

DISERTASI

**RITUAL *ARWAH NIMALILING* ORANG TABA
DI PULAU MAKIAN MALUKU UTARA
Kajian Interpretatif Simbolik**

**THE *ARWAH NIMALILING* RITUAL OF THE TABA PEOPLE
IN MAKIAN ISLAND NORTH MALUKU
A Symbolic Interpretation Study**



SANTRI SAHAR

**PROGRAM DOKTOR (S3) ILMU ANTROPOLOGI
SEKOLAH PASCASARJANA FISIP
UNIVERSITAS HASANUDDIN
MAKASSAR
2021**

**RITUAL *ARWAH NIMALILING* ORANG TABA
DI PULAU MAKIAN MALUKU UTARA
Kajian Interpretatif Simbolik**

DISERTASI

Sebagai Salah Satu Syarat Mencapai Gelar Doktor

Program Studi

Ilmu Antropologi

Disusun dan Diajukan Oleh

SANTRI SAHAR

Kepada

**PROGRAM DOKTOR (S3) ILMU ANTROPOLOGI
SEKOLAH PASCASARJANA FISIP
UNIVERSITAS HASANUDDIN MAKASSAR
2021**

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

RITUAL ARWAH NIMALILING ORANG TABA DI PULAU MAKIAN
MALUKU UTARA : KAJIAN INTERPRETATIF SIMBOLIK

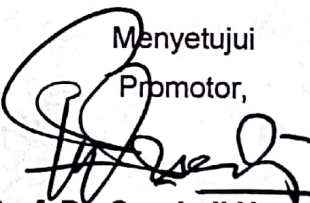
Disusun dan diajukan oleh

SANTRI SAHAR

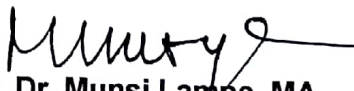
E023171001

Telah dipertahankan di hadapan Panitia Ujian yang dibentuk dalam rangka
Penyelesaian Studi Program Doktor Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu
Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin
Pada tanggal 06 April 2021
dan dinyatakan telah memenuhi syarat kelulusan

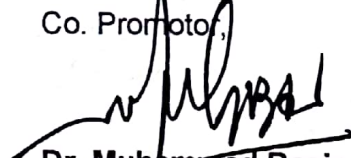
Menyetujui
Promotor,


Prof. Dr. Supriadi Hamdat, MA.
Nip. 196402021989031005

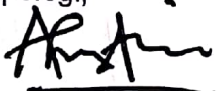
Co. Promotor,


Prof. Dr. Munsir Lampe, MA.
Nip. 195612271986121001


Co. Promotor,


Dr. Muhammad Basir, MA.
Nip. 196206241987021001

Ketua Program Studi
Antropologi,


Prof. Dr. Ansar Arifin, MS.
Nip. 196112271988111002

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan
Ilmu Politik Universitas Hasanuddin,


Prof. Dr. H. Amin, M.Si.
Nip. 196511091991031008


PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Santri Sahar
Nomor Pokok Mahasiswa : E023171001
Jenjang Pendidikan : S3
Program Studi : Ilmu Antropologi

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa Disertasi yang berjudul “Ritual *Arwah Niamliling* Orang Taba di Pulau Makian Maluku Utara: Kajian Interpretatif Simbolik” adalah BENAR merupakan hasil karya saya sendiri, bukan merupakan pengambilan tulisan atau pemikiran orang lain.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa sebagian atau keseluruhan isi Disertasi ini hasil karya orang lain, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Makassar, 26 Maret 2021

Yang menyatakan


(Santri Sahar)

PENGANTAR

Alhamdulillah Rabbil Alamin, puji syukur penulis panjatkan atas karunia Allah Swt. Tuhan Yang Maha Kuasa.

Perhatian terhadap topik permasalahan ini muncul dari hasil pengamatan penulis terhadap kehidupan keagamaan khususnya ritual *Arwah Nimaliling* yang dilakukan oleh Orang Taba. Namun ritual yang semula punya tujuan mengasah spritualitas lambat laun mengalami perubahan orientasi sehingga munculnya kelompok masyarakat yang mulai kritis terhadap kegiatan tersebut. Penulis bermaksud menyumbangkan beberapa konsep agar terjadi dialog antara kelompok yang ingin bertahan dan kelompok yang ingin adanya perubahan agar terjadi dinamika yang positif di masyarakat.

Penyusunan disertasi ini tentu banyak kendala yang dihadapi penulis, hanya karena izin Allah Swt dan doa restu dari kedua orang tua Ayahanda H. Sahar Anhar dan Ibunda Maryam Hasyim (keduanya almarhum), atas keikhlasnya mendidik dan membesarkan penulis dengan segala pengorbanan, walaupun tidak sempat menyaksikan penulis memperoleh capaian pendidikan tertinggi, semoga segala amal jariahnya diterima oleh Allah Swt Amin. Kemudian atas bantuan berbagai pihak maka disertasi ini selesai pada waktunya.

Dalam kesempatan ini penulis dengan tulus menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Supriadi Hamdat, MA., selaku promotor, Prof. Dr. Munsilampe, MA dan Dr. Muhammad Basir, MA selaku Ko Promotor yang telah memberikan bimbingan, arahan dan saran-saran dalam penulisan disertasi ini.
2. Prof. Dr. Muh. Yamin Sani, MS, Prof. Dr. Ansar Arifin, MS dan Prof. Nurul Iلمي Idrus, Ph.D selaku penguji internal dan Prof. Dr. Muhammad

Ramli, M.Si selaku penguji eksternal sejak ujian usul proposal telah memberikan pertanyaan, saran dan kritikan yang sangat membantu perbaikan disertasi ini.

3. Para Guru Besar dan segenap dosen sekolah Pascasarjan Unhas Makassar yang telah memberikan ilmu dan bimbingan ilmiahnya kepada kami sekalu mahasiswa Proram S3 Antropologi.
4. Rektor UIN Alauddin, para wakil rektor dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, yang telah memberikan izin dan dukunganya untuk menempuh pendidikan S3 di Unhas
5. Pemerintah Provinsi Maluku Utara dan Kabupaten Halmahera Selatan khususnya Kepala Desa Sangapati, Para bobato Akhirat dan Semua informan yang bersedia meluangkan waktu memberikan informasi terkait penelitian ini.
6. Teristimewa istri tersayang Dr. Dewi Anggariani, M.Si atas segala pengorbanan, selalu setia dan penuh kesabaran mendampingi penulis berduskusi, memberi saran, serta ananda Fathur Ridha dan Farhan Aulia, atas segala kesabaran dan pengertiannya.
7. Rekan-rekan penulis di S3 Antropologi angkatan 2017: Dr. Antonius Ngewangka, M.Kom, Dr. Aswar, M.Sn, Dr. Alfisyahrin, M.Si, Irfan Mahmud, MA. Syahrianti, M.Sos dan Marthen, M.Th atas bantuan moril maupun material selama menempuh pendiddikan.

Saya menyadari, naskah disertasi ini masih terdapat banyak kekurangan, untuk itu saran dan krtitian dari semua pihak senantiasa penulis nantikan untuk perbaikan.

Semoga Allah Swt meridhai dan memberikan rahmatNya atas keihlkasan semua pihak yang membantu dalam penulisan disertasi ini.

Makssar, 26 Maret 2021

Penulis

Santri Sahar

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Halaman Persetujuan.....	ii
Halaman Pengesahan.....	iii
Halaman Pernyataan Keaslian.....	iv
Pengantar	v
Daftar Isi	vii
Abstrak	x
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Fokus dan Masalah Penelitian.....	12
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	13
BAB II. TINJAUAN PUSTAKA.....	15
A. Tinjauan Hasil Penelitian Terdahulu.....	15
B. Tinjauan Teoritis.....	46
C. Pendekatan Interpretatif Simbolik.....	58
D. Kerangka Konseptual.....	79
E. Skema Kerangka Konseptual.....	82
BAB III. METODE PENELITIAN.....	83
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	83
B. Pengelolaan Peran Sebagai Peneliti.....	85
C. Lokasi Penelitian.....	86
D. Informan Penelitian	87
E. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data.....	90
F. Etika Penelitian.....	93
G. Teknik Analisis Data.....	94
H. Pengecekan dan Validasi Temuan.....	96
I. Tahapan dan Jadwal Penelitian	96
J. Refleksi dan Suka Duka Penelitian.....	96
BAB IV. GAMBARAN UMUM LOKASI PENELITIAN: KEBUDAYAAN ORANG TABA DI PULAU MAKIAN.....	98
A. Identifikasi Orang Taba.....	98
B. Letak Geografis Pulau Makian.....	100
C. Data Kependudukan.....	104
D. Bahasa	111

E. Sejarah dan Hubungan Kebudayaan.....	115
F. Pola Menetap dan Perumahan.....	135
G. Sistem Mata Pencaharian.....	140
H. Organisasi Sosial dan Sistem Keekerabatan.....	161
I. Religi dan Ritual.....	175
BAB V. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN.....	195
A. Sistem Keyakinan dalam Ritual Arwah Nimaliling Orang Taba.....	195
1. Mitologi, roh leluhur dan mahluk gaib.....	195
2. Islam dan keyakinan lokal.....	202
B. Prosesi Ritual Arwah Nimaliling Orang Taba	224
1. Berdoa dan bersaji di mesjid.....	226
2. Menyalakan obor di kubur.....	234
3. Menyambut arwah di rumah.....	236
4. Mengarak obor di jalan desa.....	238
5. Kegiatan Hapodawoya, Oppo dan Woya Malam.....	239
C. Bentuk dan Makna Simbolik Ritual Arwah Nimaliling Orang Taba.....	279
1. Bentuk dan makna simbolik, ruang, aktor dan sesajian.....	280
2. Bentuk dan makna simbolik ritual <i>Hapodawoya</i> , <i>Oppo</i> dan <i>Woya Malam</i>	298
D. Perubahan Bentuk dan Makna Simbolik Ritual Arwah Niamliling oleh Kelompok Kepentingan dalam Masyarakat Taba.....	325
1. Perubahan bentuk dan makna simbolik oleh Joguru.....	326
2. Perubahan bentuk dan makna simbolik oleh kelompok baru.....	335
3. Perubahan bentuk dan makna simbolik oleh kelompok leleyani.....	338
4. Perubahan bentuk dan makna simbolik oleh kelompok terdidik.....	341
5. Memahami simbolisasi ritual <i>Arwah Nimaliling</i> dalam realitas sosial Orang Taba.....	347
BAB VI. PENUTUP	390
A. Kesimpulan.....	390
B. Impilkasi Penelltian.....	391
DAFTAR PUSTAKA.....	393
Daftar Lampiran	

ABSTRAK

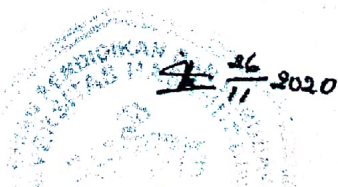
SANTRI SAHAR. *Ritual Arwah Nimaliling Orang Taba di Pulau Makian Maluku Utara: Kajian Interpretatif Simbolik* (dibimbing oleh Supriadi Hamdat, Munsir Lampe, dan Muhammad Basir).

Tujuan penelitian ini adalah mengetahui (1) sistem keyakinan dalam ritual *Arwah Nimaliling* orang Taba; (2) Prosesi ritual *Arwah Nimaliling* orang Taba; (3) bentuk dan makna simbol ritual *Arwah Nimaliling* orang Taba, dan (4) kelompok masyarakat yang berkepentingan dengan simbol ritual *Arwah Nimaliling* orang Taba di Pulau Makian, Maluku Utara.

Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif – deskriptif dengan pendekatan etnografi dan menggunakan panduan teori interpretatif – simbolik. Penelitian dilaksanakan di Desa Sangapati, Kecamatan Pulau Makian. Informan penelitian adalah orang Taba yang ditentukan secara sengaja dan terdiri atas informan utama (pemimpin, peserta, praktisi ritual, dan tokoh masyarakat), sedangkan informan yang biasa dari anggota masyarakat setempat. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, observasi partisipasi, dan kajian dokumen. Data dianalisis melalui tahap pereduksian data, penyajian data, dan penyimpulan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) ritual *Arwah Nimaliling* merupakan keyakinan orang Taba terhadap roh leluhur atas perlindungan dan keselamatan jiwa maupun raga mereka; (2) puncak *Ritual Nimaliling* dilaksanakan pada malam kedua puluh tujuh bulan Ramadhan yang dipusatkan di masjid dan dinyalakan obor di kubur, rumah, dan jalan desa; (3) bentuk dan makna simbol ritual berupa *Arwah Nimaliling* sebagai peringatan hari besar Islam terkait dengan keselamatan diri, keluarga, dan masyarakat desa untuk mendapatkan berkah, *hapodawoya* agar dilindungi dan selamat setiap kali melewati krisis hidup, *woya malam* sebagai perjamuan terhadap roh leluhur, dan *oppo* sebagai media mendudukkan roh pada tempatnya yang layak; dan (4) dalam ritual *Arwah Nimaliling* terdapat kelompok yang menggunakan simbol ritual untuk kepentingan prestise material dan legitimasi kharisma spiritual berhadapan dengan kelompok reformis yang menginginkan adanya perubahan ritual agar bersifat praktis dan rasional.

Kata kunci: *Arwah Nimaliling*, orang Taba, berkah, prestise, charisma, ritual



ABSTRACT

SANTRI SAHAR. *The Arwah Nimaliling Ritual of The Taba People in Makian Island North Maluku: A Symbolic Interpretation Study* (Supervised by **Supriadi Hamdat, Mungsi Lampe, and Muhammad Basir**)

The purpose of this study is to determine (1) the belief system in the Arwah Nimaliling ritual Taba People; (2) the Procession Arwah Nimaliling ritual Taba People; (3) the shape and meaning of symbol the Arwah Nimaliling ritual Taba People; and (4) community groups with an interest in the Arwah Nimaliling ritual symbol Taba People in Makian Island, North Maluku.

This research was conducted Sangapati Village, Makian Island District. The approach used was qualitative-descriptive with ethnographic types or strategies using the interpretive-symbolic theory guide. The informants of this study were the Taba People who were determined intentionally to consist of main informants, namely leaders, participants, ritual practitioners, and community leader, while regular informants were members of the local community. Data were collected through in-depth interviews, participatory observation, and document study. The data were then analyzed through the data reduction stage, data presentation, and data drawing conclusions from the beginning of the study to the completion of the research report.

The result show that the ritual of the Arwah Nimaliling ritual is the belief of the Taba People in their ancestral spirits for the protection and safety of their soul and body. The peak of the Arwah Nimaliling ritual is held on the twenty-seventh night of Ramadan which is centered on the mosque and the torches are lit at the graves, houses, an village roads. The form and meaning of ritual symbols in the form of Arwah Nimaliling as a commemoration of Islamic holidays relate to personal safety, family, and village communities to get blessings. Hapodawoya is protected and safe every time they pass through a life crisis. Woya Malam is a banquet of ancestral spirits and Oppo is a medium for siting spirits in its proper place. In the ritual of Arwah Nimaliling, there are groups that use ritual symbols for the sake of prestige, material and legitimacy of spiritual charisma against reformist groups who want ritual changes to be practical and rational.

Keywords: Arwah Nimaliling, Taba People, charity, prestige, spiritual-charisma

27/11/20

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Agama dalam kehidupan manusia difahami sebagai kepercayaan dan pola perilaku dalam rangka menghadapi permasalahan yang dianggap penting tetapi tidak mampu dipecahkan dengan pendekatan teknologi dan sistem organisasi yang diketahuinya. Agar bisa mengatasi keterbatasannya, manusia kemudian berorientasi pada kekuatan supra natural. Agama pada dasarnya dipercaya berfungsi mengatasi persoalan psikologis dan sosial. Secara psikologis, agama bisa mengurangi rasa kegelisahan dengan menerangkan apa yang tidak diketahui, mengabstraksikan adanya bantuan kekuatan supra natural tatkala dihadapkan pada masa kritis. Secara sosial, agama juga dianggap mampu menerangkan tentang yang baik dan yang jahat berupa sanksi dan imbalan bagi pelanggarnya, sebagai bentuk tanggung jawab individu kepada kekuatan supra natural. Harapan yang ingin dicapai dengan adanya agama adalah terciptanya tertib sosial (Haviland, 1988:193) agar kehidupan manusia tetap berlangsung secara kontinyu sebagaimana mestinya.

Agama sebagai suatu keyakinan dan kepercayaan dipandang mampu antara lain : pertama, memberi keterangan secara esensial mengenai asal mula dunia, manusia dan spesies lainnya. Kedua, agama memberi pengesahan adanya kekuatan di alam raya yang memberi pedoman tentang

tata kesusilaan yang bersumber dari kekuatan gaib, seperti dewa, roh-roh maupun kekuatan lainnya dengan mengkeramatkan dan menaati tata aturan tersebut, karena kelak akan berjumpa dengan hari keabadian ketika manusia terpolarisasi menjadi kelompok yang diberkati dan kelompok yang dikutuk. Ketiga, agama menambah kemampuan manusia untuk menghadapi kelemahan hidupnya terhadap bencana alam, wabah penyakit dan kematian (Keesing, 1992: 93-94). Cara manusia berhadapan dengan kekuatan gaib itu salah satunya dengan melalui upacara keagamaan atau ritual. Dalam abstraksi setiap masyarakat tentu bentuk kekuatan supra natural itu berbeda-beda, secara umum dikategorikan menjadi tiga, yaitu keyakinan terhadap adanya dewa-dewa (tuhan), makhluk spritual bukan manusia dan arwah leluhur (Haviland, 1988 : 97).

Dalam praktiknya cara berelasi dengan kekuatan supra natural itu dilakukan dengan upacara keagamaan atau ritual. Jika agama berada pada ranah pengetahuan manusia tentang yang adikodrati dan yang sakral, maka proses sosial untuk menjembatani ranah duniawi dan ranah spritual itu melalui ritual (Eriksen, 2009 : 365), sehingga terjadi dialektika antara dunia sakral dan dunia profan. Sistem ritual atau upacara dalam suatu religi secara nyata dapat dilihat dalam wujud bakti kepada Tuhan, dewa-dewa, roh leluhur dan kekuatan gaib lainnya yang dilakukan setiap hari, berdasarkan musim atau terkait dengan kepentingan masyarakat tersebut. Aktivitas yang paling umum berupa kegiatan berdoa, bersujud, bersaji, berkorban, makan

bersama, menari, menyanyi, drama suci, bertapa, berpuasa dan lain sebagainya (Koentjaraningrat, 2010: 80).

Ritual atau upacara keagamaan dalam suatu masyarakat dikelompokkan menjadi ritual seremonial dan ritual mistis. Ritual seremonial pada umumnya dilakukan bersifat kalendarikal, yaitu terkait dengan hari-hari suci (Hari Raya) berdasarkan ketetapan setiap agama, sedangkan ritual mistis pada umumnya dilakukan seiring dengan siklus hidup manusia yang berlangsung berdasarkan fase kehidupan yang dilaluinya, seperti kelahiran, masa puber, perkawinan dan kematian. Setiap fase yang dilalui dianggap kritis sehingga dibutuhkan adanya kekuatan yang bersifat mistis, yaitu manusia atau benda yang diyakini memiliki kekuatan lebih dibanding manusia atau benda lainnya (Syam, 2005 : 260).

Salah satu Ritual yang menarik perhatian para antropolog adalah ritual yang berhubungan dengan relasi manusia dengan arwah leluhur. Pengertian yang tersebar luas bahwa makhluk manusia terdiri atas dua bagian, yaitu raga dan roh. Raga bersifat sementara sedangkan Roh bersifat abadi. Hal mana ketika seorang telah meninggal dunia masih tetap dianggap secara aktif menaruh perhatian kepada anggota keluarganya bahkan dipercaya tetap menjadi bagian dari anggota masyarakatnya, tetapi sulit ditebak apa yang hendak diperbuat oleh roh itu (Haviland, 1988 : 198, Keesing, 1992 : 100).

Menurut Evans-Pritchard, kepercayaan terhadap roh leluhur terkait dengan sistem kekerabatan. Semakin tua seseorang, semakin tinggi rasa hormat dari kerabatnya, karena dipandang semakin matang dan berjasa dalam membimbing mereka. Manusia secara esensial terdiri atas tiga bagian; yaitu: Pertama, tubuh (jasad), kedua hidup (nafas) dan ketiga jiwa (intelekt). Tatkala seseorang telah meninggal dunia maka tubuh kembali ke tanah dan hancur, sedangkan hidup, kembali ke tuhan sebagai pemilik, kemudian jiwa sementara di kehidupan ini hingga terintegrasi dengan dunia sosial yang baru, yaitu dunia alam gaib (Pals, 1996 : 342-343, Bakker, 2000: 95). Ada kecenderungan umum bahwa dalam suatu masyarakat generasi yang lebih tua dianggap punya kekuasaan dan berjasa, terutama jasa pengasuhan dan harta warisan yang ditinggalkan, demikian halnya dengan arwah leluhur sehingga dianggap masih hidup dalam hal selera, perasaan, emosi dan perilaku. (Haviland, 1988:198).

Salah satu roh yang diyakini senantiasa berhubungan dan berinteraksi dengan manusia adalah roh orang yang telah meninggal dunia yang dikenal dengan nama Arwah leluhur. Relasi manusia dengan roh leluhur bisa berupa diberi bantuan, karena ada anggapan bahwa orang setelah mati ia akan mengalami kesulitan dalam perjalanannya di alam dunia menuju dan berintegrasi dengan alam gaib. Dengan demikian diperlukan beberapa kegiatan, seperti tetap menyajikan makanan dan minuman layaknya orang tersebut masih dalam keadaan hidup maupun berbagai lafaz doa. Namun

ada pula yang menjadikan ritual itu sebagai bentuk penghormatan karena jasa-jasa yang diberikan dan disediakan oleh roh leluhur selagi masih hidup.

Roh leluhur itu tetap dipandang penting karena berfungsi sebagai perantara yang menghubungkan dan menghantar doa seseorang kepada tuhan agar segera diterima doanya. Perihal roh sebagai perantara ini biasanya jika roh yang bersangkutan dianggap sebagai orang suci sehingga memiliki *karamah* atau mulia dan murah hati. Ada pula roh sebagai pelindung, pemelihara dan penjaga keluarga yang pada umumnya berasal dari kerabat dekat, juga terdapat roh sebagai pembuka pintu rezeki dan keselamatan hidup, tidak hanya di kalangan keluarga tertentu bahkan bagi setiap masyarakat desa atau negeri.

Kepercayaan terhadap peran roh leluhur yang transendental dalam kehidupan manusia bersifat animistis dan dinamistis, walaupun faham ini dianggap berasal dari bentuk awal mula ketika manusia beragama, namun dalam perkembangannya tetap ditemukan prakteknya dalam masyarakat sehingga menjadi sebuah tradisi (tradisi lokal). Demikian halnya tatkala datang tradisi-tradisi besar dunia yang berasal dari agama samawi seperti Islam, kemudian dianut dan dijadikan agama resmi, namun ritual arwah ini tetap dilaksanakan walaupun dengan beberapa perubahan yang sifatnya adaptif, sehingga nampak dengan jelas terjadi dialektika antara tradisi lokal (tradisi) dan tradisi Islam (Islam) yang oleh Abdurrahman Wahid dinamai pribumisasi islam (Arif, 2013:86) .

Dialektika Tradisi dan Islam khususnya dalam ritual yang berkaitan dengan relasi manusia dengan Arwah leluhur, juga dijumpai pada Orang Taba di Pulau Makian Maluku Utara dengan nama *Arwah Nimaliling*. Mereka menjadikan Islam sebagai agama resmi sehingga sampai kini tidak satupun penduduknya yang beragama selain penganut Islam, akan tetapi kegiatan ritual sebagai media dan waktu untuk berinteraksi dan berelasi dengan roh leluhur tetap dilaksanakan, sebab ada anggapan bahwa keselamatan hidupnya sehari-hari di dalam maupun di luar rumah karena senantiasa dilindungi oleh roh leluhur. Tanaman yang subur dan menghasilkan panen, kesuksesan usaha, berhasil lulus ujian dalam suatu kompetisi, sehat jasmani dan rohani, rezeki yang melimpah, keselamatan dan keamanan diri, keluarga dan masyarakat desa adalah karena berkat jasa perlindungan dari roh leluhur.

Bagi Orang Taba, Penghormatan dan wujud terima kasih atas jasa perlindungan roh leluhur itu dapat dilihat dalam bentuk (1), penyajian dua gelas air minum di meja tamu di setiap malam jumat melalui *ritual Woya Malam*, (2) *ritual Oppo* atau upacara kematian sejak hari pertama sampai hari ke empat puluh, dengan menyediakan sebuah meja di kamar khusus (jaga tapin) di atasnya terdapat berbagai benda yang dijadikan sebagai simbol komunikasi sakral, (3) ritual *Hapodawoya* (syukuran) yang dilaksanakan menurut situasi dan kondisi tertentu dan (4) ritual *Arwah Nimaliling*, yaitu puncak ritual yang dilaksanakan bertepatan dengan malam ke dua puluh

tujuh bulan ramadhan yang dipusatkan di mesjid, disertai menyalakan obor selama tiga malam berturut-turut yang diletakkan di halaman depan rumah, di sepanjang jalan desa dan di area kuburan.

Kehidupan sehari-hari Orang Taba yang berasal dari mitos telah dijadikan sebagai pengetahuan dan keyakinan yang membimbing mereka, kemudian ditradisikan menjadi pola hidup sehari-hari dalam wujud ritual. Realitas obyektif itu ditafsirkan oleh individu sehingga memiliki makna-makna subyektif. Makna-makna itu dipelihara sebagai sesuatu yang nyata oleh pikiran dan tindakan melalui proses obyektivasi, dari proses dan makna subyektif membentuk dunia akal sehat intersubyektif. Dalam perkembangannya ritual itu telah mengalami penyesuaian dengan dunia sosio kultural (ter-ekstrenalisasi), dimana individu mengidentifikasi diri dengan lembaga sosial setempat yang juga jadi anggotanya (ter-internalisasi). Hubungan sosial yang terjadi secara interaktif dalam dunia intersubyektif kemudian dilembagakan/dibudayakan (obyektivasi) menjadi milik Orang Taba dalam bentuk ritual *Arwah nimaliling*.

Puncak ritual *Arwah Nimaliling* pada malam kedua puluh tujuh bulan ramadhan dianggap penting sehingga setiap Orang Taba yang bermukim di tempat lain berupaya hadir selambat-lambatnya hari keduapuluh enam ramadhan dalam rangkaian merayakan Hari Raya Idul Fitri. Di malam *arwah nimaliling* itu mesjid penuh sesak, hal ini karena mereka beranggapan bahwa malam itu akan turun *Lailatul Qadar*, waktu yang diyakini umat Islam sebagai

malam *barakat* (berkah) dengan dilipat gandakan segala amal perbuatan manusia. Tidak hanya di ruang mesjid yang ramai, di area kuburan, rumah dan desa juga diterangi dengan cahaya obor.

Seiring perjalanan waktu, terdapat kelompok dalam masyarakat Taba yang melakukan beberapa perubahan, baik perubahan bentuk maupun makna simbolik ritual. Perubahan bentuk berupa ruang, alat peralatan dan sesajian, sedangkan pemaknaan baru dilakukan oleh *joguru*, *bobato akhirat*, kelompok terdidik dan kaum ibu untuk kepentingan masing-masing, mereka berasal dari kelompok lama maupun kelompok baru yang kembali dari daerah konflik setelah 25 tahun pasca kerusuhan di Maluku Utara tahun 1999 sampai tahun 2000 yang melakukan redefenisi dan pemaknaan simbol yang baru karena berubah di tempat pengungsian.

Studi tentang ritual untuk membangun relasi manusia dengan dunia gaib berupa keyakinan dan persembahan terhadap roh leluhur tidak didasarkan pada ritual yang terkait dengan roh leluhur semata. Beberapa kajian menunjukkan bahwa kegiatan ritual tidak bisa dilepaskan dari aspek kehidupan sosial yang lain. Misalnya kajian yang telah dilakukan oleh para antropolog, diantaranya: Glukman (1954) tentang ritual sebagai media meredam konflik. Leach (1954) ritual sebagai legitimasi struktur sosial. Rappaport (1968) ritual untuk keseimbangan ekologi, Geertz (1973) ritual sebagai simbol status sosial, Kaprefer (1984) mengenai simbol ritual yang

terhubung dengan tatanan sosial, dan Bloch (1986) yang mampu melihat ritual sebagai simbol pertentangan antara berkat dan kekerasan.

Di Indonesia ada empat kecenderungan penelitian terkait ritual relasi manusia dengan roh leluhur. Pertama, memandang relasi dengan arwah leluhur sebagai media meminta perlindungan dan berkah (Hamid 2005 , Ismail 2012, Mudza 1985, Purwadi 2005, Madjid 2015, Latifunda 2006, Ardina 2016 dan Sanusi 2010). Kedua, relasi dengan roh leluhur sebagai media meraup keuntungan ekonomi (Syam 2005, Rais 2010 dan Fitri 2012) . Ketiga relasi dengan roh leluhur sebagai media mendapatkan kedudukan sosial dan legitimasi politik (Tangdilintin 2014, Widyawati 2014, Jessy 2014, Shofifuddin 2016 dan Rubaidi 2009). Dan keempat relasi dengan roh leluhur sebagai media pemuas birahi seks (Anny 2016).

Adapun penelitian yang terkait langsung dengan kebudayaan Orang Taba, pertama, AlHadad (2009), untuk memahami salah satu rangkaian ritual oppo yaitu *Hapolas sebagai media solidaritas sosial*. Hapolas merupakan sumbangan sukarela masyarakat dalam bentuk uang yang bertujuan meringankan biaya ritual oppo. Kedua Anggariani dan Sahar (2018) *Oppo: Ritual Kematian Orang Taba di Pulau Makian*. Ritual Oppo sebagai media perpisahan, transisi dan integrasi roh orang yang meninggal dunia. Dari segi pendekatan sebagai kerangka berikir, ada yang menggunakan Reagregasi Van Gennep, Kohesi Sosial Durkheim, Fenomenologi Alfred Shurz, Interaksi Simbolik Blummer, budaya simbolik

Turner, Interpretatif Geertz, Dramaturgi Goffman, Hegemoni Gramsy dan Geneologi kekuasaan Faoucault.

Berbeda dengan penelitian ini adalah digunakanya metode etnografi baru untuk memahami pikiran, gagasan, pengetahuan dalam bentuk simbol-simbol ritual *Arwah Nimaliling* yang diyakini dan diinterpretasi secara subyektif maupun obyektif oleh kelompok masyarakat Taba. Ritual *Arwah Nimaliling* kemudian diubah bentuk dan diberi makna baru oleh kelompok tertentu untuk kepentingan yang bersifat materil maupun kepuasan yang bersifat non materil.

Ritual *Arwah Nimalilig* yang jatuh pada malam *Lailatul Qadar*, sebagaimana disebutkan dalam al-Quran (QS. 97: 4), konsep ayat ini diyakini Orang Taba, bahwa malam itu tidak hanya malam turunya Al-Qur'an (tradisi Islam) tetapi lebih dari itu adalah malam turunya roh leluhur yang datang untuk memberkati kerabatnya yang masih hidup (tradisi lokal), sehingga perlu dipersiapkan upacara penyambutan dengan perasaan suka, gembira dan meriah. Meriah di mesjid, meriah di rumah, meriah di jalan dan meriah di kuburan. Ritual penghormatan kepada arwah leluhur Orang Taba yang bersifat rutin maupun pada saat *arwah nimaliling* dengan memilih waktu, memilih menggunakan benda sesajian, dan alat-alat peralatan yang digunakan tentu memiliki alasan tersendiri (perspektif emik), sehingga untuk memahaminya diperlukan suatu model pendekatan sebagai panduan agar makna yang melekat pada simbol yang digunakan dalam ritual tersebut bisa

difahami dan diungkap keluar secara baik dan jelas (perspektif etik), antara pengetahuan dan praktek Ritual *arwah nimaliling* dihubungkan oleh sistem simbol untuk menemukan sistem makna dalam realitas tersebut melalui interpretasi (Weber, 2009, Geertz, 1976, 1992, 2013, 2017, Turner, 1990, 2018) lebih tepatnya pendekatan Interpretatif simbolik.

Simbol agama di kalangan Orang Taba, juga tidak luput dipakai oleh para aktor yang bertindak sebagai pemimpin ritual yang berkaitan dengan arwah leluhur yang pada umumnya berasal dari kalangan modim atau mantan modim dan imam yang tergabung dalam lembaga *bobato akhirat* (bidang keagamaan). Mereka lambat laun memosisikan diri sebagai pihak yang menjadi *joguru* yang berperan penting membimbing dan mengajarkan kepada para muridnya, terlebih jika murid tersebut berniat melaksanakan ibadah haji dengan menebarkan pengaruhnya untuk menjadikan dirinya sebagai guru, lalu mempengaruhi pengikutnya, tak ayal sering dijumpai terjadi ketegangan antara para *joguru* yang menyebabkan konflik di masyarakat.

Orang Taba yang hidup di daerah pesisir termasuk masyarakat yang terbuka terhadap pengaruh unsur-unsur budaya luar. Namun ritual *Arwah Nimaliling* sampai kini tetap dilaksanakan dengan berbagai modifikasi sebagai bentuk adaptasi, walaupun di tengah arus perubahan budaya baik secara internal (pendidikan islam formal) maupun secara eksternal, inilah yang menurut peneliti penting untuk diteliti.

B. Fokus dan Masalah Penelitian

Penelitian *Arwah Nimaliling* difokuskan pada ritual relasi dengan arwah leluhur yang masih dipertahakan oleh Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian, serta keyakinan dan interpretasi simbol-simbol ritual di kalangan kelompok Orang Taba yang berbeda, seperti kalangan terdidik, kaum perempuan dan para *Joguru*. Pemahaman yang berbeda sering menimbulkan ketegangan dalam menggunakan simbol ritual *Arwah Nimaliling* yang dilaksanakan pada malam keduapuluh tujuh bulan ramadhan, bertepatan dengan malam *Lailatul Qadar* dan rangkaian ritual terkait mencakup: (1) *Hapodawoya* ritual kisisis hidup (syukuran) (2) upacara *Khaul* atau kematian sejak hari pertama hingga hari keempat puluh yang dinamakan ritual *Oppo* (3) sajian air minum pada setiap Malam Jumat dalam ritual *Woya Malam*.

Masalah pada penelitian ini adalah bagaimana Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian Maluku Utara meyakini Ritual Arwah Nimaliling kemudian menggunakan simbol-simbol ritual relasi dengan arwah leluhur untuk kepentingan sosial spritualitas maupun untuk kepentingan ekonomi dalam bentuk kontruksi sistem kekerabatan, reproduksi *Ritual Arwah Nimaliling* oleh *Joguru*, dan *leleyani* yang setia terlibat dalam kegiatan ritual. Di sisi lain Orang Taba dalam menjalankan tradisinya harus berhadapan dengan perubahan secara internal (Islam puritan dan re-migrasi sebagian penduduknya) dan pengaruh eksternal (media televisi dan online). Pengaruh internal dan eksternal yang memungkinkan lahirnya kelompok yang punya

kepentingan terhadap simbol-simbol ritual yang berhadapan dengan kelompok yang bertahan. Dan untuk membantu menjawab permasalahan ini maka dirumuskan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana sistem keyakinan dalam Ritual *Arwah Nimaliling* Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian Maluku Utara
2. Bagaimana prosesi Ritual *Arwah Nimaliling* Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian
3. Bagaimana bentuk dan makna simbolik *Ritual Arwah Nimaliling* Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian.
4. Bagaimana perubahan bentuk dan makna simbolik ritual *Arwah Nimaliling* oleh kelompok kepentingan dalam masyarakat Taba di Desa Sangapati.

C.Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun tujuan yang diharapkan dapat dicapai dalam penelitian *Ritual Arwah Nimaliling* Orang Taba Di Desa Sangapati Pulau Makian adalah sebagai berikut:

Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan sistem keyakinan dalam Ritual *Arwah Nimaliling* Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian
2. Mendeskripsikan prosesi ritual *Arwah Niamaliling* Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian
3. Menjelaskan bentuk dan menganalisis makna simbol *Ritual Arwah Nimaliling* Orang Taba di Desa Sangapati Pulau Makian

4. Mengidentifikasi dan menganalisis perubahan bentuk dan makna simbolik ritual *Arwah Nimaliling* oleh kelompok kepentingan dalam masyarakat Taba di Desa Sangapati Kecamatan Pulau Makian.

Kegunaan Penelitian

1. Penelitian ini diharapkan memperkaya khasanah perkembangan ilmu pengetahuan terutama kajian mengenai agama dan ritual lokal (etnik).
2. Penelitian diharapkan memberikan kontribusi positif bagi semua pihak, terutama pemerhati bidang agama tentang ritual yang terkait dengan kehidupan sosial budaya masyarakat lokal.
3. Penelitian ini diharapkan dapat memberi kontribusi kepada lembaga pemerintah dan lembaga lokal dalam rangka penataan kegiatan ritual yang bisa memberi manfaat bagi kepentingan masyarakat baik secara psikologis, sosial dan ekonomi.

Secara implisit penelitian ini diharapkan memberi sumbangsih akademik berupa kebaruan yang sifatnya teoritis maupun pendekatan dalam pengembangan kajian antropologi, khususnya antropologi agama. Kemudian secara praktis diharapkan memberi masukan terhadap pemerintah setempat khususnya Orang Taba, dalam merumuskan cara yang tepat untuk pengembangan kebudayaan yang fokus pada sumber daya manusia berbasis tradisi lokal dan tradisi Islam menjadi kearifan lokal melalui kegiatan-kegiatan yang dipandang penting.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Tinjauan Hasil Penelitian Terdahulu

Indonesia yang penduduknya terdiri dari berbagai ragam etnik, budaya dan agama mempunyai ekspresi terhadap kepercayaan yang dianutnya secara berbeda-beda pula. Secara empirik ekspresi kepercayaan itu dilakukan dalam wujud ritual, baik ritual penyembahan terhadap Tuhan/Dewa, penyembahan kepada kekuatan makhluk halus maupun terhadap roh-roh leluhur. Khusus ritual terkait dengan roh leluhur telah diteliti oleh banyak kalangan dengan fokus kajian berbeda-beda, menggunakan jenis penelitian, metode, perspektif dan pendekatan serta teori yang berlainan pula. Ada empat kecenderungan hasil penelitian terdahulu sebagaimana dikemukakan berikut ini yaitu: *Pertama*; Ritual sebagai media meminta perlindungan dan memperoleh berkah. *Kedua*; Ritual sebagai media memperoleh keuntungan ekonomi. *Ketiga*; Ritual sebagai media kohesi sosial dan legitimasi politik serta *Keempat*; *Ritual* sebagai media memperoleh kepuasan birahi seksual.

1. Ritual bakti kepada roh leluhur sebagai pelindung/berkah

Mudzha (1985:29-30) Penelitiannya tentang *Mesjid dan bakul Keramat: Konflik dan Integrasi dalam Masyarakat Bugis Amparita Sidrap*. Menjelaskan bahwa cara berhubungan dengan roh leluhur, dilakukan dengan

membaca mantra-mantra dalam bahasa *lontara* yang dibacakan oleh seorang *Uwa* (pemimpin agama Tolotang), sementara para hadirin duduk mendengarkan dengan khidmat. Ritual ini dalam bahasa lokal dinamai *yenrekang* yang secara harfiah artinya naik. Maksudnya menghadirkan seorang anggota keluarga yang telah meninggal dunia dengan menyiapkan sesajian buah-buahan seperti kelapa, pisang, nenas dan sebagainya. Buah-buahan tersebut diletakkan di dalam sebuah kelambu, apabila kelambu itu ada indikasi bergoyang dan buah-buahan di dalamnya nampak seperti bekas digigit orang, itu berarti roh leluhur telah menyantapnya, kemudian para kerabat memakanya secara bersama-sama. Komunitas penganut agama Tolotang beranggapan bahwa dunia roh yang dihuni oleh kerabat yang telah wafat telah menempati kedudukan tertinggi dibanding dengan yang masih hidup, karena memiliki kedudukan yang tinggi maka tidak semua komunitas Tolotang dapat mengundang roh itu di tengah kerabat, karena yang dapat menghadirkan roh hanyalah mereka yang berkedudukan sebagai *uwa*, atau pemimpin agama setempat, karena *uwa* mempunyai kemampuan spritualitas yang bisa melintas dan masuk dalam dunia roh.

Secara historis, kepercayaan agama Tolotang adalah suatu kelanjutan dari animistis dan dinamistis yang merupakan rumpun agama Bugis kuno dan berafiliasi kepada Sawerigading sebagai titisan Dewa *Suwa-e* (Patoto-E). Sehingga bisa disebut sebuah model kultus terhadap eksistensi nenek moyang ditandai dengan upacara *yenrekang* yang sampai kini masih

tetap meyakini roh leluhur tetap ada di sekitar mereka, melindungi dan menjaga mereka dengan indikasi kehadiran roh yang menyantap sesajian yang dipersembahkan.

Orang Bugis Amparitta khususnya komunitas Tolotang mempercayakan kepada pemimpin komunitas mereka berupa para *Uwa* yang menjadi perantara dalam komunikasi dengan arwah leluhur. Mereka yang masih sangat sederhana kehidupannya meyakini bahwa para *Uwa* adalah titisan para Dewata yang memiliki personal yang suci sehingga mempunyai kemampuan mistis untuk berhubungan dengan dunia gaib khususnya roh leluhur. Disinilah *Uwa* sebagai elit lokal dalam kaitanya dengan ritual relasi Orang Tolotang dengan arwah leluhur masih sangat dominan.

Kalau Mudzha memandang mantra seorang *Uwa* begitu penting dalam komunikasi dengan roh leluhur, tidak demikian dengan Djamas (1985: 286) dalam penelitiannya berjudul *Varian Keagamaan Orang Bugis-Makassar (Studi Kasus di Desa Timbuseng Gowa)*. Menjelaskan bahwa tradisi penguburan di Desa Timbuseng Gowa, berhubungan dengan pengurusan mayat, kegiatan dipimpin oleh seorang imam dan perangkat pembantunya sebagai *pangimanga* yaitu orang yang bertugas mengurus jenazah, menyembahyangkan secara Islam dan memimpin doa selama tujuh hingga sembilan hari. Kaitanya dengan roh disebutkan bahwa roh orang yang meninggal dunia setelah dikuburkan, maka beberapa orang menyediakan sebuah kelapa kemudian dibelah lalu airnya disiramkan sedangkan kelapa

yang sudah terbelah diletakkan di atas kuburan tersebut. Selain kelapa berikut airnya ikut serta sebuah payung pelindung panas matahari. Kelapa beserta airnya dipersembahkan karena dianggap bahwa orang yang sudah meninggal dunia rohnya masih tetap berkeliaran sehingga perlu diberi minuman dan payung sebagai pelindung.

Puncak dari upacara peralihan untuk mengantar roh ke tempat yang abadi, dilakukan pemotongan hewan kurban sebagai simbol yang akan dikendarai oleh roh untuk pergi meninggalkan rumah kerabat untuk selamanya. Sedangkan semua pakaian si mayit selagi hidup akan diberikan sesuai jasa-jasa orang yang mendoakanya, selain sebagai ucapan terimakasih juga dipandang sebagai cara untuk menyuruh roh itu tidak lagi kembali ke rumahnya.

Kajian Djamas ini memperlihatkan suatu sikap ambiguitas dalam masyarakat Bugis-Makassar khususnya di Desa Timbbuseng Gowa. Mereka membagikan seluruh pakaian orang yang sudah meninggal justru dianggap sebagai perpisahan dengan roh leluhur agar tidak kembali lagi ke rumah kerabatnya. Namun di sisi lain mereka justru percaya adanya roh-roh leluhur keramat yang bersemayan di kuburan dan batu-batu besar, karena itu para kerabat dapat meminta keselamatan dan berkah dalam hidup dengan mengunjungi, berdoa dan memberi sesajian. Bisa saja sikap ambiguitas ini didasari atas pengalaman komunitas setempat bahwa dalam kenyataannya, ada sebagian dari roh leluhur mereka yang masih berkeliaran di desa itu

yang justru dipandang mengganggu atau mencelakai mereka. Atau sebagai sikap belas kasih terhadap roh yang tidak mampu menemukan jalan menuju keabadian karena sikap sehari-harinya sering bertentangan dengan norma adat setempat.

Bagi Djamas, tidak semua roh leluhur berada pada kedudukan yang menguntungkan, karena sebagian justru reinkarnasi dalam wujud roh jahat sehingga patut dihindari. Masih dalam dikotomi yang sama, Purwadi (2005: 61-62) dengan topik kajian *Upacara Tradisional Jawa: Menggali Untaian Kearifan Lokal di Yogyakarta*. Menjelaskan bahwa orang Jawa khususnya di daerah Yogyakarta mempercayai bahwa roh nenek moyang yang telah meninggal dunia yang dinamakan roh leluhur selalu ada dalam hidup dan dalam pikiran mereka. Terkadang roh leluhur itu dipersonifikasikan sebagai makhluk halus yang dianggap menempati alam sekitar tempat tinggal mereka, seperti hutan rimba, pohon besar, bagian sudut rumah tertentu dan selalu mengawasi tingkah laku mereka. Roh leluhur itu bisa dikategorikan menjadi yang baik yaitu melindungi mereka dari gangguan gaib lainnya, sementara roh jahat bisa mengganggu dan mencelakakan mereka. Untuk bisa berhubungan dengan roh leluhur itu maka orang Yogyakarta menggunakan jasa seseorang sebagai perantara yang dinamakan dukun.

Kajian Purwadi memiliki kesamaan dengan penelitian Djamas tentang cara Komunitas Tolotang Sidrap berhubungan dengan arwah leluhur, yaitu sama-sama menggunakan seorang yang dianggap memiliki kemampuan

spritual untuk berkomunikasi dengan dunia roh, hanya saja istilah yang digunakan berbeda, yaitu *Uwa* bagi komunitas Tolotang yang juga seorang pemimpin agama. Sedangkan orang Yogyakarta lebih memercayakan kepada seorang dukun yang sifatnya umum.

Studi serupa juga dilakukan oleh Wiyawati (2014:53-55) dengan judul *Ritual Kliwon Bagi Masyarakat Batang*. Menurut Wiyawati, masyarakat Batang melakukan upacara *kliwon*, yaitu upacara keselamatan hidup yang bersumber dari tradisi foklor yang diwariskan secara turun temurun dengan cara berdoa agar mereka selamat, bahagia dan mendapat rahmat dari tuhan dan roh para leluhur yang berada di sekitar tempat tinggal. Orang Batang melakukan kegiatan makan bersama sebagai salah satu wujud dari penyatuan kekuatan magis dari roh para leluhur bagi pelaku upacara.

Orang Batang sebagaimana masyarakat pada umumnya, terdiri atas berbagai struktur sosial baik terpolarisasi berdasar status sosial itu sendiri maupun berdasarkan tingkat kesejahteraan hidup. Tak urung dalam kehidupan sehari-hari mereka, tidak dapat terhindarkan dari berbagai konflik, baik konflik yang bersifat individu maupun konflik antar kelas-kelas sosial. Maka melalui pendekatan strukturalis Levi-Strauss, Wiyawati menyajikan analisis mengenai mitos-mitos yang digunakan Orang Batang untuk menyelesaikan konflik-konflik bathiniah dalam ritual *kliwon*.

Makanan yang dikumpulkan dari berbagai lapisan masyarakat Batang, kemudian disajikan dalam ritual *kliwon* kepada Tuhan dan roh leluhur justru

dijadikan sebagai simbol, bahwa Tuhan dan roh leluhur akan menerima doa mereka sehingga menjamin keselamatan baik secara individu maupun bermasyarakat, apabila sesembahan mereka dilakuakn secara tulus. Ketulusan hati tidak hanya dalam hal menyajikan makanan sesembahan dalam ritual, tetapi harus pula membersihkan bathin mereka dari perasaan dendam dan konflik yang dialami selama ini.

Selain kesejahteraan, studi tentang relasi manusia dengan roh leluhur terkait keselamatan jiwa dilakukan oleh Ola (2013: 301-309) dengan judul *Makna dan Nilai Tuturan Ritual Lewak Tapo* pada kelompok etnik Lamaholat di Pulau Adonara Kabupaten Flores Timur. *Lewak tapo* sebagai bahasa tuturan yang dipakai dalam ritual untuk berkomonikasi dengan tuhan yang mereka sebut *Rera Wulan Tana Ekan* dan dengan roh leluhur yang mereka sebut *Ina Ama Koda Kewokot*. Ritual ini digunakan sebagai media komonikasi satu arah untuk mencari tahu sebab-sebab kematian seseorang, terlebih masih berusia produktif, agar peristiwa yang sama tidak terjadi lagi di kemudian hari. Apakah sesorang itu meninggal karena kecelakaan, penyakit atau hukuman (karma). Tuturan bahasa yang dipakai umumnya bersifat magis, dan sifatanya konteks, sehingga hanya bisa difahami oleh pelaku ritual.

Dalam ritual *lewak tapo*, media yang dipakai adalah kepala yang merupakan simbol pusat otak pengendali dalam sistem anatomi tubuh manusia. Untuk berelasi dengan roh leluhur maka air kelapa dan tuak

dijadikan sebagai sajian. Tuak sebenarnya bukan minuman tradisi setempat, tapi lebih pada simbol minuman ritual. Sebagai penghormatan maka aktor pelaku ritual mesti menuangkan air kelapa dan tuak terlebih dahulu ke tanah kemudian dipersembahkan kepada leluhur dengan ucapan; *leluhruku ! silahkan makan dan minum dahulu, saya kemudian*. Agar kelapa yang dibelah dan ritual lewak tapo dapat memberi petunjuk mengenai sebab-sebab kematian seseorang, maka *molan* (dukun) harus minta bantuan leluhur. *Molan* hanyalah perantara manusia dengan leluhur, jadi kesuksesan penyelenggara ritual bukanlah kesuksesan *molan* semata, tetapi terutama karena restu roh leluhur.

Penelitian yang menggunakan interpretatif simbolik ini menandakan bahwa masih kuatnya tradisi yang mempercayai roh leluhur sebagai pelindung dan penjaga, sekaligus penuntun dalam memberikan petunjuk mengenai keterbatasan masyarakat setempat memahami suatu sebab, karena sebab bersifat misteri gaib, yang yang dipandang bisa menyelesaikan juga mesti melibatkan kekuatan gaib. Kekutan gaib itu tidak lain kerabat mereka sendiri yang sudah berintegrasi dengan dunia gaib. Kini mereka hanyalah berbentuk roh semata, jadi hidup manusia bagi Etnik Lamholat sangat tergantung padar restu roh leluhur.

Selain ritual yang diekpresikan melalui simbol pertunjukan seni, relasi dengan roh leluhur dalam hubungan dengan kematian dikemukakan oleh Wegig, dkk (2006: 30-33), dengan judul *Ngaben: Ketika Kematian Hanya*

Sementara. Menjelaskan bahwa tubuh dalam kosmologi Hindu terdiri atas udara (akasa), tanah (pertiwi), api (eja), air (apah) dan angin (bayu) adalah sebagai wadah bagi *atma*, yakni jiwa yang abadi. Setelah mati dia akan reinkarnasi bahkan melewati neraka dan beberapa waktu di surga, kemudian naik untuk menyatu dengan *Hyang Widhi* (moksa). Setelah meninggal tidak serta merta meninggalkan tubuh tetapi bergentayangan dan terkadang nampak dalam rupa yang berbeda kepada kerabatnya, kecuali setelah kelima unsur tubuh makrokosmos itu dibakar, maka mayat akan melepaskan tubuh dengan sempurna. Kelima unsur inilah dinamai *pangabenan*.

Puncak upacara kematian bagi orang Bali adalah *ngaben* untuk memisahkan jiwa dengan kerabat dan menyempurnakan penyatuan jiwa dengan pencipta. Namun patut dicatat bahwa roh manusia itu akan mengalami *reinkarnasi* yaitu bangkit kembali dalam wujud sesuai dengan kelakuannya selama masa ia hidup. Kalau seseorang berbuat jahat, maka ia akan reinkarnasi dalam wujud semisal binatang, namun bila ia orang baik menurut nilai-nilai Hindu niscaya ia reinkarnasi dalam wujud manusia berkasta tinggi.

Kajian Wegig mengenai *ngaben* sebagai media untuk melepaskan roh menyerupai temuan Djamas tentang diberikannya pakaian milik orang yang sudah mati kepada pengurus jenazah, yaitu agar roh leluhur pergi tanpa harus berdiam diri lagi di rumahnya. Namun keduanya juga menunjukkan sikap ambiguitas. Orang Hindu di Bali masih yakin akan roh yang re-inkarnasi

sehingga perlu dibuat simbol-simbol semisal patung agar tetap berelasi dengan roh tersebut.

Selain tradisi Hindu dan Jawa, kajian mengenai tradisi Islam dilakukan oleh Abu Hamid (2005: 47-49) dalam karyanya berjudul *Syekh Yusuf: Seorang Ulama Sufi dan Pejuang*. Menjelaskan bahwa dalam agama dan kepercayaan orang Makassar terhadap arwah leluhur dinyatakan dalam pemujaan terhadap: a) tempat dan benda-benda tertentu, b) kuburan. Dalam hal kepercayaan terhadap kuburan yang dimaksud adalah kuburan leluhur yang mempunyai jasa membangun pemukiman dan memberi keselamatan, kuburan orang suci (ulama) dan wali. Kuburan tersebut dianggap keramat, sedangkan benda dan tempat yang dipuja dianggap sakral. Fungsi arwah nenek moyang dianggap selalu mengawasi, meliputi keturunannya dan memberi keselamatan di dunia dan di hari kemudian, oleh karena itu patut diberi sesajian guna memelihara kesinambungan hubungan harmonis antara yang hidup dengan roh orang yang sudah mati.

Hubungan antara Islam dan kebudayaan lokal Makassar yang dibuktikan oleh Abu Hamid, khususnya keyakinan adanya roh leluhur hanya difokuskan pada arwah leluhur yang dikenal berjasa, baik memberikan jasa yang bersifat jasmani, kebutuhan makan maupun kebutuhan spritual. Kebutuhan jasmani berupa roh para leluhur di kalangan para pahlawan lokal maupun memberi keselamatan rohani khususnya di kalangan para ulama atau wali, sehingga kuburan ulama atau wali itu dibuat dan dipelihara secara

berkesinambungan agar senantiasa dikunjungi (diziarahi) guna memperoleh berkah. Bagi Orang Makassar, hubungan dengan roh leluhur adalah hubungan sebagai bentuk pernyataan terimakasih, dan karena roh yang makamnya dikunjungi adalah wali maka selain terimakasih juga dijadikan sebagai perantara untuk membujuk Tuhan agar mengabulkan nazar mereka. Hal mana dapat dilihat pada Makam Syekh Yusuf di Katangka Gowa yang setiap hari ramai dikunjungi para peziarah.

Kalau Abu Hamid menonjolkan sosok ulama kharismatik dalam diri Syekh Yusuf sebagai washilah, maka tradisi dengan bacaan matra khas Islam dikemukakan oleh Madjid (2013:96), dalam kajiannya tentang Masyarakat Yogyakarta. Orang Yogyakarta punya keyakinan bahwa perjalanan roh menuju ke alam baka yang juga dinamai alam akhirat, merupakan perjalanan yang jauh, perjalanan berat, penuh resiko dan gangguan, perjalanan lama, yang semuanya tidak dapat dibandingkan dengan perjalanan manusia selagi masih hidup di dunia ini, karena semuanya bersifat gaib. Meskipun demikian jika bekal yang dibawa cukup maka semuanya akan dihadapi dengan baik. Hal mana dapat dikaitkan dengan amal orang yang masih hidup.

Oleh karena itu roh orang yang meninggal perlu dibekali dengan wejangan berupa tuntunan saat dikuburkan. Tatkala orang yang mengantar jenazah pulang, maka sebagian orang yang terdiri imam atau tokoh agama masih tetap berada di kubur setempat untuk membacakan *talkim*. Kitab yang

berisi tentang hal-hal yang harus dipersiapkan dan dilakukan tatkala si mayit didatangi dan dibangunkan untuk ditanya oleh malaikat Jibril. Intisari dari jawaban dalam menghadapi pertanyaan malaikat diantaranya adalah “man rabbuka? (“siapa Tuhan mu’?), ma imamuka ? (siapa Imam mu ?) Man nabiuka (siapa Nabi mu) ? Ma kiblataka ? (dimana kiblat mu ?). Maka para pembaca talkim menuntun dengan memberi jawaban “ Allahu Rabbi (Allahu Tuhan ku), al-Qur’anu imami (al Quran Imam ku), Muhammad nabiiyi (Muhammad Nabi ku), ka’ba kiblati (Ka’bah Kiblatku).

Madjid menjelaskan bahwa roh orang yang sudah mati tetap memiliki daya komunikasi dengan kerabat yang hidup, dibuktikan dengan keyakinan bahwa memberi tahu roh lewat bacaan talkim adalah media menuntun roh untuk menghadapi pertanggung jawaban semasa dia hidup. Karena roh itu bisa mendengarnya berarti roh itu tetap hidup selayaknya orang yang belum meninggal dunia. Di satu sisi juga diperlihatkan adanya pengaruh Islam yang ditandai dengan lafaz-lafaz Arab yang dipercaya berasal dari tradisi Islam.

Tidak seperti Abu Hamid dan Madjid yang berbicara tentang relasi dengan roh leluhur melalui ulama dan mantra, ritual dalam tradisi Masyarakat Islam yang menonjolkan sosok nabi, dikaji oleh Ismail (2012: 132-133) yang menjelaskan bahwa dalam hal kepercayaan masyarakat Mandar terhadap roh leluhur, khususnya roh-roh penjaga lautan bergerak dibawah kekuasaan Nabi Khaidir. Roh sebagai makhluk halus penghuni dunia gaib sering

melakukan ekspansi ke dunia nyata. Waktu kehadirannya tidak dapat dipastikan, hanya diyakini kehadirannya tatkala terjadi pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang yang ada di atas perahu atau kapal. Selain itu nelayan dapat mengetahui tempat di mana makhluk gaib biasanya menampakkan diri, sehingga setiap perahu atau kapal yang melewati tempat dimaksud selalu melakukan sesuatu atau perlakuan secara khusus, seperti meletakkan makanan sebagai sesaji atau persembahan kepada makhluk halus yang menjadi penjaganya. Karena itu diperlukan tata cara agar dapat berkomunikasi dengan penjaga laut, sehingga seorang *punggawa* (nakoda kapal) mesti memiliki perlengkapan sebagai alat berupa pengetahuan tentang ilmu gaib agar bisa membawa kapal dan memimpin sawi dengan selamat.

Kajian Ismail ini sangat menilai tinggi pengetahuan orang Mandar yang ketat terhadap Islam dalam hal mengarungi lautan. Orang Mandar percaya akan roh penjaga laut, namun roh itu justru berasal dari pengetahuan mereka tentang kisah-kisah yang berasal dari ceritra yang berhubungan dengan tradisi Islam, yaitu tradisi peran para nabi dalam perjalanan hidupnya. Ada kecenderungan kuat untuk membungkus pengetahuan lokal menjadi pengetahuan Islam lokal khususnya relasi manusia dengan roh Nabi Khaidir dalam arena mencari ikan di laut.

Kajian mengenai tradisi Islam yang difokuskan pada makam sosok penyiar Islam dilakukan oleh Latifundia (2016: 496-498), menjelaskan bahwa penghormatan pada tokoh-tokoh penyiar Islam di Indonesia ditandai dengan

diletakkanya makam para tokoh/ulama pada bagian utama dalam suatu kompleks makam. Karena berada pada posisi utama lalu makam tersebut cenderung dikeramatkan, seperti makam Gadok, makam Cinunuh dan makam Cibiuh. Ketiga makam tersebut merupakan makam para ulama atau tokoh penyebar Islam yang mempunyai kharisma sehingga ramai dikunjungi para peziarah. Bagi para peziarah di Garut Jawa Barat, pada umumnya memahami bahwa selain ziarah sebagai wadah pengingat kematian, ziarah di makam leluhur juga dijadikan sebagai sarana melakukan perenungan diri (tafakkur), tempat untuk memulai keselamatan jasmani dan rohani, menimbulkan rasa aman, tenang dan tentram dan semangat yang mendorong peziarah untuk berkunjung memenuhi niatnya melalui permohonan pada aspek dimudahkan rezki, kenaikan pangkat, serta jodoh dan keturunan.

Bagi orang Garut di Propinsi Banten, relasi dengan roh leluhur terutama kepada para wali, bisa difahami bahwa mereka mengunjungi makam dengan maksud dan tujuan yang sangat praktis. Dikatakan praktis karena berkaitan dengan keinginan dan kebutuhannya hidup yang dihadapinya sehari-hari yang berkuat pada faktor ekonomi, status dan kehidupan keluarga.

2. Ritual bakti kepada Roh Leluhur sebagai media meraup keuntungan ekonomi

Fitri (2012: 4) penelitiannya tentang *Pola Interaksi Harmonis antara Mitos, Sakral dan Kearifan Lokal Masyarakat Pasuruan*, menjelaskan bahwa

corak agama Islam Jawa sangat lekat dengan kepercayaan yang penuh dengan *mitologisasi* (memitoskan), *sakralisasi* (mengkeramatkan) dan *mistifikasi* (memandang sesuatu sebagai misteri). Hal mana sangat berkaitan dengan pemberian nama, kelahiran, waktu, huruf, angka dan keberutungan. Realitas mitos Jawa itu termanifestasi melalui upacara ritual. Mitos bagi masyarakat Jawa bukan merupakan pemikiran intelektual dan bukan pula hasil logika, melainkan lebih merupakan orientasi spritual dan mental untuk berhubungan dengan Tuhan.

Keyakinan terhadap mitos suci itu pula yang menyebabkan masyarakat Jawa mudah dipengaruhi oleh golongan yang memiliki kepentingan ekonomi maupun kepentingan sosial politik. Karena itu kaum elit melegitimasi mitos-mitos untuk melestarikan kekuasaan melalui memitologikan makam, mesjid dan sumur yang dilembagakan melalui ceritra-ceritra unggulan. Melalui pendekatan interpretatif Geertz, Fitri ingin menunjukkan bahwa karakter orang Jawa yang orientasi hidupnya berciri *patronase*, atau mencontoh terhadap golongan dari struktur yang lebih tinggi (priyayi dan kyai), sehingga setiap perkataan mereka dianggap semacam *sabda* yang mutlak dan pantas untuk dipatuhi. Pada titik inilah ruang bagi kaum elit untuk memanipulasi ritual menjadi magi untuk kepentingan yang bersifat praktis dan benefit (keuntungan sosial ekonomi).

Ritual yang terkait dengan ekonomi juga dikemukakan oleh Syam (2015) tentang mistifikasi terhadap mesjid, makam dan sumur, karena yang

mendirikannya adalah orang suci atau yang dipandang sebagai orang suci. Maka di Kabupaten Tuban Jawa Timur terdapat mesjid, sumur dan makam yang semakin ramai dikunjungi, baik dari golongan kaya dan berkedudukan yang mencari *barakah* agar usaha bisnis atau kekuasaan dapat dipertahankan, atau golongan masyarakat biasa yang harus menyediakan sejumlah dana (uang) untuk bisa diizinkan masuk ke dalam ruang yang disucikan itu, maupun kontribusinya terhadap jasa parkir dan membeli beberapa liter air mineral yang telah lebih dahulu mendapat berkah karena didoakan di tempat-tempat suci tersebut.

Perubahan tujuan dari ritual spritual ke arah kepentingan ekonomi dijelaskan oleh Sanusi (2010: 319-321) penelitiannya berjudul *Jum'atan in The Graveyard An Antropological Study of Pelgrim in The Grave of Sunan Jati Cirebon, West Java*, menjelaskan bahwa ziarah makam di hari jumat merupakan ritual dalam masyarakat islam tradisional Jawa. Ritual tersebut dilandasi atas keyakinan bahwa Sunan Gunung Jati adalah wali Allah yang diberkahi oleh Tuhan. Karena itu sebelum melakukan ritual jumatan, terlebih dahulu mengunjungi makam Sunan Gunung Jati untuk memohon berkah melalui makamnya, agar roh Sunan dapat memberi keselamatan dan kemudahan rezkinya.

Namun dalam perkembangannya, semakin lama tradisi kunjungan makam ini makin banyak, tak ayal menjadi semacam tradisi mingguan yang justru dimanfaatkan untuk menggerakkan roda ekonomi dengan

menyediakan tenda, jajanan makanan dan minuman serta fasilitas lainnya. Jadi ada dugaan kuat memanfaatkan keyakinan terhadap kekuatan supra natural Sunan Gunung Jati ke arah keuntungan yang sifatnya praktis yaitu keuntungan ekonomi. Sanusi menggunakan pendekatan simbolik Turner untuk memahami dari aspek *multi vokal* dari ritual ziararah makam, karena tidak saja sebagai media meminta berkah namun juga dimanfaatkan untuk tujuan ekonomis.

Kalau kajian Fitri, Sanusi dan Syam dalam ranah tradisi Islam lokal, maka dalam tradisi Hindu lokal berkaitan antara ritual dengan ekonomi juga dilakukan oleh Sunariani, dkk. (2014; 151-152) mengenai kontribusi ritual Hindu terhadap kesempatan kerja dan kesejahteraan masyarakat di Kabupaten Badung Provinsi Bali. Penelitian ini menggunakan *mix method* karena menggunakan metode kuantitatif dan kualitatif dengan analisis deskriptif. Sunariani menjelaskan bahwa ritual di pura berimplikasi positif terhadap sosial, budaya dan ekonomi, karena kegiatan ini melibatkan tenaga kerja yang memiliki hubungan dengan konsumsi, demikian pula dengan pemakaian alat peralatan upacara yang dapat meningkatkan pendapatan para pemasok. Dengan menggunakan analisis statistik, dikemukakan bahwa ritual dapat memberi kontribusi terhadap kesempatan kerja sebesar 35,4 %, kontribusi kesempatan kerja terhadap kesejahteraan masyarakat 90,2 %.

Menggunakan pendekatan teori *konsumsi* Keynes, teori *etika agama* dan *spirit ekonomi* Weber, peneliti ingin menjelaskan tentang kegiatan ritual

yang tidak hanya dalam rangka memenuhi tujuan yang sifatnya sakral, namun juga mencakup fungsi-fungsi lain dari keseluruhan aspek untuk kehidupan itu sendiri, terutama kebutuhan ekonomi guna meningkatkan kesejahteraan mereka. Mereka yang memiliki modal ekonomi, dengan tujuan melegitimasi status sosial ekonomi politik mampu menggerakkan suatu upacara ritual yang melibatkan banyak pihak, mereka merasakan manfaat langsung secara ekonomi, sedangkan bagi pihak tertentu terutama kaum elit justru dijadikan sebagai modal sosial untuk tujuan-tujuan kekuasaan dan legitimasi.

3. Ritual bakti kepada Roh Leluhur sebagai legitimasi kedudukan sosial dan politik.

Kajian mengenai ritual sebagai media solidaritas sosial dijelaskan oleh A. Kholil (2008: 187-193) dengan topik kajian *Agama dan Slametan (Deskripsi Antropologis Keberagamaan Masyarakat Jawa)*. Slametan secara umum bertujuan menciptakan keadaan sejahtera, aman dan bebas dari gangguan makhluk yang nyata atau kasar maupun makhluk halus. Secara khusus istilah slametan digunakan bagi orang yang sudah meninggal dunia, dalam arti diselamatkan. Selain dilakukan doa kepada tuhan juga terdapat sedekahan atau sajian yang dinamai *Nginim Duo* untuk ahli waris, yaitu keluarga orang yang telah meninggal dunia. Rangkaian ritual slametan pada dasarnya adalah media silaturahmi dan solidaritas bagi kesejahteraan dan keselamatan dan hidup yang harmonis secara kolektif.

Masih dalam ranah ritual sebagai media kohesitas juga dijelaskan oleh La Janu (2018: 153-155). Studinya tentang upacara *Alo* sebagai suatu ritual dalam menghadapi tekanan mental dan suasana kritis yang melanda keluarga yang berduka pada Masyarakat Cia-Cia Burangasi Kabupaten Buton. Bagi orang Cia-Cia suasana kritis bukan hanya berlaku pada si mayat yang sedang mengalami proses transisi dari alam dunia ke alam gaib, tetapi suasa ini juga berlaku pula atas keluarga, kerabat dan masyarakat setempat. Walaupun ritual ini membutuhkan biaya yang cukup besar (untuk ukuran setempat) karena harus menyembelih empat ekor kambing dan beberapa puluh ekor ayam, dan dilaksanakan pada hari ketiga, hari ketujuh, hari keempat puluh dan hari ke seratus. Hari ke seratus menjadi upacara terakhir karena difahami sebagai fase pelepasan/penghabisan.

Studi tentang ritual *alo* menggunakan pendekatan simbolik Turner. Simbol pemisahan itu antara lain berupa bendera putih, pantangan-pantangan dan suasana hening, unsur-unsur simbol *separation* ini oleh Turner dinamai *simbol anti struktur*, yang melahirkan kondisi yang berbeda dari suasana normal pada umumnya. La Janu ingin menggambarkan bahwa ketika proses ritual berlangsung selama seratus hari sejak ada kematian, maka keluarga, kerabat dan masyarakat setempat berada dalam suasana *komonitas* duka yang sama. Pada momen inilah sekat-sekat yang membatasi mereka dalam ruang interkasi karena dipengaruhi oleh struktur masyarakat setempat justru lebur sehingga tidak tampak.

Dengan mengutip konsep Turner tentang *proses refleksi formatis*, La Janu menjelaskan bahwa masyarakat Cia-Cia menunjukkan adanya kohesi sosial yang kuat, terbukti dengan berdatangan secara silih berganti keluarga, kerabat serta masyarakat selama upacara *alo*. Selepas upacara *alo* hari ke-seratus, dimulailah sebuah orientasi hidup baru untuk masa depan, yaitu pembagian harta warisan dan hak wulayat.

Ritual sebagai media kohesi sosial sekaligus legitimasi strata sosial dikemukakan oleh Tangdilintin (2014: 91-93), menjelaskan bahwa dalam tradisi Orang Toraja, seseorang yang baru meninggal dunia belum dianggap mati betul dan hanya berupa orang yang sedang sakit sehingga tetap disajikan makanan dan minuman selayaknya orang yang masih hidup. Setelah pemakaman maka ia dianggap sebagai suatu proses peralihan dari manusia yang hidup ke manusia roh di alam gaib dengan keadaan yang sama, hanya mereka yang mati tidak lagi dilihat rohnya secara kasat mata. Karena itu orang yang masih hidup harus mengumpulkan banyak harta sehingga saat dilaksanakan upacara *Rambu Solo* (upacara kematian) dengan memotong hewan kurban berupa ayam, babi dan kerbau sebanyak mungkin dengan tujuan: (1) menjadi bekal atau harta benda bagi roh orang yang mati di alam gaib/alam baka, (2) untuk menentukan status sosial dan identitasnya sebagai orang Toraja ketika berjumpa dengan komonitasnya di alam gaib dan (3) melestarikan dan menentukan status keturunannya yang

masih hidup dan sebagai dasar pembagian harta warisan sesuai jumlah pengorbanannya.

Upacara kematian untuk menjalin relasi dengan arwah leluhur menunggu waktu kesempatan para kerabat dan jumlah hewan korban yang disembelih memiliki durasi waktu hingga sebulan, sehingga nampak dengan jelas identifikasi kelompok kekerabatan (marga) dengan memobilisasi masyarakat sekurang-kurangnya pada tingkat lembang (desa) adalah juga cara orang Toraja menguatkan solidaritas etniknya sebagai orang Toraja, ini nampak dengan pembagian daging kurban ke seluruh warga masyarakat setempat. Demikian halnya dengan harta kekayaan yang dimiliki di dunia akan berpindah tempat kepada pemiliknya di alam gaib adalah suatu ciri umum dari komunitas agama yang masih fasih terhadap ajaran nenek moyang mereka *Aluk Todolo* (Agama Toraja).

Kepercayaan orang Toraja tentang relasi dengan roh leluhur bisa dilihat dari pelaksanaan upacara *rambo solo* yang memakan waktu hingga satu bulan yang melibatkan seluruh masyarakat lembang, terorganisir secara rapi karena waktu yang dipersiapkan hingga mencapai lebih dari satu tahun. Tangdilintin ingin memperlihatkan bahwa roh orang yang sudah mati juga dibangkitakan kelak untuk hidup kembali secara terpolarisasi menurut status sosial semasa ia hidup, agar terjaga status itu maka *Rambu Solo* harus dilakukan dengan mengkontruksi orang Taraja kedalam struktur kedudukannya semula.

Selanjutnya, kajian mengenai legitimasi kedudukan sosial tetapi dalam ruang sakral dijelaskan oleh Jessy dkk (2014: 299-301), dengan judul kajian *Makna ruang Ritual dan upacara pada interior Keraton Surakarta* menjelaskan bahwa ruang bagi Orang Jawa memiliki makna tersendiri. Karena itu di dalam Keraton kesultanan Yogyakarta terdapat ruang yang diperuntukkan bagi ritual yang sifatnya terbuka, tetapi adapula ruang yang hanya dipakai untuk ritual yang bersifat khusus. Ruang khusus itu digunakan bagi ritual yang bersifat magis sehingga hanya bagi kalangan tertentu saja karena dianggap dapat membahayakan orang lain.

Karena ruang tertentu merupakan dunia spritual sebagai contoh penghormatan terhadap roh leluhur mereka, bagi Orang Jawa, karakter spritual dari alam bersifat konkret dalam bentuk banyaknya penggambaran kekuatan yang tidak nampak sebagai individu yang disebut roh. Roh ini misterius sifatnya sehingga tidak bisa digambarkan baik atau buruk, roh selalu berubah dan sulit dihafami. Roh itu bisa membawa berkat tetapi juga sekaligus malapetaka, sehingga dalam kehidupan ini keselamatan dan kemakmuran tergantung pada mereka. Jadi dunia tempat tinggal ini sebagai tempat membuat perjanjian dengan kekuatan spritual yang berada di sekeliling mereka. Dan untuk menjaga arwah ini terawat dengan baik, maka dibuat penawaran kecil berupa makanan dan bunga.

Kajian Jessy dkk. Menggunakan pendekatan interpretatif simbolik Geertz, simbol-simbol ritual tidak hanya berupa makanan dan bunga, akan

tetapi bisa berupa ruang interior yang didesain sedemikian rupa, sehingga kita temui ada ruang untuk orang umum dan ada ruang untuk orang khusus. Ternyata dalam ritualpun masih terdapat dikhotomi simbolik tentang orang khusus dan orang umum (orang lain). Yaitu ritual bagi orang umum dan ritual-magis bagi orang khusus, walaupun alasan yang dikemukakan bisa disebut bersifat rasional karena untuk melindungi orang lain dari bahaya magis, namun bisa pula dimaknai sebagai suatu tindakan orang Keraton sebagai proteksi identitas walaupun dengan cara membungkus ritual itu tetap tampak sakral dan misterius.

Masih dalam ranah legitimasi kedudukan sosial, Rumahuru (2009: 279-298) penelitiannya berjudul *Wacana Kekuasaan dalam Ritual : Studi Kasus Ritual Ma'atenu di Pelauw Kec. Pualu Haruku kabupaten Maluku Tengah*. Menjelaskan bahwa *Ritual Ma'atenu* atau lebih populer dengan nama ritual perang *Cakalele* dilaksanakan setiap tiga tahun sekali diikuti oleh perwakilan marga-marga dominan. Ritual ini pada dasarnya adalah cara untuk berhubungan dengan roh leluhur, hingga roh leluhur itu bersemayan di dalam tubuh ditandai dengan yang bersangkutan kerasukan sehingga ia bisa memiliki kekuatan yang sungguh luar biasa, dan kebal terhadap segala macam senjata tajam. Kemasukan roh leluhur tidak saja terhadap mereka yang terlibat langsung dalam kegiatan ritual seperti pemimpin dan peserta ritual, tetapi juga dapat dialami oleh para peserta pasif (penonton).

Rumahuru dengan menggunakan teori Michael Foucault tentang geneologi kekuasaan, menjelaskan bahwa wacana kekuasaan dalam ritual *cakalele* tidak bersumber di mana-mana tetapi terdistribusi kemana-mana. Untuk menunjukkan kekuatan analisisnya diketengahkan data, bahwa diantara para penonton juga tidak bisa melepaskan diri dari masuknya roh leluhur kedalam kesadaran mereka hingga tidak mampu dikendalikan oleh beberapa orang dewasa yang memegangnya.

Kajian Rumahuru mengindikasikan bahwa Ritual *cakalele* juga bisa dimaknai sebagai simulasi dominasi etnik lokal. Kekuasaan mereka terdistribusi secara merata pada marga-marga yang secara historis diasosiasikan sebagai manusia pejuang mempertahankan negeri dari rongrongan kaum penjajah, karena itu Negeri Haruku haruslah tetap dalam hirakhi kekuasaan lokal. Hal mana bisa dilihat sampai kini para imigran seperti etnik Buton dan Bugis yang sudah mendiami Negeri Haruku puluhan tahun namun dalam hal tanah negeri (tanah desa) hanya sebatas hak pakai saja dan bukan hak milik. Relasi kuasa dalam ritual *cakalele* adalah model proteksi atas hak-hak politik dan hak adat. Untuk menguatkan dominasi etnik lokal maka sampai kini atas nama kearifan lokal, penguasa atau kepala desa diberi nama Raja yang sesungguhnya adalah sebuah bentuk legitimasi tentang raja-raja kecil yang punya kuasa layaknya pengertian raja dalam literasi pada umumnya di Indonesia, yang juga mempunyai kekuasaan mutlak

pada wilayah yang dikuasainya yaitu kekuasaan pada wilayah desa setempat.

Kecenderungan kajian ritual sebagai media kuasa juga dilakukan oleh Rais (2010: 99-101) mengenai *Hegemoni Elit dalam Ritus Agama Lokal*, menggambarkan tentang penyembahan kepada roh leluhur oleh sebuah komunitas di Desa Ujung-Bone di Kabupaten Bone yang dalam mitologi digambarkan sebagai *Putta Sereng*. Sosok yang mewakili arwah leluhur yang mampu memberikan ketenangan bagi masyarakat desa setempat. Olehnya setiap upacara keagamaan, baik dalam tradisi Islam maupun tradisi lokal selalu dihadirkan seorang *sanro* (pemimpin ritual lokal) selaku aktor penting dalam ritual.

Melalui pendekatan Strukturasi Giddens dan Hegemoni Gramsci, Rais menjelaskan telah terjadi relasi hegemoni Sandro terhadap pemimpin agama setempat seperti tokoh agama dan imam desa, karena setiap ritual yang dipimpin oleh tokoh agama dan imam desa hanya dianggap sebagai prosesi awal belaka. Ritual selanjutnya harus diserahkan kepada sandro dengan durasi yang lebih lama yang berakibat pada pembagian makanan sesajian yang lebih banyak kepada sandro dibanding kepada elit agama lokal lainnya. Jadi terdapat hubungan antara ritual dengan penguasaan sumber-sumber ekonomi.

Kajian Rais mengenai ritual relasi dengan roh leluhur bisa difahami bahwa relasi kuasa yang menghegemoni ternyata terjadi pula dalam praktek

ritual. Hal mana tampak dari upaya sandro yang selalu melegitimasi kepercayaan mitologi setempat bahwa berkah roh leluhur pada komunitas di Desa Ujung hanya bisa melalui perantara sandro, olehnya sandro menjadi elit penting jika mereka ingin hidup sejahtera.

Masih di kalangan Masyarakat Bugis Makassar, Bahfianti (2011: 163-165) mengemukakan bahwa ritual *manggiri*, menusuk diri dengan badik oleh *bissu* (pemimpin ritual agama Bugis kuno) dilakukan untuk menunjukkan bahwa adanya kesaktian *bissu* dengan cara menusuk diri dengan badik, yang bertujuan untuk menguji apakah roh leluhur atau dewa yang sakti itu sudah masuk ke dalam diri *bissu* dalam suatu kegiatan upacara. Kepercayaan orang Bugis-Makassar bahwa jika *bissu* kebal dari tusukan badik maka ia dan roh yang memasukinya dipercaya dapat memberikan berkat kepada yang memintanya (keluarga pelaksana upacara). Namun sebaliknya jika badik menembus dan melukai sang *bissu*, maka yang memasukinya adalah roh lemah atau bahkan tidak ada sama sekali roh leluhur yang menghinggapinya.

Selain upacara *manggiri*, *bissu* juga memimpin upacara *mappalili* (upacara menanam padi), Bahfianti mencoba memahami dua model upacara yang dipimpin oleh *bissu* ini dengan pendekatan *dramaturgi* Goffman. Menurut Bahfiani, *bissu* secara panggung depan selalu menjaga diri sebagai aktor dengan audiens, walaupun sehari-hari *bissu* adalah manusia biasa yang bekerja sebagai *indo botting* (perias penganting), namun dalam hal interaksi sosial selalu menjaga jarak agar image tetap terjaga sebagai orang

makkarama (suci). Jarak sosial dibangun oleh *bissu* lewat mistifikasi diri bahwa *bissu* adalah orang suci melalui pembacaan mantra suci dan relasi dengan roh leluhur dalam bentuk kekuatan dan kekebalan tubuh. Sedangkan dalam upacara *mappalili* diharapkan agar padi yang ditanam dapat tumbuh dengan subur karena diberkati *dewata* hingga tiba masa panen kelak.

Temuan Bahfianti ini justru lebih kepada eksistensi diri aktor utama dalam ritual *manggiri* dan *mappalili* yaitu para *Bissu*. Kedua ritual ini bahkan dijadikan *bissu* sebagai arena bahwa *bissu* adalah orang penting dan punya legitimasi dalam hubungannya dengan arwah leluhur. *Bissu* di panggung depan sebagai orang suci dan sakti namun sebenarnya *bissu* adalah orang biasa yang sehari-harinya bergelut dengan rias pengantin. Legitimasi ini diperlukan sekurangnya-kurangnya mengurangi tekanan psikologis atas trauma para *bissu* atas sikap keras para pejuang DII /TII pimpinan Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan selama masa transisi dalam sejarah Indonesia, ditambah lagi dengan kontruksi budaya (Islam lokal) yang kurang ramah terhadap komunitas *bissu*.

Masih dalam hubungannya dengan atraksi yang mempertontonkan restu roh leluhur dari kalangan elit agama, yang mengakibatkan pelaku ritual mampu bertahan dari benda tajam karena memiliki kekuatan kebal. Kader (2018) penelitiannya tentang *Upacara Ritual Dabus Masyarakat Tidore*. Ritual yang terkait dengan kematian dan upacara keagamaan lainnya. *Dabus* seolah menjadi puncak dari ritual mistis, betapa tidak, ritual yang dipadukan dengan

antraksi seni tari, diiringi dengan bunyi rebana dan alunan suara zikir, dipimpin oleh seorang Syekh (joguru). Para penari yang terdiri dari laki-laki dua sampai empat orang, mementaskan tarian dengan menggunakan senjata tajam berupa besi tajam sepanjang tiga puluh centi meter ditancapkan ke dada mereka sepanjang ritual, namun tubuh mereka bisa kebal tidak terluka. Hal demikian bisa terjadi karena diyakini adanya kekuatan roh syekh yang sudah meninggal dunia mampu dihadirkan oleh syekh pemimpin ritual ke tubuh para penari. Rasa puas dan pujian dari peserta ritual dan penonton bukan hanya kepada penari Ritual *Dabus*, lebih dari itu adalah sanjungan kepada sang syekh, dengan sendirinya syekh semakin kuat legitimasinya secara kharismatik di kalangan masyarakat Tidore. Terbukti syekh menjadi salah satu referensi yang kuat dalam penentuan aktor dalam konstestasi politik lokal, baik dalam pemilu maupun pilkada setempat.

Pesersonifikasi elit agama di kalangan komunitas tertentu juga melalui kajian Ritual Jumat yang dilakukan oleh Shofiyuddin dan Legowo (2016: 1-3), dengan judul *fenomena ritual malam jumat legi warga Nahdatul ulama Desa Kemlagi, Kecamatan Kemlagi Kabupaten Mojokerto*. Bahwa tradisi malam *jumat legi* dalam perkembangannya lambat laun berubah menjadi kegiatan ibadah, yaitu sebuah ritual yang sudah menjadi keharusan pada masyarakat setempat. Esensi ritual yang dijalankan dalam proses interaksi sosial mengarah pada bentuk asosiatif dan disosiatif. Ritual malam

jumat tersebut meliputi *wasilah* (perantara), tahlian, yasinan, ziarah kubur, shalawatan, shodaqan dan *khatam Qur'an*.

Terjadi dikotomi dalam memandang kegiatan ritual malam jumat, ada warga NU (Nahdatul Ulama) garis *lurus* (NU asli) yang mendukung (asosiatif), karena dianggap sebagai momen sakral untuk memperoleh berkah, sedangkan warga NU garis *lucu* yaitu warga bukan pendukung faham NU berlaku disosiatif dengan tindakan mengacaukan. Bagi mereka, malam jumat sama halnya dengan malam-malam lainnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi A. Schurz, interaksi simbolik Mead dan Blummer untuk memahami motif yang melandasi dan motive yang menjadi tujuan dari ritual malam jumat tersebut. Ada motif tujuan yang mengalami perubahan, seperti *wasilah* yang awalnya ditujukan kepada arwah leluhur diganti dengan *wasilah* yang mengirimkan doa kepada arwah kyai dan keluarga kyai, agar mereka mendapatkan *barakah* dan kemuliaan dari hasil doa.

Sehubungan dengan berjalanya waktu, masyarakat Desa Kemlagi mulai terhegemoni oleh arus Islam NU yang bercorak kepatuhan kepada kyai karena dianggap memiliki berkah, lambat laun interpretasi simbol agama juga mulai didominasi oleh kyai, sehingga untuk meningkatkan kharisma spritualnya para kyai mulai mencari dan menambah pengikut terutama dalam hal ritual malam jumat, banyaknya jumlah peserta dalam upacara juga menandakan simbol kuatnya pengaruh dari kyai, yang senantiasa

menginterpretasi simbol ritual yang terkait dengan arwah leluhur menjadi ritual untuk mendoakan kyai dan keluarga kyai.

Bukan hanya dalam tataran masyarakat yang stabil, ritual yang berhubungan dengan politik praktis bisa dilihat dari penjelasan Rubaidi (2009: 331-335) yang melakukan kajian tentang *Desakralisasi Tradisi keagamaan: Studi tentang Perubahan Makna Simbolisasi Istighosah* di Jawa Timur, menjelaskan bahwa *istighosah* secara harfiah berarti meminta pertolongan adalah tradisi kalangan NU. Menurut Ruabidi, *Itighosah* merupakan ajaran Islam murni dari jazirah Arab, tidak seperti ritual *slametan* misalnya yang merupakan hasil *sinkretis* dengan ajaran Hindu. Tradisi *istighosah* dilaksanakan oleh kaum tarekat yang dipimpin oleh seorang mursid. *Istighosah* sejatinya mesti memenuhi dua hal penting (1), dalam keadaan menghadapi problem fisik dan rasio yang tidak bisa terpecahkan (2), dilaksanakan di tempat hening, jauh dari keramaian, apalagi di tempat terbuka atau lapangan.

Namun lambat laun, ritual *istighosah* justru dilakukan di tempat terbuka dengan jumlah masa yang cukup besar, sehingga cenderung punya motif ganda, karena dikaitkan dengan kondisi bangsa yang darurat walaupun indikatornya selalu saja sebatas klaim. Berdasar studi kasus terhadap pelaksanaan ritual *istighosah* tahun 1997, tahun 2001, tahun 2003, 2006, juli 2008 dan oktober 2008. Dari keenam kali ritual *istighosah*, hanya yang pertama tahun 1997 memiliki motivasi, tujuan dan bentuk yang mendekati

ideal. Selebihnya memiliki agenda lain, misalnya pada tahun 2001 sebagai bentuk *pressure* atau *show of force* kekuatan politik di belakang presiden Abdurrahman Wahid (Gusdur) yang hendak digulingkan, hanya kenyataanya Gusdur tetap diturunkan.

Kajian ini menggunakan pendekatan teori fenomenologi Albert Shurtz, yaitu *the because of motive and in ortder to motive* untuk memahami tujuan, motivasi dan bentuk ritual *istighosah*. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pelaksanaan ritul *istighosah* telah mengalami perubahan tujuan, motive dan bentuk ke arah yang sifatnya praktis, yaitu dalam rangka memenuhi tujuan politik kekuasaan. Ada kecenderungan elit agama untuk memberi tafsir baru terhadap ritual, namun karena sifat dari masyarakat setempat (Jawa Timur) yang masih kental dengan tradisi patronase terhadap kyai, maka apapun yang dilakukan oleh kyai, apalagi bernuansa ritual keagamaan, tanpa pikir mereka akan dengan serta merta mengikuti kegiatan tersebut, tanpa tahu, atau bertanya tentang motive dan tujuanya. Jadi ada indikasi ritual sebagai media mobilisasi massa untuk kepentingan elit, terutama elit agama.

4. Ritual sebagai media pemuas birahi seksual

Anny (2016: 239-245) kajiannya tentang ritual *seblang* Olehsari, yaitu ritual seusai hari raya idul ftri selama tujuh hari di Desa Olehsari Banyuwangi Jawa Timur. Bagian terpenting dari rtial ini adalah para penari yang dipilih berdasarkan garis keturunan, kemudian mereka diharuskan menari selama tiga jam dalam keadaan kerasukan roh halus (kesurupan) yang dipimpin oleh

seorang pawang selaku penanggungjawab. Penelitian ini menggunakan pendekatan simbolik Victor Turner tentang *separasi*, *liminalitas* dan *reagregasi*. (1) tahap *separasi* atau pemisahan dengan memilih penari berdasarkan garis keturunan di bawah pengawasan seorang pawang, (2) *liminalitas* atau transisi yaitu seorang penari berada dalam keadaan menjadi orang lain sehingga masuk dalam komunitas sebagai pendukung ritual, dan tahap transformasi, yakni subyek ritual *seblang* mengalami fase alih wahana, atau tahap untuk mengungkapkan, mencapai, atau memamerkan gagasan atau perasaan. (3) tahap *reagregasi*, tahap dimana subyek ritual dipersatukan kembali dengan dunia sosialnya.

Studi ini menjelaskan ambiguitas dunia nyata dan dunia roh, dan para penari adalah wanita perawan yang tidak sedang menstruasi. Pesona wanita diperoleh karena lemah untuk masuk dalam ritual yang memberi spirituatif bagi pemuja para putri remaja cantik, dengan tarian erotis dan gerakan yang menggairahkan para lelaki. Pada penelitian ini nampaknya peneliti ingin menunjukkan ambiguitas dalam ritual *seblang olehsari*, yaitu penyatuan diri para penari dengan dunia roh melalui tahap kesurupan, di sisi lain menawarkan kepada penonton kepuasan birahi terutama bagi para lelaki pemuja gadis perawan.

B. Tinjauan Teoritis

Agama termasuk salah satu tema paling menarik diperbincangkan, selain karena terkait dengan kebutuhan manusia secara fitrah, agama juga

mengajak manusia untuk terus berabstraksi ikut serta memikirkan sesuatu yang senantiasa diperdebatkan kebenarannya. Keyakinan terhadap adanya kekuatan Gaib memang tidak bisa dibuktikan secara empiris, tetapi cara manusia memperlakukan Yang Gaib melalui ritual itulah yang selalu dijelaskan melalui serangkaian teori oleh para ahli.

1. Agama dan Ritual

Kalau agama dimaknai suatu kepercayaan terhadap kekuatan adikodrati atau kekuatan luar biasa, maka cara menghubungkan antara manusia dengan kekuatan adikodrati itu dilakukan melalui ritual. Para antropolog secara garis besar membagi ritual menjadi dua; Pertama *rites of passage*, yaitu ritual peralihan yang mengenai tahapan-tahapan dalam siklus kehidupan manusia dan Kedua; *rites of intensification* yaitu ritual yang diadakan pada waktu kehidupan manusia mengalami masa kritis (Haviland, 1988: 207).

Ritual kadang disamakan dengan upacara, tetapi ada pula yang membedakannya. Upacara difahami memiliki dua aspek, yaitu seremonial dan ritual. Seremonial menurut Winnick ialah sebuah pola tetap dalam tingkah laku yang terkait dengan variasi dalam tahapan kehidupan, tujuan agama atau estetika yang menguatkan perayaan di dalam kelompok. Sedangkan ritual adalah tindakan yang selalu melibatkan magi dan mistis yang dimantapkan melalui tradisi (Syam, 2005: 17-18). Pandangan yang membedakan upacara dan ritual juga dikemukakan oleh Dhavamony (1995:

175), upacara adalah kegiatan manusia yang bersifat sekedar teknis atau rekreasional dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial. Sedangkan ritual dilihatnya sebagai suatu kenyataan yang di dalamnya melibatkan persoalan mistis.

Ritual siklus hidup dilakukan saat setiap orang memasuki masa peralihan hidupnya, seperti anak-anak menjadi remaja, remaja beralih ke masa dewasa dan seterusnya. Kemudian dilihat dari sifatnya, ritual terdiri dari ritual seremonial dan ritual mistis. Menurut Smith, ritual seremonial pada umumnya dilaksanakan dengan gembira meriah dan keramat, penuh dengan suka cita, sementara ritual mistis dilaksanakan dengan khidmat dan penuh keramat (Koentjaraningrat, 2010: 68). Ritual sering didefinisikan sebagai segi sosial dari agama. Jadi kalau agama dimaknai sebagai sistem pemahaman manusia menyangkut yang adikodrati dan yang sakral, berhubungan dengan kehidupan setelah kematian dan seterusnya, maka ritual adalah berbagai proses sosial yang memberi bentuk konkret atas pemahaman dimaksud terkait relasi antara ranah duniawi dan ranah spritual (Eriksen, 2009: 365).

Menurut Victor Turner (1982: 6.), ritual kritis hidup diadakan untuk mengiringi krisis hidup yang dialami manusia ketika beralih dari satu tahap ke tahap berikutnya. Ritus ini meliputi kelahiran, pubertas dan kematian. Sedangkan ritual gangguan karena kehidupan manusia diliputi gangguan yang berasal dari makhluk gaib. Kekuatan makhluk gaib itu senantiasa

membawa kehidupan sial saat manusia melakukan kegiatan produksi seperti gangguan yang menyebabkan hilangnya arah binantang buruan, gagal panen, kesulitan pada reproduksi wanita, sakit, hingga kematian.

Ritual peralihan menurut Van Gennep (1960: 71) ada tiga masa kritis yang dialami manusia dalam siklus kehidupnya, yaitu *Separasi* (peralihan), ritual ini dilakukan guna memisahkan seseorang dari komonitas atau masyarakatnya, *Transisi* (isolasi) ritual mengisolasi diri sebelum bergabung dengan kelompoknya yang baru dan *Inkorporasi*, yakni penyatuan seseorang kedalam masyarakat menurut statusnya yang baru. Sementara itu ritual intensifikasi pada dasarnya dilakukan saat suatu kelompok atau masyarakat menghadapi masa kritis dalam semua hal, seperti kemarau panjang, hama tanaman, pandemi. Ritual ini dilakukan untuk menyatukan semua anggota masyarakat atau komonitas dalam suatu usaha bersama sehingga ketakutan dan kecemasan yang dialami dapat diubah menjadi tindakan yang mengandung optimis (Van Gennep & Caffee, 2013, Haviland, 1988:207-208, Koentjaraningrat, 2010:77).

Seiring perkembangan zaman, Gellner (1993: 152-154) menilai bahwa masyarakat moderen memiliki kecenderungan untuk meminimalisasi mistikal ritual yang berlebihan ke arah aturan daripada sifat emosional dari upacara agama itu sendiri. Ada dugaan bahwa formalitas upacara keagamaan itu dipertahankan karena sifat masyarakat tradisional yang komunal itu berkaitan dengan bonafit atau keuntungan dari pihak-pihak tertentu dalam

komonitas itu sendiri. Bahwa terjadinya upacara keagamaan adalah juga sekaligus terjadinya mobilisasi manusia dan mobilisasi kebutuhan akan transportasi, makan, minum, pakaian dan lain sebagainya, sehingga secara otomatis bersifat ekonomis dan komoditi.

2. Ritual dan Realitas Sosial

Ritual pada hakikatnya adalah ekspresi manusia atas rasa takjubnya terhadap kekuatan Supra Natural dan sikap pasrah terhadap keadaan alam di sekelilingnya. Akan tetapi perwujudan dirinya sebagai makhluk religius tidak berdiri sendiri melainkan terhubung dengan tiga hal penting, yaitu Alam Gaib, lingkungan alam dan lingkungan sosial. Kajian para antropolog tentang ritual juga tidak terlepas dari ketiga aspek tersebut.

Studi tentang ritual di kawasan Afrika selatan yang dilakukan oleh Max Glukman (1954) menyimpulkan bahwa Ritual seremonial yang diselenggarakan justru berfungsi sebagai “ritual pemberontakan”. Betapa tidak, karnaval dan pawai yang dilaksanakan dijadikan sebagai media mengolok-olok sang raja (pemimpin suku), disini dalam ritual malah orang terkesan dibiarkan melakukan yang terbalik dari yang semestinya. Jadi Glukman melihat ruang yang disediakan untuk menunjukkan motiv-motiv dan rasa emosional yang kuat bagi individu dalam interaksi punya fungsi kemasayarakatan, dan agar ritual tersebut tetap dilaksanakan (Erichson & Murphi, 2018: 95, Eriksen, 2009: 366).

Kajian tentang hubungan ritual dengan sistem politik dilakukan oleh Edmund Leach (1954). Kaum Kachin di Burma dilukiskan bahwa setiap komunitas memiliki sang *santo* (pelindung/ peyelamat) tersendiri yang disembah dan diberi sesajian dalam kegiatan ritual yang berlangsung selama beberapa hari pada sebuah tempat publik di kampung. Dalam sistem *Gumsa* yang hirarkhis, memandang sang *santo* sebagai anggota spritual dari garis keturunan sang pemimpin, namun dalam sistem *Gumlao* yang egaliter, ia dilihat sebagai leluhur dari semua garis keturunan. Disinilah menurut Leach, masyarakat Burma mendramatisir mitos-mitos yang dilegitimasi melalui ritual, namun mitos Kaum Kachim bercorak ambigu, terombang ambing antara mengokohkan sistem *Gumsa* dan sedikit modifikasi untuk mendukung cita-cita sistem *Gumlao*. Sikap mendua yang terdapat dalam mitos dan praktik ritual justru menjadi sumber ketegangan abadi di kalangan masyarakat Kachin (Eriksen, 2009: 369-371, Erichson & Murphi 2018: 82-83).

Ekspresi simbolik dalam ritual juga dijelaskan oleh Bruce Kapferer (1984) tentang ritual pengusiran roh-roh jahat di kalangan kaum Sinhala di Srilangka. Ritual ini dilakuakn di halaman rumah orang yang dirasuki dan dihadiri oleh begitu banyak orang. Mereka yang berada jauh dari titik tempat ritual bisa memahami dengan sadar tentang apa yang ditimbulkan dari ritual tersebut. Sementara mereka yang terlalu dekat justru tidak mampu menangkap makna simbolik dari ritual karena larut dalam perasaan dan emosi spritual yang tidak terkenadali. Jadi kesadaran spritual ini ditentukan

oleh jarak dari pusat ritual (Eriksen, 2009:371). Penjelasan sebaliknya dikemukakan oleh Geertz (1973) ketika menganalisis sabung ayam di Bali. Peserta mampu memahami sepenuhnya semua nuansa simbolik dari *adu jago* itu hanyalah orang-orang yang berada pada pusat pertunjukan, yaitu berada di titik dekat paling dalam dengan arena sabung ayam. Ritual tersebut dicirikan oleh kompetisi status antar individu yang diurutkan kedalam peringkat hirarkis dan gender. Pria yang berstatus tinggi adalah sang pemenang secara simbolik dalam diri ayam jago yang berjuang melawan kematian (Erichson & Murphy, 2018: 124). Jadi apa yang disebut Geertz dengan *permainan dalam*, yaitu sebuah cara halus untuk persekutuan religius (Eriksen, 2009: 372).

Ritual yang menyajikan drama oposisi juga dijelaskan oleh Maurice Bloch (1986) tentang ritual, integrasi sosial, ideologi dan kekuasaan. Kajiannya tentang Kaum Merina yang mendiami Pegunungan Malagasya yang terkenal dengan pekuburan mereka yang mengesankan dan kultus leluhur yang terperinci. Pada ritual sunat anak laki-laki dilakukan pada usia antara 1-2 tahun. Semua kelompok kekerabatan datang dengan memberi sumbangan sesuai kedekatan kekerabatannya. Selama ritual, mereka menari dan menyanyi sepanjang malam. Sunat yang dilakukan di rumah si anak, justru ayah dan ibu diperankan oleh orang lain. Kaum laki-laki diminta mengerjakan pekerjaan dan berlaku yang biasanya dilakukan perempuan, demikian sebaliknya.

Bloch menggambarkan, betapa makna simbol-simbol itu dijungkir-balikkan selama dalam proses ritual. Kontradiksi utama dalam ritual ini adalah asosiasi simbolik antara berkat dan lawanya, yaitu tindak kekerasan. Simbol tindakan kekerasan itu berupa memotong kulup si anak dan pembantaian seekor sapi jantan untuk disantap dalam ritual itu. Tetapi setiap tindakan kekerasan selalu dikaitkan dengan sebuah berkat, karena semua anggota kelompok berseru kepada Allah (tuhan) dan para leluhur agar mencurahkan berkat bagi mereka (Eriksen, 2009: 376-377). Pada titik ini Bloch melihat ritual sebagai suatu dialektika tindak kekerasan dan berkat.

Tulisan yang terkait hubungan ritual dengan ekologi ditujukan oleh Roy Rappaport (1968) pada Suku Tsembaga Maring. Setiap tahun ke 11 atau 12, diadakan ritual festival *kaiko* yang dilangsungkan selama satu tahun. Ritus religius itu diadakan sewaktu terdapat cukup banyak babi. Pada pesta *kaiko* sejumlah besar babi dikorbankan kepada arwah leluhur lengkap dengan berbagai macam barang pertukaran antar kelompok. Rappaport menyimpulkan bahwa ritual itu pada dasarnya adalah dalam rangka menyeimbangkan volume babi yang semakin tidak terkendali, dimana tanaman mereka dirusak oleh ulah kawanan babi tersebut. Jumlah babi yang melebihi juga memaksa penduduk khususnya kaum perempuan terpencar-bekelana semakin jauh dari kampung halamannya, mereka ini yang justru rentan terhadap serangan kelompok musuh (Eriksen, 2009: 367).

3. Sinkretisme dalam praktek ritual

Kebudayaan yang dipedomani oleh suatu masyarakat pada dasarnya adalah sistem pengetahuan dari berbagai unsur faham atau ajaran yang diwarisi secara turun temurun. Dalam pembentukan kebudayaan, setiap generasi mewarisi dari generasi sebelumnya, diambil mana yang dianggap relevan dan membuang yang dipandang tidak cocok (Lysen, 1967: 12). Demikian halnya dengan praktek ritual dalam suatu sistem kepercayaan, telah terjadi akumulasi dari berbagai faham keagamaan yang menyatu dalam suatu sistem ritual yang dikenal dengan konsep sinkretisme.

Sinkretisme berasal dari bahasa Yunani *synkretismos* artinya perserikatan, kebersamaan (Singgih, 2000: 82). Dalam kamus Bahasa Indonesia dan kamus Antropologi, sinkretisme diartikan "faham (aliran) baru yang merupakan perpaduan dari beberapa faham yang berbeda untuk mencari keserasian, keseimbangan dan sebagainya" (Al-Barry, 2001: 304, Departemen Pendidikan Nasional, 2008: 1314). Sedangkan menurut Oxford Dictionary (2010: 1515), *syncretism is the mixing of different religions, philosophies or ideas* (sinkretisme adalah pencampuran berbagai faham agama, filsafat maupun ide).

Sinkretisme secara umum adalah bagian yang tak terpisahkan dari akulturasi budaya, yaitu kelompok atau individu yang memiliki kebudayaan berbeda melakukan kontak langsung secara intensif mengakibatkan terjadinya perubahan pola kebudayaan pada salah satu atau keseluruhan

kebudayaan tersebut (Haviland, 1988: 263). Kalau akulturasi berlaku aspek kebudayaan secara umum maka sinkretisme lebih dikhususkan pada sistem kepercayaan dan praktek ritual dalam agama. Lebih khusus sinkretisme dalam arti pencampuran agama dengan budaya lokal dikemukakan oleh Esposito dkk (2015: 654) sebagai perpaduan kepercayaan dan praktek agama orang asing dan masyarakat adat; atau penggabungan unsur-unsur dari praktik yang berbeda untuk menciptakan agama baru.

Ciri umum sinkretisme sebagai perpaduan antara agama dan kebudayaan lokal hampir dapat dijumpai pada seluruh kebudayaan di nusantara, terutama bangunan mitologi yang dikonstruksi sebagai dasar keyakinan mereka. Salah satu yang terkenal adalah mitos tentang tujuh putri dari kayangan yang mandi di sungai, salah seorang putri kemudian tidak bisa kembali ke dunia atas karena kendala selempang (pakaianya) disembunyikan oleh seorang pemuda, sang pemuda dikenal sebagai tokoh agama akhirnya menjadi suami. Dalam mitologi Jawa, sang pangeran, raja atau sunan selalu dihubungkan secara geneologis dengan para nabi, seperti Adam, Nuh, Musa.....atau Muhammad. Pada Nabi Muhammad terkenal dengan *Nur Muhammad*. Nur Muhammad adalah yang paling awal setelah Allah, karena itu di kalangan para mistikus, justru Islam lebih dahulu ada di sekitar keraton sebelum dibawa oleh para kafilah Arab (Woodward, 1999: 333-334). Tesis ini dibangun untuk menjelaskan bahwa antara pengetahuan lokal Jawa dan Islam bisa berjalan secara serasi.

Kajian yang menunjukkan adanya praktek sinkretisme dalam pola beragama khususnya praktek ritual dapat dijumpai pada karya Geertz (2013) dalam bukunya *The Religion of Java*. Geertz mendeskripsikan agama Orang Jawa terkait dengan variabel kerja, yaitu santri yang berpusat di pasar sebagai pedagang yang taat pada Islam, abangan yang berpusat di desa sebagai petani taat pada ajaran mistis, dan priyayi yang berpusat di kantor sebagai birokrat taat pada praktek kebatinan. Geertz akhirnya tiba pada kesimpulan bahwa agama yang dianut Orang Jawa adalah Islam sinkretis. Corak Islam sinkretis adalah praktek agama yang tampilannya (lafaz dan pakaian) tradisi Islam tetapi permukaan dalamnya bersifat animistis-dinamistis, Hindu dan Budha. Dalam ritual, yang tampak adalah terjadi keseimbangan antara animisme-dinamisme, Hinduisme, Budhisme dan islamisme.

Masih dalam kajian tentang sinkretisme tetapi dengan sebutan yang berbeda dikemukakan oleh Nur Syam (2005) tentang *Islam Pesisir*. Orang Jawa Pesisir yang terbuka terhadap budaya luar dinilai mampu menyerap ajaran Islam secara baik. Dalam praktek keagamaan yang bertumpu pada ritual slametan, justru ditemukan nash atau hukum-hukumnya dalam Al-Qur'an maupun Hadits, yang diistilahkan Nur Syam dengan *kolaboratif*. Secara esensial walaupun dinamakan kolaboratif, namun telah terjadi perpaduan antara Islam dan budaya lokal. Demikian pula penelitian Ismail (2012) *Agama Nelayan: Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*. Pada

masyarakat nelayan Mandar, mitologi tentang kekuatan roh dewa penjaga laut, telah diadaptasi dan diasosiasikan kepada roh-roh para nabi yang terkenal dengan petualangan di laut yaitu Nabi Khaeder. Ismail mengistilahkan model sinkretisme dalam kebudayaan pesisir Mandar ini dari tradisi lokal menjadi tradisi Islam lokal.

Model sinkretisme juga dikemukaakan oleh Sewang (2005) dalam kajiannya tentang Islamisasi Kerajaan Gowa, bahwa Orang Bugis-Makassar yang menyatakan diri menerima Islam sebagai agama dilakukan secara top-down, karena Islam dijadikan sebagai agama resmi kerajaan sehingga masyarakat setempat juga ikut menganut Islam tanpa mengetahui terlebih dahulu ajaran agama yang diikutanya. Tidak heran kalau ditemukan ada anggota masyarakat yang secara rutin menjalankan ibadah seperti sholat dan puasa tetapi masih meminum *ballo*, judi dan sabung ayam. Dalam hal sinkretisme, kita bisa menyaksikan ritual *mapacci* (malam pacar-ajang melepas lajang) masih tetap menggunakan alat peralatan, pakaian dan tata cara lokal, seperti; beras, dedaunan, tetapi orang yang diundang memberi restu membaca doa dengan lafaz Al-Qur'an (Surat Al-Fatihah), pengajian dan atau diiringi dengan membaca barzanji. Tradisi barzanji juga ditemukan dalam ritual masuk rumah baru, haqikah dan lain-lain. Jadi tradisi lokal dipertahankan dengan sentuhan tradisi islam.

C. Pendekatan Interpretatif Simbolik

Secara paradigmatik, penelitian ini menggunakan paradigma Konstruktivisme yang berusaha untuk memahami dan merekonstruksi serta menggambarkan makna tindakan sosial yang berhubungan dengan proses ritual relasi dengan arwah leluhur. Secara ontologis, paradigma konstruktif memandang bahwa realitas itu ada dalam beragam bentuk konstruksi mental yang didasarkan pada pengalaman sosial, bersifat lokal dan spesifik, serta tergantung pada pihak yang melakukannya. Karena itu realitas yang diamati seseorang tidak bisa digeneralisasi kepada semua orang, realitas bukan ditemukan melainkan dikonstruksi (Salim, 2006:71, Lubis, 2016: 176, Creswell, 2016:25). Bagi Guba dengan paradigma konstruktivisme diharapkan dapat mengungkap realitas yang bersifat lokal dan spesifik pada suatu kebudayaan (Lubis, 2016: 172, Creswell, 2016:10). Dengan demikian maka Ritual *Arwah Nimaliling* adalah sebuah realitas bagi Orang Taba, tugas peneliti adalah memahami dan mengungkap keluar hakikat dari kenyataannya itu.

Paradigma konstruktif memiliki konsekuensi secara epistemologis, yang menyatakan bahwa hubungan antara peneliti dan subyek yang diteliti merupakan suatu kesatuan yang berhubungan secara interaktif, sehingga ia tidak bebas nilai, untuk itu kesadaran yang dihasilkan pun dianggap tidak bebas dari pengaruh lingkungan sosial budaya (Lubis, 2016: 176, Bungin, 2011:4). Kemudian secara metodologis, paradigma konstruktif menerapkan metode hermeneutika dan dialektika dalam proses mencapai kebenaran.

Metode hermeneutika dilakukan dengan mengidentifikasi kebenaran atau konstruksi pendapat orang per-orang, sedangkan metode dialektika mencoba membandingkan hasil dari pendapat orang per-orang, sehingga ditemukan suatu konsensus kebenaran yang disepakati secara bersama. Jadi hasil akhir dari suatu kebenaran merupakan perpaduan pendapat yang bersifat relatif subyektif dan spesifik mengenai suatu realitas (Salim, 2006:72). Dalam asumsi metodologis, penelitian tidak berhenti pada fakta material, akan tetapi memerlukan kreativitas dan interpretasi peneliti, karenanya semua bentuk interpretasi adalah hasil konstruksi (Lubis, 2016: 177).

Salah satu pendekatan teoritis dalam paradigma konstruktivis adalah Interpretatif-Simbolik (Creswell, 2016: 6, Bungin, 2011: 47, Morissan, 2019: 56). Dalam penelitian ini Interpretatif Simbolik digunakan sebagai pendekatan teoritis, yaitu dijadikan panduan untuk memahami realitas *Ritual Arwah Nimaliling*. Secara historis, Interpretatif Simbolik adalah perpaduan dari teori simbol yang dikembangkan oleh Victor Turner dan teori interpretatif oleh Clifford Geertz.

1. Teori budaya simbolik

Walaupun paradigma penelitian dalam kajian antropologi menjadikan data lapangan sebagai sumber utama yang akan menentukan kebaruan atau temuan teori, namun demikian paradigma dan teori dibutuhkan sebagai model panduan untuk memahami dan mengungkap suatu realitas. Dalam penelitian *Ritual Arwah Nimaliling* ini digunakan pendekatan teori simbolik Victor

Turner dan Interpretatif Clifford Geertz atau sering juga digunakan secara bersamaan dengan istilah antropologi simbolik atau interpretatif simbolik.

Teori simbolik bermula dari konsep strukturalisme Ferdinand de Saussure yang lahir di Jenewa Swiss tahun 1857 dalam ilmu linguistik, strukturalisme juga dapat ditemukan dalam pemikiran Durkheim di bidang sosiologi, Freud di bidang psikologi, ekonomi melalui Marx dan antropologi melalui Levi-Strauss. Strukturalisme bertolak dari pengakuan adanya sistem, pola-pola yang metafisis yang mendasari fenomena bahasa, mitos atau fakta sosial. Jadi strukturalisme bukan bertolak dari obyek (fakta) yang teramati, akan tetapi bertolak dari asumsi adanya struktur yang menentukan realitas, lalu menjelaskan hasil observasi sesuai dengan sistem atau struktur (metafisis) yang diakui keberadaannya itu (Lubis, 2014: 41-45). Sejalan dengan hubungan antara yang nyata dan yang tidak nyata, konsep ini juga dikemukakan dengan istilah fenomena (nyata) dan naumena (tidak nyata) oleh Hegel.

Bagaimana menghubungkan antara realitas dan dibalik realitas ini kemudian dipopulerkan oleh Saussure dengan istilah *Tanda*. Tanda difahami Saussure terdiri dari dua unsur, yaitu *penanda* yang mengkomonikasikan makna dan *petanda* yang dikomonikasikan oleh penanda (Erichson & Murphy, 2018: 58). Analisis tentang tanda ini selanjutnya dikembangkan oleh filsuf Amerika Charles Sandres Pierce. Menurut Pierce, tanda-tanda berkaitan dengan obyek-obyek yang menyerupainya, keberadaannya memiliki hubungan

sebab akibat dengan tanda atau karena ikatan konvensional. Pierce menggunakan istilah *ikon* untuk kesamaannya, *indeks* untuk hubungan sebab akibat dan *simbol* untuk asosiasi konvensional (Berger, 2000: 13-15, Saifuddin, 2005: 293). Tanda *ikon* dicontohkan seperti foto, kesamaan gambar dengan obyek yang asli, indeks dicontohkan seperti hubungan antara asap yang diakibatkan oleh kebakaran.

Berbeda dengan *ikon* dan *indeks*, *simbol* mempunyai asosiasi yang berbeda dalam konteks ruang dan waktu, seperti peristiwa duka kematian, bagi Orang Jawa disimbolkan dengan bendera kuning, namun keadaan yang sama di kalangan Orang Bugis-Makassar justru disimbolkan dengan bendera putih, jadi simbol yang berbeda memiliki makna yang sama karena konteks sosial yang beda. Ada pula simbol yang sama memiliki makna yang berbeda, misalnya kata "Ayah" yang diterjemahkan dari bahasa Inggris *father*, bagi kalangan penganut Katolik, "Ayah" artinya pemimpin agama Katolik, meskipun sehari-hari kata *father* sama artinya dengan ayah dalam bahasa Indonesia yaitu bapak (Saifuddin, 2005: 294).

Teori simbolik juga dikenal dalam bidang sosiologi dengan istilah interaksionisme simbolik oleh Blumer dan George H. Mead. Pada dasarnya interaksionisme simbolik mengandung analisis (1) manusia bertindak berdasarkan makna yang difahami, (2) makna simbolik terjadi tatkala manusia saling berinteraksi dan (3) makna simbolik itu selalu dimodifikasi melalui proses interpretasi yang terus menerus (Ritzer & Goodman, 2004:

311, Soeprapto, 2002; 140). Di bidang sosiologi kultural, simbol juga dipopulerkan oleh Bourdieu (2016) dengan istilah modal simbolik.

Berbeda dengan interkasionisme simbolik, modal simbolik merupakan kelanjutan dari *habitus*, yaitu pembiasaan pada diri seseorang sejak kecil yang jadi karakter kuat sebagai landasan untuk berinovasi yang digunakan nanti saat tampil dalam suatu arena (Bourdieu, 1993: xv-xvi, Ritzer & Goodman, 2012: 522). Keberhasilan seseorang ditentukan oleh modal atau kapital yang dimilikinya. Modal dimaksud adalah modal ekonomi berupa uang dan properti, modal sosial berupa relasi dan jaringan, modal budaya seperti intelektual dan ijazah, sedangkan modal simbolik berupa prestasi dan prestise (Bourdieu, 1993: xix, Lubis, 2016: 117, Lash, 2019: 242-243).

Antropologi Simbolik dipopulerkan oleh Victor Turner yang lahir di Glasgow, Skotlandia tahun 1920 dan meninggal dunia pada tahun 1983. Turner adalah seorang ahli antropologi sosial, namun dalam perjalanan karirnya ia tertarik untuk mempelajari fenomena religius pada masyarakat suku dan masyarakat moderen dalam dimensi sosial kultural. Teori simboliknya dibangun setelah ia melakukan studi etnografi pada Orang Ndembu Zambia di Afrika pada tahun 1950-1954. Dari studi ini terbitlah buku berjudul *Schims and Continuity in an African Society* terbit tahun 1957, karangan ini menampilkan gagasan tentang drama sosial dan proses ritual, kemudian menyusul buku *The Forest of Symbols* (1967), yang menganalisa simbol-simbol ritual di masyarakat Ndembu, *The Drums of African* (1968) lalu

The Ritual Process (1969) yang membicarakan konsep komunitas sebagai bentuk sosial dari *liminalitas* (Winangun, 1990: 11-12, Saifuddin, 2005: 293-294).

Antropologi simbolik yang dikembangkan Turner dipengaruhi oleh gagasan Emile Durkheim mengenai kohesi sosial. Pemikiran inilah kemudian dengan modifikasi terbatas dilanjutkan oleh Max Glucman (1954) yang kelak menjadi guru Turner. Turner lebih fokus pada masyarakat Ndembu mengenai kehidupan sosial politik mereka yang tidak bisa terhindar dari konflik sosial yang berkepanjangan. Studinya tentang ritual yang menyajikan *drama sosial* antara konflik dan integrasi. Kalau Durkheim percaya bahwa manusia primitif berkumpul akibat kebutuhan psikologis primordial untuk kebersamaan, dengan menciptakan *totem* sebagai simbol solidaritas, dengan kata lain totem merupakan simbol klen sekaligus simbol ketuhanan, yaitu ikatan klen keluarga menjadi ikatan yang esensinya bersifat religius (Giddens, 2005: 49-50), maka Turner berpendapat bahwa, manusia pada dasarnya dipaksa untuk berulang kali membangun kehidupan sosial melawan kekuatan di alam yang terus-menerus megancam untuk menghancurkannya. Karena simbol adalah kendaraan utama solidaritas ini diatur, mereka adalah instrumen atau peralatan yang dipakai oleh orang untuk mencapai tujuan tertentu yaitu reproduksi tatanan sosial (Ericksen & Murphy, 2018: 120-121).

Model simbolisasi ritual yang digagas dan dikembangkan oleh Victor Turner dapat dilihat melalui kajiannya tentang orang-orang Ndembu di Zambia.

Penggunaan simbol-simbol tergolong penting bagi suatu peristiwa ritual, dan kajian tentang simbol-simbol ritual tidak mesti terfokus pada simbol-simbol manakah yang dipergunakan, tetapi yang tidak kalah penting adalah mencermati relasi timbal balik simbol-simbol itu beserta maknanya (Eriksen,2009: 374). Karena makna suatu simbol juga sangat tergantung dengan simbol lainnya.

Dalam ritual insiasi orang Ndembu, mereka menggunakan pohon *mudyi* atau pohon susu sebagai pusat simbolik. Pohon itu terkenal karena mengeluarkan cairan kental berwarna putih menyerupai susu bila kulitnya disayat. Menurut Orang Ndembu, pohon susu adalah lambang dari air susu dan buah dada itu sendiri. Sedangkan air susu dan susu pada buah dada hanyalah milik para gadis dan kaum ibu, sehingga pohon itu mempunyai dua makna, yaitu makna biologis dan makna sosial. Bagi Orang Ndembu, pohon itu melenggangkan keberlanjutan garis keturunan matrilineal dan kohesi suku. Namun disisi lain, pohon susu juga adalah simbol kesatuan bernegara bagi masyarakat Zambia. Disinilah Turner melihat pohon susu sebagai simbol yang bermakna *multivokal* atau *ambigu*. Yaitu satu sisi sebagai simbol fisiologis dan biologis, disisi lain sebagai simbol matrilinealitas dan kesatuan masyarakat Ndembu (Eriksen 2009:371).

Pohon *mudyi* Ndembu, disebut Turner sebagai simbol dominan dibandingkan dengan simbol lainnya. Turner melihat pohon *mudyi* yang berisi lateks putih, setara dengan bendera nasional diantara simbol Ndembu yang

bisa dimaknai pada konteks ritual menghasilkan susu, yakni ikatan keluarga antara ibu dan anak, keberlangsungan kekerabatan Ndembu dari generasi ke generasi berikutnya. Karena kurang harmonis, Turner menambahkan uraian tentang ritual pubertas *Nkang'a*, atau gadis, menjadi kesempatan penggambaran mobilisasi kaum Ndembu tentang pohon *mudyi*, yang melambangkan pertentangan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan, dan mengungkapkan karakter tatanan sosial Ndembu yang bertentangan, bukan konsensual (Erickson & Murphy, 2018:121).

Turner mendefinisikan simbol adalah *A Symbol is a thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought* (Turner, 1982: 19) sesuatu yang dianggap, dengan persetujuan bersama, sebagai sesuatu yang memberikan sifat alamiah atau mewakili atau mengingatkan kembali dengan memiliki kualitas yang sama, atau membayangkan dalam kenyataan atau pikiran, (Winangun, 1990:18). Jadi dalam pandangan Simbolik, simbol dengan konteks sosialnya memberikan makna dan interpretasi bagi tindakan dan perilaku manusia (Saifuddin, 2005: 294). Sedangkan Spradley (1997: 121) mendefinisikan simbol adalah obyek atau peristiwa apapun yang menunjuk pada sesuatu. Bagi Spradley, simbol itu terkait dengan istilah-istilah dominan pada masyarakat yang diteliti. Istilah dominan itu bisa berupa suara, ekspresi wajah atau tubuh, benda, warna, tindakan, aktivitas dalam kondisi sosial yang kompleks.

Simbol menurut Turner memiliki ciri-ciri, *pertama, multivokal*. Simbol itu mempunyai banyak arti, menunjuk pada banyak hal, pribadi atau fenomena. Kedua, *polarisasi*. Karena simbol mempunyai banyak arti, maka ada arti yang saling bertentangan. Turner lebih fokus pada simbol tentang dua kutub yang berbeda, yaitu fisik atau indrawi dan kutub ideologis dan atau normatif. Kutub pertama dinamai *oretik* dan kutub kedua dinamai *normatif*. Kutub *oretik* mewakili level bawah atau apa yang diinginkan dan normatif mewakili level atas atau apa yang diwajibkan. Misalnya pohon *mudyi*. Simbol pohon susu ini mempunyai arti bawah yaitu buah dada, yang berkaitan dengan susu dan proses menyusui. Arti ini membangkitkan keinginan dan perasaan khusus, ini menunjuk pada kutub fisik atau indrawi. Pada kutub normatif dan atau ideologis, pohon susu yang sama menampilkan relasi ibu dan anak, garis ibu (matrilineal), keibuan dan kesatuan masyarakat Ndembu. Ketiga, *unifikasi* atau penyatuan. Simbol yang digunakan dalam masyarakat Ndembu mesti dilihat sebagai sesuatu yang menyatu antara hidup sosial, kultural dan religius suku Ndembu (Erickson & Murphy, 2018:123, Winangan, 1990:19, Eriksen 2009:373-374). Lebih lanjut menurut pandangan Raymond Firth, simbol dirumuskan sebagai kemampuan ganda untuk menyatakan dan menyembunyikan, atau malahan kemampuan untuk menyatakan sesuatu dengan menyembunyikan dan menyembunyikan sesuatu dengan menyatakan (Kleden, 2017: xiii).

Secara operasional, Turner juga menunjuk tiga dimensi arti simbol dari segi aktor yang menginterpretasikan, yakni pertama *eksegetik*, arti simbol yaitu cakupan penafsiran yang diberikan oleh informan asli kepada peneliti, sehingga interpretasi harus digolongkan menurut ciri sosial dan kualifikasi informan. Kedua, dimensi *operasional*, dimensi ini tidak dapat mencakup penafsiran yang bersifat verbal, tetapi apa yang ditunjukkan kepada pengamat dan peneliti, dan ketiga, dimensi *posisional*, bahwa simbol-simbol itu berelasi dengan simbol lain, jadi pada hubungan dengan simbol ritual tertentu ditekankan, sementara pada saat yang lain malah tidak ditekankan sama sekali (Winangan, 1990: 20).

Selain terinspirasi dari gagasan Durkheim tentang kohesi sosial dan simbol *totem*, Turner juga mengadopsi konsep Arnold van Gennep (1973-1957) yang berbicara tentang proses ritual dalam karyanya *The Ritual Passage* (1959). Van Gennep berpendapat bahwa ritual melibatkan perjalanan individu dari suatu tatanan sosial ke tatanan sosial yang lain memerlukan tiga tahap, yaitu tahap *pemisahan*, tahap *transisi* dan tahap *penggabungan* atau penggabungan kembali (Koentjaraningrat, 2010: 77). Tahap ini kemudian oleh Turner dinamai *reparasi*, yaitu pelepasan dari individu atau kelompok baik dari keadaan tetap dalam struktur sosial maupun dari serangkaian keadaan struktural. Tahap *liminal*, yaitu sifat khas subyek ritual ambigu melampaui bidang kultural yang mempunyai beberapa ciri masa lalu dan masa yang akan datang, dihubungkan dengan simbol-simbol

kematian, dalam rahim ibu dan kegelapan. Tahap *Reaggregation*, yaitu peralihan menjadi sempurna. Subyek ritual kembali ke keadaan semula sehingga subyek ritual mempunyai hak-hak dan kewajiban seperti yang lain (Winangun, 1990: 36).

Namun sorotan utama dari konsep Turner ialah fenomena *liminalitas* yang bisa disebut anti struktur. Dalam upacara keagamaan yang berskala besar seperti karnaval. Peristiwa ritual anti struktur melibatkan pembalikan identitas dari peran normal, seperti peran pria diubah menjadi wanita, wanita diubah menjadi pria, raja menjadi pelayan dan pelayan menjadi raja, tua menjadi muda dan muda menjadi tua dan seterusnya. Anti struktur ini memungkinkan karena fase liminal meniadakan keterbatasan struktur kehidupan sehari-hari dan membuka kemungkinan baru, sehingga selama pembalikan dan transformasi liminal terhadap norma dan identitas, anggota masyarakat akhirnya menyadari dan menegaskan kembali kohesi struktur dasar yang mereka ketahui selama keberadaan rutin mereka di luar ritual. Dengan cara solidaritas atau reintegrasi inilah masyarakat dapat menghindari konflik sebagai implikasi dari liminalitas, sebaliknya mereka bersatu kembali yang disebut Turner sebagai *komonitas* (Erickson & Murphy, 2018: 122).

2. Teori tafsir budaya

Menelusuri pendekatan interpretatif atau tafsir budaya dapat kita lacak melalui sejarah peradaban Yunani abad ke 5 sampai 2 SM. Sebagaimana kegiatan para filsuf seperti Aristoteles yang meneruskan filsafat idealisme

Plato, kemudian mencari pembenarannya dalam realitas, ia lalu mencari hubungan dialektis antara idealitas dan realitas untuk menemukan kebenaran dengan mendatangi individu atau masyarakat dengan cara menanyakan suatu masalah. Bahkan dilakukan wawancara mendalam guna menemukan makna-makna filosofis terhadap suatu fakta, rangkaian dari data tersebut disusun dalam bentuk laporan kemudian ditafsirkan. Jejak keilmuan mereka hingga kini dapat kita baca dan diakui sebagai sumber ilmu pengetahuan (Schmid, 1962:29).

Memasuki abad ke 14, sosiolog dan antropolog berkebangsaan Aljazair Ibnu Khaldun yang hidup pada tahun 1332-1400 melakukan kajian tentang masyarakat. Semula Khaldun sebagai seorang cendekia, kemudian masuk menjadi birokrat pada pemerintahan di beberapa negara seperti Tunisia, Maroko, Aljazair dan Andalusia. Khaldun tertarik untuk mempelajari masyarakat, sebab-sebab fenomena sosial dan perbandingan antara masyarakat desa dan masyarakat kota. Teori terkenal yang dihasilkannya adalah *Ashabiyah* atau kohesi sosial. Bagi Khaldun, yang abstrak itu adalah gagasan-gagasan yang bersumber dari kitab suci, sedangkan praktik atau perilaku masyarakat itulah fakta sosial, fakta sosial inilah yang diinterpretasi menjadi *ashabiyah* atau kohesi sosial, yang meliputi *ashabiyah* keturunan, *ashabiyah* kekerabatan dan *ashabiyah* aliansi (Khaldun, 2001: 219, Ritzer & Goodman, 2004 :8). Tak ayal dalam pembahasnya tentang sejarah

perkembangan antropologi dan peran para tokohnya, Eriksen (2009:17) menjuluki Ibnu Khaldun sebagai bapak antropologi.

Perhatian terhadap masyarakat khususnya kohesi sosial juga dikaji oleh Durkheim lewat karyanya yang terkenal *The Elementary Forms of Religious Life*, terbit tahun 1892. Durkheim menjelaskan bahwa upacara keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat pada dasarnya adalah karena berkumpul untuk melampiaskan rasa cinta, hubungan emosional dan kemesraan dalam bentuk komonitas. Jadi pada dasarnya masyarakat itu sendiri yang menciptakan dewa untuk disembah. Namun agar dewa itu tampak konkret maka perlu adanya simbolisasi terhadap hewan atau pohon tertentu yang dinamainya *Totem*. Jadi *Totem* pada hakikatnya adalah sistem simbol religius yang diciptakan masyarakat untuk menumbuhkan kohesi sosial, sedangkan ritual agama pada dasarnya tidak lain adalah ekspresi simbolis dari kenyataan sosial. Semua ekspresi itu tidak bisa difahami kecuali dengan tafsir (Pals, 2001:172, Rudyansjah, 2015: 88-90). Durkheim menekankan bahwa individu itu abstrak karena realitas itu ada pada masyarakat (struktur-obyektif).

Pemaknaan atau interpretatif juga dapat dilacak dalam karya-karya Weber. Tidak dapat dipungkiri bahwa Weber adalah sosiolog sekaligus antropolog yang pada mulanya memperkenalkan studi tentang agama yang dihubungkan dengan ekonomi dan kapitalis lewat karya terkenalnya *The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism* (Weber, 1958). Seperti halnya

Khaldun, Weber memprakarsai munculnya perdebatan tentang metode *Verstehen* (bahasa Jerman), dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *Understanding* (Pals, 1996:378, Weber, 2002:66) yang diartikan pemahaman. Pemahaman secara metode diawali dengan konsep yang mempunyai tiga aspek yang berbeda. Pertama, mencapai 'apa' makna yang tampak dalam wacana lisan dan wacana tulis. Kedua, pemahaman diartikan ide atau perasaan yang diekspresikan si pembicara, penulis, pelukis, sutrdara dll. dan ketiga, pemahaman diartikan berhasil memasuki pemikiran orang lain (Kleden, 2006: 162).

Dalam metode pemahaman ini kita dianjurkan untuk mengkaji ide-ide manusia dengan perilakunya dalam bentuk penjelasan sistem-sistem sosial. Konsekwensinya, kita akan benar-benar memahami dan mampu menjelaskan apa yang sedang terjadi apabila kita memahami makna seluruh tindakan yang dilakukan seseorang (Pals, 1996: 378). Bagi Weber (2002:73) masyarakat itu abstrak, yang konkret adalah individu, sehingga makna tindakan seseorang termasuk tindakan religius pada dasarnya ada pada setiap individu (aktor-subyektif). Konsep Weber ini terkenal dengan pernyataannya bahwa manusia adalah seekor binatang yang tergantung pada jaringan-jaringan makna yang ditenyunya sendiri (Geertz, 1992:5).

Konsep *verstehen* Weber juga kadang disamakan dengan metode *hermeneutika* dari bahasa Yunani *hermeneuein* (kata benda) dan *hermeneueia* (kata kerja), yang disamakan dengan interpretatif yang berarti

“penafsiran” (Sumaryono, 1999: 23), juga diartikan *relating to the meaning of written tekxts*, yaitu hubungan antara makna dan teks (Oxford Dictionary, 2010: 702). Kemudian kata *Hermeneuen* ini dalam mitologi Yunani identik dengan salah satu dewa yaitu Hermes. Hermes adalah utusan para dewa langit untuk membawa pesan-pesan suci kepada umat manusia. *Hermeneutika* secara ringkas didefenisikan “proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti (Hardiman, 1990: 3, 2003: 31). Jadi *hermeneutika* pada dasarnya adalah membuat suatu pesan itu mudah dimengerti oleh orang lain.

Hermeneutika baik sebagai kata benda maupun kata kerja memiliki tiga alternatif arti, yakni ekspersi dan mengekspresikan, uraian dan menguraikan, serta terjemahan dan menerjemahkan, yang secara umum diartikan tafsir dan menafsirkan (Kleden, 2006: 162). Secara khusus *hermeneutika* mengandung tiga hal pokok: a), tanda, bunyi, gerak, teks, kata-kata yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran, b), usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa yang bisa diketahui dan dimengerti oleh pembaca, dan c), memindahkan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapannya yang jelas (Faiz, 2002: 21-22).

Salah seorang filsuf Jerman Wilhem Dilthey (1996) menerangkan tentang tiga aspek penting terkait dengan *hermeneutika*, yaitu: 1), pengalaman (*erlebnis*) dalam bahasa Inggris diterjemahkan *experience* yaitu

penghayatan dan perenungan yang dialami seseorang dalam kehidupan sosio-budayanya pada periode tertentu. 2), ekspresi (*ausdruck*) yaitu ungkapan ide, pikiran, tindakan sebagai wujud sikap mental dan 3), pemaknaan (*verstehen*) pengalihan wacana, baik wacana tutur maupun wacana tulis agar dimengerti oleh pihak lain (Kleden, 2006: 165-169, Sumarsono, 1996: 61-62).

Salah seorang murid Weber yaitu Parsons, juga mengembangkan teori terkenalnya yaitu fungsional imperativ, bahwa pada umumnya kelompok manusia memiliki tiga level organisasi, yaitu (1) sistem kepribadian yang dibangun oleh (2) sistem sosial, kemudian sistem sosial ini dikontrol oleh (3) sistem kebudayaan. Sistem kebudayaan yang dimaksud berisi jaringan-jaringan tata nilai, simbol, kepercayaan yang terintegrasi dan tidak terpisahkan dengan individu dan masyarakat (Soekanto, 1986, Ritzer & Goodman, 2004:125). Sistem kebudayaan bagi Parsons itu bersifat obyektif berupa sekumpulan simbol-simbol, benda, bangunan, peristiwa, kata-kata dan apapun yang senada dengan itu yang eksis di luar pemikiran seorang individu sehingga sistem simbol ini disadari sepenuhnya oleh masyarakat (Soekanto, 1986, Pals, 1996: 379). Bagi Parsons, simbol-simbol kebudayaan itu perlu diinterpretasi kalau kita ingin memahaminya.

Antropolog Inggris yang sezaman dengan Parsons adalah Evan Pritchard, ia meneliti masyarakat Nur di Sudan dengan karyanya yang terkenal *Nur Religion* (1956). Bagi Orang Nur, pusat ritual mereka adalah

kepercayaan terhadap roh yang dinamai *Kwoth Nhial* sebagai simbol, yang terdiri dari dua macam, yaitu Tuhan atau Dewa yang berkuasa (roh udara) dan bertempat di dunia atas, dan roh-roh yang menempati dunia bawah (roh bumi). Menurut Pritchard, simbol *Kwoth Nhial* bagi orang Nur justru mengandung dua makna, yaitu roh Dewa dan roh yang sering berinteraksi di sekeliling mereka, tatkala dilakukan upacara pemujaan dengan menyanyikan hymne suci dan persembahan kurban, justru mereka tujukan pula kepada figur spritual di kalangan mereka sendiri (Pals, 1996: 335). Jadi terdapat sikap ambigu dalam praktek ritual dalam suatu masyarakat yang hanya bisa difahami melalui tafsir simbol.

Pandangan tentang ambiguitas dalam ritual juga secara interpretatif dikemukakan oleh Weber (2009) mengenai dikhotomi antara tradisional dan modern. Bahwa ada dua tipe agama dunia, yaitu agama tradisional dan agama yang dirasionalisasikan. Tipe utama dari agama tradisional adalah senantiasa berusaha menginterpretasi secara rasional kekuatan supra natural yang disembah. Rasionalisasi itu berupa personifikasi Tuhan atau Dewa dalam wujud patung, dan simbol lainnya, sehingga Tuhan atau dewa itu demikian nyata dan rasional. Sementara agama yang rasional diinterpretasi sebaliknya, yaitu dengan meng-irasionalkan Tuhan dan Dewa. Perbedaan dari agama tradisional dan agama yang dirasionalkan sama dengan istilah agama lisan dan agama tertulis. Agama lisan merujuk pada agama tradisional yang dalam kegiatan ritualnya bersifat pengajaran yang dilakukan

secara turun temurun, sedangkan agama tertulis merujuk pada agama-agama besar dunia yang secara cermat dan detail tercantum secara formal dalam kitab sucinya masing-masing, seperti Kristen, Hindu, Budha dan Islam (Eriksen, 2009: 358). Memahami konsep Weber yang demikian, berarti agama tradisional berusaha membuat interpretasi simbol Tuhan semakain konkret, sementara agama rasional berupaya menciptakan simbol Tuhan semakin abstrak. Namun baik agama tradisional maupun rasional memiliki satu kesamaan yaitu penggunaan simbol yang maknanya perlu ditafsir atau diinterpretasi.

Konfigurasi antara agama tradisional dan agama yang dirasionalkan ini kemudian oleh Geertz (1973, 1992, 2013), menganjurkan difahami bahwa kebudayaan sebagai sebuah pola makna-makna atau ide-ide yang termuat dalam simbol-simbol yang denganya masyarakat menjalani pengetahuan mereka tentang kehidupan dan mengekspresikan kesadaran mereka dalam simbol-simbol itu, dan makna itu bersifat publik (Pals. 1996:386). Makna-makna itu kemudian diturunkan dalam kehidupan manusia dalam bidang agama. Jadi segala sesuatu yang memberi seseorang ide termasuk ide untuk berlaku terhadap suatu obyek seperti berdoa, melakukan ritual lainnya adalah sebuah sistem simbol yang telah melewati sifat privasi sehingga maju menjadi milik publik (Geertz, 1992: 15, Pals. 1996: 386-387).

Clifford Geertz dilahirkan di San Fransisco, California tahun 1929 adalah seorang sarjana Filsafat yang kemudian melanjutkan studinya di

bidang Antropologi. Teori interpretatif yang dibangunya setelah melalui sejumlah kajian etnografi, dimulai dengan studinya di Mojokuto (Pare) Jawa Timur tahun 1952-1954. Karyanya yang terkenal *The Religion of Java* (1960), *Agricultural Revaluation* (1963), *The Social History of an Indonesian Town* (1965) dan *Islam Observed* (1968). Hasil kajian ini kemudian dikembangkan menjadi teori yang ditulis dalam buku berjudul *The Interpretation of Culture* (1973), dan *Local Knowledge* (1983). Geertz (1999:5) kajiannya tentang agama mendefenisikan bahwa agama adalah (1) sebuah sistem simbol-simbol yang berlaku untuk (2) menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresap dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan (3) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan (4) membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga (5) suasana hati dan motivasi-motivasi itu nampak khas realistik.

Kebudayaan dalam perspektif simbolik adalah keseluruhan pengetahuan manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau penginterpretasi keseluruhan tindakan manusia (Syam, 2007: 90). Jadi kebudayaan adalah pengetahuan yang dipedomani bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat tersebut (Suparlan, 1998: 111). Kebudayaan dalam kosepsi ini mengandung dua hal pokok yaitu pola bagi tindakan dan pola dari tindakan. Sebagai pola bagi tindakan kebudayaan adalah seperangkat pengetahuan manusia yang berisi model-

model sebagai pedoman yang digunakan untuk menginterpretasi dan melakukan tindakan, sedangkan pola dari tindakan yaitu yang dilakukan dan dapat dilihat sebagai sesuatu yang nyata adanya (Suparlan, 1988: 112, Syam, 2007: 91).

Geertz mengembangkan suatu model kajian kebudayaan khususnya agama yang menekankan bentuk simbol. Bahwa kebudayaan terdiri dari dua elemen, yaitu kebudayaan sebagai sistem kognisi atau sistem pengetahuan dan kebudayaan sebagai sistem nilai atau sistem evaluatif. Sistem kognitif atau sistem pengetahuan adalah representasi pola dari atau *model of*, sedangkan sistem nilai atau sistem evaluatif ialah representasi dari pola bagi atau *model for*. Jika pola dari adalah representasi kenyataan sebagaimana wujud nyata kelakuan manusia sehari-hari, maka pola bagi adalah representasi dari apa yang menjadi pedoman bagi manusia untuk melakukan tindakan. Hal mana dapat dicontohkan seperti upacara keagamaan yang dilakukan dalam suatu kelompok masyarakat merupakan pola dari atau model dari, sedangkan ajaran yang diyakini kebenarannya sebagai dasar atau acuan dalam melakukan upacara keagamaan adalah pola bagi atau model untuk (Geertz, 1992:7-10, Kleden, 2017: xiv, Syam, 2007: 91-92). Yang jadi masalah kemudian adalah bagaimana menghubungkan *model of* dan *model for* tersebut.

Hubungan antara *model of* dan *model for* oleh Geertz lalu menawarkan sistem simbol. Sistem simbol menjadi perantara bagi relasi

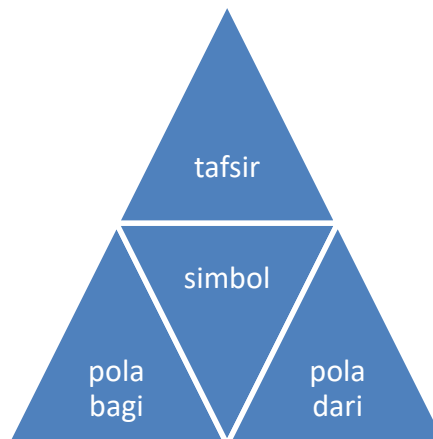
antara pengetahuan dan nilai, dari simbol itulah jalan yang memungkinkan untuk menemukan *meaning system*, yaitu sistem makna dengan cara interpretasi (Geertz, 1999:9). Dengan demikian melalui sistem makna sebagai perantara, sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai dan menerjemahkan nilai menjadi pengetahuan (Kleden, 2017: xv). Jadi simbol pada dasarnya adalah penghubung antara gagasan/pengetahuan dengan praktek. Pada tingkatan tertentu simbol bisa disebut analogi (Shankman, 1984: 261), yaitu sesuatu yang punya arti tersirat.

Secara umum, *verstehen*, *hermeutika* dan *interpretatif* diartikan pemahaman, tafsir, penafsiran atau penjelasan, tetapi secara khusus interpretatif yang dikemukakan oleh Geertz terkait dengan simbol, sehingga arti yang disematkan pada istilah interpretatif simbolik adalah tafsir simbolik, namun secara khusus terkait dengan sistem *meaning* atau pemaknaan. Pemahaman termasuk rumpun ilmu yang bersifat *idiografis*, yang menekankan kajian yang bersifat khusus dan unik yang dapat diartikan sebagai pengalihan wacana, dan tergolong dalam pendekatan yang bersifat interpretatif (Kleden, 2006: 160). Dalam tradisi antropologi, interpretatif terbagi menjadi dua yaitu interpretasi teks dan interpretasi simbolik.

Kedua model interpretasi ini pada tingkat awal disebut Geertz *thin description* dan pada tahap berikutnya dinamai *thick description* yang bertumpu pada tiga ciri dalam studi etnografi, yaitu 1) interpretasi, 2) yang diinterpretasikan adalah wacana sosial, dan 3) membuat interpretasi berarti

melepas '*the said*' memindahkan wacana sosial ke dalam narasi yang bisa dibaca ulang (Geertz, 1973: 430-440, Kleden, 2006: 169-170). Wacana yang diinkripsikan itu secara harfiah disebut *the said* yang tidak lain adalah makna. Makna dari wacana sosial itu kemudian dipindahkan menjadi deskripsi-etnografi. *Thin description* dalam metode bekerja pada level deskriptif atau tafsir dangkal (emik) sedangkan *thick description* bekerja pada level analisis atau tafsir mendalam (etik).

Skema Tafsir budaya Clifford Geertz dijabarkan sebagai berikut:



D. Kerangka Konseptual

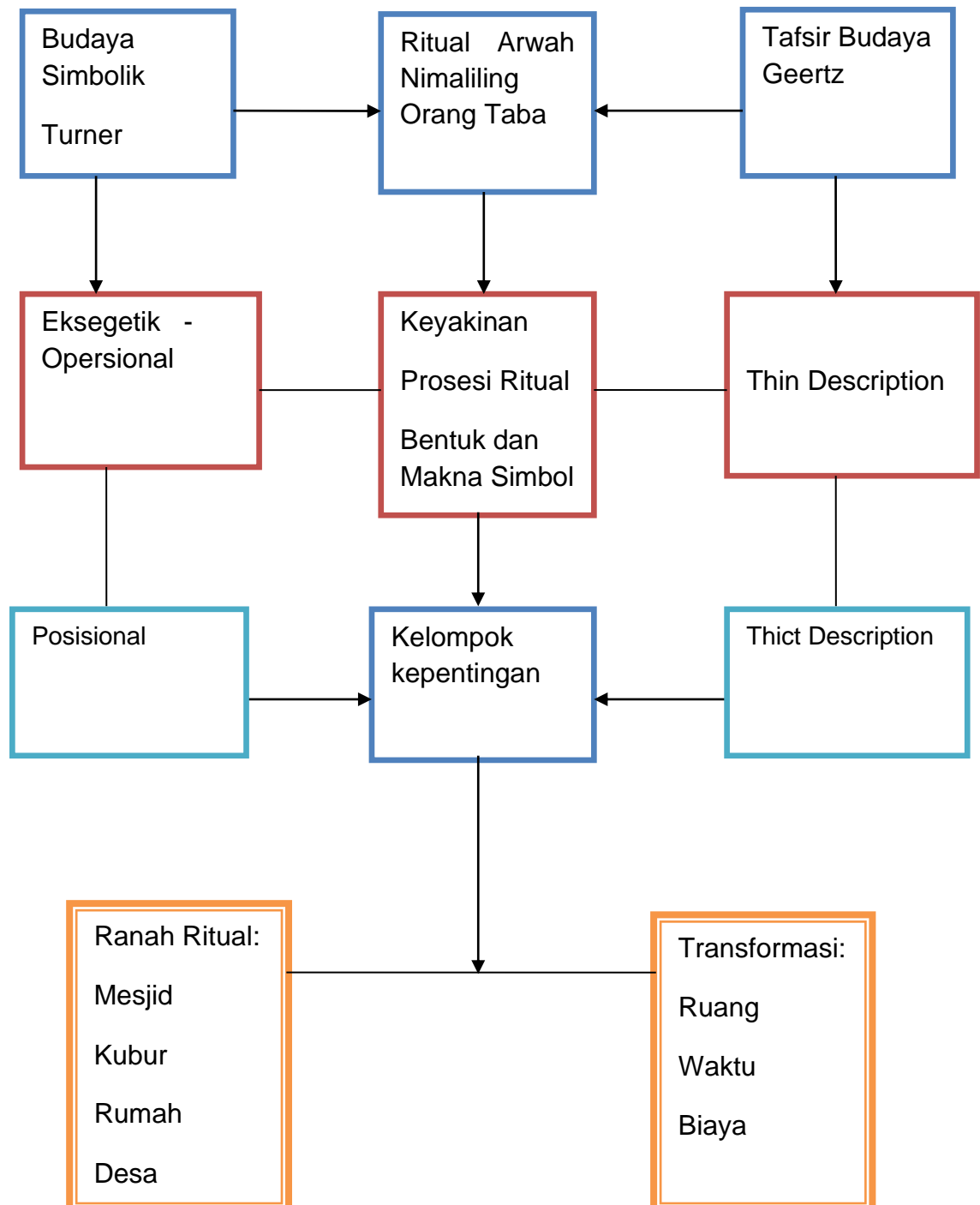
Ritual *Arwah Nimaliling* Orang Taba dikaji dengan pendekatan Interpretatif Simbolik yang bertumpu pada teori budaya simbolik Turner dan tafsir budaya Geertz. Teori simbolik pada dasarnya mengandung tiga hal pokok yaitu *multivokal* (simbol punya lebih dari satu arti), *polarisasi* (simbol merujuk pada arti biologis dan ideologis) dan *univikasi* (arti simbol terkait

dengan suatu peristiwa dan simbol yang lain yang menyatu antara hidup sosial, kultural dan religius). Dalam memahami simbol dari segi penginterpretasi, Turner menekankan tiga aspek; pertama *eksegetik*, simbol yang bersumber dari informan sebagai subyek penelitian. Kedua *operasional*, simbol dari hasil observasi peneliti dan ketiga *posisional*, keterkaitan inter dan antar simbol yang dominan dari informan dengan simbol lainnya dalam konteks ritual tertentu. Kemudian teori tafsir budaya Geertz bertumpu pada pemaknaan yang bersumber dari data hasil observasi dan wawancara berupa benda, berbagai ucapan, gerak dan tindakan yang menjadi pola dari pengetahuan (model of), dan nilai yang dijadikan pedoman dalam bertutur dan bertindak menjadi pola bagi (model for).

Konsep Turner tentang *eksegetik* dan *operasional* pada tingkatan tertentu dapat disamakan dengan konsep Geertz tentang pola dari. Pada tahap ini persamaan kedua konsep ini berupa simbol dapat dikatakan sebagai *thin description*, tafsir, makna, penjelasan atau lukisan dangkal, sedangkan konsep *posisional* Turner dan tafsir Geertz bisa disebut *thick description*, tafsir, makna, penjelasan atau lukisan mendalam. Tafsir dangkal bertumpu pada perspektif emik yaitu data observasi dan wawancara dari subyek yang diteliti dan tafsir mendalam bertumpu pada perspektif etik, yaitu penjelasan peneliti berdasarkan kemampuannya memahami realitas subyek yang diteliti, atau penjelasan etik yang bertumpu pada data emik.

Penelitian tentang Ritual *Arwah Nimaliling* Orang Taba mengajukan empat pertanyaan penelitian. Pertanyaan pertama, kedua dan ketiga dijelaskan, dideskripsikan dan dianalisis dengan menggunakan *thin description* dan pertanyaan penelitian keempat dibahas dan dianalisis menggunakan *thick description*. Ritual *Arwah Nimaliling* berada pada ranah budaya mesjid, kubur, rumah dan jalan desa. Hasil penelitian diharapkan bisa menjadi jawaban deskriptif (apa adanya), kritis (faktor-faktor terjadinya perubahan budaya) dan pengembangan budaya Islam lokal, khususnya budaya etnik Taba melalui transformasi simbol ruang, waktu dan biaya.

E. Skema Kerangka Konseptual



Ranah budaya:

mesjid

Kubur

Jalan desa

Transformasi:

Waktu

Biaya

Peserta ritual