi petunjuk keluar dari batu
- Beawe wayo somu ranawe**
beri batu somu (penunggu) jalan keluar
 Diberi batu sebagai jalan keluar somu
30. **Ghorumi rinuo nusai ndewa**
negeri sendiri di kampung pulau-pulau ke darat
 Di negeri sendiri berjajar pulau-pulau ke darat
- Nusai ndewa imbai rayaba**
pulau-pulau ke darat orang tua dia jalan tunjuk
 Orang tua itu menunjukkan jalan di pulau-pulau itu ke darat
31. **Ayomi rinuo nusai ndewa**
negeri sendiri di kampung pulau-pulau ke darat
 Di negeri sendiri berjajar pulau-pulau ke darat
- Nusai ndewa imbai rayaba**
pulau-pulau ke darat orang tua dia jalan tunjuk
 Orang tua menunjukkan jalan di pulau-pulau itu ke darat
32. **Yamo maimba ragbama yaba**
dia pergi berlabuh untuk angin timur tunjuk
 Dia kembali menunggu datangnya angin timur

Raghama yaba beawe uranawe
angin timur tunjuk beri awan yang menutupi
Angin timur bertiup ditandai oleh awan yang menutupi

33. **Yamosa diba raghanie yaba**
bergerak bertiup angin timur tunjuk
Angin timur bertiup sebagai tanda

Raghanie yaba beawe uranawe
angin timur tunjuk memberi awan yang menutupi
Angin timur bertiup ditandai oleh awan yang menutupi

34. **Yunda nafawe rewanggawe Noyo**
dia minum dari pantai pasir cincin itu untuk Noi dia
Dia meliwati pantai pasir yang berkilau seperti cincin

Rewambe Noyo sarambe Noyo
cincin untuk Noi dia gelang Noi dia
Cincin milik dia dan gelang milik dia

35. **Yunda Imbara seni nafawe**
dia minum dari Imbara seni (nama tempat) pantai pasir
Dia singgah di pantai pasir Imbara seni

Seni nafawe rewanggawe Noyo
Seni (nama tempat) pantai pasir cincin itu untuk Noi dia
Pantai pasir Imbaraseni kemilau seperti cincinnya

36. **Yunda fasina urighawe Noyo**
dia minum dari penuh di atas untuk Noi dia
Dia dapat pengalaman sangat banyak di sana

Urighawe Noyo rewambe Noyo
atas untuk Noi dia cincin untuk Noi dia
Pengalamannya di sana kemilau seperti cincinnya

37. **Yunda fasina ayomi fasina**
dia minum dari penuh negeri sendiri penuh
Dia dapat pengalaman banyak di negeri sendiri

Ayomi fasina urighawe Noyo
negeri sendiri penuh di atas untuk Noi dia
Banyak pengalaman di negerinya sendiri di sana

38. **Yunggo ghorumio irohawe Noyo**
dia minum menguasai negeri sendiri yang jauh di bawah untuk Noi dia
Dia kembali menuju negerinya sendiri di sana

Irohawe Noyo rewambe Noyo
di bawah untuk Noi dia cincin untuk Noi dia
Di negeri sendiri ini dia memakai cincin

39. **Yunggo ayomio irohawe Noyo**
dia minum menguasai negeri sendiri yang jauh di bawah untuk Noi dia
Dia kembali menuju negerinya sendiri di sana

Irohawe Noyo rewambe Noyo
di bawah untuk Noi dia cincin Noi dia
Di negeri sendiri ini dia memakai cincin

40. **Yunda Imbara bini nafawe**
dia minum dari Imbarabini (nama tempat) pasir pantai
Dia singgah di pantai pasir Imbarabini

Bini nafawe rewanggawe Noyo
Bini (nama tempat) pantai pasir cincin itu Noi dia
Pantai pasir Imbarabini berkilau seperti cincinnya

41. **Yunda Imbara nafagha Imbara**
dia minum dari Imbara (nama tempat) pantai pasir itu Imbara
Dia singgah di pantai pasir Imbara

Nafagha Imbara bini nafawe
pantai pasir itu Imbarabini pantai pasir
Pantai pasir itu Imbarabini

42. **Yunda arire dowaigha gheighao**
dia minum dari sampai di tempat bekas dari atas
Dia telah sampai di tempat tinggalnya di sana

Yunda arire ghorumi arire
dia minum dari sampai di negeri sendiri sampai di
Dia telah sampai di negeri sendiri

43. **Yunda arire ayomi arire**
dia minum dari sampai di negeri sendiri sampai di
Dia telah sampai di negeri sendiri

Ayomi arire dowaigha gheighao
negeri sendiri sampai di tempat bekas dari atas
Sampai di negeri sendiri tempat tinggalnya di sana

44. **Yunda maino risigha gheigaho**
dia minum dari berlabuh pantai sebelah barat dari atas
Dia teringat kembali kepada pantai sebelah barat sana

Yunda maino ayomi maino
dia minum dari berlabuh negeri sendiri berlabuh
Dia teringat kembali kepada negeri sendiri

45. **Yunda maino ghorumi maino**
dia minum dari berlabuh negeri sendiri berlabuh
Dia teringat kembali kepada negeri sendiri

Ghorumi maino risigha gheigha
negeri sendiri berlabuh pantai sebelah barat dari atas
Teringat negeri sendiri sampai ke pantai sebelah barat sana

ISI MUNABA: "NOI"

Dahulu kala di *Ghorumi Anagha*, daerah yang terletak di pesisir pantai Waropen ke arah barat, tinggallah seorang yang bernama Noi. Dia berasal dari keturunan *Keret Kai* yang merupakan salah satu keret orang Waropen yang kini mendiami kampung Nubuai dan kemudian menyebar di Distrik Waropen Tengah dan Distrik Waropen Bawah, Kabupaten Waropen.

Kehidupan sehari-hari Noi adalah memancing ikan di laut sekitarnya dan berburu binatang di hutan. Selain itu, Noi juga memiliki kebiasaan minum *esa* (mitra: minuman tradisional) yang sering ia lakukan di atas perahu untuk memberikan semangat dan gairah dalam melakukan pekerjaannya.

Pada suatu hari, ia pergi memancing ikan dengan menaiki perahu menyusuri tepian kali Woisimi. Menjelang sore ia singgah di dusun *bobo* (pohon nipah) miliknya untuk mengambil *esa*. Setelah itu, ia menuju ke perahunya dan kembali dengan menyusuri kali untuk pulang ke rumah. Dalam perjalanan pulang, di atas perahunya ia makan sagu dan ikan sambil minum *esa*. Hembusan angin yang melewati kelok-kelok di sepanjang kali mengingatkan masa lalunya tentang tempat-tempat yang pernah ia lewati, singgahi, dan tinggali. Perasaan Noi suara angin yang ia dengar seolah-olah membawa serta suara putri cantik bernama Uma yang pernah ia kenal, bahkan ia puja. Akan tetapi, Noi merasa

sedih karena Uma telah pergi meninggalkan keluarganya setelah ia melakukan kesalahan besar melanggar adat orang Waropen. Suara angin yang didengar oleh Noi di kali Woisimi itu membuat ia penasaran dan memutuskan untuk melakukan perjalanan ke barat untuk mencari Uma.

Setelah segala sesuatu disiapkan, Noi mulai mendayung perahunya dari kali Woisimi hingga sampai di laut, kemudian menyusuri sepanjang pantai itu. Di sepanjang perjalanannya, Noi memperhatikan tempat-tempat yang berada di kanan kirinya sambil minum *esa*. Dalam perjalanan, ia melihat dusun kelapa yang lebat buahnya. Ia kemudian memetik kelapa dan meminum airnya sambil beristirahat untuk melepaskan lelah. Selain itu, ia juga menemukan dusun pinang kemudian ia memetik pinang kemudian memakannya. Setelah beberapa saat beristirahat, ia melanjutkan perjalanannya. Ia menyusuri pulau-pulau yang indah panoramanya dan pantainya berpasir putih dengan teluknya yang berkelok-kelok. Ia juga sempat mengikuti air pasang yang menutupi pasir putih dan membawanya ke dalam teluk.

Noi ingin segera dapat berjumpa dengan Uma yang pergi ke arah barat. Oleh karena itu, ia melanjutkan perjalanannya ke arah barat dengan kapal laut sambil mencari pengalaman di negeri orang. Di dalam kapal yang baru dan mewah itu Noi bertemu dengan beberapa kawannya dan di perjalanan mereka minum *esa* bersama-sama.

Dengan kapal itu, Noi berkeliling dari pulau ke pulau, dari teluk ke teluk, dari satu kota ke kota yang lainnya. Sampailah di pulau Biak dan ia singgah di kampung Indoki. Di Indoki terdapat sungai yang airnya jernih mengalir di sepanjang sungai itu. Noi dan orang-orang lainnya mengambil air di sungai Indoki itu untuk diminum. Pada kesempatan itu Noi berkenalan dengan orang-orang Indoki dan mengajak minum *esa* bersama-sama. Orang-orang Indoki menunjukkan sebuah batu yang dianggap keramat oleh penduduk di situ kepada Noi. Menurut mereka, di batu itu ada penunggunya ialah Somu dan tidak semua orang berani melewati tempat itu atau mengambil air yang mengalir dari batu itu menuju ke laut.

Semua tempat ke arah barat sudah dijelajahi, tetapi upaya Noi untuk bertemu dengan Uma tidak berhasil. Akhirnya, Noi memutuskan kembali ke kali Woisimi dengan perahunya. Angin timur berhembus mengantarkan Noi kembali berlayar menuju ke Ghorumi Anagha.

Waropen, 24 Juni 2003

<i>Judul Munaba :</i>	<i>SUAWINI</i>
<i>Juru Munaba :</i>	<i>Yuliana Wopari</i>
<i>Hari/Tanggal :</i>	<i>Senin, 23 Juni 2003</i>
<i>Waktu :</i>	<i>Pukul 23.30—02.00</i>
<i>Tempat :</i>	<i>Desa Nubuai - Waropen</i>

1. *Suawino rangga paira urao*
Sucovini (nama wanita) saya makan sudah masih lapar
Saya (Suawini) sudah makan tetapi masih lapar

Paira urao rara ghaini
masih lapar saya jalan sudah ini
Karena masih lapar saya pergi

2. *Randa ambera pairawe urao*
saya makan tanah liat masih tetapi lapar
Saya makan tanah liat tetapi masih lapar

Pairawe urao rara ghaini
masih tetapi lapar saya jalan sudah ini
Karena masih lapar saya pergi

3. *Randa ghaire sinie rangga*
saya makan kali di ini tempat biasa saya makan sudah
Saya makan di kali ini tempat biasanya

Pairawe urao rara ghaini
masih tetapi lapar saya jalan sudah ini
Karena masih lapar saya pergi

4. *Randa raune rowainie rangga*
saya makan air kali tumpukan saya makan sudah
Saya makan di kali yang banyak airnya

Pairawe urao rara ghaini
masih tetapi lapar saya jalan sudah ini
Karena masih lapar saya pergi

5. **Randa maimba aikiwe raune**
saya makan berlabuh tidak baik air kali
 Saya makan dan tinggal di air kali yang kotor
- Rowainie ranga pairawe nie**
tumpukan saya makan sudah masih seperti ini
 Saya sudah makan banyak tetapi masih seperti ini
6. **Sio..., manaighae ghanau maimba**
aduh awan di kaki langit sudah menutupi berlabuh
 Aduh..., awan di kaki langit sudah menutupi
- Ghanau maimba aikiwe raune**
sudah menutupi berlabuh tidak baik air kali
 Sudah menutupi air kali yang kotor
7. **Ghanau maimba nusai ghawe maimba**
sudah menutupi berlabuh pulau-pulau itu jadi berlabuh
 Sudah menutupi pulau-pulau itu
- Nusai ghawe maimbuara aikiwe raune**
pulau-pulau itu jadi berlabuh jauh dari tidak baik air kali
 Pulau-pulau itu jauh dari air kali yang kotor
8. **Rua kowe dani mbuo**
cari mereka yang dayung orang-orang kamu semua
 Mencari mereka semua orang-orang yang dayung
- Mimbu onanio onani makighae**
kamu bawa ikatan tali ikatan tali kepada mereka di sana
 Kamu sampaikan ikatan tali ini kepada mereka di sana
9. **Rua kowe ifuada kowe**
cari mereka yang dayung ikut mereka yang dayung
 Mencari mereka yang ikut dayung
- Ifuada kowe dani mbuo**
ikut mereka yang dayung orang-orang kamu semua
 Mengikuti mereka semua orang-orang yang dayung
10. **Mimbu onanio rewi onanio**
kamu bawa ikatan tali tali ikatan tali
 Kamu sampaikan ikatan tali-ikatan tali

Rewi onanio onani mayao
tali ikatan tali ikatan tali kepada dia
Ikatan tali-ikatan tali ini kepada dia

11. Mambu ba yanggio fio sario
kamu bawa untuk dia makan mau sugu ke sini
Kamu membawa sugu ke sini untuk dia makan

Yanda anarewo ghorumi yanggio
dia makan di tanah tanjung negeri sendiri dia makan mau
Dia mau makan di tanjung negeri sendiri

12. Suawino rangga pairawe urao
Suawini saya makan sudah masih tetapi lapar
Saya (Suawini) sudah makan tetapi masih lapar

Pairawe urao rara wenie
masih tetapi lapar saya jalan seperti ini
Karena masih lapar saya pergi seperti ini

13. Randa rumao simbanie rangga
saya makan di rumah di tempat ini saya makan sudah
Saya sudah makan di rumah ini

Pairawe urao rara ghainie
masih tetapi lapar saya jalan sudah ini
Karena masih lapar saya pergi ini

14. Raonda keusa Momina rumae
dia pergi mencari Momi (nama kampung) di rumah di
Dia pergi mencari rumah di kampung Momi

Sembani rangga pairawe nio
tempat ini saya makan masih tetapi begini
Di tempat ini saya makan tetapi masih seperti ini

15. Rewambo ina Romiki keusa
cincin sebuah Romiki (nama orang) mencari
Romiki mencari sebuah cincin

Romiki keusa Momina rumae
Romiki mencari Momi (nama kampung) di rumah di
Romiki mencari rumah di kampung Momi

16. Afa woina Ruami kikeusa
mereka berkata kepada dia Ruami (nama orang) mereka mencari
Mereka bertanya kepada Ruami yang mencari

Ruami kikeusa Momina rumae
Ruami mereka mencari Momi di rumah di
Ruami mencari rumah di kampung Momi

17. Randa ghaire sinie rangga
saya makan kali di sini ini saya makan sudah
Saya sudah makan di kali ini

Pairawe urao rara wenie
masih tetapi lapar saya jalan seperti ini
Karena masih lapar saya pergi seperti ini

18. Koro moama iroigha yowo fi angga
kirim pesan ke bawah sana beri sagu mereka makan
Kirim pesan ke sana agar memberi sagu untuk mereka makan

Fi angga paiki nandoghae
sagu mereka makan tidak jadi di teluk dalam
Mereka tidak mampu makan sagu di tempat ini

19. Randa ghaire sinie rangga
Saya makan kali di sini ini saya makan sudah
Saya sudah makan di kali ini

Pairawe urao rara ghaini
masih tetapi lapar saya jalan sudah ini
Karena masih lapar saya pergi ini

20. Randa sario nafagha urao
saya makan ke di situ pantai pasir itu lapar
Saya makan di pantai pasir itu karena lapar

Nafagha urae randa ghairio
pantai pasir itu tinggal saya makan ke bawah
Pantai pasir itu tempat saya makan dahulu

21. Randa sario komburi sario
saya makan ke di situ ke di situ
Saya makan dari tempat yang satu ke tempat yang lain

Komburi sario nafai urae
ke di situ pasir letak
Ke tempat pantai pasir itu

22. **Kamobu sande awaigha naye**
kita pergi dari tempat di laut tempat mencari makan berada
Kita pergi ke laut tempat mencari makan itu

Kamobu rayo mainggina sande
kita pergi dari darat berlabuh di tempat di laut
Kita pergi dari darat menuju ke laut

23. **Kamobu wewe raraina ndoghae**
kita pergi dari dia buat tanah kelahiran teluk dalam
Kita pergi dari tanah kelahirannya di teluk ini

Raraina ndoghae awaigha naye
tanah kelahiran teluk dalam tempat mencari makan berada
Tanah kelahiran di teluk ini tempat mencari makan

24. **Kamobuai femani Siroghai wewe**
kita pergi dari bekas tempat Siroghai (nama ular) dia buat
Kita pergi dari bekas tempat ular Siroghai

Siroghai wewe raraina ndoghae
Siroghai dia buat tanah kelahiran teluk dalam
Siroghai membuat tempat tinggal di teluk ini

25. **Kamobu di famanawe Sirogha wewe**
kita pergi dari kita punya bekas tempat untuk Sirogha dia buat
Kita pergi dari sini karena telah ditempai oleh ular Sirogha

Sirogha wewe reraina ndoghae
Sirogha dia buat merayap teluk dalam
Sirogha membuat tempat di teluk ini

26. **Kamobu sande awaigha naye**
kita pergi dari tempat di laut tempat mencari makan berada
Kita pergi dari laut tempat mencari makan itu

Kamobu rayo mainggina sande
kita pergi dari darat berlabuh di tempat di laut
Kita pergi dari darat menuju ke laut

27. **Kamobu kipebe ghomina ghaidosa**
kita pergi dari mereka tangkap budak kali ke atas
 Kita pergi dari hulu kali tempat mereka menangkap budak
- Ghomina ghaidosa rerigha saigha**
budak kali ke atas terbuka lebar ke atas
 Budak ditangkap di hulu kali yang terbuka lebar
28. **Koato rario mainggina kipebe**
mereka dayung melewati berlabuh di mereka tangkap
 Mereka dayung melewati tempat orang-orang menangkap
- Mainggina kipebe ghominda ghasao**
berlabuh di mereka tangkap budak di kali ke atas
 Mereka menangkap budak hulu kali
29. **Saya dawaro kua sambo**
Mengeluarkan pergi hiasi perahu
 Pergi mengeluarkan perahu untuk dihiasi
- Mainggigha kipebe ghominda ghaidosa**
berlabuh perahu mereka tangkap budak di kali ke atas
 Perahu mereka berhenti menangkap budak di hulu kali
30. **Amo rora sanggora kipebe**
pegang kasar/kejam tutup mereka tangkap
 Mereka memegang dengan kasar mengurung dan menangkapnya
- Sanggora kipebe ghominda ghaidosa**
tutup mereka tangkap budak kali ke atas
 Mereka mengurung dan menangkap budak di hulu kali
31. **Amo maighena sanggora kipebe**
pegang musuh tutup mereka tangkap
 Mereka memegang musuh dengan mengurung dan menangkapnya
- Sanggora kipebe ghominda ghaidosa**
tutup mereka tangkap budak kali ke atas
 Mereka mengurung dan menangkap budak di hulu kali
32. **Sagha ghaidosa rua ghaidosa**
ikut kali ke atas cari kali ke atas
 Dia mencari dengan menyusuri hulu kali

Sagha kipebe ghomimbe ghaidosa
ikut mereka tangkap budak kali ke atas
Mereka menangkap budak dengan menyusuri hulu kali

33. Sagha teraiwe Roami ghaidoghasao
ikut bawa pergi Roami (nama kali) kali itu ke atas
Dibawa pergi menyusuri hulu kali Roami itu

Roami ghaidoghasa rerighaighae
Roami kali itu ke atas tinggalkan tempat makan
Menyusuri hulu kali Roami tinggalkan tempat makan

34. Sagha teraiwe arebi teraiwe
ikut bawa pergi istrinya bawa pergi
Dibawa pergi tinggalkan istrinya

Arebi teraiwe koanda ghaidoghasa
istrinya bawa pergi tidak berdaya kali itu ke atas
Istrinya tidak berdaya dia dibawa pergi ke hulu kali itu

35. Sagha ghafae Roami ghaidoghasao
ikut tiang (suami) Roami kali itu ke atas
Suami (tiang keluarga) dibawa pergi ke hulu kali Roami

Sagha ghafae sirio ghafae
ikut tiang orang tiang
Suami telah dibawa orang

36. Sirio mendere wawai ghafae
orang keluar dari tempat tinggal tiang
Suami sudah dibawa pergi dari tempat tinggalnya

Wawai ghafae romina ghaidoghasao
dari tempat tinggal tiang menuju kali itu ke atas
Suami itu telah dibawa pergi menuju hulu kali

37. Sirio mendere borau mendere
Orang keluar borou (pohon bakau) keluar
Orang keluar dari pohon borau

Borau mendere wawai ghafae
borau keluar dari tempat tinggal tiang
Suami itu telah meninggalkan tempat pohon borau

38. Romuwe yae Siroe yae
menuju untuk saya Siroe (nama ular) saya
Menuju ke tempat tinggal ular Siroe

Siroe yae firanggina ghaidoghasa
Siroe saya tempat tinggal kali itu ke atas
Tempat tinggal ular Siroe di hulu kali itu

ISI MUNABA: "SUAWINI"

Dahulu kala di *Adausano Rewo* (Tanjung Adausano) tepatnya di muara kali Nubuai hiduplah seorang wanita bernama Suawini dengan saudara laki-lakinya yang bernama Seoda Yamboraru. Mereka berdua adalah keturunan dari nenek moyang orang Nubuai yang bernama Ghairopendi dan Ghafamunamberi.

Pada waktu itu kali Nubuai masih sempit dan dikelilingi oleh hamparan tumbuhan *lalaro* (bakau). Makanan pokok penduduk Andausano adalah *aimbera* (tanah liat) yang diambil dari dasar kali. Sebelum dimakan *aimbera* dijemur di panas matahari hingga kering. Sebagai lauknya adalah ikan, udang, dan *bia* (kerang) mentah atau dijemur di panas matahari terlebih dahulu seperti mengeringkan *aimbera*. Penduduk Andausano pada waktu itu belum mengenal api.

Suatu hari, beberapa orang penduduk Adausano melakukan perjalanan menyusuri kali Nubuai sampai ke hulu. Mereka melihat ada asap yang mengepul keluar dari suatu tempat. Kemudian mereka mendekati tempat asap itu mengepul. Ternyata asap itu berasal dari rumah-rumah penduduk. Mereka menghampiri rumah itu dan bertemu dengan pemilik rumah seorang *sera* (raja) yang bernama Ghoadaa dan keluarga berserta pengikutnya. Sejak saat itu penduduk Tanjung Adausano pindah ke hulu kali Nubuai dan tinggal di tempat baru itu yang diberi nama *Nduwoa* (Kampung Baru).

Meskipun semua penduduk Adausano sudah pindah ke tempat yang baru, di *Nduwoa*, Suawini memilih tetap tinggal di Tanjung Adausano. Adapun Seoda Yamboraru saudara laki-lakinya ditangkap dan ditawan oleh kelompok penangkap budak yang menguasai pesisir pantai ke arah barat. Seoda Yamboraru dibawa dari satu tempat ke tempat yang lain, dari hulu kali ke udik kali, dari darat ke laut, dari pantai pasir yang satu ke pantai pasir yang lain, dari rumah yang satu ke rumah yang lain. Hingga akhirnya dia ditempatkan di kampung kali Woisimi, tepatnya di *Ghorumi Anagha* (arah barat) daerah Napan Weinami. Wilayah ini merupakan kekuasaan si penunggu ular Sirogha atau Ghoi Siroa.

Kini Seoda Yamboraru hidup jauh di negeri orang. Kehidupan Seoda Yamboraru di tempat yang baru sudah lebih baik dan mengalami kemajuan. Ia tidak makan tanah liat dan ikan, udang serta kerang mentah lagi, tetapi sudah makan sagu dan ikan, udang, dan kerang yang dibakar dengan api. Sementara itu, Suawini di Tanjung Adausano semakin menderita. Dalam kondisi demikian Suawini teringat saudaranya Seoda Yamboraru yang telah meninggalkannya. Begitu juga istri dan anak-anaknya juga telah ia tinggalkannya. Kini Seoda berada di negeri yang jauh di sebelah matahari terbenam yaitu di daerah kali Woisimi yang terkenal dengan pantai pasir putihnya yang terbentang jauh. Suawini juga telah mendengar kabar bahwa Seoda Yamboraru hidupnya sudah lebih baik dan bahagia di daerah yang subur, kaya dengan ikan, dusun sagu, pinang dan kelapa serta berbagai macam buah-buahan. Namun, pulau-pulau yang berderet memanjang itu telah menghalangi pandangan dan memisahkan kami.

Pada suatu hari, ada sebuah perahu dengan beberapa orang awaknya melewati kali Nubuai. Dilihatlah oleh Suawini kemudian dipanggilah mereka untuk singgah ke tempatnya. Suawini minta bantuan kepada orang-orang perahu itu untuk menyampaikan kabar dan pesan kepada Seoda Yamboraru saudaranya. Kabarkan bahwa Suawini di Tanjung Adausano menderita dan kelaparan. Pesannya agar Seoda dapat membantunya dengan mengirimkan makanan berupa sagu beserta ikan, udang, dan kerang yang dibakar dengan api.

Dalam pesan itu Suawini membuat perjanjian dengan cara membuat simpul-simpul (ikatan-ikatan) pada tali *genemo* (serat kulit pohon melinjo) yang dalam bahasa Waropen disebut *rewi onani*. Simpul-simpul itu menunjukkan lamanya atau jangka waktu yang ditentukan. Untuk menandai hari yang telah lewat dipotonglah satu simpul sebagai tanda satu hari telah dilalui. Banyaknya simpul menandakan jumlah hari jangka waktu yang ditentukan. Pemotongan pada simpul terakhir menandakan berakhirnya batas waktu yang ditentukan dan permintaan harus sudah dipenuhi atau sampai dihadapannya. Selain itu, Suawini juga menyampaikan pesan yang terakhir: "Jika kalian berjumpa dengan Seoda Yamboraru, maka sampaikan pesanku ini kepadanya, agar ia menemuiku di tempat ini".

Waropen, 28 Juni 2003

Munaba Ke-3

<i>Judul Munaba</i>	: <i>UMA</i>
<i>Juru Munaba</i>	: <i>Magdalena Refasi</i>
<i>Hari/Tanggal</i>	: <i>Senin, 23 Juni 2003</i>
<i>Waktu</i>	: <i>Pukul 03.00 -- 05.00</i>
<i>Tempat</i>	: <i>Desa Nubuai - Waropen</i>

1. **Maraya sombe rowuai yako**
angin barat gantung di bahu tas itu larang/marah
Tas yang dibawa dari sana itu dilarang

Rowuai yakokori we Umao
Tas itu memarahinya pada Uma
Uma dimarahi karena (memegang) tas itu

2. **Rovoro nusaya rowuai sombe**
tempat yang jauh pulau itu tas itu gantung di bahu
Tas itu dibawa dari pulau yang jauh di sana

Nusaya sombe rowuai yako
Pulau itu gantung di bahu tas itu larang/marah
Tas yang dibawa dari pulau itu dilarang

3. **Rowuai yakokori we Umao**
tas itu memarahinya pada Uma
Uma dimarahi karena (memegang) tas itu

Sou ororo Sembori ororo
Soruki cari Sembori cari
Soruki mencari Sembori mencari

4. **Soruki ororo nusaya sombe**
Soruki cari pulau itu gantung di bahu
Soruki mencari ke pulau itu karena tas yang dibawa

Nusaya sombe rowuai yako
pulau itu gantung di bahu tas itu larang/marah
Dilarang (memegang) tas yang dibawa dari pulau itu

5. Soruki fayambono airafo rorama
Soruki pukat mencari orang banyak datang ke mari
 Soruki mencari dengan pukat bersama orang-orang yang datang
- Airafo rorama muniwe aghaso
Orang banyak datang ke mari menimpa dia kau tidak tahu
 Orang-orang yang datang itu tidak tahu apa yang menimpa dia
6. Soruki faya tete airafo rorama
Soruki pukat kosong orang banyak datang ke mari
 Soruki dan orang-orang itu tidak berhasil menemukan
- Muni we aghaso Rumaniaghaso
menimpa dia kau tidak tahu Rumaniaghaso (nama burung elang)
 Mereka tidak tahu yang menimpa dia kecuali elang Rumaniaghaso
7. Rowuai yakokori we Umao
tas itu dimarahinya pada Uma
 Uma dimarahi karena (memegang) tas itu
- Sou ororo Sembori ororo
Soruki cari Sembori cari
 Soruki mencari Sembori mencari
8. Sembori ororo nusaya sombe
Sembori cari pulau itu gantung di bahu
 Sembori mencari ke pulau karena yang dibawa itu
- Nusaya sombe rowuai yako
Pulau itu gantung di bahu tas itu marah/larang
 Dilarang memegang tas yang dibawa dari pulau itu
9. Rowuai yakokori we Umao
tas itu memarahinya pada Uma
 Uma dimarahi karena (memegang) tas itu
- Kori we Umao Sendi Umao
memarahinya menjadi Uma Sendi Uma
 Karena dimarahi Uma menjadi Sendi
10. Werera yawa rowua yako
dia tidak mau saya untuk tas itu larang/marah
 Dia marah dan menolak saya (Uma) karena tas itu

Werera yawa mawea yako
dia tidak mau saya untuk memasukkan tangan larang/marah
Mereka marah dan menolak karena saya (Uma) memasukkan tangan

11. **Mawea yawa rowua yako**
memasukkan tangan saya untuk tas itu larang/marah
Karena memasukkan tangan ke dalam tas itu saya (Uma) dimarahi

Rowua yakokori we Umao
tas itu memarahinya pada Uma
Uma dimarahi karena (memegang) tas itu

12. **Amo rairagha korati rairagha**
mereka pergi saya punya orang-orang korati (perahu) saya punya orang-orang
Orang-orang pergi mencari dengan perahu korati

Korati rairagha rowua yako
korati (nama perahu) saya punya orang-orang tas itu larang/marah
Dengan korati orang-orang mencari dia yang dimarahi karena tas itu

13. **Rowuai yakokori we Umao**
tas itu memarahinya pada Uma
Uma dimarahi karena (memegang) tas itu

Kori we Umao Sendi we Umao
marah pada Uma Sendi pada Uma
Karena dimarahi Uma menjadi Sendi

14. **Kori mainda risira Umao**
marah berlabuh dia pesisir pantai barat Uma
Karena dimarahi Uma menghanyutkan diri ke pesisir pantai barat

Mainda nafawe rewambe Umao
berlabuh dia pantai pasir cincin untuk Uma
Uma hanyut menyusuri pantai pasir yang kemilau seperti cincinnya

15. **Mainda mbuaifo kiwuye mae**
berlabuh dia dari ombak di sana antar dia ke mari
Dia hanyut terbawa ombak ke sana ke mari

Kiwuye mae tunifo raghae
antar dia ke mari ombak itu ke laut
Dia hanyut terbawa ombak ke laut

16. **Mainda mbuaifo unemi ri mbuaifo**
berlabuh dia dari ombak di sana unemi (ombak) punya dari ombak di sana
Dia hanyut terbawa oleh ombak unemi yang ada di sana

Kiwuye raghae Andaghadagha
antar dia ke laut Andaghadagha (nama lain Uma)
Ombak unemi membawa Andaghadagha terus ke laut

17. **Mainda andaiwe andewe nafawe**
berlabuh dia letak memanjang negeri orang pantai pasir
Dia hanyut menuju pantai pasir yang memanjang di negeri orang

Andewe nafawe wanggawe Umao
negeri orang pantai pasir cahaya jadi Uma
Pantai pasir di negeri orang itu bercahaya seperti Uma (bintang)

18. **Mainda andaiwe dorusa andaiwe**
berlabuh dia letak berderet pulau-pulau letak berderet
Dia hanyut menuju pulau-pulau yang letaknya memanjang

Dorusa andaiwe Rofombe nafawe
pulau-pulau letak berderet Pulau Biak pantai pasir
Pulau-pulau yang memanjang itu adalah pantai pasir Pulau Biak

19. **Mainda andauwo amaghaso andauwo**
berlabuh dia terletak ke laut pulau-pulau yang jauh terletak ke laut
Dia hanyut sampai ke laut hingga ke pulau-pulau yang jauh

Amaghaso andauwe rofombe nafawe
pulau-pulau yang jauh terletak bersambung pulau Biak pantai pasir
Pulau-pulau yang jauh itu memanjang sampai di pantai pasir Pulau Biak

20. **Mainda andewe amaghaso andauwe**
berlabuh dia negeri orang pulau-pulau yang jauh terletak bersambung
Dia hanyut sampai ke pulau-pulau yang jauh terletak di negeri orang

Amaghaso andauwe andewe nafawe
pulau-pulau yang jauh terletak bersambung negeri asing pantai pasir
Pulau-pulau yang jauh itu pantai pasir yang terletak di negeri orang

21. **Amaghaso andauwe rofombe nafawe**
pulau-pulau yang jauh terletak bersambung pulau Biak pantai pasir
Pulau-pulau yang jauh itu pantai pasir yang terletak di Pulau Biak

Rofombe nafawe rewanggawe Umao
Pulau Biak pantai pasir cincin itu menjadi Uma
Pantai pasir di Pulau Biak putih seperti cincinnya

22. Mainda nafawe rewanggawe Umao
berlabuh dia pantai pasir cincin itu menjadi Uma
Dia hanyut sampai pantai pasir yang berkilau seperti cincinnya

Mainda saikio ario Umao
berlabuh dia kena panas matahari kau punya Uma
Dia hanyut diterpa oleh panas matahari

23. Maino oragha saiwe arue
berlabuh dia panas matahari jemur dia terus-menerus
Dia hanyut diterpa panas matahari terus-menerus

Saiwe arue maruano Rofono
kena panas matahari terus menerus menutupi Biak
Diterpa panas matahari terus-menerus yang menyinari Pulau Biak

24. Mino aisima rumani nduno
ibu naik ke mari di rumah ini ke atas
Uma naik ke langit kembali tempat asalnya

Mino amaingga poindawu auwe
ibu kau berlabuh tidak ada lagi baju di badan kau
Uma hanyut tidak ada lagi baju di badan

25. Sapari yesina doragha mayuno
Sapari (bintang pagi) naik dari langit sana dia minum
Sapari muncul dari langit untuk minum

Doragha mayuno rai esagha
dari langit sana dia minum saya punya tuak itu
Dia (Sapari) muncul dari langit untuk minum tuak itu

26. Dorado mbowa Ghowi yuno
Menjelang fajar tanda Ghowi (nama lain Sapari) dia minum
Ghowi muncul untuk minum sebagai tanda menjelang fajar

Ghowi yuno yungga renggai
Ghowi dia minum minum lebih dahulu
Ghowi minum lebih dahulu

27. **Yafa yuno yungga rewo**
dia bilang dia minum minum lebih dahulu
Dia (Ghowi) mengatakan bahwa ia minum lebih dahulu

Yunda nigharo rai esagha
minum dari kelapa itu saya punya tuak itu
Dia minum tuak dari pohon kelapa milik saya

28. **Yunda sarana boi nigharo**
minum dari tergantung pucuk kelapa
Dia minum sambil bergantung di pucuk pohon kelapa

Boi nigharo rai esaghae
pucuk kelapa saya punya tuak itu
Tuak itu berasal dari pucuk kelapa milik saya

ISI MUNABA: "UMA"

Pada zaman dahulu di Tanah Waropen ada seorang putri cantik keturunan *sera* (raja, bangsawan) yang bernama Uma. Sebagai perempuan Waropen yang berketurunan *sera* ia disapa dengan Mosaba Uma. *Mosaba* adalah gelar bagi seorang perempuan Waropen dari keturunan *sera* yang berarti putri, sedangkan *Uma* artinya bintang. Uma memiliki dua saudara laki-laki yang bernama Soruki dan Sembori.

Pada suatu hari Uma dimarahi oleh ayahnya karena ketahuan mengambil pinang dari dalam *rowu* (tas kantong) tanpa seizin ayahnya. Uma merasa takut, malu, dan menyesal karena telah berbuat salah. Tanpa sepengetahuan keluarganya, Uma pergi meninggalkan rumah dengan cara masuk ke dalam tempayan yang dihanyutkan ke kali. Selanjutnya, tempayan itu hanyut mengikuti arus kali ke hilir hingga sampai di laut pesisir pantai Waropen. Setelah sampai di laut, tempayan itu terus mengikuti arus ombak yang ditiup angin barat.

Orang tua dan saudara-saudaranya merasa sedih ketika mengetahui Uma telah pergi meninggalkan rumah. Ayahnya menyuruh Soruki dan Sembori untuk mencari Uma sampai ketemu. Soruki dan Sembori berangkat menyusuri sepanjang hilir siang dan malam. Pada suatu hari Soruki dan Sembori melihat sebuah tempayan yang hanyut terombang-ambing diterpa ombak. Soruki dan Sembori mendekati tempayan itu, kemudian dibukanya. Soruki dan Sembori sangat terkejut karena di dalam tempayan itu terdapat seorang putri cantik. Soruki dan Sembori saling berebut untuk mengambil putri cantik itu. Mereka sudah tidak saling kenal lagi bahwa mereka bersaudara karena telah lama berpisah.

Setelah mereka berkenalan, Soruki dan Sembori baru mengetahui bahwa putri cantik dalam tempayan itu adalah saudaranya yang mereka cari selama ini. Soruki dan Sembori sangat gembira karena telah menemukan saudaranya. Akan tetapi, Uma meminta kepada kedua saudara laki-laknya itu untuk membiarkan ia hanyut dalam tempayan itu karena telah berbuat salah dan malu kepada ayahnya. Soruki dan Sembori dapat memahami perasaan Uma saudaranya itu. Dengan berat hati mereka merelakan dan melepaskan tempayan itu hanyut ke pulau-pulau di seberang laut.

Di dalam tempayan itu, Uma semakin dibayangi oleh perasaan malu dan berdosa. Semua penderitaan yang dialami dan dirasakan belum dapat menebus kesalahannya. Setelah merenung, ia teringat bahwa ia adalah bintang yang berasal dari langit. Kemudian ia memutuskan untuk kembali ke asalnya yaitu ke langit. Setelah berubah menjadi bintang besar yang biasanya tampak di langit sebelah timur pada saat menjelang fajar. Kini Uma telah menjadi bintang pagi yang disebut sapari atau sampari yang berarti bintang pagi.

Menjelang fajar sapari melakukan perjalanan melewati suatu dusun kelapa yang luas. Ia melihat di pucuk pohon kelapa terdapat sepotong bambu yang dipergunakan untuk menampung *esa* (nira). Ia tertarik pada sepotong bambu itu kemudian membukanya. Melihat ada airnya kemudian ia meminumnya dan ternyata manis rasanya. Setelah ia minum bambu itu dikembalikan lagi seperti semula. Hal ini dilakukan sampai berulang-ulang setiap menjelang fajar.

Pemilik pohon kelapa itu merasa heran setelah melihat isi bambu yang dipasangnya selalu kurang dan bahkan tidak ada isi sama sekali. Oleh karena itu, ia ingin mencari tahu siapa yang mengambil *esa* yang terdapat dalam bambu-bambu yang dipasang di pucuk pohon kelapanya. Suatu hari setelah ia pasang bambu-bambu pada pucuk pohon kelapa itu, ia jaga dari menjelang malam sampai pagi hari. Menjelang fajar, datanglah sapari turun untuk minum *esa* seperti biasanya. Ketika sapari sedang membuka bambu itu, pemilik pohon kelapa menangkapnya dan terjadilah pergumulan di pucuk pohon kelapa itu. Pemilik pohon kelapa itu berusaha untuk mengalahkan sapari dan kemudian mengikatnya di pucuk pohon kelapa hingga tidak berdaya.

Sapari minta kepada pemilik pohon kelapa agar ia dilepaskan karena ia harus kembali ke langit sebelum fajar tiba. Pemilik pohon kelapa berkata: "*Kau akan kulepaskan jika engkau memberikan sesuatu kepadaku*" Sapari bertanya: "*Saya akan memenuhi semua permintaanmu, asal engkau melepaskan saya sebelum fajar tiba.*" Pemilik pohon kelapa dengan serta merta berkata: "*Saya tidak meminta banyak darimu, hanya satu permintaanku yaitu berikan kepadaku kunci rahasia kehidupan yang abadi.*" Sapari menjawab: "*Permintaanmu dapat kupenuhi jika engkau sanggup membuat api yang besar sekali dan engkau harus masuk ke dalam api itu. Dalam sekejap engkau akan berubah menjadi baru dan muda kembali serta kaya raya.*"

Mendengar jawaban dari sapari, pemilik pohon kelapa itu segera melepaskannya dari ikatan. Sebelum sapari kembali ke langit, ia memantrai pemilik pohon kelapa itu dengan kekuatan gaib yang dimilikinya. Setelah itu, sapari terbang kembali ke langit di sebelah timur.

Waropen, 2 Juli 2003

3. MUNA

Muna-muna berikut ini merupakan *muna* yang dapat dibedakan menjadi dua jenis, yakni: (1) *muna* untuk kehidupan dan (2) *muna* untuk kematian. *Pertama*, *muna* untuk kehidupan biasa dinyanyikan pada peristiwa-peristiwa dalam kehidupan yang berhubungan dengan kegiatan sehari-hari masyarakat Waropen. *Kedua*, jenis *muna* untuk kematian dinyanyikan pada peristiwa kematian yang dilakukan di samping jenazah, khususnya untuk masyarakat umum atau orang kebanyakan. Berikut ini dikemukakan contoh kedua jenis *muna* tersebut.

3.1 MUNA UNTUK KEHIDUPAN

Muna Ke-1

RAI REWANDAO (Di manakah hartaku)

1. **Rua ghanamba rimaini muo**
saya tanya tangan kanan sebelah dia bapak kamu
Saya bertanya kepada kamu sebagai kakak dan bapak

Rimaini muo rai rewandao
dia bapak kamu saya punya harta itu
Kamu sebagai orang tua di mana harta (anak) saya

2. **Rua rofomba rimaini muo**
saya tanya perantau sebagai dia bapak kamu
Saya bertanya kepada kamu sebagai perantau dan sebagai orang tua

Rimaini muo rai rewandao
dia bapak kamu saya punya harta itu
Kamu sebagai orang tua di mana harta (anak) saya

3. **Rua kindiwe ondau andewe**
saya tanya kamu yang tahu baca-tulis perantau
Saya tanya kamu sebagai perantau yang tahu baca-tulis

Ondau andewa rimaini muo
tahu baca-tulis perantau sebagai dia bapak kamu
Kamu sebagai tuan yang tahu baca-tulis

4. Rua kindiwe mosauki andewa
saya tanya kamu yang jadi kamu yang berdiri perantau sebagai
Saya bertanya kepada kamu yang bertindak sebagai tuan

Mosauki andewa rimaini muo
kamu yang berdiri perantau sebagai dia bapak kamu
Kamu orang tua yang bertindak sebagai tuan

5. Rua ghanamba rimani muo
saya tanya tangan kanan sebagai dia bapak kamu
Saya bertanya kepada kamu sebagai kakak dan bapak

Rimaini muo rai rewanda
orang tua sendiri kamu saya punya harta
Kamu sebagai orang tua di mana harta (anak) saya

ISI CERITA: "RAI REWANDAO"

Kisah seorang perempuan yang tinggal bersama ibunya di kampung Nubuai. Karena cita-cita demi masa depan, ia meninggalkan ibunya untuk melanjutkan pendidikan di kota. Di kota ia tinggal di rumah pamannya. Belum sampai berhasil mewujudkan cita-citanya, Tuhan memanggilnya. Malang tak dapat ditolak, mujur tak dapat diraih. Tuhan menentukan setiap perjalanan hidup seseorang. Ia telah kembali ke haribaan-Nya untuk selama-lamanya.

Berita kematian ini dikirim kepada keluarganya di kampung. Beberapa hari kemudian setelah jenazah dikebumikan, ibunya tiba di rumah saudaranya tempat perempuan itu tinggal. Ibu dengan perasaan sedih, haru sambil menangis, bertanya kepada saudaranya yang dianggap bertanggung jawab atas kematian kemenakannya itu. Perasaan sedihnya itu diungkapkan melalui *muna* yang dalam bahasa Indonesianya sebagai berikut.

Saya bertanya kepada kakak sebagai paman dan juga sebagai bapak dari anak saya itu. Di manakah dia? Mengapa dia mengalami nasib naas? Dialah warisan harta kekayaanku, dialah harapan hari tuaku. Kau saudaraku yang telah lama merantau di negeri orang dan telah memperoleh kedudukan yang baik di kota ini, kau yang sudah menjadi orang pintar. Mengapa kalian tidak memelihara anakku dengan baik sehingga ia mengalami nasib seperti itu? Kalian tahu bahwa dialah satu-satunya urat nadi hidupku, dialah harta dalam hidupku.

ISOU FIRUMO
(Aduh Kekasihku)

1. **Tinanggi aunggio rataikie naina**
pesan yang kau sampaikan saya simpan di dalam
Pesan yang kau sampaikan saya simpan di dalam

Rataikie naina rowuni wenie
saya simpan ada dalam tas ini (hati) dalam ini
Saya simpan di dalam hatiku ini

2. **Naina awana rowuni wenio**
ada dalam hati saya tas ini (hati) dalam ini
Hati saya yang ada dalam kantung hatiku ini

Samori awana rowuni wenio
rumah (perumpamaan) hati saya tas ini (hati) dalam ini
Hati saya yang ada di dalam ini bagaikan rumah

3. **Naina awana bisi awana**
ada dalam hati saya hidup hati saya
Ada dalam hatiku dan hidupku

Bisi awana rowuni wenio
hidup hati saya tas ini (hati) dalam ini
Hati saya yang hidup dalam hati ini

4. **Isou firumo tinanggi aunggio**
aduh kekasih pesan-pesan ini kamu sampaikan
Aduh kekasih pesan-pesan yang kau sampaikan

Rataikie naina rowuni wenio
saya simpan ada dalam tas ini (hati) dalam ini
Saya simpan dalam hatiku ini

ISI MUNA: "ISOU FIRUMO"

Cerita ini mengisahkan hubungan antara dua orang muda-mudi yang sedang ma-buk asmara. Kata-kata indah diekspresikan sebagai wujud dan harapan cinta yang disampaikan seorang pria kepada kekasihnya lewat muna berikut.

Perasaan cinta indah yang kau berikan kusimpan rapat di dalam relung hatiku bagaikan rumah dalam hidup. Suatu perlindungan yang dapat menyejuk-kan setiap jiwa yang menempatinya. Begitu pula engkau yang akan kupersunting sebagai ratu di dalam rumah cinta untuk bersama-sama mengarungi derasnya samudra kehidupan.

Aduh kekasihku yang kucinta, semua kisah indah kita berdua, semua harap-an yang kau ikrarkan kusimpan di dalam lubuk hatiku yang paling dalam. Harapanku adalah harapanmu juga. Semoga kau dan aku bahagia.

Serui, 30 Juni 2003

3.2 MUNA UNTUK KEMATIAN

Muna Ke-1

AWOWU BONI
(Engkau Telah Pergi)

1. Raibi arena Mambori arena
saya punya istri datang dari Mambor daerah datang dari
Istriku yang berasal dari Mambor

Mambori arena manai sanao
Mambor daerah datang dari enak ibu
Ibu yang cantik berasal dari Mambor

2. Are rai ramangga ngguwawerawe
kasihan saya punya dia datang memilih
Kasihannya telah memilih dia yang datang

Nggurawawerawe rai ghongga
memilih saya punya kekuatan
Saya memilih dia untuk menjadi kekuatanku

3. Ghonai awao wubuai rae
dia bicara arus naik dia ambil dari saya punya
 Dia menyuruh arus naik mengambilnya dari saya
- Ghonai ruma uriwe rae ghongga
dia bicara air pasang naik atas ke saya punya kekuatan
 Dia menyuruh air pasang naik mengambil kekuatan saya
4. Serembe awa wubuai rae
turun arus dia ambil dari saya punya
 Arus yang turun juga mengambilnya dari saya
- Serembe awa wubuai rae ghongga
turun arus dia ambil dari saya punya kekuatan
 Arus yang turun mengambil kekuatan saya
5. Raibi awowu boni gheae
saya punya istri engkau dayung dari atas ini lagi
 Istriku engkau telah pergi dari dunia ini
- Awowu ghafana boni gheae
engkau dayung dari bulan di atas ini lagi
 Engkau pergi dari bulan yang menerangi dunia ini
6. Rawe auwa rowudonina aughe
saya beri engkau menjadi tas dalam ini ke engkau
 Saya membuat engkau sebagai tempat dalam hidup ini
- Rowu raino donina aughe
tas saya berdiri dalam ini ke engkau
 Tempat saya berdiri dalam hidup ini

ISI CERITA: "AWOWU BONI"

Cerita ini merupakan luapan perasaan duka dari seorang suami yang ditinggal pergi untuk selama-lamanya oleh istri yang dikasihinya. Perasaan sedih itu ditampilkan dalam muna berikut ini:

Istriku yang kukasihi, kaulah wanita yang cantik di antara wanita-wanita lain dari daerah Mambor. Saya telah berkorban memilih dan mengambil engkau sebagai istri pendamping hidup untuk menjadi kekuatan dalam rumahku. Dalam

dekapan dan kasih sayangmu. Bersama membangun kekuatan dalam keluarga mengarungi lautan dan menghadapi gelombang bahtera hidup ini.

Kini kekuatan itu telah pergi untuk selama-lamanya memenuhi panggilan Tuhan. Tuhan telah memerintahkan air pasang itu datang menghanyutkan engkau dari sisiku. Air pasang itu telah menenggelamkan seluruh kekuatan dan harapkanmu. Begitu pula arus yang turun pun menyeret segala yang menopang dalam hidupku ke laut lepas.

Istriku yang kucintai. Engkau telah mengayuh perahumu di bumi tempat engkau dan aku berada. Kepergianmu harus dibayar mahal setiap langkah menuju kehidupan nanti. Istriku, engkau telah mengayuhkan sampanmu dengan meninggalkan bulan yang menyinari bumi ini. Engkau telah menebus mahal kehidupan yang mulai bersinar ini.

Serui, 2 Juli 2003

Muna ke-2

GHOWI WUAI KIE

(Suara yang Hilang)

1. **Gbondiko are mai weae**
Gbondiko sio mengapa begini
Sio Gbondiko mengapa begini

Ari kuini kitira aughenio
engkau punya anak-anak ini mereka melihat engkau ke bawah ini
Anak-anakmu ini sedang memandangmu ke bawah

2. **So, aghame ani rogha wuaikie**
aduh mengapa engkau sembunyikan engkau punya suara itu dari mereka
Aduh, mengapa engkau menyembunyikan suaramu dari mereka

Aiwa renggai wuai kie
engkau berangkat lebih dahulu dari mereka
Engkau pergi mendahului mereka

3. **Kabo endoanggi kiti kienie**
nanti siapakah lagi mereka melihat mereka ini
Siapa lagi yang dapat memperhatikan anak-anak ini

Kiwe mama wa kienie
mereka beri makanan untuk mereka ini
Mereka beri makanan kepada anak-anak ini

4. Are, so aghame ani rogha wuaikie
sayang, mengapa engkau sembunyikan engkau punya suara itu dari mereka
Sayang, mengapa engkau menyembunyikan suaramu dari mereka

Aghame ani roghowi wuaikie
engkau sembunyikan engkau punya suara suara indah dari mereka
Engkau menyembunyikan suaramu yang indah dari mereka

ISI CERITA: "GHOWI WUAI KIE"

Cerita ini berisi ungkapan perasaan duka dan penyesalan mendalam yang dialami oleh seorang istri yang ditinggal pergi untuk selama-lamanya oleh Ghondiko suami tercinta. Perasaan sedih istri itu diungkapkan dalam bentuk *muna* ini berikut ini:

Aduh ... Ghondika suamiku tercinta. Mengapa engkau mengalami nasib malang begini. Di saat ini anak-anakmu ada di sampingmu. Berserah pasrah memandangmu yang tak berdaya lagi. Seolah tak percaya engkau telah pergi tinggalkan mereka ini.

Mengapa engkau sembunyikan suaramu dari mereka. Mengapa engkau harus pergi meninggalkan mereka untuk menjalani hidup ini. Siapa lagi yang dapat memperhatikan anak-anak kita ini. Siapa lagi yang akan memberi makan dan minum mereka.

Sayang, mengapa engkau sembunyikan suaramu. Ke mana suaramu menghilang dari anak-anakmu dan semua orang yang kau kasihi.

Serui, 4 Juli 2003

GLOSARIUM

- Ande* atau *Andewe*: tuan, pejabat, pegawai (negeri atau swasta), orang besar, orang yang hidup di kota, orang kaya, pelajar, dan mahasiswa, dan sebagainya. Dalam konteks *munaba*, kata *ande* atau *andewe* mengandung makna kehidupan yang berkecukupan. Ungkapan *andewe ndoghao* dalam konteks *munaba* berarti tempat, negeri yang maju, kota-kota yang penuh dengan kesibukan, penuh dengan rezeki, penuh dengan segalaanya”.
- Ayomi Rifuna*: tanah atau daerah Waropen yang banyak tumbuh pohon pinang. Dalam konteks *munaba*, ungkapan *ayomi rifuna* mengandung makna tanah Waropen yang subur dan kaya sumber daya alamnya.
- Binabawa*: wanita tua (nenek-nenek). Di Waropen sering ditemui nenek-nenek yang memiliki keahlian sebagai *yanisa munabaugha* (juru *munaba*) dalam ritual kematian untuk meratapkan atau menyanyikan syair-syair *munaba* atau nyanyian besar kematian, baik ketika jenazah masih berada di rumah duka maupun di kala diselenggarakan pesta dansa. Namun, tidak semua *binabawa* mampu ber-*munaba* atau dapat bertindak sebagai juru *munaba* dalam ritual kematian.
- Daidegha*: tungku api atau perapian yang digunakan untuk mengasapi jenazah sebelum dimakamkan. Pengasapan jenazah itu dilakukan di dalam rumah sampai kering (tak berair lagi) yang memerlukan waktu yang lama, bahkan meski sudah kering tetap diasapi selama belum diusung ke tempat pemakaman. Selain itu, *daidegha* juga digunakan untuk memanas *siwa* (tifa) untuk kepentingan ritual *munaba* agar suaranya menjadi keras dan nyaring.
- Dareo*: roh orang yang meninggalnya secara tidak wajar, misalnya: ditikam, dipanah, tenggelam di kali atau laut, disambar petir, digigit ular, jatuh atau tertimpa pohon, dan sebagainya. *Dareo* ini suka mengganggu terutama kepada orang dewasa. Kepercayaan orang Waropen, *dareo* berwujud kelelawar yang bergentayangan di malam hari.
- Dorado*: waktu sebelum matahari terbit yang ditandai munculnya bintang sapari atau sampari di langit sebelah timur sebagai tanda bahwa pelaksanaan *munaba* harus diakhiri karena memberi kesempatan para *inggoro* (roh) kembali ke *inggoindu* (dunia roh).
- Ea*: sejenis *bubu* atau *sero* yang terbuat dari kulit dahan pohon sagu yang biasa dipakai untuk menangkap ikan. Namun, dalam konteks kematian ini *ea* digunakan untuk membungkus jenazah yang telah dikeringkan untuk diusung ke pemakaman.

- Fana Siwaugha*: pemukul tifa yang berposisi paling depan barisan dalam *munaba*. Jumlah pasangan *fana siwaugha* tidak tetap dan hanya dilakukan oleh *owana ghareukigha* yang memiliki kemampuan atau mahir menabuh tifa. Selain itu, mereka juga harus memahami tata cara atau pelaksanaan ritual *munaba* dan bisa menyanyi *munaba*.
- Feferiana*: waktu setelah matahari terbenam yang merupakan pertanda atau saatnya ritual *munaba* dimulai. Saat-saat ini masyarakat telah istirahat dan berkumpul dengan keluarga dan siap-siap untuk menghadiri dan berpartisipasi dalam pesta dansa setelah mendengar bunyi tifa dikumandangkan. Selain itu, juga mengundang para *inggoro* (roh) dari *inggoindu* (dunia roh) untuk hadir dalam pesta dansa.
- Ferasoa*: tempat pemakaman jenazah yang berupa dahan-dahan dan ranting-ranting pohon *lolaro* (bakau) di hutan pinggir pantai atau kali. Peletakan jenazah di *ferasoa* dilakukan setelah melalui pengasapan sampai kering dan dibungkus dengan *ea* (bubu yang biasa dipakai menangkap ikan).
- Ghanambe dan Ghanambe Risi*: kedudukan atau posisi para pelaku *munaba* dalam arena pesta dansa. *Ghanambe* berarti posisi sebelah kanan dan *ghanambe risi* berarti posisi sebelah kiri. Pemikiran tentang posisi ini adalah juru *munaba* berada pada posisi sebelah kanan dari para pedansa, dan sebelah kiri adalah posisi para pedansa dari kedudukan juru *munaba*. Ini berarti pedansa menerima komando dari juru *munaba* yang ada disebelah kanan, kemudian para pedansa yang ada di sebelah kiri melaksanakannya.
- Ghasaiwin*: dukun wanita yang memiliki ilmu dapat melakukan transeden masuk ke *inggoindu* (dunia roh orang mati) untuk berdialog dengan *remoko* yang mengganggu atau membawa *rosea* (roh anak kecil). Dengan pertolongan *ghasaiwin*, anak kecil yang sakit karena *rosea*-nya dibawa oleh *remoko*, bisa sembuh melalui bantuan *ghasaiwin*.
- Ghayako*: sejenis kalung yang terbuat dari manik-manik kecil yang berwarna-warni yang digunakan untuk aksesoris dalam *munaba* atau pesta dansa. *Ghayako* ini dibuat lebih panjang daripada kalung pada umumnya dan dipakai di leher terjunta sampai di dada bahkan lebih.
- Ghorumi* atau *Ayomi*: jati diri atau identitas orang Waropen yang memiliki ciri, bahasa, dan budaya tersendiri (berbeda dengan suku bangsa lainnya baik di Papua) yang mendiami pesisir pantai mulai dari Waropen Kai (sekarang Kabupaten Waropen) sampai ke Waropen Ambumi dekat Manokwari, yang merupakan warisan dari nenek moyang Gharopendi.
- Ghorumi Rifuna*: tanah atau daerah Waropen yang banyak tumbuh pohon pinang. Dalam konteks *munaba*, mengandung makna tanah atau daerah Waropen yang subur dan kaya sumber daya alamnya.

- Inggoi* atau *inggoro*: roh orang meninggal yang memiliki kekuatan luar biasa dibandingkan dengan kekuatan manusia yang masih hidup. Menurut kepercayaan orang Waropen, *inggoi* atau *inggoro* itu turut hadir dan berdansa dalam pesta dansa.
- Inggoindu*: negeri atau dunia gaib tempat roh orang meninggal yang disebut *inggoi* atau *inggoro* berada.
- Kakesi*: sajian khusus yang berupa pinang, sirih, kapur, dan tembakau lempeng yang dipersembahkan kepada juru *munaba*, para pedansa, dan tamu tidak kelihatan (*inggoi* atau *inggoro*) yang hadir bersama dengan arwah yang menjadi objek *munaba* dalam pesta dansa.
- Kipama Onda*: gambar atau tato yang ditorehkan pada tubuh pedansa wanita. Biasanya gambar atau tato ini ditorehkan pada bagian samping luar paha kanan atau kiri sampai di betis. *Kipama onda* hanya ditorehkan pada tubuh pedansa wanita untuk mempercantik diri dan sebagai tanda bahwa wanita telah ada yang memilikinya.
- Kipama Siwaugha*: bunyi ketukan tifa yang dilakukan oleh para pedansa pemukul tifa pada bagian tengah. Maksudnya adalah ketukan tifa yang dilakukan untuk mengiringi perjalanan para pedansa mengelilingi arena *munaba* sebagai puncak adegan putaran. Irama bunyi ketukan tifa pada bagian tengah ini tidak banyak variasinya dan nadanya pun cenderung sama.
- Kirarina*: formasi berputar atau berkeliling yang dilakukan oleh pedansa dalam pesta dansa. Para pedansa berputar mengelilingi arena pesta dansa berlawanan dengan arah jarum jam. Jadi, mereka mulai bergerak berputar dari arah kanan ke kiri atau dari arah matahari terbit ke arah matahari terbenam.
- Kito Kipoka siwaugha*: bunyi ketukan tifa yang dilakukan oleh para pedansa pemukul tifa untuk menandai berakhirnya suatu adegan putaran mengelilingi arena dalam *munaba*. Ketukan tifa pada akhir putaran ini sebanyak empat kali.
- Kito Siwaugha*: bunyi ketukan tifa yang dilakukan oleh para pedansa pemukul tifa untuk mengawali dimulainya tarian atau dansa yang dilakukan setiap akan mengelilingi arena. Ketukan tifa pada setiap mengawali tarian atau dansa sebanyak delapan kali.
- Mainda*: dia berlabuh di, merupakan kata kunci yang menentukan tema sentral *munaba* yang berjudul "Uma". Makna kata *mainda* adalah 'suatu perjalanan penyesalan'. Di dalam refleksi mite tentang Uma, dinyatakan bahwa karena perbuatan memasukkan tangan ke dalam tas gantung milik ayahnya, ia dimarahi dan diusir dari rumah.
- Maino*: suatu penantian. Penantian di sini bukan statis tetapi dinamis, maksudnya ada gerak kehidupan. Kata *maino* mengingatkan pada perihal hidup orang Waropen yang setiap hari mencari nafkah sebagai nelayan. Ada ungkapan orang Waropen "*Wo maino*". Maksudnya: Dia pergi meman-

cing ikan. Penantian dengan sabar ini untuk memperoleh ikan merupakan suatu ujian seseorang dalam mencari kehidupan.

Mama: makanan tradisional yang jenisnya meliputi: *kekefi*, *kawaruifi*, *nighai wivi*. Makanan ini dibuat dari bahan sagu, kacang merah besar dan kecil, kelapa, dan sebagainya. Makanan ini dianggap mahal karena bahannya sulit diperoleh, terutama bahan kacang merah. Jenis-jenis makanan ini harus disiapkan untuk kesempurnaan upacara *munaba* tersebut. Jika tidak dipenuhi, pesta dansa itu tidak sempurna dan tidak sah. Akibatnya, akan terjadi kekacauan yang dilakukan oleh para roh atau arwah orang meninggal terhadap manusia yang masih hidup.

Mambri: panglima perang yang gagah dan memiliki kekuatan, keberanian, kehebatan, dan jiwa kepahlawanan. Perang antarkampung atau komunitas sulit untuk dihindari dan darah menjadi satu-satunya cara terbaik untuk mencapai tujuan perjuangan. Selain itu, pada masa lalu *Mambri* juga dikenal sebagai penangkap budak yang ditakuti.

Mani Sarana: burung cenderawasih yang telah diawetkan dan dipakai oleh pedansa laki-laki (*owana ghareukigha*) dalam upacara *munaba* yang diletakkan di atas rambut kepala sebagai piranti atau perlengkapan yang harus dipenuhi dalam pesta dansa. Burung Cenderawasih ini hanya dikenakan oleh pedansa laki-laki yang berada di posisi paling depan yang sekaligus sebagai penabuh tifa.

Mani Wuro: bulu burung merpati putih yang ditebarkan di atas rambut kepala pedansa wanita yang terurai sehingga kelihatan seperti gumpalan asap putih. *Mani wuro* ini digunakan oleh seluruh pedansa wanita (*owana ghaferaukigha*) sebagai persyaratan yang harus dipenuhi dalam pesta dansa.

Maraya Sombe: angin barat bertiup. Maksud ungkapan ini adalah orang yang dituakan, seperti bapak, paman, kakak. Dalam konteks *munaba*, ungkapan ini memiliki makna orang tua yang pulang dari suatu perjalanan diantar oleh angin barat karena ia kembali dari arah barat.

Muna kehidupan: disebut juga *muna* biasa, ialah nyanyian yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari, misalnya berangkat atau pulang bekerja, membangun rumah, membuat perahu, dan sebagainya.

Muna kematian: nyanyian atau ratapan kematian yang dilakukan dalam konteks kematian yang diperuntukkan bagi orang-orang yang memiliki status sosial tinggi seperti *sera* dan juga diperuntukkan bagi orang kebanyakan atau masyarakat biasa. Peristiwa ini dilakukan ketika jenazah masih berada di rumah duka, tepatnya di sekitar jenazah, juga dilakukan pada saat mengantar jenazah ke tempat pemakaman.

Muna: nyanyian yang berbentuk syair-syair pendek yang jumlah baitnya antara 4—8 bait yang diciptakan secara spontan dan digunakan untuk upacara tradisional dalam konteks kehidupan atau kematian.

- Munaba*: nyanyian besar atau nyanyian kematian berbentuk syair-syair panjang yang jumlah baitnya sampai puluhan bahkan ratusan bait yang diperuntukkan khusus kepada orang-orang berdarah *sera* atau keturunan bangsawan. Secara adat, *munaba* ini ditampilkan dalam owa *munaba* (ritual kematian) atau bukan untuk ritual yang berkaitan dengan kehidupan.
- Onda Siwa*: lukisan khas Waropen pada tubuh/badan *siwa* (tifa) yang bernilai estetis. Lukisan ini dibuat dengan bahan pewarna merah, putih, hitam, dan kuning. Pada umumnya, *siwa* (tifa) yang dipergunakan untuk mengiringi *munaba* diberikan lukisan dengan motif sesuai dengan keberadaan di lingkungannya.
- Osai Wararuko*: formasi para pedansa, baik *ghare* maupun *ghafera* saling berhadapan satu dengan yang lainnya. *Osai wararuko* dilakukan oleh para pedansa ketika akan memulai dan mengakhiri suatu perputaran dansa mengelilingi arena. Formasi ini hanya sesaat saja, lalu kembali ke formasi semula, yakni berbanjar ke depan.
- Owa Munaba*: ritual kematian disebut juga pesta dansa yang diselenggarakan di rumah duka setelah jenazah dimakamkan. Dalam ritual ini dinyanyikan nyanyian besar kematian yang syair-syairnya panjang dan berisi tentang legenda, mitos, sejarah, silsilah keturunan, benda-benda budaya, dan sebagainya yang ada kaitannya dengan orang meninggal.
- Owana Ghaferaukigha*: kelompok pedansa yang berada di bagian belakang dalam suatu barisan prosesi ritual *munaba*. *Owana Ghaferaukigha* ini terdiri atas pedansa wanita yang berpasangan dua-dua, bertugas menirukan tuturan dari juru *munaba* dengan menyanyikan nyanyian secara bersahut-sahutan bergantian dengan *Owana Ghareukigha*.
- Owana Ghareukigha*: kelompok pedansa yang berada di bagian depan dalam suatu barisan prosesi ritual *munaba*. *Owana Ghareukigha* ini terdiri atas pedansa laki-laki yang berpasangan dua-dua, bertugas menirukan tuturan dari juru *munaba* dengan menyanyikan nyanyian secara bersahut-sahutan bergantian dengan *Owana Ghaferaukigha*.
- Pondisi*: sejenis gelang yang terbuat dari anyaman daun pandan yang dikenakan khusus oleh pedansa laki-laki di tangannya.
- Ranggaghai*: sejenis kalung yang terbuat dari manik-manik besar (sebesar buah belimbing) berwarna kekuning-kuningan. *Ranggaghai* dipakai oleh pedansa, baik pedansa laki-laki maupun wanita sebagai aksesoris dalam pesta dansa. Selain itu, *ranggaghai* termasuk barang langka, jarang orang memilikinya dan termasuk benda yang bernilai tinggi. Oleh masyarakat Waropen, *ranggaghai* digunakan sebagai mas kawin.

- Rana Buino*: waktu tengah malam yang rentangannya antara *feferiana* (setelah matahari terbenam) dengan *dorado* (sebelum matahari terbit). Menurut pandangan masyarakat Waropen, *rana buino* dianggap sebagai waktu keramat karena malam kelam itu adalah waktunya *inggoi* atau *inggoro*.
- Rarawo* atau *Para-para*: tempat pesta dansa yang letaknya di bagian depan dan bersambung dengan *ruma bawa* (rumah besar). Luas *rarawo* disesuaikan dengan jumlah peserta *munaba* yang akan diundang atau hadir. Pembuatan *rarawo* sebagai alternatif lain pengganti *wundo* yang relatif sempit.
- Remoko*: peliharaan roh orang mati yang berwujud kunang-kunang atau juga diyakini sebagai jin rumah yang suka mengganggu anak-anak kecil atau balita. *Remoko* ini akan mengganggu anak kecil apabila orang tuanya melakukan kesalahan atau pelanggaran, terutama hal-hal yang berhubungan dengan warisan.
- Rewano* atau *Rewambe*: sejenis cincin yang terbuat dari emas, logam, atau besi putih. Kata *rewano* atau *rewambe* dalam larik-larik dan bait *munaba* memiliki makna keindahan. Dasar pemikiran orang Waropen, *rewano* dikenakan di jari seseorang mengandung unsur estetika. Selain itu, *rewano* tersebut bila kena sinar bercahaya, bersinar, berkilau sehingga dapat menarik perhatian orang. Perhatikan ungkapan *rewambe nafawe* berarti pantai pasir putih berkilau seperti cincin. Ungkapan itu membentuk makna tentang keindahan alam di pantai pasir tersebut.
- Rifu(na)* dan *Nighai(na)*: pinang dan kelapa menurut persepsi orang Waropen memiliki makna yang sama. Kalau ada pinang dan kelapa yang banyak, sudah tentu buah-buahan lainnya pun banyak. Makna kedua kata tersebut ialah kesuburan. Selain itu, pinang juga memiliki makna persatuan atau kebersamaan.
- Risigha*: kampung-kampung atau kota-kota yang terletak di sebelah barat Waropen Kai merupakan daerah yang sudah maju. Kata *risigha* memiliki makna bagian bawah atau bagian ekor. Dikatakan demikian karena arah matahari terbenam atau arah barat dianggap ekor atau bagian bawah, sedangkan bagian atas atau arah matahari terbit dianggap sebagai kepala atau bagian atas. Semakin ke atas semakin dekat ke pusat atau sumber matahari terbit.
- Risira*: daerah sebelah barat, sebelah matahari terbenam, sebelah bawah, sebelah kiri dari daerah Waropen Kai. Jadi, tempat-tempat, dusun-dusun, kampung-kampung, kota-kota yang terletak mulai dari Waropen Kai sampai ke Manokwari disebut *risira*. Daerah tersebut dikenal dengan sebutan Waropen Jauh atau Waropen Ambumi.
- Rofombe*: pulau atau daerah Biak. Penggunaan *Rofombe* dalam *munaba* mengandung makna orang lain, orang luar. Jadi, *rofon* menunjukkan orang yang bukan orang Waropen (*Ghorumi/Ayomi Nunggu*). Pengertian ini hanya dikenakan kepada suku lain di lingkup tanah Papua, sedangkan

untuk orang lain yang bukan asli Papua, misalnya Jawa, Sunda, Batak, dan juga orang mancanegara, seperti Cina, Jepang, Belanda, Inggris dan sebagainya disebut kata *Andera* yang berarti orang asing. Perhatikan ungkapan *rafombe ndoghae* artinya pulau Biak sebagai tempat mencari makan. Dalam konteks *munaba*, memiliki makna mencari makan di negeri orang lain atau perantauan.

- Rosea*: jiwa yang masih ada dalam tubuh manusia hidup, tetapi kalau manusia sudah meninggal atau *rosea* sudah pisah dengan tubuh manusia, *rosea* itu akan berubah menjadi *inggoro* atau *inggoi*.
- Rovoro Nusaya*: pulau-pulau atau kepulauan Biak. Dalam konteks *munaba*, ungkapan *Rovoro Nusaya* mengandung makna tempat atau negeri orang lain, negeri yang jauh, bukan negerinya orang Waropen yang disebut *Ghorumi/Ayomi Anagha*.
- Rowu*: tas gantung terbuat dari serat pohon *genemo* (melinjo) atau sejenis rumput yang tumbuh di rawa-rawa. Ada yang berukuran besar, ada juga yang berukuran kecil. Tas ini digantungkan di bahu yang dipakai oleh pria atau wanita untuk memuat atau menyimpan barang perlengkapan bepergian.
- Runa Bawa*: rumah besar yang merupakan rumah adat Waropen, bentuknya besar dan dihuni oleh beberapa keluarga sebagai keluarga batih. Dalam *runa bawa* ini memiliki banyak kamar yang terletak di bagian kiri dan kanan. Di antara kamar-kamar itu terdapat lorong yang disebut *wundo* yang biasa dipakai untuk ritual *munaba*.
- Rumaniaghaso*: nama seekor burung Elang Raksasa yang hidup di sebuahanjung di daerah Waropen. *Rumaniagasho* adalah sahabat manusia. Ia tergolong binatang buas, tetapi membantu manusia yang tersesat, manusia mengalami putus asa. Di dalam konteks *munaba*, *Rumaniaghaso* sebagai simbol keperkasaan, kegagahan, kesatria. Selain itu, *Rumaniaghaso* dianggap binatang keramat karena memiliki kekuatan di luar akal manusia" atau memberi pertolongan kepada manusia secara ajaib.
- Sapari* atau *sampari*: bintang pagi yang muncul di langit sebelah timur. *Sapari* atau *sampari* ini oleh masyarakat Waropen dipakai sebagai pedoman atau tanda batas akhir penyelenggaraan pesta dansa atau sebagai awal suatu kehidupan.
- Saparo*: sejenis gelang terbuat dari kulit kerang agak besar yang berwarna putih yang dibentuk menyerupai gelang pada umumnya dan digosok sampai mengkilat. *Saparo* ini hanya dipakai oleh pedansa wanita yang dikenakan di lengan tangannya.
- Sarako*: sejenis gelang terbuat dari besi putih yang khusus dikenakan oleh pedansa wanita di pergelangan tangannya.
- Sare*: sejenis *ghayako* yang terbuat dari manik-manik yang lebih besar dan lebih panjang. *Sare* dipakai oleh pedansa dengan cara mengalungkan di leher

yang disilangkan di bagian dadanya. *Sare* dikenakan sebagai aksesoris dalam *munaba*,

Sepaida Rarunda: saling mendekat, saling merapat, saling mengait. Dalam konteks *munaba* ungkapan ini mengandung makna kebersamaan, dan persatuan. Menurut pandangan orang Waropen, kebersamaan, kasih mengasihi, bantu-membantu antara sesama sangat perlu diperhatikan dan dikembangkan agar hidup ini stabil. Berdasarkan pandangan ini, muncullah ungkapan *kaniba raruku*, artinya saling mempersatukan, saling membantu, saling mengasihi satu dengan yang lain.

Sera: gelar keluarga dan keturunan raja atau bangsawan untuk laki-laki bagi orang Waropen, sedangkan gelar bangsawan untuk wanita Waropen disebut *mosaba*.

Sire: sejenis kalung terbuat dari anyaman manik-manik agak besar atau kulit kerang yang dikalungkan pada kedua pundaknya yang membentuk saling silang pada dada dan punggungnya. *Sire* ini hanya dikenakan oleh pedansa laki-laki.

Sura atau *misura*: sejenis sisir berbentuk seperti garpu yang terbuat dari bambu digunakan untuk menyisir rambut bagi laki-laki dan perempuan. Dalam *munaba sura* atau *misura* ini digunakan untuk penahan burung cenderawasih yang diletakkan di atas rambut kepala pedansa laki-laki yang kribu itu agar tidak terlepas atau jatuh.

Uma atau *Sendi*: berarti bintang. Nama asli *Uma* atau *Sendi* ini adalah *Andaghadagha* seorang putri dari keturunan *Sera* atau raja yang sangat cantik yang memiliki gelar *Mosaba*. Kedua kata ini dalam konteks *munaba* sering dipakai secara bersamaan atau bergantian. Kata *Uma* dan *Sendi* banyak digunakan dalam *munaba* karena *munaba* itu sendiri merupakan nyanyian besar yang pada hakikatnya merefleksikan mitologi dan legenda orang Waropen.

Weniki dan *Weseri*: dua kata ini bersinonim yang biasa digunakan secara bergantian dalam *munaba*. Arti kata *weniki* dan *weseri* adalah kapal bermesin yang memiliki konstruksi besi baja, aluminium, dan sebagainya. *Weniki* dan *Weseri* mengandung makna kemajuan suatu peradaban baru yang terjadi di kota-kota.

Wundo: suatu ruangan besar yang terletak di tengah-tengah bangunan rumah besar (*ruma bawa*) yang memisahkan kamar-kamar di sebelah kanan dan kiri yang digunakan untuk tempat penyelenggaraan *munaba*. Di masa lalu *ruma bawa* di Waropen berbentuk rumah panggung ditempati oleh beberapa keluarga dalam satu garis keturunan.

Yanisa Munaba: ritual kematian yang dilakukan ketika jenazah masih di rumah duka atau belum dimakamkan. Meskipun ritual ini diselenggarakan khusus bagi orang-orang dari keluarga *sera* atau bangsawan, dapat diratap-

kan nyanyian besar kematian dan *muna-muna* (kematian) biasa. Ratapan ini dilakukan dengan cara menangisi orang yang meninggal secara bergantian hingga jenazah dimakamkan.

Yanisa Mumabaugha: berarti juru *munaba*, ialah orang yang memiliki keahlian atau profesi meratapkan dan menyanyikan syair-syair *munaba* dalam ritual kematian, baik dalam *yanisa munaba* maupun dalam *owa munaba*. Sejak dahulu *Yanisa Mumabaugha* ini dilakukan atau diperankan oleh wanita yang sudah tua (ibu-ibu atau nenek-nenek).

Yowa Sosoyo: gerakan kaki para pedansa (*ghare* dan *ghafera*) dalam pesta dansa dengan mengangkat kaki tidak terlalu tinggi dan tidak banyak variasinya. Gerakan ini dilakukan selama pesta dansa itu berlangsung tanpa diselingi variasi gerakan yang lainnya. Sikap dan perilaku seperti ini merupakan refleksi dari lingkungan alam sekitar dan fenomenanya, misalnya: rumah panggung, tanah berlumpur, air lautnya mengalami pasang surut.

Yunda: merupakan kata kunci dalam *munaba* yang berjudul "Noi" karena muncul pada sebagian besar bait-bait *munaba*. Variasi lain kata *yunda* adalah *junggo* 'dia minum halangi'. Artinya, dia menguasai tempat untuk menjadi kekuasaannya. Dalam konteks *munaba*, *yunda* atau *junggo* memiliki makna kehidupan atau keberadaan. Dalam hal ini minum untuk hidup. Tidak ada makhluk hidup yang tidak memerlukan air. Air memberikan kehidupan, kesejukan, ketenangan, kedamaian, tetapi juga membawa bencana dan penderitaan.

DAFTAR YANISA MUNABAUGHA (JURU MUNABA)

NO	NAMA	USIA 2003	JENIS KEL. STRATA SOSIAL	BAHASA YANG DIKUASAI	PEKERJAAN ALAMAT
1	Sermelina Maniburi	85	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Desa Nubuai
2	Sarlota Sawaki	75	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Desa Urfas II
3	Yuliana Wopari	78	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Desa Nubuai
4	Magdalena Refasi	66	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Sorong
5	Lea Duwiri	72	Perempuan Biasa	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Unfas II
6	Safia Pandori	85	Perempuan Biasa	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Desa Apainabo
7	Rodemina Duwiri	52	Perempuan Biasa	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Desa Ulfas II
8	Katherina Imbiri	68	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Desa Ulfas II
9	Margareta Sawaki	85	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Ds. Batuzaman
10	Yohana Marini	58	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Jayapura
11	Esterina Sawaki	59	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Jayapura
12	Monika Duwiri	66	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu Rumah Tangga Jayapura

DAFTAR INFORMASI

NO	NAMA	USIA 2003	JENIS KEL. STRATA SOSIAL	BAHASA YANG DIKUASAI	PEKERJAAN ALAMAT
1	Sergius Refasi	85	Laki - laki Sera	Indonesia Waropen	Nelayan Desa Urfas II
2	Sermelina Manburi	85	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu RT Desa Nubuai
3	Isak Imbari	62	Laki-laki Sera	Indonesia Waropen	Nelayan Desa Urfas II
4	Sarlota Sawaki	75	Perempuan Mosaba	Indonesia Waropen	Ibu RT Desa Urfas II
5	Obaja Maniagasi	58	Laki-laki Biasa	Indonesia Waropen	Kepala Desa Desa Nubuai
6	Yohanis Yenusi	58	Laki-laki Biasa	Indonesia Waropen	Nelayan Desa Nubuai
7	Habel Sirami	60	Laki-laki Biasa	Indonesia Waropen	Nelayan Desa Nubuai
8	Gasper Saroi	68	Laki-laki Biasa	Indonesia Waropen	Nelayan Desa Nubuai
9	Semuel Nuborai	60	Laki-laki Sera	Indonesia Waropen	Nelayan Desa Nubuai
10	Isaskar Saroi	49	Laki-laki Biasa	Indonesia Waropen	Sekert. Desa Desa Nubuai
11	Markus Aibuni	62	Laki-laki Sera	Indonesia Waropen	Veteran Jayapura

BIODATA PENULIS

Dharmojo, lahir di Ampel, Boyolali Jawa Tengah, 24 Januari 1954. Menyelesaikan studi di Sekolah Dasar (SD) Negeri Ampel, Boyolali (1970); SMP Muhammadiyah Ampel, Boyolali (1973); kemudian hijrah melanjutkan studi di SMA Persiapan Nabire, Papua (1976); Sarjana Muda Jurusan Bahasa Indonesia FKg. (Keguruan) Universitas Cenderawasih Jayapura, Papua (1980); setelah diangkat dan mengabdikan sebagai PNS di Uncen, kemudian melanjutkan ke jenjang S1 (Sarjana) di IKIP Malang (1986); jenjang S2 (Magister) di lembaga yang sama (1997), dan menyelesaikan jenjang S3 (Doktor) pada Universitas Negeri Malang (2005).

Ia sebagai dosen tetap pada Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Cenderawasih Jayapura, Papua. Pangkat terakhir adalah Lektor Kepala Golongan IV/a. Ia pernah menjabat sebagai Protokol di Rektorat Universitas Cenderawasih (1987-1989), sebagai Kepala Humas Universitas Cenderawasih (1989—1992), Ketua Program Studi Bahasa Indonesia, FKIP Universitas Cenderawasih (1992—1994); Ketua Jurusan Bahasa dan Seni, FKIP Universitas Cenderawasih (1994—1996).

Pelatihan dan seminar yang pernah diikutinya antara lain, Pelatihan Tradisi Lisan Nusantara di Riau Pekanbaru yang diselenggarakan oleh Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) bekerja sama dengan Universitas Riau (UNRI) (1994); Pertemuan Linguistik Lembaga Bahasa (PELLBA) VII di Jakarta yang diselenggarakan oleh Lembaga Bahasa Universitas Katolik Atmajaya (1993); Kongres Bahasa Indonesia VI di Jakarta yang diselenggarakan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1993); Simposium I Sastra Daerah Se-Indonesia di Surakarta yang diselenggarakan oleh Universitas Sebelas Maret Surakarta (UNS) (1994); Seminar Hasil Penelitian Tradisi Lisan Nusantara di Bogor yang diselenggarakan oleh Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) (1997); Seminar Metode Penelitian Sastra Nusantara di Bogor yang diselenggarakan oleh Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) (1998); Seminar & Festival Budaya Nusantara di Jakarta yang diselenggarakan oleh Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) (1999).

Dalam bidang kajian bahasa dan sastra, ia pernah meneliti antara lain: *Struktur Cerita Rakyat Suku Asmat* (1992); *Kaji Banding Sastra Lisan Irian Jaya dengan Sastra Lisan Jawa* (1993); *Dampak Pembangunan terhadap Folklor dan Ukiran Suku Asmat* (Jurnal Humaniora, 1993); *Komunikasi Budaya Melalui Penuturan Cerita Waropen* (Jurnal Humaniora, 1999); *Morfologi Bahasa Kwansu* (1999); *Sastra Lisan Moy Maribu* (2000); *Struktur Sastra Lisan Yapen* (2000).

Karya tulis ilmiahnya yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal, dan majalah. Dalam bentuk buku di antaranya: *Fonologi Bahasa Ekagi* diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1996); *Sastra Lisan Ekagi* diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1998); *Struktur Sastra Lisan Waropen* diterbitkan oleh Pusat pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1999); *Bahasa-bahasa Daerah di Jayapura* (dalam Irwan Abdullah, Ed) diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Jogjakarta (1999); *Penuturan Cerita Waropen Irian Jaya* diterbitkan oleh Yayasan Obor Indonesia (2000). Dalam bentuk majalah, di antaranya: *Problematika "Munaba" sebagai Cermin Masyarakat Waropen* (Basis, Oktober 2000).

Selain itu, juga dipublikasikan dalam bentuk jurnal ilmiah, di antaranya: *Hipotesis Sapir Whorf, Aktualisasinya dalam Bahasa Papua* (Jurnal Ilmiah Impasmaja, April 2002); *Realisasi dan Kristalisasi Simbol Budaya dalam Khazanah Sastra Lisan Papua* (Jurnal Ilmiah Ilmu Sastra dan Seni Prasasti Universitas Negeri Surabaya, Agustus 2002); *Bahasa-bahasa Papua: Identifikasi Awal* (Jurnal ATL Jakarta, Desember 2002); *Konteks, Strategi, dan Fungsi Penuturan Cerita Rakyat Waropen Papua* (Pelangi Sastra, Jurnal Ilmu Sastra dan Kajiannya, Komunitas Sastra Nusantara, Maret 2003); *Pembelajaran Sastra Model Critical Discourse Analysis (CDA)* (Alternatif, Jurnal Pemikiran Pendidikan Universitas Muhammadiyah Malang, Juni 2003); dan *Sarana Retorika dalam Penuturan Munaba Waropen Papua* (Jurnal Kependidikan dan Kebudayaan Vidya Karya, Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin, April 2004).

