

Volume 22, No.1 (June 2020): 1-150

ISSN 1410-8356
E-ISSN 2355-5963

JURNAL ANTROPOLOGI

Isu-isu Sosial dan Budaya

Negara dan Illegalitas: Studi Kasus Perdagangan Burung di Wilayah Jakarta
INDRAINI HAPSARI, SEMIARTO AJI PURWANTO

Tradisi *HANTA UA PUA* Sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi di Bima
NURROFIKA, MUKHAMAD MURDIONO

Makna dan Penghargaan Perempuan Nuaulu dalam Inisiasi Ritual Pinamou di Pulau Seram

TELFRIN LASAMAHU, IZAK Y. M. LATTU, RAMA TULUS PILAKOANU

Tadisi Wisuda Secara Adat Di Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur Kabupaten Kerinci

YOLLA RAMADANI, ASTRID QOMMANEECI

Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama Di Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur

MUL AKBAR ETA PARERA, MARZUKI



LABORATORIUM ANTROPOLOGI
JURUSAN ANTROPOLOGI
FISIP UNIVERSITAS ANDALAS
PADANG

JURNAL ANTROPOLOGI: Isu-Isu Sosial Budaya

P-ISSN 1410-8356

E-ISSN 2355-5963

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) telah terdaftar dengan nomor ISSN 1410-8356 (cetak), ISSN 2355-5963 (online). Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) adalah jurnal peer review yang diterbitkan oleh Laboratorium Antropologi, Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas, Sumatera Barat, Indonesia.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) diterbitkan dengan tujuan ikut membangun kajian Ilmu Antropologi Sosial dan Budaya di Indonesia, dengan terbuka dan menerima kontribusi dari berbagai disiplin ilmu dan pendekatan yang bertemu di persimpangan hasil penelitian dan analisis-kritis mengenai isu pembangunan kontemporer. Jurnal ini dikelola dan di bawah naungan Laboratorium Antropologi Jurusan Antropologi FISIP Universitas Andalas. Sumbangan artikel meliputi artikel hasil penelitian, kajian kepustakaan dan ulasan ilmiah lainnya.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) terbit secara berkala sebanyak dua kali dalam rentang waktu bulan Juni hingga bulan Desember. Artikel Jurnal ini dapat ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris. Artikel yang diterbitkan telah melalui proses seleksi oleh dewan redaksi dan mitra bestari. Artikel yang lolos seleksi akan dipungut biaya guna keberlanjutan jurnal, sedangkan pengiriman naskah tidak dipungut biaya. Informasi lengkap untuk pemuatan artikel dan petunjuk penulisan artikel tersedia di dalam setiap terbitan

DEWAN EDITORIAL

Pemimpin Redaksi : Lucky Zamzami (Universitas Andalas)

Dewan Editor : Takamasa Osawa (Kyoto University, Jepang)
Johan Weintre (Flinders University, Australia)
Maskota Delfi (Universitas Andalas)
Yevita Nurti (Universitas Andalas)
Eka Vidya Putra (Universitas Negeri Padang)
Asrinaldi (Universitas Andalas)
Zainal Arifin (Universitas Andalas)

Mitra Bestari : Nursyirwan Effendi (Universitas Andalas)
Juniator Tulus (Nanyang Technological University)
Akifumi Iwabuchi (TUMSAT, Jepang)
Semiarto Aji Purwanto (Universitas Indonesia)
Alfan Miko (Universitas Andalas)
Bambang Rudito (ITB Bandung)
Silfia Hanani (IAIN Bukittinggi)
Dedi Adhuri Supriadi (LIPI, Jakarta)
Adi Prasetyo (Universitas Diponegoro)
Asliah Zainal (IAIN Kendari)
Azwar (Universitas Andalas)
Retnaningtyas Susanti (Universitas Negeri Padang)
Najah Nadiyah Amran (National Univ. of Malaysia)
Syahrizal (Universitas Andalas)
Jendrius (Universitas Andalas)

ALAMAT REDAKSI

JURNAL ANTROPOLOGI
Isu-isu Sosial dan Budaya
Gedung Jurusan Lantai II FISIP
Universitas Andalas Padang
Kampus Limau Manis 25162

Online at <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro>

PENERBIT

LABORATORIUM ANTROPOLOGI
JURUSAN ANTROPOLOGI
FISIP UNIVERSITAS ANDALAS
PADANG

Telp. 0751-71266/081374535378

Email: editor_jantro@soc.unand.ac.id

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya telah mendapatkan akreditasi nasional peringkat 2 Ristek Dikti, dengan nomor SK: 34/E/KPT/2018 Tanggal 10 Desember 2018

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>**Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya**

| ISSN (Online) 2355-5963 |

**DAFTAR ISI**

	Halaman
Negara dan Illegalitas: Studi Kasus Perdagangan Burung di Wilayah Jakarta INDRAINI HAPSARI, SEMIARTO AJI PURWANTO	1
Tradisi HANTA UA PUA Sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi di Bima NURROFIKA, MUKHAMAD MURDIONO	10
Makna dan Penghargaan Perempuan Nuauulu dalam Inisiasi Ritual Pinamou di Pulau Seram TEFRIN LASAMAHU, IZAK Y. M. LATTU, RAMA TULUS PILAKOANU	19
Tradisi Wisuda secara Adat di Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur, Kabupaten Kerinci YOLLA RAMADANI, ASTRID QOMMANEECI	29
Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama di Kota Kupang Nusa Tenggara Timur MOH. MUL AKBAR ETA PARERA, MARZUKI	38
Civil Rights of the Believers of Unofficial Religions (Penghayat Kepercayaan) in Pekalongan District MOH. ILHAM A HAMUDY, M SAIDI RIFKI	48
Kearifan Lokal Masyarakat dalam Melestarikan Tradisi Pernikahan Pepadun di Lampung Utara ROY KEMBAR HABIBI, ENY KUSDARINI	60
<i>Teong Negeri</i> : Sentralitas Folklore Nama Lokal Komunitas dalam Jejaring Sosio-Kultural Islam-Kristen di Maluku REVALDO PRAVASTA JULIAN MB. SALAKORY, IZAK YOHAN MATRIKS LATTU RAMA TULUS PILAKOANNU	70
Tradisi Nyumpet Dalam Budaya Lokal Pada Masyarakat Sekuro, Kabupaten Jepara IMANULLAH HESTI NUR ALAMA, ABDUL GAFUR	81
Dinamika Keagamaan Masyarakat Perbatasan Paloh, Kabupaten Sambas, Kalimantan Barat ASLAN, SUHARI, ANTONI, M. ALI MAULUDIN, GALUH NASHRULLOH KARTIKA MR...	90
Budaya <i>Siri' Na Pacce</i> dan <i>Sipakatau</i> dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan AULIAH SAFITRI, SUHARNO	102

Riau Malay Identity Politics M. RAFI, EKO PRIYO PURNOMO, BASKORO WICAKSONO	112
Perubahan Pola-Pola Perkawinan pada Masyarakat Lampung Saibatin ALI IMRON RINALDO ADI PRATAMA	121
Internalizing Multiculturalism Values Through Education: Anticipatory Strategies for Multicultural Problems and Intolerance in Indonesia FIRDAUS, DIAN KURNIA ANGGRETA, FAISHAL YASIN	131
Etnosentrisme dan Sikap Intoleran Pendatang Terhadap Orang Papua ELIA NURINDAH SARI, SAMSURI	142

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



NEGARA DAN ILEGALITAS: STUDI KASUS PERDAGANGAN BURUNG DI WILAYAH JAKARTA

Indraini Hapsari (^{1*}), Semiarto Aji Purwanto (²)

^{1,2} Department of Anthropology, Faculty of Social and Political Sciences, Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 25th December, 2019
 Review : 06th March, 2020
 Accepted : 30th April, 2020
 Published : 1st June, 2020
 Available Online : June, 2020

KEYWORDS

State; illegality; bird trade; center-periphery; Jakarta.

CORRESPONDENCE

* E-mail: indrainihapsari@gmail.com

ABSTRACT

This article aims to analyze the relationship between state and illegality which taking place at the center, namely in Jakarta. The study becomes significant for examining how mechanisms and relations of non-state and state actors occur. Many ethnographic studies of illegal activities, such as gold mining, logging, and fishing show that such businesses take place on the periphery or border where the state has weak control over such places. Data is conducted by literature study and short field observations. Our case studies of illegal trade in the bird market in Jakarta will question the Weberian perspective which defines the state as a legal and rational institution that will always enforce control in its territory. In this article, we consider the state as a relational arena where it is possible for various actors, both non-state and state actors, to participate in illegal activities through contestations or collaboration to achieve their respective interests or goals.

A. PENDAHULUAN

Aktivitas perdagangan satwa liar bukanlah sebuah fenomena yang baru. Menurut van Uhm (2016), sejak peradaban manusia yang paling awal, aktivitas perdagangan satwa hidup sudah terjadi, yakni mulai dari masa kekuasaan Firaun di Mesir sampai para kaum aristokrat di era modern ini. Ramses II sering terlihat bersama dengan peliharaannya berupa seekor singa dan Julius Caesar juga pernah menerima hadiah berupa seekor jerapah dari Cleopatra (2016:1). Hal ini menunjukkan bahwa sejak zaman awal peradaban manusia hingga dewasa ini, pasar untuk satwa, baik sebagai bahan makanan, bahan pakaian, peliharaan, atau objek hiburan sudah banyak diminati oleh kalangan-kalangan tertentu.

Berbicara mengenai pasar hewan, tidak lengkap bilamana tidak membahas mengenai pasar yang ada di kawasan Asia. Kawasan

Asia merupakan pusat perdagangan satwa liar yang dilindungi yang menjadi sumber, jalur transit, dan juga pasar hewan langka. Kawasan Asia Tenggara sendiri sudah dikenal sebagai pusat perdagangan satwa liar (*wildlife trade*). Indonesia yang memiliki biodiversitas yang tinggi menjadi sumber yang penting di dalam perdagangan gelap satwa liar yang dilindungi. Kepolisian menyebutkan kegiatan ilegal ini menduduki urutan ketiga kejahatan di Indonesia yang jumlahnya berada di bawah perdagangan narkoba dan terorisme (Tempo 2019: 26).

Pasar yang menjual satwa liar terbesar di Asia Tenggara terletak di Indonesia, tepatnya di kawasan ibu kota, Jakarta, yaitu Pasar Barito, Jatinegara, dan Pramuka (TRAFFIC 2015). Perdagangan satwa, baik yang legal maupun ilegal, terjadi di tiga pasar tersebut. Pasar Barito yang terletak di Jalan Barito, Jakarta Pusat, terdiri atas kurang/lebih 30 deretan kios yang secara khusus

menjual burung dan hewan lainnya yang terletak di pinggir jalan. Pasar Jatinegara, Jakarta Timur, terdiri atas kurang/lebih 40 toko burung permanen yang terletak di kanan dan kiri jalan (Jalan Kemuning); dan tambahan beberapa pedagang burung dengan kios yang tidak permanen yang berjualan di depan kios permanen dan juga di tepian Jalan Matraman Raya. Pasar Pramuka yang telah beroperasi sejak tahun 1976 berdiri di atas gedung permanen yang terdiri atas empat lantai dengan ratusan kios yang didominasi oleh penjual burung dan juga perlengkapan burung, seperti makanan dan kandang. Selain menempati gedung utama, ada juga beberapa kios burung permanen yang terletak di sekitar gedung utama (TRAFFIC 2015).

Pemaparan mengenai aktivitas perdagangan satwa liar di atas memunculkan pertanyaan-pertanyaan penelitian. Apakah aktivitas ilegal selalu dikaitkan dengan negara yang memiliki kontrol yang lemah di dalamnya? Apakah dengan memasukkan kontrol negara yang lebih kuat di dalam aktivitas perdagangan satwa ilegal akan mengurangi atau menghilangkan jumlah aktivitas tersebut? Bagaimana dengan Indonesia sendiri sebagai salah satu negara yang dijadikan sumber penting di dalam perdagangan satwa liar, apakah ini menggambarkan sistem pemerintahan dan penegakan hukum yang lemah?. Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis hubungan antara negara dan ilegalitas dalam melihat aktivitas perdagangan satwa liar yang terjadi di ibu kota negara dan pengawasan yang dilakukan oleh negara terhadap aktivitas tersebut.

B. METODE PENELITIAN

Data di dalam artikel ini diperoleh dengan memanfaatkan studi berbagai literatur yang membahas mengenai ilegalitas yang terjadi di Indonesia. Selain melakukan studi literatur, untuk mendapatkan data mengenai praktik ilegalitas di wilayah *center*, penulis melakukan penelitian empirik dan pengamatan secara singkat. Penelitian empirik yang melihat relasi antara manusia dengan komunitasnya, manusia dengan sumber daya alam, serta manusia dengan hukum akan memperlihatkan *non-obvious connections* antara regulasi-regulasi tertentu dan bagaimana individu atau kelompok merespons regulasi tersebut (Teletsky 2017: 120). Penelitian pertama dilakukan dengan melakukan wawancara dengan pegiat yang ada di sebuah lembaga yang terkait dengan konservasi dan perdagangan komoditas burung pada bulan Agustus tahun 2019. Dalam penelitian yang kedua, penulis melakukan wawancara dan pengamatan singkat di sebuah pasar burung di Jakarta pada bulan April dan September 2019.

Kasus perdagangan burung ilegal di sebuah pasar burung di Jakarta dipilih karena selain berkaitan dengan komoditas burung (terutama kicau) yang tengah menjadi tren di kalangan pecinta burung di perkotaan, juga erat kaitannya dengan lokasi dari pasar tersebut. Lokasi penelitian dipilih karena beberapa alasan. Pertama, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, berdasarkan laporan yang dikeluarkan oleh TRAFFIC (2015), beberapa pasar hewan di Jakarta menjadi salah satu pasar yang menjual satwa liar terbesar di Asia Tenggara. Kedua, secara konseptual, lokasi tempat perdagangan burung ilegal yang berada di ibu kota membuat penulis memikirkan kembali mengenai konsep dan/atau teori *mainstream* mengenai *state formation* yang selama ini dipahami dengan menggunakan kerangka berpikir Weberian. Lokasi pasar yang berada di ibu kota juga dapat membongkar pernyataan yang selama ini mengatakan bahwa aktivitas ilegal terjadi di wilayah yang mana negara lemah kontrol terhadapnya (Ballard 1997; Tagliacozzo 2005; Erman 2008; Ford & Lyons 2019).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Kajian Praktik Ilegalitas di Indonesia

Beberapa literatur telah menginspirasi penulis dalam penulisan artikel dengan topik mengenai relasi antara negara dengan aktivitas perdagangan burung ilegal ini. Tinjauan terhadap literatur-literatur juga dapat membuat penulis menemukan relung yang dapat diisi atau diperkaya (*novelty*) dengan penelitian yang akan dilakukan.

Tulisan pertama datang dari Erman (2008) yang membahas mengenai relasi antara aktor-aktor negara dan para penambang timah ilegal di Pulau Bangka. Fokus utama dari tulisan ini adalah melihat bagaimana suatu aktivitas ekonomi ilegal adalah bukan sekadar persoalan memberikan label sebagai transaksi yang terdaftar atau tidak, tetapi juga mengenai relasi kuasa di antara aktor negara dengan masyarakat dalam usaha untuk mendapatkan akses sumber daya timah. Erman (2008) juga menjelaskan mengenai alasan mengapa Pulau Bangka menjadi wilayah yang strategis untuk dilakukannya penyelundupan terhadap timah. Penyelundupan timah yang banyak terjadi di Bangka disebabkan oleh kondisi geografis Bangka yang strategis, yakni dikelilingi oleh lautan dan pulau-pulau kecil, serta dekat dengan pasar bebas di Singapura dan Penang (2008: 93). Dengan kata lain, di dalam konteks kasus yang dijelaskan oleh Erman (2008), pertambangan ilegal timah di Bangka dapat berlangsung dan berkelanjutan karena lokasinya yang dianggap strategis, yakni di wilayah yang

dianggap jauh dari jangkauan negara dan berdekatan dengan pasar bebas.

Lemahnya pengawasan negara juga menjadi penyebab perdagangan macan tutul Sunda, *Prionailurus javanensis*, yang masih terus berlanjut hingga kini (Nijman, dkk. 2019). Pada kasus yang lain, Jepson, dkk. (2011) juga melaporkan lemahnya kapasitas negara untuk meregulasi, absennya organisasi korporat besar, serta tidak adanya budaya yang kuat untuk melakukan konservasi satwa liar dalam diri masyarakat menjadi faktor terbesar penghambat sulitnya melakukan konservasi burung-burung liar di Indonesia. Baik tulisan Nijman, dkk. (2019) maupun Jepson, dkk. (2011) membuat penulis kembali berefleksi, apakah aktivitas ilegal memang berkaitan dengan kontrol negara di periferi yang lemah. Studi Iskandar dan Iskandar (2015) mengenai kontes burung kicau di Bandung, Jawa Barat dan dampaknya terhadap konservasi burung di alam memberikan penulis gambaran lain mengenai keterkaitan antara aktivitas pemeliharaan, perdagangan, dan kontes burung dengan jumlah perburuan burung di alam. Mereka melihat bahwa aktivitas pemeliharaan burung, kontes burung, dan perdagangan burung yang justru terjadi di perkotaanlah yang mendorong perburuan burung yang tidak terkendali di pedesaan. Sayangnya, mereka tidak secara mendalam menguraikan bagaimana proses perdagangan burung liar di perkotaan dapat terjadi dan berkelanjutan.

2. Temuan Empiris di Lapangan

Selain mengulas beberapa literatur, penulis juga melakukan pengamatan singkat ke sebuah lembaga konservasi burung dan sebuah pasar burung untuk mendapatkan temuan empirik. Pada bulan Agustus 2019, penulis mengunjungi sebuah lembaga konservasi yang berfokus pada pelestarian burung-burung liar di Indonesia. Penulis berbincang dengan salah seorang pegiat di lembaga tersebut. Menurutinya, upaya konservasi burung langsung berkaitan dengan aktivitas pemeliharaan burung (*bird keeping*) dan juga kontes burung (*bird contest*).

“Belakangan ini, tren *bird keeping* dan *contest* jadi lebih populer lagi di Indonesia. Dulu, aktivitas memelihara burung lebih banyak dikaitkan dengan tradisi Jawa, *kukila*. Kalau *kukila* yang dipelihara cuma perkutut. Perkutut jadi lambang prestisenya laki-laki Jawa. Sekarang ini, alasan orang memelihara burung sudah mengalami pergeseran; jenis burung yang dipelihara juga lebih

beragam. Hampir semua *song bird* seper-tinya, ya. Selain *bird keeping*, sekarang kontes burung juga sudah banyak ditemukan di berbagai daerah di Indonesia. Burung yang dikonteskan juga sangat beragam jenisnya, terutama *song bird*.

Tren *bird keeping* dan *bird contest* tadi telah menyebabkan peningkatan perburuan burung di daerah-daerah pedesaan. Burung-burung tersebut juga banyak dijual di perkotaan, bahkan kota besar, seperti Jakarta. Saya pernah mengobrol dengan salah satu petinggi di kantor BKSDA, beliau bilang bahwa pasar itu bagaikan suatu etalase. Burung-burung yang dipajang di dalam sangkar yang dilihat oleh pembeli, itu cuma sebagian yang muncul di permukaan. Di balik itu, ada burung-burung khusus yang hanya dikeluarkan ke *serious buyer* saja.”

(Catatan lapangan, 28 Agustus 2019)

Memelihara burung sangat populer dan sudah menjadi hobi banyak orang di Indonesia (Iqbal 2015:132). Burung yang dipelihara kebanyakan merupakan burung hasil perdagangan yang tidak teregulasi (karena burung yang diperdagangkan merupakan spesies yang dilindungi). Hal itu membuat beberapa spesies menjadi terancam punah, seperti murai hijau jawa (*Cissa thalassina*), bulbul berkepala jerami (*Pycnonotus zeylanicus*), dan kakatua jambul kuning (*Cacatua sulphurea*) (2015:132). Memelihara burung juga merupakan tradisi yang melekat pada kebudayaan orang Jawa, oleh sebab itu permintaan burung lokal paling banyak adalah dari daerah-daerah di Pulau Jawa (TRAFFIC, 2015). Bilamana dibandingkan dengan pemelihara satwa bukan-burung, rumah tangga yang memelihara burung liar (*wild-caught birds*) yang termasuk dalam tiga kategori konservasi (burung kicau lokal, burung beo lokal, dan burung kicau impor) rata-rata memiliki pendidikan yang lebih tinggi serta kondisi perekonomian yang lebih baik. Di sisi lain, rumah tangga yang memiliki burung yang memang sengaja ditenakkan secara komersial rata-rata memiliki kondisi perekonomian yang baik pula namun tingkat pendidikannya tidak setinggi mereka yang memelihara burung-burung liar (Jepson dan Ladle 2005).

Pada bulan September 2019, penulis mengunjungi sebuah pasar burung di daerah Jakarta. Sejauh pengamatan penulis, burung-burung yang dipajang di sana tidak ada yang masuk daftar *red list* atau dikategorikan sebagai *endangered* oleh IUCN¹. Dari wawancara dengan

¹IUCN (*The International Union for the Conservation of Nature*) Red List of Threatened Species (dikenal juga sebagai

seorang pedagang pakan burung terungkap bahwa ada burung-burung tertentu yang memang sengaja tidak dipajang oleh penjual di pasar tersebut, salah satunya adalah jalak putih (*Acridotheres melanopterus*)². Selain mencekritkan soal keberadaan burung-burung khusus tersebut, informan juga mengatakan bahwa petugas BKSDA (Balai Konservasi Sumber Daya Alam) yang bertugas di pasar tersebut jumlahnya sangat sedikit dan sangat jarang pula melakukan pengawasan. Informan juga mengatakan bahwa jaringan perdagangan burung ilegal yang terjadi di pasar tersebut juga diduga kuat melibatkan oknum aparaturnya.

3. Negara Hukum yang Legal dan Rasional

Setiap tahun, *The World Justice Project* (WJP³), mengeluarkan sebuah peta dunia yang berisikan indeks peraturan hukum negara-negara di dunia. Tujuan mereka antara lain adalah mengevaluasi tingkat ketaatan warga negara pada peraturan. Indonesia menjadi salah satu negara yang diwakili oleh warna merah muda, yang menunjukkan tingkat ketaatan terhadap peraturan hukum rata-rata. WJP berupaya meningkatkan tingkat ketaatan negara-negara di dunia pada peraturan hukum karena mereka yakin bahwa hal itu dapat mengurangi angka korupsi, melawan kemiskinan dan penyakit, serta memproteksi masyarakat dari ketidakadilan. Peraturan hukum juga merupakan dasar dari keadilan, kesempatan, serta kedamaian di dalam masyarakat yang dapat menjadi penyokong pembangunan, pemerintahan yang akuntabel, serta penghargaan terhadap hak-hak fundamental manusia⁴. Dengan demikian, menurut WJP, tujuan dari kebijakan pembangunan adalah untuk memberikan stimulasi kepada negara-negara di dunia agar dapat melalui proses evolusi menuju indeks kuartil yang menunjukkan masyarakat yang lebih taat pada peraturan. McCarthy (2011: 92) mengatakan, "*The governance discussion places 'the rule of*

law' alongside democracy, a free press, and fair election as critical achievements of modernity." Kalimat ini, menurut penulis adalah awal bagi upaya untuk menjelaskan keterkaitan antara pemerintahan (*governance*) dan penegakan hukum di dalam lingkup pemerintahan itu sendiri.

Menurut Weber (1978: 217) tipe ideal dari dominasi terlegitimasi yang ditemukan di dalam masyarakat modern adalah otoritas yang legal dan rasional (*rational grounds*). Dalam rezim dominasi legal-rasional ini, setiap bagian dari hukum secara esensial berada di dalam sebuah sistem yang konsisten yang terdiri atas peraturan-peraturan yang abstrak yang dibuat secara sengaja. Bentuk dominasi yang legal-rasional menjadi dasar negara modern. Weber juga mengatakan bahwa negara merupakan sebuah komunitas manusia yang (dengan sukses) mengklaim monopoli terhadap hak untuk menentukan apa yang legal dan ilegal di dalam teritorinya (Cribb 2011: 31). Pada negara-negara Barat, hukum tertulis dan keputusan pengadilan dianggap berasal dari masyarakat itu sendiri. Namun begitu, Moustaira (2017:304) mengatakan bahwa karakter mistik dan religius dari pondasi hukum sering kali diabaikan atau bahkan ditolak karena dianggap bertentangan dengan asumsi positivis yang legal dan juga rasional.

Dengan demikian, konsep dari legalitas sendiri sebenarnya inheren di dalam konsep modern mengenai negara. Negara dapat mendefinisikan apa yang legal atau ilegal dan menanamkan dasar perbedaan tersebut di dalam legitimasinya (Aspinall dan van Klinken 2011: 2). Aspinall dan van Klinken (2011) juga mentakan bahwa negara-negara yang tergabung di dalam Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) juga mengadopsi definisi negara Weber sebagai landasan legitimasinya, yakni bahwa negara memiliki kuasa untuk menegakkan hukum dan bila perlu menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan tersebut (2011: 2).

4. Negara dan Paradoks Neoliberalisme

Perdagangan satwa ilegal, selain membawa kerusakan pada lingkungan alam, juga membawa penulis pada pertanyaan mengenai posisi dan peran negara. Dari pernyataan McCarthy (2011: 90), "*While state failure in environmental management contributes to environmental decline, it also brings up the very question of the state,*" penulis melanjutkan dengan pertanyaan, apakah kegagalan negara dalam mengatasi atau mengurangi jumlah aktivitas perdagangan satwa ilegal merupakan suatu gejala dari pemerintahan yang tidak baik? Apakah pemerintahan yang baik (*good governance*) ditandai dengan sistem negara yang kuat?

Sistem pemerintahan yang baik merupakan suatu kunci pemerintahan yang modern dan

IUCN Red List atau Red Data List) dibentuk pada 1964 sebagai inventarisasi konservasi global yang menangani masalah spesies biologi. IUCN merupakan pemegang otoritas terbesar dunia yang berspesialisasi dalam menentukan status konservasi dari suatu spesies.

² Jalak putih (*Acridotheres melanopterus*) termasuk salah satu burung yang dilindungi berdasarkan daftar lampiran yang dikeluarkan dalam PP No.7 Tahun 1999 tentang Pengawetan Jenis Tumbuhan dan Satwa serta tertuang dalam Undang-Undang No 5 Tahun 1994 ini dinyatakan berstatus kritis atau "*critically endangered*" oleh IUCN. (Sumber: <http://www.satuharapan.com/read/detail/read/jalak-putih-burung-endemik-berstatus-kritis>)

³ Dikutip dan disunting dari <https://worldjusticeproject.org/rule-of-law-index/global> (diakses pada 24 Mei 2019, pukul 10.11 WIB).

⁴ Dikutip dan disunting dari <https://worldjusticeproject.org/rule-of-law-index/global> (diakses pada 24 Mei 2019, pukul 10.15 WIB).

merupakan syarat yang krusial bagi demokrasi di era neoliberal. Secara global, neoliberalisme muncul sebagai rangkaian perubahan dan pergeseran di dalam ekonomi-politik dunia pada tahun 1970-an dan 1980-an (Nevins dan Peluso 2009: 9). Di Asia Tenggara sendiri, runtuhnya pemerintahan presiden Indonesia Soekarno yang menyebabkan dukungan Amerika Serikat dan Inggris pada masa Indonesia dalam krisis 1965-1966 dan perang Vietnam menjadi momen yang penting di dalam kemunculan neoliberalisme (2009: 9).

Merujuk pada von Mises yang menyatakan bahwa neoliberalisme merupakan kebangkitan ekonomi liberal *laissez-faire* di abad ke sembilan belas, Graeber (2015: 10) menyatakan bahwa gagasan mengenai pasar (harus) bertentangan dan independen dari pemerintah. Asumsi neoliberal atau ekonomi liberal *laissez-faire* di abad kesembilan belas tersebut yang menjadi titik tolak Graeber dalam melihat "sisi lain" asumsi tersebut. Alih-alih pasar bekerja secara lebih efisien tanpa campur tangan dari birokrasi pemerintahan, Graeber justru melihat adanya suatu paradoks di era neoliberal. Pengurangan campur tangan pemerintah di dalam proses ekonomi ternyata berakhir dengan diproduksi regulasi, birokrasi, dan kebijakan yang lebih banyak (2015: 19).

Sejalan dengan itu, Nevins dan Peluso (2009) mengatakan bahwa karakteristik partikular dari negara-negara di Asia Tenggara yang otoritarian berpengaruh di dalam proses pembangunan pasca kolonialisme. Negara-negara otoritarian di Asia Tenggara telah memainkan peran yang penting di dalam menginisiasi, menjaga, dan memagari (*enclosure*) berbagai sumber daya alam, baik itu tanah, mineral, perikanan, yang ditujukan sebagai akumulasi swasta dan juga negara (2009: 3). Proses ini melibatkan apropriasi lahan, sumber daya, dan manusia, kemudian mengubah itu semua menjadi suatu komoditas agar akumulasi kapital dapat dilakukan (2009: 3). Merujuk pada Vandergeest dan Peluso (1995), proses tersebut juga dapat dikatakan sebagai teritorialisasi, yaitu "*...the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships by delimiting and asserting control over a geographic area*" (1995: 388). Proses teritorialisasi dimaknai sebagai suatu proses yang dilakukan oleh negara modern untuk membagi wilayah menjadi zona-zona politik dan ekonomi yang kompleks serta saling tumpang tindih, mengatur kembali penduduk dan sumber daya dalam zona-zona tersebut, dan membuat aturan yang membatasi bagaimana dan oleh siapa wilayah tersebut dapat dimanfaatkan (Oktayanty 2014: 85).

Mencermati kasus perdagangan burung ilegal di atas dengan sistem pemerintahan di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, maka pemerintah seharusnya menerapkan kontrolnya terhadap aktivitas tersebut. Pemerintah Indonesia telah menetapkan keanekaragaman hayati mana yang dianggap dilarang dan diperbolehkan untuk diperjualbelikan melalui Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1990 tentang Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistemnya serta regulasi turunannya, yakni Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Nomor 20 Tahun 2018 tentang Jenis Tumbuhan dan Satwa yang Dilindungi. Dengan kata lain, pemerintah telah melakukan pemagaran (*enclosure*) (Nevins dan Peluso 2009) atau praktik teritorialisasi (Vandergeest dan Peluso 1995), dalam hal ini kepada jenis satwa tertentu. Penetapan status suatu satwa sebagai dilindungi atau dilarang diperjualbelikan telah menandakan bahwa negara memiliki kuasa dalam menerapkan kontrol dan manajemen terhadap sumberdaya alam yang ada di dalam teritorinya.

5. Negara dan Praktik Illegalitas

Diskusi mengenai keterkaitan antara negara dan legalitas sebelumnya membawa penulis terhadap diskusi mengenai negara dan illegalitas. Bilamana mendasarkan pemikiran menggunakan kerangka negaranya Weber, maka aktivitas yang dikatakan sebagai ilegal jelas dikatakan sebagai sesuatu yang tidak dapat diterima karena melanggar hukum dari negara. Illegalitas dapat dikatakan sebagai efek dari negara karena melalui narasi dari illegalitas tersebut, secara paradoksal kita dibawa untuk membayangkan aktor-aktor yang berada di dalam negara sebagai jawaban dari illegalitas tersebut. Dengan kata lain, bilamana kita melihat aktivitas ilegal sebagai suatu bentuk pelanggaran hukum, maka jawaban dari hal itu adalah dengan memasukkan intervensi dan reformasi pemerintahan untuk menguatkan kapasitas negara dalam mengurangi illegalitas tersebut (McCarthy 2011: 93). Selanjutnya, McCarthy (2011: 93) mempertanyakan, bilamana berpegang pada asumsi negara sebagai sebuah bentuk komunitas legal-formal seperti yang telah dijabarkan, mengapa kasus illegalitas masih banyak terjadi?

Berenschot dan van Klinken (2018: 100) pernah mengatakan bahwa birokrasi di Indonesia tidak beroperasi sebagai sebuah institusi yang terikat pada peraturan, laiknya yang digambarkan oleh Weber di dalam mengaplikasikan hukum dan regulasinya. Di Indonesia, juga negara-negara lain di dunia, keterlibatan aktor-aktor negara dalam aktivitas ilegal merupakan sesuatu yang sudah diketahui masyarakat umum dan tersebar di mana-mana (Aspinall dan van

Klinken 2011: 2). Keterlibatan aktor-aktor negara di dalam aktivitas kriminal dalam suatu organisasi yang besar, seperti dalam pemerasan, penyelundupan, penembangan liar, dan perdagangan narkoba berdampak pada pandangan terhadap ilegalitas yang sering kali dilihat sebagai sesuatu yang terlegitimasi oleh sebagian masyarakat (2011: 4). Dengan demikian, aktivitas ilegal yang dilakukan oleh aktor-aktor negara akan lebih baik dipahami bukan sebagai suatu penyimpangan dari cara kerja negara yang normal, melainkan sebagai bagian dari logika negara itu sendiri (Aspinall dan van Klinken 2011: 19).

Alih-alih menggunakan kerangka berpikir negara yang diajukan oleh Weber, McCarthy (2011) menyarankan agar kita bisa memilih pendekatan lain yang memungkinkan untuk membongkar oposisi antara legal dan ilegal, serta memberikan perhatian terhadap ketidakcocokan antara logika hukum negara dengan praktik sehari-hari masyarakat. Pendekatan tersebut harus menunjukkan peran dari ilegalitas di dalam konteks yang lebih luas, di mana ilegalitas tersebut menjadi bagian dari logika dasar dari relasi politik yang sebenarnya dapat menyokong relasi tersebut (2011: 94). Pendekatan teori sosial terhadap negara dan hukumnya mengisyaratkan bahwa hukum sendiri merupakan refleksi dari suatu relasi kuasa (2011: 94). Sebelumnya, Heyman dan Smart (1999) juga sudah menekankan bahwa hukum (negara) telah menciptakan zona-zona ambiguitas dan ilegalitas itu sendiri. Studi empiris mengenai negara dan ilegalitas memungkinkan untuk melampaui asumsi yang mengatakan bahwa negara selalu menegakkan hukum di dalam teritorinya (1999: 1).

Aspinall dan van Klinken (2011) menawarkan sebuah pendekatan, yakni relasional-strategis (*strategic-relational approach*) untuk mempelajari keterlibatan aktor-aktor negara di dalam suatu aktivitas ilegal yang banyak terjadi di Indonesia. Pendekatan ini melihat bahwa aktivitas ilegal yang dilakukan oleh aktor negara akan lebih baik dipahami sebagai sebuah produk dari strategi kompetitif di antara kepentingan-kepentingan dan aktor-aktor yang heterogen yang berada dalam negara (2011: 10). Pendekatan ini sebenarnya merupakan nomenklatur alternatif yang berasal dari pendekatan yang dibunyikan oleh Migdal (2001), yakni pendekatan *state-in-society*. Keduanya menekankan bahwa negara bukan merupakan suatu 'objek', melainkan sebuah arena relasional.

Seperti telah dijelaskan dalam pemaparan mengenai pendekatan relasional-strategis dan *state-in-society* di atas, studi mengenai negara kini harus dimasukkan ke dalam studi mengenai masyarakat. Ahli antropologi, ilmuwan politik, dan lainnya harus bisa lebih

peka dalam melihat aktor-aktor negara yang berkolaborasi dengan masyarakat pada umumnya, sering kali sampai pada titik di mana batas yang memisahkan antara negara dengan masyarakat menjadi kabur atau bahkan terhapus, terutama pada level lokal (Aspinall dan van Klinken 2011: 12).

Banyak ilmuwan dan aktivis yang memahami istilah "ilegal" sebagai label yang diasosiasikan dengan hal yang negatif. Di dalam konteks tulisan ini, penulis sepakat dengan pandangan Thomas dan Galemba (2013) yang memahami "ilegalitas" sebagai sebuah kategori sosial, subjektif, politis, dan spasial yang diproduksi (2013: 211). Bilamana menyitir dari pernyataan Nicholas De Genova (2004), "*There is [often] nothing matter-of-fact about illegality.*" Label legal atau ilegal menggambarkan sebuah relasi antara aktivitas perdagangan dengan suatu hukum negara (Bruns dan Miggelbrink 2012: 11). Dengan kata lain, baik perdagangan yang legal maupun ilegal merupakan dampak dari regulasi yang dibuat oleh negara.

Di dalam kasus perdagangan satwa ilegal di Indonesia, bila melihatnya hanya sebagai bentuk pelanggaran hukum yang bisa diatasi dengan kontrol negara, maka itu akan mengaburkan persoalan penting lainnya. Indonesia, tepatnya di kawasan Jakarta, adalah tempat di mana pasar yang menjual hewan liar terbesar di Asia Tenggara berada. Pasar-pasar tersebut tergolong sebagai pasar resmi yang mengantongi surat izin dari pemerintah setempat. Terletak di ibu kota, seharusnya negara memiliki kontrol penuh terhadap aktivitas yang terjadi di dalamnya. Namun demikian, perdagangan satwa ilegal masih dilakukan. Apakah kita masih bisa mengatakan bahwa negara yang lemah kontrol menjadi alasan utama berlangsungnya aktivitas perdagangan satwa ilegal di dalam pasar-pasar resmi tersebut? Dengan demikian, aktivitas-aktivitas ilegal, dalam hal ini adalah perdagangan satwa ilegal yang terjadi adalah bukan semata menggambarkan bentuk pelanggaran hukum (McCarthy 2011). Aktor-aktor negara yang terindikasi terlibat di dalam aktivitas ilegal tersebut, bukan juga merupakan bentuk penyimpangan dari cara kerja negara yang normal (Aspinall dan van Klinken 2011). Aktivitas perdagangan satwa ilegal, baik yang melibatkan aktor negara atau tidak, yang terjadi di dalam teritori sebuah negara merupakan epitome dari negara itu sendiri. Negara bukanlah sebuah entitas ideologis tetap yang berdiri di sebuah ruang hampa, tetapi merupakan sebuah arena relasional tempat berbagai tekanan sosial berkelindan satu sama lain melalui material atau simbol-simbol, saling berkompetisi memperebutkan supremasi melalui perjuangan dan akomodasi, pertentangan, dan koalisi (Migdal 2001: 107).

6. Menguji Praktik Ilegalitas di Wilayah Center

Penulis belajar dari Tagliacozzo (2005: 5) mengenai *undertrading*, yaitu pergerakan *contraband* dalam jumlah yang besar atau, “*the passage of goods underneath, or at the legal and geographic interstices of, the majority of items being traded in this arena*”. *Undertrading* biasanya berlangsung di tiga tempat, yakni di perbatasan atau wilayah periferi yang jauh dari pandangan dan jangkauan negara; di *natural choke point* seperti jalan setapak menuju wilayah pegunungan atau jalan air yang sempit, tempat yang biasanya tidak dilewati jalur perdagangan karena wilayah geografis yang sulit dilalui; dan di dalam hiruk-pikuk perkotaan tempat negara disibukkan dengan aktivitas-aktivitas lain yang berjalan bersamaan (2005: 5).

Perdagangan burung ilegal yang dilakukan di ibu kota membuat penulis berefleksi terhadap tulisan tersebut. Pasar burung terbesar di Jakarta bukan berada di wilayah perbatasan atau periferi yang jauh dari pandangan dan jangkauan negara. Tidak juga di *natural choke point*. Apakah aktivitas perdagangan burung ilegal di Jakarta disebabkan karena “negara terlalu sibuk dengan aktivitas-aktivitas lain yang berjalan bersamaan”? Beberapa literatur yang menjelaskan masalah aktivitas ilegal, seperti pertambangan liar, penangkapan ikan ilegal, dan penebangan hutan liar biasanya dilakukan di dua tempat ideal yang disebutkan oleh Tagliacozzo (2005) di atas, yakni wilayah periferi atau *natural choke point*. Selain mempersoalkan masalah *the nature of the state* sebagai sebuah institusi legal-rasional yang selalu menegakkan hukum di dalam teritorinya, penulis juga akan memunculkan pertanyaan mengenai jaringan dari perdagangan burung ilegal yang terjadi di wilayah *center* tersebut.

Rademacher (2015) mengatakan bahwa studi etnografi yang terkait dengan ekologi politik sebagian besar dilakukan di wilayah pedesaan atau agraris (2015: 140). Sekarang, kita juga harus memberikan perhatian tentang bagaimana pusat institusi dan kuasa negara memengaruhi relasi-relasi kuasa yang ada di wilayah pedesaan atau pinggiran (2015: 140). Studi mengenai pusat institusi dan kuasa negara tersebut memberikan pemahaman etnografis yang lebih mendalam mengenai mekanisme birokrasi yang mendorong dan mengorganisasikan diskursus-diskursus perubahan lingkungan (2015: 140). Perdagangan burung ilegal di wilayah yang dianggap lebih dekat dengan pusat pemerintahan membuat penulis memikirkan kembali mengenai kompleksitas mata rantai jaringan perdagangan di dalamnya. Van Schendel dan Abraham

(2005) mengatakan bahwa penglihatan negara yang astigmatik terhadap wilayah *zomia* (wilayah yang jauh dari kontrol negara) akan berimplikasi pada negara yang selalu paranoid terhadap kondisi yang *obscure* tersebut. Biasanya, kegelisahan atau paranoia negara terhadap hal-hal tersebut digambarkan melalui proses pengamanan yang ketat (2005: 23).

Bilamana van Schendel dan Abraham (2005) mengatakan bahwa negara memiliki paranoia terhadap wilayah periferi sehingga ia cenderung terobsesi untuk menguatkan kontrol di wilayah tersebut, Ballard (1997) mengatakan hal sebaliknya. Di dalam komunitas lokal yang terletak di wilayah-wilayah *frontier* yang jauh dari pusat pemerintahan yang terdapat di Asia-Pasifik, Afrika, dan Amerika Selatan, klaim negara terhadap pengawasan dan penguasaan sumber daya alam, terutama sumber daya mineral, kerap kali dilihat secara skeptis atau bahkan ditolak keberadaannya. Hal tersebut disebabkan karena absennya keberadaan negara di dalam wilayah-wilayah tersebut. Lebih jauh, ia mengatakan bahwa ketika kehadiran institusi negara hanya sedikit atau bahkan absen sama sekali, baik secara material maupun simbolis, di wilayah yang jauh dari pusat pemerintahan, kemampuan negara untuk menegakkan kedaulatan atau suaranya di wilayah-wilayah tersebut menjadi dipertanyakan kembali (Ballard dan Banks 2003: 296). Ford dan Lyons (2019) juga mengatakan bahwa mempelajari ilegalitas adalah hal yang penting di dalam konteks Indonesia. Mereka mengatakan bahwa aktivitas-aktivitas ilegal yang paling menyolok mata terjadi di wilayah periferi di mana agensi-agensi pemerintah sering kali kesulitan untuk mengawasi praktik-praktik ilegal yang muncul. Bagi Miswanto dan Arfa (2016:4), salah satu faktor yang mendorong terjadinya ilegalitas adalah karena kondisi geografis Indonesia yang luas sehingga menyulitkan aparat negara untuk memberantas aktivitas tersebut (2016: 4).

Dari pernyataan van Schendel dan Abraham (2005), Ballard (1997), serta Ford dan Lyons (2019) mengenai kehadiran negara dan pengaruhnya di wilayah periferi, penulis mengindikasikan kemungkinan terjadinya praktik ilegalitas yang melibatkan aktor negara di dalam-nya. Data dan analisis penulis menunjukkan bahwa terjadinya praktik ilegal di wilayah yang dekat dengan pusat pemerintahan dimungkinkan terjadi karena adanya jalinan para aktor, baik aktor non-negara maupun negara, yang terlibat di dalam jaringan perdagangan komoditas ilegal tertentu. Perdagangan barang gelap tidak terjadi di wilayah antah-berantah atau ruang hampa, tetapi terjadi di suatu teritori yang dinamakan sebagai negara. Kontrol terhadap suatu teritori secara intrinsik berhubungan dengan karakteristik normatif dari negara modern yang berhak

memonopoli kekerasan yang terlegitimasi untuk menegakkan hukum. Untuk bermain dengan rapi, mata rantai jaringan perdagangan ilegal di perkotaan mengisyaratkan rangkaian yang lebih panjang dan melibatkan lebih banyak aktor yang heterogen di dalamnya.

D. KESIMPULAN

Praktik ilegalitas terjadi di berbagai wilayah di Indonesia, terutama di wilayah periferi atau *frontier*. Wilayah tersebut potensial sebagai lokasi terjadinya praktik ilegalitas karena negara dianggap sering kali memiliki kontrol yang lemah di dalamnya. Studi mengenai perdagangan burung ilegal di sebuah pasar burung di Jakarta ini menunjukkan bahwa praktik ilegalitas juga berlangsung di wilayah *center*, yakni lokus yang sering diasumsikan bahwa negara memiliki kuasa yang kuat di dalamnya. Dari perspektif negara Weberian, praktik ilegalitas di wilayah *center* dan keterlibatan aktor negara merupakan penyimpangan dari negara sebagai institusi legal dan rasional. Akan tetapi, sebagaimana diungkap Aspinall dan van Klinken (2011) serta McCarthy (2011), praktik ilegalitas tersebut merupakan bagian yang membangun logika negara itu sendiri. Dengan melihat negara sebagai sebuah arena kekuasaan (Migdal 2001; Aspinall dan van Klinken 2011), dapat dipahami bahwa lokus

terjadinya praktik ilegalitas merupakan sebuah arena yang di dalamnya terdapat berbagai aktor, yang berinteraksi satu sama lain untuk mencapai kepentingan masing-masing, baik sendiri-sendiri atau bersama.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Irwan Hidayana dan Suraya Afiff dari Program Pasca Sarjana, Departemen Antropologi, Universitas Indonesia atas fasilitasi dan diskusi selama penulisan artikel. Terima kasih juga diucapkan kepada semua pihak yang telah berkontribusi, baik secara materiil maupun moril, dalam proses penulisan artikel ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu.

DAFTAR PUSTAKA

- Aspinall, E., & G. Van Klinken. (2011). The State and Illegality in Indonesia. Aspinall, E., & G. Van Klinken (eds.) *The State and Illegality in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Ballards, C., & G. Banks. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review Anthropology*, 32(-), pp. 287-313.
- Berenschot, W., & G. Van Klinken. (2018). Informality and Citizenship: The everyday state in Indonesia. *Citizenship Studies*, 22(2), pp. 95-111.
- Bruns, B., & J. Miggelbrink. (2012). Subverting Borders: Doing Research on Smuggling and Small-Scale Trade. Wiesbaden: VS Verlag.
- Cribb, R. (2011). A system of exemptions: Historicizing state illegality in Indonesia. Aspinall, E. & G. Van Klinken (eds.) *The State and Illegality in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- De Genova, N. (2004). The Legal Production of Mexican/Migrant "Illegality". *Latino Studies* 2, pp. 160-185.
- Erman, E. (2008). Rethinking Legal and Illegal Economy: A case study of tin mining in Bangka Island, pp. 91-111.
- Ford, M., & L. Lyons. (2019). The Illegal as Mundane: Researching border-crossing practices in Indonesia's Riau Islands. Routledge, pp. 1-16.
- Heyman, J.M., & A. Smart. (1999). States and Illegal Practices: An Overview. Heyman, J.M. (ed.) *States and Illegal Practices*. Oxford and New York: Berg.
- Iskandar, J., & B.S. Iskandar. (2015). Pemanfaatan Aneka Ragam Burung dalam Kontes Burung Kicau dan Dampaknya terhadap Konservasi Burung di Alam: Studi kasus di Kota Bandung, Jawa Barat. *PROS SEM NAS MASY BIODIV INDON*, 1(4), pp. 747-752.
- Iqbal, M. (2015). Looking at Online Bird Trading in Indonesia: A Case Study from South Sumatra. *Birding ASIA*, 24(-), pp. 132-135.
- Jepson, P., dkk. (2011). Assessing market-based conservation governance approaches: a socio-economic profile of Indonesian markets for wild birds. *Flora & Fauna Internasional, Oryx*, 45(4), pp. 482-491.

- Jepson, P., & R.J. Ladle. (2005). Bird-Keeping in Indonesia: Conservation impacts and the potential for substitution-based conservation responses. *Oryx*, 39(4), pp. 1-6.
- McCarthy, J.F. (2011). The limits of illegality: State, governance, and resource control in Indonesia. Aspinall, E. & G. Van Klinken (eds.) *The State and Illegality in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Migdal, J. (2001). *State in Society: Studying how states and societies transform and constitute one another*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miswanto & Arfa, D. (2016). Perdagangan dan Penyelundupan Pekerja Migran Indonesia di Malaysia. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 18(1), pp. 1-11.
- Moustaira, E.N. (2017). Narratives of Laws, Narratives of Peoples. Nafziger, J.A.R. (ed.) *Comparative Law and Anthropology*. Glos, UK: Edward Edgar Publishing Limited
- Nevins, J., & N.L. Peluso. (2009). *Taking Southeast Asia to Market: Commodities, nature, and people in the neoliberal age*. Selangor, Malaysia: Strategic Information and Research Development Centre (SIRD).
- Nijman, V., dkk. (2019). Dynamics of illegal wildlife trade in Indonesian markets over two decades, illustrated by trade in Sunda Leopard Cats. *Biodiversity Conservancy International*, pp. 1-14.
- Oktayanty, Y. (2014). Dari Hutan Adat Kalawa ke Hutan Desa: Sebuah Teritorialisasi Negara Berbasis Masyarakat. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya* 16(1), pp. 83-97.
- Tagliacozzo, E. (2005). Secret Trades, Porous Borders: Rademacher, A. (2015). Urban Political Ecology. *Annual Review of Anthropology*, 44(-), pp. 137-152.
- Satu Harapan. (2016). Jalak Putih, Burung Endemik Berstatus Kritis. Available online from: <http://www.satuharapan.com/read-detail/read/jalak-putih-burung-endemik-berstatus-kritis> (Accessed May 24, 2019).
- Teletsky, A. (2017). Legal Pluralism: Linking Law and Culture in Natural Resource Co-Management and Environmental Compliance. Nafziger, J.A.R. (ed.) *Comparative Law and Anthropology*. Glos, UK: Edward Edgar Publishing Limited.
- Tempo (Majalah). (2019). Satwa Ilegal Taman Safari: Lembaga konservasi terbesar di Indonesia diduga terlibat dalam perdagangan ilegal hewan dilindungi (edisi 8-14 April 2019).
- Thomas, K., & Galembe, R.B. (2013). Illegal Anthropology: An Introduction. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 36(2), pp. 211-214.
- Traffic Report. (2015). In the Market for Extinction: An inventory of Jakarta's bird markets. Selangor (September 2015).
- Vandergeest, P., & N. Peluso. (1995). Territorialization and the State Power in Thailand. *Theory and Society*, 24(3), pp. 385-426.
- Van Schendel, W., & I. Abraham. (2005). *Illicit Flows and Criminal Things: States, Borders and the Other Side of Globalization*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Van Uhm, D.P. (2016). *The Illegal Wildlife Trade: Inside the World of Poachers, Smugglers and Traders*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press.
- World Justice Project. (2019). WJP Rule of Law Index. Available online from: <https://worldjusticeproject.org/rule-of-law-index/global> (Accessed May 24, 2019).

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



TRADISI HANTA UA PUA SEBAGAI UPAYA PELESTARIAN BUDAYA RELIGI DI BIMA

Nurrofika (¹ *), Mukhamad Murdiono (²)

^{1,2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 23rd August, 2019
 Review : 29th August, 2019
 Accepted : 03rd May, 2020
 Published : 1st June 2020
 Available Online : June 2020

KEYWORDS

Local wisdom; Tradition; Culture; Values;
 Bima

CORRESPONDENCE

E-mail: nurrofika@gmail.com

ABSTRACT

Bima has many traditions and local wisdom that should continuously preserve, one of which is the traditional ceremonies of Hanta Ua Pua. This tradition is one of the Bima conventional ceremonies in the context of enlivening the birthday of the great prophet Muhammad. The purpose of writing this article is to find out the implementation and values contained in the Hanta Ua Pua traditional ceremonial religious tradition as an effort to preserve Islamic culture in Bima. This article prepares using the method of library research, which is a method of data collection that is carried out by utilizing the sources and materials of the library. The results and conclusions obtained are the traditional ceremonies of the Hanta Ua Pua ceremony, which are a memorial and a tribute event to the teachings of Islam and scholars. Done since the Sultanate of Bima. The values in this ceremony divide into three, namely social values, spiritual values, and educational values. The Hanta Ua Pua traditional ceremonies are evidence of the entrance and development of Islamic culture in Bima, which is expected to grow and develop the character of the Bima people who can continue to hold fast to Islamic teachings. However, along with the times, the ceremony began to fade in Bima.

A. PENDAHULUAN

Budaya merupakan sebuah sistem yang mencakup banyak hal setidaknya seperti bahasa, musik, benda, kepercayaan dan juga aktivitas masyarakat yang didalamnya mengandung makna kebersamaan serta saling memiliki hubungan antara lainnya (Yunus: 2014). Budaya itu sendiri akan selalu melekat pada suatu masyarakat sehingga akan selalu diterapkan dari generasi ke generasi. Oleh karena itu, setiap kelompok masyarakat pasti memiliki budayanya masing masing. Budaya tersebut dipegang teguh oleh tiap-tiap individu dari setiap kelompok masyarakat. Di Indonesia sendiri, tiap-tiap daerah memiliki latar belakang sosio-budaya yang beraneka ragam dan berbeda dengan yang lainnya, yang salah satunya adalah budaya yang dimiliki daerah Bima.

Daerah Bima ini sendiri terletak di pulau Sumbawa di bagian ujung timur provinsi Nusa Tenggara Barat. Tanah Bima atau sering disebut oleh masyarakatnya dengan *Dana Mbojo* telah mengalami perjalanan yang panjang dan sudah mengakar jauh ke dalam sejarah nusantara. Pada tahun 1950, daerah Bima yang juga bisa disebut dengan Sunda Kecil ini berbatasan dengan Samudra Indonesia di bagian selatan, Laut Flores di bagian utara, kabupaten Dompu dan Sumbawa di bagian barat serta Selat Sape di bagian timur (Ismail: 2008).

Kemudian, berdasarkan sensus penduduk pada tahun 1982 yang dilakukan oleh Kantor Statistik Daerah Kabupaten Tingkat II, Masyarakat Bima sendiri terdiri dari *dou mbojo* (orang Bima) yang merupakan pembauran dari orang Bima, orang Makassar dan orang Bugis,

kemudian ada *dou donggo* (orang Donggo) yang merupakan orang asli Bima dan yang terakhir kaum pendatang di mana yang paling besar pengaruhnya ialah orang Melayu dan orang Arab (Ismail: 2004). Hal ini tentu saja mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan budaya Bima yang beragam. Sebagaimana diketahui, tradisi dan kebudayaan dapat dipengaruhi oleh letak geografis, keadaan, struktur dan iklim suatu wilayah yang keberadaannya memberikan pengaruh yang besar terhadap kehidupan masyarakatnya.

Di samping itu, sebagai makhluk pluralis yang memiliki rasa, cipta dan karsa, manusia tentu ingin menciptakan kehidupan yang dapat menandai eksistensinya. Hal ini tentu saja harus ditopang dengan kemampuan berpikir, kemampuan merasa dan kemampuan berbuat yang dikembangkan dengan cara menilai, menafsir dan memprediksi keadaan alam dan lingkungan sepanjang waktu sehingga terciptanya suatu kebudayaan.

Di Indonesia pada umumnya masih banyak orang yang sering menyamakan arti dari kebudayaan dan peradaban. Namun, dalam perkembangan ilmu antropologi, kedua istilah ini merupakan dua hal yang memiliki perbedaan arti. Peradaban diartikan sebagai manifestasi dari kemajuan mekanis, teknologi, dan ekonomi, sementara kebudayaan adalah ungkapan semangat yang mendalam dari/pada suatu kelompok masyarakat yang direfleksikan dalam seni, sastra, religi, nilai dan moral (Panggabean, 2015: 16).

Wujud kebudayaan ini pada hakekatnya dapat di bagi menjadi dua, yaitu yang bersifat fisik (*tangible*) dan bersifat non-fisik (*intangible*). Salah satu wujud kebudayaan non-fisik merupakan sistem kepercayaan yang penghormatan dan penyembahannya dilakukan dengan cara upacara, doa, sajian atau korban yang kesemuanya bisa disebut kearifan lokal suatu daerah (Saputra & Nurbaiti, 2010:2-3). Sementara kearifan lokal sendiri lahir dari pemikiran dan nilai-nilai yang di yakini oleh masyarakat suatu daerah terhadap lingkungannya yang memiliki kandungan nilai-nilai, norma dan sistem kepercayaan serta ide-ide (Rapanna, 2016: 11).

Setiap kelompok masyarakat di suatu daerah tentu saja memiliki kearifan lokal sendiri yang tetap berusaha dan terus mereka tumbuhkan-kembangkan sebagai tanggapan aktif terhadap lingkungannya. Begitu juga dengan daerah Bima. Adanya berbagai ritual dan tradisi yang terus dilakukan merupakan bukti yang memperkuat keberadaan nilai-nilai dan ajaran agama dan kepercayaan di tengah masyarakatnya serta menjadi produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dan berkelanjutan di-

jadikan sebagai pegangan hidup dan menjadi identitas sendiri dari daerah Bima.

Pegangan hidup dan identitas ini dapat dibentuk oleh ras, etnik, kasta, latar belakang yang merupakan pengusung dari kebudayaan (Mardotillah, 2016). Tidak berlebihan jika tradisi Upacara adat *Hanta ua pua* dapat disebut sebagai salah satu ciri khas identitas budaya daerah Bima. Bima sendiri memiliki begitu banyak tradisi dan kebudayaan yang sudah sepatutnya dilestarikan dan dijaga keberadaannya. Salah satu dari banyaknya kearifan lokal dari budaya di daerah Bima yang masih dan terus berusaha dilestarikan oleh masyarakatnya adalah tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* yang dibawa dan diperkenalkan oleh mubaliq Islam pada masa kepemimpinan Sultan Abdul Khair Sirajuddin pada tahun 1640-1682. Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* merupakan tradisi upacara adat Bima dalam rangka memeriahkan Maulid Nabi Besar Muhammad SAW yang dilakukan *sajuma'a* (sejumat atau sepekan) pada *wura molu* (bulan maulud atau Rabiul Awal) (Muhammad, 2010:12). Tradisi upacara adat ini memiliki banyak nilai dan pembelajaran sehingga dapat menjadi suatu wadah dalam menyebarkan nilai-nilai.

Hal ini dapat kita dilihat dalam penelitian sebelumnya yang telah dilakukan oleh (Asbah, 2017:17-18) yang menyatakan bahwa tradisi upacara adat ini juga menjadi salah satu wahana masyarakat Bima dalam menyebarkan syiar Islam. Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* menjadi salah satu media dakwah dalam hal meningkatkan keimanan dan ketaqwaan masyarakat Bima terhadap Al Quran dan hadist.

Kemudian dalam penelitian (Zuriatin & Nurhasanah, 2018:137), tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini juga digambarkan sebagai simbol kesepekatan sultan, ulama dan seluruh rakyat Bima untuk berkomitmen dan mencintai kitab suci Al-Qur'an dan menjadikannya sebagai pedoman hidup. Selain itu tradisi ini juga menjadi salah satu bukti perpaduan antara nilai-nilai Islam dengan adat istiadat serta kepercayaan yang berkembang di masyarakat Bima. Selain itu, dalam penelitian yang tulis oleh (Jumiati: 2017) menyatakan bahwa upacara adat *Hanta Ua Pua* ini juga menjadi salah satu wadah dalam menyalurkan bakat serta memotivasi para seniman dan budayawan dalam hal menciptakan karya seni yang bermutu yang layak dan dapat dipertunjukkan dalam pelaksanaan upacara adat ini. Selain itu dengan adanya tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini dapat dijadikan tolak ukur serta apresiasi masyarakat terhadap seberapa pentingnya keberadaan suatu budaya.

Hal tersebut diperkuat oleh tulisan (Mahmud: 2008) yang menyatakan bahwa pada hakekatnya tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* merupakan

media dakwah guna meningkatkan keimanan dan ketaqwaan masyarakat Bima agar menjadikan Al-Quran dan hadist sebagai satu-satunya pedoman hidup mereka dalam tatanan kehidupan bermasyarakat namun tetap sesuai dengan *nggusu waru* dan adat istiadat Bima. Dalam *Nggusu waru* sendiri berbunyi “*dou maja labo dahu dei ndai Ruma Allahu Ta’ala*” yang artinya orang yang merasa malu dan takut kepada Allah SWT. Hal ini merupakan perintah kepada seluruh lapisan masyarakat. Masyarakat harus memiliki rasa malu dan takut kepada Allah SWT, manusia lainnya, lingkungan dan pada dirinya sendiri untuk melakukan hal yang tidak sesuai dengan ajaran agama islam (Ismail, 2001:46-47). Namun, pada kenyataannya tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini juga sempat terhenti pasca wafatnya sultan ke-14, yaitu Sultan Muhammad Salahuddin yang terkenal dengan gelarnya *Ma Kakidi Agama* (yang menegakkan agama) pada tahun 1951 yang bersamaan dengan berakhirnya masa kesultanan Bima. Pemberhentian tradisi upacara adat *hanta ua pua* ini tentu saja memberikan dampak pada masyarakat Bima yang dimana mengalami kehilangan suatu momentum serta tuntunan hidup yang berpengaruh sangat penting terhadap penanaman nilai-nilai keagamaan mereka.

Dampak dari pemberhentian tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini menyebabkan masyarakat Bima kehilangan momentum kebersamaan sehingga mereka berusaha mengadakannya kembali pada tahun 1952 namun dihalangi oleh sekelompok ulama sendiri dengan menggunakan dalih bahwa tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* tersebut berjiwa feodal. Namun, pada tahun 2002 tradisi upacara adat ini mulai digelar kembali setelah Majelis Adat Dana Mbojo mengusulkan kepada pemerintah kota dan pemerintah kabupaten Bima. Sehingga, dapat di jadikan suatu pembelajaran bahwa dengan adanya peristiwa pemberhentian pelaksanaan tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* yang pernah dilakukan sebelumnya, tidak menutup kemungkinan akan terjadi pemberhentian kembali pelaksanaannya mengingat keberadaan dan pelaksanaan tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini makin hari makin dinilai sebagai acara perayaan biasa dengan ditandai oleh semakin kurangnya orang yang datang memeriahkan.

Disamping itu, tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini sering dimaknai hanya sebagai simbol serta media dakwah dalam menyebarkan syiar agama Islam jaman dulu sehingga masih banyak masyarakat Bima pada zaman sekarang terutama generasi muda yang belum benar-benar mengetahui tujuan, manfaat, nilai-nilai serta pesan-pesan moral yang terkandung dalam tradisi upacara adat ini. Di sisi lain, adanya pembangunan dan majunya ilmu pengetahuan

dan teknologi juga tentunya mempengaruhi tumbuh dan kembangnya suatu budaya di suatu daerah paling tidak dengan adanya pergeseran nilai-nilai dalam kehidupan bermasyarakat. Hal inipun tentu saja juga terjadi di daerah Bima. Dari hal tersebut, pelestarian budaya upacara adat *Hanta Ua Pua* ini menjadi salah satu hal yang penting dilakukan. Pelestarian budaya ini juga seiring dengan himbauan UNESCO yang telah mengingatkan kepada bangsa-bangsa di dunia bahwa betapa pentingnya jati diri bangsa atau masyarakat di era globalisasi ini (Sedyawati: 1997).

Berdasarkan penjelasan di atas, untuk menjaga dan mempertahankan budaya tradisional seperti budaya *Hanta Ua Pua* ini diperlukan perhatian khusus untuk tetap menjaga dan melestarikannya mengingat keberadaan suatu budaya tidak bersifat statis melainkan dinamis sehingga akan terus selalu mengalami perubahan seiring berjalannya waktu. Sementara itu, budaya religi yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah budaya yang muncul dari pengaruh masuk dan berkembangnya suatu kepercayaan yaitu agama islam di daerah Bima yang terefleksikan dalam suatu tradisi keagamaan yaitu upacara adat *Hanta Ua Pua* yang kemudian menjadi salah satu ciri dan identitas diri yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan masyarakat Bima. Sehingga, sebagai salah satu ciri dan identitas diri yang menggambarkan budaya religi di daerah Bima serta kenapa tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini penting dan harus terus dilaksanakan dan dilestarikan, menjadi hal yang sangat penting untuk mengetahui terlebih dahulu tujuan dan manfaat dari pelaksanaan tradisi upacara adat ini serta nilai-nilai dan pesan-pesan moral apa saja yang terkandung didalamnya.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan berkembangnya ajaran Islam di tanah Bima dengan cara menggali nilai-nilai serta pesan-pesan moral yang terdapat dalam tradisi upacara adat *hanta ua pua* ini. Penulis juga berharap tradisi seperti ini dapat terus dipertahankan dan dilestarikan karena merupakan aset budaya yang menjadi salah satu identitas bangsa. Selain itu, tujuan lainnya adalah agar tradisi upacara adat *hanta ua pua* ini dapat menjadi salah satu model alternatif sekaligus daya tarik bagi wisatawan lokal maupun asing untuk berkunjung dan belajar tentang daerah Bima sendiri.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan) yang dilakukan dengan menggunakan literatur (kepustakaan) baik berupa buku,

catatan, maupun laporan hasil penelitian dari penelitian terdahulu. Sumber data di dapat dari dokumen atau studi dokumen. Studi dokumen yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan atau transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda dan sebagainya (Arikunto: 2010).

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara mengkaji dan menelaah berbagai sumber seperti buku, majalah, jurnal hasil penelitian, artikel, makalah, surat kabar, web (*internet*), atau informasi lain yang berhubungan dengan judul dan tujuan dari penelitian. Setelah data-data tersebut terkumpul selanjutnya dilakukan analisis data. Analisis data dalam penelitian ini adalah menganalisis dan mensintesis dokumen tersebut untuk dikaji sehingga menjadi gagasan baru dalam menunjang hasil penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Kedatangan Islam di Bima

Bima merupakan salah satu daerah yang bisa dibilang terlambat mengenal ajaran Islam. Masuk dan tersebarnya ajaran Islam di tanah bima bisa dijelaskan melalui beberapa tahap yaitu di antaranya: *tahap pertama*, Islam masuk ke daerah Bima dibawa oleh mubaliq dan pedagang dari Demak dan Gresik. Islam dibawa dengan damai yaitu dengan cara para mubaliq langsung menghadap raja dan mengajaknya untuk memeluk ajaran islam. Kemudian *tahap kedua*, Islam masuk ke Bima melalui Ternate dan Sulawesi Selatan. Misi Islam yang dibawa tentu saja penuh dengan kedamaian dengan menggunakan jalur perdagangan dan hubungan kekeluargaan (Tajib, 1995:110).

Sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas, Islam datang ke daerah Bima dari dua arah yaitu dari Jawa dan dari Sulawesi Selatan. Namun, tidak ada yang benar-benar bisa memastikan mubaliq dari daerah mana yang pertama kali datang dan menyebarkan syiar Islam tersebut. Sementara jika mau membahas tentang awal masuknya Islam ke daerah Bima dan sumber datangnya, maka bisa dipastikan bahwa Islam masuk ke Bima bersumber dari Makassar dan lewat jalur Utara (Rachman, 2009:85), sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa kedatangan Islam di daerah Bima dibawa oleh para mubaliq dan pedagang dan dilakukan secara damai.

Proses islamisasi di Bima juga dilakukan dengan cara damai oleh para ulama atau mubaliq ditengah-tengah masyarakat Bima yang sudah dipengaruhi oleh kepercayaan lama yang sudah menjadi bagian dari kehidupan mereka.

Hal ini juga berlaku terhadap berbagai budaya yang telah mendapatkan pengaruh kepercayaan lama, namun hal itu tidak langsung dibubarkan oleh para ulama atau mubaliq akan tetapi mereka berusaha untuk memasukkan kedalamnya unsur-unsur dan nilai-nilai yang berasaskan ajaran-ajaran agama Islam seperti halnya dengan tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* yang pelaksanaannya berlandaskan kecintaan terhadap Allah SWT dan baginda rasul Muhammad SAW.

B. Tradisi Upacara Adat *Hanta Ua Pua*

1. Pelaksanaan Upacara Adat *Hanta Ua Pua*

Menurut Ranjabar (2006) pelestarian budaya lokal merupakan salah satu cara masyarakat dalam mempertahankan nilai seni budaya dan nilai tradisional dengan menyesuaikannya dengan situasi yang dinamis dimana akan terus berubah-ubah dan berkembang. Adanya pelestarian budaya ini dibutuhkan dalam rangka menjaga, mempertahankan dan melindungi keberadaan budaya lokal atau tradisional. Pelestarian tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini menjadi sangat penting dilakukan karena menyadari derasnya arus perkembangan zaman dan teknologi yang bisa menyebabkan masyarakat Bima meninggalkan dan berhenti melaksanakannya.

Disamping itu juga, sudah seharusnya semua kalangan di Indonesia secara umum, dan di daerah Bima secara khusus untuk membangun dan mengembangkan kesadaran terhadap nilai budaya yang dalam hal ini juga bersamaan dengan mempertahankan jati diri bangsa dan kearifan lokal agar tetap bisa berdiri tegak ditengah derasnya arus globalisasi dan modernisasi ini. Oleh karenanya, tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* dan nilai-nilai yang terkandung didalamnya harus tetap terus dilestarikan dan tetap dijaga keberadaannya karena menjadi salah satu perwujudan identitas masyarakat Bima yang dekat dengan ajaran agama Islam yang diselaraskan dengan adat istiadat *sara dana mbojo* (sesuai dengan cara dan hidup masyarakat Bima).

Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini diperkenalkan pertama kali pada masa pemerintahan sultan Abdul Khair Sirajuddin pada tahun 1640-1682. Pada masa itu, perkembangan agama Islam mengalami pasang surut karena keadaan dimana agama Islam merupakan agama yang baru berusia belasan tahun sebagai agama kerajaan serta dengan adanya kepribadian sultan yang kurang perhatian dan peduli terhadap pentingnya ajaran agama Islam dan lebih mencintai seni dan budaya. Hal ini tentu saja tidak mengagetkan, mengingat pada awal sebelum masuknya agama Islam di daerah Bima,

masyarakat Bima sendiri masih percaya bahwa ada kekuatan yang mereka sebut sebagai "Parafu" (Fitriana, 2019).

Hal ini tentu menyebabkan para ulama harus merencanakan dan merancang berbagai kegiatan dakwah melalui pertunjukan dan atraksi kesenian yang islami yang tujuannya dapat memikat hati Sultan. Di samping tujuannya menarik perhatian Sultan terhadap ajaran Islam, tradisi upacara hanta ua pua ini juga diadakan bersamaan dalam rangka memperingati hari Maulid nabi besar Muhammad SAW (Tajib, 1995).

Ua Pua sendiri merupakan satu kesatuan tangkai bunga *dolu* (telor) yang berjumlah 99 biji yang merupakan manifestasi dari asmaul husna (nama-nama Allah) yang sudah dihias dengan berbagai warna yang kemudian ditancapkan pada suatu wadah bersama sirih dan pinang. Kemudian pada bagian tengah dari wadah tersebut diletakkan sebuah kitab suci Alquran (Muhammad, 2010). *Ua Pua* ini kemudian ditempatkan pada sebuah *Uma Lige* (rumah Lige) yang berbentuk segi empat berukuran 4x4m yang dibuat menyerupai miniatur masjid sebagai simbol kebesaran Allah SWT. *Uma Lige* (rumah Lige) tersebut diusung oleh 44 orang pria sebagai simbol dari keberadaan 44 keahlian dan keterampilan yang dimiliki pemerintahan kesultanan Bima. Rombongan ini melakukan perjalanan dari Kampung Melayu menuju Asi Mbojo (Istana Bima) yang kedatangannya disambut oleh Sultan dengan pesan yang harus dikerjakan yaitu memegang teguh ajaran agama Islam.

Pelaksanaan tradisi upacara adat Hanta *Ua Pua* ini di mulai dari kegiatan atraksi seni tradisional serta pengajian bersama. Semua rakyat Bima yang datang berkumpul di lapangan *Sera Suba* dari pukul 06.00 pagi. Kemudian tokoh masyarakat Bima baik tokoh adat, agama maupun pejabat kesultanan bersama para penari *lenggo mbojo* di utus oleh Sultan untuk menjemput penghulu melayu di kampung melayu.



Gambar 1: Tari Lenggo

Kemudian penghulu melayu yang telah di jemput oleh para utusan sultan ini mulai melakukan perjalanan dari kampung Melayu menuju *Asi Bima* (istana Bima). bersamaan dengan rombongan penghulu melayu berjalan menuju istana, pasukan *Jara Wera* (*kuda Wera*), pasukan *Jara Sara'u* (*Kuda Saru'u*), laskar *Suba Na'e*, *Penari Sere*, Pengusung *Uma Lige* dan para tokoh adat Mbojo ikut menyertainya.



Gambar 2. Pasukan jara wera



Gambar 3: Rombongan *Hanta ua pua*.

Setelah rombongan ini sampai di istana, maka akan di sambut oleh sultan dengan disertai atraksi serta seni tari tradisional. Lalu di ikuti oleh pernyataan sultan dalam kesiapannya menerima dan memulai pelaksanaan upacara dengan penyerahan *Ua Pua*. Kemudian, setelah penyerahan dilakukan penghulu melayu di persilahkan untuk duduk berdampingan dengan sultan sebagai simbol keharmonisan dan kesamaan tujuan. Di bagian akhir pelaksanaan upacara, diadakan dengan membagikan kepada seluruh masyarakat Bima yang hadir, yaitu bunga telur yang berjumlah 99 yang berarti simbol dari nama-nama Allah.

Budaya *Hanta Ua Pua* ini merupakan budaya yang sedikit diambil dari budaya Melayu namun mengalami perpaduan dan pembaruan dengan budaya asli Bima. Adapun upacara adat *Hanta Ua Pua*, idul fitri dan idul adha merupakan hari

besar yang diperingati dengan resmi oleh pemerintahan kerajaan.

2. Nilai-nilai dalam Upacara Adat *Hanta Ua Pua*

a. Nilai Sosial

Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* salah satu budaya yang dimiliki oleh tanah Bima yang pelaksanaan acaranya merupakan salah satu media silaturahmi antar suku di daerah Bima maupun daerah lain di Indonesia. Di samping itu juga, tradisi Upacara Adat *Hanta Ua Pua* ini juga disisi lain menghidupkan kembali budaya Bima *mbolo ro dampa* (musyawarah mufakat) dan budaya *karawi kaboku* (gotong royong) yang keberadaannya juga mulai memudar. Dalam budaya *mbolo ro dampa* atau yang bisa disebut juga dengan musyawarah dan mufakat. Orang Bima bisa berkumpul tanpa adanya perbedaan dan perbedaan golongan, status sosial dan kelompok baik dari pejabat kesultanan sampai rakyat biasa. Sementara dalam budaya *karawi kaboku* atau yang bisa disebut dengan gotong royong. Seluruh lapisan masyarakat Bima baik dari pihak kesultanan sampai rakyat biasa berbagi tugas dalam mempersiapkan prosesi upacara. Wujud nyata dari bentuk gotong royong dalam upacara ini ada pada 44 orang yang mengusung *Uma Lige* (rumah Linge) ditunjuk dari kampung yang berbeda di daerah Bima.

b. Nilai Spiritual

Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini merupakan upacara yang tujuan dasarnya adalah menyebarkan ajaran agama Islam yang dilaksanakan dan dilakukan dengan cara dan disesuaikan dengan adat istiadat di daerah Bima. Upacara ini tentu saja banyak mengandung nilai-nilai agama Islam, nilai Budaya serta nilai sosial yang menjadi pedoman dan acuan hidup masyarakat Bima. Tradisi upacara adat ini juga merupakan salah satu acara penghormatan terhadap baginda besar Nabi Muhammad SAW serta penghormatan terhadap para ulama yang sudah berjuang membawa dan menyebarkan ajaran agama Islam di tanah Bima. Masyarakat Bima sendiri memiliki kepercayaan bahwa dengan melakukan dan melaksanakan acara ini mampu menumbuhkan dan menambah rasa cinta mereka terhadap ajaran Islam dan baginda Rasul serta dapat menjadi *hawo ro ninu* (orang yang dimuliakan) dalam mendakwahkan Islam.

c. Nilai Pendidikan

Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini juga mengandung nilai pendidikan yang menjadi salah satu hal penting bagi masyarakat di daerah Bima di antaranya, *pertama*: pendidikan dalam membentuk karakter dan akhlak seseorang. Dalam pembentukan karakter dan akhlak ini, tentu saja baginda rasul Muhammad SAW menjadi panutan dan contoh teladan yang paling baik bagi seseorang. *Kedua*: menanamkan nilai kesadaran diri kepada masyarakat terhadap pentingnya nilai budaya dan nilai sejarah, terutama sejarah masuk dan berkembangnya ajaran Islam di daerah Bima. *Ketiga*: menumbuhkan nilai tanggung jawab dan gotong royong terhadap tugas yang diberikan dan dipercayakan kepadanya untuk dijalankan dengan baik.

Adapun pesan moral yang ingin disampaikan melalui tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini di antaranya adalah: *pertama*, masyarakat dan juga para raja harus menghormati para ulama mengingat para ulama merupakan transmisi ilmu-ilmu agama. Sehingga patutlah diajarkan secara masal kepada masyarakat tentang adab dan perilaku terhadap para ulama. *Kedua*, adanya nilai kebersamaan, nilai gotong royong, musyawarah mufakat dan disamping itu juga terdapat point penting bahwa dalam membangun suatu kehidupan kemasyarakatan yang baik dibutuhkan kerukunan dan keharmonisan.

Dalam kehidupan masyarakat Bima, ulama merupakan sumber ilmu syariat sedangkan raja atau sultan merupakan simbol hukum, maka para ulama mencari cara terbaik untuk menebarkan ilmu syariat tersebut dengan legalitas hukum yang jelas sehingga masyarakat luas dengan mudah tunduk dan patuh terhadap syair tersebut. Maka, melunakkan hati raja serta mengingatkannya pada sumpah para leluhur sebelumnya terhadap ajaran Islam suatu keharusan maka dengan demikian dibuatkanlah tradisi upacara adat *hanta ua pua* sebagai momentum serta sarana untuk pengingat bagi seluruh lapisan masyarakat.

3. Upacara Adat *Hanta Ua Pua* sebagai Budaya Islam di Bima

Kehidupan masyarakat di daerah Bima memang sudah sangat dekat dan kental dengan ajaran dan nilai-nilai agama Islam. Pengaruh budaya Hindu-Budha dan kepercayaan asli suku Bima pun mengalami pergeseran nilai dengan disisipkannya nilai-nilai Islam ke dalamnya. Masyarakat suku Bima asli pada mulanya percaya pada *makakamba makakimbi*.

Namun, hal tersebut tidak menyebabkan pertengkaran dan permusuhan terhadap kedat-

ngan ajaran Islam. Kedatangan Islam sendiri di tanah Bima dilakukan dengan cara damai (Azra: 1999). Walaupun mengislamkan kawasan nusantara dilakukan pada waktu dan cara yang tidak seragam karena dipengaruhi oleh tingkat penerimaan ajaran Islam tersebut tergantung dari waktu pengenalanannya, watak dan juga budaya lokal yang kental. ajaran Islam lebih mudah masuk pada daerah yang memiliki budaya maritim dan terbuka daripada pada wilayah budaya agraris yang lebih tertutup (Azra: 2002).

Melalui tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* inilah dakwah dan penyebaran agama Islam mulai pada pengisian makna dan nilai-nilai islami yang integratif ke dalam semua jenis musik, seni dan budaya yang akan dikembangkan pada kehidupan langsung masyarakat di daerah Bima. Pada pelaksanaan tradisi upacara adat ini ajaran Islam diperkenalkan tanpa harus keluar dari adat istiadat yang ada yang telah lama mereka pegang teguh, sehingga ketika mereka menerima ajaran Islam, mereka menerimanya dengan suka rela.

Tradisi *Hanta Ua Pua* ini merupakan suatu kegiatan bersejarah dalam pertumbuhan dan perkembangan ajaran Islam dan juga umat Islam sendiri di daerah Bima. Di dalam pelaksanaannya, tradisi upacara adat ini terdapat beberapa kegiatan yaitu penobatan, peringatan masuk dan berkembangnya ajaran islam di tanah Bima serta bersamaan dengan peringatan maulid nabi besar Muhammad SAW.

Selain itu juga, tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini telah memiliki tempat yang istimewa dalam kehidupan masyarakat muslim di daerah Bima karena diadakan dengan tujuan dan makna mengganggu nilai-nilai dan ajaran Islam. Tradisi upacara ini juga merupakan bukti perkembangan ajaran Islam di tanah Bima. Tradisi upacara ini juga berperan sebagai penghormatan kepada ajaran Islam dan ulama serta dapat menjadi media dakwah ajaran Islam di Indonesia secara luas dan di daerah Bima secara khusus.

Ada beberapa fungsi dari tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* sebagai salah satu budaya religi di tanah Bima diantaranya adalah :

a. Sebagai pengingat

Sejak berdirinya kesultanan Bima yang dibantu oleh para ulama, sultan berkewajiban menjalankan ajaran agama secara kaffah (menyeluruh). Adanya tradisi upacara adat ini tentu saja untuk menjadi pengingat dan untuk menegaskan kembali bagi pemimpin baru dan masyarakat akan tugas dan kewajiban mereka dalam melanjutkan syiar islam.

b. Sebagai penghormatan kepada ulama

Tradisi upacara ini diresmikan sebagai salah satu upacara terbesar ajaran Islam setelah idul fitri dan idul adha yang rutin diadakan setiap tahunnya. Tradisi upacara adat ini juga merupakan penghormatan kepada ulama yang telah bersusah payah menyebarkan syiar Islam.

Ulama dalam pandangan masyarakat Bima digambarkan sebagai *hawo ra nino* yaitu tempat berteduh dan berkaca yang dijadikan panutan oleh masyarakat yang hampir setara dengan raja. Kemuliaan ini dipandang penting oleh masyarakat bima karena memandang para ulama adalah jalur transmisi ilmu-ilmu syariat.

c. Sebagai momentum silaturahmi dan bermusyawarah mufakat

Tradisi ini disamping sebagai wujud memperingati hari maulud nabi besar Muhammad SAW dan mengenang jasa para ulama dalam usaha menyebarkan ajaran islam di daerah Bima, juga menjadi kegiatan dan sarana untuk mewujudkan dan menunjukkan rasa kebersamaan dan persatuan dalam masyarakat.

Dalam pelaksanaannya seluruh suku di tanah Bima akan berkumpul dan berbaur menjadi satu sehingga terjalin interaksi dan komunikasi yang baik. Di samping itu, dalam mempersiapkan upacara adat ini, masyarakat Bima secara gotong royong saling bekerja sama dan tolong menolong sehingga terbangun dan terjalin hubungan yang rukun antar masyarakat.

d. Sebagai perantara dan wadah dalam dakwah ajaran Islam.

Seperti yang disebutkan dalam penelitian yang dilakukan sebelumnya, budaya *Hanta Ua Pua* menjadi salah satu media penyebaran ajaran Islam di daerah Bima pada masa awal masuknya ajaran Islam. Tradisi upacara adat ini memiliki hubungan erat dengan dakwah ajaran islam karena berkaitan langsung dengan sejarah masuk dan berkembangnya islam itu sendiri. Dakwah juga memiliki simbiosis yang erat dengan tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini karena sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan, kebangsaan dan kewargaan bersamaan dengan nilai-nilai islami yang bertujuan memuliakan, menyelamatkan dan membahagiakan masyarakat.

D. KESIMPULAN

Tradisi upacara *Hanta Ua Pua* ini merupakan salah satu kearifan lokal dari budaya Bima yang merupakan salah satu simbol dan jejak ajaran Islam. Tradisi upacara ini adalah budaya yang tergabung dari budaya Melayu dengan adat istiadat masyarakat asli Bima. Tradisi ini Pertama kali diperkenalkan pada masa pemerintahan kesultanan Abdul Khair Sirajuddin pada tanggal 12 Rabiul Awal.

Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini merupakan bukti nyata adanya jejak-jejak kerajaan Islam di tanah Bima. Tradisi upacara adat ini merupakan budaya yang dicangkok dari budaya melayu kemudian diangkat dan diperkenalkan kepada masyarakat asli Bima dan disesuaikan dengan adat dan istiadat yang sudah ada sehingga dapat diterima dengan baik dan suka rela.

Selain sebagai media dakwah, tradisi upacara ini juga merupakan salah satu simbol dan bukti penghormatan kepada ilmu agama dan ulama yang berjuang menyebarkannya. Dengan tetap dilaksanakannya serta dilakukannya tradisi upacara adat ini diharapkan dapat membentuk

karakter masyarakat Bima yang berpedoman teguh pada nilai-nilai agama tanpa melupakan budaya dan adat istiadat yang ada.

Tradisi upacara adat *Hanta Ua Pua* ini merupakan bentuk dari seni tradisional yang diciptakan dalam rangka mensyukuri nikmat Allah SWT. Selain itu tradisi upacara adat ini juga sebagai bukti penghayatan terhadap kebesaran Allah baik yang terdapat di alam maupun dari hasil buatan tangan manusia sendiri.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada bapak Mukhamad Murdiono yang dengan sabar telah memberikan bimbingan, masukan dan arahan kepada penulis. Selain itu juga kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah mendukung artikel ini sepenuhnya dan pengalaman belajar yang menyenangkan dan penuh motivasi sehingga penulis terinspirasi untuk menulis artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Alan Malingi. (2016). 'Syiar Islam dalam Upacara Adat *Hanta Ua Pua* di Tanah Bima Nusa Tenggara Barat'. *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14, No. 1, 2016: 29-54.
- Arikunto. (2010). *Prosedur Penelitian. Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta
- Asbah, (2017). 'Upacara Ua Pua sebagai media dakwah dan syiar Islam pada penyebaran agama Islam di Bima'. *Historis*. Vol. 2, No. 1, Juni 2017, Hal. 11-18
- Azra, A. (1999). *Renaissens Islam Asia Tenggara, Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya. Hal: 8.
- Azra, A. (2002). *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan. Hal: 18.
- Fitriana, A. (2019). 'Budaya Rimpu sebagai eksistensi perempuan Islam di tanah Bima'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol.21, no. 02.
- Ismail, M. Hilir. (2008). *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo 1540-1950*. Bogor: CV. Binasti. Hal: 11.
- Ismail, M. Hilir. (2004). *Peranan Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara*. Mataram: Gunung Agung I. Hal: 17.
- Jumiati, (2017). *Hanta Ua Pua: Sejarah tradisi keagamaan di Bima abad xvii-xxi*.
- Mardotillah, M. (2016). 'Silat: Identitas budaya, pendidikan, seni bela diri, dan pemeliharaan kesehatan'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial dan Budaya*. Vol. 18. no. 2.
- Muhammad, R. (2010). *Upacara Adat Hanta Ua Pua*. Mataram: PT. Mahani Persada. Hal: 22-23.
- Panggabean, H. (2015). *Kearifan Lokal Keunggulan Global*. Elex Media Komputindo.
- Rapanna, P. (2016). *Membumikan Kearifan Lokal Menuju Kemandirian Ekonomi*. Sah Media.
- Ranjabar, R. (2006). *Sistem Sosial Budaya Indonesia*. Bogor: Ghalia Indonesia. Hal: 115.
- Retno Kartini Savitaningrum Imansah (2017). 'Masjid Sultan Muhammad Salahuddin Bima; Arsitektur, Misi Agama dan Kekuasaan'. *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 15, No. 2, 2017: 390-419.
- Salmin & Jasman, (2017). 'Implementasi nilai-nilai lokal dalam pengembangan pariwisata budaya di kabupaten Bima'. *Jurnal Administrasi Negara*. Volume 14 Nomor 3 Juli-Desember 2017 | 94-103
- Saputra, D. S. & Nurbaiti. (2010). *Kearifan Lokal yang Terkandung Dalam Upacara Tradisional Kepercayaan Masyarakat Sakai-Riau*. Direktorat Jenderal Kebudayaan.
- Tajib, A. (1995). *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI. Hal: 140.

- Tawalinuddin Haris. (2012). 'Masuknya Islam dan Munculnya Bima sebagai Pusat Kekuasaan Islam di Kawasan Nusa Tenggara'. *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 10, No. 1, pp. 23 - 50
- Zuriatin, N. (2018). 'Kebudayaan Islam yang Berkembang di Kesultanan Bima pada Abad Ke XVII M'. *Jurnal Pendidikan IPS*, Vol. 8. No. 2.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MAKNA DAN PENGHARGAAN PEREMPUAN NUAULU DALAM INISIASI RITUAL PINAMOU DI PULAU SERAM

Telfrin Lasamahu ^(1*), Izak Y. M. Lattu ⁽²⁾, Rama Tulus Pilakoanu ⁽³⁾

^{1 2 3} Graduate School of Universitas Kristen Satya Wacana, Jawa Tengah, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 16th September, 2019
Review : 01st February, 2020
Accepted : 03rd May, 2020
Published : 1st June 2020
Available Online : June 2020

KEYWORDS

Women's award; Initiation; Pinamou; Nuaulu; Seram Island

CORRESPONDENCE

*E-mail: lasamahutelfrin@gmail.com

ABSTRACT

This article aims to analyze the appreciation of women in the Pinamou ritual as an initiation ritual for women. The method used is a qualitative research method, with data acquisition through observation, interviews, audio-visual material, and literature studies. The study found in Pinamou ritual has an appreciation for the women who see in mythology about women. Then, it shows the figure of women as the successors of the life of a community and also as a source of blessing for both personal and community living in the community. The Pinamou ritual also has an affirmation of the initiation ritual that must carry out to reach the customary order in the community and become a place to look back at every meaning in the ritual performed.

A. PENDAHULUAN

Kebudayaan patriakhi yang mendominasi struktur masyarakat dan menjadikan pandangan dalam masyarakat yang menandai perempuan sebagai sosok yang lemah menjadi suatu dilema yang berkepanjangan. Konstruksi pemikiran yang telah mengakar ini bahkan tidak disadari merupakan adopsi dari kebudayaan luar yang dibawa masuk dan mengalami penjajahan secara fisik bahkan juga penjajahan dalam konteks budaya yang sering dianggap berada dalam penguasaan laki-laki yang mengandung unsur patriakal dalam suatu komunitas masyarakat. Pengaruh kebudayaan yang berkembang cenderung melihat akan ketimpangan bagi perempuan dalam masyarakat. Dengan kebudayaan dalam ritual yang dijalankan bagi perempuan memuat penghargaan bagi perempuan itu sendiri dalam suatu komunitas masyarakat. Ritual *Pinamou* yang merupakan warisan lokal kebudayaan yang ada dalam masyarakat Nuaulu di Pulau Seram, hendak mengemukakan tentang penghargaan

terhadap perempuan yang ada dan terkandung dalam ritual yang menjadi warisan lokal dari masyarakat setempat. Ritual *Pinamou* merupakan Ritual masa akhil balik dari seorang perempuan dari masa kanak-kanak menuju masa dewasa dengan mendapat menstruasi pertama. Terdapat tahapan dalam ritual *Pinamou* ini, yang dimulai dengan anak perempuan masuk dalam rumah khusus yang disebut *Posune*¹ dan kemudian puncaknya dengan pemberian minyak bagi seluruh laki-laki dalam masyarakat sebagai berkat dalam pencarian nafkah. Perempuan yang dipandang dalam strata dan dianggap rendah mempunyai andil besar dalam suatu komunitas masyarakat. Perempuan menjadi sumber berkat bagi kehidupan keluarga dan masyarakat. Ritual yang dijalankan juga memperlihatkan bahwa kebudayaan yang dilakukan dapat di lihat sebagai jawaban dari pemikiran konstruksi dunia barat yang masih saja mencari bagaimana peran perempuan dan apa yang harus dihargai dari perempuan. Nilai dari seorang perempuan dapat

¹Rumah khusus untuk *Pinamou* selama menjalankan Ritual.

dilihat dalam pelaksanaan ritual dalam suatu komunitas. Ritual yang dilakukan menjadi suatu sistem dalam kehidupan masyarakat setempat yang dijunjung tinggi untuk memperlihatkan penghargaan bagi perempuan dalam ritual yang dilakukan.

Penelitian dalam Suku Nuaulu juga telah dilakukan oleh banyak ahli dalam sosial keagamaan², namun para peneliti tersebut tidak memberikan perhatian pada tempat perempuan dalam ritual masyarakat Nuaulu dalam konteks ritual inisiasi pada perempuan (*Pinamou*). Dalam konteks budaya lokal tersimpan penghargaan yang tinggi terhadap seorang perempuan. Terdapat beberapa penulisan tentang perempuan yakni salah satunya dalam masyarakat Nuaulu, yakni *Makna Menstruasi Bagi Perempuan Suku Naulu-Dusun Rohua Kabupaten Maluku Tengah Provinsi Maluku*³. Setelah menelaah tulisan ini, penulis tidak menemukan penghargaan terhadap perempuan Nuaulu dalam ritual *Pinamou* sebagai ritual inisiasi. Perbedaan tulisan tersebut dengan peneliti adalah ingin melihat penghargaan terhadap perempuan dalam ritual *Pinamou* sebagai ritual inisiasi pada masyarakat Nuaulu di Pulau Seram.

Ritual *Pinamou* dalam konteks Nuaulu bukan hanya sebatas ritual inisiasi yang pada dasarnya harus dilakukan. Namun dalam penggalian makna dalam ritual ini adalah penghargaan terhadap perempuan nuaulu dalam ritual *Pinamou*. Pemaknaan lebih dalam akan terlihat dalam kearifan lokal yang dibangun dalam suatu penghargaan dalam ritual yang dilakukan. Ritual yang dilakukan sebagai bentuk penghargaan bagi seorang perempuan sebagai penerus komunitas dalam masyarakat, menjadi bagian penting yang tak dapat dipungkiri dalam keberadaan perempuan dalam ritual yang dilakukan dalam suatu komunitas. Artikel ini bertujuan menganalisis penghargaan terhadap perempuan Nuaulu dalam Ritual Inisiasi di Pulau Seram yang berfokus pada ritual *Pinamou*. Di samping itu, juga bertujuan untuk menjelaskan adanya makna penghargaan terhadap perempuan yang terkandung dalam ritual *Pinamou* yang menjadi warisan lokal dari masyarakat setempat.

² Pola Komunikasi Masyarakat Suku Nuhatan Sebagai Dampak Akulturasi Budaya (Aulia Vera Rosida, Juli - Desember 2011), Pendidikan Nilai Sosial Budaya Dalam Keluarga Dan Lingkungan Masyarakat Suku Nuaulu Di Pulau Seram (Case Study: Di Desa Tamilou Kecamatan Amahai Kabupaten Maluku Tengah, (Jenny Koce Mattitaputy, April 2016), Sistem Religi Suku Nuaulu Di Pulau Seram Maluku Tengah (Fahham, 2016), *The cultural relations of classification: an analysis of Nuaulu animal categories from central Seram*, Ellen Roy. (1993).

³ Yonna Euinike Tanahitumesseng, Retty Ratnawati, Mufidah Cholil. (2017). *Makna Menstruasi Bagi Perempuan Suku Naulu-Dusun Rohua Kabupaten Maluku Tengah Provinsi Maluku*, Program Studi Kajian Wanita Universitas Brawijaya, IJWS - Vol. 5, No.1, 2017.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif, karena dengan metode ini mampu menjawab tujuan penelitian. Penelitian dilakukan di Pulau Seram, khusus pada masyarakat Nuaulu di Dusun Yahalatan. Data dikumpulkan dengan metode, yakni *Pertama* adalah observasi kualitatif (*qualitative observation*)⁴, dimana penulis turun ke lokasi penelitian dan yang diamati adalah kegiatan ritual *Pinamou*. *Kedua* adalah wawancara kualitatif (*qualitative interview*)⁵, peneliti dapat melakukan *face-to-face interview* (wawancara berhadap-hadapan) dengan partisipan, mewawancarai mereka dengan telepon atau terlibat dalam *focus group interview* (wawancara dalam kelompok tertentu) yang terdiri dari enam sampai delapan partisipan per kelompok. Pertanyaan yang dikemukakan bersifat umum dan terbuka. Informan yang akan diwawancarai adalah kepala Suku Nuaulu, Kapitan Suku Nuaulu, beberapa perempuan yang telah melakukan ritual *Pinamou*, *Mama bian* yang merupakan pemimpin dalam melakukan ritual *Pinamou*, serta masyarakat setempat yang ada pada dusun Yahalatan. Ketiga adalah materi audio dan visual kualitatif (*qualitative audio and visual materials*)⁶. Data ini bisa berupa foto, objek seni, videotape, atau segala jenis suara/bunyi. Keempat adalah studi pustaka. Penulis memakai studi pustaka untuk memperoleh landasan teori melalui buku, literatur atau catatan-catatan terkait dengan penelitian yang dilakukan. Setelah melakukan penelitian, penulis akan menganalisis data yang diperoleh dari hasil wawancara dan juga observasi lapangan dan juga teknik lain yang dipakai secara sistematis agar pembaca dapat mudah untuk memahaminya.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ritual Inisiasi menurut Arnold van Gennep

Dalam pengamatan seorang Van Gennep, bahwa ritual yang dilakukan bagi perempuan bukanlah ritual yang menciptakan struktur karena adanya pemisahan. Tetapi ritual ini menjadi sebuah transisi peran penting umumnya terdiri dari tiga fase: **Pemisahan**, di mana seseorang tidak terlibat dari peran atau status sosial; **Transisi**, di mana seseorang beradaptasi dan perubahan agar sesuai dengan peran baru; dan **Penggabungan**, dimana orang tersebut mengintegrasikan peran baru atau status ke dalam diri.

⁴ John W. Creswell. (2016) *Research Design, Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, Edisi ke 4, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 254.

⁵ Creswell, *Research Design*, 254.

⁶ Creswell, *Research Design*, 255.

Pada tahap pemisahan, individu dipisahkan dari satu tempat atau kelompok atau status; dalam tahap peralihan, disucikan dan menjadi subjek dari prosedur-prosedur perubahan; sedangkan pada masa penggabungannya secara resmi ditempatkan ke pada suatu tempat, kelompok atau status baru.

Setiap tahapan yang disebut sebagai masa transisi itu berbeda-beda. Pada setiap individu terdapat fase yang berbeda, namun setiap fase ini tidak menjamin akan berlangsungnya tatanan sosial dalam suatu komunitas masyarakat. Setiap individu dalam suatu komunitas masyarakat tidak dapat langsung di identikan dengan maksud dalam setiap tahap kehidupan yang mengharuskan akan setiap tatanan dalam kehidupan masyarakat. Setiap tatanan kehidupan itu menjadi suatu pelajaran dan tolak ukur yang dijadikan sebagai ritual dan menjadi penanda akan suatu keberadaan seorang individu untuk ada dalam suatu komunitas. Setiap ritual dalam tahapan bahkan pemberlakuannya terhadap setiap individu dalam masyarakat tidak perlu untuk dipahami sebagai suatu pemisahan pada fase fisik misalnya laki-laki dan perempuan, yang mana sering kali dianggap terdapat ketimpangan dalam setiap tahapan ritual yang dijalani oleh seorang perempuan. Ketimpangan ini menjadi bentuk budaya dalam konstruksi yang telah dibangun dalam masyarakat dalam kebudayaan patriaki. Perlu ditegaskan lagi bahwa penyelenggaraan ritual bukan hanya dalam masa batasan secara fisik saja tetapi bagaimana dapat membangun kehidupan komunitas dalam lingkup pribadi bahkan kelompok dalam masyarakat. Dalam tindakan dalam suatu ritual, pemutusan dalam hubungan secara sementara dengan masyarakat itu sebagai suatu tujuan untuk memisahkan fase yang dianggap lampau untuk dapat melihat fase baru dalam pandangan ke masa depan. Setiap tindakan yang dilakukan menjadi suatu tanda akan setiap tindakan yang ada dalam masyarakat. Namun tindakan itu tidak dipahami dalam pandangan yang hanya menyudutkan satu pihak tetapi menjadi bagian dalam pandangan secara bersama dalam suatu masyarakat. Ritus yang berkaitan dengan pemisahan menjadi suatu tujuan penggabungan dalam suatu komunitas masyarakat.

Pemisahan yang dilakukan dalam pandangan masyarakat suku bahkan masyarakat lain seperti kelas dan juga kasta sebenarnya merupakan suatu tatanan sosial yang secara bersama dirumuskan dan ditata, namun jika dilihat dalam pengaruh akan ritual yang dijalankan, maka ritual yang dijalankan bukan hanya sekedar pembatasan tetapi ada suatu penggabungan dan pembentuk nilai yang terkandung dalam ritual yang dijalankan dalam suatu komunitas masyarakat. Ritual merupakan suatu tahapan yang

sakral yang dianggap sebagai upacara religious yang mengandung unsur penyembahan dan kepercayaan dalam tatanan komunitas masyarakat yang ada. Ritual yang dilakukan sebagai bentuk awal kehidupan. Meskipun terdapat tahapan dalam ritual namun setiap tahapan itu merupakan awal dalam penggabungan suatu individu yang menjalankan ritual dalam suatu komunitas masyarakat yang ada.

Ritual inisiasi menjadi tahapan ritual yang berhubungan juga dalam kepercayaan yang dilakukan secara sakral dalam masyarakat. Ritual inisiasi yang dilakukan sebagai bentuk penyucian diri, dan konsep tentang penyucian diri ini menjadi suatu pandangan yang bukan hanya pada agama terkemuka tetapi agama suku juga mengenal akan penyucian diri dalam setiap ritual yang dibangun dalam tatanan suatu komunitas masyarakat. Penyucian diri ini mejadi suatu fase baru dalam hal kelahiran kembali dalam tergabungnya suatu individu yang melakukan ritual dengan komunitas dalam suatu masyarakat.

Dalam pandangan Van Gennep tentang tahapan ritual inisiasi yang mengandung unsur didalamnya yakni pemisahan, transisi dan penggabungan, di tegaskan kembali Merry Douglas⁷. Dalam kajiannya tentang Kemurnian dan bahaya, suatu analisis terhadap yang kotor dan tabu, Mary Douglas terfokus pada masyarakat primitive dan agama mereka yang dipandang sebagai masyarakat yang masih melekat dalam konsep pemahaman tentang yang kotor dan tabu. Masyarakat primitive dalam pengalaman budaya dapat diartikan sebagai nilai sosial yang menyimpang. Namun kita tidak bisa mengatakan bahwa ada ketimpangan dalam ritual mereka jika kita tidak melihat hal tersebut menjadi suatu bagian yang secara turun temurun telah ada dalam masyarakat tersebut. Contoh yang kotor misalkan bagi masyarakat primitive yakni menstruasi. Menstruasi dianggap sebagai hal yang kotor. Namun hal yang dianggap kotor ini dapat menjadi suatu kekuatan yang bisa saja menjadi baik dalam komunitas tetapi juga menjadi bahaya dalam komunitas itu sendiri. Setiap ritual yang berhubungan dengan pembersihan diri mempunyai kekuatan secara mistis. Kekuatan secara mistis ini ditonjolkan dan dapat dilihat ketika ritual ini tidak dilakukan. Ritual yang tidak dilakukan bagi hal yang dianggap kotor dalam suatu komunitas dapat menjadi ancaman bagi komunitas itu sendiri.

Ritual antara yang bersih dan yang kotor akan menciptakan suatu pengalaman yang baru, bahwa yang kotor dan yang bersih itu tidak perlu dilakukan pemisahan. Pemisahan yang ada dapat menimbulkan penghargaan yang minim

⁷ Mary Douglas. (1966) *Purity and Danger, An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge, 1966.

bagi setiap leluhur kita sendiri. Sehingga setiap ritual yang dilakukan terkhusus bagi perempuan seperti halnya menstruasi, jangan dianggap sebagai suatu pemisahan. Menstruasi yang dialami oleh perempuan dianggap sebagai hal yang kotor mempunyai kekuatan dalam suatu komunitas. Sehingga yang kotor dapat menjadi yang suci dengan melihat aspek dari kekuatan yang ada. Menstruasi yang dialami oleh perempuan merupakan sebuah kemurnian. Sehingga ritual dilakukan sebagai bentuk perlindungan bagi perempuan yang memiliki kemurnian tersebut. Perlindungan ini pintu gerbang untuk menemukan anggota komunitas baru dalam kehidupan masyarakat. Melalui perempuan maka keanggotaan kasta ditentukan, melalui perempuan kemurnian dari anggota masyarakat terus diabadikan. Hal ini menegaskan pandangan pembatasan terhadap perempuan harus diakhiri. Perempuan memiliki kekuatan dalam komunitas masyarakat. Representasi perempuan sebagai kekuatan tidak hanya dilihat dalam kajian sebagai perempuan sebagai ibu saja. Perempuan sebagai ibu yang dapat melahirkan dan menjadi penyambung kehidupan dalam suatu komunitas. Sehingga pengasingan dalam ritual bagi perempuan bukanlah suatu pemisahan, tetapi merupakan suatu pengalaman yang dijadikan sebagai suatu kekuatan dalam komunitas masyarakat yang ada.

Teori diatas dapat mengarahkan kita tentang nilai penghargaan terhadap perempuan yang bukan hanya sebagai sebuah nilai tetapi juga memiliki pengaruh dalam suatu komunitas masyarakat. Ritual yang dilakukan untuk dapat menyeimbangkan kehidupan dalam masyarakat yang memegang nilai dan kepercayaan yang dibawa turun-temurun dari sejak para leluhur mereka ada. Setiap kepercayaan ini dibangun dalam mitologi yang menjadi sebuah penegasan terhadap tatanan nilai dalam masyarakat. Sehingga setiap tahapan ritual bukan hanya sebagai sebuah tradisi yang dibangun dan dilakukan dalam setiap pemaknaanya, tetapi mengandung unsur dalam kepercayaan yang dibangun dalam mitologi yang ada pada suatu komunitas.

2. Penghargaan Perempuan dalam Mitologi orang Seram

Pulau Seram yang ada dalam teritori wilayah daerah Maluku, memiliki pergeseran dalam pandangan kedudukan. Pergeseran ini ditunjukkan dengan perkembangan budaya patriarki yang merebak secara luas dan menggusur pemahaman awal orang maluku yang berkaitan erat dengan matriakhi yang mempunyai pengaruh dan peran yang sangat besar dalam terbentuknya sejarah dan sepak terjang setiap

komunitas dalam masyarakat maluku. Pengaruh masuknya budaya patriakhi ini di dalam perkembangan sejarah bangsa Eropa, yakni Portugis dan Belanda⁸. Matriakhi sendiri merupakan konstruksi sosial awal dari orang Maluku. Mitologi Nusa Ina yang menempatkan seorang Ina (perempuan) dalam sentral penciptaan. Perempuan sebagai peretas kehidupan mula-mula dalam sebuah teritori yang besar dengan situasi kehidupan beserta tatanan nilainya⁹.

Manusia awal (Alifuru) yang diciptakan pertama adalah perempuan atau Ibu yang bernama *Hulamasa*¹⁰. Penciptaan *Nusa Ina* atau Pulau Seram bersamaan dengan penciptaan Ibu bumi yang melahirkan *Alifuru Ina*. *Alifuru*¹¹ perempuan (*Ina*) atau seorang Ibu adalah ciptaan awal Mahakuasa Pencipta Alam Semesta dan Manusia¹². *Nusa Ina* merupakan sebuah nama yang mana manusia pertama kali yang diciptakan adalah seorang *ina* (perempuan)¹³. Mitologi *Nusa Ina* menggambarkan laki-laki (*Alifuru Ama*) sebagai pendatang dari "langit" memiliki jiwa petualang yang kemudian jatuh cinta pada sang pemilik bumi (*Alifuru Ina*). *Alifuru Ama* tidak dilihat sebagai ciptaan kemudian yang lebih rendah dari *Alifuru Ina*. Kosmologi Maluku yang menggambarkan laki-laki sebagai langit dan perempuan sebagai bumi. Perkawinan keduanya menjadi cikal-bakal kelahiran komunitas Maluku¹⁴. Mitos menceritakan tentang bagaimana melalui tindakan *Supernatural Beings* sebagai suatu realitas asli masuk ke dalam eksistensi kosmos, atau hanya sebagai bagian dari realitas seperti pulau, tanaman, kekhususan tingkah laku atau kebiasaan manusia, suatu lembaga, karenanya mitos selalu dikaitkan dengan penciptaan dan bagaimana segala sesuatu dijadikan¹⁵.

Pulau Seram sebagai pulau ibu atau *Nusa Ina* sebagai tempat asal mula manusia Maluku yang pertama, tempat para *tete nene moyang*¹⁶ (leluhur) hidup dan membentuk tatanan dunia Seram dengan berbagai aturan adat yang dipegang hingga kini. Pulau Seram sebagai *Nusa Ina* (Pulau Ibu), karena perempuan atau *Ina* yang diciptakan pertama kali mengandung makan bagi orang Maluku bahwa perempuan atau *Ina* dan dunia berada dalam konsep penciptaan awal dan setara. Figur *Ina* karena ia yang mengandung, melahirkan, memberi makan dan membesarkan semua anak. Narasi mitologi penciptaan bumi

⁸ Wedelmina Yudit Tiwery. (2015) *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, Jakarta: Bpk Gunung Mulia, 117.

⁹ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 118.

¹⁰ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 135.

¹¹ Suku awal orang Maluku.

¹² Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 135-136.

¹³ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 139.

¹⁴ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 143-145.

¹⁵ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 153.

¹⁶ Sebutan untuk leluhur orang Maluku.

Nusa Ina dengan *Nunusaku* telah melahirkan kesadaran yang kuat dalam diri masyarakat tentang peran seorang *Ina*. Ia adalah gambaran sebuah tatanan kehidupan mula-mula di bumi *Nusa Ina* yang ramah, suka menolong orang lain dalam susah. Seorang *Ina* yang menjadi peletak awal kehidupan komunalitas di *Nunusaku*¹⁷. Mitos tersebut mengedepankan tema persaudaraan di antara sesama manusia dengan menjadikan *Nunusaku* sebagai pusat bersama dan *Alifuru Ina* sebagai Ibu bersama. Nilai persaudaraan dan keibuan adalah nilai yang sangat relevan untuk digemakan dan digumuli dalam konteks kehidupan masyarakat di Maluku saat ini dan bahkan seterusnya¹⁸.

Penghargaan terhadap perempuan dibentuk dalam mitologi yang ada dalam kehidupan masyarakat. Mitos yang dalam perkembangan zaman menjadi runtuh karena pengaruh budaya luar yang masuk dalam masyarakat. Ritual merupakan sebuah jalan masuk untuk mengingat kembali mitologi kehidupan dalam suatu masyarakat sebagai cerminan kehidupan yang dipegang sejak awal dalam masyarakat. Mitos dipahami bukan sekadar seni verbal/ cerita masyarakat setempat, melainkan merupakan upaya untuk mengungkapkan atau merefleksikan realitas keberadaan masyarakat pemiliknya¹⁹. Menurut Eliade, mitos adalah sejarah mengenai apa yang terjadi di masa lalu. Pemikiran Eliade terhadap mitos merupakan cara masyarakat arkhais menceritakan keberadaan mereka melintasi dunia yang supranatural menuju kenyataan dunia ini dan cerita ini dianggap kudus sehingga perlu adanya pewarisan bagi generasi berikutnya. Bahwa untuk mengetahui keberadaan/asal usul maupun segala ritus dan tindakan mereka di dunia dapat dipahami melalui kenyataan-kenyataan yang ditunjukkan oleh mitos tersebut²⁰. Masyarakat arkhais adalah masyarakat yang hidup di zaman pra sejarah ataupun masyarakat tribal dengan kebudayaan terbelakang yang hidup saat ini. Sehari-hari mereka mengerjakan pekerjaan "alami", seperti berburu, memancing dan bercocok tanam²¹.

Mitos-mitos sendiri merupakan simbol-simbol berwujud narasi²². Mitos-mitos menceritakan tentang Yang Sakral, bagaimana kehidupan ilahiah yang bersifat supranatural itu bisa menjadi sangat dekat dengan kehidupan alamiah manusia. Simbol-simbol tersebut bukan hanya mengemukakan kepada kita tentang dunia Yang Sakral, tapi juga kontinuitas antara struktur eksistensi manusia dengan struktur kosmik.

Mitos-mitos tersebut tidak hanya merefleksikan daur kehidupan dan kematian di alam semesta, tapi juga merefleksikan bagaimana daur perjuangan hidup personal dalam setiap individu manusia; drama kelahiran, kehidupan, kematian serta harapan untuk dilahirkan kembali untuk penebusan dosa²³. Penting bahwa aktivitas dalam ritual untuk bertemu dengan yang sakral.

Ritual inisiasi, pengampunan, dan penebusan dosa adalah ritual, yang dengan berbagai cara dan prosedur, menampilkan kembali proses penciptaan asali yaitu penciptaan dunia yang berawal dari chaos dan setelah itu wujud dunia diberikan antar dewa tersebut²⁴. Tema-tema yang ada di dalam setiap ritual dan mitos-mitos arkhais adalah keinginan untuk hidup di satu dunia sebagaimana yang datang dari tangan sang pencipta, sebuah dunia yang murni dan maha kuat. Mitos tentang penciptaan berperang penting dalam masyarakat arkhais. Ritual dalam masyarakat arkhais mengandung "pengulangan" kembali apa yang Tuhan lakukan pada waktu *illo tempore* (berasal dari bahasa latin Latin yang berarti "pada waktu itu"), yaitu saat alam semesta mendapatkan wujudnya. Setiap festival Tahun Baru, mitos kelahiran kembali dan reintegrasi, atau ritual inisiasi adalah perlambang "kembali" ke awal, satu kesempatan untuk memulai dunia baru²⁵.

3. PINAMOU: Ritual inisiasi bagi perempuan Nuaulu

Ritual inisiasi merupakan ritual yang ada dalam setiap komunitas masyarakat. Ritual menjadi bagian dalam kehidupan suatu komunitas yang ada dalam masyarakat. *Pinamou* merupakan salah satu ritual inisiasi yang ada di Suku Nuaulu bagi seorang perempuan yang dilakukan dalam pengalihan status dari seorang wanita dari masa kanak-kanak ke masa dewasa. Secara harafiah *Pinamou* diartikan sebagai wanita bisu. Namun bisu bukan berarti tidak mengatakan sepatah katapun. Bisu dalam hal ini diartikan bahwa perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* dapat berbicara namun tidak mengeluarkan suara dengan keras. Ritual *Pinamou* sendiri telah ada turun temurun dari sejak para leluhur. Ritual ini merupakan ritual yang wajib untuk dilakukan oleh setiap perempuan dalam masa akhil balik mereka. Hal ini ditandai dengan menstruasi yang didapat oleh seorang perempuan.

Ketika seorang perempuan mengalami menstruasi perempuan ini memberitahunya pada Ibu dari perempuan tersebut. Ibu dari perempuan ini melarikan anak perempuan ini kedalam hutan sebelum dimasukan kedalam

¹⁷ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 177.

¹⁸ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 123.

¹⁹ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 119.

²⁰ Tiwery, *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, 169-170.

²¹ Daniel L. Pals. (2012) *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta: IRCiSoD, 233.

²² Pals, *Seven Theories of Religion*, 241.

²³ Pals, *Seven Theories of Religion*, 244-246.

²⁴ Pals, *Seven Theories of Religion*, 251.

²⁵ Pals, *Seven Theories of Religion*, 256-257.

rumah kecil yang telah disediakan oleh masyarakat dan keluarga. Setelah itu Ibu dari anak perempuan ini memberitahukan kepada keluarga bahwa ritual *Pinamou* harus dilakukan. Setelah ada kesepakatan dalam keluarga maka perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ditempatkan pada sebuah rumah kecil yang disebut *Posune*.

Didalam rumah *Posune* ini terdapat peralatan yang akan digunakan bagi perempuan yang melakukan ritual *Pinamou*. Peralatan yang digunakan oleh perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini terdiri dari bambu. Peralatan masak bahkan mandi dari perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini bersifat alami. Tidak berhubungan dengan peralatan modern. Makanan yang akan dimakan oleh perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini juga bersifat alami seperti ubi-ubian dan juga makanan yang hanya direbus. Di dalam *Posune*, perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini didampingi oleh 2 orang *Mama bian*. *Mama bian* mempunyai tugas dan fungsi untuk menasihati perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini dan juga menjadi media interaksi bagi perempuan *Pinamou* untuk mengikuti jalannya ritual *Pinamou* ini. *Mama bian* berperan aktif dalam melihat, memperhatikan dan mengatur jalannya ritual *Pinamou* ini.

Setelah berada dalam *posune* selama menstruasi, *Pinamou* akan dikeluarkan dari dalam *posune* dengan tahapan yang ada dalam ritual yang dijalankan. Hal yang pertama dilakukan adalah meratakan gigi atau dalam dialek setempat disebut dengan *Papar gigi*. *Papar gigi* dilakukan dengan 3 buah batu khusus. *Papar gigi* ini dilakukan dengan tujuan untuk meratakan gigi dari perempuan yang melakukan *Pinamou*. Bagi masyarakat Suku Naulu, Perempuan yang memiliki gigi yang rata dan rapih terlihat menarik. Tahapan selanjutnya adalah *Pinamou* dimandikan. Perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* dimandikan oleh mama-mama (ibu-ibu) yang ada dalam komunitas suku naulu. Perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* dimandikan dengan kelapa, dan juga kunyit. Kelapa digunakan untuk membersihkan kotoran pada tubuh perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini. Sementara kunyit dipakai untuk mencerahkan warna kulit dari perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini.

Setelah dimandikan kemudian perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* diberikan kain baru. Kain baru ini menggantikan kain yang lama yang dipakai selama perempuan yang melakukan *Pinamou* ini berada dalam *Posune*. Kain baru ini sebagai simbol pembersihan diri dari seorang perempuan. Setelah itu perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini dibawa keluar dari *Posune* dan kemudian berjalan bersama ibu-

ibu untuk menuju rumah besar dari perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini. Setelah sampai rumah besar, *Mama bian* mendampingi perempuan yang melakukan *Pinamou* ini dengan aksesoris yang dikenakan. Setelah didandani, perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini diberi makan. Makanan yang diberikan pada perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini masih bersifat ubi-ubian. Makanan yang diberikan oleh *Mama bian* kepada perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* ini tidak ditelan tetapi dibuang kembali sesuai instruksi dari *Mama bian*. Hal ini dilakukan sebagai tanda penghargaan terhadap hasil pencarian dari keluarga bagi perempuan yang melakukan ritual *Pinamou*. Setelah acara makan, perempuan yang melakukan ritual *Pinamou*, berjalan mengelilingi kampung untuk membagikan minyak khusus bagi setiap masyarakat. Minyak khusus ini diperuntukan bagi masyarakat laki-laki baik yang kecil maupun dewasa. Hal ini dilakukan Karena pemahaman masyarakat suku naulu sendiri bahwa perempuan merupakan sumber berkat. Jadi minyak yang diberikan dapat menjadi sebuah doa bagi laki-laki yang ada dalam masyarakat suku naulu dalam tugas untuk mencari nafkah bagi keluarga.

4. PINAMOU: Penghargaan terhadap Perempuan Naulu dalam Ritual Inisiasi di Pulau Seram

Dalam tahapan ritual yang ada maka penghargaan bagi perempuan di lihat dalam ritual khusus bagi perempuan. Bagi Van Gennep, kekhususan itu tidak bisa dilepaspisahkan. Ritual *Pinamou* dilakukan dalam tahapan yang ada merupakan sebuah pengkhususan yang dilakukan bagi seorang perempuan. Dalam kaca-mata patriakal ritual ini dapat menjadi suatu legitimasi oleh kaum laki-laki atas perempuan. Namun dapat dilihat bahwa akhir dari ritual *Pinamou* ini adalah pemberian minyak bagi setiap laki-laki yang ada dalam masyarakat suku naulu sebagai bentuk kepercayaan bagi perempuan sebagai saluran berkat bahkan saluran kehidupan dalam masyarakat. Ritual *Pinamou* yang ditandai dengan menstruasi yang dianggap kotor itu menjadi suatu kekuatan dalam masyarakat. Terdapat proses pembelajaran yang dapat dilihat adalah bahwa pengkhususan dalam ritual *Pinamou* bagi perempuan Naulu ini menunjukkan bahwa perempuan yang menjalani ritual *Pinamou* ini mendasari akan pengkhususannya untuk menjadi seorang Ibu, sebagai penerus kehidupan.

Proses pembelajaran yang kedua dalam budaya *Pinamou* dapat terlihat dari peranan *Mama bian* yang dijadikan sebagai agen budaya. *Mama bian* dalam ritual *Pinamou* ini sebagai sosok yang akan mengajarkan perempuan yang

melakukan ritual *Pinamou* tentang kehidupan yang akan dijalani setelah nantinya ia berada dalam masyarakat dan menjadi seorang perempuan yang dewasa. *Mama bian* merupakan agen yang menjadi *passing down*, *teaching* yang mana peran *Mama bian* menurunkan ajaran secara komunal terhadap perempuan yang melakukan ritual *Pinamou* itu sendiri yang nanti diteruskan oleh perempuan tersebut dalam kehidupan sehari-harinya, bagaimana menjadi perempuan yang baik dan sebagainya. Dapat juga dikatakan dalam ritual *Pinamou*, perempuan dikhususkan didalam rumah *Posune* maka perempuan tersebut sementara mengalami *katekisasi cultural* yang dijalankan oleh perempuan. Dimana dalam pembelajaran ini dapat memberikan pandangan tentang bagaimana perempuan dalam kehidupan bermasyarakat yang melakukan ritual dalam kepercayaan sebagai pemeluk agama suku yakni Suku Nuauulu.

Dengan ritual *Pinamou* yang dilakukan maka *Pinamou* menjadi sebuah wadah untuk menempatkan Perempuan Nuauulu pada pusat kehidupan. Perempuan dalam ide dan gagasan yang berkembang dalam masyarakat dianggap sebagai sosok yang lemah. Dalam beberapa faktor ide dan gagasan ini mengalami perkembangan dalam masyarakat. Pandangan perempuan sebagai yang lemah dipahami dalam nilai alamiah yang ada dalam diri perempuan. Teori Nature (Kodrat alam) beranggapan bahwa perbedaan psikologis antara laki-laki dan perempuan disebabkan oleh faktor-faktor biologis dari kedua insan tersebut²⁶. Teori ini kemudian didorong dalam pandangan perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan dalam ide tentang perempuan secara kodrat dianggap lebih lemah dari laki-laki telah mengalami perkembangan bukan saja pada masyarakat awam tetapi juga dalam kalangan filsafat yang terus menerus mengalami perkembangan dalam pemikiran tentang kaum perempuan.

Perempuan dalam perannya pada kehidupan masyarakat dihubungkan dalam setiap nilai budaya dan gagasan yang berkembang dalam masyarakat itu sendiri. Berbagai pandangan tentang peran bagi seorang perempuan seringkali terbentuk dalam setiap gagasan tentang bagaimana perempuan berperilaku dan kemudian gagasan itu diturunkan secara turun-temurun²⁷. Gagasan ini juga berkaitan dengan segala kebiasaan yang ada dalam setiap kelompok bahkan setiap kesukuan. Bagi mereka yang menjalankan dan memiliki gagasan ini melihatnya dari sudut pandang mereka sendiri

dan menganggap itu benar. Hal itu yang dalam gagasan mereka dianggap sebagai sebuah keteraturan dalam masyarakat mereka sendiri. Namun yang diperhadapkan adalah persoalan dengan yang lain yang melihat akan adanya ketimpangan akan gagasan yang dipikirkan yang dilaksanakan dalam suatu ritual. Hal yang perlu untuk ditekankan adalah tidak semua hal dapat dianggap sebagai hal yang menyimpang karena bagi mereka yang memiliki gagasan itu segalanya yang dipikirkan mempunyai nilai dalam sistem kelompok sosial yang mereka sendiri miliki. Stigma terhadap peran perempuan juga di budayakan dalam kebudayaan populer yang ditampilkan dan dalam pesan tradisionalnya adalah bahwa seorang perempuan itu lemah dan membutuhkan perlindungan dari laki-laki²⁸. Kebudayaan populer yang ditampilkan seperti film, musik dan bacaan-bacaan yang ada dan berkembang dalam masyarakat. Kebudayaan populer mendorong akan pandangan terhadap seorang perempuan dalam masyarakat dan menjadi suatu tanda bagi perempuan sebagai sosok yang lemah. Perempuan dalam pandangan dari segi kebudayaan menjadi sosok yang lemah. Namun setiap yang alami dari kehidupan perempuan tidak dianggap sebagai sesuatu yang berharga tetapi dianggap dalam sistem nilai budaya yang dalam anggapannya menitikberatkan pada titik lemahnya seorang perempuan.

Hal yang bersifat alami dalam kodrat bagi seorang perempuan sering kali dianggap sebagai hal yang dianggap tabu atau kotor. Namun dari setiap ide dan gagasan yang ada perlu untuk dilihat adalah sebuah kekuatan dari hal yang secara kodrat yang menstigmakan perempuan sebagai sosok yang lemah. Menstruasi yang dialami oleh perempuan, dianggap sebagai suatu hal yang kotor. Menstruasi dianggap sebagai suatu yang kotor bagi masyarakat Nuauulu sebagai penghalang terhadap roh leluhur, sehingga perempuan yang melakukan ritual ini mempunyai tempat khusus yakni didalam rumah *Posune*. Rumah *Posune* menjadi tempat bagi seorang perempuan Nuauulu dalam menjalankan tradisi *Pinamou* ini. Pertanyaan menarik adalah jika menstruasi bagi perempuan Nuauulu sendiri dianggap kotor mengapa harus ada rumah yang dipersiapkan bagi perempuan Nuauulu yang mendapat menstruasi dan akan menjalankan tradisi *Pinamou*? hal ini dapat saja mendapat pengertian bahwa perempuan selalu mempunyai tempat yang penting dalam kehidupan masyarakat. Sehingga perempuan yang mengalami menstruasi dan menjalankan tradisi *Pinamou* mempunyai rumah khusus yang akan ditinggali selama menjalani masa menstruasi dan juga dalam menjalankan ritual *Pinamou* tersebut.

²⁶Kasiyan. (2008). *Manipulasi dan Dehumanisasi Perempuan dalam iklan*, Yogyakarta: Ombak, 33.

²⁷ Brunetta R. Wolfman. (1989). *Peran Kaum Wanita, Bagaimana menjadi cakap dan seimbang dalam aneka peran*, Yogyakarta: Kanisius, 12.

²⁸ Wolfman, *Peran Kaum Wanita, Bagaimana menjadi cakap dan seimbang dalam aneka peran*, 15.

Pemisahan yang dilakukan bukan untuk menciptakan struktur dalam masyarakat. Struktur yang mengklaim akan peran laki-laki yang dominan dalam masyarakat. Ritual *Pinamou* ini menunjukkan bahwa perempuan mendapat tempat tertinggi, dihargai karena perempuan menjadi pusat kehidupan bagi suatu masyarakat dan juga menjadi penyambung kehidupan dalam suatu masyarakat. Perempuan mempunyai penghargaan dan perlu untuk dihargai dalam sebuah komunitas. Perempuan memperoleh kekhususan dalam melanjutkan kehidupan dalam suatu komunitas. Perempuan sedang mengambil peran penting dalam masyarakat meskipun terlihat dalam setiap ritual perempuan itu sering tidak mendapat tempat atau terpinggirkan. Seperti yang diungkapkan oleh Martines bahwa perempuan dalam ritual sering kali terpinggirkan karena dipengaruhi pemahaman patriaki yang sangat tinggi kemudian ruang bagi perempuan itu tidak diberikan²⁹. Dalam hal ini perlu untuk dilihat adalah bahwa sebenarnya perempuan memainkan peran yang sangat besar baik itu di dalam setiap ritual tetapi juga sebagai penerus kehidupan. Perempuan sangat dibutuhkan hampir disetiap aspek kehidupan yaitu di dalam keluarga menjadi ibu dan istri sedangkan di luar lingkungan itu perempuan juga bekerja³⁰. Ritual inisiasi dalam tahapan yang dilakukan pemisahan dan kemudian penggabungan kembali menjadi sebuah ritual yang menonjolkan akan penghargaan terhadap perempuan dalam ritual yang di padukan dengan kepercayaan sebagai agama suku. Perempuan memiliki tempat khusus dan dihargai dengan pemberlakuan dalam ritual inisiasi yang dilakukan seperti ritual *Pinamou*. Ritual yang dijalankan mempunyai makna yang mendalam yang menegaskan akan penghargaan terhadap seorang perempuan yang ada dalam masyarakat bahkan komunitas setempat sebagai penerus kehidupan dalam suatu masyarakat bahkan komunitas yang ada. Ritual dijalankan dalam kepercayaan dan ketaatan yang diyakini sebagai yang sakral dan menjadi wadah yang memperlihatkan bahwa perempuan mempunyai peran yang besar dalam masyarakat ditengah stigma dan pandangan tentang perempuan yang melihat struktural dalam masyarakat dan mengabaikan makna sakral yang mengandung unsur penghargaan terhadap seorang perempuan sebagai penerus kehidupan.

D. KESIMPULAN

Ritual inisiasi dapat dikatakan merupakan pintu masuk dalam setiap tahapan kehidupan manusia yang ada dalam suatu komunitas masyarakat. Ritual inisiasi membantu untuk memperkenalkan nilai yang ada dalam suatu komunitas masyarakat, tetapi juga menjadi sebuah pemahaman baru bagi setiap kedudukan dalam anggota masyarakat. Ritual *Pinamou* menjadi sebuah cerminan akan sebuah penghargaan bagi perempuan nuaulu dan dapat dipakai sebagai sebuah cerminan bagi setiap perempuan dalam mempertahankan dan menjaga kontribusi dalam kehidupan bermasyarakat. Ritual *Pinamou*, telah menjadi bagian dari komunitas, dan didalam ritual ini relasi-relasi dalam kehidupan bermasyarakat dapat terbentuk satu dengan yang lain. Ritual *Pinamou* ini menjadi bagian penting dalam komunitas karena perempuan yang mengalami pengkhususan itu mempunyai peran yang sangat penting terhadap suatu komunitas karena perempuan tersebut yang akan memberi kehidupan dalam komunitas tersebut dengan memberi dan mendidik anak dalam komunitas yang ada yakni komunitas dalam suku nuaulu.

Dalam sisi yang lain orang bisa saja melihat ritual ini apalagi pengkhususan yang lebih dikaitkan dengan pengasingan dari perempuan dalam ritual ini dalam rumah kecil sebagai sebuah tindakan diskriminasi. Apalagi dalam isu yang berkembang sekarang untuk melihat sisi perempuan maka ritual ini juga dapat merujuk pada bagian diskriminasi. Tetapi dalam penulisan ini menekankan bagaimana melihat relasi perempuan sebagai ibu, yang didorong dalam penghargaan akan alam sebagai ibu dan melihat kesucian komunitas yang ada. Maka dapat terlihat dengan jelas bahwa ritual *Pinamou* ini merupakan juga penghargaan terhadap perempuan. Dimana perempuan yang menjalankan budaya ini dikhususkan dan mendapatkan pembelajaran yang dapat dijadikan sebagai suatu hal yang akan menjadikan perempuan sebagai sosok yang penting dalam suatu komunitas sebagai penerus kehidupan dalam keluarga bahkan dalam komunitas itu sendiri. Sehingga pengkhususan perempuan sebagai suatu yang penghargaan sebagai perempuan sebagai penerus kehidupan.

Ritual *Pinamou* dapat menjadi suatu pengakuan iman dalam kepercayaan agama suku yang dapat dilihat dan data terus diperbaharui. Mitologi dalam kehidupan sebuah komunitas dapat dilihat dalam setiap ritual yang memiliki narasi dan makna yang terkandung dalam sejarah yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Pemahaman baru yang masuk dan melunturkan narasi tentang mitologi dapat ditantang dalam setiap ketahanan dalam

²⁹ Jan van Bremen and D.P. Martinez. (1995), Ceremony and Ritual in Japan, Ritual Practices in an industrialized society, New York: Routledge.

³⁰ SOLUSI KONFLIK PERAN PEREMPUAN MINANGKABAU (Kasus Perawat Yang Melanjutkan Pendidikan Ke Perguruan Tinggi) Nola Mutiara Asril, Maihasni, Alfitri (Department of Sociology, Faculty of Social and Political Science, Universitas Andalas, Padang, Indonesia), *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*- Vol.21 no.02 (December 2019), 198

pemberlakukan ritual yang disoroti dalam pandangan dan makna dalam sebuah komunitas, sehingga dengan berlangsungnya sebuah ritual maka setiap mitologi, nilai dan kepercayaan dapat tetap terjaga dalam suatu komunitas. Cara berpikir laki-laki yang sering membuat akan peran perempuan yang tertutup ditegaskan kembali dalam ritual *Pinamou* yang ingin melihat dan mendorong perempuan ke depan untuk melihat peran lain dari perempuan sebagai Ibu, sakralitas dan juga kesucian komunitas. Pengaruh perempuan dalam relasi sosial dalam masyarakat menjadi nilai penting dalam sebuah komunitas karena peran dari perempuan sebagai ibu yang meneruskan narasi-narasi dalam cerita-cerita bahkan nasihat bagi anak-anak. Perempuan sebagai ibu mempunyai peran penting untuk meneruskan pengetahuan komunitas bagi anak-anak yakni generasi yang ada. Yang bagian penting juga dalam nilai sosiologi agama adalah bagaimana dengan ritual ini orang dapat memperkuat relasi-relasi sosial antar masyarakat yang menjadikan perempuan sebagai sosok yang penting dalam ritual *Pinamou* itu sendiri yang menegaskan secara gamblang bahwa perempuan ini merupakan sosok yang menjadi penerus dalam kehidupan keluarga bahkan terlebih dalam komunitas yang ada yakni dalam komunitas masyarakat nuaulu.

Penulisan ini memberikan beberapa usulan yang dapat dipertimbangkan untuk melihat kebudayaan yang hampir terkikis dan mengalami pergeseran makna yang tidak secara natural tetapi dipandang berbeda dalam kemajuan pemikiran dan zaman, terlebih dalam konteks budaya lokal:

1. Budaya selalu melekat dan menjadi kebiasaan suatu masyarakat sehingga secara sengaja atau tidak akan selalu diterapkan dari generasi ke generasi. Oleh karena itu, setiap kelompok masyarakat akan memiliki budayanya masing-masing. Budaya ini akan terus diterapkan dan dipegang teguh oleh individu dari suatu kelompok masyarakat³¹. Teks budaya lokal dapat memberikan makna yang lebih berguna dalam kesejajaran sosial dalam masyarakat. Dalam pemikiran tentang perempuan dalam masyarakat yang dianggap rendah dalam hubungan patriakhi yang telah berkembang dalam masyarakat dan menjadikan perempuan menjadi sosok yang sering tidak dianggap ditepis dengan ritual yang diberlakukan dalam suatu komunitas yang mengandung penghargaan terhadap seorang perempuan yang menjadi penerus suatu kehidupan dalam masyarakat. Hal ini

berhubungan dengan keberlanjutan kehidupan dalam setiap individu yang ada dengan keturunan dalam suatu komunitas dan juga sebagai pemberi berkat dalam kehidupan bagi laki-laki dan juga komunitas dalam masyarakat.

2. Teks budaya lokal menjadi bagian penting yang berisikan tentang narasi-narasi, kepercayaan dalam mitologi yang mengandung makna yang sangat mendalam bagi sebuah tatanan kehidupan dalam masyarakat. Dimana dalam kepercayaan yang dibangun dengan mitologi yang ada, menciptakan keselarasan dalam hubungan sesama dan masyarakat yang ada dalam suatu komunitas dan ruang lingkup sosial. Mitologi tentang perempuan mempengaruhi penghargaan terhadap perempuan, dengannya maka mitos bukan hanya sekedar cerita tetapi sebagai suatu narasi yang harus dibangun dalam konteks kebudayaan patriakhi yang sering berkuasa. Mitologi dari seorang perempuan dapat mengubah kembali pemikiran dalam masyarakat terhadap seorang perempuan.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terimakasih penulis sampaikan kepada pihak-pihak yang telah membantu kelancaran dalam penelitian ini, baik itu sumbangan pemikiran dan materi. Terkhusus untuk masyarakat Dusun Yalahatan, Pulau Seram untuk setiap informasi yang diberikan, yang terus menjalankan ritual dalam setiap siklus kehidupan yang ada dalam komunitas sebagai agama Suku yang memiliki kepercayaan dan tetap menghargai warisan leluhur yang dijalankan dalam ritual yang memiliki makna yang dapat membuka pikiran yang baik dalam kehidupan sebagai masyarakat yang menjalankan ritual sebagai budaya dan kepercayaan yang dipegang sebagai sesuatu yang memiliki nilai yang sakral.

³¹ Budaya Rimpu Sebagai Eksistensi Perempuan Islam Di Tanah Bima, Ayu Fitriana, Suharno, Department of Civic Education, Graduate School, Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*-Vol.21 no.02 (December 2019), 211

DAFTAR PUSTAKA

- Asril Nola Mutiara, Maihasni, Alfitri. (2019). 'Solusi Konflik Peran Perempuan Minangkabau (Kasus Perawat Yang Melanjutkan Pendidikan Ke Perguruan Tinggi'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*-Vol.21 no.02, 198
- Bremen van Jan and Martinez P. D. (1995). *Ceremony and Ritual in Japan, Ritual Practices in an industrialized society*, New York: Routledge.
- Creswell W John. (2016). *Research Design, Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, Edisi ke 4, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Douglas Mary. (1966). *Purity and Danger, an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge.
- Ellen Roy. (1993). *The cultural relations of classification: an analysis of Nuauulu animal categories from central Seram*,
- Fitriana Ayu, Suharno. (2019). 'Budaya Rimpu Sebagai Eksistensi Perempuan Islam Di Tanah Bima'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*-Vol.21 no.02, 211.
- Gennep van Arnold. (1960). *The Rites of Passage*, Translated by Monika B. Yizedom And Gabrielle L. Caffee, The University Of Chicago Press.
- Kasiyan, (2008). *Manipulasi dan Dehumanisasi Perempuan dalam iklan*, Yogyakarta, Ombak.
- Matitaputty Koce Jenny. (2016). 'Pendidikan Nilai Sosial Budaya Dalam Keluarga Dan Lingkungan Masyarakat Suku Nuauulu Di Pulau Seram (Case Study: Di Desa Tamilou Kecamatan Amahai Kabupaten Maluku Tengah)', Vol 4, No 1.
- Pals L Daniel. (2012). *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Rozida Vera Aulia. (2011). 'Pola Komunikasi Masyarakat Suku Nuatan Sebagai Dampak Akulturasi Budaya, Vol 1, No 1.
- Tanahitumesseng Euinike Yonna, Ratnawati Retty, Cholil Mufidah. (2017). 'Makna Menstruasi Bagi Perempuan Suku Naulu-Dusun Rohua Kabupaten Maluku Tengah Provinsi Maluku, Program Studi Kajian Wanita Universitas Brawijaya', *IJWS* - Vol. 5, No.1.
- Tiwery Yudit Wedelmina. (2015). *Teologi Ina, Terlahir dari Rahim Maluku*, Jakarta: Bpk Gunung Mulia.
- Wolfman R Brunetta. (1989). *Peran Kaum Wanita, Bagaimana menjadi cakap dan seimbang dalam aneka peran*, Yogyakarta: Kanisius.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5953 |



TRADISI WISUDA SECARA ADAT DI MASYARAKAT LEKUK 50 TUMBI LEMPUR KABUPATEN KERINCI

Yolla Ramadani (^{1*}), Astrid Qommaneeci (²)

^{1 2} Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Sakti Alam Kerinci, Jambi, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 10th December, 2019
 Review : 07th March, 2020
 Accepted : 03rd May, 2020
 Published : 1st June, 2020
 Available Online : June 2020

KEYWORDS

Motivation; Education; Prestige; graduation traditions

CORRESPONDENCE

E-mail: Yolla_ramadani@yahoo.com

ABSTRACT

This article is the result of research conducted with the aim to determine the effect of traditional graduation traditions on increasing community motivation in continuing education to tertiary institutions. The Traditional Graduation Tradition is the awarding of a degree given by the Indigenous Institution of 50 Tumbi Lempur Indigenous Peoples to local sons and daughters who have completed a Bachelor, Master, Doctoral degree, or Professor. The awarding of this title is carried out royally every year on the second of Shawwal. This research uses a descriptive qualitative method where data is collected by observation, interview, and documentation study. The results showed that this tradition is still carried out by the community until now because this tradition has grown a very large motivation for every child and parent to be able to continue their education up to college. This motivation arises both from internal and external from the community. One of the external motivations arises because of the pride felt by each family when their children are given a title in front of the entire community of Lekuk 50 Tumbi Lempur. While internal motivation arises, one of which is due to the desire of children to achieve achievements and reach goals so that they can boast of the family.

A. PENDAHULUAN

Indonesia adalah bangsa yang besar, yang kaya akan budaya. Hildred Geertz dalam Marnelly, (2017:150) menyebutkan bahwa wilayah Indonesia ini terdiri dari beribu-ribu pulau yang didiami oleh beranekaragam suku bangsa yang merupakan golongan etnik dan menggunakan lebih kurang 250 bahasa daerah serta memiliki berbagai kepercayaan dan kebudayaan yang beragam. Garna (dalam Mardotillah dan Mochammad 2016:122) mengatakan bahwa kebudayaan dapat dikatakan merupakan suatu sistem keteraturan dari makna-makna dan simbol-simbol. Kebudayaan juga merupakan suatu peralatan simbolik bagi pengontrol perilaku sehingga proses kebudayaan harus dipahami, diterjemahkan dan diinterpretasi.

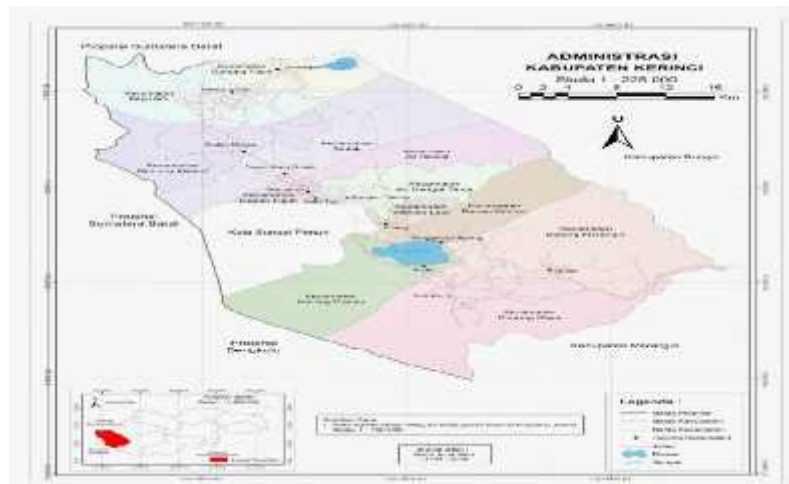
Budaya pada hakikatnya memiliki nilai-nilai yang senantiasa diwariskan, difafsirkan dan dilaksanakan seiring dengan proses perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat. Pelaksanaan nilai-nilai budaya merupakan legitimasi dan manifestasi masyarakat terhadap budayanya. Eksistensi dari budaya dan keragaman nilai-nilai luhur kebudayaan yang dimiliki oleh bangsa Indonesia merupakan sarana dalam membangun karakter warga negara, baik yang berhubungan dengan karakter privat maupun karakter publik. Geertz (1992:5) berpendapat bahwa kebudayaan adalah pola dari pengertian-pengertian atau makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis, suatu sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentuk-bentuk

simbolik yang dengan cara tersebut manusia berkomunikasi, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan dan sikap mereka terhadap kehidupan.

Kebudayaan adalah pola-pola perilaku yang dikemas dalam sistem simbol lalu secara historis ditularkan kepada orang lain. Di sini sistem ini merupakan warisan konsep bawaan yang sekaligus diekspresikan melalui simbol yang bermakna sehingga dapat dikomunikasikan (Koenjaraningrat, 1972:68). Kebudayaan dalam masyarakat menurut sosiolog Ogburn dan Nimkof memberikan cara terbaik untuk memandang kebudayaan dalam dua wujud, yaitu kebudayaan material dan kebudayaan non material. Kebudayaan material merupakan bukti fisik tentang keberadaan, identitas, karakteristik dari suatu kelompok atau komunitas suatu masyarakat tertentu. Se-

dangkan kebudayaan non material terdiri dari benda-benda abstrak yang tidak berwujud, misalnya adat istiadat, tradisi, kebiasaan, perilaku, sikap, kepercayaan, bahasa, seni, hukum, agama, dan lain sebagainya (Saifuddin, 2005 :134).

Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur, Kecamatan Gunung Raya adalah salah satu masyarakat yang masih mempertahankan kebudayaan mereka baik secara material maupun non material. Kecamatan Gunung Raya merupakan daerah dengan topografinya merupakan dataran dengan letak geografis 890 m diatas permukaan laut. Kecamatan gunung raya memiliki luas 74.385 ha atau 19.53 % dari luas Kabupaten Kerinci yaitu 380.850 ha dengan ketinggian antara 950 sampai 1200 meter dari permukaan laut. Benyamin, 2005).



Gambar 1. Peta Kabupaten Kerinci

Salah satu kebudayaan yang masih terus dilaksanakan oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur adalah Tradisi wisuda secara adat. Tradisi wisuda secara adat atau sering disebut juga sebagai hari pendidikan pada masyarakat Lekuk 50 Tumbi yang memotivasi putra-putri daerah untuk selalu melanjutkan pendidikan sampai ke perguruan tinggi sehingga walaupun berada pada daerah pinggiran, mereka selalu *update* dalam perkembangan IPTEK. Tradisi ini merupakan kebudayaan nonmaterial yang masih dilaksanakan masyarakat hingga saat ini.

Tradisi ini dirayakan oleh masyarakat setiap tahunnya pada tanggal 2 syawal. Tradisi ini telah berlangsung ±58 tahun sejak tahun 1960. Tradisi ini dirayakan masyarakat secara meriah dan besar-besaran dengan memberikan gelar dan

mengukuhkan secara adat putra-putri Lekuk 50 Tumbi Lempur yang telah menyelesaikan studinya. Ketika Peneliti observasi awal pelaksanaan tradisi ini tahun 2015 telah dikukuhkan secara adat sebagai *cendikionegoro* (gelar adat) sangat banyak yaitu 22 orang sarjana (S1), 6 orang bergelar magister (S2), 3 orang bergelar doktor (S3) dan tiga orang berjabatan akademik sebagai professor. Sebagai perbandingan, bahwa sampai tahun 2016 ini terdapat lebih dari 1000 orang putra-putri dari Lekuk 50 Tumbi Lempur yang sudah mendapatkan gelar sarjana, dan sebagian besar dari mereka sudah dikukuhkan oleh adat setiap tahunnya.



Gambar 2. Prosesi Wisuda Adat

Berdasarkan latar belakang permasalahan dapat kita lihat bahwa masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur masih sangat kental dalam melaksanakan tradisi leluhur. Selain itu, daerah ini berada pada daerah pinggiran Kabupaten Kerinci, yang mana pada umumnya daerah yang berada pada pinggiran pusat kota tingkat pendidikannya akan lebih rendah dari pusat kota (Damsar, 2011:56). Hal ini tidak sama dengan masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur, di mana mereka terletak di pinggiran kabupaten yang berseblahan langsung dengan hutan TNKS namun mereka memiliki tingkat pendidikan yang melebihi masyarakat di pusat kabupaten. Ada beberapa penelitian tentang kebudayaan yang dilaksanakan pada masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur, namun belum ada yang membahas lebih dalam tentang Tradisi wisuda secara adat yang terus dilaksanakan oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur sampai saat ini. Hal ini menjadi sangat menarik sehingga penulis tertarik untuk meneliti lebih lanjut, apa yang menyebabkan masyarakat masih melaksanakan tradisi wisuda secara adat? bagaimana pengaruh tradisi ini terhadap meningkatnya motivasi masyarakat dalam melanjutkan pendidikan?. Tujuan dari penelitian ini adalah melihat sejauh mana pengaruh eksistensi pelaksanaan wisuda secara adat di masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur terhadap motivasi masyarakat dalam melanjutkan pendidikan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif di mana data dikumpulkan dengan observasi (pengamatan terlibat), wawancara dan studi dokumentasi. Analisis data dalam penelitian kualitatif dilakukan pada saat pengumpulan data berlangsung, dan setelah selesai pengumpulan data dalam periode tertentu. Data dikumpulkan berasal dari dua

sumber, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer yang di dapatkan dari hasil observasi dan wawancara di lapangan bertujuan untuk mendapatkan informasi tentang tradisi wisuda secara adat atau hari pendidikan pada masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur. Sementara dari data sekunder di dapatkan dari hasil kajian pustaka dan hasil penelitian terdahulu. Instrumen lainnya yang digunakan dalam penelitian ini adalah *tape recoder*, HP dan kamera, yang bertujuan untuk menghindari data yang hilang dan untuk mendokumentasikan hasil penelitian dan situasi masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur yang sedang melakukan Tradisi Wisuda Secara Adat.

Sebelum melaksanakan penelitian, penulis sudah melaksanakan observasi tentang tradisi wisuda secara adat pada tahun 2017 dan 2018. Di samping itu, penulis juga telah mengembangkan hubungan baik, sehingga hal ini dapat menurunkan jarak dan kecurigaan yang bisa mengganggu proses wawancara (Bungin: 2007). Adapun proses pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini bertujuan untuk memperoleh data yang relevan dan akurat, sehingga dapat memperoleh hasil penelitian yang lebih baik.

Proses analisis data berlangsung terus menerus selama penelitian dilakukan dengan menggunakan model analisis interaktif dari Miles dan Huberman terdapat dalam Bungin (2005:69), yang merupakan proses siklus yang bergerak di antara tiga komponen pokok, diantaranya reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Penelitian dilaksanakan mulai bulan April sampai September 2019. Tempat penelitian di Kabupaten Kerinci tepatnya di Lekuk 50 Tumbi Lempur, Kecamatan Gunung Raya.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Sejarah Tradisi Wisuda Secara Adat

Tradisi wisuda secara adat akrab disebut oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur sebagai hari pendidikan. Mayoritas masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur hidup bertani di ladang. Sebagian besar masyarakat menanam *Casivera* (Kayu Manis), yang mana sekitar tahun 1950-an harga kulit manis masih sangat tinggi sehingga dengan berladang saja masyarakat sudah bisa memenuhi kebutuhan sehari-hari dengan cukup mewah. Hal ini membuat masyarakat enggan untuk sekolah apalagi melanjutkan ke Perguruan Tinggi karena pemikiran mereka buat apa sekolah tinggi-tinggi, cukup dengan berladang saja sudah bisa memperoleh uang yang banyak. Pada tahun 1961 muncullah sarjana pertama Lekuk 50 Tumbi Lempur Ir. Rifa'i. Beliau menyembelih seekor kerbau untuk mensyukuri gelar yang sudah beliau peroleh dan mengadakan kenduri mengundang pemuka adat dan masyarakat desa. Kemunculan seorang sarjana ini memunculkan pemikiran bagi tokoh adat supaya masyarakat lain hendaknya juga memiliki keinginan untuk melanjutkan pendidikan. Lembaga Adat sepakat untuk mengadakan Hari Pelajar sebagai bentuk HUT Pemuda, Pelajar dan Sarjana Lekuk 50 Tumbi Lempur setiap tahunnya. Tahun 2019 ini adalah pelaksanaan ke 58 yang mana sudah tercatat seribu lebih sarjana dalam masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur.

2. Hakekat Tradisi Wisuda Secara Adat

Wisuda secara adat (Hari Pendidikan Pemuda, Pelajar dan Sarjana) sudah menjadi kebiasaan bagi masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur setiap tahunnya. Pelaksanaan tradisi ini dilaksanakan secara meriah.

a. Tempat dan Waktu Pelaksanaan

Pelaksanaan wisuda secara adat dilaksanakan pada tanggal 2 (dua) syawal setiap tahunnya yang bertempat di Gedung Serba Guna Desa terpilih. Saat ini ada 5 (lima) gedung serba guna yang berada di setiap desa Lekuk 50 Tumbi Lempur. Pelaksanaan tradisi wisuda secara adat ini dilaksanakan bergiliran di 5 (lima) desa setiap tahunnya. Tahun ini tradisi wisuda secara adat

dilaksanakan pada Gedung Serba Guna Desa Lempur Mudik.

b. Pelaksanaan Tradisi Wisuda Secara Adat

Pelaksanaan tradisi wisuda secara adat dilaksanakan setiap tahunnya oleh panitia yang telah ditunjuk oleh Dewan Kurator. Dewan Kurator adalah Kepala Desa yang berada di Lekuk 50 Tumbi Lempur. Dewan Kurator inilah yang nantinya akan menjadi kordinator kegiatan wisuda secara adat.

Pelaksanaan wisuda secara adat diawali dengan pembentukan panitia oleh Dewan Kurator dan diketahui oleh Depati Agung. Setelah dibentuk panitia terpilih, panitia akan mengadakan rapat kerja yang nantinya akan membahas tentang seluruh persiapan dan perlengkapan yang akan dibutuhkan dalam pelaksanaan kegiatan. Tradisi wisuda secara adat memiliki beberapa rangkaian aktivitas kegiatan diantaranya adalah sebagai berikut:

i. Persiapan, Pengumuman dan Pendaftaran Wisudawan

Para putra-putra masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur yang telah menyelesaikan studinya atau sedang menunggu prosesi wisuda di perguruan tinggi masing-masing juga diperkenankan untuk mendaftar dan mengikuti tradisi ini. Para calon wisudawan peserta tradisi wisuda secara adat akan mengisi formulir pendaftaran dan melengkapi persyaratan yang telah ditentukan oleh panitia.

ii. Pembukaan Oleh Depati Nan X

Acara pembukaan wisuda secara adat dilaksanakan di tengah perkampungan masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur. Seluruh wisudawan, keluarga wisudawan dan masyarakat ikut berkumpul menyaksikan acara pembukaan wisuda secara adat. Seluruh wisudawan mengenakan pakaian Toga dari perguruan tinggi masing-masing. Ada beberapa kegiatan di dalam acara pembukaan di antaranya kata sambutan dari Panitia, serah terima wisudawan dari panitia kepada Depati Nan X, Tarian Asyeik dan dilanjutkan dengan mengarak seluruh wisudawan keliling desa di wilayah Lekuk 50 Tumbi Lempur. Arak-arakan wisudawan akan berakhir pada Gedung serba guna tempat acara berlangsung.



Gambar 3. Pembukaan oleh Depati Nan Sepuluh



Gambar 4. Tarian Asyeik

iii. Upacara Wisuda Secara Adat

Seluruh wisudawan dan keluarga berkumpul di gedung serba guna untuk melaksanakan serangkaian kegiatan upacara wisuda secara adat. Prosesi wisuda secara adat sama halnya dengan wisuda yang dilaksanakan di Perguruan Tinggi, hanya saja pemberian gelar diberikan secara adat. Rangkaian acara diawali oleh laporan dari ketua panitia dilanjutkan dengan pembacaan nama-nama wisudawan oleh Depati Nan Sepuluh sekaligus memberikan gelar secara

adat kepada wisudawan. Ada beberapa gelar berbeda yang diberikan kepada wisudawan di antaranya, untuk Sarjana Strata Satu diberikan gelar *Cendikionegaro*, Magister Strata Dua diberikan gelar *Cendikionegaro Pertama*, Strata Tiga program Doktorat dan Guru Besar diberikan gelar *Cendikionegaro Utama*. Dalam kegiatan pemberian gelar ini, wisudawan akan diberikan gelar sesuai dengan studi yang telah diselesaikannya di perguruan tinggi.



Gambar 5. Orasi ilmiah oleh salah satu wisudawan terbaik

Setelah prosesi pemberian gelar dilanjutkan dengan ucapan terima kasih oleh wisudawan kepada orangtua. Prosesi upacara wisuda secara

adat diakhiri dengan orasi ilmiah yang dilaksanakan oleh salah satu wisudawan terbaik dari putra-putri Lekuk 50 Tumbi Lempur.



Gambar 6. Bentuk Piagam Penghargaan Cendikionegaro

Layaknya ijazah yang diperoleh di perguruan tinggi yang ditandatangani oleh Rektor, Piagam penghargaan yang diberikan juga ditandatangani oleh Depati Agung Nan Sepuluh sebagai bentuk penghargaan yang ditujukan untuk putra-putri masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur.

iv. Hajatan

Setelah berakhirnya rangkaian acara di gedung serba guna, para wisudawan dan keluarga pulang ke rumah masing-masing mempersiapkan hajatan untuk para Depati Nan Sepuluh beserta seluruh masyarakat yang akan

mengunjungi wisudawan. Biasanya panitia akan membagi waktu untuk wisudawan melaksanakan hajatan agar masyarakat bisa berkunjung dalam waktu yang berbeda, ada yang di siang hari, malam hari, bahkan jika banyak yang diwisuda hajatan dilanjutkan keesokan harinya. Depati Nan Sepuluh akan berbagi untuk bisa mewakili hadir dari rumah ke rumah para wisudawan. Hajatan dilaksanakan dengan sangat meriah di setiap umahnya, bahkan ada wisudawan yang sampai memotong seekor kerbau bagi masyarakat yang mampu.



Gambar 7. Hajatan dirumah Wisudawan

Beberapa rangkaian kegiatan tersebut di atas telah menjadi rutinitas setiap tahunnya oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur. Hari Raya Dua Syawal menjadi hari yang ditunggu-tunggu bagi calon wisudawan.

3. Eksistensi Tradisi Wisuda Secara Adat

Tradisi wisuda secara adat merupakan tradisi yang masih bertahan dan rutin dilaksanakan oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur hingga saat ini. Dalam perkembangannya tidak ada perubahan yang mendasar dari setiap kegiatan yang dilaksanakan. Berdasarkan informasi dari beberapa informan yang berbeda generasi mereka mengatakan tidak ada yang berbeda dalam

pelaksanaan tradisi wisuda secara adat pada generasi sekarang (pada hari raya Idul Fitri 2018 kemaren) dengan tradisi wisuda secara adat yang pernah mereka alami dan mereka laksanakan. Tradisi wisuda secara adat yang dilakukan oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur merupakan representasi pola dari (*model of*) sebagai wujud dari tindakan yang dilakukan ketika mereka telah menyelesaikan pendidikannya, sedangkan makna dan nilai-nilai yang terkandung di dalam tradisi wisuda secara adat dan diyakini oleh masyarakat setempat merupakan representasi pola bagi (*model for*) yang digunakan untuk menginterpretasikan, mendorong, dan menciptakan tindakan atau

dalam pengertian lain sebagai pedoman tindakan.

Tradisi wisuda secara adat sebagai sistem makna dan sistem nilai, dihubungkan dengan simbol yang terdapat pada tradisi ini, yaitu simbol dari gelar yang telah diberikan. Gelar yang dikukuhkan oleh Depati Nan Sepuluh inilah yang dibanggakan oleh putra dan putri masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur dalam kehidupannya sehari-hari. Teori interpretatif menekankan arti penting partikularitas suatu kebudayaan, dan berpendirian bahwa sasaran sentral dari kajian sosial adalah interpretasi dari praktek-praktek manusia yang bermakna. Kebudayaan yang dihasilkan manusia memiliki makna yang berawal dari penafsiran masyarakat terhadap kebudayaan yang diyakininya dan tercermin dalam berbagai bentuk aktivitas atau kegiatan yang mereka lakukan.

Tradisi wisuda secara adat yang dilakukan di masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur merupakan suatu tradisi yang memiliki makna tersendiri. Dalam pelaksanaannya, tentu berawal dari penafsiran masyarakat pendukungnya, serta dicerminkan melalui praktek-praktek atau kegiatan yang berhubungan dengan tradisi tersebut, seperti semangatnya putra-putri masyarakat untuk dapat melanjutkan pendidikan yang lebih tinggi. Geertz secara jelas mendefinisikannya. Kebudayaan adalah suatu sistem makna dan simbol yang disusun, dalam pengertian di mana individu-individu mendefinisikan dunianya, menyatakan perasaannya dan memberikan penilaian-penilaiannya; suatu pola makna yang ditransmisikan secara historik diwujudkan di dalam bentuk-bentuk simbolik melalui sarana di mana orang-orang mengkomunikasikan, mengabadikannya, dan mengembangkan pengetahuan dan sikap-sikapnya ke arah kehidupan; suatu kumpulan peralatan simbolik untuk mengatur perilaku, sumber informasi yang ekstrasomatik” Karena kebudayaan merupakan suatu sistem simbolik, maka proses budaya haruslah dibaca, diterjemahkan, dan diinterpretasikan.

Geertz memfokuskan konsep kebudayaan kepada nilai-nilai budaya yang menjadi pedoman masyarakat untuk bertindak dalam menghadapi berbagai permasalahan hidupnya. Sehingga pada akhirnya konsep budaya lebih merupakan sebagai pedoman penilaian terhadap gejala-gejala yang dipahami oleh si pelaku kebudayaan tersebut. Makna berisi penilaian-penilaian pelaku

yang ada dalam kebudayaan tersebut. Dalam kebudayaan, makna tidak bersifat individual tetapi publik, ketika sistem makna kemudian menjadi milik kolektif dari suatu kelompok. Kebudayaan menjadi suatu pola makna yang diteruskan secara historis terwujud dalam simbol-simbol. Kebudayaan juga menjadi suatu sistem konsep yang diwariskan yang terungkap dalam bentuk-bentuk simbolik yang dengannya manusia berkomunikasi, melestarikan, dan memperkembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan.

Kebertahanan tradisi wisuda secara adat atau hari pendidikan yang terus dilaksanakan oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur merupakan bagian dari tradisi dan kebudayaan yang mereka miliki dan mereka pertahankan. Dengan demikian, tradisi ini pastilah memiliki makna tersendiri bagi masyarakat di sini, sebagaimana tergambar dalam simbol yang terdapat pada tradisi wisuda secara adat, yang dengan simbol ini maka akan diketahui makna antara tradisi wisuda secara adat sebagai aktivitas yang dilakukan dan tradisi ini sebagai pedoman tindakan yang dilakukan pada masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur.

4. Pengaruh Tradisi Wisuda Secara Adat Terhadap Tingkat Pendidikan Masyarakat

Tradisi wisuda secara adat merupakan tradisi yang sengaja dibuat oleh para tokoh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur. Berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa informan, tradisi ini sengaja dibuat untuk mengubah pola pikir masyarakat yang dulunya sangat berantusias menjadi seorang petani dikarenakan geografis alam Lekuk 50 Tumbi yang subur. Dahulunya masyarakat sebagian besar menanam kulit manis (*Casiavera*) dikarenakan harga kulit manis yang lumayan mahal, sehingga masyarakat enggan melanjutkan pendidikan mereka. Masyarakat beranggapan untuk apa sekolah tinggi, sedangkan dengan menanam kulit manis mereka sudah mendapatkan uang yang banyak untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Pola pikir yang demikian membuat para Depati Nan Sepuluh beserta para Pemuka Adat lainnya berpikir keras agar masyarakat tetap melanjutkan pendidikan mereka agar masyarakat Lekuk 50 Tumbi tidak jauh tertinggal dari perkembangan masyarakat.

Sejak dilaksanakannya tradisi wisuda secara adat atau lebih dikenal dengan Hari Pendidikan inilah, masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur mulai

berantusias berlomba-lomba untuk melanjutkan pendidikan mereka dari SD, SMP, SMA, Sarjana Strata Satu, Magister Strata Dua dan Melanjutkan prigram Doktoral Strata Tiga. Dengan diadakannya tradisi wisuda secara adat ini menimbulkan perubahan energi dari dalam diri masyarakat sehingga mereka menjadi lebih bersemangat. Para putra dan putri Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur berusaha dengan giat agar bisa menyelesaikan pendidikan mereka tepat waktu, selain itu mereka juga ingin melanjutkan pendidikan mereka kejenjang yang lebih tinggi.

Tradisi ini telah menimbulkan motivasi bagi masyarakat baik instrinsik maupun secara ekstrinsik. Secara *Instrinsik* memunculkan motivasi dimana putra dan putri masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur berlomba-lomba untuk menjadi yang terbaik dengan berbagai prestasi yang dapat membanggakan orang tua dan keluarga. Putra-putri masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur tidak pernah puas dengan tongkat pendidikan yang mereka capai saat ini dan selalu ingin melanjutkan ke jenjang yang lebih tinggi. Selain itu juga muncul motivasi *ekstrinsik* dimana dengan melihat teman-teman dan keluarga mereka yang telah berhasil membuat mereka menjadi ingin meniru mereka yang telah berhasil. Gelar yang telah mereka peroleh telah menjadi kebanggaan tersendiri bagi mereka dan pastinya kebanggaan juga bagi keluarga. *Prestise* bagi keluarga yang diperoleh ketika mendapatkan gelar dan pengakuan dari seluruh Tokoh Adat dan Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur.

Tradisi Wisuda secara adat masih dilestarikan dan dilaksanakan hingga saat ini dapat *sustainable* jika berbasis pada kekuatan dalam, kekuatan lokal, kekuatan swadaya. Karenanya sangat diperlukan penggerak, pemerhati, pecinta dan pendukung dari berbagai lapisan masyarakat. Untuk itu perlu ditumbuhkembangkan motivasi yang kuat untuk ikut tergerak berpartisipasi melaksanakan pelestarian, antara lain: 1). Motivasi untuk menjaga, mempertahankan dan mewariskan warisan budaya yang diwarisinya dari generasi sebelumnya; 2). Motivasi untuk meningkatkan pengetahuan dan kecintaan generasi penerus bangsa terhadap nilai-nilai sejarah kepribadian bangsa dari masa ke masa melalui pewarisan khasanah budaya dan nilai-nilai budaya secara nyata yang dapat dilihat, dikenang dan dihayati; 3) Motivasi untuk menjamin terwujudnya keragaman atau

variasi lingkungan budaya; 4) Motivasi ekonomi yang percaya bahwa nilai budaya lokal akan meningkat bila terpelihara dengan baik sehingga memiliki nilai komersial untuk meningkatkan kesejahteraan pengampunya; dan 5) Motivasi simbolis yang meyakini bahwa budaya lokal adalah manifestasi dari jatidiri suatu kelompok atau masyarakat sehingga dapat menumbuhkan-kembangkan rasa kebanggaan, harga diri dan percaya diri yang kuat.

Motivasi ekstrinsik ataupun instrinsik dari tradisi wisuda secara adat secara tidak langsung melahirkan *prestise* bagi masyarakat yang putra-putrinya telah di wisuda berkali kali secara adat. Rasa bangga yang dimiliki oleh setiap keluarga sehingga membuat mereka bersemangat untuk melanjutkan pendidikannya.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan paparan hasil penelitian dan pembahasan yang dijelaskan sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa tradisi wisuda secara adat masih eksis dilaksanakan pada masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur setiap tanggal dua Syawal di Gedung Serba Guna Desa yang terpilih. Tradisi Wisuda secara adat masih dilaksanakan hingga saat ini dikarenakan memiliki makna tersendiri oleh masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur, diantaranya adalah sebagai wujud penghargaan yang diberikan oleh Depati nan Sepuluh agar putra dan putri Lekuk 50 Tumbi Lempur bisa berbangga atas prestasi yang mereka peroleh. Selain prestasi dan gelar sarjana yang mereka peroleh melalui wisuda secara adat juga salah satu bentuk pengakuan gelar mereka di masyarakat. Gelar ini nantinya diharapkan bisa menjadi motivasi bagi putra dan putri Lekuk 50 Tumbi Lempur untuk dapat menggapai cita-cita mereka dan meraih kesuksesan di masa yang akan datang. Selain itu, jikalau salah satu anggota keluarga masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur diwisuda, maka akan menjadi *prestise* dan kebanggaan tersendiri bagi keluarga tersebut. *Prestise* yang diharapkan dari tradisi wisuda secara adat telah memunculkan motivasi ekstrinsik dan motivasi intrinsik bagi masyarakat untuk terus melanjutkan jenjang pendidikan yang telah mereka peroleh.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur yang telah banyak membantu kelancaran penelitian selama proses pe-

ngumpulan data di lapangan. Penulis juga mengucapkan ribuan terima kasih kepada Dirjen Kemenristek Dikti yang telah memberikan dukungan financial terhadap penelitian ini melalui Hibah Penelitian Dosen Pemula pendanaan tahun 2019.

DAFTAR PUSTAKA

- Alimin, dkk. (2006). *Adat dan Budaya Daerah Kerinci*. Dinas Kebudayaan Kabupaten Kerinci.
- Bungin, Burhan. (2007). *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Geertz. C. (1992). *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Haviland, A William. (1999). *Antropologi*. Jilid 2 Jakarta: Erlangga.
- Hindar Hindaryatiningsih, Nanik. (2016). 'Model Proses Pewarisan Nilai-Nilai Budaya Lokal Dalam Tradisi Masyarakat Buton'. *Sosiohumaniora: Journal of sciences and Humanities*. Vol 18. No. 2 Tahun 2016.
- Kaplan, David, Albert A. Manners. (1999). *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Koentjaraningrat. (1972). *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Liliweri, Alo. (2014). *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung ; Nusamedia.
- Marnelly, T.M. (2017). 'Dinamika Sosial Budaya Masyarakat Melayu Pesisir (Studi Pengelolaan Madu Sialang di Desa Rawa Mekar Jaya)'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 19, No. 2, Hal. 149-154.
- Mardotillah. M dan Mochammad D.Z. (2016). 'Silat: Identitas Budaya, Pendidikan, Seni Bela Diri, dan Pemeliharaan Kesehatan'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 18, No. 2, Hal. 121-133.
- Martina Dewi, Vera. 'Upacara Adat Wisuda Waranggono di Kayangan Api Desa Sendangharjo Kecamatan Ngasem Kabupaten Bojonegoro (Nilai Budaya dan Potensinya Sebagai Sumber Pembelajaran Sejarah)'. *Jurnal Studi Sosial*. Vol. 3 No. 2 Desember 2018.
- Miles, M B dan Huberman, A M. 1992. *Analisis Data Kualitatif : Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*. Terjemahan oleh Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).
- Moleong, J. Lexy. (2014). *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi Cetakan ke-33)*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Sugiyono. 2008. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung. ALFABETA.
- Ramadani, Yolla. Astrid Qommaneeci. (2018). 'Pengaruh Pelaksanaan Kenduri Sko (Pesta Panen) Terhadap Perekonomian dan Kepercayaan Masyarakat Kerinci, Provinsi Jambi'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 20, No. 1 Juni 2018. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n1.p71-83.2018>
- Zakaria, Iskandar. (1984). *Tambo Sakti Alam kerinci*. Jambi.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

|ISSN (Online) 2355-5963 |



KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT DALAM MEMBANGUN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI KOTA KUPANG, NUSA TENGGARA TIMUR

Moh. Mul Akbar Eta Parera (¹), Marzuki (²)

^{1 2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 26th August, 2019
Review : 04th September, 2019.
Accepted : 03rd May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Local wisdom; Religious Harmony; Kupang

CORRESPONDENCE

* E-mail: etaparera024@gmail.com

ABSTRACT

Indonesia is a multicultural and diverse nation. one form of diversity in Indonesia is the issue of religion. Diversity in terms of religion can trigger conflict, which can damage Indonesia's culture which is so tolerant among fellow religious communities. Indonesia has the values of local wisdom that form the basis for the creation of religious harmony must be maintained and preserved. This study used a qualitative approach to the type of case study research. This research aims to determine the harmony of religious community through local wisdom. The results showed that religious harmony in the perspective of local wisdom in the city of Kupang through: Nusi (cooperation). Butukila (bond and hold a sense of brotherhood. Suki Toka Apa (supporting and helping each other. Muki Nena (a sense of belonging and belonging)) This philosophy is a guideliness for the people in Kupang, namely "Lil Au Zero Dael Banan" that in building and maintaining the City Kupang for the better is the duty of all citizens regardless of religion, ethnicity or race.

A. PENDAHULUAN

Indonesia dapat dikatakan sebagai sebuah kapal tua dengan penumpang berbagai rupa, ada Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulewesi, Nusa Tenggara, Bali, Maluku, Ambon, dan juga Papua tetapi bersatu dalam nusantara. Kemajemukan masyarakat Indonesia paling tidak dapat dilihat dari dua cirinya yang unik. Pertama, secara horizontal, masyarakat ditandai oleh kenyataan adanya kesatuan-kesatuan sosial berdasarkan perbedaan suku bangsa, agama, adat, serta perbedaan kedaerahan; dan Kedua, secara vertikal ditandai oleh adanya perbedaan-perbedaan vertikal antara lapisan atas dan lapisan bawah yang cukup tajam.

Indonesia merupakan salah suatu negara majemuk di Dunia, karena Indonesia memiliki keanekaragaman yang terdiri dari berbagai macam ras, budaya, agama, dan suku, sehingga Indonesia disebut sebagai bangsa yang multikultural. Menurut Anakotta dan Alman (2019:

29-37) bahwa keberagaman sosial dalam budaya dapat mempengaruhi keharmonisan antar masyarakat dalam kehidupan sosial. Maka perlu adanya pendekatan dengan cara melalui budaya. Akulturasi budaya memiliki dampak yang besar dengan semakin kuatnya apresiasi, hubungan kekerabatan, meningkatnya sikap toleransi dan adanya rasa tolong menolong baik antar sesama maupun antar suku.

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat multikultural yang memiliki banyak konsekuensi, di mana ada banyak tantangan dan juga peluang bagi bangsa dalam pembangunan. Banyak hal juga terjadi dalam masyarakat multikultural berupa konflik sosial dalam keberagaman, sehingga menjadi suatu hambatan dan juga tantangan bagi bangsa ini. Pada rezim Orde Baru konflik sosial terjadi secara berturut-turut di Indonesia pada 1990-an bukanlah masalah sara. Sebaliknya, itu adalah kecem-

buruan sosial dan ekonomi, menurut rezim Orde Baru, yang telah menjadi basis bagi konflik-konflik ini. Hal ini tidak bisa lepas dari fakta-fakta meningkatnya konflik agama (Jakarta, Situbondo, Medan, Sambas, Kupang, dan Ambon). Orang Kristen dan Muslim bertengkar dan saling membunuh (Tule, 2000:91-92).

Selain itu, akibat konstelasi politik kerukunan antar umat beragama dapat terkikis dengan memanasnya arus perpolitikan yang berlangsung. Misalnya pada pemilu DKI Jakarta, dalam praktik politik yang berlangsung tidak hanya menjadi pertarungan antar partai politik maupun tokoh politik. Melainkan juga melibatkan pihak lain yang memiliki unsur sentimen suku dan agama. Dalam situasi seperti ini tentunya dapat menyebabkan konflik antar umat beragama (Iqbal, 2015: 8).

Di Indonesia konflik antar umat nyatanya masih sering terjadi, dengan masih adanya pengrusakan rumah ibadah. Tule (2000:91-103) mengemukakan bahwa konflik antar umat beragama terjadi karena adanya simbol-simbol keagamaan sering dimanipulasi oleh kelompok-kelompok tertentu. Seperti halnya yang terjadi di Kupang (30 November 1998) dan konflik agama lain di NTT menandai puncak konflik agama di Timor, ketika beberapa masjid, rumah-rumah Bugis dan toko-toko dibakar. Orang-orang Bugis Muslim harus melarikan diri dan hidup dalam kece-masan. Semua insiden, baik di Flores maupun Timor, tampaknya menjadi suatu tantangan bagi bangsa Indonesia yang memiliki budaya yang toleransi secara tradisional yang telah hidup dari generasi ke generasi.

Permasalahan diatas menunjukkan bahwa agama merupakan isu yang dapat menjadi alat provokasi untuk menimbulkan kekerasan dan ketegangan antar umat beragama. Indonesia merupakan negara plural yang di dalam masyarakat yang terdiri dari kepercayaan politik, ras, dan agama. Dalam hubungan antar umat beragama, beberapa tahun terakhir ini agama menjadi kendaraan bagi para elit dalam menimbulkan tekanan antar umat beragama. Konflik seperti ini dapat memengaruhi opini publik terutama sikap toleransi. Konflik tingkat negara memengaruhi sikap individu pada toleransi. Individu di negara-negara yang baru-baru ini mengalami konflik sipil cenderung tidak mentolerir kelompok yang paling tidak disukai daripada individu di negara lain.

Maraknya konflik yang terjadi dapat menimbulkan perubahan sikap toleransi dalam

kehidupan masyarakat. Merujuk pada hasil penelitian Verkuyten dan Slooter (2007:467) bahwa sikap toleransi dalam kehidupan remaja lebih memperhatikan beberapa aspek seperti keadaan sosial dari perilaku, jenis kepercayaan, perbedaan jender dan juga usia. Pada dasarnya setiap warga dalam segala tindakannya mengemban tugas khusus dalam mempertahankan dan mempromosikan prinsip non-diskriminasi atau prinsip yang didasarkan pada nilai keadilan. Oleh karena itu, pada tingkat mikro setiap warga harus memperhatikan hak dan kewajiban orang lain demi menjaga sebuah keseimbangan. Keseimbangan yang dimaksud yaitu perkembangan diri terutama dalam pengembangan sikap dan perilaku yang berorientasi pada kehidupan yang saling menghormati (Rahmandani dan Samsuri, 2019: 117-118).

Konflik-konflik agama yang secara terus menerus dibiarkan dapat merusak budaya toleransi yang menjadi ciri khas Indonesia. Maka dari itu, perlu adanya pendekatan budaya dalam menyelesaikan konflik. Budaya positif seperti ini, harus diwariskan dan disosialisasikan kepada generasi ke generasi baik penduduk asli maupun pendatang di tengah arus modernisasi yang semakin meningkat. Kebudayaan yang merupakan kearifan lokal masyarakat setempat merupakan *blue print of behavior*, memberikan pedoman kepada masyarakat dalam berperilaku dan bertindak. Berdasarkan pedoman yang masyarakat patuhi, maka masyarakat membentuk prosedur-prosedur dalam mencapai tujuan yang diinginkan (Rahmandani dan Samsuri, 2019: 54). Dalam hal ini, Pemerintah, pejabat, akademisi, dan lembaga keagamaan memiliki peran yang sangat vital dalam mencapai tujuan secara bersama yang dapat dilakukan melalui pendidikan baik formal maupun pendidikan informal.

Studi yang dilakukan *Centre of Strategic and International Studies* (CSIS) pada tahun 2012, menyatakan bahwa toleransi beragama orang Indonesia tergolong rendah (Hermawati et al., 2016: 106). Atas permasalahan toleransi yang tengah berlangsung, masing-masing daerah berunjuk gigi menunjukkan tingkat kerukunan yang dimiliki oleh masyarakatnya. Berdasarkan penelitian Ulum dan Budiyo (2016:37) mengatakan bahwa masyarakat yang memiliki tingkat kerukunan tertinggi yakni Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Nilai tertinggi dalam hal kerukunan antar umat beragama ditempati oleh Provinsi Nusa Tenggara Timur dengan nilai

indeks sebesar 83,3%. Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur (NTT) merupakan daerah yang menjadi cerminan kerukunan umat beragama karena masih terjaganya keharmonisan dalam kehidupan beragama. Hal ini ditandai adanya perhatian terhadap kearifan lokal masyarakat setempat dalam menjaga kerukunan umat beragama.

Pluralitas agama di Nusa Tenggara Timur terjaga dengan baik karena adanya implementasi kearifan lokal (local wisdom) yang masih berlangsung sampai sekarang. Kearifan lokal merupakan cara yang begitu penting dalam pembangunan bangsa, maka dalam penelitian ini kerukunan umat beragama sebagai suatu kearifan lokal (local wisdom). Kerukunan antar umat beragama menjadi suatu daya tarik sendiri, sehingga kebanyakan terjadinya konflik yang bernuansa agama namun masih ada terdapat daerah-daerah yang masih menjaga kearifan lokal (local wisdom) hidup berdampingan, rukun dan damai walaupun dalam keadaan berbeda agama.

Berdasarkan latar belakang diatas, maka penelitian ini bertujuan untuk mengungkap pentingnya kearifan lokal masyarakat dalam membangun kerukunan umat beragama di Kota Kupang Nusa Tenggara Timur (NTT). Oleh karena itu, fokus dalam penulisan artikel ini adalah untuk mengetahui nilai-nilai kearifan lokal yang ada di Kota Kupang dalam membangun kerukunan umat beragama yang begitu plural.

B. METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini yaitu studi kasus tentang kearifan lokal masyarakat dalam membangun kerukunan umat beragama di Kota Kupang Nusa Tenggara Timur (NTT) dengan pendekatan kualitatif. Jenis studi kasus yang digunakan adalah kasus tunggal holistik dengan desain satu kasus dan menempatkan sebuah kasus sebagai fokus penelitian (Yin, 2009: 46). Pengumpulan data dilakukan pada tanggal 11 April sampai 25 Juni 2019. Penelitian ini dilakukan di dua Kelurahan, yaitu Kelurahan Namosain dan Kelurahan Kelapa Lima, Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur. Informan dalam penelitian ini sebanyak 13 orang, meliputi tokoh-tokoh agama, tokoh-tokoh masyarakat, pemerintahan, dan lapisan masyarakat. Pengumpulan data dengan menggunakan teknik observasi,

wawancara, dan dokumentasi. Data yang di dapatkan kemudian diuji keabsahan dilakukan dengan menggunakan teknik Triangulasi (Sugiyono, 2012:397). Analisis data hasil penelitian menggunakan teknik analisis Milles dan Hubermas (1994:12) yang meliputi pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Kearifan Lokal Masyarakat Kota Kupang Dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama

Hasil data Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Timur Kota Kupang terdiri dari 51 desa/kelurahan dengan 6 kecamatan. Kecamatan Alak terdiri dari 12 Kelurahan; Kecamatan Maulafa terdiri dari 9 Kelurahan; Kecamatan Oebobo terdiri dari 7 Kelurahan; Kecamatan Kota Raja terdiri dari 8 Kelurahan; Kecamatan Kelapa Lima terdiri dari 5 Kelurahan dan Kecamatan Kota Lama terdiri dari 10 Kelurahan. Secara sosial budaya Kota Kupang merupakan kota heterogen yang dapat dilihat dari beragam suku, ras, golongan dan agama yang menempati masing-masing wilayah. Dari segi agama masyarakat Kota Kupang terdiri dari penganut: agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Budha. Beberapa agama tersebut merupakan tersebar di kecamatan atau distrik di wilayah Kota Kupang.

Berdasarkan data yang dikeluarkan oleh Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Timur pada tahun 2016 wilayah Kota Kupang memiliki jumlah penduduk terbanyak ke dua setelah TTS (Timor Tengah Selatan) dengan presentasi pada tahun 2016 sebanyak 7.63%, dan mengalami peningkatan satu tahun kemudian sebanyak 7.73% dan pada tahun 2018 meningkat menjadi 7.81%. Jumlah tempat ibadah di Kota Kupang tahun per-31 Desember 2015 tempat ibadah Islam di Alak 20, Maulafa 7, Oebobo 13, Kota Radja 10, Kelapa Lima 8, Kota Lama 10 sehingga jumlah untuk tempat ibadah Islam sebanyak 67 tempat yang tersebar di Kota Kupang; Kristen di Alak 46, Maulafa 53, Oebobo 71, Kota Radja 8, Kelapa Lima 36, dan Kota Lama 32 sehingga sebanyak 288 tempat ibadah; Katolik sebanyak 4 tempat, Maulafa 11 tempat, Oebobo 7 tempat, Kota Radja 2 tempat, Kelapa Lima 5 tempat, Kota Lama 3 tempat sehingga

jumlah rumah ibadah umat katolik 32 tempat yang tersebar di Kota Kupang; Hindu di Alak 1 tempat, Maulafah 2 tempat, Oebobo 1 tempat, Kota Radja 1, Kelapa Lima tidak ada, Kota Lama 1, jadi jumlah tempat ibadah umat beragama Hindu yang tersebar adalah 6 tempat dan Budha di Alak tidak tempat ibadah, Maulafa tidak tempat ibadah, Oebobo tidak ada, Kota Radja tidak ada, Kelapa Lima tidak ada dan Kota Lama 1, jadi jumlah tempat ibadah untuk umat beragama Budha sebanyak 1 tempat.

Sumbulah dan Nurjanah (2013:194-210) mengatakan bahwa kerukunan umat beragama terjalin ketika memenuhi beberapa cara, yaitu: *pertama*, adanya dialog dan kerjasama antar umat beragama. Untuk menciptakan kerukunan antarumat beragama maka harus bekerjasama untuk menciptakan dan menjalin hubungan yang kuat sebagai warga negara Indonesia. Dengan kerjasama dan dialog dalam pertemuan para pemuka agama dapat memberikan dampak positif bagi tiap-tiap agama. Bukan hanya dialog, akan tetapi kerjasama dapat menyelesaikan permasalahan kemanusiaan yang terjadi dalam kehidupan sosial. Sebagaimana menurut Catton (2017:65-82) berpendapat bahwa kurangnya kepedulian dan keterlibatan dapat menjadi suatu awal munculnya konflik dan terjadinya ketegangan dalam kehidupan masyarakat yang plural. Maka dari itu perlu adanya dialog dan kerjasama antara berbagai masyarakat dalam kehidupan. *Kedua*, membalas perbuatan buruk dengan kebaikan. Hal sekecil ini dapat dapat menimbulkan rasa kerukunan umat beragama, karena ajaran dari tiap-tiap agama mengajarkan sesuatu yang baik dan tanpa adanya dendam terhadap umat beragama lain. *Ketiga*, pendekatan wilayah dapat menumbuhkan kerukunan umat beragama dengan adanya partisipasi dalam undangan dari setiap kegiatan yang dilakukan oleh agama lain. Silaturahmi antara masyarakat umat beragama dilakukan dalam kegiatan seperti Hari Raya besar Idul Fitri, Natal dan Paskah. *Keempat*, selalu menghargai agama umat lain. dalam setiap agama mengajarkan untuk selalu menghargai agama umat lain.

Agama-agama didunia memiliki ajaran untuk mempertahankan kerukunan umat beragama. maka dari itu, setiap penganut agama harus menjunjung tinggi dan menerapkan ajaran untuk menjamin keadilan sosial dan kemakmuran dalam masyarakat. Kerukunan dalam masyarakat terjalin ketika penganut tiap-tiap agama selalu mengaplikasikan nilai keseimbangan, keadilan,

kehormatan, dan perdamaian secara optimal dalam kehidupan umat beragama (Syihab & Muhammad, 2017: 13-34). Sedangkan menurut Khambali (2017:1-27) mengatakan bahwa kerukunan umat beragama dengan membentuk hubungan harus melakukan interaksi sesuai dengan norma yang berlaku. Interaksi tersebut mengedepankan rasa hormat, rendah hati, kerjasama terhadap sesama umat beragama maupun sesama umat beragama lain dengan tujuan membangun kesejahteraan dan perdamaian dalam masyarakat. Kerukunan umat beragama terjalin ketika pemahaman individu-individu dalam kehidupan sehari-hari.

Hilangkan prinsip yang tidak baik untuk mencapai kemuliaan. Mengedukasi kepada masyarakat tentang sikap yang beradab tanpa kekerasan dalam bertindak. Perlu untuk membangun hubungan antar para pemuka agama sehingga munculnya dialog antara pemuka agama. Penerimaan pluralisme dan pengembangan sikap toleransi positif terhadap agama lain tidak datang dengan sendirinya. Orang harus mempelajarinya. Sekolah misalnya, alih-alih memperdalam perbedaan agama, harus menawarkan kesempatan untuk menanamkan nilai-nilai keadilan dan toleransi pada anak-anak. Kita harus melibatkan diri kita dalam proses pembelajaran yang berkelanjutan di mana kita belajar untuk menerima orang lain dalam perbedaan mereka. Di Indonesia, masih ada tradisi lama toleransi, dan kemampuan untuk hidup bersama dengan cara yang baik dan positif dengan anggota masyarakat dengan keyakinan dan praktik keagamaan yang berbeda. Apabila orang memiliki pengetahuan yang akurat, informasi, dan fakta yang terlibat dalam pemikiran kritis maka toleransi dapat terjalin dengan baik. Anak-anak menyadari perbedaan ras dan gender sangat dini, dan membentuk stereotip pada usia dua belas tahun. Oleh karena itu toleransi diajarkan kepada anak-anak kecil dengan penguatan terus-menerus dari waktu ke waktu sehingga dapat memahami akhirnya mengarah pada toleransi yang lebih besar (Magnis-Suseno, 2006:37-39 & Beaman (2010: 266-284).

Untuk mempererat kerukunan umat beragama antara lain yaitu, pertemuan secara intensif antara pemuka agama dengan pendekatan-pendekatan secara baik secara personal maupun organisasional dan tidak terpancing sesuatu. Ketika munculnya isu-isu yang dapat merusak keretakan kerukunan umat beragama dengan

mengprofokasi dapat disikapi dengan secara dingin dan tenang. Maka dari itu peran pemuka agama dalam memberikan pemahaman terhadap umat (Sumbulah & Nurjanah, 2013:227-234). Senada juga di sampaikan oleh Mita (2016:1-5) bahwa adanya hubungan timbal balik yang baik antara umat beragama yang berbeda maupun antara sesama umat beragama. Kerukunan umat beragama dalam kehidupan berdasarkan pada kebajikan dan cinta demi terciptanya perdamaian publik. Agama pada dasarnya mengatur hubungan antara masing-masing manusia dengan Tuhan. Adanya sikap tulus dan jujur sangat penting dalam keragaman beragama. toleransi merupakan karakter utama dalam ajaran tiap-tiap agama (Sharma, 2011: 113-126). Kerukunan umat beragama di bagi menjadi dua model utama toleransi, yaitu antara lain: *pertama*, toleransi pasif yang berarti menerima perbedaan sebagai fakta; *kedua*, merupakan toleransi aktif, yang berarti terlibat dengan orang lain di tengah perbedaan dan variasi (Khambali et. al, 2017:1-16). Keterlibatan berarti menerima perbedaan tanpa adanya paksaan dan prasangka terhadap agama lain. Prasangka dapat disebabkan oleh manipulasi yang disengaja, indoktrinasi dan propaganda. Maka dari itu pendidikan memiliki peran penting dalam menciptakan kerukunan antar etnik dan agama. Toleransi dapat terwujud ketika adanya hak atas kebebasan beragama yang harus dilindungi. Sebagaimana dalam peraturan organisasi PBB dan organisasi regional seperti OSCE dan ECHR. Ketika Pengadilan terlalu banyak membelenggu negara atau membatasi kebebasan secara berlebihan, ini merugikan ekspresi hak, perlindungan minoritas (Adrian, 2016: 75-77).

Hal senada juga disampaikan oleh Wirma (2017:1-7) menjelaskan bahwa masyarakat plural terdiri dari berbagai agama, kelompok, budaya, bahasa dan etnis. Pluralisme merupakan keberagaman masyarakat namun hidup bersatu dalam kehidupan sosial tanpa adanya intimidasi dari kelompok yang besar terhadap kelompok yang minoritas. Perbedaan individu bukan menjadi suatu permasalahan namun, menjadi suatu ikatan sosial yang kuat. Manusia terdiri dari berbagai etnis dan budaya dan mengikat diri satu sama lain. Semua menunjukkan perbedaan, keragaman dan keunikan, tetapi tetap dalam kesatuan. Perbedaan individu bergabung menjadi satu unit keluarga, keragaman keluarga menyatu

menjadi satu ikatan sosial, dengan berbagai kesukuan dirangkum dalam satu bangsa dan komunitas dunia. Jika aturan pluralitas agama seperti yang disebutkan di atas, salah satunya dilanggar oleh salah satu pengikut agama, dan pelanggaran itu mengganggu kehormatan agama lain, tentu akan ada ketidakharmonisan dalam kehidupan sehari-hari, bahkan bentuk tersulit, seperti konflik dan perang.

Secara etnologis Kota Kupang merupakan kotamadya yang dipenuhi berbagai agama, suku dan ras yang hidup saling berdampingan. Kota Kupang memiliki sebuah falsafah yang menjadi pandangan masyarakat untuk hidup rukun meskipun memiliki identitas yang berbeda. Falsafah ini menjadi pegangan bagi masyarakat di Kota Kupang. Falsafah tersebut adalah "*Lil Au Nol Dael Banan*" yang memiliki arti bahwa dalam membangun dan menjaga Kota Kupang untuk lebih baik lagi merupakan tugas semua warga yang mencari kehidupan didalamnya tanpa memandang agama, suku maupun ras. Pandangan hidup ini sudah dibentuk dan dijaga sehingga terciptanya kehidupan yang rukun.

Selain falsafah diatas menjadi pegangan untuk hidup rukun dalam beragama, pentingnya nilai-nilai kearifan lokal yang mendukung sehingga kerukunan tetap terjaga. Nilai-nilai kearifan lokal seperti, *Nusi* (gotong royong), *Butukila* (ikat dan pegang rasa persaudaraan) dan *Suki Toka Apa* (saling mendukung dan menolong) dan *Muki Nena* (rasa saling memiliki dan mempunyai). Nilai-nilai kearifan lokal ini harus diimplementasikan dalam kehidupan dalam berbagai kegiatan, sebagai berikut:

Pertama, saling mendukung dan menolong (*Suki Toka Apa*). Manusia merupakan makhluk sosial yang membutuhkan orang lain dalam kehidupan masyarakat. Manusia membutuhkan hal privasi namun tidak mampu hidup sendiri tanpa bantuan atau pertolongan orang lain. Sikap tolong menolong antara umat beragama dapat mewujudkan terciptanya kedamaian umat beragama dalam masyarakat. Sikap saling mendukung dan menolong merupakan kunci untuk menciptakan kehidupan yang rukun.

Sikap saling menolong dan mendukung sangat penting bagi warga dalam kehidupan masyarakat yang plural. Nilai-nilai seperti ini dapat tercipta kerukunan antara umat beragama dimasyarakat. Sikap saling mendukung dan menolong tercipta dalam kehidupan masyarakat

melalui beberapa kegiatan yang sudah dilakukan dari tahun ke tahun. Misalnya dalam kegiatan pembersihan tempat ibadah tiap-tiap agama seperti gereja dan masjid. Kegiatan ini semua umat beragama bersama-sama terlibat sehingga adanya rasa saling mendukung dan menolong antar sesama umat. Kegiatan sederhana seperti ini namun dampaknya sangat besar dengan pembauran antara agama dan interaksi dalam antarsesama umat maupun para tokoh.

Hal ini senada dengan teori yang disampaikan oleh Jati (2013: 397-398) bahwa Kearifan lokal memiliki peran sehingga terjalin kerukunan antar umat beragama antara lain; *pertama*, kearifan lokal sebagai identitas dalam suatu masyarakat. Menunjukkan bahwa dalam suatu masyarakat tersebut memiliki budaya perda-maian bahwa masyarakat merupakan masyarakat yang beradab.; *kedua*, adanya elemen perekat lintas warga, kepercayaan dan lintas agama. Bahwa adanya ruang atau arena untuk berdialog antar lintas dengan berbagai persoalan yang melekat antar berbagai masyarakat; *ketiga*, adanya rasa kebersamaan dalam suatu masyarakat dan dapat mendorong meningkatnya kebersamaan dalam menepis berbagai kemungkinan yang dapat merusak solidaritas, yang tumbuh diatas kesadaran bersama dan *keempat*, kearifan lokal sebagai perekat hubungan antar sesama masyarakat dengan adanya sosio-kultur dan sosio-keagamaan.

Hubungan antara umat beragama di Kota Kupang sangat baik hal ini dibuktikan dengan berbagai kegiatan dalam masyarakat. Kebiasaan yang sering dilakukan oleh masyarakat Kota Kupang yang tiap tahun dilakukan dengan melibatkan semua agama dalam berpartisipasi adalah kegiatan yang rutin yang dilakukan oleh pemuda lintas agama kristen GMT (Gereja Masehi Injil Timor) dengan mengadakan pawai paskah. Kegiatan ini melibatkan semua lintas agama dengan ciri atau simbol khas kegamaan yang ada di Kota Kupang. Hal ini senada dengan teori yang disampaikan oleh Mutakin (2005:43) menjelaskan kearifan lokal merupakan kemampuan bersikap dan bertindak, baik secara individu maupun kelompok berdasarkan nilai-nilai dan norma-norma dalam masyarakat. Nilai-nilai kearifan lokal ditanamkan dalam kegiatan yang dapat mencerminkan kerukunan antara umat beragama dalam kehidupan masyarakat. Kegiatan ini sudah terjalin sejak lama antara umat beragama. budaya seperti ini dilakukan agar antara umat beragama saling berbaur sehingga

tidak menimbulkan sekat-sekat dalam kehidupan masyarakat. Sikap saling tolong menolong antara umat beragama terlihat ketika ibadah hari raya islam maka pemuda gereja ikut terlibat menjaga dan mengatur penyebaran sepeda motor dan sebaliknya ketika umat beragama kristen dan katolik. Keunikan yang ada di masyarakat Kota Kupang seperti ini dapat menciptakan keseimbangan dan harmoni dalam keberagaman (Permana, 2010:6).

Tradisi yang sering dilakukan sebagai penanda sebuah komunitas, sebagai perekat antara umat beragama dan perekat antara warga yang dilakukan dengan sukarela sehingga menjadi suatu budaya yang berkembang dalam masyarakat hingga saat ini. Budaya yang menjadi perekat antara umat beragama ketika ada warga yang beragama kristen meninggal maka umat beragama islam ikut terlibat. Ketika selesai penguburan maka budayanya duduk bersama-sama untuk membahas keperluan yang sudah di gunakan dan itu merupakan tanggung jawab bersama dan diatasi secara bersama-sama. contoh seperti ini memang sudah diajarkan orang tua kepada anak-anaknya sampai saat ini. Itulah kerja sama yang sangat luar biasa. Sikap positif ini terus dibangun dalam kebersamaan dalam tatanan masyarakat untuk menghilangkan berbagai hal yang merusak solidaritas yang tumbuh atas kesadaran bersama (Abdullah, 2008:8).

Kedua, Gotong royong (*Nusi*). Keberagaman beragama di Kota Kupang merupakan suatu anugerah yang harus dijaga. Keberagaman dalam agama bukan merupakan suatu ancaman jika dijaga. Keharmonisan tercipta dalam keberagaman ketika antara umat beragama saling bergandeng tangan berjalan bersama dalam kehidupan masyarakat. Kebersamaan di lihat ketika saling bergotong royong dalam kegiatan pembersihan rumah ibadah seperti gereja dan juga rumah ibadah masjid dan semua agama terlibat dalam hal tersebut. Hal ini senada dengan teorinya Alwasih, et al (2009:51) menjelaskan bahwa kearifan lokal merupakan suatu kebiasaan yang dilakukan sudah bertahun-tahun lamanya oleh individu atau masyarakat melalui pengalaman dan bertahan hingga saat ini.

Kearifan lokal menjadi kekuatan yang dapat menciptakan masyarakat yang kondusif dalam konteks kehidupan dan hubungan manusia dengan manusia serta manusia dengan komunitas. Maka dengan mengangkat dan memahami

kearifan lokal di tengah kehidupan masyarakat yang beragam dapat memberikan peran teratutnya kehidupan yang rukun, harmoni, saling menghormati dan menghargai antara sesama umat beragama (Sudarma, 2007:3). Kehidupan yang rukun dan harmoni antara umat beragama dalam masyarakat Kota Kupang terjalin dengan sangat baik. Ketika adanya kegiatan yang dilakukan seperti ulang tahun AGAPE (tradisi kristen berupa cinta Tuhan kepada Ciptaan-Nya) seluruh Indonesia. Keterlibatan umat Islam adalah menjadi panitia dalam kegiatan tersebut dan tempat kegiatannya dilakukan di halaman masjid. Keterlibatan umat beragama menjadi dasar untuk menciptakan kerukunan umat beragama. Hal senada dengan teori yang di sampaikan oleh Ade dan Affand (2016:1-15) mengatakan bahwa nilai dalam kearifan lokal terdiri dari, antara lain: budaya saling percaya yaitu tanggung jawab, konsensus, persatuan, solidaritas, nilai-nilai, sikap kemampuan untuk bekerja sama dan kepercayaan.

Kehidupan antara umat beragama harus mengedepankan rasa gotong royong antara sesama. Gotong royong dengan bekerjasama dalam melakukan suatu kegiatan dapat mempererat rasa kerukunan umat beragama. sikap gotong royong merupakan suatu nilai yang baik menjadi pegangan bagi masyarakat dalam kehidupan secara keseluruhan tanpa memandang agama yang diyakini (Light, Keller & Colhoun (Aslan, 2017:13)).

Ketiga, ikat dan pegang rasa persaudaraan (*Butukila*). Kota Kupang merupakan Kota yang terdiri dari berbagai macam agama, suku dan ras. Maka perlu adanya rasa persaudaraan pada diri warga sehingga dapat menciptakan kehidupan yang harmonis dan rukun. Perlu untuk membangun dan memupuk rasa persaudaraan antara sesama umat beragama dalam kehidupan bermasyarakat. Untuk meningkatkan rasa persaudaraan antar sesama agama maka perlunya interaksi baik itu dalam kehidupan maupun dalam kegiatan keagamaan. Hal ini senada dengan yang disampaikan oleh Purbasari (2019:1-9) bahwa interaksi sosial dapat menumbuhkan dan membangun rasa persaudaraan antar sesama dan dapat meminimalisir konflik dan kesenjangan sosial karena adanya sikap keterbukaan antar sesama.

Masyarakat Kota Kupang selalu mengedepankan rasa persaudaraan dalam kehidupan

sosial. Perilaku yang mewujudkan rasa persaudaraan adalah disaat hari raya besar umat islam yaitu idhul fitri, maka saudara umat kristen ikut bersilahturahmi berjabat tangan kepada tetangga yang beragama muslim. Begitupun sebaliknya ketika hari raya natal umat islam datang ke rumah pendeta. Budaya seperti ini menjadi kekuatan besar yang harus di wariskan kepada anak muda dan kearifan-kearifan dalam beriman dari setiap tokoh agama antar umat beragama harus terjalin terus menerus. Kerukunan Umat Beragama adalah suatu keadaan dimana dalam suatu masyarakat yang dalam keseharian saling berinteraksi baik berinteraksi sesama umat beragama, baik sesama agama maupun berinteraksi dengan agama lain yang saling pengertian mengedepankan toleransi, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam menyebarkan ajaran agamanya dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 (Mudzhar, 2010:36).

Perbedaan dalam hal keyakinan tidak sampai memicu perpecahan dan batasan dalam pergaulan antara umat beragama. Dalam agama mengajarkan untuk saling menghormati agama lain, mewujudkan kerukunan umat beragama dan menambah persaudaraan antara penganut agama. Hal ini senada dengan teorinya Imron dan Hidayat (2013: 118-119) mengatakan bahwa kearifan lokal dapat mewujudkan kerukunan umat beragama ketika dalam suatu masyarakat warga harus saling akrab, akur dalam kebersamaan di masyarakat sosial. Warga Kota Kupang selalu menumbuhkan rasa persaudaraan dan meninggalkan perbedaan untuk mencapai satu tujuan yang sama yaitu kehidupan yang harmonis. Hal ini sudah dilaksanakan dalam kehidupan nyata seperti kegiatan hari raya adanya partisipasi dari agama lain yang terlibat untuk membantu dalam hal tersebut, sehingga mencerminkan rasa kebersamaan yang kuat antar mereka. Adanya rasa senasib, kebersamaan, dan sepenangungan tanpa memandang agama, etnis, dan kelas sosial.

Keempat, rasa saling memiliki dan mempunyai (*Muki Nena*). Membangun dan memupuk kebersamaan dalam keberagaman adalah sesuatu yang harus di lakukan. Kota Kupang terdiri dari berbagai agama, adat istiadat dan

suku. Keberagaman suatu bentuk kekayaan yang harus kita rawat. Namun terkadang dalam keberagaman tersebut dapat memicu konflik maupun perpecahan antara masyarakat. Maka dari itu perlu sikap saling memiliki untuk menjalin interaksi dalam perbedaan dimasyarakat. Hal senada sesuai dengan teori Curtin, et al (2013: 108–137) menjelaskan bahwa rasa memiliki antara individu dengan individu dan individu dengan kelompok dimanapun ia berada, pada dasarnya perlu keterlibatan, partisipasi dalam suatu masyarakat sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Contohnya sikap saling memiliki ini diterjalin ketika hari raya idhul adha dan pemotongan hewan qurban. Umat islam dalam membagikan daging qurban tanpa memandang apa agamanya baik itu umat kristen, nasrani dan katolik. Hal ini sangat luar biasa dapat memberikan kesan bahwa adanya sikap saling memiliki terhadap umat yang berbeda keyakinan. Budaya atau kebiasaan ini dapat menjadi satu cara agar dapat mempererat hubungan antara sesama walaupun berbeda dalam beragama.

Curtin et al. (2013: 108–137) menjelaskan bahwa rasa memiliki terlihat ketika adanya hubungan internal dari individu dengan kelompok dimanapun ia berada. Adanya rasa memiliki satu dengan yang lain sehingga kerukunan dapat terjaga hingga saat ini walaupun begitu banyak berita ataupun isu melalui televisi dan media sosial yang dapat menyebabkan keretakan antara umat beragama, namun adanya rasa kekeluargaan sehingga tidak ada muncul rasa benci antar umat beragama di Kota Kupang. Ada pribahasa mengatakan bahawa *"ketika kamu menyakiti satu agama maka umat beragama lain merasakan hal yang sama"*. Rasa memiliki ketika suatu individu atau kelompok merasa diterima, dibutuhkan dan dihargai oleh lingkungan sosial. Hal tersebut menjadi dasar terciptanya kehidupan masyarakat yang rukun dan tetap terjaga (Fisher, Overholser, Ridley, Braden, & Rosoff, 2015: 29–41).

Kerukunan antarumat beragama di Kota Kupang harus dipertahankan untuk menjadikan Kota Kupang yang lebih baik lagi. Kerukunan merupakan suatu nilai yang sangat luas, dalam tiap-tiap agama ditemukannya ajaran yang

mengajarkan tentang kerukunan. Ajaran-ajaran agama yang dapat menjadi pedoman dasar dari tiap-tiap manusia dalam menjalankan kehidupan dalam lingkungan sosial. Agama selalu memberikan arahan petunjuk mengenai hidup bertetangga.

Hukum pada agama selalu mengatakan bahwa selalu menjunjung tinggi antar sesama umat walaupun berbeda agama (*megasihi antara sesama dan mengasihi Tuhan Yang Maha Kuasa*). Dalam ajaran paulus mengajarkan untuk selalu mendahulukan memberikan hormat, tidak harus menunggu terlebih dihormati. Aturan gereja kita harus menghormati semua masyarakat, semua orang harus dihormati karena mereka adalah ciptaan Allah Bapak. Hal semacam ini dapat memberikan dampak yang sangat besar terhadap kehidupan kebergaaan dalam masyarakat.

D. KESIMPULAN

Kerukunan umat beragama dalam perspektif kearifan lokal di Kota Kupang antara lain sebagai berikut: 1) *Nusi* (gotong royong), 2) *Butukila* (ikat dan pegang rasa persaudaraan), 3) *Suki Toka Apa* (saling mendukung dan menolong), 4) *Muki Nena* (rasa saling memiliki dan mempunyai). Falsafah ini menjadi pegangan bagi masyarakat di Kota Kupang. Adapun pandangan hidup atau falsafah masyarakat Kupang untuk membangun kerukunan yaitu *"Lil Au Nol Dael Banan"* yang memiliki arti bahwa dalam membangun dan menjaga Kota Kupang untuk lebih baik lagi merupakan tugas semua warga yang mencari kehidupan didalamnya tanpa memandang agama, suku maupun ras.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis ingin mengucapkan terimakasih kepada Bapak Marzuki selaku dosen pembimbing yang telah senantiasa membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyusun artikel ini hingga terbit. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, T. (2008). *Agama sebagai kekuatan sosial*, eds. *Metodologi penelitian agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Ade, V. & Affand, I. (2016). 'Implementasi nilai-nilai kearifan lokal dalam mengembangkan keterampilan kewarganegaraan (studi deskriptif analitik pada masyarakat talang mamak kec. rakit kulim, kab. indragiri hulu provinsi riau)'. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 1 (25), 1-15.
- Adrian, M. (2016). *Religious Freedom at Risk The EU, French Schools, and Why the Veil was Banned*. London: Springer . DOI 10.1007/978-3-319-21446-7.
- Alwasih, C. et al (2009). *Etnopedagogi: landasan praktek pendidikan dan pendidikan guru*. Bandung; Kiblat Universitas Pendidikan Indonesia.
- Anakotta, R, dkk (2019). 'Akulturasi masyarakat lokal dan pendatang di papua barat'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. 1(21). 0.25077/jantro.v21.n1.p29-37.2019
- Aslan. (2017). 'Nilai-nilai kearifan lokal dalam budaya pantang larang suku melayu sambas'. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 1 (16), 1-10.
- Beaman, G. L. (2010). 'Is religious freedom impossible in canada?'. *Journal Law, Culture and the Humanities*, 2 (8), 266-284 DOI: 10.1177.
- Catto, R. (2017). 'Religious indifference new perspectives from studies on secularization and nonreligion'. *Gewerbestrass: The registered company address*. DOI 10.1007/978-3-319-48476-1.
- Curtin, N., Stewart, A. J., & Ostrove, J. M. (2013). 'Fostering academic self-concept: Advisor support and sense of belonging among international and domestic graduate students'. *American Educational Research Journal*, 50(1), 108–137. 10.3102/0002831212446662.
- Fisher, L. B. et al. (2015). 'From the outside looking in: Sense of belonging, depression, and suicide risk'. *Journal Psychiatry*, 78(1), 29–41 DOI: 10.1080/00332747.2015.1015867.
- Hermawanti, R., Paskarina. C., & Runiawati, N. (2015). 'Toleransi antar umat beragama di Kota Bandung'. *UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*. 1 (2).
- Imron, A dan Hidayat, A. (2013). 'Kekuatan agama dan kearifan lokal dalam proses kebangkitan masyarakat yogyakarta pascagempa'. *Jurnal esensia* Vol. XIV No. 1 103-130.
- Iqbal. dkk. (2015). *Politik Lokal Dan Konflik Keagamaan Pilkada Dan Struktur Kesempatan Politik Dalam Konflik Keagamaan Di Sampang, Bekasi, Dan Kupang*. Yogyakarta: center for religious and cross-cultural studies/crcs) sekolah pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.
- Jati, W. R. (2013). 'Kearifan lokal sebagai resolusi konflik keagamaan'. *Jurnal Walisongo*. 2 (21) 393-416.
- Khambali, M. K. (2017). 'Al-Wasatiyyah> in the practice of religious tolerance among the families of new Muslims in sustaining a well-being society'. *Journal Humanomics*, 3(33), 1-16 DOI: 10.1108/H-02-2017-0025.
- Mudzhar, M. A. (2010). *Sosialisasi PBM dan tanya jawabnya*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Mita, R. (2016). 'Religious harmony, an important factor in the political unity of Albanians in years 1912-1924'. *European Journal of Social Sciences Education and Research*, 1 (8), 26-30.
- Mutakin, A. (2005). *Nilai-nilai kearifan adat dan tradisi di balik simbol (totem) kuda kuningan*. Bandung: FPIPS-UPI.
- Permana, E. C. (2010). *Kearifan Lokal Masyarakat Baduy dalam Mitigasi Bencana*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Purbasari, A. V. (2019). 'Interaksi sosial etnis cina-jawa kota surakarta'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. 1(2). 10.25077/jantro.v21.n1.p1-9.2019
- Rahmandani, F., & Samsuri. (2019). 'Hak dan kewajiban sebagai dasar nilai intrinsik warga negara dalam membentuk masyarakat sipil'. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, 4(1), 113-128. Doi: <https://doi.org/10.25217/jf.v4i1.426>
- Rahmandani, F., & Samsuri. (2019). 'Malang Corruption Watch sebagai gerakan masyarakat sipil dalam membangun budaya anti-korupsi di daerah'. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 49-59. Doi: <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n1.p49-59.2019>
- Sharma, A. (2011). *Problematising religious freedom*. London: Springer Dordrecht Heidelberg. DOI 10.1007/978-90-481-8993-9.
- Sumbulah, U., & Nurjanah (2013). *Pluralisme agama makna dan lokalitas pola kerukunan antarumat beragama*. Malang: Uin-Maliki Press.

- Syihab, H. A., & Muhamad. A. (2017). 'Reviving the wasatiyyah values for inter-religious harmony in plural societies'. *Jurnal Al-Tamaddun*, 12 (2), 13-24
- Sudarma, I. K. (2007). 'Laporan penelitian: studi ananlisis kebutuhan pendidikan multikultural berbasis kompetensi pada siswa sekolah dasar di kota singaraja'. Singaraja: Undiksha.
- Tule. S., P. (2000). 'Religious conflicts and a culture of tolerance: paving the way for reconciliation in Indonesia'. *Antropologi Indonesia*. 24.
- Ulum, R., & Budiyo. (2016). *Survey kerukunan umat beragama di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan.
- Verkuyten, M., & Slooter, L. (2007). 'Tolerance of Muslim beliefs and practices: age related differences and context effects'. *International Journal of Behavioral Development*. 31 (5), 467–477. DOI:10.1177/0165025407081480.
- Wirman. (2017). 'Plurality in the context of religious harmony'. *Journal Of Humanities And Social Science*, 11 (22), 25-31.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fkip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



CIVIL RIGHTS OF THE BELIEVERS OF UNOFFICIAL RELIGIONS (PENGHAYAT KEPERCAYAAN) IN PEKALONGAN DISTRICT

Moh. Ilham A Hamudy (¹ *), M Saidi Rifki (²)

¹ ² Research and Development Agency, Ministry of Home Affairs, Republic of Indonesia Jakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 20th November, 2019
 Review : 01st February, 2020
 Accepted : 02nd May, 2020
 Published : 1st June, 2020
 Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Penghayat Kepercayaan; civil rights;
 Constitutional Court; local religion; culture;
 Pekalongan

CORRESPONDENCE

*E-mail: ilhamhamudy80@gmail.com

A B S T R A C T

There are seven groups of unofficial religions (*penghayat kepercayaan*) in Pekalongan District. The issuance of Constitutional Court (MK) decision No. 97/ PUU-XIV/2016 did not automatically fulfill their civil rights. There were various obstacles to implement the constitutional court decision. Therefore, this study specifically aimed to review their existence and the fulfillment of their civil rights after the Constitutional Court's decision. With a qualitative approach, and descriptive and literature methods, this study found that the social access of *penghayat kepercayaan*, such as the inclusion of their beliefs in the religion part of the Identity Card ("KTP"), the availability of *penghayat kepercayaan* teachers at school, or marriage registration, was yet to be fulfilled. The main obstacles were caused by the inadequate data collection of the *penghayat kepercayaan* population. Another obstacle was that, although the acceptance of the rest of the community towards the *penghayat kepercayaan* communities was quite good, the *penghayat kepercayaan* communities were still concern about them. Past discrimination seems to be main factor. For this reason, responsive works of the Pekalongan District Government are urgently needed to validate the data of *penghayat kepercayaan* communities and facilitate the social interactions across different communities to nurture a harmonious life in the district.

A. INTRODUCTION

This study was prompt by the Constitutional Court's ("MK") decision on *penghayat kepercayaan* in Indonesia. At the end of 2017, the Constitutional Court Panel of Judges issued a decision that the term *penghayat kepercayaan* can be shown in the religion part of the family card ("KK") and the electronic ID ("KTP") without further specifying it (kompas.com, 2017). The *penghayat kepercayaan* in this study refers to the community of indigenous religions and beliefs of an ethnic group in Indonesia (a local religion) (Fadli, 2017). They only belief in their ancestor's teachings (Hakiki, 2011; Miharja, 2015; see also Sulaeman et al., 2019).

To a certain extent, members of the *penghayat kepercayaan* community also prefer to

be called *penganut kepercayaan*. According to them, *penghayat* means *manembah*, always self-aware, sincere, patience, and grateful (Habsari, 2018, p. 1), that humans can do nothing, have nothing and have no power whatsoever (Cahyadi, 2018, p. 12).

Decision of the Constitutional Court No. 97/PUU-XIV/2016 granted all the requests for judicial review of Article 61 Paragraphs (1) and (2) as well as Article 64 Paragraphs (1) and (2) of Law No. 24 of 2013 on the Amendments to Law No 23 of 2006 on Population Administration for a proper civil administration. The *penghayat kepercayaan* communities in Indonesia are not many but they are diverse.

Based on the 2010 Population Census (SP 2010), the number of *penghayat kepercayaan* communities are relatively small. There are only 299.617 persons (0.13%) of the total population. It was derived from those who choose “others” to answer the question of their religion (program peduli.org, 2018). However, it is quite difficult to have valid numbers of *penghayat kepercayaan*. In Pekalongan District, referring to the Office of Population and Civil Registration (*Dukcapil*

Office) of Pekalongan District, on 8 August 2019, there were only 95 persons of *penghayat kepercayaan* which change their religion status in the KTP, from formerly blank or a dash, into “Kepercayaan terhadap Tuhan YME” (Belief in God). They consist of fifty males and 45 females and spread out in nineteen sub-districts of Pekalongan District. These numbers show the change after the decision of the Constitutional Court No. 97/PUU-XIV/2016.

Table 1.
Number of *Penghayat kepercayaan* Population

NO.	AREAS	Type of Belief ("Kepercayaan")		
		M	F	NUMBER
1	Kandangserang	0	0	0
2	Paninggaran	0	0	0
3	Lebakbarang	0	0	0
4	Petungkriyono	0	0	0
5	Talun	0	0	0
6	Doro	0	0	0
7	Karanganyar	2	0	2
8	Kajen	4	2	6
9	Kesesi	16	14	30
10	Sragi	7	7	14
11	Siwalan	11	7	18
12	Bojong	2	4	6
13	Wonopringgo	4	6	10
14	Kedungwuni	1	0	1
15	Karangdadap	0	0	0
16	Buaran	1	0	1
17	Tirto	0	0	0
18	Wiradesa	0	0	0
19	Wonokerto	2	5	10
TOTAL		50	45	95

Source: Data from the Dukcapil Office of Pekalongan District, August 8, 2019.

The *Dukcapil* Office data also shows that they reside in ten sub-districts out of nineteen. Kasesi Sub-district has the most residents (30 persons), followed by Siwalan Sub-district (18 persons), Sragi (17 persons), Wonopringgo (10 persons), Wonokerto (7 persons), Kajen and Bojong (6 persons each), Karanganyar (2 persons), Wonopringgo and Kedungwuni (1 person each). The *Dukcapil* Office data did not show any *penghayat kepercayaan* in the other nine districts.

This is different from the data from the Office of Education and Culture (*Dikbud* Office) of Pekalongan District. Data as of May 3rd 2019 from *Dikbud* Office of Pekalongan District showed eight groups of *penghayat kepercayaan*.

They were: Paguyuban Ilmu Sejati (46 persons), Paguyuban Ngesti Tunggal (100 persons), Paguyuban Penghayat Kapribaden (544 persons), Paguyuban Tri Tunggal Bayu (60 persons), Paguyuban Kawruh Jawa Jawata (143 persons), Paguyuban Budi Luhur (52 persons), Paguyuban 09 Pambuko Jiwo (50 persons), dan Paguyuban Sapta Dharma (56 persons). Paguyuban Kapribaden has the largest number of members.

However, the data was later revised to only seven groups of *Penghayat kepercayaan*. Paguyuban Ngesti Tunggal (Pangestu) was declared to be not a part of the *Penghayat kepercayaan* group since its members are also believers of the six recognized religions.

Table 2.
List of *Penghayat Kepercayaan* Groups (May & August 2018)

NO.	NAME OF <i>PENGHAYAT KEPERCAYAAN</i> GROUPS	ADDRESS	NAME OF THE MANAGEMENT/ PERSON IN CHARGE	NUMBER OF MEMBERS
MAY 2019				
1	Paguyuban Ilmu Sejati	Jl. Raya Kadipaten No.16 Ds Kadipaten RT.03/RW.02, Kcamatan Wiradesa	Sumito	46
2	Paguyuban Ngesti Tunggal (Pangestu)	Gg Kenangan No 237 Rejosari, Bojong	Rasmani	100
3	Paguyuban Penghayat Kapribaden	Sinangoh Prendeng RT 01/RW 03, Sinangoh Prendeng, Kajen	Sunaryo	554
4	Paguyuban Tri Tunggal Bayu	Jl Raya Karanganyar, Karangsari, Karanganyar	Sugiharto	60
5	Paguyuban Kawruh Jawa Jawata	Sumurjomblang Bogo RT 08/RW 03, Kecamatan Bojong	Sri Renggani	143
6	Paguyuban Budi Luhur	Babel, RT 17/RW 05, Kecamatan Wonokerto	Suryat	52
7	Paguyuban 09 Pambuko Jiwo	Desa Gebangkerep, Sragi	Sudiyo	50
8	Paguyuban Sapta Dharma	Desa Wonokerto Kecamatan Wonokerto	Casnari	56
TOTAL				1,061
AUGUST 2019				
1	Paguyuban Ilmu Sejati	Jl. Raya Kadipaten No.16 Ds Kadipaten RT.03/RW.02, Kcamatan Wiradesa	Sumito	46
2	Paguyuban Penghayat Kapribaden	Sinangoh Prendeng RT 01/RW 03, Sinangoh Prendeng, Kajen	Sunaryo	554
3	Paguyuban Tri Tunggal Bayu	Jl Raya Karanganyar, Karangsari, Karanganyar	Sugiharto	60
4	Paguyuban Kawruh Jawa Jawata	Sumurjomblang Bogo RT 08/RW 03, Kecamatan Bojong	Sri Renggani	143
5	Paguyuban Budi Luhur	Babel, RT 17/RW 05, Kecamatan Wonokerto	Suryat	52
6	Paguyuban 09 Pambuko Jiwo	Desa Gebangkerep, Sragi	Sudiyo	50
7	Paguyuban Sapta Dharma	Desa Wonokerto, Kecamatan Wonokerto	Casnari	56
TOTAL				961

Source: Data from the *Dikbud* Office of Pekalongan District, 2019

The validity of the data was also debatable. The *Dikbud* Office data above did not show their distribution across the nineteen sub-districts of Pekalongan District. The *Dikbud* Office relied on the reports by the representative of the communities in MLKI (Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia). According to the *Dikbud* Office, the number of members may change. It may be more than 1,000 since many individual believers are not registered in any group. For example, the list of members of the Paguyuban Perguruan Ilmu Sejati shows 165 persons, which were different from the *Dikbud* Office data (46 persons). The groups also only register members

who actively attend routine events held by the group's management.

However, the main issue was not merely about the inconsistency of the numbers of members. It was more about the citizen's equality of rights. The government must serve the citizen equally. The size of the community does not negate that obligation (MK No.97/PUU-XIV/2016, 2017). After the Constitutional Court decision, each of the *Penghayat kepercayaan* communities would have the first choice to use the name legally. Regardless of the size of the communities, their existence poses a challenge for the

state to include them in the formal population indicator.

The *penghayat kepercayaan* communities have never been living a happy life. In the Old Order, they were caught in the political clash between the communist and the religious groups (Magnis-Suseno et al., 2015). *Penghayat kepercayaan* community's safety is subject to political interest. The Government issued Regulation No 1/PNPS of 1965 on misuse of religion or blasphemy, which further put the *penghayat kepercayaan* community in a hard spot (Isnur, 2012). After the 1965 Tragedy, the problems continue. Many people accused them to be part of the Indonesian Communist Party (PKI).

Resolution of the People's Consultative Assembly ("TAP MPR") No IV/MPR/1978 on State Policy Guidelines ("GBHN") stated that Kepercayaan was not a religion. This resolution was adopted to accommodate the PPP party, which threatened to walk out from the assembly if *penghayat kepercayaan* was acknowledged as an equal to religion in the GBHN (geotimes.co.id, 2018). As a result, the life of *penghayat kepercayaan* in Indonesia continues to be difficult. They keep running into problems in obtaining administration documents (Ginting, 2018). The unfair treatment of the *penghayat kepercayaan* community is started at school age. In school, they are forced to follow one of the recognized religions for their religious study. While at home, their family educates them to be a *penghayat kepercayaan* (Aryono, 2018, p. 59). There are various problems they have to deal with in society, such as applying for a job and difficulties to obtain a burial ground in the public cemetery (Sudarto, 2017).

These are the problems that the Constitutional Court responded by declaring that "religion" in Article 61 paragraph (1) and Article 64 paragraph (1) Law No. 23 of 2006 on Population Administration as amendment by Law No. 24 of 2013 on the amendment to Law No. 23 of 2006 is contrary to the 1945 Constitution and does not have a legal force if it does not include *aliran kepercayaan* (bbc.com, 2017.). The different treatment for the recording of an element of population data is not based on a constitutional reason. The regulation treats the citizen following *kepercayaan* and the formally

recognized religion differently in accessing public service (Aziz Faiz, 2018).

There are multiple studies conducted on the discrimination of treatment by the state to the *penghayat kepercayaan* communities. A study by Fasya, Ahmad, dan Arifianto (2004) and Fulthoni et al (2009). Sukirno (2018), Colbran (2010), Panjaitan (2018), and Fadli (2017) also conducted a study on discrimination of *penghayat kepercayaan* by the government. They stated that Indonesia was a failed state in protecting minority rights, and also failed in dealing with intolerance and religious violence. Budijanto (2016), Dwintari (2016), and Adzkiya (2018) also conducted a study on the civil rights of the *penghayat kepercayaan* community. Generally, the *penghayat kepercayaan* communities did not have a problem in obtaining services related to population and civil administration. However, there is still discrimination in society such as rejection of funerals, coercion in choosing religious lessons in schools.

Based on the above observation, this study was important and interesting to be conducted since few studies specifically discussed the fulfillment of Civil rights and the existence of the *penghayat kepercayaan* community after the Constitutional Court decision No.97/PUU-XIV/2016, especially in Pekalongan District. This study was aimed to fill the gap. As such, this study discussed (1) how can the *penghayat kepercayaan* community access the basic social services, and (2) the acceptance of the *penghayat kepercayaan* community in the Pekalongan District by the society and regional government. This study also showed the *penghayat kepercayaan* community situation after the Constitutional Court decision No. 97/PUU-XIV/2016, while providing solutions for the fulfillment of civil rights of the communities for an area that still have a problem to fulfill it.

B. METHOD

This study combined descriptive methods and document analysis. The descriptive method was intended to describe the civil rights of *penghayat kepercayaan* as a unit of analysis after the Constitutional Court decision based on facts as they were presented (Sugiyono, 2015). The desktop study method

was intended to gather relevant information on the existence of the *penghayat kepercayaan* community in Pekalongan District. This information was obtained through reviewing books, scientific works, thesis, dissertations, encyclopedias, internet, and other sources (Zed, 2004). This study used interview techniques to gather the relevant data, collecting information from the chairmen and the members of the *penghayat kepercayaan* groups in Pekalongan District that were purposely selected.

The approach used in this study was the qualitative approach. This approach was appropriate since the existence of *penghayat kepercayaan* was considered to be multidimensional (Alwasilah, 2003). Meanwhile, the collection of facts and data was done by tracing the news in mainstream mass media to enrich the analysis. This study was carried out between early June 2019 to end of August 2019.

C. RESULTS AND DISCUSSION

In this part, the answer to the study questions regarding (1) social access of *penghayat kepercayaan*, and (2) social acceptance of the surrounding communities are discussed:

1. Social Access

The basic services, especially the civil administration services, provided by the Pekalongan District government to the *penghayat kepercayaan* communities, are quite well. However, it was not sufficient since there are still some rights that they can't access. The Government's inability to provide access to education for the children of *penghayat kepercayaan* indicates the government's lack of attention to that right. The lack of valid data on the number of *penghayat kepercayaan* population in Pekalongan District also shows that the government was not striving to make minority groups as legal subjects that have the same rights and opportunities as other citizens. The Constitutional Court decision No. 97/PUU-XIV/2016 granted all the requests for judicial review of Article 61 Paragraphs (1) and (2) as well as Article 64 Paragraphs (1) and (2) of Law No. 24 of 2013 on the Amendments to Law No 23 of 2006 on Population Administration. The government did not directly socialize the decision to the *penghayat kepercayaan* communities. The

socialization Regulation No. 40 of 2009 on Population Administration relating to marriage administration for the *penghayat kepercayaan* community members that have not adopted one of the recognized religions, was also not conducted.

The Chairman and Secretary of Penghayat Kapribaden Community also confirm that many of them are not counted yet. According to him, the number of his community should be around 500 persons. Some people subscribe to Penghayat Kapribaden's beliefs but not registered in his group. In one sub-district, the number of Penghayat Kapribaden may reach 50 persons. Karanganyar Sub-district might have 70 - 80 persons of penghayat Kapribaden, while Kasesi Sub-district might have 30 -50 persons. The same situation also described by the Chairman of Paguyuban Tri Tunggal Bayu (TTB). The Chairman stated that the numbers of the TTB community might be in thousands if the sympathizers were counted as their members. The *Dikbud* Office's data only shows those who formally recognized as TTB followers. The sympathizers, those who formally belong to one of the recognized religions but were interested in the TTB teachings, were not counted.

The socialization of the regulations by the *Dukcapil* Office currently only targeting the chairmen of the *penghayat kepercayaan* groups and not conducted directly to the communities. He believed that the regulation was known by the chairmen of the groups, and the chairmen might convey the regulation to their people. The leaders of the *penghayat kepercayaan* groups often represent their community members to change their religion status in the *Dukcapil* Office, showing a statement letter from the leader of the *penghayat kepercayaan* community or the chairman of the group.

a. Other Population Administration Services

Aside from the religion part of the KTP, other population administration services that showed inaccurate data were marriage and death of the *penghayat kepercayaan*. After the issuance of the new regulation, data from the *Dukcapil* Office did not show any record of *penghayat kepercayaan* marriage. This was acknowledged by the Head of Population Registration Unit and the Head of Birth Registration Section of

Pekalongan District. Based on the *Dukcapil* Office data, as of Trimester II/2018, the population of Pekalongan District is 944,398 persons, and approximately 7% are non-Moslem. Based on the population report of the Pekalongan District in the same year, the *penghayat kepercayaan* population was only 45 persons (23 males and 22 females). This means that only

0.00% of the total population was registered in the *Dukcapil* Office. In 2018, the *Dukcapil* Office recorded 25 non-Moslem marriage and no *penghayat kepercayaan* marriage. The data on the death of *penghayat kepercayaan* community was also not available due to society's lack of understanding regarding this matter.

Table 3.
Population report (per type of religion) in the Districts/Cities

RELIGION	MALE	FEMALE	Total	%
Islam	476,675	463,705	940,380	99.57%
Protestant	1,233	1,262	2,495	0.26%
Catholic	470	491	961	0.10%
Hindu	216	185	401	0.04%
Buddha	58	48	106	0.01%
Confucius	5	5	10	0.00%
<i>Kepercayaan</i>	23	22	45	0.00%
Total			944,398	100.00%

Source: Data from the *Dukcapil* Office of Pekalongan District, II/ 2018

Table 4.
Deeds issued by the *Dukcapil* Office of Pekalongan District, 2018

NO	MONTH	BIRTH	2ND COPY	MARRIAGE CERTIFICATE	DIVORCE	DEATH	CHANGE OF NAME	ACKNOWLEDGMENT OF A CHILD	ADOPTION	TOTAL
1	Jan	2,260	47	2	0	195	0	0	2	2,506
2	Feb	2,030	73	3	0	34	3	0	0	2,143
3	Mar	1,984	54	0	0	173	1	0	1	2,213
4	Apr	2,145	51	5	0	59	0	1	0	2,261
5	May	2,208	73	1	0	209	1	1	3	2,496
6	June	1,011	34	1	0	42	0	0	1	1,089
7	July	3,195	152	2	0	23	2	0	0	3,374
8	Aug	2,493	121	3	0	138	3	0	1	2,759
9	Sept	2,304	102	2	0	31	1	0	0	2,440
10	Oct	2,336	198	2	1	28	7	0	0	2,572
11	Nov	2,325	114	1	1	43	6	0	1	2,491
12	Dec	2,354	169	3	0	28	3	0	0	2,557
TOTAL		26,645	1,188	25	2	1,003	27	2	9	28,901

Source: Data from the *Dukcapil* Office of Pekalongan District, II/ 2018

There are some reasons why the *penghayat kepercayaan* marriage was not conducted. One of them was that, legally, a marriage should be conducted based on the religion notation in the couple's KTP, while most of the members

refused to change the notation in the religion part of the KTP to state *penghayat kepercayaan*. The process to issue the marriage certificate was also very long. (Susetyo, 2017, p. 149). The *penghayat kepercayaan* members must change

the notation in the religion part of their KTP first. Government Regulation No. 40 of 2019 states that the recording of marriages of *penghayat kepercayaan* is carried out at the District/City *Dukcapil* Office or the District/City Population and Civil Registration Work Unit at the latest 60 days after the marriage held before their leaders.

Changing the notation in the religion part of the KTP was also not easy (Kurniawan, 2015). The process was long, and the community's will to change it was lacking. This fact was also acknowledged by the Chairman of Paguyuban Penghayat Kapribaden Tri Tungga Bayu, who stated that besides being lazy due to the length of time it took to process one, they also consider processing population documents as complicated. The long length of time a KTP issuance was also acknowledged by the Pekalongan District Population and Civil Registration Office. They complained about the lack of KTP forms. (see also Ansyari, Amin, & Resmawan, 2018).

At the time of the study, the socialization of the new regulation was carried out by the central government. The Pekalongan District government rarely pro-actively socialize it. The socialization by the central government also was not properly conducted. The socialization by the central government also was not properly conducted. The regional government in charge of population administration was never invited to the socialization events. The officers only invited the chairmen of the *penghayat kepercayaan* groups. The old chairmen would not be able to socialize the new regulation across the nineteen sub-districts in Pekalongan District. Without the socialization of the new regulations, the members of *penghayat kepercayaan* will still be an outcast, and discrimination views about them would still be nurtured.

b. Access to Education

The Head of Culture and the Head of History & Muskala Section of the *Dikbud* Office of Pekalongan District stated that there were 500 elementary schools, 78 junior high schools, and 37 high schools in Pekalongan District. The *Dikbud* Office did not have data on the *penghayat kepercayaan* students in those schools. They did not receive any reports, either from the *penghayat kepercayaan* communities or the schools.

He stated that they were ready to provide the teachers for the students if they receive the reports and data on *penghayat kepercayaan* students. The *Dikbud* Office acknowledged the likelihood of *penghayat kepercayaan* students in their schools.

The difficulty of finding *penghayat kepercayaan* students in SMPN 01 Bojong was due to a lack of synchronization between the student's main data and other available data, such as the Guidance Counseling teacher's data. The main student data stated that all students in SMP 01 are Moslem. The new headmaster also did not receive any information on *penghayat kepercayaan* students from the teachers, the students, or their parents.

The student stated that the student informed the previous headmaster of the student's beliefs. However, there was no special teacher to teach the *penghayat kepercayaan* study. The student attended the Islamic study with the Moslem classmates, which the student could still accept. The student also stated that there is another *penghayat kepercayaan* student in another school, SMPN 02 Bojong.

We did not find any student with a *penghayat kepercayaan* background in SDN 01 and SDN 02 Sinagoh Prendeng, Kajen. Data from both schools stated that 100% of students are Moslems, in line with the student's parents' KTP. This data is quite odd since Sinagoh Prendeng is possibly a village with the largest number of *penghayat kepercayaan*. The village has a ritual ceremony and is a gathering place of the Paguyuban Kapribaden. The headmaster knew that there were a number of the students' parents who subscribed to *penghayat kepercayaan*, but they still register their children as Moslems. The headmaster of SDN 01 and SDN 02 also said there were no reports from students' parents on the existence of *penghayat kepercayaan* students. The *Dikbud* Office acknowledged that they did not pro-actively verify the existence of *penghayat kepercayaan* students. However, socializations were carried out to school headmasters to update and report if they found *penghayat kepercayaan* students.

The government gave a choice to the *penghayat kepercayaan* believers, not to attend religious studies in formal schools (Wahyudi, 2018) because Pekalongan District did not have a special teacher for *penghayat kepercayaan*.

However, one of Pekalongan District resident is a counselor for *penghayat kepercayaan* study, but he teaches in Batang District, at SMP 3 Warung Asem and SD Pejambon. Pagulno, the teacher, manages Paguyuban Kawruh Jawa Jawata. He also serves as an educational counselor in several schools for *penghayat kepercayaan* students. As a counselor, he has an official certificate from BNSP (National Professional Certification Agency).

Several factors cause the *penghayat kepercayaan* children in Pekalongan District to fail to receive the *penghayat kepercayaan* study in their school. One of the reasons was that the government failed to collect data on *penghayat kepercayaan* students. The socialization of Minister of Education and Culture Regulation No. 27 of 2016 on *Penghayat kepercayaan* Education Services is also not comprehensive. The regulation seemed to be issued in a hurry. As a result, the teaching kit is incomplete, as acknowledged by the Headmaster of SMPN 01 Bojong.

The regulation was new and rather difficult to implement. The affected students were familiar with the general subjects. There was a concern that the students would be confused with the *penghayat kepercayaan* study. For example, they worried that their classmates might treat them differently. They also worried that they might be discriminated against by their classmates and teachers. Not to mention the stigma from the community that views the *penghayat kepercayaan* as an atheist and have no religion. Another difficulty was because the schools require them to choose to learn the teachings of other religions so they can graduate (compare with Haryadi, Salfutra, & Darwance, 2018).

At the time of the study, there was no demand from the schools for *penghayat kepercayaan* teachers. The local government was waiting for information from the schools and the *penghayat kepercayaan* communities. There was no coordination on the supply of *penghayat kepercayaan* teachers in the Pekalongan District. The schools, the government, and the *penghayat kepercayaan* community were waiting for each other to make the first move. The MLKI, as the coordinator of all *penghayat kepercayaan* groups in Pekalongan District, did not inform the

government on the existence of *penghayat kepercayaan* students in the school.

The absence of a *penghayat kepercayaan* teacher was not without reason. There are no teachers who have a suitable diploma to teach that subject. The Pekalongan District Government is not seriously recruiting *penghayat kepercayaan* counselors. There were a lot of interests in the community to be a *penghayat kepercayaan* counselor. However, if everything depends on the *penghayat kepercayaan* group, it will be impossible since it will require a large number of funds. But the Pekalongan District *Dikbud* Office denied this information. According to the Office, the government allocated funds for instructors or teachers. The *Dikbud* Office regretted that the *penghayat kepercayaan* counselor was active outside the Pekalongan District.

Valid data related to the number of *penghayat kepercayaan* believers is quite important. With such data, it will be easier for the government to fulfill their civil rights, such as health services, social assistance, or access to education. Valid data will also minimize the non-fulfillment of student services in schools or dismissal of teachers such as those in Brebes (Royani, 2014) Semarang, (Aziz, 2016), Garut (Erdianto, 2017; Wahyu, 2019) and other cities.

Nonfulfillment of services/civil rights will not happen if the government facilitates the teaching for students according to their respective beliefs. However, if religious studies in schools are abolished, it would be better because the religious study made the students to be segregated. For example, for an Islamic study, the students of other faiths must leave the classroom.

The teaching of manners should be more important in school, while the teaching of religion should be conducted by their parents (Lubis, 2019; Suwardi, 2010). Religious study in several countries, such as Finland and Greece, contains the teaching of cultural identity, character, tolerance, and having a constructive and critical approach (Kallioniemi & Ubani, 2016; Koukounaras Liagkis, 2015).

The absence of *penghayat kepercayaan* study in schools was caused by the recognition of the six official religions in 1968, which then changed the community's view against local religious groups. They assumed that *penghayat keper-*

cayaan was not equal to the six religions. Initially, the government intended to formalize the religion of migrants, while *penghayat kepercayaan* as the original religion of the archipelago did not need further recognition by the government.

2. Social Acceptance of the Society

A large number of students who register as Moslems in several schools was because the religion column has not been changed in their parents' ID card and Family Card. The community members who stated one of the recognized religions on their KTPs were reluctant to register their children as a *penghayat kepercayaan* in school, as in SDN 01 and 02 Sinangoh Prendeng. Sinangoh Prendeng Village was mentioned as an area with the most *penghayat kepercayaan* population in Kajen.

The residents' reluctance to change their religion status was due to their past trauma. Many of them were summoned by the authority, cast aside, and suffered other discriminatory acts. As such, some of them still feel insecure to admit that they are *penghayat kepercayaan* followers (Sulaiman, 2018). Some of them, mainly those who reside in villages, would maintain their distance. Some who keep a different appearance, such as not wearing a headscarf, was afraid that they would be labeled *kafir* (non-believer) or *munafiq* (hypocrites), although the Pekalongan Districts seem to be quite tolerant and there were no issues with any religious followers.

It seems that the main factor of not stating their true beliefs in their KTP is from their view of the environment. This belief resulted in difficulty to obtain the real number of *penghayat kepercayaan* (Hamali, 2012). Their view of their environment also causing the decrease of *penghayat kepercayaan* throughout the years. According to one of the chairmen of the *penghayat kepercayaan* group, many of their members stated Islam as their religion because they were listed as the mosque caretaker in their neighborhood. Also, many of them married people that subscribe to one of the recognized religions, and they elect to adopt their spouse's religion as their own.

It took lots of courage for *penghayat kepercayaan* to show their real beliefs (Budijanto, 2016). At the time of the study, approximately 1% of them have had the courage to keep the

religion part of their KTP empty or to change it. The small Paguyuban Kapribaden also has the same situation. Even its Secretary refused to change the religion part of his KTP. His reason was that even his KTP stated his religion is Islam, he and his family were able to conduct their daily life according to the community's traditions. Another problem is that the government seems to be reluctant to change people's opinions on the difficulties of arranging population administration documents. This situation happened in both the education sector and civil registration (NFID, 2019). Although the Constitutional Court decision is final, many of the *penghayat kepercayaan* are not so keen on changing their religion part of their KTP, because they know that they would encounter problems when they deal with local government.

As such, many population records are not valid. For example, the different record of religion in their family card (KK) and KTP. Their KK stated that they are *penghayat kepercayaan*, but their KTP stated Islam. The *penghayat kepercayaan* community also think that they would have problems with the village officers to obtain their population documents. It is a concern since the old *penghayat kepercayaan* seems to be no longer care with population documents such as KTP.

Another concern prior to the issuance of GR No 40 of 2019 on Population Administration is on the marriage of *penghayat kepercayaan* (Ridha, Sukirno, & Sudaryatmi, 2017). The marriage procedures in Pekalongan District were still based on the six recognized religions. The *Dukcapil* Office was only willing to record and provide a copy of the marriage certificate when all requirements were met, one of them is the availability of the guardian for the bride and groom (their parents). While under the *penghayat kepercayaan* belief, there is no need for such a guardian. According to their beliefs, the parents are not their guardian. The parents are there to witness and bless the marriage of their children.

D. CONCLUSIONS

The Constitutional Court's decision has placed the *penghayat kepercayaan* to be equal to the existing religions in Indonesia. The Constitutional Court's decision has placed the *penghayat kepercayaan* to be equal to the

existing religions in Indonesia. It means that there will be many regulations that need to be adjusted to the Constitutional Court's Decision. Including regulations to ensure their civil rights to have their places of worship, having their marriage rituals, having education according to their beliefs, and others are fulfilled.

In terms of the availability of government regulation, there was no significant gap to fulfill the civil rights of the *penghayat kepercayaan* community in the Pekalongan District. The existing regulation already accommodates their needs. The problems are mostly in implementing it. The regional government was not responsive enough to adjust to the Constitutional Court decision No 97/PUU-XIV/2016. The regional government was slow in fulfilling the civil rights of the *penghayat kepercayaan* communities. The regional government should be proactive in registering the *penghayat kepercayaan* communities in Pekalongan District.

With valid data, the regional government can determine the numbers of the *penghayat kepercayaan* in Pekalongan District. The government can use this data to determine resource allocation (personnel or budget) to serve the

penghayat kepercayaan communities. This is the role of the Dukcapil Office. The valid data would then be used by Bappeda Pekalongan District to determine the budget allocated to the work units in the area. The regional employment unit also can allocate the necessary personnel, especially teachers, for schools that have *penghayat kepercayaan* students.

The participation of *penghayat kepercayaan* communities is needed. Their pro-active involvement in providing data, showing their existence, and socializing with the majority is a necessity to form a harmonious relationship amongst various community members.

E. ACKNOWLEDGMENT

We would like to thank the Pekalongan District government for their generosity in funding this study. Especially to the Regional Research and Development Planning Agency, the *Dukcapil* Office, the Office of Education and Culture, and the Chairmen of the *Penghayat kepercayaan* Groups in Pekalongan Regency who have helped us immensely in collecting data.

REFERENCES

- Adzkiya', U. (2018). *Pemenuhan Pendidikan Keagamaan Bagi Penghayat Kepercayaan (Studi Kasus Di Komunitas Sedulur Sikep Kab. Kudus)* [Magister Manajemen Pendidikan Program Pascasarjana FKIP-UKSW].
- Alwasilah, A. C. (2003). *Pokoknya Kualitatif: Dasar-Dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif*. Pustaka Jaya.
- Ansyari, F., Amin, J., & Resmawan, E. (2018). Analisis Standar Pelayanan Pembuatan E-Ktp di Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kabupaten Paser. *EJournal Administrative Reform*, 6(3), 301–312.
- Aryono, A. (2018). Pergulatan Aliran Kepercayaan dalam Panggung Politik Indonesia, 1950an–2010an: Romo Semono Sastrodihardjo dan Aliran Kapribaden. *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, 3(1), 58. <https://doi.org/10.14710/jscl.v3i1.17855>
- Aziz, A. (2016). *Diskriminasi Penganut Kepercayaan*. Tirto.Id.
- Aziz Faiz, A. (2018). Kebijakan Negara dalam Mengakomodir Agama Pribumi Perspektif Sosial-Antropologi. *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat: Media Pemikiran Dan Dakwah Pembangunan*, 2(2), 211–226. <https://doi.org/10.14421/jpm.2018.022-01>
- bbc.com. (2017). *Putusan MK “angin segar” dan “memulihkan martabat” penghayat kepercayaan*. BBC News Indonesia.
- Budijanto, O. W. (2016). Penghormatan Hak Asasi Manusia Bagi Penghayat Kepercayaan di Kota Bandung. *Hak Asasi Manusia*, 7(1).
- Cahyadi, W. (2018). Karya Musik “Nragi.” *Dewa Ruci: Jurnal Pengkajian Dan Penciptaan Seni*, 13(1), 11–20.

- Colbran, N. (2010). Realities and challenges in realising freedom of religion or belief in Indonesia. *The International Journal of Human Rights*, 14(5), 678–704. <https://doi.org/10.1080/13642980903155166>
- Dwintari, J. W. (2016). *Kesetaraan Hak Memperoleh Pendidikan Kepercayaan Bagi Penghayat Kepercayaan* [Universitas Sebelas Maret].
- Erdianto, K. (2017). *Mendikbud Larang Sekolah Mendiskriminasi Siswa Penghayat Kepercayaan*. Kompas.Com.
- Fadli, M. (2017). Constitutional Recognition and Legal Protection for Local Religion in Indonesia: A Discourse on Local Religion of the Tengger and Baduy People. *Pertanika Journals Social Science & Humanities*, 25(2). [https://doi.org/10.1016/0042-6989\(95\)00038-2](https://doi.org/10.1016/0042-6989(95)00038-2)
- Fasya, A., 'Aunillah, Ahmad, A. A. H., Arifianto, M. L., & Zainurrahmah. (2004). The Dynamics of Relation between the State and Local Religions in Indonesia: Between Idealism and Reality. *Al-Albab*, 4(2), 215–261.
- Fulthoni, Arianingtyas, R., Aminah, S., & Sihombing, U. P. (2009). *Memahami Diskriminasi; Buku Saku untuk Kebebasan Beragama*. The Indonesian Legal Resource Center (ILRC).
- geotimes.co.id. (2018). *Memberi Keadilan bagi Penghayat*. Geotimes.Co.Id.
- Habsari, N. T. (2018). Adam Religion in the Religious Life of Samin Tribe in Sumberbening Village Ngawi 1969-1999. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(2), 155. <https://doi.org/10.25077/jaisb.v19.n2.p155-165.2017>
- Hakiki, K. M. (2011). Politik Identitas Agama Lokal (Studi Kasus Aliran Kebatinan). *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 11(1), 159–174. <https://doi.org/10.24042/AJSK.V11i1.617>
- Hamali, S. (2012). Dampak Konversi Agama terhadap Sikap dan Tingkah Laku Keagamaan Individu. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 7(2), 21–40. <https://doi.org/10.24042/AJSK.V7i2.503>
- Haryadi, D., Salfutra, R. D., & Darwance. (2018). *Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PUU-XIV/2016 tentang Pengujian Undang-Undang Administrasi Kependudukan Terhadap Penghayat Kepercayaan Orang Lom Suku Mapur di Kepulauan Bangka Belitung*.
- icjr.or.id. (2012). *Mengenal Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik*. Icjr.or.Id.
- Isnur, M. (2012). *Agama, Negara, dan Hak Asasi Manusia: Proses Pengujian UU 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan, Penyalahgunaan, Dan/atau Pengodaan Agama di Mahkamah Konstitusi*. LBH Jakarta.
- Kallioniemi, A., & Ubani, M. (2016). Religious Education in Finnish School System. In *Miracle of Education*. Brill | Sense. https://doi.org/10.1163/9789460918117_013
- kompas.com. (2017). *MK: Kolom Agama di KTP dan KK Dapat Ditulis 'Penghayat Kepercayaan'*. Kompas.Com.
- Koukounaras Liagkis, M. (2015). Religious Education in Greece: a New Curriculum, an Old Issue. *British Journal of Religious Education*, 37(2), 153–169. <https://doi.org/10.1080/01416200.2014.944093>
- Kurniawan, I. (2015). Memerangi Diskriminasi Atas Minoritas. *Kabar Kampoeng*.
- Lubis, S. (2019). Tinjauan Normatif Kurikulum Pendidikan Agama Islam Dalam Penanaman Nilai-Nilai Anti-Korupsi. *Murabbi : Jurnal Ilmiah Dalam Bidang Pendidikan*, 02(01), 31–47.
- Magnis-Suseno, F., Sumaktoyo, S. N. G., Kolimon, M., Pasiak, T., Wahid, A., Mufid, A. S., Imanulhaq, M., & Sciortino, R. (2015). *Agama, Keterbukaan dan Demokrasi Harapan dan Tantangan* (Cetakan 1). Yayasan Paramadina.
- Miharja, D. (2015). Sistem Kepercayaan Awal Masyarakat Sunda. *Al-Adyan*, 10(1), 19–36.
- NFID. (2019). *Kelompok Warga Rentan dalam Tujuan Pembangunan Berkelanjutan; ak Satupun Kelompok Rentan Tertinggal: Korban Pelanggaran HAM Masa Lalu, Masyarakat Adat, serta Minoritas Agama dan Keyakinan*.
- Panjaitan, A. K. (2018). Implikasi Pengosongan Kolom Agama dalam Kartu Tanda Penduduk Terhadap Pemenuhan Hak Konstitusional Umat Baha'i. *Indonesian State Law Review*, 1(1), 1–16.
- programpeduli.org. (2018). *Keadilan bagi Penghayat Kepercayaan*. Programpeduli.Org.

- Royani, Y. M. (2014). *Problem Penghayat Kepercayaan di Jawa Tengah: Catatan untuk Tahun 2013*. Elsaonline.Com.
- Sudarto. (2017). *Kondisi Pemenuhan Hak Konstitusional Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*.
- Sugiyono. (2015). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D (Qualitative and Quantitative Research Methods)*. Alfabeta.
- Sukirno, S. (2018). Diskriminasi Pemenuhan Hak Sipil Bagi Penganut Agama Lokal. *Administrative Law & Governance Journal*, 1(3), 231–239.
- Sulaeman, S., Malawat, M., & Darma, D. (2019). Konstruksi Makna Bakupukul Manyapu bagi Masyarakat Mamala Maluku. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 61. <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n1.p61-72.2019>
- Sulaiman, S. (2018). Problem Pelayanan terhadap Kelompok Penghayat Kepercayaan di Pati, Jawa Tengah. *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, Dan Tradisi)*, 4(2), 207–220. <https://doi.org/10.18784/smart.v4i2.649>
- Susetyo, H. (2017). Pencatatan Perkawinan bagi Golongan Penghayat. *Jurnal Hukum & Pembangunan*, 28(1–3), 149. <https://doi.org/10.21143/jhp.vol28.no1-3.542>
- Suwardi. (2010). Etika Kebijaksanaan dalam Ajaran Budi Pekerti Luhur Penghayat Kepercayaan Kejawaen. *Makara, Sosial Humaniora*, 14(1), 1–10.
- Wahyu, D. N. (2019). *Pendidikan Anak Penghayat Kepercayaan di SMA 9 dan SMP 59 Surabaya* [UIN Sunan Ample].
- Wahyudi, M. (2018). *Analisis Masuknya Aliran Kepercayaan di Kolom Agama dalam Kartu Keluarga dan Kartu Tanda Penduduk; (Studi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PUU-XIV/2016 tentang Yudicial Review Undang-Undang Administrasi Kependudukan)* [Magister Ilmu Hukum].
- Zed, M. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT DALAM MELESTARIKAN TRADISI PERNIKAHAN PEPADUN DI LAMPUNG UTARA

Roy Kembar Habibi (¹ *), Eny Kusdarini (²)

^{1,2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 03rd September, 2019
Review : 02nd March, 2020
Accepted : 03rd May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Culture; Marriage; North Lampung Society; Pepadun Marriage

CORRESPONDENCE

*E-mail: kembarhabibi26@gmail.com

A B S T R A C T

The purpose of writing this article is to find out the traditional marriage culture of pepadun in North Lampung as a legacy from the ancestors of pepadun. Therefore there is a need for cultural preservation that makes the hallmark of pepadun traditional marriages in North Lampung. This article was compiled using the library research method, which is a method of data collection which is carried out by utilizing sources and library materials. The results obtained were the culture of pepadun marriage in North Lampung, the cultural heritage of the people of North Lampung, which had existed since the early traditional wedding ceremonies. In the wedding there is a meeting of the bride and groom's family, a meeting of the indigenous tribes of pepadun, a procession of marriage in the wedding, and there is a release dance for the bride and groom, and there is a dance that will invite the bride and groom to dance in the evening. fund. The pepadun community has never let go of the culture of marriage that had been passed down by previous ancestors. The conclusion of this research is the culture of customary marriage of pepadun into a marriage culture that cannot be abandoned by the pepadun community, especially in North Lampung.

A. PENDAHULUAN

Indonesia memiliki banyak keunikan bahasa dan budaya, seperti di beberapa pulau dari Sabang sampai Merauke. Beraneka ragam budaya yang ada di Nusantara serta adat-istiadat masih dijaga dan dilakukan oleh masyarakatnya. Peran masyarakat melestarikan adat budaya dan bahasa sungguh sangat penting dengan cara pembinaan yang mencakup bahasa, aksara, dan budaya. Ragam budaya yang dimiliki oleh negara Indonesia beragam baik dari budaya setiap provinsi yang ada di Indonesia. Indonesia memiliki ciri khas tersendiri. Budaya di Indonesia merupakan budaya yang telah lahir sejak nenek moyang sebelum generasi baru. Budaya harus dijaga dan dilestarikan dengan baik.

Budaya merupakan suatu cara hidup yang berkembang dan dimiliki bersama oleh sebuah kelompok orang dan diwariskan dari generasi ke generasi. Budaya terbentuk dari banyak unsur yang rumit, termasuk sistem agama dan politik, adat-istiadat, bahasa, perkakas, pakaian,

bangunan, dan karya seni. Bahasa, sebagaimana juga budaya, merupakan bagian tak terpisahkan dari diri manusia sehingga banyak orang cenderung menganggapnya diwariskan secara genetis. Ketika seseorang berusaha berkomunikasi dengan orang-orang yang berbeda budaya dan menyesuaikan perbedaan-perbedaannya, membuktikan bahwa budaya itu dipelajari. Budaya adalah suatu pola hidup menyeluruh. Budaya bersifat kompleks, abstrak, dan luas. Banyak aspek budaya turut menentukan perilaku komunikatif. Unsur-unsur sosial-budaya ini tersebar dan meliputi banyak kegiatan sosial manusia. Budaya mengajarkan masyarakat untuk mempelajari dengan baik dan menjaga situs yang sudah turun temurun yang diajarkan oleh nenek moyang. Budaya lahir karena adanya sejarah yang menjadikan budaya menjadi sebuah ciri khas yang harus dijaga dan dilestarikan oleh masyarakat setempat.

Menurut Sulasno (2013) Kebudayaan adalah seluruh sistem gagasan dan rasa, tindakan, serta karya yang dihasilkan manusia dalam kehidupan bermasyarakat, yang dijadikan miliknya dengan belajar, dan mempelajari budaya tersebut untuk dilestarikan lebih baik lagi. Sedangkan menurut Tumanggor (2015) kebudayaan adalah cara berfikir dan merasa yang menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan dari segolongan manusia yang membentuk kesatuan sosial dengan suatu ruang dan waktu. Budaya adalah sebuah warisan dan peninggalan yang perlu diajarkan kepada generasi penerus. Dengan mempelajari budaya lokal masyarakat maupun generasi muda akan dapat mempertahankan dengan baik setiap peninggalan budaya.

Menurut Roveneldo (2017:10), Indonesia merupakan negara kepulauan dengan memiliki keragaman suku dan budaya yang merupakan aset dari kebudayaan nasional. Salah satu kebudayaan yang masih diwariskan secara turun-temurun hingga kegenerasi saat ini ialah budaya atau tradisi pada perkawinan. Salah satunya suku Lampung yang berada di pulau Sumatera, memiliki ragam budaya baik berupa kesenian maupun budaya pada perkawinan. Jika ditinjau dari seni dan budayanya, Lampung memiliki keragaman budaya dan adat istiadat seperti di daerah-daerah lainnya di Indonesia. Masyarakat Lampung hingga saat ini tetap menjaga budaya dan adat istiadatnya, karena kebudayaan dan adat istiadat dikembangkan atau dilestarikan bukan hanya sebagai hiburan semata namun sebagai pengatur norma hidup bermasyarakat serta sebagai jati diri bangsa yang berbudaya. Menurut Ariyani (2018:103) budaya Lampung memiliki keanekaragaman yang harus dilestarikan. Adat Lampung menjadi budaya masyarakat Lampung yang tidak akan ditinggalkan. Bukannya hanya adat dan budayanya melainkan sastra Lampung yang menjadi keragaman setiap adat yang ada di Lampung.

Salah satu kebudayaan yang terdapat di Lampung khususnya masyarakat adat Lampung Pepadun di Lampung Utara yang telah ada sejak dulu dan sering dilaksanakan hingga saat ini adalah Tradisi Pernikahan Adat Pepadun. Masyarakat Lampung Pepadun khususnya selalu mempertahankan adat dan tradisi dalam pernikahan. Adat pepadun tidak bisa ditinggalkan oleh masyarakat Lampung utara dalam resepsi pernikahan adat. Adat ini merupakan adat yang sudah turun temurun yang diajarkan oleh nenek moyang masyarakat pepadun di Lampung Utara.

Kebudayaan terjadi melalui proses belajar dari lingkungan alam maupun lingkungan sosial artinya hubungan antara manusia dengan lingkungan dihubungkan dengan kebudayaan. Jadi terbentuknya kebudayaan berawal dari

timbang balik terhadap keadaan kondisi sosial, ekonomi dan lainnya. Budaya mengajarkan masyarakat untuk mempelajari setiap sejarah yang lahir dalam perkembangannya. Budaya tidak akan pernah hilang dari masyarakat jika masyarakat mampu menjaga dan melestarikan dengan baik. Menurut Koentjaraningrat ada tujuh unsur budaya yaitu Bahasa, kesenian, sistem religi, sistem teknologi, sistem mata pencaharian, organisasi sosial dan sistem ilmu pengetahuan (Erica, 2013:265)

Menurut Sabarudin (2012:66), perkawinan merupakan unsur tali-temali yang meneruskan kehidupan manusia dalam masyarakat (generasi) dengan kata lain, terjadi perkawinan berarti berlakunya ikatan kekerabatan untuk dapat saling membantu dan menunjang hubungan kekerabatan yang rukun dan damai serta adanya silsilah yang menggambarkan kedudukan seseorang sebagai anggota kerabat. Perkawinan mempertemukan dua keluarga yang akan menjadikan sebuah budaya semakin bertambah. Budaya perkawinan memiliki unsur yang berbeda dari setiap suku yang ada di Indonesia. Unsur perkawinan merupakan unsur budaya turun temurun dan merupakan pemberian Tuhan Yang Maha Esa. Pernikahan sejatinya menjalin kekeluargaan bagi setiap manusia. Menurut Cardon (2016:5), perkawinan adalah persekutuan hidup antara seorang pria dan seorang wanita yang dikukuhkan secara formal dengan undang-undang, yaitu yuridis dan juga kebanayakan "religious" menurut tujuan suami istri dan undang-undang, dan dilakukan untuk selama hidup. Perkawinan menjadikan sepasang manusia menciptakan budaya dalam rumah tangga yang akan menciptakan perbedaan yang harus diterima. Dari perbedaan itu muncul adat dalam sebuah pernikahan.

Sama halnya dengan perkawinan suku pepadun di Lampung Utara. Proses perkawinan yang dilaksanakan adalah budaya perkawinan pepadun yang harus dilestarikan dengan baik. Perkawinan adat Lampung pepadun pertama proses *cakak sai tuha*, yaitu keluarga besar pihak laki-laki beserta penyimbang (tokoh adat) mengunjungi pihak perempuan untuk menyampaikan keinginan bujang Lampung Pepadun meminang gadis Lampung Pepadun dari keluarga yang akan menikah. Pernikahan pepadun di Lampung Utara tradisi daerah yang sudah ada sejak dulu yaitu hal yang dibicarakan yaitu besarnya *tengepik* (uang peninggalan) dan *gerok rasan* (prosesi upacara adat) yang akan dijalankan. Kemudian cara selanjutnya dalam pernikahan adat pepadun Lampung Utara membicarakan simbol dan kedua mempelai bujang dan gadis setuju keluarga melanjutkan dengan pertemuan ayah dan ibu baik dari mempelai Pria bertemu dengan oaring tua

mempelai gadis Lampung Pepadun untuk membicarakan simbol pemberian bujang Lampung ke gadis Lampung Pepadun.

Kedua belah pihak melaksanakan acara pertunangan atau *intar padang*. Dimana keluarga calon mempelai laki-laki beserta para *penyimbang* dan rombongan menuju kediaman calon mempelai perempuan dengan menggunakan sarana adat/pakaian adat dan membawa dodol 60, gula, kopi, ketan, lapis legit, alat nginang dan alat rokok. Dalam rombongan tersebut ibu-ibu disebut *tulak hanaw* dan rombongan bapak-bapak disebut *perwatin*. Mereka memakai pakaian warna putih dan ibu-ibunya memakai tanduk tungkah. Sesampainya di kediaman calon mempelai perempuan menyerahkan *tengepik* dan barang-barang bawaan/hantaran. Acara yang tidak tertinggal adalah upacara adat dalam adat pepadun dalam pernikahan. Acara yang digelar adalah dengan menyiapkan hewan sapi untuk menjadi tanda sebagai hewan kurban yang akan diolah sebagai makanan dalam upacara pernikahan adat pepadun. Kemudian diadakan acara tujuh hari tujuh malam dalam pernikahan untuk mempersatukan calon mempelai Pria dan Wanita yang akan menikah. Acara adat pepadun selalu diselingi dengan tarian adat lampung, yaitu tarian siger pengunten sebagai awal pembukaan acara pernikahan.

Bukan hanya sapi namun hewan ternak yang menjadi ciri khas perkawinan adat pepadun di masyarakat Lampung Utara, yaitu kerbau sebagai hewan seserahan dari pihak mempelai pria. Namun sebelum acara pemberian hewan kerbau sebagai hewan seserahan adat pepadun dalam pernikahan dilaksanakan yang namanya nyiok. Budaya ini merupakan budaya yang ada didalam pernikahan adat pepadun masyarakat Lampung Utara. Mempelai pria melakukan nyiok yaitu mengikat mempelai gadis Lampung pepadun, budaya yang berikutnya dalam pernikahan masyarakat adat lampung pepadun yaitu *tengepik* mempelai lelaki membawa barang bawaan kepada keluarga perempuan. Setelah itu ibu kandung dari calon mempelai laki-laki memasang cincin, perhiasan dan tapis kepada calon menantunya. Setelah pemasangan cincin, perhiasan dan tapis oleh ibu kandung dari calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai perempuan bahwa, anak gadis mereka sudah memiliki ikatan dengan seorang laki-laki pilihannya dan di setujui oleh keluarganya.

Seperti penelitian sebelumnya mengenai Ngakuk Maju pada perkawinan masyarakat adat lampung pepadun di kampung karta tulang bawang oleh Putri, Iskandar & Basri (4:2018) dalam penelitian ini menjelaskan bahwa ngakuk maju yang dilaksanakan oleh masyarakat Lampung khususnya Tulang Bawang, pernikahan pepadun memilih *ngakuk maju*, yaitu kese-

pakatan bersama atas dasar cinta dan restu dari keluarga. Pernikahan ini didahului dengan tukar cicin yang dilaksanakan oleh muli dan mekhanai. Pihak mekhanai (laki-Laki) menyanggupi untuk melakukan tukar cicin. Ngakuk maju pada dasarnya merupakan pertemuan kedua mempelai dan pertemuan ini merupakan pertemuan yang sangat mewah, karena dilaksanakan sebuah pesta oleh keluarga wanita untuk menyambut keluarga laki-laki.

Hal diatas sama dengan penelitian yang dilakukan oleh Aini (2015:15) mengenai adat masyarakat Lampung dalam melaksanakan upacara pernikahan sesuai dengan suku lampung pepadun. Dalam penelitian ini menjelaskan bahwa dalam upacara adat lampung memiliki tradisi arak arakan dalam melaksanakan pernikahan adatnya. Masyarakat setempat selalu mengadakan upacara tersebut berdasarkan turun temurun budaya yang telah lahir dilingkungan adat Lampung. sebuah pernikahan dalam adat Lampung wanita yang menentukan berapa mahar dan apa saja yang harus disanggupi oleh pihak lelaki. Setiap keluarga wanita memiliki standar untuk menentukan apa yang harus diberikan lelaki kepada calon istri dalam tukar cicin maupun disaat menikah. Adat ini mengibaratkan bahwa pernikahan adat lampung dilakukan sebagai tradisi raja dan khatu yang ada di Lampung.

Terkait budaya pernikahan pepadun di Lampung Utara, penelitian sebelumnya pernah dilakukan oleh Roveneldo (2011) terkait proses nudaya perkawinan Lampung sebagai bentuk pelestarian bahasa Lampung. Dalam penelitian tersebut yang dilihat lebih kepada pernikahan Lampung secara adat. Untuk meningkatkan dan melestarikan budaya Lampung agar tidak hilang dari tanah kelahiran. Dalam penelitian sebelumnya dijelaskan bahwa perlu ditingkatkan kedarasan mulai dari pemerintah Provinsi Lampung untuk membuat peraturan dalam meningkatkan dan melestarikan budaya pernikahan Lampung. Pernikahan tidak hanya dilestarikan di lingkungan masyarakat, namun pemerintah dapat mendukung dan memberikan pengetahuan kepada semua masyarakat Lampung untuk tetap mempertahankan budaya pernikahan adat Lampung dan tidak meninggalkan bahasa Lampung sebagai bahasa daerah.

Penelitian sebelumnya dilakukan oleh Firdha Razak (2018) yang melakukan penelitian mengenai Tradisi Sebambangan Masyarakat Lampung Pepadun dalam Prespektif Islam. Penelitian ini menjelaskan bahwa masyarakat Lampung menunjung tinggi adat pernikahan secara agama islam. Sebambangan merupakan budaya pernikahan Lampung yaitu larian dalam arti pihak laki-laki membawa perempuan langsung bertemu dengan pihak laki-laki untuk

segera melangsungkan pernikahan tanpa ada pertentangan antara kedua mempelai. Dalam sembang pihak laki-laki dan perempuan yang terpenting tidak boleh melanggar ajaran agama Islam dan tidak melanggar adat sembang Lampung.

Terkait penelitian sebelumnya yang dijelaskan diatas, tujuan penelitian ini adalah penulis tertarik untuk menulis dan mencoba memperkenalkan sebuah pernikahan adat pepadun yang ada di Lampung tepatnya di Lampung Utara. Artikel ini ditulis dengan berbagai acuan tentang bahan pustaka mengenai sebuah budaya turun temurun adat pepadun dalam melangsungkan sebuah pernikahan.

Dalam artikel ini penulis menjelaskan sebuah budaya pernikahan yang memiliki ciri khas berbeda yang dimiliki suatu daerah yang ada di Indonesia khususnya di Provinsi Lampung. Pernikahan di Lampung sendiri selalu mengutamakan sebuah adat yang telah lahir sejak lama dan yang masih diwariskan oleh masyarakat pepadun di Lampung. Penulis tertarik untuk menulis artikel penelitian mengenai Melestarikan Budaya Pernikahan Pepadun di Masyarakat Lampung Utara. Masalah yang akan diangkat dalam penulisan artikel ini mengenai awal mula pernikahan adat pepadun, budaya pernikahan pepadun dan masyarakat Lampung Utara dalam menjaga, melestarikan budaya pernikahan pepadun.

B. METODE PENELITIAN

Penyusunan artikel ini dilakukan dengan menggunakan metode *library research*. Pengumpulan data penelitian dengan metode *library research* dilakukan dengan memanfaatkan sumber dan bahan kepustakaan. Metode ini tidak dilakukan melalui penelitian lapangan karena batasan kegiatannya hanya berhubungan dengan bahan-bahan koleksi perpustakaan maupun bahan artikel jurnal yang dikaji sesuai dengan apa yang diangkat dalam sebuah artikel penulis (Zed, 2008). Pada penelitian ini, analisis data yang digunakan, yaitu melakukan studi literatur dan mengumpulkan data. Kemudian dilakukan pengolahan data untuk mempermudah dalam menganalisis data pada studi literatur.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Budaya Pernikahan Adat Lampung

Dalam seluruh prosesi perkawinan adat Lampung pepadun seperti: *cakak sai tuha, intar padang, meradui dau, kampung suku, cangget muli meranai dan cangget setuha, akad nikah, bersimpuh kepada orang tua,*

toupang tawi, musek, begawi dan menjau kawin. Nilai-nilai kearifan lokal dalam prosesi inilah yang berkaitan dalam pengembangan budaya kewarganegaraan dan budaya lokal pepadun di Lampung utara. Yang bisa dijadikan pegangan dalam rujukan tingkah laku sebagai warga negara menuju warga negara yang baik. Dalam acara prosesi perkawinan nilai-nilai yang terkandung untuk menjadikan masyarakat ataupun warga negara kearah yang lebih baik yaitu adanya nilai gotong royong, nilai kebersamaan, nilai religius, nilai sosial, nilai kekeluargaan, dan nilai mufakat. Bekerjasama itu dilaksanakan oleh seluruh masyarakat sekitar, sanak saudara dan muda mudi apabila ada yang mau melangsungkan perkawinan. Kegiatan bekerjasama ini dilakukan untuk menyiapkan segala macam kebutuhan tempat maupun makanannya. Jadi, disitu dapat menjadikan kita sebagai masyarakat yang memiliki sikap kemampuan bekerjasama, tanggung jawab, berjiwa sosial dan sebagai warganegara yang baik. Adat pepadun Lampung Utara selalu menjaga kearifan lokal nilai pernikahan yang tidak bisa ditinggalkan dalam pernikahan.

2. Prosesi Kearifan Lokal Pernikahan Adat Lampung Pepadun Sebagai Budaya Lampung Utara

Proses kearifan lokal dalam adat pepadun di Lampung Utara, yaitu kedua pengantin kepada kedua orang tua untuk meminta maaf dan meminta restu dalam pernikahan adat. Pernikahan merupakan aturan Agama yang sudah menjadi sebuah aturan hukum agama yang telah diridhoi Allah. serta menjadikan keluarga mereka keluarga yang sakinah, mawadah dan warohmah. Setelah bersimpuh kepada kedua orang tua selanjutnya menyalami keluarga, sanak saudara para *penyimbang* dan tamu yang hadir di acara ijab kabul. Dengan tujuan berharap agar berkah yang didapat pengantin nantinya berlipat ganda. Dan *sabai* kedua belah pihak, para *penyimbang* bersalam-salam juga, hal ini dimaksudkan bahwa di antara mereka telah terjalin ikatan persaudaraan dan saling memaafkan atas segala kekurangan dan kesalahan. Prosesi selanjutnya ketua *penyimbang* memberikan nasihat-nasihat perkawinan dan diakhiri *toupang tawi* yaitu mengoleskan ketelapak tangan pengantin dengan tepung beras tiga warna yaitu warna putih, merah dan hijau. Diikuti setelah ketua *penyimbang* adalah orang tua dari kedua pengantin dan menaburkan beras yang telah dihaluskan dengan dicampur bunga tujuh warna dikepala pengantin sebanyak tiga kali. Makna dari *toupang tawi* ini sebagai penawar segala marabahaya dan menaburkan beras di campur bunga tujuh warna bermakna segara restu orang tua, segala doa

terbaik agar sepasang suami istri ini menjadi keluarga sakinah, mawadah dan warohmah. Segera di berikan keturunan yang sholeh dan sholehah. Selesai *toupang tawi* dilaksanakan, maka acara adat selanjutnya, yaitu *musek* (suap-suapan) para sesepuh atau orang yang dituakan dalam kampung tersebut menyuapkan makanan kepada pengantin.

Bila dilihat dari sebuah acara adat dan budaya pernikahan Lampung Pepadun bahwa masyarakat Lampung utara terlebih dahulu melaksanakan aturan-aturan adat yang sudah menjadi tradisi daerah tersebut. Adat istiadat itu sesuai dengan ketentuan syariat Islam dan hukum adat yang berlaku sehingga, masyarakatnya menjadikan pegangan hidup maupun panutan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai kompleks norma-norma dan nilai-nilai seperti: norma agama, norma sosial, nilai moral, nilai musyawarah, tanggung jawab, silaturahmi, kekeluargaan dan nilai budaya pada upacara perkawinan adat Lampung Utara sebagai adat istiadat dapat dipilih sebagai ciri yang membedakan suku Lampung pepadun dengan suku-suku yang lainnya. Secara keseluruhan upacara perkawinan adat Pepadun ini berbeda dengan upacara perkawinan adat suku Jawa atau suku lainnya, meskipun dalam hal-hal tertentu terdapat beberapa persamaan.

Menurut Alimi, M,Y (2014:20) perkembangan budaya dalam sebuah pernikahan disuatu negara berbeda. Seperti pernikahan dalam budaya dan adat di Indonesia memiliki keragaman yang berbeda dari setiap masyarakatnya. Seperti di Sulawesi selalu menjaga pernikahan sesuai agama dan suku. Terutama seperti agama muslim di Sulawesi yang selalu menyelenggarakan pernikahan sesuai adat Sulawesi dan ajaran agama Islam. Orang Bugis Sulawesi dalam melaksanakan pernikahan yang paling utama adalah keagamaan masyarakat Islam yang tidak boleh ditinggalkan. Seperti membaca surat Al-Quran, menikah dengan agama Islam, dan mengajarkan hidup bersosial. Begitu juga seperti adat pepadun yang mengajarkan budaya pernikahan dalam adat sosial budaya untuk dilestarikan bukan untuk ditinggalkan.

Pernikahan adat yang tidak bisa ditinggalkan merupakan wujud pernikahan adat yang sudah menjadi budaya turun temurun setiap masyarakat. Budaya pernikahan tidak bisa ditinggalkan karena sudah mendarah daging dalam kehidupan masyarakat. Menurut Karen Fernandez, Veer, E & Lastovicka, J (2011:15) menurut pandangan pernikahan merupakan wujud membentuk rumah tangga yang mampu menciptakan budaya baru sebagai perbedaan budaya. Namun budaya yang dimaksud yaitu budaya keluarga yang sudah melekat dalam kehidupan. Budaya pernikahan bersama sama

menciptakan budaya satu keluarga yang berbeda dan mampu menciptakan suasana baru dalam kehidupan berkeluarga. Anak merupakan generasi yang akan diwariskan budaya adat pernikahan dari setiap suku maupun pengetahuan dan pendidikan.

Menurut Issa, A (2012:7) budaya pernikahan di Kota Zanzibar berbeda dengan pernikahan adat lainnya. Di Kota Zanzibar pernikahan adatnya merupakan pernikahan adat yang mengharuskan dan menerima orang imigran yang tinggal di daerah tersebut. Hal ini dilakukan untuk menambah wawasan antara masyarakat Zanzibar dengan perbedaan masyarakat luar yang tidak tinggal di Zanzibar. Budaya pernikahan tersebut berdasarkan norma kehidupan yang meningkatkan pengetahuan setiap masyarakat. Menurut Roche & Hohmann (2011:10) pernikahan merupakan sebuah persatuan dari kaum laki-laki dan perempuan. Pernikahan memiliki perbedaan dari sebuah budaya. Namun budaya yang muncul adalah pernikahan yang tidak boleh meninggalkan sebuah budaya yang sudah terlahir dalam masyarakat. Pernikahan yang harus dilaksanakan sesuai aturan hukum adat dan hukum negara. Hukum adat pernikahan biasanya menjunjung tinggi budaya pernikahan yang tidak bisa ditinggalkan dalam kehidupan setiap masyarakat seperti upacara adat, pertemuan dengan pihak keluarga dan saling menanyakan persiapan yang harus disiapkan dalam upacara adat pernikahan.

Zamzami (2016:7) berpendapat bahwa suatu budaya merupakan warisan pada zaman dulu, setiap wilayah maupun daerah memiliki ciri khas masing-masing. Dilingkungan masyarakat harus dapat menjaga dengan baik serta mampu melestarikan suatu budaya yang belum sepenuhnya paham. Budaya dari setiap daerah memiliki ciri khas tersendiri yang akan membedakan antara budaya daerah satu dengan budaya daerah lainnya.

3. Nilai Kearifan Lokal Pernikahan Budaya Lampung Pepadun

Kearifan lokal merupakan unsur bagian dari tradisi-tradisi budaya masyarakat suatu bangsa, yang muncul menjadi bagian-bagian pada tatanan fisik bangunan (arsitektur) dan kawasan (perkotaan) dalam geografi kenusantaraan sebuah bangsa. Oleh sebab itu kearifan lokal tidaklah sama pada tempat dan waktu yang berbeda dan suku yang berbeda juga. Perbedaan ini disebabkan oleh tantangan alam dan kebutuhan hidupnya memunculkan berbagai sistem pengetahuan baik yang berhubungan dengan lingkungan maupun sosial.

Kearifan lokal yang harus dijaga dalam sebuah budaya adat pernikahan, yaitu ajaran

terdahulu yang tidak bisa ditinggalkan. Seperti upacara adat dalam adat pernikahan Lampung Pepadun. Dalam pernikahannya adat pepadun mempelai pria datang dan bertemu dengan keluarga wanita pepadun untuk menanyakan kesanggupan untuk segera dilakukan upacara adat nikah pepadun. Seperti diarak dari bali pendopo desa hingga dibawa kerumah mempelai wanita. Menurut Eko, B & Putranto, H (2019:20) budaya pernikahan adat masyarakat merupakan budaya pernikahan yang membangun adat toleransi agama. Agama yang dianut tidak bisa ditinggalkan seperti pernikahan yang mengharuskan pernikahan satu agama. Tujuannya karena dengan meningkatkan dan menjelaskan pernikahan sesuai dengan syariat agama tidak akan memudahkan toleransi budaya dalam suatu pernikahan baik secara lokal maupun secara nasional.

Menurut Elkind, Farrel, Reidy & Suiter (2015:15) budaya pernikahan harus meningkatkan dan menjaga kearifan nilai lokal. Pernikahan tidak hanya melakukan pernikahan yang besar, namun dalam sebuah pernikahan harus menjaga nilai kearifan lokal yang tidak bisa luntur dari masyarakat. Pemerintah diharuskan memiliki peraturan untuk menjaga kearifan budaya pernikahan adat dalam masyarakat. Pemerintah harus bisa menjaga keutuhan adat pernikahan yang dimiliki masyarakat, budaya lokal dalam pernikahan menciptakan keutuhan nilai kearifan lokal yang tidak dapat ditinggalkan oleh masyarakat. Seperti pernikahan adat pepadun yang tidak akan melepas budaya adat pernikahan lokal yang masyarakat miliki. Menurut Ding (2018:10) budaya kearifan dan nilai lokal dalam suatu pernikahan adalah bentuk syukur yang telah diwariskan oleh generasi sebelum masyarakat yang sekarang lahir. Seperti di Tiongkok pernikahan yang menjaga kearifan nilai lokal, yaitu mempertahankan pernikahan dengan pribumi asli Tiongkok yang tidak boleh ditinggalkan maupun dilupakan. Adat ini untuk membangun budaya yang telah diwariskan oleh leluhur mereka pada setiap masyarakat Tiongkok. Jadi pribumi asli Tiongkok melakukan pernikahan dengan asli pribumi Tiongkok untuk menjaga kearifan nilai budaya lokal yang telah lahir sejak leluhur mereka.

Kebudayaan dan kearifan lokal penting bagi pengembangan budaya dan kebudayaan nilai kearifan lokal. Walaupun tidak semua masyarakat mengetahui sepenuhnya tentang budaya lokal pernikahan. Pengembangan tersebut terjadi secara alami seiring dengan proses penanaman budaya dan kearifan lokal pada generasi penerusnya. Prosesi upacara perkawinan adat berlangsung untuk memberikan pengetahuan dan makna dari serangkaian kegiatan tersebut kepada generasi berikutnya,

sebagai persiapan mereka suatu saat untuk berperan langsung maupun untuk melaksanakan perkawinan nantinya. Budaya pernikahan yang ada di dalam adat Lampung pepadun tidak terlepas dari budaya yang ada di lingkungan masyarakat. Budaya ini bukan hanya diajarkan dalam lingkungan masyarakat. Budaya pernikahan adat pepadun adalah warisan turun temurun yang diajarkan oleh kedua orang tua kepada setiap anak. Dalam kegiatan adat seperti *ngulom adat dan kampung suku* terdapat nilai-nilai yang dalam pengembangan budaya kewarganegaraan dan budaya kerifan lokal yaitu adanya nilai musyawarah mufakat, solidaritas, kekeluargaan, tanggung jawab dan nilai sosial. Orang tua harus memberikan nasihat untuk menjaga perilaku dan menjunjung tinggi adat istiadatnya. Adat istiadat dalam pernikahan pepadun adalah sebagai mana orang tua mengajarkan budaya pernikahan yang menjunjung tinggi nilai tanggung jawab seorang suami kepada istri, kemudian istri harus menjaga suami dengan baik, di dalam adat Lampung Pepadun anak tuha merupakan warisan bagi anak lelaki yang harus menjaga rumah dan kedua orang tua yang tidak boleh ditinggalkan. Adat ini sudah menjadi kebiasaan adat pepadun khususnya Lampung Utara.

Bahwa nilai-nilai kearifan lokal pada perkawinan adat penting bagi pengembangan budaya kearifan lokal dalam adat pepadun menjelang pernikahan. Masyarakat pepadun tidak bisa begitu saja melepas dan meninggalkan budaya yang telah lahir sejak nenek moyang mereka. Berlangsung secara alami dan turun temurun seiring dengan pelestarian nilai-nilai budaya dan kearifan lokal itu sendiri. Dalam prosesi upacara perkawinan adat Lampung pepadun seperti: *cakak sai tuha, intar padang, meradui dau, kampung suku, cangget muli meranai dan cangget setuha, akad nikah, bersimpuh kepada orang tua, toupang tawi, begawi dan menjau kawin*. Banyak terdapat petuah atau pesan bagaimana hidup beradat, berkeluarga, bermasyarakat maupun bernegara bagi kedua calon pengantin dan seluruh masyarakat yang datang. Tentunya hal ini akan berpengaruh terhadap seberapa kuat masyarakat disana dalam mewariskan budaya dan kearifan lokal.

a. Budaya Masyarakat dan Pernikahan Pepadun Lampung

Dalam perkawinan Lampung pepadun. kebudayaan mencakupi segala bidang kehidupan manusia, dan juga adat istiadat. Untuk memahami kebudayaan Lampung dan nilai-nilai budaya yang terkandung pada prosesi adat

perkawinan Lampung pepadun menjadi cerminan dari budaya regilius, nilai gotong royong sesama masyarakat, nilai musyawarah mufakat, nilai sosial budaya.

- 1) Nilai religius ini terlihat dari sebagian besar masyarakat Lampung pepadun adalah agama islam, nilai-nilai islam itu banyak mempengaruhi nilai budaya, termasuk nilai-nilai dalam adat perkawinan Lampung pepadun. Dimana dalam nilai religious sebelum pernikahan membacakan ayat suci Al-Quran bacaan sebelum dan seduah akad nikah dalam masyarakat adat pernikahan pepadun.
- 2) Nilai gotong royong sesama masyarakat yang terdapat dalam perkawinan adat Lampung pepadun adalah *cakak sai tuha*, *intar padang*, dan *kampung suku*. Disini sanak keluarga, para tetangga berkumpul bekerjasama untuk membantu melancarkan acara perkawinan adat ini. Karena secara keinginan sendiri sanak keluarga dan para tetangga datang membantu jika ada yang mengadakan hajatan. Ini merupakan hal yang diajarkan sejak dahulu membantu sanak keluarga yang memiliki hajat besar dalam pernikahan pepadun di Lampung Utara.
- 3) Nilai musyawarah mufakat acara awal sebelum perkawinan *cakak sai tuha*. Disini calon mempelai laki-laki beserta keluarga besar dan rombongan datang ke rumah calon mempelai perempuan menyampaikan niat baik untuk menikah dan membicarakan kesepakatan hari pernikahan. Selain *cakak sai tuha* nilai musyawarah mufakat terlihat dalam prosesi acara *ngulom adat* dan *kampung suku*. Mengundang para *penyimbang* dan para tetangga dalam pembentukan panitia pada rencana perkawinan adat yang akan dilaksanakan, semua dilakukan dengan penuh rasa tanggung jawab bersama-sama.
- 4) Nilai sosial budaya yang terlahirkan adalah mengenalkan budaya pernikahan adat Lampung Pepadun kepada masyarakat di Lampung. sosial budaya ini yang akan selalu diajarkan kepada setiap anak cucu dan tidak bisa dilupakan. Adat ini tidak bisa ditinggalkan. Adat pernikahan pepadun menjadi budaya yang kuat dan selalu dipertahankan oleh masyarakat Lampung Pepadun.

Nilai budaya merupakan tingkat paling tinggi dan paling abstrak dari adat istiadat. Hal ini disebabkan karena nilai budaya merupakan konsep mengenai sesuatu yang ada dalam alam pikiran sebagian masyarakat yang mereka anggap bernilai, berharga, dan penting dalam hidup sehingga dapat berfungsi sebagai suatu pedoman yang memberi arah dan orientasi pada kehidupan para masyarakat. Menurut Darakchi (2019:16) perkembangan budaya pernikahan tidak bisa ditinggalkan dalam bentuk budaya masyarakat sekitar. Dalam pandangannya seperti pernikahan masyarakat di Pomka Bulgaria yang menjaga pernikahan sesuai aturan ajaran muslim. Mereka menjaga ajaran budaya muslim pernikahan seperti melihat budaya pernikahan Indonesia yang selalu diatur dalam peraturan pernikahan negara Indonesia bukan karena hukum pernikahan saja melainkan karena ajaran agama islam yang dianut umat muslim.

Sedangkan adat istiadat adalah tata kelakuan yang kekal dan turun temurun dari generasi satu ke generasi lain, sebagai warisan sehingga kuat integrasinya dengan pola perilaku masyarakat. Bila dilihat dari segi geografis, Indonesia merupakan suatu negara yang sangat kaya akan keanekaragaman budaya. Hal ini dikarenakan Indonesia terdiri dari berbagai suku bangsa dimana masing-masing suku bangsa tersebut memiliki perbedaan dan keunikan baik dari segi bahasa daerah, adat istiadat, kebiasaan dan berbagai hal lain yang memperkaya keanekaragaman dari budaya Indonesia itu sendiri.

Manusia dan perkawinan tidak terlepas dari unsur kebudayaan yang sudah dihayati sepanjang zaman. Upacara perkawinan adalah moment sakral dalam hidup seseorang dan merubah status seseorang dari lajang menjadi suami atau istri. Disetiap daerah mempunyai adat istiadat yang berbeda-beda, terutama dalam prosesi upacara perkawinan. Menurut Lundh, C (2013:20) pernikahan budaya di Swedia sama halnya dengan pernikahan adat yang dimiliki oleh setiap negara. Di Swedia pernikahan menjaga keutuhan budaya masyarakat dalam menjaga budaya pernikahan sebelumnya. Budaya pernikahan adalah wujud syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa yang telah mempertemukan adat yang berbeda maupun sama untuk dijaga dan dilestarikan. Pernikahan yang akan mempersatukan budaya. Seperti pernikahan adat pepadun di lampung Utara. Adat Pepadun tidak akan pernah terlepas dari leluhur yang telah mengajarkan pernikahan pepadun untuk selalu dijaga dan dilestarikan. Walau dalam sebuah pernikahan adat memiliki bentuk upacara yang berbeda dan upacara adat pernikahan memiliki serangkaian upacara adat. Menurut Eggebo, H (2013:10) pernikahan menjaga dan melestarikan adat adalah wujud dalam menjaga budaya lokal

adat setempat. Pernikahan bukan mencari kenyamanan saja, namun pernikahan harus dijaga dalam bentuk menjaga nilai yang terkandung dalam adat dan budaya masyarakat setempat. Pernikahan pepadun menjaga dan menjunjung nilai dan adat budaya yang tidak bisa ditinggalkan oleh masyarakatnya. Seperti budaya pernikahan arak-arakan adat pepadun, bermain pantun lampung, dan menyanyikan lagu adat Lampung dalam suatu upacara adat Lampung Pepadun.

Menurut Antoka, Alman & Solehun budaya merupakan ciri yang dimiliki oleh setiap daerah tempat tinggal. Budaya daerah yang mampu mengingat akan tanah kelahiran. Budaya yang harus dipupuk dilingkungan masyarakat yaitu saling menjaga warisan budaya setempat yang sudah ditinggalkan oleh nenek dan kakek moyang bangsa ini. Budaya masyarakat lokal dapat terselenggara dengan baik. Seperti budaya masyarakat papua. Mereka tinggal dilingkungan masyarakat yang mampu menjaga, melestarikan dan mempertahankan budaya lokal. Budaya lokal yang dijaga oleh masyarakat papua yaitu mulai dari pakaian adat, adat pernikahan, sistem kekerabatan dan interaksi sosial baik dengan tetangga maupun teman yang memiliki budaya berbeda.

Dalam sejarah perkembangan manusia, kebudayaan tidak terlepas dari isu identitas yang merupakan pengusung dari kebudayaan. Isu identitas dipandang sebagai sesuatu yang statis dan cenderung given. Seiring perkembangan jaman di masa modern yang serba kompleks maka terjadi pergeseran bahwa identitas lebih bersifat dinamis, yaitu dapat dibentuk, di-konstruksi, tidak stabil dan dapat dimodifikasi. Identitas dapat dibentuk oleh ras, etnik, kasta, latar belakang, gender, hubungan kekerabatan, agama bahkan kelas dan semuanya terangkum dibawah sebuah kekuasaan atau negara yang semuanya dapat tergantung dari negara untuk mengaktifkannya. Identitas seseorang merupakan sebuah tanda, baik pribadi maupun bagi kelompok besarnya menjadi ciri khas membentuk sebuah perilaku (Mardotilah & Zein., 2016: 8).

Kebudayaan yang ada pada perkawinan adat pepadun Lampung Utara menjadi sebuah tradisi adat istiadat yang mewujudkan nilai-nilai luhur yang dijunjung tinggi oleh masyarakatnya. Sehingga ketentuan-ketentuan adat itu diberlakukan oleh masyarakat adat yang menjadikan pedoman dalam kehidupan untuk mendidik dan meningkatkan akhlak orang yang memakainya. Prinsip-prinsip yang menjadi pedoman dalam kehidupan sejak dahulu hingga kini dan dimasa yang akan datang. Dalam nilai-nilai budaya terlihat jelas pada perkawinan adat Lampung pepadun yang mengandung makna, dan nasihat-

nasihat sehingga mencerminkan adat istiadat Lampung.

Perkawinan adat Lampung pepadun terdapat beberapa nilai budaya pernikahan data pepadun yang menjadi suatu pedoman, pegangan, peraturan dalam kehidupan sehari-hari yang harus ditaati oleh masyarakat Lampung Utara adat pepadun yang telah diturunkan secara turun temurun dari nenek moyang dan dilaksanakan dalam prosesi perkawinan adat Lampung pepadun meliputi: *cakak sai tuha* (pertemuan keluarga), *intar padang* (lamaran), *ngulom adat* (izin kampung), *kampung suku* (pembentukan panitia), *cangget muli meranai* (tarian pelepasan masa lajang), *khatam Al-Qur'an*, *akad nikah*, *bersimpuh kepada orang tua*, *toupang tawi* (penawar segala marabahaya), *musek* (suap-suapan), *begawi* (pemberian gelar adat), dan *menjau kawin* (kunjungan setelah menikah).

Menurut Utomo, reimondos, Mcdonald, & Hull (2016:10) pernikahan budaya lokal, yaitu pernikahan budaya orang tua. Pernikahan budaya lokal adalah pernikahan yang dimiliki oleh orang tua yang tidak bisa ditinggalkan. Orang tua mengajarkan kepada anaknya bahwa setiap pernikahan merupakan adat istiadat untuk menjaga warisan budaya pernikahan yang sudah dimiliki baik dari adat yang telah dianut dalam keluarga. Budaya yang lahir adalah budaya adat pernikahan yang harus direstui oleh orang tua sesuai dengan adat. Budaya pernikahan dalam adat pepadun setiap orang tua menjelaskan kesanggupan baik dari wanita maupun calon suami untuk berdiskusi mengenai adat yang sudah ada dalam lingkungan masyarakat adat pepadun. Seperti budaya adat *cangget muli meranai* (melepas masa lajang), *berserah kepada taoupang orang tua* (meminta restu kepada orang tua sebagai penawar marabahaya), *menjamu kawin* (berkunjung setelah pernikahan antara orang tua muli dan Mekhanai).

Budaya lokal pernikahan adat Lampung pepadun, yaitu Pelestarian yang dilakukan masyarakat Lampung pepadun dalam mempertahankan kebudayaan dengan senantiasa menjalankan segala prosesi upacara perkawinan adat yang menjadi bagian dari budaya itu sendiri. Pelestarian kearifan lokal akan terjadi dengan sendirinya ketika masyarakat telah melestarikan budaya yang ada. Pelestarian budaya juga dilakukan dengan senantiasa menjunjung, dan melaksanakan adat istiadat yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Menurut Hamid, Stephenson & Rubenson (2010:6) budaya pernikahan tidak boleh hilang. Pernikahan akan menjunjung nilai budaya masyarakat yang telah lahir sejak nenek moyang mereka. Dalam sebuah pernikahan wanita akan menjadi pendamping lelaki yang harus selalu menaati

perintah suami sesuai dengan ajaran agama dan budaya. Pernikahan tidak akan pernah terlepas dari budaya lokal yang ada di lingkungan masyarakat.

Bahwa upacara pernikahan sesuai dengan adat adalah tradisi yang telah lahir dan diperkenalkan oleh nenek moyang. Seperti budaya adat pepadun dalam pernikahan Lampung pepadun di Lampung Utara harus mematuhi segala budaya yang telah ada di masyarakat. Seperti cakak sai tuha yaitu pertemuan keluarga dari pihak lelaki bertemu dengan pihak wanita beserta penyeimbang yaitu tokoh adat pepadun. Budaya pepadun berikutnya yaitu intar pandang pertunangan atau lamaran yang dilakukan pria kepada wanita, ngulom adat yaitu ijin kampong yang dilakukan oleh pihak lelaki dan perempuan untuk ijin melakukan upacara adat sesuai yang dimiliki masyarakat pepadun, kampong suku membentuk panitia upacara adat dan panitia pernikahan, cangget muli meranai dan cangget setuha, yaitu pelepasan masa panjang pria dan wanita dengantaran adat Lampung, muli-meranai mempererat bujang gadis di masyarakat untuk saling membantu, cangget muli-meranai mengajak calon pengantin untuk menari bersama.

Sejalan dengan proses pelestarian budaya dan kearifan lokal yang ada pada adat Lampung. Pengembangan budaya ini berjalan secara alami seiring dengan tanggung jawab orang tua, tokoh adat dalam memotivasi, membentuk, mengarahkan dan menanamkan nilai-nilai kearifan lokal pada generasi muda. Pendidikan dalam keluarga berlangsung dengan rasa tanggung jawab orang tua untuk memberikan pengetahuan terkait nilai-nilai kearifan lokal pada perkawinan adat pepadun di Lampung Utara. Penjelasan makna ataupun pesan yang terdapat dalam proses pengembangan budaya pernikahan adat pepadun. Selain itu dalam prosesi perkawinan adat banyak terdapat nilai-nilai seperti nilai religius, nilai gotong royong, nilai cinta tanah air, nilai tradisi, nilai sosial, nilai tanggung jawab, nilai toleransi, sikap silaturahmi, sikap musyawarah. Pernikahan adat pepadun di Lampung Utara merupakan bentuk dan contoh pelestarian pernikahan adat yang tidak dapat ditinggalkan oleh masyarakat Lampung Utara.

Adapun upaya yang dilakukan untuk menjangkau masyarakat secara keseluruhan untuk menimbulkan motivasi dan meningkatkan kesadaran untuk menggunakan hak politiknya adalah dengan melakukan sosialisasi dengan mengedepankan pendekatan budaya. Untuk mengukur efek komunikasi yang dilakukan melalui kegiatan sosialisasi '*Ciloteh Lapau*' maka perlu dilihat kembali, apabila *audience* yang

dituju sangat beragam, karena dalam kegiatan ini seluruh masyarakat yang ada di lapau saat itu dapat berperan dalam kegiatan yang diselenggarakan (Hasan, Asmawi & Rasul., 2018:8). Seperti contohnya adat pernikahan pepadun yang harus dijaga dan dilestarikan dengan baik oleh masyarakat Lampung. budaya pernikahan pepadun merupakan budaya yang sudah menjadi ciri khas bagi masyarakat pepadun di Lampung utara.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan dari hasil penelitian yang telah penulis uraikan pada pembahasan sebelumnya, maka secara umum dapat disimpulkan bahwasannya dalam perkawinan adat pepadun di Lampung Utara yang dianggap sebagai prinsip kehidupan berupa pedoman, pegangan, peraturan yang harus diataati oleh masyarakatnya, sehingga adat istiadat tersebut dijunjung tinggi oleh masyarakat adat sebagai sebuah siklus dalam kehidupan rumah tangga, bermasyarakat dan bernegara. Dalam perkawinan adat Lampung pepadun terdapat nilai-nilai budaya pernikahan yang tidak bisa ditinggalkan yaitu: nilai religius, nilai gotong royong sesam masyarakat, nilai budaya, nilai musyawarah mufakat, nilai kekeluargaan, Pengembangan budaya pernikahan adat Lampung pepadun berjalan secara langsung dan alami dalam ruang lingkup informal dan non formal. Budaya adat Lampung Pepadun diajarkan kepada setiap generasi muda yang ada di Lampung Khususnya bagi masyarakat Lampung Utara. Pernikahan secara adat pepadun di Lampung Utara tidak akan pernah ditinggalkan oleh masyarakatnya. Adat ini menjadi pernikahan adat yang selalu dijaga dan dilestarikan dengan baik hingga penerus berikutnya.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada Eny Kusdarini atas masukan dan arahan yang telah diberikan. Selain itu kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah mendukung artikel ini sepenuhnya dan pengalaman belajar yang menyenangkan dan penuh motivasi sehingga penulis terinspirasi untuk menulis artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Alimi, M, Y. (2014). Islam as Drama: Wedding Rites and theTheatricality of Islam in South Sulawesi. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 15:3, 265-285, DOI: 10.1080/14442213.2014.915875.
- Anakotta, R, Alman & Solehun. (2019). Akulturasi Masyarakat Lokal Dan Pendatang Di Papua Barat.*Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya - Vol. 21 No. 01 (June 2019).*,<https://doi.org/10.25077/Jantro.V21.N1.P29-37.2019>.
- Aryani, F.(2018). Sastra Lampung. Garha Ilmu: Yogyakarta.
- Cardon, P.(2016). Community, Culture,And Affordances InSocial Collaboration AndCommunication. *International Journal Of Business Communication* 2016, Vol. 53(2) 141– 147. Doi: 10.1177/2329488416635892.
- Darakchi, S. (2019). Muslim Marriages: Intergenerational Differencesin the Notions of Marriage among the BulgarianPomaks. *Journal Marriage & Family Review*, 55:8, 778-799,DOI: 10.1080/01494929.2019.1610137.
- Ding, M. (2018). Security matters in marriage: Uyghurs'perceptions of security in Xinjiang, China. *Journal Central Asian Survey*, 37:1, 85-99, DOI: 10.1080/02634937.2017.1338247.
- Eko, B& Putranto, H. (2019). The Role of Intercultural Competence and LocalWisdom in Building Intercultural and InterreligiousTolerance.*Journal ofIntercultural Communication Research*, DOI: 10.1080/17475759.2019.1639535.
- Eggebø, H. (2013). A Real Marriage? Applying for Marriage Migration to Norway.*Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2013Vol. 39, No. 5, 773_789, <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2013.756678>.
- Elkink, J, Farrell,D , Reidy,T & Suiter,J. (2017). Understanding the 2015 marriage referendumin Ireland: context, campaign, and conservativelreland.*Journal Irish Political Studies*, 32:3, 361-381, DOI: 10.1080/07907184.2016.1197209.
- Erica, W,C(eds).(2013).*Indigenous MediaIn Mexico: Culture, Community And TheState*.University Press: Duke, Durham, Nc. , Xvii+265 Pp.ISBN 9 7808 2235 5007.
- Fernandez, Veer,E & Lastovicka, J. (2011). The golden ties that bind: boundarycrossing in diasporic Hindu weddingritual. *Journal Consumption Markets & Culture*,14:3, 245-265.
- Hamid, Stephensonand Rubenson.(2011). Marriage decision making, spousal communication, and reproductive health among married youth in Pakistan.*Journal strudy Pakistan* DOI: 10.3402/gha.v4i0.5079.
- Hasan, W, Asmawi & Rasu,N. (2018). Komunikasi Budaya Dalam Meningkatkan Partisipasi PemilihDi Kota Pariaman.*Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Desember 2018, Vol. 20 (2): 179-189.*, ISSN. 1410-8356., Doi: 10.25077/Jantro.V20.N2.P179-189.2018.
- Issa, A.(2012). Wedding ceremonies and cultural exchange in anIndian Ocean port city: the case of Zanzibar Town. *Journal Social Dynamics*, 38:3, 467-478, DOI:10.1080/02533952.2012.756720.
- Lundh, C. (2013). The Geography of Marriage.*Journal Scandinavian Journal ofHistory*, 38:3, 318-343, DOI: 10.1080/03468755.2013.804003.
- Mardotillah,M & Zein, D, M. (2016). Silat: Identitas Budaya, Pendidikan, Seni Bela Diri, DanPemeliharaan Kesehatan. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Desember 2016 Vol. 18 (2): 121-133.*, ISSN. 1410-8356.,
- Rochea, Sand Hohmann, S. (2011). Wedding rituals and the struggle over national identities. *Journal Central Asian Survey. Vol. 30, No. 1, March 2011, 113–128.*
- Revelnedo. (2017). Prosesi Perkawainan Lampung Pepadun Sebagai Bentuk Pelestarian Bahasa Lampung. *Jurnal Kajian Bahasa*. doi: <https://doi.org/10.26499/rnh.v6i2.265>
- Sabaruddin Sa. (2012). *Lampung Pepadun dan saibati/ Pesisir*. Buletin Waylima Manjau: Jakarta.
- Sulaksono, E (eds). 2013. *Landasan Konseptual Perencanaan dan Perancangan Pusat Studi dan Kajian Kebudayaan Jawa*.Universitas Atmajaya.: Yogyakarta Press.
- Tumanggor, S. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Jakarta: PrenadamediaGroup, 2015
- Utomo, Reimondos, Utomo, McDonald & Hull. (2016). Transition into marriage inGreater Jakarta: Courtship, parental influence, andself-choice marriage. *Journal South East Asia Research*2016, Vol. 24(4) 492–509SOAS 2016Reprints and permission:sagepub.co.uk/journals Permissions.nav DOI: 10.1177/0967828X16674134.
- Zamzami, L. (2016).Dinamika Pranata Sosial Terhadap Kearifan Lokal Masyarakat NelayanDalam Melestarikan Wisata Bahari.*Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Juni 2016 Vol. 18 (1): 57-67.*, ISSN 1410-8356.



TEONG NEGERI: SENTRALITAS FOLKLORE NAMA LOKAL KOMUNITAS DALAM JEJARING SOSIO-KULTURAL ISLAM-KRISTEN DI MALUKU

Revaldo Pravasta Julian MB. Salakory^(1*), Izak Yohan Matriks Lattu⁽²⁾
Rama Tulus Pilakoannu⁽³⁾

^{1 2 3} Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, Jawa Tengah, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 08th October, 2019
Review : 21st October, 2019
Accepted : 04th May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Teong Negeri; Folklore; Community Local Name; Socio-Cultural Networks

CORRESPONDENCE

*E-mail: 752018010@student.uksw.edu

ABSTRACT

This article analysis about Teong Negeri has folklore centrality of community local name of Muslim-Christian socio-cultural network in Maluku. This study is qualitative research. Data were collected through interviews, documentary studies an observation. Methods analysis employed was descriptive qualitative. In the folklore of the village Wassu of Erihatu Samasuru (Christian), it has pela of the village of Haya Nakajarimau (Muslim) which means leader (older brother) for his three brothers, the village of Hatu Silalou (Christian) and the village of Tehua Lounusa Amalatu (Muslim). Communal narratives bind and become a link to give spirit to identity because society listen to local stories about Teong Negeri that have strong meanings, believing in each other. The four villages, in central Maluku, which are Wassu, Haya, Hatu, and Tehua, use the Teong Negeri symbol as an identity to maintain relations of kinship bond. The network that was built was challenged when the religious communal conflict happened, but the spirit towards the culture was always upheld. Teong Negeri became a symbol of central identity towards the traditional village that was able to regulate the socio-cultural system of every village in Maluku. not only for every community that has a bond of brotherhood or ethnicity. However, it becomes a universal symbol when, as a socio-cultural capital that is able to bridge the community from outside (buton migrants) based on cross-generation dialogue carried out by early generations of indigenous Maluku people with Buton migrants (migrants) in Maluku in order to have knowledge about the relationship harmonious

A. PENDAHULUAN

Penulis melihat dalam kebudayaan Maluku setiap negeri memiliki *Teong Negeri* (nama lokal komunitas). *Teong Negeri* merupakan nama adat atau nama gelar yang diberikan kepada negeri adat di Maluku, pemberian nama *Teong Negeri* biasanya berdasarkan kepada kejadian perkara saat negeri tersebut didirikan untuk pertama kalinya. *Teong Negeri* ini menggunakan bahasa daerah atau bahasa asli, simbol yang secara fisik *batu teong* (batu pertama tanda membangun negeri) dan *baileo* (rumah adat negeri), yang menjadi simbol bersejarah dan mengikat setiap masyarakat yang berada di wilayah mereka tinggal bahkan menghubungkan masyarakat di luar wilayah. Akan tetapi makna *Teong Negeri* dengan bertumbuhnya zaman modern simbol identitas ini telah dilupakan dan sebagian dari masyarakat Maluku, tidak mengetahui tentang nama adat dari negeri mereka. menurut Cooley disebabkan oleh pengaruh kekuasaan dari zaman kolonial

belanda sehingga bahasa asli di Maluku mengalami kepunahan (Cooley, 1987).

Namun berbeda dengan keempat negeri yang memiliki ikatan kultural yaitu negeri Wassu, Haya, Hatu dan Tehua yang memegang teguh kepada ikatan persaudaraan yang luhur, sehingga kepercayaan (*trust*) yang dibangun pada masa lampau oleh keempat negeri *pela gandong* yang terikat dalam hubungan jejaring sosio-kultural yang begitu kuat. Keempat negeri tersebut memiliki hal yang unik untuk menjaga relasi persaudaraan mereka yaitu dengan menggunakan pengetahuan mereka tentang *Teong Negeri* (nama lokal komunitas) agar jejaring sosio-kultural (*pela gandong*) terlihat kokoh dan tidak tergoyahkan ketika konflik Agama (Islam-Kristen) di Maluku. semua ini tidak terlepas dari pengetahuan masyarakat (*folklore*) terkhususnya dalam kehidupana keempat negeri, *pela gandong* (Haya, Hatu, Tehua dan Wassu). Keempat negeri ini menggunakan pengetahuan

mereka sebagai masyarakat lokal tentang pentingnya *primordial bond*, serta bagaimana pentingnya makna *Teong Negeri* untuk menjaga hubungan persaudaraan (*pela gandong*) pada pra sampai pasca-konflik.

Penelitian sebelumnya pada aras Global telah bank mengkaji tentang jejaring sosial (*sosial network*) misalnya: Fukuyama yang menjelaskan bahwa jejaring sosial dibangun berdasarkan radius kepercayaan masyarakat Cina dan Amerika Latin (Fukuyama, 2014; 2010). Robert Putnam yang menegaskan bahwa jejaring sosial memperkuat demokrasi negara demokratis seperti Amerika Serikat (Putnam, 2000). Dalam konteks Cina, Richard Madsen menjelaskan bahwa jejaring sosial berbasis budaya menjadi kekuatan masyarakat Cina, bahkan ketika dikuasai oleh Partai Komunis yang menolak demokrasi (Madsen, 2007). Di Indonesia, penelitian tentang jejaring sosial telah dilakukan oleh Najib Azca. Bagi Azca, jejaring sosial masyarakat Yogyakarta menjadi kekuatan sosial untuk membangun relasi sosial masyarakat (Mas' oed dan Azca, 2001). Jejaring sosio-kultural juga menjadi kekuatan masyarakat Maluku pasca konflik seperti yang diteliti oleh Izak Lattu dalam tulisannya, "*Culture and Christian-Muslim Dialogue in Moluccas-Indonesia*" dalam artikel ini membahas tentang budaya jejaring yang disebut *pela*, dapat dilihat pasca-konflik banyak daerah di Maluku melaksanakan ritual (*panas pela*) yang berfungsi untuk membuat masyarakat kolektif mengingat sumpah nenek moyang untuk mencintai sampai sekarang dan mengantisipasi pertikaian di masa depan; Lattu, 2012: 45-52).

Penelitian terdahulu yang membahas tentang jejaring sosial, dan dalam artikel Lattu sendiri melihat kekuatan jejaring budaya (*Pela*) untuk berdialog ketika pasca-konflik. Bakri dalam artikelnya yang berjudul Resolusi konflik melalui pendekatan kearifan lokal *pela gandong* di Kota Ambon. Dalam tulisannya membahas tentang bagaimana kearifan lokal (*Pela gandong*) berperan penting dalam rekonsiliasi konflik agama yang diakibatkan karena adanya unsur politisasi (Bakri, 2015). Begitupun Hehanussa *Pela Gandong* merupakan model untuk kehidupan bersama dalam konteks Pluralisme Agama di Maluku. dalam tulisannya dimana pemuda agama (muslim) yang mengedepankan Nilai lokal (*Pela dan Gandong*), sebagai dasar budaya agar dapat berjejaring dengan saudara mereka di Kristen (Hehanussa, 2009). Berikutnya Masringor dan Sugiswati dalam artikelnya yang melihat *Pela Gandong* yang bagian dari pranata adat digunakan sebagai sarana penyelesaian konflik, sehingga dapat mengikat seluruh kelompok masyarakat yang terlibat konflik (Masringor dan Sugiswati, 2017). Berdasarkan beberapa penulis terdahulu sedikit memiliki perbedaan dalam artikel ini penulis melihat

bagaimana pengetahuan masyarakat (*folklore*) tentang *Teong Negeri* (nama adat) negeri di Maluku yang adalah bagian dari pranata budaya digunakan masyarakat lokal untuk menjaga (jejaring sosio-kultural) *pela gandong* ketika konflik dan membangun rekonsiliasi komunal pasca konflik agama di Maluku. Celah tersebut yang akan penulis eksplorasi dalam penelitian tesis ini. Karena itu, tulisan ini bertujuan melihat *Teong Negeri* sentralitas *folklore* nama lokal komunitas dalam jejaring sosio-kultural Islam-Kristen di Maluku. dapat dilihat kekuatan jejaring *Pela Gandong* dari ketiga negeri sehingga ketika konflik pada tahun 2001 di Pulau Seram Selatan ketiga negeri yang memiliki hubungan *pela gandong* tidak terjadi konflik. Ketiga negeri ini saling melindungi satu sama lain. Terbukti salah satu dari ketiga negeri yang memiliki ikatan *Pela gandong* ini mayoritas Kristen, yaitu negeri Hatu yang semasa konflik tidak diserang, karena *negeri* ini memiliki kedua *pela gandong* dari *negeri* Islam (Negeri Haya dan Tehua) yang secara geografis ketiga negeri *pela gandong* tersebut berada di daerah yang sama, yaitu di kecamatan Tehoru. Dengan demikian penulisan ini akan mengkaji perihal *Teon Negeri* yang merupakan nama lokal telah mampu menjadi simbol yang mengintegrasikan, dan memiliki peran penting dalam menjaga relasi jejaring sosio-kultural (*pela gandong*) pada masa dan pasca konflik Maluku.

B. METODE PENELITIAN

Jenis dan metode penelitian kualitatif etnografi digunakan untuk memperoleh data hasil temuan di lapangan secara mendalam berdasarkan pemahaman-pemahaman para informan. Data yang diperoleh akan diuraikan dengan kata-kata menurut pernyataan informan dan kemudian akan dianalisis secara ilmiah dengan kata-kata yang melatarbelakangi perilaku informan terkait cara berpikir, berperasaan dan bertindak (Creswell, 2010). Penelitian ini akan dilakukan di pulau haruku negeri Wassu (Kristen), dengan *pela gandong* mereka di pulau seram negeri Haya (islam), negeri Hatu(kristen) dan negeri Tehua (islam). Penelitian ini, penulis menggunakan beberapa teknik pengumpulan data yang akan digunakan, yakni pertama, hasil data wawancara merupakan teknik dalam mengumpulkan data sehingga dapat dilakukan secara berhadapan dengan informan sehingga dapat memperoleh informasi dengan leluasa. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan haruslah pertanyaan yang bersifat terbuka dan tidak terstruktur yang dapat membuka pikiran informan untuk memberikan pendapat (Creswell, 2010: 267). Wawancara *face to face* dilakukan bertujuan sehingga peneliti memperoleh data secara langsung dari tangan pertama (Usman

dan Akbar., 2008). Informan yang akan di wawancarai ialah para *saniri* dari keempat negeri *pela gandong* (pemimpin dalam stuktur pemerintah negeri). Kedua studi dokumenter antara lain foto-foto dan yang terkait dengan hasil penelitian (Creswell, 2010: 270). Ketiga, studi pustaka. Dalam penelitian ini, penulis akan melakukan studi pustaka guna memperoleh landasan teori melalui buku, literatur atau catatan terkait dengan penelitian yang dilakukan. Penulis akan menganalisa hasil data yang didapatkan dari hasil wawancara dan datang yang didapatkan dari lapangan secara sistematis agar mudah untuk dimengerti oleh para pembaca. Dengan demikian, akan hasil analisa akan dikaji berdasarkan emik (Huberman, 2014) masyarakat tentang *Teong Negeri* begitu penting bagi masyarakat Maluku tengah dalam menjaga jejaring kultural (relasi Islam-Kristen) sewaktu dan sesudah konflik.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Folklore Teong Negeri dalam kehidupan masyarakat

Dalam cerita rakyat ketiga negeri *Teong Negeri Nakajarimau* dari Negeri Haya, tidak terlepas dari kisah pertarungan antara leluhur dari Negeri Haya dengan seekor naga yang mengganggu ketentraman masyarakat. Menurut cerita, leluhur dari Negeri Haya dipercaya memiliki kemampuan khusus merubah dirinya menjadi seekor Harimau. Maka dengan keperkasaannya kemenangan dimiliki oleh leluhur dari Negeri Haya, sehingga dengan kemenangan tersebut masyarakat Haya dapat hidup dengan tentram dan damai. Dengan demikian, *Teong Negeri* dari Negeri Haya yaitu *Nakajarimau*; *Naka* artinya naga dan *Jarimau* artinya harimau, bagi masyarakat adat artinya negeri yang perkasa. Beberapa literatur tentang *folklore* antara lain: menurut William Thoms *folklore* merupakan pengetahuan rakyat. Secara khusus, cerita rakyat ditransmisikan secara lisan misalnya bahasa, teknik berburu, dan aturan perkawinan adalah upaya memberikan pengetahuan bagi generasi penerus. Ada beberapa bentuk cerita rakyat yang dimanifestasikan dan dikomunikasikan hampir secara eksklusif dalam bentuk tertulis sebagai kebalikan dari bentuk lisan, seperti syair buku ayat, marginalia buku, epitaf, dan huruf tradisional (misalnya, surat berantai). Bagi para *folklorist* cerita rakyat yang ditransmisikan dari individu ke individu, sering kali secara langsung melalui kata atau tindakan, tetapi kadang-kadang secara tidak langsung. Ciri-ciri pengenalan menurut Dundes *folk* merupakan komunitas yang memiliki identitas yang sama misalnya secara fisik tubuh memiliki kulit, rambut, bahasa, agama dan

pekerjaan yang mempunyai kesamaan (Dundes, 1965).

Menurut William Bascom cerita rakyat (*folklore*) adalah jembatan antara masyarakat melek huruf dan non-melek huruf. Dia melihat *folklore* atau cerita rakyat berfungsi untuk memberikan sanksi dan memvalidasi lembaga Agama, sosial, politik dan ekonomi, sehingga dapat memberikan perangkat edukatif dalam mentransmisikan dari generasi ke generasi. bagi Bascom, mitos, legenda, dongeng, peribahasa, teka-teki, teks balada, lagu lainnya. Seni rakyat, tarian rakyat, musik rakyat, kostum rakyat, obat rakyat, adat, kepercayaan merupakan bagian terpenting dalam kebudayaan (Dundes, 1965: 25). Menurut Archer Taylor cerita rakyat (*folklore*) adalah bahan yang disampaikan oleh tradisi, baik dari mulut ke mulut atau oleh kebiasaan dan praktik. Ini bisa berupa lagu rakyat, cerita rakyat, teka-teki, peribahasa, atau bahan lain yang disimpan dalam kata-kata. Mungkin alat tradisional dan benda-benda fisik seperti pagar atau simpul, roti salib panas, atau telur Paskah; ornamen tradisional seperti Tembok Troy; atau simbol tradisional seperti swastika. Ini mungkin prosedur tradisional seperti melempar garam di atas bahu seseorang atau mengetuk kayu. Ini mungkin kepercayaan tradisional seperti anggapan bahwa penatua baik untuk penyakit mata. Semua ini adalah cerita rakyat (Dundes, 1965: 34).

Menurut pandangan Sims dan Stephens, *folklore* menjangkau kelompok orang yang berbagi hubungan pribadi, nilai, tradisi, kepercayaan dan bentuk pengetahuan lainnya, yang sebagian mendefinisikan mereka sebagai kelompok. *folklore* merupakan pengetahuan yang didapatkan dalam ruang keseharian (informal). misalnya dalam ritual adat, tindakan yang diwujudkan dalam keseharian, dan materi. Ini juga merupakan bagian dari perwujudan untuk menciptakan interaksi dalam kehidupan masyarakat, berlaku dinamis untuk menciptakan, komunikasi, dan proses membagikan pengetahuan itu dengan orang lain. *folklore* adalah tubuh kepercayaan tradisional, adat, dan ekspresi, yang diwariskan secara lisan (Sims dan Stephens, 2005).

Sedangkan menurut James Danandjaja sebagai penulis *folklor* yang berasal dari Indonesia, dalam pandangannya Danandjaja melihat kata *folklor* memiliki dua akar kata dalam pengertiannya yaitu majemuk, sedangkan lore yaitu sesuatu *value* (pesan) budaya, yang diturunkan secara lisan (*oral*), kepada generasi penerus. Menurutnya pertama: *folklore* Indonesia tidak dapat dibatasi dalam ruang yang terbatas (eksklusif), karena Indonesia Negara yang plural (beragam) dengan semboyan *bhineka tunggal ika* (satu dalam perbedaan), sehingga ciri-ciri fisik bukan hanya kepada orang yang berkulit putih, akan tetapi kepada masyarakat yang memiliki ciri

fisik berkulit coklat dan hitam yang adalah bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Seperti di negeri Hatu awal mula pemberian nama *Teong Negeri* yaitu *Silalou*, *Sila* berarti satu benda yang terdiri dari bagian-bagian yang berbeda ukurannya, *Lou* berarti terkumpul, *Silalou* artinya berbeda-beda tetapi satu masyarakat Walaya, akan menjadi kekuatan masyarakat dalam menghadapi tantangan apapun dari dalam maupun dari luar. Seperti tangan dengan 5 jari berbeda tetapi lima jari ini akan bekerja sama dalam satu kepalan tangan yang kuat. sedangkan di Negeri Tehua ketika berkumpulnya Marga antara lain Sialana, Mutuu, Selano dan Latan, Kumkelo, Latua (Latue), Hayoto (Tumio) Sehingga terhimpun sebagai satu kesatuan masyarakat adat Negeri Tehua. Dengan kehadiran soa-soa (kumpulan marga) tersebut, maka mulailah mereka hidup bersama, bermusyawarahlah untuk menentukan soa (marga) Ulayo sebagai orang pertama (Tuan Tanah) di *Lounusa Yamano*. soa Ulayo memegang tongkat pemerintahan yang pertama. Dengan demikian nama *Teong Negeri* dari negeri Tehua yaitu *Lounusa Amalatu* artinya pulau berkumpulnya para *Latu* (Raja). Bagi Danandjaja Folklor berbeda dengan disiplin keilmuan lain menurutnya Folklor merupakan ilmu pengetahuan masyarakat lokal yang memiliki adat istiadat yang proses pengajaran melalui cara bercerita, nilai budaya (value) disampaikan dari generasi awal (orang tua) kepada generasi penerus (keturunan) antara lain Folklor yang bersifat fisik simbol, suatu gerakan tradisional, tarian adat budaya yang menjadi alat pengingat (Mnemonic Device). Bagi negeri Wassu yang merupakan Pela Gandong dari Ketiga Negeri Di Pulau Seram Haya, Hatu, Tehua. Berdasarkan sejarah awal masyarakat negeri ini merupakan kumpulan masyarakat yang berdiaspora dari Pulau Seram menuju ke Pulau Haruku. Maka terlihat dari nama negeri tersebut di berinama "*Erihatu Samasuru*" yang artinya: *Weri* (alang-alang) *Hatui* (batu). Nama *Erihatu* dilihat berdasarkan geografis, sedangkan *Samasuru* artinya negeri yang berasal dari *Nunusaku*. Nama *Samasuru* dilihat berdasarkan asal-usul setiap masyarakat yang berasal dari *Nusa Ina* (Pulau Seram). Dapat dilihat bahwa keempat negeri ini berdasarkan kepada folklor tradisional yang tuturan ceritanya hanya ditransmisikan pada generasi tertentu. Sehingga hanya masyarakat (komunitas) dipercaya yang dapat memiliki pengetahuan ini. Danandjaja mengatakan folklor memiliki fungsi yang mampu mengikat seluruh masyarakat dalam satu hubungan kolektif, sehingga memungkinkan masyarakat sosial hidup dalam keharmonisan dan menciptakan pengetahuan tentang pentingnya keberagaman. folklor menjadi bagian bersama dari masyarakat kolektif tertentu. yang melalui

pengalaman bersama (emosi) sehingga masyarakat terikat satu sama lain (Danandjaja, 1994). Dengan demikian penulis melihat berdasarkan kepada *Teong Negeri* yang adalah folklore pengetahuan bagi masyarakat lokal, selalu dijaga melalui kebiasaan bercerita (tradisi oral), upaya tradisi lisan ini berfungsi sebagai bentuk pemeliharaan budaya-budaya lokal yang ditransmisikan terhadap generasi muda, agar tetap menjunjung tinggi nilai-nilai budaya yang bersifat integrasi masyarakat.

2. Teong Negeri sebagai Jejaring Sosio-Kultural

Jaringan sosial adalah jaringan ikatan sosial yang mengelilingi seseorang. Analisis jejaring sosial dikembangkan dalam bidang antropologi dan sosiologi sebagai tanggapan terhadap pengamatan bahwa hubungan yang dipelihara orang tidak selalu dijelaskan dengan pola kekerabatan atau keanggotaan dalam kelompok atau kelas sosial tertentu. Menurut Agusyanto jaringan sosial begitu penting karena mampu membantu manusia agar dapat berelasi dengan semua manusia. Sehingga manusia bukan hanya berelasi dengan sesamanya (kelompok) saja, akan tetapi dengan orang di luar kelompok mereka. Baginya pengalaman setiap individu serta kebutuhannya dapat membuat manusia mampu berinteraksi dengan orang dari luar dirinya (Agusyanto, 1995: 1). Robert Lawang mencoba menjelaskan makna jejaring dalam modal sosial, merupakan ikatan pertalian antara individu atau kolektif masyarakat dalam sistem kepercayaan (Trust), yang saling menghubungkan membentuk hubungan sosial dalam mengupayakan satu rasa bersama, sehingga saling memperdulikan antar sesama, dengan demikian jejaring yang terikat begitu kuat dan tidak mudah putus, disintegrasi apabila menghadapi sebuah masalah. Jejaring tidaklah mementingkan diri sendiri, melainkan kepentingan masyarakat bersama, jejaring dalam sosial capital memiliki unsur menjaga dan menjembatani seluruh masyarakat agar kepercayaan terus kuat. Dari beberapa literasi tentang jejaring penulis melihat bahwa dalam suatu kelompok (kumpulan individu), saling membutuhkan satu sama lain, sehingga tidak dapat berdiri sendiri. Meskipun dalam jejaring/kelompok masing-masing individu memiliki kebutuhan mereka. Akan tetapi adanya rasa nilai solidaritas yang diatur dalam kelompok demi menjaga jejaring tersebut agar tetap kuat (Lawang, 2004). Berdasarkan hasil penelitian jejaring kultural yang terjadi telah lama terjalin misalnya di negeri Haya Nama *Teong* di Negeri Haya (*Nakajarimau*), kata *Naka* atau Naga, ada kemungkinan perjumpaan masyarakat ketika berada di Negeri lama dengan para pedagang dari Cina pada

abad ke 15 sebelum datangnya bangsa Eropa. Hal ini terlihat dari temuan beberapa keramik antik yang diduga berasal dari Cina pada zaman Dinasti Qing (Handoko, 2016). Sedangkan kata Harimau atau *Jarimau*, beberapa kemungkinan, nama lokal tersebut memiliki keterkaitan dengan perjumpaan dengan penyiur Islam dari luar. Likur Samalehu merupakan penyiur agama Islam berasal dari Arab, yang dalam jalur pelayaran melewati Buton, dan setelah itu pada tahun 1625 menuju ke Seram Selatan. Nama *Teong Negeri* (*Nakajarimau*) merupakan penghormatan terhadap kepemimpinannya yang telah memimpin serta melindungi seluruh masyarakat dari bahaya eksternal. Begitupun di negeri Wassu, Hatu Dan Tehua dimana *Teong Negeri* sebagai simbol yang mampu mengikat seluruh masyarakat. sedikit berbeda dengan teori jejaring oleh Barnes tahun 1954 menemukan konsep jaringan berguna dalam menggambarkan pola hubungan di sebuah desa nelayan kecil Norwegia yang tidak mudah dijelaskan berdasarkan pola kekerabatan tradisional atau kelas sosial. Memang, ketika masyarakat menjadi lebih maju dan modern dan kurang tertutup dan terikat, keuntungan dari pendekatan jaringan menjadi lebih jelas, Hal ini terjadi karena analisis jaringan membuka bidang pemeriksaan untuk semua jenis ikatan potensial dari pada membatasi oleh kami harapan yang lebih tradisional dari jenis orang yang mungkin membentuk dunia sosial seseorang. Analisis jaringan sosial adalah metode dimana ikatan orang harus memahami satu sama lain dan karakteristik ikatan tersebut diperiksa dan kemudian digunakan sebagai sarana untuk menjelaskan perilaku orang-orang yang terlibat didalamnya. Pendekatan ini tidak berkonsentrasi pada atribut orang dalam jaringan, tetapi lebih pada hubungan sosial dari satu orang ke orang lain (Scott, 2002). Disini Barnes mengatakan bahwa masyarakat tradisional begitu eksklusif sehingga tidak dapat menjadi modal untuk menjembatani masyarakat secara kolektif. Dari temuan dalam artikel ini terkhususnya di negeri Haya masyarakat lokal telah belajar dalam *Habitus* mereka untuk mampu berelasi dengan orang dari luar. Jejaring yang dilakukan dalam tindakan keseharian saling membantu satu lain menciptakan trust (kepercayaan) mendalam dalam satu masyarakat.

3. Folklore Teon Negeri Menjaga Jejaring Sosio-Kultural Islam-Kristen di Maluku

Penulis melihat bahwa nama *Teong Negeri* begitu penting bagi mayoritas negeri adat di Maluku sebagai pranata budaya yang harus dilestarikan. *Teong Negeri* sendiri memiliki nilai yang kuat karena merupakan warisan yang merupakan dari simbol negeri yang memiliki nilai sakralitas yang begitu tinggi bagi masyarakat

Maluku. Menurut Pieter Pelupessy dalam penulisannya yang meneliti tentang Suku Bati di Pulau Seram, menjelaskan tentang asal tentang asal mula *nusa ina* atau pulau seram. Pada awal mula penciptaan Nusa Tunj atau Nusa Awal setiap negeri berasal dari suatu tempat di Nusa Ina (pulau ibu). Tempat tersebut yaitu di Gunung Murkele (Gunung Mistis). Gunung tersebut terdapat istana kerajaan Lomine yang berkedudukan di Gunung Murkele kecil, dan istana kerajaan Poyano di Gunung Murkele besar. Kerajaan Alifuru ini ditopang oleh lima kerajaan besar lainnya yaitu kerajaan *Silalousana* atau *Silalou* di bagian selatan Nusa Ina (Pulau Ibu) yaitu di Supa Maraina, kerajaan Mumusikoe atau Lemon Emas di Salalea yang terdapat disebelah utara Nusa Ina (pulau ibu), kerajaan Amalia di Yamasina disebelah timur Nusa Ina (pulau ibu), dan kerajaan Nunusaku bernama Lounusa atau Tounusa disebelah barat Nusa Ina (pulau ibu), dan masing-masing istana kerajaan memiliki nama yang menjadi Teong Negeri (Pelupessy, 2012). Peran penting dari kebudayaan terlihat ketika masa konflik pada Januari 1999, kekerasan mendadak dan mengejutkan terjadi antara orang Kristen dan Muslim di provinsi Maluku, Indonesia. Sebelumnya dipandang sebagai wilayah yang stabil di kepulauan itu, ia dengan cepat menjadi tempat perselisihan antaragama yang menghancurkan. Ribuan orang terbunuh dalam spiral kekerasan selama tahun-tahun berikutnya. Tidak banyak diketahui di daerah lain di Indonesia dan sebagian besar diabaikan di bawah rezim Suharto, Maluku menjadi pusat perhatian utama pemerintahan Habibie, Wahid, dan Megawati. Konflik ini merupakan konsekuensi dari kebijakan Orde Baru yang mengganggu keseimbangan kekuatan antara kedua komunitas. Salah satu dari sedikit daerah dimana kedua kelompok agama itu hampir sama jumlahnya, Maluku adalah tempat kompetisi yang sunyi dan rapuh untuk merebut kekuasaan antara Kristen dan Muslim. Konflik Maluku merupakan konflik yang membuat adanya disintegrasi terhadap kelompok yang berbeda secara ideologi antara Islam dan Kristen di Maluku (Bertrand, 2004).

Konflik agama di Maluku membuat kematian tercatat 8-9 ribu orang manusia tewas. Begitupun perumahan warga, gedung pemerintahan, gedung ibadah dan instansi lain tercatat, sekitar 29 ribu rumah warga terbakar, 45 mesjid, 47 gereja, 719 toko, 38 gedung pemerintahan, dan 4 bank hancur dan habis terbakar (Santosa, 2007: 201). Meskipun demikian belum mampu mengganggu stabilitas dari kohesi sosial masyarakat Maluku sendiri yaitu Pela. Menurut Lattu, *Pela* merupakan identitas masyarakat Maluku yang diwariskan dari satu generasi ke generasi penerus yang lain dan dipelihara sebagai ingatan kolektif yang harus dipertahankan (Lattu, 2012). Menurut Ruhlesin,

kata *Pela* terbagi atas tiga. Pertama, pulau Haruku misalnya *negeri* Pelauw, Kailolo, Kabauw, Ruhumoni dan Hulali kata *pela* berarti sudah, dan di Pulau Ambon misalnya Negeri Tulehu, Tengah-tengah dan Tial, *Pela* berarti "cukup". Ada juga istilah "*Pela nia*" memiliki arti sampe jua (berhenti bertengkar). Kedua, Kata *pela* menurut masyarakat di pulau seram di ambil dari salah satu tradisi kakehang (suatu proses pembentukan jati diri terhadap laki-laki) yang berarti saudara. Ketiga. Kata *Pela* artinya *laha* (*orang tua*) yang memiliki ikatan. Sehingga kata *pela* di percaya berasal dari moyang dulu (para leluhur). (Ruhulesin, 2005.)

Menurut Bartels, adanya ikatan genealogi diantara klan-klan *negeri* sekutu (*pela gandong*). Dengan mengangkat sumpah, ikatan klan itu diformalkan untuk seluruh *negeri* dan sejak saat itu mereka dianggap sebagai satu *Pela* penuh. Di negeri dimana diakui adanya hubungan genealogi antarklan tapi tidak diangkat sumpah, larangan pernikahan hanya berlaku bagi klan yang berhubungan dan tidak ada kewajiban timbal balik antara negeri yang terlibat secara keseluruhan. *Pela* ini juga disebut adik-kakak, karena dalam ikatan ini, *negeri* yang didiami oleh kakak tertua dari nenek moyang yang sama mempunyai status yang lebih tinggi daripada negeri adik-adiknya (Bartels, 2017). Menurut Zamzami, kearifan lokal yang berlaku dalam komunitas adat di Indonesia menciptakan *value* (nilai) sebagai elemen dasar kehidupan masyarakat adat yang di aplikasikan dalam ritual adat (Zamzami dan Hendrawati, 2014.) Hal yang sama dialami oleh *negeri* yang berada di pulau haruku yaitu Wassu yang memiliki *Pela Gandong* yang berasal dari pulau Seram yaitu: *negeri* Haya, *negeri* Hatu dan *negeri* Tehua yang telah menjalin sebuah jejaring sejak zaman nenek moyang. Menurut Sejarah hubungan *pela gandong* antar keempat *negeri* ini berawal dari seorang *kapitang* (panglima perang) dari *negeri* Wassu (*Erihatu Samasuru*). Pada awalnya *kapitang* (panglima perang) yang bernama supele (nama panglima perang negeri wassu) ini berasal dari pulau seram, yang memiliki hubungan dengan ketiga *Kapitang* dari *negeri* Haya, Hatu Dan Tehua. *Kapitang* Supele (nama panglima perang negeri wassu) yang pada waktu itu melakukan perjalanan ke salah satu gunung

yang bernama gunung Sembilan (*Wara Siwa*).

Dalam Folklore masyarakat Gunung Sembilan (*Wara Siwa*) merupakan tempat dimana kerajaan yang memiliki kekuatan mistis, dan tidak sembarangan orang yang bisa pergi ke gunung tersebut. Perjalanan *Kapitang* Supele ke gunung tersebut untuk melihat api, menurut cerita masyarakat Maluku primitif belum mengetahui api tersebut (sesuatu yang berwarna merah). Sebagai adik yang bungsu *Kapitang* Supele (panglima perang *negeri* wassu) yang menawarkan dirinya untuk pergi ke gunung itu, setibanya disana dia melihat api (sesuatu yang berwarna merah) namun kedatangannya diketahui dan dikejar. Dia pun berlari sambil membawa api tersebut dan menceburkan dirinya ke dalam air. Sambil tetap berenang dirinya tiba di salah satu tempat negeri Wassu (*Erihatu Samasuru*) dan sebagai titah raja dia diangkat menjadi *Kapitang* (gelar panglima perang) dengan marga Timisela. Sehingga ikatan persaudaraan *pela gandong* tersebut terdapat perjanjian antara keempat *negeri* yaitu *negeri* Wassu, Haya, Hatu dan Tehua:

1. Orang Wassu dan orang Haya, Hatu dan Tehua tidak boleh *baku kawin* (menikah).
2. Orang Wassu dan orang Haya, Hatu dan Tehua tidak boleh *baku musuh* (bermusuhan).
3. Orang Wassu dan Orang Haya, Hatu dan Tehua harus *baku jaga* (saling menjaga satu sama lain).

Berdasarkan penguraian diatas menurut Danandjaja *folklore* ditransmisikan secara lisan kepada generasi muda sebagai (*mnemonic device*) (Danandjaja, 1994: 2). dapat dilihat bahwa keempat *negeri* tersebut memiliki kesadaran kolektif terhadap kearifan lokal, menurut sulaeman dalam penulisannya yang melihat masyarakat Maluku khususnya negeri mamala memiliki kearifan lokal mencoba mengkonstruksikan makna nilai agama dan budaya dalam tradisi bakupukul manyapu (Sulaeman, 2019). Berbeda dengan Sulaeman, penulis melihat ketiga *pela gandong* dari *negeri* Wassu yang menggunakan *Teong Negeri* mereka masing-masing antara lain: negeri Haya (*Nakajarimau*) artinya pimpinan (kakak) bagi ketiga saudaranya, negeri Hatu (*Silalou*) dan negeri Tehua (*Lounusa Amalatu*).



Gambar 1. Gapura: Teong Negeri Erihatu Samasuru/Wassu.

Teong Negeri merupakan simbol pengingat (*mnemonic device*) yang memiliki peran penting dalam mengingat memori kolektif dimasa lampau yang selalu dihormati, dijaga oleh keempat *negeri* yang memiliki ikatan *pela gandong*. Dengan demikian setiap daerah di Maluku yang terikat dalam jejaring (*pela gandong*) ketika konflik agama berlangsung keempat *negeri* ini tidak mengalami konflik. Menurut castells identitas ialah kumpulan aktor sosial yang dari padanya membentuk suatu komunitas sebagai bentuk perlawanan, dari sini adanya kesadaran kolektif untuk mempertahankan identitas (Castells, 2010).

Sewaktu konflik tahun 2001-2002 di Pulau Seram ketiga negeri yang memiliki hubungan *pela gandong* tinggal dalam satu teritori, salah satu *negeri* Kristen, yaitu Hatu tidak diserang, karena *negeri* ini memiliki kedua *pela gandong* dari *negeri* Islam (Negeri Haya dan Tehua) yang juga berada di daerah yang sama, yaitu di kecamatan Tehoru. Kejadian tersebut menunjukkan bahwa *Teong Negeri* ialah salah satu bagian dari *folklore* sebab menjadi simbol identitas dan *mnemonic device* (alat pengingat) dari keempat negeri untuk melawan isu yang menggunakan identitas agama sebagai pemicu konflik, sehingga keempat *pela gandong* menggunakan simbol identitas (*Teong Negeri*) yang memiliki fungsi untuk menjaga keharmonisan selama konflik komunal antaragama berlangsung di Maluku. Semua hal ini karena masyarakat Maluku terkhususnya keempat *negeri* masih mengawetkan *folklore* atau cerita rakyat kepada generasi penerus secara lisan. Sehingga adanya pengetahuan bagi generasi muda supaya menghormati eksistensi budaya yang menjadi identitas mereka.

Bagi keempat *negeri*, nama *Teong Negeri*

memiliki fungsi untuk menjaga janji-janji para leluhur yang sehingga terwujudnya keharmonisan keberagaman agama di Maluku. Terkhususnya bagi masyarakat negeri Wassu, Haya, Hatu dan Tehua dengan nama *Teong Negeri* merupakan simbol penghubung bagi masyarakat yang berdiaspora, dan yang tinggal di negeri begitupun untuk menjaga relasi dengan *pela gandong*. Pasca konflik komunal 1999-2002, keempat *negeri* Wassu (Kristen), Haya (Islam), Hatu (Kristen) dan Tehua (Islam), berupaya merevitalisasi identitas mereka, dengan cara menghidupkan ikatan *primordial bond* sebagai upaya menjaga jejaring yang telah mengikat dalam hubungan *pela gandong* bagi generasi muda melalui cerita yang lisan. Begitupun nama lokal (*Teong Negeri*) di Maluku merupakan identitas dari setiap negeri di Maluku. Dalam upacara adat biasanya masing-masing negeri menggunakan nama *Teong Negeri* atau disebut nama lokal sebagai menjadi simbol identitas dari negeri. *Teong Negeri* yang menggunakan bahasa asli atau bahasa lokal ini sering digunakan dalam ruang formal ketika berlangsung ritual adat, misalnya relasi-relasi ini dihidupkan sebelum konflik pada tahun 1970 perbaikan gedung gereja di *negeri* Wassu dan pada tahun 1980 masa kepemimpinan Raja Salakory pemasangan tiang kabah masjid *Ukhuwah Negeri Haya*. pertemuan ini terjadi pada 9 Desember 2009, dalam acara perayaan 100 tahun penginjilan masuk di *negeri* Hatu, pembangunan gedung masjid di *negeri* Haya pada tahun 2010 acara pelantikan raja Samalehu (gelar: *Lattu Haya*) dan pada tahun 2016 kembali diadakan pelantikan raja Hasan Waelisa di *negeri* Haya dan pada 19 oktober 2019 pelantikan raja negeri Wassu yang menghadirkan ketiga *Pela Gandong* Haya, Hatu dan Tehua.



Gambar 2. Pelantikan Raja/Upu Latu Negeri Wassu (Kristen) di damping Raja Negeri Haya (Islam), Hatu (Kristen) dan Tehua (Islam) yang saling merangkul menuju *baileo*

Teong Negeri ini juga kemudian digunakan dalam ruang informal, seperti sapaan dalam perjumpaan sehari-hari. Penulis melihat bahwa sapaan yang di gunakan keempat *negeri* yang memiliki hubungan *pela gandong* ini, yakni: Wassu, Haya, Hatu dan Tehua menggunakannya sebagai simbol untuk menunjukkan identitas asal mereka. Menurut Eller Simbol adalah benda-benda, gambar, suara, tindakan, gerak tubuh, ucapan, dan hampir semua media lain yang “berarti” sesuatu, yang “memiliki makna” (Eller, 2007). Apalagi di Maluku sendiri pasca konflik agama lahirnya sapaan dikalangan Islam-Kristen yang memberi nilai disintegrasi antara lain: *salam* yang berarti orang Islam dan *sarani* yang artinya orang Kristen. Sehingga bagi keempat *pela gandong* tersebut apabila bertemu satu sama lain digunakanlah sapaan dengan *Teon Negeri* yang menjadi simbol identitas (*mnemonic device*) dari masing-masing *negeri* misalnya dalam intreats sehari-hari, masyarakat dari *negeri* Haya berjumpa dengan seorang *negeri* Wassu, dan memberikan sapaan *Nakajarimau* maka Wassu haruslah menjawab dengan *Erihatu Samasuru* begitupun simbol ini berlaku bagi *negeri* Hatu dan Tehua. Dapat dilihat *Teong Negeri* merupakan simbol sakral bagi keempat *negeri pela gandong* karena selain menjadi simbol identitas yang mampu mengintegrasikan sesama, tetapi juga menjadi simbol penghargaan terhadap leluhur. Dengan demikian ketika mereka menghargai sesama (*pela gandong*) mereka itu bagian dari representasi penghormatan kepada leluhur (Durkheim, 2011).

Penulis melihat bahwa simbol *Teong Negeri* sebagai simbol yang menjaga jejaring hubungan *pela gandong* ini dikarenakan adanya suatu *spirit* terhadap identitas. menurut Theodore Malloch dalam modal sosial adanya nilai-nilai, keramahan, dan norma-norma, menurutnya hal yang sama dalam *spirit capital* baginya *spiritual* adalah sumber energi moral. nilai-nilai itu menjadi sumber yang mendasar kepada

kebajikan dalam membangun kepercayaan dalam suatu jaringan yang menjadi penting bagi kesejahteraan, hidup dengan kebajikan ini membuat individu memiliki, disiplin, rasa terima kasih, memiliki keberanian, ketekunan, kerendahan hati, hal ini membutuhkan kecintaan terhadap kebijaksanaan untuk bertindak di dunia (Sullivan and Flanagan, 2012).

Berdasarkan penuturan diatas terlihat bahwa nama lokal ini merupakan simbol yang dapat menjaga relasi beberapa *negeri* yang mempunyai ikatan persaudaraan yang berakar kepada kesadaran dari setiap individu maupun kolektif berdasarkan narasi yang di transmisikan dari leluhur ke generasi muda. Hal ini akan membangkitkan rasa kecintaan terhadap identitas keempat *negeri*, sehingga adanya kesadaran terhadap masyarakat memiliki rasa bersama untuk saling menjaga sesama. Penghargaan terhadap simbol *Teong Negeri* bukan hanya pada masyarakat yang tinggal dalam *negeri* akan tetapi terciptanya rasa yang mengikat terhadap identitas. Rasa identitas *pela gandong* ini juga di miliki oleh setiap masyarakat keempat *negeri* yang tinggal diluar daerah. Bermodalkan cerita dari para orang tua meskipun tinggal jauh dari daerah akan tetapi roh penghormatan terhadap ajaran ikatan *Primordial* itu selalu dihormati.

Penulis mencoba melihat bahwa cerita-cerita atau *folklore* yang ditransmisikan membuat masyarakat memiliki pengetahuan yang diimajinasikan sehingga menimbulkan rasa kecintaan terhadap *pela gandong* atau ikatan persaudaraan berdasarkan simbol dari *Teong Negeri* atau nama lokal dalam memakai bahasa daerah dari masing-masing *Negeri* Wassu, Haya, Hatu dan Tehua. Dalam kerangka ini, dapat dilihat bahwa *Teong Negeri* bukan hanya menjaga seluruh masyarakat yang mempunyai ikatan kekerabatan (*bonding*), tetapi dapat menjadi simbol yang mampu menjembatani (*bridging*) setiap masyarakat yang *heterogen* (para pendatang) yang

tinggal di daerah setempat. Penulis menemukan adanya temuan yang berbeda dengan konsep jejaring sosial yang melihat masyarakat mampu membangun jejaring individu memiliki kebutuhan tersendiri (ekonomi), sehingga mampu bekerja sama dan berinteraksi dengan orang dengan orang lain. jejaring sosial terlihat begitu kompleks, diukur dari homogenitas masyarakat (usia, kelas sosial, agama). Seperti yang disampaikan Barnes yang mengatakan bahwa jejaring sosial dilihat dari adanya sistem kelas dan adanya sistem hirarki yang dibentuk dalam mengatur pola kehidupan masyarakat di norwegia, penulis melihat bahwa teori jejaring sosial begitu eksklusif karena hubungan sosial yang terjalin karena adanya unsur kesetaraan yang tidak berlandaskan kepada kesadaran melainkan atas kepentingan dari individu dalam satu jejaring. seperti pandangannya Durkheim yang menyebutnya Solidaritas organik yaitu jaringan yang terikat atas pembagian kerja pada masyarakat modern. Begitupun Alexis De Tocqueville dalam pandangan terhadap masyarakat aristokrasi yang melakukan hubungan timbal-balik yang adalah bagian dari hukum kemasyarakatan; dan tuntutan kewajiban sosial ini dan bukan karena urusan kemanusiaan. Kaum aristokrasi hanya melakukan kewajiban membantu sebagai tuan dan budak, akan tetapi tidaklah dengan ketulusan hati, sebagaimana manusia yang membantu manusia lainnya (Tocqueville, 2005).

Menurut Putnam modal sosial memiliki dua unsur yaitu mengikat (*bonding*) dan menjembatani (*bridging*), lebih bersifat inklusif terhadap masyarakat diluar jaringan. Dirinya berpendapat modal sosial bukan hanya kepada kelompok jaringan yang memiliki ikatan kekerabatan (*bonding*), tetapi mampu berinteraksi dengan kelompok jaringan lain untuk membangun suatu kepercayaan (Putnam, 2000). *Bridging* sosial adalah suatu modal yang melihat ikatan yang renggang, dan memiliki celah sehingga mampu menjembatani untuk menengahi masalah dalam struktur jaringan (Putnam, 2000: 22). Berdasarkan temuan penulis melihat di *negeri* Haya sendiri, terdapat para pendatang dari Sulawesi, yaitu masyarakat Buton yang sudah berada 70 tahun bermukim *negeri* Haya.

Meskipun mereka adalah pendatang, namun mereka ikut berpartisipasi dalam kehidupan kekerabatan bersama dengan masyarakat Haya misalnya acara pelantikan raja di *Negeri* Haya dan *Negeri* Wassu 19 oktober 2019 adanya bantuan-bantuan material yang di sumbangkan demi kelancaran kegiatan tersebut. Tidak hanya itu, mereka juga menghargai negeri-negeri yang memiliki hubungan *pela gandong* dengan negeri Haya tempat mereka tinggal. Masyarakat Haya sendiri memandang mereka sebagai bagian dari *negeri* tersebut sejak zaman dahulu pada abad ke 17. Sejak saat itu para pendatang telah

berada dalam sistem sosial masyarakat di negeri Haya, karena itu mereka perlu menghormati kebudayaan di *negeri* tempat mereka tinggal. Hal ini dapat dilihat bersama ketika adanya kegiatan pencarian dana yang dilakukan oleh *negeri* Wassu (*Erihatu Samasuru*). Masyarakat Buton juga ikut berpartisipasi bersama-sama sebagai bagian dari masyarakat negeri Haya (*Nakajarimau*).

Penulis melihat berdasarkan temuan pertama *Teong Negeri* memiliki makna yang kuat karena mampu menjadi simbol sentral yang mampu menjaga ikatan primordial. Fungsi dari *Teong Negeri* dapat menjaga ikatan jejaring sosio-kultural antarsesama (*pela gandong*) sebagai modal sosial, kedua menjaga sistem kohesi sosial sehingga dapat menjembatani relasi-relasi masyarakat yang berbeda (Buton) untuk saling berinteraksi dalam kehidupan sosial yang telah lama di jalin dari para orang tua (*Bridging Society*). Ketiga simbol *Teong Negeri* sebagai bukan hanya sebagai Mnemonic Device (tradisi lisan) bagi setiap masyarakat homogen (ikatan *Pela Gandong*) akan tetapi mengkisahkan tentang keharmonisan antara masyarakat pendatang yang telah bergenerasi di daerah tempat mereka tinggal. Sehingga dapat dilihat bahwa keharmonisan yang ditunjukkan bukanlah sesuatu yang dipaksakan, akan tetapi karena masyarakat yang menjaga narasi-narasi damai, untuk menjauhkan mereka dari gangguan dari luar yang bersifat memecah belah, Interaksi dalam keseharian yang di hidupi akan memperkuat jaringan masyarakat. Dengan demikian *Teong Negeri* dilihat sebagai simbol yang inklusif terhadap keberagaman dan sebagai simbol yang berguna dalam menghilangkan *stereotype* masyarakat asli di Maluku tentang para pendatang sebagai salah satu aktor atau kelompok menciptakan konflik agama di Maluku. *Teong Negeri* juga merupakan simbol eksistensi dalam mempertahankan jejaring sosio-kultural yang mampu mengikat dan menghubungkan segala perbedaan mulai dari wilayah, agama, dan etnis di Maluku agar hidup damai, harmonis dan saling percaya (*trust*).

D. KESIMPULAN

T*eong Negeri* merupakan simbol identitas bagi negeri-negeri di Maluku yang menggunakan bahasa daerah, setiap negeri selalu dikenal dengan nama lokal mereka, sehingga dapat menjaga jejaring sosio-kultural yang mampu menghubungkan mereka dengan daerah yang lain dalam ikatan *pela*. Dalam cerita rakyat *negeri* Wassu *Erihatu Samasuru*, memiliki *pela* *negeri* Haya (*Nakajarimau*) kakak tertua, bagi ketiga saudaranya, *negeri* Hatu (Silalou) dan *negeri* Tehua (*Lounusa Amalatu*). Dari

pengertian masing-masing negeri menunjukkan bila keempat *negeri* tersebut terikat dalam hubungan *pela gandong*. *Teong Negeri* dapat memberikan *spirit* terhadap kesadaran identitas, dikarenakan masyarakat mendengarkan cerita lisan. *Teong Negeri* dilihat memiliki makna yang kuat, saling percaya satu sama lain. sehingga bagi keempat *negeri* di Maluku tengah Wassu, Haya, Hatu dan Tehua menggunakan simbol identitas *Teong Negeri* untuk menjaga eksistensi hubungan relasi ikatan kekerabatan (*Pela Gandong*). Jejaring sosio-kultural yang dibangun mendapat tantangan ketika konflik komunal berbasis agama, akan tetapi *spirit* terhadap budaya selalu dijunjung tinggi.

Beberapa hal tentang *Teong Negeri* antara lain: *Teong Negeri* memiliki beberapa hal penting masyarakat adat di Maluku antara lain: *Teong Negeri* merupakan simbol yang menghubungkan antara masyarakat adat dengan leluhur (orang tua) yang sangat mereka hargai. Nilai (*value*) yang menjadi dasar masyarakat adat untuk selalu menghargai cerita kehidupan para leluhur awal yang membangun tempat tinggal, ternyaman bagi generasi penerus dapat hidup dengan nyaman. Para leluhur telah memberikan pengetahuan sosial-kultural bagi penerusnya agar menghargai wilayah yang telah diberikan, ada suatu harapan besar para leluhur bagi generasi penerus supaya tetap utuh dalam satu kesatuan masyarakat adat, yang berpegang teguh pada janji, norma-norma, sehingga masyarakat dapat berelasi dengan sesama. *Teong Negeri* dilihat sebagai simbol yang begitu penting karena merupakan bagian dari *local wisdom* masyarakat adat terkhususnya bagi keempat negeri yang memiliki ikatan *pela gandong*. Seperti yang di kemukakan dilistone simbol merupakan tanda untuk saling mengenal, begitupun *teong negeri* yang

merupakan simbol yang memiliki makna untuk menjaga kohesi sosio-kultural yang menjadi identitas lokal masyarakat adat.

Teong Negeri menjadi sakral bagi keempat negeri ini karena adalah bagian dari mnemonic device yang dilisankan. *Teong negeri* memiliki nilai-nilai sakral karena berbicara tentang sejarah awal mula negeri ini didirikan sampai pada konteks saat ini *teong negeri* digunakan dalam ritual-ritual adat misalnya upacara pertemuan *pela gandong*; pelantikan raja, kegiatan yang berkaitan dengan keagamaan, dan sebagai salam untuk memperkenalkan dari mana dirinya berasal. *Teong Negeri* menjadi suatu simbol identitas sentral terhadap negeri adat yang mampu mengatur sistem sosio-kultural setiap negeri di Maluku. bukan hanya bagi setiap masyarakat yang memiliki ikatan persaudaraan atau sesama etnis. Akan tetapi menjadi simbol universal ketika, sebagai modal sosio-kultural yang mampu menjembatani masyarakat dari luar (migran buton) berdasarkan kepada dialog lintas generasi yang dilakukan generasi awal masyarakat Maluku penduduk asli dengan penduduk pendatang Buton (migran) di Maluku agar memiliki pengetahuan tentang hubungan yang harmonis .

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis ingin mengucapkan terimakasih kepada dosen pembimbing Izak Y. M. Lattu dan Rama. Tulus. Pilakoannu yang telah membantu dalam menyelesaikan artikel ilmiah ini hingga terbit. Penulis mengucapkan terimakasih kepada Program Magister Sosiologi Agama, Universitas Kristen Satya wacana.

DAFTAR PUSTAKA

- Bakri, H. (2015, January). Resolusi Konflik melalui Pendekatan Kearifan Lokal Pela Gandong di Kota Ambon. (*The POLITICS: Jurnal Magister Ilmu Politik Universitas Hasanuddin*, Volume 1, Number 1), 51-60.
- Bartels, D. (2017). *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah; Jilid I*, . Jakarta: : Kepustakaan Populer Gramedia.
- Bertrand, J. (2004). *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. New York: Cambridge University.
- Castells, M. (2010). *"The Power Of Identity: . United Kingdom: Second Edition With A New Preface"* Willey Black Well, .
- Cooley, F. L. (1987). *Mimbar dan Takhta*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Creswell, W. J. (2010). *Research Design: Pendekatan kualitatif, Kuantitatif dan mixed*. Yogyakarta: : Pustaka Pelajar.
- De Tocqueville. Alexis. (2005). *Tentang Revolusi, Demokrasi, dan Masyarakat*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,)
- Dundes, A. (1965). *The Study Of Folklore*,. United States of America:: Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, N. J, .

- Durkheim, E. (2011). *The Elementary Form of The Religious Life, Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang paling dasar*. Jogjakarta: IRCiSoD.
- Eler, J. D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture To The Ultimate*. NewYork:: Routlged. .
- Fukuyama, F. (2010). *Trust Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran*. . Penerbit Qalam.
- Fukuyama, F. (2014). *The Great disruption, Hakikat Manusia dan Rekonstruksi Tatanan Sosial*. Penerbit Qalam.
- Handoko, Wuri .(2016, Juli). Arkeologi Sejarah Islam Di Pesisir Selatan Pulau Seram Maluku Tengah. *Kapata Arkeologi , Volume 12 Nomor 1*, 79-90.
- Hehanussa. Jozef M. N. (2009). PELA DAN GANDONG: Sebuah Model Untuk Kehidupan Bersama Dalam Konteks Pluralisme Agama Di Maluku. *Gema Teologi, Vol 33 No 1)* , 1-15.
- Huberman, M. B. (2014). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook (3rd ed.)*. *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook (2nd ed.)*. . London: Sage Publication.
- James., D. (1994). *Folklore Indonesia, Ilmu Gossip, Dongeng dan lain-lain*. . Jakarta: : Pustaka Utama Grafiti.
- John, S. (2002). *Social networks: Critical concepts in sociology*,. London and New York:: Taylor&Francis.
- Lattu, I. Y. (2012). Culture and Christian-Muslim Dialogue in Moluccas Indonesia. , *Interreligious Insight, Vol. 10, No. 1:*, 45-52.
- Lawang, R. M. (2004). *Kapital Sosial Dalam Perspektif Sosiologik-Suatu Pengantar*,. Jakarta: FISIP UI Press, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.
- Martine., S. C. (2005). *Living Folklore, An Introduction to the Study of People and Their Traditions*. Utah State : University Press Logan.
- Mas' oed, S. M. (2001). Social Resources for Civility and Participation: The case of Yogyakarta. Indonesia . *Jurnal The Politics of Multiculturalism: pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, ., 119-140.
- Masringor. Julia dan Sugiswati. Besse (2017). Pela Gandong Sebagai Sarana Penyelesaian Konflik. *Jurnal Perspektif, volume 22. No 1 thn* , 66-79.
- Pelupessy, P. J. (2012). *Esuriun Orang Bati*. Salatiga: Disertasi, Program Pascasarjana Studi Pembangunan-Universitas Kristen Satya Wacana.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse in Revival of American Community*. New York: : SIMON & SCHUSTER.
- R., Agusyanto. (1995). *Dampak Jaringan Social Dalam organisasi: Kasus PAM Jaya*, . DKI Jakarta.: Universitas Indonesia,.
- Richards., M. (2007). *Democracy's Dharma : Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkley :: University Of California Press.
- Ruhulesin, J. C. (2005.). *Etika Publik: menggali dari tradisi Pela di Maluku*, . salatiga-jawa tengah: Disertasi, Fakultas Teologi Universitas Satya Wacana,.
- Pelupessy, Pieter J. *Esuriun Orang Bati, (Disertasi, Program Pascasarjana Studi Pembangunan-Universitas Kristen Satya Wacana, 2012)*, 126-127.
- Santosa, B. A. (2007). "Peran Media Massa dalam Mencegah Konflik", . *Jurnal ASPIKOM, Volume 3 Nomor 2*,, 201.
- Sulaeman, M. M. (2019). Konstruksi Makna Bakupukul Manyapu Bagi Masyarakat Mamala di Maluku. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 16 (1), doi.org/10.25077/jantro.v21.n61.p72., 37-48.
- Sullivan, O. M. (2012.). *Spiritual Capital: Spirituality in Practice in Christian Perspective*, . united kingdom: Ashgate Publishing Limited .
- Usman. Akbar., U. H. (2008). *Metodology Penelitian Sosial*. . Jakarta:: Bumi Aksara.
- Zamzami, L. &. (2014.). Kearifan Budaya Lokal Masyarakat Maritim Untuk Upaya Mitigasi Bencana di Sumatera Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 16 (1), 37-48. doi:10.25077/jantro.v16.n1.p, 37-48.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fkip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



TRADISI NYUMPET DALAM BUDAYA LOKAL PADA MASYARAKAT SEKURO KABUPATEN JEPARA

Imanullah Hesti Nur Alama (^{1*}), Abdul Gafur (²)

^{1 2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 07th September, 2019.
Review : 02nd February, 2020
Accepted : 04th May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Culture; Nyumpet Tradition; Ritual; Jepara

CORRESPONDENCE

*E-mail: hestiamala@gmail.com

ABSTRACT

Culture is a custom made from long ago. The fundamental thing of culture is the presence of predecessors or ancestral information either written or unwritten. The local culture of java still in jepara district is a 'nyumpet' tradition. The study aims to describe how to preserve local culture in Indonesian tradition especially the 'nyumpet' tradition in jepara district securitate so society so that the younger generation will not forget the culture that has been built up long ago. This article was prepared using a library study method where the data obtained came from various books, journals, theses and several libraries from related sources. The scope of this study is expected to shape the fine young generation, responsible, and active generation of young people in local cultures. The 'nyumpet' tradition is a ritual performed by some people jepara kejawen. The nyumpet ritual is performed when there is a wedding ceremony or circumcision.

A. PENDAHULUAN

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang majemuk, Hildred Geertz memaparkan ada lebih dari 300 suku bangsa di Indonesia yang mempunyai kebudayaan masing-masing yang terdiri dari bahasa, identitas, kultural yang berbeda-beda (Nasikun, 2013, 41-42). Mengenali budaya lokal merupakan cara masyarakat agar menciptakan sebuah negara yang adil dan makmur ditengah-tengah perkembangan jaman yang mengikiskan budaya lokal. Budaya lokal memiliki peranan penting dalam pembentukan perilaku generasi muda.

Perkembangan zaman semakin berkembang dengan adanya teknologi dan komunikasi IPTEKS (ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni) menandakan perubahan zaman yang sangat signifikan dalam era revolusi industri sekarang ini tentu mengakibatkan zaman dari gaya tradisional berubah menjadi modern dengan ditandai mudahnya aspek informasi dan terjadinya akulturasi budaya asing. Hal tersebut menimbulkan permasalahan di masyarakat pada

generasi muda yang kurang mengetahui budaya di desa tempat tinggalnya. Mereka lebih senang berpenampilan lebih

modern karena lebih menarik dan tidak terikat oleh berbagai aturan atau tradisi-tradisi tertentu.

Eksistensi generasi muda di era revolusi industri 4.0 ini sangat diperlukan untuk memajukan suatu bangsa dalam mengukur tingkat kemajuan di masa depan. Dalam usaha mengembalikan karakter generasi muda sangat diperlukan penguatan budaya lokal sebagai identitas bangsa. Namun dapat dilihat saat ini bahwa lemahnya generasi muda dalam menjaga dan melestarikan budaya turun-temurun dari nenek moyang membuat masuknya budaya asing sangat mudah. Akibat era modernisasi ini masyarakat mudah menjadi kehilangan identitas nasional bangsa Indonesia diantaranya tari, kepercayaan, pakaian adat, ciri-ciri khas daerah dan banyak lagi. Pengaruh dari masuknya budaya asing sangat memberikan dampak terhadap generasi muda zaman milenial mulai dari gaya hidup, cara berpakaian, cara

berperilaku, dan lain-lain.

Nilai-nilai kearifan lokal yang mulai terabaikan dalam kehidupan masyarakat sekarang ini merupakan sebuah isu penting untuk diangkat dalam sebuah pembelajaran generasi muda. Hal ini termasuk usaha dalam mencari solusi alternatif agar dapat menyikapi dampak globalisasi di era revolusi industri 4.0 yang makin merambat di segala sendi kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian potensi sebuah bangsa harus dioptimalkan, termasuk kearifan lokal yang dimiliki oleh masyarakat. Sehingga sistem budaya lokal berupa modal sosial ini dapat dilestarikan dan dikembangkan secara turun temurun dari nenek moyang hingga saat ini (Hikmat, 2010: 169).

Membicarakan budaya lokal (*local wisdom*) maka setidaknya menimbang adanya sebuah kepercayaan dan keagamaan di Indonesia. Karena agama merupakan salah satu penyaring dan sebuah pandangan dalam hubungan masyarakat seperti di Negara Indonesia. Karena pada dasarnya beberapa budaya lokal atau tradisi di Indonesia sebagian besar merupakan warisan budaya Hindu dan Budha.

Tradisi sendiri merupakan suatu kebiasaan yang dilakukan sejak lama dan menjadi bagian dari kelompok masyarakat. Hal mendasar dari tradisi adalah adanya informasi pendahulu atau nenek moyang baik tertulis maupun tidak tertulis agar tradisi tersebut tidak mengalami kepunahan. Diantaranya kebudayaan daerah merupakan suatu khasanah keanekaragaman yang harus dijaga saat ini, khususnya di era revolusi industri yang telah mengikiskan budaya lokal daerah. Kearifan lokal suatu wilayah akan dikenal melalui keunikannya yang berbeda dengan daerah lain. Salah satu budaya lokal di Indonesia diantaranya pulau jawa tepatnya di kabupaten Jepara yang saat ini masih dilaksanakan adalah tradisi "nyumpet".

Tradisi "nyumpet" merupakan ritual yang dilakukan oleh sebagian orang kejawan Jepara. Ritual nyumpet dilakukan ketika ada upacara pernikahan atau khitanan. Hal ini dimaksudkan sebagai penolak bala pada saat acara berlangsung, ritual ini biasanya dilakukan oleh tuan rumah dengan menaruh guci-guci yang telah diisi dengan makanan hasil bumi dengan syarat yang berlaku didesa sekuro. Tradisi yang dilaksanakan agar harapan dari pelaksanaan kegiatan pernikahan atau khitanan dan yang lainnya diberikan kelancaran dari mulai acara hingga sampai selesai.

Ritual kebudayaan "Nyumpet" dimaksudkan agar makanan yang disajikan kepada tamu tidak ada yang terbuang sia-sia karena guci yang telah diberikan mantra-mantra akan menangkalkan sesuatu hal yang bermaksud jelek terhadap tuan rumah yang mengadakan acara. Ritual 'nyumpet' mempunyai makna melindungi, menutupi,

merapati, dan memagari. Atau dalam istilahnya mbuntuni atau menutup jalan dari berbagai gangguan secara kasat mata maupun terhindar secara fisik dari musibah apapun. Pelaksanaan sumptetan yang dilakukan sebelum pelaksanaan hajatan seseorang dapat digolongkan sebagai kegiatan tradisional mengingat tradisi tersebut berasal dari nenek moyang serta diakui tanpa dipermasalahkan yang akan selamanya berjalan selama masyarakat masih mempercayainya dan melestarikannya. Akan tetapi, seiring berjalannya waktu tradisi seperti ini mulai terjadi perubahan karena zaman. Masyarakat muda sekarang ini lebih berfikir praktis dan efisien sehingga ritual 'nyumpet' tidak dilakukan secara beruntun. Asal sudah ada kegiatan kenduri membagi makanan pada tetangga dan sanak saudara sudah dianggap cukup. Hal ini terjadi karena perubahan perilaku sosial. Perilaku sosial yaitu kumpulan hasil dari kontak sosial dan interaksi dalam bermasyarakat (Nugroho & W.S, 2010). Banyaknya *mindset* masyarakat yang lebih modern akan nampak jelas perubahan berfikir dalam menyikapi permasalahan yang dihadapi.

Oleh sebab itu, penulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana membumikan budaya lokal dalam tradisi-tradisi yang ada di Indonesia khususnya tradisi "nyumpet" di masyarakat sekuro kabupaten Jepara agar generasi muda tidak melupakan budaya yang telah dibangun sejak dulu. Dengan adanya era modern saat ini maka generasi diperkotaan dapat mengetahui lebih banyak lagi tradisi-tradisi yang semakin terkikis dengan mengakses melalui internet. Warisan budaya harus dilestarikan meskipun banyak tekanan dari budaya lain yang terus tumbuh di masyarakat (Taib bin Saearani dkk, 2014). Oleh karena itu penulis berusaha mengkaji tradisi nyumpet yang telah mengalami perubahan.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam artikel ini yaitu studi kepustakaan (*library research*) merupakan metode pengumpulan data melalui telaah terhadap sumber-sumber kepustakaan (Mahmud, 2011) dengan mengkaji beberapa pustaka dari sumber-sumber yang terkait. Langkah pertama yaitu dengan melakukan studi literatur pada buku-buku, jurnal, dan penelitian yang telah dilakukan yang berhubungan dengan membumikan budaya lokal dalam tradisi "nyumpet" di era milenial masyarakat sekuro kabupaten jepara. Selanjutnya, data-data yang didapat dianalisis dan digeneralisasikan menggunakan kajian teori yang relevan sehingga dapat digunakan sebagai acuan dalam pembuatan artikel ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Indonesia terkenal dengan negara kepulauan dengan budaya dan etnis masyarakat yang seragam yang penuh dengan nilai-nilai budaya lokal setempat. Agar dapat bertahan dalam terpaan globalisasi yang *inhuman* maka pribadi bangsa harus mempunyai identitas sendiri dengan terlahir pada sebuah kebudayaan. Keragaman suku bangsa dapat menciptakan budaya yang beragam. Budaya lokal sendiri diciptakan dari hasil karya, karsa, dan sastra yang berkembang di suatu suku-suku di daerah pedalaman. Pada abad ke-13, tradisi muslim memasuki budaya lokal di Indonesia. Dengan proses akulturasi tanpa rekayasa, sehingga memunculkan budaya baru yang bernuansa Hindu dan Islam yang sangat khas di kalangan Indonesia. Hingga munculnya kolonialisme mulai abad ke-16 menggeser budaya lokal lebih ke budaya barat. Problematika yang dihadapi budaya lokal di masa lampau jauh berbeda dibandingkan masa sekarang. Menghadapi tekanan era revolusi industri 4.0 sekarang ini, budaya lokal memiliki beragam cara untuk mempertahankan eksistensinya. Paul S.N. (Lee 1991 dalam Goonasekera et al. 1996: 98-99) menemukan adanya empat cara budaya lokal dalam merespons budaya asing yang dibawa globalisasi.

- a. Pertama (*parrot pattern*) merupakan sebuah pola penyerapan budaya secara menyeluruh dalam bentuk dan isinya, seperti halnya seorang anak kecil yang meniru seseorang bernyanyi secara total tanpa memedulikan arti atau maknanya.
- b. Kedua (*amoeba pattern*) merupakan pola penyerapan budaya asing dengan mempertahankan isinya tapi mengubah bentuknya, sama halnya dengan *amoeba* yang muncul dalam bentuk berbeda-beda tapi substansinya tetap sama. Contohnya, sebuah produk dari luar yang di iklankan di Indonesia yang dibawa oleh bintang iklan lokal sehingga tak mengesankan program impor.
- c. Ketiga (*coral pattern*) merupakan pola penyerapan budaya asing dengan mempertahankan bentuknya tapi mengubah isinya, sesuai dengan karakter batu karang (*coral*). Contohnya, lagu yang dimainkan dengan melodi dari asing tapi liriknya menggunakan bahasa lokal.
- d. Keempat (*butterfly pattern*) merupakan pola penyerapan budaya asing secara total sehingga menjadi tak terlihat perbedaan budaya asing dengan budaya lokal. (Mubah, 2011).

Budaya semakin lama akan terkikis karena masuknya budaya asing, sehingga masyarakat

muda harus diberi pengetahuan budaya di sekitar desa tempat tinggal mereka dalam hal ini adalah budaya jawa. Oleh sebab itu, diperlukannya usaha dimana masyarakat muda di era milineal ini dapat mengenal budaya jawa yang semakin lama mulai mengikis salah satunya tradisi "nyumpet" dengan cara memberi sebuah pengetahuan melalui hal-hal yang bersangkutan dengan pola pikir masyarakat muda.

1. Keragaman Budaya Lokal di Indonesia

Indonesia memiliki keanekaragaman ekosistem dan hayati, juga kebinekaan suku bangsa dan bahasa yang tercatat memiliki 300 kelompok etnik yang berbeda dengan perbedaan budayanya (Iskandar, 2016:34). Budaya merupakan nama dasar dari kebudayaan yang berasal dari bahasa inggris yaitu *culture*. Kata kebudayaan sendiri terdapat pada bahasa sansekerta buddhayah yang berbentuk jamak berarti akal. Beberapa wujud dimana budaya dapat terbagi diantaranya sebagai suatu wujud ide-ide, gagasan, nilai-nilai, peraturan, kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat serta benda-benda hasil karya manusia itu sendiri sehingga memiliki dimensi yang mencolok dapat diukur berdasarkan karakteristik budaya tersebut (Daryanto, 2015:2). Kebudayaan sendiri dapat diartikan sebagai bentukan dari gagasan ataupun karya. Karya masyarakat ini dapat menghasilkan sebuah teknologi dan kebudayaan baru dari manusia untuk menguasai alam sekitarnya (Demina, 2013). Kebudayaan merupakan terbentuk dari budi berupa cipta, karya dan sastra.

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk yang terdiri dari kumpulan orang atau kelompok dengan latar belakang suku yang berbeda. Budaya di Indonesia yang beragam memiliki banyak suku kurang lebih 1.128 suku bermukim yang tersebar di wilayah Indonesia dari Sabang sampai Merauke. Keragaman budaya merupakan potensi yang dapat dimanfaatkan sebagai kekuatan dalam menjawab berbagai permasalahan dari isu melemahnya budaya lokal.

Keragaman budaya merupakan suatu keunggulan dengan cara komunikasi budaya dalam modal pembangunan Indonesia yang multikultural ditandai dengan adanya komunikasi ragam budaya yang dilakukan secara individu maupun kelompok sebagai bentuk adanya hubungan yang serasi (Purbasari, 2019:4-5). Negara Indonesia sangat berlimpah kebudayaan, karya seni, kreasi-kreasi yang menarik dari keragaman budaya. Seperti ragam batik atau seni lainnya yang memiliki ciri khas dari daerahnya masing-masing. Banyak ragam keunikan yang dimiliki tiap suku-suku diantaranya kekhasan budaya lokal mulai dari sistem

kekerabatan, etika pergaulan, pakaian adat, rumah adat, tari tradisional, alat musik tradisional, senjata tradisional, bahasa dan dialek, instrumen dan lagu daerah, pengetahuan pengobatan dan pengetahuan kuliner (Widiastuti, 2013).

Hal tersebut memunculkan ketertarikan yang tinggi dari negara lain untuk mempelajari, mencoba, menikmati hasil budaya lokal di Indonesia ada pula yang akhirnya pindah kewarganegaraan menjadi warganegara Indonesia. Keanekaragaman ini merupakan potensi kekuasaan untuk membangun potensi dan kemandirian bangsa. Budaya akan terus berkembang dilandasi pola hidup yang menyeluruh dan kompleks dari berbagai unsur agama, adat-istiadat, bahasa, teknologi, kesenian dan lain-lain. Dengan demikian budaya tidak meliputi adat-istiadat saja melainkan seluruh aspek bidang. Banyak ragam kesenian dari plosok negeri yang harus dipelajari dari sekarang agar generasi muda tidak lupa tradisi yang sudah ada sejak nenek moyang yang harus dilestarikan di antaranya tradisi "nyumpet" yang terdapat nilai-nilai social dan religius di dalamnya.

2. Nilai-nilai budaya Lokal

Hakikat nilai-nilai budaya dapat berlaku lebih umum tidak hanya di masyarakat Jawa saja tetapi diseluruh plosok Indonesia. Dalam kehidupan bermasyarakat sistem nilai berkaitan erat dengan sikap dan pola tingkah laku manusia. Tentu saja nilai budaya bersifat partikularistik dimana khas tertentu berlaku umum dalam suatu suku budaya tertentu (Soehadi, 2002). Apabila kita pahami kembali kekhasan nilai budaya suku lain di Indonesia relatif berbeda. Misalnya dalam pernikahan adat atau system kekerabatan Jawa tentunya berbeda dengan adat Minangkabau. Permasalahan ini juga dapat berfungsi membentuk struktur nilai budaya yang berlaku di masyarakat Indonesia. Meskipun demikian masyarakat masih berada pada kawasan Asia Tenggara yang dicirikan menganut filosofi timur.

Kearifan lokal dapat diperoleh, dikemas, dilaksanakan, dan dilestarikan dengan baik sebagai sebuah pilihan dari pedoman hidup di masyarakat. Nilai-nilai dari *local wisdom* dapat pula digunakan sebagai filter kebudayaan asing yang masuk sehingga tidak bertentangan dengan identitas bangsa serta kahrmonisan dengan Tuhan Yang Maha Esa. Nilai-nilai kearifan lokal dapat sebagai banteng dalam menghadapi arus global di era milineal yang telah mengakar dalam masyarakat atau daerah.

Pada dasarnya, nilai-nilai budaya lokal dapat memperbaiki kualitas tindakan anak untuk perkembangan pembelajaran di masyarakat. Pada ajaran budaya lokal terdapat nilai-nilai kearifan dalam kehidupan banyak disampaikan melalui ungkapan (Budiyono & Feriandi, 2017).

Selain itu nilai-nilai budaya lokal juga dapat diperoleh dari seni tari, seni wayang kulit, wayang orang, serta tradisi-tradisi di setiap daerah. Contohnya pada budaya Jawa dapat memperlihatkan suatu sistem tanda atau simbol-simbol yang bermakna yang diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat (Nugroho, 2011:2). Nilai budaya memiliki cakupan yang berlaku yang terkandung nilai-nilai etika moral dan filosofi yang universal (Soehardi, 2002). Nilai budaya merupakan bagian dari konsep tingkat hakiki, apabila kita amati dapat ditemukan beberapa persamaan pola tingkah laku warga suku-suku bangsa di seluruh plosok Indonesia. Misalnya di Indonesia mengenal pola kerja bersama yang secara universal dikenal dengan *gotong royong*. Walaupun ada perbedaan dalam sistem kerjanya, tetapi terdapat kecocokan pola tata kerjanya. Nilai budaya merupakan sesuatu yang penting sebagai keyakinan yang dapat mempengaruhi sikap dan perilaku dalam kehidupan masyarakat. Masyarakat Indonesia menggunakan nilai-nilai tersebut sebagai penyaring dalam menyikapi pengaruh global sekarang ini. Nilai budaya menjadi kekuatan dalam pengendali krisis eksistensi manusia dalam keterasingan menuju arah baru sesuai semangat lokalitas dan globalitas (Fauzi, 2018).

Banyak nilai-nilai moral, sosial, religius yang disampaikan melalui budaya di Indonesia. Nilai-nilai tersebut akan mempengaruhi tingkah laku masyarakat dalam berinteraksi diantaranya sopan santun, tata-krama dalam bersikap dan bertindak oleh generasi muda pada orang yang lebih tua atau asas sopan santun. Pada budaya nyumpet menghasilkan nilai-nilai moral pada masyarakat lokal hal ini di desa sekuro dimana karakter atau pun sikap terbentuk sekaligus dalam sikap religius dengan kebiasaan-kebiasaan positif yang dapat dilaksanakan.

3. Masyarakat Tradisional dan Masyarakat Era Milenial

Mengkaji fenomena masyarakat sosial tidak lepas dari lingkungan masyarakat sebelum. Masyarakat salah bentuk dari tata kehidupan yang merupakan salah satu bentuk memiliki nilai-nilai dan budaya. Berbicara mengenai generasi milenial yang berada pada Generasi X yang lahir rentang tahun 1960-1980. Generasi tersebut cenderung suka akan risiko dan pengambilan keputusan yang matang akibat dari pola asuh dari generasi sebelumnya (*Baby Boomers*). Berikutnya merupakan generasi *Baby Boom*, generasi yang lahir pada rentang tahun 1946-1960. Terlahir pada masa perang dunia kedua telah berakhir sehingga perlu penataan ulang kehidupan. Kenapa disebut dengan *Baby Boom* karena pada era tersebut tingkat kematian bayi sangat tinggi. Untuk generasi terakhir disebut

generasi veteran yang lahir kurang dari tahun 1946. Badan pusat statistik (2018) menyebut istilah generasi ini bermacam-macam oleh para peneliti, seperti *silent generation*, *traditionalist*, generasi veteran, dan *matures*. Dunia era modern ini saat ini mengalami perubahan yang signifikan dalam ketrampilan yang dibutuhkan. Demikian disebabkan munculnya tantangan yang hadir pada masyarakat tradisional menuju perubahan yang terjadi pada era revolusi industri 4.0 sekarang ini. Maka dalam perubahan ini akan memunculkan prinsip-prinsip bagaimana yang cepat maka dia yang akan jadi pemenangnya (Pannen, 2017:1).

Badan pusat statistik (2018) memaparkan bahwa generasi era milenial ini rentang lahir tahun 1980 sampai 2000, jadi kategori generasi milenial muda saat ini kisaran mulai umur 15-35. Sebab lahir di era kecanggihan teknologi. Generasi ini lebih suka mendapatkan informasi dari ponselnya yang lebih diikuti dan selalu *up-to-date* dengan berita sekitar. Apabila dihadapkan pada pilihan, maka generasi muda akan memilih ponsel dari pada TV. Selain itu beberapa dampak negatif dalam masyarakat milenial ini yaitu menurunkan kemampuan sosial dengan masyarakat umum, terjadi banyak pelanggaran hak cipta, pada anak-anak lebih banyak hal menghabiskan waktu untuk bermain online di dunia maya dari pada bersosialisasi dalam dunia nyata, tetapi dalam hal baiknya semua aktifitas sosial lebih praktis dari pada era masyarakat tradisional (Ratnasari, 2011: 4). Generasi ini cenderung cuek dalam keadaan sosial, umumnya manusia itu saling membutuhkan dan berinteraksi. Namun dengan adanya teknologi yang berkembang pesat sekarang ini mengubah banyak tingkah laku dari generasi sekarang ini.

Melihat kenyataan yang terjadi sekarang ini, terdapat skenario utama bagi para pemuda generasi Y agar dapat memanfaatkan kemajuan teknologi secara bijaksana dengan mengilhami secara utuh budaya lokal yang dimiliki negeri dan bangsa Indonesia khususnya tradisi lokal diseluruh plosok. Pada dasarnya peralihan dari masyarakat tradisional menuju masyarakat era milenial akan terjadi akulturasi yang dilakukan oleh masyarakat karena alasan tertentu, dimana adanya keharusan penyesuaian dalam masyarakat. Hal ini kesepakatan bersama baik secara tersirat maupun tersurat ataupun terpaksa. Seperti penuturan mengenai akulturasi bagi masyarakat di Papua Barat dimana kebudayaan yang dijalankan tidak lagi sama dengan kebudayaan asli yang diturunkan oleh para leluhur. Sehingga isi dari kebudayaan asli pun nampak terkikis (Anakotta dkk, 2019:30).

Namun kearifan lokal pada tradisi nyumpet memiliki hubungan kekerabatan yang kuat antar

masyarakat lokal yang dijadikan pembelajaran atau panutan sebagai contoh interaksi sosial dalam masyarakat tradisional. Pada perubahan abad ini yang menuju era modern harus memiliki kesadaran agar dapat menghargai kebudayaan yang dimiliki dari nenek moyang.

4. Membumikan Budaya lokal

Budaya dan kebudayaan secara umum, sebagai budaya yang bersifat lokal (setempat) atau lokasi tertentu terdapat budaya regional atau bisa disebut sebagai kebudayaan tradisional suku-suku bangsa (Demina, 2013). Budaya sebagai singkatan dari kebudayaan yang termasuk digunakan dalam antropologi lebih mengarah pada himpunan pengalaman yang dipelajari. Budaya sendiri mengacu pada sebuah pola-pola perilaku yang dibagikan secara sosial. Selain itu kebudayaan juga mencakup semua yang didapat dan dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat.

Ontologis kebudayaan dapat digambarkan dalam hubungan-hubungan kekerabatan, baik individu maupun masyarakat, dalam tradisi dan adat-istiadat yang dipelihara dan terselenggara dalam kegiatan organisasi-organisasi, baik yang berdasarkan profesi, berdasarkan asal-usul keturunan, maupun hobi, yang kemudian membentuk struktur sosial kemasyarakatan, sehingga mencakup nilai, simbol, norma, dan pandangan hidup umumnya yang dimiliki bersama oleh anggota masyarakat.

Banyak dari ungkapan jawa kita dapat memperoleh nilai yang harus dipegang teguh, nilai-nilai luhur yang dapat digunakan sebagai sumber pendidikan karakter yang bersifat universal (Budyono & Feriandi, 2017). Pada hakikatnya kebudayaan merupakan proses kreatif diri manusia yang aktual dalam menjawab tantangan yang dihadapinya. Membumikan budaya lokal sendiri merupakan cara agar masyarakat muda di era milenial sekarang ini mengetahui masih banyaknya sebuah budaya yang belum dikenal. Seperti budaya aceh dalam membumikan tradisi Peusijek dimana salah satu prosesi adat yang bertujuan memohon keselamatan, ketentraman, dan kebahagiaan dalam kehidupan sehari-hari. Prosesi ini masih tetap dilaksanakan pada masyarakat aceh untuk kegiatan pernikahan adat, perayaan adat, syukuran, dan upacara lainnya (Riezal dkk, 2018:149).

Konsepsi membumikan disini diartikan sebagai melestarikan budaya yang hampir terkikis dalam pelaksanaan dan nilai dari tradisi nyumpet. Tradisi nyumpet harus dilestarikan agar masyarakat jawa yang lahir di era modern sekarang dapat mengetahui, memelihara, serta menjaga kelestarian prosesi jawa yang banyak

memiliki makna kehidupan dan tujuan yang filosofis.

5. Budaya Lokal Dalam Tradisi “Nyumpet” Di Masyarakat Sekuro Kabupaten Jepara

Studi antropologi di Indonesia mengenai kajian kelompok suku bangsa sekarang ini memusatkan pada kajian masyarakat perkotaan dan kehidupan sosial pedesaan akibat dampak pembangunan yang dianggap tidak merata. kondisi tersebut dalam kajian mengenai masyarakat terasing telah memberikan sumbang-sih bagi dunia antropologi khususnya kajian etnografi. Keunggulannya yaitu kajian-kajian yang mendalam mengenai keyakinan dan pandangan hidup (Zamzami, 2013:30).

Studi lapangan mengenai budaya nyumpet dalam memperoleh data yang akurat cukup membuat lelah tetapi sangat menarik untuk dikupas. Sekuro merupakan nama desa yang terletak di Kecamatan Mlonggo, Kabupaten Jepara, Provinsi Jawa Tengah. Kabupaten Jepara kita kenal dengan kota ukir, karena di kota tersebut banyak sekali yang membuat kesenian ukiran yang terkenal hingga mancanegara. Desa Sekuro sendiri terletak pada batas-batas sebelah timur dengan kecamatan Bangsri, sebelah barat dengan Laut Jawa, sebelah utara dengan desa Srobyong kecamatan Mlonggo, sebelah selatan dengan kecamatan Pakisaji yang mempesona karena masih dikelilingi oleh sawah-sawah yang asri. Secara administratif kecamatan Mlonggo membawahi beberapa desa diantaranya desa Jambu barat, Jambu Timur, Karanggondang, Mororejo, Sekuro, Sinanggul, Srobyong dan Suwawal.

Titik penandaan desa sekuro meliputi bagian luar wilayah persawahan yang subur, dataran, dan laut. Dilengkapi beberapa sentra kerajinan furniture sebagai sumber penghasilan di masyarakat tersebut. Sebagai salah satu pusat industri furniture, Sekuro dihuni sekitar lebih dari 600 kepala keluarga dengan mata pencaharian 80% sebagai pengrajin atau tukang kayu dan selebihnya berprofesi sebagai petani, buruh tani, PNS, dan pedagang (data tersebut diperoleh peneliti dari balai desa sekuro). Kesehariannya peran mereka didukung oleh fasilitas yang cukup memadai seperti transportasi dan jalan yang beraspal halus jalur Jepara-Pati, serta angkutan desa untuk akses pedalaman untuk para pedagang yang turun dari atas atau gunung.

Sementara itu disisi lain dari desa sekuro ini di bagian selatan desa dikelilingi sungai yang mengalir yang aliran airnya di dapatkan dari gunung muria dan juga mengandalkan sistem tadah hujan yang mengalirkan air menuju laut jawa. Ada juga sebuah sistem irigasi klasik berupa selokan sebagai cara untuk mengalirkan

air keberbagai sawah, yang ada di tepi perkampungan desa sekuro, jambu, kawak dan sekitarnya. Bagi masyarakat yang memiliki keahlian sebagai tukang kayu, biasanya mempunyai usaha furniture sendiri atau bekerja pada bos mebel (tetapi semenjak masa krisis akibat anjloknya mata uang asing tidak semua orang mempunyai mebel sendiri karena telah gulung tikar hanya pengusaha mebel besar yang bisa bertahan karena usahanya masih bisa stabil), dapat juga merantau ke tempat-tempat yang menyediakan lapangan pekerjaan dibidang furniture antara lain kota Jakarta, Yogyakarta dan lainnya dipulau jawa atau luar pulau jawa. Profesi sebagai tukang kayu biasanya ditekuni oleh semua kalangan yang tingkat pendidikannya dari SD-SMA (karena pada tingkat sekolah masih diberikan muatan lokal mengenai pembuatan ukiran Jepara tetapi mulai masa modern sekarang ini muatan lokal di jepara yang diberikan sekolah ditiadakan hanya ada pada sekolah tingkat kejuruan saja), selebihnya biasanya berprofesi sebagai petani. Pada saat krisis ekonomi penghidupan masyarakat sekuro sangatlah mapan disebabkan nilai tukar uang rupiah dan aktivitas perekonomian di Jepara pada umumnya menggunakan standar dollar, Dimana saat itu dollar sedang naik sehingga banyak masyarakat Sekuro yang menjadi bos mebel. Hampir semua rumah di desa Sekuro memiliki gudang untuk menyimpan barang hasil kerajinan untuk diekspor keluar negeri. Berbagai persaingan di masyarakat baik persaingan membuat rumah, perkakas mobil, dan lain sebagainya, hingga pada masa itu berakhir. Disebabkan karena nilai dollar anjlok dan bahan baku mengalami kepunahan sehingga banyak pula yang gulung tikar dalam usaha tersebut. Upah yang didapatkan para pekerja pada bulan-bulan tertentu tidak mampu untuk memenuhi keperluan sehari-hari karena munculnya sebuah pemikiran tiap-tiap orang memiliki kebutuhan dan tanggung jawab sosial dianggap lebih penting daripada kebutuhannya sendiri yaitu sebuah adat kebiasaan ‘menyumbang’ (Widiana, 2015). Awal dari acara syukuran atau pernikahan di desa sekuro disebut nyumbang menyumbang artinya tiap orang memiliki kewajiban menyumbang sebanyak mereka mampu untuk menyokong kegiatan acara pernikahan, sunatan, kelahiran bayi untuk sanak saudara, sahabat, tetangga yang dikenalnya tanpa pamrih. Sebelum munculnya kebiasaan hutang piutang.

Ketika lapisan masyarakat dihadapkan pada suatu realita hidup yang memunculkan sebuah pemikiran populer bahwa “besar pasak dari pada tiang” hal tersebut dirasakan. Pada saat masa-masa sulit dirasakan ketika adanya hajatan perkawinan di desa Sekuro. Bahwa untuk merayakan acara khitanan tata upacara sama persis seperti pola upacara kawinan. Dimana

harus ada tata cara yang dilakukan oleh pihak yang mempunyai acara.

Disini penulis menguraikan mengenai adat-istiadat yang dilakukan seminggu sebelum menjelang pesta pernikahan atau sunatan yang di sebut 'nyumpet'. Kegiatan 'nyumpet' ini dilakukan agar harapan dari pelaksanaan kegiatan nikahan atau sunatan dan yang lainnya diberikan kelancaran dari mulai acara hingga sampai selesai. Tradisi "Nyumpet" mempunyai makna melindungi, menutupi, merapati, dan memagari. Atau dalam istilahnya *mbuntoni* atau menutup jalan dari berbagai gangguan secara kasat mata maupun terhindar secara fisik dari musibah apapun. Hal ini seperti tradisi aceh bernama tradisi Peusijek yang memiliki makna yang sangat filosofis untuk memohon doa dan memperoleh keselamatan, kedamaian, ketentraman serta bahagia dalam kehidupan (Riezal dkk, 2018: 154). Sama makna serta dalam kegiatan yang dikaitkan dengan agama atau kepercayaan yang dilakukan pada acara pernikahan, sunatan.

Nyumpet atau selamatan dilakukan menjelang pelaksanaan prosesi pernikahan atau 7 hari sebelum dilakukan prosesi sebagai tolak balak dan dibebaskan dari gangguan metafisik atau non metafisik (dalam artian metafisik seperti genderuwo, memedi, *lelembut*, *demit*, serta sifat manusia seperti *lowo kalong*, atau *sukmo nglemboro* seperti kucing, babi ngepet, kilah agar *jrangkong*, *wewe gombel*, *wujung-wujung* (*pocong*)) hal yang tidak bisa dilihat oleh mata telanjang yang akan mengganggu keberhasilan prosesi pernikahan atau sunatan. Untuk melaksanakan prosesi ini dibutuhkan seseorang yang mampu melaksanakan upacara. Seperti orang yang dituakan atau orang pintar yang bisa menjalankan ritual tersebut yaitu sesepuh desa untuk mbah kawak (karena dahulu dipercaya sebagai pelindung desa agar tidak terjadi bencana pada desa tersebut namanya mbh kawak). Runtutan ritual nyumpet dapat diuraikan sebagai berikut:

- a. Prosesi nyumpet diawali dengan do'a yang dikemas dalam acara *slametan*. Slametan perwujudan minta ijin kepada *danyang* agar dibantu dalam melaksanakan hajat yang akan diselenggarakan dan dapat dikabulkan dari Gusti Allah atau Tuhan Yang Maha Esa. *Danyang* merupakan (roh pelindung) dari tokoh-tokong sejarah pendiri tanah sekuro yang telah meninggal. Mbah kawak adalah danyang dari desa sekuro yang pertama kali membabat hutan sekuro untuk mendirikan desa tersebut dan membagi wilayahnya pada pengikut, keluarga, teman-temannya dan mbah kawak sendiri sebagai lurahnya. Mbah kawak sudah masuk Islam ketika membabad tanah sekuro namun secara umum belum tentu beragama Islam (pada

zaman dahulu masih percampuran Islam dan Hindu), tetapi bisa saja memiliki kepercayaan pada agama tradisional, Hindu maupun Budha, tetapi memiliki peran utama dalam pendirian sutu desa yaitu sebagai orang yang membuka wilayah yang pertama kali (dapat pula disebut babat alas).

- b. Doa untuk *Danyang* dibacakan ketika "Nyumpet dan Ngrasulake". Dilakukan seminggu sebelumnya dibarengi ngrasulake. *Ngrasulake* yaitu kirim do'a untuk para rasul, para nabi, sahabat, tabiin sampai pada leluhurnya.
- c. Nyumpet dilakukan oleh tokoh spiritual yang ada di desa atau orang yang dituakan. Nyumpet dibutuhkan tempat khusus untuk membacakan doa-doa beserta perlengkapan seperti dupa, bubur abang, bubur putih, jadah, paso kekep dan lainnya yang diletakkan di kamar yang disediakan dan tidak boleh ada orang lain yang memasukinya hingga pesta selesai kecuali sang punya hajat (disediakan ruangan atau kamar dirumah yang mempunyai hajat untuk berdoa, semedi atau berdiam diri yang diperuntukkan tokoh spiritual).
- d. Selanjutnya paso ditutup setelah diberi do'a, kemudian dibuka lagi menjelang sehari sebelum pesta dimulai pada saat malam *melek pasian* (*melek pasian* merupakan kegiatan malam sebelum acara dilaksanakan esok hari, biasanya sanak saudara, tetangga yang membantu berada di rumah yang mempunyai hajat). Seperti permintaan rezeki dilimpahkan, tidak ada gangguan apapun serta cuaca pada saat acara pesta menjadi cerah, Bersamaan waktu membuka *paso*, *carang* dan *lawe* yang diikatkan pada *carangnya* diambil dari kamar kemudian ditancapkan dibelakang rumah ditempat lapang tanpa ada halangan. Gunanya untuk menyingkirkan atau khusus menolak datangnya hujan.
- e. Kirim *nduwo* atau kirim do'a pada ahli kubur *shohibul hajat* pada *melek pasian* (*melek semaleman* di malam hari sebelum pelaksanaan pesta esok harinya).

Setelah pesta selesai maka ritual ditutup dengan 'selamatan sepasar' (hari pada kalender hitungan jawa) dengan perlengkapan yang dibutuhkan yaitu jajan pasar, bubur merah putih, *ingkung*, nasi *golong*. Undangan tetangga terdekat, tujuannya untuk bersyukur atas keberhasilan hajatnya, dan selamatan penutup hajat. Tetapi terkadang hanya rumah-rumah tertentu saja yang mengadakan runtutan kegiatan tersebut secara lengkap dalam prosesinya (kegiatan tersebut apabila seseorang dalam perekonomian mampu melaksanakan).

Karena mulai lunturnya tradisi tersebut, biasanya hanya sekedar membuat selamat malam saja sebelum hari terlaksananya kegiatan kawinan atau sunatan (khususnya orang yang ekonominya kurang tidak melaksanakan). Maka, pada era milineal sekarang ini perlu adanya pengetahuan terkait kebiasaan-kebiasaan yang ada di masing-masing desa.

Pada perkembangannya tradisi masyarakat Jawa telah mengalami perubahan yang drastis. Ketika budaya Islam masuk ke dalam budaya atau tradisi lokal yang menganut budaya Hindu, secara perlahan upacara tradisi memasukkan unsur Islam di dalamnya terutama pada doa-doa yang menyertai upacara adat tersebut. Fungsi dan esensi dari upacara tradisi Jawa tersebut dalam masyarakat telah dipengaruhi perkembangan teknologi dan globalisasi, sehingga kegiatan yang runtut dan padat dalam upacara tradisi hanya melaksanakan upacara yang dianggap penting. Perlengkapan dan tata cara mulai di rampingkan sehingga permaknaan upacara tradisi hanya sebatas sarana untuk menjalin hubungan sosial kemasyarakatan dan kekeluargaan.

Membumikan atau melestarikan nilai-nilai kearifan lokal Jawa terutama budaya Nyumpet ini dapat pula berorientasi pada prinsip rukun dan hormat, sopan santun, menunjukkan sikap religius, inisiatif, kreatif di tengah-tengah masyarakat yang mewujudkan cita-citanya dalam hal ini masyarakat modern atau masyarakat di era revolusi ini.

D. KESIMPULAN

Dari pembahasan di atas mengenai bagaimana membumikan budaya lokal yang ada di Jawa salah satunya di desa Sekuro, Kabupaten Jepara mengenai "Nyumpet" di era milineal ini dapat diambil beberapa catatan bahwa melestarikan sebuah upacara sangat

berperan dalam perubahan bermasyarakat, dari masyarakat tradisional yang dikenal hanya condong pada kepercayaan terdahulu mengenai pola asuh hingga masyarakat modern atau masyarakat melek teknologi yang berpola pikir praktis. Prinsip kerukunan dalam budaya Jawa bertujuan sebagai alat untuk mempertahankan masyarakat dalam keadaan apapun. Masyarakat rukun atau selaras dalam kehidupan masyarakat, tenang dan tentram tanpa ada perselisihan. Dengan menciptakan suasana kerukunan antar anggota masyarakat dapat membentuk ikatan persaudaraan baik bersifat politik, sosial keagamaan.

Nilai-nilai budaya lokal sangatlah penting untuk membentuk keyakinan yang dapat mempengaruhi sikap, perilaku dalam kehidupan masyarakat. Dengan menggunakan nilai-nilai tersebut dapat menyaring dan menyikapi dari pengaruh global sekarang ini. Cara melestarikan budaya Jawa salah satunya Nyumpet yang diadakan di desa Sekuro, kecamatan Mlonggo, Kabupaten Jepara mencari tahu dan membumikan atau melestarikan kembali di desa sekuro. "Nyumpet" merupakan kegiatan dimana satu minggu sebelum acara pernikahan atau acara sunatan dilaksanakan, yang banyak menyimpan nilai-nilai moral, sosial dan spiritual dalam kegiatan tersebut.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis ingin mengucapkan terimakasih kepada bapak Abdul Gafur selaku dosen pembimbing yang telah senantiasa membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyusun artikel ini hingga terbit. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Anakotta R, dkk. (2019). Budaya dalam masyarakat di Papua: akulturasi budaya lokal dan pendatang. 21(1), 29-37. Retrieved from <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n1.p29-37.2019>.
- Badan Pusat Statistik. (2018). Statistik gender tematik: profil generasi milenial Indonesia. Kementerian pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak.
- Budiyono1 & Feriandi, Yoga Ardian. (2017). Menggali nilai-nilai kearifan lokal budaya Jawa sebagai sumber pendidikan karakter. FKIP Universitas PGRI Madiun Prosiding SNBK (Seminar Nasional Bimbingan dan Konseling) 1(1). Retrieved from ISSN 2580-216X.
- Daryanto, (2015). Pengelolaan budaya dan iklim sekolah. Yogyakarta: Gava Media.
- Demina. (2013). Membumikan nilai budaya lokal dalam membangun karakter bangsa. Jurnal Ta'dib, 16(1), 1-13. Retrieved from <http://ecampus.iainbatusangkar.ac.id>.
- Fauzi. (2018). Peran pendidikan dalam transformasi nilai budaya lokal di era millennial. Insania, 23(1), 51-65. Retrieved from <https://doi.org/10.24090/insania.v23i1.2006>.
- Hikmat, Harry. (2010). Strategi pemberdayaan masyarakat. Bandung: Humaniora Utama Press.

- Iskandar, Jihan. (2016). Etnobiologi dan keragaman budaya di Indonesia. *Indonesian Journal of Anthropology*. 1 (1), 27-42. Retrieved from <https://doi.org/10.24198/umbara.v1i1.9602>.
- Zamzami, Lucky. (2013). Sekerei mentawai: keseharian dan tradisi pengetahuan lokal yang digerus. 34(1), 29-40. *Antropologi Indonesia (Indonesian Journal of Social and Culture Antropology)*.
- Mubah, A. Safril. (2011). Strategi meningkatkan daya tahan budaya lokal dalam menghadapi arus globalisasi. 24(4), 302-308. Surabaya: Departemen Hubungan Internasional, FISIP, Unair.
- Mahmud. (2011). Metode penelitian pendidikan. Bandung: Pustaka Setia.
- Nasikun. (2013). Sistem sosial Indonesia. Yogyakarta: Ombak.
- National Chamber Foundation (NCF). (2012). *"The Millennial Generation Research Review"*
- Nugroho, Arie. (2011). Analisis peribahasan mengenai kerukungan dalam kajian semantik. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Nugroho, A. B., & W.S., V. (2010). *Akulturası Antara Etnis Cina dan Jawa: Konvergensi atau Divergensi Ujaran Penutur Bahasa Jawa?. Seminar Nasional Pemertahanan Bahasa Nusantara*. Semarang: Magister Linguistik PPs UNDIP.
- Pannen, P. (2017). Pendidikan masa depan. Makalah disajikan dalam seminar nasional pendidikan sains. Universitas Sebelas Maret Surakarta.
- Purbasari, VA, Suharno. (2019). Interaksi sosial etnis cina-jawa kota Surakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*. 21(1), 1-9. Retrieved from <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n1.p1-9.2019>.
- Ratnaya, I. G. (2011). Dampak negatif perkembangan teknologi informatika dan komunikasi dan cara mengatasinya. 8(1), 17-28. *JPTK UNDIKSHA*.
- Riezal, Chaerol; Hermanu Joebagio; Susanto. (2018). Krontruksi makna tradisi Peusijuek dalam budaya Aceh. 20(2), 145-155. Retrieved from <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n2.p145-155.2018>.
- Soehardi. (2002). Nilai-nilai tradisi lisan dalam budaya jawa. *Jurnal Humaniora*, 14(3), ISSN: 2302-9269. Retrieved from <https://jurnal.ugm.ac.id/index.php/jurnal-humaniora/article/view/763/608>.
- Taib bin Saearani, Muhammad Fazli dkk. (2014). *Non-Formal Education As Culture Transformation Agent Towards The Development Of Clasical Court Dance In Yogyakarta, Indonesia*. *International Journal of Education and Research*, 2 (5), 43-52. Retrieved from www.ijern.com.
- Widiana, Nurhuda. (2015). Akulturası Islam dan budaya lokal dalam tradisi "nyumpet" di desa Sekuro kecamatan Mlonggo kabupaten Jepara. *Jurnal Ilmu Dakwah*, 35(2), 286-306, Retrieved from <http://dx.doi.org/10.21580/jid.v35i2.1611>.
- Widiastuti. (2013). Analisis swot keragaman budaya Indonesia. ISSN 2338-3321, 1 (1), 8-14. e-journal.jurwidyakop3.com.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



DINAMIKA KEAGAMAAN MASYARAKAT PERBATASAN PALOH KABUPATEN SAMBAS, KALIMANTAN BARAT

Aslan ^(1*), Suhari ⁽²⁾, Antoni ⁽³⁾, M. Ali Mauludin ⁽⁴⁾, Galuh Nashrulloh Kartika MR ⁽⁵⁾

^{1,2} Institut Agama Islam Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas, Kalimantan Barat, Indonesia.

³ Universitas Wijaya Putra, Surabaya, Jawa Timur, Indonesia.

⁴ Laboratorium Sosiologi dan Penyuluhan Universitas Padjadjaran Bandung, Jawa Barat, Indonesia.

⁵ UNISKA Muhammad Arsyad Al-Banjari Banjarmasin, Kalimantan Selatan, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 20th December, 2019.
Review I : 05th February, 2020
Accepted : 04th May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Religious Dynamics; Paloh Border Community;
Sambas Regency

CORRESPONDENCE

*E-mail: aslanmarani88@yahoo.com

ABSTRACT

Paloh is an unseen tribe in the City of Truth or a place where Bunians are believed to have supernatural powers up to now from Kalimantan and its surroundings. The purpose of this study is to describe the Paloh community's belief in the existence of the City of Truth inhabited by subtle people, which is invisible to the presence of the City of Truth. However, in the eyes of the mind, Paloh is a city for magical creatures that are more beautiful, majestic, luxurious, complete facilities and infrastructure compared to West Kalimantan. To obtain the required data, a series of Paloh community interviews, field observations and documentation have been successfully carried out. The results of this study include that the Paloh people who are still thick with sacred values believe that the Paloh area is the City of Truth. So that the Paloh community still applies restrictions and prohibitions that cannot be violated by anyone who comes to the Paloh forest. If there are people who violate restrictions and prohibitions, then they will receive the consequences in the form of illness, mental disorders such as crazy, stress and even to death. Therefore, Paloh is called the Truth Person, because if they come there with no good intentions, they will be warned by the Bunian people. On this basis, so that now Paloh is still known as the City of Prohibition for those who are intended to do wrong and evil.

A. PENDAHULUAN

Perubahan adalah niscaya yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Perubahan tidak terlepas dari perjalanan sejarah manusia dengan mengalami beberapa rentetan, sehingga setiap rentetan akan mengalami perbedaan dari rentetan sebelumnya. Oleh karena itu, banyak para pemikir-pemikir sosial memaknai perubahan dengan berbagai macam perbedaan, tetapi disatu sisi tidak terlepas dari persamaan, yang mana perubahan yang dialami masyarakat nantinya akan segala-galanya berubah.

Sztompka (1993), Aslan & Hifza (2020), dalam memaknai perubahan tidak terlepas dari sejarah yang telah dialami manusia. Sementara, Toffler (1970) (1980), membagi perubahan dengan mengalami tiga masa, yang dimulai masa pertanian, industri dan masa sekarang.

Dari ketiga masa perubahan tersebut masing-masing mengalami perbedaan dan dampak dari perubahan yang dialami oleh masyarakat, misalnya pada era pertanian, teknologi masih sederhana, era industri teknologi sudah mulai canggih, tetapi mengalami keterbatasan bagi masyarakat untuk menikmatinya. Pada saat manusia hidup di era sekarang, maka teknologi sudah berlimpah ruah, sehingga dalam buku selanjutnya, Toffler mengatakan bahwa perubahan di era sekarang telah mengejutkan manusia dari segala-galanya.

Teknologi mutakhir dalam kehidupan manusia saat ini adalah internet. (Mujiburrahman, 2017); (Mujiburrahman, 2017); (Aslan, 2019). Perkembangan teknologi yang dianggap mutakhir telah membawa manusia hidup di alam dua dunia, yakni maya dan nyata sekaligus dunia maya telah banyak menaburkan pesona kepada

manusia, sehingga dari pesona tersebut manusia lebih banyak hidup di dunia maya dibandingkan dengan dunia nyata. (Mujiburrahman, 2018). Salah satunya fitur yang dihasilkan oleh *smartphone* saat ini adalah *instagram*. *Instagram* disatu sisi mampu membuat manusia semakin percaya diri, tetapi disisi lain mempunyai dampak negatif. (Roem & Sarmiati, 2019). Perbedaan perubahan yang dialami masyarakat, sehingga pandangan dalam agamapun ikut juga mengalami perubahan, yang mana setiap teknologi dari media siaran televisi yang hadir dalam kehidupan masyarakat dengan mengundang *ustadz* dan *ustadzah* dengan pemahaman agama yang berbeda-beda. (Mujiburrahman, 2015). Pada era tahun 80-an, media televisi sangat jarang sekali dimiliki oleh masyarakat. Televisi hanya dimiliki oleh masyarakat dari kalangan tertentu. Akan tetapi, saat ini tidak dapat lagi dipungkiri, televisi sudah membanjiri rumah masyarakat yang tidak lagi mengenal tempat tinggal masyarakat dan kalangan strata masyarakat yang bersangkutan. Namun, dampak dari perubahan era informasi saat ini, hubungan agama dengan masyarakat tidak terlepas dari tiga pandangan.

Menurut Thomas F. O'Dea (1996), Nottingham (1996), hubungan manusia terhadap agama terdiri dari tiga aspek; *Pertama*, agama merupakan kesadaran yang tertinggi yang dimiliki oleh manusia. *Kedua*, agama menyangkut pandangan yang suci bagi masyarakat. *Ketiga*, masyarakat dalam beragama tidak terlepas dari keyakinan yang dianggap supranatural yang tidak bisa dibuktikan secara empiris. Ketiga aspek tersebut, hubungan agama dengan masyarakat terdapat perbedaan yang dimiliki oleh masyarakat yang bersangkutan. Apalagi, masyarakat yang tinggal di desa, masih dianggap sebagai masyarakat yang masih kental terhadap kepercayaan nenek moyang atau agama animisme dan dinamisme.

Dinamika keagamaan masyarakat dari hubungan agama dan masyarakat, pada awalnya sebelum berkembangnya teknologi, masyarakat sudah mempunyai pola pemikiran yang terikat dalam hubungannya sesama masyarakat yang diciptakan oleh masyarakat untuk membuat aturan dalam kehidupan suatu masyarakat yang terikat oleh nilai. (Agus Salim, 2014). Nilai yang diciptakan oleh masyarakat yang bersangkutan, sehingga membedakan juga terhadap nilai agama yang dimiliki oleh masyarakat antara daerah yang satu dengan yang lainnya.

Perbedaan ini, dianggap oleh Alfani Daud (1997), sebagai "*religi komunitas*" yang memberikan identitas pada masyarakat lain, diantaranya; *Pertama*, percaya dari sumber ajaran Islam. *Kedua*, percaya kepada yang gaib. *Ketiga*, kepercayaan terhadap lingkungan. Oleh karena itu, masyarakat dalam beragama tidak terlepas kepada sesuatu yang sakral dan profan.

Menurut Durkheim, agama yang sakral adalah sesuatu tanpa adanya perubahan, suci, tidak boleh dilanggar dan apabila dilakukan maka akan mendapatkan mara bahaya, yang bisa juga berbentuk tempat, binatang, tumbuhan, maupun lainnya. Sementara, yang profan adalah sesuatu yang telah mengalami perubahan dan sudah boleh dilanggar atau sudah tidak lagi dianggap tabu. (Pals, 2012). Agama yang masih sakral, banyak ditemukan pada masyarakat primitif pada zaman dahulu, dibandingkan pada zaman informasi saat ini. (Rakhmat, 2013). Masyarakat yang dianggap primitif adalah masyarakat yang hidup paling sederhana yang cenderung tinggal di daerah pedesaan, dibandingkan dengan masyarakat yang tinggal di perkotaan. (Sanaky, 2005). Akan tetapi, tidak semuanya masyarakat dengan berbagai etnik yang ada di Indonesia, khususnya masyarakat Sambas di Paloh mengalami perubahan dari sistem kepercayaan yang dianutnya, seperti halnya yang dilakukan penelitian oleh Langaji, (2016) tentang dinamika keagamaan dengan adanya perbedaan aliran dalam memahami agama.

Dinamika keagamaan adalah sebuah gambaran tentang kehidupan masyarakat tentang keyakinan dan interaksi sosial dari keyakinan tersebut. (Ridwan, 2016). Setiap keyakinan yang dimiliki mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan politik di masyarakat. (Agustono, 2016). Perubahan dalam beragama tersebut dikenal sebagai otoritas agama. Disatu sisi agama adalah kepercayaan terhadap Tuhan, tetapi disisi lain agama adalah milik individu yang selalu mengalami perubahan. (Rumadi, 2012). Secara umum, kepercayaan agama secara individu dimiliki oleh setiap masyarakat yang ada di dunia, tetapi berbeda halnya dengan masyarakat yang ada di Paloh, yang mana hampir secara keseluruhan masyarakat Paloh masih mempercayai agama nenek moyang.

Paloh merupakan wilayah Kecamatan Sambas, Provinsi Kalimantan Barat. Kabupaten Sambas merupakan salah satu daerah Tingkat II Provinsi Kalimantan Barat, dengan luas wilayah 6.395,70 km² atau 639.570 ha (4,36 dari luar wilayah Kal-Bar). (Huruswati., dkk, 2012). Sambas yang terletak di bagian utara atau dikenal juga sebagai daerah bagian pantai. Pada awalnya, Sambas merupakan bagian dari Kota Singkawang dan Kabupaten Bengkayang dan mengalami pemekaran pada tahun 2000. Sambas menaungi 17 Kecamatan dengan memiliki 175 Desa. (Huruswati., dkk, 2012). Kabupaten Sambas, terdiri dari beberapa Kecamatan, dan hampir secara seluruh masyarakatnya mayoritas Muslim. (Kementerian Agama, 2017).

Masyarakat Sambas terdiri dari berbagai macam etnis dan etnis yang paling terbesar adalah etnis Melayu. (Arkanudin, t.t.); (Thambun Anyang, 2003). Etnis Melayu mempunyai sejarah

yang panjang dalam kehidupan manusia, tetapi yang paling penting, etnis Melayu adalah etnis yang suka berlayar, sehingga kata Melayu mempunyai arti berlayar. (Viktor, 2014). Sejarah itu juga, tidak terlepas dari sejarah Melayu yang ada di Sambas, ketika Melayu Sambas masih memeluk agama Hindu, animisme, dinamisme dan kaharingan. Namun, ketika Melayu Sambas memeluk agama Islam, maka Sambas termasuk Paloh terkenal dengan religiusnya dalam beragama. (Yusriadi, 2014); (Adnan, 2015); (Belo, 2016); (Yusriadi, 2019). Agama Islam yang mempunyai peran penting di Sambas, yakni ketika Raden Sulaiman dari Bruneidarussalam menikah dengan mas Ayu Bungsu, anak dari Ratu Sepudak. (Mardiyati, 2011); (Sunandar, 2014); (Sunandar, 2015); (Sunandar, 2015). Akan tetapi, masuknya Islam di Sambas tidak menghilangkan sama sekali kepercayaan masyarakat, lebih-lebih lagi masyarakat Paloh tentang agama budaya lokal nenek moyang.

Masyarakat Paloh merupakan salah satu bagian dari masyarakat Sambas sebagai agama terbesar di zaman pemerintahan ratu sepudak pada waktu itu. (Suhardi dkk., 2020). Namun ketika Islam datang, tidak menyurutkan sama sekali adat, tradisi dan kepercayaan masyarakat Paloh. Daerah Paloh merupakan daerah yang diapit oleh sungai dan laut, sehingga menggambarkan sejarah Melayu Paloh yang bersangkutan. Penelitian ini telah dilakukan oleh Aslan (2019), bahwa nama Melayu diambil dari nama daerah tempat ia tinggal, sehingga Melayu yang tinggal di Paloh, maka dikatakan sebagai Melayu Paloh.

Etnis suku Melayu tidaklah beda dengan etnis-etnis lainnya yang ada di Indonesia, misalnya Sunda. Orang yang masuk Melayu berarti masuk Islam. Simbol ini juga melekat pada etnis Sunda. "Islam teh Sunda, Sundah teh Islam". Islam adalah Sunda, Sunda adalah Islam. (Herawati, 2019). Masuknya Islam di Indonesia dengan membawa pengaruh bagi etnis lainnya, tidak terlepas dari proses Islamisasi.

Islamisasi yang terjadi di Asia Tenggara abad ke 7 M (Lapidus, 1991); (Azra, 2013); (Azra, 2013), maka secara berangsur-angsur masuk ke wilayah Kalimantan Barat, termasuk di wilayah Paloh. Namun, Islamisasi tersebut masih tidak mampu mengubah sebagian kepercayaan masyarakat Paloh tentang sesuatu yang mistik. Kepercayaan ini, sejak dahulu hingga sekarang masih tetap saja bersemi tanpa adanya perubahan. Hanya sedikit saja yang mengalami pergeseran, tetapi hanya pada bagian sesajian dan ritual upacara keagamaan. Bahkan, kepercayaan tersebut bukan saja di percayai oleh masyarakat Paloh tetapi juga dari luar Paloh. Tempat-tempat sakral, yang ada di Paloh, maka tidak boleh dikotori oleh masyarakat Paloh ataupun luar Paloh, karena dapat menyebabkan sesuatu yang tidak diinginkan, baik itu sakit,

stress, gila bahkan meninggal dunia, sehingga untuk pergi ke wilayah Paloh terlebih dahulu meminta ijin kepada orang kebenaran atau makhluk halus.

Filosofi Paloh berasal dari peluh, yang mana untuk menembus sungai tersebut, bersusah payah sehingga mengeluarkan peluh (keringat). Di Paloh terdapat tempat yang telah dikeramatkan oleh sebagian masyarakat Paloh atau luar Paloh yang sampai sekarang masih terdapat pantangan dan larangan, yang mana tempat tersebut adalah Batu Bejamban. (Usman (Camat Paloh), 2013). Kepercayaan sebagian masyarakat Paloh yang ada di Batu Bejamban, di tunggu oleh Buaya Putih yang bisa saja menjelma apa saja, misalnya manusia. (Wawancara dengan anggota Pokdarwis, surat, 7 Juni 2017). Konon katanya, bagi masyarakat yang mempunyai hati putih, maka akan dinampakkan oleh makhluk halus tentang kenyataan sesungguhnya kota Paloh yang disebut juga sebagai kota kebenaran dan merupakan kota bagi makhluk halus. Bahkan, masyarakat Paloh yang pernah dinampakkan oleh orang kebenaran, ketika pergi berkunjung ke Batu Bejamban, dia melihat kota yang begitu indah dan luar biasa. Dia dibawa kemana-mana di kota makhluk halus tersebut dengan kendaraan mobil yang begitu mewah. Dia mengatakan, keindahan kota kebenaran tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata. (Wawancara dengan salah satu Dukun di Wilayah Paloh, 2017).

Penelitian terdahulu yang mengkaji tentang keagamaan nilai-nilai mistik, pernah dilakukan oleh Langaji, (2016) dan Hermansyah (2010). Langaji mengkaji tentang aliran keagamaan dalam perspektif sosiologis dengan memberikan arti bahwa agama yang aneh dan menyimpang disebut sebagai agama Sempalan. Namun, kajian ini hanya literatur sehingga tidak dapat memberikan sumbangsih yang mendalam tentang aliran agama Sempalan tersebut. Sementara, penelitian yang dilakukan oleh Hermansyah di Kalimantan Barat pada daerah Pontianak dengan judul "Ilmu Gaib di Kalimantan Barat". Hasil penelitian Hermansyah, bahwa Ilmu adalah orang yang mengetahui tentang bermacam-macam ilmu. Kajian dari disertasinya yang telah menjadi buku dan telah diterbitkannya juga di jurnal, (Hermansyah, 2013) hanya menggambarkan tentang ilmu serapah yang dimiliki oleh orang-orang Pontianak, tetapi kepercayaan ini juga telah mengalami pergeseran. Dari bab hasil penutup disertasi Hermansyah, bahwa suku Melayu yang tinggal di berbagai daerah Kalimantan Barat, memiliki budaya yang berbeda, walaupun ia berasal dari suku Melayu. Perbedaan ini juga menggambarkan tentang perbedaan agama lokal yang dimiliki oleh suku Melayu yang tinggal di Paloh.

Penelitian ini bertujuan untuk menyoroti dinamika keagamaan masyarakat Paloh yang

masih mempertahankan nilai-nilai agama mistik walaupun saat ini manusia telah mengalami perkembangan teknologi yang luar biasa. Pengaruh masuknya agama Islam dimasa zaman kesultanan Sambas tidak memberikan cukup andil bagi dampak agama Islam tersebut terhadap kepercayaan nenek moyang yang dimiliki oleh masyarakat Paloh.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan penelitian lapangan (*field research*), yang mana penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan, menganalisis dari gejala-gejala yang dialami oleh masyarakat, sesuai dengan fokus dalam penelitian. Jenis dalam penelitian ini adalah kualitatif. Maksud dari kualitatif adalah peneliti berusaha untuk memahami keadaan sosial masyarakat atau semua pihak yang dianggap terlibat dalam memberikan informasi penelitian. (Jan Jonker, Bartjan J.W. Pennink dan Sari Wahyuni, 2011).

Penelitian ini dilakukan pada akhir tahun 2019 di Paloh. Paloh merupakan wilayah Kabupaten Sambas yang memiliki beberapa desa, (Aslan, 2019), tetapi yang difokuskan hanya di desa Paloh Merbau.

Data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui observasi, wawancara dan dokumentasi. (Silalahi, 2009). Sumber data terdiri dari primer dan sekunder, dengan subjek penelitian adalah dukun Paloh dan beberapa masyarakat Paloh yang mau dimintai keterangan tentang kepercayaan nenek moyang yang masih dimilikinya.

Teknik yang digunakan dalam pengumpulan data terdiri dari observasi (pengamatan), wawancara dan dokumentasi. Metode observasi adalah metode mengamati keagamaan masyarakat di Paloh. (Hancock dkk., 2009); (Imam Suprayogo & Tobroni, 2001). (M. Djunaidi Ghony & Fauzan Almansur, 2012). Sementara, wawancara adalah percakapan yang dilakukan oleh peneliti kepada informan untuk mendapatkan keterangan. (Kuntjaraningrat, 2002). Adapun dokumen adalah berupa catatan, transkrip buku, dan keterangan lainnya yang berkaitan dengan penelitian. (Arikunto, 2010).

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan teori Matthew B. Miles A Michael Huberman (1994), terdiri dari tiga bagian yakni *data reduction*, *data display*, dan *conclusion drawing/verification*.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Dinamika keagamaan adalah gambaran tentang perjalanan kehidupan masyarakat dalam beragama. (Ridwan, 2016). Agama yang dimiliki manusia mempunyai otoritas masing-masing yang memberikan simbol ma-

nusia dalam keyakinan agama yang dimiliki. (Rumadi, 2012). Penelitian yang dilakukan oleh Rota & Krüger, (2019), P, (1944) tentang dinamika keagamaan yang mengalami pergeseran seiring dengan perubahan sosial yang dialami masyarakat, termasuk terbentuknya komunitas baru dalam keyakinan beragama di era informasi saat ini.

Agama dari kepercayaan masyarakat tidak terlepas dari simbol. (Geertz, 1973) (Cassirer, 1994) (Mujiburrahman, 2013). Dalam agama Islam, simbol adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan agama Islam, baik itu pakaian, dalam melaksanakan ibadah shalat maupun ritual dalam pelaksanaan haji. (Mujiburrahman, 2008). Berkaitan dengan itu pula, masyarakat Paloh dalam menjalankan agama Islam seperti masyarakat pada umum lainnya, tetapi kepercayaan tersebut mengalami perpaduan tentang kepercayaan yang berkaitan dengan dunia mistik.

Perubahan yang terus terjadi, seiring dengan perkembangan teknologi, tetapi dinamika keagamaan dari otoritas kepercayaan sebagian besar masyarakat Paloh adalah tentang sesuatu yang mistik.

Mistik adalah sesuatu peninggalan nenek moyang untuk mempercayai sesuatu yang gaib. (Malefijt, 1968). Sesuatu yang mempunyai nilai keramat yang dapat membentuk perilaku manusia dalam beragama. (Anggraini, 2013); (Humaeni, 2012). Kepercayaan masyarakat dalam beragama dengan nilai-nilai mistik memberikan adanya perbedaan budaya lokal agama yang dipercayai oleh masyarakat.

Menurut Roland Robertson, ed (1995), empat tipe dalam beragama yang dimiliki masyarakat, terdiri dari tingkat rahasia, pribadi, kelompok dan seluruh masyarakat, sama-sama juga dimiliki oleh masyarakat Paloh. Kepercayaan itu berawal sejak kejadian misteri hilangnya pesawat TNI AU di wilayah negeri Paloh pada tahun 1970, yang mana berdasarkan penerawangan para ahli spiritual bahwa orang-orang yang ada di pesawat tersebut tidak meninggal dunia, tetapi diselamatkan oleh makhluk halus di Paloh. Semenjak kejadian itu, makhluk halus sering menampakkan keberadaannya termasuk kota besar yang ada di Paloh yang dimiliki oleh makhluk halus. Padahal, daerah Paloh merupakan hutan belantara yang kiri kanannya adalah sungai, tetapi bagi masyarakat yang dilihatkan oleh makhluk halus, Paloh merupakan kota terbesar bagi makhluk halus. Kemudian, konon katanya banyak perawan-perawan yang hilang dan anak-anak di Paloh ketika bermain dengan temannya, yang mana makhluk halus yang bisa menyerupai manusia sehingga telah membawa anak-anak tersebut di kotanya. Bahkan, ketika sudah dibawa ke kota Paloh, maka sangat tipis sekali untuk pergi lagi ke dunia nyata. (Mahjuni, surat, 2017); (Indonesia!, t.t.) (Koten, t.t.) (Hafield, t.t.).

Pernah suatu ketika pada tahun 2000-an masyarakat Paloh dari Merbau bercerita pernah dibawa oleh orang kebenaran di kota Paloh. Bahkan, dia juga diajak untuk menikah dengan orang kebenaran dengan syarat tidak lagi balik ke dunia. Namun, persyaratan tersebut tidak disetujuinya sehingga ia dilepaskan oleh orang kebenaran dan balik ke dunia nyata.

Sampai saat ini, daerah Paloh dianggap oleh sebagian masyarakat Paloh sebagai “Kota Kebenaran” atau tempat tinggalnya makhluk halus. (Masyarakat Paloh, surat, 2017). Menurut Dukun Paloh, sekaligus mengaku sebagai pemegang juru kunci pada kota kebenaran tersebut, yang mendapat informasi melalui mimpi dari penunggu Paloh, bahwa Paloh ditempat tinggal oleh orang kebenaran dari anak cucu zuriat “Patek Gole Lender”. Datangnya “Patek Gole Lender” ke Paloh bertujuan untuk menyerang Majapahit, tetapi ia tidak mampu untuk menyerangnya sehingga pada saat ia balik ke Malaka, melanggar Batu Bejamban yang ada di Paloh. Diantara zuriat dari “Patek Gole Lender” yang menjadi orang kebenaran sebagai penunggu Paloh sampai sekarang ini yang menjadi kepercayaan masyarakat Paloh adalah “Datok Panglima Hitam, Datok Panglima Cantek, Datok Tauhid, Datok Meraje Lela, Datuk Adul, Datuk Raye Pander, Datuk Lidah Bulu, Putri Mayang Rampai, Putri Melati”. Penunggu dari penjaga Paloh ini, bisa saja dipanggil sewaktu-waktu, jika masyarakat Paloh memerlukan pertolongan. Datok yang paling berkuasa diantara Datok yang lainnya adalah “Datok Meraje Lela”. Sementara, “Datok Buluh Bulu” tidak boleh dilanggar pantangannya, karena kalau ia menyumpah kita, maka ucapannya “makbol”/terwujud. (*Wawancara dengan Dukun di Wilayah Paloh*, surat, 2017). Cerita-cerita mitos ini banyak sekali terdapat perbedaannya, yang sampai sekarang masih belum ditemukan sumber keaslian dari keontetikan cerita ini, tetapi dari sekian banyak cerita dari masyarakat Paloh, bahwa daerah Paloh adalah daerah tempat tinggal orang kebenaran.

Tempat yang telah dikeramatkan oleh sebagian masyarakat Paloh dan luar Paloh yang mengandung nilai-nilai kemistikan yang telah terkenal dimana-mana adalah Batu Bejamban. Konon katanya, sejak terjadinya peperangan yang begitu besar di Paloh pada abad ke 15 telah melibatkan orang halus yang berasal dari Jawa, Bruneidarussalam dan Pahang sehingga peperangan yang begitu sengit, mengakibatkan datangnya empat Dewa Kayangan yang masih adik beradik dan mereka turun ke bumi untuk mendamaikan peperangan tersebut. Keempat Dewa tersebut mempunyai tugasnya masing-masing; “Dewa yang tertua menjaga harta yang ada di atas bukit, Dewa yang tengah menjaga daerah rawa, Dewa yang muda menjaga di pinggir sungai, sedangkan Dewa yang bungsu

menjaga di tengah-tengah sungai”. Sejak penjaan tersebut, maka tadi yang pada awalnya daerah Paloh tidak bisa diamankan, telah bisa diamankan oleh para Dewa pada waktu itu. Agar kejadian itu tidak terulang kembali, maka keempat Dewa membuat peraturan yang tegas bahwa “bagi siapa yang melakukan peperangan atau bersikap tidak benar akan diberi hukuman seberat-beratnya” yang bukan saja diperuntukkan untuk orang halus yang jahat tetapi untuk manusia, baik yang tinggal di Paloh maupun masyarakat yang tinggal di luar Paloh. (Indonesia!, t.t.)

Selang beberapa tahun kemudian, orang-orang Kalimantan telah melakukan hubungan dagang dengan daerah Pulau Jawa, sehingga perdagangan tersebut telah banyak menguntungkan kedua daerah tersebut, lebih-lebih lagi masyarakat Jawa yang mendapatkan hasil tukaran barang berupa emas, intan dan barang tambang lainnya. Atas hasil tukaran tersebut, sehingga niat dari raja Jawa sudah berubah sehingga raja Jawa mengutus dua buah kapal untuk pergi ke Kalimantan untuk mengambil kekayaan yang dimiliki oleh Pulau Kalimantan tersebut. Sejak kejadian itu sampai sekarang, nama Borneo diambil dari kata berlian atau “tanah yang banyak menyimpan harta kekayaan”. Kapal layar yang pertama dinakhodai oleh Si Muda dan Si Bungsu, sedangkan kapal yang kedua dinakhodai oleh Raden Martil dan Pangeran Marta dengan masing-masing membawa pengawal dan juragan yang setia. Akan tetapi, pelayaran mereka mengalami hambatan karena badai laut yang begitu besar sehingga mereka terdampar di wilayah yang berbeda-beda. Kapal layar yang pertama terdampar di Kalimantan bagian selatan, sementara kapal layar yang kedua terdampar di Paloh dan melanggar batu di tengah-tengah sungai yang saat ini dikenal dengan “Batu Bejamban”. Atas kejadian yang dilakukan oleh Si Bungsu dan Si Muda, maka Dewa Bungsu marah kepada mereka dan atas kejadian itu juga Dewa Bungsu memberitahukan kepada ketiga Dewa lainnya, sehingga mereka dikenakan adat. Pantang larang yang diberikan kepada mereka oleh para Dewa, bahwa Si Bungsu tidak boleh naik ke darat dan Si Muda boleh naik ke darat, karena Si Bungsu masih belum menguasai ilmu kebatinan, masih belum bisa untuk berkomunikasi dengan baik kepada keempat para Dewa tersebut dan tingkah lakunya masih dianggap kurang baik. Sedangkan, Si Muda sudah mumpuni menguasai ilmu kebatinan yang bisa melihat para Dewa. Sewaktu, Si Muda di bawa ke kota mahluk halus dengan begitu lama membuat Si Bungsu berprasangka buruk terhadap kakaknya, apakah masih hidup atau sudah meninggal dunia sehingga ia berniat untuk naik ke darat tetapi ia tidak mampu untuk menembus kota makhluk halus tersebut yang dikenal sebagai “Kota Kebenaran atau Kota

Bunian". Padahal, kakaknya yang hidup di kota Bunian telah bergelimang dengan kemewahan dan kenikmatan, karena Dewa sangat memberikan pelayanan yang khusus untuk Si Muda ini. Selain itu juga, ilmu kebatinan yang dimiliki Si Muda, maka Dewa sudah berpikir untuk meninggalkan Paloh dan menjadikan Si Muda sebagai raja untuk menjaga Paloh nantinya. Pelantikan kepada Si Muda oleh Dewa Kayangan untuk menjadi raja penjaga Paloh, terlebih dahulu Para Dewa menanyakan kesanggupannya kepada Si Muda yang mana isi perjanjiannya adalah "barang siapa yang menjadi penguasa kota Paloh hendaknya menjadi pemimpin yang benar, jujur dan tidak melanggar peraturan yang telah dibuat oleh keempat Dewa sebelumnya. Jika hal itu dilanggar, maka akan turun hukuman yang setimpal menimpa kota Paloh". Hal inilah yang menjadikan kota Paloh sebagai kota kebenaran, yang artinya sebagai kebenaran dalam tingkah laku, tutur kata, dan bijak dalam mengambil keputusan. Setelah kesepakatan itu dibuat antara Si Muda dan Dewa Kayangan, maka Si Muda dilantik sebagai raja penguasa Paloh, sehingga raja muda memberi kerajaannya dengan nama Batu Bejamban. Menurut (Sastranagari, 2017), penghuni Paloh yang disebut sebagai kaum Bunian mempunyai bentuk yang hampir sama dengan manusia, tetapi perbedaannya terletak pada wajahnya. Kaum bunian tidak memiliki aris antara hidug dan bibir. Alisnya menyatu sehingga perbedaan ini sangat sungguh menyeramkan.

Kemudian, nasib yang dialami oleh Si Bungsu yang bertolak belakang dengan nasib kakaknya, yang mana Si bungsu yang berkeinginan untuk balik ke Jawa tetapi ia tidak bisa untuk balik dengan beberapa masalah, seperti pertanggungjawaban kepada raja Jawa dan ia tidak bisa sepenuhnya untuk mengemudikan kapal layar. Semenjak Si Bungsu tinggal di kapal layar, maka ia sering melanggar larangan yang telah dibuat oleh Dewa, seperti "mengganggu kehidupan hewan di hutan, tumbuh-tumbuhan dan sering kali mengotori aliran sungai dengan sisa-sisa makanan yang dimakannya". Oleh karena itu, sebagai balasannya, makhluk halus sering mendatangi Si Bungsu untuk memberi peringatan kepadanya sehingga ia sakit secara tiba-tiba dan sembuh juga secara tiba-tiba. (Indonesia!, t.t.).

Segala kemegahan dari Paloh yang telah dibangun oleh raja muda sebuah kota kerajaan yang begitu megah, tetapi diwaktu lain ia sudah mulai merasakan kehilangan sesuatu yang terjadi pada dirinya. Karena, pada waktu Si Muda pergi ke kota Bunian para Dewa, maka terlebih dahulu ingatannya dihapus oleh Dewa agar sejarah masa lalunya terlupakan. Akan tetapi ingatan tersebut hanya seketika, sehingga ia baru ingat dengan adiknya yang menemani berlayar pada waktu ingin pergi ke Kalimantan. Raja muda yang mempunyai ilmu kebatinan yang tinggi dan

apalagi mendapat kesaktian dari para Dewa, sehingga ia melihat sosok tubuh kerdil yang berada di kapal layar di daerah sungai Paloh, yang mana sosok tubuh tersebut adalah adiknya. Oleh karena itu, raja Muda menyuruh prajuritnya untuk menjemput adiknya dan dibawa ke kerajaan Bunian. Adiknya yang telah lama tidak berjumpa dengan kakaknya sehingga tidak lagi mengenali kakaknya yang telah menjadi raja Bunian tersebut. Kemudian, kakaknya memberitahukan kepada adiknya bahwa ia adalah Si Muda atau kakaknya, sehingga Si Bungsu memeluk erat kakaknya karena berpisah sangat begitu lama. Selang lama kemudian, kehidupan yang begitu mewah yang dirasakan oleh Si Bungsu, sehingga lama kelamaan Si Bungsu mengutarakan hatinya untuk mengajak kakaknya bersama-sama pulang di Jawa, tetapi kakaknya menolak karena kakaknya telah membuat perjanjian dengan Para Dewa sebelumnya. Akhirnya, Si Bungsu menyadari hal tersebut dan balik sendiri ke Jawa dengan dibekali uang emas, makanan secukupnya oleh kakaknya dan diawasi oleh pengawal kerajaan hingga ke laut Jawa.

Sepulang adiknya, maka raja Muda semakin memperbesar wilayah kerajaannya di Paloh dan membuat jalan perdagangan yang dikenal sebagai "Tanah Merah". Untuk menjaga keamanan di Paloh, apalagi Si Bungsu yang telah balik ke Jawa, maka pasti akan memberitahukan kekayaan yang ada di Batu Bejamban sehingga yang nantinya akan menimbulkan pertikaian banyak orang nantinya. Agar kejadian itu tidak terjadi, maka raja Muda meminta pertolongan kepada Dewa Kayangan untuk mengirim utusan sebagai menjaga kekayaan kerajaannya. Permintaan tersebut dipenuhi oleh Dewa Kayangan dan akhirnya Dewa mengutus "Mustika Bintang" untuk menjaga harta kekayaan istana yang tersimpan di dalam gua. Harta yang begitu banyak, sehingga dapat menerangi kerajaan raja Muda pada malam harinya. Kemudian, Para Dewa mengutus yang lainnya untuk menjaga harta tersebut yang bernama Mayangsari. Dia diperintahkan untuk memegang kunci gua tempat penyimpanan harta kekayaan di Batu Bejamban. Untuk memperluas kerajaan, maka raja Muda membina hubungan persaudaraan dengan Kesultanan Sambas yang mana pada waktu itu masih dipimpin oleh Bujang Nadi dan Dare Nandung. Agar hubungan semakin akrab, maka raja Muda, mengadakan pesta kerajaan di Semenanjung Borneo. Kerajaan Sambas di wakili oleh Raden Sandi dan Raden Sambir, Kesultanan Brunei diwakili oleh Sultan Tajudin dan kerajaan Pontianak. Perayaan ini juga untuk menetapkan simbol kerajaan sebagai lambang perekat pemersatu, yakni warna kuning yang melambangkan Kesultanan sambas, warna merah melambangkan Kerajaan Brunei dan Pontianak dan warna putih melambangkan Kerajaan Batu Bejamban. Setelah diadakan

perayaan tersebut, tersiar kabar bahwa daerah Sambas diserang oleh makhluk yang begitu kejam yang berasal dari keturunan jin. Kekejaman tersebut terlihat dari ia menyuruh wanita hamil untuk mendorong perahu ke dermaga, wanita perawan menjadi santapan setiap hari dan bayi dijadikan makanan untuk setiap harinya. Jin tersebut dikenal sebagai Tan Unggal. Oleh karena itu, raja muda mengutus orang kepercayaan untuk membasmikan Tan Unggal dan prajuritnya yang bernama Tan, (tahan banting) sehingga Tan Unggal dan prajuritnya dibunuh oleh Tan dari utusan raja muda. (Mustansyir, 2016, hlm. 33).

Dalam "kitab Negara Kertagama karya Prapanca", sebelum Tan Unggal memerintah Sambas, maka terlebih dahulu diperintah oleh "Nek Rihuh". Setelah Nek Rihuh meninggal, maka kemudian diperintah oleh Tan Unggal. Pada masa ini, pemerintahan yang begitu kejam pada masyarakat Sambas dari Tan Unggal sehingga Tan Unggal dibunuh oleh utusan raja Muda Paloh dan atas kekejamannya, sehingga hampir puluhan tahun masyarakat Sambas tidak mau lagi untuk mengangkat raja. Dengan adanya kekosongan kerajaan tersebut, sehingga pada awal abad ke-16 M (1530 M), Sambas kedatangan Bangsawan dari Jawa sekitar 500 orang. Mereka melarikan diri dikarenakan dari masalah politik di daerahnya. Kedatangan mereka ke Sambas tidak pernah menimbulkan konflik bagi Suku Melayu yang tinggal di Sambas. Mereka tinggal lama di sungai Sambas yang berada di Kota Lama, sehingga mereka mendirikan sebuah Panembahan atau Kerajaan Hindu, kemudian dikenal sebagai "Panembahan Sambas". Pada masa pemerintahan awal Kerajaan Sambas ini, tidak diketahui namanya. Kemudian setelah raja pertama wafat, maka digantikan oleh anaknya yang bernama Ratu Timbang Paseban dan kemudian digantikan oleh adiknya yang bernama Ratu Sapudak. Disaat Ratu Sapudak memimpin kerajaan Sambas, kemudian kedatangan tamu dari Sultan Sarawak ke 1 atau disebut juga Sultan Tengah sehingga sampai menetap di Sungai Sambas di daerah Kembayat Sri Negara. Anak laki-laki Sultan Sarawak yang bernama Sulaiman, terpikat dengan hati dari anak gadis raja Sapudak yang bernama Mas Ayu Bungsu, sehingga Sulaiman berubah menjadi Raden Sulaiman. (Murtadlo, 2014).

Pada awalnya, di masa Sambas dikuasai oleh kekuasaan tradisional, Sambas di perintah oleh kerajaan Majapahit, yang mana pemerintahannya menyebar di daerah Paloh, "Jawai" (Hade Irma Wati., dkk, 2015), Kota Lama dan wilayah-wilayah lainnya. Kota Paloh dipimpin oleh Raden Janur pada abad ke 14, kemudian digantikan oleh Wiqrama Whardana dan dilanjutkan lagi oleh Raja Gipang. Pada masa kekuasaan Raja Gipang di Paloh, maka Raja ini membuat

pangkalan pendaratan untuk pasukan kerajaan Majapahit, yang berada di Jawai, Paloh yang dimulai pada tahun 1350 M dan mengalami perubahan secara besar-besaran pada tahun 1364 M. Di awal ini juga, Kota Lama dan Kota Sebangun menjadi pusat kerajaan Ratu Sepudak. (Sunandar, 2015c, hlm. 15).

Rentetan-rentetan sejarah kerajaan Sambas yang berawal dari kerajaan yang kejam, kemudian digantikan oleh raja-raja lainnya sampai ke daerah Paloh, tetapi raja Muda yang berasal dari Jawa dan sudah menjadi orang kebenaran sehingga sampai sekarang tidak pernah tergantikan oleh raja-raja lainnya dan juga sampai sekarang masih dipercayai masih hidup dan menjaga Paloh. Konon katanya, daerah Paloh yang telah menetapkan simbol berwarna putih, sehingga masyarakat yang dinampakkan oleh kaum Bunian telah melihat sesosok buah putih atau "jallu" di daerah Batu Bejamban. Dunia misteri di kota Paloh hanya bisa dilihat dari orang-orang tertentu yang mendapatkan izin dari orang kebenaran. Sewaktu kejadian tragedi Sambas antara Suku Melayu dan Madura pada tahun 1999, begitu banyak masyarakat Paloh dan juga Sambas pergi ke Batu Bejamban untuk meminta bantuan kepada orang kebenaran dan pergi ke kerajaan Sambas untuk meminta bantuan kepada kerajaan Sambas. Bahkan, pada waktu itu, foto Kesultanan Sambas menjadi jimat kebal yang dibungkus dengan simbol kain putih kemudian dibungkus lagi dengan kain kuning dan jimat tersebut diberi khadam (bacaan) oleh seorang Dukun atau orang yang mempunyai Ilmu. Kepercayaan foto Kesultanan Sambas semakin kuat ketika ada masyarakat yang menaruh foto Sultan Sambas dan pada waktu itu terjadi kebakaran dengan menghabiskan beberapa rumah, tetapi rumahnya tidak terbakar, sehingga dia beranggapan rumahnya dijaga oleh Sultan.

Sampai saat ini, kepercayaan tentang masalah mistik di Paloh masih tetap saja ada, sehingga untuk pergi ke Paloh, maka terlebih dahulu mengucapkan salam kepada penjaga Paloh dan jika tidak permissi maka ditakutkan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan. Untuk melihat kebenaran tersebut, sehingga pernah juga orang yang mempunyai indera keenam menerawang dengan mata batin, dan mengatakan bahwa Batu Bejamban merupakan kota yang terbesar di Kalimantan Barat. Pelabuhan yang terbesarnya, ada di Kota Lama. Cerita tersebut didukung juga oleh salah satu mimpi masyarakat Paloh yang pernah mendengar cerita orang tua dahulu, sewaktu ia masih kecil bahwa pernah, pada zaman Jepang melintasi Batu Bejamban pada hari malam. Orang Jepang tersebut, melihat bahwa Batu Bejamban adalah Kota yang besar, hampir sama dengan Kota di Jepang, kata orang Jepang sendiri. Pada saat dia melintasi Batu Bejamban,

dia memberi tanda dari sungai tersebut. Namun, pada waktu siang, orang Jepang kembali lagi, ternyata hanyalah hutan belantara. Padahal, tanda yang diberinya masih ada. (Masyarakat Paloh, surat, 2017). Kejadian-kejadian ini yang berawal dari pesawat yang hilang, kemudian adanya penampakan kota yang modern di Paloh sampai saat ini masih dipercayai oleh sebagian masyarakat Paloh dan luar Paloh.

Batu Bejamban dan daerah Paloh lainnya dianggap oleh sebagian masyarakat Paloh sebagai tempat tinggal makhluk halus yang mempunyai nilai keramat. Hampir setiap minggu, selalu ada saja yang mengunjunginya, yang bukan saja dari Suku Melayu yang tinggal di Paloh/luar Paloh, tetapi berasal juga dari Suku Cina yang tinggal di berbagai daerah, termasuk Jakarta. Suku Cina, hampir setiap tahun, datang ke Batu Bejamban untuk membayar niat. Karena, pada saat meminta di Batu Bejamban niat dari Suku Cina terkabul, sehingga Batu Bejamban dibangun oleh Cina yang berasal dari Jakarta. Sementara, bagi Suku Melayu pergi ke Batu Bejamban, tergantung juga niatnya. Ada yang minta carikan jodoh, mengobati berbagai macam penyakit dan dalam hal kegiatan lainnya.

Banyaknya Suku Cina yang datang di Batu Bejamban untuk meminta kekayaan dengan cara “menyemah” dan menggunakan sesajian babi untuk memanggil Jin Cina yang bertolak belakang dengan penunggu Batu Bejamban, sehingga penunggu dari Batu Bejamban, merasa dikotori oleh Suku Cina, dan akhirnya penunggu dari Batu Bejamban telah meninggalkan Batu Bejamban dan balik ke Istana Sambas. Dan ada juga Dukun yang lainnya mengatakan bahwa balik ke kayangan. Mereka akan datang lagi ke Batu Bejamban, kalau dipanggil oleh Dukun yang mengetahui cara memanggilnya. Bagi masyarakat yang mengunjungi Batu Bejamban yang mempunyai nilai kejujuran, kebenaran, maka barang sakti yang ada di Batu Bejamban akan menghampiri masyarakat tersebut, tanpa perlu lagi untuk memintanya. Sementara, orang yang pergi ke Batu Bejamban hanya orang yang serakah dan meminta barang yang bermacam-macam sehingga tidak akan diberinya.

Menurut Dukun Besar Paloh, bahwa ia telah diberi oleh orang kebenaran yang namanya “tongkat sakti” dan “besi kuning”. “Tongkat sakti”, kegunaannya untuk pergi kemana-mana, agar selalu dilindungi dan “besi kuning” untuk kebal. Sebelum mendapatkan barang sakti di Batu Bejamban, ia banyak menggunakan ilmu hitam. Sementara ini, karena sudah mendapatkan ilmu di Paloh yang disebutnya sebagai ilmu putih sehingga ilmu hitam tidak lagi digunakan. Ilmu putih dianggapnya adalah untuk menolong orang. Oleh karena itu, untuk mengobati orang yang sakit, maka Dukun Paloh terlebih dahulu pergi ke Batu Bejamban untuk meminta tolong dan mengadakan beberapa ritual. Banyaknya

peminat dari “tongkat sakti” yang sampai dari Brunei untuk membelinya, tetapi karena kabar beritanya tidak ada sehingga dijual kepada Polisi di Sambas. (Wawancara dengan Dukun di Wilayah Paloh, surat, 2017).

Kemudian, pada saat kantor Polsek dibangun, tetapi tidak terlebih dahulu meminta izin kepada penjaga Paloh sehingga tidak ada polisi yang berani untuk menidurinya, dan akhirnya dipanggil Dukun besar Paloh untuk meminta izin kepada orang kebenaran terlebih dahulu. Pada saat salah satu anggota polisi kehilangan uang, maka kepada Dukun Paloh, polisi tersebut meminta bantuan dan akhirnya barang yang hilang ditemukan. Pada saat adanya rencana pembangunan jalan dari Paloh Merbau menuju Temajuk, maka ia terlebih dahulu dipanggil untuk meminta izin kepada penunggu Paloh. Menurutnya, untuk meminta izin kepada penjaga Paloh atas akan dibangunnya jalan darat menuju Merbau-Temajuk, maka ia menggunakan sesajian yang diberikan kepada makhluk halus sebagai ungkapan permissi, yang terdiri dari bermacam-macam “bunga, rateh, beras kuning, dan kak gontal”. Pada saat ia memberikan sesajian tidak menggunakan ayam, karena niat pertamanya tidak dengan menggunakan ayam, tetapi menggunakan “hidung mak sinar”. Makna dari “Hidung Mak Sinar” sebenarnya bacaan dari “Roh Ku, Cahayeku, Dagingku dengan Anginku, Nyawaku Akiku, Sifatku Kakiku, Jasadku Tanahku. Dari Tanah ke Tanah dari Angin ke Angin”. (Wawancara dengan Dukun di Wilayah Paloh, surat, 2017).

Sejak dahulu sampai sekarang, daerah Paloh masih tetap saja Paloh yang masih saja tersimpan dunia mistik sehingga walaupun tempat makhluk halus sudah dikotori oleh Suku Cina, tetapi masih saja kalau mau pergi ke Paloh tidak boleh berkata sumbar, baik di darat dan juga di laut. Jika sumbar, maka akan menjadi kualat dari penjaga Kota Paloh. Karena, kalau masih saja kita melanggar pantangan dan larangannya, maka akan mengakibatkan macam-macam kejadian yang nantinya akan menimpa diri kita sendiri. Mungkin, kalau kita balik dari Paloh, nanti kepala kita bisa menjadi gundul (botak). Oleh karena itu, kalau mau ke Paloh memang harus permissi dulu. Kalau ada apa-apa, harus minta maaf. Daerah Paloh merupakan daerah kebenaran, kejujuran, yang masyarakatnya tidak boleh berbuat macam-macam atau melanggar pantangan. Masyarakat pernah memancing ikan di sungai Paloh dengan mengatakannya banyak ikan di Paloh, maka ikan tersebut berubah menjadi kayu dan tidak lagi menjadi ikan. (Wawancara dengan Dukun di Wilayah Paloh, surat, 2017).

Hal ini juga telah dibenarkan juga oleh salah satu polisi yang bertugas di Paloh, yang mana dia telah diberi peringatan oleh Dukun Paloh agar tidak boleh berkata asal-asal karena ada

pantangan dan larangan di kawasan Paloh. Lebih lanjut lagi, polisi tersebut menceritakan pengalamannya pada tahun 2006, bahwa sewaktu ia menjaga di Pos Perbatasan Temajuk dan balik dari Temajuk melalui jalan pantai dengan menggunakan sepeda motor dan dalam pikirannya agak sumbar sedikit dengan mengatakan, “bagusnya jalan pantai yang telah dilaluinya”. Setelah beberapa menit kemudian, ban motornya bocor, sehingga ia terpaksa menyerat sepeda motornya. Sejak kejadian tersebut, sampai saat ini, ia tidak lagi pernah mengucapkan kata-kata yang asal-asal, karena nantinya akan membawa mala petaka bagi dirinya. (Polisi, surat, 2017).

Paloh yang terkenal dengan kemistikannya terhadap dunia gaib, maka masyarakat untuk berinteraksi dengan dunia gaib melalui perantara seorang dukun, sebagaimana pendapat Paul Reddish, Penny Toka, and Radek Kundta (2016) dan Koentjaraningrat (2014), tentang peran dukun bagi masyarakat dalam beragama dalam melaksanakan ritual keagamaan.

Dengan demikian, dari beberapa sejarah tentang kepercayaan masyarakat Paloh dalam beragama menggambarkan tentang dinamika keagamaan masyarakat Paloh dalam beragama. Kepercayaan yang masih kental terhadap nilai nenek moyang hampir secara keseluruhan pada masyarakat Paloh telah mematahkan teori Rumadi, (2012) tentang otoritas keagamaan setiap individu dan Rota & Krüger, (2019), tentang komunitas baru masyarakat dalam beragama dari dampak perkembangan teknologi.

Masyarakat Paloh secara global telah mengalami perubahan sebagaimana daerah yang sudah maju, tetapi nilai-nilai dari kisah cerita nenek moyang tentang Paloh sebagai kota kebenaran, kota larangan, kota hukuman bagi masyarakat Paloh dan luar Paloh yang berniat jahat terhadap Paloh tersebut. Simbol kemistikan dan nilai kepercayaan tidak mampu menggeser dari kepercayaan masyarakat Paloh terhadap sesuatu yang mistik di era informasi saat ini.

D. KESIMPULAN

Dinamika keagamaan dari dampak perubahan yang dialami masyarakat seiring dengan perkembangan teknologi, tidak mampu mengubah kepercayaan masyarakat Paloh terhadap sesuatu yang mistik.

DAFTAR PUSTAKA

Adnan. (2015). Urgensitas Pendidikan Islami Dalam Membangun Rakyat Sambas di Era Masyarakat Ekonomi Asean (MEA) dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kalimetro Intelegensia.

Daerah Paloh seiring dengan waktu mengalami perubahan yang luar biasa, tetapi tidak mampu mengubah dinamika keagamaan masyarakat Paloh secara keseluruhan.

Sistem kepercayaan masyarakat Paloh merupakan sebuah adat, tradisi yang perlu dilestarikan sekaligus untuk mengajarkan kepada generasi milenial bahwa mayoritas suku Melayu adalah suku yang bermartabat sehingga kata-kata, tingkah laku yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, mendapat ancaman dari orang kebenaran terhadap masyarakat di Paloh. Intinya, untuk pergi ke Paloh harus sesuai dengan ucapan dan perkataan sehingga nenek moyang yang mengajarkan nilai kebaikan kepada keturunannya dengan nilai mistik, pada hakikatnya adalah untuk mengajarkan kebaikan.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih kepada masyarakat Paloh yang terdiri dari delapa desa, khususnya di Merbau, Temajuk, Matang Danau, Guntung, Matang Putus, Kalimantan dan Arung Parak. Terima kasih juga atas masukan dan kritikan kepada dosen pembimbing, yakni Mujiburrahman (Rektor UIN Antasar Banjarmasin) dan Wahyudin yang bersedia memberikan masukan dan kritikan dari artikel ini yang merupakan bagian terkecil dari pembahasan disertasi penulis.

- Agus Salim. (2014). *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia* (Cetakan Ke-2). Tiara Wacana Yogya.
- Agustono, I. (2016). Dinamika Politik Islam Semenanjung Arab 1800-1930 M dan Pengaruh Berdirinya Kerajaan Arab Saudi Modern terhadap Praktik Keagamaan. *Maraji: Jurnal Ilmu Keislaman*, 3(1), 80–105. <https://doi.org/10.36835/maraji.v3i1.63>
- Anggraini, I. (2013). Sikap Masyarakat Surabaya Terhadap Pesan Mistik Dalam Program Acara Dua Dunia Di Trans 7. *E-Komunikasi*, 1(1), 1–12.
- Arikunto, S. (2010). *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Rineka Cipta.
- Arkanudin. (t.t.). *Pluralisme Suku Dan Agama Di KALBAR* [(Laporan Hasil Penelitian Pusat Penelitian FISIP dan Program Magister Ilmu Sosial, Untan Pontianak)].
- Aslan. (2019). Peran Pola Asuh Orangtua di Era Digital. *Jurnal Studi Insania*, 7(1), 20–34.
- Aslan. (2019). *Pergeseran Nilai Di Masyarakat Perbatasan (Studi tentang Pendidikan dan Perubahan Sosial di Desa Temajuk Kalimantan Barat)* [Disertasi, UIN Antasari Banjarmasin]. <https://idr.uin-antasari.ac.id/10997/>
- Aslan, & Hifza. (2020). The Community Of Temajuk Border Education Values Paradigm On The School. *International Journal of Humanities, Religion and Social Science*, 4(1), 13–20.
- Azra, A. (2013). Islamisasi Jawa. *Studi Islamika*, 20(1), 169–177.
- Belo, M. I. O. M. (2016). *Islam di Kesultanan Sambas Kalimantan Barat (1600-1732)* [Skripsi tidak diterbitkan]. Sanata Dharma.
- Cassirer, E. (1994). *An Essay on Man, An Introduction to Philosophy of Human Culture*. University Press.
- Daud, A. (1997). *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. PT. Raja Grafindo Persada.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books, Inc., Publisher.
- Hade Irma Wati., dkk. (2015). Potensi Obyek Dan Daya Tarik Pulau Pontianak Sebagai Wisata Alam Di Kecamatan Jawai Selatan Kabupaten SambaS. 3(1), 65–73.
- Hafield, I. S. (t.t.). *Legenda Mistis Negeri Paloh Kerajaan Gaib di Kalimantan | SegiEmpat*. Diambil 13 Januari 2019, dari <https://segiempat.com/aneh-unik/mistis/legenda-negeri-paloh/>
- Hancock, B., Ockleford, E., & Windridge, K. (2009). *An Introduction to Qualitative Research*. University of Sheffield regent Court.
- Herawati, E. (2019). Budaya, Agama, dan Makna Volunterisme Bagi Kader Warga Peduli Aids di Kota Bandung. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(02), 132–141.
- Hermansyah. (2010). *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*. KPG (Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole Francaise d'Extreme-Orient, STAIN Pontianak, KITLV).
- Hermansyah. (2013). Islam Dan Toleransi Beragama Dalam Masyarakat Muslim Kanayatn Dayak Di Kalimantan Barat. *Islamika*, 7(2), 340–359.
- Humaeni, A. (2012). Makna Kultural Mitos dalam Budaya Masyarakat Banten. *Antropologi Indonesia*, 33(3), 159–179.
- Huruswati., dkk, I. (2012). *Evaluasi Program Pembangunan Kesejahteraan Sosial Di Desa Perbatasan—Kalimantan Barat 2012*. P3KS Press.
- Imam Suprayogo & Tobroni. (2001). *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Remaja Rosdakarya.
- Indonesia!, I.-S. B. (t.t.). *Misteri dan Keunikan Suku Gaib Paloh dari Sambas Kalimantan Barat*. Diambil 13 Januari 2019, dari <http://indoborneonatural.blogspot.com/2014/07/misteri-dan-keunikan-suku-gaib-paloh.html>
- Jan Jonker, Bartjan J.W. Pennink dan Sari Wahyuni. (2011). *Metodologi Penelitian*. Salemba Empat.
- Kementerian Agama. (2017). *Kementerian Agama Kabupaten Sambas*.
- Koentjaraningrat. (2014). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Rineka Cipta.
- Koten, T. (t.t.). *Inilah Kerajaan Siluman, Bangsa Paloh, di Hutan Belantara Ka...* Diambil 13 Januari 2019, dari <http://www.netralnews.com/news/rsn/read/115943/inilah-kerajaan-siluman-bangsa-paloh-di-hutan-belantara-kalimantan>
- Kuntjaraningrat. (2002). *Metode Penelitian Masyarakat*. Rineka Cipta.
- Langaji, A. (2016). *Dinamika Aliran Keagamaan Sempalan: Tinjauan Perspektif Sosiologi Agama*. HIKMAH, XII(1), 141–162.
- Lapidus, I. M. (1991). *A History of Islamic Societes*. Cambridge University Press.
- M. Djunaidi Ghony & Fauzan Almansur. (2012). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Ar-Ruzz Media.
- Mahjuni. (2017). *Orang Bunian di Paloh* [Surat].
- Malefijt, A. D. W. (1968). *Religion And Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*. Macmillan Publishing Co., INC.
- Mardiyati, I. (2011). *Perkembangan Pendidikan dan Perilaku Keberagaman Pada Masa Kesultanan Sambas*. *Walisongo*, 19(2), 335–338.
- Masyarakat Paloh. (2017). *Cerita dari mulut ke mulut tentang orang Bunian di Paloh* [Surat].

- Matthew B. Miles A Michael Huberman. (1994). *Qualitative Data Analysis: An expanded sourcebook*. SAGE Publication.
- Mujiburrahman. (2008). *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*. Pustaka Pelajar.
- Mujiburrahman. (2013). *Bercermin Ke Barat: Pendidikan Islam Antara Ajaran dan Kenyataan (Cetakan Pertama)*. Jendela.
- Mujiburrahman. (2015). *Agama, Media Dan Imajinasi: Pandangan Sufisme Dan Ilmu Sosial Kontemporer (Cetakan 2)*. Antasari Press.
- Mujiburrahman. (2017a). *Agama Generasi Elektronik (Cetakan Pertama)*. Pustaka Pelajar.
- Mujiburrahman. (2017b). *Humor, Perempuan dan Sufi*. Kompas, Gramedia.
- Mujiburrahman. (2018). *Orientasi Penilaian BKD Online, Kopertais Wilayah XI Kalimantan Tahun 2018*.
- Murtadlo, M. (2014). Masjid Kraton Sambas dalam Konstelasi Pembaharuan Islam di Kalimantan Barat. *Lektur Keagamaan*, 12(1), 207–234.
- Mustansyir, R. (2016). *Kearifan Lokal Masyarakat Melayu Sambas Dalam Tinjauan Filosofis: Legenda Rakyat, Filosofi Air dan Tradisi (ed) Amin Ma'ruf*. Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada.
- Nottingham, E. K. (1996). *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Nahorang, Ed. CV. Rajawali.
- P, C. E. (1944). *Religious Dynamics*. *Journal of the American Academy of Religion*, XII(2), 110–112. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XII.2.110>
- Pals, D. L. (2012). *Seven Theories Of Religion*, Terj. Inyik Ridwan Muzir & M. Syukri. IRCiSOD.
- Paul Reddish, Penny Toka, and Radek Kundta. (2016). *Religious Cognition and Behaviour in Autism: The Role of Mentalizing*. *Psychology of Religion*, 26(2), 96–112.
- Polisi. (2017). *Pengalaman Polisi di Paloh [Surat]*.
- Rakhmat, J. (2013). *Psikologi Agama: Sebuah Pengantar*. Mizan Pustaka.
- Ridwan, B. (2016). POTRET ORGANISASI KEAGAMAAN DAN RESPON TERHADAP DINAMIKA KEHIDUPAN KEBERAGAMAAN DI SALATIGA. *INFERENSI*, 5(1), 101. <https://doi.org/10.18326/infsl3.v5i1.101-120>
- Roem, E. R., & Sarmiati. (2019). Perubahan Sosial Budaya Akibat Media Instagram Bagi Kalangan Mahasiswi di Kota Padang. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(02), 202–210.
- Roland Robertson, ed.,. (1995). *Agama: Dalam Analisa Dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Cetakan ke-4). PT. RajaGrafindo Persada.
- Rota, A., & Krüger, O. (2019). The Dynamics of Religion, Media, and Community: Online - Heidelberg *Journal of Religions on the Internet*, 14, 1–20. <https://doi.org/10.17885/hejup.rel.2019.0.23945>
- Rumadi. (2012). ISLAM DAN OTORITAS KEAGAMAAN. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 20(1), 25–54. <https://doi.org/10.21580/ws.20.1.183>
- Sanaky, H. (2005). Sakral (sacred) dan profan: Studi pemikiran Emile Durkheim tentang sosiologi agama. *laporan*. Makalah Diskusi Kelas, Program Doktor [S-3] Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 6, 1–24.
- Sastranagari. (2017, Januari 4). Paloh, Negeri Gaib yang Dipercaya Bersemayam di Pedalaman Hutan Kalimantan. *Boombastis.com | Portal Berita Unik | Viral | Aneh Terbaru Indonesia*. <https://www.boombastis.com/negeri-gaib-paloh/85116>
- Silalahi, U. (2009). *Metode Penelitian Sosial*. PT. Refika Aditama.
- Suhardi, M., Mulyono, S., Aslan, Syakhrani, H. A. W., & Putra, P. (2020). Perubahan kurikulum lembaga pendidikan Islam di Sambas pada masa Kesultanan Sambas. *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*, 9(1), 034–048. <https://doi.org/10.32832/tadibuna.v9i1.2715>
- Sunandar. (2014). Melacak Hubungan Kesultanan Sambas dan Bugis (Studi Awal terhadap Naskah Tuhfat al-Nafis). *Jurnal Khatulistiwa – Journal Of Islamic Studies*, 4(2), 117–125.
- Sunandar. (2015a). *Melayu Dalam Tantangan Globalisasi: Refleksi Sejarah dan Berubahnya Sistem Referensi Budaya*. *Khatulistiwa*, 5(1), 60–73.
- Sunandar. (2015b). *Politik Identitas Dan Tantangan Globalisasi Masyarakat Perbatasan Dalam Menghadapi MEA 2016*. *Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region*.
- Sunandar. (2015c). *Politik Identitas Dan Tantangan Globalisasi Masyarakat Perbatasan Dalam Menghadapi MEA 2016*. *Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region*.
- Sztompka, P. (1993). *Sociology Of Social Change*. Oxford UK.
- Thambun Anyang, Y. (2003). *Gambaran Kenyataan Keragaman Hukum Di Kalimantan Barat*. Seminar dan Pelatihan Pluralisme Hukum, diselenggarakan oleh HuMA, 1–10.
- Thomas F. O'Dea. (1996). *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal (Cet-7)*. PT. Raja Grafindo Persada.
- Toffler, A. (1970). *Future Shock*. Bantam Books.
- Toffler, A. (1980). *The Third Wave*. William Morrow and Company, INC.

- Usman (Camat Paloh). (2013). Daftar Nama Rupa Bumi Wilayah Kecamatan Paloh. Kecamatan Paloh.
- Viktor, A. et al. eds. (2014). Sejarah Sosiologi Budaya Bernafkah Komunitas Adat Suku Duano. *Paramita*, 24(2), 186–199.
- Wawancara dengan anggota Pokdarwis. (2017, Juni 7). [Surat].
- Wawancara dengan Dukun di Wilayah Paloh. (2017). [Surat].
- Yusriadi. (2014). Sejarah dan Perkembangan Orang Melayu di Riam Panjang, Kalimantan Barat. *Khatulistiwa*, 4(2), 140–149.
- Yusriadi. (2019). Identitas Orang Melayu di Hulu Sungai Sambas. Elmans' Institute.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



BUDAYA SIRI' NA PACCE DAN SIPAKATAU DALAM INTERAKSI SOSIAL MASYARAKAT SULAWESI SELATAN

Auliah Safitri^(1*), Suharno⁽²⁾

^{1,2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 09th September, 2019
Review : 02nd March, 2020
Accepted : 13th May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Siri' Na Pacce; Sipakatau; Social Interaction

CORRESPONDENCE

*E-mail: auliahsafitri@yahoo.com

ABSTRACT

The plurality of Indonesian, beside of becoming a property, also becoming a boomerang for the unity of a nation. The conflict that arises will not resolve if they are left casually. The disputes can be overcome and avoided if the society can build positive social interaction among fellow. Therefore, in facing conflicts, it is necessary to realize that an ethnic group is not a social group that must be considered by, however, a local knowledge that is store in a culture of ethnic groups. This research aims to determine the social interaction of South Sulawesi's communities, namely the ethnic of Bugis, Makassar, Mandar, and Toraja. Those four ethnics have had cultural characteristics that have been being a customs and philosophies of their lives because they have normative elements values that can bind their members. This research is compiled through a literature study in which the data obtained from various books and journals. The result reveals that the ethnics of South Sulawesi have been building social interaction based on the culture of Siri' Na Pacce and Sipakatau, which are the main foundation in building positive communication among fellow. Those cultures must be well implemented and maintained in building social interaction.

A. PENDAHULUAN

Manusia di dalam menjalankan kehidupannya sebagai makhluk sosial dan bagian dari masyarakat tidak dapat terlepas dari anggota masyarakat lainnya. Manusia akan selalu membutuhkan manusia lainnya untuk dapat berinteraksi maupun bertukar pikiran. Pola hubungan tersebut akan membangun interaksi sosial dalam masyarakat. Interaksi sosial adalah hubungan-hubungan sosial yang bersifat dinamis yang berkaitan dengan orang perorangan, kelompok perkelompok, maupun perorangan terhadap kelompok atau sebaliknya (Setiadi & Kolip, 2011). Dalam interaksi sosial, terjadi hubungan timbal balik antara individu dengan individu,

individu dengan kelompok, dan kelompok dengan kelompok (Soekanto, 2010).

Pada dasarnya dalam hubungan interaksi sosial, dapat terjadi interaksi positif ataupun negatif. Interaksi positif terjadi apabila terdapat hubungan timbal balik yang saling menguntungkan. Sementara interaksi negatif terjadi jika hubungan timbal balik merugikan satu pihak atau keduanya (bermusuhan). Interaksi sosial inilah yang menjadi pondasi dari hubungan yang berupa tindakan berdasarkan norma dan nilai sosial yang berlaku. Interaksi sosial dapat berlangsung dengan baik jika aturan-aturan dan nilai-nilai yang ada dapat dilakukan dengan baik. Jika tidak ada kesadaran atas pribadi masing-masing maka proses interaksi sosial itu sendiri

tidak akan dapat berjalan sesuai dengan yang diharapkan. Pada proses interaksi sosial akan ada hubungan saling mempengaruhi antar satu dengan yang lain atau bisa disebut dengan *give and take* baik secara lisan maupun perbuatan yang dapat menimbulkan perubahan di dalam perasaan dan juga kesan yang ada dalam pikiran dan selanjutnya bisa menentukan tindakan yang akan dilakukan.

Dalam berbagai macam kelompok sosial di mana manusia menjadi anggota-anggotanya seperti kekeluargaan, keorganisasian, dan berbagai macam kelompok lainnya, setiap anggota akan melakukan interaksi antar satu dengan yang lainnya secara langsung ataupun tidak langsung.

Interaksi-interaksi sosial yang terjadi di dalam kehidupan sehari-hari masyarakat muncul sebagai akibat dari kemajemukan dan pluralisme budaya Indonesia (Purbasari & Suharno, 2019). Interaksi manusia dengan sesamanya dalam kehidupan bertujuan untuk menghasilkan pergaulan hidup dalam kelompok sosial. Pergaulan hidup akan terjadi apabila manusia dalam hal ini orang perorangan atau kelompok-kelompok manusia yang bekerja sama saling berbicara untuk mencapai tujuan bersama.

Indonesia dengan kemajemukannya mampu menjadi satu kesatuan yang dibangun dari beberapa perbedaan baik dari segi budaya, suku, ras, dan agama. Indonesia dengan berbagai keberagaman tersebut juga mampu menjadi satu yang berlandaskan pada Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika. Namun dalam kenyataannya konflik-konflik dalam keberagaman yang timbul sebagai akibat dari interaksi sosial tidak dapat dihindarkan. Konflik pada dasarnya merupakan sebuah hal yang selalu ada dan sulit untuk dipisahkan dalam kehidupan sosial. Konflik sosial merupakan gambaran tentang perselisihan, percekocokan, ketegangan atau pertentangan sebagai akibat dari perbedaan-perbedaan yang muncul dalam kehidupan masyarakat, baik perbedaan yang bersifat individual maupun perbedaan kelompok (Irwandi & Chotim, 2017).

Samovar *et al.* (2009) mendefinisikan beberapa definisi konflik. Pertama, konflik adalah pertentangan antara banyak kepentingan, nilai, atau arah serta merupakan bagian yang menyatu sejak kehidupan ada. Karenanya konflik merupakan sesuatu yang tidak terelakkan yang dapat bersifat positif atau negatif. Kedua, konflik adalah suatu hubungan yang melibatkan dua

orang atau lebih yang memiliki atau merasa memiliki kepentingan dan tujuan yang bertentangan. Ketiga, konflik adalah proses pertentangan yang diekspresikan di antara dua pihak atau lebih yang saling tergantung mengenai suatu objek konflik, menggunakan pola perilaku dan interaksi yang menghasilkan keluaran konflik.

Terjadinya konflik biasanya dipicu oleh beberapa faktor. Menurut Muslim (2013), beberapa permasalahan yang dapat memicu konflik dalam interaksi sosial antara lain etnosentrisme, *misunderstanding of culture values*, stereotip, dan prasangka. Permasalahan pertama adalah etnosentrisme. Etnosentrisme merupakan suatu sikap yang membuat kebudayaan diri menjadi patokan dalam mengukur baik buruk, tinggi rendah, dan benar salah kebudayaan lain. Lalu permasalahan kedua adalah tentang kesalahpahaman antar budaya. Sebagai contoh kecil, *mabbuse* dalam bahasa Sidrap sering digunakan kepada orang yang dipersilahkan. Namun bagi orang Bone, istilah tersebut memiliki konotasi yang merendahkan harga diri bahkan dianggap sebagai sebuah pelecehan. Perbedaan-perbedaan semacam ini di sisi lain sebagai khasanah dan kebudayaan yang dimiliki Indonesia, namun pada sisi lain merupakan bumerang akan lahirnya disintegrasi sosial. Permasalahan ketiga adalah stereotip, yaitu keyakinan yang terlalu menggeneralisir, disederhanakan, atau dilebih-lebihkan terhadap kelompok etnis tertentu. Dan persoalan yang terakhir adalah prasangka, yaitu sikap yang tidak beralasan terhadap *outgroup* yang didasarkan pada komparasi dengan *ingroup* seseorang.

Indonesia dengan kemajemukan yang dimiliki juga acap kali dihadapkan dengan beberapa konflik serius yang mengancam persatuan dan kesatuan Bangsa. Pada tahun 2017 lalu terjadinya kasus penistaan agama yang dilakukan oleh seorang Gubernur. Pada tahun 2019 terjadi konflik yang disebabkan oleh diskriminasi suku sehingga suku tersebut mengambil sikap yang sangat ekstrim dan semakin mantap untuk memisahkan diri dari Indonesia. Konflik-konflik semacam ini bisa saja diprakarsai oleh permasalahan seperti etnosentrisme, kesalahpahaman, stereotip, maupun prasangka. Dari konflik-konflik tersebut dapat kita pahami bahwa agama dan suku adalah dua hal yang sifatnya sangat sensitif.

Oleh sebab itu, hendaknya ucapan dan perbuatan tentang kedua hal tersebut maupun indikator kemajemukan lainnya tetap harus dijaga demi persatuan dan kesatuan Indonesia.

Soetopo (1999) mengklasifikasikan jenis konflik yang dipandang dari segi materinya. Pertama, konflik tujuan, terjadi jika ada dua tujuan yang kompetitif bahkan yang kontradiktif. Kedua, konflik peranan, terjadi jika manusia memiliki lebih dari satu peranan dan tiap peranan tidak selalu memiliki kepentingan yang sama. Ketiga, konflik nilai muncul karena perbedaan nilai yang dimiliki setiap individu dalam organisasi sehingga konflik dapat terjadi antar individu, individu dengan kelompok, bahkan kelompok dengan organisasi. Kelima, konflik kebijakan, yaitu suatu konflik yang terjadi karena ada ketidaksetujuan individu atau kelompok terhadap perbedaan kebijakan yang dikemukakan oleh satu pihak dan kebijakan lainnya.

Anggapan yang menyatakan bahwa konflik dapat teratasi dengan sendirinya apabila dibiarkan merupakan anggapan yang salah karena kenyataannya konflik akan terus berkembang dan akan semakin sulit dikelola apabila tidak segera diselesaikan (Anggraini, 2019). Dalam menghadapi dan menghindari konflik-konflik tersebut, diperlukan kebudayaan yang di dalamnya mengandung nilai-nilai normatif karena kebudayaan memiliki kekuatan memaksa setiap pendukungnya untuk mematuhi segala aturan yang melekat. Seperti yang dijelaskan Dharmawan (2019) bahwa budaya terdiri dari seperangkat nilai-nilai yang dipelajari, keyakinan, standar-standar, pengetahuan, moral, hukum, dan perilaku yang disampaikan oleh individu atau masyarakat yang menentukan bagaimana seseorang bertindak dan memandang dirinya dan yang lain. Senada dengan pendapat Soekanto (2010) yang menyatakan bahwa kebudayaan mencakup semua yang telah didapat atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat yang meliputi segala sesuatu yang dipelajari dari pola perilaku normatif. Dalam konteks budaya, manusia disebut sebagai *animal simboly* yang merupakan makhluk yang penuh simbol dan makhluk budaya yang hidupnya terbentuk oleh produk budaya (Larasati, 2018). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa budaya tidak diwariskan melalui kode genetik, melainkan melalui proses enkulturasi

yaitu proses interaksi manusia di mana seorang individu belajar dan menerima budayanya.

Setiap bangsa, etnik dan sub etnik memiliki kebudayaan yang dipandang sebagai manifestasi kehidupan setiap orang atau kelompok orang (Ode & Rachmawati, 2017). Kebudayaan yang tersimpan dalam suku bangsa atau etnik mengandung unsur-unsur dan aspek-aspek sosial yang menjadi pembeda dengan suku bangsa lainnya, misalnya sistem ekonomi, pengetahuan dan teknologi, kepercayaan, politik organisasi sosial, bahasa, dan kesenian. Unsur-unsur kebudayaan tersebut yang dapat digunakan sebagai media resolusi konflik antara lain sistem bahasa, sistem peralatan hidup dan teknologi, sistem ekonomi dan mata pencarian hidup, sistem kemasyarakatan dan organisasi sosial, kesenian, dan sistem kepercayaan atau agama.

Unsur pertama adalah sistem bahasa. Bahasa merupakan alat komunikasi yang efektif dalam proses pergaulan manusia. Begitupun dengan bahasa lokal yang diharapkan mampu mengkomunikasikan gagasan-gagasan perdamaian untuk mengakhiri konflik baik dalam fase pra-konflik maupun pasca-konflik. Unsur kedua yaitu sistem peralatan hidup dan teknologi. Unsur ini dapat digunakan sebagai media untuk mengembangkan kehidupan di level lokal dengan baik dan terus mengalami perkembangan walau masih bersifat sederhana. Dengan adanya kehidupan yang stabil, harmonis, dan kondusif maka potensi-potensi yang menggiring ke arah terjadinya konflik dapat diredam.

Unsur ketiga yaitu sistem ekonomi dan mata pencaharian hidup. Unsur ini memiliki potensi besar untuk menciptakan peluang terjadinya konflik sosial. Sistem ekonomi masyarakat lokal dan juga mata pencaharian hidup masyarakat lokal syarat akan nilai-nilai yang mampu menciptakan harmoni dalam masyarakat. Begitu juga dengan sistem mata pencarian hidup masyarakat lokal yang tetap memegang teguh prinsip toleransi, kebersamaan, dan juga kesetiakawanan sosial. Unsur ketiga yaitu sistem kemasyarakatan dan organisasi sosial. Unsur ini memegang peranan yang penting sebagai media resolusi konflik di masyarakat. Keberadaan pihak-pihak dalam organisasi-organisasi sosial di tingkat lokal diharapkan menjadi penguat persatuan dan konsolidasi masyarakat di level akar rumput sekaligus juga memainkan peran

sebagai mediator dalam proses resolusi maupun rekonsiliasi konflik.

Unsur kelima yaitu kesenian. Keberadaan kesenian dapat berfungsi sebagai media untuk mempersatukan masyarakat. Kesenian memiliki nilai-nilai universal yang mampu mempersatukan masyarakat baik di level lokal maupun global. Media-media kesenian berfungsi sebagai media propaganda untuk mengakhiri konflik. Unsur yang keenam sekaligus terakhir yaitu sistem kepercayaan atau agama. Sistem kepercayaan atau agama yang dianut masyarakat dipercaya terus mempromosikan pesan-pesan perdamaian kepada pemeluknya. Asumsi bahwa setiap agama tidak mengajarkan tentang kekerasan diyakini mampu secara efektif membentengi para pemeluknya dari upaya provokasi yang berujung pada konflik.

Berdasarkan penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Ode dan Rachmawati (2017) diperoleh kesimpulan bahwa kebudayaan lokal mampu membantu upaya resolusi atas konflik-konflik sosial yang terus terjadi di masyarakat. Nilai-nilai budaya lokal masih dipandang efektif sebagai alat untuk menjaga agar tatanan masyarakat tetap stabil dan harmonis sehingga potensi-potensi konflik dapat diredam sedini mungkin dan dapat diatasi ketika konflik telah terlanjur terjadi. Penelitian terdahulu selanjutnya yang berkaitan dengan kebudayaan lokal dalam memperkuat solidaritas ialah penelitian yang dilakukan oleh Hasbullah (2012) yang menyoroti tentang budaya *Rewang* di Desa Bukit Batu Kabupaten Bengkalis. Hasbullah menyimpulkan bahwa dalam tradisi *rewang* terdapat nilai-nilai sosial yang perlu dipertahankan seperti semangat goyong-royong, solidaritas sosial, egaliter dan semangat berkorban untuk orang lain, baik berkorban waktu, materi, maupun tenaga. Dengan demikian, tradisi ini dapat mewujudkan rasa kebersamaan dan solidaritas sosial sehingga dapat mengurangi berbagai ketegangan di tengah masyarakat dan sifat individualistik. Oleh sebab itu, tradisi *rewang* dapat mempererat rasa kebersamaan dan juga dapat mewujudkan kerukunan di tengah masyarakat baik dilihat dari aspek sosial maupun agama.

Oleh sebab itu, dengan berbagai konflik atas dasar kemajemukan, yang perlu disadari adalah bahwa bukan suku bangsa sebagai kelompok sosial yang harus diperhatikan, tetapi pengetahuan lokal (*local knowledge*) yang

tersimpan di dalam kebudayaan suku bangsa seperti unsur-unsur kebudayaan yang telah dibahas sebelumnya. Pengetahuan lokal yang penting untuk dipahami salah satunya adalah dari Provinsi Sulawesi Selatan yaitu suku Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja yaitu budaya *siri' na pacce* dan *sipakatau*. Kebudayaan-kebudayaan ini menjadi penting untuk dilestarikan dan dikembangkan karena di dalamnya terkandung nilai-nilai yang bersifat normatif yang bisa menjadi alat pemersatu sekaligus menghindari konflik yang terjadi karena bumerang dari kemajemukan bangsa Indonesia. Sebagaimana yang termaktub dalam Permendagri Nomor 39 Tahun 2007 Tentang Pedoman Fasilitas Organisasi Kemasyarakatan Bidang Kebudayaan, Keraton, dan Lembaga Adat dalam Pelestarian dan Pengembangan Budaya Daerah bahwa, pertama, Pelestarian Budaya Daerah adalah upaya untuk memelihara sistem nilai sosial budaya yang dianut oleh komunitas/kelompok masyarakat tertentu di daerah, yang diyakini akan dapat di dalamnya terdapat nilai-nilai, sikap serta tata cara masyarakat yang diyakini dapat memenuhi kehidupan warga masyarakat. Kedua, Pengembangan Budaya Daerah adalah upaya untuk meningkatkan kualitas sistem nilai sosial budaya yang dianut oleh komunitas/kelompok masyarakat tertentu di daerah yang diyakini akan dapat memenuhi harapan-harapan warga masyarakat dan di dalamnya terdapat nilai-nilai, sikap serta tata cara masyarakat yang diyakini dapat memenuhi kehidupan masyarakat.

Berdasarkan latar belakang dan penelitian sebelumnya, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana budaya *siri' na pacce* dan *sipakatau* yang menjadi dasar interaksi sosial masyarakat Sulawesi Selatan sebagai upaya untuk menjaga hubungan individu dengan individu, individu dengan kelompok, dan kelompok dengan kelompok.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*) yaitu sebuah metode pengumpulan data melalui telaah terhadap sumber-sumber kepustakaan (Mahmud, 2011). Kajian pustaka atau studi pustaka merupakan kegiatan yang diwajibkan dalam penelitian

karena memiliki tujuan utama untuk mengembangkan aspek teoretis maupun aspek praktis (Sukardi, 2013). Metode penelitian ini dilakukan dengan cara mengolah data yang berasal dari buku, jurnal, skripsi, maupun tesis yang berhubungan dengan budaya *siri' na pacce* dan *sipakatau* dalam interaksi sosial masyarakat Sulawesi Selatan. Setelah diolah, data kemudian dianalisis, dirangkum, dan digeneralisasikan dengan menggunakan kajian teori yang relevan sehingga menjadi satu kesatuan artikel yang utuh.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Beberapa konflik yang timbul sebagai akibat dari kemajemukan Indonesia perlu dipandang sebagai hal serius yang harus diselesaikan secara komprehensif. Semaksimal mungkin pula harus diupayakan konflik-konflik tersebut tidak terjadi lagi di masa mendatang. Meskipun kemajemukan Indonesia justru bisa menjadi bumerang, tetapi budaya-budaya yang ada di dalamnya harus bisa diimplementasikan dengan baik.

Dalam konteks keberagaman suku dan budaya, setiap wilayah provinsi di Indonesia tentunya memiliki ciri khas suku dan kebudayaan masing-masing. Salah satunya adalah Provinsi Sulawesi Selatan dengan Kota Makassar sebagai ibu kota. Secara umum, Provinsi Sulawesi Selatan memiliki empat suku bangsa, yaitu Suku Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja. Meskipun keempat suku tersebut memiliki ciri khas masing-masing, namun memiliki beberapa adat istiadat dan falsafah yang sama yang dijadikan sebagai landasan dalam membangun interaksi sosial. Seperti yang di bahas pada bab sebelumnya, kebudayaan dan pengetahuan budaya yang penting dikaji sebagai bentuk interaksi sosial masyarakat Sulawesi Selatan sekaligus bisa dijadikan sebagai resolusi konflik yang tengah terjadi di Indonesia yaitu budaya *siri' na pacce* dan *sipakatau*. Di dalam budaya-budaya ini terkandung nilai-nilai yang bersifat normatif yang bisa menjadi landasan utama untuk membangun interaksi sosial yang positif.

1. Budaya *Siri' Na Pacce* sebagai Harga Diri dan Solidaritas Kemanusiaan

Solidaritas adalah kesamaan rasa, senasib, dan sepenanggungan. Tidak ada masyarakat yang hidup tanpa adanya solidaritas di dalamnya. Solidaritas kemanusiaan merupakan komponen penting dalam kehidupan kelompok agar selalu menjaga keberadaan kelompok dan bagaimana solidaritas sosial yang terbangun antar anggota kelompok bisa menjadi keseluruhan. Di dalam kehidupan kelompok harus muncul kesadaran kolektif yang dapat menumbuhkan perasaan-perasaan atau sentimen atas dasar kesamaan sehingga tercipta rasa solidaritas sosial untuk mencapai tujuan bersama. Faktor-faktor yang mendukung adanya solidaritas dari dalam diri individu hendaknya ditumbuhkembangkan menjadi kebiasaan positif. Solidaritas tidak hanya sebatas teori saja yang memiliki tujuan dan peranan penting dalam kehidupan, melainkan suatu praktik yang bersifat rendah hati, tulus dari dalam diri dan dilakukan secara terus menerus (Kinasih & Dahliana, 2018). Budaya *siri' na pacce* dalam kehidupan suku di Makassar menjadi salah satu faktor pendukung untuk mempertahankan nilai solidaritas kemanusiaan.

Kata *siri'* dalam bahasa Makassar berarti malu atau rasa malu, maksudnya "*siri' lanri anggaukanna anu kodri*", artinya malu apabila melakukan perbuatan tercela. Pengertian *siri'* menurut istilah dapat dilihat dari beberapa pendapat tokoh seperti B. F. Matthes (Koentjaraningrat, 1995) mengatakan bahwa *siri'* diterjemahkan dengan malu, rasa kehormatannya, tersinggung, dan sebagainya. Sementara menurut C. H. Salam Basjah (Mattulada, 1995) bahwa terdapat tiga pengertian pada konsep *siri'*. Pertama ialah dalam arti rasa malu. Kedua, merupakan daya pendorong untuk membina-sakan siapa saja yang telah menyinggung rasa kehormatan seseorang, dan ketiga ialah sebagai daya pendorong untuk bekerja dan berusaha sebanyak mungkin. Berbeda dengan pendapat sebelumnya, M. Natzir Said (Koentjaraningrat, 1995) mengemukakan bahwa *siri'* adalah rasa malu yang memberi kewajiban moral untuk membunuh pihak yang melanggar adat, terutama dalam soal-soal hubungan perkawinan. Budaya *siri'* juga berfungsi sebagai upaya pengekan bagi seseorang untuk melakukan tindakan persekusi yang dilarang oleh kaidah adat

sehingga dapat menguatkan motivasi solidaritas sosial dalam penegakan harkat *siri'* orang lain (Hijriani & Herman, 2018).

Adapun sikap positif dari pengaplikasian nilai budaya *siri' na pacce* adalah individu akan bekerja untuk meningkatkan potensi yang ada pada dirinya. Individu juga akan berusaha mentaati peraturan yang berlaku di masyarakat, menjaga amanah yang telah diterima, dan menjunjung tinggi nilai-nilai kejujuran dalam bekerja. Berdasarkan beberapa hal tersebut, *siri' na pacce* dapat dijadikan pedoman hidup untuk menumbuhkan sikap positif serta membuat hidup lebih berguna dan bermakna. Sehingga individu bekerja bukan karena hadiah atau imbalan yang akan diterima, tetapi untuk mendapatkan kepuasan diri (Rusdi & Prasetyaningrum, 2015).

Menurut Hamid *et al.* (2007), *siri'* merupakan suatu sistem nilai sosiokultural dan kepribadian yang merupakan pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu dan anggota masyarakat. *Siri'* merupakan kelayakan dalam kehidupan sebagai manusia yang diakui dan diperlakukan oleh sesamanya. Orang yang tidak memperoleh perlakuan yang sama akan merasa harga dirinya dilanggar. Perlakuan yang tidak layak tersebut berupa pelanggaran hak-hak, penghinaan, dan sejenisnya yang dapat menimbulkan reaksi dari orang yang *dipakasiri'* atau yang dibuat malu. Namun *siri'* tidak bermakna negatif dan tidak hanya bersifat menentang, tetapi *siri'* merupakan perasaan halus dan suci. Lebih lanjut Hamid *et al.* menjelaskan bahwa *pacce* dalam bahasa Makassar dan *pesse* dalam bahasa Bugis merupakan rasa kemanusiaan yang adil dan beradab, semangat rela berkorban, bekerja keras, dan pantang mundur. Selain itu *pacce* atau *pesse* merupakan suatu perasaan hati yang menyayat pilu terlebih apabila sesama warga masyarakat, keluarga, atau sahabat yang ditimpa kemalangan, yang menimbulkan suatu dorongan ke arah solidaritas dalam berbagai bentuk terhadap mereka yang ditimpa kemalangan. Solidaritas sosial inilah yang mencari sumber moral untuk membentuk tatanan sosial di tengah masyarakat (Hasbullah, 2012).

Rusdi dan Prasetyaningrum (2015) mengemukakan bahwa *siri' na pacce* merupakan bentuk harga diri, martabat, dan rasa senasib sepenanggungan atau solidaritas dari masyarakat etnis Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja yang dijadikan sebagai pedoman dalam menjalankan

kehidupan sehari-hari dan berperilaku baik terhadap individu maupun lingkungannya.

Pendapat senada juga disampaikan oleh Darwis dan Dilo (2012) yang mengemukakan bahwa falsafah *siri'* digunakan oleh orang Makassar untuk membela kehormatan terhadap orang-orang yang mau menghina atau merendahkan harga dirinya, keluarganya, maupun kerabatnya, sedangkan *pacce* digunakan untuk membantu sesama anggota masyarakat yang berada dalam kesusahan atau mengalami penderitaan. *Pacce* dapat memupuk rasa persatuan dan kesatuan bangsa, membina solidaritas antara manusia agar mau membantu seseorang yang mengalami kesulitan. Solidaritas inilah yang mampu menekankan hubungan antar individu dan kelompok dalam keterikatan bersama yang didukung oleh nilai-nilai moral dan kepercayaan yang hidup dalam masyarakat (Nuraiman, 2019). Dengan kata lain lain solidaritas berarti keadaan di mana individu merasa telah menjadi bagian dari sebuah kelompok.

Dari beberapa pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa *siri' na pacce* dalam interaksi sosial suku di Makassar merupakan sebagai harga diri dan solidaritas kemanusiaan. Dari konsep *siri'* sebagai harga diri, dapat dipahami bahwa dalam kehidupan suku di Makassar tidak hanya menuntut penghormatan harga diri individu dari orang lain tetapi bagaimana sesama manusia mampu untuk menghormati dan menjunjung tinggi harkat dan martabat orang lain. Sementara konsep *pacce* merupakan suatu bentuk solidaritas kemanusiaan dari individu atau kelompok terhadap individu atau kelompok lainnya untuk ikut merasakan kepedihan dan membantu kesulitan yang dialami. Di dalam budaya *siri' na pacce* mengandung unsur indikator yang dapat meningkatnya solidaritas sosial yaitu nilai kepercayaan, saling hormat-menghormati, bertanggung jawab dan memperhatikan kepentingan bersama. Dengan solidaritas yang muncul diharapkan kecintaan terhadap perbuatan baik akan bertambah.

Dari penjelasan tersebut, maka konsep *siri' na pacce* bisa dijadikan sebagai jembatan oleh masyarakat di Makassar dan masyarakat lainnya untuk senantiasa saling menghargai, memperkuat solidaritas, mengatasi atau bahkan menghindari konflik-konflik yang terjadi sebagai akibat dari adanya interaksi sosial dalam masyarakat.

2. Menghargai Sesama melalui Budaya *Sipakatau*

Secara etimologi sikap saling menghargai berarti memberi (menemukan, membumbui) harga, menaksir harganya, menghormati, mengindahkan, memandang penting (bermanfaat, berguna). Sikap menghargai orang lain berarti kecenderungan seseorang untuk bereaksi dalam menghormati atau menghargai orang lain. Saling menghargai dalam lisan dan perbuatan merupakan jembatan pemersatu bukan pemisah dalam suatu perbedaan.

Sikap saling menghargai satu sama lain adalah gambaran idaman masyarakat ideal saat ini. Walaupun kadang rasa saling menghargai sering dinodai dengan beda pendapat dan perselisihan. Sikap saling menghargai dapat dijadikan sebagai *role model* sebuah masyarakat ideal jangka panjang. Hal tersebut tentunya akan menjadi contoh baik bagi generasi muda berikutnya yang pastinya dicecoki dengan berbagai hal positif.

Satu perilaku yang dibutuhkan dalam interaksi interpersonal adalah memberikan penghargaan. Perilaku ini akan sangat penting karena melalui perilaku ini banyak kebutuhan dapat dipenuhi baik pada pihak orang lain maupun pihak diri sendiri meskipun secara tidak langsung. Kebutuhan yang dimaksud adalah kebutuhan untuk dihargai oleh orang lain.

Budaya masyarakat Makassar yang patut dijadikan contoh dalam kehidupan bermasyarakat yang berkaitan dengan nilai saling menghargai adalah budaya *sipakatau*. *Sipakatau* berasal dari kata “*tau*” yang mendapat awalan *paka* dan imbuhan *si*. Kata *tau* dapat diartikan sebagai manusia, ataupun wujud manusia itu sendiri dari jasmani dan rohani. Imbuhan “*si*” dapat diartikan sebagai sesama sedangkan kata “*paka*” dapat berarti menghargai sesama. Dengan demikian kata “*sipakatau*” memiliki makna saling menghormati antara satu sama lain (Patongai dalam Nurnaga, 1999).

Menurut Syarif *et al.* (2016), *sipakatau* merupakan sifat untuk memandang manusia seperti manusia. Artinya, dalam menjalani kehidupan sosial kita selayaknya memandang manusia seperti manusia seutuhnya dalam kondisi apapun tanpa melihat dari latar belakang status ekonomi, pendidikan, dan lain sebagainya. Artinya *sipakatau* merupakan bentuk peng-

hormatan terhadap hak asasi manusia dalam masyarakat Makassar. Penghormatan dan perlindungan HAM tersebut mutlak diberikan tanpa pengecualian dan tanpa perbedaan menurut bangsa, suku, ras, agama, jenis kelamin, maupun status sosial dan status hukum dari seseorang (Ndaumanu, 2018). Bahkan secara internasional, pengawalan hak asasi manusia memperoleh legitimasi melalui pengesahan PBB terhadap *The Universal Declaration of Human Rights* pada tanggal 10 Desember 1945. Oleh karena itu orang Makassar tidak akan memperlakukan manusia lainnya dengan seadanya, tetapi cenderung memandang manusia lainnya dengan penuh martabat hingga siapapun yang berada dalam kondisi tersebut akan senang dan bersemangat (Maida, 2016).

Nilai-nilai *sipakatau* menunjukkan bahwa budaya orang Makassar memposisikan manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang mulia dan oleh karena itu manusia harus dihargai dan diperlakukan secara baik (Rahim, 2019). Semangat inilah yang mendorong tumbuhnya sikap dan tindakan yang tentunya harus diimplementasikan dan diinternalisasikan dalam menjalin pola hubungan sosial dalam bermasyarakat sehingga tercipta suasana yang harmonis yang ditandai dengan adanya hubungan intersubyektifitas dan saling menghargai sebagai sesama manusia. Penghargaan terhadap sesama manusia menjadi landasan utama dalam membangun hubungan yang harmonis antar sesama manusia serta rasa saling menghormati terhadap keberadaan dan jati diri bagi setiap anggota masyarakat.

Sipakatau memiliki makna yang begitu mendalam dalam falsafah suku-suku di Makassar di manapun mereka menetap. Manakala memahami dan kemudian mengamalkannya dalam interaksi kehidupan sehari-hari akan menjadi pribadi yang dirindukan oleh orang lain sehingga falsafah *sipakatau* dapat membimbing mereka untuk berperilaku sebagai mana layaknya, yaitu pola pikir dan perilaku yang selalu benar, dan tabiat baik (Kaddi & Dewi, 2017).

Dari beberapa pendapat sebelumnya dapat disimpulkan bahwa budaya *sipakatau* merupakan budaya suku-suku di Sulawesi Selatan yang menghormati harkat dan martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang mulia dan harus diperlakukan selayaknya seperti manusia. Budaya *sipakatau* juga menjadi penting untuk

diimplementasikan oleh manusia dalam menjalani kehidupan sebagai makhluk sosial. Di tengah kemajemukan bangsa Indonesia budaya *sipakatau* menjadi penting untuk bisa dipahami dan dipatrikan di dalam setiap jiwa sebagai upaya untuk menjaga hubungan dan interaksi sosial tanpa memandang suku, ras, agama, dan budaya agar terjaganya persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.

D. KESIMPULAN

Manusia dalam hakikatnya sebagai makhluk sosial tidak dapat terlepas hubungannya dengan manusia lainnya. Artinya manusia akan selalu saling membutuhkan satu dengan yang lain sehingga tidak dapat terlepas dari proses interaksi sosial. Proses interaksi yang dibangun dapat berupa interaksi positif maupun interaksi negatif. Interaksi positif terjadi apabila terdapat hubungan yang saling menguntungkan sedangkan interaksi negatif terjadi apabila salah satu atau kedua belah pihak dirugikan. Interaksi negatif inilah yang mampu menimbulkan konflik. Konflik-konflik tersebut dapat berupa perselisihan, percekocokan, ketegangan dan lain sebagainya. Bahkan pada tahap yang lebih serius konflik dapat mengancam persatuan dan kesatuan bangsa.

Indonesia adalah bangsa yang majemuk yang memiliki ragam budaya, etnis, bahasa, dan agama. Kemajemukan tersebut selain menjadi khasanah, juga menjadi bumerang bagi persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Konflik-konflik yang timbul sebagai akibat dari keberagaman budaya, etnis, bahasa, dan agama tersebut dapat diatasi dan dihindari apabila masyarakat Indonesia mampu membangun interaksi sosial yang positif. Konflik tidak dapat dibiarkan begitu saja tanpa ada langkah penyelesaian. Yang terpenting juga adalah langkah preventif untuk mencegah terjadinya konflik. Dalam menghadapi dan menghindari konflik, diperlukan kebudayaan yang di dalamnya terkandung nilai-nilai normatif karena kebudayaan memiliki kekuatan memaksa pendukungnya untuk mematuhi segala aturan yang melekat. Selain itu, budaya terdiri dari seperangkat nilai-nilai yang dipelajari, keyakinan, standar-standar, pengetahuan, moral, hukum dan perilaku yang

menentukan bagaimana seseorang bertindak. Sulawesi Selatan yang terdiri dari empat suku antara lain suku Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja memiliki ciri khas budaya yang telah menjadi adat istiadat dan falsafah hidup yaitu *Siri' Na Pacce* dan *Sipakatau*. Budaya tersebut menjadi pondasi utama dalam menjalani kehidupan mereka sebagai makhluk sosial. Budaya-budaya tersebut mengandung unsur nilai-nilai normatif yang dapat mengikat anggotanya. Melalui *siri'* mereka mempertahankan harga diri mereka dan malu untuk berbuat tercela sehingga melalui *siri'* juga mereka belajar untuk menghormati harga diri orang lain. Sementara *pacce* adalah rasa empati terdapat sesama warga, keluarga, dan kerabat yang ditimpa musibah sehingga mendorong rasa solidaritas mereka untuk membantu. Selain kedua budaya tersebut, dalam membangun interaksi sosial yang baik, suku-suku tersebut berpegang pula pada budaya *sipakatau* yaitu menghormati harkat dan martabat manusia lainnya sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang mulia tanpa memandang latar belakang ekonomi, etnis, ras, budaya, maupun strata. Ketiga budaya tersebut harus dapat diimplementasikan dengan baik dan dipertahankan dalam membangun interaksi sosial. Karena melalui interaksi sosial yang baik dalam masyarakat akan terjalin hubungan yang harmonis antar sesama. Dengan demikian kemajemukan Indonesia hanya menjadi khasanah bukan justru menjadi bumerang yang mengancam persatuan dan kesatuan bangsa.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis ingin mengucapkan terimakasih kepada Bapak Suharno selaku dosen pembimbing yang telah senantiasa membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyusun artikel ini hingga terbit. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggraini, S., Afrizal., & Indraddin. (2017). Regulasi Konflik Pemilu (Studi Kasus Resolusi Konflik Pilkada 2015 dan Persiapan Pemilu 2019 Di Kabupaten Sijunjung). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(2), 177-184.
- Dharmawan, L. (2019). Konstruksi Konflik dan Elemen-Elemen Budaya pada Kasus Pembakaran Bendera HTI. *Jurnal Resolusi Konflik, CSR, dan Pemberdayaan*, 4(1), 51-55.
- Darwis, R., & Dilo, A. U. (2012). Implikasi Falsafah Siri' Na Pacce pada Masyarakat Suku Makassar Di Kabupaten Gowa. *El Harakah*, 14(2), 186-205.
- Hamid, A., Farid, Z. A., Mattulada., Lopa, B., & Salombe, C. (2007). *Siri' & pesse: Harga diri manusia Bugis, Makassar, Mandar, Toraja*. Makassar: Pustaka Refleksi
- Hasbullah. (2012). Rewang: Kearifan Lokal Dalam Membangun Solidaritas Dan Integrasi Sosial Masyarakat Di Desa Bukit Batu Kabupaten Bengkalis. *Jurnal Sosial Budaya*, 9(2), 231-243.
- Hijriani., & Herman. (2018). The Value of Siri' na Pacce as an Alternative to Settle Persecution. *Padjajaran Journal of Law*, 5(3), 558-580.
- Irwandi., & Chotim, E. R. (2017). Analisis Konflik antara Masyarakat, Pemerintah, dan Swasta. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 7(2), 24-42.
- Kaddi, S. M., & Dewi, S. R. (2017). Sipakatau, Sipakainge, Sipakalebbi, Sipattokong (Studi Komunikasi Antarbudaya Perantau Bugis di Kota Palu, Sulawesi Tengah). *Prosiding Konferensi Nasional Komunikasi*, 01(01), 347-357.
- Kinasih, K. P., & Dahliana, A. (2018). Membangun Solidaritas Peserta Didik Melalui Kegiatan Bakti Sosial Organisasi Siswa Intra Sekolah. *Jurnal Sosioreligi*, 16(1), 22-28.
- Koentjaraningrat, (eds) (1995). *'Manusia dan Kebudayaan di Indonesia'*, Edisi 15 Jakarta: Djambatan.
- Larasati, D. (2018). Globalisasi Budaya dan Identitas: Pengaruh dan Eksistensi Hallyu (KoreanWave) versus Westernisasi di Indonesia. *Jurnal Hubungan Internasional*, 11(1), 109-120.
- Magfirah, S. (2016). Siri' Na Pacce dalam Suku Makassar Perspektif Al-Qur'an dan Hadis. *TAHDIS*, 7(2), 158-170.
- Mahmud. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Maida, N. (2016). Seminar Nasional "Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial Membentuk Karakter Bangsa dalam Rangka Daya Saing Global", 29 Oktober 2016, Makassar, pp. 327-334.
- Mattulada, (1995). *Kebudayaan, Kemanusiaan dan Lingkungan Hidup*. Makassar: Hasanuddin University Press.
- Muslim, A. (2013). Interaksi Sosial dalam Masyarakat Multietnis. *Jurnal Diskursus Islam*, 1(3), 484-494.
- Ndaumanu, F. (2018). Kebijakan Pemerintah Daerah Terhadap Upaya Perlindungan Dan Penghormatan Masyarakat Hukum Adat Di Kabupaten Alor Provinsi Nusa Tenggara Timur. *Jurnal HAM*, 9(1), 37-49.
- Nuraiman. (2019). Faktor-Faktor yang Memicu Perubahan Solidaritas Dalam Masyarakat Di Nagari Solok Ambah Kabupaten Sijunjung. *Jurnal Ilmu Pendidikan Ahlussunnah* 2(2), 6-12.
- Ode, S., & Rachmawati, N. A. (2017). Peran Budaya Lokal Sebagai Media Resolusi Konflik. *Jurnal of Goverment*, 2(2), 103-119.
- Purbasari, V. A., & Suharno. (2019). Interaksi Sosial Etnis Cina-Jawa Kota Surakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(2), 1-9.
- Rusdi, M. I. W., & Prasetyaningrum, S. (2015). Nilai Budaya Siri'na Pacce dan Perilaku Korupsi. *Jurnal Indigenous*, 13(2), 68-86.
- Rahim, A. (2019). Internalisasi Nilai Sipakatau, Sipakalebbi, Sipakainge' dalam Upaya Pencegahan Tindak Pidana Korupsi. *Jurnal Al-Himayah*, 3(1), 29-52.
- Samovar, L. A., Porter, R. E., & McDaniel, E. R. (2009). *Communication Between Cultures*. Canada: Lyn Uhl.
- Setiadi, E. M., & Kolip, U. (eds) (2011). *'Pengantar Sosiologi. Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial: Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya'*, Edisi 2. Jakarta: Kencana.
- Soekanto, S, (eds) (2010). *'Sosiologi Suatu Pengantar'*, Edisi 43. Jakarta: Rajawali Press.
- Soetopo. (1999). *Teori Konflik*. Jakarta: PT raja Grafindo Persada.

- Sukardi. (2013). *Metodologi Penelitian Pendidikan Kompetensi dan Praktiknya*. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Syarif, E., Sumarmi, Fatchan, A., & Astina, I. K. (2016). Integrasi Nilai Budaya Etnis Bugis Makassar dalam Proses Pembelajaran sebagai Salah Satu Strategi Menghadapi Era Masyarakat Ekonomi Asean (MEA). *Jurnal Teori Dan Praksis Pembelajaran IPS*, 1(1), 13-21.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



RIAU MALAY IDENTITY POLITICS

M. Rafi (^{1*}), Eko Priyo Purnomo (²), Baskoro Wicaksono (³)

^{1,2} Department of Government Affairs and Administrations, Jusuf Kalla School of Government, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Indonesia.

³ Department of Government Science, Universitas Riau, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 29th December, 2019
Review : 01st February, 2020
Accepted : 04th May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Politics; Identity; Malay; Riau

CORRESPONDENCE

*E-mail: m.rafi.psc19@mail.umy.ac.id

ABSTRACT

This article is a study of the process of the rise of Riau Malay Identity Politics when it was previously marginalized in the New Order era. The purpose of this article is to look at the stages in the formation of identity politics in restoring the glory of Malay culture in Riau province. This research is descriptive-exploratory library research that explains and explores ideas about Riau Malay identity politics by answering questions in problems identified based on reading results and data interpretation related to the research theme. The results showed that after the reforms, the political elite of the Riau Province government tried to strengthen Malay identity with a variety of policies that were disseminated. Then, the negative views that were often directed towards ethnic Malay in the past, were rectified again by giving Islamic values to all the lives of the Malay people. Furthermore, the Local Government and the Riau Malay Customary Institution try to re-socialize the importance of the use of Malay as the origin of Indonesian.

A. INTRODUCTION

The issue of identity politics is a problem that is often discussed in Indonesia, because many things can be studied and analyzed through various perspectives. In essence, identity politics in Indonesia is more specific to the issue of race, culture, politics and local preferences expressed by the elite through the accumulation of their respective interests (A. Abdullah, 2017; Erman, 2018; Putra, 2019). Then, the politics of regional identity becomes more viscous because each region wants to be led by its sons and daughters (Alfarabi, 2019).

In general, the Malays in Southeast Asian countries are aware of the challenges they face together, and unlike the Malays in Indonesia who have their own individuality in displaying their culture, the ethnic Malays in Indonesia are bound together in their respective regions. And do not have the same psychological unity to fight. As a result of this local development, Malay identity in Indonesia has narrowed and developed independently. Malay identity preferences are often dictated by the circumstances they face and change according to the demands of the times.

Cultural and political pressure by the New Order government has caused the weakening of the Malay community in Indonesia. This situation was created because the New Order government carried out cultural homogenization, which contributed to Jawanization. Malay identity eroded until reform came (Alfarabi et al., 2019; Asrinaldi, 2018).

The transition period was a shift in the structure and governance of the Indonesian State under the leadership of President Soeharto. Policies that have traditionally been top-down have begun to be replaced by the process of regional autonomy that allows regions to have the power to regulate themselves. The Reformation period has given more space for the people of Indonesia to get support for national and national policies. Community participation in the determination of national and local policies is a direct democratic political system born of reform. The political system of direct elections allows voters to be active in deciding who needs to be considered a city representative. In this context, the regional identity becomes thicker

because each region wants to be led by the sons of the region. The awareness of hosting in their own country is a problem that follows the age of independence in the reform era. This situation makes regional identity competitive and the topic being discussed in the context of local policy. Therefore, the birth of a regional autonomy strategy and a direct election political system have helped to raise awareness of Malay identity (Alfarabi et al., 2019; Alfarabi, 2019).

According to (Heywood, 2014), Identity Politics is a political style that seeks to fight group marginalization by embracing a positive and assertive sense of shared identity. Furthermore, according to Morowitz in (Prayetno, 2016), identity politics is a way to provide a clear line in determining who will be included and who will be rejected. Because the determination lines seem irreversible, then the status as a non-member member necessarily seems permanent. Making ethnic identity as a political commodity is a step to influence other parties in order to fulfill their desires. According to (Castells, 2010), there are three formations in building an identity, namely:

1. Legitimacy identity is the image of an institution that regulates the community, which rationalizes and maintains hegemony over social actors, such as state institutions that seek to improve the national identity of community members. In fact, the organization has gained credibility to do it.
2. Resistance identity is a cycle of the formation of identity by social members who are under pressure because of the dominance and stereotypes by other parties to form an opposition and create an identity that is different from those who govern, with a view of the existence of a community.
3. Project identity is an identity in which cultural members form a new identity that can determine a new position in society and change the overall structure of society.

Identity politics is an ideology that exists in every ethnicity. Its existence is latent and potential and at any time, can come to the surface as a dominant political force (Salim, 2015). The search for identity, both collectively and individually, becomes the most basic source of the meaning of the fundamental source of meaning. The search for identity and purpose is not something entirely new, because identity, especially based on religion and ethnicity, has become the root meaning of human life since civilization is present on earth. However, today, in a historical period marked by organizational destruction and institutional delegitimation, it has eliminated social movements that have a large impact and temporary cultural expression. In other words, although not the only one, identity is the main source of meaning. People increasingly organize, organize their meaning of life not

around what they do, but, rather based on what they believe (Hemay & Munandar, 2016; Putra, 2019; Salim, 2015; Ulu et al., 2017).

Identity politics, which are often present on the surface of Indonesia's modern history, must be treated and defended carefully by contextual logic that is interpreted accurately and intelligently (Habibi, 2017). Tribal sentiments can only have a positive effect when confronted with the image of figures, which means that someone will support a candidate, whatever his tribe or it can also be said that the contribution of each factor can be either negative or positive (Hemay & Munandar, 2016). The emergence of ethnic influence as a political force slowly changes the control of the state and the ruling bureaucrat class (Salim, 2015). Selembayung, as a characteristic of Malay identity, actually moves more freely among its user groups so that uniformity and exclusion are not successful (Salam, 2017). The emergence of identity politics mainly used to strive to change social, political and economic structures that do not support the lives of Malay ethnic groups (Marnelly, 2017; Venus et al., 2019).

The process of intellectual Malay Islamic traditions cannot be separated from the process of transmitting and disseminating Islamic teachings and ideas, which always involves a kind of "intellectual network" between the scholars and intellectuals as a whole (Jaya, 2018; Ris'an Rusli, 2018). As far as the political aspects are concerned, the problem of regionalism or main opinion in people's lives clearly creates a structure for the operationalization of identity politics, which can be seen in many conditions that arise in culture, as evidenced by a series of collisions (Ulu et al., 2017), identity is politicized by extreme interpretations and requires support from people who feel the same, whether in gender, nationality, beliefs or other components (A. Abdullah, 2017; Syu'ib, 2017).

The survival of the supremacy of Malay culture is a big challenge because although it is still active, the current position of Malay is less strategic and its influence is starting to decline (I. Abdullah, 2017; Sanusi, 2017). The reforms have allowed the Riau Malay population to continue to show their presence in their area (Alfarabi et al., 2019; Alfarabi, 2019; Alfarabi et al., 2019; Asrinaldi, 2018). Malay ethnicity as a community has the right to be involved in determining Malay political format, not a community that is part of a political system based on the royal ideology that tends to be authoritarian (Jaya, 2018; Marnelly, 2017). President Soeharto's rejection of the results of the 1985 Riau Governor election that won an indigenous son became a monument that is always remembered for the authoritarian attitude of the New Order, which had denied the

will of the majority of the people of Riau (Hapsa, 2019), Malaysia and Indonesia, when this seems to lack understanding of the historical background of the two countries. Most of the recent social and corporate challenges arose from cultural confusion, so even a small concern will cause fires and flames that do not die out quickly (I. Abdullah, 2017; Zed, 2015).

An identity can be essential, universal, and eternal. However, the building of identity cannot be separated from socio-cultural influences (Riswari, 2019). In the meaning of modernity, Malay civilization, which has established its inheritance, will become more sophisticated and at the same time, be able to dominate the great civilization of the world if it can change something from domination to hegemonic culture (Sanusi, 2017). Malays want their heritage protected by local government policy and not used for practical politics (Asrinaldi, 2018).

Malay Modern Ujungbatu Riau is a community of citizenship characterized by attitudes of people in the form of mutual trust, mutual reconciliation, capacity for collaboration, faith, duty, unity, deliberation, solidarity, and cooperation (Yosi Malasari, 2017). Ethnic Bugis, who live in Indragiri Hilir Regency is ethnic refugees, with a total population of 150,816 people, occupying the third rank among ethnic Malay and Banjar ethnic groups. However, ethnic Bugis are able to manage power relations in an appropriate manner. Evidence of the role of the Bugis ethnic group in Inhil has strategic positions in various fields, especially in the legislative body (Hapsa, 2019). LAM Riau implements the mechanism of forming Malay cultural values, the practice of Malay cultural values in the community, and the implementation of Malay building architecture. Efforts made by LAM Riau have not yet reached

the level of full stakeholders, but only in the form of recommendations that do not always represent input for these stakeholders (M.Zainuddin, 2018). The government in the Malay environment places more emphasis on governance based on ideals Islam (Alfarabi et al., 2019; Jaya, 2018). Leaders must include all elements, be transparent and accountable in their decision making, ensure that justice is served, and pay attention to the public, political, and economic interests of the community (Syamsuadi, 2018).

Previous studies on Malay identity and culture have illustrated that Malay culture has significance for Riau and Indonesia, Riau Malay Identity Politics presented in the post-reform era is interesting to study because of the selection of cultural symbols identified as regional identities to socialize Malay identity. The identity in practice requires an instrument to distinguish and at the same time, to provide similarity with who is called Malay and who is not. Studying the identity politics used by the Riau Malay people to display their ethnicity, indirectly also examines the Riau Malay process in building its long-marginalized local identity. The creation of identity also reflects the values sought by Malay culture (Alfarabi et al., 2019; Alfarabi et al., 2019). One of the provinces which are in the process of displaying Malay identity politics is Riau. Riau Province is a region that is considered to have a strong Malay history. Malay history in Riau has strong ties with Malay in Riau Islands, Johor Malay, Malacca Malay, Singapore Malay, and Mining Malay. Efforts to build a Malay identity in Riau are contained in the Vision of Riau 2020 which wants to make Riau a center of Malay culture, not only in Indonesia but also in Southeast Asia (Affandi, 2018; Syamsuadi, 2018; Syu'ib, 2017).

Table 1. Ethnicities in Riau Province

No	Tribe	Amount	Percentage (%)
1	Melayu	2.103.659	37,74%
2	Jawa	1.431.598	25,05%
3	Minang	672.621	11,26%
4	Batak	400.837	7,31%
5	Banjar	191.787	3,78%
6	Tionghoa	188.897	3,72%
7	Bugis	139.26	2,27%
8	Sunda	103.012	1,6%
Amount		5.726.241	100%

Source: Documentation LAM Riau, 2019

The table above shows that Riau Province has various ethnic tribes dominated by Malay tribes, efforts to build Riau Malay identity identity are contained in Riau Vision 2020 "The realization of Riau Province as the Center of Malay Economy and Culture in a Religious, Prosperous, Born and Inner Community

Environment in Southeast Asia in 2020 ", Riau Vision 2020 becomes a dream and aspiration to restore the glory of Malay culture with integrity in Riau and the rising degree of Riau Malay people after a long time of Malay identity sinking under pressure from the New Order era central government (Syu'ib, 2017). This research aims

and focused on examining how Malay identity politics in Riau in realizing a Malay culture of integrity based on three processes of formation in building an identity according to Castels, namely Legitimacy Identity, Resistance Identity, and Project Identity.

B. METHOD

This research is descriptive-explorative library research. Explain and explore ideas about Riau Malay identity politics in the process of reviving Malay cultural identity. This study uses a qualitative method by answering questions in the formulation of a predetermined problem based on reading and interpretation of data relating to the theme under study, consisting of primary and secondary sources. Primary sources consist of national and international scientific journals and also books that directly refer to the research theme. While the secondary sources are the sources mentioned above but are not directly related to the theme (Hermawan, 2019).

Research collection techniques are reading, recording, selecting data, and categorizing data. In detail, the activity begins with reading the literature related to research, then proceed with recording the materials to expand the information needed. The next step was selecting the data that had been obtained. As the final stage, data categorization is carried out to be included in the appropriate sub-sections (Albi Anggito, 2018).

To test the data obtained, qualitative descriptive analysis is used by reducing data, presenting data, and drawing conclusions. The main concern in this research will be directed to the study of Riau Malay identity politics in the process of building a collective identity of Malay people.

C. RESULTS AND DISCUSSION

1. Riau Malay Legitimacy Identity

After the reform period, the political elite of the Riau provincial government began to try to strengthen and show their true identities, and various discourses were formed through policy and disseminated to portray Malay character in Riau.

The Riau Malay Customary Institution is dedicated to protecting and preserving the legacy of the Malay symbol and working with the Riau Provincial Government in fulfilling the Vision of the Riau 2020 Mission. 1 of 2012 in Chapter IX Article 11, Riau LAM plays a role in:

1. Conduct an inventory of regional customs, arts, and socio-cultural values.
2. Conduct an inventory of cultural assets and historical relics of the region.
3. Conduct planning and implementation of management activities and the development of traditional activities, arts/socio-cultural values of the region, and Arranging plans and implementing maintenance activities and utilizing cultural assets and the historical relics of the region.



Figure 1. The Riau Malay Customary Institution and the Riau Provincial Government work together to strengthen Malay culture (Source: datariau.com 2019)

The collaboration between Riau Malay Customary Institution and the regional government of Riau Province is an identity of legitimacy that is seen in the policymaking process, besides that, The Riau Malay

Customary Institution has had an important role in the preparation of regional regulations, and has been involved in the process of making regulations regions, especially regional regulations regarding inheritance or practices of

Malay communities in Riau (Affandi, 2018; Syu'ib, 2017).

Furthermore, the Riau Provincial Government wants to maintain and develop Malay culture as a collective identity of the people of Riau, through Riau Provincial Regulation No. 1 of 2012 concerning the Riau Malay Customary Institution in chapter V Article 6 regarding Purposes, it is stated that several objectives of the Riau Malay Customary Institution are:

1. Riau Malay Customary Institution aims to explore, foster, preserve, preserve, and develop traditional values and social, cultural values as a basis for strengthening and strengthening the identity of the Malay community.
2. Riau Malay Customary Institution aims to protect and defend the traditional and constitutional rights of indigenous peoples, and socio-cultural values in the interests of enhancing the outward and inner welfare of the Riau Malay community.
3. Riau Malay Customary Institution aims at realizing indigenous peoples and advanced, just, and prosperous socio-cultural values in the civil social order.

Together with the end of the New Order Government, Riau Province immediately established the vision and mission of Riau Province, which was extended from 2020 to 2025. The extension of Riau's vision and mission 5 years in the future, is in accordance with Law number 17 of 2007, where the Regional Long-Term Development Plan is equated with the National Long-Term Development Plan of 2025

which is contained in the Riau Vision Vision 2025, namely: *"The realization of Riau Province as the Center of Malay Economy and Culture in a religious, prosperous and prosperous society born in Southeast Asia in 2025"*.

2. Riau Malay Resistance Identity

In the past, there were negative views pinned to the Malay community. Each ethnic group naturally wanted to display a positive image that was even better than other ethnic groups. Ethnic groups with negative identities try their best to erase negative stereotypes so that ethnic images can be improved. The same situation was carried out by Riau Malay post-reformers, who tried hard to change their negative views on their ethnic groups. One of them is by rectifying the negative stereotypes inherent in the Riau Malay character. This discourse was carried out because, in the past, there was a negative view pinned on Malay in the past, namely 'Malays are lazy and not hardworking people'. This expression eventually led to a negative Malay identity paradigm. In general, this negative view is tried to be eliminated through the discourse on the politics of Malay identity. The process carried out in changing this view is by giving Islamic values to all Malay people's life which is often called 'Melayunisasi', the concept of melayunisasi is displayed in the selembayung in the local government building and traditional institutions in Riau.



Figure 2. The use of Selembayung in government buildings and traditional institutions
(Source: shintadaniel.wordpress.com 2019)

In the picture above, it can be seen that Selembayung as identification in the efforts made by Malays to show their host in Riau. This policy

was implemented after the euphoria of independence reform and the expansion of regional autonomy. Displaying Malay identity as a

whole is the fastest step to show Malay life in Riau. Selembayung is the most impressive visual sign to display because it is clearly visible on the roof of the building. In fact, Malay finds Selembayung as a Malay identity politics that has philosophical meaning.

Selembayung can be seen in two ways: Islam and sociology. First selembayung is an embodiment of rehal the holder of the qur'an at the time of the recite. The essence of this is the openness of the Malay community to the acceptance of outsiders who come to their area. The definition of openness is taken from the nature of open mind. Such transparency is a description of the nature of the Malays who, according to Islamic teachings, want to stay in touch. Second, selembayung is understood as a picture of "*hablumminnannas*" which is reflected in wood that is crossed and "*hablumminallah*" which is reflected from wood that is perpendicular to the sky. The implication is that Malayan culture maintains bonds with fellow humans and connections with God. In a sociological approach, Selembayung is called a symbol and a summary of the characteristics of the Malays.

3. Riau Malay Project Identity

The introduction of regional autonomy after the fall of the New Order system is interesting in strengthening regional identity. Autonomy is even defined as indigenous ethnic rights in the region, thus ignoring other ethnic rights as migrants. This has been done by the Riau Malay community when the beginning of the reforms demanded that the central government pay more attention to development in Riau, especially with the natural resources owned by this region, but cannot be enjoyed by the people. As a result of this political phenomenon, three demands emerged from Riau Malay leaders such as Tabrani Rab, Al Azhar and so on to urge the central government to grant the widest possible autonomy, the formation of federalism or Riau independent. Even the discourse for the "the independent riau movement" is quite prominent in these demands, causing friction with the security forces in this area. As a basis for the implementation of regional autonomy as widely as possible in Indonesia, communities increasingly strengthen their political identities.

Various local political movements emerged in almost every region in Indonesia. Riau is no exception, even the issue of the son of the region is an issue that is often raised, especially in policy making by local governments. Common problems of sons and daughters in this region are

related to priority policies or positive policies implemented by local governments to provide space and space for ethnic and non-ethnic migrants in economic, political, governance, and socio-cultural activities.

Malay society in general is the same as Islam, Islam is the most strict ethnic boundaries created by Malay to separate those who belong to Malay and those who do not. Aside from being a prerequisite for Islam, Islam is also a benchmark for the value of the behavior of the Malays themselves. There is pride in the Malay community with their Islamic identity. The role of Islam in Malay culture is so strong that when Islam is disturbed, it also means that one's Malayness is also disturbed. The quality of Islam in the Malay aspect is shown by the example of someone who came out of Islam, then automatically considered out of Malay itself. The same thing also applies when a person converts to Islam in Malay land, in general the community will say that person has become Malay. The results of previous studies found that the Malay community in Pekanbaru Riau was strongly held not to separate between Islam and Malay.

Islam is the source of reference, and Malay is the manifestation. All Malays' actions must be based on Islamic teachings. So starting from thinking to behaving everything is a manifestation of Islamic values. So it can be said that Islam and Malay are one, Malay which is identical with Islam has long been used as the identity of the Malay community. It's just that during the New Order government, this identity only appeared limited to religious status. After the collapse of the New Order, this identity was revived to reject the negative stereotypes of Malay society. Thirty-two years of oppression during the New Order era not only marginalized Malay identity, but also gave rise to the stereotype that Malay people are lazy, do not like to work hard, and like to pretend to be.

Identifying Malay is Islam and Islam is Malay is a method used to refute negative stereotypes before, Malay people who are similar to Islam will not practice practices that are contrary to Islamic teachings, such as laziness and others (Alfarabi et al., 2019). Speaking Malay is the next criterion that someone is said to be Malay. Malay is an identity politics to show one's Malayness.



Figure 3. Preservation of Malay as a way of advancing Riau Malay culture
(Source: Riautelevi.com 2019)

Malay can be understood in three points of view. First, Malay is seen from a philosophical point of view, language use, and from a dialect perspective. Malay identity in Riau can be seen from these three perspectives. Philosophically, the Malay language is a consequence of the choice of Malays to choose Islam as something inseparable from their lives. The presence of Islam had an impact on the entire Malay culture, including the use of language in it. Malay dialect is the spread of Islamic ideals so that Malay words prevent controversy. The advice taught by Raja Ali Haji in Gurindam twelve also provides guidance for members of the Malay community about how Malays should behave and behave as desired by Malay custom. Gurindam Twelve contains twelve chapters. As an illustration, the following article excerpts:

If you want to know people who are national

Look at the mind and language

If you want to get to know people who are happy

so caring for nothing

If you want to get to know a noble person

Look at his behavior

If you want to know people who have knowledge

Asking and learning is not bored

If you want to get to know someone who is intelligent

In the world take stock

If you want to get to know a person who has a good temperament

Look at it when mixed with crowded people

Gurindam Temple above teaches that a person behaves and behaves as a Malay cultural

custom. The teaching is that in a nation or ethnicity or in a group or organization, one must have a good mind and language. Good language and language have been exemplified in religion and customs. Moreover, the customs of Malay culture, the values of customs are taken from religious values. From a philosophical point of view, the Malay language is considered as a radiant of manners, where the inner picture of the Malay community is painted in the appearance of the language.

Furthermore, the second viewpoint of the Malay language is seen from the use of the word. The Malay Language community is full of symbolism. The Malay language phrase often does not refer directly to what is said but is full of imagery. Symbolism in Malay is associated with a calm tendency and a feeling of cultural diversity, which prevents conflict. There is a concern that when a word is used directly on someone, it will offend the person. This has caused many Malay proverbs to be found in parables. When associated with language as moral, preserving Malay is part of the cultural characteristics of Malay itself. Society believes that language damage results in the destruction of the nation. The third perspective in understanding Malay as an identity politics is a dialect. Someone is considered to speak Malay based on the dialect used in conversation. Dialect is a way to say words and phrases in daily communication. The same words and sentences are possible to be pronounced differently. Riau Malay is divided into two dialects. Riau Malay with suffix *e* and Malay with suffix *o*.

Furthermore, a person is said to be Malay when his behavior reflects the Malay culture. Just

as the criteria of Islamic religious identity and Malay language have one layer of meaning, the perspective of Malay culture can also be understood because all Malay people's behavior is based on Islamic values. The daily actions of a person who is said to be Malay must be encouraged by the teachings of the Qur'an and the Sunnah of the Prophet, from the smallest areas to the wider community.

Based on the description, it can be seen that Riau Malay culture is a national identity that must be maintained because when someone who lives in Riau Province does not recognize Malay culture as a whole, it will cause a cultural identity crisis. Then, someone who can speak Malay, he will have a higher political value in the eyes of the people of Riau because Malay is considered to be a spotlight on politeness and an inner image of the Malay community that is painted in a language display.

In general, the Riau people believe that Malay people are those who speak Malay and embrace Islam, while those who do not embrace Islam and do not speak Malay cannot be said to be Malay. This condition is following one of the Malay proverbs "If you want to know the people of the nation, look at the language". Therefore it can be understood that Islam and the Malay Language are the true identities of the Riau Malay people.

Furthermore, the existence of Selembayung on the roof of community houses, government buildings, and offices of traditional institutions is a message and one of the political attributes of identity that has been communicated to show Malay identity in Riau. In addition to showing ethnic identity, Selembayung is part of supporting the Vision of Riau 2020, one of which is to become the center of Malay culture in Southeast Asia, the Government in Riau Province believes that displaying Malay identity physically is the fastest step to show the existence of Malay in Riau.

Culture and attributes that are socialized to the people of Riau then have an impact on the term native sons and Malays who are more entitled to hold strategic positions in government. The use of symbols and Malay cultural campaigns as identity aims to improve the fate of the Malays in their homeland.

D. CONCLUSIONS

The politics of Riau Malay Identity in realizing Malay culture with integrity can be seen from the three phases of identity creation that have passed, namely the Identity of Riau Malay Legitimacy through the Riau Malayan Customary Institution dedicated to protecting, developing traditions, preserving Malay culture and collaborating with the Riau Provincial Government in fulfilling the Vision Riau 2020. Furthermore, the Riau Malay Project Identity can be seen from the Identification of Malay as Islam and Islam as Malay, which is a method used to refute these negative stereotypes. Lazy and pretentious are against Islamic teachings. Malay society that is identical with Islam will not carry out activities that are contrary to the teachings of Islam such as lazing and pretending like the views that have been directed before, and speaking Malay is a criterion for someone to be said to be Malay. Malay is an identity politics to show one's Malayness. Secondly, Riau Malay Resistant Identity is carried out when there is a negative view embedded in Malay in the past namely 'Malay is lazy and not hard-working' This expression eventually gives rise to a negative paradigm on Malay identity in general, negative views try to be eliminated through discourse Malay identity politics. The process carried out in changing this view is by giving Islamic values to all Malay people's lives, which are often called 'Melayunisasi', the concept of melayunisasi is displayed on selembayung in local government buildings and traditional institutions in Riau.

E. ACKNOWLEDGEMENT

The authors say to the Leaders of the Masters of Government Affairs and Administrations of Yogyakarta Muhammadiyah University for the opportunity that has been given, both in the form of assignments and other support so that the author can studying on campus dreamed of long ago. Not to forget the author also conveyed to Mr. Eko Priyo Purnomo, S.IP, M.Sc, M.Res, Ph.D. for all the support and advice that has been given. Especially to Mr. Baskoro Wicaksono, S. IP, M.IP, thanks for the motivation and inspiration that has been given. May this article be a starting point for writers to start other writings of higher quality in the future. Hopefully, the knowledge taught can be charity Jariyah for him.

REFERENCES

- Abdullah, A. (2017). Membaca Komunikasi Politik Gerakan Aksi Bela Islam 212: Antara Politik Identitas Dan Ijtihad Politik Alternatif. *Jurnal An-Nida' (Pemikiran Islam)*, 41(2), 202–212.
- Abdullah, I. (2017). Glokalisasi Identitas Melayu: Potensi Dan Tantang Budaya Dalam Reproduksi Kemelayuan. *Jurnal Universitas Gadjah Mada*, 1(2), 1–7.
- Affandi, S. A. (2018). Kapabilitas Lembaga Adat Melayu Riau Dalam Mewujudkan Visi Misi Riau 2020.

Retrieved from www.repository.umsida.ac.id

- Albi Anggito, J. S. (2018). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jawa Barat: CV Jejak
- Alfarabi. (2019). Simbol Eksistensi Identitas Etnik Melayu Riau Di Pekanbaru. *Jurnal Kaganga*, 3(1), 67–77.
- Alfarabi, Venus Antar, Syafirah Nuryah Asri, & Salam Noor Efni. (2019). Elite Lokal Dan Upaya Pembentukan Wajah Baru Identitas Melayu Di Indonesia Pascareformasi. *Jurnal Akademika*, 89(3), 143–154.
- Alfarabi, Venus Antar, Syafirah Nuryah Asri, & Salam Noor Efni. (2019). Rekonstruksi Stereotip Negatif Etnik Melayu. *Jurnal Manajemen Komunikasi*, 3(2), 131–141.
- Alfarabi, Venus Antar, Syafirah Nuryah Asri, & Salam Noor Efni. (2019). Media Identitas Melayu Pascareformasi Di Indonesia. *International Journal Of Multicultural And Multireligious Understanding*, 6(1), 21–31.
- Asrinaldi, A. (2018). Dimensi Kekuasaan Penghulu Adat Melayu Riau Dalam Pelaksanaan Demokrasi Lokal. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20(1), 57–69.
- Castells, M. (2010). *The Power Of Identity*. Chicester, United Kingdom: John Wiley And Sons Ltd.
- Erman, M. A. (2018). *Politik Identitas Dan Negara Bangsa Di Riau*. Retrieved From www.unri.ac.id
- Habibi, M. (2017). Analisis Politik Identitas Di Indonesia. *Jurnal Universitas Muhammadiyah Yogyakarta*, 1(3), 1–22.
- Hapsa, Purnomo Eko Priyo. (2019). Relasi Kuasa Identitas Etnis Dilembaga Legislatif Periode 2014-2019. *Jurnal Ilmu Pemerintahan & Kebijakan Publik*, 3(1), 125–146.
- Hemay, I., & Munandar, A. (2016). Politik Identitas Dan Pencitraan Kandidat Gubernur Terhadap Perilaku Pemilih. *Jurnal Kajian Politik Dan Masalah Pembangunan*, 12(1), 1737–1748.
- Hermawan, I. (2019). *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif, Kualitatif Dan Mexod Method*. Kuningan: Hidayatul Quran Kuningan.
- Heywood, A. (2014). *Politik* (Ke-4; A. L. Lazuardi, Ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jaya, A. C. (2018). Konsep Nation-State Dalam Pemikiran Ideologi Politik Melayu Islam Pada Abad Ke-19 M (Studi Pemikiran Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi (1787-1854). *Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam*, XVIII (2), 139–151.
- M.Zainuddin. (2018). Mekanisme Lembaga Adat Melayu Riau Dalam Melestarikan Wisata Budaya Di Provinsi Riau. *Jurnal Agregasi*, 6(1), 92–107.
- Marnelly, T. R. (2017). Dinamika Sosial Budaya Masyarakat Melayu Pesisir (Studi Pengelolaan Madu Sialang Di Desa Rawa Mekar Jaya). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(2), 149–154.
- Prayetno. (2016). Menguji Hak Politik Dalam Kontestasi Politik; Analisis Terhadap Politik Identitas Etnis Di Desa Perdamaian, Kecamatan Binjai, Kabupaten Langkat. *Jurnal Pusham Unimed*, VII (2), 39–54.
- Putra, D. K. (2019). Relevansi Politik Identitas Pemilih Muslim Dalam Pemilihan Gubernur Sumatra Utara Tahun 2018. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(2), 236–244.
- Ris'an Rusli, Y. (2018). Relevansi Dan Kontinuitas Pemikiran Islam Klasik Dalam Intelektualisme Islam Melayu Nusantara. *Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya Jawa*, 3(2), 187–197. <https://doi.org/10.15575/Jw.V3i2.3582>
- Riswari, A. A. (2019). Komunitas Surabaya Wotagei: Sebuah Kajian Budaya Populer. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 121–131.
- Salam, Noor Efni. (2017). Penetapan Simbol Arsitektur Perumahan Masyarakat Riau (Selembayung) Sebagai Strategi Dalam Melestarikan Budaya Melayu. *2th Celscitech-UMRI 2017*, 2, 29–37.
- Salim, K. (2015). Politik Identitas Di Maluku Utara Identity Politic In Maluku Utara. *Jurnal Kajian Politik Dan Masalah Pembangunan*, 11(2), 1667–1678.
- Sanusi, I. (2017). Globalisasi Melayu : Peluang Dan Tantangan Membangun Identitas Melayu Dalam Konteks Modernitas. *Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 1(1), 39–57.
- Syamsuadi, A. (2018). Membangun Demokrasi Pemerintahan Di Riau Dalam Perspektif Budaya Melayu. *Jurnal Dinamika Pemerintahan*, 1(1), 1–10.
- Syu'ib. (2017). Lembaga Adat Melayu Riau Periode 2012-2017 Dalam Menegakkan Identitas Kolektif Masyarakat Riau. *Jurnal Online Mahasiswa Fisipol Universitas Riau*, 4(2), 1–16.
- Ulum, B., Jannah, S. R., & Arifullah, M. (2017). Hegemoni Sosial Dan Politik Identitas Putra Daerah Jambi. *Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam*, 7(1), 225–249.
- Yosi Malasari, C. D. (2017). Budaya Adat Pengantin Melayu Riau Dalam Pengembangan Budaya Kewarganegaraan. *Jurnal Humanika*, 24(1), 11–23.
- Zed, M. (2015). Hubungan Indonesia-Malaysia : Perspektif Budaya Dan Kekerukunan Melayu Nusantara. *Jurnal Tingkap*, XI(2), 140–159.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



PERUBAHAN POLA-POLA PERKAWINAN PADA MASYARAKAT LAMPUNG SAIBATIN

Ali Imron (¹) Rinaldo Adi Pratama (²)^{1 2} Pendidikan Sejarah, FKIP, Universitas Lampung, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 03rd December, 2019
 Review : 01st February, 2020
 Accepted : 04th May, 2020
 Published : 1st June, 2020
 Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Lampung; Saibatin; Pepadun; Bujujogh;
 Semanda

CORRESPONDENCE

*E-mail: rinaldo.adipratama@fkip.unila.ac.id

A B S T R A C T

This article discusses the marriage system that occurred in the Lampung Saibatin community. This study examines how the marriage system change based on their own needed. This study was an ethnography research that would be described qualitatively, this is intended because the concern of the research is the way of life of the Lampung Saibatin community. The results showed that the Lampung Saibatin marriage in the 1970s underwent a change from a very strong Bujujogh with patrilineal to a Semanda marriage system. Lampung Saibatin community develops a new marriage system using Semanda which is an influence of the Minangkabau people, this is done by Lampung Saibatin people because they are reluctant to be called a failed family or "mupus". This study sees that the changes that occur due to two vital elements are that emerge from within the Saibatin community itself which includes privilege and economy. Meanwhile, external factors are new cultures that come from other people, get a better education and government policy.

A. PENDAHULUAN

Penduduk asli Lampung terdiri dari dua masyarakat adat yakni Pepadun dan Saibatin. Orang Lampung Pepadun pada umumnya bermukim di pedalaman dan sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Laut Jawa sedangkan orang Lampung Saibatin bermukim di pesisir pantai dan di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Samudera Hindia. Dalam bertutur orang Saibatin berdialek "A", sedangkan orang Pepadun berdialek "O". Hadikusuma (1990) lebih rinci membedakan antara Saibatin dan Pepadun antara lain tentang bentuk perkawinan. *Jurai* Saibatin dengan bentuk perkawinan *bujujogh* dan *semanda* sedangkan *jurai* Pepadun hanya bentuk perkawinan *bujujogh*.

Perkawinan orang Lampung, pada dasarnya menganut pola *bujujogh*. Pola perkawinan *bujujogh* merupakan pola perkawinan warisan adat orang Lampung yang asli (Abdullah, 1978; Imron, 2005). Pada pola perkawinan *bujujogh* ini masyarakat menganut sistem kekerabatan *patrilineal* yang kuat dimana laki-laki yang menentukan garis keturunan.

Berbeda dengan masyarakat Lampung Saibatin, masyarakat Pepadun mampu mempertahankan adat dari Sekala Berak, termasuk pada pola perkawinannya yang masih menganut pola *bujujogh* (Kurniawan & Rudyansjah, 2016; Abdullah, 1978). Namun, masyarakat Saibatin yang tinggal di daerah pesisir, mengalami berbagai bentuk perubahan, salah satunya perubahan pola perkawinannya, dari pola perkawinan *bujujogh* menjadi pola *semanda*. Diterimanya pola perkawinan *semanda* ini dikarenakan desakan sebagai penganut sistem kekerabatan *patrilineal* yang sangat kuat yang mengharuskan setiap keluarga melahirkan anak laki-laki (Febra, 2015). Pada *ulun Saibatin* yang menganut sistem *bujujogh* yang ketat beranggapan bahwa setiap keluarga yang tidak mempunyai keturunan anak laki-laki akan *mupus* atau kehilangan hak garis keturunan (Pramudita, Aprilianti & Nurhasanah, 2018).

Perkawinan dengan pola *semanda* ini merupakan adopsi dari sebagian kebudayaan Minangkabau, dimana segala sesuatu atau masalah kekerabatan dihitung dari garis

keturunan ibu (Arifin, 2009). Proses adopsi pola perkawinan *semanda* ini terjadi karena kontak langsung antara kedua masyarakat pendukung kebudayaan di wilayah Lampung. Hubungan atau kontak antara pendukung kedua kebudayaan Saibatin dan Minangkabau ini sudah sangat lama terjadi khususnya dalam sektor perdagangan di pelabuhan Krui (*Adatrechtbundels*, XXXII *Zuid-Sumatera*, 1930; Hoesen, 1938).

Diadopsinya pola *semanda* oleh masyarakat Saibatin yang semula hanya mengenal pola *bujujogh* yang dalam artikel ini disebut sebagai perubahan bentuk yang pertama. Namun demikian, perkawinan dengan pola *bujujogh* dan *semanda* sudah menjadi pola perkawinan yang diakui keberadaannya oleh *Punyimbang* Adat. Perkawinan *semanda* di sini menganut sistem matrilineal, di mana tempat tinggal ditentukan oleh garis ibu atau wanita. Perkawinan *semanda* yang menganut sistem matrilineal ini sebenarnya dimaksudkan untuk mempertahankan sistem patrilineal yang sangat kuat dalam masyarakat Lampung pada umumnya, dan pada masyarakat *Saibatin* pada khususnya.

Dalam adat orang Lampung *Saibatin*, yang menjadi inti dalam penentuan suatu perkawinan adalah status atau kedudukan perkawinan itu sendiri, karena status inilah yang merupakan prinsip untuk melaksanakan proses acara-acara adat maupun hubungannya dengan tempat tinggal, status keturunan, dan harta waris (Hidayat, 2016). Makna *bujujogh* dan *semanda* dalam pikiran masyarakat Saibatin merupakan kunci dari perilaku seseorang Saibatin apakah ia akan kawin dengan status *bujujogh* dan *semanda* atau cara yang lain (Sayuti, Shalfiyanti, & Imron, 1998). Maksud perkawinan *bujujogh* atau *semanda* adalah jika seseorang memutuskan pilihannya, berarti ia harus melakukannya dengan segala konsekuensi.

Perkawinan *bujujogh* memberikan kepastian tentang kedudukan istri sebagai pihak yang diambil. Melalui perkawinan pola *bujujogh*, gadis itu hilang hak dan kewajibannya sebagai seorang anggota kerabat asal, atau dari keluarga yang melahirkan dan membesarkannya. Artinya, secara lahiriah dan batiniah gadis ini telah menjadi warga kerabat laki-laki dan menggantikan fungsi dari ibu suaminya. Oleh karena itu, perceraian dalam masyarakat Lampung dapat dikatakan tidak ada, akan tetapi bila perceraian harus terjadi, orang Lampung mengatakannya *Cadang* atau rusak, untuk menghindari peristiwa *cadang* ini, maka setiap kerabat turut bertanggung jawab menjaga keutuhan keseluruhan keluarga.

Sejalan dengan perputaran waktu, nilai perkawinan *bujujogh* dan *semanda* yang mengikat solidaritas kerabat kedua pasang suami istri mulai goyang dan terabaikan serta menampilkan gejala individualitas keluarga netral. Hal inilah yang mendorong peneliti untuk

mengadakan kajian ini, karena dengan jelasnya pola perkawinan *bujujogh* atau *semanda* akan sangat menentukan status anak, status warisan, dan status istri dalam kerabat, maupun sebagai ibu rumah tangga dalam rumahnya sendiri. Itu semua merupakan bagian dari tujuan suatu rumah tangga masyarakat Saibatin khususnya Krui. Oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk membahas mengenai faktor-faktor apa saja yang mengakibatkan perubahan pola-pola perkawinan pada masyarakat Lampung *Saibatin*.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dengan metode etnografi. Aplikasi kualitatif ini dimaksudkan bahwa tujuan dari etnografi adalah untuk memahami sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan untuk mendapatkan pandangannya tentang dunianya (Spradley, 1997). Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara observasi, wawancara mendalam, dan studi dokumentasi. Teknik tersebut dilakukan dengan harapan data yang dikumpulkan dapat dideskripsikan sesuai dengan pandangan masyarakat Saibatin.

Penentuan informan mengacu pada konsep Spradley (1997) dan Jacobson (1991) yang pada prinsipnya menghendaki informan harus paham betul terhadap budaya setempat. Maka informan dalam penelitian ini adalah mereka yang mengetahui tentang adat perkawinan *bujujogh* dan *semanda* dan orang yang menjalani kehidupan dari sistem perkawinan tersebut. Maka dari itu informan dalam penelitian ini adalah para *punyimbang* adat dari tujuh marga: marga Way Sindi, marga La'ay, marga Bandar, marga Ulu Krui, marga Pedada, marga Way Suluh, dan marga Tanumbang. Delapan pasangan keluarga *batih* yang menjalani perkawinan *bujujogh* dan *semanda*. Proses analisis data sehingga penelitian ini menjadi suatu etnografi adalah dengan menganalisis data dengan melakukan penilaian dan klasifikasi terhadap data yang dikumpul, dicek kevalidan data hingga keseluruhan data dapat dirangkai dalam *prime ethnography*.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Perubahan Pola Perkawinan Masyarakat Saibatin

Perubahan pola perkawinan yang terjadi dalam masyarakat Saibatin di sini merupakan suatu adaptasi kebudayaan dalam masyarakat itu, dengan mengadopsi unsur-unsur budaya asing, baik secara langsung maupun tidak langsung (Hasran, Jamiluddin & Haq, 2016; Fattah dan Rahmatan, 1993).

Adaptasi kebudayaan di sini merupakan suatu perubahan dalam unsur-unsur kebudayaan yang telah ada yang menyebabkan unsur-unsur itu dapat berfungsi lebih baik bagi manusia yang mendukungnya.

Dalam literatur *Adatrechtbundels*, XXXII *Zuid-Sumatra* 1930; 20, seri I No. 88 *Zelfstandigie pasar's in Bengkulu* (1921-1922), dijelaskan bahwa Pasar Krui –Kecamatan Pesisir Tengah sekarang– dominan di seluruh *afdeeling* sebagai tempat berlabuh yang penting. Sampai sekarang denyut pertokoan dan pasar di Krui didominasi oleh orang-orang Minangkabau.

Berdasarkan letak geografinya, wilayah Krui, Bengkulu, dan Padang (orang Minangkabau) termasuk “kota tua” yang berada di sebelah pantai barat Pulau Sumatra dan merupakan jalur perdagangan laut yang sangat dikenal pada waktu itu (Belle, 1868). Suku Minangkabau dikenal sebagai sukubangsa perantau, pedagang, dan penyebar Islam, sehingga tidak heran jika sukubangsa Minangkabau ini telah tiba di wilayah Krui sejak zaman dahulu dan menyebarkan pengaruhnya pada masyarakat setempat.

Penulis melihat kebudayaan Minangkabau sangat kuat berpengaruh terhadap kebudayaan masyarakat Krui, seperti hasil temuan di lapangan tentang cara masyarakat Krui mengaji. Cara membaca Al Qur'an pada masyarakat Krui persis seperti orang Minangkabau mengaji, misalnya alif *dateh* a, alif bawah i, alif dapan u, dibaca a, i, u. Selain itu, pengaruh adat Minangkabau juga terlihat pada pola adat yang lain, salah satunya terhadap pola perkawinan masyarakat. Orang Krui mendapat pengaruh budaya pantai yang kuat khususnya dari Bengkulu dan Minangkabau yang Islami. Orang Lampung identik dengan Islam walaupun masih menggunakan hal-hal yang berbau mistik (Isnaeni & Hakiki, 2016). Misalnya pada waktu mendirikan rumah, masih menggantungkan kelapa, padi pada tiang tengah rumah, dan setelah itu dilaksanakan azan. Bagi orang Lampung, agama Islam adalah satu-satunya agama yang dapat diterima di dalam pergaulan masyarakat adatnya (Baharudin & Luthfan, 2020).

Perkawinan *semenda* di sini menganut sistem kekerabatan *matrilineal*, yaitu kekerabatan dihitung dari garis perempuan atau ibu. Pola menetap setelah menikah pada perkawinan *semenda* ini adalah matrilokal, di mana pasangan yang baru menikah akan bertempat tinggal (menetap) dekat dengan kerabat perempuan. Perkawinan *semenda* yang menganut sistem matrilokal ini sebenarnya dimaksudkan untuk mempertahankan sistem patrilineal yang sangat kuat dalam masyarakat

Lampung pada umumnya, dan pada masyarakat *Saibatin* pada khususnya.

Perubahan yang terjadi dalam pola perkawinan *Saibatin* itu dapat dilihat dalam setiap ritual pelaksanaan perkawinan, seperti: pemilihan jodoh, cara berkenalan, tempat berpacaran, penyampaian pesan atau hasrat untuk menikah, melamar, upacara perkawinan, penentuan mas kawin, dan adat menetap setelah menikah.

a. Pemilihan Jodoh

Sebelum sampai pada pernikahan ada beberapa tahapan yang harus dilewati. Tahapan awal yang harus dilalui adalah tahap pemilihan jodoh. Pada masyarakat Lampung, perkawinan adat menganut dua cara, yaitu dengan penjadohan dan non-penjadohan. Pemilihan jodoh dengan cara penjadohan banyak dilakukan oleh keluarga *punyimbang* yang disebut *ngeratu*. Dengan kata lain, kawin *ngeratu* sama dengan kawin dengan cara dijaduhkan. Menurut adat, setiap anak *punyimbang* harus kawin dengan anak *punyimbang* pula, yang strata adatnya dianggap sama dan berasal dari marga yang berbeda. Kriteria atau ukuran yang digunakan dalam pemilihan jodoh harus memenuhi pertimbangan secara hierarki, dengan memperhatikan beberapa aspek, seperti: kebangsawanan (bangsawan–keturunan), kehartaawaan (harta), kebudimanan, dan kegunaannya (fungsi) dalam masyarakat. Oleh karena itu, dalam masyarakat Lampung sangatlah tidak lazim jika terjadi perkawinan antara anak *punyimbang* dengan bukan *punyimbang* atau anak dari rakyat biasa.

Selain cara pemilihan jodoh dengan cara penjadohan seperti di atas, cara yang kedua adalah pemilihan jodoh dengan cara non-penjadohan. Cara pemilihan jodoh yang kedua ini biasa dilakukan oleh orang kebanyakan atau orang biasa yang bebas memilih dan dipilih di antara kelompok-kelompok masyarakat. Namun demikian, rekayasa *punyimbang* terhadap bawahannya tetap saja ada, sehingga penjadohanpun sering terjadi pula pada strata masyarakat biasa, seperti contoh pernah diperlakukannya eksogami antar-marga dan antar-etnik pada masyarakat *ulun* Lampung sekitar tahun 1950-an.

Kini, perkawinan dengan cara penjadohan telah mulai memudar, dan sekarang dapat dikatakan hampir tidak ada lagi. Pada saat penelitian ini berlangsung, penulis tidak lagi mendengar dan melihat adanya penggagalan rencana perkawinan pasangan yang akan berlangsungkan pernikahan pada *ulun* Saibatin di Krui. Penggagalan rencana pernikahan itu disebabkan oleh berbagai masalah, antara lain masalah adat, maskawin, uang *jujogh* atau *daw*, anak *punyimbang*, masalah penjadohan,

masalah tempat tinggal setelah menikah, maupun masalah status *bujugogh* atau *semanda* bagi pasangan yang akan menikah. Padahal, pola *bujugogh* atau *semanda* dalam ketentuan suatu perkawinan adat mempunyai aspek tanggung jawab terhadap kerabat dan pengalihan waris.

Fakta di atas, mengindikasikan bahwa perkawinan dalam masyarakat Saibatin Krui yang memakai pola *bujugogh* dan *semanda* telah berubah menjadi pola lain, yaitu bukan *bujugogh* dan bukan pula *semanda* seperti yang telah disebutkan di atas sebagai perubahan yang pertama. Pada saat penelitian ini berlangsung, pola perkawinan yang terjadi di antara masyarakat Saibatin Krui lebih ditentukan atau didasarkan pada aturan-aturan keagamaan, khususnya agama Islam (Firnando, 2019). Dengan kata lain, *ulun* Krui sudah tidak lagi memperhatikan cara pemilihan jodoh terutama sistem penjadohan dalam penentuan pasangannya dengan dasar aturan kesamaan status kebangsawanan, kehartawanan, dan sebagainya, tetapi yang lebih penting jika pasangan itu sudah merasa cocok dan seiman atau seagama, maka pasangan ini menikah.

b. Perkenalan dan Tempat Berpacaran

Pertemuan antara laki-laki dan wanita yang bukan *nakbai* (muhrimnya) dianggap sebagai suatu pelanggaran adat. Oleh karena itu, jika di suatu kampung ada bujang ingin bertemu gadis, maka ia harus minta izin atau harus melalui Kepala Bujang-Gadis. Lembaga ini berfungsi sebagai pengatur pertemuan antara bujang-gadis yang akan bertemu, antara lain mengatur tempat pertemuan, waktu pertemuan, dan berbagai hal lain yang berhubungan dengan pertemuan bujang-gadis itu. Realita tersebut memang terlihat sangat tertutup dan sangat formil, tetapi itulah yang harus mereka patuhi bersama dan realita ini terjadi sebelum tahun 1970-an.

Setelah tahun 1970-an, lembaga Kepala Bujang Gadis (K-BG) sudah jarang sekali ditemui dan dapat dikatakan tidak ada lagi. Hal ini mengakibatkan terjadinya keterbukaan pergaulan dikalangan masyarakat, khususnya bagi bujang-gadis. Pada saat penelitian ini berlangsung, pergaulan bujang-gadis tidak lagi ada batasan-batasan yang mengikat sehingga pergaulan mereka hampir tidak ada bedanya dengan pergaulan bujang-gadis di kota-kota besar lainnya di Indonesia. Jika ada bujang atau gadis yang ingin bertemu dengan pujaan hatinya, maka ia dapat bertemu sesuai dengan waktu maupun tempat yang telah mereka sepakati bersama tanpa melewati kepala bujang-gadis lagi. Tempat pertemuan bujang-gadis ini –selain di rumah-biasanya dilakukan di pantai, pasar, tempat-tempat hiburan, maupun di tempat-tempat keramaian yang lain. Waktu pertemuan itu juga sudah sangat fleksibel atau tidak terikat,

misalnya jika pertemuan dilakukan di rumah, biasanya dilakukan pada malam hari sekitar pukul 20.00-22.30 WIB. Cara mereka berkomunikasi juga sangat bebas, dalam artian tanpa perantara siapapun, bujang-gadis bisa secara langsung bercakap-cakap baik saat bertemu muka, melalui *telephone*, *hand phone*, maupun alat elektronik lainnya.

Apabila cara pergaulan seperti di atas dilakukan oleh bujang-gadis sebelum tahun 1970-an, maka mereka dianggap telah melanggar norma kesusilaan dan hal tersebut tidak pernah mereka bayangkan sebelumnya akan terjadi. Ketika melihat hubungan bujang-gadis saat ini, yaitu bebas mengadakan komunikasi secara langsung tanpa melalui perantara-dengan tujuan untuk menentukan masa depannya ke jenjang perkawinan, maka terlihat pola hubungan yang independen dan mandiri dari para bujang-gadis karena tidak ada lagi pengaturan dari Kepala Bujang-gadis pada setiap kampung atau desa. Orang tua bujang-gadis, seolah-olah sudah kehilangan hak dan kesempatan untuk ikut menentukan pilihan calon menantunya. Padahal sebelumnya penentuan calon menantu merupakan hak orang tua yang dominan, termasuk menentukan pola perkawinan apa yang akan dilaksanakan.

c. Cara Penyampaian Pesan

Setelah melalui tahapan awal dalam menuju perkawinan, maka bujang-gadis yang akan membentuk rumah tangga baru, harus melewati tahapan selanjutnya yaitu pemberitahuan kepada keluarganya atau dengan kata lain menyampaikan pesan kepada kerabatnya. Pada jaman dulu, yaitu pada saat perkawinan masih menganut sistem penjadohan, maka sebelum kedua anak (yang mau menikah) saling kenal biasanya orang tua dan kerabatnya telah lebih dahulu tahu. Namun sekarang ini, tidaklah demikian, biasanya dua orang saling kenal dan saling tertarik dulu baru kemudian disampaikan kepada keluarganya.

Cara penyampaian pesan tentang masalah perkawinan pada masyarakat Saibatin pada saat ini juga telah mengalami perubahan, dari sistem penjadohan menjadi non-penjadohan di mana anak dibebaskan memilih pasangan hidupnya masing-masing dengan satu syarat yaitu seagama atau seiman. Jika bujang-gadis telah sampai pada hasrat untuk melangkah ke jenjang pernikahan, maka mereka langsung menyampaikannya kepada kedua orang tuanya masing-masing, tidak lagi melalui paman, bibi, atau kerabat mereka yang lain. Dengan demikian, maka peranan dan fungsi keluarga luas (*extended family*) di sini terlihat mulai melemah dan mulai muncul pengakuan fungsi dan peranan dari keluarga inti (*nuclear family*).

Jika dilihat dan diukur dengan norma-norma yang berlaku, maka realita yang berkembang

dalam masyarakat Saibatin di Krui dewasa ini merupakan suatu hal yang sangat tidak terpuji atau tercela. Namun demikian, realita itulah yang terjadi dalam masyarakat saat ini. Selain itu, penulis juga tidak melihat adanya penolakan yang bisa menimbulkan konflik dalam masyarakat.

d. Melamar

Perkawinan yang sering dilakukan biasanya selalu didahului oleh perkenalan dari dua kerabat mempelai. Perkenalan itu dapat terjadi pada saat lamaran yang biasanya selalu datang dari pihak laki-laki. Acara lamaran ini pada intinya menyampaikan penjelasan dari pihak anak bujang untuk meneruskan hubungan kedua anak mereka (bujang-gadis) ke jenjang perkawinan. Dalam acara ini, pihak bujang menjelaskan bahwa anak bujang mereka telah (lama) menjalin hubungan dengan anak gadis mereka (kerabat gadis) dan bujang-gadis itu ingin melanjutkannya ke jenjang yang lebih jauh yaitu pernikahan.

Pada acara lamaran ini kedua keluarga bermusyawarah dan membicarakan semua aspek yang baik bagi kedua calon pengantin. Saat ini, acara lamaran tidak lagi memakan waktu yang panjang sampai berbulan-bulan dan bertele-tele karena telah ada perjanjian atau kesepakatan dari kedua calon mempelai dan kerabatnya apa yang harus dimusyawarahkan dalam pertemuan pada acara lamaran itu. Oleh karena itu, musyawarah antara kedua belah pihak pada waktu lamaran itu hanya bersifat konsultatif (mem-*fixkan* atau meng-*clearkan*) dan merestui keinginan kedua calon mempelai. Kesederhanaan, keterbukaan, dan kepraktisan, merupakan ciri yang menonjol dalam acara lamaran ini, yang berbeda dengan acara lamaran yang terkesan tertutup dan terlalu berbelit atau bertele-tele sehingga memakan waktu yang lama, seperti yang telah penulis uraikan pada bab II di depan.

e. Upacara Perkawinan

Upacara perkawinan *ulun* Saibatin Krui dibagi dalam dua kategori, yaitu *nayuh balak* atau pesta besar-besaran dengan segala kelengkapan adatnya, dan yang lain adalah *budu'a di lamban* yaitu upacara sederhana atau sekedar kenduri yang dipusatkan di dalam rumah pengantin laki-laki. Acara pokok dalam upacara perkawinan adalah akad nikah di depan penghulu menurut agama Islam. Setelah selesai akad nikah, maka selesailah upacara perkawinan tersebut. Pada malam harinya, sekitar pukul 18.30 sampai dengan pukul 22.30 WIB, ada lagi acara yang diperuntukkan bagi muda-mudi. Acara tersebut antara lain *berzanjian* yang diikuti oleh gadis-gadis, dan *budiker* yang diikuti oleh para bujang dan orang tua. Saat ini acara *berzanji* dan

budiker sudah mulai tergeser dengan munculnya berbagai hiburan karaoke serta permainan sederhana antara muda-mudi, seperti tukar-menukar selendang, bercanda, dan bernyanyi bersama. Acara pada malam hari tersebut sebenarnya lebih tepat disebut sebagai acara pengantar kedua mempelai sebelum tidur.

Upacara *nayuh balak* adalah upacara adat besar-besaran yang memakan waktu satu minggu sampai dua minggu. Satu minggu pertama dilakukan di rumah mempelai laki-laki yang sering disebut *ninyuh*, dan satu minggu lagi di rumah mempelai wanita yang disebut *nelakau*. Acara *nanyuh balak* ini hanya bisa dilakukan oleh orang yang kaya karena membutuhkan banyak dana, waktu, dan tenaga kerja. Acara hiburan muda-mudi berisi acara-acara tradisional, seperti: *nyambai*, *budiker*, *ngedido*, *tari bingi*. Selain acara tradisional, pada acara *nanyuh balak* ini juga diselingi hiburan orkes maupun *group band* pada malam-malam selanjutnya.

Upacara *nanyuh balak* bagi *ulun* Saibatin sangat jarang dilakukan karena hanya anak tertua laki-laki *punyimbang*-lah yang lazim dipesta-adatkan. Selain memakan waktu, dana, dan tenaga yang besar, upacara *nanyuh balak* jarang sekali dilakukan karena tidak ada sanksi adatnya jika tidak dilaksanakan. Dengan demikian *ulun* Saibatin Krui seolah-olah telah melupakan acara-acara adat seperti yang telah ditetapkan oleh adat. *Ulu*n Saibatin Krui lebih memilih untuk menggunakan upacara yang sederhana, yaitu *budu'a dilamban* untuk merayakan upacara perkawinan anak-anaknya.

Besar-kecilnya upacara adat bagi *ulun* Saibatin tidak akan berpengaruh terhadap status dan fungsi seseorang dalam stratifikasi keadatan setempat. Hal itu berbeda dengan *ulun* Pepadun, yang memperhitungkan besar-kecil atau lengkap-tidaknya suatu upacara perkawinan. Bagi *ulun* Pepadun, besar atau lengkapnya upacara adat dapat mengubah status dan fungsi seseorang dalam stratifikasi keadatan setempat (Roveneldo, 2017). Oleh karena itu, jika seseorang menginginkan peningkatan status dalam adat, maka ia akan mengadakan upacara adat sesuai dengan putusan *prowatan* dalam musyawarah adat.

f. Pembatasan Jodoh

Pembatasan jodoh atau endogami dalam perkawinan *ulun* Lampung Saibatin di Krui pada awalnya adalah *endogami* kelas. Endogami kelas di sini berarti perkawinan harus dibatasi oleh strata masing-masing individu, misalnya anak *punyimbang* harus menikah dengan anak *punyimbang* pula yang disebut *ngeratu*, atau anak orang kebanyakan (biasa) dengan anak orang biasa pula. Pada perkawinan *ulun* Krui yang dibatasi dengan kelas ini, biasanya

memaksa penjadwalan antar marga. Sebagai contoh perkawinan antara orang dari marga Pasar dengan marga Pedada atau *ulun saunggak* dan pada tahun 1950-an, bahkan ada beberapa juga terjadi antara etnik Lampung dengan etnik Jawa.

Pembatasan jodoh dalam perkawinan masyarakat *ulun* Krui yang paling disukai oleh masyarakat Saibatin pada umumnya adalah perkawinan antara anak bujang dan gadis dari garis kedua atau perkawinan dengan cucu dari saudara kakek. Perkawinan seperti ini disebut *mulang mik lamban* atau pulang ke rumah. Sedangkan perkawinan yang tidak disukai adalah perkawinan bujang-gadis dari dua saudara sekandung, yang sering disebut *pecoh periuk* atau *incest*. Namin, pembatasan seperti ini sudah tidak ada lagi.

g. Penentuan Maskawin

Maskawin (*bride price*) adalah sejumlah harta yang diberikan dari pihak laki-laki kepada gadis atau pihak kerabat gadis sebagai mahar dalam proses pernikahan. Arti dasar dari maskawin ini mula-mula merupakan pengganti kerugian dari pihak gadis. Maskawin ini sudah ditentukan jenis, rupa, dan nilainya, dan diberikan setelah acara lamaran atau setelah kunjungan pihak laki-laki yang ketiga atau keempat. Penentuan maskawin pada zaman dahulu merupakan salah satu rentetan ritual adat yang sangat rumit karena pada tahapan itu terjadi negosiasi dengan menggunakan bahasa-bahasa samar yang saling menjajak, saling memberi, saling berharap, dan saling menjunjung kehormatan persaudaraan atau akan terjadi sebaliknya, yaitu hanya sampai saat itu saja tanpa diteruskan ke jenjang perkawinan.

Oleh karena itu, biasanya orang yang menjadi utusan pada saat akan menentukan maskawin adalah mereka yang dipilih sebagai pakar adat dan sastra yang tangguh dan berpengalaman (Nugroho, 2019). Salah satu contoh bahasa samar yang mereka gunakan antara lain: "*agak-agak samaliak, ngajinjok rasa-rasa, tuntong way tuntong tuba*, yang artinya hampir sama dengan peribahasa "bulat air karena buluh, bulatnya kata karena mufakat," yaitu bila niat dan memang ada restu dari pihak keluarga perempuan, biasanya sangat mudah. Kemudahan itu antara lain masalah penentuan maskawin yang diminta pihak gadis, seringkali diserahkan sepenuhnya oleh pihak perempuan untuk masalah jenis maupun jumlahnya, dengan kata lain pihak perempuan tidak meminta hal-hal yang menyulitkan pihak laki-laki dalam hal maskawin. Sebaliknya, jika pihak keluarga perempuan berniat menolak atau tidak setuju dengan lamaran laki-laki, maka pada saat penentuan maskawin itu akan terjadi penolakan secara halus, yaitu dengan menentukan besarnya

maskawin yang melebihi kapasitas atau kemampuan pihak laki-laki, dan waktunya ditarik-ulur.

Penentuan maskawin pada *ulun* Saibatin pada saat ini telah banyak berubah dan tidak lagi menjadi masalah yang kritis ketika melamar, apalagi menjadi suatu hal yang dapat menggagalkan rencana anak-anak mereka untuk membentuk keluarga yang baru. Maskawin bagi *ulun* Saibatin merupakan syarat pernikahan di depan penghulu, dan pada saat penelitian ini berlangsung, umumnya jenis maskawin yang digunakan berupa Kitab Suci Al Quran dan seperangkat alat sholat.

h. Adat Menetap Setelah Menikah

Dalam menganalisis suatu masyarakat lokal, seorang peneliti harus memperhatikan suatu hal yang sangat penting yang berhubungan dengan proses pernikahan atau pembentukan keluarga baru, yaitu tentang adat menetap sesudah menikah (*residence patterns*) pada masyarakat yang bersangkutan. Adat menetap sesudah menikah ini sedikit banyak akan mempengaruhi sistem kehidupan masyarakat setempat, terutama tentang pergaulan kekerabatan dalam suatu masyarakat.

Perkawinan *ulun* Saibatin Krui semula hanya dilakukan dengan pola *bujujogh*, dan tempat menetap setelah menikah semula adalah *patrilocal* atau *virilokal*, di mana perempuan harus tinggal serumah bersama suami dan anggota keluarga dari kerabat suaminya yang lain. Dalam perkembangan selanjutnya, *ulun* Saibatin juga menganut pola perkawinan *semanda*, maka adat menetap setelah menikah juga berubah menjadi adat *matrilocal* atau *uxorilokal*, di mana laki-laki harus tinggal serumah dengan istri bersama dengan anggota keluarga dan kerabat istrinya yang lain (Hidayat, 2016).

Namun demikian, tidak menutup kemungkinan pula jika pasangan keluarga yang baru menikah ini akan bertempat tinggal terpisah dari rumah orang tuanya. Jika pasangan baru ini memutuskan untuk hidup terpisah dari rumah orang tuanya, maka mereka harus minta izin dan restu dari anak (laki-laki) tertua dalam keluarga itu dan harus dimusyawarahkan terlebih dulu dengan anggota keluarga yang lain. Pada saat penelitian ini dilakukan, banyak pasangan yang baru menikah memilih untuk bertempat tinggal terpisah dari rumah orang tua atau kerabat yang lain. Hal tersebut antara lain disebabkan oleh adanya tuntutan profesi mereka, misalnya sebagai pegawai negeri, atau pegawai swasta lainnya yang mengharuskan keluarga itu mencari tempat tinggal atau bertempat tinggal di dekat tempatnya bekerja. Dengan banyaknya pasangan keluarga baru yang memilih untuk memisahkan tempat tinggal dari kerabatnya ini, maka akan banyak timbul keluarga yang mandiri

atau mempunyai otonomi rumah tangga masing-masing dan mereka semakin lama juga akan mengabaikan pola menetap setelah menikah secara *bujujogh* atau pun *semanda*.

2. Faktor-faktor Penyebab Perubahan Pola Perkawinan Masyarakat Saibatin

Dalam penelitian ini, ada beberapa faktor yang mempengaruhi perubahan pola perkawinan pada masyarakat Saibatin yang dapat dikelompokkan menjadi dua faktor penting, yaitu faktor internal dan faktor eksternal.

a. Faktor Internal, berupa:

i. Hak-hak Istimewa (*Privilege*)

Anak laki-laki tertua atau pertama dalam adat *ulun* Saibatin mempunyai hak istimewa (*privilege*) dari keluarganya, yaitu hak menjadi penerus keturunan, *punyimbang* adat atau pemimpin klan, serta penerima waris tunggal keluarga yang bertanggung jawab terhadap seluruh anggota keluarga termasuk istri dan anak dari adik kandung laki-laki.

Sebagai penerus keluarga, anak laki-laki tertua dalam keluarga secara otomatis merupakan penerus dinasti keluarganya. Oleh karena itu, kehadiran seorang anak laki-laki di tengah keluarga sangat bermakna dalam kehidupan rumah tangga *ulun* Saibatin. Rumah tangga dikatakan tidak beruntung jika tidak mampu melahirkan seorang anak laki-laki, atau dengan kata lain jika suatu rumah tangga (hanya) mempunyai anak perempuan saja, maka perkawinan itu dianggap gagal dan hal ini sangat ditakuti oleh para istri orang Lampung.

Menurut anggapan masyarakat Lampung, keluarga yang tidak mempunyai anak laki-laki dianggap akan *mupus* (habis) garis keturunannya. Ketakutan para istri ini cukup beralasan karena bagi seorang istri yang tidak bisa melahirkan anak laki-laki akan dianggap sebagai istri sial, banyak dosa, dan dianggap sebagai perempuan yang tidak berguna atau berbagai predikat lain yang memojokkan sang istri. Oleh karena itu, untuk menebus atau menghilangkan label-label kesialan yang ditimpakan padanya, maka seorang istri harus rela dan dengan jiwa yang besar mencari wanita lain sebagai madunya dengan harapan dapat melahirkan seorang anak laki-laki sehingga statusnya sebagai istri tetap terjaga, hal ini berlaku berlaku bagi istri *punyimbang* maupun istri dari kelas biasa.

Hak istimewa anak laki-laki tertua pada *ulun* Lampung yang lain adalah hak untuk menjadi pewaris tunggal atas harta dan pusaka secara turun-temurun. Harta warisan yang dimaksud antara lain berupa tanah, rumah atau *lamban*, alat perlengkapan adat, serta jabatan *adok* atau

gelar. Pemanfaatan harta warisan yang berasal dari orang tua sebenarnya digunakan untuk kepentingan ahli waris secara bersama. Harta waris tidak dibagi-bagikan kepada para ahli waris, tetapi mereka tetap mempunyai hak untuk menggunakannya terutama untuk membiayai kehidupan seluruh anggota keluarganya. Oleh karena itu, di sini kita melihat bahwa selain adanya hak-hak istimewa yang diberikan kepada anak laki-laki pertama, ada juga konsekuensi tanggung jawab yang sangat berat dibebankan pada anak laki-laki tertua dalam suatu keluarga.

Selain bertanggung jawab mencukupi kebutuhan istri dan anak-anaknya sendiri, anak laki-laki pertama pada *ulun* Lampung juga harus bertanggung jawab terhadap istri dan anak-anak dari adik laki-laki sekandung. Jika terjadi musibah dalam keluarga itu, misalnya adik laki-lakinya meninggal dunia, maka kebutuhan hidup istri dan anak-anak yang ditinggalkan adiknya itu menjadi tanggung jawabnya. Bahkan untuk menjaga nama baik keluarga dan menjaga keutuhan klen, maka tidak jarang pula istri almarhum adiknya itu ia nikahi. Pernikahan seperti ini sering disebut dengan istilah *buiwak*.

ii. Ekonomi

Kita melihat banyak ritual yang harus dilakukan masyarakat untuk acara-acara adat tertentu yang memerlukan biaya tidak sedikit, khususnya dalam acara perkawinan adat. Semakin lengkap tata cara yang dilakukan, maka semakin besar pula biaya yang dikeluarkan. Oleh karena itu, semakin lama masyarakat akan semakin mengabaikan acara-acara adat perkawinan itu, yang penting sah menurut agama. Apa yang terjadi pada *punyimbang* akan diikuti oleh masyarakat adat dibawahnya.

b. Faktor Eksternal

Semakin terbukanya suatu masyarakat terhadap dunia luar, maka semakin banyak pula pengaruh yang masuk ke dalam masyarakat itu (Anakotta, Alman & Solehun, 2019; Abdurrahman, 1978). Pengaruh kebudayaan dari luar – atau sering disebut faktor eksternal - itu dapat mempengaruhi nilai-nilai yang telah ada, dan dapat berdampak pada sistem kebudayaan setempat, baik pengaruh yang positif maupun pengaruh negatif.

i. Pengaruh Kebudayaan Baru

Pada sekitar tahun 1950-an terjadi perpindahan penduduk dari satu tempat ke tempat yang lain, termasuk masyarakat Lampung. Banyak pemuda dan ekspedisi kemerdekaan Lampung yang pindah atau merantau ke Jawa, terutama Jakarta dengan maksud untuk menambah pengetahuan dan pengalaman. Mereka melanjutkan pendidikan ke

sekolah-sekolah menengah dan perguruan tinggi yang belum ada di daerah asalnya pada waktu itu. Sebaliknya, banyak pula orang Jawa yang berpindah ke Lampung untuk mendapatkan lahan pertanian dengan membuka hutan.

Mobilitas yang terjadi membawa pengaruh budaya atau adat istiadat yang baru tersebut di masyarakat, termasuk adat perkawinan. Para pemuda yang merantau ke Jawa melihat pola perkawinan orang Jawa "lebih bebas" daripada pola perkawinan di daerah asalnya yang menganut pola *bujugogh* maupun *semanda*. Ketika mereka kembali ke daerah asalnya, para pemuda seringkali telah menikah dengan gadis Jawa atau gadis di luar *ulun* Saibatin. Dengan kata lain, mereka sudah tidak lagi memperhatikan aturan atau norma-norma yang dianut oleh masyarakat di daerah asalnya.

Selain dari para perantau yang kembali ke daerah asalnya, yaitu *ulun* Lampung, pengaruh kebudayaan baru juga dibawa oleh para transmigran dari luar *ulun* Lampung yang menetap di wilayah itu. Oleh karena itu, perubahan adat-istiadat pada masyarakat Lampung di sini dapat dilihat sebagai hasil dari proses akulturasi.

ii. Pendidikan

Beberapa tahun setelah kemerdekaan Indonesia, semakin banyak sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah untuk meningkatkan pendidikan masyarakat setempat. Sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah ini berdasarkan instruksi presiden atau sering disebut sekolah Inpres.

Jika pada waktu dulu hanya kaum laki-laki yang diberi hak untuk mengenyam pendidikan, maka saat ini banyak juga wanita yang ikut merasakan pendidikan sehingga banyak wanita terpelajar dalam masyarakat di daerah. Jika pada jaman dulu wanita hanya mengurus masalah dapur atau belakang saja, maka sekarang ini wanita telah berani menentukan sikapnya sendiri, misalnya dalam menentukan hidupnya, termasuk dalam pemilihan jodohnya. Saat ini telah banyak gadis-gadis Lampung yang bergaul dan menentukan jodohnya dari luar *ulun* Lampung.

Selain para wanita Lampung yang menentukan jodohnya sendiri, kaum pria pun juga demikian. Saat ini pola perkawinan *bujugogh* maupun *semanda* telah berubah, jika ada pasangan yang mau menuju jenjang perkawinan, maka pasangan itu tidak lagi memperhatikan dari kalangan mana calonnya, memakai adat apa, dan sebagainya; asalkan mereka merasa cocok satu dengan yang lain dan seiman, maka menikahlah mereka.

iii. Kebijakan Penguasa

Pada 1970 sistem pemerintahan Negeri di tiadakan, sehingga di tingkat bawah pemerintahan hanya terbagi dalam pemerintahan desa atau kampung, kebijaksanaan yang diterapkan sering tidak sejalan dengan kepala-kepala adat karena bertentangan dengan norma adat yang hidup ditengah masyarakat adat setempat.

Undang-undang Nomor 5 tahun 1974 tentang Pemerintahan di Daerah dan Undang-Undang Nomor 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa. Berlakunya kedua undang-undang itu, pemerintah sebenarnya mulai mewujudkan proses marjinalisasi masyarakat adat dan kebijaksanaan bersifat sentralistik. Kebijakan-sanaan itu, mengubah sistem wilayah kekuasaan dan kekayaan adat menjadi bentuk pemerintahan desa. Dengan kata lain bahwa pemerintah: Pertama, tidak mengakui "organisasi politik" masyarakat Adat. Desa yang semula bukan hanya sekedar memiliki wilayah kehidupan, tetapi juga hak politik, hak hukum dan hak-hak lainnya tidak lagi diakui. Desa didefinisikan sebagai wilayah kehidupan yang hanya berhak menyelenggarakan rumah tangga atau kehidupan sendiri (otonomi). Kedua, hilangnya hak ulayat dan hak atas sumber kehidupan seperti hutan yang dimiliki desa atau marga serta pungutan atas kekayaan alam diambil alih oleh pemerintah daerah Tk II dan TK I. Sebagai penggantinya, desa-desa diberi uang bantuan desa atau Bangdes yang justru menimbulkan masalah, karena menjadi sumber korupsi dan konflik.

Dari keterangan di atas, pemerintah secara sistimatis telah menghilangkan institusi adat dengan jalan memproduksi undang-undang yang intinya mengarah kepada sistem pemerintahan sentralistik. Akhirnya masyarakat adat sebagai organisasi fungsi, yang merupakan 'pagar' sekaligus sebagai kontrol yang memiliki norma-norma dengan ukuran-ukuran tertentu untuk memeriksa dan meyarung anasir-anasir yang dapat merugikan. Akibat dari tidak lagi berfungsi organisasi masyarakat adat termasuk sistem perkawinan *bujugogh* dan *semanda* yang memerlukan biaya, waktu dan tenaga tidak lagi dapat dilaksanakan masyarakat desa, karena sumber kehidupan mereka seperti: tanah ulayat dan hutan marga yang merupakan sumber kehidupan telah dikuasai negara.

D. KESIMPULAN

Perkawinan awal masyarakat Saibatin adalah pola *bujugogh* yakni patrilineal. Kemudian, masyarakat Saibatin mengadopsi pola perkawinan cara *semanda* dari orang Minangkabau, sehingga pola perkawinan Saibatin menjadi dua pola yaitu *bujugogh* dan *semanda*. *Semanda* dalam hal ini disama-

artiakan dengan matrilineal dan *oxrolokal*. Namun, seiring dengan berjalannya waktu sampai tahun 70-an pola perkawinan *bujujogh* dan *semanda* inipun mengalami perubahan menjadi bukan lagi *bujujogh* dan bukan pula *semanda*, akan tetapi lebih tepat disebut *bilineal* dan *neolokal*. Masyarakat setempat menyebut pola perkawinan seperti itu disebut *makngedok bunyi-bunyi* atau *tanjar lamban*.

Perubahan terjadi karena dua faktor penting yaitu faktor internal yang berasal dari dalam masyarakat Saibatin sendiri seperti, *privilege* dan ekonomi. Sedangkan, faktor eksternal adalah budaya yang berasal dari orang lain, pendidikan dan kebijaksanaan penguasa atau pemerintah. Perubahan pola perkawinan itu dijumpai dalam tata cara perkawinan pasangan *ulun* Saibatin antara lain dari cara memilih jodoh, cara berkenalan dan tempat berpacaran, cara penyampaian pesan, melamar, pembatasan

jodoh, maskawin, upacara perkawinan dan adat menetap setelah menikah. Pada dasarnya perubahan pola perkawinan yang terjadi pada *ulun* Saibatin mengarah pada kebebasan masyarakat (bujang-gadis) dalam memilih pasangan hidup dan menentukan hidupnya sendiri berasaskan Islam demi memastikan keturunan terus berlangsung.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada para *Punyimbang* Adat dari tujuh marga yakni Marga Way Sindi, La'ay, Bandar, Ulu Krui, Pedada, Way Suluh, dan Tanumbang. Serta tidak lupa untuk delapan pasangan keluarga *batih* yang menjalani perkawinan *bujujogh* dan *semanda* yang telah berpartisipasi dan berkontribusi dalam kegiatan penelitian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Kantan. (1978). Pola Perkawinan Menurut Adat Lampung Pepadun. Peter McDonald dan Kasto (eds), dalam *Kumpulan Kertas Kerja: Lokakarya Pola Perkawinan*, Yogyakarta, Lembaga Kependudukan Gadjah Mada, hal. 44-58
- Abdurrahman, E. H. (1978). Beberapa Faktor yang Mempengaruhi Pola Perkawinan di Jawa Barat. Peter McDonald dan Kasto (eds) dalam *Kumpulan Makalah Pertemuan Ilmiah Kependudukan Pola Perkawinan di Beberapa daerah di Jawa Barat*, Bandung; PSK Lembaga Penelitian Universitas Pajajaran, hal. 50-66.
- Adatrechtbundels*, XXXII Zuid-Sumatera (1930); 20, seri I No. 88 *Zelfstandigie pasar's in Bengkuloe* (1921 –1922).
- Anakotta, R., Alman, & Solehun. (2019). Akulturasi Masyarakat Lokal dan Pendatang di Papua Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 21(1), 29-37.
- Arifin, Z. (2009). Dualitas Praktik Perkawinan Minangkabau. *Humaniora*. Vol. 21(2), 150-161.
- Baharudin, M., & Luthfan, M. A. (2020). Aksiologi Religiusitas Islam pada Falsafah Hidup Ulun Lampung. *International Journal Ihya'Ulum al-Din*, 21(2), 158-181.
- Beele, B. S. (1868). *Les manuscrits Lampongs*, Publies par H.N. Van Der Tuuk, Bandarlampung, diterjemahkan oleh Razi Arifin, SH.
- Fattah, B. & A. Rahmatan. (1993). *Tanggung Rasan Buhimpun*, Bandar Lampung, Gunung Pesagi.
- Febra, A. (2015). *Sistem Pewarisan Masyarakat Adat Saibatin Dalam Keluarga Yang Tidak Mempunyai Anak Laki-Laki (Studi Di Kota Bandar Lampung)* (Doctoral dissertation, Universitas Brawijaya).
- Firmando, F. (2019). *Muatan Nilai-Nilai Islam Dalam Adat Perkawinan Masyarakat Lampung Saibatin Desa Suka Negeri Jaya Kecamatan Talang Padang Kabupaten Tanggamus* (Doctoral Dissertation, UIN Raden Intan Lampung).
- Hadikusuma, H. (1990). *Masyarakat dan Adat-Budaya Lampung*, Bandung, Mandar Maju.
- Hasran, Jamiluddin, & Haq, P. (2016). Perubahan Makna dan Nilai Fitu Kabintingia Dalam Proses Perkawinan Adat Muna (Studi di Kecamatan Kabawo Kabupaten Muna). *HISTORICAL EDUCATION: Jurnal Penelitian Pendidikan Sejarah*. Vol. 1(1), 127-139.
- Hidayat, D. (2016). Konstruksi Gender Dalam Perkawinan Nyakak Dan Semanda Di Masyarakat Adat Saibatin Lampung. *Jurnal Liski (Lingkar Studi Komunikasi)*, 2(1), 1-28.
- Hoesen, K. (1938). Oendang-Oendang Adat Lembaga Ordrafdeeling Kroë 1912. dalam *Koempoelan Oendang-Oendang Adat Lembaga; Dari Sembilan Orderafdeelingen*, Benkoelen, Drukkerji "TJAN".
- Imron, A. (2005). *Pola Perkawinan Saibatin*. Bandar Lampung: Universitas Lampung.
- Isnaeni, A. & Hakiki, K. M. (2016). Simbol Islam dan Adat dalam Perkawinaan Adat Lampung Pepadun. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 10(1), 193-222.
- Jacobson, David. (1991). *Reading Ethnography*, State University of New York Press.

- Kurniawan, A. & Rudyansjah, T. (2016). Kajian Mengenai Perubahan Afiliasi Pada Sistem Organisasi Sosial Masyarakat Lematang. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 18(2), 89-103.
- Nugroho, A. T. 2019. Sesorahan Dalam Perkawinan Masyarakat Adat Lampung. *Sabda*. Vol. 14(1), 31-41.
- Pramudita, R.O., Aprilianti, & Nurhasanah, Siti. (2018). Penyelesaian Kawin Lari (Sebambangan) Pada Masyarakat Adat Lampung Saibatin di Kecamatan Gunung Alip, Tanggamus. *Pactum Law Journal*. Vol. 1(2), 129-136.
- Roveneldo. (2017). Prosesi Perkawinan Lampung Pepadun: Sebagai Bentuk Pelestarian Bahasa Lampung. *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*. Vol. 6(2), 220-234.
- Sayuti, H., Shalfiyanti, & Imron, A. (1998). *Sejarah Lokal Propinsi Lampung: Dinamika Masyarakat Dalam Pembentukan Proponsi Lampung*, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
- Spradley, J. P. (1997). *Metode Etnografi*, Terj. Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: Tiara Wacana.



INTERNALIZING MULTICULTURALISM VALUES THROUGH EDUCATION: ANTICIPATORY STRATEGIES FOR MULTICULTURAL PROBLEMS AND INTOLERANCE IN INDONESIA

Firdaus ^(1*), Dian Kurnia Anggreta ⁽²⁾, Faishal Yasin ⁽³⁾

^{1,2,3} Sociology Education Department, STKIP PGRI, Padang, Sumatera Barat, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 16th November, 2019
Review : 06th March, 2020
Accepted : 05th May, 2020
Published : 1st June, 2020
Available Online : June, 2020

KEYWORDS

*Multiculturalism Value; Multicultural Problem;
Internalizing Value*

CORRESPONDENCE

*E-mail: firdaus@stkip-pgri-sumbar.ac.id

A B S T R A C T

Diversity is an inherent fact in Indonesia as a country with diverse ethnicities, religions, customs and cultures from Sabang to Merauke. On the one hand, this diversity is an advantage for Indonesia, on the other hand this diversity can also threaten the integrity of Indonesia whose motto is "unity in diversity". Various cultural frictions to ethnic and religious conflicts have influenced the dynamics of Indonesia's diversity since the Old Order until now. It is clearly a serious threat to Indonesia's integrity. Therefore, since the Reformation era, the Indonesian government has adopted a multiculturalism approach to solve the multicultural problems. This paper describes the values of multiculturalism that can be used as a spirit in organizing the social system among a plural society. Education, both formal and informal, constitutes a strategic institution to internalize those values of multiculturalism. The research method uses a literature review, with a hermeneutic approach. The findings of this study, the process of internalizing multicultural values through education involves the environment, actors and schools. We argued, the success of internalization process is determined by the mutual support between knowledge, process and multiculturalism values acceptance.

A. INTRODUCTION

The most of problem arised in various countries with diversity (ethnicity, religion, race, and custom). For example, the cases of racial discrimination in America and France (Germain, 2014) racism and tensions between ethnic groups in Canada and racism in Ecuador (Fleras, 2014) and Switzerland (Cretton, 2018) as well as other diversity-related issues arising across the globe. These problems result, among other things, from friction between various different groups as a result of such diversity. In ethnically diverse countries, the issue of multiculturalism arises due to the absence of mutual understanding and respect among their ethnic groups (Firdaus, Yasin, & Anggreta, 2015).

Indonesia as a multicultural country often deals with such a problem as well. Although in

certain places there is no diversity-related problem that leads to conflicts such as in Binjai City, North Sumatera (Firdaus, 2012) and in the village Nagari Koto Baru, West Pasaman Regency, West Sumatera (Debora, Anggreta, & Yasin, 2013). However, Indonesia experienced ethno-religious violence occurred between 1996 to 2001 in Ambon, Poso, Sampit, and Sambas (Hefner, 2007; Klinken, 2007). Moreover, cases involving disharmony among ethnic groups also occurred in various regions such as ethnic segregation in Bukittinggi (Viri, 2012); conflicts between Chinese and Javanese ethnic groups in Lamongan, East Java, and Surakarta (Varbena Ayuningsih Purbasari & Suharno, 2019); the ethnic conflict between the indigenous people of Lampung and the Javanese ethnic group known

as the “*bungkuk*” conflict; the Kebondamar conflict involving the Lampung ethnic group and the Java-Bali ethnic group in 2003, the conflict between Muslims and Christians in Mataram, and many more, all of which reflect the issue of Multiculturalism in Indonesia.

The long list of problems on multicultural in Indonesia continues to increase and expand as though it will never end. At the end of 2016 and 2017, there are a number of multicultural issues that managed to attract public attention and received coverage in the mass media, and sparked off debate. The “411” and “212” movements as a result of the intolerant remark made by the former governor of the Special Capital Region of Jakarta and controversy over the Constitutional Court decision concerning the inclusion of cults in the Religion column in ID Cards (KTP) are forms of diversity-related disharmony. Lastly, the case of circulars for non-Muslims residing in Bumi Anugerah Sejahtera Housing Estate in Rajeg Village, Tangerang, Banten also constitutes intolerance towards diversity. The above-mentioned problems can be considered as multicultural problems, which arise from lack of an understanding of the multiculturalism values in Indonesia, namely a value of placing all ethnic groups, religions, customs and culture in a parallel position without denying the others (Suparlan, 2002).

Tolerance may exist among an ethnically diverse society if the cultural relativism adopted among the society. It's can be seen in interaction between Javanese and Chinese in Surakarta, Central Java (Verbena Ayuningsih Purbasari & Suharno, 2019). The cultural relativism can be understood as the assessment of goodness and badness of one's cultures using that person's own cultures as the parameters. Cultural relativism views a culture from the stand point of a society owning the said culture, rather than from the stand point of another culture. Favorable views over other cultures are known as *the noble savage*, that is a view which places that all human civilization is naturally good and moral. While those perceiving that other cultures are not good and bad, and lag behind compared to one's own cultures are as Ember & Ember (1996) said known as *ethnocentric* (Ihromi, 1996). Ethnocentrism is the tendency to see others and their behaviors through own cultural filters. It's the tendency to evaluate the values, beliefs, and behaviors of own culture as superior— as more positive, logical, and natural than those of other cultures (DeVito, 2012:47). Ethnocentrism exists among a society that is not unfamiliar with pluralism. If measures need to be taken immediately to address these multicultural problems in Indonesia, unless they will continue to increase and never end.

Then, how is the understanding of cultural relativism owned by the community, so

ethnocentrism is reduced in the midst of multicultural society? Amirin (2012) suggests the need to apply a multicultural education approach in informal education. His research emphasizes the workings of informal education structures and systems, as a learning process so that students have the values of multiculturalism. But the learning process is not only through formal education. The individual's first learning process is in the family, so it's also important to highlight informal education. This article claims that it is necessary to internalize the values of multiculturalism through education, formal, non-formal and informal. Research the internalizing of multiculturalism values generally focuses on formal education (Kartikawati, Rajagukguk, & Sriwartini, 2019; Ma'arif, 2019). Kartikawati et.al (2019), for example, highlighted teachers being those who educate multiculturalism values in schools must have communication competencies. Ma'arif (2019) highlights student activities as a space to internalize multicultural values. This study is different from previous studies, which focus on formal and informal education and analyze the process of internalizing the value of multiculturalism that has never been discussed by previous researchers.

B. METHOD

This paper is written based on literature review. The data were collected through reading material in the books, journals, research reports, news media and other relevant sources. The data are presented in analytical descriptive to explain the aim of research. Data analysed through hermeneutic approach that purpose the art of understanding (Muhadjir, 1998) to find the link between text as reflexive and reality as representation of things as mentioned by Gadamer (1983) (Lavery, 2003). In this article, the hermeneutic approach used to find the link between authors and various facts of multicultural problem and its relation to Indonesian education system and curricula. As result of interpretation, authors purpose the strategy to anticipate the multicultural and intolerance problems in Indonesia.

C. RESULTS AND DISCUSSION

1. Multiculturalism as an Ideology

The term of ‘multiculturalism’ has become very popular in the last few decades and, as often happens to popular words (Colombo, 2015). It has ended up expressing quite different meanings between term multicultural and multiculturalism. ‘Multicultural’ refers to the coexistence of ‘several cultures’ within a single society (Eriksen,

2015:29). Literally, *multicultural* derived from the words “*multi*, which in Indonesian means more than one or many and “*culture*”. Ralph Linton defines cultures as a set of ways of living of any society and these do not concern the various ways of life only, namely parts considered higher or desirable by society. Carol R. Ember and Melvin Ember define cultures by referring to various aspects of life, including how to behave, beliefs and attitudes, and results of a typical human activity for a particular society or group (Ihromi, 1996). Cultures have a typical, universal nature, consisting of languages, religious systems, knowledge systems, technological systems, livelihood systems, social organizations, and the arts (Koentjaraningrat, 2009). It is this universal element that distinguishes one culture from another. From the mention above, multicultural refers to the condition of a society where there is more than one culture that has its own peculiarities. In short, multicultural in the article is the term used to describe people with diverse backgrounds and living together.

As mentioned earlier, multiculturalism is a different concept from multicultural. Since it first emerged, the issue of multiculturalism is often discussed by many, especially after European and American countries discussed and used this approach to solve diversity-related issues in their country (Firdaus et al., 2015). Until second World War, European and American countries only recognized one culture, i.e. the white Christian culture. Other groups as a minority had limited right, even they could not exercise their rights. This condition triggered a demand for equality of rights, which began to emerge in the 1950s. Then in the 1960s, a ban on discrimination was imposed, which was done by the white people to the black people. Then, the concept of multiculturalism began to be spread in schools in the 1970s (Suparlan, 2002). Such dissemination of the concept of multiculturalism was later discussed in various writings in various multicultural countries.

Multiculturalism applies not only to diverse types of difference within society, it also entails various theoretical perspectives that pose specific questions and highlight distinctive aspects of living with diversity in current societies (Colombo, 2015). For this reason, multiculturalism defined differently by scholars according to their scientific backgrounds, and it's interpreted differently by various countries in an institutional manner. Auster for example, use the term of multiculturalism as an expression of the revolutionary increase of racial diversity that was unleashed by the 1965 Immigration Act (1991), and in the other article he saw the multiculturalism as an ideology (Auster, 2004). Commonly, multiculturalism conceptualized in

terms of politics of recognition, differentiated citizenship or the rights of ethno-cultural minorities (Gozdecka, Ercan, & Kmak, 2014). Michael Murphy (2012), identified several work that focused on specialized themes within multicultural studies. The themes such as politics of identity, religious diversity, democratic inclusion, nationalism and self-determination, racial differences, language rights, gender equality, and the politics of indigeneity. The other more specific studies such as toleration, internal minority rights, sexual justice and multicultural education.

Generally, multiculturalism refers to situations in which people who hold ‘different’ habits, customs, traditions, languages and/or religions live alongside each other in the same social space, willing to maintain relevant aspects of their own difference and to have it publicly recognized. Multiculturalism is closely associated with ‘identity politics’, ‘the politics of difference’ and ‘the politics of recognition’, all of which consider proper recognition of cultural diversity a necessary step towards revaluing disrespected identities and changing dominant patterns of representation and communication that marginalize certain groups (Song, 2010 as cited by Colombo, 2015:801). According to Suparlan in Fay (1996); Jary and Jarry (1991); and Watson (2000), multiculturalism refers to an ideology that recognizes and values differences in equality, both individually and culturally. Multiculturalism here does not only emphasize on cultural diversity, but also the importance of understanding such cultural diversity in the context of equality. The discussion about multiculturalism should address the issues that support the ideology as well, in politics and democracy, justice and law enforcement, opportunities to find employment and run business, human rights, cultural rights of communities and minority groups, ethical and moral principles, and levels and quality of productivity (Suparlan, 2002). In short, the term *multiculturalism* here can be understood as an ideology adopted by understanding the diversity of cultures owned by various ethnic groups and other forms of diversity, all of which have a parallel (horizontal) position.

The scholars who argue the multiculturalism as an ideology, assign the multiculturalism as an effort to promote social and cultural diversity, and advocates tolerance for cultural differences (Suparlan, 2002). However, it's interpretation rarely occurs because the tolerance of cultural diversity has become the domination of modern liberal ideology and cultural pluralism (Pakulski, 2014). As an ideology Multiculturalism can be applied to a multicultural society, if society avoids the type of cultural relativism which is

ethnocentric in nature. Ideally, the conceptual framework of cultural relativism can be adopted to understand diverse cultures instead of refusing the diversity. Thus, to understand why Muslims did the “411” and “212” movements, one needs to see it from the perspective of Muslims itself. Likewise, to understand why a particular society has a particular religious system (religious devotion), which is different from religions that have been established and recognized by the government, see it from the perspective of the concerned society, rather than perceive it as a primitive religious system.

As an ideology, multiculturalism needs to be disseminated and internalized among society. Here, we use equality of all cultures and inclusion as the two principles of multiculturalism (Auster, 2004). The most effective dissemination and internalization process are through formal and informal education. Multicultural values are seen as savings accepted by young people as revers. Of course, these are not easy and take time. It

requires processes and time to produce generations that are aware of and appreciate diversity by accepting that such diversity has an equal position. Thus, this paper will describe attempts to internalize the values of multiculturalism in Indonesia through education.

2. Multicultural Problems in Indonesia

Furnivall uses the term a *plural society* refers to such a situation, i.e. a society comprised of two or more elements that live separately, not intermingling with one another to form a political unity (Budiman, 2012; Nasikun, 2000). The issue of diversity, whether in ethnic or cultural sentiment or conflict will be greatly influenced by the type of cultural groups that exist in society. There are three types of culture according to Parekh categorization, isolated cultures, cosmopolitan multiculturalities, and accommodative cultures.

Table 1. Categories of a Multicultural Society According to Parekh

Category	Characteristic	Potential
<i>Isolated cultures</i>	1. Cultures that live separately (within the sphere of homogeneous cultures); 2. The absence of a strong interaction with other cultures, partly because of geographic boundaries	In the event of an encounter with other cultures, the likelihood for such an encounter to result in friction or conflicts is great.
<i>Cosmopolitan multiculturalities</i>	Cultures that blend; sometimes without borders, so that “members of the group” (ethnic, sub-ethnic or ethnic group) do not care very much about their own cultures and values	In the event of an encounter with other cultures, the likelihood for such an encounter to result in friction or conflicts is relatively low.
<i>Accommodative culture</i>	The cultures of the dominant “sub-ethnic” group (adopted by the majority of the population); however, there are also cultures of another sub-ethnic group that co-exist without any friction and discrimination	In the event of an encounter with other cultures, friction or conflicts may arise if another sub-ethnic group demands a change to the domination of a certain sub-ethnic group.

Source: Cited and developed based on Amirin (2012)

In addition to the above categories, multicultural issues will also occur as a result of ethnocentrism and intolerance that exist among a particular community group (Amirin, 2012).

Ethnocentrism and tolerance varies among societies with isolated cultures, cosmopolitan multiculturalities, or accommodative cultures because these are affected by the tendency to interact with other cultural groups

Table 2. Ethnocentrism and Tolerance in a Multicultural Society

Categories	Isolated Culture	Cosmopolitan Multicultural	Accommodative Culture
Ethnocentrism	High	Low	Moderate
Tolerance	Low	High	High

Source: Developed from Amirin (2012) and Suparlan (2006)

The opposite of ethnocentrism in this paper is understood as tolerance (respect for diversity). A society with isolated cultures tends to show ethnocentric attitudes and low tolerance because

they live in homogeneous cultures, thus they hardly interact with other cultures and in the event of an encounter with other cultures, the likelihood for such an encounter to result in

friction is getting increasingly higher. In a society with cosmopolitan multicultures, ethnocentrism is relatively lower because there is a tendency to mingle with other cultures. Low ethnocentrism in this society results from the weakening of their cultural values. Moreover, this society tends to have a high level of tolerance as well since they are accustomed to diversity (being among a community with heterogeneous cultures). Meanwhile, in a society with accommodative cultures, ethnocentrism is said to be of moderate level because of potential friction with the dominant group. Parsudi Suparlan states that in a society with dominant cultures, those belonging to non-dominant ethnic groups will adapt to and comply with the rules of the game set by the dominant society (Suparlan, 2006). But, in this paper, it is stated that if the dominant group exerts pressure on the minority group, friction may occur. So, on the surface, it seems that discrimination does not exist among this society (a high level of tolerance), but this situation may change when the dominant group exerts pressure on the minority group.

The state's assimilation policy during the New Order era intended to address the multicultural issues between Chinese people and Indonesian people by restricting the Chinese-speaking media, the number of schools for members of the Chinese ethnic group, the use of non-Chinese names as proof of allegiance to the Republic of Indonesia, and identification using Indonesian all constitute efforts grounded in accommodative cultures. However, regime change gave the Chinese ethnic group a room to maintain their ethnic group's identity freely. The state policy on the Chinese ethnic group has changed presently (after the Reformation). Nevertheless, society still differentiates between the indigenous people of Indonesia and the Indonesian population of Chinese descent (Suryadinata, 2003). Thus, despite their status as an Indonesian national, there is a tendency where they have not been fully accepted as part of the ethnic groups that exist in Indonesia. The assimilation policy implemented in the New Order era was considered to have failed as the anti-Chinese riots erupted in 1998. As a result, after the Reformation, a multicultural approach was adopted to rebuild a multicultural nation (Hoon, 2006).

In a country with ethnic diversity, diversity should ideally be understood as an asset that needs to be maintained by fostering tolerance and equity rather than as something that needs uniformity. As a multicultural country, Indonesia consists of various ethnic groups. According to information from Central Bureau of Statistics (BPS), data on ethnic groups in Indonesia collected by conducting a population census. In

carrying out the census, BPS claimed to have difficulty in calculating the number of ethnic groups in Indonesia due to the complexity of how to identify someone to enter a certain ethnic group because of heredity, living habits, kinship relationships and others. Despite the difficulty in calculating the number of ethnic groups in Indonesia, BPS data show that there are 1,340 ethnic groups in Indonesia (BPS, 2010). (BPS, 2010). With the relatively large number of ethnic groups, the meeting of one ethnic group with other ethnic groups has the potential to cause friction and lead to conflict if not managed properly. Multicultural issues in Indonesia will arise if a particular ethnic group with its own culture encounters another ethnic group.

As a state that built from a variety of ethnics and cultures, until now in Indonesia there are still communities with the three cultural categories mentioned above. The type of society with isolated culture category is mainly found in rural areas which traditionally live, while the type of society with the cosmopolitan multicultural category mainly lives in metropolitan cities. Communities with accommodative culture category are usually in small cities and district capitals. Overall, in these three categories of culture, conflicts that caused by cultural diversity are not easy to occur unless triggered by certain factors such as politics and economics. Religious, racial, and ethnic sentiments were then drawn to political conflict political and economic background. Some ethnic conflicts in small cities in Indonesia, for example, concluded by Klinken (2007) caused by political conflicts that extended to ethnic and religious conflicts. The same thing happened in various violence that accompanied political conflicts during the transition of power and democracy in Indonesia in 1990-2001 (Tadjoeddin, 2002). Ethnic sentiments that caused violence against Chinese citizens after Indonesian independence, economic and political factors were more dominant as triggers (Bahar & Tadjoeddin, 2004).

In addition to political and economic factors, Indonesian people are easily provoked by ethnic and religious issues that are often used by interest and power groups for the benefit of their groups and power. This condition can be seen for example in the case of the 114 and 212 movements which started with religious issues and then extended to the political issue of the DKI Jakarta Governor election (Nastiti & Ratri, 2018; Osman & Waikar, 2018). Then, the religious movement by some religious organizations quite clearly shows the intolerant attitudes and behaviors towards differences. The conditions where the community is very easily provoked by religious and ethnic issues, making

Indonesia a country prone to ethnic and religious conflicts.

3. Internalizing the Multiculturalism Values through Education

Durkheim believes that social order in society must be grounded in individuals' moral values. Hence, it is imperative to teach morals through educational processes to strengthen their social integrity and solidarity (Johnson, 1994). Such moral instruction is intended to internalize a value into students, which later will serve as a basic concept to view a particular belief underlying their action, or to judge something valuable for their life. The term of value refer a normative pattern that determines the behavior desired by a system that lives in a particular social environment. This value gives priority to maintaining the pattern of a social system (Mulyana, 2004). At the beginning, an individual acquires a value from his/her own family, which is the smallest unit of society. It is within a family that the value one refers to in taking an appropriate action is internalized for the first time. Parents in the family transfer values from the previous generation to their children (Mulyana, 2004). This process of internalizing value begins with the process of socialization in the family. Once children grow up, the transfer of virtues to children takes place at school (Boyd, 1952). At school, the process of internalizing various values takes place for a long period and intensively through formal education.

Education is a process for developing all aspects of one's personality, including his/her knowledge, values, attitudes, and skills (Sadulloh, 2008). That is why education constitutes all the power and efforts to internalize knowledge, skills, and attitudes in humans with various institutions to make them able to develop their potential to have religious spiritual power, self-control, good personality, and noble characters and possess the necessary skills as members of society and citizens (Amirin, 2012; Manan, 1989). Morrison states that education aims to internalize various interests and build capacity to construct an independent intellectual life. Education internalizes situational values to address the needs in the era where they live (Gutek, 1997).

Based on the concept and objectives of education above, internalizing the values of multiculturalism through education can be understood as a process of changing the attitude and behavior of a person or a group of people in understanding the condition of a multicultural society. This aims to make everyone or every group respect other people (ethnic groups) in a country (state) with a plural society. In this case, internalizing the values of multiculturalism through education is defined as an activity to

foster values in order to change the attitudes and behavior of humans that formerly develop ethnocentric mindset, attitudes, and behavior into a mindset, attitudes, and behavior that put all ethnic groups, religions, customs, and so on in an equal position, none is better or worse (Firdaus et al., 2015). In practice, attempts to internalize the values of multiculturalism can made in the three domains of education, namely affective, cognitive, and psychomotor. According to Saha (1997), attitudes (affective) refer to attempts to develop awareness and sensitivity towards culture, cultural tolerance, appreciation for cultural identity, responsiveness to other cultures, and skills to avoid and resolve conflicts. Then, the cognitive domain of education serves to gain knowledge of the language and culture of others, and the ability to analyze and translate cultural behavior, and knowledge of the awareness of cultural perspectives. Lastly, the psychomotor domain of education serves to correct distortion, stereotypes, and misconceptions about particular ethnic groups in textbooks and instructional media by providing various strategies for directing differences in front of people, providing conceptual tools to facilitate intercultural communication in an attempt to develop interpersonal skills, providing evaluation techniques, and explaining cultural dynamics (Firdaus et al., 2015).

Education is a planned process of learning, and at the same time a conscious effort in students that aims to provide basic guidelines in religious, intelligent, critical and dynamic, responsible, and active skills to make them good citizens. Ki Hadjar Dewantara states that education is a guide in the life and growth of children. This is interpreted as an effort to demand all natural strength possessed by children so that they can achieve the highest welfare and happiness (Tamansiswa, 2013). All these efforts can be obtained through formal, informal and non-formal education.

Formal education according to Law No. 20/2003 on National Education is a conscious and planned effort to create an atmosphere of learning and learning process so that students actively develop their potential to have religious spiritual strength, self-control, personality, intelligence, noble character, and skills which is needed by himself, society, nation and state. Formal education is regulated through a curriculum prepared by the central government called the national curriculum and developed in the school environment so that curriculum goals are achieved. Referring to these rules, then in formal education, students are required to learn in educational units such as schools where the learning process is carried out in schools and taught by teachers. Schools as places for the implementation of education, have an important role in running the curriculum that is revealed to

children's learning competencies. Schools reduce basic competencies through subject matter to achieve the objectives of learning. The learning process in formal education takes place through interactions between students and teachers, where teachers have reading books (modules) in each learning process.

In addition to formal education, the education process also takes place in families and communities which is the initial education since humans were born and raised. This education process is called informal education which is education in the family that is given to children. This education is a socialization of values and norms prevailing in society. The family as the basis of inheritance of values and norms aims to make children able to survive with global change as a whole, as well as making the abilities of children in surviving with the wider community. The family is the smallest unit in society, which sociologically has various functions. One of its main functions is education (educative) (Yasin, 2016). Education in the family begins when the children interested to knowing their parents, aims to build children's competence in dealing with the environment and recognize the values and norms of social, customary, religious and cultural in their environment.

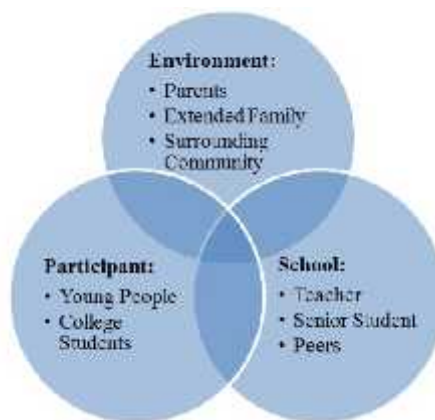
In addition to formal education, there is also non-formal education, namely education that is not included in the formal education category. This education model is regulated in article 1, of Law No. 20/2003 on National Education System, in conjunction with article 1 of Government regulation No. 17/ 2010 on Management and Implementation which states that non-formal education is the path of education in outside formal education which can be implemented in a structured and tiered manner. Non-formal education functions as, a) as substitute education for the community who do not have access to formal education units or dropping out of formal education. b) enhancing formal education, meaning that if the knowledge, skills and attitudes acquired by children in formal education units are deemed inadequate, they can add them

through non-formal education, such as tutoring, private tutoring, MDA or TPA. c) as supplement if the student in the formal education unit feels the need to add knowledge, skills, and attitudes through non-formal education channels, such as computer courses, foreign languages, personality courses (Kemendikbud, 2017).

Education, in various forms (formal, informal and non-formal) according to Morrison is aims to planting various interests, one of which is dominant, and to capacity building for independent intellectual life. Education instills values that are situational, as in the current era of globalization has made an impetus for economic change, the value given to children is related to the era of globalization, in intellectual development during the educational process (Gutek, 1997). Therefore, education is the most important medium in the process of internalizing multiculturalism values.

In the process of education, both formal and informal, the values of multiculturalism are internalized by inserting those values into each learning process, both through words, deeds, and attitudes. Therefore, the process of internalizing the values of multiculturalism is the process of internalizing or transforming values through the learning process (Firdaus et al., 2015) which prepares students to acquire the system of values (including the values of multiculturalism), which serves as the basic thing (human capital) (Maliki, 2010) to live the life in a plural environment. The process of internalizing multiculturalism values involves three parties, namely: participants, schools and the environment. Participants are actors (students or teenagers) who are the subjects in the internalization process. These are those who accept and apply the value of multiculturalism. Schools and the environment as a realm for actors, in order to transfer and receive the value of multiculturalism (see figure 1). Thus, through education, it is expected that the process of internalizing values be like the process of depositors, which continues to grow and be internalized among students.

Figure 1. Scheme of Internalizing the Multiculturalism Values



In formal education, this value-internalizing process is carried out by teachers while in non-formal education, it is undertaken by parents, extended family, and the community surrounding the environment where children grow. In formal education, materials about diversity of cultural values can be incorporated into the following subjects: Civics, Social Science, and Religion. Local wisdom in attempts to encourage tolerance and mutual respect for harmony and tolerance can also be utilized in the process of internalizing the values of multiculturalism (Amirin, 2012). As the values of multiculturalism have been internalized, cooperation, accommodation, and assimilation as a strategy to live in a multicultural society (Debora et al., 2013) can run naturally.

Participants, schools and the environment ideally work together. There is a driving force from each party so that the process of internalizing multiculturalism is more optimal. If one party does not work, it will affect the process of internalizing multicultural values. For example, participants and schools support the process of internalizing multiculturalism values. But it is not supported by the environment (tends to be homogeneous, not accustomed to diversity), so the process of planting multicultural values is not optimal. This condition requires the intervention of other parties, such as the government by empowering traditional leaders as a support system to support multiculturalism.

In the process of internalizing the values of multiculturalism at school, some of the aspects of multiculturalism that can be introduced include:

1. Introduction of Indonesia's diversity. Students are invited to identify various forms of diversity in Indonesia, such as in terms of ethnic groups, races, religions, and customs. From the smallest unit, i.e. in the classroom (if the class comprises different ethnic groups, races, religions, and customs) to the

national level, i.e. Indonesia (certainly with some adjustments to the level of education)

2. Understanding that diversity should be viewed from the perspective of equality. It is necessary to give an understanding that diversity should be viewed from a "horizontal" perspective, meaning that none of the groups is either higher or lower than the others.
3. Anticipating ethnocentric attitudes by providing understanding such attitudes are not good attitudes and result in the absence of mutual respect. In the absence of mutual respect, conflicts will be inevitable.
4. Fostering the world view of cultural relativism by providing understanding that to understand another ethnic group, it is necessary to use the perspective of the concerned group.

The process of internalizing the multicultural values of informal education is certainly not structured as it is in schools which are shaded by curriculum and scheduled learning processes. In informal education, the process of introducing diversity, understanding diversity, anticipating ethnocentric attitudes and fostering a view of cultural relativism, is carried out with the empirical reality that is around where they live. If the residential environment tends to be homogeneous, the scope of administrative territory of the sub-district, district and province can be expanded. Young people are introduced to various ethnic groups, races, religions and different customs.

Family is a strategic medium to grow children's awareness of social and cultural values. The role of parents must be able to instill understanding that minimizes the prejudice caused by the view of differences between groups, such as parents introducing differences between extended family and neighbors. Parents must be able to instill an open attitude because

contact between humans who are aware of tolerance, mutual respect and respect, and sincere togetherness is very important. The head of the family is a mentor (teacher) who will provide family education material, therefore informal education cannot be ignored, but must receive serious and immediate attention. The family is also an initial movement in breaking down the occurrence of a social problem. If the family cannot prepare offspring or a good generation, it will create social tensions in the middle of society (Yasin, 2016).

Such attempts to internalize the values of multiculturalism are made by employing the principle of depositors, the party responsible for providing education certainly must understand and be able to apply those values. The success or failure of such attempts will be influenced by:

1. Knowledge of the party Internalizing such values (teachers, parents, extended family, and society) of those values,
2. The process of internalize the values of multiculturalism (teach; provide concrete examples of respecting differences and avoid intolerance in everyday life; discuss the consequences of intolerance),
3. Acceptance of those values of multiculturalism among children (young generation).

As a party internalizing the values of multiculturalism, teachers, parents, extended family, and society certainly must understand those values first. Through the process of education, a personality that views that all forms of diversity have an equal position can be built. By conducting activities together, this will raise children's character to live in togetherness in a joint activity (Yasin, 2016).

D. CONCLUSION

Diversity which is not managed properly through attitudes and characters that show mutual understanding in terms of tolerance will lead to cultural friction and end in conflict, or at least intolerance. In the presence of intolerance, differences that form such diversity cannot co-exist one another. Therefore, attitudes that show tolerance should be fostered and nurtured using the values of multiculturalism internalized into each individual. Those are the values that put all races, ethnic groups, religions, customs, and cultures in a parallel position without any attitudes which scorn or praise one

another. Those values can be internalized through education, both formal (at school) and informal (around the environment where everyone is lives). The process of internalizing values is done through the affective, cognitive and psychomotoric aspects in order that the attitude of mutual understanding in tolerance can be fostered in individuals and reflected in their everyday life.

The process of internalizing multiculturalism through formal education is carried out through schools by providing specialized curricula related to aspects of diversity and social, religious and cultural values that must be used to live in diverse societies. In addition to the special curriculum, the process of internalizing the values of multiculturalism in schools can also be carried out by inserting multiculturalism values in relevant subject matter, especially on social science subjects. In addition, the process of internalizing values can also be carried out by implementing multiculturalism values through everyday life behaviors that are applied by all elements of education in schools. The process of internalizing multiculturalism values as can be applied in formal education can also be applied in non-formal education processes.

In informal education, the process of internalizing multiculturalism values is carried out through families and the environment by implementing multiculturalism values in daily life practices. Such applications are like prejudice against ethnicity, religion and other cultures, open to differences, tolerance, mutual respect for differences and cooperation. By utilizing education in internalizing the values of multiculturalism, the three main elements in this case are schools, the environment and participants. The better these three elements work, the better the process of planting multiculturalism values through education.

E. ACKNOWLEDGMENT

This article was written from research funded by the authors. The authors would like to thank to STKIP PGRI Sumatera Barat that provide all access to reading resources, libraries and various facilities to support the writing of this article.

REFERENCES

- Amirin, T. M. (2012). Implementasi Pendekatan Pendidikan Multikultural Kontekstual Berbasis Kearifan Lokal di Indonesia. *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi*, 1(1), 1–16.
- Auster, L. (1991). *The Path to National Suicide: An Essay on Immigration and Multiculturalism*. USA: The American Immigration Control Foundation.
- Auster, L. (2004). How the Multicultural. *The Social Contract*, 197–208.
- Bahar, S., & Tadjoeeddin, M. Z. (2004). *Masih ada Harapan: Posisi Sebuah Etnik Minoritas dalam Hidup Berbangsa dan Bernegara*. Jakarta: Yayasan Sepuluh Agustus.
- Boyd, W. (1952). *The History Of Western Education*. London: J.W. Arrowsmith LTD.
- Budiman, H. (2012). *Mendiskusikan Kembali Furnival: Satu Lagi Cerita dari Bagansiapiapi*. Jakarta: The Interseksi Foundation (Yayasan Interseksi).
- Colombo, E. (2015). Multiculturalisms: An Overview of Multicultural Debates in Western Societies. *Current Sociology Review*, 63(6), 800–824. <https://doi.org/10.1177/0011392115586802>
- Cretton, V. (2018). Performing Whiteness: Racism, Skin Colour, and Identity in Western Switzerland. *Ethnic and Racial Studies*, 41(5), 842–859. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1312006>
- Debora, E. K., Anggreta, D. K., & Yasin, F. (2013). Strategi Masyarakat Multikultural Pasaman Barat Menghindari Konflik. *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*, 2(1), 22–37.
- DeVito, J. A. (2012). *The Interpersonal Communication Book* (13th ed.). Boston: Pearson.
- Eriksen, T. H. (2015). *Multiculturalism, Anthropology of. International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences* (Second Edi, Vol. 15). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12113-0>
- Firdaus, F. (2012). Relasi Etnik dan Identitas Kewargaan di Kota Binjai. In H. Budiman (Ed.), *Kota-Kota di Sumatra; Enam Kisah Kewargaan dan Demokrasi* (pp. 133–190). Jakarta: The Interseksi Foundation.
- Firdaus, F., Yasin, F., & Anggreta, D. K. (2015). Penanaman Nilai-Nilai Multikulturalisme Melalui Pendidikan Untuk Menyiasati Masalah Multikultur Di Indonesia & Malaysia. In *ASEAN Comparative Education Research Conference (ACER-N 2015)* (pp. 1755–1767). Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Fleras, A. (2014). *Racisms in a Multicultural Canada: Paradoxes, Politics, and Resistance*. Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Germain, F. (2014). A “New” Black Nationalism in the USA and France. *Journal of African American Studies*, 18(3), 286–304. <https://doi.org/10.1007/s12111-013-9269-y>
- Gozdecka, D. A., Ercan, S. A., & Kmak, M. (2014). From Multiculturalism to Post-Multiculturalism: Trends and Paradoxes. *Journal of Sociology*, 50(1), 51–64. <https://doi.org/10.1177/1440783314522191>
- Gutek, G. L. (1997). *Philosophical and Ideological Perspectives on Education*. Boston: Allyn and Bacon.
- Hefner, R. W. (2007). *Politik Multikulturalisme; Menggugat Realitas Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hoon, C.-Y. (2006). Assimilation, Multiculturalism, Hybridity: The Dilemmas of The Ethnic Chinese in Post-Suharto Indonesia. *Asian Ethnicity*, 7(2), 149–166. <https://doi.org/10.1080/14631360600734400>
- Ihromi, T. (1996). *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Johnson, D. P. (1994). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta: PT Gramedia.
- Kartikawati, D., Rajagukguk, D. L., & Sriwartini, Y. (2019). Penanaman Nilai-Nilai Multikultural yang Dipengaruhi oleh Kompetensi Komunikasi Guru di Sekolah Dasar Inklusi Trirenggo, Yogyakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(20), 168–176.
- Kemendikbud. (2017). *Bahan Ajar Pengenalan Pendidikan Formal Dan Informal, Bandung*. Jakarta: Pusat Pengembangan Pendidikan Anak Usia Dini dan Pendidikan Masyarakat (PP-PAUD dan DIKMAS).
- Klinken, G. Van. (2007). *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Laverty, S. M. (2003). Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations. *International Journal of Qualitative Methods*, 2(3), 21–35. <https://doi.org/10.1177/160940690300200303>
- Ma'arif, M. A. (2019). Internalisasi Nilai Multikultural dalam Mengembangkan Sikap Toleransi (Studi Di Di Pesantren Mahasiswa Universitas Islam Malang). *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam*,

- 2(1), 164–189. <https://doi.org/10.31538/nzh.v2i1.179>
- Maliki, Z. (2010). *Sosiologi Pendidikan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Manan, I. (1989). *Antropologi Pendidikan Suatu Pengantar*. Jakarta: Dirjen DIKTI.
- Muhadjir, N. (1998). *Metodologi Penelitian Kualitatif, Pendekatan Positifistik, Rasionalistik, Fenomenologik dan Realisme Mathafistik: Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*. Yogyakarta: Rake Sarasish.
- Mulyana, R. (2004). *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*. Bandung: Alfabeta.
- Murphy, M. (2012). *Multiculturalism : A Critical Introduction*. London & New York: Routledge.
- Nasikun. (2000). *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.
- Nastiti, A., & Ratri, S. (2018). Emotive Politics: Islamic Organizations and Religious Mobilization in Indonesia. *Contemporary Southeast Asia*, 40(2), 196–221. <https://doi.org/10.1355/cs40-2b>
- Osman, M. N. M., & Waikar, P. (2018). Fear and Loathing: Uncivil Islamism and Indonesia's Anti-Ahok Movement. *Indonesia*, 106, 89–109. <https://doi.org/10.5728/indonesia.106.0089>
- Pakulski, J. (2014). Confusions about multiculturalism. *Journal of Sociology*, 50(1), 23–36. <https://doi.org/10.1177/1440783314522190>
- Purbasari, Varbena Ayuningsih, & Suharno. (2019). Interaksi Sosial Etnis Cina-Jawa Kota Surakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 1–9.
- Purbasari, Verben Ayuningsih, & Suharno, S. (2019). Interaksi Sosial Etnis Cina-Jawa Kota Surakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 1–9. <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n1.p1-9.2019>
- Sadulloh, U. (2008). *Pengantar Filsafat Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.
- Saha, L. J. (1997). *International Encyclopedia of the Sociology of Education*. New York: Pergamon Press.
- Suparlan, P. (2002). Keynote Adress: Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural. In *Antropologi Indonesia* (pp. 94–105). Denpasar.
- Suparlan, P. (2006). Kemajemukan, Hipotesis Kebudayaan Dominan dan Kesukubangsaan. *Antropologi Indonesia*, 30(3), 229–236.
- Suryadinata, L. (2003). Kebijakan Negara Indonesia terhadap Etnik Tionghoa: Dari Asimilasi ke Multikulturalisme? *Antropologi Indonesia*, 71, 1–12.
- Tadjoeddin, M. Z. (2002). *Anatomi Kekerasan Sosial Dalam Konteks Transisi; Kasus Indonesia 1990-2001* (Project INS/99/002 – Policy Support for Sustainable Social Economic Recovery No. 02/01-I). Jakarta.
- Tamansiswa. (2013). *Ki Hadjar Dewantara: Pemikiran, Konsepsi, Keteladanan, Sikap merdeka (Bagian I : Pendidikan)*. Yogyakarta: UST-Press.
- Viri, K. (2012). Pengelompokan Pemukiman Warga Berdasarkan Etnis dan Agama di Kota Bukittinggi, Sumatera Barat. In H. Budiman (Ed.), *Kota-Kota di Sumatra; Enam Kisah Kewargaan dan Demokrasi* (pp. 191–260). Jakarta: The Interseksi Foundation (Yayasan Interseksi).
- Yasin, F. (2016). Pendidikan Multikultural Dalam Keluarga Modern (Studi: Keluarga Di Kecamatan Padang Selatan). In *The ASEAN Theacers; Toward Standardization of Quality and Qualifications* (pp. 375–382). Indonesia: Fakultas Pendidikan Universitas Kebangsaan Malaysia, Kopertis Wilayah X, Indonesia, Universitas Negeri Padang (UNP), Indonesia & STKIP PGRI Sumatera Barat, Indonesia.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



ETNOSENTRISME DAN SIKAP INTOLERAN PENDATANG TERHADAP ORANG PAPUA

Elia Nurindah Sari (^{1*}), Samsuri (²)

^{1,2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 28th September, 2019
 Review : 03rd April, 2020
 Accepted : 22nd May, 2020
 Published : 1st June 2020
 Available Online : June, 2020

KEYWORDS

Ethnocentrism; Intolerance; Tolerance; Papua

CORRESPONDENCE

*E-mail: elianurindahsari@gmail.com

ABSTRACT

This article is aimed at raising awareness for pluralistic Indonesian. Awareness to be able to appreciate anything about the differences in Indonesia, including those who are from Papua. Indonesia is now has any issues of tolerance. Although there are many public slogans or appeals to be tolerant, in fact not a few cases of intolerant attitudes occur. There are so many cases that lead to racism in Papuans. Ethnocentrism attitude told us how someone from a certain group feels better than another group. This will be linked to the intolerant attitudes to the Indonesian people towards Papuans, and learning study implications of what happened from that situation. The purpose of this article is to build awareness of all Indonesians to reduce their intolerant attitude towards Papuans. This article used the method of literature review. Some of the literature taken is, among others, related to the literacy of tolerance, Papuans culture and some cases of Indonesian intolerance towards Papuans. The results of research through this literature study found that intolerant cases carried out by non-Papuans against Papuans had implications or the attitude of Papuans who became inferior, lacked confidence and felt unappreciated.

A. PENDAHULUAN

Indonesia adalah negara majemuk, hal ini merupakan suatu wawasan nusantara yang dipahami seluruh warga negara Indonesia. Bhineka Tunggal Ika, semboyan bagi bangsa Indonesia untuk memahami bahwa negara majemuk ini memiliki banyak jenis budaya, bahasa, ras, suku, agama dan lain sebagainya. Kemajemukan ini melahirkan suatu kewajiban bagi Bangsa Indonesia agar dapat bersikap toleran terhadap berbagai macam perbedaan yang ditemui di Indonesia. Namun sayangnya, akhir-akhir ini terjadi banyak sekali peristiwa-peristiwa intoleran di dalam bangsa ini. Kasus-kasus yang paling sering terjadi adalah kasus intoleransi mengenai agama dan ras.

Kasus intoleran yang masih hangat dalam ingatan adalah mengenai kasus mahasiswa Papua yang kuliah di Pulau Jawa, tepatnya di Surabaya. Kasus ini bermula ketika ditemukan bendera merah putih yang rusak di depan asrama mahasiswa Papua tersebut. Hal itu

menimbulkan reaksi dari aparat dan ormas yang mengepung asrama tersebut. Pihak aparat menduga perusakan bendera merah putih dilakukan oleh oknum mahasiswa Papua yang tinggal di asrama.

Beberapa hal yang disayangkan dari tindakan di atas adalah pada saat aparat dan ormas menyerang asrama mahasiswa Papua, mereka tidak terlebih dahulu melakukan investigasi mendalam sebelum melakukan pengepungan ke asrama. Selain itu, aparat juga malah membiarkan ormas yang reaksioner turut melakukan pengepungan. Aparat juga mengucapkan kata-kata yang bernada rasisme terhadap mahasiswa Papua. Hal ini menunjukkan bahwa kita sebagai rakyat Indonesia non Papua, belum bisa menghormati satu sama lain dalam hidup berbangsa.

Terlepas dari hal apa yang melatarbelakangi masalah tersebut, memiliki sikap toleran selalu masuk menjadi kunci pencegahan dari kasus-

kasus rasisme. Maka dari itu menjadi penting ketika sebagai warga negara yang majemuk kita memahami dulu bahwa Negara Indonesia ini negara yang luas dengan segala macam perbedaan di dalamnya. Mempelajari sikap toleran dari sisi kasus-kasus intoleransi dan berbicara mengenai etnosentrisme diharapkan dapat membuka mata bangsa ini bahwa kita pada intinya harus mengakui bahwa kita berbeda dan kemudian dapat menerima perbedaan tersebut dengan sikap yang bijak.

Berangkat dari jurnal fenomenologi pengalaman penyesuaian diri mahasiswa Papua di Surabaya (Wijarnako & Syapiq: 2013), menyatakan bahwa mahasiswa Papua di Surabaya mengalami berbagai hambatan dalam menyesuaikan diri. Penyebab hambatan tersebut adalah perbedaan dalam bahasa dan kebiasaan budaya. Hal lainnya yang menyebabkan adanya hambatan interaksi dengan warga lokal adalah karena perbedaan warna kulit dan perbedaan fisik.

Perbedaan bahasa menjadi penyebab interaksi. Dikarenakan mahasiswa Papua tidak memahami bahasa lokal, dalam hal ini bahasa Jawa, mereka kerap kali salah faham terhadap warga lokal saat sedang berbicara dengan bahasa Jawa sambil tertawa. Mereka merasa tersinggung karena merasa sedang menjadi bahan perbincangan.

Perbedaan fisik yang dimiliki orang Papua juga dirasakan membuat mereka sering dipandang seperti orang asing. Mereka kerap kali dipandang secara berbeda dan ditertawakan oleh warga lokal (Wijarnako & Syapiq: 2013). Hal senada juga terjadi pada mahasiswa Papua di Kota Malang. Tindakan warga lokal terhadap mahasiswa asal Papua yakni sering melihat dengan pandangan aneh dan menertawakan (Ulaan, dkk: 2016). Hal semacam ini membuat mereka merasa minder, kurang percaya diri dan merasa berbeda dengan warga lokal. Mahasiswa Papua membutuhkan pengertian untuk dipahami oleh warga lokal atas perbedaan yang dimiliki oleh mahasiswa Papua. Hal-hal di atas adalah penyebab seringnya mahasiswa Papua yang melanjutkan pendidikan di Pulau Jawa, cenderung memilih untuk bergabung dengan sesama warga Papua dan terkesan menutup diri dari warga sekitar. Mereka merasa kurang dihargai.

Hal yang paling mencolok dari perbedaan antara masyarakat Indonesia non Papua dengan orang Papua adalah warna kulit. Tidak bisa dipungkiri bahwa kerap kali saat berpapasan dengan orang Papua di tempat-tempat umum, akan mengundang keinginan untuk memandang mereka dengan pandangan lain daripada masyarakat Indonesia non Papua. Maka dari itu penulisan artikel ini bertujuan untuk menjabarkan bagaimana etnosentrisme masyarakat Indonesia

non Papua terhadap sikap intoleran yang kerap kali dilakukan terhadap orang Papua.

B. METODE PENELITIAN

Penulisan artikel ini dilakukan dengan menggunakan metode kajian pustaka. Metode kajian pustaka merupakan metode pengumpulan data melalui telaah terhadap sumber-sumber kepustakaan (Mahmud, 2011). Metode kajian pustaka yang dilakukan yakni dengan memanfaatkan sumber dan bahan kepustakaan yang ada baik dari buku atau artikel, maupun laporan hasil penelitian dari penelitian terdahulu terkait masalah etnosentrisme dan sikap-sikap intoleran terhadap orang Papua. Setelah mendapat beberapa referensi terkait tema penelitian, bahan dibaca bagian poin-poin penting yang berhubungan dengan tema, lalu mengutip informasi, menganalisis kemudian merangkum. Rangkuman selesai, kemudian tulisan digeneralisasikan dengan kajian teori yang relevan sehingga membentuk satu tulisan hasil penelitian yang utuh.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Etnosentrisme dan Intoleransi

Etnosentrisme merupakan kecenderungan untuk berfikir bahwa budaya etniknya lebih unggul dibandingkan dengan budaya etnik lain (Irianto: 2013). Segala sudut sesuatu dilihat dari sudut pandang etniknya sendiri. Etnosentrisme meyakini superioritas kelompok etnis dan kelompok kebudayaannya serta menganggap hina kelompok lain (Myers, 2012). Terdapat beberapa aspek yang menyebabkan timbulnya etnosentrisme, yaitu antara lain perbedaan fisik (biologis), perbedaan lingkungan (geografis), perbedaan kekayaan (status sosial), perbedaan kepercayaan, dan perbedaan norma sosial (Ahmadi, 2007).

Etnosentrisme berpeluang untuk menghambat keserasian interaksi dan komunikasi antar etnik (Susanto, 2009). Etnosentrisme adalah fanatisme suku bangsa, yaitu suatu persepsi yang dimiliki oleh setiap individu yang menganggap bahwa kebudayaan yang mereka miliki lebih baik dari kebudayaan lainnya. Etnosentrisme juga menganggap cara hidup bangsanya merupakan cara hidup yang paling baik.

Kemajemukan bangsa Indonesia melahirkan banyak sekali wacana yang perlu dipelajari dan ditanamkan sejak dini, seperti salah satunya mengenai integrasi nasional. Banyak hal yang sebenarnya dapat dikaitkan dengan integrasi nasional seperti di dalamnya tentang penghormatan terhadap hak asasi manusia (HAM). Banyak hal yang dapat dijabarkan untuk merujuk pada hal-hal yang berkaitan dengan HAM.

Toleransi merupakan elemen penting dalam menghormati hak-hak individu yang hidup dalam keberagaman. Sebaliknya juga hak-hak individu dalam keberagaman itu tidak bisa dihormati, maka telah terjadi sikap intoleran.

Sebuah artikel yang ditulis oleh orang Papua, yang menyatakan kekecewaannya atas stigma yang kerap kali muncul dari masyarakat non Papua terhadap orang Papua. Artikel tersebut dimuat dalam sebuah jurnal *Indoprogess.com* dalam kolom Papua Bicara pada tanggal 22 September 2016. Stigma yang kerap kali muncul dari masyarakat non Papua dalam menyikapi kasus rasisme orang Papua adalah mereka pantas mendapat kecaman dari masyarakat non Papua karena perilaku orang Papua itu sendiri. Orang Papua tidak memiliki privilese seperti masyarakat Indonesia lain yang non-Papua, yaitu ketika ada satu warga yang bersalah maka yang lain tidak akan kena imbasnya. Berbeda dengan orang Papua, ketika salah satu atau sekelompok orang Papua bersalah atas tindakan tertentu, maka seluruh orang Papua mendapat kecaman tersebut. Mereka dikatakan separatistis dan sering membuat onar, maka dianggap pantas mendapat perlakuan lain dari masyarakat non Papua.

Papua adalah provinsi terluar di Indonesia. Banyak hal yang dikontribusikan provinsi Papua terhadap bangsa Indonesia melalui sumber daya alamnya. Akan tetapi hal yang saat ini miris terjadi bahwa banyak sekali sikap-sikap intoleran yang ditunjukkan oleh suku-suku lain bangsa Indonesia terhadap orang Papua. Kasus yang masih segar di ingatan adalah kasus penghinaan terhadap mahasiswa Papua dengan kata-kata yang kurang baik yang terjadi di wilayah Jawa Timur. Bhineka Tunggal Ika, berbeda-beda tetapi tetap satu jua. Semboyan untuk bangsa Indonesia yang sudah kita fahami saat di bangku sekolah, namun apakah hal ini lantas dipahami dengan seksama dan kemudian diamalkan dalam kehidupan di masyarakat? Perbedaan suku, ras, bahasa, etnis, agama dan lain sebagainya adalah anugerah bagi bangsa Indonesia. Namun untuk mengelola hal itu semua tidak mudah, perlu suatu formula yang nyata agar bangsa Indonesia mampu memahami itu hingga kemudian dapat hidup berdampingan dengan baik satu sama lain.

Kasus-kasus intoleran yang terjadi di Indonesia, misal dari kasus intoleransi agama. Setara Institute, sebuah lembaga swadaya masyarakat Indonesia yang melakukan penelitian dan advokasi tentang demokrasi, kebebasan politik dan HAM melakukan riset pada tahun 2017 tentang kasus intoleransi agama. Seperti yang dikutip oleh *tempo.co* pada artikelnya yang berjudul Setara Institute : Intoleransi terhadap Keyakinan Meningkat, menyebutkan bahwa pada tahun 2017 terjadi 80 pelanggaran kebebasan

beragama dan berkeyakinan dengan 99 tindakan. Setara menyebutkan peningkatan tersebut secara umum disebabkan beberapa faktor, diantaranya peningkatan intensitas politisasi agama, kasus intoleran yang dilakukan oleh individu dan kelompok keluarga, dan kompleksitas pasal penodaan agama. Dari pernyataan di atas bisa dilihat dua dari tiga faktornya adalah datang dari sikap-sikap individu itu sendiri. Ini memperlihatkan bagaimana lemahnya sikap toleransi bangsa Indonesia tentang beragama. Padahal sudah jelas dalam undang-undang mengenai HAM dijelaskan adanya kebebasan untuk memeluk agama sesuai dengan kepercayaan masing-masing.

Kemudian kasus intoleran terhadap etnis yakni kasus Konflik Sampit pada 2001 silam. Kasus antara etnis Dayak dan etnis Madura yang dilatarbelakangi oleh hal-hal yang sepele. Pertikaian yang sering terjadi dipicu oleh kedua belah kubu memiliki etnosentrisme yang tinggi. Hal tersebut diperparah dengan kebiasaan dan nilai-nilai yang berbeda bahkan berbenturan. Orang Madura biasa membawa parang kemanapun mereka pergi, akan tetapi hal itu malah dinilai lain oleh orang Dayak. Bagi orang Dayak membawa parang dilihat sebagai orang yang siap mengajak bertarung. Maka dari itu jika terjadi masalah sepele pun dapat berakibat besar.

Kasus rasisme lain yang selalu lekat dalam ingatan adalah mengenai kasus rasialisme etnis Tionghoa. Kebencian rasialis dan penindasan terhadap etnis minoritas Tionghoa masih terasa memprihatinkan jika mengingat tragedi kerusuhan 1998. Penyebab dari peristiwa ini adalah salah satunya mengenai rasa iri yang timbul karena perbedaan keadaan ekonomi warga pribumi dengan etnis keturunan Tionghoa. Hal-hal yang semuanya bermula dari individu bisa meledak menjadi masalah bersama, dari situlah kerusuhan dapat mencuat.

Kasus tersebut juga berimbas pada diskriminasi dan konflik kekerasan yang berbau etnis Tionghoa di Surakarta, Jawa Tengah. Etnis Tionghoa yang tinggal di Surakarta sudah bermukim ratusan tahun dan hidup berdampingan dengan warga lokal yaitu masyarakat Jawa. Berbagai sentimen dan konflik etnisitas muncul. Namun upaya rekonsiliasi dan integrasi terus menerus dilakukan demi menjaga kedamaian hubungan yang telah terbentuk antara etnis Tionghoa dan masyarakat Jawa di Surakarta (Purbasari: 2019). Keberadaan etnis Tionghoa di Surakarta memberikan kontribusi dalam memperkaya keanekaragaman masyarakat yang menjadi bukti bahwa adanya multi-kultural di sana.

Melalui kasus-kasus tindakan intoleransi di atas, satu hal yang menurut penulis dapat ditarik

kesimpulannya adalah bagaimana sebelum pertikaian antar golongan terjadi, sebenarnya hal itu bermula dari masalah yang terjadi antar individu. Sikap toleransi sangat menjadi hal utama untuk membendung hal yang demikian itu. Beberapa gambaran di atas cukup membuat kita menyadari bahwa betapa Negara Indonesia yang penduduknya majemuk ini masih kurang toleransi.

2. Tindakan Intoleran terhadap Orang Papua

Definisi orang asli Papua secara historis muncul dari pengalaman 'memory passionist' akan masa-masa di waktu lalu yang penuh tantangan dan pergulatan untuk menunjukkan jati diri, sehingga dasar ini menjadi konsensus bersama seluruh pemangku kepentingan di Tanah Papua (Deda & Mofu, 2014). Wikipedia menuliskan bahwa respon penduduk terhadap nama Papua cukup baik. Nama Papua mencerminkan identitas diri mereka sebagai manusia hitam, keriting, yang sangat berbeda dengan penduduk bangsa Indonesia. akan tetapi hal tersebut sangat bertolak belakang dengan respon-respon orang-orang non Papua. Orang Papua tak terima dengan ejekan yang selalu dilontarkan warga pendatang. Ada yang memaknai nama Papua sebagai bentuk ejekan terhadap warga setempat yang primitif tertinggal dan bodoh yang merupakan slogan yang tidak mempunyai arti apapun.

Etnosentrisme merupakan perasaan yang muncul pada suatu bangsa yang memandang cara hidup bangsanya lebih baik dari bangsa lain. Etnosentrisme erat kaitannya dengan sikap rasis. Sejaah panjang rasis salah satunya pada sejarah perbudakan yang pernah terjadi di Amerika Serikat. Para budak adalah manusia-manusia yang dimiliki oleh seorang tuan atas dasar superioritas. Para budak melakukan apapun yang tuannya inginkan, mereka bekerja tanpa digaji dan tidak memiliki hak asasi manusia. Sangat menyedihkan. Dalam situasi ini harga atau nilai kemanusiaannya tidak diperhitungkan lagi atau sudah dicabut. Sistem perbudakan yang demikian tidak hanya terjadi pada urusan perorangan dan dalam urusan pekerjaan rumah tangga, melainkan pada urusan keagamaan sekalipun. Bangunan-bangunan tua megah baik gereja-gereja di daratan Eropa dibangun oleh para budak. Mereka dijadikan alat mekanik untuk mendirikan bangunan megah tersebut.

Praktek perdagangan budak bahkan lazim terjadi pada masa dulu. Dahulu banyak orang Afrika yang diangkut ke Eropa untuk djadikan budak. Mereka dijadikan pekerja kasar. Mereka memandang orang hitam Afrika diidentikan dengan keras dan kuat, oleh karena itu pantas dijadikan pekerja keras. Hak bicara, hak mengungkapkan perasaan dan meminta

perlakuan manusiawai tidak berlaku. Tentu saja hal ini merupakan kenangan kelam bagaimana sebuah rasisme begitu kejamnya hingga mengancurkan nilai-nilai kemanusiaan. Hak asasi manusia pada saat itu benar-benar tidak dianggap melekat kepada semua orang sejak lahir, melainkan hanya melekat pada mereka-mereka yang memiliki hak istimewa Karen aterlahir dalam ras yang baik.

Saat ini banyak sekali warga Papua yang tinggal di luar Papua, entah untuk kepentingan pekerjaan, usaha ataupun pendidikan. Perlakuan-perlakuan yang mereka terima selama mereka berada di luar wilayah begitu menjadi perhatian. Tindakan-tindakan kecil yang dilakukan individu saat berhubungan dengan orang Papua yang dapat menyebabkan tindakan intoleran hingga rasialisme. Seperti kejadian yang di alami mahasiswa Papua yang merantau ke Jakarta untuk kuliah. Mereka terkadang kesulitan mencari kos-kosan karena tidak ada yang menerima orang Papua (tirta.id). Kemudian perlakuan lain yang kurang baik adalah mengatakan bahwa orang Papua memiliki aroma badan yang kurang enak sehingga mereka seringkali melihat mahasiswa di kampus sering menutup hidungnya saat mahasiswa asal Papua lewat.

Dikutip dari artikel Indoprogress.com mengenai Papua, pada tanggal 26 Oktober 2016, di Sanggeng, Manokwari, Papua Barat, terjadi kontak senjata yang mengakibatkan seorang laki-laki Papua tewas terkena peluru. Kasus lainnya adalah hak berbicara dan berpendapat dalam bentuk dialog dengan Jakarta terkait masalah Papua tidak diberikan ruang. Dialog tersebut justru dianggap sebagai suatu gerkan pemberontakan yang harus diselesaikan dnegan peluru oleh aparat terhadap orang Papua.

Beberapa peristiwa di atas sebenarnya tidak asing untuk kita ketahui. Tidak usah jauh-jauh, kita sendiri sebagai warga non Papua yang memiliki ciri-ciri fisik yang berbeda dengan orang Papua, setidaknya jika sudah melihat orang Papua berada di sekitar kita, kita akan mencuri-curi pandang ke arahnya. Kita selalu melihat mereka seakan-akan mereka benar-benar berbeda dengan kita dalam konotasi yang negatif. Hal ini hampir mirip dengan peristiwa perbudakan di Amerika yang memandang warga kulit hitam lebih rendah derajatnya dibanding kulit putih. Warga kulit hitam seringkali mendapat yang berbeda dari kulit putih. Hal tersebut tentu saja sudah tidak sejalan dengan penghormatan terhadap hak asasi manusia. Bukan tidak mungkin, mereka sebagai orang Papua pasti merasa risih dengan tindakan yang demikian.

Sikap atau tindakan-tindakan merendahkan di atas dapat masuk dalam kategori etnosentrisme. Sikap merasa diri sendiri lebih baik dari mereka, dalam hal ini yakni ciri-ciri fisik. Tak jarang di acara-acara televisi nasional pun, sering

terdengar nada-nada sumbang yang menyinggung ciri-ciri fisik orang Papua, yang tentunya merasa (ciri fisik) dirinya lebih baik dari Papua. Bermula dari hal-hal seperti ini, menjadi mungkin ketika meletus suatu masalah kecil antara orang Papua dan non-Papua, pasti kemudian meletus menjadi masalah besar. Inilah cikal bakal intoleran yang sering kita tidak sadari.

Tindakan intoleransi biasanya dalam bentuk larangan atau tekanan terhadap bentuk-bentuk material, seperti makanan dan cara berpakaian. Juga dalam bentuk larangan mengenai kebiasaan, agama atau budaya yang berlanjut hingga menjadi diskriminasi dan intoleransi. Pada tahap yang lebih parah adalah tindakan kekerasan seperti menggusur, menyerang, dan menyiksa (voaindonesia.com). Hal ini yang terjadi pada peristiwa rasisme yang dilakukan aparat setempat terhadap mahasiswa Papua di Surabaya. Entah penyebab utamanya seperti apa, akan tetapi sikap dari aparat dan warga sekitar sangat menunjukkan sikap yang merasa derajatnya lebih tinggi dari mereka sehingga dapat bertindak sewenang-wenang. Tindakan tersebut berupa keluarnya ucapan-ucapan yang kurang berkenan bagi mahasiswa Papua. Bahaya rasisme adalah tindakan rasis yang melanggar distribusi kekuasaan yang tidak merata berdasarkan karakteristik ras (Paradies, 2006).

Belum lagi jika sudah berbicara pada ranah agama dan keyakinan. Indonesia sebagai negara yang mayoritas warga negaranya beragama Islam, akhir-akhir ini sangat sensitif dengan hal-hal yang berhubungan dengan non-islam. Warga Papua mayoritas beragama non-islam. Pluralisme diperlukan dalam hal ini. Tokoh pluralisme yang paling dikenal di Indonesia yakni Gusdur menyatakan bahwa pluralisme tidak seharusnya menjadi sumber konflik, melainkan seharusnya menjadi sarana bagi manusia untuk memahami anugerah Tuhan agar tercipta toleransi dan harmoni di tengah kehidupan (Kompas, 2010).

Toleransi dipahami sebagai kesediaan untuk bertahan dengan orang lain meskipun berbeda (Rapp, 2015). Seseorang dapat dikatakan toleran jika dia yang awalnya menolak suatu kelompok, kemudian memberikan mereka hak politik dan sosial yang sama terlepas dari kenyataan bahwa ia tidak menyukai kelompok tersebut. Menurut Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2008 tentang Diskriminasi Ras dan Etnis, diskriminasi adalah tindakan pembedaan, pengecualian, pembatasan, atau pemilihan berdasarkan pada ras dan etnis yang mengakibatkan pencabutan atau pengurangan pengakuan hak asasi manusia. Peter Ballint (2015), memberikan dua strategi alternatif bagi sikap intoleran yaitu: (1) mencoba untuk mengubah rasa keberatan menjadi keyakinan atau sikap yang jauh lebih positif

dengan asumsi bahwa perilaku kurang baik lama-lama akan berkurang, dan (2) mencoba mengubah rasa keberatan menjadi ketidakpedulian terhadap karakteristik rasial tertentu.

Sikap atau tindakan intoleran ini seringkali berimplikasi hal yang sama. Seperti contoh pada kasus pelarangan pendirian masjid di Papua. Seperti dilansir dari tirta.id mengenai Di Balik Polemik Penolakan Menara Masjid di Papua yang diunggah pada tanggal 20 Maret 2018. Tindakan warga nasrani Papua yang menolak adanya renovasi masjid Agung Al-Aqsha di Sentani, Papua merupakan dampak dari sikap yang sama ketika sejumlah warga muslim di luar Papua menghambat kebebasan beribadah penganut Kristen.

Sebuah jurnal psikologi menyebutkan bahwa mahasiswa Papua di Surabaya mengalami berbagai hambatan dalam menyesuaikan diri dengan lingkungannya saat merantau. Perbedaan fisik dan warna kulit sebagai penyebab hambatan tersebut. Hambatan ini menimbulkan dampak persona dan sosial. Mereka kemudian cenderung memilih bergaul hanya dengan sesama mahasiswa Papua. Hal tersebut menimbulkan lingkungan pergaulan mereka sangat terbatas. Meskipun mereka sedang merantau, mereka seperti tidak bisa memanfaatkan lingkungan baru mereka untuk bisa berbaur dengan warga setempat dan mempelajari budaya lain di luar Papua.

Warga Papua sesungguhnya dapat hidup dengan sangat toleran. Mereka melakukan akulturasi budaya sebagai sebuah keharusan penyesuaian dalam masyarakat. Warga lokal dan warga pendatang di Papua melakukan perubahan dan mengikutinya. Hal tersebut tidaklah merugikan dan para warga dapat hidup berdampingan dan menjalankan budayanya (Anakota: 2019).

Hasil penelitian mengenai kajian skala karakter toleransi (Supriyanto & Wahyudi: 2017), menemukan tiga aspek yaitu kedamaian, menghargai perbedaan dan individu, serta kesadaran. Salah satu aspek di atas yang relevan dengan pembahasan ini adalah mengenai aspek menghargai perbedaan dan individu yakni meliputi indikator saling menghargai satu sama lain.

3. Siklus Rasisme terhadap Orang Papua

Pada tahun 2016, di Yogyakarta, salah seorang mahasiswa Papua ditangkap paksa, asrama mereka dikelilingi organisasi masyarakat dan mahasiswanya dikriminalisasi. Peristiwa ini terjadi saat mahasiswa Papua akan menyuarakan aspirasinya di jalan dalam rangka menyuarakan isu ras Melanesia. Akan tetapi aksi tersebut dihentikan oleh aparat keamanan dan

ormas. Polisi menangkap salah satu mahasiswa Papua bernama Obby Kogoya. Ia diperlakukan tidak manusiawi oleh polisi. Tubuhnya dibanting, lehernya diapit siku, dan lubang hidungnya dimasuki dua jari polisi kemudian ditarik. Ia mengaduh kesakitan. Peristiwa tersebut berhasil diabadikan oleh seorang jurnalis yang kemudian tersebar luas di sosial media. Akan tetapi pihak kepolisian menyatakan bahwa tidak ada kerusakan apapun dan juga menyangkal mengenai foto yang sudah tersebar, mereka mengatakan itu adalah hoaks.

Pada tahun 2017, terjadi pembubaran aksi demontarsi dan diskusi-diskusi yang sedang diadakan oleh mahasiswa Papua. Aksi demonstrasi peringatan hari kedaulatan Papua di Jakarta dilarang oleh polisi. Berkat hasil negosiasi, demonstrasi itu akhirnya dapat tetap berjalan dengan dijaga oleh 400 personel polisi dan tiga mobil rumah tahanan.

Kemudian beberapa diskusi yang pernah dibubarkan antara lain, diskusi aliansi mahasiswa Papua dibubarkan oleh kelompok ormas di Malang. Ada pula diskusi pemutaran film 'Peringatan 20 Tahun Peristiwa Biak Berdarah' di Surabaya dibubarkan aparat gabungan TNI, Polri dan Satpol PP dengan alasan operasi yustisi.

Adapun kisah rasisme lain yang dialami mahasiswa Papua yang kuliah di tanah Jawa adalah yang terjadi pada beberapa mahasiswa Papua di Jakarta. Para mahasiswa tersebut tidak menduga bahwa dirinya akan mengalami masa-masa sulit. Mereka mengalami kesulitan mencari kamar kos. Pernah menghampiri sebuah kos-kosan, tetapi pemilik kos bilang bahwa kosannya sudah penuh dan ia tidak bisa menerima orang Papua.

Selain itu, sikap rasisme lain yang dialami mahasiswa Papua di Jakarta adalah saat mereka berbelanja di toko. Pemilik toko tersebut enggan melayani mereka dengan baik. Pada saat itu mereka meminta pemilik toko untuk mengantar dan memasang gas di kos-kosan mereka, namun pemilik toko tersebut menolak dengan mengatakan bahwa mahasiswa Papua bau. Bahkan kasus rasisme juga dialami saat di kampus. Ada seorang dosen yang pernah menanyakan langsung apakah mereka suka makan babi atau tidak. Dan tentu saja hal itu dijawab tegas oleh mahasiswa Papua bahwa mereka tidak pernah memakan bagi secara mentah, melainkan dimasak dahulu.

Beberapa tindakan rasisme yang diterima orang Papua karena mereka dianggap tukang buat onar. Nyatanya stigma itu tidak selamanya benar. Iswahyudi, adalah warga asli Tangerang yang memiliki kenangan manis saat bertetangga dengan mahasiswa Papua. Iswahyudi menceritakan walaupun pada mulanya merasa asing dengan orang Papua, namun lambat laun warga dan mahasiswa tersebut dapat berbaur dengan baik. Ia mengatakan dulu dirinya sering diajak

masuk ke kontrakan mahasiswa Papua untuk diajarkan mata pelajaran sekolah. Ia menyatakan bahwa framing Papua oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab itu salah besar. Orang-orang Papua nayatanya asyik diajak bergaul dan dapat berteman baik. Satu hal yang penting adalah untuk menghargai perbedaan.

Cerita baik lain datang dari Bandung, warga yang bertetangga dengan tempat tinggal mahasiswa dari Papua menyatakan bahwa hubungan mereka dengan warga sekitar cenderung baik, meskipun dulu suka ada ribut-ribut karena sering mabuk-mabukan, nyatanya sekarang mereka hidup berdampingan dengan baik dengan warga sekitar.

Rasisme erat kaitannya dengan sistem perbudakan yang memiliki sejarah panjang dalam peradaban manusia. Dua hal tersebut berhubungan erat karena paham dan tindakan rasis lahir dari perbudakan. Praktik perbudakan dan tindakan rasis tidak ada bedanya. Keduanya memiliki semangat superioritas yang sama (Mulait, 2019). Hal tersebut dilandasi karena bangsa atau pribadi tertentu merasa diri atau rasnya lebih tinggi daripada ras lain. Hal ini tentu senada dengan konsep etnosentrisme.

Ujaran rasis yang dialami orang Papua adalah suatu konsep yang diterjemahkan ke dalam tindakan diskriminatif. Dalam perjuangan orang Papua sebagai bangsa yang beradab, suah mengalami tindakan diskriminatif hampir di seluruh lini kehidupan dan yang paling keras adalah perlindungan hukum dan keamanan (Mulait, 2019). Hukum di republik ini seakan tidak berlaku bagi orang Papua. Ketika orang Papua diperlakukan kurang manusiawi, harkat dan martabatnya dihina dengan tindakan kekerasan ataupun pembunuhan oleh oknum tertentu baik sipil maupun militer, tidak berlaku hukuman bagi pelakunya.

Kasus-kasus pelanggaran hak asasi manusia yang terjadi pada orang Papua banyak yang tidak diproses secara hukum. Maka dari itu tidak heran banyak tindakan sewenang-wenang yang dilakukan orang-orang non Papua terhadap orang Papua.

Jaminan keamanan pun menjadi terancam bagi orang Papua negerinya sendiri. Dari beberapa kasus yang sudah dijelaskan di atas, sudah kentara sekali bahwa pemerintah melalui tangan aparat keamanan menggunakan cara-cara teror dan kekerasan terhadap orang Papua. Hal ini tentu dilakukan atas adasar superioritas. Seperti ujaran rasis yang terjadi pada mahasiswa Papua di Surabaya yang dilakukan oleh aparat. Tentu itu atas dasar etnosentrisme itu.

Sebuah tulisan opini yang ditulis langsung oleh orang Papua dalam artikel mengenai Papua di SuaraPapua.com menyatakan bahwa rasisme terhadap orang Papua seperti ideologi terselebung. Ia mengisahkan ada anak-anak kecil di Jawa secara spontan memanggil mahasiswa

Papua yang lewat dengan sebutan monyet. Pengalaman lain juga ditemukan bahwa ketika orang-orang Papua naik angkot, seringkali masyarakat yang ada satu angkot dengan mereka menutup hidung atau buang muka.

Kasus lain yang senada terjadi saat kesebelasan sepak bola asal Papua (Persipura) yang hendak bermain diteriaki monyet dan dilempari kulit pisang. Dari beberapa peristiwa di atas menjadi suatu ujaran yang lazim secara terstruktur dan masif. Peristiwa-peristiwa yang mungkin terkesan biasa bagi orang non Papua ini memperlihatkan semacam ideologi terselubung dalam pola pikir masyarakat Indonesia. Hal tersebut yang membuat kesan orang Papua sebagai orang yang cenderung dekat dengan hal-hal yang negatif dan dinomorduakan atau bahkan dianggap binatang.

Tindakan-tindakan rasisme tersebut tentu melukai hati semua orang Papua. Dan yang lebih menyayat hati lagi adalah fakta bahwa tindakan rasialis tersebut dbantah oleh aparat ketika peristiwa rasialis muncul di Surabaya. Pihak aparat justru mengklaim bahwa tindakan rasialis yang dilakukan oleh pihaknya merupakan pemanfaatan isu demi kepentingan politik kelompok-kelompok yang ada hubungannya dengan orang Papua (Mulait, 2019).

D. KESIMPULAN

Berdasarkan tulisan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa sikap etnosentrisme dan sikap intoleran merupakan tindakan yang dapat memecah belah bangsa. Tindakan tersebut sangat tidak dibenarkan oleh undang-undang. Toleransi merupakan identitas sikap permisif masyarakat terhadap pendapat, kepercayaan, dan praktik yang berbeda dari milik sendiri (Preston, 2018).

Mengingat Indonesia adalah negara besar dengan penduduknya yang majemuk, sudah menjadi barang tentu menumbuhkan sikap toleransi adalah suatu kewajiban bagi penduduknya. Sikap toleransi ini agar terciptanya hubungan warga negara yang baik satu sama lain. Sebenarnya bukan hanya ada tataran di dalam negeri saja kita harus memiliki sikap toleran, melainkan dalam hal apapun dan dimanapun saat kita menemukan sebuah perbedaan.

Menguatnya sentimen keetnisan terkait dengan sebuah situasi ketidakadilan di berbagai bidang termasuk ekonomi dan politik, sosial dan budaya yang dihadapi oleh sebuah kelompok etnis, baik berupa pengabaian, eksploitasi, dominasi, represi atau diskriminasi (Rozi: 2009). Papua adalah provinsi yang kaya akan sumber daya alam bagi Indonesia, akan tetapi kerap kali

diperlakukan dengan semena-mena oleh warga non Papua. Dari beberapa kasus rasisme yang terjadi warga Papua berbuntut ada peristiwa bentrok yang dilakukan warga Papua terhadap pemerintah setempat sebagai tindakan protesnya. Jika hal ini dibiarkan berlarut-larut, maka bangsa Indonesia tidak pernah belajar untuk dapat mengamalkan semboyan Bhineka Tunggal Ika yang sesungguhnya.

Peristiwa-peristiwa kericuhan yang terjadi di Papua dan Papua Barat yang merupakan buntut dari tindakan rasisme yang terjadi pada mahasiswa Papua di Surabaya. Aksi tersebut merupakan akumulasi dan kegerahan yang dirasakan masyarakat Papua atas tindakan-tindakan rasis yang selama ini mereka alami. Gerakan separatis yang ada di Papua yakni Operasi Papua Merdeka (OPM) bisa menjadi ancaman serius jika masalah rasisme yang dilakukan masyarakat Indonesia non Papua terhadap orang Papua terus berkelanjutan dan tidak pernah ada titik terangnya. Apa perlu bagi mereka, orang Papua, meminta intervensi asing agar pemerintah Indonesia dapat memberikan sikap tegas atas tindakan-tindakan rasisme yang dialami orang Papua.

Namun demikian, ada beberapa kisah yang tidak selamanya menggambarkan hubungan kurang baik antara masyarakat Indonesia non Papua dengan orang Papua. Masih ada mereka-mereka yang memiliki pemikiran yang maju yang masih mengedepankan hati nurani dan menghormati hak asasi manusia, menghormati persamaan derajat sebagai sesama manusia ciptaan Tuhan yang memperlakukan orang Papua dengan baik. Hal-hal yang demikian sebenarnya yang dapat memperbaiki hubungan antara masyarakat non Papua dengan orang Papua agar terciptanya hubungan yang harmonis sebagai sesama orang Indonesia.

Menjadi catatan penting bahwa Indonesia negara majemuk, dan bersikap toleran sudah menjadi kewajiban bagi bangsa Indonesia terhadap seluruh ras dan etnis yang ada di Indonesia. sikap-sikap toleran tersebut bisa dilakukan dengan cara mencoba untuk mengubah rasa keberatan menjadi keyakinan atau sikap yang jauh lebih positif dengan asumsi bahwa perilaku kurang baik lama-lama akan berkurang. Sikap lain yang bisa dilakukan adalah dengan cara mencoba mengubah rasa keberatan menjadi ketidakpedulian terhadap karakteristik rasial tertentu dengan sikap yang tetap menghormati satu sama lain.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada Samsuri selaku dosen pembimbing yang telah membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyusun artikel ini. Terimakasih

juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, A. (2007). *Psikologi sosial edisi revisi (Cetakan Ketiga)*. Jakarta:PT. Rineka Cipta.
- Anakota, R. (2019). Akulturasi Masyarakat Lokal dan Pendatang di Papua Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, Vol. 21 No.1 (35).
- BBC.com. Mahasiswa Papua bicara soal rasialisme: 'ih kalian bau' dan tuduhan tukang minum. Artikel diterbitkan 23 Agustus 2019 dan diakses pada 18 Mei 2020. <https://www.bbc.com>
- Balint, P. (2016). The Importance of racial tolerance for anti-racism. *Ethnic and racial studies*, VOL. 39, NO. 1, 16–32, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2016.1099713>
- Deda, J.A. & Mofu, S.S. (2014). Masyarakat Hukum Adat dan Hak Ulayat di Provinsi Papua Barat sebagai Orang asli papua ditinjau dari sisi adat dan budaya: sebuah kajian etnografi kekinian. *Jurnal Administrasi Publik*, Vol. 11 Nomor 2 ISSN 1412-2740.
- Faqieh, M. (2010). Fatwa dan Canda Gus Dur. Jakarta: Kompas.
- Irianto, A. M. (2013). Integrasi Nasional sebagai Penangkal Etnosentrisme Di Indonesia. *Humanika* vol.18 No.2 DOI: <https://doi.org/10.14710/humanika.18.2>.
- Indoprogress.com. HAM, Gereja Katolik dan Orang Asli Papua. Artikel ini diterbitkan pada 10 November 2016 dan diakses pada tanggal 16 April 2020. [Indoprogress.com/2016/11/HAM-gereja-katolik-dan-orang-asli-papua/](http://indoprogress.com/2016/11/HAM-gereja-katolik-dan-orang-asli-papua/)
- Indoprogress.com. Papua, Stigma, & 1965. Artikel diterbitkan pada 22 September 2016 dan diakses pada tanggal 16 April 2020. [Indoprogress.com/2016/09/papua-stigma-dan-1965/](http://indoprogress.com/2016/09/papua-stigma-dan-1965/)
- Mahmud. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Myers, D. G. (2012). *Psikologi sosial, edisi 10 buku 1*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Paradies, Y. (2006). Defining, Conceptualizing and Characterizing Racism in Health Research. *Critical Public Health*, VOL.16 (2): 143–157.
- Preston, J. (2018). You are embued with tolerance. *Artchitecture and Culture journal*, DOI 10.1080/20507828.2018.1551050
- Purbasari, V. A. (2019). Interaksi Sosial Etnis Cina-Jawa Kota Surakarta. *Jurnal Antropologi:Isu-isu Sosial Budaya*, Vol.21 No. 01.
- Rapp, C. (2015). More diversity, less tolerancy? The effect of type of cultural diversity on the erosion of tolerance in swiss municipalities. *Ethinc and Racial studies*, Vol. 38, No. 10, 1779–1797, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2015.1015582>
- Rozi, S. (2009). Nasionalisme, Demorkatisasi, dan Sentimen Primordialisme di Indonesia: Problematika Identitas Keetnisan versus Keindonesiaan pada studi kasus Aceh, Papua, Bali, dan Riau. *Jurnal LIPI* Vol. 6 No.1 DOI: <https://doi.org/10.14203/jpp.v6i1.529>
- SuaraPapua.com. Menyusuri historis rasis terhadap orang asli Papua. Artikel diterbitkan pada tanggal 8 oktober 2019 dan diakses pada tanggal 21 Mei 2020. <https://suara-papua.com>
- Supriyanto, A. & Wahyudi, A. (2017). Skala Karakter Toleransi: Konsep dan Operasional Aspek Kedamaian, Menghargai Perbedaan dan kesadaran Individu. *Jurnal Ilmiah Counsellia*, Vol. 7 No. 2 (61-70).
- Susanto, E. H. (2009). Etnosentrisme, Pemekaran Wilayah dan Komunikasi Antar Budaya. *Jurnal Untar*. <http://repository.untar.ac.id/id/eprint/487>
- Tempo.co. Setara Institue : Intoleransi terhadap Keyakinan Meningkat. Artikel diterbitkan pada 20 Agustus 2018 dan diakses pada tanggal 26 September 2019. <https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat/full&view=ok>
- Tirto.id. Di Balik Polemik Penolakan Menara Masjid Di Papua. Artikel diterbitkan pada 20 Maret 2018 diakses pada tanggal 25 September 2019. <https://tirto.id/di-balik-polemik-penolakan-menara-masjid-di-papua-cGrd>
- Voaindonesia.com. Jaringan Gusdurian: Praktik Intoleransi dalam Masyarakat Menguat. Artikel diterbitkan pada 19 Desember 2018 diakses pada tanggal 26 September 2019. <https://www.voaindonesia.com/a/jaringan-gusdurian-praktik-intoleransi-dalam-masyarakat-menguat/4704193.html>

Wijanarko, E., & Syapiq, M. (2013). Studi Fenomenologi Pengalaman Penyesuaian Diri Mahasiswa Papua di Surabaya. *Jurnal Psikologi: Teori & Terapan*, vol.3 No.2 (83-84).
Wikipedia. Papua. <https://id.wikipedia.org/wiki/Papua> diakses pada tanggal 27 September 2019.

PETUNJUK PENULISAN YANG WAJIB DIKETAHUI OLEH PENULIS JURNAL ANTROPOLOGI: ISU-ISU SOSIAL BUDAYA

JENIS NASKAH SEBAGAI BERIKUT:

Naskah yang diterima adalah artikel yang belum pernah dipublikasikan sebelumnya (original). Naskah dapat berupa jurnal laporan hasil penelitian atau artikel review. Naskah ditulis menggunakan Bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris.

SISTEMATIKA NASKAH SEBAGAI BERIKUT:

1. Judul artikel
2. Nama lengkap penulis (tidak disingkat, tanpa gelar)
3. Afiliasi penulis (instansi tempat penulis bekerja dan alamat korespondensi)
4. Abstrak dan Kata kunci (Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris)
5. Pendahuluan
6. Metode Penelitian
7. Hasil dan Pembahasan
8. Kesimpulan & Saran
9. Ucapan terimakasih
10. Daftar Pustaka (**Sistem APA**)

PETUNJUK PENULISAN

1. Artikel ditulis sesuai dengan kaidah penggunaan bahasa yang berlaku. Artikel diketik dengan satu spasi pada kertas A 4 dengan menggunakan program pengolah kata MS-Word for Windows, menggunakan huruf "Arial" 10 font, rata kiri, tanpa pemenggalan kata (*hard-hyphenation*), dan panjang tulisan 5.000-5.500 kata.
2. Judul artikel ditulis secara spesifik dan efektif, tidak lebih dari 11 kata.
3. Artikel dilengkapi dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan Indonesia (dua bahasa), masing-masing berisi 100 s.d 150 kata, disertai 3 s.d 5 kata kunci
4. Artikel ditulis dalam bentuk essay, sehingga tidak ada format numeric (atau abjad) yang memisahkan antarbab/bagian, ataupun untuk menandai bab/bagian baru; Kesimpulan tidak dirinci dalam poin-poin, tetapi berupa paragraph. Setiap kutipan harus menyebutkan sumber pustaka yang termutakhir secara lengkap dan ditulis dengan sistem running note, misalnya:

Jurnal:

Zamzami, Lucky. (2011). Pemberdayaan Masyarakat Pesisir, Jurnal MIMBAR: Sosial dan Pembangunan. Vol. 8, No.3, pp. 209–223.

Buku:

Effendi, Nursyirwan, (eds) (2007). 'Pembangunan Sosial dan Pembangunan', Edisi 1, Laboratorium Antropologi
Bagian dari buku:

Manan, B. (2010). Managing Innovation in the Information Age, in: Soelaiman, T.M. (Ed.) Seeing Differently: Insight on Innovation, Harvard Business Review Book, pp.193-202.

Conference paper (proceedings):

Dahlan, M.D. dan Tirtosudiro, A. (2010). Quality System Based on ISO 9000 Combined with QFD Proceedings: World Innovation & Strategy Conference 1998 incorporating 4th International Symposium on Quality Function Deployment, 2-5 August, Sydney Australia, pp.1-8.

Internet (bila ada) disusun dengan menyebutkan nama, judul artikel dan alamat situs web dalam kurung siku serta waktu mengakses. Contoh: R. Ceha (2010). Fenomena Anak Jalanan. (<http://www.mailarchive.com/kimia.ui.html+anak+jalanan&hl>) diunduh pada 1 Januari 2014.

Penulis yang ingin memasukkan naskah harus memperhatikan poin-poin di bawah ini. Jika naskah tidak sesuai dengan persyaratan yang telah dicantumkan, ada kemungkinan naskah tersebut akan dikembalikan.

1. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini adalah hasil karya penulis sendiri.
2. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini belum pernah diterbitkan atau dalam proses penerbitan pada media apapun.
3. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini dibuat tanpa ada unsur plagiasi sedikitpun.
4. Dengan ini penulis menyatakan, panjang naskah yang diberikan adalah antara 10 sampai 15 halaman A4 (210 x 297 mm) termasuk di dalamnya gambar dan tabel.
5. Dengan ini penulis menyatakan, format dan aturan penulisan dalam naskah ini telah sesuai dengan format yang telah ditentukan dan telah menggunakan Bahasa Indonesia yang sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (*EYD*)
6. Penulis menyatakan, bersedia bertanggung jawab penuh terhadap isi naskah yang telah di submit maupun yang diterbitkan jika dikemudian hari ada pihak-pihak yang mempermasalahkannya.
7. Dengan ini penulis menyatakan, referensi yang digunakan minimum 10 sumber referensi, dengan > 70% adalah berasal dari 10 tahun terakhir.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya telah mendapatkan akreditasi nasional peringkat 2 Ristek Dikti, dengan nomor SK: 34/E/KPT/2018 Tanggal 10 Desember 2018



9 782393 506312



1 410 003504