

Wacana Kekuasaan dan Kebenaran dalam Puisi Lisan *Sa Ngaza*

(The Discourse of Power and Truth in the Oral Poetry *Sa Ngaza*)

Maria Matildis Banda

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana
Jalan Raya Kampus UNUD, Bukit Jimbaran, Kuta Selatan, Badung
Tel.: +62 (0361) 224121
Surel: mbanda574@gmail.com

Abstrak

Puisi lisan *Sa Ngaza* adalah salah satu bentuk tradisi lisan Ngadha di Flores yang menjelaskan kekuasaan dan kebenaran asal-usul subetnis. Menurut konsep Horace, sastra memiliki fungsi *dulce et utile* atau indah dan berguna. Tujuan tulisan ini untuk menjelaskan bahwa pada era postmodern, yang indah dan berguna saja tidak cukup. Puisi lisan perlu dikaji demi keberlangsungan tradisi, keberakaran, dan pembentukan karakter. Teori yang digunakan dalam kajian ini adalah teori kekuasaan dan kebenaran menurut Foucault. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif analitik. Foucault mengemukakan tentang *parrhesia* (berbicara tentang kebenaran) dan *parrhesiasist* (orang yang berbicara tentang kebenaran). *Sa Ngaza* berbicara tentang sejarah asal-usul dan identitas kelompok. *Sa Ngaza* disampaikan oleh *Mori Sa Ngaza* (pewartanya *Sa Ngaza*) sebagai *parrhesiasist*. Kajian ini menjelaskan bahwa wacana kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan sebagai *parrhesia* dan *parrhesiasist* memerlukan sejumlah modal. Modal dapat mendukung *Sa Ngaza* agar memiliki pengaruh dan dominasi demi keberlanjutan tradisi dalam era postmodern. Hubungan antara *parrhesia* dan *parrhesiasist* tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan, kekuasaan, dan kebenaran asal-usul sub-etnis pemilik *Sa Ngaza*.

Kata kunci: kekuasaan, kebenaran, wacana, *parrhesia*, *parrhesiasist*

Sa Ngaza's oral poetry is one oral tradition of Ngadha in Flores. It explains the power and truth of the sub-ethnic origins. According to the Horace concept, literature has the function of *dulce et utile* or beautiful and useful. This paper aims to explain that in the postmodern era, being beautiful and being useful are not enough. Oral poetry needs to be studied for the sake of tradition, roots, and character building. The Foucault's theory of power and truth is used and the method used is descriptive analytical. Foucault defines *parrhesia* (speaking of the truth) and *parrhesiasist* (the person speaking the truth). *Sa Ngaza* is concerned with the history of the origin and identity of the group delivered by *Mori Sa Ngaza* (the reporter of *Sa Ngaza*) as a *parrhesiasist*. This study explains that the discourse of power and truth in oral poetry as *parrhesia* and *parrhesiasist* requires a capital. The capital can support *Sa Ngaza* in order to have an influence and dominance for the sustainability of a tradition in the postmodern era. The relationship between *parrhesia* and *parrhesiasist* can not be separated from the knowledge, power, and truth of the sub-ethnic origin of *Sa Ngaza's* owner.

Keywords: discourse, *parrhesia*, *parrhesiasist*, power, truth

PENDAHULUAN

Menurut konsep Horace, sastra memiliki fungsi *dulce et utile* atau indah dan berguna (Teeuw 1998:8). Dalam era postmodern, indah dan berguna saja tidak cukup. Untuk menjadi indah dan berguna diperlukan berbagai modal agar dapat menjawab tantangan pewarisan. Tantangan yang disebutkan oleh Jean Baudrillard bahwa

kebudayaan postmodern adalah kebudayaan tentang nilai guna, nilai tukar, kebudayaan uang. Uang tidak sepenuhnya berfungsi sebagai alat tukar untuk memenuhi kebutuhan, tetapi justru menjadi problematik, psikologistik (sifat manusiawi) atau bentuk kulturalis (menjadi fungsi masyarakat) sebagaimana dijelaskan berikut ini.

Pada masyarakat konsumen, konsumsi tidak mencari homogenisasi tapi diferensiasi. Yang melandasi kehidupan sosial adalah gaya hidup dan nilai tanda untuk menunjukkan status bukan kebutuhan ekonomi. Nilai tukar dan gaya hidup merupakan simbol, dan motif utama perkembangan kebudayaan. Kebudayaan postmodern adalah era simulasi atau zaman di mana keaslian dan dunia kultural yang cepat lenyap. Sebuah citra material, sesuatu yang hanya memiliki bentuk atau penampilan tertentu, tanpa memiliki substansi, hanya citra (gambaran) yang kurang menunjukkan sesuatu yang real. Manusia postmodern lebih mengutamakan media yang terbangun demi citra sehingga terjadi campur baur antara yang imajiner, tiruan, dan yang asli (Baudrillard dalam Yusuf 2014:179-181).

Wacana tentang nilai tukar atau uang sebagai simbol, tanda, dan motif utama perkembangan kebudayaan, peran media massa, dan dunia simulasi dalam kebudayaan postmodern berpengaruh pada sastra lisan yang diwariskan secara turun-temurun dan bersifat lokal. Clifford (1992 dalam Barker 2009:120-121) menyebutkan bahwa kita harus “menempatkan ulang” kebudayaan dengan menggunakan metafora perjalanan ketimbang metafora lokasi, karena semua yang lokal kini dipengaruhi oleh tempat-tempat yang nun jauh di sana.

Sastra lisan tradisional tidak lagi berada pada tatanan yang stabil, rapi, apa adanya, atau dengan sendirinya ada dan terjadi dengan sistem gotong royong. Akan tetapi, sastra lisan tradisional dipengaruhi oleh kerumitan kebutuhan hidup yang beraneka ragam. Dunia telah menjadi desa kecil yang terdiri atas gerakan dinamis suku bangsa, teknologi transaksi, keuangan, citra media, dan konflik ideologis yang tidak terlalu ditentukan oleh rencana besar yang harmonis (Barker 2009:121). Pikiran Barker ini menyiratkan hilangnya otonomi kultural akibat dominasi suatu kebudayaan terhadap kebudayaan lain. Misalnya, uang dan pola hidup individual serta konsumeristis, terhadap budaya gotong royong.

Salah satu tradisi lisan yang mengalami tantangan perubahan dunia sebagai desa kecil—sebagaimana dijelaskan Barker di atas—adalah puisi lisan *Sa Ngaza* etnik Ngadha di Flores. Eksistensi *Sa Ngaza* dipengaruhi oleh kerumitan kebutuhan dan perubahan gaya hidup pemilikinya. Pertama, puisi lisan *Sa Ngaza* ini tidak dapat diwartakan (tidak ada) jika tidak ada ritual yang menghadirkannya. Kedua, *dulce et utile* puisi lisan *Sa Ngaza* ditentukan oleh ritual adat, antara lain pemberkatan rumah adat (*ka sa'o*) yang dapat dilaksanakan jika tersedia sejumlah modal dengan sistem transaksi dan gotong royong yang terjadi apabila ada uang sebagai modal ekonomi. Sementara itu, modal ekonomi (khususnya uang) lebih ditujukan untuk pemenuhan gaya hidup dan kebutuhan individual yang lebih mengutamakan kepentingan

pribadi seperti rumah pribadi dan modern dibandingkan dengan rumah adat (*sa'o*) untuk kebersamaan kelompok etnis dan subetnis. *Sa Ngaza* dalam ritual adat pun jarang terwartakan dan cenderung dilupakan bahkan hilang. Ketiga, pelantun atau pewarta *Sa Ngaza* (*Mori Sa Ngaza*) memiliki kekuasaan untuk mewartakan *Sa Ngaza* dengan benar. Untuk dapat mewartakan *Sa Ngaza* dengan benar, *Mori Sa Ngaza* harus memiliki pemahaman yang baik tentang sejarah asal usul ritual adat yang dijalankannya, leluhur, rumah adat, subetnis atau klan (*woe*), di samping dukungan modal sosial dan modal ekonomi.

Upaya untuk mengatasi beberapa tantangan di atas—antara lain—dilakukan oleh klan atau subetnis (*woe*) Tiko Sawa yang akan dijelaskan melalui tulisan ini. *Mori Sa Ngaza* mewartakan *Sa Ngaza* sebagai sebuah wacana kebenaran asal-usul klan. Sebagai sebuah wacana kebenaran, *Sa Ngaza* memiliki formasi wacana tertentu yang berperan sebagai simbol pembentukan kesadaran klan sebagaimana dijelaskan Lubis (2014:85) tentang formasi wacana dan peran wacana dalam pembentukan kesadaran. Klan Tiko Sawa adalah salah satu klan di Ngadha yang memiliki kesadaran menjaga, mempertahankan, dan merevitalisasi tradisi yang diturunkan leluhur di tengah kekuasaan dan arus budaya media yang individualistis dan menggerus perhatian masyarakat.

Kekuasaan dan kebenaran dalam *Sa Ngaza* yang diwartakan *Mori Sa Ngaza* hanya dapat dipahami dalam konteks pewarisan tradisi lisan, misalnya dalam konteks ritual adat. Wacana tentang ini dibangun berdasarkan sejumlah modal yang disiapkan. Modal budaya (pemahaman tentang sejarah asal-usul dalam konteks keluarga besar subetnis atau klan (*woe*) pemilik rumah adat. Modal ekonomi (uang) yang dibutuhkan dalam rangkaian pembangunan rumah adat serta segenap komponen pendukungnya. Modal sosial yang berhubungan dengan relasi antarkeluarga, kebersamaan, dan persatuan dalam membangun rumah adat sebagai salah satu simbol identitas klan. Modal simbolik yang ditunjukkan melalui puisi lisan *Sa Ngaza* yang disampaikan oleh *Mori Sa Ngaza* sebagaimana diungkapkan dalam kutipan berikut ini.

Kelancaran pewarisan tradisi lisan *Sa Ngaza* berhubungan dengan modal. Modal budaya yang harus dimiliki pemilik ritual, modal sosial, serta modal ekonomi yang mendukung modal simbolik sebagaimana dikemukakan oleh Bourdieu (1997). Modal budaya adalah pengetahuan historis tentang sejarah *sa'o* yang dimiliki. Modal sosial berhubungan dengan relasi komunikasi yang dibangun *mori ngalu* (pemilik ritual, penyelenggara ritual) dengan *wailaki* (keluarga kerabat, pendukung ritual) serta komponen masyarakat lainnya untuk memperlancar jalannya ritual. Modal ekonomi adalah dukungan material yang ada dan diperkuat apabila modal budaya dan modal sosial berjalan. Sementara itu, modal simbolik akan berjalan dengan sendirinya jika modal budaya, modal sosial, dan modal ekonomi sudah berjalan dengan baik. Modal ini diperlukan agar ritual adat *ka sa'o* sebagai sebuah habitus dapat berlangsung dalam ranah kebudayaan Ngadha. Kekuatan habitus dengan modal yang kuat dalam ranah adat ataupun ranah agama akan

melahirkan praktik tradisi lisan dan pewarisan tradisi lisan dapat berlangsung. Sebab, habitus dan ranah adalah dua konsep sentral (Mahar dalam Harker, dkk. 2009:43) dalam memahami pewarisan ritual adat *ka sa'o* (pemberkatan rumah adat) sebagai habitus, dan adat Ngadha sebagai ranah dalam pewarisan tradisi lisan (Banda 2015:299).

Untuk memahami kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan *Sa Ngaza* yang diwariskan di tengah formasi dan peran wacana kebudayaan Ngadha di era postmodern ini, diangkat *Sa Ngaza* dalam ritual pemberkatan rumah adat. Dalam hal ini *Sa Ngaza* dalam ritual pemberkatan rumah adat (*sa'o*) Watu Wea yang dijadikan dasar kajian. Teori yang dipakai adalah teori kekuasaan dan kebenaran menurut Foucault yang menggarisbawahi pikirannya tentang *parrhesia* (berbicara tentang kebenaran) dan *parrhesiasist* (orang yang berbicara tentang kebenaran).

Kata *Parrhesia* dan *Parrhesiasist* dijelaskan secara khusus oleh Michel Foucault dalam enam kuliah terakhirnya di Universitas of California Berkeley, pada bulan Oktober-November 1983. Enam kuliah Foucault tersebut diedit oleh Joseph Pearson pada tahun 1985 berdasarkan catatan yang dibuat oleh auditornya. Teks diadaptasi, sebagai arsip digital, oleh foucault.info pada tahun 1999. Dalam kuliah tersebut Foucault berbicara tentang "Wacana dan Kebenaran" sebagai problematisasi *parrhesia*. Tujuannya bukan untuk berurusan dengan masalah kebenaran, tetapi bagaimana menyatakan bahwa kebenaran itu dipandang sebagai suatu kegiatan atau tindakan. Tidak dalam rangka menganalisis "kebenaran" atau "benar" dari segi mana pun. Tidak menyebutkan syarat perlu dan cukup untuk kebenaran atau memberikan makna kebenaran. Akan tetapi, menyediakan syarat cukup untuk menunjukkan bahwa kita dibenarkan dalam mempercayai sebuah preposisi (atau kalimat atau keyakinan dll.) (Kirkham 2013:38-39 dalam Banda 2016:566).

Foucault menggarisbawahi peran berbicara tentang kebenaran (*parrhesia*) dan orang yang berbicara tentang kebenaran (*parrhesiasist*). Dengan konsep ini dapat dijelaskan bahwa berbicara tentang kebenaran ditentukan oleh materi pembicaraan. *Sa Ngaza* adalah materi yang akan disampaikan oleh *Mori Sa Ngaza* sebagai *parrhesiasist*. Tulisan ini selanjutnya mencermati kekuasaan dan kebenaran puisi lisan *Sa Ngaza* dengan menggunakan metode deskriptif analitik dengan memperhatikan data pustaka. Demi memudahkan alur pikiran tentang kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan *Sa Ngaza*, perlu dijelaskan lebih dulu sejarah singkat rumah adat Watu Wea milik klan Tiko Sawa dan kedudukan *Sa Ngaza* di dalamnya. Setelah itu dilanjutkan dengan hakikat puisi lisan *Sa Ngaza*, serta kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan *Sa Ngaza*.

METODE

Tulisan ini mengambil puisi lisan *Sa Ngaza* yang diwartakan oleh *Mori Sa Ngaza* dalam ritual pemberkatan rumah adat (*ka sa'o*) Watu Wea. Rumah adat milik subetnis atau klan (*woe*) Tiko Sawa di Kampung Wogo Kabupaten Ngada di Flores. Dua puisi lisan *Sa Ngaza* ini menjelaskan kekuasaan klan (*woe*) dan kebenaran

asal-usul leluhur, rumah adat, penanggung jawab rumah adat, serta klan Tiko Sawa. Untuk melengkapi analisis data dijelaskan juga sejarah singkat rumah adat Watu Wea di Kampung Wogo.

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data pustaka sebagai data primer. Data ini diperoleh dari disertasi "*Sa Ngaza* dalam Ritual Adat dan Ritual Keagamaan Etnik Ngadha di Flores" (Banda 2015). Analisis data dilakukan sejak awal peninjauan data serta kaitannya dengan wacana kekuasaan dan kebenaran yang diungkapkan melalui *Sa Ngaza*. Penyajian data dideskripsikan secara deskriptif analitik. Penyajian dilakukan dengan penetapan makna dari data yang telah tersaji (Haberman dalam Denzin (ed.) 2009:592) dan dijelaskan dalam "Wacana Kekuasaan dan Kebenaran dalam Puisi Lisan *Sa Ngaza*."

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sejarah Singkat Rumah Adat Watu Wea di Kampung Wogo

Setiap klan atau subetnik (*woe*) etnik Ngadha memiliki *Sa Ngaza*. Menurut Djawa Nai (Banda 2015), terdapat sekitar seratus klan dalam kelompok etnik Ngadha. Masing-masing klan memiliki *Sa Ngaza* (puisi pewartaan identitas). Untuk memahami kedudukan *Sa Ngaza* dalam klan, berikut ini dijelaskan sejarah rumah adat Watu Wea (setiap rumah adat di Ngadha memiliki nama) milik klan Tiko Sawa, di Kampung (*nua*) Wogo, Kabupaten Ngada, Flores (Ngada tanpa *h* adalah nama kabupaten, sedangkan Ngadha adalah nama kelompok etnik terbesar yang ada di Kabupaten Ngada).

Orang Wogo termasuk dalam etnik Ngadha yang terdiri atas klan atau subetnik (*woe*). Di Wogo terdapat tiga puluh satu rumah adat yang memiliki nama masing-masing. Klan (*woe*) Tiko Sawa memiliki empat rumah adat (*sa'o*) yaitu *sa'o* Watu Wea, *sa'o* Tiwu Sawa, *sa'o* Pita Ine, dan *sa'o* Dewa Ninge (Banda 2015:67). Watu Wea adalah rumah adat keturunan ibu (*sa'o peka pu'u*). Oleh karena itu, yang menjadi penjamin keberlangsungan *sa'o* adalah anak-anak dari garis keturunan ibu. Watu Wea baru diresmikan keberadaannya di Wogo pada 28 Juni 2012. Sejarah *sa'o* Watu Wea dapat dibaca dalam Banda (2015). Kemampuan klan Tiko Sawa membangun kembali rumah adat (setelah 82 tahun) menunjukkan bahwa masyarakat postmodern lebih memercayai penjelasan narasi-narasi kecil penjelasan yang konteks lokal sehingga bersifat plural dan kontekstual (Yusuf 2014:19). Paparan secara singkat tentang pembangunan rumah adat berdasarkan keempat modal, yaitu modal budaya, modal sosial, modal ekonomi, dan modal simbolik, dapat juga dibaca dalam Banda (2015:302-303).

Modal budaya berhubungan dengan pengetahuan dan kemampuan intelektual dalam memahami sejarah asal-usul keturunan. *Woe* (subetnik) Tiko Sawa memiliki pengetahuan lengkap tentang sejarah asal-usul mereka. Pada tahun 1920-1930 terjadi migrasi berangsur-angsur dari Kampung Wogo lama ke Lampung Wogo sekarang (jaraknya sekitar 3 kilometer). Tiga belas tahun kemudian (1933) sejak 1920 dilangsungkan ritual pemberkatan kampung (*ka nua*). Ketika itu *sa'o* Watu Wea disebutkan kehadirannya, tanpa bentuk fisik.

Dengan dukungan modal ekonomi dan modal sosial, rencana pendirian *sa'o* Watu Wea baru terjadi sekitar tahun 2008/2009. Untuk keperluan ini, dilakukan ritual *kago liko*, yaitu sebuah ritual yang menetapkan Wanibaldus Watu Gale dan Martina Itu, dua bersaudara yang ditugaskan mengayomi Watu Wea (seperti rumah adat, belis, urusan tanah, keluarga/*wailaki* dan lainnya) termasuk berperan dalam pembangunan *sa'o* Watu Wea. Keluarga *woe* Tiko Sawa dan anggota keluarga (*wailaki*) lainnya bahu-membahu mewujudkan pendirian *sa'o* Watu Wea.

Ritual pemberkatan rumah adat (*ka sa'o*) Watu Wea dilaksanakan pada 26-28 Juni 2012, setelah menantinya selama 82 tahun (1930-2012). Dalam ritual *ka sa'o* diwartakan *Sa Ngaza* dari klan Tiko Sawa sebagai pemilik ritual dan (*mori ngalu*) sebagai modal simbolik. Puisi lisan *Sa Ngaza* diyakini sebagai media proklamasi identitas rumah adat Watu Wea dan klan Tiko Sawa. Rumah adat *Watu Wea* telah disahkan dengan puisi lisan *Sa Ngaza* sebagai salah satu modal simbolik untuk melegitimasi kehadiran rumah adat dan segenap pendukungnya.

Mori Sa Ngaza (pewartanya *Sa Ngaza*) adalah tokoh yang ditentukan untuk mewartakan *Sa Ngaza*. Orang yang memiliki kekuasaan untuk mewartakan sejarah dan identitas rumah adat Watu Wea dari klan Tiko Sawa (Banda 2015:302-303). Sejarah singkat rumah adat Watu Wea melatari pembahasan tentang kekuasaan dan kebenaran *Mori Sa Ngaza* dalam mewartakan kebenaran asal usul sejarah dan identitas klan yang terdapat di dalam puisi lisan *Sa Ngaza*.

Puisi Lisan Sa Ngaza

Sa ngaza merupakan salah satu bentuk puisi lisan Ngadha di Kabupaten Ngada Flores. *Sa Ngaza* terdiri atas dua kata, yaitu *sa* artinya menyerukan, memanggil, atau mewartakan, dan *ngaza* artinya nama. *Sa Ngaza* sama dengan menyerukan, memanggil atau mewartakan nama. Dalam kebudayaan Ngadha, *Sa Ngaza* memiliki pengertian pewartaan nama atau pewartaan identitas. *Sa Ngaza* berhubungan dengan identitas pribadi dan identitas kelompok dalam satu *sa'o* (rumah adat) dan satu *woe* (klan, subetnik) dengan fokus pemujaan leluhur (Arndt 2009:243; Djawa Maku 1994:4; Djawa Nai 1995; Vianey 2008:284-285; Banda 2015:24).

Untuk mengerti dengan lebih baik apa yang dimaksudkan dengan *Sa Ngaza* dan kedudukannya dalam kebudayaan Ngadha, dijelaskan tentang *Sa Ngaza* dengan contoh-contoh berikut ini.

Contoh 1

Bait 1

Oh ja'o Hoga Tiko

Ja'o Hoga Sawa

(Oh, saya pemuda Tiko

Saya Pemuda Sawa)

Bait 2

Dia ja'o tuku mumu nunga lema
Ema ja'o Watu Ule, Watu dhogo
(Di sini saya menyambung lidah
Bapak saya Watu Ule Watu Dhogo)

Bait 3

Itu ne'e Gale da bheka gha
pu'u mena Nesi Leza
Dheke dia sa'o Watu Wea
Wi toro papa bhoko wi mite mataraga
(Itu dan Gale telah dilepaskan
Dari rumah asalnya Nesi Leza
Masuk ke dalam rumah Watu Wea
Penghuni *papa bhoko penjamin mataraga*)

Bait 4

Wi tuku moe tuku mumu
Wi nunga moe nunga nai
Ele sogo wi tolo jogho na'a kena tolo go
Ele tana kapa-kapa na'a kena wawo laba
(Meneruskan bagai teruskan suara
Menceritakan bagai keindahan pakaian
Pinjam berbilang-bilang letakkanlah di atas gong
Utang berjumlah-jumlah taruhlah di atas gendang)

Bait 5

Hoga hama miu tau laba
(Penabuh yang handal, tabuhlag gendang)

Teks *Sa Ngaza* di atas diwartakan oleh Siprianus Soro Bate (45 tahun) sebagai pewarta *Sa Ngaza (Mori Sa Ngaza)*. Siprianus anak keturunan pemilik rumah adat Watu Wea. Ia mewakili Agustinus Watu Wea (80 tahun) yang karena usia tua, sudah tidak memiliki kemampuan berbicara lantang sebagai *mori sa ngaza*. *Sa Ngaza* diwartakan 28 Juni 2012.

Contoh 2

Bait 1

Oh ja'o Hoga Tiko Sawa da maku
Ja'o Hoga Tiko Sawa da maku
(Oh saya Pemuda Tiko Sawa yang agung
Saya Pemuda Tiko Sawa yang agung)

Bait 2

Ja'o da baga pu'u dia eko rada bata
Raba wi podhu padhi sama ne'e kae azi ana

Ja'o da ngodho pu'u dia ulu poto
Wi dongo mogo ze Wogo ne'e toto woso
(Saya sampai di gerbang kampung
Untuk berdampingan dengan kakak adik dan anak
Saya tiba melalui gerbang *ulu poto*
Untuk bermukim bersama semua orang Wogo

Bait 3

Tana, sogo da woso-woso na'a kena wawo go
Tana wi kapa-kapa na'a kena wawo laba
(Pinjam berbilang-bilang letakkan di atas gong
Utang berjumlah-jumlah taruhlah di atas gendang)

Bait 4

Hoga hama miu tau laba
(Penabuh yang handal, tabuhlah gendang)

Teks di atas diwartakan di gerbang kampung bagian bawah (*rada bata*). *Mori Sa Ngaza* adalah Wanibaldus Watu Gale (33 tahun) sebagai pemimpin terpilih, penjaga rumah adat Watu Wea. *Sa Ngaza* diwartakan pada 28 Juni 2012. Sebagaimana dijelaskan oleh Banda (2015), *Sa Ngaza* memiliki sistem pembaitan yang terdiri atas tiga bagian berikut ini.

Bagian pertama adalah formula pembukaan sebagai pewartaan identitas tokoh (bait 1 contoh 1 dan 2). Bagian kedua adalah formula tematik (isi) yang mencatat tema utama dari teks *Sa Ngaza* (bait 2, bait 3, dan bait 4 contoh 1 dan bait 2 dan bait 3 contoh 2). Bagian ketiga adalah formula *go laba* (gong gendang) sebagai formula penutup, pewartaan penutup, atau pewartaan *laba go* yang isinya perintah untuk membunyikan gong gendang (dan selalu dilanjutkan dengan tarian *ja'i*) (bait 4 contoh 1 dan bait 5 contoh 2). Formula dan ungkapan formulaik sebagai orientasi lisan terlihat dalam struktur formal puisi: jumlah kata dalam larik dan bait, sistem pembaitan, dan gaya bahasa; dan struktur sintaksis pola-pola lisan terlihat dalam penggunaan sarana retorika: paralelisme, pleonasmе dan tautologi, repetisi dan enumerasi, sedangkan semantik terdapat dalam tema atau kelompok gagasan (Lord 1976:68; Taum 2011:102-103; Banda 2015:103-115).

Contoh 1 menjelaskan beberapa nama tokoh. Nama Tiko dan Sawa (bait 1), Watu Ule dan Watu Dhogo (bait 2), (Martina) Itu dan (Wanibaldus) Gale (bait 3). Nama rumah adat (*sa'o*) Nesi Leza dan Watu Wea (bait 3). Contoh 2 menjelaskan nama tokoh Tiko Sawa (bait 1).

Dalam perspektif Foucauldian tentang relasi kekuasaan dan kebenaran dalam *Sa Ngaza* yang diwartakan *Mori Sa Ngaza* (pewarta *Sa Ngaza*) dicatat beberapa hal penting. Pertama, nama tokoh dan leluhur mitologis. Keberadaan tokoh dan leluhur mitologis berkaitan dengan asal-usul klan (subetnis) Tiko Sawa yang memiliki kuasa

atas rumah adat (sa'o) Watu Wea di Wogo. Kuasa atas rumah adat ini menjelaskan pula identitas subetnis Tiko Sawa di Kampung Wogo Ngadha yang meyakini asal-usul keturunan mereka sebagaimana dijelaskan berikut ini.

Tiko Sawa adalah ular sakti yang menjelaskan identitas *woe*. Menurut Paulus Radja, Tiko Sawa adalah nama tokoh mitologis untuk *ana woe* (segenap keturunan) Tiko Sawa yang diakui oleh segenap *woe* dan keturunannya yang mendiami *nua* Wogo. *Sawa* denotatifnya ular besar dan sawah sebagai lahan pertanian. *Sawa* bagi *woe* Tiko Sawa memiliki konotasi ular sakti. Konotasi ini telah menjadi mitos bagi orang Wogo keturunan *woe* Tiko Sawa sebagaimana dijelaskan Danesi (2010:146) bahwa nama adalah pengakuan atas kemanusiaan dan eksistensi (Banda 2015:121).

Kedua, penghormatan terhadap leluhur dan identitas *woe* (subetnis). "Tiko Sawa" serta penghormatan terhadap leluhur mitologis klan Tiko Sawa diungkapkan dalam bait-bait *Sa Ngaza* secara keseluruhan. Bait 4 baris 3 dan 4 (contoh 1) dan bait 3 (contoh 2) menjelaskan bahwa demi keberadaan *sa'o* (rumah adat), keturunan *woe* (sub-etnik) Watu Wea dan pemilik *sa'o* Watu Wea rela berkorban secara materi (modal ekonomi). Semua orang boleh tahu sejauh suara gong berbunyi (*na'a kena tolo go*) dan suara gendang ditabuh (*na'a kena wawo laba*) bahwa ritual tersebut dilangsungkan demi eksistensi dan identitas rumah adat Watu Wea dengan leluhur mereka Tiko Sawa di tengah-tengah masyarakat etnik Ngadha yang berada di Wogo.

Ketiga, pengukuhan eksistensi *woe* dalam musik dan tarian. Bait 5 (contoh 1) dan bait 4 (contoh 2), terdiri atas satu baris. *Hoga hama miu tau laba* (Penabuh yang handal, tabuhlah gendang). Ini merupakan formula penutup yang sama (dengan beberapa variasi) untuk semua *Sa Ngaza* milik klan. Bagian penutup ini merupakan perintah untuk membunyikan gendang dilanjutkan dengan tarian (*ja'i*) masal yang dimulai dari pewarta *Sa Ngaza* (*Mori Sa Ngaza*) dan serentak diikuti oleh penari lainnya, baik laki-laki maupun perempuan (Banda 2015).

Isi *Sa Ngaza* berhubungan dengan *parrhesia* (berbicara tentang kebenaran) asal-usul sejarah dan eksistensi klan Tiko Sawa. Contoh 1 dan contoh 2 menjelaskan tentang rumah adat *Watu Wea*, *Sa Ngaza*, dan *Mori Sa Ngaza* sebagaimana disebutkan dalam bagian II Sejarah Singkat Rumah Adat Watu Wea di Kampung Wogo yaitu nama kampung (*nua* Wogo), nama tokoh dan leluhur mitologis, nama rumah adat, ritual *kage liko* sebuah ritual adat yang memastikan bahwa Martina Itu (Itu) dan Wanibaldus Gale (Gale) (*mori sa ngaza* dalam *sa ngaza* contoh 2) yang akan menjadi penjaga dan penanggung jawab rumah adat Watu Wea. Keduanya sudah dipisahkan dari rumah asal Nesi Leza dan menjadi penanggung jawab Watu Wea. Kepastian peran keduanya dalam rumah adat untuk bertanggung jawab dalam simbol *papa bhoko* (tempat untuk perempuan) dan *mataraga* (bagian pusat dan inti rumah adat tempat untuk laki-laki). Hal ini menunjukkan kepada keluarga dan publik pendengar bahwa keberadaan rumah adat harus dijamin

keberlangsungannya bagi meneruskan suara (*wi tuku moe tuku mumu*), dan menceritakan bagi keindahan pakaian (*wi nunga moe nunga nai*).

Wacana Kekuasaan dan Kebenaran dalam Puisi Lisan Sa Ngaza

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa puisi lisan *Sa Ngaza* tradisional adalah bagian integral dari tradisi lisan etnik Ngadha. *Sa Ngaza* dan *Mori Sa Ngaza* (orang yang mewartakan *Sa Ngaza*) adalah dua hal yang tidak terpisahkan. Sebagai bagian langsung dari ritual adat, *Sa Ngaza* memiliki kekuasaan dan kebenaran sebagai *Sa Ngaza* karena: (1) kebenaran isinya—menyangkut identitas leluhur—tidak dapat digantikan; (2) kebenaran yang terdapat dalam *Sa Ngaza* adalah ungkapan kekuasaan leluhur yang diyakini sebagai *parrhesia*; (3) *Mori Sa ngaza* adalah seorang yang terpilih sebagai tokoh penting tua adat (*mosalaki*) yang memiliki kekuasaan dan kebenaran *parrhesiasist* karena tugas dan tanggung jawabnya dalam mewartakan kekuasaan dan kebenaran puisi lisan *Sa Ngaza*.

Kekuasaan sering ditunjukkan melalui bahasa, dan bahkan, kekuasaan juga diterapkan atau dilaksanakan lewat bahasa (Thomas 2007:18). Kekuasaan *Mori Sa Ngaza* dijalankan melalui bahasa dalam *Sa Ngaza* yang harus ada dalam ritual adat. Dengan demikian, pengetahuan dan kekuasaan yang dimiliki oleh *Mori Sa Ngaza* akan diukur dari kebenaran apa yang disuguhkannya melalui *Sa Ngaza*, dan bagaimana tanggung jawabnya untuk bertanggung jawab terhadap pewartaan “kebenaran” itu (Banda 2015:295).

Kebenaran yang dimaksudkan di sini adalah nilai intersubjektif atau nilai yang disepakati bersama antara subjek dengan subjek yang lain (teori *coherence*); sesuatu yang abstrak dan yang bermakna sebagai hal yang esensial atau terdalam dari pikiran manusia (teori esensialisme); sesuatu yang sangat kontekstual, sesuai dengan ruang dan waktu (teori eksistensialisme); kebenaran adalah sesuatu yang muncul dari hati nurani manusia, yang sifatnya abstrak (teori perenialisme); kebenaran suatu hasil pemikiran manusia yang terbuka dan kritis sepanjang zaman dan kebenaran lahir dari dialog, diskusi, dan diskursus yang kontinyu (teori kritik) (Adip 2010:118-120).

Dalam kaitannya dengan isi *Sa Ngaza* dan *Mori Sa Ngaza* sebagaimana dijelaskan Banda (2015), kebenaran yang dimaksudkan adalah kebenaran isi *Sa Ngaza* sebagai simbol identitas. Simbol yang tersurat dan tersirat dalam nilai-nilai yang disepakati bersama, esensial, dan lahir dari komunikasi, kesepakatan, dan keputusan yang diambil para tua-tua dan tua adat (*mosalaki*). Hal ini berkaitan juga dengan asal-usul leluhur, rumah adat (*sa'o*), simbol leluhur laki-laki (*ngadhu*), simbol leluhur perempuan (*bhaga*). Selain itu, kebenaran sejarah berdirinya rumah adat, bagian inti rumah adat (*papa bhoko* dan *mataraga*), serta simbol-simbol dan makna filosofis dari eksistensi ritual menggarisbawahi identitas keluarga klan (*woe*). Sebagai tokoh yang bertanggung jawab untuk menyampaikan kebenaran asal-usul dan identitas, *Mori Sa Ngaza* adalah tokoh memiliki peran *parrhesia*.

Parrhesia adalah semacam aktivitas verbal di mana pembicara memiliki beberapa macam hubungan dengan dirinya sendiri, dengan dunia dan lingkungan, dan dengan orang lain. *Parrhesia* Foucault tidak dapat dipisahkan dari gagasannya tentang kuasa, sebab gagasannya tentang kuasa sungguh krusial dalam memahami *parrhesia*—yang dimengerti sebagai relasi pribadi dengan kebenaran—karena kebenaran dimengerti sebagai pelaksanaan kuasa (Foucault dalam Kebung 1997:150-151).

Sebagaimana dikemukakan oleh Foucault bahwa *parrhesia* artinya kebebasan berbicara, berhubungan dengan kebenaran, tugas, dan berhadapan dengan risiko (Kebung 1997:11-12). Sementara itu, *parrhesiasist* artinya orang yang menyampaikan atauewartakan kebenaran (*truth telling*). Dalamewartakan *Sa Ngaza*, *Mori Sa Ngaza* wajib memenuhi syarat-syarat umum yaitu pengetahuan dan kekuasaan sebagai *parrhesiasist*.

Pengetahuan *Mori Sa Ngaza* sebagai *parrhesiasist* adalah pengetahuan yang termuat dalam isi *Sa Ngaza* yang mencerminkan sejarah asal-usul. Pengetahuan ini perlu untuk meyakinkan dirinya sebagai komunikator dalam komunikasi vertikal dari atas ke bawah, saatewartakan *Sa Ngaza* sebagaimana dijelaskan Bertens.

Tidak ada pengetahuan tanpa kekuasaan, dan tidak ada kekuasaan tanpa pengetahuan (*science is power*, istilahnya Francis Bacon). Pengetahuan mengandung kekuasaan sama halnya dengan kekuasaan mengandung pengetahuan. Kekuasaan dan pengetahuan merupakan dua sisi yang menyangkut proses yang sama. Kekuasaan tidak selalu bekerja melalui penindasan dan represi, melainkan juga melalui normalisasi dan regulasi (Bertens 2001:313-314).

Dalam *parrhesia*, ada tiga bentuk hubungan antarmanusia, yaitu hidup bersama dalam komunitas, hidup masyarakat umum, dan relasi personal antarmanusia (Kebung 1997:31). Sebagaimana dijelaskan Banda (2015), untuk menjelaskan fungsi *parrhesia*, *Mori Sa Ngaza* dan praktik *parrhesia*, jenis hubungan yang mesti diperhatikan: (1) relasi dengan diri sendiri; (2) relasi dengan sesama dan antarsesama; demi menjunjung tinggi relasinya dengan; (3) alam semesta leluhur dan Yang Mahatinggi. Pemahaman ini penting bagi *Mori Sa Ngaza* untuk masuk dalam praktik *parrhesia* dan *parrhesiasist*.

Relasi dengan diri sendiri *Mori Sa Ngaza* sebagai pewarta memiliki dua peran, yaitu peran dirinya sebagai pewarta dan peran dirinya sebagai tokoh mitologis atau *ebu nusi* pada saat *Sa Ngaza* diwartakan. Dalam praktiknya, *Mori Sa Ngaza* mesti sanggup memosisikan dirinya sebagai orang yang memiliki integritas. Dengan dua kriteria yang disebutkan oleh Kebung (1997): (1) ia harusewartakan *Sa Ngaza* dengan benar; dan (2) harus memiliki suatu kepastian, kemantapan, dan kestabilan dalam pilihan, pendapat, dan buah pikirannya.

Kebenaran dan relasi dengan diri sendiri menjelaskan tentang relasi dengan orang lain (sesama). Dalam konteks *parrhesia* dan *parrhesiasist* puisi lisan *Sa Ngaza*, keluarga

klan yang menyelenggarakan ritual adat mengandalkan pentingnya berbicara benar, keterbukaan, dan kejujuran sebagai simbol kesadaran etnisitas Ngadha. Etnisitas dibentuk oleh cara kita berbicara tentang identitas kelompok dan mengidentifikasi diri dengan tanda dan simbol yang membentuk etnisitas (Barker 2009:205).

Wacana kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan *Sa Ngaza* menjelaskan bahwa pengetahuan dan kekuasaan yang dimiliki oleh *Mori Sa Ngaza* sebagai *parhesisist* akan diukur dari kebenaran apa yang disuguhkan *Sa Ngaza*, sebagai *parrhesia*. Bagaimana tanggung jawabnya untuk bertanggung jawab terhadap pewartaan “kebenaran” itu. Kebenaran dalam *Sa Ngaza* adalah hal yang cocok dengan keadaan yang sesungguhnya. *Mori Sa Ngaza* wajib mewartakan itu dengan kelurusan hati, kejujuran, sesuatu yang sungguh-sungguh ada dan diyakini (Banda 2015).

Banda selanjutnya menyebutkan bahwa pemahaman *Mori Sa Ngaza* tentang makna *parrhesia* dan *parrhesiasist* itu akan meyakinkan dirinya untuk memiliki kuasa sebagai seorang pewarta yang bertanggung jawab. Apa yang merupakan kebenaran bagi pewarta, dalam komunikasi vertikal formal sering kali mesti diterima sebagai kebenaran juga oleh pendengar, rakyat biasa, yang tidak memiliki posisi dominan. Sebagai komunikator, seorang pewarta memiliki kekuasaan dan pengetahuan untuk melakukan represi sebagaimana dijelaskan oleh Foucault bahwa kekuasaan dan pengetahuan secara langsung saling menyatakan antara yang satu dan yang lain untuk menyatakan kebenaran (Kebung 1997). Dalam praktik kebudayaan pengetahuan, kekuasaan, dan kebenaran, saling menyatakan satu sama lain.

Puisi lisan *Sa Ngaza* yang *dulce et utile* adalah sebuah praktik kebudayaan (revitalisasi rumah adat setelah 82 tahun tidak tampak secara fisik dan segenap ritual yang melingkarinya; modal budaya, modal sosial, modal ekonomi, dan modal simbolik yang dibutuhkan) dalam era postmodern sebagaimana diungkapkan Jean Baudrillard pada awal tulisan ini.

Wacana kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan *Sa Ngaza* adalah praktik kebahasaan terstruktur (oleh pemilik kebudayaan khususnya pemilik dan penyelenggara ritual adat di mana *Sa Ngaza* sebagai bagian integral). Pemilik ritual (klan Tiko Sawa sebagai contoh) mengonstruksi praktik sosial (pembangunan rumah adat Watu Wea dengan berbagai dukungan modal), untuk merevitalisasi kekuasaan klan dan segala perangkat di dalamnya dalam simbol rumah adat (*sa'o*), ritual pemberkatan rumah adat (*ka sa'o*), serta dukungan kelompok-kelompok kebudayaan di sekitarnya.

SIMPULAN

Kekuasaan dalam tradisi lisan menjadi penting demi keberlanjutan tradisi itu sendiri. Wacana kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan *Sa Ngaza* adalah wacana yang dipraktikkan dalam ritual adat, yang mesti direncanakan untuk dihadirkan kembali dengan beberapa catatan penutup berikut ini.

Kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan meliputi sejarah asal-usul, identitas, dan pandangan hidup. Kekuatan untuk bertumbuh dan hadir dalam tradisi lisan mesti ditempatkan dalam metafora perjalanan (Clifford) sebab segala yang lokal dipengaruhi oleh budaya global seperti modal dan transaksi keuangan agar tradisi lisan dapat berjalan.

Kekuasaan dan kebenaran dalam puisi lisan sebagai *parrhesia* dan *parrhesiasist* dalam tradisi lisan, memiliki pengaruh dan dominasi untuk: (1) kelangsungan tradisi; (2) hubungan kekerabatan; dan (3) pembentuk karakter yang berpijak pada ekologi dan kearifan lokal.

Hubungan antara semua komponen masyarakat pendukung tradisi lisan perlu ditata kembali sesuai kebijakan tradisi yang diyakini masyarakat lokal. Sebagaimana dijelaskan Yusuf (2014:19), masyarakat postmodern lebih percaya pada narasi kecil, penjelasan lokal, dan kontekstual.

Puisi lisan yang diwariskan melalui ritual adat secara lisan adalah *dulce et utile* (indah dan berguna). Dalam era postmodern, pewarisan yang indah dan berguna itu perlu didukung oleh berbagai modal (Banda 2016:40-47), yaitu modal budaya, modal sosial, modal ekonomi, dan modal simbolik.

DAFTAR PUSTAKA

- Adip, Mohammad. 2010. *Filsafat Ilmu Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arndt, Paul. 2009. *Masyarakat Ngadha Keluarga, Tatanan Sosial, Pekerjaan, dan Hukum Adat*, diterjemahkan oleh Paul Sabonama). Ende: Nusa Indah. Maumere: Pusat Penelitian Candraditya.
- Banda, Maria Matildis. 2015. "Tradisi Lisan *Sa Ngaza* dalam Ritual Adat dan Ritual Keagamaan Etnik Ngadha di Flores." Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Udayana.
- . 2016a. "Parrhesia dan Kekuasaan Sastrawan dalam Mengungkapkan Kebenaran." Dalam *Isu-Isu Mutakhir dalam Kajian Bahasa dan Sastra*, disunting oleh Sudibyo dan Ilma. Yogyakarta: Interlude.
- . 2016b. "Teori Modal dalam Pewarisan Tradisi Lisan." Dalam *Prosiding Seminar Sastra, Budaya, dan Perubahan Sosial*, disunting oleh Adi Setijowati, dkk. Surabaya: LPPM Universitas Kristen Petra.
- Barker, Chris. 2009. *Cultural Studies: Teori dan Praktek*, diterjemahkan oleh Noerhadi dan Sihabul Millah. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Barthes, Roland. 2007. *Petualangan Semiologi*, diterjemahkan oleh Herwinarko S.A. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- . 2010. *Membedah Mitos-Mitos Budaya Massa Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, dan Representasi*, diterjemahkan oleh Mahyuddin Ikramullah). Yogyakarta: Jalasutra.
- Bertens, K. 2001. *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*. Jakarta: Gramedia.
- Danesi, Marcel. 2010. *Pesan, Tanda, dan Makna Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, diterjemahkan oleh Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari. Yogyakarta: Jalasutra.
- Djawa Maku, Anton H. 1995. "Woe Ngadhu Ebu Ledo Sebuah Tinjauan Hak-Hak Kekerabatan dan Hak-Hak Atas Menurut Penuturan Bapak Paulus Maku Djawa." Diklat.
- Djawa Nai, Stephanus. 1980. "A Study of the Ngadha Text Tradition: A Linguistic Investigation of the Collective Mind of the Ngadha People on the Island of Flores Indonesia." Disertasi pada The University of Michigan.
- Foucault, Michel. 2007. *Order of Thing: Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan*, diterjemahkan oleh Priambodo dan Pradana. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Haryatmoko. 2002 "Kekuasaan Melahirkan Anti Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault." *BASIS*, Januari-Februari.
- Hoed, H. Benny. 2011. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Komunitas Bambu.
- Jenkins, Richard. 2010. *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Kebung, Kondrad. 1997. *Michael Foucault Parrhesia dan Persoalan Mengenai Etika*. Jakarta: Obor.
- Lord, Albert B. 1976. *The Singer of Tales*. Harvard University Press.
- Lubis, Akhyar Lubis. 2014. *Postmodernisme Teori dan Metode*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mahar, Cheleen. 2009. "Pierre Bourdieu: Proyek Intelektual." Dalam *Habitus x Modal + Ranah = Praktik*, disunting oleh Richard Harker, dkk. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pudentia MPSS. 2004. "Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Naskah *Roro Mendut dan Pronocitro*: Kasus Perlawanan Pesisiran Terhadap Mataram." Dalam *Naskah, Tradisi Lisan dan Sejarah*. Jakarta: Akademi Jakarta Bekerja sama dengan

PMB-LIPI, PSDR-LIPI, dan ATL).

Taum, Yoseph Yapi. 2011. *Studi Sastra Lisan Sejarah, Teori, Metode, dan Pendekatan Disertai Contoh Penerapannya*. Yogyakarta: Lamalera.

Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Tol, R. dan Pudentia. 1995. "Tradisi Lisan Nusantara: Oral Traditions from the Indonesian Archipelago, A Three Directional Approach." *Warta ATL* I (01).

Watu, Vianey Yohanes, 2008. "Representasi Citraan Ilahi dan Insani dalam Entitas Ritus *Sa'o Ngaza* di Kampung Guru Sina, Kabupaten Ngada Flores." Disertasi pada Fakultas Pascasarjana Universitas Udayana.