

**PENELITIAN INTERDISIPLINER**

**REPRODUKSI FUNGSI ADAT DALAM KONTEKS  
DINAMIKA POLITIK LOKAL DI NEGERI KAILOLO, PULAU HARUKU,  
KABUPATEN MALUKU TENGAH  
( Tinjauan Antropologi Kekuasaan )**

**OLEH**

**Dr. Muhammad Ridwan Tunny, M.Si  
Dr. Dewi Sri Ratna Lampong, MA.**

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI AMBON  
TAHUN 2020**

## **KATA PENGANTAR**

Syukur Alhamdulillah atas rahmat dan ridha Allah Swt yang telah melimpahkan begitu banyak nikmat yang dicurahkan kepada kita berupa Kesehatan, akal budi, pengetahuan, serta kasih sayang-Nya kepada hamba-hamba yang dhaif. Dengan izin-Nya laporan penulisan ini dapat terselesaikan dengan judul: “Reproduksi Fungsi Adat Dalam Konteks Dinamika Politik Lokal Di Negeri Kailolo, Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah” dengan baik tanpa ada hambatan.

Penulisan laporan penelitian ini berdasarkan hasil pengamatan, wawancara mendalam *indep interview* dan dokumentasi. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan apa yang menjadi bagian penting dari ruang praktek kebudayaan yang dibungkus dengan ritual keagamaan sehingga melahirkan suatu solidaritas bersama masyarakat negeri Kailolo untuk tetap mempertahankan nilai-nilai tradisi.

Laporan ini diharapkan sebagai bahan rujukan informasi ilmiah terkait dengan isu-isu kebudayaan dan keagamaan sebagai bahan perbandingan.

Laporan penelitian ini juga kemudian bisa bermanfaat bagi persoalan-persoalan yang berhubungan dengan dinamika reproduksi fungsi adat.

Ambon, 11 September 2020

Penulis

## ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan memotret aktivitas reproduksi fungsi adat yang ada pada tradisi ritual keagamaan dalam masyarakat Kailolo. Tradisi *manian* dan *ta'alasi* yang diselenggarakan oleh masyarakat Kailolo mengalami perubahan didalam nilai-nilai simbolitas kebudayaan, perangkat-perangkat yang dulu digunakan sebagai aktivitas ritual seperti; anyaman bambu, Ahong Guru, mengalami reproduksi simbolitas adat oleh perangkat baru sebagai akibat pengaruh teknologi yang kemudian memberikan pengaruh besar pada kemudahan proses adat pada praktek ritual yang diselenggarakan oleh masyarakat Kailolo. Reproduksi simbolitas praktek tradisi ritual keagamaan masyarakat Kailolo yang terjadi tidak mempengaruhi nilai-nilai sakralitas ritual dan dinamika politik lokal, oleh karena itu ritual keagamaan tetap mengikat seluruh solidaritas struktur masyarakat Kailolo dari berbagai *lumatau*.

Penelitian ini adalah merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan interdisipliner antropologi dan sosialogi. Metodologi penelitian yang digunakan yakni wawancara mendalam, observasi, serta dokumentasi. Riset ini memberikan informasi bahwa perubahan yang terjadi tidak mempengaruhi kehidupan bersama masyarakat Kailolo baik dari segi relasi sosial maupun dinamika politik lokal.

**Kata Kunci:** *Reproduksi fungsi adat, dinamika dan tradisi ritual.*

## DAFTAR ISI

|  |          |
|--|----------|
| <b>HALAMAN JUDUL</b> .....   | <b>1</b> |
| <b>KATA PENGANTAR</b> .....  | <b>2</b> |
| <b>DAFTAR ISI</b> .....  | <b>3</b> |
| <b>ABSTRAK</b> .....   | <b>4</b> |
| <b>BAB I PENDAHULUAN</b>   |          |
| A. Latar Belakang .....  | 6        |
| B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian.....  | 10       |
| C. Tujuan Penelitian .....   | 10       |
| D. Signifikansi Penelitian .....   | 10       |
| E. Kajian Sebelumnya .....   | 11       |
| <b>BAB II KAJIAN TEORITIS</b>  |          |
| A. Konsep Adat dan Fungsinya .....   | 14       |
| B. Struktur dan Fungsional .....   | 20       |
| C. Dinamika Struktur dan Kultural .....  | 23       |
| D. Reproduksi Adat dalam Sosial, Budaya dan Politik .....  | 28       |
| E. Keteraturan Sosial Dalam Masyarakat Hukum Adat .....  | 34       |
| F. Politik Lokal Sebagai Arena Kontestasi Dalam<br>Proses Dinamika Sosial .....                                | 35       |
| <b>BAB III METODELOGI PENELITIAN</b>   |          |
| A. Jenis Penelitian dan Pendekatan .....   | 38       |
| B. Setting Lokasi Penelitian .....   | 39       |
| C. Informan Penelitian .....   | 44       |
| D. Teknik Pengumpulan Data .....   | 45       |
| E. Teknik Analisis dan Validasi Data .....   | 45       |
| <b>BAB IV GAMBARAN LOKASI PENELITIAN &amp; HASIL PEMBAHASAN</b>  |          |
| A. Letak Geografis dan Keadaan Alam Negeri Kailolo .....   | 47       |
| B. Penduduk Negeri Kailolo .....   | 48       |
| C. Sarana dan Prasarana .....  | 50       |
| D. Historitas Islam Negeri Kailolo (Hatuhaha) .....  | 53       |
| E. Sistem Pemerintahan Adat dan Tatahan<br>Masyarakat Negeri Kailolo .....                                     | 58       |
| F. Sistem Keekerabatan .....   | 61       |
| G. Landasan Kultural Negeri Kaliolo<br>Dalam Menjalankan Fungsi Adat .....                                     | 63       |
| H. Ketahanan Aktor dalam Reproduksi Adat dan dinamikanya .....   | 65       |
| I. Dinamika Politik Lokal dalam Merevitalisasi<br>Reproduksi Fungsi Adat dalam Masyarakat Negeri Kailolo ..... | 84       |
| J. Reproduksi Adat dan Keteraturan Sosial<br>Dalam Simbol Budaya Orang Kailolo .....                           | 90       |

|                             |            |
|-----------------------------|------------|
| <b>BAB V PENUTUP</b>        |            |
| A. Kesimpulan .....         | 98         |
| B. Saran .....              | 99         |
| <br>                        |            |
| <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b> | <b>103</b> |

**REPRODUKSI FUNGSI ADAT DALAM KONTEKS  
DINAMIKA POLITIK LOKAL DI NEGERI KAILOLO, PULAU HARUKU,  
KABUPATEN MALUKU TENGAH  
( Tinjauan Antropologi Kekuasaan )**

**BAB I.**

**PENDAHULUAN**

**A. Latar Belakang .**

Suatu wujud gagasan kebudayaan yang menampilkan nilai nilai, norma maupun aturan, memberikan sebuah makna bahwa unsur unsur tersebut kemudian menyatu dalam satu tatanan hukum tradisional , yang satu dengan lainnya berkaitan menjadi sebuah sistem budaya. Sementara kompleksitas sosial dari berbagai cara pandang masyarakat terhadap adat dalam konteks tradisional hukum, berimplikasi pada ketidak pengendalian sosial dalam suatu masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan satu aturan yang mantap dan terintegrasi dalam satu sistem budaya yang menata tindakan manusia sebagai pemilik dan pemakai kebudayaan.

Sebagai pemilik identitas budaya, tatanan dan hak-hak tradisionalnya ( adat dan hukum adat) yang masih kuat pada masyarakat Kailolo dengan mempertahankan identitas keadatan mereka, harus di perhatikan dan dilindungi oleh Negara. Hal ini mengindikasikan bahwa Negara tidak boleh dengan seenaknya menggusur aturan-aturan yang sudah mapan di masyarakat. Tetapi sebaliknya Negara dan Pemerintah memiliki komitmen yang besar bahwa masyarakat adat dan hukum adat tidak boleh tertinggal dan diberikan peluang dan kesempatan yang sebesar-besarnya dalam rangka berpartisipasi dalam proses pembangunan, selama tidak bertentangan dengan nilai, norma dan aturan lokal (adat menjadi inspirasi tatanan masyarakat).

Penegasan dari suatu kearifan lokal, memberikan indikasi bahwa penegasan identitas adat mengharuskan adanya adaptasi bagi cara pandang orang luar, baik itu pengambil kebijakan di tingkat atas (Pemda Kabupaten), maupun tingkat Kecamatan yang memiliki kepentingan berbeda.

Menyoal persoalan tersebut, tentunya kehidupan sosial masyarakat tersebut (Kailolo ) pada dasarnya adalah kesatuan relasi antar komponen-komponen sosial yang

berfungsi dan saling terkait satu sama lain, membentuk struktur sosial yang mapan dalam bentuk adat istiadat. Karna itu struktur sosial berfungsi untuk mempertahankan dan melanggengkan sistem sosial berupa penguatan adat dan hukum adat dari suatu masyarakat.

Persoalannya kemudian bahwa dalam setiap aktivitas berupa interaksi sosial, masyarakat Pelauw memandang norma dan nilai sebagai landasan moral bagi mereka, dan menjadi bagian penting lahirnya sebuah konsensus yang menandakan adanya suatu keteraturan sosial sebagai suatu simbol dalam masyarakat .

Memang tidak bisa dipungkiri bahwa kemudian kekuatan kuasa lokal menjadi bagian dari hasil racikan kolonial dan menjadi warisan (ada semacam relasi kuasa yang didudukkan sebagai kuasa lokal) nampaknya masih berlangsung seputar era pasca kemerdekaan sampai dengan era orde baru, dimana otoritas adat dengan seperangkat pranatanya tetap bertahan.

Bagi kajian antropologi budaya perhatian utama dalam memberikan keuntungan bagi pendekatan fungsional, dimana batas sistem sosial lebih mudah diidentifikasi strukturnya dan lebih relative stabil kehidupan sosial. Mereka memperlihatkan ketangguhan yang tinggi dan daya bertahan hidup, meskipun dalam komunitas masyarakat, kehidupan sosialnya masih tetap bertahan dalam pola-pola budaya yang masih tradisional.

Struktural fungsional tentunya memandang keteraturan sosial sebagai suatu sistem dari struktur sosial. Di mana struktur dalam hal ini menjadi pola-pola nyata mengenai interaksi antar berbagai komponen masyarakat, yang secara relatif bertahan lama, karena interaksi-interaksi tersebut terjadi dalam cara yang kurang lebih terorganisasi.<sup>1</sup>

Parson menjelaskan bahwa persyaratan kunci bagi terpeliharanya integrasi pola nilai di dalam sistem adalah proses internalisasi dan sosialisasi. Di mana dalam proses sosialisasi yang berhasil, norma dan nilai diinternalisasikan. Artinya norma dan nilai menjadi bahagian dari “kesadaran aktor”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Achmad Fedyani Saifuddin. Antropologi Kontemporer :(Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 156.

<sup>2</sup> George Ritzer dkk. Teori Sosiologi Modern (Jakarta : Prenada Media Group, 2011), h. 125.

Dalam konteks Indonesianisasi adat, semua struktur adat di Indonesia diseragamkan, akibat dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1999 mengakibatkan lemahnya adat setempat. Undang-undang ini menghapus struktur pemerintahan berdasarkan adat tradisional dan menggantinya dengan struktur baru yang berlaku untuk seluruh Indonesia dan dibuat berdasarkan pola pemerintahan kampung di Jawa. Semua kampung yang secara tradisional di Maluku disebut Negeri<sup>3</sup>, sejak saat itu disebut desa

Kerangka hukum adat yang totaliter, merupakan potret buram politik lokal Nusantara era sebelum kemerdekaan. Fenomena ini menjadi problem bagi masyarakat, dikarenakan kuasa lokal saat itu memperoleh pengaruh yang kuat dari kekuasaan kolonial. Masyarakat kemudian menjadi obyek dari permainan politik yang tidak berpihak kepada mereka (rakyat). Kekuatan lokal (kiprah dan kehadirannya) selalu menegaskan *local strongmen* (orang kuat lokal) atas kelembagaannya. Konteks ini kemudian menjadi kategori ideal, lewat kekerasan simbolik, modal budaya, melihat memahami dan menganalisa bagaimana kekerasan muncul dalam bentuk yang lain (simbolik) baik di arena pendidikan, budaya, politik dan sebagainya dan juga terbantu

Rezim Orde`Baru yang otokratis, sentralistik telah menempatkan kebijakannya yang membuat masyarakat lokal, termasuk local wisdom menjadi bias dan tak terarah. Selama 30 tahun (1966-1998), identitas kelokalan seperti negeri (Ambon), kampung (Kalimantan) manua (Sulawesi) dan lain sebagainya menjadi kehilangan makna dan dibius menjadi Desa dalam konteks sentralistik. Begitupun juga kebijakan UU Pemerintahan Desa no 5 tahun 1999, dimana kerajaan pejabat<sup>4</sup>, yang tidak partisipatif (tidak berpihak) kepada kepentingan nilai-nilai lokal. Karna itu kekuasaan elit lokal dikendalikan dan ditentukan oleh kepentingan Pusat (Depdagri). Fenomena ini tentunya juga berimbas` kepada elit lokal desa pada masyarakat sebagai tingkat yang paling bawah.

---

<sup>3</sup> *Negeri* mempunyai arti harfiah “negara” atau “tanah”. Dalam sistem politik tradisional Maluku Tengah, kampung dianggap sebagai suatu kesatuan independen atau *dorpsrepublieken* (republik kampung) oleh pemerintah kolonial Belanda. Lihat Dieter Bartels . In the Shadow of Mount Nunusaku : A Socio-cultural History of the Central Maluccas, terjemahan Frans Rijoly : Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku : Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah. Jilid II (Jakarta : Gramedia, 2017, h. 702-703 ).

<sup>4</sup> Selama 32 tahun pemerintahan Orde`Baru birokrasi dibangun untuk memperkuat kekuasaan penguasa. Bahkan birokrasi pemerintah sangat kuat melebihi kekuasaan rakyat, sehingga birokrasi pemerintahan Orde`Baru diibaratkan sebagai officialdome (kerajaan pejabat). Lihat Miftah Thoah, Birokrasi dan Politik di Indonesia, (Jakarta : Rajawali, 2004 ).



Memasuki era reformasi,(98-99), terjadi perubahan secara besar-besaran, termasuk meninjau ulang kebijakan tentang UU Desa yang dibuat oleh Pemerintah Pusat. Adanya tarik menarik yang begitu kuat antara kebijakan yang dibuat oleh pihak Pemerintah Kabupaten (Perda Negeri) dengan nilai, norma dan aturan yang dibuat bersama oleh aparat Negeri baik itu pemerintah desa dengan lembaga adat, dalam hal ini Saniri negeri (aturan; nilai dan norma negeri), kemudian menjadi permasalahan yang tidak pernah usai ( tarik ulur dominasi kekuasaan lokal ; adanya struktur kekuasaan ). Tarik ulur ini kemudian menjadi polemik di masyarakat, apakah perda negeri ini dengan seperangkat aturan pasal-pasalnya menguntungkan negeri ataukah perda negeri tersebut hanya sebagai simbol, yang pada kenyataannya kebijakan berpihak kepada struktur kekuasaan yang lebih di atas (pihak Kabupaten).

Sebagai upaya revitalisasi nilai-nilai budaya daerah sekaligus sebagai penjabaran Undang-Undang Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, maka pada tahun 2004 telah disusun Perda tentang Negeri sebagai kesatuan masyarakat hukum adat dalam wilayah Pemerintahan Provinsi Maluku dengan tujuan dapat dijadikan sebagai modal sosial yang dapat dimanfaatkan bagi kepentingan pembangunan daerah yang berbasis potensi lokal. Perda ini telah diterapkan pada tahun 2005<sup>5</sup> . Dalam konteks culture studies pemanfaatan kepentingan tersebut oleh Antonio Gramsci menyebutnya sebagai” Ideologi Hegemoni”<sup>6</sup> .

Akibat berlakunya peraturan daerah nomor 14 tahun 2005 mengenai penetapan kembali negeri sebagai kesatuan masyarakat hukum adat dalam wilayah pemerintah Provinsi Maluku, maka kini pemerintah daerah Maluku telah memiliki kekhasan tersendiri tentang sistem penyelenggaraan pemerintahan yang berhubungan dengan dikembalikannya adat istiadat dan hukum adat menjadi suatu karakteristik negeri.

---

<sup>5</sup> RPJMD Provinsi Maluku 2008-2013, 2009 Ii-6, Ambon.

<sup>6</sup> Terminologi “hegemony” merujuk kepada sesuatu atau perluasan kekuasaan serta kepatuhan “aktif” dari kelompok yang didominasi oleh kelompok yang berkuasa, entah itu lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral dan politik, yang terwujudkan oleh bentuk kooptasi (menyepakati pimpinan yang akan ditunjuk untuk mengendalikan jalannya organisasi atau kelompok) kelembagaan , dalam upaya bagaimana kelompok penguasa dapat mensubordinasi dan tetap dapat mempertahankan status quo. Konsep hegemoni (dan juga dominasi, subordinasi, status quo, kelompok terpinggirkan) menjadi konsep penting dalam memahami cultural studies.

## **B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian.**

Penelitian ini akan memfokuskan pada reproduksi fungsi adat dalam konteks dinamika politik lokal. Sementara permasalahan berupa beberapa pertanyaan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

- 1 ). Bagaimana Aktor bertahan dalam reproduksi adat, bila terjadi dinamika politik lokal dalam masyarakat Kailolo.
- 2 ). Bagaimana dinamika politik lokal dalam merevitalisasi reproduksi fungsi adat dalam masyarakat Kailolo..
- 3). Mengapa reproduksi fungsi adat menjadi suatu keteraturan sosial dalam simbol budaya orang Kailolo.

## **C. Tujuan Penelitian.**

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan reproduksi fungsi adat dalam suatu tatanan nilai dan norma, serta melihat politik lokal sebagai konteks dinamika dalam mengatur kehidupan sosialbudaya masyarakat.

Dalam konteks holistik, penelitian ini menggambarkan dan menjelaskan bagaimana kerjanya fungsi-fungsi kearifan lokal yang lahir dari status quo menganggap reproduksi adat dalam fungsinya bertujuan menjaga dan melestarikan pesan para leluhur terhadap kelangsungan keteraturan sosialbudaya masyarakat tersebut. Walaupun dalam perkembangannya, kondisi sosial budaya masyarakat mengalami dinamika,, tentunya mengharuskan cara memahamkan pereangkat-perangkat lokal terhadap norma dan nilai serta aturan sebagai suatu kearifan lokal yang patut di hormati dan dijunjung oleh masyarakat yang ber6sangkutan,

## **D. Signifikansi Penelitian.**

Menjadi sesuatu yang bermanfaat dari penelitian ini, ketika kekuatan lokal (reproduksi fungsi adat) dari siosialbudaya suatu masyarakat adat, kemudian memberikan kontribusi positif bagi proses dinamika politik lokal yang senantiasa mengubah arah berikir masyarakat. Oleh karena itu sangat bermanfaat dari hasil penelitian ini digunakan baik secara teoritis maupun praktis, dalam rangka mengembangkan paradigma pengetahuan dan keilmuan terhadap kajian budaya (adat

istiadat, agama dan hukum adat), sehingga semakin menambah wawasan dan pemahaman yang lebih komprehensif;.

Kedepannya diharapkan akan menjadi bahan kajian dan menunjang pengembangan riset terutama dalam menyoal hal-hal yang berhubungan dengan paradigma budaya (adat yang menjadi relasi kuasa, kemudin menjadi diskursus masyarakat lokal). Menjadi hal yang penting untuk disikapi bersama bahwa kemudian kajian-kajian ini menjadi bahan masukan pada Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Ambon untuk memahami wacana budaya dalam reproduksi fungsi adat sebagai bagian dari konteks dinamika politik lokal.

#### **E. Kajian Sebelumnya.**

Studi literatur atas permasalahan budaya berkenaan dengan adat sebagai bagian dari kajian reproduksi, tentunya dalam proses konteks dinamika politik lokal belum begitu banyak dilakukan.

Mengenai permasalahan sosial dengan dinamika politik lokal sebagai konteksnya, tentunya fenomena tersebut sangat berkaitan erat dengan studi-studi sosialbudaya. Tetapi pada permasalahan yang memfokuskan pada persoalan reproduksi adat menyangkut konteks dinamika politik lokal, fenomena tersebut kemudian belum ditilik. Peneliti yang sama pernah melakukan penelitian menyangkut konflik antar desa/negeri, yang penyelesaiannya melalui mediasi pihak keamanan ( Polsek Kecamatan), atau melalui mediasi wadah Raja-raja se Jazirah. Sementara penelitian kali ini, peneliti kembali melihat apakah adat yang menjadi persoalan kuasa lokal (termasuk pranata social) lainnya masih tetap dipertahankan dari sisi reproduksi fungsi adat ataupun telah terjadi degradasi melalui konteks dinamika politik lokal. Fenomena inilah yang mencoba kita lihat adakah relasi dari sisi kebijakan undang-undang ataupun terjadi tarik ulur karna kebijakan yang tidak memihak pada persoalan internal negeri yang mendasarkan kepada aturan, nilai dan norma masyarakat setempat. Untuk melihat persoalan tersebut, baiknya di ulas mengenai penelitian-penelitian yang berhubungan dengan persoalan kuasa lokal.

- a. Sementara pada sisi lain, Putuhena (1998:13) dalam penelitian mengenai struktur pemerintahan Kesultanan Ternate dan Agama Islam di Maluku Utara. Beliau menjelaskan struktur masyarakat Maluku, pada mulanya terdiri dari kelompok-kelompok keluarga yang hidup secara terpisah di

daerah pedalaman. Dalam perkembangan selanjutnya, beberapa marga dan lumatau (*matarumah*) yang tinggalnya berdekatan membentuk suatu “aman” atau “hena” (negeri/kampung). Jadi aman/hena terbentuk berdasarkan kepada ikatan geneologis dan teritorial. Pada tingkat perkembangan ini, rumatau juga mengalami perkembangan. Di Maluku bagian tengah, lumatau yang sedikit jumlah bergabung dalam satu soa untuk kepentingan pemerintahan. Raja (kepala negeri adat) dibantu oleh kepala-kepala soa, yang ditunjuk oleh soanya sendiri. Sedangkan bapa imam, modim ditunjuk langsung oleh raja. Kita lihat, di beberapa lumatau yang asalnya sama menurut adat mempunyai teun yang sama. Ketika masyarakat diwajibkan menempati daerah pesisir, teun mengalami perubahan nama, dan diganti nama “famili” yang disingkat “fam”.

- b. Dalam konteks sistem pemerintahan baduy, Asep Kurnia menjelaskan bahwa: masyarakat Baduy mengenal dua sistem: pemerintahan adat dan pemerintahan desa. Kedua struktur ini sangat berbeda alur kerja dan kekuatan hukum. Pemimpin tertinggi struktur pemerintahan adat dipegang oleh tiga puun (raja), yaitu puun Cibeo, puun Cikartawan, dan Puun Cikeusik. Ketiga puun ini sering disebut dengan istilah tri tunggal, artinya tiga orang satu keputusan. Struktur pemerintahan adat terpusat di Baduy Dalam yang didalamnya merupakan gabungan antara para pemimpin adat di Baduy Dalam dengan para pemimpin adat di Baduy Luar yang lebih dikenal dengan lembaga adat tangtu tilu jaro tujuh. Sebutan tangtu tilu adalah ketiga puun yang melimpahkan wewenang dan juga keputusannya untuk mengatur tentang pelaksanaan pemerintahan adat kepada tiga jaro tangtu, yaitu jaro tangtu Cibeo, jaro tangtu Cikartawan, dan jaro tangtu Cikeusik. Bila dilihat dari struktur pemerintahan adat. Lebih lanjut Asep mengatakan Desa Kanekes yang merupakan pusat pemerintahan yang berada di kampung Cipondok/Babakan Jaro/Kaduketug III yang dipimpin oleh seorang Kepala Desa, sebutan populernya adalah Jaro Pamarentahan. Bila dilihat dari struktur pemerintahan adat, maka posisi Kepala Desa Kanekes berada di strata sosial yang paling rendah, karena Kepala Desa Kanekes dipilih dan diberhentikan oleh Lembaga Adat dan sekaligus merupakan

mandataris dari lembaga adat yang berfungsi sebagai penentu kebijakan publik, juga memproduksi berbagai aturan berkaitan dengan aspek kehidupan masyarakat Baduy<sup>7</sup>.

- c. Selanjutnya Cut Nuraini dalam menggambarkan pemukiman suku Batak Mandailing, digambarkan bahwa di dalam sistem pemerintahan, pengertian Raja bagi masyarakat Mandailing bukanlah seorang feodal, tetapi Raja seorang yang dituakan diantara keluarga pendiri kampung. Raja bukanlah sesepuh yang didahulukan selangkah dan ditinggikan seranting. Raja tidak memerintah secara otokrat, tetapi secara demokrat sesuai hasil mufakat antara pengetua kampung yang disebut “Na Mora Natoras”. Raja juga bertindak sebagai tampuk adat dalam satu banua dengan sebutan “Raja Panusunan”. Selain sebagai penguasa, Raja juga berfungsi sebagai pengayom rakyatnya, adil dan pengasih yang disebut “Haruaya Porsilaungan Banir Paronding-ondingan. Semua Raja Panusunan yang ada di Mandailing berasal dari satu keturunan yaitu marga Lubis di Mandailing Julu dan marga Nasution di Mandailing Godang<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Asep Kurnia dkk. *Saatnya Badui Berbicara* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2010), h. 94-96.

<sup>8</sup> Cut Nuraini. *Permukiman Suku Batak Mandailing* (Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 2004), h. 25.

## BAB II KERANGKA TEORITIS

### A. Konsep Adat dan Fungsinya.

Adat atau masyarakat adat merupakan konsep umum yang dikenal dalam masyarakat Indonesia. Istilah adat terkadang disematkan atau diindetikkan dengan budaya (*culture*), etnis (*ethnic*) dan istilah seperti *indigenous*, *tradition*, dan *customary*, sedangkan masyarakat adat disebut dengan *indigenous people* atau *tradition people*. Istilah adat sejak tahun 1970an, mengalami banyak perubahan nomenklatur bagi penyebutannya. Di tahun 1976 masyarakat adat disebut sebagai “Suku Terasing”, kemudian di tahun 1987 berubah menjadi “Masyarakat Terasing”, dan di tahun 1999 menjadi “Komunitas Adat Terpencil” (KAT).<sup>9</sup> Dalam rentang tahun 2009-2013, perubahan istilah masyarakat adat dalam sejumlah peraturan diistilahkan secara berbeda, yaitu masyarakat hukum adat, masyarakat adat, dan kesatuan masyarakat adat.

Pada perkembangannya, istilah *adat* digunakan untuk merujuk kepada kebiasaan setempat, keyakinan, dan praktik adat (*juridical custom*) yang terdiri dari berbagai hal termasuk aturan sosial, istiadat, politik, persepsi keadilan dan kebiasaan.<sup>10</sup> Adat dapat juga dipahami sebagai ideologi yang melegitimasi dan struktur kehidupan politik dan seremonial di desa-desa.<sup>11</sup> Dalam pandangan Acciaoli<sup>12</sup>, adat menyediakan “*the cosmological order*”, yaitu satu-satunya penjelasan memberikan satu pemahaman dan informasi bagaimana bertindak didalamnya. Hal ini secara implicit senada dengan apa yang dimaskudkan oleh Taufik Abdullah yang mengatakan bahwa adat mengandung arti sebagai kompleksitas dari kebiasaan aturan, kepercayaan dan etika yang berada dibawah tradisi dari masa lalu.<sup>13</sup> Begitupun juga yang dijelaskan oleh Adam

---

<sup>9</sup>Lihat Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional dan Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, *Masyarakat Adat Di Indonesia: Menuju Perlindungan Sosial Yang Inklusif*, Jakarta: Direktorat Perlindungan Dan Kesejahteraan Masyarakat, 2013, h 10.

<sup>10</sup>Jan Prins, “Adat Law and Muslim Religious Law in Modern Indonesia: An Introduction” *Die Welt Des Islams* 1, No.4(1951), hlm, 283-300.

<sup>11</sup>Peggy Reeves Sanday and Ruth Gallagher Goodenough, eds., *Beyond the Second Sex New Direction in the Anthropology of Gender* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), hlm 148

<sup>12</sup>Greg Acciaoli, “Cultures as Art: from Practice to Spectacle in Indonesia.” *Canberra Anthropology* 8, No.1-2 (1985), hlm. 148-172.

<sup>13</sup>P.E. de Josselin de Jong, “*Minangkabau and Negeri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*” (Leiden; Springer Netherlands, 2012)

Tyson, mendefinisikan adat sebagai sesuatu yang imajinatif dan adaptif yang berperan sebagai institusi yang hidup dan berkembang dari kesepakatan, hak, dan aturan.<sup>14</sup>

Merujuk pada Taufik Abdullah, adat didefinisikan sebagai kebiasaan lokal (*local custome*) yang mengatur interaksi anggota masyarakat.<sup>15</sup> Istilah kebiasaan local tersebut merujuk pada dua hal, yaitu pada satu sisi adat diyakini sebagai keseluruhan sistem struktur masyarakat dimana kebiasaan lokal dan komponennya, sedangkan pada ruangsisi yang lain, adat membentuk sistem nilai, dasar bagi seluruh penilaian legal dan etik dan sumber ekspektasi sosial.<sup>16</sup> Adat adalah sebagai bentuk kesusilaan dan kebiasaan orang Indonesia yang menjadi dasar perilaku social mereka sehari-hari.<sup>17</sup> Adat dapat dibagi dua jenis yang merupakan jaringan erat, tanpa pemisahan tegas antara keduanya, yaitu (1) adat-istiadat yang tidak mempunyai akibat hukum atau reaksi adat, yang mencakup upacara adat dan sopan santun; dan (2) adat-istiadat yang mempunyai akibat hukum atau reaksi adat, yang disebut sebagai hukum adat.<sup>18</sup>

Perkembangan adat, kemudian menjadi wacana dasar bagi identitas politik suatu etnis yang berkembang secara berbeda diseluruh Indonesia, terutama dalam arena politik. Menurut Kipp dan Rodger, apa yang mendasari perbedaan dari satu etnis dengan kelompok etnis yang lain, tergantung pada posisi masyarakat adat dalam kaitannya dengan tetangga etnis, administrator colonial, negara pascakolonial, dan agama-agama dunia.<sup>19</sup> Di Indonesia, wacana adat berkonotasi ketertiban dan consensus. Namun, dalam beberapa tahun terakhir ini, adat selalu terkait dengan aktivisme, mobilisasi, protes, dan konflik kekerasan. Era Post-Soeharto, masyarakat dan kelompok etnis di seluruh di Indonesia secara terbuka, vocal, dan kadang-kadang keras, menuntut hak untuk menerapkan unsur-unsur adat atau hukum adat diwilayah mereka.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup>Adam Tyson, "Being Special, Becoming Indigenous; Dilemmas of Special Adat Right in Indonesia," *Asian Journal of Social Science* 39, No.5 (2011), hlm. 655.

<sup>15</sup>Taufik Abdullah, "Adat and Islam; An Examination of conflict in Minangkabau" *Indonesia* 2 (1966), hlm. 1

<sup>16</sup>LihatdalamTaufik Abdullah, "Adat and Islam; An Examination of conflict in Minangkabau" *Indonesia* 2 (1966), hlm. 1

<sup>17</sup>Tania Murray Li, "Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone" *Modern Asian Studies* 35, No. 3 (2001), hlm. 658.

<sup>18</sup>LihatArie Sujito, *MelepasJeratanKolonialisme (CatatanPemberdayaan Masyarakat Adat Di Musi Rawas Sumatera Selatan)* (Yogyakarta: IRE, 2005)

<sup>19</sup>Evelyn Blackwood, "Represing Women: The Political of Minangkabau Adat Writings," *The Journal of Asian Studies*, 60, No.1 (2001), hlm.125-149.

<sup>20</sup>David Henley and Jamie S Davidson, "In the Name of Adat; Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia," *Modern Asian Studies* 42, No. 4 (2008), hlm 815-852.

Menurut Peter Burns, adat dijadikan sebagai senjata ideologi para nasionalis dalam perjuangan kemerdekaan.<sup>21</sup> Kondisi itu berbeda dengan era Orde baru, dimana wacana adat telah memaksa kelompok etnis untuk memutuskan apa yang dianggap sebagai adat mereka. Sementaraitu di era setelah Soeharto istilah adat tidak hanya sebagai identitas dan ritus simbolis, tetapi menjadi system nilai dan kepercayaan yang mengkonstitusi perilaku setiap anggota kelompok masyarakat adat dan habitusnya untuk melakukan perlawanan. Dalam arena politik, adat kemudian menjadi sumber pemaknaan, desain, dan perjuangan dalam berbagai praktik politik kontemporer. Adat dalam pengertian ini tidak hanya diletakkan sebagai *space of order* dimana modal simbolis diproduksi dan dipertahankan oleh pemimpin adat, tetapi juga sebagai instrument yang menjalankan *symbol power* (kekuasaansimbolis). Bourdieu mengatakan, modal simbolis ini adalah tidak lain merupakan akumulasi dari modal lainnya, ketika diketahui dan diakui melalui kategori persepsi yang memaksa, hubungan kekuasaan simbolis cenderung untuk mereproduksi dan memperkuat hubungan kekuasaan yang merupakan struktur dalam ruang sosial (*field*).<sup>22</sup> . Kekuasaan simbolis adat inimerupakanhasiltransformasidari modal ekonomi, sosial, cultural kedalam bentuk yang baru, dan memiliki kekuatan yang besar.

Berbagai budaya dan kebudayaan yang terjadi di Indonesia, menjadi sebuah panorama yang menarik dan menakjubkan, ketika keanekaragaman dari suku, bahasa, adat dan agama menunjukkan arti penting dari sebuah bangsa yang senantiasa menjunjung tinggi harkat dan martabat bangsanya. Keanekaragaman tersebut terlihat jelas, ketika ada perbedaan antara satu wilayah dengan wilayah pemakai budaya yang lain, sebagai perwujudan dari masing-masing budaya lokal.

Kita lihat, ketika adat diekspresikan dalam setiap perhelatan ritual dalam sebuah komunitas, sangat berbeda dan bervariasi antara satu dengan lainnya, karna mempunyai makna yang luas, ketika makna tersebut ditafsirkan dalam konteks budaya.(lihat tafsir budaya: Robert W. Hefner menjelaskan bahwa “the term has itself acquired a variety of regional usages”<sup>23</sup> ( istilah adat itu sendiri memiliki berbagai macam penggunaan regional). Sebagai sumber identitas dari suatu wilayah tertentu, penggunaan dan penguatan simbol dari adat itu sendiri, tentunya memiliki nuansa tersendiri dari

---

<sup>21</sup>Peter Burns, “The Myth of Adat”, *the journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 21, No. 28 (1989), hlm 2-3

<sup>22</sup>Piere Bourdieu, “social Space and Symbolic Power”, *Sociological Theory* 7, No. 1 (1989), hlm. 14-25

<sup>23</sup> Robert W. Hefner. (1985). *Hindu Javanese : Tengger Tradition and Islam*. Princeton, New Jersey : Pnaceton University Press.



kebanyakan komunitas sebuah etnik. Karna itulah perbedaan-perbedaan kultural, kemudian menjadi hal yang tidak perlu dipersoalkan dan dipertentangkan.

Di masa lampau, keberadaan adat mendapat perhatian tersendiri di kalangan moyang- moyang bangsa Indonesia kala itu, ketika pranata-pranata sosial ditegakan melalui praktek-praktek ritual yang dilakukan/dilaksanakan berdasarkan simbol-simbol di setiap pranata tersebut. Bahkan tanpa waktu atau tanpa batas, di setiap praktek-praktek ritual tersebut, di laksanakan hampir dalam segala aspek kehidupan masyarakat atau komunitas saat itu , sehingga pada gilirannya sangat dibatasi dan dikodifikasikan, karna ada akibat dari absolutisme pemahaman di masyarakat saat itu, yang menjadikan seluruh perilaku individu menjadi sempit (kebebasan dibatasi), bahkan individu ingin mentransformasi dan mereformasi adat menjadi kendala. Hal ini dikarenakan, keberadaan adat dan kedudukannya , kemudian tidak bisa diubah , dia menjadi baku (absolute), dia substitusi atau dimodifikasi.

Dalam hal penguatan masyarakat, beberapa bagian adat, tentunya dalam hal praktek, ada perilaku yang berkonotasi kepada nilai eskatologi (persoalan teologi dan filsafat yang berkaitan dengan peristiwa pada masa depan), nilai-nilai moral, dan nilai soteriologi. Konteks ini mengisyaratkan bahwa praktek yang muncul dari ketiga nilai-nilai tersebut yang dilakukan masyarakat, disetarakan dengan agama tradisional. Menarik dalam melihat persoalan ini, kemudian menjadi urgen untuk mengacu kepada Hefner mengenai orange-orang Hindu Tengger di mana ia mengkontraskan agama dengan adat<sup>24</sup>.

Konteks tersebut mengisyaratkan bahwa cara berfikir masyarakat tradisional masih berkuat seputar persoalan kesakralan adat, di dalamnya juga tidak terlepas dari simbol-simbol agama, yang pada dasarnya menjadi akar dari setiap praktek – praktek ritual masyarakat. Dalam analisis atas simbol-simbol sakral, Clifford Geertz menjelaskan bahwa “Kepercayaan dan ritus religious berhadapan dan saling meneguhkan satu sama lain. Simbol-simbol sakral lalu menghubungkan sebuah ontologi dan sebuah kosmologi dengan sebuah estetika dan moralitas. Kekuatan khas simbol-simbol itu berasal dari kemampuan mereka yang dikira ada untuk mengidentifikasi fakta dengan nilai pada taraf yang paling fundamental, untuk memberikan pada sesuatu yang bagaimapun juga bersifat faktual murni, suatu muatan normatife yang komprehensif<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> I b I d, h. 57.

<sup>25</sup> Clifford Geertz (2014). Sadur Budaya, *The Interpretation of Culture*. PT. Kanisius, Yogyakarta, 2016.  
6. Achmad Fedyani Saifuddin. *Antropologi Kontemporer : Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Cet; 2. PN. Pre nada Media Group. Jakrrta. 2006. h. 156.

Menarik untuk disimak bahwa kemudian pandangan kehidupan tersebut, secara emotional diterima dan disajikan sebagai sebuah gambaran cara hidup yang tersirat mengenai masalah- masalah aktual, dimana lebih dirasakan secara implisit dari pada sesuatu yang dirasa eksplisit dan menjadi kesadaran untuk dipikirkan dan dilakukan. Satu hal yang perlu kita sadari bersama, ketika integrasi kultural tidak lagi dianggap sebagai sebuah fenomena “sui generis” yang terasing (tertutup rapat) dari kehidupan umumnya manusia di dalam suatu dunia yang logis, yang dimilikinya. Artinya integrasi kultural juga tidak dianggap sebagai sebuah fenomena yang mencakup menyeluruh, tak terbatas. Karna itu Parson dalam Struktural Fungsional “memandang masyarakat sebagai suatu sistem dari struktur-struktur sosial. Struktur dalam hal ini adalah pola-pola nyata hubungan atau interaksi antar berbagai komponen masyarakat –pola-pola yang secara relative bertahan lama, karena interaksi-interaksi tersebut terjadi dalam cara yang kurang lebih terorganisasi. Paling tidak pada tingkatan di bawahnya adalah suatu rangkaian struktur-struktur yang lebih mengkhusus, yang saling berkaitan untuk membentuk masyarakat, ibarat pilat-pilar sebuah bangunan, atau mengikuti istilah Durkheim, seperti organ-organ dari organisasi yang hidup”<sup>6</sup>.

Sebagai masyarakat yang taat akan norma-norma, yang lahir dari praktek sehari- hari . Adat selalu dijadikan sebagai pusat kehidupan sosisbudaya, tentu setiap langkah kebijakan kehidupan masyarakat tidak terlepas dari sebuah revitalisasi kearifan lokal. Pada tingkat praktis adat juga member sebuah kesan, dimana seluruh preferensi ideal dari suatu komunitas yang tercermin dalam praktek-praktek kebiasaan mereka, dan terus menerus dilestarikan. Melalui adat juga anggota-annggota komunitas mengaitkan kedekatan sentiment yang telah berurat dengan leluhur, kekerabatan dan ritual-ritual kuno (animistik). Pengetahuan tentang sebuah tradisi, norma-norma dan tuntunan tingkah laku yang ditentukan oleh adat, disebarluaskan kepada individu-individu melalui sosialisasi dalam lingkungan keluarga, kerabat dan lingkungan tetangga. Karna itu keseluruhan detail menyangkut ide-ide, konsep, norma dan praktek-praktek adat, didapatkan dan dipahami melalui hubungan di dalam dan antar anggota keluarga, tetangga, kerabat sedarah atau kerabat dekat.

Alisyahbana dalam Erni Budiwanti menuturkan bahwa komunitas yang mengkonstruksikan adat sebagai sendi utama organisasi social.Mereka memiliki karakter-karakter yang spesifik yaitu (1). Adat menjalankan sebuah peran yang sangat mendasar dalam suatu komunitas berskala kecil, yang terikat dengan pertalian keluarga

---

7. Erni Budiwanti; Islam Sasak; wetu telu vs waktu lima. PN. LKiS. Yogyakarta, 2000, h. 48.

yang erat, sebuah silsilah sderta wilayah tempat tinggal yang sama. (2). Garis keturunan patrilineal, biasanya menentukan keluarga maupun organisasi komunitas. Artinya ikatan silsilah antar individu biasanya didapati dari garis laki-laki.<sup>7</sup>

Berangkat dari persoalan-persoalan tersebut, kita diingatkan kembali bahwa ketakziman yang selalu menjadi pusat pemujaan, pemuliaan, merupakan manifestasi dari sebuah rangkaian pemaknaan ritual, tentunya secara individual maupun secara kolektif akan menghadirkan dan menunjukkan adanya integrasi formal lebih ketat, penjelasan doktrin yang lebih eksplisit, dengan tidak mengabaikan kekuatan pendorong, dan menjadi sumber rasionalisasi religious bagi para pemeluknya.

Sementara itu dalam teori struktural-fungsional pada dasarnya memandang masyarakat sebagai suatu sistem dari struktur-struktur sosial yang merupakan pola-pola nyata dari hubungan atau interaksi antara berbagai komponen masyarakat; pola-pola yang secara realitif bertahan lama karena interaksi-interaksi terjadi dalam cara yang kurang lebih terorganisir<sup>26</sup>

Dalam analisa fungsional, Amri Marzali menjelaskan bahwa : Para peneliti sosial, kata Durkheim, harus dapat mengkombinasikan penelitian untuk mencari asal-usul dan sebab (pendekatan historis), di satu pihak, dan penentuan fungsi-fungsi dari suatu fenomena sosial (pendekatan fungsional), di pihak lain. Kita harus menentukan apakah ada satu hubungan antara kenyataan sosial yang diteliti dengan kebutuhan umum organisme sosial. Kalau ada, maka hubungan tersebut terdiri dari hal-hal apa saja, dan bagaimana prosesnya sehingga hubungan berfungsi tersebut terjadi.<sup>27</sup>

Kutipan di atas secara tegas menjelaskan tema-tema pokok dalam analisis fungsional ala Durkheim. Bahwa penjelasan mengenai gejala sosial harus mengacu kombinasi pada dua pendekatan pokok, yakni: historis dan fungsi. Penjelasan suatu fenomena sosial harus memeriksa konteks historis dari fenomena sosial itu dan sekaligus menjelaskan fungsi-fungsi sosial dari fenomena itu.

Suatu masyarakat pada kehidupan sosial manusia, itu juga sebuah struktur, karena komponen-komponen yang saling berhubungan, kemudian menjadi sebuah jaringan yang kompleks antara satu dengan yang lain. Individu-individu yang menjadi komponen dari sebuah struktur sosial dilihatnya sebagai person, yang menduduki posisi atau status di dalam struktur sosial. Bentuk dari struktur sosial tetap, isinya

---

<sup>26</sup> Achmad Fedyani Saifudin. Cet. II; PN. Pranada Media Group. Jakarta. 2006, h. 156.

<sup>27</sup> Amri Marzali. 'Struktural-Fungsionalisme, *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol. 30, No.2, 2006.h. 126.

dalam keadaan statis, karena merupakan aspek non prosesusal (tidak menyesuaikan) dari sistem sosial yang bersangkutan, dan apabila berubah proses tersebut berjalan agak lambat. Sementara wujud dari struktur sosial tersebut selalu berubah dan berganti, karena di dalam struktur itu sendiri terdapat person-person atau anggota-anggota.

## **B. Struktur dan Fungsional**

. Teori struktural-fungsional pada dasarnya memandang masyarakat sebagai suatu sistem dari struktur-struktur sosial yang merupakan pola-pola nyata dari hubungan atau interaksi antara berbagai komponen masyarakat; pola-pola yang secara realitif bertahan lama karena interaksi-interaksi terjadi dalam cara yang kurang lebih terorganisir<sup>28</sup>. Boleh dikatakan bahwa selama beberapa dasawarsa yang lalu, teori ini pernah merajai kajian antropologi dan kajian sosiologi di Dunia Barat . Di Inggris, teori ini mencapai puncaknya pada dasawarsa 1930 dan 1950, dan pada saat itu, struktural-fungsionalisme dikatakan sebagai identik dengan British Social Anthropology. Dua pelopor teori struktural- fungsionalisme yang sangat terkenal adalah Radcliffe-Brown dan Malinowski. Dari Inggris, pendekatan ini kemudian dibawa oleh Radcliffe- Brown, menyeberang ke Amerika dan diperkenalkan ke Jurusan Sosiologi dan Antropologi di Chicago University. Teori ini di Amerika mencapai puncak kejayaannya pada tahun 1950-an, ketika Talcott Parsons mengembangkannya dalam bentuk yang lebih canggih dan kompleks di Department of Social Relations, Harvard University. Namun demikian, sejak akhir 1960an, teori ini mulai mendapat banyak kritikan yang keras dan tajam, dan dari situ muncul teori-teori sosiologi baru yang dianggap lebih kompleks<sup>29</sup>

Struktural-fungsionalisme merupakan teori yang lahir sebagai reaksi terhadap kedigdayaan teori evolusionisme. Jika kajian-kajian teori evolusi bermaksud membangun tingkat-tingkat perkembangan budaya manusia, seperti halnya tahapan-tahapan perkembangan suatu organisme, maka kajian-kajian struktural-fungsionalisme bermaksud untuk membangun suatu sistem sosial, atau struktur sosial, melalui pengkajian terhadap pola hubungan yang berfungsi antara individu-individu, antara kelompok- kelompok, atau antara institusi-institusi sosial di dalam suatu masyarakat, pada suatu kurun masa tertentu.

---

<sup>28</sup> Ahmad Fedyani Saifuddin. . *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar* Cet II. PN. Jakarta, Pranada Media Grup. 2006, h. 156.

<sup>29</sup> Marzali, Amri. 2006. 'Struktural-Fungsionalisme, dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol. 30, No. 2, 2006, h. 127.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pendekatan evolusionis lebih bersifat historis dan diakronis, sedangkan pendekatan teori struktural- fungsional lebih bersifat statis dan sinkronis . Struktural- fungsional adalah penggabungan dari dua pendekatan, yang bermula dari pendekatan fungsional Durkheim, kemudian digabungkan dengan pendekatan struktural Radcliffe-Brown. Oleh karena itu, untuk memahami pendekatan struktural-fungsional, kita harus mengetahui dulu sejarah perkembangan pendekatan fungsional ini<sup>30</sup>.

Kita tidak akan lepas dari nama Durkheim sebagai tokoh pencetus teori ini. Meskipun eksplanasi secara fungsional dalam kajian-kajian sosial telah terlihat dalam karya-karya Spencer dan Comte, namun Durkheimlah yang telah meletakkan dasarnya secara tegas dan jelas. Durkheim menolak prinsip reduksionisme psikologis dalam memahami gejala-gejala sosial dalam masyarakat dan sebaliknya menyatakan bahwa nasib manusia itu sangat ditentukan oleh struktur sosial di mana seorang individu berada Durkheim juga secara tegas menyatakan bahwa fenomena sosial seharusnya dijelaskan melalui dua pendekatan pokok yang berbeda, yaitu pendekatan historis dan pendekatan fungsional. Analisa fungsional berusaha menjawab pertanyaan mengapa suatu item-tem sosial tertentu mempunyai konsekuensi tertentu terhadap operasi keseluruhan sistem sosial<sup>31</sup>.

Sementara itu analisa historis berusaha menjawab mengapa item sosial tersebut, bukan item-item sosial yang lain, secara historis yang mempunyai fungsi tersebut . Lebih lanjut Marzali menjelaskan:

Para peneliti sosial, kata Durkheim, harus dapat mengkombinasikan penelitian untuk mencari asal-usul dan sebab (pendekatan historis), di satu pihak, dan penentuan fungsi-fungsi dari suatu fenomena sosial (pendekatan fungsional), di pihak lain. Kita harus menentukan apakah ada satu hubungan antara kenyataan sosial yang diteliti dengan kebutuhan umum organisme sosial. Kalau ada, maka hubungan tersebut terdiri dari hal-hal apa saja, dan bagaimana prosesnya sehingga hubungan berfungsi tersebut terjadi<sup>32</sup>.

Kutipan di atas secara tegas menjelaskan tema-tema pokok dalam analisis fungsional ala Durkheim. Bahwa penjelasan mengenai gejala sosial harus mengacu kombinasi pada dua pendekatan pokok, yakni: historis dan fungsi. Penjelasan suatu fenomena sosial harus memeriksa konteks historis dari fenomena sosial itu dan sekaligus

---

<sup>30</sup> Marzali. Ibid. h. 128.

<sup>31</sup> Saifuddin, op.cit, h. 148-152.

<sup>32</sup> Marzali, op.cit, h. 128.

menjelaskan fungsi-fungsi sosial dari fenomena itu. Pendekatan fungsional dalam antropologi sosial dipelopori oleh dua orang sarjana Inggris yang hidup sezaman, yaitu Radcliffe-Brown dan B. Malinowski. Sekalipun keduanya sama-sama dipengaruhi oleh pandangan Durkheim, penafsiran dan pengembangan mereka atas konsep fungsi berbeda satu sama lain. Radcliffe-Brown menolak setiap penggunaan konsep fungsi yang tidak dikaitkan dengan struktur sosial, karena itulah pendekatan dasarnya adalah kombinasi dari kedua konsep tersebut: fungsi dan struktur sosial, yang kemudian dikenal dengan nama struktural- fungsionalisme<sup>33</sup> .

Seperti dikatakan di awal pembahasan ini bahwa teori struktural-fungsional pada dasarnya memandang masyarakat sebagai suatu sistem dari struktur-struktur sosial sebagai pola-pola nyata dari hubungan atau interaksi antara berbagai komponen masyarakat yang berfungsi untuk menyatukan dan menjaga integrasi sosial. Namun, eksplanasi tentang fungsi dari pola-pola hubungan antar individu, kelompok maupun institusi-institusi ternyata tidaklah seragam di antara sesama penganut teori struktural-fungsional.

Menurut Saifuddin, seorang ilmuwan sosial bernama E.G. Grabb dalam karyanya: *Social Inequality*, secara kritis mengajukan sebuah pertanyaan: “apakah persisnya yang dimaksud dengan istilah fungsi? Apakah fungsi hanya dimaksudkan terkait dengan ekonomi dalam masyarakat, sebagaimana yang dirancang oleh agen atau pemimpin tertentu, atau semata-mata sebagai konsekuensi kegiatan ekonomi yang tidak disengaja? Jawaban atas pertanyaan ini dapat dilihat dari penjelasan Radcliffe-Brown dan Malinowski yang saling berbeda satu sama lain seperti penjelasan berikut ini;

Radcliffe-Brown dengan tegas membedakan konsep fungsionalnya dari konsep fungsional Malinowski. Bagi Radcliffe-Brown, fungsi adalah “kontribusi yang dimainkan oleh sebuah item sosial, atau sebuah institusi sosial, terhadap kemantapan suatu struktur sosial”. Sementara itu Malinowski melihat “fungsi” sama seperti “guna”, yang dikaitkan dengan kebutuhan psikologis dan biologis manusia. Fungsi dari sebuah item sosial, atau sebuah institusi sosial, menurut Malinowski, adalah “kegunaan dari institusi tersebut dalam memenuhi kebutuhan mendasar yang bersifat mutlak, yakni kebutuhan psiko-biologis individu-individu anggota sebuah masyarakat”<sup>34</sup> .

---

<sup>33</sup> Marzali ibid, h. 126.

<sup>34</sup> Saifuddin, op.cit, h. 159.

## C. Dinamika Struktural dan Kultural

Memudarnya masyarakat tradisional adalah penyangkalan terhadap karakter manusia dan determinisme sosial, dimana perspektif pokok memudarnya masyarakat tradisional adalah perilaku dalam konteks perubahan sosial. Ada dua dimensi dalam perubahan sosial, yakni dimensi struktural dan dimensi kultural.

### 1. Dinamika Struktural

Perubahan struktur dan fungsi pada masyarakat tradisional merupakan akibat dari derasnya proses modernisasi dengan berbagai nilai atau teknologi yang ditawarkan. Ciri utama yang ditampilkan modernisasi adalah semangat rasionalis dan positivistic. Proses modernisasi mencakup seluruh lapisan masyarakat luas dan lembaga-lembaga yang ada dalam masyarakat, sebagaimana juga terjadi pada tiap-tiap individu secara pribadi yang ditulari semangat positivistic. Oleh karena itu perubahan struktur, dari masyarakat tradisi ke masyarakat transisi adalah terjadinya cara berpikir.

Keesing menguraikan bahwa manusia hanya digerakkan oleh motivasi kepentingan pribadi yang melihat warna kelabu, sementara berbagai konflik nilai dalam kehidupan sosial sebagai hitam-putih nilai akan menghasilkan sesuatu yang paling normatif dalam berbagai hal. Setiap sistem sosial menimbulkan kontradiksi-kontradiksi internal dan garis-garis penekanan. Orang-orang yang bekerja sama secara esensial untuk kegiatan bersama mungkin saling bersaing memperebutkan sumber daya dan status *quo*<sup>35</sup>. Positivistic berangkat dari pengandaian bahwa dengan menemukan sebab dari peristiwa, maka akibat dan hasil dari peristiwa tersebut bisa diprediksi dan direkayasa.

Menurut Arief sebuah pengetahuan baru bisa meraih klaim hukum universal, ketika ia sudah positivistic. Dalam rangka ini, maka positivisme baru tercapai ketika ia mampu menemukan hukum statis dan dinamis dari masyarakat. Hukum statis merujuk pada keteraturan masyarakat, sedangkan hukum dinamis mengacu pada gerak perubahan guna mereformasi keteraturan yang sudah membaku<sup>36</sup>.

Pada masyarakat transisi, terjadi pengujian lembaga atau institusi ke dalam keutuhan mendesak atau aspirasi baru sebagai hasil pemikiran baru atau gagasan baru.

---

<sup>35</sup> Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology A Contemporary Perspective*. Terjemahan R.G. Soekadijo. Antropologi Budaya, Suatu Perspektif Kontemporer. Cet. I. Jakarta. Erlangga. 1992, h. 79..

<sup>36</sup> Syaiful Arif, *Refilosofi Kebudayaan Pergesaran Pasca Struktural* Cet : I. Yogyakarta. PN Ar-ruzz Media, 2010, h. 23.

Aspek dinamis dari kekuasaan semacam ini, barangkali justru yang menarik perhatian para filsuf zaman pertengahan yang memunculkan formula sosiologi “homo homini lupus” yakni menghalalkan cara untuk mencapai tujuan. Cara dalam konsep ini bukan saja mewarnai hidup, akan tetapi menjadi begitu dominan di dalam praksis kehidupan politik sampai saat ini.

Hubungan yang sangat dekat antara pemimpin kharismatik dengan pengikutnya sebenarnya penuh dengan kerawanan, karena kharisma hanyalah merupakan sumber pengesahan yang bersifat sementara. Pemimpin yang kharismatis perlu menempatkan otoritasnya kepada suatu pijakan pengaman, ketimbang melulu pada pijakan rahmat Tuhan. Itulah yang dinamakan “perutinan kharisma”. Perubahan ini biasanya terjadi melalui perkembangan kharisma pribadi ke kharisma yang bersifat kekeluargaan atau kepada para pengikut, dan akhirnya ke kharisma jabatan. Perkembangan ini berawal dari penyucian kelahiran raja, kemudian penyucian keturunan keluarga raja dan akhirnya penyucian kedudukan kerajaan. Proses ini tidak hanya terjadi pada diri pemimpin kharismatik, tapi juga pada diri pengikutnya.

Ketika kecenderungan budaya berkuasa secara begitu tragis berada dalam tatanan masyarakat modern, yang dikuasai oleh ambisi positivisme logis, akan menjadi sebuah mainstream kehidupan modern, dengan memunculkan seluruh realitas bahasa kehidupan, tanpa memperhatikan realitas intersubjektif (komunikasi antar budi) yang merupakan bias ontologis bagi kehidupan manusia itu sendiri. Sistem-sistem sosial yang secara rutin melibatkan struktur. Dalam penjelasan Arif, Durkheim melihat bahwa tidak boleh disamakan dengan kekangan dalam sistem tersebut, namun demikian dari aktivitas-aktivitas tertentu dari manusia, struktur bersifat mengekang dan membolehkan. Tentu saja, ini tidak berarti kelengkapan- kelengkapan terstruktur dari sistem-sistem sosial tidak bisa bergerak, dalam waktu dan ruang, di luar kontrol sosial dari masing-masing aktor. Struktur juga tidak berkompromi dengan kemungkinan bahwa pengetahuan aktor sendiri tentang sistem-sistem sosial yang turut diciptakan dan diciptakan kembali dalam aktivitas-aktivitas mereka, bisa merealisasikan sistem-sistem itu<sup>37</sup>.

Balendier di dalam Weber mengatakan bahwa sang penguasa mencengkramkan kekuasaannya atas azas kualitas personal. Dan atas mandat Ilahi. Dewa-dewa atau para leluhur kerajaan mengizinkan mereka untuk bertindak mengatasnamakan sebuah tradisi yang dianggap tanpa cela, serta menuntut ketundukan, yang penolakan atasnya memiliki

---

<sup>37</sup> Syaiful Arif, op.cit, h. 149.



nilai serupa dengan pelanggaran terhadap yang suci. Kekuasaan dan kewenangan sedemikian dipersonalkan, sehingga menjadi sukarlah untuk membedakan antara kepentingan masyarakat sebagai fungsi utama, dan kepentingan-kepentingan para pemegang jabatan<sup>38</sup>.

Ritzer di dalam Blummer menjelaskan bahwa : ada tiga konsep dasar interaksionis simbolis tentang struktur sosial yaitu: (1) manusia bertindak terhadap sesuatu atas dasar makna yang dimiliki sesuatu tersebut; (2) Sesuatu memperoleh makna dan memunculkannya melalui interaksi sosial; dan (3) Makna dipahami dan dimodifikasi melalui proses interpretif yang digunakan manusia ketika berhadapan dengan sesuatu tersebut. Sementara Nurhadi, sebagaimana dijelskan Richard Jenkins bahwa menurut Bourdieu pemaksaan sistem simbolisme dan makna (kebudayaan) terhadap kelompok, sehingga hal itu dialami sebagai sesuatu yang sah. Dimana kebudayaan memperkuat dirinya melalui relasi kekuasaan tersebut, memberi kontribusi kepada reproduksi sistematis mereka<sup>39</sup>.

Dwipayana menjelaskan bahwa munculnya gerakan- gerakan anti kultur hegemoni feodalisme (seperti gerakan anti bangsawan) dapat disamakan dengan gerakan “counter culture” dan dapat dilihat sebagai salah satu fenomena budaya, dimana dalam batas tersebut, counter culture adalah suatu proses terhadap nilai-nilai budaya lama. Karena protogonis hegemoni budaya demikian kuatnya, maka mereka tidak melakukan pertentangan secara frontal berhadapan, tetapi melalui menciptakan ruang oposisi dari dalam. Manifestasinya antara lain berupa penolakan terhadap norma-norma orang tua yang dianggap melanggengkan hegemoni budaya lama, atau dilakukan dengan melanggar larangan adat<sup>40</sup>.

## **2. Dinamika Kultural**

Kecenderungan umum ke arah pembentukan simbol sosial, dan identitas kultural melalui gaya hidup dan makna-makna sosial, telah mewabahi masyarakat Indonesia pada dekade terakhir ini. Konsep gaya hidup yang dikondisikan dalam

---

<sup>38</sup>Dikutip dari George Balandier. 1996. *Political Anthropology*.Terjemahan oleh Y. Budisantoso dengan judul Antropologi Politik. Cet. 2. Jakarta. Raja Grafindo. h. 195-196.

<sup>39</sup> Ritzer. George, 2011. *Modern Sociological Theory* – Terjemahan Alimandan; Teori Sosiologi Modem Cet VII. Jakarta. PN Perpustakaan Nasional. , h. 289.

<sup>40</sup>Dwipayana, AAGN Ari. 2001. *Kelas dan Kasta; Pergulatan Kelas Menengah Bali*. Cet.I; PN. Lapera Pustaka Utama, Yogyakarta. 2001, h. 66-67.

pembentukan budaya konsumerisme, tidak lagi diartikan semata sebagai satu lalu lintas kebudayaan benda, tetapi menjadi sebuah panggung sosial, di mana didalamnya makna-makna sosial diperebutkan, dan menjadi perang posisi di antara anggota-anggota masyarakat yang terlibat. Budaya konsumerisme yang berkembang merupakan satu arena dari produk-produk konsumen, merupakan satu medium untuk pembentukan personalitas, gaya hidup, dan cara diferensiasi status sosial yang berbeda-beda. Di dalam era globalisasi dewasa ini, banyak konsep-konsep sosial seperti integrasi, individu, kesatuan, solidaritas, tampak semakin kehilangan realitas sosialnya dan akhirnya menjadi mitos. Pilliang mengutip penjelasan Alan Touraine bahwa kehidupan sosial kini telah kehilangan kesatuannya. Ia kini tak lebih sebuah arus perubahan yang terus menerus, yang didalamnya aktor-aktor individu maupun kolektif tidak lagi bertindak sesuai dengan nilai-nilai dan norma-norma sosial. Akhir sosial juga ditandai oleh transparansi sosial, yaitu satu kondisi lenyapnya kategori sosial, batas sosial, hierarki sosial yang sebelumnya membentuk masyarakat<sup>41</sup>

Dalam teori praktik hegemoni wacana, mengkonseptualisasikan bagaimana realitas sampai bisa bersifat alami dan bukan bersifat mungkin saja itu adalah bagian dari melihat apa yang sesungguhnya menjadi konstruksi identitas dalam komunitas. Mereka mengusulkan bahwa dengan adanya pengakhiran hegemoni, wacana menetapkan makna dengan cara tertentu, dan oleh karena itu meniadakan semua potensi makna lain dan bahwa melalui mitos tentang masyarakat dan identitas, konstruksi kewacanaan ternyata berfungsi sebagai aspek realitas yang alami dan terbatas.

Menurut pandangan Jones bahwa kemudian, Radcliffe Brown menjelaskan bahwa suatu kebudayaan memiliki karakteristik sebagai milik bersama yaitu sejumlah cita-cita, nilai-nilai dan perilaku yang disadari oleh masyarakat, fungsi “manifes” maupun perilaku yang tidak disadari fungsi “laten” Ketika masyarakat berubah, sebagai sebuah proses disfungsi yang terjadi pada sistem sosial. Kecenderungan berubah tersebut, sebagai akibat dari masuknya ide-ide pembaharuan yang diadopsi dan terinternalisasi ke dalam setiap anggota masyarakat. Oleh sebab itu difusi sebagai masalah sosial mengkomunikasikan ide-ide baru tersebut, lalu kemudian merubah dan mereduksi ke dalam sistem-sistem sosial. Realitas baru yang dianggap sebagai masalah sosial selalu mendorong atau memberi inspirasi baru bagi munculnya sikap untuk

---

<sup>41</sup> Pilliang, Yasraf Amir. *Dunia Yang Dilipat; Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Matahari: Bandung, 2011, h. 110.

melakukan perubahan<sup>42</sup>.

Koentjaraningrat cenderung menggunakan konsep sikap mental yang merupakan perpaduan antara konsep sikap dan konsep sistem nilai. Oleh karena sikap dilandasi oleh orientasi nilai budaya, maka perubahan sikap cenderung identik dengan perubahan budaya. Evolusi budaya memandang bahwa masyarakat berubah dari masyarakat yang sederhana yang mempunyai hubungan yang erat dan kooperatif menjadi tipe masyarakat besar yang memiliki hubungan yang terspesialisasi dan impersonal. Artinya dengan adanya perubahan sosial membuat masyarakat menjadi lebih individual dan sifat kemasyarakatan semakin berkurang<sup>43</sup>.

Perubahan sosial merupakan bagian dari perubahan budaya. Dimana proses pertukaran budaya tersebut dapat menciptakan budaya- budaya baru, dalam hubungan yang terus menerus paradoksal; global, lokal, tradisi, kemajuan, masa lalu dan masa depan. Revitalisasi budaya berarti prinsip atau sistem-sistem lokal tersebut harus diperbaharui, disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat kontemporer. Artinya sistem-sistem lokal tersebut harus diberi napas baru. Identitas merupakan kunci dalam pembentukan realitas sosial. Sekali sebuah identitas mengkristal, ia bahkan diubah melalui berbagai hubungan sosial. Identitas yang demikian sangat dipengaruhi oleh struktur dan perubahan sosial. Di dalam masyarakat seperti ini muncul persepsi mengenai keniscayaan dalam setiap hal, termasuk keniscayaan identitas itu sendiri. Setiap orang dikondisikan untuk hidup di dalam arus perubahan identitas yang tiada akhir (*postmodern*).

Jean Baudrillard melukiskan post- modern sebagai hiper-realitas, dimana yang nyata disubordinasikan dan akhirnya dilarutkan sama sekali, bahkan yang terlihat adalah malapetaka kehidupan simulasi (sistem lingkaran yang tidak berujung-pangkal), hiperrealitas, dan ledakan segala sesuatu ke dalam lubang kalam yang tak dapat dimengerti<sup>44</sup>.

Teori kejutan budaya (*cultural lag*) berusaha menjelaskan perubahan sosial dalam kerangka fungsional. Menurutnya meskipun unsur-unsur masyarakat saling berhubungan satu sama lain, beberapa unsur biasa saja berubah dengan sangat cepat. Sementara unsur lainnya tidak secepat itu. Sehingga tertinggal di belakang.

---

<sup>42</sup> Jones, Pip. *Introducing Social Theory*. Terjemahan oleh Saifudin Achmad Fedyani dengan judul "Teori-Teori Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme". Cetakan 2. Jakarta. Yayasan Pustaka Obor Indonesia. 2010, h. 59.

<sup>43</sup> Koentjaraningrat, 1974. *Kebudayaan, Mentalitet Pembangunan*. Jakarta. Gramedia. 1974, h. 380.

<sup>44</sup> Ritzer, op.cit, h. 642-643.

Ketertinggalan ini menyebabkan kesenjangan sosial dan budaya antara unsur-unsur yang berubah sangat cepat dan unsur-yang sangat lambat. Kesenjangan ini menyebabkan adanya kejutan sosial dan budaya pada masyarakat. Ogburn menyebutkan perubahan teknologi biasanya lebih cepat dari pada perubahan budaya non material seperti kepercayaan, nilai-nilai, norma yang mengatur masyarakat sehari-hari. Oleh karena itu dia berpendapat bahwa perubahan teknologi sering kali menghasilkan kejutan budaya yang pada gilirannya memunculkan pola-pola perilaku baru.

#### **D. Reproduksi Adat Dalam Arena Sosial, Budaya dan Politik .**

Kekuasaan simbolis adat, yaitu kekuatan untuk “mengkultuskan” agar menjadi sakral (legitimasi) kekuasaan simbolis merupakan referensi yang mengambil bentuk kekuasaan melalui mediasi oleh berbagai bentuk modal (*capital*) yang terakumulasi. *Habitus* sebagai kekuasaan simbolis mensyaratkan ketundukan, tidak mempertanyakan legitimasinya dan legitimasi yang menggunakan kekuasaan itu, sehingga adat menjadi institusi yang hegemonik atau (*power full*). Pada titik ini posisi adat didudukkan sebagai sumber pemaknaan, system nilai, etika, imajinasi sosial-politik, dan *point of references* yang digunakan untuk melegitimasi semua praktik anggota masyarakat adat sekaligus membentuk kepatuhan di berbagai arena. Titik puncak kekuasaan adat sebagai *legitimate* berada pada fase *doxical*, yaitu kondisi dimana adat menjadi satu-satunya referensi bagi perilaku dalam berbagai arena manapun.

Dalam perspektif Bourdieu menjelaskan ruang kekuasaan adat berdasar pada tiga konsep, yaitu *habitus*, *arena*, dan *modal* yang selalu menjadi dasar penjelasannya untuk menggambarkan datangnya sumberdaya yang dimiliki oleh adat dan bagaimana sumber daya tersebut di produksi atau reproduksi dalam berbagai arena, khususnya arena politik.

*Habitus*; Pierre Bourdieu melihat *habitus* sebagai sumber legitimasi yang mendasari kekuasaan adat. Menurutnya salah satu dasar penjelasan berusaha memahami lewat logika praktik (*logic of practice*) yang diekspresikan oleh individu maupun kelompok. *Habitus* merupakan konsep utama untuk menjelaskan bagaimana logika praktik tersebut berperan dalam mengarahkan kecenderungan individu-individu baik secara personal maupun kelompok. *Habitus* merupakan sistem disposisi yang terstruktur dan menstrukturasi, yang dibentuk dalam praktik dan selalu berorientasi pada fungsi praktis.<sup>45</sup> Dalam pengertian ini, *habitus* dipahami sebagai “*stuructured structure*”, yaitu struktur kognisi yang terbentuk dari pengalaman-pengalaman sejarah terdahulu hingga

---

<sup>45</sup>Pierre Bourdieu, *The logic of Practice* (Stanford: Stanford University press, 1990), hlm 52.

saat ini, dan juga sebagai “*structuring structure*”, yaitu struktur yang menjadi pijakan untuk praktik di masa akan datang. Habitus dengan kata lain membentuk kecenderungan (disposisi) dari praktik seseorang yang berasal dari beragam pengalaman kompleks.

*Habitus* tidak hanya menghubungkan masa lalu, saat ini, dan masa datang, tapi juga relasi individu dan kelompok, objektif, dan subjektif, dan struktur dan agensi.<sup>46</sup> Menurut Pierre Bourdieu, *habitus* terkait dengan keberadaan sebuah sistem, *habitus* ini bersifat tahan lama, dan berkembang dari waktu ke waktu *transposable* yang kemampuan menjadi aktif dalam berbagai ancaman tindakan sosial.<sup>47</sup> *Habitus* bukanlah sebuah struktur, tapi perangkat disposisi yang dibentuk, disimpan, direkam, dan menggunakan pengaruh untuk membentuk pola perilaku manusia. Oleh karenanya, menurut Navarro<sup>48</sup>, *habitus* ini bukan sesuatu yang permanen, dan bias diubah dalam kondisi yang tidak menentu atau terjadi dalam periode sejarah yang panjang. Selain itu, *habitus* bertindak sebagai sistem kognisi, struktur motivasi dan merupakan dunia yang memiliki karakter kejelasan tujuan. Bourdieu menjelaskan bahwa *habitus* memiliki karakteristik berbeda pada tiap lingkungan dan hanya konsisten pada lingkungan struktur tertentu.

Arena (*field*) dan modal (*capital*) sebagai sumber dan mekanisme reproduksi kekuasaan adat. Keduanya saling menopang untuk mempertahankan ruang referensi yang diyakini dalam sebuah arena dan memperkuat *habitus* para penganutnya. Arena (*field*) adalah sebuah metafora spasial dalam wajah sosiologi Bourdieu. Arena mendefinisikan struktur dan *setting* social dimana *habitus* beroperasi. Arena adalah konstruksi konseptual yang didasarkan atas *mode of reasoning*, yaitu bahwa berpikir dalam pemahaman arena adalah berarti berpikir secara relasional.<sup>49</sup> Menurut Wacquant, arena (*field*) lebih bersifat relasional (dinamis) karena didalamnya selalu terjadi perubahan, baik karena pertarungan internal antara posisi didalamnya maupun karena pergesekannya dengan arena-arena lain. Selain itu setiap arena mensyaratkan dan memproduksi sebuah tipe *illusion* tertentu, yaitu sebuah bentuk kepercayaan atau penerimaan terhadap nilai-nilai dalam sebuah arena.

---

<sup>46</sup>Karl Manton, “Habitus” dalam Michael Grenfell (ed), *Pierre Bourdieu: Key concepts* (Stocksfield: Acumen, 2014), hlm. 53.

<sup>47</sup>Pierre Bourdieu, *The logic of Practice* (Stanford: Stanford University press, 1990).

<sup>48</sup>Zander Navarro, “In Search of a Cultural Interpretation of Power: The Contribution of Pierre Bourdieu”, *IDS Bulletin* 37, No. 6 (2006), hlm 16.

<sup>49</sup>Pierre Bourdieu and Loic J D Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago press, 1992), hlm 96.

Tiap arena memiliki logika praktiknya (*logic of practice*) sendiri. Arena dibentuk dari jaringan relasi antara posisi yang dihuni oleh agen atau institusi. Arena juga berupa sistem kekuasaan antara posisi-posisi, yang menentukan apakah suatu posisi dominan, subordinat, atau setara terhadap posisi lain. Posisi tersebut ditentukan oleh aksesnya terhadap sumber daya tertentu yang dihargai dan diperebutkan dalam arena reproduksi (*field of production*), sirkulasi (*circulation*), apropriasi (*appropriation of goods*), layanan, pengetahuan, status dan posisi kompetitif yang dilakukan oleh aktor-aktor dalam perjuangan mereka untuk mengakumulasi dan memonopoli berbagai modal (*capital*) yang berbeda.<sup>50</sup> Bourdeiu menegaskan posisi-posisi dalam arena ditentukan oleh distribusi kapital yang tidak merata, yang relevan dengan distribusi personal yang menempati arena. Sebuah arena selalu merupakan arena perebutan, pergulatan, dan perjuangan. Batas sebuah arena dan hubungannya dengan arena-arena lain tidak pernah tetap, selalu berubah dan justru menjadi bagian dari pertarungan yang diperjuangkan.

Arena diartikan sebagai sesuatu yang dinamis karena arena sendiri merupakan kekuatan yang bersifat otonom dan didalamnya berlangsung perjuangan posisi-posisi. Perjuangan ini dalam rangka mentransformasi atau mempertahankan arena kekuasaan (*field of force*). Posisi-posisi ditentukan oleh pembagian modal untuk para actor yang berlokasi di arena tersebut. Ketika posisi telah dicapai maka mereka dapat melakukan adaptasi atau pengkodisian dengan *habitus* untuk menghasilkan sikap-sikap yang berbeda dan memiliki efek tersendiri dalam ekonomi, sosial, maupun politik. Agen tidak hidup di ruang kosong, tetapi selalu terlibat dalam dunia sosia l. Jika *habitus* adalah sejarah yang menubuh dalam agen, maka dunia sosial (arena) adalah sejarah yang di objektifikasi dalam benda dan intitusi, dalam bentuk struktur dan mekanisme. Singkatnya, arena adalah ruang beroperasinya habitus dan reproduksi modal.

Dalam arena budaya (*cultural field*) dimana perubahan *style* dan pengetahuan terjadi secara cepat, *field* menjadi arena perjuangan untuk mendapatkan legitimasi hak untuk memonopoli praktik-praktik kekerasan simbolik. Arena menjadi ruang dominasi yang distrukturkan dan mensubordinasi posisi-posisi yang didasarkan pada jenis dan jumlah modal. Bourdieu menegaskan posisi-posisi dalam arena ditentukan oleh distribusi kapital yang tidak merata, yang relevan dengan distribusi personal yang menempati arena. Dalam hal ini, arena dipandang sebagai sistem dimana tiap elementer, baik itu

---

<sup>50</sup>Pierre Bourdieu and Loic J D Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago press, 1992), hlm 97.

(intitusi, organisasi, kelompok, individu) menjalankan karakteristiknya yang berbeda dari hubungannya kepada seluruh elemen lainnya.

Terkait dengan arena tersebut, ruang social diandaikan sebagai arena kekuasaan (*field of force*) yang terdiri dari sub arena-sub arena. Dengan kata lain arena kekuasaan terdiri dari subarena yang dijalankan melalui hukum yang tidak berubah-ubah dan imun.<sup>51</sup> Arena tampak memiliki hierarki dengan agen-agen sosial dominan dan institusi yang memiliki keuasaan untuk menentukan apa yang terjadi di dalam arena. *Force field* hadir sebagai entitas mandiri dalam multi arena (*field of force*) yaitu sebagai sub arena. Antara setiap *force field* membangun kekuatan oposisinya terhadap *force field* yang lain yang disebut dengan *chiasmatic*.<sup>52</sup> Dengan kata lain, setiap arena memiliki otonominya masing-masing dalam arena kekuasaan yang lebih luas.

Di dalam pendekatan sinkronik, Tony melihat bahwa masyarakat tradisional senantiasa menyeimbangkan antara relasi masa lampau dengan masa kini, dimana dalam praktek ahli antropologi sosial budaya sampai sekarang, cenderung statis dalam memperlakukam dan melihat kondisi suatu masyarakat. Karna itu mereka (ahli antropologi) juga beranggapan bahwa pendekatan sinkrok selalu melihat apa yang ada di masa lampau, sama saja dengan apa yang ada di masa kini, sehingga yang perlu diperhatikan dan dikaji mereka adalah hanya apa yang ada di masa kini saja<sup>53</sup>.

Munculnya tradisi sinkronik, sebagai sebuah pendekatan, dikarenakan masih kuatnya pengaruh fungsionalisme Radcliffe Brown, dimana kedalaman lokal atau sosialbudaya diupayakan dicapai dengan cara mengaitkan fenomena sosial yang dipelajari dengan pelbagai gejala lain dalam dimensi waktu yang semasa, yang kesemuanya saling berhubungan dan rasa ketergantungan satu sama lain, membentuk satu keutuhan yang terintegrasi, layaknya satu organism hidup<sup>54</sup>.

Satu sudut pandang yang masih tersisa dalam pengetahuan dan pikiran kita, ketika di perhadapkan dengan yang namanya masyarakat adat tentu dibenak kita bahwa masyarakat adat secara klise (maknanya agak memudar) sering dipersepsikan atau dibayangkan sebagai masyarakat yang statis, agak kuno, memiliki pranata yang cenderung feodal. Bahkan di kalangan aktivis masyarakat adat diromantiskan sebagai

---

<sup>51</sup>Patricia Thomson, "Field", dalam Michael Grenfell (ed), *Key Concepts: Pierre Bourdieu* (Stocksfield: Acumen, 2014), hlm. 74

<sup>52</sup>Patricia Thomson, "Field", dalam Michael Grenfell (ed), *Key Concepts: Pierre Bourdieu* (Stocksfield: Acumen, 2014), hlm. 71

<sup>53</sup> Tony Rudyansjah. *Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan: Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. PT Rajagrafindo. Jakarta, 2009, h. 15.

<sup>54</sup> I b I d, h. 9.

sangat tergantung dan arif dengan lingkungan sekitar, memiliki wilayah adat yang pasti, memiliki asal usul leluhur yang jelas, memiliki sistem pemerintahan yang sudah teruji turun-temurun, mampu mengelola sumber daya alam secara berkelanjutan.

Pada perkembangan kekinian, masyarakat tradisional walaupun mengalami pasang surut dalam melihat begitu banyak persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat, akibat ke kurang tahuan atau tidak mau lagi berhadapan dengan apa yang disebut dengan persoalan ke adatan, yang tentunya bagi mereka, hal ini kemudian menjadi sesuatu yang terlalu bertele-telu, karena dicekoki dengan pemikiran yang rasional. Karena itu masyarakat tradisional dituntut lebih menyadarkan kembali ingatan mereka, mengenai asal usul, dari mana mereka datang dan turun untuk menyatukan satu persepsi mengenai leluhur mereka.

Sebagai satu tatanan yang sedang dan akan tergusur dengan berbagai perkembangan dewasa ini, tentunya tidak bisa kita nafikan bahwa adat sebagai sumber hukum lokal perlu menjadi perhatian kita bersama, dalam rangka sebagai dasar dari penanaman nilai dan aturan masyarakat lokal, maka perlu adanya pembenahan lewat revitalisasi fungsi adat ( penguatan nilai, norma dan aturan ), dimana adat tetap mampu mempertahankan dominasinya di masyarakat, dan hal ini menjadi kewenangan dari pihak yang punya wewenang.

R.Yando Zakaria menjelaskan bahwa Pascareformasi klausul pengakuan hak masyarakat adat itu menjadi lebih kuat lagi karena pengakuan itu tidak lagi berada dalam penjelasan lagi, melainkan tekad menjadi pasal-pasal konstitusi<sup>55</sup>

Reproduksi adat sebagai suatu paradigma lokal, tentunya tidak terlepas dari reproduksi kekuasaan simbolik (symbolic of power) dan menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam menjawab tantangan pengetahuan, cara berpikir dan berperilaku dari masyarakat, yang disisi lain telah kehilangan identitas dan jauh dari apa yang menjadi keinginan kelokalan itu sendiri. Ada kebutuhan yang kuat untuk ekspresi diri, dimana tuntutan yang dibebankan kepada individu-individu untuk menunjukkan kesetiaan terhadap hal-hal yang ideal, kemudian menjadi bagian dari loyalitas yang tinggi. Untuk memperkuat posisi kembali pengetahuan adat tersebut, maka kata Dieter Bartels bahwa

---

<sup>55</sup> R. Yando Zakaria. Etnografi Tanah Adat : Konsep-konsep Dasar dan Pedoman Kajian Lapangan.Cet; I. PT Agrarian Resources Center (ARC), Bandung, 2018, h. 11.



“Pewarisan adat harus dipatuhi tanpa penyimpangan, karna persoalan ini dianggap bersifat abadi dan tidak berubah”<sup>56</sup>.

Persoalan seputar adat menjadi bahagian yang tak terpisahkan dengan nilai, norma yang berfungsi mengayomi dan menandai ketaatan suatu masyarakat mengenai sebuah kearifan lokal. Ketika masyarakat menjunjung, menghormati, dan menyikapi dalam kehidupan berupa ketaatan mereka terhadap nilai, norma dan aturan yang diwariskan turun temurun, menjadi kesadaran kemudian bagi masyarakat bahwa adat sebagai modal sosialbudaya penting untuk dipertahankan.

Dalam konteks sosialbudaya, keberadaan adat dan perangkatnya yang di dalamnya berupa nilai-nilai, norma dan aturan adat sebagai bagian pranata sosial dari perangkat budaya lokal, tentunya mempunyai hubungan emosional yang kuat antara satu dengan lainnya. Hubungan ini bila dikaitkan dengan adat sebagai institusi, maka sifat otoritasnya menjadi semakin menguat dalam membingkai nilai-nilai kelokalan.

Bergulirnya kebijakan pemerintah mengenai otonomisasi daerah, mau tak mau kebijakan tersebut diperhadapkan dengan sebuah otoritas adat yang selama ini hidup dan berkembang dalam setiap pemahaman masyarakat anak negeri bahwa kemudian dengan kebijakan pemerintah, dalam hal ini pemerintah daerah menjadi dilemmatis dalam penguatan pemahaman tersebut.

Berbagai kebijakan dalam rumusan pemerintah, berupa perda negeri di satu sisi kelihatannya tetap mendukung dikembalikannya posisi dan kedudukan adat dalam dimensi kehidupan masyarakat tradisional pada negeri-negeri adat, tapi di sisi lain, kebijakan tersebut masih menyisahkan adanya penguatan struktur yang tidak adil. Persoalan dan fenomena inilah yang telah memberikan andil yang cukup kuat bahwa ada tangan-tangan kekuasaan lewat rumusan kebijakan yang terjadi pada perda negeri adat. Persolan ini terlihat ketika aturan yang digelontorkan oleh pemerintah desa berupa kebijakan-kebijakan dari pusat lewat pemerintah desa, harus disenergikan dengan aturan dan kebijakan daerah. Seharusnya aturan dan kebijakan tersebut harus berbasis kepada masyarakat adat, yang masih memegang teguh akar tradisi dari semua persoalan yang terjadi didalam masyarakat.

---

<sup>56</sup> Dieter Bartels. *“In the Shadow of Mount Nunusaku: A Sicio-cultural History of the Central Moluccas”* . Terjemahan Frans Rijoli dengan judul “ Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku : Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah. Cet: I ; PT. Gramedia, Jakarta. 2017, h. 260.

### **E. Keteraturan Sosial Dalam Masyarakat Hukum Adat.**

Menjaga suatu kestabilan dalam masyarakat adat sangat penting dalam rangka keberlangsungan suatu tatanan di dalam masyarakat. Kehidupan sosio-kultural masyarakat terbentuk, akibat proses, historis, dimana beragam nilai dan kepentingan berinteraksi membentuk kompromi dan konsolidasi. Pengakuan akan perlunya partisipasi masyarakat dalam kehidupan pembangunan yang lebih luas, karna ada pelbagai aturan dan norma yang seharusnya di patuhi dan dipenuhi. Pada tingkat mikro, nilai-nilai bersama yang lahir dari sebuah penyatuan, itu tidak lain terbentuk oleh oposisi dan dikotomi sebagai bagian dari cara pandang dunia sosial.

Dalam konteks demikian, Emile Durkheim dalam kesadaran kolektif memandang tujuan dari tindakan moral adalah melestarikan masyarakat. Suatu tindakan moral harus mengikuti aturan untuk memenuhi kepentingan masyarakat, lebih dari pada kepentingan individual. Oleh karena aturan-aturan moral itu dimiliki bersama, oleh para anggota suatu masyarakat. Bahkan secara logis eksistensi masyarakat itu, tergantung pada konsensus moral<sup>57</sup>.

Berbagai tahap pelaksanaan pada tingkat kehidupan masyarakat, mengindikasikan bahwa tuntutan akan adanya pendekatan kerjasama menjadi meningkat dan lebih menghormati hak asasi manusia, dimana telah mendorong lahirnya pendekatan, yang mengedepankan partisipasi berbagai pihak dalam pengambilan keputusan bersama. Karna itu mekanisme yang dibangun adalah sebagai upaya adaptasi masyarakat dalam menginterpretasikan lingkungan yang dihadapinya, baik lingkungan sosial maupun lingkungan fisik yang dikembangkan oleh masing-masing kelompok masyarakat yang bersangkutan, melalui sistem pengetahuan, sistem teknologi yang ada di dalam satu golongan sosial, yang dikategorikan ke dalam satu kelompok horizontal itu sendiri. Satu hal yang perlu kita pahami bersama bahwa keberadaan masyarakat adat atau masyarakat hukum adat, tidak lain dalam rangka bagaimana memberikan satu pandangan hidup bagi kita untuk memaknai bagaimana nilai, norma dan aturan dalam kehidupan bersosial bisa dipraktek dalam keseharian.

---

<sup>57</sup> Achmad Fedyani Saefuddin. Op, Cit, h. 327.

Konteks tersebut, mengindikasikan bahwa dari sisi analisis budaya<sup>58</sup>, budaya dipandang sebagai tujuan untuk menyusun satu “struktur perasaan”. Artinya struktur perasaan ini memberikan satu pandangan bahwa ada nilai-nilai yang dianut oleh kelompok atau masyarakat tertentu. Karna itu Akhyar Yusuf Lubis ( dalam Bourdieu ), kemudian mengibaratkan struktur tersebut semacam “habitus” ( kebiasaan-kebiasaan ), yang didalamnya membentuk struktur mental dan kognisi, yang dipakai atau digunakan oleh aktor untuk menghadapi kehidupan sosiaal budaya. Dimana dengan pola-pola yang diinternalisasikan, tentunya digunakan anggota masyarakat untuk merasakan, memahami, menyadari, dan menilai dunia sosial. Pola-pola itulah yang menentukan tingkah laku dan tindakan. Dengan kata lain, habitus mengkonstruksi dunia sosial, struktur sosial yang diinternalisasikan dan diwujudkan<sup>59</sup>. Senada dengan pemikiran Bourdieu, Herry Priyono menjelaskan ( dalam Giddens ) bahwa struktur merupakan aturan (*rules*) dan sumberdaya (*resources*) yang terbentuk dari dan membentuk perulangan praktik sosial. Artinya dualitas struktur dan pelaku terletak dalam proses, dimana “struktur sosial” merupakan hasil ( *outcome* ) dan sekaligus sarana ( *medium* ) praktek sosial<sup>60</sup>. Dengan demikian, keteraturan social merupakan bagian dari ketaatan masyarakat dengan selaalu mengikuti aturan, nilai dan norma yang ada di masyarakat.

#### **F. Politik Lokal Sebagai Arena Kontestasi Dalam Proses Dinamika Sosial.**

Pola-pola perkembangan yang kontradiktif akhir-akhir ini tampak mewarnai perubahan sosialkultur antara integrasi dan disintegrai, sentralisasi dan desentraisasi. Sementara pada sisi lain berbagai bentuk konflik sosial dan kultural, telah melahirkan sentimen keagamaan, kesukuan (kedaerahan), yang kemudian berkembang ke dalam berbagai bentuk kekerasan. Pola-pola kehidupan masyarakat global dan budaya global

---

<sup>58</sup> Dipandang sebagai suatu keadaan atau proses penyempurnaaan diri manusia dan berkaitan dengan nilai-nilai universal, di mana untuk menemukan dan menggambarkan kehidupan, pperihal nilai-nilai yang bias digunakan untuk menyusun aturan yang tetap yang dapat dgunakan. Jadi ada aturan permanen (universal) bagi kondisi manusia, yang dapat dijadikan sebagai pedoman untuk memahami setiap budaya.

<sup>59</sup> Akhyar Yusuf Lubis. *Pemikiran Kritis Kontemporer : Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Postkolonial Hingga Multikulturalisme*. Cet: I. PT. Rajagrafindo Persada. Jakarta, 2015, h. 68.

<sup>60</sup> B. Herry Priyono. *Anthony Giddens, Suatu Pengantar*. Cet ; 2. PN. Grafika Mardi Yuana. Bogor, 2016, h. 18.

memperlihatkan pengaruh yang begitu kuat terhadap pola-pola kehidupan sosial dan kultural sehari-hari masyarakat akhir-akhir ini (termasuk di dalamnya masyarakat etnis).

Dalam konteks sosialkultural, identitas sering dinisbatkan dengan sesuatu yang dimiliki secara bersama-sama oleh suatu komunitas tertentu, sekaligus membedakan dengan kelompok masyarakat lainnya. Karna itu identitas menjadi bagian mata rantai yang membungkan nilai-nilai sosialbudaya masa lalu dengan masa sekarang<sup>61</sup>. Ketika mitos keturunan yang bersifat linear dan statis tersebut diselipkan ke dalam tata dunia lokal yang berdasarkan teritori, maka konsekuensi yang muncul akan bersifat destruktif. Karna itu tidak dapat dihindarkan ketika kekuatan irrasional tersebut dianggap berlawanan dengan kebutuhan sistem tata hubungan antar sosial di dalam masyarakat yang sangat modern.

Model kearifan lokal, yang lahir dan terbentuk menjadi satu gagasan bersama dari masyarakat Maluku berupa “gandong dan pela “ adalah bentuk dari sebuah “habitus” orang Maluku pada umumnya dan khususnya orang Maluku Tengah adalah sebuah bentuk yang diperoleh sebagai akibat penempatan posisi yang sama di dunia sosialbudaya dalam waktu yang panjang dan cenderung memiliki habitus yang sama. Namun dalam perkembangan kemudian, arena menjadi suatu kompetitif problem sosial, yang tentunya mengindikasikan adanya pengaruh luar yang begitu kuat, sehingga kontestasi menjadi hal yang tidak seimbang, dalam sebuah proses dinamika sosialbudaya.

Dalam konteks culture studies pemanfaatan kepentingan tersebut oleh Antony Gramsci menyebutnya sebagai” Ideologi Hegemoni”. Hegemony merujuk kepada sesuatu atau perluasan kekuasaan serta kepatuhan “aktif” dari kelompok yang didominasi oleh kelompok yang berkuasa, entah itu lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral dan politik, yang terwujudkan oleh bentuk kooptasi (menyepakati pimpinan yang akan ditunjuk untuk mengendalikan jalannya organisasi atau kelompok) kelembagaan, dalam upaya bagaimana kelompok penguasa dapat mensubordinasi dan tetap dapat memepertahankan status quo. Konsep hegemoni (dan juga dominasi,

---

<sup>61</sup> Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Cet.I; PN. Matahari, Bandung, 2011.h. 211.

subordinasi, status quo, kelompok terpinggirkan) menjadi konsep penting dalam memahami cultural studies<sup>62</sup>.

Dalam konteks kategori ideal (meminjam istilah Raymond Williams), Bourdieu (dalam ahyar Yusuf) menjelaskan bahwa lewat kekerasan simbolik, modal budaya, melihat, memahami dan menganalisa bagaimana kekerasan muncul dalam bentuk yang lain (simbolik) baik di arena pendidikan, budaya, politik dan sebagainya dan juga terbantu dalam melihat dan memahami bagaimana kode-kode budaya membentuk perbedaan kelas<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Akhyar Yusuf Lubuis. *Pemikiran Kritis Kontemporer (Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, PostKolonial Hingga Multikulturalisme)*. Cet.1. Jakarta : Rajawali Pers, 2015, h. 65.

<sup>63</sup> *Ibid*, h. 66.

### BAB III.

#### METODE PENELITIAN

##### A. Jenis Penelitian dan Pendekatan.

Sebagai sudut pandang fenomenologi, penelitian ini juga tidak terlepas dari pendekatan kualitatif, dimana dalam menggunakan pendekatan ini, proses pengkajian dan pengumpulan data secara mendalam dan detail seputar kejadian yang berhubungan dengan reproduksi fungsi adat dan dinamika politik lokal, di Negeri Kailolo, Kecamatan Pulau Haruku (pemilihan lokasi penelitian), kemudian menjadi sangat penting untuk dilihat lebih jauh lagi, termasuk di dalamnya pendekatan etnografi.). Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Robert Stake ( dalam Denzin )<sup>64</sup>, bahwa tanggungjawab konseptual terpenting dalam penelitian ini bagi penulis sebagai peneliti adalah: (1) membingkai kasus dan mengonseptualisasikan obyek penelitian; (2) memilih fenomena (gejala), menentukan tema-tema atau isu-isu yang menjadi fokus pertanyaan riset; (3) melacak pola-pola data untuk memperkaya isu-isu dalam penelitian; (4) menggunakan teknik triangulasi untuk hasil-hasil pengamatan penting dan landasan interpretasi; (5) menghadirkan beberapa alternatif penafsiran; (6) merumuskan pernyataan sikap atau generalisasi tentang kasus. Semua proses penulis lakukan untuk mengungkapkan makna dibalik tindakan para aktor dalam struktur masyarakat Negeri Tulehu yang berhubungan dengan saniri negeri .

Penelitian yang penulis lakukan ini merupakan bagian desain etnografi yang menekankan pada fenomenologi dan kasus-kasus yang mikro keseharian masyarakat Negeri Kailolo berkenaan dengan persoalan reproduksi fungsi adat. Penelitian ini juga melingkupi pengumpulan pustakasebagai bahan tambahan dan dokumentasi lapangan.

---

<sup>64</sup> Norman K. Danzin Lincoln, Yvonna S. 2011. *The Sage Handbok of Qualitative Research (Third Edition)*. Terjemahan oleh Dariyatmo dengan judul "The Sage Handbook of Qualitative Research 1 . Edisi 3". Penerbit Pustaka Pelajar. Yogyakarta. 2009, h. 313

## B. Setting Lokasi Penelitian.

Kailolo sebagai sebuah negeri adat, yang dalam setting penelitian ini, berada pada Kecamatan Pulau Haruku Kabupaten Maluku Tenga. Negeri ini dalam wilayah komunikasi transportasi, berjarak kurang lebih 28 km dari Ibu kota Provinsi Maluku ( Kota Ambon ).

Sebagai kota Kecamatan yang merupakan penghubung antar pulau, Negeri Kailolo sangat strategis dalam perhubungan, yang menjadikan masyarakat Kailolo kemudian menjadi masyarakat terbuka, dengan berbagai latar sosial budaya yang masih menjadikan adat sebagai cerminan hidup. Keterbukaan dan perubahan, tetapi masih melihat kehidupan tradisional sangat penting, membentuk cara pandang dan cara berpikir masyarakat Kailolo terhadap hal-hal tradisional sebagai sebuah reproduksi fungsi adat itu sendiri, masih tetap bertahan di tengah- tengah perubahan masyarakat. Menjadi satu bagian yang tak terpisahkan, ketika Negeri Kailolo masih terikat dalam satu teritori yang disebut dengan “Uli” di bawah kesatuan wilayah Jazirah Hatuhaha ( Uli Hatuhaha ).



Sebagai pertimbangan metodologi, penentuan lokasi penelitian di Kecamatan Pulau Haruku secara administrasi, Kecamatan Pulau Haruku terbagi atas 11 Desa dengan penyebaran jumlah desa berjumlah 11 desa. Negeri Kailolo sebagai fokus penelitian, dalam observasi kami, tidak mempunyai anak dusun. Sementara

menurut penjelasan Sekertaris Negeri Kailolo, keseluruhan penduduk Negeri Kailolo berjumlah 6011 jiwa (laki-laki, 3120 dan perempuan 2891)<sup>65</sup>.

Tambahan pula sebagai pertimbangan, penulis memilih lokasi Negeri Kailolo sebagai penelitian dikarenakan sebagai berikut: (1) Negeri Kailolo sebagai negeri adat, disamping itu juga sebagai transit antar desa, tentunya negeri ini membuka diri untuk siapa saja yang mau berkunjung dan melihat situs-situs sejarah penyiaran agama Islam di Hatuhaha, dengan catatan mengikuti aturan yang dijalankan oleh negeri. Sebahagian besar mata pencaharian masih berkisar petani, Pegawai Negeri Sipil, pedagang, nelayan, (2) Walaupun masyarakatnya terbuka, namun kepatuhan terhadap agama dalam bentuk ritual, maupun adat masih tetap dijunjung tinggi, dipertahankan dan dilaksanakan, baik itu dalam waktu-waktu tertentu maupun dalam keseharian hidup, (3) Sejarah keberadaan marga/*matarumah* di Negeri Kailolo menjadi bahagian penting dari reproduksi sosial budaya sebahagian kecil marga, yang sampai saat ini masih merekonstruksi pemahaman tersebut atas realitas kekinian. Karna itu

Dalam berbagai kesempatan, selama penelitian, peneliti ikut partisipasi secara tidak langsung hanya melihat kegiatan dari luar arena upacara. Kebetulan hari itu perayaan 17 agustus 2020 di depan halaman Masjid Jami' Nandatu, Negeri Kailolo oleh Pemuda Karang Taruna Kailolo, dalam rangka Acara dan Upacara Bendera Merah Putih, memperingati Hari Kemerdekaan Bangsa Indonesia yang dihadiri oleh tokoh-tokoh masyarakat dan veteran pejuang.

Dalam kata sambutan selaku Inspektur Upacara, Ketua Saniri Negeri memberikan semangat patriot yang telah diberikan oleh para pejuangg bangsa, harus menjadi renungan untuk generasi muda pelanjut, agar apa yang telah mereka berikan dengan mengorbankan jiwa dan raga mereka untuk bangsa ini, tetap dipertahankan dengan membangun potensi yang ada pada setiap generasi muda. Disamping itu juga, di sela-sela sambutan, Inspektur Upacara kembali mengingatkan kepada masyarakat Kailolo pada umumnya dan khususnya bagi generasi muda Kailolo agar tidak lupa dengan kejadian pembumi hangusan Negeri Kailolo oleh para pemberontak, agar menjadikannya sebagai peringatan untuk di ambil hikmah, supaya pemuda yang menjadi ujung tombak dalam membangun kemajuan masyarakat Kailolo tidak lengah

---

<sup>65</sup> Sumber : Kantor Negeri Kailolo, tahun 2020.



terhadap ancaman yang datang dari luar. Karna itu kemudian, Inspektur Upacara mengatan bahwa untuk mengenang jasa para pahlawan yang telah gugur mempertahankan Negeri ini (kailolo), dari penjajahan maka diusulkan kepada pemuda dan tokoh adat, tokoh agama dan tokoh masyarakat agar dibuat semacam prasasti untuk mengenang para pahlawan lokal.

Sebagai fokus utama dalam tema penelitian ini, penulis lakukan di Desa Kailolo Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah, dengan pertimbangan bahwa belum pernah ada penelitian yang mengkaji secara khusus reproduksi fungsi adat dalam dinamika politik lokal, dimana perlu kembali menelusuri apakah masyarakat masih tetap bertahan memelihara dan mereproduksi hal-hal yang bersifat tradisional dalam konteks kekinian (adanya dinamika politik lokal) dari masyarakat itu sendiri, sebagai akibat dari perubahan pola pikir dan perilaku masyarakat. Sementara itu dinamika politik lokal merevitalisasi dalam reproduksi adat dalam fungsinya, sehingga keteraturan sosial dalam simbol budaya masyarakat, dalam hal ini masyarakat Kailolo menjadi penting dalam sorotan. Karna itu kemudian marga kuasa sebagai modal sosial budaya menjadi historiografi sebuah klen marga yang pernah berkuasa saat itu, walaupun akhirnya ada klen marga yang lain pernah mengklaim dirinya berkuasa sebelumnya. Problem ini, di kemudian hari menjadi konflik antar klen marga kuasa di antara mereka ( Tuanya dan Ohorella).

Terlepas dari itu semua, Negeri Kailolo juga dikenal sebagai daerah “Peradaban Islam”, karena pemeluk Islam di wilayah ini dikenal memiliki tingkat religiusitas yang cukup tinggi saat itu, sehingga sebahagian orang yang berada di seputar wilayah jazirah Leihitu dan sekitarnya, bahkan dari sebagian penduduk Seram, datang menuntut ilmu agama di Negeri Kailolo. Hal ini dikarenakan ada beberapa Tokoh Agama Kailolo pernah mukim di Arab Saudi belasan tahun, sampai puluhan tahun, kembali dan mengajarkan ilmu yang mereka dapatkan melalui proses belajar dari Syekh mereka. Karna itu kemudian, tidak heran bila Negeri Kailolo pernah menjadi pusat pembelajaran dan pengetahuan ilmu agama bagi orang-orang yang datang dari berbagai wilayah yang ada diseputar pulau Haruku tersebut. Sekarang pelestarian nilai-nilai budaya dengan hukum adatnya, paling tidak dilihat dari cara cara masyarakat menghormatinya, dengan melakukan ziarah berupa tahlilan di

keramat ketika orang mau ke tanah suci ( ibadah haji) atau dalam rangka perayaan Hari Raya Qurban masyarakat menyongsongnya dengan hadrat, bahkan dibuat dalam pertandingan antar komunitas dalam Negeri Kailolo itu sendiri. Bukan itu saja maniang dalam rangka perayaan Maulid Nabi Saw dibuat masing-masing rumatau, dan diawali oleh marga Tuanany sebagai marga awal di negeri Kailolo dan diikuti oleh marga yang lain secara berturut-turut. Begitu juga masing-masing persekutuan rumah pusaka biasa mengadakan Ahaung Guru yang sebelumnya didahului dengan penyembelihan ayam pada pagi hari, dilanjutkan dengan tahlilan pada pagi hari, sore dan malam hari dengan “Ahaung guru” sebagai inti dari acara masuk rumah pusaka oleh yang dituakan dalam rumah tau tersebut dalam hal ini “Nurlembe Kacil” yang baru saja di adakan pada tanggal 22 Juli 2020



Dalam konteks peraturan daerah, dapat dilihat pada semakin banyaknya jumlah peraturan daerah yang melindungi peraturan negeri dengan dilandasi hukum adat istiadat, dimana pada gilirannya ada semacam angin segar bahwa kemudian peraturan negeri dengan konsekuensi logisnya memberikan sanksi kepada siapa saja masyarakat yang akan melakukan kejahatan, baik itu minuman keras, judi maupun pengedar sabu-sabu. Karena itu kemudian pembentukan organisasi kepemudaan jauh sebelumnya dibentuk yang diketuai oleh Abdullah Marasabessy, sampai saat ini masih eksis di Negeri Kailolo dan mempunyai andil besar di dalam memberikan pengaruh yang luar

biasa secara internal kepada pemuda-pemuda yang lain. Sehingga bila ada pemuda yang berbuat di luar aturan agama maupun adat di usir ke luar untuk beberapa waktu . hal ini tentu mereka tidak bekerja sendirian, tetapi bekerja sama dengan tokoh-tokoh agama, tokoh-tokoh adat dan masyarakat.



Meski demikian, di Negeri Kailolo keberagamaan tidak dapat dipisahkan dari adat istiadat dalam kehidupan hidup, termasuk dalam penyelenggaraan sejumlah ritual. Walaupun secara administratif, saat ini Negeri Kailolo merupakan bagian dari sistem pemerintahan Negara, Sistem Pemerintahan Adat telah menjadi bagian yang hadir dalam berbagai aspek kehidupan hukum tata negara, dimana berbagai unsur kepercayaan pra islam yang masih tersisa menjadi bagian dari cara mereka melihat dan memahaminya. Misalnya ritual-ritual masyarakat, kepercayaan mereka terhadap mitos pra-Islam, persembahan kepada benda-benda pusaka dan tempat-tempat keramat dan masih menjunjung nilai-nilai hukum adat, meskipun pada kenyataannya, ajaran pra islam yang dipahami oleh masyarakat tentu sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang mereka anut. Dalam kajian M. Saleh Putuhena M. Saleh ,praktik kekuasaan dan penyebaran agama di Kabupaten Maluku Tengah adalah perdagangan hasil-hasil rempah yang tidak terpisahkan. Hal itu disimpulkannya setelah melakukan studi seputar formalisasi Syrai'at Islam di Maluku<sup>66</sup> .

<sup>66</sup> M. Saleh Putuhena. Struktur Pemerintahan Kesultanan Ternate dan Agama Islam. Majalah-Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia, Vol. VIII. No. 3, 2007. h. 296.

### C. Informan Penelitian.

Dalam melakukan penelitian di lapangan, dari sebagian masyarakat, dalam hal ini informan, peneliti mendapat berbagai pandangan, dan masukan untuk selanjutnya di lihat dan memilah informan mana yang penting diwawancarai. Sebagai observasi awal, informasi<sup>2</sup> yang menjadi masukan, kemudian ditelusuri lebih jauh lagi, dengan mendatangi yang bersangkutan dengan tidak terlebih dahulu menanyakan awal tujuannya. Dalam hal wawancara, peneliti sedapat mungkin membiasakan tradisi mendengar ketimbang menggurui. Karna itu menjadi penting bagi peneliti itu sendiri, adalah cara menghormati informan, karna kunci persoalan ada pada si informan itu sendiri.

Dalam observasi tidak langsung, peneliti sendiri minimal merasa satu kebahagiaan tersendiri bahwa kemudian di saat di lapangan persoalan memilih dan menetapkan informan menjadi satu kriteria tersendiri, karna banyak tokoh tapi memahami dan menguasai keilmuan tentang apa yang di sandarkan masyarakat ke tokoh-tokoh tersebut, ternyata tidak semua yang diharapkan hanya segelintir orang saja yang mumpuni dalam menjelaskannya ( Tokoh-tokoh agama, adat, dan Tokoh masyarakat ) . Proses penelusuran informan, penulis lakukan melalui sejumlah teman, orang yang pernah peneliti kenal. ada yang berlatar belakang pendidik.

Sebelum melakukan tahapan lebih lanjut dari sebuah penelusuran, informan di cek terlebih dahulu. Hal ini menjadi penting, karna informan yang sudah setuju dengan kita, untuk kapan kita datang, ternyata ada urusan penting lain yang informan tidak bisa lalaikan. Teknik *snowball* yang oleh peneliti sangat bermanfaat, ketika satu masalah tersebut kita cek secara berurutan antara satu dengan yang lain, dengan satu masalah. Atau dengan kata llain, informan pertama menjadi pintu masuk untuk mendapat informan lanjutannya. Dalam praktiknya, teknik *snow ball* tidak begitu efektif. Ada beberapa tokoh yang punya kesamaan dalam memahami dan mengetahui informasi yang akan kita tanya., dalam konteks kita. Walaupun setelah kita telusuri dan kita tanya, ternyata ada yang ber- beda cara pemahamannya dan cara berfikir. Sebenarnya, ada juga informan yang baik hati memberikan sejumlah nama. Yang paling menarik bagi penulis adalah kesempatan yang penulis gunakan disela-sela waktu shalat, misalnya ketika selesai shalat dzuhur sebelum masuk waktu ashar, penulis gunakan

waktu untuk mewancarai sejenak.

#### **D. Teknik Pengumpulan Data.**

Proses meneliti dalam sebuah penelitian kkkualitatif, adalah sebuah proses memahami lapangan secara apa adanya. Disamping itu juga proses yang cukup memakan tenaga, pikiran dan waktu, selama mengumpulkan data. Karna itu kemudian, pengamatan sebagai bagian dari sebuah teknik oleh Muhammad Idrus diistilahkan dengan penyebutan “*natural setting*”<sup>67</sup>. Pengamatan (observasi),depth Interview (wawancara mendalam; dengan menggali apa yang menurut mereka bukan menurut kita). Dalam artian bahwa cara terbaik dalam memahami dan belajar dari masyarakat. Sedangkan dokumen adalah bahan dasar tambahan memperkuat apa yang kita tulis. Selanjutnya untuk menggali makna dari apa yang dipikirkan masyarakat (obyek penelitian), peneliti menggunakan pendekatan “*fenomenologi*” .dimana masyarakat dilihatnya sebagai apa adanya menurut mereka .

Jadi dengan fenomenologi sebagai sebuah pendekatan, maka bagi peneliti apa yang keluar dari Informasi para tokoh tersebut, adalah sebuah bentuk informasi yang penting untuk digali lebih jauh lagi dengan pendekatan-pendekatan, berdasarkan penguatan teori.

Reproduksi adat yang menjadi fokus penelitian ini adalah bagian awal dari penelusuran historiografi klen/marga, kepercayaan dan keadaan sosialbudaya masyarakat dalam dinamika politik lokal, serta aspek-aspek lain yang relevan. Hal lain yan penulis gali lebih dalam lagi adalah bagaimana dinamika politik budaya bekerja, jika merujuk kepada konsep Boudieu yang berkisar pada “habitus” dan “modal” (modal sosial, modal budaya dan modal simbolik), menjadi satu kebutuhan alami, yang dimiliki fungsi adat sebagai bagian dari reproduksi dan dinamika politik lokal.

#### **E. Teknik Analisis dan Validasi Data.**

, Membuat Transkrip hasil wawancara dan laporan hasil pengamatan adalah bagian dari proses penguatan memperoleh data. Karna itu tema yang ada di judul

---

<sup>67</sup> Satu tehnik pengumpulan data, dimana seorang peneliti dalam mendapat informasi lewat informan, harus menyesuaikan dengan melihat realitas lapangan secara apa adanya, jangann dii buat-buat. Lihat : Muhammad Idrus. Metode Penelitian Ilmu Sosial. Edisi Kedua: PT. Gelora Aksaira Pratama, Yogyakarta, 22009, h. 26.

merupakan gambaran rumusan masalah dari sebuah hasil penelitian yang tidak terlepas dari analisis kritis, berdasarkan penguatan teori .

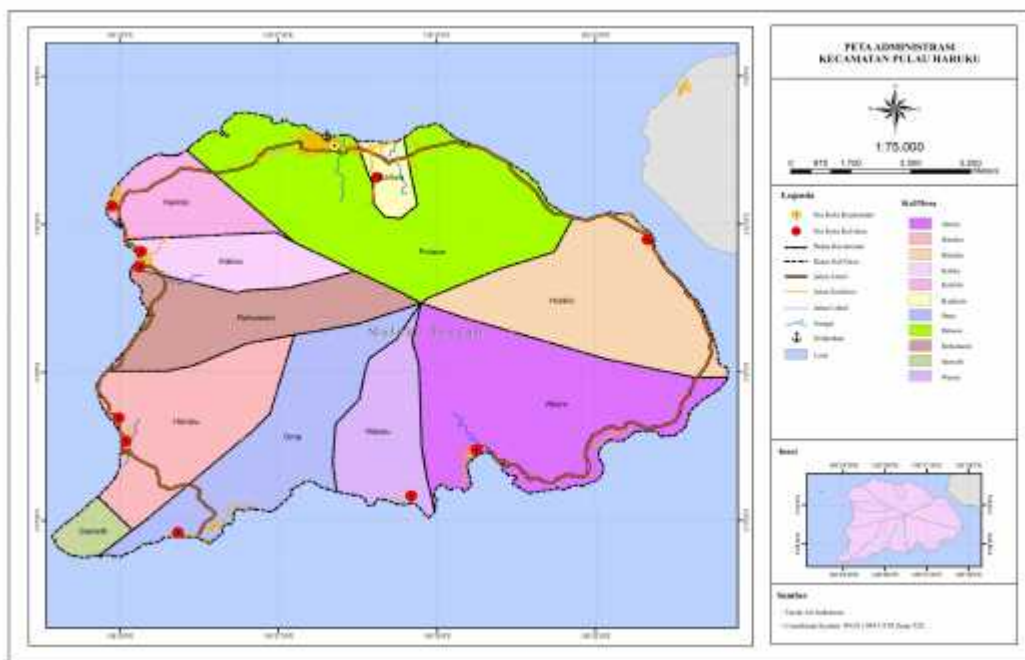
Berdasarkan analisis data kualitatif, maka informasi yang lahir dari informan lewat hasil wawancara, kemudian dianalisis berdasarkan penguatan analisis teoritis ( penguatan teori terhadap hasil wawancara ), dilanjutkan dengan penguatan bahasa observasi di lapangan

Dalam mengolah laporan data, bagian penting untuk diketahui dalam penulisan laporan ini, adalah peneliti harus melakukan reduksi data sebagai tahap awal dalam proses menganalisa data terhadap penyederhanaan data kasar yang muncul dalam catatan-catatan harian, berupa narasi-narasi informasi yang real, terhadap hal-hal pokok yang relevan, dengan tidak mengabaikan dokumen yang berhubungan dengan lokasi penelitian. Kemudian pada tahap akhir yakni verifikasi, dimana pada tahap ini, bila ada terjadi kekurangan, yang oleh peneliti begitu penting dalam bagian laporan ini, tentu bagi peneliti harus kembali mengambil tambahan data yang diperlukan.

## BAB. IV. GAMBARAN UMUM LOKASI PENELITIAN

### A. Letak Geografis dan Keadaan Alam Negeri Kailolo

Negeri Kailolo atau disebut juga Negeri *Sahapori* adalah sebuah negeri yang terletak di bagian Utara Pulau Haruku Maluku Tengah yang terkenal dengan sebutan sebagai *Uli Hatuhaha* atau *Amarima Hatuhaha* bersama dengan Negeri Rohomoni-*Mandalise*, Kabau Samasuru, Pelauw *Matasiri* dan Hulaliu-*Haturesi*



**Gambar I. Peta Pulau Haruku**

Negeri Kailolo terletak pada posisi antara  $3^{\circ}$ - $2^{\circ}30'$  LS dan  $126^{\circ}$ - $27^{\circ}$ - $30'$  Bujur Barat (Data dibaca pada peta Pulau Haruku) dengan luas Negeri sebesar 1.300 Km<sup>2</sup> dan secara Adminstratif berbatasan dengan:

Sebelah Selatan dengan Negeri Kabauw

Sebelah Utara dengan Negeri Paluw

Sebelah Barat dengan Laut atau Selat Haruku

Sebelah Timur dengan Gunung Alaka

**(Data Kantor Negeri Kailolo, tahun 2020)**

Letak geografis Negeri Kailolo ini sangat menguntungkan bagi masyarakat dalam melaksanakan aktifitas hidupnya seperti bertani dan melaut. Hal ini terlihat dari letak geografis di mana wilayah pemukiman penduduk Negeri Kailolo berada di pesisir pantai dan laut menghampar luas dengan Sumber daya Perikanan laut yang beragam dan berlimpah. Wilayah pesisir yang berada tepat di bawah hamparan pegunungan yang menyimpan banyak sumber daya alam hutan kayu, tanaman umur panjang yang banyak manfaatnya bagi kemakmuran masyarakat dan perkebunan. Tanah subur menyebabkan masyarakat menanam banyak jenis tanaman umur panjang seperti cengkeh dan pala, banyak sekali menghasilkan buah – buahan seperti durian, langsung, duku, manggis, kelapa, gandaria, dll.

Mata pencaharian Negeri Kailolo yang menetap umumnya bertani dan nelayan meskipun ada sebagian besar penduduk yang bermata pencaharian sebagai PNS (baik sebagai guru, dosen maupun birokrasi lainnya), Polisi dan Tentara dan rata-rata mereka tinggal di kota Ambon dan memiliki rumah selain rumah yang ada di Negeri Kailolo. Masyarakat Negeri Kailolo sangat mandiri dalam bidang pertanian, jika sebagian besar Negeri di Maluku terdapat kelompok masyarakat yang berasal dari Buton Sulawesi Tenggara yang memiliki keahlian dalam membuka lahan untuk dijadikan tempat untuk bertani maka di Negeri Kailolo tidak terdapat kelompok masyarakat tersebut sehingga semua hasil bumi adalah murni milik dan dihasilkan oleh masyarakat Negeri Kailolo sendiri jadi tidak ada ketergantungan dengan kelompok masyarakat lain dalam hal pertanian.

## **B. Penduduk Negeri Kailolo**

Asal muasal penduduk negeri Kailolo menurut cerita para orang tua banyak ragam dan persepsi, namun hal ini bukanlah merupakan masalah besar yang harus diperdebatkan. Dari beberapa penjelasan dari hasil *Focus Group Discussion* yang dilakukan pada tanggal 10 Juli tahun 2020 memang agak mirip meskipun masing-masing mengklaim dirinya sebagai yang benar dan berasal dari sumber yang valid.

Menurut penjelasan Ketua Saniri Negeri Kailolo bernama Bapak Abd Hamid Usemahu bahwa dulu masyarakat Hatuhaha dulu tinggal di gunung secara berkelompok dan hidup bersama di tempat yang namanya *Mahatua* sebelum adanya



penyebaran agama dan belum ada nama Kailolo dan pada tahun 1051 yang merupakan fase pertama ditandai dengan datangnya penyiara agama Islam Syekh Ali ainal Abidin dan pada masa itu terjadi pergolakan antara para jagoan maka masyarakat dari Amahatua turun ke Amalaina. Pada tahun 1182 terjadi Musnifi (Rapat Akbar) yang memunculkan nama Hulaliu, Pelauw, Kailolo, Kabau dan Rohmoni. Pada saat itu Kailolo dengan 11 KK, Kabau dengan 9 KK, Pelauw 11 KK Rohmoni 15 KK dan Hulaliu 11 KK. Jadi sesungguhnya masyarakat Negeri Kailolo awalnya merupakan bagian dari keseluruhan masyarakat Hatuhaha di gunung di Mahatua.

Penduduk Negeri Kailolo pada tahun 2020 menurut penjelasan Sekretaris Negeri berjumlah 6011 jiwa dengan rincian sebagai berikut:

**Tabel.1. Jumlah Penduduk Kailolo Berdasarkan Jenis Kelamin**

| <b>Jenis Kelamin</b> | <b>Jumlah Penduduk</b> |
|----------------------|------------------------|
| Laki-laki            | 3120 jiwa              |
| Perempuan            | 2891 jiwa              |
| <b>Total</b>         | <b>6011 jiwa</b>       |

**Data: Kantor Negeri Kailolo tahun 2020**

Negeri Kailolo terdiri dari 4 dusun yang dikepalai oleh Kepala Dusun, antara lain: Dusun I Tanusamahu, Dusun II Serambi, Dusun III Pottahitu dan Dusun IV Mandilagu, berikut jumlah penduduk berdasarkan dusun tempat tinggal.

**Tabel 2. Jumlah Penduduk Berdasarkan Tempat Tinggal/Dusun**

| <b>Nama Dusun</b>  | <b>Jumlah Penduduk</b> | <b>Nama Kepala Dusun</b> |
|--------------------|------------------------|--------------------------|
| Dusun I Tanusamahu | 1688                   | Ali Marasabessy          |
| Dusun II Serambi   | 1544                   | Muhair Usemahu           |
| Dusun III Potahitu | 1298                   | Nurdin Tuanay            |

|                    |             |                 |
|--------------------|-------------|-----------------|
| Dusun IV Mandilagu | 1481        | M. Amin Tuasamu |
| <b>Total</b>       | <b>6011</b> |                 |

**Data: Kantor Negeri Kailolo tahun 2020**

## C. Sarana dan Prasarana

### 1. Transportasi

Negeri Kailolo memiliki sarana transportasi yang sangat memadai untuk melayani penduduknya bepergian baik dalam pulau Haruku maupun yang akan bepergian ke luar pulau. Untuk sarana transportasi darat terdapat ojek dan mobil angkutan penumpang sedangkan sarana transportasi laut, masyarakat yang ingin bepergian ke luar pulau maka tersedia pelabuhan laut (*speed boat*) lengkap dengan pengemudinya yang trampil.

Negeri Kailolo dapat ditempuh dengan menggunakan speed boat penyeberangan dari Negeri Tulehu selama 15-20 menit, sedangkan jika ditempuh dari kota Ambon, maka digunakan kendaraan mobil maupun motor dengan jarak tempuh selama 1 jam perjalanan jadi total perjalanan mulai dari Kebun Cengkeh (Kota Ambon) dapat ditempuh selama 1-1,5 jam. Hal ini bisa terjadi jika ditengah perjalanan tidak terjadi pemeriksaan suhu tubuh pada posko pemeriksaan SATGAS Penanggulangan Covid 19, namun akan menjadi agak lama jika pas melewati Posko pemeriksaan terjadi pemeriksaan, maka peneliti harus turun dari kendaraan untuk diperiksa oleh petugas lebih dahulu dan hal ini akan memakan waktu yang cukup lama karena harus mengantri. Begitupun dengan waktu tempuh penyeberangan di lautan, Jika kondisi lautan bergelombang besar maka jarak tempuh menjadi semakin lama, namun ketrampilan para pengemudi speed boat yang berasal dari Negeri Kailolo tidak perlu diragukan lagi sehingga meskipun harus mengarungi lautan yang bergelombang tinggi, peneliti tidak merasa takut ataupun khawatir. Perjalanan dari pelabuhan laut Wairiang ke Negeri Kailolo hanya menempuh waktu 5 menit saja karena pelabuhan tersebut berada dalam Negeri Kailolo. Sesampai di pelabuhan lautpun pada hari pertama, kami diperiksa suhu tubuh juga oleh petugas Penanggulangan covid 19 yang ada di sana. Sungguh suatu pengalaman penelitian yang dirasa sangat luar biasa oleh peneliti .



**Gambar II. Penyeberangan Laut Negeri Tulehu – Negeri Kailolo.**



**Gambar III. Prasasti “Selamat Datang Di Negeri Kailolo”. Pelabuhan Laut speed Boat “Wairiang”**

## 2. Masjid

Negeri Kailolo memiliki sarana peribadatan seperti Masjid sebanyak 1 buah. Sabda Rasulullah SAW, “Bumi ini telah disediakan bagi kita sebagai tempat bersujud dan harus dalam kondisi yang selalu bersih” (HR Muslim). Hal ini memberi arti bahwa manusia harus berusaha untuk menjaga alam agar selalu dalam keadaan bersih sehingga dapat dijadikan sebagai tempat bersujud. Cara ini selaras dengan hadirnya Islam sebagai *Rahmatan lil alamiin* di mana seluruh alam ini dimasjidkan dengan cara menyucikan, memuliakan, merawat dan memakmurkannya. Masjid adalah tempat bersujudnya makhluk kepada Allah SWT pencipta alam semesta, penampilan dan isi mesjid mencerminkan derajat hubungan manusia dengan sang khalik serta antara

manusia dengan manusia. Umumnya wajah mesjid tergantung pada taraf keimanan manusia, makin tinggi iman maka makin makmurlah mesjid itu atau sebaliknya.

Mesjid merupakan tempat yang sakral bagi Umat Islam, selain sebagai tempat beribadah, mesjid juga digunakan sebagai tempat untuk mendapatkan pendidikan keagamaan, bimbingan moral dan juga sosial. Sebagai pusat penyelesaian masalah dalam masyarakat, sebagai pusat perayaan atau acara – acara seperti pernikahan, khitanan dan tempat melakukan peringatan hari – hari besar keagamaan. Bagi umat Islam, mesjid merupakan tempat suci karena merupakan tempat yang digunakan untuk beribadah Shalat (Shalat Lima Waktu, Shalat Jumad, Shalat Idul Fitri, Shalat Idul Adha serta shalat Sunnah lainnya), sebagai tempat melakukan pengajian bahkan dianggap sebagai tempat yang dapat memberikan keselamatan bagi masyarakat bila terjadi musibah maupun bencana.

Salah satu hal yang menjadi keunikan Masjid Jami 'Nandatu Negeri Kailolo adalah rantai yang terdapat di bawah kubah masjid, dimana seni yang terdapat pada rantai kayu tersebut punya nilai seni yang tinggi dan luar biasa. Masjid Jami' Nandatu Negeri Kailolo, yang kita kenal sekarang ini, dibangun sekitar tahun 1932 dan selesai 1938. Hal ini menunjukkan bahwa diatas tahun tersebut seni pahat sudah dikenal dan terkenal di kalangan masyarakat saat itu, tidak terkecuali masyarakat Kailolo. Ketika peneliti menanyakan, apakah rantai yang terdapat di dalam masjid tersebut tidak bertentangan dengan nilai agama. Salah satu tokoh adat dari klen/marga Marasabessy Putiiman Bp. Moti, menjelaskan bahwa :

“Sebagai tokoh adat, beta lia rantai di dalam masjid tidak bertentangan dengan agama. Buktinya, Apakah bapa lihat, katong masuk ke mesjid, katong ada sambah atau katong ada cium akang, kan seng . Kalo orang pandang dari kalung pertama sampe ke bawah tidak ada sambungan. Itu menunjukkan betapa kharismanya orang yang biking itu, mau tunjukan bahwa dia pung kemampuan dan dia bisa buat rantai itu”<sup>68</sup>.

Gambaran hasil wawancara tersebut memperlihatkan bahwa pemahaman dan cara berpikir masyarakat Kailolo semakin terbuka,, dengan catatan tahu mendudukan

---

<sup>68</sup> Wawancara dengan salah satu tokoh adat Marasabessy Putiiman. Bp. M. M, pada tanggal 15 Mei 2020.

mana yang harus menjadi prioritas untuk dijadikan sebagai sebuah pemahaman adat dan ritualnya. Karnna itu kemudian, keberadaan rantai di bawah kubah masjid Jami' Nandatu Kailolo, hanya sebagai sebuah seni yang bila dipandang mempunyai nilai tersendiri yang luar biasa, ketika menjadi perpaduan yang harmonis dengan seni ornament yang tinggi.



**Gambar . IV: Rantai di tengah-tengah kubah dalam Masjid Jami' Nandatu Kailolo**

**Gambar . V : Masjid Jami' Nandatu Negeri Kailolo**



#### **D. Historitas Islam Negeri Kailolo (Hatuhaha)**

Kehadiran Islam bukan merupakan arus yang cukup kuat ketika pertama kali melebarkan sayapnya. Karena itu para sejarawan menyebutkan bahwa, “penyebaran Islam lebih bersifat asimilatif ketimbang revolusioner. Islam datang ke Nusantara bukan melalui penaklukan tetapi melalui jalur perdagangan. Para ilmuwan melakukan penelitian tentang proses kedatangan dan penyebaran Islam di Kepulauan Melayu-Indonesia hampir bersepakat dengan kenyataan bahwa islamisasi di kawasan timur Indonesia umumnya terjadi melalui jalan damai. Tentu saja ada sedikit kasus tentang

penggunaan kekuatan oleh penguasa Muslim Melayu-Indonesia untuk mengkonversi masyarakat di sekitarnya menjadi Islam, tetapi secara umum pengislaman berlangsung melalui cara-cara damai seperti yang di contohkan para Wali Songo.<sup>69</sup>

Islam harus banyak berkompromi dengan berbagai elemen tradisi lokal dan bersikap toleran terhadap berbagai tradisi yang asing bagi karakter dasarnya. Oleh karena itu, Islam dianggap sebagai sekedar suatu lapisan tipis dari berbagai simbol yang dilekatkan kepada inti ajaran-ajaran animisme dan/atau tradisi Hindu-Budha, hal ini terutama sekali terjadi di pulau Jawa. Para sejarawan tidak memiliki kesepakatan tentang kapan tepatnya Islam mulai memasuki wilayah Nusantara. Sebagian besar menyebutkan bahwa Islam pertama kali dikenal di Indonesia sekitar abad ke 7/12masehi atau bahkan lebih awal dari itu. Namun Islam tidak menyebar di seluruh wilayah dalam intensitas yang sama. Pada awalnya Islam tampak berkembang pesat di wilayah-wilayah yang tidak banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu-Budha, seperti Aceh, Banten, Sumatra Barat, Makassar dan Maluku, serta wilayah-wilayah lain yang para penguasa lokalnya memiliki akses langsung kepada peradaban kosmopolitan berkat maraknya perdagangan antar bangsa ketika itu.<sup>70</sup>

Perbincangan Islam di negeri Kailolo, tidak bisa lepas dari perbincangan Islam di Maluku Tengah tepatnya di pulau Haruku. Sebab, Islam di negeri Maluku Tengah sangat erat dengan perkembangan Islam di Pulau Haruku secara utuh. Islam di negeri pulau Haruku mulai hadir sejak abad 12 masehi, dimana Islam mulai bersentuhan dengan masyarakat pulau Haruku dengan dua pendekatan yakni pendekatan perdagangan dan pendekatan sufistik yang nantinya akan mempengaruhi perilaku masyarakat negeri pulau Haruku dan khususnya negeri Kailolo sehingga mau memeluk agama Islam sebagai keyakinan keagamaan mereka.

---

<sup>69</sup>M.C. Ricklffes. “*Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*”. (Jakarta. Serambi 2005), Lihat juga dalam Martin van Bruinessen (2011), “What happened to the smiling face of Indonesian Islam? Muslim intellectualism and the conservative turn in post-Suharto Indonesia”, dalam RSIS Working Papers, No. 222, volume RSIS Working Papers, No. 222., lihat juga dalam Lihat juga dalam Azyumardi, Azra. “*Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*”, Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1998.). hlm 2.

<sup>70</sup>Lihat Abi Attabi. *Antologi Islam Nusantara*. (Yogyakarta: Aswaja Pressindo 2015). Lihat juga dalam Azyumardi, Azra. “*Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*”, Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1998.)

Kehadiran Islam di Maluku Tengah mula-mula hadir dengan kedatangan para pedagang, baik itu para pedagang China, ataupun para pedagang Arab. Jalur kedatangan mereka disinyalir melalui rute jalur sutera atau samudera Hindia<sup>71</sup>. Interaksi perdagangan yang terjadi antara masyarakat Maluku Tengah dengan para saudagar dari China dan Arab membawa pengaruh pada ruang akulturasi kebudayaan. Sehingga, adanya komunikasi kebudayaan yang terjalin erat, yang nantinya banyak mempengaruhi kebudayaan masyarakat Maluku Tengah tepatnya masyarakat Pulau Haruku. Tentunya, hal ini terlihat dari berbagai peninggalan yang terdapat pada negeri Kailolo yang disinyalir masih berkaitan erat dengan negeri China, seperti arsitektur, ukiran bermotif naga dan flora khas Cina. Bukan hanya itu, relasi kuat antara pedagang China dan masyarakat Islam Kailolo juga nampak pada sebuah keramat seorang syekh penyiur Islam yang disinyalir juga berasal dari China yaitu Upuka Mandita Mahuang atau Tuanku Mubaligh Ma Hwang. Nama Ma Hwang kemudian dikaitkan dengan nama salah satu tokoh penyebar Islam asal Cina Ma Huang, pengawal Laksamana Cheng Ho yang menurut ahli sejarah barat pernah menyinggahi Indonesia sekitar tahun 1371-1435 Masehi.<sup>72</sup>

Perkembangan Islam di Maluku Tengah khususnya di Negeri Kailolo, selain melalui jalur perdagangan seperti yang telah di jelaskan sebelumnya, Islam berkembang di negeri Kailolo juga melalui pendekatan sufistik atau tarekat<sup>73</sup>.

Pendekatan sufistik diklaim sebagai bentuk pendekatan yang paling berhasil dalam proses islamisasi masyarakat di Nusantara begitu juga dengan masyarakat Maluku Tengah. Dalam kajian sejarah penyebaran Islam di Indonesia, setidaknya ada tiga teori tentang Islam Indonesia atau Islamisasi Nusantara yang diajukan oleh

---

<sup>71</sup> Sampai hari ini belum ada titik temu para ilmuwan mengenai jalur perdagangan rempah baik dari jalur sutera yang diklaim China atau jalur rempah yang menjadi bagian komoditi pada saat itu. Kedua jalur ini dianggap paling berpengaruh sebagai salah satu sumber Untuk menilik lebih jauh kedatangan bangsa asing ke Maluku, terutama China yang pada saat itu dikuasai oleh Dinasti Hang telah memberlakukan Cengkeh sebagai bagian komoditas utama negeri tersebut. China menjadi negeri kerajaan yang mewajibkan orang Istana mengunyah cengkeh untuk bertemu dengan raja. Akibatnya cengkeh menjadi komoditas utama di negeri tersebut. Sementara itu, bangsa Arab menjadikan rempah-rempah sebagai nilai tukar komoditas utama di belahan Eropa. Lihat Djoko Mari Handomo, Bon dan Kanumoyoso. *“Rempah, Jalur Rempah, dan Dinamika Masyarakat Nusantara”* (Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. 2015)

<sup>72</sup> Menurut Wuri Handoko nama Ma Huang dikaitkan dengan seorang pengawal Laksamana Cheng Ho. Namun inkripsi arab melayu yang ditemukan pada makam keramat tersebut masih agak sulit terbaca karena telah mengalami perbaikan. <http://Khazanah.Republika.co.id/09/09/2011/22:31>.

<sup>73</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), hlm 24-36

sejumlah sarjana dan peneliti, yakni teori penyebaran melalui perdagangan, teori penyebaran dengan motif politik, dan teori penyebaran melalui para sufi. Meski teori motif ekonomi dan politik memiliki peran dalam penyebaran Islam, teori sufi lah yang paling berperan penting dalam islamisasi nusantara. Teori sufi ini didukung oleh S.Q. Fatimi, A.H.John, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Tjandrasasmita, Azyumardi Azra, dan lainnya. Faktor keberhasilan sufi dalam proses islamisasi nusantara adalah kemampuannya dalam mendialogkan budaya lokal dengan doktrin Islam. Ini cukup masuk akal mengingat motif dagang adalah mencari keuntungan dan tentunya kurang menaruh perhatian pada penyebaran Islam. Sedangkan motif kekuasaan (politik) akan melahirkan resistensi masyarakat lokal, dan tentu akan banyak sekali warisan lokal yang hilang. Oleh karena itu, teori sufi ini lah yang cukup beralasan. Meskipun para guru sufi juga melakukan aktivitas perdagangan, itu bukan merupakan motif dominan, melainkan sebagai sarana memenuhi kebutuhan seperti orang pada umumnya.<sup>74</sup>

Teori sufi ini semakin memperjelas identitas historis masyarakat Nusantara bahwa kecenderungan sufistik lebih mudah diterima sebagai model keberagamaan karena ia lebih lentur dan terbuka ketika berhadapan dengan lokalitas masyarakat. Sebagaimana juga dalam kajian Michael Laffan, untaian kearifan-kearifan kaum sufi justru lebih mudah diterima dan diadopsi oleh penguasa setempat.<sup>75</sup> Ini sudah menjadi karakteristiknya bahwa dalam menghadapi masyarakat yang baru mengenal Islam, karakter sufistik cenderung memaklumi ajaran yang masih sulit diterima masyarakat dari pada menjustifikasi benar salah. Ia cenderung mengarahkan, membimbing, dan mendidik daripada menghakimi.

Nalar sufistik Islam Nusantara juga diakui Al-Attas sebagai nalar keagamaan yang cukup efektif dalam mendialogkan islam dengan karakteristik masyarakat Nusantara. Sebagaimana dikatakannya: “Islam datang ke kepulauan ini dalam kemasan metafisika sufi. Melalui tasawwuf-lah semangat beragama yang berunsur intelektual dan rasional masuk ke dalam pemikiran masyarakat, menimbulkan kebangkitan

---

<sup>74</sup>Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 63-65. Pendapat al-Attas bisa dilihat di Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur : International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), 1993), hlm. 173. Pendapat Azra bisa dilihat di Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002) hlm. 33

<sup>75</sup> Lihat Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, terj. Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah (Yogyakarta: Benteng Pustaka, 2015), hlm. 27



rasionalisme dan intelektualisme yang tidak kelihatan pada masa pra-Islam”.<sup>76</sup> Sebagaimana yang dialami oleh masyarakat Pulau Haruku, sebelum datangnya Islam masyarakat Kailolo menganut keagamaan nenek moyang yang dibawah sejak awal ketika bermigrasi dari pulau seram sampai menetap di gunung Alaka di pulau Haruku. Setelah Islam masuk dan berkembang pada akhirnya juga turut mempengaruhi bahkan mengakomodasi praktek-praktek kebudayaan masyarakat Kailolo yang sampai saat ini masih terpelihara dengan baik seperti *aroha*, *ta’alasi* dan *maniang* dan lain sebagainya.

Pendekatan sufistik menjadi bentuk penyebaran paling efektif di dalam masyarakat Pulau Haruku khususnya pada masyarakat hatuhaha di negeri Kailolo. Ciri-ciri masyarakat Kailolo, yakni masyarakat yang masih memegang teguh paham animisme yang diwarisi dari nenek moyang mereka yaitu meyakini batu sebagai raja, sebagaimana yang tergambarkan dalam *kapatah* masyarakat Kailolo yaitu *nae hiti hatu iya latu* yang artinya menjadikan batu sebagai raja. Namun, setelah kedatangan para penyebar Islam hal tersebut kemudian berubah, karena para penyebar Islam begitu cepat dan akomodatif terhadap kebudayaan masyarakat hatuhaha terutama negeri Kailolo yang akhirnya mengubah wajah masyarakat Kailolo menjadi masyarakat agamis *religious* yang memegang teguh adat-istiadat.

Dalam tuturan masyarakat Kailolo *oral history* Islam masuk di negeri Kailolo dibawah oleh Syekh Ali Zainal Abidin Bin Hussein Bin Ali Bin Abi Thalib yang diyakini sebagai cicitnya Rasulullah semenjak abad ke-8 masehi. Penuturan ini diperkuat dengan adanya keramat Syekh Ali Zainal Abidin di gunung Alaka yang menjadi tempat pertama masyarakat hatuhaha sebelum turun ke pesisir pantai. Kepercayaan ini dibenarkan oleh Bapak Ali Ohorella sebagai tetua adat masyarakat Kailolo yang menjelaskan lebih jelas mengenai hal ini menurut beliau:

“Masyarakat pertama yang mendiami hatuhaha ialah orang Tuanany kemudian datang orang Marabessy setelah itu datang orang Usemahu. Ketiga orang ini katong sebut akang sebagai tiga tungku karena tiga orang inilah yang awal mendiami hatuhaha. Kemudian datanglah penyiar Islam yang bernama Syekh Datuk Maulana Zainal Abidin yang masyarakat Kailolo sebut sebagai Upu Mauriau (orang tua yang datang dari jauh) ke pegunungan Alaka, yang nantinya mensyahadatkan masyarakat Hatuhaha.”<sup>77</sup>

<sup>76</sup>Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur : International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), 1993), hlm. 173

<sup>77</sup> Wawancara dengan salah satu Tokoh Adat Bp Ali Ohoorrella, pada tanggal 29 Mei 2020.

Demikianlah Islam di negeri Kailolo yang mengalami perkembangan begitu pesat karena adanya pengaruh pendekatan sufistik atau ajaran tarekat terhadap budaya masyarakat Kailolo. Akulturasi kebudayaan Islam dan kebudayaan masyarakat Kailolo sangat erat dan sangat kental. Pemujaan dulu dengan menggunakan Bahasa lama seperti *hoya mahoya* kemudian diubah dalam budaya Islam sebagai lafaz *Lailahaillah*. Selain itu juga, pengaruh kebudayaan Islam yang masih terasa dan dilaksanakan sampai saat ini ialah tradisi *manian*, sebagai bentuk penghormatan terhadap kelahiran Nabi Muhammad Saw. Tetapi, tradisi ini juga sebenarnya untuk mengingatkan kembali mengenai napak tilas perjalanan syekh Zainal Abidin yang meninggalkan anak dan istrinya untuk menyiarkan Islam diberbagai penjuru. Karena itu tradisi *manian* dilestarikan untuk memperkuat tali silaturahmi seluruh masyarakat Kailolo atau dikenal dengan istilah *Maningkamu* (kumpul seluruh basudara).

#### E. Sistem Pemerintahan Adat dan Tatanan Masyarakat Negeri kailolo

Negeri Kailolo merupakan Negeri Adat dan dipimpin oleh seorang Raja dan dibantu oleh 1 orang Sekretaris Negeri dan memiliki 3 orang Kepala Seksi (Seksi Pelayanan, Seksi Pemerintahan dan Seksi Kesejahteraan), 1 Kepala Urusan Keuangan, 1 Kepala Urusan Tata Usaha & Umum serta 1 Kepala Urusan Tata Usaha dan Perencanaan. Rincian personelnya adalah sebagai berikut:

**Tabel.3. Data Struktur Pemerintahan Negeri Kailolo tahun 2020**

| <b>N0</b> | <b>Nama</b>                 | <b>Jabatan dalam Pemerintahan</b> |
|-----------|-----------------------------|-----------------------------------|
| 1         | Rusdi Marasabessy           | Raja Negeri                       |
| 2         | Abdullah Marasabessy, S.Sos | Sekretaris Negeri                 |
| 3         | Hayudin Marasabessy, S.Pi   | Kasi Pelayanan                    |
| 4         | Sofyan Marasabessy          | Kasi Pemerintahan                 |

|   |                       |                               |
|---|-----------------------|-------------------------------|
| 5 | Ajid Usemahu          | Kasi Kesejahteraan            |
| 6 | Nur Sahartira         | Kaur Keuangan                 |
| 7 | Gani Tuanany          | Kaur Tata Usaha & Umum        |
| 8 | Samra No'man Tuaputty | Kaur Tata Usaha & Perencanaan |

Negeri Kailolo terdiri dari 4 dusun antara lain: Dusun I Tausamahu yang dipimpin oleh Ali Marasabessy, Dusun II Serambi yang dipimpin oleh Muhair Usemahu, Dusun II Potahitu yang dipimpin oleh Nurdin Tunanya dan Dusun IV Manilagu dipimpin oleh M. Amin Tuasamu. Selain Dusun, Negeri Kailolo juga memiliki 11 *soa* yang merupakan kelompok dari klan-klan atau kumpulan dari kelompok kekerabatan atau kelompok dari keturunan unilateral yakni *mata rumah* yang terbentuk pada masa tertentu. Dalam sistem pemerintahan Negeri Kailolo secara adat, kelompok *soa* ini terdapat dalam struktur *saniri negeri*. Berikut ini adalah gambaran strukturnya:

**Tabel 4. Data Struktur *Saniri* Negeri Kailolo**

| No | Nama                | Jabatan    | Asal Rumah Soa           |
|----|---------------------|------------|--------------------------|
| 1  | Abd. Hamid Usemahu  | Ketua      | Rumah Soa Pari           |
| 2  | Ibrahim Marasabessy | Wakil      | Rumah Soa Nurlembe       |
| 3  | Muksin Marasabessy  | Sekretaris | Rumah Soa Puti Iman      |
| 4  | Mahfud Tuanaya      | Anggota    | Rumah Soa Tualokol       |
| 5  | Kasim Tuasamu       | Anggota    | Rumah Soa Souharur       |
| 6  | Marwan Marasabessy  | Anggota    | Rumah Soa Nurlembe Kecil |
| 7  | Atri Tuatoy         | Anggota    | Rumah Soa Pical          |
| 8  | Ibrahim Mahu        | Anggota    | Rumah Soa Mahu           |

|    |                 |         |                      |
|----|-----------------|---------|----------------------|
| 9  | M. Ali Ohorella | Anggota | Rumah Soa Wakasalamu |
| 10 | Ahmad Tuaputty  | Anggota | Rumah Soa Samal      |
| 11 | Ramli Tuanany   | Anggota | Rumah Soa Kawa       |

Struktur pemerintahan adat Negeri Kailolo terdiri dari lembaga adat yakni, Raja dan *Saniri* di mana masing – masing jabatan memiliki tugas dan wewenang yang harus dijalankan untuk memperlancar roda pemerintahan serta menjalankan fungsi masing – masing sesuai dengan ketentuan adat. Hal ini akan berdampak pada semakin meningkatnya solidaritas di antara pengurus lembaga, namun jika ada salah satu dari sistem ini tidak berjalan sesuai dengan fungsinya maka lembaga ini akan mengalami ketimpangan dalam perjalanan pemerintahan tersebut. Menurut John.<sup>78</sup> Fungsionalisme menafsirkan masyarakat secara keseluruhan dalam hal fungsi dan elemen – elemen konstituennya: terutama norma, adat, tradisi dan institusi. Sebuah analogi umum yang dipopulerkan oleh Herbert Spencer yang menampilkan bagian – bagian dari masyarakat ini sebagai “organis” yang bekerja demi berfungsinya seluruh “tubuh” secara wajar. Dalam arti paling mendasar, istilah ini menekankan pada upaya untuk menghubungkan sebisa mungkin, dengan setiap fitur adat atau praktek, dampak terhadap berfungsinya suatu sistem yang stabil dan kohesif.

Pemikiran tentang tubuh secara biologis menganggap masyarakat sebagai organisme biologis yang terdiri dari organ – organ dan saling ketergantungan. Ketergantungan tersebut merupakan hasil atau konsekuensi agar organisme tersebut tetap dapat bertahan hidup. Fungsional juga bertujuan untuk mencapai keteraturan sosial. Sejalan dengan hal tersebut, Durkheim mengungkapkan bahwa masyarakat adalah sebuah kesatuan di mana di dalamnya terdapat bagian – bagian dari sistem tersebut memiliki fungsi masing – masing yang membuat sistem menjadi seimbang. Bagian tersebut saling interdependensi satu sama lain dan fungsional, sehingga jika ada yang tidak berfungsi maka akan merusak keseimbangan.

---

<sup>78</sup> Urry John, “*Metaphore*”, *Sociology Beyond Societies: Mobilities For The Twenty – First Century*. 2000, Routledge. Hal. 3

Merton mengkritik (dalam Elster, 1990: 35 – 125) apa yang dilihatnya sebagai 3 postulat dasar analisis fungsional. Hal ini juga pernah di kembangkan oleh Malinowsky dan Redcliffe Brown. Adanya beberapa postulat tersebut antara lain:

1. Kesatuan fungsi masyarakat. Seluruh kepercayaan dan praktek sosial budaya standar bersifat fungsional bagi masyarakat secara keseluruhan maupun bagi individu di dalam masyarakat. Hal ini berarti sistem sosial yang ada pasti menunjukkan tingginya level integrasi. Dari sinilah Merton berpendapat bahwa hal ini tidak hanya berlaku pada masyarakat kecil tapi generalisasi masyarakat yang lebih besar.
2. Fungsionalisme universal. Seluruh bentuk dan struktur sosial memiliki fungsi positif. Hal ini di tentang oleh Merton bahwa dalam dunia nyata tidak seluruh struktur, adat – istiadat, gagasan dan keyakinan memiliki fungsi positif. Misalnya, struktur sosial adat istiadat yang mengatur tentang perilaku individu kadang – kadang membuat individu tersebut depresi hingga bunuh diri. Postulat struktural fungsional menjadi bertentangan.
3. *Indispensibility* universal. Aspek standar masyarakat tidak hanya memiliki fungsi positif tapi juga mempresentasikan bagian – bagian yang tidak terpisahkan dari keseluruhan. Hal ini berarti bahwa fungsi secara fungsional diperlukan oleh masyarakat, tetapi ada juga fungsional dalam masyarakat yang tidak dapat dihindari.<sup>79</sup>

## **F. Sistem Kekerabatan**

Hubungan kekerabatan masyarakat Maluku umumnya dan negeri Kailolo khususnya di dasarkan pada ikatan genealogis yang tersusun menurut garis kebapakan atau *paternal*. Keturunannya diatur menurut garis kebapakan atau *patrilinieal*. Anak-anak yang lahir selama berlangsungnya perkawinan, demi hukum masuk atau ikut kedalam kerabat si bapak. Hak-hak dan kewajiban-kewajiban si anak turut ditentukan oleh bapak dan kerabat bapak. Masing-masing kelompok yang seketurunan membentuk klan atau kesatuan kelompok genealogis yang “berhukum kebapakan” dengan nama–

---

<sup>79</sup>Brown, Redcliffe, 1972: *Structure and function in primitive Societies*, London, Cohen and West

nama kelompoknya atau nama keturunan masing–masing yang dinamakan *fam*, istilah ini berasal dari bahasa Belanda *familienaam*.<sup>80</sup> Hubungan antara anak-anak dengan kerabat orang tuanya berlaku secara sepihak atau unilateral dengan kerabat orang tuanya berlaku secara sepihak atau unilateral dimana yang diutamakan hubungan dengan kerabat pihak bapaknya, peranan kerabat pihak ibu tidak begitu berarti. Oleh karena anak laki-

laki menjadi pelacak dan penentu kelanjutan keturunan atau generasi, maka kehadiran anak laki-laki sangat didambakan, sedangkan anak perempuan dianggap untuk orang lain guna pelanjut keturunan pihak lain itu.

Sebenarnya sistem kekerabatan dalam masyarakat Maluku secara umum bersifat majemuk karena dipengaruhi oleh aneka ragam kebudayaan atau tiga tradisi kebudayaan seperti halnya *fam* merupakan pengaruh dari belanda sedangkan rumah tangga dan *mata rumah* merupakan istilah yang dipinjam dari bahasa Melayu yang berarti “Seisi rumah” sedangkan istilah pribuminya adalah *Rumah Tau* dan *Teun*. Dengan demikian terlihat bahwa terdapat dua tipe kelompok kekerabatan yakni, *fam* dan *mata rumah* yang berciri *unilineal* atau mengikuti satu garis keturunan sedangkan famili yaitu pengelompokan kekerabatan yang mengikuti kedua belah pihak. Jadi kelompok keluarga yang disebut rumah tangga itu terdiri dari sekelompok orang yang mendiami sebuah rumah dan di dalamnya terdiri dari seorang suami, istri dan anak – anak.

---

<sup>80</sup> Ziwar Effendy. Hukum Aadat, Ambon Lease. PN. Pradnya Paramita, Jakarta, 1987, h. 50

Kelompok kekerabatan *unilineal* yang pokok adalah *mata rumah* (klen), semua anggota dari *mata rumah* memakai nama keluarga yang sama dan anggota inti *mata rumah* mengaku berasal dari satu moyang menurut garis keturunan ayah. Mereka mengikuti aturan pernikahan di luar klen (*Eksogami*), tetapi kaum wanita setelah menikah menjadi anggota *mata rumah* suaminya dan melepaskan hak – hak yang berkaitan dengan mata rumah kelahiran mereka terutama dalam hal warisan tanah dan kedudukan. Walaupun demikian mereka masih memelihara hubungan–hubungan tertentu dengan pihak klen mereka sendiri lewat ikatan – ikatan famili. Aturan *eksogami* menunjukkan bahwa meskipun sepenuhnya wanita sudah berintegrasi ke dalam kelompok kekerabatan suaminya dan menggunakan nama mata rumah suaminya harus berasal dari kelompok kekerabatan yang lain.<sup>81</sup>

Diantara komponen *famili*, yang terbesar adalah mata rumah dari ayah ego yaitu semua yang masih hidup. *Famili* meliputi bagian–bagian dari tiga mata rumah lainnya yakni mata rumah ibu ego sebelum ia menikah serta mata rumah nenek–nenek perempuan pihak ayah dan ibu sebelum mereka menikah. Selain wanita yang menjadi anggota klen melalui pernikahan, juga terhitung ego para suami dari wanita yang dilahirkan dalam klen-klen ini, tapi yang kini menyandang klen dari suaminya. Jumlah anggota famili tiap individu berbeda-beda dan umumnya minimal 100 orang, famili juga biasanya menjangkau paling sedikit empat generasi dan meluas secara sejajar atau bercabang ke samping paling sedikit dua sampai tiga lapis.

## **G. Landasan Kultural Negeri Kaliolo Dalam Menjalankan Fungsi Adat**

### **a. “yang kacil hormati yang basar, yang basar sayang yang kacil”**

Falsafah hidup masyarakat Kailolo ini disampaikan oleh Bapak Ali Marasabessy pada saat Focus Group Discussion. Hal ini memberi arti bahwa hidup bersaudara itu saling menghormati saling menjaga, berbeda pendapat bisa saja terjadi tetapi tidak akan menjadi permasalahan yang besar jika diantara *orang basudara* ada rasa saling menghormati. Tali persaudaraan tidak akan terputus hanya karena masalah sepele. Dan falsafah hidup ini tetap dipertahankan sehingga jika ada anggota keluarga

---

<sup>81</sup> Frank Cooley : Mimbar dan Tahta, Penerbit: Pustaka Sinar Harapan, tahun 1984, Jakarta. Hal.44-46

mengalami permasalahan, maka basudara yang lain bahu membahu untuk saling memberi solusi tanpa memandang status. Hal ini terbawa sampai dimanapun keluarga mereka hidup tidak hanya di dalam negeri Kailolo saja.

Negeri Kailolo merupakan bagian dari masyarakat Maluku yang secara umum memiliki eksistensi kehidupan kekerabatan dan keberagaman secara adatis. Hal ini ditunjukkan melalui *hidop orang basudara* yang termanifestasi dalam kehidupan masyarakat lewat falsafah hidup warisan pemikiran alamiah para leluhur dalam memaknai kehidupan sosial yang majemuk. Hal ini dilakukan dengan cara menerapkan konsep kebersamaan yang ditujukan lewat *pela-gandong*, kehidupan *salam-sarane* (Islam-Kristen), sebuah ciri budaya yang menggambarkan karakter masyarakat Maluku sebagai wujud solidaritas yang terbangun dari semangat *ale rasa beta rasa*. *Pela* merupakan hubungan persaudaraan antara dua negri atau lebih, baik yang beragama Islam maupun Kristen. *Gandong* adalah saudara sekandung atau hubungan genealogis kakak - adik.

*Pela* berasal dari kata “*Pila*” yang berarti “buatlah sesuatu untuk bersama”. Sedangkan jika ditambah dengan akhiran tu, menjadi “*pilatu*”, artinya adalah menguatkan, usaha agar tidak mudah rusuh atau pecah. Tetapi juga ada yang menghubungkan kata *pela* ini dengan *pela-pela* yang berarti saling membantu atau menolong. Dapat dikatakan bahwa *Pela* adalah suatu ikatan persaudaraan atau kekeluargaan antara dua desa atau lebih dengan tujuan saling membantu satu sama lain yang merasa senasib sepenenderitaan.<sup>82</sup> Ikatan *pela* diikat dengan suatu sumpah dan dilakukan dengan cara minum darah yang diambil dari jari-jari tangan yang dicampur dengan minuman keras lokal (*sopi*) maupun dengan cara memakan sirih pinang. Hubungan *pela* ini biasanya terjadi karena ada peristiwa yang melibatkan kedua kepala kampung atau desa, dalam rangka saling membantu dan menolong satu sama lain. Dalam ikatan *pela* ini memiliki serangkaian nilai dan aturan yang harus diikuti oleh masyarakat yang tergabung dalam persekutuan persaudaraan tersebut, aturan tersebut adalah tidak boleh menikah sesama *pela* atau saudara sekandung dalam *pela*. Jika hal

---

<sup>82</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, : Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Maluku, tahun 1977. Hal 27



ini dilakukan maka akan terjadi hal-hal yang tidak diinginkan atau terjadi hukuman bagi yang melanggarnya.<sup>83</sup>

Kailolo merupakan satu dari empat negeri atau desa adat di Pulau Haruku yang beragama Islam. Kailolo memiliki hubungan Pela dengan Negeri Amalesi atau dikenal dengan nama Negeri Tihulale di Kecamatan Kairatu, Seram Bagian Barat dan memiliki hubungan gandong dengan Rohomoni, Kabau, Pelauw dan Hulaliu. Masing masing pela gandong memiliki sejarah terbentuknya masing-masing serta selalu di ingatkan melalui kapata-kapata atau tradisi tutur yang dilakukan lewat kegiatan *panas pela* yang diikuti dengan kegiatan *makan patita* (makan bersama di atas anyaman daun kelapa sebagai tempat duduk sedangkan hamparan daun pisang di sepanjang jalan sebagai tempat menghidangkan makanan asli orang Maluku dan di santap secara bersama-sama oleh masyarakat ke dua negri tersebut. *Kapata* yang sering dituturkan pada saat acara panas pela di sebut dengan *kapata lani*. Kapata merupakan ucapan-ucapan yang dilontarkan dalam setiap kegiatan yang berisi tentang sejarah dan adat istiadat dengan menggunakan bahasa tanah (bahasa asli suku bangsa Maluku secara umum atau bahasa asli dari negri tertentu)

#### **H. Ketahanan Aktor dalam Reproduksi Adat dan dinamikanya**

Kesadaran akan posisi manusia sebagai subyek kebudayaan mewujudkan sebagai pengakuan atas keanekaragaman sistem aturan, nilai dalam masyarakat dan kebudayaan. Pembicaraan mengenai masyarakat dan kebudayaan di Indonesia adalah bagian dari proses pemikiran merekonstruksi apa yang sedang, dan sudah merambah pula ke dalam ilmu-ilmu sosial dan budaya di tanah air.

Menurut Ahmad Fedyani Saifuddin ada dua misi/gelomban dalam memaknai, revitalisasi adat itu sendiri. Misi Pertama, terjadi pada masa lampau, ketika skistem aturan (hukum) tradisional tersebut mendapat pengakuan oleh pemerintah Hindia Bilenda, dan secara de facto diakui sebagai bagian dari realitas kehidupan masyarakat jajahan. Bahkan pemerintah Hindia Belanda menerjemahkan adat secara konkrit ke dalam hukum adat, dan secara khusus mengembangkan mata kuliah hukum adat (adat

---

<sup>83</sup> Frank Cooley : Mimbar dan Tahta, tahun 1984, Penerbit: Pustaka Sinar Harapan Jakarta. Hal 184

recht) di perguruan tinggi milik pemerintah seperti School van Rechten di Batavia ( yang kemudian menjadi fakultas hukum universitas Indonesia) sebagai pengakuan akan eksistensi hukum adat berbagai masyarakat di Hindia Belanda, sekaligus melakukan penataan hukum pemerintah Hindia Belanda yang disesuaikan dengan fakta tersebut. Kebijakan sentralistik pemerintah pada masa itu (masa Orde Baru) , merupakan wujud pemikiran positivistic yang memposisikan manusia Indonesia sebagai obyek yang diatur dan dikendalikan Negara. Sebagai implikasi, kebudayaan tradisional, termasuk hukum adat (yang dikonseptualisasikan sebagai tradisional) dipandang sebagai peninggalan sejarah yang patut dimuseumkan. Misi Kedua, Pada masa kekinian, konstruktivisme nampaknya memiliki arah yang sinergis dengan adat, maka aturan-aturan yang bersumber dari masyarakat lokal, memperoleh peluang kembali untuk bekerja dalam konteksnya<sup>84</sup>.

Sebagai masyarakat lokal yang sampai hari ini, masih tetap menghargai dan menjunjung tinggi nilai-nilai kelokalan, tentunya dengan nilai tersebut, masyarakat menjadikannya sebagai ukuran dan patokan dalam menata hidup dan kehidupan mereka keseharian. Dalam perkembangan kekinian, memang kelokalan dengan kearifannya sering berhadapan dengan persoalan globalisasi dengan ikonnya modern, tentu mau tidak mau akan berbenturan dengan cara berpikir dan berperilaku dari masyarakat itu sendiri. Karena itu, kemudian masyarakat di tuntut untuk senantiasa mengembalikan setiap langkah dan kebijakan kepada sebuah tuntutan dan tuntunan yang bersandar kepada nilai-nilai luhur yang lahir dari leluhur pendiri suatu negeri itu sendiri. Kendati demikian, realitas di masyarakat seiring dengan perkembangan dan perubahan yang terjadi, masyarakat tentu mau tidak mau menghadapi setiap perkembangan yang menguras cara berpikir, khususnya pemahaman tradisional masyarakat, yang selama bertahun – tahun dianggap sebagai sebuah “kearifan lokal” yang tidak bisa dihilangkan begitu saja. Bagaimanapun itu, selaku masyarakat yang masih menjunjung nilai keluhuran lokal, tentunya menjadi sebuah tantangan, ketika nilai-nilai leluhur masih dipertahankan, dipraktikkan dan diperhadapkan dengan cara berpikir masyarakat yang sedang mengarah ke perubahan.

---

<sup>84</sup> <http://FerihidayatdalamAhmadFedyaniSaifuddin%27revitalisasitradisimetafisik,masyarakatindigenusIndonesia.blogspot>. Diakses pada tanggal 9 Agustus 2020, h. 10.

## **Penguatan Adat Berbasis Ritual Keagamaan.**

### **1. Ta'lasl sebagai Ritual Keramat**

Sebagai suatu tradisi dalam masyarakat Negeri Kailolo, baik itu tradisi adat maupun tradisi-tradisi lainnya, tradisi ta'lasl tidak bisa dilepas pisahkan dari dimensi agama. Agama mampu berperan membentuk suatu ikatan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Hal ini disebabkan ada nilai-nilai yang mendasar pada aturan dan sistem di dalam kewajiban sosial, yang dikuatkan oleh tradisi adat dan agama, sehingga menjamin adanya kesepakatan bersama dalam sebuah masyarakat. Kesepakatan tersebut lahir dari suatu keyakinan adanya kekuatan spritual dan norma-norma dalam kehidupan secara turun temurun yang diyakini sebagai sumber dari sesuatu yang sakral, dan menjadi penuntun bagi masyarakat.

Dalam konteks ta'lasl sebagai suatu tradisi dari nilai tradisional, cara berpikir mengenai konsep integrasi sosial masyarakat Kailolo terlihat pada pelaksanaan ritual tahlilan tersebut sebelum ke karamat. Integrasi sosial ini tidak hanya berlaku dalam Negeri Kailolo saja, berupa keterlibatan mereka secara fisik dalam perlakuan acara tersebut. Tetapi sudah menjadi kebiasaan bahwa ketika ada acara ta'lasl dalam tradisi keramat, baik anak negeri yang tinggal di negeri maupun setiap anak Negeri Kailolo yang ada di kota (Pegawai Negeri Sipil maupun swasta) maupun perantauan, berkewajiban datang dan memberikan sumbangan berupa uang (*kasih bahageang*) kepada klen marga yang melaksanakan hajatan aroha tersebut. Tujuan dari diadakannya tradisi ta'lasl tersebut adalah saling menghormati dan menghargai dalam bentuk pemberian sebagai bagian dari sebuah sistem sosiabudaya. Hal ini terlihat ketika semua orang terlibat dalam mengikuti acara tahlilan, dan kebanyakan kerabat orang tua-tua dan anak muda yang telah kawin.

Sebagai salah satu istilah lokal (ungkapan masyarakat kailolo) Ta'lasl (bakul yang dibuat dari anyaman bambu) adalah sebuah wadah yang biasanya menjadi tempat penyimpanan makanan setiap hari, (orang tua-tua dulu memakainya) agar makanan tersebut terlindungi dari hewan atau binatang melata. Bisa juga dipakai sebagai tempat menyimpan bahan makanan, bila bepergian jauh, mencari ikan diseberang pulau dan itu butuh berminggu-minggu bahkan berbulan-bulan. Namun dalam perkembangan

kemudian, ta' lasi sudah tidak dipakai lagi, karna mencari ikan dengan perahu jaring tidak lagi di fungsikan, dan masyarakat mulai beralih fungsi ke lemari makanan yang terbuat dari kayu, bahkan dalam konteks kekinian, lemari kayu beralih ke lemari besi/aluminium. Karna itu, ta' lasi mengalami perubahan fungsi, dimana fungsi bahan awal dari ta' lasi itu sendiri, terbuat dari anyaman bambu, beralih fungsi ke loyang logam, sehingga dalam melaksanakan ta' lasi itu sendiri, loyang logam kemudian menjadi barang yang wajib ada untuk digunakan bagi setiap internal klen marga itu sendiri, dalam hal-hal yang berhubungan dengan tradisi ritual. Proses pelaksanaan ta' lasi tersebut, disesuaikan dengan hari, tanggal dan bulan. Jadi setiap klen marga yang melaksanakan ta' lasi tersebut terlihat ada perbedaan di antara mereka.



Gambar.VI. Peneliti sedang wawancara dengan salah satu tokoh adat Putiiman

Ketika peneliti menanyakan kepada salah satu tokoh adat, kenapa tidak dipakai lagi ta' lasi dalam bentuk anyaman bambu. Beliau kemudian menjawab :

“Kalo dulu bambu yang dianyam biasa dipakai par ta' lasi, tapi sekarang su barubah. Jadi su pake loyang sekarang. Karna dong pikir bambu harus pi ambil akang, jamur lae, su karing baru anyam akang. Tapi kalo loyang orang pi bali di pasar su dapa .karna su perubahan, jadi orang seng mau talalu repot lae, orang mau capat sa. Jadi orang pi bali loyang, karna su ada di pasar gampang”<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Wawancara dengan salah satu tokoh adat Ohorella, Bapa Ali Ohorella, tgl 17 juli 2020.

Dari hasil wawancara tersebut, terlihat ada perubahan pola pikir yang terjadi pada masyarakat Kailolo. Dimana kebiasaan masyarakat selalu menjadikan ta'las anyaman bambu yang tradisional itu, menjadi sesuatu yang harus dimiliki oleh setiap keluarga, ketika ada acara ta'las dalam klen/marga mereka. Seiring berjalannya waktu, cara tradisional (reproduksi adat) ta'las anyaman bambu itu sendiri, kemudian mengalami perubahan (dinamika) dan akhirnya secara perlahan-lahan masyarakat menjadikan loyang sebagai pengganti anyaman bambu.

Dalam hal pelaksanaan, ta'las sebagai tradisi ritual yang dijalankan oleh klen marga, selalu dikaitkan dengan klen leluhur dan karamat, dimana orang-orang yang terlibat dalam klen tersebut, menjadikan ritual, sebagai suatu kewajiban yang harus dipenuhi. Karena itu tradisi bahageang (do'a selamat) harus dilaksanakan bagi setiap orang yang terlibat di klen marga tersebut. Masing-masing kerabat yang terlibat dalam ritual ta'las, termasuk upuana yang sudah kawin diwajibkan memenuhi bahan makanan yang bervariasi, sesuai dengan yang diperintahkan oleh tetua dalam klen marga tersebut. Bahan makanan yang sudah ditaruh dalam loyang logam, oleh setiap keluarga dari klen tersebut, kemudian di bawah menuju ke atas melalui jalan raya menuju keramat. Sebagaimana salah satu tokoh adat Putiiman Bapak M. M mengatakan bahwa :

“Kalo di masa dulu. Orang-orang bawa Ta'las berjalan bersama-sama, pake hadrat, dan sebagean masyarakat ikut dari belakang sampe ke keramat. Tapi sekarang ta'las, orang pi ke karamat su pake motor. Jadi su berubah. Jadi karna acara itu biasa dimulai jam 12.00 siang, maka sebelum katong jarak karamat, orang tua-tua shalat berjama'ah di mushalla dulu, sebelah karamat. Setelah itu baru tahlilan di dalam keramat dan, memanjatkan do'a kepada Allah Swt dan Rasulullah Saw dan Ibu-Ibu yang membawa ta'las tadi taruh pisang sisor mengelilingi keramat, setelah itu, dilanjutkan di keramat sebelah dan dilakukan hal yang sama, kemudian masyarakat yang ikut dalam ritual itu, makan bersama-sama, setelah itu pulang<sup>86</sup>.”

Gambaran hasil wawancara tersebut, menunjukkan bahwa ada terjadi dinamika sosial, dimana transformasi ta'las kemudian beralih fungsi dari komunikasi solidaritas mekanik, yang melihat tradisi sebagai satu kumpulan kebersamaan, menjadi satu komunikasi organik solidariti (komunikasi personal), yang terisolir dari nilai-nilai tradisi. Pada konteks sistem sosial, Parson (dalam Wirawan) menekankan pada

<sup>86</sup> Wawancara dengan Tokoh Adat, M. M, pada tanggal 18 juli 2020.

integrasi di dalam sistem sosial itu sendiri, dan integrasi antara sistem sosial dan sistem personaliti di sisi lain. Jadi yang paling penting dari konseptualisasi sistem sosial adalah konsep pelebagaan ( pranata) yang secara relatif merujuk pada pola-pola interaksi yang stabil di antara pelaku-pelaku. Pola –pola tersebut secara normatif diregulasi dan dimasukkan ke dalam pola-pola kultural. Nilai-nilai yang lahir dari pola-pola kultural melahirkan dua cara ( 1 ). Norma-norma yang meregulasi perilaku peran dapat mereflesikan nilai-nilai umum dan keyakinan budaya. (2). Nilai-nilai kultural dan pola-pola lain dapat terinternalisasi ke dalam personalitas, dan oleh karenanya mempengaruhi struktur sistem kebutuhan, di mana pada gilirannya menentukan keinginan seorang pelaku untuk memainkan perannya dalam sistem sosial<sup>87</sup>.

Sementara itu menyangkut pelaksanaan ta'lati, dikeramat melalui observasi, penulis mendengar ada sebagian individu yang menyatakan bahwa proses ta'lati kadang-kadang menyalahi aturan agama, karnna makanan di taruh mengelilingi kuburan, setelah itu di makan, Disamping itu juga katanya, orang yang datang ke kerammat terlalu mensakralkan, sehingga tidak percaya lagi akan kekuasaan Allah Swt.

Konsep tersebut mengisyaratkan bahwa sebagai pelaku budaya, sekaligus pencipta budaya, manusia tidak hanya sebagai suatu mekanisme adaptif saja terhadap lingkungan sosialnya, tetapi juga sebagai alat ukur (prilaku yang baik) untuk memberi andil dalam penguatan sistem sosial berupa aturan, norma dan nilai-nilai sosialbudaya sebagai bagian dari aplikasi aturan adat maupun agama. Karna itu kemudian, aturan, norma dan nilai menjadi sesuatu hal yang perlu dipahami, dimengerti dan dipatuhi olehh setiap kln/marga yang ada di dalam masyarakat itu sendiiri, sehingga pemanfaatan bersama yang dirasakan oleh setiap klen/marga adalah bagian dari perwujudan mereka terhadap leluhurnya yang selama ini menjadi bagian yang tak terpisahkan .

---

<sup>87</sup> Ida Bagus Wirawan. Teori-teori Sosial Dalam Tiga Paradigma : Fakta Sosial, Defenisi Sosial dan Perilaku Sosial. Pn. Kencana, Surabaya, tahun 2012, h. 238-239.



Satu hal yang perlu dipikirkan bersama bahwa persoalan-persoalan tersebut perlu menjadi perhatian serius bagi klen-klen yang ingin menjadikan keberadaan identitas, untuk tetap di pertahankan bagi anak-anak cucu (upuana) sebagai bagian dari warisan sejarah masa lampau yang perlu diketahui bersama. Adat yang sampai saat ini masih tetap diperlakukan dalam hal-hal tertentu, adalah bagian dari merevitalisasi nilai-nilai kelokalan, yang bagi mereka tidak mungkin ditinggalkan dan tidak dibiarkan untuk ditaklukkan oleh peradaban asing. Karna itu ketika kita melihat di hampir semua suku etnis lokal berpandangan bahwa Adat sebagai sebuah tradisi, tentunya tidak boleh berubah dalam bentuk perubahan yang aksidental-historis. Suku Melayu-Minangkabau mengatakan '*Adat tak lekang oleh panas, tak lapuk oleh hujan*'.

Dari sekian modal yang dimiliki aktor, modal budaya dan modal sosial mempunyai andil besar dalam mendukung reproduksi lokal. Modal sosial yang dimiliki, berupa pranata sosial memberikan satu aturan nilai yang terbangun sesama, telah melahirkan solidaritas antar klen, maupun internal klen/marga itu sendiri. Sementara modal budaya berupa jaringan budaya yang sudah terjalin lama dan diwarisi secara turun temurun oleh sub-sub klen melalui apa yang biasa dilakukan berupa ta'las (anyaman bambu ; tempat makanan, ahaung guru ( tempat makanan tua-tua adat di rumah puusaka) dan maniang ( Maulud Nabi Saw), yang kesemuanya, tahlilan menjadi sarana awal setiap proses pelaksanaan ritual adat itu sendiri, telah melahirkan solidaritas mekanik ( budaya interaksi yang kuat ) dikalangan masyarakat secara menyeluruh.

Dalam praktik reproduksi budaya tersebut para aktor dalam keseharian hidup selalu menjunjung tinggi nilai tradisional yang tentunya, memiliki modal sosialbudaya, modal ekonomi, serta modal simbolik yang dimaknai dalam setiap pelaksanaan upacara adat untuk memperoleh akses tersendiri dalam memposisikan dirinya dan kelompoknya di setiap arena ritual-ritual adat itu sendiri. Dalam proses reproduksi budaya tersebut, modal sosial ( social capital ) menjadi konsep penting dalam solidaritas sosial untuk menunjang proses reproduksi lokal..

Modal sosial, yang merupakan satu bagian dari membangun interaksi sosial lewat sebuah arena, telah membentuk sebuah penguatan sosial yang mengatas namakan segelintir orang, dimana berkumpulnya orang-orang yang merasa berkuasa. Bagian dari konsep tersebut mengindikasikan bahwa ada kekuatan yang luar biasa, lahir dari sebuah arena, dimana kekuatan modal sosial telah menjelma menjadi sebuah “habitus” yang terbentuk secara alamiah dari persepsi, pemikiran, maupun tindakan sebagai suatu kecenderungan perilaku manusia.. Konsep ini kemudian menjadi sebuah upaya pemahaman mengenai unsur reproduksi adat sebagai fungsi budaya yang melihat agen/aktor sebagai sebuah struktur. Secara tak langsung mengisyaratkan bahwa proses reproduksi adat sebagai bagian dari budaya, telah melahirkan sebuah pemeliharaan pengetahuan dan pengalaman dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Agen-agen tidak bertindak dalam ruang hampa, melainkan di dalam situasi-situasi sosial konkret yang diatur oleh seperangkat relasi sosial yang obyektif. Pembentukan sosial apapun difungsikan melalui serangkaian arena ( reproduksi adat ) yang terorganisasi secara hirarkis. Mereproduksi fungsi adat sebagai ruang yang terstruktur dengan kaidah-kaidah keberfungsian sendiri, tentu tidak terlepas dari relasi-relasi kekuasaannya sendiri. Kendati setiap arena (Penguatan adat) relatif otonom, namun secara struktural mereka tetap homolog ( berbeda fungsi ) satu sama lain.

Semangat untuk melaksanakan adat tetap mewarnai kehidupan dinamika masyarakat Maluku, khususnya masyarakat Negeri Kailolo dalam melihat adat sebagai suatu konstruksi sosial, sehingga dalam mengkonstruksi pemahaman mengenai ritual-ritual adat maupun agama, masyarakat kemudian menjadi kanya sebagai suatu



kebiasaan yang diwariskan turun temurun, hingga kini dan tetap mengaplikasikannya di tengah-tengah masyarakat, walaupun mengalami sedikit perubahan. Hal ini dijelaskan oleh Mantan Saniri Negeri Kailolo A.M saat wawancara tanggal 18 Juni 2020 menjelaskan bahwa :

Kalo dulu Ketua Saniri Negeri sebagai Kepala Adat memberikan titah kepada marinyo, kalo ada matarumah yang mau biking ta'lasu atau maniang. Masyarakat sudah tau samua. Jadi jauh-jauh hari matarumah tersebut sudah mempersiapkan hal-hal yang berhubungan dengan acara tersebut. Sekarang ini sudah tidak ada lagi bagitu. Sudah perubahan. Matarumah sandiri-sandiri sudah biking ta'lasu atau maniang.<sup>88</sup>.

Gambaran wawancara tersebut, mengisyaratkan bahwa aturan adat memberikan satu kesepahaman yang kuat berupa nilai dan norma bagi masyarakat, dimana secara fungsional, masyarakat mengartikan nilai dan norma tersebut, dalam pola hidup sesama mereka, sebagai bagian dari mentransformasikan, norma dan aturan yang dimiliki bersama selama ini di masyarakat Kailolo.

Kepahaman dan proses menjalankan adat selama ini, menjadi bagian yang tak terpisahkan dari keinginan daerah, dalam hal ini Pemda Maluku, terkhusus Kabupaten yang ingin mengembalikan posisi negeri kepada posisi awalnya dengan membuat aturan berupa "Perneg" lewat keputusan yang dibuatnya. Ada beberapa kabupaten yang sudah telorkan "Perneg" yang intinya posisi negeri dengan berbagai perangkat aturan yang berhubungan dengan "Adat" menjadi perhatian penuh dari pihak kabupaten. Dengan adanya Otonomi Daerah tentu memberikan peluang kepada setiap Daerah yang ada di Maluku untuk melihat kembali posisi "Adat" menjadi skala prioritas, yang selama masa Orde Baru, eksistensi negeri adat kurang diperhatikan oleh pemerintah. Perubahan-perubahan dan pembenahan di tingkat desa khususnya desa adat mulai terjadi dengan mempersiapkan sistem pemerintahan negeri. Pada desa-desa adat yang tadinya mengalami perubahan dengan sistem pemerintahan desa sehingga terjadi elaborasi dalam struktur pemerintahan desa, mulai menfungsikan pranata-pranata social lewat lembaga-lembaga adat yang selama ini terabaikan karena terakomodir lewat rezim orde baru. Aspirasi masyarakat untuk

---

<sup>88</sup> Wawancara dengan mantan Ketua Saniri A.M, pada tanggal 18 Juni 2020

melakukan perubahan-perubahan ke arah sistem pemerintahan negeri akhirnya diakomodir oleh pemerintah daerah untuk dibuat sebagai suatu peraturan daerah sehingga dapat diberlakukan di seluruh wilayah Maluku sesuai dengan aturan-aturan yang telah dibuat oleh perwakilan masyarakat lewat pembahasan di tingkat Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Provinsi Maluku, kemudian di sesuaikan pembahasan pada tingkat Kabupaten. Hasil dari pembahasan di tingkat Kabupaten inilah, yang kemudian, diterjemahkan dan dihubungkan dengan sistem pemerintahan desa/negeri, Bapa Raja adalah merupakan salah satu faktor yang paling penting dalam menggerakkan masyarakat dan melaksanakan pembangunan negeri atau desa. Raja sebagai pemimpin negeri/desa dan juga pemimpin adat punya posisi sentral dalam membangun nilai dan aturan yang berhubungan dengan persoalan tradisi. Kedudukan dan peran Raja turut memberikan pengaruh yang besar terhadap pembangunan yang mengarah kepada penguatan aturan-aturan adat dalam masyarakat.

## **2. Simbol Rumah Pusaka dan Ahaung Guru (Klen/Marga).**

Rumah pusaka sebagai simbol adat sebuah masyarakat tradisional dari suatu klen/marga adalah sebuah persekutuan yang diwarisi secara turun temurun oleh pendiri suatu klen/marga itu sendiri. Keberadaan rumah pusaka adalah bagian dari sebuah identitas, dimana dalam perlakuan setiap kegiatan yang mengarah kepada ritual-riutal baik itu adat maupun agama, identitas rumah pusaka tetap menjadi pusat dari perlakuan kegiatan setiap klen/marga itu sendiri. Sementara ahaung guru (wadah makanan; dulunya papan) adalah bahagian dari proses ritual adat maupun agama, dimana tempat penyajian berupa aneka makanan yang disajikan buat tua-tua adat yang mengadakan proses ritual agama berupa tahlilan, kemudian makanan tersebut, khususnya ayam yang sudah di masak di prosesi oleh tua adat dan, kemudian dalam pembagiannya harus mendapatkan unsur keadilan sesuai fungsi keberadaan dan kedudukan tua-tua dalam rumah tau tersebut, di samping upuana sebagai bagian yang tak terpisahkan. Karna itu ada istilah “loyang besar” dan “loyang kacil dalam tatanan adat ahaung guru dalam rumah pusaka. Dalam artian bahwa yang disajikan dalam loyang kelihatan isinya mengandung nilai yang sesuai dengan norma (ahaung guru), sehingga perlu dipisahkan untuk tua-tua adat dan tua-tua agama.

Satu tradisi adat yang tidak bisa terlepas dari ritual berbasis keagamaan adalah pengangkatan seseorang, yang secara internal simbolis dianggap sebagai orang yang punya pengaruh kuat di kalangan klen/marga. Kesadaran akan hal tersebut di kalangan klen/marga, menjadi penguatan simbol, ketika sosok yang diinginkan punya kriteria tersendiri, yang oleh adat menjadi prasyarat mutlak yang harus dipenuhi, dihormati dan tidak bisa dibantah keberadaannya. Karna itu kemudian, apa yang sudah ditetapkan menurut adat, masyarakat klen/marga tetap menghormati dan mengikutinya. Sebagai pusat dari semua kegiatan klen/marga, keberadaan tetua yang dituahkan dalam klen/marga tersebut, tidak bisa dipisahkan dengan “Rumah Pusaka” sebagai tempat sakral, yang oleh klen/marga perlu menjadi perhatian khusus, ketika simbol kebersamaan yang dipunyai Rumah Pusaka menaungi sebuah klen/marga, yang menjadi identitas dari setiap klen/marga di Negeri Kailolo.

Dalam tradisi setiap klen/marga yang ada di masyarakat Negeri Kailolo, sebelum memilih salah satu diantara beberapa orang untuk menduduki “Rumah Pusaka”. Terlebih dahulu diadakan secara internal, pemilihan dalam marga matarumah tersebut. Jadi model pemilihan dalam memilih tua-tua adat dalam setiap klen di Negeri Kailolo, tidak dilihat dari sisi umur secara sosiologis, tetapi dilihat sisi adat dari rumah pusaka/soa yang antropologis. Sebagaimana di jelaskan oleh salah satu tokoh adat Putiiman Bp Moti sebagai berikut :

“Hubungan dengan kepala rumah soa/jurkus (juru kuasa). Pemilihannya dilihat sapa yang tertua atau sama-sama pangkat walaupun dia kacil tapi dia pangkat bapa, ya itu harus diutamakan bapa , bukan dilihat dari pada usia, tapi dilihat dari posisi di rumha soa. Contoh sehari dua ini ada pelantikan kepala rumah soa tuannay. Walaupun dia kacil tapi dia ;pangkat “Bapa”, dia dikukuhkan. Pada hal kasiannng dia lumpuh, dia seng bisa bajalan. Kalo dilihat dari pada usia, masih usia anak-anak 30 lah . Sementara ada yang su 80<sup>89</sup> ,

Gambaran dari hasil wawancara tersebut memperlihatkan bahwa pemahaman dan cara berpikir di setiap Rumah Pusaka/Soa oleh setiap klen/marga soa menjadi sesuatu yang secara turun temurun dipatuhi dan dihormati. Cara pemahaman semacam ini menjadi suatu aturan, dimana nilai keraifan lokal ( local wisdom) sangat dijunjung tinggi bagi setiap pemakai budaya, yang menjadikan adat sebagai acuan yang harus

---

<sup>89</sup> Wawancara dengan Bapak Moti M. pada tanggal 21 juni 2020

ditaati, dihormati bersama dalam setiap perhelatan acara dan upacara, mendudukan Tetua Adat dari klen/marga matarumah itu sendiri.

Dalam tradisi memasuki Rumah Tua/Pusaka prosesnya dimulai dengan menyembelih ayam pada pagi hari, sebagai suatu rangkaian prosesi “Ahaung guru”. Dilanjutkan prosesi tahlilan pada pagi hari, dengan intinya memanjatkan do’a kepada Allah Swt dan Rasulnya serta orang-orang tua dari Klen Nurlembe Kacil yang telah wafat, kemudian pada sore harinya, tahlilan kedua yang inti pokoknya sama dengan tahlilan yang pertama yakni berdo’a kepada Allah Swt dan Rasulullah Saw serta tetua dari klen Nurlembe Kacil yang telah wafat, agar tempat yang Insya Allah ditempati oleh Tua Nurlembe ( Tete Baim ) di Rumah Pusaka Nurlem Kacil, mendapat Perlindungan dan Syafaat dari Allah Swt, untuk senantiasa menjalankan amanah yang di titahkan kepadanya, dalam hal urusan pranata sosial, pranata adat dan agama.

Tahlilan pada malam harinya, dirangkaikan dengan pembagian ayam yang sudah disembelih pada pagi hari tersebut, yang oleh klen/marga Nurlembe Kacil disebut dengan istilah “ Proses Ahaung Guru”. Tradisi Ahaung Guru (tempat taruh makanan ) telah mengalami perubahan, dimana tempat ditaruhnya makanan waktu dulu, tempatnya berupa papan, tapi dalam kontek keknian, tempat papan diganti dengan loyang. Loyang yang sudah di taruh makanan dikhususkan untuk tahlilan kepada rumah pusaka yang merupakan bagian dari prosesi pengangkatan seorang tetua dalam satu klen marga tertentu untuk ddidudukan sebagai pemegang otoritas dari rumah pusaka tersebut. Tahlilan sebagai satu bagian proses, yang tidak bisa dipisahkan dari tradisi Ahaung guru, dimana ayam yg disembelih sebelumnya di simbolkan dalam bentuk pembagian yang sama dan diperuntukan secara adil dan merata, sesuai dengan silsilah di mana klen dan upuana berada . Ayam yg sudah di sembelih, sesuai dengan tradisi adat klen marga setempat (semisak Nurlembe Kacil) diritualan dalam bentuk tahlilan yang dilakukan pada malam hari sebagai bentuk dari proses Ahaung guru. Dalam rangka prosesi Ahaung Guru tersebut, salah satu tokoh adat dari marga Ohorella ( Bp Ali Ohorella ) menjelaskan bahwa :

Ayam harus di bagi sama, yang kanan di kanan, kiri di kiri, itu sama deng bilik kanan dan bilik kiri yang ada ditubuh manusia jang banya-banya lae, sayap kanan, ose bale ika akang deng paha kiri, dia salah jalur, tapi saat pembagian ada orang tertentu yang bisa bage ayam itu. Kenapa kanan di kana kiri di kiri

supaya satu rumah tau ini dia betul-betul berdiri kokoh , dia tidak lepas pisah . Sekaramg Ini ikat kanan di kiri taparego sudah. Akhirnya simbol kaco. Karena kanan di kiri di situ bisa terjadi hal-hal yang tidak diinginkan oleh syari'at, dalam hal ini, katong kaweng katong pung muhrim, kan bisa jadi juga, Iya to. Padahal itu tidak diperbolehkan , diaturan agama menerangkan,lalu seandainya katong kaweng katong pung muhrim, itu kan rahim, akan terjadi sesuatu , tidak terjadi di apa-apa, akan membuktikan bahwa katong ana-ana akan cacat, kan bagitu<sup>90</sup>.

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, terlihat bahwa gambaran hidup dan kehidupan yang kita lalui, tergambar dalam simbol ayam, yang merupakan bagian dari acara “ahaung guru”, menunjukkan dalam kehidupan ini, perlu ada keseimbangan dan keteraturan sosial yang perlu disadari bersama. Karna itu bagi siapa saja, dalam masyarakat Kailolo, bila tidak mengikuti aturan yang sudah disepakati bersama oleh para leluhur atau pendiri negeri ini (istilah tiga tungku; marga Tuanany. Usemahu dan Marasabessy) maka akan terjadi ketimpangan dan pada akhirnya membawa kepada carut marutnya keadaan yang dialami oleh masyarakat yang bersangkutan. Jadi semua pranata sosial yang mengarah kepada persoalan ritual-ritual adat dan agama, maka harus bersandar kepada Tetua para leluhur pendiri negeri ini ( Marga Tiga Tungku ).



**Gambar .VII : Peneliti sedang wawancara dengan salah satu Tokoh Adat klen/marga Ohorella.**

Sebagai matarumah (marga) tuan tanah (asli dari “Gunung Alaka” ), tentunya marga Tuanany dengan moyangnya “Tete Datuk Puriasa” sangat dihormati dan dikagumi di kalangan tokoh adat dan tokoh agama saat itu, tidak terkecuali masyarakat Negeri Kailolo di masa itu. Sehingga apa yang menjadi patokan dari jasa-jasa Beliau tersebut, kemudian, secara turun temurun mewariskan satu tatanan bagi masyarakat

<sup>90</sup> Wawancara dengan tokoh adat Ohorella Bp Ali Ohorella pada tanggal 25 juli 2020

Kailolo bahwa marga Tuanany sebagai salah satu dari tiga tungku matarumah, yang menjadi “Wadah” di mana semua prosesi yang berhubungan dengan adat maupun agama, selalu di nisbahkan kepada dua kekuatan adat dan satu kekuatan agama. Karna itu kemudian, “maniang” yang menjadi wadah pemersatu bagi setiap matarumah yang ada di Negeri Kailolo saat ini, harus ditaati dan di junjung tinggi, setiap musnifi yang dilakukan oleh tua-tua adat dan tua-tua agama dari keseluruhan mataruman, di setiap “Rumah Pusaka”, tidak terkecuali rumah “Pusaka Tuanany”, bahwa Matarumah Tuanany sebagai matarumah “Tuan Tanah” , yang kemudian, menjadi tolak ukur penentuan prosesi maniang di Negeri Kailolo ( Teun ;Sahapory ) ,sekaligus sebagai matarumah yang melakukan prosesi awal dari semua pelaksanaan maniang.

Keberlanjutan maniang, kemudian disusul oleh marga-marga yang lain, sesuai dengan kemunculnya matarumah tersebut di Negeri Kailolo. Sebagai wadah (tempat) yang biasa dilaksanakan prosesi adat maniang, rumah pusaka sebagai simbol klen/matarumah senantiasa menjadi alat ukur bagi setiap kegiatan yang berkaitan dengan ritual keadatan maupun ritual keagamaan. Karna itu kemudian, dalam menetapkan prosesi maniang di matarumah yang lain, selalu menjadi ukuran adalah berkumpulnya laki-laki yang sudah berkeluarga dari pihak paternal (bapa) dengan catatan bahwa ketika pihak laki-laki tersebut tidak memenuhi syarat sebagai bagian dari persyaratan melakukan maniang, maka diperlukan upuana (baik laki-laki maupun perempuan dari pihak Ibu) menjadi bagian tambahan untuk memenuhi persyaratan maniang tersebut.

Sebagai bagian transaksi dari fungsi sosial maupun budaya, maka upuana yang merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari prosesi maniang tersebut, menjadi kesadaran tersendiri, dimana semua hak dan kewajiban yang melekat padanya, menjadi bagian penting di dalam menjalankan tanggung jawab yang disertai kepadanya, dengan wajib membuat sesuatu berupa makanan ringan, sesuai dengan kemampuan yang bersangkutan (upuana), ketika selalu dihubungkan dengan seberapa jauh (ukuran material), keberlangsungan mencari hidup dan kehidupan . jadi boleh dibilang bahwa tidak kalah pentingnya juga tanggung jawab upuana dalam penguatan prosesi adat maupun agama. Transaksi sebagai fungsi sosialbudaya tentu memberikan penguatan njyranterse sendiri bagi siapa saja yang terikat dengan nilai, norma dan aturan yang telah

ditetapkan untuk di taati dan di junjung tinggi. Karna itu apa yang menjadi anjuran di setiap rumah pusaka oleh kesepakatan bersama, dan dijalankan oleh seorang tua adat pusaka yang oleh masyarakat Kailolo menyebutnya dengan “Tete Rumah Nyaini” ( orang yang dituakan duduk di rumah pusaka), maka harus wajib menjalankannya bagi setiap orang-perorang dalam komunitas tersebut.

Model transaksi dan kuatnya solidaritas di kalangan pihak laki-laki dan upuana (pihak ibu) menjadi alat ukur tanggung jawab terhadap “ Rumah Pusaka”, ternyata sama di rumahtau-rumahtau yang lain juga. Jadi ketika prosesi pelaksanaan maniang, hal yang samapun di lakukan oleh pihak maarga yang bersangkutan. Dalam arti matarumah siapa saja, Tua-tua Adat maupun Tua-tua Agama serta masyarakat lainnya diundang menghadiri prosesi maning yang dilaksanakan oleh salah satu matarumah tersebut. Hal ini dimungkinkan, karena hampir matarumah-matarumah yang ada di Negeri Kailolo, dari sisi nasab (asal usul) ada kaitan yang sangat kuat di antara mereka (masuk- keluar ; ada dari pihak ibu, maupun dari pihak bapak).

Dalam setiap acara “maniani” (sebutan lain dari maniang ; bahasa lokal) oleh para majlis di dalamnya tuua-tua adat dan tua-tua agama serta pihak laki-laki dari hubungan kekerabatan matarumah yang melaksanakan maniang tersebut, membaca barzanji, shalawat kepada Rasulullah Saw ( Ratibul Hadad) serta tahlilan dan diakhiri dengan membaca do’a, oleh salah seorang khatib atau imam (tua-tua agama) , semoga matarumah yang melaksaakan maniang tersebut, dijauhkan dari malapetaka, dilindungi oleh Allah Swt dan RasulNya serta senantiasa dalam menjalankan kehidupannya mendapat rezeki yang banyak.

Sedikit perbedaan antara Putiiman dengan Nurlembe , dimana puncak dari prosesi ritual maniang, sebagai bahagian dari prosesi budaya, selalu diselingi dengan prosesi simbolis yang menjadi penanda masing-masing matarumah tersebut. Prosesi budaya tersebut, tidak bisa dilepas pisahkan dari ritual maniang, karna secara simbolis terkandung makna bahwa identitas yang dibangun oleh matarumah Putiiman maupun Nurlembe menjadi bagian dari proses transmisi budaya dan sosial dalam kehidupan masyarakat Kailolo sehari-hari. Secara sosio- antro, keberadaan maniang di dua marga (matarumah) besar ini menjadi penting keberadaannya, bagi masyarakat Kailolo dari matarumah yang lain. Hal ini dikarenakan bahwa prosesi maniang yang dilaksanakan

oleh dua kelompok besar matarumah, merupakan bahagian puncak dari semua prosesi maniang yang di laksanakan selama sebulan pada bulan Rabi'ul Awal , di tengah-tengah masyarakat Kailolo itu sendiri. Karna itu kemudian, pelibatan masyarakat menjadi penting, terutama keberadaan upuana-upuana yang bertebaran diberbagai pelosok negeri, mereka datang untuk saling berbagi ditengah-tengah prosesi ritual maniang mereka, sambil mengingat kembali dari mana dan kemana fungsi-fungsi itu semua berada sebagai sebuah identitas. Dalam kerangka prosesi maniang dari kedua matarumah besar ini, salah satu tokoh adat Bp Ali Ohorella menjelaskan bahwa :

“Tradisi matarumah nurlembe dengan maniannya, berdiri dengan “halatotu” atau “manyiang halatotu” ( biking makanan). Artinya Ibu-ibu Nurlembe dorang bawa beras dan mencuci di waeriang. Setelah beras masak, dibagi-bagi buat marga yang ada di masyarakat. Tradisi Pa usa usala (saling colek dengan abu tungku) antara pihak ibu (upuana) dengan pihak laki-laki (patron klien). Tradisi ini dimulai pagi hari sampai siang hari”<sup>91</sup>.

Gambaran hasil wawancara tersebut, bagi peneliti dilihatnya sebagai sebuah tradisi yang bagi keseluruhan ikatan matarumah, menjadi penguatan tersendiri, yang berakhir dengan keberadaan dua mata rumah besar sebagai penutup dari semua acara ritual maniang dengan aturan dan nilai, belandasan adat dan agama. Hal ini secara struktur fungsional mengisyaratkan bahwa tiga tungku yang merupakan satu kesepahaman (tuanany, usemahu dan marasabessy) berbagai matarauman dalam masyarakat Kailolo , telah menjadi kerangka acuan dalam cara berpaham, cara berpikir dan pola perilaku, yang kemudian menjadi panutan bagi keseluruhan masyarakat Kailolo.

Sementara konsep maniang dalam penelitian Ibu Fitri Marasabessy, beliau menjelaskan bahwa Tradisi manian Soa Putiiman dengan acaranya yaitu *Manian Bunga Lilin* atau kembang keindahan. Pada sore hari para rumah tauwi akan membawa berbagai tamelan kerumah soa putiiman selanjutnya imam masjid, tokoh agama dan pata tetua adat membacakan barazanji, salawat, tahlilan dan do'a keselamatan di rumah Soa puti iman. Pada malam hari aka ada bunga lilin (kembang keindahan) yang akan diarak-arakkan dari ujung negeri kerumah tau putiiman, diantaranya kembang disangkut sejumlah uang yang namanya do'a selamat (makan ruh halus atau jasad)

---

<sup>91</sup> Wawancara dengan tokoh adat Bpk Ali Ohorella, pada tanggal 29 Mei 2020.



yang dihantarkan oleh marga lain. Setelah acara rumah lili ada satu perjalanan yang disebut *teuna urui* (masuknya semua teon) dari semua marga dengan bentuk lambang atau simbol dari setiap rumah tauw yang masuk *Dipalamai* (disambut) oleh perahu *rusuwaka* (lambang teon putiiman). Kemudian oleh mereka dipanggil satu persatu sesuai dengan Rumah Tauw yang terlebih dulu datang dan menetap membentuk rumah tauwi mereka di negeri Kailolo untuk naik atau masuk ke dalam panggung dengan berbagai tari-tarian adat dari masing-masing marga dengan bentuk-bentuk lambang atau symbol dan cerita tentang asal usul marganya yang disambut marga Marasabessy Putiiman. Adapun arti atau symbol dalam merayakan acara ritual *Manian* di Marasabessy Putiiman ini yang biasa di sebut Kembang Keindahan atau Bunga Lilin yang pada dasarnya *Manian* ini sering menampilkan berbagai macam tari-tarian dari berbagai macam marga dengan lambangnya masing- masing sesudah pembacaan Berzanji dan tahlil pada umumnya<sup>92</sup>.



Ket. Gambar : Seorang wanita sedang mengkeku teun perahu *rusuwakan* (simbol matarumah Putiiman).

<sup>92</sup> Lihat : Fitriah Sanny Marasabessy. *Skripsi* "Tradisi Manian Dalam Perayaan Maulid Nabi Muhammad Saw Di Negeri Kailolo, Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah, IAIN Ambon, thn 2014, h. 55.

*Rusuwakan* berupa perahu yang sedang di taruh di atas kepala seorang upuana adalah simbol dari matarumah putiiman, dimana setiap diadakan prosesi adat maniang, simbol tersebut selalu diikuti sertakan disertai dengan tarian. Jadi tarian maniang lilin dimaknai sebagai sebuah tarian penyambutan, karna itu tarian ini ditari oleh kelompok upuana dari pihak ibu dan pihak laki-laki (patron klien) dengan menarikan sesuai irama hadrat dengan tari yang indah.

Sebagai penutup selingan dari acara inti (prosesi maniang rumahtau putiiman) dari semua prosesi maniang matarumah-matarymah yang ada di dalam Negeri Kailolo, maka semua teon dari matarumah-matarumah kemudian masuk (teuna urui) dengan simbol-simbolnya masing-masing dan *dipalamai* (disambut) oleh matarumah putiiman dengan simbol perahu *rusuwakan* (teun matarumah putiiman).

Menyangkut persoalann “maniang” , maka apa yang dilakukan dalam “ahaung guru” punya kaitan erat sama sekali dengan “maniang” sebagai bagian dari ritual menyambut “Maulid Nabi Muhammad Saw”. Dua rangkaian ini, merupakan satu kesatuan yang kuat. Rumah Pusaka sebagai bagian dari simbol klen/marga dalam setiap kegiatan, baik itu ritual adat maupun ritual agama menjadi sentral dalam setiap kegiatan klen//marga. Karna itu setiap ada perayaan menyangkut Maulid Nabi Muhammad Saw, sebagai bagian dari kelahiran Beliau, masyarakat Negeri Kailolo kemudian menjadikan Rumah Pusaka/Soa sebagai bagian dari kegiatan “maniang” yang dimaksud. Sebagaimana yang dijelaskan oleh salah satu tokoh adat Putiiman Bapa Moti sebagai berikut

Dalam praktek adat deng agama, Rumah Pusaka biasa di pakai untuk acara maniang, contoh dalam maniang (mauled) dua marga (matarumah) besar masing-masing biking. Jadi seorang penjaga Rumah Pusaka penting sekali , kalo ada ritual adat ahaung guru, maniang dan, ta' lasi ,masing-maasingg marga bias biking akang<sup>93</sup>.

:

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, terlihat bahwa ritual yang berhubungan dengan adat maupun agama, kemudian menjadi penting di dalam penguatan klen/marga, karna tradisi yang selama ini dilakukan menjadi bahagian penting dari acara maniang (aroha) klen/marga secara turun temurun. Karna itu kemudian menjadi kewajiban bagi setiap klen/marga, ketika datangnya perayaan “Maulid Nabi Saw” atau bagi masyarakat

<sup>93</sup> Wawancara dengan tokoh adat Bp Moti Marasabessy pada tanggal 15 Mei 2020

Kailolo menyebutnya dengan “Ma niang”, setiap komunitas marga melakukan proses dengan berbagai cara, sesuai dengan tradisi yang dilakukan selama ini dari moyang mereka.

Dalam hal “maniang isnen” (aroha), masing-masing klen//marga melaksanakan sendiri-sendiri berdasarkan hari, tanggal dan bulan disesuaikan dengan keberadaan klen/marga yang bersangkutan. Jadi pelaksanaan “maniang” (Maulid Nabi Saw) yang ada di kailolo, merupakan perwujudan dari sebuah tradisi dengan ritual-ritualnya, yang diwariskan secara turun temurun. Karna itu masyarakat Kailolo menyambut datangnya kelahiran Nabi Muhammad Saw penuh dengan suka cita, disertai dengan acara-acara ritual sebagai bagian dari acara adat yang oleh masyarakat setempat menyebutnya dengan istilah “Manyiang”,

Manyiang merupakan simbol identitas sebuah matarumah menyatunya upuana-upuana (anak-anak cucu) yang pelaksanaan biasanya diawali setiap tanggal 12 Rabiul Awal. Jadi sebagai ritual yang dilaksanakan setiap tahun, oleh masyarakat Kailolo jauh-jauh hari sebelumnya sudah disibukan dengan mempersiapkan hal-hal yang nantinya berhubungan dengan proses maniang yang sakral tersebut.

Menjadi keunikan tersendiri, kemudian maniang yang diselenggarakan oleh Matarumah Marasebessy Nurlembe dan Matarumah Ohorella Salamun, dimana masing-masing dari keduanya mempunyai prosesi yang berselisih tanggal, di lihat dari tanggal pelaksana. Bagi Matarumah Marasabessy Nurlembe prosesi maniang diawali pada tanggal 27 bulan di langit<sup>94</sup>, dimana hal tersebut tetap bertahan, dan menjadi kebiasaan bagi marga marasabessy Nulembe (besar) disetiap perayaan maniang. Tapi ada kalanya ketika pada tanggal 27 bulan di langit, disaat Nurlembe punya waktu maniang (marasabessy besar), bisa berpapasan dengan marga Ohorella, atau bisa juga melewati hari. dan dua marga ini sering ketemu di waktu hari senin. Sementara marga Ohorella tetap bertahan dengan hari senin, baik itu di tengah bulan berjalan maupun diakhir bulan. Bila mana dihitung hitung jatuh di bulan lain berarti ohorella tdk kebagian maniang lae, karna bukan hari seenin di bulan berjalan tersebut. Oleh karena itu, prosesi maniang yang bagi marga Ohorella, hari senin tidak bisa tidak, tetap dilaksanakan. Sebagaimana dijelaskan oleh salah satu tokoh adat Bp Ali Ohorella bahwa

---

<sup>94</sup> Bulan di langit yang dimaksud dalam hal ini seperti perhitungan bulan dalam Islam ( hisab)

“Matarumah (marga) Ohorella dalam melaksanakan maniang, itu beda dengan marga Nurlembe. Katong Ohorella tetap bertahan dengan hari senin, mau dia awal bulan, tengah bulan maupun akhri bulan. Sedangkan Matarumah Nurlembe tetap tanggal 27 bulan di langit . Karna sudah turun temurun, katong pung moyang sudah tentukan hari senin. Itu karna katong pung moyang masuk menyeberang dari Tulehu ka Kailolo hari senin. Jadi biasa katong marga Ohorella di panggil dengan sebutan “maniang isneini”<sup>95</sup>.

Gambaran wawancara tersebut, mengindikasikan bahwa penentuan hari, tanggal dan bulan menjadi persoalan penting di dalam proses pelaksanaan maniang, karna ada perbedaan waktu dan tanggal. Walaupun begitu, tidak menutup kemungkinan, ada bertabrakan (berpapasan) harinya di antara kedua marga tersebut dalam melaksanakan maniang. Dilihat dari sisi fungsi sosialbudaya keperbedaan waktu, hari dan tanggal dalam prosesi maniang, bagi matarumah-matarumah yang ada di masyarakat Kailolo, tidak terkecuali matarumah Nurlembe dan Ohorella memberikan pengertian bahwa ada kesaling pahaman yang begitu kuat di antara matarumah-matarumah tersebut sebagai bagian dari modal budaya (capital culture) di wilayah arena , di mana kekuasaan masing-masing matarumah (aktor) membijaki sebuah penerapan yang berkaitan dengan prosesi yang sedang mereka jalankan.

### **I. Merevitalisasi Reproduksi Fungsi Adat Dalam Politik Lokal Negeri Kailolo**

Jauh sebelum ada pembagian dan perebutan kekuasaan wilayah-wilayah di Indonesia secara umum, ada kehidupan yang sangat harmonis dimana manusia hidup berkelompok secara aman dan damai tanpa ada pergolakan namun sudah memiliki pemimpin yang sangat di hormati dan dihargai. Namun kehidupan bersama mampu diluluh lantakkan oleh para penjajah yang masuk di Indonesia dengan misi menguasai sebagian besar sumber daya alam yang berlimpah. Namun nilai persatuan dan kesatuan yang dimiliki oleh orang-orang di Nusantara mampu memutus mata rantai yang dibentuk oleh para penjajah tersebut. ketika para penjajah pergi, mungkin saja banyak hal yang dibawanya juga pergi namun banyak hal juga yang diwariskan kepada masyarakat di Nusantara antara lain adalah berpindahnya masyarakat dari satu agama ke agama yang lain. selain itu, benih-benih kekuasaan yang ditanamkan juga tidak kalah suburanya tumbuh di kalangan masyarakat sehingga mampu memecah belah

---

<sup>95</sup> Wawancara dengan tokoh adat, Bpk Ali Ohorella, pada tanggal 12 Juni 2020

persatuan di kala itu.

Keinginan besar para penjajah untuk menguasai sebagian besar wilayah Indonesia menumbuhkan keinginan besar juga dari kelompok masyarakat untuk mempertahankan wilayah-wilayah yang ada di Indonesia. Keinginan untuk menguasai dan keinginan untuk mempertahankan wilayah yang menjadi kekuasaannya inilah yang secara tidak sadar sudah menumbuhkan terbentuknya pemikiran politik dalam masyarakat meskipun dalam tataran yang masih sangat sederhana. Pemikiran politik yang tumbuh dalam masyarakat lokal (Indonesia) saat itu hanyalah untuk mempertahankan apa yang mereka punya dengan menggunakan prinsip persatuan dan kebersamaan.

Proses demokratisasi di negara-negara Eropa Barat, ternyata bersumber dari politik lokal kaum aristokrat, para tuan tanah, yang berjuang melawan kesewenang-wenangan kekuasaan mutlak raja mereka. Sementara di negara-negara lainnya, di Eropa Timur, pasca perang dunia II memproklamirkan diri menjadi negara demokratis. Menyusul upaya pemisahan negara-negara bagian dengan memerdekakan dirinya sendiri (negara-negara Balkan, negara bagian Uni Soviet, dan sebagainya). Artinya sejarah perkembangan demokratisasi di negara-negara yang diklaim sebagai sumber lahirnya demokrasi berpangkal dari politik lokal.<sup>96</sup>

Tidak berbeda jauh dengan sejarah demokratisasi masyarakat Barat, di negara berkembang yang bergulat memperjuangkan diri lepas dari cengkeraman penjajah kolonial seperti Spanyol, Portugal, Inggris, Perancis, dan Belanda di negara-negara semenanjung Liberia (Amerika Selatan), selalu penuh dengan gejolak politik lokal mempertentangkan antara kekuasaan kapitalis milik para tuan tanah (*latifundista*) dengan kaum sosialis revolusioner berjuang atas nama rakyat. Sedangkan di negara-negara di Afrika, dan Asia Timur, perjalanan menuju demokrasi masyarakat merangkap penuh dengan perjuangan kelompok-kelompok etnik untuk memperebutkan sumber-sumber kehidupan yang tersebar luas di wilayahnya.<sup>97</sup>

Negeri Kailolo pun dalam sejarah tidak luput dalam dinamika politik lokal yang dimulai dari tinggal di sebuah tempat yang bernama Ama Hatua, kala itu belum ada

---

<sup>96</sup> Sudirman, *Dinamika Politik Lokal dan Social Capital*, Jurnal *Academica Fisip Untad*, Vol. 04 No. 01 Februari 2012. Hal 742

<sup>97</sup> *Ibid*, hal. 743

namanya Negeri Kailolo. Menurut Bapak **Ali Ohorella** dalam kegiatan FGD, mengatakan bahwa: di gunung Masih merupakan ada sekelompok masyarakat *Uli Hatuhaha* (*Hatu* berarti batu, *Haha* berarti di atas) yang hidup rukun bersama saudara lainnya *Ama Rima Hatuhaha Lou Nusa* yang memiliki arti sebagai berikut: *Aman* artinya Negeri atau Desa, *Rima* artinya lima, *Lou* artinya bersama dan *Nusa* artinya pulau jadi dapat diartikan sebagai Kehidupan bersama lima negeri dalam satu pulau yakni Pulau Haruku. Lima bersaudara yang hidup berdampingan secara damai.

Kehidupan bersama yang dijalankan di gunung mulai menggeliat manakala Uli Hatuhaha didatangi oleh para penyebar agama Islam. Masyarakat yang awalnya masih animisme mulai mengenal agama dan masuk agama Islam. Hal ini dibuktikan dengan adanya makam para wali di Pulau Haruku yang jumlahnya kurang lebih 20 makam (tahun 1051). Datangnya para wali ini secara tidak langsung mulai terbentuk stratifikasi dalam masyarakat seperti yang diajarkan dalam Islam bahwa dalam satu masyarakat dibutuhkan *Umara* (Pemimpin). Tahun 1182, terjadi pergolakan dalam masyarakat yang menyebabkan masyarakat Uli Hatuhaha mulai turun dari *Amahatua* ke *Amalaina* untuk melakukan *Musnifi* (Rapat Akbar) untuk membahas analogi hukum adat karena ada lima bersaudara, maka sudah seharusnya masing-masing orang memiliki rumah *soa* dan semua harus memiliki adat istiadat yang sama seperti adat *Baniang* (Perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW) dan adat perkawinan. *Musnifi* ini kemudian memutuskan 2 *ipi* (keputusan) tentang pemberian nama dan pembagian wilayah tempat tinggal mereka di pesisir pantai. (Penjelasan dari Kepala Saniri Negeri Hasil FGD tanggal 10 Juli 2020)

Penjelasan tersebut menggambarkan bahwa sejak jaman dahulu di Negeri Hatuhaha sudah terjadi demokratisasi dalam bentuk *Musnifi* (Rapat Akbar) di mana didalamnya terjadi diskusi dan pengambilan keputusan yang berdampak besar bagi masyarakat saat itu hingga kini. Sama halnya dengan yang terjadi di Negeri Kailolo sesuai dengan penjelasan dari Bapak Ali Marasabessy tentang penentuan pemimpin (Umara) yang mana terjadi diskusi yang menghasilkan 3 tungku karena hanya ada tiga marga yakni, Marga Marasabessy, Marga Tuanany dan Marga Usemahu yang disebut sebagai 3 datuk yang pertama kali menginjakkan kakinya di negeri Hatuhaha terutama di Kailolo antara lain: (1) Datuk Zainal Abidin Hatuwali, (2) Datuk Puriyasa Syekh

Sultan Ilyas dan (3) Aki Pai Syekh Ismail.

Falsafah “*Hidop Orang Basudara*” dan “*Yang Kacil Hormat Yang Basar Yang Basar Sayang yang Kacil*” yang menjadi Landasan Kultural masyarakat dijalankan hingga saat ini di mana menurut Bapak Ali Marasabessy bahwa selalu dianjurkan agar posisi raja sebaiknya dari kalangan masyarakat yang memang sudah dibagi untuk menjadi pemimpin atau Raja juga sebaiknya dari kalangan orang tua berumur di atas 60 tahun dengan maksud bahwa ketika orang yang lebih tua memimpin maka setiap titahnya kan di dengar dan dilaksanakan oleh masyarakat. Berikut penjelasan Bapak Ali Marasabessy pada saat FGD di lakukan.

“Paleng bagus kalo raja itu yang su umur 60 taong kaatas supaya masyrakat bisa iko antua pung parentah deng kalo orang su umur bagitu tu kan su lebe dewasa deng bijaksana kalo ambil keputusan”<sup>98</sup>.

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa adat yang sudah disepakati bersama masih tetap dijalankan, segala sesuatu yang sudah ditetapkan dalam *Musnifi* dipatuhi meskipun sudah terjadi regenerasi. Struktur yang ada dalam adat tetap dijalankan dengan memegang teguh landasan kultural yang dimiliki sehingga dibutuhkan kemampuan seorang raja dalam memimpin dan mengambil setiap keputusan demi kemakmuran masyarakatnya. di sini, peran raja sebagai aktor yang akan menentukan keberlanjutan adat istiadat dan adat akan direproduksi oleh generasi berikutnya dengan menggunakan pengetahuan yang telah didapatkannya dalam masyarakat atau dunia pendidikan yang telah ditempuhnya secara resmi.

Menurut Giddens bahwa: ada hubungan antara tindakan agen (aktor) dengan kekuasaan. Menjadi agen berarti harus mampu menggunakan gugusan kekuasaan kausal termasuk mempengaruhi kekuasaan-kekuasaan yang disebarkan oleh orang lain. suatu tindakan tergantung pada kemampuan aktor dalam mempengaruhi keadaan atau rangkaian peristiwa yang pernah terjadi sebelumnya. Aktor tidak lagi bisa berbuat seperti itu jika dia kehilangan kemampuan untuk mempengaruhi. Hubungan antara dua konsep ini tidak untuk saling meniadakan namun menjadi dualita struktur dalam hubungan kekuasaan.dengan cara berikut. Sumber daya (yang difokuskan melalui signifikansi dan legitimasi) merupakan sifat-sifat sistem sosial yang terstruktur. Dalam

---

<sup>98</sup> Wawancara FGD dengan tokoh adat Bp Ali Marasabessy pada tanggal 10 Juli 2020..

konsepsi ini, penggunaan kekuasaan bukanlah satu sumberdaya, sumber daya hanyalah media yang digunakan untuk melaksanakan kekuasaan, sebagai unsur rutin kesegeraan suatu perbuatan reproduksi sosial.<sup>99</sup>.



**Gambar VIII Fokus Group Diskussion masyarakat adat Kailolo**



**Gambar . X. Para Peneliti sedang mendengar diskusi dalam ruang FGD.**

Seiring berjalannya waktu, sistem pemerintahan di Kailolo memang tetap

<sup>99</sup> Anthony Giddens: The Constitution of Society, Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial, tahun 2003, Penerbit: Pedati, Pasuruan. Hal. 18-19



menjalankan perintah adat. Terlihat dengan adanya prinsip kebersamaan dalam memimpin negeri Kailolo yang mana posisi raja tetap digilir sesuai dengan tiga marga yang ada dan jika ada yang melanggar adat maka tetap berlaku sanksi dalam hukum adat. Hal ini sesuai dengan penjelasan dari Bapak Ali Marasabessy sebagai berikut:

“Pada tahun 1380 ada 5 negeri yang jumlah penduduknya sudah ratusan sehingga terjadi pengangkatan raja. Yang pertama, Latu Maatita dari Tuanaya sedangkan himpunan nurlembe Marasabessy yang dianggap memiliki hak terbesar menunjuk Tuanany par jadi raja, abis jadi raja Tuanany kembali dan mengatakan ada baiknya raja ini beta serahkan saja kembali par Marasabessy setelah itu tahtanya diserahkan kepada Usemahu maka Usemahu jadi raja saat itu. Raja Hatuhaha e.. bukan Kailolo. Setelah Usemahu jadi raja, pada tahun 1511 Portugis masuk dan terjadilah *Musnifi* (Rapat Akbar) untuk memilih seorang raja. Waktu persidangan, ketua sidang bertanya, sapa yang jadi kapala? Musnifi dan saya. Kapan lembaga ini dibentuk? Jawabnya tidak jelas. Hal ini menyebabkan Nurlembe sebagai pemegang hak Veto dicabut dan yang jadi raja adalah Tuananya. Pada saat Tunaya berkuasa terjadi pelanggaran terhadap adat yaitu, dalam adat *maniang* setiap orang membawa 1 ekor ayam (1 ekor 1 jiwa) namun lama kelamaan yang terjadi adalah 1 jiwa 8 ekor ayam. Karena sudah melanggar adat maka *Nurlembe* ambil alih”<sup>100</sup>.

Penjelasan diatas, bahwa ada upaya untuk mereproduksi adat namun karena cara yang dipilihnya salah, maka pada prinsipnya masyarakat di Negeri Hatuhaha umumnya jika terjadi pelanggaran terhadap adat maka tetap akan mendapatkan sanksi adat. Menurut Giddens bahwa struktur merupakan sumber yang bersifat mengekang, maksudnya bahwa struktur memberikan batas pada ruang dan waktu di dalam sistem sosial. Selain itu, struktur juga dapat memperlihatkan ekspresi dari adanya bentuk bentuk dominasi dan kekuasaan. Pada titik ini struktur memiliki ambiguitas dimana selain bersifat mengekang juga memiliki sigat membebaskan. Dalam teori Strukturasi ini, pembentukan agen (aktor) dan struktur bukan dari fenomena yang saling terpisah melainkan lebih kepada memperlihatkan adanya kesatuan atau dualitas.<sup>101</sup>

Pemberian hukuman terhadap anggota masyarakat yang melanggar adat dan sang pelanggar mematuhi dengan kesadaran penuh merupakan sebuah keteraturan yang tercipta dalam masyarakat bahwa kesadaran yang muncul tidak luput dari sikap solider yang menjunjung tinggi nilai-nilai adat yang dipatuhi bersama. Solidaritas meniscayakan kesadaran kolektif yang mampu menggerakkan orang lain untuk

<sup>100</sup> Wawancara FGD dengan tokoh adat Bp Ali Marasabessy pada tanggal 10 Juli 2020.

<sup>101</sup> Ibid. hal. 20

melakukan sesuatu secara bersama-sama atau individu sesuai dengan apa yang diinginkan oleh orang banyak. Artinya bahwa terjadi kesadaran kolektif karena agar terjadi b maka orang akan melakukan a terlebih dulu. Kesadaran ini terbentuk pada skala yang lebih besar sehingga siapapun yang melakukan bersama-sama, maka responnya adalah sebuah bentuk kerja sama. Sejumlah istilah yang erat kaitannya dengan konsep solidaritas sosial yang dibangun oleh Emile Durkheim diantaranya integrasi sosial (*social integration*) dan kekompakan sosial. Secara sederhana, fenomena solidaritas sosial menunjuk pada suatu situasi keadaan hubungan antar individu atau kelompok yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama serta diperkuat oleh pengalaman emosional bersama.<sup>102</sup>

Durkheim juga menghubungkan jenis solidaritas pada suatu masyarakat tertentu dengan dominasi dari suatu sistem hukum. Ia menemukan bahwa masyarakat yang memiliki solidaritas mekanis hukum sering kali bersifat *repressif*: pelaku suatu kejahatan atau perilaku menyimpang akan terkena hukuman, dan hal itu akan membalas kesadaran kolektif yang dilanggar oleh kejahatan itu; hukuman itu bertindak lebih untuk mempertahankan keutuhan kesadaran. Sebaliknya, dalam masyarakat yang memiliki solidaritas organik hukum bersifat *restitutif*: ia bertujuan bukan untuk menghukum melainkan untuk memulihkan aktivitas normal dari suatu masyarakat yang kompleks.<sup>103</sup>

## **J. Reproduksi Adat dan Keteraturan Sosial Dalam Simbol Budaya Orang Kailolo.**

Kesepakatan yang dilakukan oleh masyarakat Hatuhaha di gunung hingga turun ke pesisir pantai dilakukan melalui sebuah proses musyawarah (*Musnifi*), dimana musyawarah menghasilkan berbagai keputusan yang mengikat seluruh anggota masyarakat yang mendiami negeri Hatuhaha. Salah satu keputusannya adalah melaksanakan adat harus sama untuk semua negeri dan sanksi yang akan dijatuhkan bagi pelanggar adat pun secara jelas akan dilakukan melalui sebuah proses persidangan. Hal ini menunjukkan bahwa adat berfungsi untuk mengatur pola hubungan dan cara bagaimana masyarakat memahami dan berperilaku dalam setiap sendi kehidupan.

---

<sup>102</sup> Taufik Abdullah dan A.C. Van Der Leeden, 1986: Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas, Pen: Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, hal. 81 – 100

<sup>103</sup> Ibid, hal. 125

Hal tersebut menggambarkan adanya keteraturan sosial dimana seluruh masyarakat mematuhi nilai dan norma yang berlaku dalam masyarakat tanpa kecuali dan musyawarah sudah dijadikan sebagai pola karena keputusan bersama dalam *musnifi* dianggap mampu mengatasi dan mengantisipasi perubahan sosial yang berdampak pada hal negatif'

Jadi bagi masyarakat Kailolo, konsep *Musnifi* (pertemuan besar atau musyawarah) yang menjadi kesepakatan besar lima negeri di pegunungan Alaka, kemudian menjadi sikap turun temurun di dalam menyikapi setiap norma, nilai dan aturan yang berkembang di masyarakat Kailolo. Karna itu setiap ritual yang berhubungan dengan adat maupun agama, konsep *musnifi* (musyawarah) menjadi pedoman dalam setiap proses pelaksanaan ritual adat maupun ritual agama.

Hal ini terlihat dalam setiap langkah dan perilaku masyarakat Kailolo, ketika mengadakan setiap aktivitas yang berkaitan dengan kepentingan negeri maupun kepentingan komunitas-komunitas yang ada di dalam klen/marga itu sendiri, berhubungan dengan proses pelaksanaan ritual adat maupun agama.

Keberadaan musnifi (pertemuan besar) adalah salah satu bentuk proses untuk membicarakan setiap pertemuan penting, terkait dengan urusan keseluruhan negeri. Karna itu kemudian, setiap persoalan yang menyangkut tentang negeri baik itu menyangkut adat maupun agama, maka musnifi sebagai alat ukur memberikan sebuah penyatuan pendapat masyarakat negeri Kailolo. Misalkan awal maniang sudah di sepakati sejak dulu hingga kini melalui musnifi orang tua-tua dahulu yang menyatakan bahwa awal maniang adalah marga Tuanany yang membuka maniang awal, tepatnya pada tanggal 12 Rabi'ul awal pada setiap tahun . Hal ini di karenakan

Gliford Geertz melihat kebudayaan sebagai jaringan makna simbol yang dalam penafsirannya perlu dilakukan suatu pendeskripsian yang sifatnya mendalam (*thick description*). 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 dan terungkap dalam bentuk-bentuk simbolik yang dengannya manusia

berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan.<sup>104</sup>

Mereproduksi adat dalam ruang simbolitas adat itu sendiri, menjadi bagian dari simbol lokal, telah memberikan satu acuan dasar yang mengarah kepada persoalan2 perilaku tradisional yang dahulu dianggap sebagai satu kerangka dasar yang tidak boleh dilanggar. Karna itu kemudian masyarakat selalu mensandarkan nilai dan aturan tradisional menjadi sesuatu yang sakral. Di mana nilai simbolitas, yang tadinya dari anyaman bambu ke loyang tidak menyurutkan esensi ritual adat keagamaan. Bahwa kemudian, reproduksi simbolitas yang baru ini (nilai loyang) ternyata melahirkan satu sandaran kesepahaman yang sama dalam melihat aktivitas –aktivitas ritual adat demi efisiensi waktu dan makna yang terkandung di dalam ritual adat tersebut. Karna itu kemudian, nilai-nilai kearifan lokal didalam masyarakat tradisional Kailolo tidak tergerus, namun sebaliknya perubahan simbolitas adat tersebut, semakin membuat masyarakat mudah memahami dan menjalankan ritual tersebut. Artinya perubahan itu membuat masyarakat tidak semakin susah mengamalkannya, malah semakin menguat dalam menjalankan ritual adat tersebut.

Penguatan tersebut, terlihat ketika pada waktu-waktu tertentu ( misalkan ta'las dan maniang ( proses ahaung guru ), menjadi mekanisme penguatan oleh masyarakat terlihat saat aktivitas-aktivitas yang memungkinkan berkumpulnya klen/marga pada satu Rumah Pusaka/Soa sebagai sentral dari kagiatan. Karna itu kemudian solidaritas mekanik menjadi warna tersendiri disetiap aktivitas, yang merupakan ciri khas masyarakat pedesaan, yang sangat memegang peranan penting di dalam memungkinkan terjadinya suatu proses aktivitas yang mewarnai sebuah ritual, baik itu ritual yang berhubungan dengan persoalan adat maupun ritual agama.

---

<sup>104</sup> Clifford Geertz 1973a : *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, Inc, Publishers. Hal. 3



**Gambar : Seorang Ibu sedang membawa makanan dengan menggunakan Loyang di atas kepala menuju ke Karamat**

Keraifam lokal yang rejadi dalam setiap proses pelaksanaannya, memberikan ruang kepada kita bahwa ada nilai dan aturan yang mengatur setiap proses ritual tersebut kepada sebuah tata nilai dan tata aturan yang perlu ditaati dan di junjung oleh setiap komunitas yang ada di dalam masyarakat Kailolo itu sendiri. Karna itu setiap masyarakat memiliki berbagai macam cara untuk memperoleh kesempatan dalam mengatur aturan dan nilai sebagai sebuah keteraturan sosial dalam masyarakat. Sebagaimana salah satu tokoh agama Bp Kadir Marasabessy mengatakan bahwa :

“Katong masyarakat kailolo setiap datangnya “mauled Nabi”, masing-masing matarumah, dong biking dong pung “maniang”. Kalo di kampung sabalah dong bilang aroha’. Biasanya acara maniang dimulai deng tahlilan, baru pembacaan shalawat dan lanjut ke bacaan barzanji. Jadi masing-masing mataruma suatur dia pung maniang sendiri-sendiri. Seng ada yang sama tanggal deng hari. Dari katong pung orang tua-tua dulu lae. Maksudnya su jadi warisan turun temurun<sup>105</sup> .

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, penulis melihat bahwa makna agama bagi masyarakat Kailolo dalam memulai ritual tradisi adat maniang mempunyai kedudukan sangat penting dan strategis di dalam memaknai setiap proses pelaksanaan. Sehingga setiap ada proses pelaksanaan yang berkaitan dengan persoalan adat, maka agama (tahlilan) menjadi pusat energi mengawali setiap langkah dalam proses ritual-ritual tersebut.

<sup>105</sup> Wawancara dengan Tokoh Agama Bpk. Kadir Marasabessy pada tanggal 26 Juni 2020.

Keteraturan sosial yang terlihat dalam berbagai macam proses ritual yang terjadi di masyarakat Kailolo, sebenarnya merupakan bahagian dari mereproduksi ritual-ritual adat maupun agama sebagai bagian dari fungsi adat. Kita lihat saja ketika masyarakat melakukannya dengan antusia diantara internal klen maupun antar klen/marga itu sendiri, hal ini menunjukkan betapa pemahaman dan cara berpikir masyarakat/klen.marga, tentu selalu berimplikasi kepada nilai dan aturan yang telah ditetapkan secara turun temurun oleh pendiri negeri ini, yang perlu diwariskan dan dilaksanakan bersama . Artinya setiap klen/marga atau gabungan dari beberapa klen/marga tentunya merujuk kepada aturan yang telah disepakati bersama oleh leluhur pendiri masyarakat Negeri Kailolo.

Kita melihat bahwa secara habitus, ritual-ritual adat dan agama yang berhubungan dengan persoalan ta'las, ahaung guru dan maniang, merupakan bagian dari sebuah modal sosial maupun modal budaya yang diwariskan (mewarisi perilaku yang baik) oleh moyang-moyang dahulu, dipatuhi tanpa dipertanyakan oleh generasi-generasi berikutnya. Karna itu setiap prosesi dari pelaksanaan ritual tersebut (adat dan agama), wilayah arena kemudian menjadi ruang sosial, yang menerangkan kejadian atau fenomena sosial, dimana posisi-posisi aktor (manusia dan institusi) tentunya di dalamnya memuat beragam interaksi dan peristiwa.

Menjadi satu perhatian penting bahwa di arena kebudayaan, walaupun ada perubahan pada proses ritual adat maniang antara nurlembe dan putiiman , namun kedua ritual tersebut tetap mencerminkan betapa kuatnya penguatan ritual adat tersebut, sebagai bahagian dari adat istiadat masyarakat negeri kailolo. Ketika perhatian kita tertuju kepada sebuah rekonstruksi terhadap reproduksi fungsi adat, kita akan di bawah bersama dalam nuansa sakral bahwa kemudian, ritual-ritual yang terjadi dalam prosesi adat dan agama tersebut, berimplikasi kepada sebuah solidaritas sosial, dimana ranah social capital (modal sosial) menjadi bahagian yang tak terpisahkan dari prosesi simbolitas yang terjadi di dalam sebuah arena (mataruma sebagai wadah praktis; relasi sosial), tentunya memberikan sebuah isyarat bahwa apa yang dilakukan dalam prosesi ritual tersebut adalah bagian dari ruang sosial.publik.

Dalam politik lokal masyarakat Negeri Kailolo, semua tuntunan dan tatanan yang diperlihatkan dalam prosesi ritual adat dan agama yang sepenuhnya tak

terpisahkan dan menjadi bagian dari sejarah masa lalu ( tiga tungku ), dimana semua perilaku dan cara berpikir dari keseluruhan matarumah bertumpu ke tiga tungku matarumah pendiri negeri. Karna itu semua ritual-ritual melalui prosesi sacral tersebut, senantiasa dikembalikan kepada aturan , nilai dan norma yang berlandaskan kepada kesamaan adat dan agama. Dengan demikian, yang terlihat pada masyarakat Negeri Kailolo adalah keterpaduan yang memadukan adat dan agama dalam kehidupan keseharian .

Berangkat dari perubahan simbolitas adat dan ritual tersebutnya, yang terjadi malah menciptakan disorder (ketidak keteraturan) dalam masyarakat, justru perubahan ini lahir dari keinginan internal masyarakat itu sendiri, disebabkan oleh adanya kemudahan akses dan perubahan teknologi. Pengaruh dari perubahan ini kemudian menjadikan masyarakat

Dibalik perubahan nilai-nilai simbolitas ritual adat, ternyata masyarakat tradisional Kailolo teetap taat dan patuh pada aturan-aturan adat rutual ta' lasi dan maniang. Pada tradisi ta' lasi dan maniang tidak kehilangan nilai sakralitas pada bentuk-bentuk prosesi adat. Awalnya tradisi tersebut sesuai dengan mekanisme adat yang telah ditentukan jauh sebelumnya, yang tidak mengurangi nilai-nilai sakralitas adat tersebut (ta' lasi dgn maniang). Sampai hari ini bahwa tradisi ta' lasi dan maniang masih tetap di laksanakan dan dijalankan oleh masyarakat kailolo, sesuai dengan praktek-praktek tradisi yang telah diwariskan oleh para leluhur.

Walaupun terjadi reproduksi fungsi adat pada ruang simbolis ritual ta' lasi, ahaung guru sampai maniang tidak mengakibatkan terjadinya pergeseran nilai-sakralitas pada proses ritual adat tersebut. Dengan demikian tradisi ritual ta' lasi, ahaung guru sampai maniang masih tetap terjaga sampai saat ini, walaupun dinamika sosial tetap berjalan sesuai dengan perkembangan cara berpikir masyarakat.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

1. Dalam ritual karamat, nilai tradisional dari tradisi ta' lasi, ahaung guru sampai maniang adalah integrasi sosial yang menjamin adanya kesepakatan bersama dalam sebuah masyarakat. Karna itu nilai-nilai yang mendasar pada aturan dan sistem di dalam masyarakat, menjadi penguatan dalam ritual adat dan agama. Satu hal yang perlu kita pahami bersama bahwa tradisi ritual ta' lasi, ahaung guru sampai maniang, sebenarnya mengingatkan kita untuk saling menghormati dan menghargai sebagai suatu bentuk dari sistem sosialbudaya. Ta' lasi, Ahaung guru (rumah pusaka) sampai maniang juga mengalami perubahan fungsi dimana bahan awal dari fungsi ta' lasi itu sendiri (anyaman bamboo), dan bahan awal dari Ahaung guru (papan sebagai tempat makanan), kedua-duanya beralih fungsi ke loyang logam. Namun dalam perkembangan, fungsi loyang itu sendiri tidak mengurangi cara berpikir dan berpaham masyarakat Negeri kailolo terhadap fungsi awal dari anyaman bamboo dan papan itu sendiri sebagai tempat makanan. Sementara itu, pranata sosial, lewat modal sosial dan modal budaya telah menjadikan satu penguatan tersendiri di dalam solidaritas antar klen/matarumah maupun internal klen/matarumah yang sudah terjalin lama dan diwarisi secara turun temurun, melalui sub-sub klen/matarumah. Karna itu kemudian, ketahanan aktor menjadi penting, di dalam mereproduksi adat terhadap dinamika yang ada di masyarakat.
2. Persoalan dinamika politik lokal di dalam masyarakat negeri kailolo, selalu mengedepankan cara-cara musyawarah sebagai bagian dari pengambilan keputusan tertinggi, sebagai bentuk solusi semua permasalahan yang terjadi di dalam masyarakat negeri kailolo yang dikenal dalam istilah adat sebagai "*musnif*". (Pertemuan Akbar). Peristiwa musnifi menjadi simbolitas kekuasaan tiga tungku untuk memberikan penguatan pada dinamika politik: sosial, budaya dan keagamaan di masyarakat negeri kailolo.



3. Reproduksi fungsi adat yang terjadi di dalam tradisi ritual adat dan keagamaan, tidak mengurangi nilai-nilai sakralitas dari peristiwa prosesi pelaksanaan ritual *maniang* dan *ta'las*. Reproduksi fungsi adat ini begitu nampak pada kktitas dan peralatan yang dulu digunakan seperti jalan kaki, kemudian anyaman bambu dan Ahung Guru (tempat makan yang terbuat dari bambu untuk tetua adat), kemudian diganti dengan Loyang, dab motor sebagai alat transportasi yang digunakan untuk memudahkan proses ritual adat *maniang* dan *ta'las* yang diselenggarakan secara momentum pada setiap mata rumah yang ada pada masyarakat negeri Kailolo. Sehingga reproduksi fungsi adat pada simbolitas ritual tidak menggeruskan nilai-nilai adat-istiadat dan turut memberikan pengaruh ruang keteraturan sosial didalam masyarakat.

#### B. Saran

1. Penelitian ini masih perlu ditindaklanjuti kembali khususnya melihat persoalan dinamika politik kekuasaan klan (marga) didalam negeri Kailolo
2. Perlu menjadi perhatian juga untuk para peneliti selanjutnya mendalami sejarah Islam negeri Kailolo.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amin, M. Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Acciaoli, Greg. "Cultures as Art: from Practice to Sepectacle in Indonesia." *Canberra Anthropolgy* 8, No.1-2 (1985)
- Abdullah, Taufik. "Adat and Islam; An Examination of conflict in Minangkabau" *Indonesia* 2 (1966)
- Attabi. Abi, *Antologi Islam Nusantara*. Yoyakarta: AswajaPressindo 2015
- Azra, Azyumardi. "*Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*", Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia. Bandung: Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_ Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara. Bandung: Mizan, 2002
- Bartels, Dieter. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah*. Jilid II Jakarta: Gramedia, 2017
- B. Andreas, Subagyo, *Pengantar Riset Kuantitatif dan Kualitatif Termasuk Riset Teologi dan Keagamaan* (Bandung: Yayasan Kalam Hidup 2004).
- Brown, Redcliffe, *Structure and function in primitive Societies*, London, Cohen and West 1972
- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak; wetutelu vs waktu lima*. PN. LKiS. Yogyakarta, 2000
- Bourdieu, Pierre. *The logic of Practice* Stanford: Stanford University press, 1990
- \_\_\_\_\_ "social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory* 7, No. 1 (1989)
- Bourdieu, Pierre and Loic J D Wacquant, *An Invitation to Reflexie Sociology* Chicago: University of Chicago press, 1992
- Blackwood, Evelyn. "Represing Women: The Political of Minangkabau Adat Writings," *The Journal of Asian Studies*, 60, No.1 (2001)

Burns, Peter “The Myth of Adat”, “*the journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*”, 21, No. 28 (1989).

Chaedar, A. Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif: Dasar-dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif* Jakarta: Pustaka Jaya, 2002

Cut Nuraini. *Permukiman Suku Batak Mandailing*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 2004

Cooley, Frank. *Mimbar dan Tahta*, Jakarta. Pustaka Sinar Harapan 1984.

Fedyani Achmad Saifuddin. *Antropologi Kontemporer: (Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma)*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group 2006.

George Ritzer dkk. *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prenada Media Group, 2011

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, Inc, Publishers. 1973

Giddens, Anthony: *The Constitution of Society, Teori Struktural untuk Analisis Sosial*, Penerbit: Pedati, Pasuruan. 2003

Hefner. Robert W. *Hindu Javanes: Tengger Tradition and Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1985

Handomo, Djoko Mari Bon dan Kanumoyoso. “*Rempah, Jalur Rempah, dan Dinamika Masyarakat Nusantara*” Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2015.

Henley, David and Jamie S Davidson, “In the Name of Adat; Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia,” *Modern Asian Studies* 42, No. 4 (2008)

Idrus. Muhammad, *Metode Penelitian Ilmu Sosial*. PT. Gelora Aksara Pratama, Yogyakarta, 2009

John, Urry. “*Metaphore*”, *Sociology Beyond Societies: Mobilities For the Twenty – First Century*. Routledge. 2000

Kurnia, Asep. dkk. *Saatnya Badui Berbicara* Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2010

Laffan, Michael. *Sejarah Islam di Nusantara*, terj. Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2015

Miles Mathew dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumbertentang Metode-Metode Baru* Jakarta: UI Press, 1984

Mudzhar, M. Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007

Marzali. Amri, 'Struktural-Fungsionalisme, *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol. 30, No. 2, 2006.

Murray Li, Tania "Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone" *Modern Asian Studies* 35, No. 3 (2001),

Naquib al-Attas, Syed Muhammad. *Islam and Secularism* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), 1993

Navarro, Zander "In Search of a Cultural Interpretation of Power: The Contribution of Pierre Bourdieu", *IDS Bulletin* 37, No. 6 (2006)

Putuhena. M. Saleh, *Struktur Pemerintahan Kesultanan Ternate dan Agama Islam. Majalah-Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Vol. VIII. No. 3, 2007.

Piliang. Amir Yasraf, *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Cet. I; PN. Bandung, Matahari. 2011

P.E. de Josselin de Jong, "*Minangkabau and Negeri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*" Leiden; Springer Netherlands, 2012

Prasetya. Irawan. *Penelitian Kualitatif dan Kwantitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, DIA Jakarta: Fisip UI. 2006

Prins, Jan "Adat Law and Muslim Religious Law in Modern Indonesia: An Introduction" *Die Welt Des Islams* 1, No. 4 (1951)

Rudyansjah. Tony, *Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan: Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. PT Rajagrafindo. Jakarta, 2009

Ricklffes. M.C. "*Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*". Jakarta. Serambi 2005

Susanti Emy, *Metode Penelitian Sosial, Bab 15 Penelitian Kualitatif: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2005

Sujito Arie, *Melepas Jeratan Kolonialisme (Catatan Pemberdayaan Masyarakat Adat Di Musi Rawas Sumatera Selatan)*. Yogyakarta: IRE, 2005

Saifudin. AchmadFedyani, *AntropologiKontemporer: SuatuPengantarKritisMengenaiParadigma*. Cet. II; PN. PranadaMediia Group. Jakarta. 2006

Syam, Nur. *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005

Sugiono, *MetodePenelitian Pendidikan, PendekatanKualitatif, Kuantitatif dan R&D* Bandung; Alfabeta, 2006

Sudirman, *DinamikaPolitikLokal dal Social Capital, JurnalAcademicaFisipUntad*, Vol. 04 No. 01 2002

Tyson, Adam “Being Special, Becoming Indigenous; Dilemmas of Special Adat Right in Indonesia,” *Asian Journal of Social Scince*39, No.5 (2011)

Thoha, Miftah. *Birokrasi dan Politik di Indonesia*, Jakarta: Rajawali, 2004.

Yusuf, AkhyarLubis.*PemikiranKritisKontemporer: Dari TeoriKritis, Culture Studies, Feminisme, PostkolonialHinggaMultikulturalisme*. Cet: I. PT. RajagrafindoPersada. Jakarta, 2015

Yuwana, Setya, Sudikan, *MetodePenelitianKebudayaan*(Surabaya: Citra Wacana Press,

Zakaria. R. YandoEtnografi Tanah Adat :Konssep-konsep Dasar dan Pedoman Kajian Lapangan.Cet; I. PT Agrarian Resources Center (ARC), Bandung, 2018

**MEDIA**

http://FerihidayatdalamAhmadFedyaniSaifuddin”revitalisasitradisimetafisik,masyarakat indigenousIndonesia. blogspot. Diakses pada tanggal 8 September 2020.

<http://Khazanah.Republika.co.id> “ArkeologiSulitTelitikebudayaan Islam di PulauHaruku” /09/09/2011/22:31.

<http://www.kemenpora.go.id/index/preview/aneka/4448>JejakBudaya China

KunoDitemukan di Haruku 09/September 2020

ProvinsiMaluku, Propinsi, RPJMD. 2008-2013, 2009 Ii-6, Ambon.

RPJMD Provinsi Maluku 2008-2013, Ii-6, Ambon.