

LELUHUR DALAM KONTEKS ALIANSI PERKAWINAN MASYARAKAT KEI DI MALUKU

Seno Ngutra MAg
Willem Batlayeri, MHum

Abstract

For society of Kei, the most important relationship is the relationship by marriage; every marriage unites two houses (groups) in a relationship called *yan'ur-mang'ohoi*. The *yan'ur* house is the groom's, while the *mang'ohoi* house is the bride's. Each house is thus related to a number of other houses, some of which are its *mang'ohoi* and others its *yan'ur*. In the accepted vocabulary of social anthropology, these of a marriage alliance relationship are defined as "wife-giver" and "wife-taker". In this study, we focuses on *mang'ohoi* house in two issues: *mang'ohoi* house as origin of *yan'ur* house and *mang'ohoi* house in relation with the dead or *mang'ohoi* as most ancestors.

This paper is based on data collected during fieldwork visits to different parts of Kei Islands, in the Southeast Moluccas. For good explication, this paper involves two steps. First, we question marriage alliance theory in general, in order to delimit its scope and to reconsider its appropriateness in the case of Kei society. Second, we attempt to trace more closely to society's concepts regarding the marriage system and its relation to values.

Latar Belakang

Dalam masyarakat Kei, setiap perkawinan menyatukan dua kelompok, yang dalam kebudayaan Kei lebih menunjuk pada *rahan* atau rumah sebagai unit sosial. Persatuan antara dua *rahan* ini dalam suatu relasi, dalam bahasa antropologi sosial disebut aliansi perkawinan, seturut pengertian yang diberikan oleh Louis Dumont, dimana kata "aliansi" itu menjelaskan prinsip perkawinan yang berulang dari generasi ke generasi.¹ Dalam aliansi perkawinan ini, *rahan*, yang adalah asal-usul rumah suami, disebut *rahan yan'ur*, sedangkan *rahan*, yang

¹ Louis Dumont, « Marriage Alliance » dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10, hlm. 19.

merupakan asal usul rumah istri, disebut *rahan mang'ohoi*. Itulah sebabnya, ungkapan yang umum menjelaskan aliansi perkawinan ini, dalam istilah Bahasa Kei, disebut *yan'ur-mang'ohoi*. Meskipun aliansi ini luas dan dipraktekkan secara umum di Kepulauan Kei, tetapi sama seperti kian tergerusnya adat istiadat Kei oleh modernitas dan indonesiasi, muncul kecemasan bahwa secara konseptual orang-orang Kei tidak lagi memahami arti dan makna dari aliansi perkawinan ini sebagaimana diwariskan oleh para leluhur mereka.

Masyarakat Kei adalah masyarakat yang mendiami sebuah gugusan pulau, yang disebut Kepulaun Kei, di timur Indonesia. Meskipun kepulauan ini jauh dari pusat Indonesia, tetapi sejak lama masyarakat Kei telah merantau jauh dari tanah asalnya. Mereka dapat ditemui di semua level sosial, dengan gaya kehidupan sebagaimana kebanyakan orang Indonesia lainnya. Beberapa dari mereka dikenal sebagai *preman* di Jakarta dengan menambahkan kata Kei pada nama mereka. Namun beberapa dari mereka juga berpendidikan tinggi dan masuk dalam sistem pemerintahan Indonesia. Dengan demikian, masyarakat Kei adalah masyarakat yang terbuka. Mereka suka dengan tarian tradisional, tetapi banyak anak muda suka juga dengan tarian-tarian modern, sebagaimana yang mereka saksikan pada film dan televisi.

Dalam konteks Indonesia, Bahasa Indonesia berlaku di seluruh negeri, dan media berbahasa Indonesia tersebar ke mana-mana menggambarkan kehidupan metropolitan Jakarta, yang konsumeris. Gaya hidup ini disebarluaskan ke seluruh Indonesia sebagai model dan harapan, yang disuguhkan kepada semua, meskipun banyak penduduk hidup di daerah pedesaan dan sepanjang hidupnya tidak akan mampu hidup seperti orang-orang yang bergaya di TV. Dalam situasi demikian, kebudayaan daerah dapat diartikan sebagai sesuatu yang marjinal, di pinggiran, dan bukan sebagai *mainstream*. Sebuah kenyataan yang tidak dapat dihindarkan adalah semakin sebuah daerah terhubung secara ekonomi dan komunikasi dengan Jakarta, semakin berhubungan pula dengan Indonesia, yang didasarkan pada Jakarta. Bila semakin terhubung dengan Jakarta, semakin tergerus pula adat-istiadat daerah.

Tulisan ini adalah usaha untuk mengangkat pandangan tradisional Kei seputar perkawinan. Namun sebelum tiba pada pertanyaan penelitian, ada pertanyaan yang menggantung di kepala saya tentang mengapa kami meneliti pandangan tradisional Masyarakat Kei? Pertanyaan seperti ini tidak akan diajukan sampai tahun 1970-an, dimana ilmu antropologi, etnografi dan ilmu sosial lain masih memfokuskan diri pada keragaman dan kekhasan kebudayaan dan masyarakat daerah. Sedangkan sekarang ini

ilmu-ilmu tersebut mulai terfokus pada topik-topik baru yang menyangkut modernitas, kebudayaan perkotaan dan globalisasi.

Kalau penelitian tentang masyarakat tradisional Kei menjadi perhatian, barangkali dianggap percuma meneliti kebudayaan daerah, dari masyarakat-masyarakat yang jauh dari perkotaan, karena ada di luar jejaring-jejaring modernitas dan globalisasi. Namun kalau penelitian tentang masyarakat dan kebudayaan tradisional disepelekan, maka perspektif kesejarahan, antropologi dan sosiologi pun turut ditolak. Dengan mengabaikan penelitian tentang masyarakat dan kebudayaan tradisional, tanpa disadari, kita telah mengembangkan sebuah contoh pikiran hegemonis, yang seolah hendak menyatakan bahwa masyarakat modern adalah satu-satunya tawaran yang masuk akal terhadap kenyataan dan tantangan kehidupan. Padahal pandangan seperti ini tidaklah benar. Hidup ini terbuka terhadap rupa-rupa sumbangsih pemikiran. Penelitian tentang masyarakat dan kebudayaan tradisional menunjukkan kepada kita bahwa ada cara hidup dan pemikiran yang berbeda dari cara hidup dan cara berpikir kita. Adalah terlalu sombong bila kita menganggap bahwa krisis kehidupan yang kita alami tidak dapat ditinjau dari kebudayaan tradisional.

Namun perlu disadari pula bahwa dalam perjalanan dari masa ke masa kemampuan kita mempertahankan kebudayaan daerah kita bisa saja hilang. Kita dan masyarakat kita bisa saja kehilangan sistem kosmologi dan simbolismenya, kehilangan cara berpikir arkaik, kehilangan tarian, puisi dan lagu tradisional kita. Itulah sebabnya, penelitian yang tertuang dalam tulisan ini adalah upaya untuk menggali sejauh dapat pandangan-pandangan tradisional tentang perkawinan masyarakat Kei.

Tema yang diangkat dalam tulisan ini adalah “para *mang’ohoi* sebagai asal-usul kehidupan dan asal-usul leluhur utama dalam konteks aliansi perkawinan masyarakat Kei di Maluku”. Tema ini terasa penting bukan hanya demi pengenalan nilai warisan leluhur, tetapi demi menumbuhkan rasa hormat dan penghargaan akan relasi yang tercipta dalam perkawinan, baik untuk kedua pribadi yang menikah, maupun segenap anggota keluarga yang terhubung dalam perkawinan tersebut.

Masalah dan Tujuan

b. Masalah Penelitian

Pertanyaan utama yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah bagaimana masyarakat Kepulauan Kei bisa memahami peran para *mang’ohoi* sebagai asal-usul

kehidupan dan asal-usul leluhur utama dalam konteks aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*?

Pertanyaan utama ini kemudian dijabarkan dalam beberapa sub pertanyaan sebagai berikut:

- 1) Apa itu relasi sosial *yan'ur-mang'ohoi*?
- 2) Bagaimana relasi sosial *yan'ur-mang'ohoi* ini dipraktekkan oleh masyarakat Kepulauan Kei?
- 3) Bagaimana gambaran peran para *mang'ohoi* sebagai asal-usul kehidupan dan asal-usul leluhur utama dalam konteks aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*?

b. Hasil yang ingin dicapai

Mengacu pada perumusan masalah penelitian di atas, tujuan dari penelitian ini adalah menemukan gambaran masyarakat Kei tentang peran para *mang'ohoi* sebagai asal-usul kehidupan dan asal-usul leluhur utama dalam konteks aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*

Ada beberapa sub tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini yaitu:

- 1) Memahami dan menjelaskan secara mendalam aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*.
- 2) Memahami dan menjelaskan secara mendalam bagaimana aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi* ini dipraktekkan oleh masyarakat Kepulauan Kei.
- 3) Memahami gambaran peran para *mang'ohoi* sebagai asal-usul kehidupan dan asal-usul leluhur utama dalam konteks aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*?

Landasan Teori

Pasal 1 UU no. 1 Tahun 1974 menyatakan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami-istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga). Dari definisi ini terlihat

bahwa perkawinan seolah-olah menjadi urusan dua pribadi, tetapi sesungguhnya tidak demikian. Dalam masyarakat kita, perkawinan bukan hanya terjadi antara dua pribadi, tetapi antara dua kelompok keluarga. Dalam arti ini ada kelompok keluarga yang menerima seorang perempuan dan sebagai imbalannya memberikan harta kawin, serta juga ada kelompok keluarga yang memberikan seorang perempuan dan karena itu menerima harta kawin sebagai kompensasi dari pemberian itu. Tukar-menukar dalam perkawinan seperti ini berlaku di banyak suku bangsa dan masih dipertahankan hingga kini.

Lévi-Strauss, dalam bukunya *Les structures élémentaires de la parenté* (Struktur-struktur Dasariah dari Kekerabatan), yang terbit 1949, menjelaskan bahwa asal-mula pertukaran perempuan dalam perkawinan bukan pertama-tama karena alasan ekonomi, tetapi bermula dari larangan *incest*. Baginya, larangan tersebut dapat dijelaskan melalui artikulasi natural dan kultural. Secara natural orang dapat membuat aliansi perkawinan tanpa henti dan dengan siapa saja, tetapi secara kultural hal ini diatur dengan ketentuan-ketentuan.²

Secara etimologis kata *incest* berasal-usul kata latin *incestus*, yang berarti “tidak murni”. Kata ini berhubungan sangat erat dengan relasi seksual manusia, sehingga larangan *incest* berarti menolak relasi seksual antara individu-individu pada tingkat tertentu dari keluarga atau kelompoknya.³ Atau dengan kata lain, larangan *incest* membatasi setiap orang untuk kawin di dalam lingkup kelompoknya sendiri. Jika demikian, pertanyaan yang muncul adalah dimanakah seseorang harus mencari atau memperoleh pasangan untuk kawin? Koentjaraningrat, dengan mengutip Lévi-Strauss, menjelaskan :

Pranata perkawinan pada dasarnya merupakan tukar menukar antara kelompok, yang adalah akibat dari konsepsinya mengenai asal-usul pantangan *incest*... Konsepsi ini berdasarkan pada pendirian kuno dalam ilmu antropologi yang mengatakan bahwa dalam proses evolusi sosial timbul suatu saat dimana ada orang dari suatu kelompok manusia mulai mencari perempuan untuk dijadikan istrinya dari kelompok lain. Kelompok darimana perempuan itu diambil tentu tidak tinggal diam, mereka mempertahankan diri, tetapi pada suatu saat, timbul gagasan

² Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Berlin dan New York: Mouton de Gruyter, 1949), hlm. 522.

³ Christian Ghasarian, *Introduction à la parenté* (Paris: Edition du Seuil 1996), hlm. 137.

pada salah satu kelompok itu untuk memberikan saja perempuan kepada kelompok lain dengan syarat bahwa mereka juga memperoleh perempuan dari kelompok lain lagi sebagai gantinya. Alasanya ialah bahwa dengan tukar-menukar perempuan itu kedua kelompok dapat bersekutu ke dalam lapangan kebutuhan yang sama, dan dengan demikian menjadi kelompok yang lebih besar dan lebih kuat bila menghadapi kelompok lain. Kelompok-kelompok lain itu terpaksa harus melakukan hal yang sama, sebab kalau tidak, sebagai kelompok tunggal yang kecil mereka akan selalu terancam oleh kelompok-kelompok gabungan yang lebih besar tadi.⁴

Bagi Lévi-Strauss, larangan *incest* ini memiliki aspek positif, karena di satu sisi melarang para pria untuk menikah dengan perempuan-perempuan terdekat, dan di sisi lain menciptakan kesatuan dengan perempuan-perempuan dalam hubungan yang lebih jauh. Dengan sangat jelas Levi-Strauss menyimpulkan bahwa: “Larangan *incest* adalah bukan hanya suatu aturan yang melarang untuk menikahi, melainkan saatu aturan yang mewajibkan untuk memberikan ibu, saudari dan anak perempuan kepada orang lain. Ini adalah aturan terbaik dari sebuah pemberian.”⁵

Dalam konteks pertukaran perempuan antar kelompok ini, Lévi-Strauss menegaskan dua istilah penting, yakni endogami dan eksogami. Endogami adalah suatu aturan dimana seorang pria wajib menikah dengan seorang perempuan di dalam kelompoknya, sedangkan eksogami adalah kebalikannya dimana seorang pria wajib menikah dengan seorang perempuan di luar kelompoknya.⁶ Charistian Ghasarian, dalam bukunya *Introduction à l'étude de la parenté* (Pengantar untuk Studi Kekerabatan), menjelaskan bahwa larangan *incest* secara otomatis memproduksi eksogami.⁷

Selanjutnya, dalam konteks eksogami, Lévi-Strauss telah membedakan dua bentuk dasar aliansi kekerabatan: Struktur-struktur kompleks (*structures complexes*) dan struktur-struktur dasariah (*structures élémentaires*). Struktur-struktur kompleks bukan dimaksudkan sebagai aturan “negatif”, tetapi aturan yang membatasi perkawinan dengan kelompok kerabat sendiri. Hal ini juga tidak

⁴ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I* (Jakarta: UI Press : 1980), hlm. 218-219.

⁵ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté.*, hlm. 552.

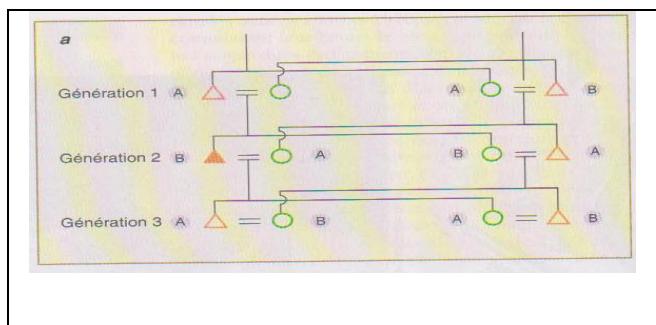
⁶ Ketiadaan aturan untuk menikah di dalam atau di luar kelompok disebut agami. Charistian Ghasarian, *Introduction à la parenté*, hlm. 137.

⁷ *Ibid.*, hlm. 146.

mempunyai aturan-aturan yang tegas untuk menentukan dengan perempuan mana di luar kelompok kerabat sendiri yang boleh dijadikan istri. Artinya bahwa seorang pemuda bebas memilih perempuan mana saja untuk dikawininya. Sebaliknya struktur-struktur dasariah memiliki aturan-aturan yang relatif tegas, dimana para pria dan perempuan dari sebuah kelompok dapat mengetahui dengan pria atau perempuan mana dan dari kelompok mana mereka akan kawin. Dari dua bentuk ini Lévi-Strauss lebih memilih struktur-struktur dasariah sebagai objek penelitiannya, ketimbang struktur-struktur kompleks.⁸

Dalam kesimpulannya, Lévi-Strauss menyatakan bahwa ada tiga kemungkinan dalam struktur-struktur dasariah ini, yakni:⁹

1. Perkawinan sepupu silang dengan model bilateral atau struktur tukar-menukar terbatas (*l'échange restreint*). Di sini seorang pria selalu mengambil istri yang di satu sisi adalah anak perempuan dari paman dari sisi ibunya dan di sisi lain anak perempuan tante dari sisi ayahnya.

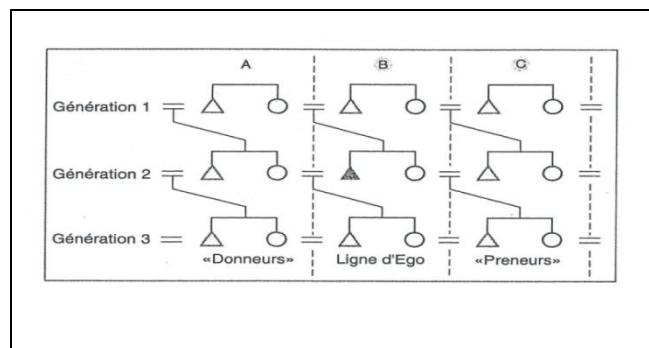


2. Perkawinan sepupu silang dengan tipe matrilateral atau struktur tukar-menukar meluas (*l'échange généralisé*), dimana seorang pria secara ekslusif menikah dengan anak perempuan dari paman dari pihak ibunya. Artinya, sebuah kelompok (A) akan memberikan kepada kelompok lain (B) yang akan memberikan kepada kelompok (C) yang akan memberikan kembali kepada kelompok (A). Dalam hal ini, jika sebuah kelompok memberikan seorang istri kepada sebuah kelompok lain, maka mereka tidak dapat memperoleh istri dari kelompok tersebut. Dengan demikian tidak ada sebuah pertukaran langsung, sebaliknya ada sebuah seri

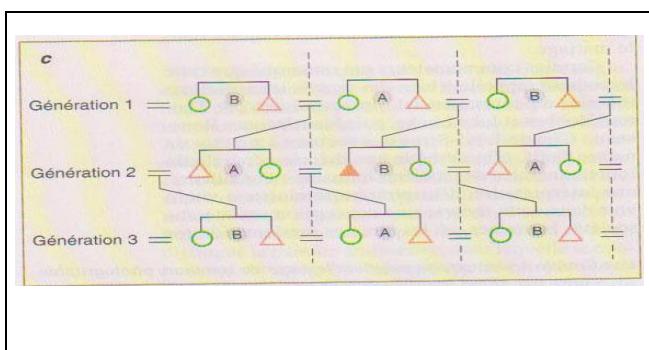
⁸ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, hlm. x; Christian Ghasarian, *Introduction à la parenté*, hlm. 147; Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, hlm. 220.

⁹ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, hlm. 611.

pertukaran suksesif perempuan-perempuan antara beberapa kelompok (tiga atau lebih). Seorang pria mengambil seorang perempuan sebagai istri dari sebuah kelompok, dimana saudarinya tidak menikah di kelompok tersebut.¹⁰



3. Akhirnya Kemungkinan ketiga, perkawinan sepupu silang dengan tipe patrilineal, dimana seorang pria menikahi anak perempuan dari tante dari pihak ayahnya.



Dalam konteks teori kekerabatan ini, perkawinan tradisional Kei, dikategorikan dalam “perkawinan sepupu silang matrilateral” atau masuk dalam teori kedua.¹¹ Adapun orang pertama yang memperkenalkan bentuk perkawinan sepupu silang dalam masyarakat Kei adalah F.A.E van Wouden dalam tesis doktoratnya yang kemudian ia diterbitkan. Dalam uraiannya, ia menulis:

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 206-209.

¹¹ F.A.E. van Wouden, *Types of social structure in eastern Indonesia* (Leiden: The Hague-Martinus Nijhoff, 1968), hlm. 11-12, hlm. 87-89; Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté* (Paris: Champs essais, 2010), hlm. 245-246; Francis Zimmerman, *Enquête sur la parenté* (Paris: Puf, 1993), hlm. 84-86. Sebagaimana umum dalam masyarakat manusiawi, pengkategorian ini bersifat umum, karena sangat mungkin dijumpai penyimpangan dari aturan ini karena sebab-sebab tertentu.

Kita menemukan di Kepulauan Kei, di utara Kepulauan Tanimbar, sebuah kelompok *connubium* asimetrik. *Fam* (sebuah kelompok patrilineal, sub-klan), yang menyediakan istri-istri kepada yang lain, memperoleh pada yang terakhir ini suatu kewibawaan tertentu dari kedudukan dan kekuasaan. Ikatan hubungan yang telah lama ada akibat perkawinan-perkawinan dari para leluhur *fam* hendak dilestarikan; itulah tujuan utama dari aturan-aturan yang ada dari perkawinan. Setiap *fam* ditentukan oleh aturan-aturan ini untuk mencari istri-istri bagi anak-anak lelakinya di antara sejumlah *fam* lain yang ditentukan secara akurat. Pertukaran timbal-balik dari anak-anak perempuan antara *fam-fam* ini secara absolut ditolak. Jika seorang pemuda dinikahkan di luar dari batas-batas yang telah ditentukan secara erat ini, tanpa berbicara terlebih dahulu kepada para tua-tua dari *fam*, mereka bisa mengakui pernikahan nanti dalam banyak kasus, dan *wilin* (harta kawin) akan dibayar, tetapi hubungan yang baru terbentuk ini tidak berlangsung lama; semua pembayaran akan dilunasi secepat-cepatnya, agar tidak ada lagi kewajiban terhadap *fam* pihak perempuan. Di tempat yang lain dinyatakan juga bahwa: “Tidak terjadi aliansi yang baru bagi perkawinan yang tidak menurut pada aturan”.¹²

Kita dapat menemukan di dalam kutipan ini suatu penjelasan tentang keberadaan suatu bentuk perkawinan, yang olehnya disebut *connubium asimetrik*, yang tidak lain adalah perkawinan sepupu silang matrilateral. Untuk jelasnya, F.A.E van Wouden, yang mengutip teks lain dari Geurtjens, menulis bahwa dalam masyarakat Kei:

Anak laki-laki sulung diwajibkan menikah dengan anak perempuan sulung dari saudara ibunya. Jika anak laki-laki sulung telah melakukan pernikahan sedemikian, maka adik laki-laki tidak lagi boleh menikah dalam ‘hubungan kekerabatan tingkat ini’. Semua anak-anak dari saudara dan saudari dari orangtuanya sendiri disebut saudara-saudara dan saudari-saudari, dan semua perkawinan dengan mereka, kecuali seperti di atas, adalah terlarang. Jika tidak ada anak perempuan yang lahir dari Rumah saudara ibu, ia harus pergi ke *mang'ohoi*-nya untuk mencari seorang istri untuk anak laki-laki dari saudarinya.¹³

¹² Di sini van Wouden bereferensi dari tulisan P. H. Geurtjens MSC. F.A.E van Wouden, *Types of social structure in eastern Indonesia*, hlm. 11.

¹³. F.A.E van Wouden, *Types of social structure in eastern Indonesia*, hlm. 12.

Dengan demikian, bagi F.A.E van Wouden, di dalam masyarakat Kei ada sebuah sistem aliansi yang didasarkan atas unilateralitas¹⁴. Aliansi ini melibatkan semua kelompok dalam masyarakat yang terhubung satu terhadap yang lain melalui suatu rantai tertutup relasi-relasi perkawinan. Lebih lanjut F.A.E van Wouden menulis:

Tritunggal yang dibentuk oleh klan Ego, kelompok pemberi istri dan kelompok penerima istri adalah suatu elemen sosial yang sangat penting [...] dari sudut pandang klan Ego, tiga kelompok ini membentuk suatu kesatuan sosial yang sempurna [...] Kelompok Ego menduduki posisi yang berwibawa dihadapan kelompok penerima istri; ia memainkan suatu peran yang lebih rendah dihadapan kelompok pemberi istri. Sikap rangkap ini merupakan salah satu sifat khas kelompok Ego. Kelompok Ego secara simultan adalah suatu kelompok pemberi istri dan suatu kelompok penerima istri, di satu sisi adalah superior dan di sisi lain subordinasi, bergantung partner-partner mana yang dihadapi.¹⁵

Van Wouden telah menggariskan aturan umum yang berlaku dalam masyarakat Kei, tetapi dapat ditemukan juga bahwa aturan tradisional ini tidak selalu diikuti dan ada perkawinan yang tidak mengikuti aturan ini (irreguler).¹⁶

Sebagaimana kutipan van Wouden di atas, dalam aliansi *yan'ur-mang'ohoi*, pihak penyedia perempuan (*mang'ohoi*) memperoleh kewibawaan tertentu dari kedudukan dan kekuasaan atas pihak penerima perempuan (*yan'ur*). Dalam arti ini *yan'ur* memandang *mang'ohoi*-nya secara istimewa, bahkan dalam hubungan dengan para leluhur yang utama. Dalam arti ini kita menemukan sebuah ide sosial tentang leluhur dan dari darimana mereka berasal.

Emile Durkheim dalam bukunya, yang terbit pada tahun 1912, *Les Formes Elémentaires de la vie religieuse* (Bentuk-bentuk dasariah hidup keagamaan) memberikan pemikirannya tentang asal-usul paham leluhur dalam konteks masyarakat tradisional. Menurutnya, apa yang sungguh-sungguh nyata dari kepercayaan tradisional adalah konsep tentang yang sakral dan yang profan. Yang sakral selalu dianggap sebagai yang superior, berkuasa, terlarang dari hubungan normal dan pantas mendapat penghormatan tinggi. Yang profan adalah sebaliknya, bersifat biasa, tidak menarik dan merupakan

¹⁴ Hubungan kekeluargaan yg didasarkan atas satu garis keturunan (bapak atau ibu saja). Dalam masyarakat Kei, hubungan ini didasarkan pada garis keturunan Bapak.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 89.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 88.

kebiasaan praktis hidup sehari-hari. Baginya agama selalu berhubungan dengan yang pertama: “Agama adalah sebuah sistem terpadu dari kepercayaan dan praktik yang berhubungan dengan hal-hal yang sakral, yakni hal-hal yang terpisah dan terlarang.”¹⁷ Bagi Durkheim, tujuan dari hal-hal yang sakral adalah praktik-praktik yang menyatu dalam komunitas, yakni semua orang yang taat pada praktik tersebut. Kata kunci yang menjelaskan yang sakral adalah komunitas atau masyarakat. Sebaliknya, yang profan adalah masalah-masalah kecil, yang mencerminkan urusan individu setiap hari.

Dalam kerangka pemikiran Durkheim, apa yang disembah oleh masyarakat bukan sebuah kekuatan yang tersembunyi melainkan masyarakat itu sendiri.¹⁸ Tentu saja dalam sebuah ritual pemujaan, yang senantiasa bersifat komunal, para partisipan yang melakukan ritual berpikir bahwa mereka menyembah dewa, binatang atau tanaman di “dunia luar sana” yang dapat mengontrol hujan dan memberi kemakmuran. Namun sesuatu yang sebenarnya terjadi adalah sesuatu yang dapat ditangkap menurut istilah fungsi sosial¹⁹, yakni komitmen individu yang membentuk masyarakat.

Dengan demikian konsep leluhur dengan segala obyek penyembahannya adalah cara masyarakat menyembah atau menghormati masyarakat itu sendiri. Ide leluhur adalah ide sosial kekekalan jiwa. Jika jiwa dipandang bersifat abadi, itu hanya merupakan cara lain untuk mengatakan bahwa sementara individu dapat mati, suku (klan) akan hidup terus. Roh-roh leluhur tampak sebagai pecahan masa lalu sebuah suku, yang masih bertahan hingga sekarang. Roh-roh ini sering diasosiasikan dengan anggota suku, yang masih hidup dengan suatu cara, yang memberi setiap orang semacam jiwa ganda. Bagi Durkheim, jiwa yang satu ada di dalam diri manusia; sementara roh yang lain (dalam bentuk roh leluhur), ada di atas manusia, yang fungsinya adalah untuk mengontrol dan membantu jiwa yang pertama dalam melakukan tugasnya pada suku tersebut”.²⁰ Setelah waktu berjalan, roh-roh ini mulai tumbuh kuat dan bermartabat. Dengan demikian konsep

¹⁷ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, édition 6 (Paris, Quadrige/ PUF, 2008), hlm. 50-51.

¹⁸ Bagi Durkheim, dalam hubungan antara masyarakat dan *totem* (obyek penyembahan), apa yang disembah oleh masyarakat suku aborigin bukan prinsip *totem* sebagai kekuatan yang tersembunyi, melainkan masyarakat itu sendiri. *Totem* sebagai obyek penyembahan adalah juga gambaran suku (klan) yang tampak dan kongkret. Dengan demikian, apa yang disembah oleh suku, yakni prinsip *totemik*, adalah juga suku itu sendiri, yang dipersonifikasikan dan digambarkan dalam imajinasi di bawah bentuk binatang dan tumbuhan, yang dapat dilihat dan bertindak sebagai *totem*. Singkatnya, *totem* adalah simbol dewa dan suku, karena itu dewa dan suku (klan) adalah sama. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, hlm. 200.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 282.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 285-286.

jiwa dan kekekalan muncul dari pemujaan prinsip *totemik*, maka setelah waktu berjalan, pemujaan pada dewa-dewa pada gilirannya muncul dari kekekalan jiwa leluhur.

Dalam penelitiannya, di tahun 1990, yang termuat dalam Jurnal *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, dengan judul “Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands”, Cecile Barraud menjelaskan bahwa bentuk relasi *yan'ur-mang'ohoi* berhubungan dengan kepercayaan akan leluhur.²¹ Baginya, relasi *yan'ur-mang'ohoi* ini bersifat hirarkis. *Mang'ohoi* sebagai pihak pemberi istri sangat dihormati, karena statusnya sebagai representasi dari kategori orang-orang mati: para *duad-nit* (tuhan-orang-orang mati), yakni para leluhur dari aliran darah mereka. *Yan'ur* tidak hanya menghormati sanak keluarga mereka yang telah meninggal, tetapi juga orang-orang yang telah meninggal dari relasi-relasi mereka. Di berbagai kesempatan, orang membawa persembahan-persembahan yang diletakkan dalam rumah *mang'ohoi*. Tidak jarang digambarkan *mang'ohoi* dengan istilah *duad-nit* yang diberikan pada relasi ini sendiri. Dalam masyarakat Kei, saudara laki-laki ibu dilibatkan dalam banyak putusan sehari-hari. Saudara ibu memainkan sebuah peran penting dalam perkawinan sepupunya. Di waktu lampau, dalam perkawinan sepupu silang matrilateral, ia harus memberikan putrinya untuk kawin dengan keponaan laki-lakinya dan sebagai balasannya ia akan menerima harta kawin. Jika dia tidak memiliki seorang anak perempuan, maka dia yang harus mencari dalam *rahan*-nya, artinya dalam keluarga-keluarga lain di lingkungan *rahan*-nya, seorang pemudi untuk dikawinkan dengan anak laki-laki *yan'ur*.

Dengan demikian, berbekal landasan teoretis di atas kami dapat menelusuri pandangan masyarakat tentang para *mang'ohoi* sebagai asal-usul kehidupan dan asal-usul leluhur utama dalam konteks aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*.

Metode

Metode penelitian yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif. Metode ini berupaya untuk menggambarkan dunia kehidupan masyarakat “dari dalam,” dari sudut pandang orang yang diteliti. Dengan demikian, metode penelitian kualitatif ini diharapkan dapat menyajikan pemahaman yang lebih baik tentang kenyataan sosial dan memberi perhatian pada proses, pola-pola makna dan unsur-unsur struktural. Selain itu, penelitian kualitatif tidak hanya menggambarkan realitas, tetapi juga terbuka bagi segala

²¹ Cecile Barraud, “Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands”, dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146 (1990) no 2/3, Leiden, hlm. 196.

kemungkinan, dengan menjadikan hal-hal yang tidak diduga sebelumnya menjadi sumber refleksi dan membuat hal-hal yang tidak diketahui sebelumnya menjadi diketahui.

Penelitian ini akan dilakukan dalam beberapa tahap sebagai berikut:

- 1) Penelitian lapangan (*field research*).

Penelitian ini akan dilakukan di beberapa desa di Kei-Maluku Tenggara. Artinya, peneliti akan mengambil waktu untuk tinggal selama masa penelitian di desa-desa tersebut.

- 2) Pengumpulan data tentang budaya *yan'ur-mang'ohoi*.

Pengumpulan data dilakukan dengan mengumpulkan data verbal dan data hasil observasi.

- a) Pengumpulan data melalui observasi akan dilakukan melalui observasi langsung (*participant observation*).
- b) Pengumpulan data verbal akan dilakukan melalui dua cara, yaitu wawancara dan diskusi kelompok (*Group Discussion*), misalnya mengikuti berbagai ritual yang merepresentasikan relasi sosial *yan'ur-mang'ohoi*: perkawinan, kematian dll.
 - Wawancara yang akan dilakukan adalah wawancara terfokus (*focus interview*), yakni wawancara yang berfokus pada subjek atau topik tertentu yang telah ditentukan sebelumnya, dan mencoba untuk mengumpulkan reaksi dan interpretasi dalam wawancara dengan bentuk-bentuk yang terbuka secara relatif.²² Wawancara akan dilakukan dengan tokoh-tokoh adat dan tokoh-tokoh masyarakat setempat yang diharapkan bisa memberikan informasi mengenai budaya *yan'ur-mang'ohoi*.

²² Christel Hopf, “Qualitative Interviews: An Overview”, dalam *A Companion to Qualitative Research*, Eds. by: Uwe Flick, dkk., (London: Sage Publication, 2004), hlm. 205.

- Diskusi kelompok (*group discussion*) adalah usaha untuk membangun diskusi dengan orang-orang atau kelompok tertentu sebagai representasi masyarakat secara umum (*macro-sosial*).²³

Semua transkrip data ini diketik dan disusun menurut tahapan: reduksi data (Identifikasi dan pengkodean), kategorisasi (setiap kategori diberi nama yang jelas), sintesisasi (mencari kaitan antar kategori) dan menyusun hipotesa kerja (menjawab pertanyaan penelitian).

Adapun analisis kualitatif akan mengikuti tiga proses, yakni mendeskripsikan, mengklarifikasi dan melihat bagaimana konsep-konsep yang muncul itu saling berkaitan satu dengan lainnya. Ini adalah proses siklis, dimana ketiganya saling berhubungan satu dengan yang lain.

Pembahasan

1. Metamorfosis Aliansi Perkawinan *Yan'ur-Mang'ohoi*

Jika kita melihat sistem perkawinan yang terjadi di masa kini, maka dapat disimpulkan bahwa Masyarakat Kei pada umumnya telah bermetamorfosa dari struktur dasariah ke struktur kompleks sebagaimana dijelaskan oleh Lévi-Strauss. Secara umum, orang tua membiarkan anak-anak mereka bebas memilih siapa pun sebagai pasangan untuk dinikahkan di luar kelompok *rahan* atau *fam*, yang dianggap sebagai saudara. Dengan demikian mereka tidak lagi memiliki aturan-aturan tegas tentang pria atau perempuan mana yang harus dinikahi oleh anak-anak mereka. Bahkan, secara umum, banyak orang Kei beranggapan bahwa perkawinan antara seorang pemuda dengan anak perempuan dari saudara ibu bukan lagi perkawinan ideal, bahkan dianggap kurang baik bagi kesehatan keturunan.

Meskipun demikian, di dalam masyarakat tradisional Kei, masih dapat ditemukan pengetahuan lengkap tentang perkawinan sepupu silang matrilateral sebagaimana telah dipraktekkan oleh para leluhur mereka. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa masyarakat Kei pada umumnya tetap mempertahankan pemikiran-pemikiran warisan leluhur terkait dengan aliansi perkawinan, ritual adat, pandangan tentang leluhur dan

²³ Ralf Bohnsack, “Group Discussion and Focus Groups”, dalam *A Companion to Qualitative Research*, Eds. Uwe Flick, dkk., hlm. 216.

lainnya, meskipun secara praktek, mereka mulai meninggalkan struktur dasariah perkawinan sepupu silang matrilateral.

Dengan demikian, metamorfosis aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi* lebih tertuju pada bentuk serta praktek perkawinan dan bukan pada kerangka pemikiran seputar *yan'ur-mang'ohoi*. Kerangka pemikiran warisan masa lampau ini tetap bertahan di dalam kepala para pemuka adat dan banyak warga masyarakat desa dan kota.

2. Rahan

Sebagaimana masyarakat-masyarakat tradisional lainnya, masyarakat tradisional Kei hidup dalam kelompok-kelompok. Adapun kelompok sosial terkecil dalam suatu masyarakat, dimana terdiri dari beberapa keluarga dengan nama *marga* atau *fam* yang sama, disebut *rahan*. Dalam bahasa Kei, *rahan* berarti rumah. Namun rumah di sini bukan berarti rumah sebagai bangunan tempat tinggal, tetapi rumah dalam arti kesatuan sosial. Dalam arti yang terakhir, *rahan* menjadi kesatuan sosial dengan prinsip patrilineal dan eksogami.²⁴

Patrilineal berarti bahwa semua anggota *rahan* menggunakan satu nama diri (*fam*) yang berasal-usul dari garis keturunan ayah. Secara umum, yang menyandang nama *fam* ini adalah:

- 1) Semua orang yang terlahir di dalam *rahan* tersebut, baik itu laki-laki maupun perempuan. Para lelaki akan terus menggunakan nama *fam*, meskipun ia menikah dan membentuk keluarga baru. Keluarga barunya pun akan tetap menjadi bagian dari *rahan* dimana ia berasal. Ini berbeda dengan perempuan. Para perempuan hanya menggunakan nama *fam*, seperti halnya saudara-saudara mereka, ketika mereka belum menikah. Namun, jika mereka menikah, mereka berkewajiban meninggalkan nama *fam*-nya dan menggunakan nama *fam* suaminya. Itulah sebabnya, seorang perempuan Kei disebut *vat marwutun* (*vat*, perempuan dan *marwutun*, orang asing). Secara konseptual, perempuan adalah bagian dari sebuah *rahan* untuk “sementara waktu”, karena ketika ia kawin, ia akan meninggalkan *rahan*-nya dan bergabung dengan *rahan* suaminya. Di sini menjadi jelas bahwa di satu sisi sebuah *rahan* akan ditinggalkan oleh para perempuan yang lahir di *rahan* tersebut karena

²⁴ Semua kata *rahan* dalam karya ini dimengerti dalam arti ini.

perkawinan, tapi di sisi lain *rahan* tersebut akan menerima juga para perempuan yang masuk sebagai akibat dari perkawinan dengan para pria dari *rahan* tersebut.

- 2) Selain itu nama *fam* digunakan juga oleh mereka yang diadopsi masuk dalam sebuah keluarga di dalam sebuah *rahan*. Di dalam masyarakat Kei, adopsi diadakan untuk berbagai kepentingan.
- 3) Pada masa lampau sebagian dari *para pelayan* (sering disebut budak) mengikuti juga nama *fam* dari tuan mereka. Jika mereka berpindah tuan, mereka dapat meninggalkan *fam* dari tuan mereka yang lama dan menggunakan nama *fam* dari tuannya yang baru. Namun, ini bukan syarat yang mutlak, karena ada pula para pelayan yang tetap menggunakan nama *fam* mereka, meskipun mereka telah berganti tuan.

Selain prinsip patrilineal, *rahan* juga mengandung prinsip eksogami. Eksogami berarti seorang pria akan kawin dengan seorang perempuan yang bukan berasal dari *rahan*-nya. Untuk beberapa *rahan* yang besar, artinya tidak berlaku di semua *rahan*, seorang pria dapat menikah dengan seorang perempuan dengan nama *fam* yang sama, tetapi perempuan itu berasal dari *rin* yang berbeda.

3. *Yan'ur-mang'ohoi*

Telah dijelaskan di atas bahwa karena seorang pria tidak dibolehkan menikah dengan seorang perempuan yang berasal dari *rahan*-nya, maka perkawinan masyarakat Kei adalah aliansi yang mempertemukan seorang pria dan seorang perempuan dari dua *rahan* yang berbeda. Dalam arti ini *rahan yan'ur* adalah rumah asal suami, sedangkan *rahan mang'ohoi* adalah rumah asal istri. Seorang perempuan akan meninggalkan *rahan*-nya dan masuk menjadi bagian dari anggota *rahan* suaminya.

Pada bagian ini kami akan menjelaskan arti dari *yan'ur* dan *mang'ohoi*. Dan untuk memberikan penjelasan yang baik dan terstruktur, akan dimulai dengan menjelaskan terlebih dahulu *mang'ohoi* dan selanjutnya *yan'ur*.

Mang'ohoi

Kata *mang'ohoi* secara harafiah berarti «orang-orang desa» (*mang*: orang-orang, *ohoi*: desa), atau orang-orang yang mendiami suatu desa. Kata *ohoi* dalam bahasa Kei menunjuk baik tempat maupun para penduduknya. Artinya, *ohoi* adalah masyarakat desa dalam totalitasnya. Mereka yang berasal dari sebuah desa memiliki suatu relasi khusus dengan desa mereka, yang telah dibangun oleh para leluhur mereka dan yang adalah tempat dimana mereka dimakamkan. Dengan demikian, meskipun kata *mang'ohoi* menunjuk rumah asal dari perempuan yang menikah, tetapi kata ini sesungguhnya menjelaskan secara istimewa dan partikuler pada para pria dan bukan para perempuan, karena dalam tradisi masyarakat Kei tradisional, para pria-lah yang tinggal sebagai anggota masyarakat desa. Itu berarti bahwa yang menjadi sudut pandang *yan'ur* dalam setiap perkawinan adalah saudara-saudara dari perempuan yang kini telah menjadi bagian dari *yan'ur*. Hal ini terjadi karena, bila dalam sebuah perkawinan, sang perempuan telah meninggalkan nama *fam* dan *rahan*-nya, dan menggunakan nama *fam* suaminya dan menjadi anggota *rahan* suami, saudara-saudara dari perempuan tersebut tetap menggunakan *fam* mereka sampai akhir hayatnya. Dalam arti ini saudara-saudara dari si perempuan tersebut merepresentasikan *rahan mango'hoi*, dalam relasi dengan *rahan* suaminya, yang adalah *rahan yan'ur*.²⁵

Penjelasan di atas akan lebih jelas bila istilah *mang'ohoi* dihubungkan dengan ungkapan *mel ohoi duan*. *Mel* atau *mel-mel* berarti « bangsawan, luhur, besar dan agung ». *Ohoi duan* berarti « tuan-tuan desa », yang berarti “mereka berasal dari desa”. Sebaliknya, ungkapan ini adalah antonim dari ungkapan yang telah disebut di atas, *marvutun* (asing), yang menggambarkan mereka yang bukan dari desa, bukan dari tanah yang kini didiami. *Mel ohoi duan* adalah « tuan » dan serentak adalah pelayan dari tanah yang darinya ia berasal.

²⁵ Van Wouden mencatat bahwa: “*Fam*, yang dihubungkan melalui perkawinan itu disebut *janur* dan *mangohoi*. *Mangohoi* berarti “masyarakat desa” dan yang dimaksud pertama-tama adalah penduduk prianya, karena yang pria itu yang tinggal di desa. Sebaliknya, istri-istri desa, yang karena pernikahan harus meninggalkan desa, disebut *marwutun* “orang asing”, sedangkan perempuan yang karena perkawinan menetap di desa disebut juga *mangohoi*. *Jan'ur* – dari *janan uran*, anak-anak dari saudari-saudari, adalah anak-anak gadis yang dikawinkan di luar desanya serta keturunan mereka. Jadi *mangohoi* adalah *fam* yang menyediakan istri, dan *janur* adalah yang menerima mereka.” F.A.E van Wouden, *Types of social structure in eastern Indonesia*, hlm. 11.

Dengan demikian ungkapan *mel ohoi duan* berarti « penduduk yang benar dari sebuah desa ».²⁶

Dengan demikian, dapat disimpulkan di sini bahwa *mang'ohoi* itu berarti masyarakat pria, yang terasosiasi pada desa, atau dengan kata lain pada lokalitas dan tanah. Ketika *mang'ohoi* disebut *mel ohoi duan*, maka pada posisi ini *mang'ohoi* dihormati dalam hubungan dengan desa yang dengannya mereka teridentifikasi, dan dihubungkan pula dengan masyarakat dimana mereka adalah anggota masyarakat tersebut.

Yan'ur

Kata *yan'ur* berarti “anak saudari” (*yanan*, anak; *uran*, saudari). Dalam kosa-kata kekerabatan, kata *uran* berarti saudari dari seorang pria dan saudara dari seorang perempuan. Jika orang menggunakan kata ini dari sudut pandang saudara dari seorang perempuan, maka kata tersebut menggambarkan si perempuan tersebut dan saudarinya yang lain. Ini berarti kata tersebut menekankan suatu relasi antara saudara dan saudari. Bila kata *yanan* berarti anak, maka ungkapan *yan'ur* hendak menjelaskan “anak-saudari” dari sudut pandang seorang saudara. Hal ini menjadi lebih jelas, jika kita memahami sebutan yang umum dipakai dalam aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*, dimana mereka yang berasal dari *mang'ohoi* akan menyebut mereka yang berasal dari *rahan yan'ur* dalam ungkapan *yanang-urang* (anakku-saudariku), karena perempuan dari *rahan mang'ohoi* telah kawin ke *rahan yan'ur*, dan yang telah memberikan kepada *yan'ur* sejumlah anak.

Jika kita kembali ke awal terciptanya aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*, artinya kembali ke aliansi primordial, *rahan yan'ur* adalah sebuah *rahan* yang datang meminta seorang perempuan kepada *rahan mang'ohoi*. Dengan kata lain, *rahan* ini telah datang meminta kepada *rahan*, yang kemudian menjadi *mang'ohoi*-nya, seorang perempuan sebagai istri bagi seorang pria dari *rahan*-nya. Dengan demikian, ungkapan *mang'ohoi* mengindikasikan bahwa istri-istri telah diberikan dalam sebuah perkawinan kepada orang-orang yang datang dari luar (desa lain atau *rahan* lain).

Sampai di sini kita baru menyinggung sedikit ide tentang datang dari luar. Namun, lebih jauh dari itu dapat ditemukan di sini relevansi dari apa yang telah disebut di atas, ungkapan *vat marvutun*, (*vat*, perempuan dan *marvutun*, asing, dari luar). Seorang

²⁶ Refo, Ignatius S.S., MA., *Manusia Kei Relasi-relasi Sekitar Kematian* (Yogyakarta: Gunung Sopai), hlm. 66.

perempuan tinggal dan hidup dalam rumah orang tuanya, tetapi secara konseptual ia telah dianggap sebagai yang asing, karena ia akan menikah, keluar dari *rahan*-nya dan menjadi anggota dari *rahan* suaminya.

Dengan demikian, yang dapat disimpulkan di sini adalah jika kata *mang'ohoi* terasosiasi pada masyarakat pria, lokalitas dan tanah, maka kata *yan'ur* terasosiasi pada perempuan, kekerabatan, dan lebih persis hubungan antara saudara dengan saudarinya. Kata *yan'ur* menjelaskan anak-anak perempuan dari sebuah *rahan* yang menikah ke luar dari *rahan* dan desanya, beserta keturunan-keturunan mereka.

Yan'ur-mang'ohoi sebagai suatu kesatuan integral

Jika kita mengamati dengan saksama, ungkapan *yan'ur-mang'ohoi* sungguh-sungguh menegaskan *rahan* asal dari seorang perempuan dalam hubungan perkawinan. Jika digambarkan dalam hubungan saudara-saudari, sebagai *mang'ohoi*, maka *rahan* ini menggambarkan saudara dari si saudari, yang terikat pada lokalitas, tanah dan desa. Sementara itu, sebagai *yan'ur*, *rahan* ini menggambarkan saudari dari si saudara, yang pergi menikah ke luar lokalitas, tanah dan desanya. Dalam arti ini kata *yan'ur* mengungkapkan saudari dari si saudara beserta anak-anak dari si saudari tersebut.

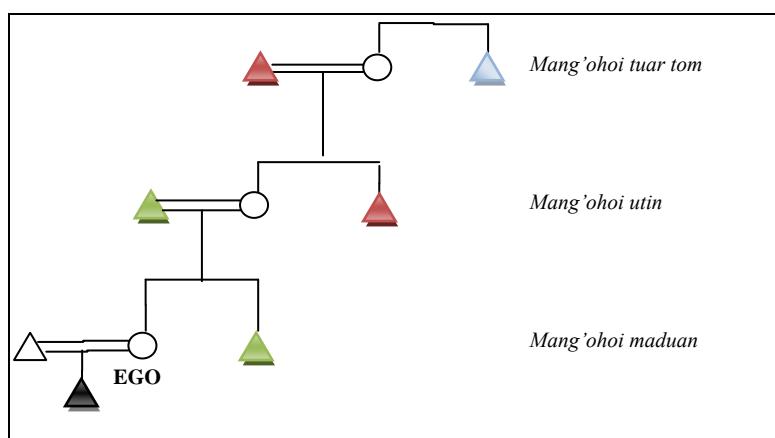
Dengan demikian ungkapan *yan'ur-mang'ohoi* adalah ungkapan saudara-saudari, kakak dan adik. Dalam arti ini *yan'ur* adalah sebuah bagian konstitutif *mang'ohoi* dan *mang'ohoi* adalah bagian konstitutif dari *yan'ur*. Jadi *yan'ur* dan *mang'ohoi* membentuk suatu kesatuan integral.²⁷ Meskipun demikian, jika aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi* dilihat hanya sebagai hubungan dua *rahan*, maka posisi kedua *rahan* ini secara konseptual tidaklah sejajar. Dalam banyak cara *yan'ur* selalu diposisikan penuh hormat kepada *mang'ohoi*-nya, dan dalam arti ini *mang'ohoi* dianggap memiliki status lebih tinggi dari *yan'ur*. Namun, ungkapan « status yang lebih tinggi » harus dipahami dengan baik, karena ungkapan ini terlalu tegas jika dilihat dalam konteks hidup sehari-hari. Status lebih tinggi bukan sebuah status absolut. Sebuah *rahan* tidak selamanya *yan'ur* dan tidak selamanya pula *mang'ohoi*. Sebuah *rahan*, serentak menjadi *yan'ur* untuk sebuah *rahan* lain dan menjadi *mang'ohoi* untuk *rahan* lainnya pula. Bahkan mungkin pula terjadi, sebuah *rahan* menjadi *yan'ur* pada sebuah generasi dan berubah menjadi *mang'ohoi* pada generasi yang lain. Jadi status lebih tinggi bukan karena tingkatan dalam masyarakat, tetapi karena hubungan tersebut.

²⁷ Lih. Cécille Barraud, “Le bateau dans la société ou la société dans en bateau ? Image et réalité du voilier pour la société de Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l'est) “, dalam *Anthropologie Maritime*, cahier no 5, 1995, hlm. 200.

4. *Mang'ohoi* sebagai Asal-usul Kehidupan

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, *mang'ohoi* memiliki kedudukan yang istimewa dalam aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*. Dari sudut pandang *yan'ur*, perempuan yang berasal dari *rahan mang'ohoi* adalah pemberi kehidupan atau menjadi salah satu sumber keturunan, yang melahirkan anak-anak bagi *rahan* mereka. Dalam konteks ini *mang'ohoi* dapat dipandang sebagai « asal-usul »²⁸ masyarakat *ohoi*, dan dasar atau akar, *utin*, dari *yan'ur*.

Untuk menjelaskan tentang *mang'ohoi* sebagai asal-usul, dalam bahasa Kei dikenal dua ungkapan, yakni *utin kain* dan *nit utin*. Ungkapan *utin kain* secara harafiah berarti permulaan, karena terdiri dari kata *utin*, yang berarti “pangkal dari sebuah pohon, bawah dan penyebab”, sedangkan kain *kain* yang berarti asal-usul dan silsilah. Dengan demikian *utin kain* menunjuk pada sanak saudara yang menjadi asal-usul. Jika *rahan mang'ohoi* disebut sebagai *mang'ohoi utin kain*, maka itu berarti *rahan* tersebut adalah pemberi para perempuan sejak semula bagi sebuah *rahan yan'ur*. Dengan demikian, ketika seorang pria dalam posisi *yan'ur* menyebut sebuah *rahan mang'ohoi*, yang darinya ibunya berasal, sebagai *utin kian*, maka ia tereferensi secara spesifik pada asal dari hidupnya sendiri dan asal-usul dari *rahan*-nya; sedangkan untuk *rahan yan'ur*, ia merepresentasikan « benih dari tumbuhan », yang darinya *rahan*-nya bertumbuh berkembang.



Ungkapan *mang'ohoi utin kain* dapat juga dibandingkan dengan *mang'ohoi tuar tom*. *Tuar tom* berarti « dasar atau fondasi sejarah ». Jika orang menyebut sebuah *rahan*

²⁸ Kata « asal-usul » tidak dapat dipahami di sini secara harafiah. *Mang'ohoi* bukan sebagai sumber terciptanya sebuah *rahan*. Tetapi kata ini menjelaskan posisi dari *rahan mang'ohoi* sebagai salah satu pemberi keturunan dari *rahan yan'ur*. Dengan demikian ungkapan ini adalah sebuah ungkapan hormat.

sebagai *mang'ohoi tuar tom*, maka ia ingin menjelaskan bahwa *mang'ohoi* tersebut adalah pemberi istri pada mulanya (tiga generasi sebelumnya dari Ego). Dengan demikian, aliansi perkawinan pada tingkat pertama (*mang'ohoi maduan*) menggambarkan *rahan mangohoi* darimana ibu berasal dan menjadi tempat lahir Ego. Di sini Ego-lah yang menyebut rumah ibu dengan sebutan demikian. Ego menyebut tingkat kedua sebagai *mang'ohoi utin*, yakni *rahan mang'ohoi* darimana nenek dari pihak ibu berasal. Sedangkan, Ego menyebut tingkat yang ketiga sebagai *mang'ohoi tuar tom*, yakni *rahan* darimana ibu dari nenek dari pihak ibu berasal.

Di samping istilah *utin kain*, ada pula istilah *vu'un* yang berarti *yan'ur* dalam relasi asali. Ungkapan lengkap dari relasi ini adalah: *utin kain-vu'un*. Hubungan antara *yan'ur* dan *vu'un* tidak dapat dipisahkan. Ketika seorang pria hendak menikah dengan *rahan* primordialnya, ia pada tempatnya mengatakan bahwa “ini adalah *mang'ohoi-ku*, jadi saya adalah *vu'un-nya*”, sebaliknya pihak *meng'ohoi* akan mengatakan bahwa “ini adalah *vu'un-ku*”. Dengan demikian, ketika seorang anak laki-laki telah menikahi sepupunya, anak dari saudara ibunya, orang mengatakan: “ia melakukan sebuah pernikahan *vu'un*”, yang berarti di sana, ia memperbarui aliansi perkawinan dengan *mang'ohoi* tradisionalnya.²⁹

Selain *utin kain*, *mang'ohoi* juga pada saat kematian disebut sebagai *nit utin* (*nit*, orang mati; *utin*, dasar atau akar). Dengan ungkapan ini, *mang'ohoi* dianggap sebagai pemilik jenazah. Ini berarti jika seorang pemuda meninggal, maka *rahan* yang dianggap secara konseptual sebagai pemilik jenazah tersebut adalah *rahan* dari mana ibunya berasal, yang direpresentasikan oleh saudara ibu. Sesuai dengan namanya, *nit utin*, *mang'ohoi* dianggap sebagai asal-usul dari dia yang meninggal.

Sebagai pemilik jenazah, *mang'ohoi* diperlakukan secara istimewa dan penuh hormat dalam berbagai upacara dan ritual. *Rahan mang'ohoi* turut terlibat pula dalam menentukan hari pemakaman. Namun, dari pihak *mang'ohoi* sebagai *nit utin*, mereka menunjukkan kedekatan dan rasa memiliki lewat tangisan dan gerakan tubuh, seperti memeluk dan jika dapat mencium jenazah.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa secara konseptual orang Kei melihat *mang'ohoi* sebagai asal-usul kehidupan. Gambaran modern tentang

²⁹ Barraud, Tanebar-Evav *Une Société de Maisons Tournée vers le large* (Cambridge dan Paris: Cambridge University Press dan Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979), hlm. 168.

prokreasi, yakni pertemuan antara sel telur dan sperma, belum menjadi alam pikir mereka. Dengan demikian, alam pikir tradisional memberi prioritas bagi perempuan sebagai asal-usul kehidupan. Itu berarti asal-usul seseorang mengikuti garis perempuan, yakni ibunya, lalu neneknya dari sisi ibu, dan ibu dari neneknya dari sisi ibu dan seterusnya, meskipun sistem kekerabatan masyarakat Kei adalah patrilineal.

5. *Mang'ohoi* sebagai Asal-usul Leluhur Utama

Kategori leluhur dalam tradisi Kei bersifat umum dan cenderung kabur. Tidak ada cukup informasi tentang siapa itu leluhur. Apakah semua yang telah meninggal adalah leluhur? Apakah leluhur adalah kaum kerabat kita yang telah lama meninggal dan tidak dikenal? Pertanyaan akan semakin sulit dan membingungkan, bila dihubungkan dengan kualitas hidup, kategori usia dan lain sebagainya. Namun lewat berbagai informasi, dapat ditemukan sejumlah pandangan umum tentang leluhur Kei dan bagaimana leluhur *mang'ohoi* dianggap sebagai leluhur utama.

Leluhur sebagai kategori orang-orang mati dalam Bahasa Kei dikenal dengan sebutan *nit*. Sebagaimana dijelaskan Durkheim, dalam masyarakat Kei dikenal pula apa yang disebut sebagai ide sosial kekekalan jiwa. Kata leluhur, yang selalu dipahami dalam bentuk jamak, adalah mereka yang pernah hidup di masa lampau, yang telah wafat dan kini diyakini tetap hidup. Dengan kata lain, leluhur adalah manusia biasa yang diilahikan atau dituhankan, karena mereka dianggap memiliki kemampuan untuk mengintervensi hidup manusia berupa perlindungan atau pun musibah.

Dalam bahasa Kei, dikenal istilah *duad nit*. Ungkapan ini dapat dipahami dalam dua arti. Pertama, *duad-nit* sesuai terjemahan aproksimatif berarti Tuhan (*duad*) dan leluhur (*nit*). Secara umum orang Kei, baru merasa lengkap jika memohon kepada Tuhan dan leluhur mereka. Kata *duad* tentu tidak lagi dipahami sebagai *duad ler vuan*, tuhan matahari bulan, tetapi Tuhan sebagaimana diyakini oleh orang Kristen atau Muslim. Namun bagaimana dengan leluhur (*nit*)? Siapa leluhur yang dituju dalam permohonan? Apakah leluhur desa, leluhur dari *rahan* si pemohon atau leluhur siapa?

Untuk menjawab ini, adalah penting untuk memahami arti kedua dari *duad nit*, yakni tuhan-leluhur. Di sini *duad nit* tidak dipahami sebagai dua entitas yang berbeda, tetapi satu entitas saja, yakni leluhur yang diilahikan atau dituhankan, sebagaimana dipahami oleh Cecile Barraud. Ini adalah leluhur utama yang direpresentasikan oleh *mang'ohoi*. Dalam praktiknya, ketika seorang anak sakit, maka orang tuanya akan

mengantar sirih-pinang kepada *rahan* darimana ibu anak tersebut berasal, yang direpresentasikan oleh saudara ibu, agar memohon pertolongan kepada para leluhur *rahan* ibu. Dalam tindakan ini, leluhur dari *rahan* ibu dianggap sebagai asal-usul dari anak yang sakit tersebut.

Sebagai perbandingan dengan masyarakat Kei di pulau Tanimbar-Kei, Cécile Barraud dalam bukunya *Tanebar-Evav une société de maisons tournée vers le large* menulis :

Di antara *duad-nit* ini seperti di antara para pemberi, beberapa dihormati lebih dari yang lain, tetapi orang-orang mati dari aliran yang sungguh dari saudara ibu, yang adalah *itin kan*, lebih nyata dalam hidup sehari-hari. Mereka merepresentasikan sebuah instansi yang bersifat menghukum yang melaluinya orang berbalik pada setiap masalah atau pada setiap kesalahan. Sebuah ungkapan mengatakan: «tunggulah sedikit sampai *duad-nit* menghukummu» (jika engkau melakukan kesalahan besar). Jadi orang dapat menjadi akrab dengan *duad-nit*-nya karena masalah sehari-hari berhubungan dengannya, tetapi orang menandai mereka sebuah hormat yang besar. Jika semua kemenakan disebut tanpa pembedaan *yanan duan* oleh paman-paman mereka, satu dari mereka ini, paman dari pihak ibu, dibedakan sebagai *duad-nit*; jadi relasi dengan paman ini ditekankan oleh relasi yang penting dengan orang-orang mati.³⁰

Dalam hubungan dengan leluhur, saudara ibu (*mang'ohoi*) memainkan peran penting dalam hubungan dengan anak dari saudarinya (*yan'ur*-nya), teristimewa dalam hal perkawinannya. Di waktu lampau, ia pun harus memberikan putrinya untuk kawin dengan keponaannya dan sebagai balasannya ia akan memperoleh harta kawin. Jika dia tidak memiliki seorang putri, maka dialah yang harus mencari dalam *rahan*-nya, artinya dalam keluarga-keluarga lain di lingkungan *rahan*-nya, seorang putri untuk dikawinkan dengan anak *yan'ur*-nya. Dengan cara demikian, saudara ibu (*mang'ohoi*) memiliki pengaruh atas kehidupan dan kematian dari keponakannya ini dan dari sisi kepoanakan, *rahan* dari ibu adalah *rahan* asalnya, *rahan* dimana ia terhubung bukan hanya dengan saudara ibunya tetapi juga dengan para leluhurnya.

Ide tentang leluhur berhubungan juga dengan kehadiran sebuah *rahan* di masa lampau, yang masih bertahan hingga kini. Itu artinya, meskipun manusia dapat mati, tetapi jiwa manusia tetap abadi, dan jiwa yang abadi berhubungan dengan kekekalan sebuah *rahan*. Leluhur adalah pecahan masa lalu sebuah *rahan*, yang masih bertahan hingga sekarang. Laluhur sering juga dianggap sebagai anggota suku, yang dengan suatu

³⁰ Cécile Barraud, *Tanebar Evav une société de maisons tournée vers le large*, hlm. 164.

cara masih hidup di dunia yang lain, yang ada untuk mengontrol dan membantu jiwa dari anggota rahan dan pancaran darah mereka.

6. *Yan'ur-mang'ohoi* dalam ritual perkawinan

Dalam hubungan dengan posisi *mang'ohoi* sebagai asal-usul keturunan dan asal-usul leluhur utama, maka pada salah satu tahap perkawinan, *rahan yan'ur* akan menyerahkan harta kawin yang secara umum disebut *flurut nit*. Pada kesempatan ini diangkap permohonan kepada para leluhur *mang'ohoi* untuk menyertai dan merestui perkawinan yang terjadi. Ada beberapa istilah yang digunakan, yang sesuai dengan peruntukannya, yakni *nit vatvatuk* (*malur nit*), *nit saksak* dan *nit rahan tel*. Mas kawin *nit vatvatuk* terdiri atas satu gelang satu tail dan uang secukupnya. Selanjutnya, akan diserahkan pula mas kawin *nit saksak*, berupa satu gelang satu tail dan uang secukupnya. Akhirnya, diserahkan pula mas kawin *nit rahan tel*, berupa satu gelang dan uang secukupnya. Semua mas kawin ini dipandang sebagai *sirih pinang* yang diperuntukkan bagi leluhur *mang'ohoi* untuk memohon silih, pengampunan, restu dan perlindungan.³¹

Namun yang berbeda menunjukkan lapisan leluhur dari tiga rahan *mang'ohoi* yang terkait dengan perkawinan tersebut. Mas kawi *nit vatvatuk* diserahkan oleh rahan *yan'ur*, yakni rumah pemuda, kepada rumah *mang'ohoi*, yakni rumah pemudi, yang diwakili oleh kepala *rahan* atau kepala *marga*-nya. Dengan demikian, leluhur yang dituju adalah leluhur dari *rahan mang'ohoi* dari perempuan yang menikah. Leluhur ini disebut *nit rahan duan*. Selanjutnya, mas kawin *nit saksak* diserahkan oleh *rahan yan'ur* kepada *rahan mang'ohoi* dari ibu perempuan yang menikah. Yang menerima mas kawin ini adalah saudara laki-laki sulung, yang merepresentasikan rumah asal ibu. Leluhur yang dituju adalah leluhur dari rumah asal ibu, yang disebut *nit renan entav-tav*. Akhirnya mas kawin *nit rahan tel* diserahkan oleh rahan *yan'ur* kepada *rahan mang'ohoi* nenek dari perempuan yang kawin dari sisi ibu. Dengan demikian, leluhur yang dituju dari mas kawin ini adalah leluhur dari *rahan* nenek dari sisi ibu, karena itu disebut *nit bunte entav-tav*.³²

Garis keturunan yang dipakai dalam penyerahan mas kawin-mas kawin ini adalah dari sisi perempuan (*mang'ohoi*), yang juga menggambarkan tiga tingkatan leluhur. Adapun bahan material mas kawin pada umumnya sama saja, yakni gelang emas satu tail dan uang secukupnya. Semua ini memberikan penegasan bahwa *mang'ohoi*, apapun

³¹ Anton Ohoira SS., *Kei Alam, Manusia, Budaya dan Beberapa Perubahan* (Yogyakarta: Sibuku, 2016), hlm. 252.

³² *Ibid.*, hlm. 253.

tingkatannya, mendapat posisi istimewa dari *yan'ur*, karena sebagai pemberi dan asal-usul perempuan; mereka pun dipandang sebagai pemberi “kehidupan” bagi generasi yang baru dalam perkawinan yang terjadi.

7. *Yan'ur-mang'ohoi* dalam ritual kematian

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa dalam peristiwa kematian, *rahan mang'ohoi* dari disebut *nit utin* (akar dari orang mati). *Rahan* ini dianggap sebagai pemilik jenazah. Oleh karena itu, dalam suatu kematian *rahan yan'ur* akan menyampaikan kematian tersebut kepada *rahan nit utin*. Tindakan ini pararel dengan peristiwa perkawinan, dimana *rahan yan'ur* harus mengunjungi *rahan mang'ohoi* untuk meminang anak perempuan. Setelah itu kita akan menemukan sebuah tindakan sebaliknya, dimana *rahan nit utin* harus pergi ke *rahan yan'ur*. Kunjungan *mang'ohoi nit utin* ini dapat dipahami sebagai kunjungan *rahan* asal dari dia yang meninggal, dimana dia adalah anggotanya.

Jika pada saat perkawinan, *mang'ohoi* memberikan *fa'an fniluk* (pakaian dan makanan), di dalam kematian, *rahan nit utin* memberikan pakaian untuk membungkus jenazah dan piring-piring untuk diletakkan di dalam peti. Di sini dapat ditemukan tindakan yang sejajar antara perkawinan dan kematian dari sudut *mang'ohoi*. Jika dalam perkawinan, *mang'ohoi* membekali anak perempuannya, yang dibaratkan berlayar meninggalkan rumahnya, desanya dan pulaunya dengan memberikan pakaian dan makanan, maka dalam kematian *rahan nit utin* bertanggung-jawab dengan memberikan pakaian pembungkus jenazah dan piring.

Melewati kurun waktu tertentu setelah pemakaman, sebuah meriam (*nit vokan*) diberikan oleh *rahan yan'ur*, yakni rumah dari dia yang meninggal, kepada *rahan nit utin* untuk ”mengganti tubuh”, yang meninggal dan sebagai balasan atas apa yang telah diberikan *rahan nit utin* pada saat kematian. Tindakan ini adalah sebuah bentuk pengulangan dari perkawinan, dimana *yan'ur* telah menyerahkan sebuah meriam kepada *rahan mang'ohoi*. Meriam-meriam ini memiliki arti yang sama, yakni ”mengganti tubuh”: pertama, untuk ”mengganti tubuh” ibu yang menikah dan kedua, untuk ”mengganti tubuh” dari keturunannya yang meninggal.

Kesimpulan

1. Masyarakat Kei telah meninggalkan struktur dasariah dari perkawinan ke struktur kompleks sebagaimana dijelaskan oleh Lévi-Strauss. Namun, perubahan ini lebih

condong pada bentuk dan praktek perkawinan, dan bukan pada kerangka konseptual seputar aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*.

2. Aliansi Perkawinan masyarakat Kei bukan hanya mempersatukan dua pribadi tetapi dua *rahan*. *Rahan* adalah satu kesatuan sosial dengan prinsip patrilineal dan eksogami. Patrilineal berarti bahwa semua anggota *rahan* menggunakan satu nama diri (*fam*) yang berasal-usul dari garis keturunan ayah dan eksogami berarti seorang pria akan kawin dengan seorang perempuan yang bukan berasal dari *rahan*-nya.
3. *Rahan yan'ur* adalah rumah asal suami, sedangkan *rahan mang'ohoi* adalah rumah asal istri. Seorang perempuan akan meninggalkan *rahan*-nya dan masuk menjadi bagian dari anggota *rahan* suaminya.
4. Dalam aliansi *yan'ur-mang'ohoi*, *rahan mang'ohoi* dihormati dalam hubungan dengan desa, yang dengannya mereka teridentifikasi, dan dihubungkan pula dengan masyarakat dimana mereka adalah anggotanya. Jika kata *mang'ohoi* terasosiasi pada lokalitas, maka kata *yan'ur* terasosiasi pada sistem kekerabatan, dan secara khusus hubungan antara saudara dengan saudarinya. Dari sudut pandang *mang'ohoi*, kata *yan'ur* menjelaskan anak-anak perempuan dari sebuah *rahan mang'ohoi*, yang menikah ke luar dari *rahan*-nya dan desanya, beserta keturunan-keturunan mereka. Dengan demikian, ungkapan *yan'ur-mang'ohoi* adalah ungkapan saudara-saudari, kakak dan adik. *Yan'ur* adalah bagian konstitutif *mang'ohoi* dan begitu pula *mang'ohoi* adalah bagian konstitutif dari *yan'ur*. Jadi *yan'ur* dan *mang'ohoi* membentuk suatu kesatuan integral.
5. Dalam aliansi perkawinan *yan'ur-mang'ohoi*, posisi kedua *rahan* yang beraliansi tidak sejajar. *Mang'ohoi* dihormati dan memiliki kedudukan yang dipandang lebih tinggi dari *yan'ur*. Alasan *mang'ohoi* memiliki kedudukan yang istimewa dalam aliansi ini adalah posisi *mang'ohoi* yang dipahami sebagai asal-usul kehidupan. Dari sudut pandang *yan'ur*, perempuan yang berasal dari *rahan mang'ohoi* adalah pemberi kehidupan dan sumber keturunan, yang melahirkan anak-anak bagi *rahan* mereka. Dalam konteks ini *mang'ohoi* dapat dipandang sebagai « asal-usul » masyarakat *ohoi*, dan dasar atau akar, *utin*, dari *yan'ur*.
6. Hal lain yang memperlihatkan posisi istimewa *mang'ohoi* adalah posisi *mang'ohoi* sebagai asal-usul leluhur utama bagi *yan'ur*. Leluhur sebagai kategori orang-orang mati dalam Bahasa Kei dikenal dengan sebutan *nit*. Kata ini, yang selalu dipahami dalam bentuk jamak, adalah mereka yang pernah hidup di masa lampau, yang telah wafat dan kini diyakini tetap hidup. Mereka kini dianggap memiliki kemampuan

untuk mengintervensi manusia yang hidup berupa perlindungan atau pun memberikan musibah. Di antara para leluhur, bagi *yan'ur*, *mang'ohoi* merepresentasikan leluhur utama. Dalam prakteknya, ketika seorang anak sakit, maka orang tuanya akan mengantar sirih-pinang kepada *rahan* darimana ibu anak tersebut berasal, yang direpsentasikan oleh saudara ibu, agar memohon pertolongan kepada para leluhur *rahan* ibu. Dalam tindakan ini, leluhur dari *rahan* ibu dianggap sebagai asal-usul dari anak yang sakit tersebut.

7. Posisi *mang'ohoi* sebagai asal-usul kehidupan dan asal-usul leluhur tampak pula dalam ritual perkawinan dan kematian. Dalam perkawinan, pihak *yan'ur* menyerahkan mas kawin yang ditujukkan kepada 3 leluhur *mang'ohoi* (*rahan mang'ohoi* dari perempuan yang dipinang, *rahan mang'ohoi* dari ibunya dan *rahan mang'ohoi* neneknya) dengan nama *nit vatvatuk* (*malur nit*), *nit saksak* dan *nit rahan tel*. Dalam kematian *rahan mang'ohoi* disebut *nit utin* (akar dari orang mati). *Mang'ohoi* dianggap sebagai pemilik jenazah. *Rahan nit utin* memberikan pakaian untuk membungkus jenazah dan piring-piring untuk diletakkan di dalam peti. Melewati kurun waktu tertentu, sebuah meriam (*nit vokan*) diberikan oleh *rahan yan'ur*, kepada *rahan nit utin* untuk « mengganti » tubuh yang meninggal dan sebuah tindakan balasan atas apa yang telah diserahkan *rahan nit utin* pada saat kematian.

DAFTAR PUSTAKA

- Barraud Cécille, “Kei Society and the Person. An approach through Childbirth and Funerary,” *Ethnos* 55: 3-4 (1990).
- _____, “Le bateau dans la société ou la société dans en bateau ? Image et réalité du voilier pour la société de Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l'est)”, dalam *Anthropologie Maritime*, cahier no 5.
- _____, « Notes sur la situation religieuse dans l'archipel de Kei aux Moluques », dalam *Le Banian* No 13 Juin 2013.
- _____, *Tanebar-Evav Une Société de Maisons Tournée vers le large*, Cambridge dan Paris: Cambridge University Press dan Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.
- _____, “Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands”, dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146 (1990) No. 2/3, Leiden.
- Bohnsack Ralf, “Group Discussion and Focus Groups”, dalam *A Companion to Qualitative Research*, Eds. Uwe Flick, dkk.

- Dumont Louis, « Marriage Alliance » dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10.
- Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, édition 6, Paris, Quadrige/ PUF, 2008.
- Ghasarian Christian, *Introduction à la parenté*, Paris: Edition du Seuil, 1996.
- Godelier Maurice, *Métamorphoses de la parenté*, Paris: Champs essais, 2010.
- Hopf Christel, “Qualitative Interviews: An Overview”, dalam *A Companion to Qualitative Research*, Eds. by: Uwe Flick, dkk., London: Sage Publication, 2004.
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: UI Press : 1980.
- Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin dan New York: Mouton de Gruyter, 1949.
- Ohoira Anton SS., *Kei Alam, Manusia, Budaya dan Beberapa Perubahan*, Yogyakarta: Sibuku, 2016.
- Refo, Ignasius S.S., MA., *Manusia Kei Relasi-relasi Seputar Kematian*, Yogyakarta: Gunung Sopai.
- _____, « Perkawinan Tradisional Masyarakat Kei dalam Perspektif Teori Kekerabatan Claude Lévi-Strauss”, dalam *Jurnal Logos* Vol. V No. 2 Desember 2013.
- van Wouden, F.A.E., *Types of social structure in eastern Indonesia*, Leiden: The Hague-Martinus Nijhoff, 1968.
- Zimmerman Francis, *Enquête sur la parenté*, Paris: Puf, 1993.