

# LAPORAN HASIL PENELITIAN

## ***LANGASA*: SINKRETISME KEBERAGAMAAN MASYARAKAT NEGRI SEITH KECAMATAN LEIHITU KABUPATEN MALUKU TENGAH**



**Oleh : Sri Ratna Dewi Lampong**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) AMBON**  
Jln. Dr. H. Tarmidzi Taher Kebun Cengkeh Batu Merah Atas Ambon 97128. Tlp.(0911) 344315  
**2013**

# DAFTAR ISI

|                       |   |           |
|-----------------------|---|-----------|
| <b>BAB I</b>          | <b>Pendahuluan</b>  | <b>1</b>  |
|                       | A. Latar Belakang   |           |
|                       | B. Pernyataan Masalah   | 6         |
|                       | C. Pertanyaan Penelitian  | 7         |
|                       | D. Kegunaan Penelitian  |           |
|                       | E. Orisinalitas Penelitian  |           |
| <b>BAB II</b>         | <b>Landasan Teori</b>   | <b>9</b>  |
|                       | A . Langasa sebagai Mitos dan Ritual  | 9         |
|                       | B . Konsep Agama  | 14        |
|                       | C . Konsep Kebudayaan   | 18        |
|                       | D . Sinkretisme dan Akulturasi  | 22        |
|                       | E . Teori Fungsional  | 25        |
|                       | F . Kerangka Pikir  | 26        |
| <b>BAB III</b>        | <b>Metode Penelitian</b>  | <b>29</b> |
|                       | 1. Tempat / Lokasi Penelitian   | 29        |
|                       | 2. Bentuk dan Strategi Penelitian   | 30        |
|                       | 3. Sumber Data  | 31        |
|                       | 4. Teknik Pengumpulan Data  | 32        |
|                       | 5. Teknik Analisis Data   | 32        |
| <b>BAB IV</b>         | <b>Keadaan Umum Lokasi Penelitian</b>   |           |
|                       | A. Letak Geografis & Fisiografis Jazirah Leihitu  | 33        |
|                       | B. Kondisi Demografis atau Kependudukan   |           |
|                       | C. Keadaan Umum Negri Seith   | 36        |
|                       | 1. Sejarah singkat Negri Seith  | 37        |
|                       | 2. Kondisi Fisik Alamiah Negri Seith  | 37        |
|                       | 3. Penduduk & Aktifitas   | 39        |
|                       |   | 39        |
| <b>BAB V</b>          | <b>Data &amp; Analisis Data</b>   |           |
|                       | A. Sistem Kepercayaan Masyarakat Maluku   | 45        |
|                       | B. Kepercayaan Terhadap <i>Tete Nene Moyang</i>   | 45        |
|                       | C. Bentuk Ritual dari <i>Langasa</i> sebagai <i>world view of religion</i> dan <i>langasa</i> sebagai <i>world view of society</i>                    | 48        |
|                       | D. Pemaknaan Masyarakat Negri Seith dari <i>langasa</i> sebagai <i>world view of religion</i> dan <i>langasa</i> sebagai <i>world view of society</i> | 51        |
|                       | E. Pengaruh Sinkretisme antara <i>world view of religion</i> dan <i>world view of society</i>   | 53        |
|                       |   | 54        |
|                       | <b>KESIMPULAN</b>   |           |
| <b>BAB VI</b>         |   | <b>61</b> |
| <b>DAFTAR PUSTAKA</b> |   | <b>62</b> |

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Maluku adalah bagian dari negara kesatuan Indonesia yang terdiri dari sub suku yang memiliki 130 bahasa yang terindikasi dan aktif digunakan sebanyak 117 bahasa. Meskipun masyarakat di daerah maluku ini mencerminkan karakteristik masyarakat yang multikultural. Tetapi pada dasarnya mempunyai kesamaan-kesamaan nilai budaya sebagai suatu masyarakat kolektif. Salah satu di antaranya, adalah filosofis *Siwalima* yang selama ini telah melembaga, sebagai *World View* atau cara pandang masyarakat tentang kehidupan bersama. Sehingga di dalam filosofi ini muncul berbagai pranata dan ditemukan di seluruh wilayah Maluku seperti pranata budaya *Masohi*, *Maren*, *Sasi*, *Hawear*, *Pela Gandong*, *Saniri negeri* dan lain sebagainya.

Dari pranata *pela gandong*, terlihat bahwa kehidupan kekerabatan orang Maluku sangatlah kuat. Hal ini disebabkan karena ikatan *pela gandong* tersebut tidak memandang agama apa yang dianut oleh saudara sekandungnya tersebut. Keragaman keberagaman pun banyak mewarnai segi kehidupan masyarakat Maluku. Sebagai contoh, terdapat banyak tempat yang dijadikan dan diyakini sebagai keramat, menjalankan ritual – ritual tertentu baik sebagai tradisi (lokal) masyarakat setempat maupun sebagai tradisi dalam menjalankan agama tertentu. Selain itu, masih ada juga kehidupan masyarakat yang belum memeluk agama (animism).

Dalam konteks keberagaman masyarakat Maluku, terlihat adanya perbedaan dengan keberagaman masyarakat Jawa khususnya bagi masyarakat yang memeluk agama Islam. jika hasil penelitian Clifford Geertz (1989) *The Religion Of Java*, masyarakat Islam dibagi menjadi tiga varian yakni; Santri, Abangan dan Priyayi. Varian Abangan dan Santri dilihat

Geertz dengan tingkat ketakwaan yang kurang karena masih mencampur adukkan antara tradisi Islam dengan tradisi Hindu bahkan animism. Mereka masih memberi sesajen dan melakukan pemujaan bagi roh – roh nenek moyang mereka. Dalam masyarakat Maluku tingkat ketakwaan seperti ini juga berlaku pada kelompok masyarakat yang sudah berpendidikan tinggi bahkan tokoh agama yang dalam stratifikasi Geertz termasuk dalam kelompok priyayi.

Sebenarnya kondisi di Maluku khususnya di Negri Seith, membuktikan bahwa dalam stratifikasi yang dibuat oleh Geertz tidaklah sama dengan keadaan di Maluku dimana kaum priyayi berada pada tingkat ketakwaan serupa dengan kelompok Abangan dan Santri. Meskipun berpendidikan tinggi serta memiliki pemahaman agama yang mumpunipun masih juga meyakini adanya roh – roh halus yang sebenarnya tidak diakui dalam agama. Hal ini bisa saja mengikuti pendapat Koentjaraningrat dalam pengelompokan masyarakat Santri dan puritan walaupun tetap saja kelompok santri di Maluku belum terlihat jelas karena jumlahnya masih sangat sedikit karena jumlah pesantren yang belum banyak serta kelompok santri yang dibentuk oleh jamaah – jamaah tertentu dari luar Maluku.

Koentjaraningrat (1994) mengelompokkan masyarakat Islam Jawa dalam dua kelompok yakni, kelompok yang taat pada Syariat Islam (Islam Santri atau Puritan) dan kelompok yang sinkretik, yakni menjalankan Islam dengan menggabungkan tradisi Hindu dan animism. Jika dilihat lebih jauh, hal ini masih dipengaruhi oleh masuknya agama Islam di pulau Jawa yang sudah didahului oleh masuknya agama Hindu dan Budha yang banyak sekali melakukan ritual – ritual dalam menjalankan agamanya. Masuknya Islam di Jawa dengan cara mendekati ritual – ritual Hindu kedalam proses peribadatan Islam merupakan misi agar Islam dapat dijalankan secara perlahan melalui sosialisasi, adaptasi dan akulturasi dengan tradisi setempat dengan mudah.

Islam di Maluku masuk lebih dulu dari agama lain melalui proses perdagangan rempah – rempah, tapi karena masyarakat Maluku awal adalah animism, maka kemungkinan masih dipengaruhi oleh ritual – ritual yang dilakukan oleh suku bangsa Alifuru yang mendiami sebagian besar wilayah Maluku Tengah. Anehnya ketika belum beragama, masih ada masyarakat Alifuru yang melakukan ritual keislaman seperti; khitanan, perkawinan, kelahiran, dan lain – lainnya hingga sekarang. Ritual-ritual yang hampir sama dengan masyarakat yang beragama khususnya agama Islam seperti ritual sunatan yang dilakukan masyarakat Alifuru yakni kalimat pembukaan dalam melakukan aktifitasnya yaitu bismillah dan selanjutnya mereka lanjutkan dengan menyebut nama nabi Adam dan nabi Muhammad

Sementara ada sebagian masyarakat Maluku yang beragama Islam, kepercayaan pada roh – roh halus, benda – benda atau tempat – tempat yang masih dianggap keramat serta ritual – ritual masih dilakukan oleh masyarakat diyakini hingga sekarang. Hal ini tentu saja bukan untuk kepentingan menyebarkan agama karena Islam di Maluku memang sudah mapan.

Perhatian penelitian ini pada tradisi *langasa* yang terjadi di Kecamatan Leihitu Kabupaten Maluku Tengah dimana 98% beragama Islam sedangkan sisanya 2% Beragama Kristen dianut oleh penduduk asli di Negeri Allang dan Negeri Lilibooy (2 dari 13 negeri di Leihitu) khususnya di Negeri Seith. Persentase tersebut bisa dijadikan indikator untuk melihat kuatnya posisi dan pengaruh Islam bagi masyarakat Leihitu. Posisi yang memungkinkan agama Islam mewarnai seluruh sendi kehidupan masyarakat tapi dalam kenyataannya banyak praktek lokal yang bercampur dengan agama Islam sehingga sulit untuk membedakan mana yang agama dan mana yang tradisi. Percampuran ini misalnya terlihat pada tradisi *Langasa* pada negeri Morella dan negeri Seith.

Dalam masyarakat Negeri Morella Kecamatan Leihitu Kabupaten Maluku Tengah, terdapat tradisi yang dinamakan *Langasa*. Tradisi ini dilakukan oleh masyarakat yang

beragama Islam, dimana pada malam 27 bulan Ramadhan dilakukan proses pencacahan jiwa dengan cara membawa *langasa* yang berisi sejumlah ketupat sebanyak jumlah anggota keluarga pada masing – masing rumah tangga ke masjid menjelang shalat Isya sebelum Tarawih. Tradisi tersebut disertai dengan ritual – ritual tertentu yang tetap bernuansa Islami karena berisi puji – pujian terhadap Allah dan Nabi. Ritual tersebut dilakukan oleh hampir seluruh masyarakat di Jasirah Leihitu.

Dalam masyarakat Negri Seith yang juga merupakan bagian dari Kecamatan Leihitu terdapat tradisi *Langasa* namun dalam bentuk dan ritual yang berbeda dengan *langasa* yang dilakukan oleh masyarakat Negri Seith umumnya. *Langasa* pada Negri Seith memiliki arti sesajen atau persembahan kepada arwah *Nene Mahu* yang dilakukan jika masyarakat berniat melakukan sesuatu agar berhasil, untuk mengobati orang sakit, untuk menolak bencana yang akan terjadi, dan lain sebagainya.

Pemberian sesajen bagi sebagian masyarakat Indonesia merupakan tradisi yang dianggap kuno tanpa makna serta jauh dari nilai ilmiah, irrasional dan tidak logis. Bahkan ada doktrin agama tertentu dianggap sebagai perilaku yang menyimpang, tapi masih ada sebagian masyarakat Indonesia yang menganggap pemberian sesajen merupakan sebuah persembahan yang memiliki nilai – nilai luhur yang tinggi.

Adi Purnomo (2011) menyatakan bahwa, Sesajen merupakan bentuk penerjemahan mitos kedalam perilaku dimana menurut Roland Barthes, mitos merupakan penyediaan arketip – arketip interpretatif untuk mengurai makna dunia – kehidupan yang kita diami dengan pandangan terhadap masa kini melalui masa silam. Mitos merupakan bentuk pencarian makna dan tafsir atas fenomena dan kejadian dalam kehidupan pada masyarakat tertentu sehingga mitos memiliki nilai – nilai tertentu. Sesajen bisaanya dipersembahkan di tempat – tempat tertentu dengan menggunakan benda – benda khusus yang diyakini memiliki kekuatan tertentu dan erat kaitannya dengan keberadaan roh halus dan para dewa.

*Nene Mahu* dalam sejarah masyarakat Negri Seith, adalah sosok gadis cantik yang menjadi incaran pimpinan Belanda saat itu. Pada saat tentara Belanda hendak menjemput *Nene Mahu* untuk dinikahkan dengan pimpinan Belanda, orang tua *Nene Mahu* langsung menyembunyikannya kedalam sebuah sumur tua yang sudah kering di hutan belakang Negri Seith dengan harapan tentara Belanda tidak dapat membawa anak mereka. Pada saat tentara Belanda kembali ke markasnya, orang tua *Nene Mahu* bergegas menuju sumur tua untuk menjemput anak mereka tapi ternyata *Nene Mahu* sudah tidak ada lagi di sana. Mereka mencari ke sana ke mari tidak juga ditemukan.

Keesokan harinya seisi Negri Seith dikerahkan untuk mencari *Nene Mahu* dan menemukannya sedang duduk di atas seongkah batu besar tak jauh dari sumur tua tersebut. Ketika kedua orang tua *Nene Mahu* menghampiri dan berbicara padanya, *Nene Mahu* tidak lagi berbicara sepele katapun dan tiba – tiba menghilang.

Setelah sekian lama di saat masyarakat mulai melupakan kejadian tersebut, terjadi sebuah peristiwa. Seorang gadis sedang mencuci di sungai dan meletakkan semua perlengkapan di atas batu, tiba – tiba jam tangannya hilang disaat dia hendak pulang. Ketika sampai di rumah gadis tersebut menceritakan kepada orang tuanya, mereka langsung mengatakan bahwa batu tersebut adalah tempat tinggalnya *Nene Mahu* yang sering muncul di saat – saat tertentu dan kemudian menghilang. Setelah itu, orang tua gadis yang mencuci tadi membuat sesajen berisi 7 buah ketupat, 7 butir telur ayam kampung, sebuah cincin, 7 potong kayu gaharu dan meletakkannya di atas batu tersebut serta memohon kepada arwah *Nene Mahu* agar jam tangan tersebut dikembalikan. Setelah ritual tersebut dilakukan, jam tangan tersebut kembali berada di atas batu. Mulai saat itulah masyarakat Negri Seith meyakini keberadaan dan pertolongan dari Arwah *Nene Mahu*.

Keyakinan dan ritual tersebut masih saja dilakukan hingga kini, padahal jika dilihat dari perkembangan masyarakatnya sudah sangat maju. Terbukti dengan banyaknya

mahasiswa yang berasal dari Negri Seith di seluruh perguruan tinggi di Ambon, bahkan sudah ada yang menjadi pejabat. Hal ini pernah penulis buktikan melalui sebuah peristiwa yang dialami oleh salah satu mahasiswa jurusan Sosiologi Agama yang mengalami sakit. Orang tuanya tidak membawa anaknya ke dokter tetapi justru membawa *langasa* kepada arwah *Nene Mahu* untuk menyembuhkan penyakitnya. Kesembuhan anaknya diyakini sebagai pertolongan dari arwah *Nene Mahu*.

Percampuran diatas menunjukkan apa yang disebut oleh Martin Van Bruinessen (1999: 163) sebagai “*The new influences were incorporated into existing religious and cultural patterns*” (pengaruh baru digabung kedalam pola – pola kultural dan relijius yang sudah ada). Pernyataan Martin ini disebabkan oleh fakta historis bahwa Islam di Indonesia adalah Islam yang akomodatif dan cenderung elastis dalam berkompromi dengan situasi dan kondisi yang berkembang di Indonesia, terutama situasi sosial politik yang sedang terjadi pada masa tertentu.

Penjelasan diatas menggambarkan bahwa Muslim Indonesia memiliki karakter khas, telah terjadi dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan Islam yang berwajah Indonesia yang ramah kebudayaan lokal dan bukan kembarannya Islam Arab, bukan duplikasinya Islam Timur Tengah, bukan plagiasinya Islam Barat dan Eropa meskipun Islam sesungguhnya lahir di Arab. Islam yang banyak diwarnai animism dan dinamisme serta agama Hindu dan Budha. (Kholis, 2010 : 1)

## **B. Pernyataan Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang, yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini adalah: “*Langasa sebagai world view of religion (sudut pandang agama) dan world view of society (sudut pandang sosial budaya) bagi Masyarakat Negri Seith Kabupaten Maluku Tengah?*”

### C. Pertanyaan Penelitian

1. Bagaimana bentuk ritual (*form of ritual*) dari langasa sebagai *world view of religion* dan *langasa* sebagai *world view of society* bagi masyarakat Kecamatan Leihitu?
2. Bagaimana masyarakat Negri Seith memaknai dan merasakan (*meaning of ritual*) dari langasa sebagai *world view of religion* dan *world view of society*?
3. Bagaimana pengaruh sinkretisme antara *world view of religion* dan *world view of society*?

### D. Kegunaan Penelitian

1. Dapat mengetahui bentuk ritual (*form of ritual*) dari *langasa* sebagai *world view of religion* dan *langasa* sebagai *word view of society* pada masyarakat Negri Seith.
2. Dapat mengetahui cara masyarakat Negri Seith memaknai dan merasakan (*meaning of ritual*) dari langasa sebagai *world view of religion* dan *world view of society*
3. Dapat mengetahui pengaruh sinkretisme antara *world view of religion* dan *world view of society* bagi masyarakat Negri Seith Kabupaten Maluku Tengah.

### E. Orisinalitas Penelitian

Penelitian dengan judul *LANGASA: Sinkretisme Keberagamaan Masyarakat Negri Seith Negri Seith Kabupaten Maluku Tengah* belum pernah dilakukan sebelumnya, adapun penelitian yang mirip sebelumnya adalah sebagai berikut:

1. Pergulatan Agama dan Budaya: Pola Hubungan Islam dan Budaya Lokal di Masyarakat Tutup Ngisor, Lereng Merapi Magelang Jawa Tengah, oleh: Mangun Budiyo, dkk. Jurnal Penelitian Agama, Vol XVII. No.3 September – Desember tahun 2008. 17308649668\_0854-2732.pdf.
  - Fokus penelitiannya adalah: melihat model keberagamaan yang berlangsung di Masyarakat Tutup Ngisor dan apakah fenomena di Tutup Ngisor merupakan bentuk negosiasi antara budaya Islam dan tradisi lokal.

- Ditemukan bahwa model keberagamaan masyarakat Tutup Ngisor lebih mendekati model Islam Jawa dimana dalam menjalankan Islam masih dilakukan ritual – ritual animism dan dinamisme.
  - Praktek keberagamaan dilakukan melalui kesenian yang merupakan tradisi lokal dijadikan sebagai agama.
2. Komunitas Islam di Tengah Perubahan: Tradisi Lokal Pada Komunitas Islam Pesisir Tuban dalam Perspektif Simbolik Interpretatif. Oleh: Nur Syam: Madzhab – Madzhab Antropologi (Kumpulan Tulisan) tahun 2003. Penerbit LKiS.
- Fokus penelitian: Komunitas Islam berhadapan dengan gerakan purifikasi yang masih mempertahankan tradisi lokalnya.
  - Ada proses akulturasi yang terjadi diantara tarik menarik untuk saling menerima dan memberi melalui medan budaya yang mempertemukan keduanya, Santri (NU) dan Abangan
3. Tradisi dan Budaya Masyarakat Jawa dalam Perspektif Islam. Oleh: Marzuki, UIN Yogyakarta.
4. Kajian Islam Lokal di Kalimantan Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada oleh: Alfani Daud, 1997
- Obyek kajiannya pada masyarakat Banjar yang mendiami Propinsi Kalimantan Selatan.
  - Berdasarkan kategori sosial keagamaan, Daud membagi tiga varian yakni, Kepercayaan Islam, Kepercayaan Bubuhan dan Kepercayaan Lingkungan.

## **BAB II**

### **LANDASAN TEORITIS**

#### **A. *Langasa* sebagai Mitos dan Ritual**

*Langasa* sebagai sebuah istilah memiliki beberapa pengertian, dari beberapa sumber ditemukan bahwa istilah *Langasa* berarti nama daerah di Aceh yang sekarang disebut sebagai Langsa, di Swedia *Langasa* merupakan nama satelit, situs dan beberapa media internet canggih. Di Maluku, istilah *Langasa* diartikan secara berbeda pada masyarakat Jazirah Leihitu.

*Langasa* bagi masyarakat Negeri Seith Kabupaten Maluku Tengah merupakan kearifan lokal dalam bentuk pemberian sesajen kepada roh Nene Mahu yang diyakini mampu menyembuhkan masyarakat dari berbagai penyakit dan melindungi masyarakat dari berbagai bencana.

*Langasa* yang diyakini oleh masyarakat Seith merupakan mitos yang merupakan tanggapan manusia terhadap semua gejala dan peristiwa dalam kehidupan yang dialaminya ditemukan dalam realitas keseharian. Keyakinan masyarakat terhadap cerita di masa lampau dan memiliki kemampuan untuk mengendalikan hidup mereka sekaligus menjadi konsep cita – cita atau harapan masyarakat terhadap hal – hal tertentu.

Mitos merupakan cerita tentang asal usul terjadinya dunia seperti sekarang ini. Cerita tentang alam, peristiwa yang tidak biasa sebelum alam duniawi yang kita hadapi. Cerita – cerita itu menurut kepercayaan sungguh – sungguh terjadi dan dalam arti tertentu adalah keramat. (Keesing, 1981: 106 – 107)

Mengobsevasi berbagai dongeng dalam masyarakat Trobriand, Malinowski melihat adanya dongeng – dongeng tertentu yang dianggap suci dan nyata serta sangat terikat pada tempat tertentu dan waktu tertentu. Dongeng – dongeng tersebut oleh masyarakat Trobriand

dianggap sebagai upacara – upacara suci serta sangat dijunjung tinggi nilai – nilai yang terkandung di dalamnya. (Koentjaraningrat, 1987: 169)

Mitos diyakini sebagai sesuatu yang sesungguhnya pernah terjadi di masa lampau. Peursen (1984) dalam Sujarwa (1993: 91) menjelaskan mitos sebagai cerita rakyat yang benar – benar pernah terjadi dan dianggap suci, kemudian diturunkan secara turun temurun dan dengan demikian mitos sering dianggap dapat memberikan pedoman dan arah bagi kelompok masyarakat pendukungnya.

Hari Susanto (1987: 91) menegaskan bahwa mitos menjadi milik manusia sebagai paling berharga karena merupakan sesuatu yang suci, sacral dan bermakna, sehingga menjadi contoh atau model bagi hidup manusia. Eliade, 1984 (dalam Twikromo, 2006: 13) menegaskan mitos religious menjadi acuan atau model dalam tindakan dan merupakan bagian cara manusia dalam menjalin hubungan dengan kenyataan – kenyataan fisik dan lingkungannya. Sehingga mitos telah menyatu dalam kehidupan masyarakat dan berpengaruh dalam memberi arah kehidupannya.

Dengan demikian, mitos berhubungan erat dengan sistem religi dan keagamaan, Twikromo (2006: 13-14) menerangkan mitos sebagai salah satu unsur dalam menerangkan suatu sistem religi yang menjadi dasar kehidupan sosial budaya manusia apabila dilihat dari konteks – konteks tertentu.

Mitos juga diyakini sebagai sebagai dongeng atau kisah cerita yang berasal dari hasil imajinasi dan khayalan manusia. Ahimsa Putra (2006: 77) menyebutkan dongeng sebagai imajinasi dan khayalan manusia seringkali berasal dari realitas keseharian manusia. Hal ini sangat berkaitan dengan nalar berpikir manusia dimana asumsi paradigma strukturalisme menyatakan bahwa nalar berpikir manusia ‘distrukturkan’ menurut oposisi binari yang tercantum dalam bahasa, mitologi, kekerabatan dan makanan sebagai fenomena sosial budaya masyarakat.

Sejalan dengan pernyataan Levi-Strauss bahwa mitos sebagai agama atau sebagai bagian dari agama dapat membantu usaha memahami struktur sosial karena mitos selalu berhubungan dengan masyarakat yang berbicara mengenai masyarakat tersebut baik mengenai masa lampau, sekarang maupun masa yang akan datang.

Mitos sebagai salah satu fenomena sosial-budaya dianggap sebagai ‘teks naratif’, karena memiliki kesatuan makna dan memiliki bukti berupa artikulasi dari bagian – bagian dalam mitos disebut *mitheme*. Ahimsa Putra (2006: 86) mengemukakan *mitheme* sebagai kalimat – kalimat atau kata yang menunjukkan relasi dan mempunyai makna tertentu. Kalimat atau kata ini dalam mitos menghubungkan antara dongeng (isi cerita) dengan pesan yang dapat dikaitkan dengan peristiwa, gejala, fenomena atau segala sesuatu yang nyata.

Mitos juga seringkali dikaitkan sistem religi dan keagamaan karena legitimasi sistem religi dan agama menjadikan mitos sebagai kepercayaan, keyakinan dan kesucian (sakral). Dalam sistem religi dan keagamaan ada perlakuan – perlakuan tertentu yang harus dilakukan dan dinamakan ritual yang diyakini sebagai ikhtiar.

*Langangsa* sebagai sebuah ritual keagamaan dengan menggunakan ketupat sebagai obyek, tari – tarian, puji – pujian terhadap Nabi serta doa – doa untuk kemakmuran dan kesejahteraan oleh Victor Turner (1972) disebut sebagai Ritual yang merupakan rangkaian *stereotype* dari berbagai aktifitas melalui gerakan – gerakan, kata – kata (mantra) dan obyek tertentu. Kegiatan – kegiatan ini dilakukan di tempat cukup luas dan di desain untuk mencapai tujuan – tujuan.

Menurut Turner (dlm Aldine, 1995), ritual – ritual bisa juga dilakukan untuk merayakan pergantian iklim, aktifitas bertani (mulasi dari menanam sampai panen), pergantian musim (dari musim dingin ke musim panas) atau mungkin masyarakat mengalami bencana. Selain itu, ritual juga merupakan seremonial untuk menyambut kelahiran bayi, masa puber pada remaja, perkawinan, kematian, dan lain – lain.

Hasil penelitian Turner pada masyarakat Ndembu Afrika Isoma menampakkan bahwa ritual – ritual yang dilakukan merupakan sebuah keyakinan yang menurut Turner merupakan artikulasi dari beragam kultur. Hal ini berarti bahwa ritual yang dilakukan merupakan sebuah kepercayaan yang dianut oleh masyarakat *Ndembu Isoma* dimana didalamnya terdapat nilai – nilai pada level terdalam yang dipahami sebagai sebuah konstitusi dalam masyarakat. Ritual (*Chidika*) merupakan kewajiban seseorang sesuai dengan jenis kelamin dan peran - peran sosialnya.

Kandungan nilai – nilai pada level terdalam pada masyarakat *Ndembu Isoma* menurut Turner ada 3 bagian struktur dari ritual, yaitu: *Ilembi*, orang yang melakukan ritual tidak boleh berkata kotor (termasuk didalamnya berbohong, fitnah dan lainnya). *Kunkinka*, ada bagian yang terpisah dari orang – orang yang melakukan ritual yakni sebuah tempat teduh sebagai tempat untuk melakukan penyucian dan kembali pada keadaan normal (*kutumbuka*). (Victor Turner)

Artinya bahwa struktur ritual terdiri dari beberapa perbuatan yaitu, larangan berbuat tidak baik (berkata kotor sebagai salah satu simbol) dan keyakinan akan tempat berteduh sebagai tempat pengampunan dan penyucian diri untuk kehidupan yang kekal di alam lain.

Homans menunjukkan hubungan antara ritual dan kecemasan, dimana kecemasan ada yang bersifat ‘sangat’ (kecemasan primer) dan bersifat ‘bisa’ (kecemasan sekunder). Kecemasan primer melahirkan ritual primer yang dilakukan seperti upacara – upacara yang bertujuan untuk mengatasi kecemasan yang tidak langsung mempengaruhi pencapaian tujuan. Kecemasan sekunder dilakukan melalui upacara penyucian sebagai kompensasi dari kesalahan dan kekeliruan yang dibuat dalam ritual primer. (Scharf, 2004: 34)

Hal ini memberi arti bahwa ritual dilakukan untuk mengatasi persoalan – persoalan yang sedang dihadapi oleh manusia sebagai wujud tunduk dan ketidakberdayaan manusia bahkan sebagai proses permohonan ampun terhadap dosa – dosa dan kesalahan yang sudah

diperbuat. Keyakinan akan adanya balasan, baik yang akan terjadi di dunia nyata berwujud bencana juga balasan yang akan diterima di alam lain secara gaib.

Goody mendefinisikan ritual sebagai suatu katagori adat perilaku yang dibakukan, di mana hubungan antara sarana-sarana dengan tujuan tidak bersifat Intrinsik dengan kata lain sifatnya entah rasional atau nonrasional, tindakan-tindakan magis pun religius termasuk dalam defenisi itu meskipun keduanya dapat di bedakan karena kriteria yang lain.( Maria Susai Dvamonny, 1973: 19)

Di lain sisi, *Langasa* sebagai sesajen dalam tradisi lokal dimana terdapat ritual yang dilkakukan sebagai persembahan kepada arwah *Nene Mahu* yang dilakukan jika masyarakat berniat melakukan sesuatu agar berhasil, untuk mengobati orang sakit, untuk menolak bencana yang akan terjadi, dan lain sebagainya. Keyakinan dan kepercayaan terhadap arwah Nene Mahu sebagai penolong melalui ritual – ritual dan benda – benda tertentu seperti yang sudah dijelaskan dalam latar belakang memperlihatkan adanya kesamaan pada masyarakat Islam Jawa.

Akhmad Khalil (2011) menyatakan bahwa dalam menjalankan budaya Jawa, masyarakat memahaminya sebagai pengamalan ajaran Islam padahal ajaran Nabi adalah ajaran Islam yang hakiki yang memancarkan budaya Syar'i tanpa dicampur dengan budaya lokal (misalnya budaya Arab). Budaya Arab yang kala itu masih jahiliyyah dengan menyembah berhala sangat bertolak belakang dengan ajaran Nabi yang memperkenalkan ajaran tauhid yang hanya menyembah pada Allah. Dengan kenyataan tersebut, Islam Jawa memiliki corak khusus jika dibanding dengan Islam di wilayah lainnya.

Keunikan Islam Jawa berdasarkan tesis Geertz terletak pada gerak spiritualitas dari kaum Abangan dimana pertemuan antara Islam dan budaya Jawa terlihat begitu mesra dan ada rasa saling mengerti. Artinya bahwa budaya Jawa dijadikan sebagai media yang kontras dalam menyebarkan ajaran Islam sehingga Islam mudah masuk dan memiliki jati diri melalui

simbol – simbol edukatif – religius yang dimilikinya. Hanya tidak semua adat atau tradisi bisa dijadikan pedoman, budaya lokal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam sudah saatnya digantikan agar masyarakat terlepas dari belenggu tahayul, mitologi dan feodalisme sehingga diperlukan sikap kritis untuk menjadi pemicu terjadinya transformasi sosial masyarakat yang mengalami persinggungan dengan Islam.

## **B. Konsep Agama**

Fakta sosial merupakan gejala sosial yang dianggap sebagai kejadian – kejadian yang benar – benar terjadi dan tempat – tempat yang nyata dalam jangka waktu tertentu. Emile Durkheim dalam George Ritzer (2010:1) dengan konsep fakta sosialnya menyatakan bahwa: masyarakat merupakan kajian utama dalam Sosiologi (*realism*) yang nantinya dikaji secara empiris. Fakta sosial menurut Durkheim terbagi dua, yaitu: (1) Fakta sosial material seperti: bentuk bangunan, hukum, norma – norma, nilai – nilai, dan lain – lain (2) Fakta sosial non material seperti waktu, opini, kepercayaan, dan lain – lain. (Joan Keatt. Id.Shvoong.com). Pengertian Durkheim bahwa, keyakinan dan ritus – ritus religius merupakan fakta – fakta sosial karena keberadaannya benar – benar bersifat individual, bersifat eksternal bagi individu dan mempengaruhi cara berpikir dan berperilaku tersebut.

Durkheim menawarkan cara yang rasional dalam mengkaji agama dimana agama sebagai sesuatu yang bukan ilusi manusia juga abstrak tetapi agama merupakan produk manusia yang dapat dikaji secara empiris. Durkheim dalam bukunya *The Elementary Of Religious Life* (1965) menganalisis ritual keagamaan Totemic Arunta, yakni suatu masyarakat pemburu peramu Australia. Durkheim mencatat bahwa di kalangan orang-orang arunta ritual dan seremoni adalah bagian yang sangat penting dari kehidupan sosial. Ia menarik sebuah tesis radikal dan sangat spekulatif bahwa fakta orang-orang arunta menyembah kekuasaan-kekuasaan supernatural bukanlah merupakan apa yang paling penting mengenai kegiatan

mereka di mana ritual keagamaan mereka mendemonstrasikan dan menyimbolkan perlunya individu-individu menyerahkan diri mereka kepada kehendak kelompok, berkumpul bersama dalam ritual, dengan demikian orang-orang arunta secara terbuka mengeratkan kembali keterikatan mereka antara keseluruhan. Durkheim berpendapat bahwa hal serupa tidak saja dilakukan oleh orang-orang arunta, tapi apa yang dilakukan orang dalam semua agama. Ia menyimpulkan bahwa komponen ritualistic agamalah yang paling penting karena melalui ritual kekuatan mengikat komunitas itu disimbolkan.( Ishomuddin, 2002: 38)

Durkheim (Daniel L. Pals, 2001:180) memandang agama sebagai suatu kompleks sistem simbol yang mewujudkan kehidupan sosial dengan cara mengekspresikan dan memelihara sentimen-sentimen atau nilai-nilai dari masyarakat. Agama bertindak sebagai sentimen sosial dan memberi simbol dan ritual untuk memungkinkan orang untuk mengungkapkan ekspresinya yang dalam melebihi komunitas mereka. Maka agama akan selalu bersama kita untuk memelihara dan melindungi jiwa masyarakat terus menerus hingga membudaya pada masyarakat.

Pendekatan Peter Berger dalam karyanya yang berjudul *The Sosial Reality Of Religion* (1969) mendefinisikan agama sebagai sebuah proses pembentukan dunia simbol – simbol (*The Sacred Canopy: Langit Suci*). Menurutnya, pada hakekatnya manusia adalah makhluk yang religius yang selalu terdorong untuk menciptakan dunia yang penuh makna. (Andrew Gidding, 2000)

Agama bertindak sebagai sentimen sosial dan memberi simbol dan ritual untuk memungkinkan orang untuk mengungkapkan ekspresinya yang dalam melebihi komunitas mereka. Maka agama akan selalu bersama kita untuk memelihara dan melindungi jiwa masyarakat terus menerus hingga membudaya pada masyarakat.( Daniel L Pals,2001: 191)

Analisis terperinci tentang kepercayaan dan ritual agama totemic bangsa Arunta adalah bahwa munculnya agama terdiri dari dua hal yakni sacral dan profane. Sacral

merupakan ritual – ritual yang mengubah nilai moral dengan menggunakan simbol – simbol, sedangkan profane merupakan peristiwa biasa dalam kehidupan sehari – hari masyarakat yang tidak memiliki nilai – nilai suci. Totemic merupakan representasi material dari kekuatan non material yang menjadi dasarnya, dimana kekuatan non material itu adalah perasaan – perasaan individu dalam masyarakat. (Doyle Paul Jhonson, 1990: 196)

Menurut Durkheim (Koentjaraningrat, 1987: 94) bahwa hal yang selalu ada dalam gagasan dan perilaku keagamaan makhluk manusia adalah perasaan atau sentiment bahwa hal – hal yang bersangkutan dengan religi atau agama yang bersifat keramat dan hal – hal yang tidak berkaitan dengan agama bersifat *profane*. Artinya bahwa, perilaku keagamaan manusia jika berkaitan dengan agama atau religi bersifat keramat (*sacre*) sedangkan yang tidak berkaitan dengan agama bersifat *profane*.

Hasil penelitian Durkheim pada masyarakat pribumi Australia ditemukan adanya hubungan erat antara organisasi sosial, sistem hukum dan keyakinan pada totem. Totem ini merupakan sebutan dan lambang dari klen seperti; pohon – pohon, hewan – hewan atau benda – benda keramat yang diyakini memiliki jiwa atau ruh didalamnya atau dijadikan sebagai tempat tinggal para jin dan makhluk halus. Totem ini merupakan identitas klen yang menjadi penting dalam upacara – upacara keagamaan. Lambang totem itu pula yang akan menggugah emosi keagamaan dalam jiwa manusia. (Koentjaraningrat, 1987: 95 - 96)

Agama menurut Durkheim merupakan sistem yang terpadu tentang kepercayaan – kepercayaan, praktek – praktek yang berhubungan dengan benda – benda suci atau benda – benda khusus (terlarang), kepercayaan – kepercayaan dan praktek – praktek yang menyatu dalam satu komunitas yang disebut umat, semuanya saling berhubungan. Benda – benda suci yang digunakan dalam menjalankan ritual – ritual atau upacara – upacara untuk menemukan penjelasan atas fenomena – fenomena yang dialami dimana Totem ini memiliki kekuatan sosial yang sangat erat dan besar. Agama bukan pada apa yang berbeda mengenai

karakteristik keyakinan – keyakinan ritual dari apa – apa yang ada, melainkan apa – apa yang sama dalam hal kerjanya yaitu fungsi – fungsi integrative yang dijalankan semua agama bagi sistem sosialnya.

Agama menurut Weber dalam *the Protestant Ethic* memperlihatkan adanya klaim kausal tentang dampak keyakinan pada praktek dan dampak paling baik pada institusi. Keselamatan merupakan pendorong utama dalam menjalankan keyakinan – keyakinan. Ada kemiripan dalam *world view of religion* dengan *world view of society* dimana keduanya terdapat ritual – ritual, keyakinan – keyakinan, mitos dan penggunaan simbol baik materi maupun non materi yang keduanya memiliki dampak sosial yang konkrit dan juga abstrak.

Weber menyatakan bahwa ada beberapa pendekatan umum untuk keselamatan, yaitu: melarikan diri dari dunia atau memainkan cara untuk mengasumsikan diri dengan pendekatan “dunia lain” (*escape*) , penyesuaian sebagai “batin dunia” kemudian mengasingkan diri (*mistisisme*) atau penguasaan diri (*asketisme*) sehubungan dengan godaan – godaan dunia. Kesemua hal ini bisa saja dilakukan melalui ritual – ritual terhadap hal – hal yang gaib dan mistis dengan sebuah keyakinan akan memperoleh keselamatan.

Dalam menjelaskan fenomena agama, baik Durkheim maupun Weber melihat agama fungsional dalam realitas kehidupan manusia, Karl Marx justru sebaliknya melihat agama sebagai “candu” atas ketidak berdayaan manusia menghadapi penderitaan. Hal ini pula yang ditunjukkan Turner dalam hasil penelitiannya dimana ritual – ritual keagamaan dengan menggunakan simbol – simbol baik benda maupun bahasa (mantra) untuk mencapai tujuan tertentu dan menjawab fenomena – fenomena yang terjadi di lingkungan tempat mereka tinggal sebagai contoh: mencegah bencana, merayakan pergantian musim dan iklim agar tidak terjadi hal – hal yang tidak diinginkan kedepannya. Karl Marx melihat fenomena agama sebagai simbol “pelampiasan” atas ketidak berdayaan manusia dalam menghadapi realitas hidupnya.

### **C . Konsep Kebudayaan**

Pandangan Geertz (1973: 87 – 125), agama dilihat sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behavior*). Agama dilihat sebagai pola, petunjuk dan kerangka menginterpretasi tindakan manusia dan yang akan selalu hidup dalam diri manusia yang kerap terlihat dalam kehidupan sehari – hari. Melihat hubungan ini maka agama bisa juga disebut sebagai bagian dari sistem kebudayaan. Oleh sebab itu, maka untuk memahami dan menjelaskan fenomena keagamaan dalam masyarakat yang dijadikan tujuan dalam penelitian adalah dengan menggunakan pendekatan kebudayaan.

Pendekatan kebudayaan dapat diartikan sebagai sudut pandang atau cara melihat dan memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian dengan menggunakan kebudayaan. Dengan demikian, konsep kebudayaan dilihat dalam dua (2) sisi. Satu sisi, kebudayaan adalah subyek dari gejala yang dikaji dan di sisi lain kebudayaan adalah alat acuan atau kaca mata dalam melihat, memperlakukan dan menelitinya. (Suparlan, 1998: 110)

Menurut teori ideasional, kebudayaan ditempatkan sebagai keseluruhan sistem gagasan yang terwujud sebagai pengetahuan dan keyakinan yang kegunaannya fungsional yaitu sebagai acuan bertindak. Sebagai keseluruhan pengetahuan dan keyakinan, kebudayaan berisi perangkat – perangkat dan model - model pengetahuan yang secara selektif digunakan oleh para pelakunya untuk menginterpretasi dan memahami lingkungan yang dihadapi. (Thohir, 2006: 6)

Menurut Suparlan (1986: 107), kebudayaan adalah keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk social, yang isinya adalah perangkat – perangkat, model – model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami dan menginterpretasikan lingkungan yang dihadapi untuk mendorong dan menciptakan tindakan – tindakan yang diperlukannya.

Pengertian kebudayaan diatas, berbeda dengan kebudayaan menurut Koentjaraningrat (1985; Soekiman, 2000: 40 – 41 dan Syam, 2005: 14) yakni kebudayaan merupakan cipta, rasa dan karsa manusia dimana kebudayaan memiliki 3 hal utama yaitu, sebagai sistem budaya yang berisi gagasan, pikiran, konsep, nilai – nilai, norma, pandangan, undang – undang yang berbentuk abstrak yang dimiliki oleh pemilik gagasan. Sistem budaya tersebut kemudian disebut sebagai “tata budaya kelakuan”. Kebudayaan sebagai aktivitas para pelaku budaya seperti tingkah laku berpola, upacara – upacara yang wujudnya konkrit dan dapat diamati yang disebut sebagai sistem social yang berwujud “kelakuan”. Kebudayaan yang berwujud benda – benda dan disebut sebagai “hasil karya kelakuan”.

Kebudayaan ialah suatu sistem pengetahuan sadar dan di luar sadar yang berada dalam pikiran individu. Sistem pengetahuan kebudayaan tersebut diorganisasi secara hierarkhis. Dalam pengetahuan kebudayaan terdapat pengetahuan yang umum dan khusus (kontekstual). Woodward memperkenalkan konsep dan pendekatan baru dalam hubungan antara agama dan budaya ialah: Aksiomatika Struktural. Aksiomatika berhubungan dengan landasan teks – teks yang menjadi pegangan atau mendasari paham keagamaan dan di sisi lain struktur terkait dengan konteks sosio – religio – kultural dimana teks tersebut dipahami dan menjadi basis bagi proses pembentukannya. (Woodward, 1999: 69)

Agama pada dasarnya merupakan suatu sistem kultural yang memberikan makna dalam eksistensi manusia. Geertz mendefinisikan agama dari perspektif ini, dengan mengisyaratkan bahwa ‘agama’ memiliki fungsi universal dalam memberikan makna tersebut, Geertz menyatakan bahwa:

*“A religion is as system of symbols wich acts to establish powerful, pervasive and long lasting moods and motivations in men by formulating concetions ef a general order of existence and clothing these coceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seems uniquely realistic” (1975: 90).*

“Agama adalah suatu sistem simbol yang bertindak untuk mengukuhkan suasana dan motivasi yang kuat, mendalam dan tak kunjung padam dalam diri manusia dengan memformulasikan konsepsi tentang tatanan umum eksistensi dan membungkus konsepsi itu dengan aura faktualitas yang bagi perasaan dan motivasi tampak realistik.”

Geertz menegaskan bahwa simbol – simbol keagamaan memformulasikan adanya “suatu persesuaian mendasar” antara tipe kehidupan particular dengan metafisika tertentu yang berfungsi untuk mensintesis etos masyarakat seperti model estetika, kebiasaan dan kualitas kehidupan dengan pandangan dunianya yaitu ide – ide mengenai keteraturan yang paling komprehensif. Pada hakikatnya agama sama dengan kebudayaan, dimana simbol digunakan untuk berkomunikasi menghadapi lingkungannya tapi bedanya bahwa simbol dalam agama adalah simbol suci dan cenderung disucikan oleh penganutnya.

Selanjutnya menurut Suparlan (1993: VI – VII) bahwa agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian inti dari sistem – sistem nilai budaya masyarakat dan menjadi pendorong dan penggerak serta pengontrol bagi tindakan – tindakan anggota masyarakat untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai – nilai kebudayaan dan ajaran – ajaran agamanya. Dalam keadaan dimana pengaruh ajaran – ajaran agama itu sangat kuat terhadap sistem – sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem nilai dari kebudayaan tersebut terwujud sebagai simbol – simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran – ajaran agama yang menjadi kerangka acuannya.

Agama sebagai system keyakinan dapat menjadi bagian dari system nilai – nilai budaya sekaligus dapat menjadi pedoman, pendorong serta menjadi alat kontrol bagi tindakan masyarakat untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai – nilai kebudayaan dan ajaran – ajaran agamanya. System nilai dan kebudayaan sangat dipengaruhi oleh ajaran – ajaran agama melalui penggunaan simbol – simbol suci yang bermakna untuk dijadikan sebagai kerangka

acuannya walaupun pada kenyataannya antara agama dan kebudayaan memiliki identitas sendiri – sendiri.

Relasi antara agama dan kebudayaan menurut Siddiqi (1996: 258) adalah bahwa agama dan kebudayaan sebenarnya saling mempengaruhi. Corak dan warna kebudayaan dipengaruhi oleh agama dan sebaliknya pemahaman agama dipengaruhi pula oleh tingkat kebudayaan (dalam hal ini kecerdasan). Menurutnya, tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama, keterkaitan agama dan kebudayaan secara batiniyah yang melahirkan peradaban secara lahiriah.

Berbeda dengan pendapat diatas, Nurkholis Madjid (1995: 36) berpendapat bahwa meskipun agama dan budaya tidak terpisahkan, namun dapat dibedakan. Agama bernilai mutlak dan absolut, tidak berubah menurut perkembangan zaman tetapi budaya bersifat relatif sekalipun berdasarkan agama dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat yang lain. Kebudayaan berdasarkan agama tapi agama tidak pernah berdasarkan budaya sehingga agama bersifat primer sedangkan budaya bersifat sekunder. Budaya dapat merupakan subordinat terhadap agama tetapi tidak pernah sebaliknya.

Pendapat Nurkholis bisa saja benar jika gerakan purifikasinya intensif tapi kenyataannya untuk kasus – kasus tertentu bisa saja keliru jika pada wilayah – wilayah tertentu. Gerakan purifikasi yang dilakukan oleh Muhammadiyah untuk menghapus tradisi – tradisi lokal tidak selamanya berhasil, seperti hasil penelitian Abdul Munir Mulkhan (2003) pada masyarakat petani yang sebagian dapat menerima ide – ide pembaharuan Muhammadiyah tidak serta merta meninggalkan tradisi – tradisi lokal mereka.

Proses purifikasi bisa saja menghasilkan tradisi – tradisi Islam yang mungkin bersifat lokalistik dan berbeda dengan tradisi – tradisi Islam lainnya di Indonesia. Walaupun tradisi – tradisi tersebut merujuk pada tradisi besar yang bersifat paling murni dan paling otoritatif sehingga dapat menjadi satu – satunya penentu benar dan salah

#### **D. Sinkretisme dan Akulturasi**

Sinkretisme adalah pencampuradukan beberapa ritual keagamaan yang berbeda. Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa Sinkretisme adalah paham atau aliran baru yang merupakan perpaduan dari beberapa paham atau aliran yang berbeda untuk mencari keserasian. Diantaranya bentuk gerakan sinkretisme adalah gerakan gnosticisme yang mencampurkan antara filsafat Yunani, agama Yahudi dan agama Kristen di Eropa dan Amerika Utara. Ada juga aliran Budha Mahayana yang merupakan pencampuran antara ajaran agama Budha dengan Hindu pemuja Dewa Syiwa.

Arus sinkretisme di Indonesia dimotori oleh para pencetus aliran kepercayaan. Kemunculan agama aliran kepercayaan dikarenakan kewajiban beragama yang dicanangkan oleh pemerintah Indonesia yang tidak diterima sepenuh hati oleh kaum animism dan dinamisme. Maka diantara pengikut fanatic ajaran animism dan dinamisme ada yang memadukan dengan agama Islam, ada juga yang menggabungkan dengan agama Kristen dan lainnya.

Secara etimologis, Sinkretisme berasal dari kata Syin dan Kretiozein yang berarti mencampurkan elemen – elemen yang saling bertentangan. Menurut Koentjaraningrat, contoh dari praktek sinkretisme adalah:

1. Penggabungan antara 2 agama atau aliran atau lebih untuk membentuk satu aliran baru yang bisaanya merupakan sinkretisasi antara kepercayaan lokal (lokal world view) dengan ajaran Islam dan agama lainnya. Ex: munculnya aliran – aliran atau kepercayaan – kepercayaan baru.
2. Bidang ritual berupa upacara – upacara selamatan, makan bersama, prosesi dengan benda – benda keramat dan sebagainya. Ex: ritual – ritual yang dilakukan oleh suku bangsa Alifuru di Maluku.

3. Dalam doa dan mantera; hal ini merupakan jasa Sunan Bonang dalam menyebarkan agama Islam di Jawa dengan mengganti nama dewa yang terdapat dalam mantera – mantera dan doa – doa dengan nama nabi, malaikat dan tokoh – tokoh terkenal dalam Islam yang dengan cara ini masyarakat berpaling dari memuja dewa.

Menurut Shaw dan Stewart (2005: 1) bahwa Sinkretisme (*syncretism*) adalah sebuah istilah yang masih diperdebatkan dan seringkali dimaknai dengan sesuatu yang ‘tidak otentik’ atau ‘terkontaminasi’, infiltrasi yang diduga tradisi ‘murni’ dengan simbol – simbol dan makna – makna yang dilihat sebagai milik orang lain, tradisi – tradisi yang bertentangan.

Bagi yang mendukung maupun yang menolak kajian Geertz tentang Islam Jawa berasumsi bahwa Islam di Jawa adalah sinkretik, artinya bahwa terdapat perpaduan antara dua atau lebih budaya (Islam, Hindu, Budha dan Animisme) yang disebut sebagai agama Jawa. Agama yang kelihatan dari luar adalah Islam tapi ketika dilihat secara mendalam sebenarnya adalah agama sinkretis. Kajian yang mendukung Geertz tersebut adalah Beatty (1994) dalam tulisannya yang berjudul *Adam and Eve and Vishnu: syncretism in the Javanese Slametan*. Dalam kajiannya itu, Beatty menemukan bahwa sesungguhnya *slametan* sebagai inti upacara di dalam kehidupan orang Jawa adalah gambaran mengenai sinkretisme antara Islam dengan berbagai keyakinan lokal lainnya.

Mulder (1999: 3 – 18) menyatakan bahwa jika sinkretisme adalah pemaduan tanpa diketahui mana yang dominan, akan tetapi dengan konsep lokalitas justru diketahui mana yang sesungguhnya dalam percaturan agama Jawa. Dalam lokalitas, ada unsur yang selalu menyesuaikan. Islam yang datang belakangan akan menyesuaikan diri dengan unsur local yang cocok, sehingga inti sesungguhnya adalah unsur lokalnya bukan Islam. jadi meskipun dari luar tampak Islam, tetapi hakekatnya adalah agama local Jawa.

Masyarakat Negri Seith terlihat bahwa terjadi penyerapan unsur – unsur Islam yang dikombinasi dengan tradisi – tradisi local. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya berbagai upacara dan ritual secara tradisi yang dilakukan oleh masyarakat di hampir setiap perayaan hari raya maupun hari besar Islam. selain itu, terlihat dengan banyaknya tempat – tempat yang dijadikan sebagai keramat dan diyakini kekuatan magisnya. Serta masih terdapatnya kepercayaan terhadap tokoh – tokoh gaib yang mampu memberikan pertolongan kepada masyarakat.

Kombinasi antara tradisi local dengan agama dalam masyarakat secara Antropologis dapat dikatakan telah terjadi proses akulturasi. Akulturasi (acculturation atau cultural contact) adalah merupakan konsep tentang proses social yang timbul bila suatu kelompok manusia dengan kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur – unsur dari suatu kebudayaan asing dengan sedemikian rupa sehingga unsur – unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri. (Koentjaraningrat, 2009: 202)

#### **E. Teori Fungsional**

Malinowski mengembangkan suatu kerangka teori untuk menganalisis fungsi dari kebudayaan manusia yang disebutnya sebagai teori fungsional tentang kebudayaan. Titik terpenting dalam fungsionalisme adalah analisis budaya berdasarkan pada analogi organisme dimana sistem budaya memiliki kemiripan dengan organisme yang terdiri dari bagian – bagian yang saling berhubungan serta saling mendukung bagi pemeliharaan dan kelestarian hidup organisme tersebut. hal ini menunjukkan bahwa sistem budaya harus memiliki fungsi tertentu dalam mempertahankan eksistensinya.

Analisis fungsional Malinowski mensyaratkan seorang peneliti harus mampu menjelaskan masyarakat tertentu secara mendetail sehingga aspek kehidupan dalam masyarakat dapat terungkap secara jelas baik secara fungsi maupun maknanya. Hal ini dapat

Ia buktikan dalam penelitiannya pada masyarakat kepulauan Trobriand mulai dari unsur kehidupan ekonomi, sosial, keagamaan bahkan seni.

Bronislaw Malinowski sebagai penganut teori fungsional selalu mencari fungsi dan kegunaan setiap unsur kebudayaan untuk keperluan masyarakat. Menurut Malinowski, segala aktifitas dari unsur kebudayaan tersebut bermaksud untuk memenuhi kebutuhan manusia serta memuaskan segala kebutuhan manusia.

Pemikiran Malinowski yang menarik juga tentang konsep fungsi sosial dari adat, tingkah laku manusia dan pranata – pranata sosial dibedakan kedalam tiga abstraksi (Koentjaraningrat, 1987: 167) sebagai berikut:

- (1) Pengaruh tingkah laku manusia dan pranata sosial dalam masyarakat
- (2) Pengaruh suatu kebutuhan adat yang sesuai dengan konsep masyarakat yang bersangkutan
- (3) Pengaruh terhadap kebutuhan mutlak untuk berlangsungnya secara terintegrasi dari suatu sistem sosial tertentu.

Hal terpenting dari ketiga abstraksi diatas adalah bahwa sebenarnya segala macam aktifitas kebudayaan bermaksud untuk memenuhi rangkaian dari sejumlah naluri kebutuhan hidup manusia (*Human Needs*) yang saling berhubungan dengan seluruh kehidupannya. Sehingga seorang peneliti dapat menganalisis dan menjelaskan banyak hal dalam kehidupan masyarakat dan kebudayaan manusia.

Eksistensi budaya akan memenuhi tujuan tertentu serta memberi makna tertentu pula bagi manusia karena budaya memenuhi kebutuhan hidup manusia seperti kebutuhan biologis (ragawi), kebutuhan psikologis (jiwa), serta kebutuhan – kebutuhan lain baik primer maupun sekunder. Sehingga dapat dikatakan bahwa konsep fungsionalisme cenderung melihat dunia dari wawasan pemilik budaya. sehingga fungsi dari unsur budaya adalah untuk memenuhi kebutuhan dasar manusia atau beberapa kebutuhan sekunder dari pemilik budaya.

#### **D. Kerangka pikir**

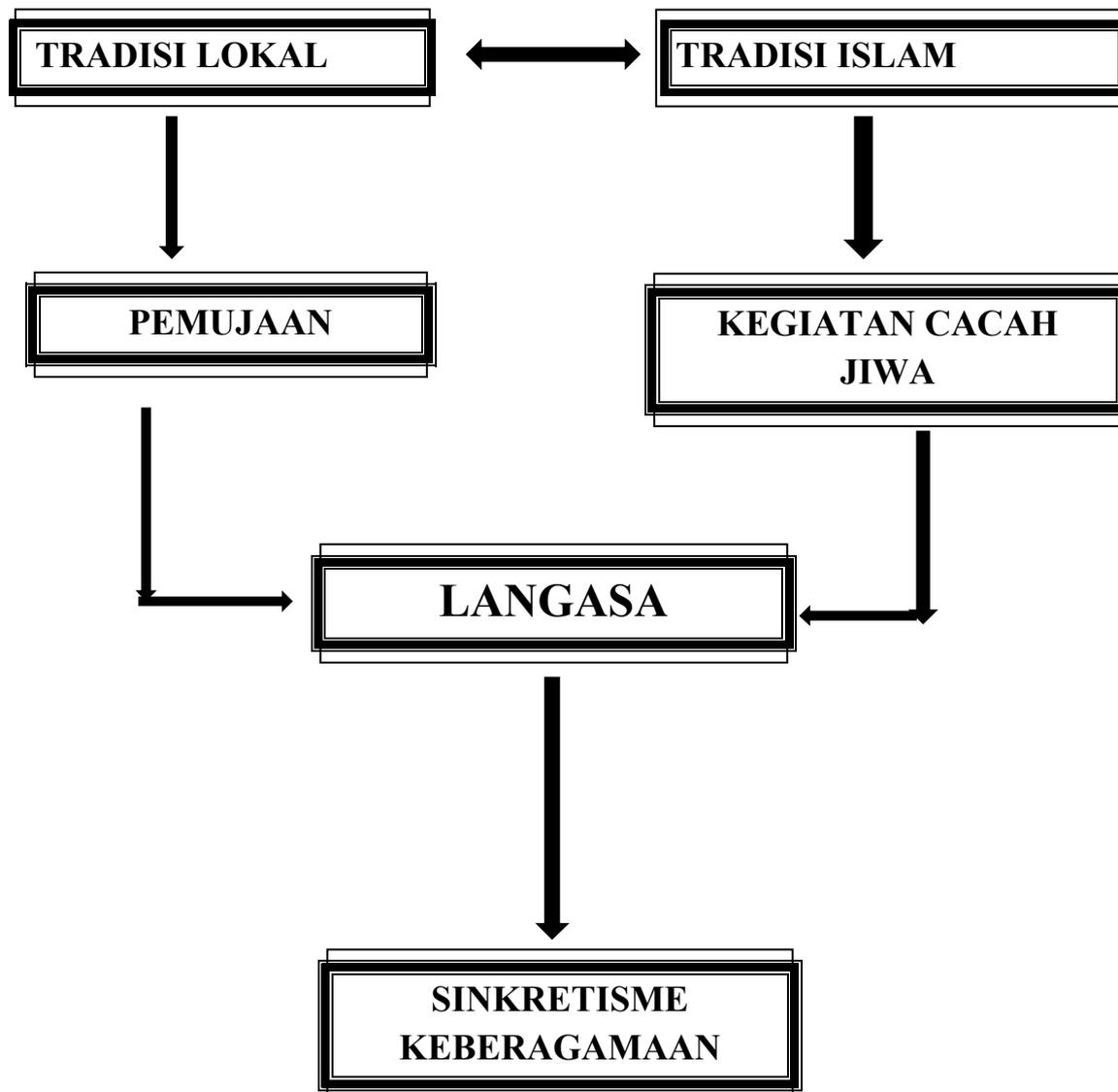
Masyarakat Jazirah Leihitu dalam menjalankan kehidupan sehari – hari masih dipengaruhi oleh tradisi Islam juga tradisi lokal secara bersamaan. Keyakinan akan sesuatu yang magis dan cerita – cerita dimasa lalu masih terus berlangsung dalam perkembangan pengetahuan dan pemikiran masyarakatnya yang semakin maju dan tinggi. Kepercayaan terhadap mitos masih begitu kental seiring dengan keyakinan terhadap Islam menunjukkan adanya perbedaan antara masyarakat Islam di Jawa dengan masyarakat Islam di Maluku.

Jika dalam penelitian Geertz menjelaskan bahwa tingkat kepercayaan terhadap agama yang kurang berada pada kaum abangan, maka dalam masyarakat Maluku khususnya Jazirah Leihitu tidak berlaku sepenuhnya karena keislaman kaum priyayi berada diantara kaum Abangan dan Santri.

Keyakinan akan tradisi lokal dan tradisi Islam yang dijalankan secara bersamaan dapat menunjukkan ciri sinkretik. Misalnya dalam menjalankan tradisi Islam terdapat ritual yang sama dalam menjalankan tradisi lokal. Sebagai salah satu contoh konkrit, dalam tradisi lokal di Jazirah Leihitu terdapat pemberian sesajen (*Langasa*) terhadap arwah Nene Mahu yang diiringi dengan ritual tertentu pada sebongkah batu yang diyakini sebagai tempat tinggal Nene Mahu maka dalam menjalankan tradisi Islam seperti merayakan malam 27 Ramadhan (*malam Tuju Likur*) juga terdapat ritual – ritual tertentu serta terdapat sebetuk antaran (*Langangsa*) meskipun tujuannya adalah untuk menyenangkan anak – anak di malam tersebut sekaligus untuk kebutuhan mencacah jiwa setiap tahunnya.

Tradisi Lokal dan Tradisi Islam yang dijalankan secara bersamaan juga diyakini oleh kelompok masyarakat yang tergolong kaum terpelajar bahkan tokoh agama dan hingga kini tetap dijalankan. Seakan tidak ada peran dari tokoh agama maupun tokoh masyarakat untuk menghilangkan tradisi tersebut dengan alasan keyakinan. Akumulasi dari tradisi tersebut melahirkan corak khusus bagi masyarakat Maluku yang sinkretik.

Penelitian ini ingin melihat *form of ritual* (bentuk) dan *meaning of ritual* (makna) dari langasa sebagai *word view of religion* dan *word view of society* serta dampak – dampaknya dalam masyarakat. Alur pemikiran ini dideskripsikan melalui etnografi dan menganalisisnya dengan pendekatan teori fungsionalisme structural.



## **BAB III METODE PENELITIAN**

### **1. Tempat / Lokasi Penelitian**

Penelitian ini dilakukan di negeri yang ada di Negri Seith Kabupaten Maluku Tengah Propinsi Maluku yakni Negri Seith. Penelitian ditentukan dengan beberapa pertimbangan, yaitu: pertimbangan berkaitan dengan focus penelitian dan pertimbangan dengan pemilihan setting. **Pertimbangan berkaitan dengan focus penelitian**, bahwa focus penelitian ini adalah sinkretisme keberagamaan masyarakat yang ada di Negri Seith dimana masih terdapat tempat – tempat tertentu yang diyakini sebagai keramat dan masih melakukan ritual –ritual diluar ritual keagamaan yakni agama Islam. focus utama dalam penelitian ini adalah Negri Seith yang masih percaya terhadap arwah Nene Mahu yang mampu menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat setempat. Pertimbangan berkaitan dengan pemilihan setting, Endraswara (2003: 204) menyebutkan bahwa pemilihan setting, paling tidak menggunakan dua kriteria, yaitu:

1. Dari segi tempat atau lokasi penelitian, menguntungkan atau tidak tempat yang dipilih untuk pengambilan data secara lengkap.
2. Dari segi penduduk atau warga masyarakat, orang – orang yang ada di tempat atau lokasi penelitian itu benar – benar siap dan respek dijadikan subyek penelitian atau informan.

Dalam hal yang pertama, pemilihan tempat dengan pertimbangan kemudahan dalam prosedur atau perolehan data. Pemilihan tempat juga atas pertimbangan kelengkapan data yang dapat memberikan informasi-informasi yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Sedangkan dalam hal kedua, tempat dipilih atas dasar pertimbangan keterbukaan masyarakat (dari segi orangnya/informan/calon informan), artinya orang – orang atau penduduk atau warga masyarakat dapat dengan mudah diajak komunikasi sehingga memudahkan perolehan data yang dapat membantu kelancaran penelitian ini.

## 2. Bentuk dan Strategi Penelitian

Bentuk penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif. Denim (2002: 57) berpendapat “Pendekatan kuantitatif merupakan turunan dari filosofi positivistic, sedangkan pendekatan kualitatif merupakan turunan dari filosofi fenomenologi”. Positivistic didasarkan pada pemikiran Comte yang biasanya kurang mengakui pemahaman metafisik dan teologis. Menurut Endraswara (2003: 38) “Positivistik lebih berusaha kearah mencari fakta atau sebab-sebab terjadinya fenomena secara obyektif, terlepas dari pandangan pribadi yang bersifat subyektif”.

Adapun strategi yang digunakan dalam penelitian ini adalah etnografi. Endraswara (2003: 50), mengatakan bahwa penelitian etnografi berupaya mendeskripsikan realitas budaya sebagaimana adanya, menyajikan peristiwa sosial budaya dan pandangan hidup subyek sebagai obyek studi. Berbagai peristiwa dan kejadian unik komunitas budaya menjadi hal yang menarik bagi peneliti etnografi. Hal senada dikemukakan Formen (dalam Salim, 2006: 126-127) yang menjelaskan bahwa peneliti etnografi berusaha menangkap sepuh mungkin informasi berdasarkan perspektif orang yang diteliti. Kasus spesifik yang dalam penelitian ini adalah pada kelompok masyarakat jazirah Leihitu yang umumnya beragama Islam dan masih meyakini adanya hal – hal yang keramat serta masih percaya pada arwah – arwah nenek moyang mereka serta masih melakukan ritual – ritual tertentu terhadap keramat – keramat tersebut.

Dalam etnografi, yang sesungguhnya dicari adalah fenomena kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu, peneliti dituntut untuk terlibat dalam kehidupan masyarakat sehari – hari. Langness sebagaimana dikutip Erni Budiwanti (2000: 15) menjelaskan bahwa pengamatan terlibat seraya tinggal bersama dengan komunitas yang dipelajari memungkinkan peneliti untuk membangun hubungan yang dalam. Idealnya hubungan tersebut sudah dibangun sebelum peneliti melakukan wawancara – wawancara intensif dan mengumpulkan sejarah –

sejarah tertentu untuk dijadikan sebagai studi kasus. Hubungan cenderung menjadi lebih mudah jika peneliti menjelaskan dengan jernih tujuan utamanya tinggal bersama dengan subyeknya. Langness juga menulis bahwa “Kemampuan fisik dan visibilitas, motivasi dan sikap peneliti akan sangat mempengaruhi keberhasilannya.

### **3. Sumber Data**

Sumber data dalam penelitian ini adalah key person atau orang kunci yang dianggap dapat atau memahami secara mendalam tentang informasi yang dibutuhkan oleh peneliti. Menurut Mikkelsen (2001: 85) “Orang – orang yang dipandang sebagai tokoh kunci adalah mereka yang diantisipasi memiliki wawasan atau pendapat mengenai pokok masalah yang akan diteliti”. Informasi dalam penelitian ini mengacu pada permasalahan pokok yang diajukan dalam rumusan masalah penelitian.

Informan menurut Spradley (2006: 39) merupakan sumber informasi pembicara asli (*native speaker*) yang berbicara dengan bahasa asli (bahasa daerah atau bahasa yang digunakan dalam suku bangsanya) atau dialeknya sendiri. Hal ini yang banyak membuat para peneliti ingin mempelajari bahasa daerah agar dapat memahami arti dari bahasa yang digunakan informan untuk dijelaskan dalam hasil penelitiannya.

Untuk menentukan informan digunakan konsep Spradley (1997:61) dan Bernard (1994: 166) yang prinsipnya menghendaki seorang informan itu harus faham terhadap budaya yang dibutuhkan. Penentuan informan dilakukan dengan menggunakan tehnik snowball, didasarkan pada informasi yang didapatkan dari informan sebelumnya untuk mendapatkan informan berikutnya sampai mendapatkan ‘data jenuh’ (tidak terdapat informasi lagi)

Selain sumber data di atas, gejala, aktifitas sosial-budaya, dan peristiwa yang terjadi di tempat atau lokasi penelitian ini dapat dijadikan sumber data penelitian yang diperoleh dengan tehnik pengamatan langsung. Demikian halnya sumber data juga dapat diperoleh

melalui studi kepustakaan pendukung yang dapat ditemukan di perpustakaan dan studi dokumen yang diperoleh dari perangkat negri dan pemerintah daerah Maluku.

#### **4. Teknik Pengumpulan Data**

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini membutuhkan perhatian serius, karena peneliti sekaligus dianggap sebagai instrument utama dalam pengumpulan data atau informasi. Teknik – teknik pengumpulan data yang diambil dalam penelitian ini meliputi:

##### **1. Obsevasi atau Pengamatan**

Menurut Bungin (2007: 115), suatu kegiatan pengamatan baru dikategorikan sebagai kegiatan pengumpulan data penelitian apabila memiliki kriteria sebagai berikut: (a) pengamatan digunakan dalam penelitian dan telah direncanakan secara serius; (b) pengamatan harus berkaitan dengan tujuan penelitian yang telah ditetapkan; (c) pengamatan dicatat secara sistematis dan dihubungkan dengan preposisi umum dan bukan dipaparkan sebagai sesuatu yang hanya menarik perhatian; (d) pengamatan dapat dicek dan dikontrol keabsahannya.

Observasi atau Pengamatan secara langsung terhadap semua peristiwa, kejadian dan kegiatan masyarakat Jazirah Leihitu terutama masyarakat negri Seith, Mamala dan Morella dalam menjalankan tradisi Langasa.

##### **2. Wawancara**

Pedoman yang digunakan dalam wawancara ini, peneliti merujuk pada Mulyana (2004) Fontana dan Frey (1994) dan Sugiono (2005). Melalui wawancara ini peneliti akan mengetahui hal – hal yang lebih mendalam tentang informan dalam menginterpretasikan situasi dan fenomena yang terjadi, dimana hal ini tidak bisa ditemukan melalui observasi

Wawancara mendalam (*indepth interview*) kepada informan yang dituntun dengan menggunakan pedoman wawancara (*interview guide*) berupa pertanyaan deskriptif yakni pertanyaan yang membutuhkan penjelasan panjang lebar tentang hal – hal yang dibutuhkan

dan berhubungan dengan topik penelitian ini. Pedoman wawancara ini tentunya sudah dipersiapkan sebelumnya tentang bagaimana bentuk ritual langasa menurut pandangan masyarakat Leihitu baik dari segi agama maupun kehidupan sosial-budaya tentang tradisi langasa serta pemaknaan terhadap pandangan mereka sehingga dapat ditemukan bentuk dan dampak sinkretisme dari pandangan masyarakat Leihitu baik dari sisi agama maupun sosial-budaya.

### 3. Pemotretan atau *Photography*

Pemotretan atau *Photography* tentang segala bentuk kegiatan masyarakat Jazirah Leihitu yang berkaitan dengan topic penelitian ini. Studi Kepustakaan dan dokumen atau arsip.

## 5. Teknik Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini dilakukan pada saat pengumpulan data berlangsung dan setelah selesai dalam periode tertentu. Pada saat wawancara, peneliti sudah melakukan analisis terhadap jawaban yang sudah diwawancarai sebelumnya. Jika jawaban yang diwawancarai sudah dianalisis belum memuaskan, maka peneliti akan melanjutkan pertanyaan lagi sampai tahap tertentu, diperoleh data yang dianggap kredibel (Sugiono, 2005: 91). Prosedur yang ditempuh adalah dengan mengikuti saran (Miles dan Huberman, 1984: Nasution, 1988: Sugiono, 2005: 91-99)

- a. Reduksi data (*data reduction*)
- b. Sajian data (*data display*)
- c. Penarikan kesimpulan dan verifikasi (*conclusion drawing*)

Reduksi data terkait dengan tujuan penelitian, sajian data dengan menggunakan narasi, sedangkan pengambilan kesimpulan dilakukan setelah data terkumpul dapat bersifat tentatif yang selalu diverifikasi selama penelitian berlangsung.,

## **BAB IV**

### **KEADAAN UMUM LOKASI PENELITIAN**

#### **A. Letak Geografis dan Fisiografis Jazirah Leihitu**

Jazirah Leihitu berada di Propinsi Maluku dan termasuk wilayah Pemerintahan Kabupaten Maluku Tengah yang luas daratannya 232,10 Km<sup>2</sup> dari luas keseluruhan wilayah Kabupaten Maluku Tengah 11.595,78 Km<sup>2</sup>. Terletak antara 127°-54' dan 128°-54' Bujur Timur dan antara 3°-24' dan 4°-42' Lintang Selatan. (Maluku Tengah Dalam Angka: Tahun 2012)

Dalam kehidupan masyarakat, dikenal dua musim yaitu musim hujan dan musim panas (kemarau). Musim hujan terjadi antara bulan Maret sampai bulan Mei Musim kemarau berlangsung antara bulan Juni sampai bulan September setiap tahunnya, namun pada kondisi yang tidak menentu sering terjadi musim hujan yang berkepanjangan tapi juga terjadi sebaliknya musim kemarau yang berkepanjangan bahkan sering terjadi di saat musim kemarau tiba – tiba turun hujan yang deras.

Dalam bidang pertanian, tanaman yang menjadi tumpuan hidup masyarakat jazirah Leihitu adalah Cengkeh, Pala dan beberapa jenis tanaman berumur panjang lainnya karena tanaman umur pendek lebih banyak ditanam oleh masyarakat bersuku bangsa Buton yang sudah lama hidup di Jazirah Leihitu dan sudah membentuk kampung atau dusun sendiri dalam wilayah petuanan negri – negri di Jazirah Leihitu sejak nenek moyang mereka

Secara historis, Jazirah Leihitu merupakan salah satu jazirah yang berada di pulau Ambon atau yang disebut juga Leihalat yang berarti Belahan Barat dan Leitimor belahan Timur. Kedua Jazirah ini berbentuk tapal kuda atau seperti mulut naga yang sedang menganga, dipisahkan oleh sebuah teluk yaitu Teluk Ambon dan bersambung di dataran sempit Passo yang lebarnya kurang lebih 1 Km dan merupakan bagian dari Negri Passo.

Sebelum datangnya Portugis dan Belanda pada abad ke-16 dan 17 di Jazirah Leihitu sudah terdapat beberapa gelar yang dijuluki pada pimpinan mereka, diantaranya ada istilah Perdana, Penggawa dan Orang Kaya, namun setelah Belanda dan Portugis menguasai tanah Hitu maka muncullah dua istilah baru yakni Kapitan Hitu dan Raja. Istilah Kapitan Hitu

adalah gelar yang diberikan Portugis kepada masyarakat atas jasa dan penyambutan awal setelah mereka tiba di tanah Hitu, sedangkan istilah Raja adalah gelar yang diberikan Belanda kepada orang – orang kaya yang berasal dari setiap Uli atau pemimpin kelompok. (Rumadan, 2010: 192).

Dari sejarah diatas, maka sebenarnya pemimpin pemerintahan yang berkuasa di Jazirah Leihitu pada awalnya bukanlah raja seperti sekarang ini. Sebagai akibat dari pemberian gelar Raja kepada para orang kaya seakan tak tergoyahkan. Perintah Raja adalah sesuatu yang tidak bisa dilanggar dan kekuasaannya dianggap paling adil adalah Raja saat itu dalam menyelesaikan setiap permasalahan yang muncul.

Menurut sejarah yang diungkapkan oleh Rumpius GE (dalam Ziwar Effendy, 1987: 3) bahwa di Jazirah Leihitu inilah terjadinya kontak pertama antara orang Barat dengan rakyat di daerah Maluku sesudah Pulau Banda dikunjungi beberapa tahun sebelumnya (tahun 1512). Pada waktu itu, salah satu kapal ekspedisi milik Portugis yang di pimpin oleh Antonio d'abreu yang ditugaskan oleh Raja Muda Portugis di Malaka Alfonso d'Albuquerque ke Pulau Banda. Dalam perjalanan pulangnyanya , kapal yang dinahkodai oleh Fransiscus Serranus mengalami kerusakan di bawa arus dan terdampar di pulau Nustelu salah satu pulau dari Kepulauan Penyau yang terletak dengan dengan Asilulu di pantai Barat Laut Jazirah Leihitu. Di sana mereka mendapat pertolongan dari masyarakat setempat dan kemudian dibawa oleh penguasa setempat.

Mulanya masyarakat terheran – heran karena baru pertama kali melihat ada manusia yang bermata kebiru – biruan seperti mata kucing dan tidak bisa menjawab pertanyaan yang disampaikan karena mengerti bahasa setempat (Valentijn dalam Ziwar Effendy, 1987: 3). Di Pantai Hitu itu pulalah orang Belanda tinggal selama kurang lebih 88 tahun yang kemudian membangun benteng VOC yang dipimpin oleh Steven Der Haghen pertama kali di lereng bukit karang Hatunuku yang sekarang merupakan petuanan Negri Kaitetu yang diberi nama “Kasteel van Verre”. Masyarakat setempat lebih mengenal benteng tersebut dengan nama “Kotta Warwijk” untuk mengenang orang Belanda yang pertama kali menginjakkan kakinya di pantai Leihitu dalam bulan Maret 1599. Benteng itu kemudian direbut oleh Portugis pada tahun 1602 di bawah pimpinan Don Andrea Furtado Mendosa. (De Graaf dalam Ziwar Effendy, 1987: 3)

Menurut Patikayhatu (dalam Rumadan, 2010: 192), penduduk yang mendiami Jazirah Leihitu adalah orang – orang Alifuru dari Seram, diantaranya klan – klan Tomu, Hunut dan

Masapol, mereka inilah yang menguasai daerah antara Negri Hitumessing, Wakal dan Rumah Tiga, Telaga Kodok dan sekitarnya. Kemudian menyusul beberapa kelompok diantaranya:

- a. Pati Selan Binaur atau Zumanjadi yang berasal dari Tommu Seram Barat
- b. Perdana Mulia yang berasal dari Tuban
- c. Perdana Jamilu dari Jailolo Maluku Utara
- d. Perdana Kipati atau Kyai Pati yang berasal dari Gorom Seram Laut.

Keempat Perdana ini masing – masing mendirikan negeri yaitu Zumanjadi mendirikan negeri Sopela, Perdana mendirikan Negri Waipaliti, Jamilu mendirikan Negri Latim dan Kyai Pati mendirikan negeri Olong. Dari empat Negri diatas ditambahkan dengan ketiga klan sebelumnya maka jumlah negeri menjadi tujuh yang kemudian diberi nama Hitu yang berarti Tujuh. Keempat Perdana kemudian mengangkat 30 orang gelaran (galungan) serta diantaranya diangkat lagi tujuh orang Penggawa untuk menjalankan pemerintahan dan memimpin Negri yang diberi gelar Raja.

Dari situlah lahir *Uli*, yaitu persekutuan atau pembagian wilayah antara negeri – negeri diantaranya *Uli Helawan, Uli Sailessi, Uli Sawani Hatunuku, Ala Naubinau dan Solemata*. Hal ini umum di Jazirah Leihitu dimana lima negeri yang tergolong dalam persekutuan *Uli Lima*, selain itu terdapat gabungan dari sebagian negeri atau *Uli Siwa* yang terletak di sebelah barat dan terdiri dari negeri – negeri antara lain: Negri Ureng, Negri Asilulu, Ngeri Larike, Negri Waksihu, Tapi, Negri Alang dan Negri Lilibooy. Hal ini akhirnya menjadi lambang persekutuan dengan istilah *Pata Siwa dan Pata Lima* yang artinya gabungan dari Sembilan *Uli* dan Lima *Uli* yang merupakan gabungan dari Sembilan rumpun dan lima rumpun. (Rumphius dalam Rumadan, 2010 : 193).

Jazirah Leihitu merupakan sebuah wilayah yang pernah mengalami masa kejayaan sebelum datangnya Bangsa Portugis dan Belanda. Wilayah ini pernah menjadi pusat perdagangan rempah – rempah di Maluku. Selain itu, wilayah Jazirah Leihitu merupakan wilayah Imperium Islam di Maluku karena Jazirah Leihitu merupakan wilayah pertama yang dijadikan wilayah penyiaran agama Islam di Pulau Ambon.

## **B. Kondisi Demografis atau Kependudukan**

Jumlah penduduk Kabupaten Maluku Tengah secara keseluruhan sebanyak 371.712 jiwa yang terdiri dari 178.533 berjenis kelamin laki – laki dan 193.182 berjenis kelamin perempuan sedangkan jumlah penduduk untuk kecamatan Leihitu adalah 48.270 jiwa dengan jumlah penduduk yang berjenis kelamin laki – laki sebanyak 24.135 jiwa dan jumlah penduduk yang berjenis kelamin perempuan sebesar 24,263. (Data Maluku Tengah Dalam Angka Tahun 2011)

Penduduk Pulau Ambon Lease sebenarnya adalah pendatang yang berasal dari berbagai suku dan daerah serta sebagian besar dari mereka berasal dari pulau Seram yang sering dinamakan Pulau Ibu (Nusa Ina). Hal ini terlihat dari fam atau fam yang banyak terdapat di pulau Ambon juga terdapat di Pulau Seram. Misalnya: fam Wattimena, Lokollo, Kakisina, Korputty, Kakerissa, Riupassa, Anakotta, Payapo, Pesireron, Manuputty, Pasal, Pasanea, Kirry, Kilian, Tamaela, Simatau, Sitania, Mahusa, Halatu, Tauran, Wattimury, Lasamahu, Lessy dan masih Banyak lagi. (Ziwar Effendy, 1987: 11)

Jika para pendatang dikelompokkan menurut tempat asal dan urutan kedatangan mereka, maka kelompok – kelompok itu adalah: Pertama, kelompok “Tuni” yang datang dari Seram dan sekitarnya, Kedua, kelompok “Wakan” yang berasal dari kepulauan Banda dan Kei. Ketiga, kelompok “Moni” datang dari daerah bagian Utara, seperti Halmahera, Ternate, negeri yang bernama Rohomoni di pulau Haruku membuktikan adanya kelompok Moni tersebut. keempat, kelompok “Mahu” yang datang dari bagian Barat, terutama pulau Jawa diantaranya dari Tuban yang pada waktu itu merupakan pusat penyiaran Agama Islam. (Jansen dalam Ziwar Effendy, 1987: 12)

Mata pencaharian penduduk di jazirah Leihitu umumnya petani, nelayan, pedagang, supir/ojek dan wiraswasta. Sedangkan pada sektor formal sebagian masyarakat Jazirah Leihitu bekerja sebagai Pegawai Negeri Sipil pada instansi pemerintahan maupun guru. Masyarakat yang berprofesi sebagai PNS memilih pola nglaju dimana mereka tetap bermukim di Jazirah Leihitu meskipun harus bekerja di Instansi Pemerintah Propinsi maupun Kota yang letaknya agak jauh dari tempat tinggal mereka walaupun masih bisa ditempuh dengan melintasi jalan darat antara 45 – 50 Km jarak Ibukota Propinsi dengan Ibukota Kecamatan Leihitu (Negri Hila).

Untuk profesi sebagai petani agak berbeda dengan petani yang berada di pulau Jawa dan wilayah lainnya di Indonesia, dimana petani yang ada di Jazirah Leihitu bukanlah petani yang mengolah sawah tetapi petani yang mengelola tanaman berumur pendek selain padi. Hal ini disebabkan karena tekstur tanahnya yang berbeda dengan wilayah pertanian sawah lainnya di Indonesia.

### **C. KEADAAN UMUM NEGRI SEITH**

#### **1. Sejarah Singkat Negeri Seith**

Dari data yang dikumpulkan melalui observasi lapangan dan wawancara dengan beberapa informan maka diperoleh data bahwa sebelum mendiami daerah di pesisir pantai, penduduk negri Seith berdiam di daerah pegunungan yang terdiri dari lima perkampungan dan antara perkampungan satu dengan yang lain adalah terpisah-pisah adapun lima perkampungan itu adalah *Soa Seith (Nukuitu)*, *Soa Hautuna*, *Soa Lebelehu*, *Soa Wasila* dan *Soa Laing*.

Untuk lebih jelasnya berikut penulis uraikan sejarah perkembangan masing – masing Soa.

##### **a. Soa Seith**

Soa ini diambil dari bahasa setempat yang berasal dari kata Seith yang berarti perang, tempat pemukiman *Soa* ini kurang lebih 2 km dari negri Seith, yang tempatnya dibawah salah satu gunung yang bernama *Late* ditempat ini hidup beberapa warga atau *rumah tau* dengan mempunyai seseorang penguasa yang bernama *Raja Late*. Adapun *fam* yang mendiami *Soa* tersebut adalah antara lain fam Mahu, fam *Pesiline*, fam *Nukuhali*, fam *Hatuwe* dan fam *Nukuhehe*.

*Soa Seith* dalam hal ini kemudian merupakan *Soa* pertama yang turun ke pesisir pantai.

##### **b. Soa Hautuna**

Nama *Soa* ini diambil dari dua kata yaitu *hau* dan *tuna*, *hau* artinya *bau* dan *tuna* adalah nama sebuah gunung yang terletak kurang lebih 3 km dari negri Seith. Ditempat ini hidup masyarakat *Soa Hautuna* dengan dipimpin oleh seorang raja yang bernama *Warpati*

*Tanasi, Soa* ini didiami oleh beberapa fam yaitu fam *Tanasi*, fam *Suilehu*, fam *Wakan*, fam *Haupea* dan fam *Talla*. Fam - fam itu masih tetap ada hingga saat ini dan Soa ini merupakan Soa kedua yang turun ke pesisir pantai dan menetap sebagai bagian dari masyarakat negeri Seith hingga sekarang.

**c. *Soa Lebelehu***

*Soa Lebelehu* menurut bahasa setempat terdiri dari dua kata yaitu *Lebe* dan *Lehu*. *Lebe* artinya tidak ada dan *Lehu* artinya lebih. Jadi *Lebelehu* dari pengertian ini berarti tidak ada yang melebihi. Lokasi pemukiman Soa tersebut kurang lebih 4 Km dari negeri Seith. tempatnya di atas sebuah gunung yang bernama *Ulapasa*. Soa ini dipimpin oleh seorang raja yang disebut *Ulapasa*. Soa ini didiami oleh beberapa fam yaitu fam *Paulain*, fam *Mony*, fam *Kakali*, sampai saat ini fam-fam tersebut masih tetap ada dan merupakan masyarakat dari Soa *Lebelehu* yang turun ke pesisir pantai dan bergabung dengan Soa-Soa lainnya yang telah terlebih dahulu turun ke pesisir pantai.

**d. *Soa Wasila***

Pengambilan nama *Wasila* bersal dari dua suku kata yaitu *Wasi* dan *La*. *Wasi* artinya hutan dan *La* bermaknakata itu ada. Soa ini terletak dibawah kaki sebuah gunung yang bernama *Latela*. Soa ini didiami oleh beberapa fam yaitu fam *Hataul*, fam *Hatuina*, fam *Titapele* serta fam *Henalale*. Soa ini di bawah perintah seorang raja yang bernama *pati Hehuen* mereka kemudian turun ke pesisir pantai dan bergabung dengan *Soa lebelehu wasila*. Kedua Soa ini masih tetap bersatu dan merupakan bagian dari masyarakat negeri Seith hingga kini.

**e. *Soa Laing***

*Soa laing* merupakan Soa yang terakhir turun dari daerah gunung ke pesisir pantai atas ajakan salah seorang *kapitan* yang bernama *Sahuhitu* dari fam *Mony*, Soa ini terletak kurang lebih 6 Km dari negeri Seith tepatnya di atas sebuah gunung yang bernama *Elilaing*. Gunung ini terdapat empat fam yaitu fam *Aihena*, fam *Lalihun*, fam *Sanalua* dan Soa ini di perintah oleh seorang raja yang bernama *Latu Hu'Ul* dari fam *Aihena*. Setelah mereka mendapat ajakan dari kapitan *Sahu hitu*, maka merkapun turun kepantai dan bergabung dengan Soa-Soa lainnya yang telah terlebih dahulu turun dan bersama-sama membentuk negeri (negeri) Seith.

Adapun asal mula pemberian nama Seith kepada negeri Seith adalah atas persetujuan dari para pemimpin Soa yang bergabung itu. Nama Seith di ambil dari nama Soa Seith

sebagai penghormatan kepada Soa yang pertama turun ke pesisir pantai yaitu Soa Seith selanjutnya Soa yang semula bernama Seith di ganti menjadi Soa *Nukuitu* yang berarti tujuh bagian, yaitu tujuh fam yang didiami Soa tersebut.

## **2. Kondisi Fisik Alamiah Negri Seith**

### **a. Letak dan Luas**

Seith dalam struktur pemerintahan merupakan salah satu negri yang berada di bawah pemerintahan kecamatan Leihitu. Negri ini terletak di pesisir utara pulau Ambon. Jarak Seith ke Hila ( Ibu Kota Kecamatan) kurang lebih 28 Km.

Nagri Seith sebagai induk terdapat juga tiga dusun petuanan yaitu dusun Kampong Baru, dusun Tanjung dan dusun Nahait. Luas wilayah ini secara keseluruhan adalah 6194,5 hektar, terdiri atas tanah pemukiman luas 80-an hektar dan tanah tidak produktif (bukan untuk pertanian) seluas 3687,49 hektar.

Batas-batas negri Seith adalah sebagai berikut:

1. Sebelah utara berbatasan dengan laut Seith
2. Sebelah selatan berbatasan dengan negri Laha dan Tawiri di kecamatan Teluk Ambon Baguala
3. Sebelah timur berbatasan dengan negri Kaitetu
4. Sebelah barat berbatasan dengan negri Lima

### **b. Alam dan Iklim**

Nagri Seith secara geografis sebagian besar terdiri atas daerah pegunungan dan hanya sebagian kecil terdiri dari tanah yang landai atau datar. Sebagaimana halnya dengan iklim di Maluku, negri Seith memiliki dua musim yaitu musim barat dan musim timur yang lazim di sebut dengan istilah musim panca roba.

## **3. Penduduk dan Aktifitas**

### **a. Keadaan penduduk**

Berdasarkan hasil observasi, wawancara maupun analisis data dari kantor negri serta data-data negri tertulis lainnya, maka dapat di temukan jumlah dan komposisi negri Seith.

Sampai dengan akhir tahun 2012, penduduk negeri Seith berjumlah 5852 jiwa yang terdiri atas 943 kepala keluarga (kk).

Adapun jumlah dan rincian komposisi penduduk Seith dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

**Tabel I. Jumlah Penduduk Negeri Seith menurut jenis kelamin**

| Umur          | Jenis kelamin |           | Jumlah |
|---------------|---------------|-----------|--------|
|               | Laki - laki   | Perempuan |        |
| 0-4 thn       | 490           | 477       | 967    |
| 5-9 thn       | 387           | 320       | 707    |
| 10-14thn      | 201           | 300       | 501    |
| 15-19 thn     | 286           | 274       | 560    |
| 20-24 thn     | 311           | 239       | 550    |
| 25-29 thn     | 200           | 260       | 460    |
| 30-34 thn     | 280           | 259       | 539    |
| 35-39 thn     | 286           | 268       | 554    |
| 40-44 thn     | 230           | 206       | 436    |
| 45-49 thn     | 160           | 138       | 298    |
| 50 thn keatas | 156           | 98        | 254    |

Sumber: Sensus Penduduk Negeri Seith Tahun 2010

Secara kuantitas jumlah penduduk laki-laki lebih banyak dari jumlah penduduk perempuan. Sedangkan dari aspek umur, usia anak-anak balita (0-4) adalah populasi terbesar dengan jumlah 967 jiwa kemudian disusul oleh anak-anak usia 5-9 thn sejumlah 707 dan terendah berada pada usia 50 tahun keatas.

Secara keseluruhan jumlah penduduk yang berusia dewasa lebih besar dari pada jumlah penduduk di usai kanak - kanak dan remaja. Hal ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat negeri Seith harusnya sudah memiliki pola pikir yang dewasa pula.

## **b. Pendidikan**

Peranan pendidikan sangat penting dalam mencegah agar penduduk terhindar dari buta huruf yang berimplikasi pada kebodohan dan keterbelakangan masyarakat di negeri Seith, terdapat beberapa sarana pendidikan yaitu gedung sekolah dasar 2 buah, gedung SMP 1 buah dan gedung SMA satu buah.

Dari hasil pengamatan terhadap data negri tahun 2012 diperoleh data sebagai berikut:

1. Penduduk usia remaja, dewasa dan tua yang buta huruf berjumlah 660 jiwa
2. Penduduk usia remaja, dewasa dan tua yang melek baca berjumlah 2463 jiwa
3. Penduduk usia remaja, dewasa dan tua yang melek huruf berjumlah 235 jiwa
4. Penduduk usia tua yang bersekolah berjumlah 295 jiwa
5. Penduduk yang berhasil memperoleh gelar sarjana berjumlah 135 jiwa.
6. Penduduk yang belum bersekolah (balita) dan dalam usia kanak – kanak berjumlah 1057

Data tingkat pendidikan masyarakat Negri Seith menunjukkan bahwa jumlah penduduk yang mengenyam bangku pendidikan hingga memperoleh gelar sarjana serta jumlah masyarakat yang melek baca dan melek huruf melebihi jumlah penduduk yang buta huruf. Hal ini jika dihubungkan dengan pola pikir masyarakat Negri Seith, maka dapat dikategorikan sebagai masyarakat yang sudah maju sehingga bisa saja memiliki cara berpikir yang rasional.

## **c. Mata pencaharian**

Berdasarkan struktur geografis negeri Seith yang terjadi diatas pesisir pantai dan pegunungan, maka mata pencaharian hidup penduduk negeri Seith pun secara garis besarnya terdiri atas dua yaitu nelayan dan petani. Selain itu, beberapa penduduk bermata pencaharian sebagai pegawai negeri sipil (PNS) dan pedagang.

Mata pencaharian terbesar penduduk negeri Seith adalah petani, yaitu sebanyak 1421 orang hal itu di dukung oleh keadaan tanah negeri Seith yang terdiri dari daerah pegunungan yang subur yang potensial untuk tanaman jangka panjang seperti cengkeh dan pala. kelompok mata pencaharian terbanyak kedua adalah nelayan yaitu sebanyak 217 orang atau jumlah ini termasuk sedikit mengingat geografis negeri Seith terdiri dari daerah pesisir pantai di mana lautnya cukup banyak menyimpan kekayaan alam yang melimpah terutama ikan. Belum di ketahui mengapa komposisi penduduk yang bermata pencaharian sebagai nelayan sedikit dibanding dengan yang bermata pencaharian dibanding dengan yang bermata pencaharian sebagai petani, kecuali penjelasan historis seperti yang telah penulis uraikan pada bab sebelumnya tentang latar belakang sejarah terbentuknya negeri Seith. Sebelum turun menetap di daerah pesisir nenek moyang orang Seith berdiam atau bertempat tinggal di daerah pegunungan dan mata pencaharian sebagai petani.

Pekerjaan lainnya yang cukup menonjol ialah buruh. Buruh yang di maksudkan di sini adalah penduduk negeri Seith yang tidak memiliki modal untuk memiliki mata pencaharian sendiri sehingga mereka bekerja pada orang lain, baik sebagai buruh pada daerah perkebunan maupun buruh pada juragan – juragan dalam menangkap ikan. Komposisi jenis pekerjaan ini cukup menonjol, yaitu sebanyak 200 orang.

Selanjutnya pekerjaan lain penduduk negeri Seith adalah Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang terdiri dari guru pada Empat Sekolah yang ada dan paramedis. Jumlah penduduk pada jenis pekerjaan ini adalah sebanyak 126 orang. Yang menarik ialah jumlah penduduk yang tidak bekerja menempati posisi yang terbanyak yaitu sebanyak 2556 orang. Data yang penulis dapatkan dari data statistik Negeri Seith itu tidak menjelaskan komposisi penduduk yang ada pada kelompok tersebut. Berdasarkan hasil penelitian, penduduk Negeri Seith yang tidak bekerja tersebut adalah terdiri dari anak-anak baik yang belum maupun yang sudah

bersekolah, para wanita dan ibu rumah tangga dan orang-orang dewasa (kelompok usia produktif) yang memang tidak memiliki pekerjaan tetap.

#### **d. Agama**

Masyarakat Negeri Seith 100% adalah penganut agama Islam terdapat empat buah Mesjid dan lima buah Musholla yang tersebar pada lima buah Soa dan dua dusun serta lima buah tempat Pengajian Al Qur'an (TPQ) jumlah santri 315 orang.

Setiap Soa memiliki Mesjid sendiri kecuali Soa *Lebelehu* dan *Wasila*, keduanya hanya memiliki satu masjid. Hal itu terjadi karena sejak dahulu sewaktu pertama kali meninggalkan gunung untuk menetap di daerah pesisir, kedua Soa ini telah bergabung dan bersatu. Dari beberapa hasil wawancara yang penulis lakukan, tidak terlihat penyebab setiap Soa memiliki masing-masing masjid walaupun secara jarak antara satu Soa dengan Soa lainnya tidak terlalu jauh maka kemudian penulis menyimpulkan bahwa sebelumnya Soa-Soa itu bergabung dan membentuk Negeri Seith, dulunya mereka adalah Soa-Soa yang berdiri sendiri dengan masing-masing Mesjid besar.

Pelaksanaan sholat lima waktu di laksanakan di masjid dan Mushalla pada masing-masing Soa dan dusun. Jama'ahnya adalah warga masyarakat yang terdapat pada Soa-Soa atau dusun – dusun tersebut. sedangkan pelaksanaa Shalat jum'at di laksanakan pada satu Mesjid secara bergiliran, pelaksanaan Sholat Jum'at itu biasanya di mulai dari Mesjid *Nuku Itu*.

Selain kegiatan Ibadah di Mesjid di Negeri Seith terdapat Delapan kelompok Majelis Ta'lim, terdiri dari empat Majelis Ta'lim khusus untuk ibu-ibu dan empat Majelis untuk bapak-bapak. Adapun kegiatan pada kelompok Majelis Ta'lim itu antara lain pembacaan

*Berjanji* pada setiap malam Jum'at yang tempat pelaksanaannya bergilir pada setiap rumah warga jama'ahnya.

Kegiatan keagamaan masyarakat Negeri Seith terlihat bahwa terjadi dinamisasi bahwa masyarakat dalam hal peribadatan sangat baik atausebagai penganut Islam yang taat.

#### **e. Struktur Adat**

Negeri Seith termasuk negeri adat, sehingga ia memiliki struktur adat oleh karena negeri Seith memiliki lima Soa maka di negeri Seith terdapat lima orang kepala adat yang di sebut *kepala Soa*. masing-masing *kepala Soa* tersebut bersatu dan di pimpin oleh seorang kepala adat negeri yang di sebut *Upu Latu* atau Bapak Raja yang di dalam pemerintahan Negeri secara umum setingkat dengan kepala negri. *Upu Latu* atau Bapak Raja biasanya adalah Kepala Negri. Jadi Kepala Negri atau Bapak Raja memegang dua jabatan yaitu sebagai kepala Pemerintahan dan Kepala Adat. Dalam pembagian tugasnya kepala-kepala Soa bertugas mengatur adat di Soanya masing-masing sedangkan *Upu Latu* atau bapak raja mengatur adat secara keseluruhan dalam wilayah Negri .

## BAB V

### DATA DAN ANALISIS DATA

#### A. Sistem Kepercayaan Masyarakat Maluku

Sistem kepercayaan masyarakat Maluku secara umum telah mengalami berbagai pengaruh, sehingga menampakkan sebuah bangunan sistem kepercayaan yang berlapis. Lapisan – lapisan tersebut dibangun secara mendasar dari berbagai lapisan kesadaran yang telah hidup dan berkembang sejak lama di setiap wilayah kepulauan ini.

Menurut Watloly (2013: 337) bahwa “Sistem kepercayaan orang Maluku didasarkan pada empat lapisan kesadaran religius yaitu: Kesadaran tahap awal yang lebih bersifat kesadaran alam atau kesadaran kosmos kemudian dilapisi dengan lapisan tahap kedua dengan munculnya kesadaran magis (dengan bentuk kepercayaan magis) meningkat lagi pada tahap lapisan kesadaran yang bersifat rasional – dogmatis serta berakumulasi pada sebuah tahapan kontekstual sebagai bentuk lapisan kesadaran keempat dalam sistem kepercayaan masyarakat Maluku”.

Sistem kepercayaan orang Maluku bermula dari kesadaran bahwa masing – masing individu menyadari dirinya berada bersama isi alam dimana dia berada dengan segala keunikannya. Bahwasanya tidak hanya sesuatu yang berada dalam dirinya saja yang dianggap ada tetapi ketergantungan terhadap hal – hal yang berada di luar dirinyapun ada, sesuatu yang berada di luar dirinya itulah yang memberi banyak pertolongan bagi diri masing – masing individu yang membuat mereka bergantung. Hal yang berada di luar individu adalah alam (gunung, tanah, air, danau, sungai, laut, dan sebagainya), ketergantungan individu pada alam inilah yang sejak jaman prahistori disebut sebagai “Agama Alam” sehingga membuat orang Maluku harus selalu menjaga harmonisasi dirinya dengan alam.

Harmoni hidup dengan alam menjadi suatu “ayat suci” atau norma dan moral religi dalam sistem kepercayaan orang Maluku, ketika orang Maluku berani merusak, melukai dan menodai alam maka sesungguhnya mereka telah melakukan “dosa kosmik” dimana mereka akan berhadapan dengan alam sebagai hakim yang akan mengadili dan memfonis kehidupannya. Kesadaran kosmik menjadikan alam kepulauan (gunung, tanjung, meti, laut,

dan sebagainya) sebagai subyek dan bukan obyek bagi masyarakat Maluku. (Watloly, 2013: 339)

Harmonisasi kehidupan masyarakat Maluku dengan alam kosmik memunculkan bentuk penyembahan terhadap alam tanpa ada dogma. Dibutuhkan kekuatan bagi individu untuk mampu beradaptasi dan berharmonisasi dengan alam, sehingga dapat dikatakan bahwa pada tahapan ini, masyarakat Maluku menganut bentuk keagamaan yang disebut dengan “agama alam”.

Pembuktian bahwa kesadaran manusia akan harmonisasi dengan alam hingga saat ini masih terjadi seperti di lokasi penelitian. Hasil penelusuran dan obrolan dengan beberapa orang yang ditemui adalah sebagai berikut:

*“Katong di sini seng bole potong pohong basar, kalau mau potong pohong basar musti minta ijin dolo par tuang2 pohong ni dolo. Karna nanti katong dapa cilaka, biasanya alam ini akang mangamu yang sering katong seng sadar kalo katong parna biking sala sala”.* (hasil wawancara dengan bapa Mamsale Hatao, tanggal 4 September 2013 jam 16.15 WIT)

*“aer di kali ini katong seng bera di akang, kalo mo bera ada akang di air tanpa laeng. Di kaki aer sana e... barang nanti katong gampang dapa panyaki. Kalo bacuci baras deng sayor baru di aer ini, mandi jua seng di sini akang tapisah jao antara parampng deng laki – laki. Katong eng bole biking sabarang – sabarang di aer ni”.* (hasil obrolan dengan mama Ica, tanggal 7 September 2013)

Secara rasional, semua hal yang dilakukan oleh masyarakat adalah harmonisasi dalam menjaga kelestarian alam, namun jika dilihat dari sistem kepercayaan masyarakat maka mereka meyakini ada kekuatan lain dari alam yang harus dijaga agar tidak membawa bencana bagi mereka. Ketika masyarakat melakukan hal itu dengan keyakinan penuh bahwa kehidupan mereka tergantung pada alam maka sebenarnya mereka telah menjalani sebuah kepercayaan yang menurut Watloly sebagai “agama alam” dimana mereka memiliki “ayat suci” yang bernama harmonisasi dan akan mendapatkan “dosa kosmik” jika merusak alam. Merusak alam sama saja dengan merusak kehidupan masyarakat.

Beriringan dengan kesadaran alam muncul kesadaran magis yang merupakan peralihan dari keyakinan yang bersifat kebendaan alam kepada sifat personal alam. Pada taraf ini, masing – masing individu menyadari bahwa dari benda alam yang tidak bergerak sesungguhnya memiliki kekuatan dan gerakan yang bersifat dinamis, bahwa sesungguhnya

alam semesta seperti gunung, batu, laut, tanah, air, danau dan lain sebagainya memiliki kekuatan – kekuatan yang gaib (metafisik) yang dapat mempengaruhi kehidupan masyarakat.

Kesadaran ini membentuk kesadaran simbolis dalam alam pikiran dan keyakinan sehingga melahirkan bentuk sistem kepercayaan yang bersifat “Animisme”, “Dinamisme” dan “Totemisme”. Sistem kepercayaan ini telah beralih dari bentuk kepercayaan yang fisik (bendawi) kepada bentuk yang metafisik (non bendawi). Artinya bahwa keterganungan terhadap alam beralih ke kepercayaan akan kekuatan yang dimiliki oleh alam tersebut sehingga muncul mitos – mitos, tempat – tempat yang dianggap keramat, penyembahan – penyembahan walaupun masih sederhana sifatnya. Benda – benda yang berada di alam memiliki kekuatan – kekuatan gaib sehingga harmonisasi dengan alam lebih meningkat ke arah yang lebih tinggi lagi.

Sistem kepercayaan kemudian melembaga dalam masyarakat dalam bentuk pentradisian. Artinya penyembahan terhadap alam dilakukan secara terus menerus yang berujung pada pembiasaan – pembiasaan dan menjadi sebuah tradisi yang sakral dilakukan sehingga dapat menyatukan individu dengan masyarakat (komunitas asli) dimana menurut Watloly (2013: 341) sebagai “agama adat”.

Kepercayaan masyarakat semakin berkembang dari tahun ke tahun sehingga di saat kedatangan Bangsa lain ke Negeri – negeri sepanjang Jazirah Leihitu dengan membawa kepercayaan – kepercayaan yang berbeda dan memberikan pengaruh yang luar biasa serta menyebabkan terjadinya peralihan dari agama lokal ke agama yang lebih modern. Agama baru yang masuk sifatnya lebih rasional dan mampu membawa dampak yang luar biasa kepada masyarakat. Terjadi peralihan model penyembahan dari yang tradisional kepada penyembahan yang lebih modern dimana simbol – simbol, bahasa serta ritus – ritus kepercayaan beralih dari yang bersifat adatis ke kepercayaan yang bersifat modern.

Realitas yang terlihat adalah bahwa masyarakat Maluku lebih khusus lagi di Jazirah Leihitu sekarang ini sebagian besar memeluk agama Islam juga agama Kristen. Sebuah kepercayaan yang dibawa oleh para pedagang dari luar dengan penggunaan bahasa yang berbeda serta ritual – ritual penyembahan yang berbeda pula, namun demikian kepercayaan kesukuan dalam masyarakat masih tetap dipertahankan dan tidak dibuang begitu saja.

Sistem kepercayaan dengan pola kontekstual kemudian menjadi kesadaran kritis dimana di satu sisi ada usaha untuk menaklukkan kepercayaan lama (asli) masyarakat dengan berbagai upaya rasionalisasi tapi kemudian di sisi lain muncul kesadaran sosial baru yang lebih bersifat kontekstual bagi masing – masing komunitas. Hal ini memunculkan apa yang disebut dengan “KeIslaman Kultural”, Kekristenan Kultural” dengan tetap memperkuat basis-

basis sosial dan adatnya masing – masing. Dogma dan ritus agama yang dipadukan atau dikawinkan dengan adat masyarakat setempat. Contohnya : merayakan Hari Raya Idul Kurban dilakukan dengan melakukan ritual – ritual seperti menggendong hewan (kambing) yang akan dijadikan kurban sambil berlari mengelilingi mesjid sambil mengucapkan kata – kata dalam bahasa asli serta mengunjungi makam – makam *tete nene moyang*. Masih banyak lagi ritual – ritual adat yang dilakukan dan diawali dengan pembacaan doa – doa kepada Allah (Tuhan)

## **B. Kepercayaan Terhadap *Tete Nene Moyang***

Masyarakat Maluku memiliki kepercayaan asli berupa agama suku dimana *tete nene moyang* memiliki peran yang sangat sentral didalamnya. Kepercayaan tersebut dijalankan melalui upacara – upacara yang dilakukan untuk menghormati para leluhur sebai bentuk pengabdian sekaligus sebagai tempat bergantung alam segala hal. Terminologi *tete nene moyang* dalam kekerabatan masyarakat Maluku dikenal antara lain, *tete* artinya orang tua laki- laki dari ayah dan ibu (dalam bahasa Indonesia disebut kakek) sedangkan *nene* adalah orang tua perempuan dari ayah dan ibu (nenek). Selain itu ada istilah *Upu* untuk menyebut leluhur komunal sedangkan leluhur untuk marga, keluarga, kosmik atau negri dan mata rumah disebut dengan *tete nene moyang*.

*Tete nene moyang* yang dimaksud oleh orang Maluku adalah kakek nenek moyang dari generasi pertama dengan otoritas yang sangat besar sehingga menjadi kepercayaan yang tidak mungkin bisa dihilangkan. *Tete nene moyang* ini berlaku bagi mereka yang sudah meninggal jadi kalau masih hidup belum berlaku, karena mereka belum berada di alam gaib. Kepercayaan terhadap *tete nene moyang* merupakan bentuk penghormatan dan penghargaan masyarakat terhadap leluhurnya agar mendapat berkah yang lebih banyak.

*Tete nene moyang orang* Maluku memiliki dua peranan penting yaitu melindungi dan menghukum anak cucunya. Peranan melindungi ini sifatnya sangat pribadi yaitu tidak dapat dimanfaatkan oleh orang lain yang bukan kerabat atau senegri dihitung dari garis ibu atau ayah. *Tete nene moyang* mewakili roh para leluhur atau biasa disebut *Nitu*. (Huliselan dalam Watloly, 2013:51). Salah satu dari *tete nene moyang* yang masih dipercayai hingga sekarang dalam masyarakat Maluku khususnya di Jazirah Leihitu Negri Seith adalah *Nene Mahu*.

Berikut adalah penuturan salah seorang warga Seith tentang Nene Mahu dan kekuatan gaibnya:

*“beta ni karja di kabong, yang beta tau tentang nene mahu itu, sorang gadis yang sangat cantik dan sangat digilai oleh Belanda. Tapi menghilang saat orang tuanya menyembunyikan nene di dalam sebuah sumur di balakang kampong dan waktu cari dong hanya dapa lia antua duduk di atas batu tapi abis itu antua ilang sampe sakarang. Batu tanpa nene dudu tu samua orang yakin kalo itu antua pung kapal yang setiap satu minggu antua datang. Orang seng bole biking sabarang diatas batu itu atau sekitar tanpa itu. Parna dolo ada orang yang abis pameri sekitar situ la dia lempar parang bagitu saja di situ la dudu isap roko dia bale lai parang tadi su seng ada. Antua tadi angka hati par nene mahu par bawa pulang parang seng lama bagini parang yang tadi ilang akang ada lai. Ada banya kejadian – kejadian aneh di sekitar tanpa itu yang katong tau kalo itu nene ada jaga katong jadi kalo ada mau niat biking apa katong jaga bawa nene pung langasa la minta akang pasti berhasil”. (penuturan bapa Namsale Nukuhali, tanggal 5 September 2013 jam 17.45 WIT)*

Bukti kasih sayang nene mahu terhadap anak cucunya menurut Bapak Nukuhali terlihat pada saat bapak Nukuhali melakukan perjalanan ke desa yang masih termasuk wilayah Seram Bagian Barat bernama “Jiku Marasa” yang harus ditempuh dengan cara menyeberang lautan.. Dalam perjalanan itu mereka hampir tenggelam karena ombak yang begitu besar dan angin yang sangat kencang. Saat itu merekapun berniat pada *Nene Mahu* dengan mengatakan

*“ Nene tolong katong anak cucu ini jua, kalu bisa kasih barenti akang ombak ni jua supaya katong selamat. Nanti kamis depan katong biking Nene pung Dulang”. Sesaat kemudian ombak dan angin berhenti serta laut menjadi tado. Kalo katong su niat la dapa apa yang su diniatkan tapi seng biking langasa, pasti katong dapa saki atau barang ilang”.*

Dengan kejadian-kejadian itu, akhirnya setiap beliau dan keluarga hendak bepergian, mereka terus berniat kepada *Nene Mahu* agar menjaga mereka selama perjalanan. Beliaupun pasti melaksanakan ritual langasa ketika niat dan keinginan mereka terkabul. Ritual itu dilakukan sebagaimana mestinya. Adapun bacaan beliau ketika melaksanakan langasa sebagai berikut:

1. Berniat didalam hati
2. Menyebutkan nama yang melaksanakan ritual
3. Membaca al-fatihah
4. Membakar damar, sebagai penutup bahwa ritual telah selesai dilaksanakan.

Peranan *tete nene moyang* dalam melindungi dan memberi kasih sayang juga dibarengi dengan peran yang lain yakni, memberi hukuman bagi anak cucunya. Berikut ringkasan hasil wawancara dengan imam masjid di Negri Seith:

Yusuf Tala merupakan imam masjid Kuba Al-bayana, Kampong Tenga, Seith. Bagi beliau kata *Langasa* merupakan bahasa Neri Seith yang artinya makanan sebagai tumbal. Jadi makanan di buat dalam bentuk sesajen sebagai persyaratan masyarakat untuk meminta bantuan, keselamatan serta dijauhkan dari segala bala oleh *Nene Mahu*, maka dengan begitu mereka dibantu. *Langasa* juga dapat dikatakan sebagai puja-pujian kepada *Nene Mahu* sebagai penghargaan atas pertolongannya kepada masyarakat dengan membawa dulang berupa makanan serta alat-alat yang tadi telah disebutkan diatas.

Imam mesjid Kuba Al-Byana ini mengaku pernah melakukan ritual *langasa* pada tahun 2000. Beliau pun mulai menceritakan kejadian sehingga ia membuat ritual *langasa* itu. Suatu saat ketika beliau sedang *mangail* (memancing ikan di laut) Seith, tiba-tiba ombak besar dan arus laut semakin kuat, beliau pun hanyut terbawa arus hingga ke pulau Seram. Saat itu beliau pun menyebut nama Allah serta *Nene Mahu*. Dengan harapan, *Nene Mahu* dapat sampaikan permintaan beliau kepada Allah sang pencipta. Saat itu, beliau mengatakan

“ *Kalau boleh nene mahu handel, beta untuk keselamatan nanti sampe di sana baru beta biking nene mahu pung dulang*”.

Ketika itu, laut mulai tenang dan beliau melanjutkan perjalanan untuk pulang ke Seith. Ketika sampai, pada hari kamis, beliau pun bergegas untuk melaksanakan janjinya terhadap *Nene Mahu*. Beliau mengatakan bahwa sangat senang telah melakukan *langasa* karena seakan-akan niat untuk *Nene Mahu* sudah dilaksanakan sebagai rasa terimakasih. Beliau melihat dari segi sosial, semua masyarakat kampung seith percaya akan hal itu. Sementara dari segi agama, bagi beliau itu merupakan hal yang wajar karena sudah menjadi kebiasaan dari orang tua dulu-dulu. Ia mengakui bahwa ketika kita berdo'a meminta kepada Allah di mesjid, lebih bagus kitapun tidak melupakan *Nene Mahu*, begitu sebaliknya. Karena bagi beliau *Nene Mahu* itu penting setelah Allah dan Nabi Muhammad.

Bapak Imam mengatakan bahwa biasanya ketika kita mempunyai niat kepada *Nene Mahu* dan tidak dilaksanakan, maka ia akan dapat bahaya. Bisa saja dia sakit dan lain sebagainya. Namun, ketika ia mengingatnya, maka biasanya orang katakan:

*“Ya Allah, beta ni ada punya niat nanti beta sanang baru beta laksanakan, kalu bisa nene kasih sanang-sanang beta jua”*,

dan setelah sembuh, orang itu harus cepat-cepat melaksanakan *Langasa* yang sudah menjadi niatnya itu.

### **C. Bentuk Ritual (*form of ritual*) dari Langasa Sebagai *world view of religion* dan *langasa* sebagai *world view of society* Bagi Masyarakat Negri Seith**

Pola keberagamaan dengan sistem kepercayaan modern pada tahap kesadaran kritis dimana masyarakat sudah memilih agama sesuai dengan keyakinannya masing-masing (Islam maupun Kristen) tapi di sisi lain libido keberagamaan masyarakat masih diwarnai dengan sistem kepercayaan dialektis yang mempertemukan penyembahan atas Tuhan dengan kesadaran kosmik serta percaya pada kekuatan gaib para leluhur. Sistem kepercayaan yang berlapis dan dialektis ini kemudian berjalan harmonis hingga sekarang tanpa mengurangi peran salah satu dari yang lain walaupun persentasi kepercayaan kepada Tuhan mendapat tempat lebih besar dibanding kepercayaan lama (asli dan adatis).

Kepercayaan terhadap kekuatan gaib dari alam tanpa menghilangkan dogma keagamaan tersebut dapat dilihat pada hasil penelitian dimana seluruh masyarakat Negri Seith merupakan pemeluk agama Islam yang taat. Tapi pada saat tertentu masyarakat melakukan ritual – ritual di tempat – tempat yang masih dianggap keramat dan memiliki kekuatan gaib. Sesuai hasil penelusuran dan wawancara ketika sedang melakukan ritual persembahan langasa kepada arwah Nene Mahu. Sebagai berikut:

*“kalo katong niat biking sesuatu supaya akang berhasil katong angka hati para nene Mahu la bawa langasa par antua pasti akang terkabul, tapi seng bole lupa sebelum minta di nene mahu musti Niat, yakni katong niat datang bawa dulang (sesajen/langasa). Dulang itu berisi 7 buah katupa atau nasi yang dibungkus, 7 buah pisang, 7 linting tabako atau bisa ganti deng 7 batang rokok, 7 helai daun sirih yang su bungkus deng pinang deng kapur sirih, , 7 potong damar, 7 potong kemenyan, 1 ekor ayam yang dinamakan kasuwari dan 1 buah cincin. Kalo salah satu dari isi loyang ini seng ada maka langasa seng bisa dilakukan karena dipercaya bahwa benda-benda itu Nene Mahu pung makanang yang dicicipi setiap hari selama 1 minggu (7 hari). Kalo samua su lengkap, la panggil nene Mahu:*

*“Oee poi mace, i mayena kulu mayena ami a u heu halamu ala u tau kele . laha mu kasuwari ina lahamu sapu u halawan mata, mata kene, laha hua huamu a mu a lam roko, lahamu esi hatuku”*

*Artinya: “ (Hey nene po mase turung kamari jua bt ada bawa nene punya 1 dulang deng nene punya kasuwari 1 cincin mas 1 nene punya sirih pinang, deng nene punya rokok, deng nene punya biji damar)”*.

*Tapi jang lupa baca doa selamat tarus sabut nama orang yang pung niat la baca “Allahummasholi ala Muhammad wa”ala alihi sayidina Muhammad”. (Hasil wawancara dengan bapak Arsad Nukuhali, tetua adat Negri Seith, tanggal 14 September 2013)*

Hasil wawancara menggambarkan bahwa dalam pelaksanaan langasa, disamping ritualnya dilakukan secara adat juga dilakukan ritual secara agama. Hal ini terlihat dari bacaan – bacaan yang digunakan dalam ritual tersebut, disamping menyebut nama *nene mahu* juga menyebut nama Allah dan Nabi. Dipercaya *Nene Mahu* mempunyai berkat dan merupakan perantara antara Allah dengan manusia sehingga masyarakat sangat menghargai *Nene Mahu*. Contohnya jika kita sedang berada didalam kapalnya *Nene Mahu* (tempat ritual), masyarakat dilarang untuk mengeluarkan kata-kata kotor ataupun berbuat macam-macam, seperti hal-hal yang menyimpang.

*“Katong ini agama Islam, sebelum lakukan langasa katong musti sambayang dolo. Kalau Allah suka yang bagus – bagus, nene mahu jua suka yang bagus – bagus lai membenci hal – hal seng bae. Kalo Allah kabulkan katong pung doa, nene mahu jua kabulkan katong pung doa tapi nene mahu kalo katong biking kajahatan pasti katong langsung dapa cilaka jadi sebenarnya seng cukup katong minta dari Allah saja tapi seng minta di nene mahu, itu seng mungkin “.*

Jadi dari sudut pandang agama (*word veiw of religion*), masyarakat Negri Seith memposisikan Allah dengan *nene mahu* pada posisi yang sama. Masyarakat mempercayai *nene mahu* sama dengan mempercayai Allah. Hal ini disebutkan bahwa KeIsaman masyarakat adalah Islam Kultural, dimana menjalankan ritual keagamaan (Islam) masih dibarengi dengan ritual adat atau sebaliknya.

Dari sudut pandang sosial (*word view of social*), masyarakat negri Seith memahami bentuk langasa itu adalah merupakan tanda penghormatan kepada arwah nene moyang mereka yang diyakini sudah banyak melindungi mereka dan selalu memberikan peringatan jika mereka telah melanggar adat.

**D. Pemaknaan Masyarakat Negri Seith (*meaning of ritual*) dari langasa sebagai *world view of religion* dan *world view of society*?**

Konsep *tete nene moyang* dalam masyarakat Maluku merupakan konsep yang terlihat berusaha untuk tetap membina serta menjaga hubungan antara manusia yang masih hidup dengan para leluhur serta lingkungan hidupnya. Semakin harmoni hubungan antara tiga jenis kehidupan ini maka diyakini akan semakin lestari alam dan lingkungan bagi kehidupan manusia. Melalui adat dan tradisi, masyarakat memadukan, mempersatukan dan mempertemukan sebuah realitas kehidupan sejati.

Masyarakat Negri Seith di Jazirah Leihitu pun mengalami hal yang demikian, dimana mereka melakukan tradisi *langasa* selain untuk meminta pertolongan kepada arwah *Nene mahu* juga untuk menjaga keseimbangan alam lingkungan mereka. Tradisi *langasa* yang mereka jalankan dimaknai sebagai bentuk persembahan atas perlindungan leluhur dalam kehidupan mereka disamping tetap menjaga hubungan baik diantara keluarga yang masih hidup dengan *nene mahu* juga lingkungan sekitar tempat tinggalnya yang mereka yakini akan selalu muncul setiap minggunya. Berikut adalah ringkasan hasil wawancara dengan tetua adat di negri Seith (tanggal 5 September 2013, hari kamis jam 17.00 WIT) tentang bagaimana masyarakat memaknai tradisi langasa dalam kehidupan bermasyarakat maupun beragama.

Muhammad Solo adalah salah satu tetua adat di negeri Seith yang umurnya sudah mencapai 150 tahun. Dari beliau kita dapatkan informasi sebagai berikut:

*Langasa artinya niat atau bahasa dalam bathin. Sapa saja bole biking langasa ini kalo ada niat ingin minta sesuatu dari Nene Mahu. Nene Mahu antua dolo seorang gadis cantik yang bernama lengkap Poi Mase Mahu. Orang biking langasa tiap hari kamis sore jam 16.30-18.00 karena katong parcaya di hari dan jam itu waktu munculnya Nene Mahu para makang di atas batu macang kapal bagitu. Langasa katong bawa loyang isi 7 buah katupa atau nasi yang dibungkus, 7 buah pisang, 7 linting tabako atau bisa ganti deng 7 batang rokok, 7 lembar daong*

*sirih yang su bungkus deng pinang deng kapor siri, , 7 batang damar, 7 biji kamanyiang, 1 ekor ayam yang atau kasuwari dan 1 buah cincin. Kalo salah satu dari isi loyang ini seng ada maka langasa seng bole dilakukan karena nene antua makan setiap hari dalam waktu satu minggu (7 hari)”*.

Menurut tetua adat ini, selain suka Ketupat dan pisang, Nene Mahu juga suka merokok dan makan pinang, beliaupun senang dengan bau harum, untuk itu didalam ritual langasa harus menggunakan kemenyan dan damar yang ketika dibakar akan tercium bau harum yang khas. Selain itu tujuan utama membakar damar dan kemenyan itu juga adalah agar wajahnya Nene Mahu menjadi cerah. Bagi yang ingin membawa pulang sebagian dari bahan untuk langasa diperbolehkan tapi hanya cincin dan ayam saja. Sedangkan ketupat, pisang, sirih pinang dan rokok tidak boleh dibawa pulang kembali oleh orang yang membawa dulang. Mereka harus menghabiskannya di luar rumah dan bisa dibagi untuk siapa saja yang mau. Untuk meminta kembali isi dulang yang telah dibawa yakni dengan mengatakan seperti ini:

*“ Nene, katong minta akang cincin deng ayam ini jua e”* (jika kita mau meminta cincin dan ayam itu) atau dengan mengatakan *“ Nene beta minta akang katupa deng pisang jua e”* (jika ingin meminta ketupat dan pisang), lalu ketupat dan pisang itu bisa diambil dan langsung dimakan.

Pemaknaan masyarakat terhadap tradisi langasa ini dari sudut pandang sosial (word view of society) yang dijalankan adalah semata karena menurut mereka, *tete nene moyang* atau leluhur adalah orang – orang yang telah menciptakan adat dan manusia yang masih hidup sekarang adalah pelakasana adat. Bagi mereka, jika memenuhi tuntutan adat maka mereka akan mendapatkan berkah sedangkan bagi siapa saja yang melanggar akan tertimpa kesulitan serta mendapatkan kutukan baik berupa bencana maupun penyakit.

#### **E. Pengaruh sinkretisme antara *world view of religion* dan *world view of society***

Hubungan masyarakat negri Seith yang masih hidup dengan leluhur (nene mahu) terjalin sangat kuat sehingga menimbulkan sistem kepercayaan yang bertumpu pada kenyataan kosmologi dimana peran nene mahu merupakan sentral dalam sebuah keteraturan dan keharmonisan manusia dan lingkungan alam mereka hidup. Sebuah kepercayaan yang

dialektis dimana masyarakat masih tetap mempertahankan tradisi asli (penyembahan atau pemujaan) terhadap leluhur (*arwah nene moyang*) disamping menjalankan tradisi keberagamaan yang bersifat dogmatis. Keduanya tidak dapat dilepas pisahkan.

Sistem kepercayaan yang dialektis, *tete nene moyang* tidak dapat disamakan dengan Tuhan karena keduanya berada pada posisi yang otonom yang tidak dapat disamakan tetapi saling mempengaruhi. *Tete nene moyang* dianggap sebagai tokoh sakti di alam gaib bukan sebagai pengganti Tuhan

Jika ditanya persentasi kepercayaan masyarakat antara Tuhan dan *nene mahu*, maka akan ditemukan jawaban yang beragam. Ada yang menjawab 50% - 50% ada juga yang memberi persentase yang lebih besar pada *nene mahu*, ada juga yang memberi persentase terkecil pada *nene mahu* dan ada juga yang memberi persentase terbesar pada Tuhan.

Berikut adalah hasil wawancara peneliti dengan beberapa informan yang memiliki jawaban berbeda dalam mempersentasikan antara Tuhan dengan *nene mahu*:

1. Muhammad Nur Nukuhali (Wawancara hari jumat, 23 Agustus 2013)

Bapak Muhammad Nur Nukuhali merupakan kepala *soa ruma nukuhali*. Beliau menamakan *Langasa* yaitu dulang yang dibuat untuk *Nene Mahu*. Menurut beliau *langasa* dapat dibuat jika kita sedang mengalami kesusahan dan memohon agar dibantu oleh *Nene Mahu*. Misalnya, ketika kita akan menyeberang laut, agar laut itu teduh maka kita harus niat kepada *Nene Mahu*, agar bisa teduhkan air laut itu, sehingga perjalanan kita bisa lancar. *Nene Mahu* juga biasanya iseng-iseng untuk sembunyikan tali, parang atau garis. Nah, ketika barang kita hilang, sebaiknya kita niat dengan berbicara seperti ini

*“Nene kasih kembali akang sudh nanati hari kamis katong biking nene pung dulang”.*

Biasanya setelah niat seperti itu, barang yang hilang tadi langsung ada dengan sendirinya di tempat yang semula menghilang. Tetua adat ini mengaku bahwa parangnya pernah sengaja disembunyikan oleh *Nene Mahu*. Ia menceritakan bahwa suatu hari di kebun, setelah beliau sedang pameri anak-anak cengkeh, kemudian istirahat sambil merokok, setelah itu buang air kecil. Ketika beliau hendak melanjutkan pekerjaan, ternyata parang yang tadi digunakan untuk *pameri* tidak ada lagi di tempat semula. Beliau pun langsung mencari parang itu di seluruh kebun. Namun, tidak ditemukan. Akhirnya beliau menyerah dan melanjutkan pekerjaan lain sambil *angka hati* (niat) kepada *Nene Mahu*

*“kalu memang nene betul-betul sembunyi akang nene kasih kembali akang jua nanti hari kamis katong bking Nene punk dulang”.*

Ketika kembali ke tempat parang tadi menghilang, ternyata parang itu sudah ada lagi. Setelah itu, pada hari kamis beliau segera melaksanakan ritual *langasa* atas janjinya kepada *Nene Mahu*. Semua bahan (*isi dulang*) disiapkan sebagaimana yang sudah menjadi tradisi turun-temurun. Setelah sampai ditempat berlangsungnya ritual, beliau pun meletakkan dulang di atas batu (kapalnya *nene Mahu*). Kemudian menyampaikan niat dan berbicara menggunakan bahasa asli negeri Seith, seperti ini

*“Oee poi mace, i mayena kulu mayena ami a u heu halamu ala u tau kele . laha mu kasuwari ina lahamu sapu u halawan mata, mata kene, laha hua huamu a mu a lam roko, lahamu esi hatuku” (Hey nene po mase turung kamari jua bt ada bawa nene punya 1 dulang deng nene punya kasuwari 1 cincin mas 1 nene punya sirih pinang, deng nene punya rokok, deng nene punya biji damar).*

Beliau kemudian melanjutkan cerita tentang almarhum Bapak Taha (seorang petani) yang akhirnya gila karena telah memotong bambu di batu tempat tinggalnya *Nene Mahu* di hutan. Dari cerita yang beredar, bahwa Pak Taha menjadi gila karena telah memotong tangannya *Nene Mahu* di batu itu tanpa ia ketahui, akhirnya *Nene* menjadi marah. Awalnya setelah potong bambu disitu beliau langsung merasa pusing dan kurang enak badan, akhirnya beliau menjadi tidak waras dengan sendirinya selama 2 hari 2 malam. Masyarakat tambah diyakinkan dengan cerita dari seorang “*Tukang Mawi*” (peramal) bahwa cerita yang beredar itu memang benar. Ketika itu, mereka teringat akan *langasa* dan langsung melakukan ritualnya. Setelah itu, pak Taha menjadi sembuh dengan sendirinya. Dari kejadian itu masyarakat meyakini bahwa ketika kita hendak melakukan sesuatu sebaiknya bicara dulu, misalnya seperti ini

*“nene pinda jaoh-jaoh dolo katong mau biking ini dolo”.*

Kejadian-kejadian inilah yang membuat Tetua adat ini semakin yakin akan *Nene Mahu*. Akan tetapi beliau menambahkan bahwa walaupun yakin akan keselamatan dari *Nene*, kita sebagai orang Islam tidak boleh melupakan Allah.

2. Muhammad Hatao (Abat Nene Mahu) (wawancara hari Sabtu 24 Agustus 2013)

Muhammad Hatao adalah seorang petani yang sering disapa Abat Nene Mahu. Sapaan ini berawal sejak ia disembunyikan oleh nene Mahu pada tahun 1985-1986, saat ia sedang duduk di kelas 2 Sekolah Dasar (SD). Beliau menceritakan bahwa ketika pulang sekolah sekitar pukul 6 sore beliau dan teman-teman mampir untuk minum di sebuah penampung air. Ketika itu ia melihat ibunya, yang ternyata adalah jelmaan dari Nene Mahu yang datang dan memanggil beliau.

*“Setelah nene mahu panggil “mari” seng pake pikir panjang, langsung ikut. beta diajak bajalang dalam keadaan seng sadar, hsampe bali lai k skola, tapi seng saorang lai yang dapa lia beta waktu itu”*,

Teman-teman beliau pun akhirnya langsung pulang karena mengira bahwa Abat sudah pulang dengan ibunya. Setelah sampai di rumah mereka ditanyakan mengenai Abat, karena sampai jam 8 malam Abat belum juga pulang ke rumah. Mereka menjadi heran karena yakin bahwa dia sudah pulang bersama ibunya. Seluruh masyarakat kampung pun dikerahkan untuk mencarinya hingga ke sekolah. Namun, tidak satupun yang menemukannya. Saat itu ada segerombolan anak muda yang iseng berniat, mengatakan bahwa

*“Nene kasih kaluar dia jua, nanti katong kasih nene pung minuman (sopi) satu botol”*.

Masyarakat percaya bahwa niat itulah yang membuat Nene Mahu menjadi marah dan lebih lama lagi menyembunyikan Abat. Masyarakat, terutama orang tua, terus mencarinya hingga akhirnya mereka teringat lagi akan *nene Mahu*. Akhirnya merekapun berniat sesuai dengan niat pada umumnya. Akhirnya seseorang menemukan Abat yang tengah duduk di sekolah tempat yang tadi mereka mencarinya. Peristiwa ini cukup membuat masyarakat Seith geger dan semakin percaya lagi akan *nene Mahu* yang katanya punya berkat. Bagi bapak Abat sendiri, *Langasa* itu sangat penting.

*“Kalu dong seng mangaku mo biking langasa maka dong seng dapa beta lay”*.

Beliau menambahkan bahwa *nene Mahu* datang ditandai dengan adanya angin tiba-tiba dan *langasa* itu sebuah adat yang tetap harus dijalankan sejalan dengan agama. Beliau melanjutkan cerita bahwa, suatu saat, ketika beliau pergi ke pulau Buru untuk membeli kopra, tiba-tiba ombak besar di tanjong alang sekitar ajm 10 malam. Seketika beliaupun berniat kepada *nene Mahu* seperti ini

*“Nene mahu pokonya biking katong selamat, beta bale nanti katong biking se punk dulang”.*

### 3. Amsa Welitela (wawancara hari Kamis tanggal 29 Agustus 2013)

Amsa Walitela adalah seorang siswa kelas 2 SMA. Amsa mengartikan *langasa* sebagai sesajen untuk *nene Mahu*. Menurut dia, *langasa* bukanlah budaya Islam. Tapi *langasa* merupakan tradisi turun temurun yang dilakukan sejak *nene Mahu* menghilang, pada zaman penjajahan Belanda. Amsa mengatakan bahwa ia lebih senang meminta kepada *nene Mahu* karena lebih cepat dikabulkan daripada kepada Allah, karena agak lama dikabulkan. Akan tetapi sebagai orang yang beragama Islam, ia tidak melepaskan kepercayaan dan berdo'a kepada Allah. Ketika ditanya persentase keyakinannya kepada Allah dan *nene Mahu*, ia menjawab 50% : 50% . Ia pun menambahkan bahwa ketika kita sedang meminta kepada *nene Mahu*, maka hanya *nene Mahu*lah yang namanya disebut, begitu sebaliknya ketika sedang berdo'a di mesjid, maka hanya nama Allah yang disebutkan.

Alasan yang membuatnya meyakini hal ini adalah selain karena cerita yang diceritakan secara turun-temurun di tengah-tengah masyarakat, ia juga pernah dua kali mengalami kehilangan, dan ketika “*angka hati*” (berniat) kepada *nene Mahu*, maka barang yang tadi hilang tiba-tiba ada lagi dengan sendirinya ditempat yang semula hilang.

Amsa, ketika ditemui di tempat ritual berlangsung mengatakan bahwa, kita bisa saja membuat ritual dengan tujuan agar saudara kita selamat, diperlakukan baik di kampungnya orang serta diperlancar urusannya. Ia mengakui bahwa saat ini ia pun sedang melakukan ritual untuk kakaknya yang sedang kuliah di Universitas Pattimura (UNPATTI), atas permintaan ibunya.

### 4. Siti Mahu (wawancara hari Jumat 30 Agustus 2013)

Siti Mahu merupakan keturunan dari nene Mahu “*nene ni katong pung nene sungguh*”, kata beliau. Bagi ibu Siti, Allah sama saja dengan *nene Mahu*. Akan tetapi ketika sedang berdo’a di mesjid, maka hanya Allah yang harus disebut, tidak perlu menyebut *nene Mahu*. Begitu sebaliknya, ketika sedang berada di tempat ritual. Beliau menambahkan bahwa masalah sholat, tidak perlu dikaitkan dengan kepercayaan terhadap *nene Mahu*. Beliau sangat yakin akan pertolongannya *nene Mahu*, akan tetapi tetap yakin juga terhadap Allah swt. Untuk itu ketika beliau belum melaksanakan *langasa*, sementara sudah mempunyai niat, maka hatinya merasa tidak tenang.

5. Asia Hataul (wawancara hari Jumat tanggal 30 Agustus 2013)

Asia Hataul adalah salah satu mahasiswa Darussalam semester 5. Menurutnyanya:

“Tradisi *langasa* ini bisa jadi adalah percampuran antara budaya Islam dan animisme. Ini merupakan hal yang biasa bagi mereka, karena sudah biasa dilakukan dari dulu secara turun-temurun. Kita boleh meminta agar di beri keselamatan dimanapun dan mau kemanapun kita, entah itu di laut, di kampungnya orang, bahkan ketika hendak pergi naik haji ke Baitullah”.

6. Rosna Bugis. (Wawancara hari Sabtu tanggal 31 Agustus 2013)

Rosna Bugis adalah seorang Pegawai Negeri Sipil (PNS) di PUSKESMAS negeri Hila.

Beta tetap percaya *nene Mahu*, karena dengan mempercayainya, katong tetap melakukan ritual *langasa* untuk mempertahankan tradisi turun temurun. Ritual ini ia lakukan dengan perasaan yang senang karena merasa telah memberi makan untuk nenek kita. Walaupun begitu ia tetap percaya pada Allah. Ia pun sadar, jika hanya *nene Mahu* yang kita percaya, berarti kita telah melakukan hal yang syirik.

7. Abu Hatao (wawancara hari Sabtu tanggal 7 September 2013)

Bapak Abu Hatao adalah seorang guru umum pada SMP Negeri Seith. Menurut bapak yang mengaku sebagai keturunan dari *nene Mahu* ini bahwa, pada zaman penjajahan Belanda, *nene Mahu* bukanlah di sembunyikan didalam kolam. Namun, disembunyikan

dibawah pohon kenari, dan tiba-tiba *nene* menghilang dengan sendirinya. Bapak Hatao mengatakan bahwa, ia sering sekali melakukan ritual *Langasa* diantaranya:

1. Melakukan *langasa* karena niat agar anak beliau lulus dalam tes brimob.
2. Ketika ombak besar saat beliau sedang melakukan perjalanan ke Surabaya bersama keluarga untuk pelantikan anaknya yang baru menjadi brimob.
3. Melakukan langasa agar selalu selamat kemanapun kita pergi.
4. Saat istrinya kehilangan kalung emas, di tempat tidur.

Sebagai orang yang beragama Islam dan berpendidikan, bapak Hatao hanya memberi komentar bahwa,

*“Langasa ini syirik atau seng, tapi samua yang katong niatkan akang terbukti atau terkabul”.*

Ia menyadari bahwa didalam Islam tidak boleh melakukan hal seperti itu, tapi ia tetap mempercayainya. Jadi, jika kita sudah pergi ke nene Mahu, maka tidak perlu lagi ke Mesjid untuk berdo'a. Akan tetapi, perlu untuk meminta lagi kepada Allah dan mengingat akan Nabi Muhammad saw. Karena ketika melakukan ritual *langasa*, kita hanya berniat seperti apa yang kita inginkan dan di akhiri dengan kalimat: *“nene, katong su bawa dulang dari katong pung niat ini”* kemudian dulang itupun boleh kita minta kembali.

Penuturan – penuturan tentang keyakinan masyarakat Negri Seith terhadap arwah nene mahu dan Tuhan (Allah) di atas menggambarkan bahwa telah terjadi sinkretisme dalam menjalankan agama secara rasional. Pencampur adukan antara keyakinan terhadap arwah leluhur dengan keyakinan kepada Tuhan. Namun jika ditelisik lebih dalam, sebenarnya masyarakat sulit sekali menghapus kepercayaan mereka terhadap leluhur sebagai wujud penghormatan, penghargaan serta pengabdian mereka sehingga menyebabkan timbulnya sebuah keyakinan yang dialektis antara kepercayaan asli dengan dogma dari kepercayaan yang lebih modern seperti agama yang mereka anut.

Dapat dikatakan bahwa telah terjadi harmonisasi hubungan antara masyarakat yang masih hidup dengan alam lingkungannya, leluhur yang sudah lama meninggal dan dianggap memiliki berkah serta dengan kepercayaan modern yang datangnya dari luar negri sebagai agama. Hal ini tidak bisa ditolak keberadaannya karena ketika salah satu dihilangkan maka akan terjadi kesalah pahaman yang luar biasa antara mereka yang kemudian bisa saja berakhir konflik.

## BAB VI

### KESIMPULAN

Dari hasil penelitian dapat ditarik beberapa kesimpulan bahwa:

1. Sudut pandang agama (*word view of religion*), masyarakat Negri Seith memosisikan Allah dengan *nene mahu* pada posisi yang sama. Masyarakat mempercayai *nene mahu* sama dengan mempercayai Allah. Hal ini disebutkan bahwa KeIsaman masyarakat adalah Islam Kultural, dimana menjalankan ritual keagamaan (Islam) masih dibarengi dengan ritual adat atau sebaliknya.  
Sudut pandang sosial (*word view of social*), masyarakat negri Seith memahami bentuk langasa itu adalah merupakan tanda penghormatan kepada arwah nene moyang mereka yang diyakini sudah banyak melindungi mereka dan selalu memberikan peringatan jika mereka telah melanggar adat.
2. Pemaknaan masyarakat terhadap tradisi langasa ini dari sudut pandang sosial (*word view of society*) yang dijalankan adalah semata karena menurut mereka, *tete nene moyang* atau leluhur adalah orang – orang yang telah menciptakan adat dan manusia yang masih hidup sekarang adalah pelakasana adat. Bagi mereka, jika memenuhi tuntutan adat maka mereka akan mendapatkan berkah sedangkan bagi siapa saja yang melanggar akan tertimpa kesulitan serta mendapatkan kutukan baik berupa bencana maupun penyakit.
3. Penuturan – penuturan tentang keyakinan masyarakat Negri Seith terhadap arwah nene mahu dan Tuhan (Allah) di atas menggambarkan bahwa telah terjadi sinkretisme dalam menjalankan agama secara rasional. Pencampur adukan antara keyakinan terhadap arwah leluhur dengan keyakinan kepada Tuhan. Namun jika ditelisik lebih dalam, sebenarnya masyarakat sulit sekali menghapus kepercayaan mereka terhadap leluhur sebagai wujud penghormatan, penghargaan serta pengabdian mereka sehingga menyebabkan timbulnya sebuah keyakinan yang dialektis antara kepercayaan asli dengan dogma dari kepercayaan yang lebih modern seperti agama yang mereka anut.  
Dapat dikatakan bahwa telah terjadi harmonisasi hubungan antara masyarakat yang masih hidup dengan alam lingkungannya, leluhur yang sudah lama meninggal dan dianggap memiliki berkah serta dengan kepercayaan modern yang datangnya dari luar negri sebagai agama.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, 2006: *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Penerbit : Kapel Press Yogyakarta
- , 2010: *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Didownload pada Bintangku.com. seri Antropologi.
- Aldine, 1995: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Victor Witter Turner (530 Resensi) (*The Ritual Process.htm*)
- Alfani, Daud, 1997 : *Kajian Islam Lokal di Kalimantan Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, Penerbit : PT. Raja Grafindo Persada Jakarta
- Bernard, H. Russel, 1994: *Research Methods In Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches, California: SAGE Publicatiions, Inc*
- Budiyanto, Mangun dkk, 2008: *Pergulatan Agama dan Budaya: Pola Hubungan Islam dan Budaya Lokal di Masyarakat Tutup Ngisor, Lereng Merapi Magelang Jawa Tengah*. *Jurnal Penelitian Agama*, Vol XVII. No.3 September – Desember tahun. 17308649668\_0854-2732.pdf.
- Budiwanti, Erni, 2000: *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, Penerbit: LKiS Yogyakarta
- Bungin, H.M. Burhan, 2007: *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial lainnya*, Penerbit : Kencana Jakarta
- Bruinessen, Van Martin, 1999: “Global & Lokal in Indonesia Islam” dalam *Southeast Asia Studies*, Vol. 37, No. 2, Centre For Southeast Asian Studies, Kyoto University
- Dvamony, Maria Susai, 1973: *Fenomenologi Agama*. Cet VII, penerbit: Kanisius Yogyakarta
- Fontana, Andrea dan Frey, James H, 1994: “*Interviewing The Art Of Science*” Dalam *Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (ed), Handbook of Qualitative Research, Caklifornia: SAGE Publications, Inc.*
- Ghazali, Muchtar Adeng, 2011: *Antropologi Agama: Upaya Memahami Keragaman, Kepercayaan, Keyakinan dan Agama*. Penerbit: Alfabeta, Bandung
- Giddiing, Andrew, 2000: *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory Of Religion By Peter Berger. A Book Report, October 30.*
- Geertz, Clifford, 1964: *The Religion Of Java, The Free Press*
- , 1989: *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa, Terjemahan*. Penerbit: Pustaka Jaya, Jakarta
- , 1973: *The Interpretation of Culture, New York: Basic Books, Inc, Publishers*

-----, 1975: *Islam Observed, Chicago: The University Of Chicago Press*

Ishomuddin, 2002: Pengantar Sosiologi Agama, cet 1, Penerbit: Ghalia Indonesia Jakarta

Jhonson, Doyle Paul, 1990: Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid I. penerjemah: Robert M. Z. Lawang. Penerbit : Gramedia Pustaka Utama, Jakarta

Keatt, Joan, Id.Shvoong.com

Keesing, Robert. M, 1981: Antropologi Budaya; Suatu Perspektif Komtemporer. Edisi Ke – 2  
Penerbit : Erlangga

Khalil, Ahmad, 2011: Islam Jawa, Sufisme dalam Etika dan Tradisi Jawa. Presensi Abdul Halim Fathani. Penerbit: UIN – Malang Press. Cet: I. Mei 2008.

Kholis, Nur, 2010: Dialog dan Dialektika Islam dan Budaya Lokal dalam Bidang Ekonomi Sebagai Salah Satu Wajah Islam Nusantara. Makalah Disampaikan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke 10 Banjarmasin, 1-4 November 2010

Koentjaraningrat, 1987: Sejarah Teori Antropologi Jilid I. Penerbit : Universitas Indonesia Press

-----, 1985: *Javanese Culture, Singapore Oxford University Press*

\_\_\_\_\_, 1994: *Kebudayaan Jawa. Penerbit: Balai Pustaka*

Madjid, Nurcholis, 1995: Islam Agama Peradaban, Penerbit: Paramadina Jakarta

Mulkhan, Abdul Munir, 2000: Islam Murni Pada Masyarakat Petani, Penerbit: Bentang Budaya, Yogyakarta

Mulder, Niels, 1999: Agama, Hidup Sehari – hari dan Perubahan Budaya, Penerbit: Gramedia Pustaka Utama, Jakarta

Oetjoep. com, 2010: Antropologi Agama.

Plas ,Daniel L. 2001: Seven the Ories of religion Cet I. Penerbit : Kalam Yogyakarta

Purnomo, Adi, 2011: Sesajen & Kearifan Lingkungan (Tweet, 15 Juni 2011, pukul 12:18 WIT)

Ritzer, George, 2010: Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda. Penerjemah: Alimandan. Penerbit: Rajawali Press, Jakarta

Scharf, Betty R, 2004: *Sosiologi Agama*, cet 1, Penerbit :Prena Media. Jakarta

- Spradley, James P, 2007: *Metode Etnografi*, Penerbit: Tiara Wacana, Yogyakarta
- Stewart, Cahrls dan Rosalind Shaw (ed), 2005: *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synhtesis, London and New York: Routledge.*
- Sugiono, 2005: *Memahami Penelitian Kualitatif*, Penerbit: Alfabeta Bandung
- Suparlan, Parsudi, 1998: “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi” dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Penerbit: Nuansa Bandung
- , 1993: *Kata Pengantar*” dalam Roland Robertson (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, penerj’ Drs. Achmad Fedyani Saifuddin, MA, PT: Raja Grafindo Persada, Jakarta
- Syam, Nur. 2003: *Komunitas Islam di Tengah Perubahan: Tradisi Lokal Pada Komunitas Islam Pesisir Tuban dalam Perspektif Simbolik Interpretatif. Madzhab – Madzhab Antropologi (Kumpulan Tulisan)*. Penerbit LKiS.
- , 2005: *Islam Pesisir*, Penerbit: LKiS, Yogyakarta
- Thohir, Mujahirin, 2006: *Orang Islam Jawa Pesisiran*, Penerbit: Fasindo Semarang
- .
- Turner, Victor, 1972: *Simbols in African Ritual*, Science March 16, Vol.179, 1100-05.
- , tanpa tahun: *The Ritual Process. Part I: Ritual and Community (Ndembu Isoma Ritual (Turner-Ritual-n-Community.htm*
- Turner, S, Bryan, 1991: *Agama Dan Teori Sosial; Rangka Pikir Sosiologi Dalam Membaca Eksistensi Tuhan di Antara Gelegar Ideologi – Ideologi Kontemporer*. Penerbit: IRCiSoD, Yogyakarta
- Twikromo, Y. Argo, 2006: *Mitologi Kanjeng Ratu Kidul*, Penerbit: Nidia Pustaka, Yogyakarta
- Watloly, Aholiab, 2013: *Cermin Eksistensi Masyarakat Kepulauan Dalam Pembangunan Bangsa. Perspektif Indigenous Orang Maluku*. Penerbit: PT. Intimedia Cipta Nusantara, Jakarta Timur
- Woodward, Mark R, 1999, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Penerbit: LKiS, Yogyakarta