

**PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM
DI FLORES TIMUR
(PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)**



Oleh:

Anselmus Dorewoho Atasoge

NIM: 17300016012

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna
Memperoleh Gelar Doktor Studi Islam

YOGYAKARTA
2022



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**PERNYATAAN KEASLIAN DAN
BEBAS DARI PLAGIARISME**

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program Studi : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiarisme, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 6 Oktober 2022
Saya yang menyatakan,



Anselmus Dorewoho Atasoge
Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM: 17300016012

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

PENGESAHAN

Judul Disertasi : PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI
FLORES TIMUR (PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)
Ditulis oleh : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

**Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam**

Yogyakarta, 3 November 2022

An. Rektor/
Ketua Sidang.



Prof. Dr. H. Maragustam, M.A.

NIP.: 19591001 198703 1 002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP (PADA TANGGAL 28 MARET 2022), DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **ANSELMUS DOREWOHO ATASOGE** NOMOR INDUK: **17300016012** LAHIR DI **NAIKOTEN II-KUPANG**, , TANGGAL **5 NOVEMBER 1977**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

~~PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN~~**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR **STUDI ISLAM** KONSENTRASI **STUDI ANTAR IMAN** DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE-864.**

YOGYAKARTA, 3 NOVEMBER 2022

**AN. REKTOR /
KETUA SIDANG,**



Prof. Dr. H. Maragustam, M.A.

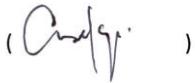








NIP.: 19591001 198703 1 002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

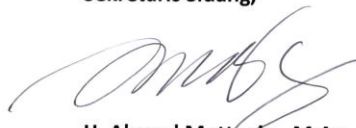
**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus	: Anselmus Dorewoho Atasoge	()
NIM	: 17300016012	
Judul Disertasi	: PRAKISIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES TIMUR (PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)	
Ketua Sidang	: Prof. Dr. H. Maragustam, M.A.	()
Sekretaris Sidang	: H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A, Ph.D.	()
Anggota	: 1. Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, M.A. (Promotor/Penguji)	()
	: 2. Dr. Fatimah, M.A. (Promotor/Penguji)	()
	: 3. Prof. Dr. Sekar Ayu Aryani., M.A. (Penguji)	()
	: 4. Prof. Dr. J.B. Banawiratma (Penguji)	()
	: 5. Dr. Ustadi Hamsah, M.Ag. (Penguji)	()
	: 6. Dr. J.B. Heru Prakosa SJ. (Penguji)	()

Di Ujikan di Yogyakarta pada hari Kamis, tanggal 3 November 2022

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 13.00. WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 2,71
Predikat Kelulusan : Pujian (Cumlaude)/ Sangat Memuaskan/ Memuaskan

Sekretaris Sidang,



H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A, Ph.D.

NIP.: 19720414 199903 1 002

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor I :

Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, M.A.



()

Promotor II :

Dr. Fatimah Husein, M.A.



()

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

**PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES
TIMUR
(PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)**

Yang ditulis oleh:

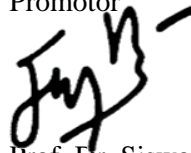
Nama : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program Studi : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Mei 2022

Promotor



Prof. Dr. Siswanto Masruri, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

**PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES
TIMUR
(PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)**

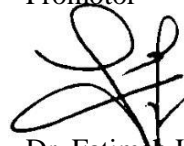
Yang ditulis oleh:

Nama : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program Studi : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Mei 2022
Promotor



Dr. Fatimah Husein, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

**PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES
TIMUR
(PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)**

Yang ditulis oleh:

Nama : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program Studi : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Mei 2022
Penguji



Prof. Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

**PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES
TIMUR
(PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)**

Yang ditulis oleh:

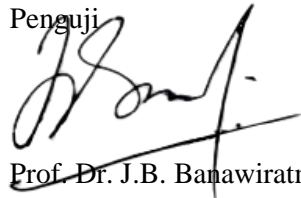
Nama : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program Studi : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Mei 2022

Penguji



Prof. Dr. J.B. Banawiratma

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

**PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT
DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES
TIMUR
(PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)**

Yang ditulis oleh:

Nama : Anselmus Dorewoho Atasoge
NIM : 17300016012
Program Studi : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Antar Iman

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 14 Juni 2022

Penguji



Dr. Ustadi Hamsah, M.Ag.

ABSTRAK

Budaya dan ritus-ritus Lamaholot Flores Timur yang mengandung sistem pengetahuan, sistem nilai dan sistem simbol mempunyai posisi sebagai modal sosial dalam upaya membangun dialog antaragama dan dialog antariman. Sementara itu, Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot serta komunitas-komunitasnya sebagai hasil perjumpaan antara budaya dan agama lokal dengan agama dunia dapat dipandang sebagai instrumen yang menghidupkan modal sosial tersebut dan menggerakkan penciptaan kohesivitas masyarakat Flores Timur. Penelitian ini memfokuskan perhatian pada tiga masalah utama yakni perubahan-perubahan yang terjadi ketika ritus-ritus Lamaholot berjumpa dengan agama Islam dan Katolik, modal kohesi sosial yang dimiliki masyarakat Lamaholot dalam membangun dialog antaragama dan antariman di Flores Timur serta tantangan yang dihadapi dan negosiasi yang dilakukan dalam interaksi dan dialog antaraagama dan antariman tersebut.

Kajian ini berlandaskan teori fungsionalisme struktural. Teori ini memandang masyarakat secara holistik berkaitan dengan fungsi-fungsi dari elemen-elemennya terutama norma, adat, tradisi dan institusi. Fungsi tersebut mengarah kepada suatu sistem yang stabil dan kohesif. Peneliti mendekati objek penelitian dengan perspektif antropologi dan sosiologi. Lokasi riset adalah sebelas desa di Kabupaten Flores Timur yang masyarakatnya menganut agama Islam dan Katolik. Ritus-ritus yang menjadi objek studi adalah ritus-ritus komunal yang dilaksanakan oleh masyarakat beragama Islam dan Katolik secara bersama-sama dalam waktu dan ruang yang sama yang melibatkan seluruh masyarakat desa. Metode dan teknik pengumpulan data yakni observasi, wawancara, dan dokumen-dokumen. Metode dan teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif interpretatif.

Penelitian ini menemukan dua ranah sebagai pintu masuk untuk pengembangan dialog antaragama dan antariman yakni ranah

teologis dan ranah praksis. Konsep-konsep ketuhanan yang terlukiskan dalam ritus Lamaholot dan yang dianut oleh komunitas Islam dan Katolik berjumpa dan saling menguatkan serta menjadi basis epistemologi dalam rangka dialog. Allah yang disembah adalah Allah yang mahabesar (agung, akbar, jauh di langit), tetapi juga adalah Allah yang mahadekat (akrab) yang mengakrabkan umat beragama dan umat beriman. Pada titik yang lain, ritus-ritus Lamaholot menjadi media untuk mentransmisikan nilai-nilai penguat modal sosial seperti sikap saling percaya, kesadaran simpatetik dan kewajiban yang mengikat erat para warga kampung. Ritus Lamaholot juga memproduksi moral sosial yang terwujud dalam relasi manusia Lamaholot di antaranya kewajiban untuk menjadi bagian dari keseluruhan dan kewajiban untuk menjadi *atadiken* (manusia yang baik) demi keselamatan bersama. Dengan posisi ini, agama dan budaya lokal dapat dilibatkan sebagai salah satu basis dalam upaya membangun dialog antarumat beragama dan antarumat beriman sebagai kontra-narasi terhadap ideologi-ideologi intoleransi.

Kata Kunci: *Lamaholot, Kohesi Sosial, Dialog Antarumat Beragama, Dialog Antarumat Beriman*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRACT

The culture and the rites of the Lamaholot, East Flores that contain the knowledge system, value system, and symbol system have a position as a social modal in trying to build an interreligious dialogue and interfaith dialogue. Meanwhile, Lamaholot moslems and Lamaholot Christians and their community as the result of an intercultural meeting and the meeting between local religions and world religions can be considered as an instrument that can enliven the social modal and encourage the creation of East Flores People's cohesivity. This study focused on three major problems, namely changes that occurred when Lamaholot rites met Islam and Catholic, the model of social cohesion owned by Lamaholot people in building interreligious and interfaith dialogues in East Flores as well as the challenges and negotiation performed in the interaction and the interreligious and interfaith dialogues.

This study was based on the structural functionalism theory. This theory considered people to be holistically related to the functions of their elements, especially norms, customs, traditions, and intuitions. Those functions direct to a stable and cohesive system. The researchers approached the study objects with anthropological and sociological perspectives. The study was conducted in 11 villages in East Flores district where the people simultaneously believe in Islam and Catholic. The rites becoming the study objects were the communal rites performed by Moslems and Catholics together at the same time and in the same location involving all people in those villages. The method and data collection techniques were observation, interview, and documentation. The data analysis method/technique used in this study was interpretative qualitative.

This study found two areas as the entrance gate to develop interreligious and interfaith dialogues, namely theological and praxis areas. The theological concept illustrated in the Lamaholot rites and believed by Moslems and Catholics meets and strengthens each other

as well as becomes the epistemological basis for the dialogue. Allah that is worshipped by people is the Great Allah (glorious, great, and high in the sky), however, Allah is the Near (intimate) that makes a close relationship between religious people/believers. In another case, the Lamaholot rites became a medium to transmit the values that strengthen the social modal, such as a behavior that develops mutual trust, sympathetic awareness, and the obligation that strongly tightens the people of those villages. The Lamaholot rites also produced social morals that were realized in the Lamaholot people's relationships, such as the obligation to be a part of the whole and the obligation to be *atadiken* (a good man) for the sake of mutual safety. With this position, religions and local cultures are one of the bases to build interreligious and interfaith dialogues as a contra-narration against ideologies of intolerance.

Keywords: *Lamaholot, Social Cohesion, Interreligious Dialogue, Interfaith Dialogue*



الملخص

إن ثقافة وطقوس لاماهولوت Lamaholot في شرق فلوريس Flores التي تحتوي على نظام المعرفة ونظام القيم ونظام الرموز لها مكانة كراس مال اجتماعي في محاولتها لبناء حوار بين الأديان والمعتقدات. وفي الوقت نفسه، الإسلام في مجتمع لاماهولوت في ناحية وكاثوليكية لاماهولوت بمجتمعها في ناحية أخرى ليسا إلا نتيجة الالتقاء بين الثقافة المحلية والأديان العالمية، ويمكن اعتبارهما كأدوات تعمل على تنشيط رأس المال الاجتماعي وخلق التماسك بين سكان شرق فلوريس. ركزت هذه الدراسة على ثلاث مشكلات رئيسية، وهي التغييرات التي كانت تحدث عندما تلتقي طقوس لاماهولوت بالإسلام والكاثوليكية، ورأس مال التماسك الاجتماعي الذي يمتلكه مجتمع لاماهولوت في بناء حوار بين الأديان في شرق فلوريس بالإضافة إلى التحديات التي تواجهها، وإجراء المفاوضات في إطار التفاعلات والحوارات بين الأديان والمعتقدات.

واستندت هذه الدراسة إلى نظرية الوظيفة البنوية، حيث تنظر هذه النظرية إلى المجتمع بشكل كلي فيما يتعلق بوظائف عناصره، وخاصة الأعراف والعادات والتقاليد والمؤسسات. وتشير هذه الوظيفة إلى نظام مستقر ومتناسك. وتعامل الباحث مع موضوع البحث من منظور أنثروبولوجي واجتماعي، واختار مواقع البحث التي تتكون من إحدى عشرة قرية في مدينة شرق فلوريس، وفيها يعتقد بعض أهلها بالإسلام وبعضها بالكاثوليكية. والطقوس التي أصبحت موضوع الدراسة هي طقوس جماعية تقوم بها المجتمعات المسلمة والكاثوليكية معا في نفس الوقت والمكان، والتي تشمل

مجتمع القرية بأكمله. اعتمد الباحث في جمع البيانات على الملاحظات والمقابلات والوثائق، واستخدم تحليلاً نوعياً.

وتوصلت هذه الدراسة إلى مجالين مهمين للوصول إلى تطوير الحوار بين الأديان والمعتقدات، وهما المجال اللاهوتي والمجال العملي. إن المفاهيم الإلهية الموصوفة في طقوس لاماهولوت والتي تبناها المجتمعات المسلمة والكاثوليكية تلقتي وتعزز بعضها البعض وتصبح فيما بعد أساساً معرفياً للحوار. الإله المعبود هو الله القدير (العظيم، أكبر، بعيد في السماء)، ولكنه أيضاً الله القريب الذي يؤلف المتدينين والمؤمنين. وفي نقطة أخرى، أصبحت طقوس لاماهولوت وسيلة لنقل القيم المعززة لرأس المال الاجتماعي مثل الثقة المتبادلة والوعي المتعاطف والالتزامات التي تربط أهل القرية بإحكام. كما تولد طقوس لاماهولوت الأخلاق الاجتماعية التي تتجسد في علاقات إنسانية عند مجتمع لاماهولوت، بما في ذلك الالتزام بأن يكون جزءاً من المجتمع والالتزام بأن يكون إنساناً صالحاً من أجل السلامة المتبادلة. وبالتالي يمكن أن يكون الدين والثقافة المحلية جزءاً لا يتجزأ وقاعدة من القواعد في بناء حوار بين الأديان والمعتقدات، ويكون بدوره خطاباً مضاداً لإيديولوجيات التعصب.

الكلمات الأساسية: لاماهولوت، التماسك الاجتماعي، الحوار بين الأديان، الحوار بين المعتقدات

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang karena rahmatNya, memampukan penulis untuk menyelesaikan disertasi ini dan menyajikannya ke hadapan pembaca yang budiman. Disertasi ini berjudul “PRAKSIS RITUS KOMUNAL ETNIS LAMAHOLOT DALAM KOMUNITAS KATOLIK DAN ISLAM DI FLORES TIMUR (PERSPEKTIF DIALOG ANTAR IMAN)”. Seiring dengan selesainya disertasi ini, perkenankan penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Rektor (Prof. Dr. Phil. Al-Makin, S.Ag. M.A.), Direktur Pascasarjana (Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.), Wakil Direktur (Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., M.A., Ph.D.), Ketua Program Doktor (Ahmad Rafiq, MA., Ph.D.) dan segenap civitas akademika pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, atas bimbingan, pelayanan dan kemudahan yang diberikan kepada penulis selama menempuh jenjang pendidikan program doktor sehingga penulis berhasil menyelesaikan penulisan disertasi ini.
2. Seluruh pimpinan UIN Sunan Kalijaga dan Fakultas Studi Islam (SI) yang telah memberikan kesempatan dan dukungan kepada penulis guna menempuh pendidikan doktor ini.
3. Prof. Dr. Siswanto Masruri, M.A. dan Dr. Fatimah Husein, M.A., selaku Promotor yang dengan ramah, sabar dan teliti dalam memberikan arahan, catatan perbaikan, usul-saran dan kritik yang sangat signifikan terhadap tujuan akhir dari penulisan disertasi ini.
4. Prof. Dr. J.B. Banawiratma, Prof. Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag., Dr. Ustadi Hamsah, S.Ag., M.Ag., selaku penguji yang telah memberikan masukan dan catatan koreksi yang sangat berguna bagi penyempurnaan karya ini.
5. Yayasan Perguruan Tinggi Henricus Leven dan Sekolah Tinggi Pastoral Reinha Larantuka yang telah memberikan perutusan kepada penulis untuk melanjutkan studi ke jenjang

- S3. Semoga Yang Mahakuasa mengasihi mereka dan membalas amal kebajikan mereka yang telah tercurah kepada penulis selama mengikuti perkuliahan pascasarjana.
6. Ayahanda Wilbrordus B. Atasoge (alm) dan Ibunda Juliana Tukan atas segala doa dan perhatian selama penulis mengenyam pendidikan dalam segala tingkatan.
 7. Istri dan anak-anak terkasih Lutgardis R. Langkamau, Giovanni Batista ED Kalang Atasoge, Hendrikus Hean Atasoge, Wilbrordus Ian Atasoge dan segenap keluarga yang nama-namanya tidak bisa penulis sebutkan satu persatu. Semua mereka telah memberikan andil dan jasa tak terhingga dalam keseluruhan proses pendidikan penulis.
 8. Para narasumber yang telah memberikan informasi yang amat berharga sebagai bahan dasar dalam pengembangan disertasi ini. Semoga *Lera Wulan Tana Ekan* menganugerahi mereka keselamatan duniawi dan akhirat.
 9. Rekan kerja dan sahabat-sahabat penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu yang telah meluangkan waktunya untuk berdiskusi, memberikan saran, dan kritik konstruktifnya selama proses penelitian dan penulisan disertasi ini.

Penulis sangat mengharapkan kritik konstruktif dari semua pihak demi penyempurnaan kajian ini dan implementasinya dalam membangun peradaban manusia dan agama-agama yang kohesif-harmonis. Semoga disertasi ini bermanfaat dan memberi kontribusi nyata bagi problematika keberagamaan di masa kini dan di masa yang akan datang.

Yogyakarta, 13 Mei 2022

Penulis,



Anselmus D. Atasoge

NIM: 17300016012

DAFTAR ISTILAH

ISTILAH	ARTI
Amet prat	Memohon maaf
Ahine knawine	Segala perlengkapan yang harus disiapkan seperti hewan kurban
Atadiken	Orang baik (<i>Ata</i> berarti orang, <i>diken</i> berarti baik)
Atadaten	Orang jahat
Ape rera	Kekeringan
Bale Nagi	Pulang kampung
Bau lolon	Sajian memberi minum kepada leluhur
Bale-kenatan	Tempat musyawarah, tempat menyimpan sesajian dan benda pusaka
Bine raga kara	Saudari dari tuan rumah yang melaksanakan ritus <i>lewak tapo</i>
Bine ana	Anak dari saudara perempuan. Dalam urusan setiap ritus adat, bine ana selalu diambil dari anak laki-laki
Beraha	Kapas-kapas kecil yang disimpan dalam ayaman daun lontar
Belegan	Gumpalan kapas putih
Brera reran	Tanah longsor
Brero wedon	Gempa bumi
Beolan	Masa membuka hutan
Belo bereke atau belo bahi	Menebas lahan untuk ladang baru
Belu brekan	Ritus pemotongan hewan kurban dengan tujuan untuk mengetahui kebenaran penyebab dari sebuah peristiwa
Bu'a behin	Santap bersama
Bua murem	Perjamuan inti
Budi dike ninan sare	Kearifan dan kebaikan bersama
Eken matan pito	Tiang bambu bermata tujuh sebagai tempat dan tanda penghubung antara manusia dengan Wujud Tertinggi
Eha mitan meran	Pendinginan perangkat pembantaian hewan korban, tungku masak, tenda dan perlengkapannya
Gemohing	Gotong royong

Goleng lewo-look manuk	Melepaskan ayam sebagai simbol melindungi kampung dari marabahaya
Gute gelekat – gemohing – hipa nara	Mengambil bagian dalam kebersamaan untuk melayani kepentingan umum tanpa pamrih
Hapa	Nasi putih
Hone oring ohok	Membangun rumah tinggal
Hewa batin atau batin matin	Berburu
Hebo baha	Mandi pendinginan
Ikit kenatan	Mengangkat tempat tidur
Kapitan pito pegawe lema	Pemangku adat
Kakoh	Badan
Keleka deka atau pledek ledek	Disambar petir
Keniki wai	Makanan khas leluhur saat musim kelaparan
Keo matan	Belahan tempurung kelapa bagian atas
Kewokot	Roh nenek moyang
Kenatan	Tempat tidur yang terbuat dari bambu sebagai lambang tempat kelahiran dan pembaringan jenazah orang yang sudah meninggal
Koda	Sabda sebagai doa untuk menghadirkan <i>Lera Wulan Tana Ekan</i>
Koda muren	Kata-sabda sudah benar
Koda kiri ele rapeng	Kesalahan yang belum ditebus
Kote peti di wrengot	Kepala harus bergerak menantang
Koroke heke one	Dada-hati harus teguh
Kle'en	Anggota suku
Kenube witi tara	Parang yang berukuran besar
Lewo gere atau madak gere atau uma lango gere	Masuk ke kehidupan abadi
Liman pehe kuat	Kedua tangan memegang erat
Lia	Halia
Liwang	Nyiru
Lelu	Kapas
Lewak tapo	Membelah buah kelapa
Lewo alapen	Tuan tanah
Lewot tanah	Kampung

Manuk baran	Ayam jantan
Melan senaren	Hidup yang baik
Mimen korok	Rahang hewan
Nawin	Bambu tempat menyimpan minuman hasil irisan dari pohon lontar
Nedhan	Ritus pemulihan kesalahan yang telah dilakukan anggota keluarga suku baik yang sudah meninggal maupun yang masih hidup yang berdampak pada kebaikan hidup keluarga dan suku serta relasi sosial di antara keluarga dan suku dengan kampung
Nuba namang tukan	Mesbah persembahan
Nubaken	Permulaan kegiatan menanam
Nuru rara	Petunjuk jalan untuk menemukan penyebab musibah
Nuba bele	Mesbah besar
Nage iku grepo	Ekor harus berkibar
Pate Nalan	Ritus bayar dosa
Pa'u ekan	Memberi makan kepada <i>Lera Wulan Tana Ekan</i> dan leluhur
Pene tanah	Mangkuk tanah
Puin taan tou – gahan taan ehan	Merangkul seluruh, membangun kesatuan dan memupuk kebersamaan
Poro manuk	Memotong ayam
Ola doka mula seda atau tubak mula	Memelihara ternak
Oho hebo	Pembersihan dosa
Ojok golo	Ombak atau gelombang besar dan membahayakan
Onet kloho – matik laen	Memiliki hati yang bersih, bening, lurus, tulus yang mengantar setiap orang kepada kualitas hidup yang sejati
Ribu Ratu	Anggota suku dan anggota lewo atau masyarakat biasa baik laki-laki dan perempuan) serta kaum muda Lamaholot (laki-laki dan perempuan) yang terlibat dalam ritus-ritus komunal Lamaholot

Rie hikun lima wanan	Tiang utama dalam rumah sebagai tempat perjumpaan dengan <i>Lera Wulan Tana Ekan</i> dan leluhur Lamaholot
Ruran likat	Tungku masak
Tite ata koli lolon hena	Kita berasal dari satu sumber yang sama
Tonu wujo	Dewi padi
Taan tou	Kerja bersama (satu hati)
Tapo	Kelapa
Tube mange naen gere teti lewo muren	Rumah surgawi, tempat peristirahatan yang sebenarnya
Tekan tenu	Makanan
Tekan muko	Makan buah pisang
Tele towé	Pakaian
Tobo teit	Tempat tinggal
Toban nika	Masa berakhirnya musim tanam
Toling lewo	Membersihkan kampung
Toben lewo	Membangun atau membangkitkan kampung atau menyemangati kampung
Soga madak	Ritus untuk mengangkat (membantu) arwah atau jiwa orang yang sudah meninggal dunia untuk memasuki perhimpunan atau persekutuan hidup yang abadi. Dengan itu, tujuan utamanya ialah mengangkat arwah atau jiwa orang yang sudah meninggal ke dalam tempat peristirahatan abadi
Sole oha	Tarian massal sambil berpantun. Para peserta berjepitan lengan kiri dan kanan. Jika tarian itu tidak disertai dengan pantun maka dia disebut <i>lian namang</i> .
Ukun koda	Penyatuan persepsi dan ungkapan hati kepada leluhur
Wai kluba	Air yang diisi dalam sebuah periuk tanah
Warak	Tempat menyimpan sirih pinang
Wua wayak	Tempat sirih pinang
Wata kna'e	Jagung titi
Witi	Kambing
Wato beta lewo namang	Kebersamaan dalam komunitas yang berbeda dengan intensi menampung dan merangkul, tidak ada perpecahan dan perselisihan

DAFTAR TABEL

TABEL	KETERANGAN
Tabel 1	Jumlah dan Kepadatan Penduduk Tahun 2018
Tabel 2	Data Penduduk Berdasarkan Tingkat Pendidikan di Kabupaten Flores Timur Tahun 2018
Tabel 3	Jumlah Penganut Agama per Kecamatan di Kabupaten Flores Timur Tahun 2019
Tabel 4	Jumlah Tempat Peribadatan Menurut Kecamatan di Kabupaten Flores Timur Tahun 2018
Tabel 5	Daftar pertanyaan



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PENGESAHAN	iv
YUDISIUM	v
DAFTAR PENGUJI	vi
PENGESAHAN PROMOTOR	vii
NOTA DINAS	viii
ABSTRAK	xiii
KATA PENGANTAR	xix
DAFTAR ISTILAH	xxi
DAFTAR TABEL	xxv
DAFTAR ISI	xxvi
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang	1
1.2. Perumusan Masalah	10
1.3. Tujuan dan Manfaat Penelitian	10
1.4. Kajian Pustaka	11
1.5. Landasan Teori	28
1.6. Metode Penelitian	37
1.7. Sistematika Pembahasan	43
BAB II DINAMIKA PERJUMPAAN AGAMA ISLAM DAN KATOLIK DENGAN PRAKSIS KEAGAMAAN LELUHUR LAMAHOLOT	45
2.1. Awal Mula Islam dan Katolik Lamaholot	45
2.2. Islam dan Katolik di Masa-Masa Awal Perjumpaan	49
2.3. Dinamika Perjumpaan Islam dan Katolik dengan Agama Leluhur	53
2.4. Falsafah Hidup Lamaholot	59
a. Konsep tentang Tuhan	59
b. Konsep tentang Manusia	62
c. Konsep tentang Alam Semesta	67
2.5. Lamaholot Flores Timur Masa Kini	71

a. Kabupaten Flores Timur	71
b. Keadaan Geografis	73
c. Keadaan Sosial Budaya	74

**BAB III RITUS KOMUNAL SEBAGAI MODAL KOHESI
SOSIAL MASYARAKAT LAMAHOLOT 87**

3.1. Ritus Sebagai Ekspresi Sistem Kepercayaan Lamaholot Flores Timur	88
a. Uli Beliwo	88
b. Pate Nalan	91
c. Toben Lewo	93
d. Wu'unlolon	97
e. Soga Madak	103
f. Lewak Tapo	107
g. Belu Breken	110
h. Nedhan	113
3.2. Ritus Lamaholot sebagai Sistem Simbol	115
a. Pemahaman tentang Simbol dan Perannya	115
b. Sistem Simbol Lamaholot	118
c. Analisis atas Ritus-ritus Simbolik Lamaholot	120
3.3. Kohesi Sosial Lamaholot	130

**BAB IV UPAYA MEMBANGUN DIALOG ANTARUMAT
BERAGAMA DAN BERIMAN DI WILAYAH
LAMAHOLOT FLORES TIMUR 149**

4.1. "Model Of" Dialog Teologis	150
4.2. "Model Of" Dialog Praktis	164
4.3. "Model For" Dialog Antaragama, Antariman dan Kohesi Sosial	169
a. Pelestarian Pola Kohesivitas Tridimensi	169
b. Penciptaan Kohesivitas Antaragama dan Antariman.....	173
4.4. Ritus dan Ikatan Lamaholot yang Kohesif.....	195

BAB V PENUTUP 201

5.1. Kesimpulan	201
5.2. Saran	206

DAFTAR PUSTAKA	209
LAMPIRAN-LAMPIRAN	220
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	230



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar belakang

Diskursus tentang budaya dan agama telah menjadi perhatian utama bidang sosiologi dan antropologi. F. Max Müller dipandang sebagai pembuka selubung akademis dalam bidang agama dengan karyanya dengan karyanya *Introduction to The Science of Religion* (1873). Setelah Müller muncul para ilmuwan di berbagai belahan dunia termasuk Indonesia. Tokoh-tokoh itu di antaranya Cornelis P. Tiele (1830-1902), Chantipie de la Saussaye (1848-1920) dan G.van der Leeuw (1890-1950), E.B Taylor (1830-1917), George Frazer (1854-1941), Lucien L Bruhl (1857-1939), Louis Massignon (1958), William James (1842-1910), Bronislaw Malinoswki (1884-1942), Mircea Eliade, John Mbiti, J. Takakusu, D.T. Suzuki, S. Radhakrishnan, Moses D. Gnanaprakasam, P.D. Devanadan, S.T. Samartha, Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Muhammad Iqbal, Ab'ul A'la Maudoodi, Albert Hourani, Majid Khadduri, Husein Djajadiningrat, Poerbatjaraka, Hamka, Mukti Ali, Harsya W. Bachtiar, Harun Nasution, G.Pudja, Tjokorda Rai Sudharta, Ph.O.L. Tobing, W.B. Sidjabat, Harun Hadiwiyono, Jansen Pardede dan Victor Tanja.

Masing-masing tokoh menyoroti agama dari pelbagai sudut pandang dengan metodenya. William James (1902) menulis tentang pelbagai pengalaman agama. Walter Kaufmann (1976) menulis tentang empat dimensi agama (eksistensi, estetis, sejarah dan perbandingan). Takakusu dan Suzuki menulis tentang Budhisme dan Zen Budhisme. Gnanaprakasam menulis tentang kebenaran agama dan relasi antar agama. Devanadan dan Samartha menulis tentang dialog antaragama. Hourani menulis tentang pemikiran Arab dan zaman liberal. Khadduri menggeluti tema peperangan dan perdamaian dalam hukum Islam. Piet Zoetmulder menulis tentang agama di Indonesia. N.J. Geise menulis tentang agama Islam di Badui. Harry Parkin menulis menulis tentang agama orang Batak. Waldemar Stôhr

menulis tentang ide ketuhanan menurut suku Dayak Ngaju Kalimantan Selatan dan masih terdapat peneliti-peneliti lainnya baik dari luar Indonesia maupun dari kalangan Indonesia yang meneliti tentang beraneka macam agama dan budaya.

Salah satu bidang yang dikaji oleh para ilmuwan ini adalah perjumpaan relasional antara simbol-simbol agama lokal dan budaya lokal yang dihadirkan dalam ritus-ritus dan kaitannya dengan agama-agama dan kohesi sosial. Dengan berangkat dari perspektifnya masing-masing, para ilmuwan menyoroti fenomena-fenomena agama dan budaya serta keterkaitannya dengan kehidupan sosial kemasyarakatan. Salah satu gagasan yang muncul dari kajian-kajian itu adalah implikasi ritus-ritus dan simbol-simbol keagamaan (agama lokal dan agama dunia) bagi penciptaan masyarakat yang kohesif.

Dalam konteks yang lebih spesifik, peneliti memandang bahwa Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot di Flores Timur merupakan hasil perjumpaan antara agama Islam dan agama Katolik dengan praksis keagamaan leluhur Lamaholot. Hasil perjumpaan dari sebuah proses panjang sejak abad XIV dan XV tersebut dapat dipandang sebagai instrumen yang menggerakkan penciptaan kohesivitas masyarakat Flores Timur. Di dalam proses perjumpaan, sistem pengetahuan dan sistem nilai-nilai yang terkandung di dalam agama leluhur Lamaholot seakan dikukuhkan oleh ajaran-ajaran suci yang ditawarkan oleh agama Islam dan agama Katolik. Penelitian ini akan melihat bahwa perjumpaan dua agama besar dan praksis keagamaan leluhur Lamaholot di Flores Timur melahirkan Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot yang memiliki sistem pengetahuan, sistem nilai dan sistem simbol yang menopang kohesivitas masyarakat beragama di Flores Timur.

Perjumpaan dan praksis keagamaan yang dimaksud bertalian dengan dua dimensi kehidupan yakni 'yang ilahi' dan 'yang sosial'. 'Yang ilahi' berkaitan dengan konsep (pemahaman) dan ekspresi (tindakan) relasional masyarakat Lamaholot tentang ketuhanan dan leluhur sedangkan 'yang sosial' bertalian relasi dengan alam semesta dan kemanusiaan.

Menurut peneliti, di dalam perjumpaan yang demikian telah terjadi pergumulan rangkap tiga yakni benturan, akomodasi dan hibriditas. Pergumulan membentuk dua model reproduksi yakni reproduksi identitas kultural (agama leluhur) dalam ruang agama dunia dan reproduksi identitas agama dunia dalam ruang identitas kultural.¹ Reproduksi-reproduksi tersebut melahirkan model praksis dan ekspresi keagamaan dalam dua bentuk. *Pertama*, masyarakat Lamaholot telah memeluk salah satu agama, seperti Islam atau Katolik, setia beriman dan menjalankan ajaran agamanya. *Kedua*, kesetiaan pada agama dunia tidak menghilangkan kesetiaan pada ritus agama leluhur. Fenomena ini memunculkan hipotesis: *Pertama*, masyarakat Lamaholot menganut dua agama yakni agama dunia dan agama leluhur. *Kedua*, masyarakat Lamaholot sungguh beragama (Islam dan Katolik) dan sungguh berbudaya (Lamaholot) dan agama leluhur hanya dipandang sebagai bagian dari budaya. *Ketiga*, Islam dan Katolik melebur dalam agama leluhur sebagai bagian dari budaya Lamaholot atautkah agama leluhur tunduk pada Islam dan Katolik.

Perjumpaan-perjumpaan rangkap tiga tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, pengalaman benturan. Dari sudut pandang agama dunia barat, agama leluhur Lamaholot dilihat sebagai agama kafir karena tidak memiliki kitab suci, nabi sebagai tokoh utama, doktrin ketuhanan yang maha esa dan adanya pengakuan internasional.² Karena itu, agama dunia menganggap agama leluhur

¹ Bdk. Rubaidi, "Javanese Islam: A Blend of Javanese Culture and Islamic Mysticism Viewed from Post-Colonial Perspective", *EL HARAKAH* 21, no. 1 (2019): 21. Lihat pula, Moh, Hefni, "Bernegosiasi" dengan Tuhan Melalui Ritual *Dhâmmong* (Studi atas Tradisi *Dhâmmong* sebagai Ritual Permohonan Hujan di Madura), *KARSA* 13, no. 1 (April 2008): 63-64. Dalam proses Islamisasi Jawa, misalnya, terjadi perjumpaan antara mistisisme Islam dan budaya Jawa. Proses Islamisasi Jawa menekankan nilai (etika moral-akhlaq al-karimah) yang diajarkan oleh para Sufis berjalan sambil tetap terbuka terhadap tradisi budaya Jawa. Perjumpaan-perjumpaan menghasilkan institusi sosial dan model sosial masyarakat Jawa (meski tidak sempurna) yang didasarkan pada doktrin monoteistik Islam (mistisisme). Dikatakan pula bahwa dalam perjumpaan antara spiritualitas Jawa dan spiritualitas Islam disaksikan pula ketidakharmonisan antara kedua.

² Syamsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluher dalam Politik Agama di Indonesia* (Yogyakarta: CRCS, 2018), 32.

sebagai yang sesat dan mengklaim bahwa kebenaran hanya dimilikinya (truth claim). Dengan itu, agama dunia melakukan *proselytization* yakni usaha mengkonversi orang yang dianggap sesat ke dalam komunitas agama dunia.³ Di bawah bayang-bayang paradigma agama duni, para penyebar agama dunia (terutama misionaris) di wilayah misi Flores Timur menyebarkan agama baru. Penganut agama leluhur dipaksa untuk melepaskan apa yang diyakininya. Di tahun 1970-an di sebuah wilayah di Flores Timur yakni di Lewolema, pemerintah atas dukungan Gereja menghancurkan benda-benda yang dipandang pengembannya bernilai religi. Rumah adat dihancurkan dan ritus-ritus dilarang.⁴ Demikian pula, ketika Islam mulai diperkenalkan di wilayah Flores Timur. Agama leluhur dipandang sebagai takhyul. Ke dalam kedua agama ini, penganut agama leluhur Lamaholot mengkonversikan dirinya. Meski demikian, tidak serta-merta agama leluhur ditinggalkan. Di samping menganut agama baru, agama leluhur tetap dihidupi. Keduanya mendapat ruang yang sama dalam waktu yang berbeda. Artinya, masyarakat telah memeluk Katolik dan Islam namun praktek ritual agama leluhur masih tetap dijalani. Nampaknya, praktek ritual telah mengendap dalam alam pikiran para penganutnya dan diwariskan dari generasi ke generasi.⁵

³ Ahmad Muttaqin, "Meneguhkan Harmoni Muslim-Kristen" dalam *Islam, Agama-Agama dan Nilai Kemanusiaan: Festschrif untuk M. Amin Abdullah*, ed. Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (Yogyakarta: Center for the Study of Islam and Social Transformation, UIN Sunan Kalijaga), 142 dan 151.

⁴ Wawancara dengan Silvester Petara Hurint (seniman dan budayawan Flores Timur) di Lantuka pada tanggal 20 Januari 2020.

⁵ Meski situasinya demikian, namun mesti diakui pula bahwa paradigma agama dunia semakin kuat dan implikasi yang muncul mengikutinya adalah apa yang berkaitan dengan warisan leluhur termasuk 'kepercayaan' dianggap sebagai sebagai "nama" yang dilekatkan pada klasifikasi adat, praktik-praktik lokal, atau agama-agama leluhur. Akibatnya, agama leluhur direpresentasikan sebagai entitas serba ketinggalan, irasional dan anti-modern. Penganut 'agama leluhur' ini selanjutnya dipersiapkan untuk menerima agama dunia seperti Islam dan kristen sebagai syarat bagi mereka untuk dapat bertahan. Bdk. Samsul Maarif, "Meninjau Ulang Defenisi Agama, Agama Dunia dan Agama Leluher", dalam

Agama leluhur Lamaholot yang diekspresikan dalam ritual-ritual (yang pada umumnya dapat dipandang sebagai ritual-ritual simbolik) bukanlah sekedar sebuah sistem kepercayaan melainkan pada tempat yang pertama adalah ungkapan kehidupan penganutnya yang mengandung dimensi spiritual, pengalaman dan jalan menuju keselamatan. Bahwasanya, ritual dijalankan agar pribadi, suku dan komunitas penganutnya memperoleh keselamatan baik di dunia kini dan di sini maupun di dunia yang akan datang. Ritus-ritus yang diwariskan leluhur kepada penganutnya, disadari atau tidak disadari penganutnya, telah menjadi sebuah sistem nilai yang mempengaruhi dan membantu penganutnya untuk memahami dimensi-dimensi kehidupannya. Karenanya, ritus-ritus menjadi sebuah kewajiban yang tidak dapat dihindari dan melekat dalam diri pendukungnya. Ritus menjadi jaminan hadirnya keselamatan yakni keselamatan hidup di dunia saat ini maupun keselamatan bagi mereka yang sudah meninggal. Konsepsi tentang ritus-ritus berkaitan erat dengan konsepsi mereka tentang keselamatan terutama berkaitan dengan harmonisasi relasi tridimensi (manusia, alam dan Tuhan).

Perjumpaan kedua adalah akomodasi. Dalam konteks penelitian ini, akomodasi dimengerti sebagai pertemuan saling mengisi dan melengkapi. Masyarakat Lamaholot menerima agama dunia namun di sisi lain substansi kepercayaan terhadap leluhur dan apa yang diwariskan oleh leluhur seperti ritus-ritus tetap dijaga dan dijalankan. Dengan kata lain, meskipun masyarakat telah mengafiliasikan diri ke dalam salah satu agama dunia seperti Islam dan Katolik, namun ritus keagamaan leluhur masih dijalankan oleh kelompok suku atau *lewo* (kampung) di Flores Timur. Menurut peneliti, akomodasi antara agama leluhur dan agama dunia di bumi Lamaholot berlangsung ketika terjadi 'perjumpaan nilai (etis-moral komunal)' yang diajarkan dan ditawarkan oleh keduanya. Fenomena yang terjadi di dalam perjumpaan nilai adalah saling menerima antara apa yang diajarkan atau yang dicita-citakan oleh keduanya. Di dalamnya terdapat kesatuan dasar di balik apa yang diajarkan dan apa yang diidealkan

oleh keduanya.⁶ Kesatuan dasar itu menampakkannya dirinya dalam nilai-nilai seperti persaudaraan, persatuan, kedamaian, kasih sayang, kebijaksanaan, kemaslahatan universal dan kebaikan bersama yang menyatu dalam gagasan tematis tentang harmoni sosial. Termaktub di dalamnya adalah toleransi yang juga merupakan ajaran fundamental dari setiap agama dunia.

Sejarah perjalanan Flores Timur mencatat bahwa nilai-nilai itu kehilangan daya vitalitasnya ketika para penganutnya terlibat dalam konflik kekerasan antar kampung dan antarpribadi. Motif konflik bermula dari perebutan batas tanah, kericuhan dan perkelahian saat pertandingan sepak bola antarpemuda yang kebetulan berlainan agama sehingga terbaca sebagai konflik antaragama. Meski tidak meluas pada eskalasi tingkat tinggi, namun konflik mengganggu harmoni masyarakat.⁷ Dapatlah dikatakan bahwa meskipun dinilai sebagai

⁶ John Kekes, "Enam Tesis Pluralisme" dalam *Pluralisme, Demokrasi dan Toleransi*, ed. Felix Baghi (Ledelaro: Maumere, 2012), 66.

⁷ Keron A. Petrus dan Thomas Soga Murin, *Menembus Batu Karang. Jalan Panjang Fasilitasi Konflik Tanah Waibao Menuju Pemurnian Tutur* (Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Ekologi Pembangunan Flores-Jakarta dan Pemerintah Daerah Kabupaten Flores Timur, 2010), 95. Tercatat bahwa hampir setiap tahunnya selalu terjadi kontak kekerasan antara pemuda-pemuda di kabupaten Flores Timur. Pada umumnya kontak kekerasan terjadi antara pemuda-pemuda Katolik yang menguasai sebagian besar Kota Larantuka (pusat kabupaten Flores Timur) dengan pemuda-pemuda Islam. Selain itu, di kota kecil ini juga telah tercatat sejumlah peristiwa amuk massa dengan motif beragam yang melibatkan kaum beragama dari dua komunitas yang berbeda yakni Katolik dan Islam. Di tahun 1993, seorang Muslim yang berhasil 'masuk' ke Gereja Katedral pada saat sedang berlangsung perayaan ekaristi hari Minggu dan diduga mencemarkan salah satu simbol kekatolikan, ditahan dan kemudian atas desakan massa ia dikerumuni dan dipukul hingga kehilangan nyawanya. Peristiwa pencemaran itu memicu aksi yang lebih besar pada siang hingga sore harinya. Sejumlah kios dan toko milik kaum Muslim pendatang (Padang-Makasar) dibakar massa. Dua tahun setelah peristiwa itu (1995), pecah lagi amuk massa yang dipicu oleh meninggalnya seorang bapak beragama Katolik akibat dikeroyok oleh sejumlah Muslim di Kota Larantuka. Pembunuhan itu disinyalir sebagai salah sasaran, namun berakibat lanjut bahwa pemukiman Muslim di pusat kota yakni Kampung Baru, tempat asal para pengeroyok, 'diserang' kelompok Katolik di pusat kota itu. Meski tak ada korban jiwa, namun puluhan rumah jadi korbannya. Sementara itu, salah satu hal yang selalu diwaspadai adalah perang tanding antarkampung. Perang tanding yang menyedot perhatian nasional adalah perang tanding Waibao di Adonara Timur yang

wilayah yang memiliki toleransi yang cukup baik namun wilayah-wilayah di Flores Timur cukup rentan dengan aksi kekerasan dengan macam-macam motif yang melibatkan pribadi-pribadi dan komunitas-komunitas yang berbeda latar agamanya. Karena itu, mengingat ajaran dan nilai-nilai yang diwariskan leluhur melalui sistem kepercayaannya telah menjadi identitas komunal masyarakat Lamaholot, apapun agamanya, maka elaborasi atas ajaran dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya merupakan salah satu jalan untuk mengembalikan atau melahirkan kembali daya vitalitas tersebut demi kebaikan bersama.

Ketiga, di dalam perjumpaan tersebut terjadi pula gejala hibriditas. Kajian ini memandang hibriditas sebagai tindakan seseorang atau sekelompok orang untuk menerima agama dunia namun tidak semua unsur agama dunia diterima melainkan separuhnya saja dan sisanya adalah penerimaan terhadap tradisi kepercayaan asli. Dalam konteks Lamaholot, dapat dikatakan bahwa agama dunia dibawa masuk ke dalam budaya dan agama leluhur Lamaholot atau sebaliknya membawa budaya dan agama leluhur Lamaholot ke dalam konteks agama dunia. Peneliti menyebut fenomena ini dengan nama kontekstualisasi agama dunia atau Lamaholotisasi Islam dan Katolik di Flores Timur. Perjumpaan yang terus-menerus antara agama dunia dan agama leluhur Lamaholot berdampak pada hibriditas koeksistensial antara keduanya. Di dalam perjumpaan tersebut agama dunia dan agama leluhur, yang dianut oleh individu dan masyarakat yang satu dan sama, saling berinteraksi, memberi dan menerima, mengerti dan memahami sehingga terjalinlah relasi komprehensif yang mengarah kepada tindakan saling mempengaruhi. Interaksi semacam ini menghasilkan sebuah ekspresi keagamaan yang baru. Peneliti memandang ekspresi keagamaan baru ini sebagai hasil dari kompromi sosial (kesaling-pengaruh antara agama dunia dan agama leluhur) yang berlangsung di bawah pengaruh pemimpin-pemimpin komunitas agama dunia dan agama leluhur. Bentuk perjumpaan ini nyata dalam wajah Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot.

melibatkan tiga desa Tobi-Lewokeda-Lewokeleng. Perang tanding berawal dari sengketa tanah antara ketiganya.

Peneliti melihat bahwa dinamika hibriditas, perjumpaan terus-menerus dan kompromi sosial melahirkan seperangkat kebudayaan baru yang mengandung sistem pengetahuan, sistem nilai dan sistem makna sebagai hasil yang diwujudkan dalam rupa ekspresi keagamaan Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot. Dapat dikatakan bahwa Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot merupakan entitas hasil reproduksi agama dunia dan budaya lokal (agama leluhur).

Agama-agama dunia kini hadir dan dihidupi oleh masyarakat Lamaholot Flores Timur dengan mayoritas Katolik dan Islam. Mayoritas penganutnya berlatar budaya Lamaholot. Artinya, mereka sama-sama datang dari budaya yang satu dan sama dan sama-sama menghidupi sistem pengetahuan, sistem nilai dan sistem simbol yang diciptakannya sebagai demonstrasi dari pencarian manusia Lamaholot akan makna kehidupannya. Keyakinannya akan ajaran agama dunia diperteguh oleh nilai-nilai agama leluhur dan dikontekstualisasikan dalam perjumpaan-perjumpaan sosial kemasyarakatan. Menurut peneliti, pengetahuan, nilai, simbol merupakan kesadaran kolektif masyarakat Lamaholot. Durkheim menyebut kesadaran kolektif sebagai kekuatan eksternal individu yakni sebuah ikatan sosial bersama yang diungkapkan lewat ide-ide, norma-norma, nilai-nilai, keyakinan dan ideologi dari sebuah kebudayaan.⁸ Kesadaran kolektif dapat dipandang sebagai jati diri masyarakat Lamaholot Flores Timur yang menggerakkan mereka untuk berada dalam satu koridor kolektif kultural yang tidak memperhitungkan identitas keagamaan. Jadi, nampaknya bagi mereka, identitas kultural menjadi identitas meta-agama dunia.

Misi utama peneliti adalah menghidupkan jati diri dan membangun citra diri Lamaholot tersebut. Karenanya, penelitian ini hendak menggali jati diri yang terberi dalam diri masyarakat Lamaholot Flores Timur dan menggagaskan citra diri masyarakat Lamaholot Flores Timur tersebut dan memandangnya sebagai sebuah modal dan jalan untuk melahirkan komunitas beragama yang harmoni di Flores Timur. Tujuan akhir dari kajian ini adalah membangun

⁸Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, terj. George Simpson (www.digireads.com, 2013), 36;120;184;242.

komunitas beragama yang harmoni yakni komunitas yang mengetahui *dari mana ia berasal, pada posisi mana ia berdiri dan ke mana ia bergerak*. Dua yang pertama adalah sebuah jati diri dan yang terakhir adalah sebuah citra diri yang menunjukkan bagaimana komunitas-komunitas beragama terkhusus Katolik dan Islam Lamaholot Flores Timur menampilkan diri sebagai komunitas-komunitas pencipta masyarakat yang kohesif.

Mengerti dan memahami sistem pengetahuan, nilai dan simbol serta menarik pesan aplikatif dan maknanya merupakan pekerjaan yang patut dilakukan agar budaya warisan leluhur Lamaholot tidak tinggal sebagai artefak-artefak masa silam melainkan terus hidup dan dimaknai karena mengandung nilai-nilai bagi kehidupan bersama. Hal yang paling mendasari pekerjaan ini adalah kondisi hidup masyarakat Flores Timur saat ini telah memasuki kehidupan yang multidimensi telah memasuki kehidupan yang multidimensi. Dengan mempelajari dunia Lamaholot tempo dulu masyarakatnya dapat menemui kembali keberakran jati dirinya (dari mana dia datang), dapat memposisikan dirinya (pada posisi mana dia berada sekarang) dan dapat menentukan masa depannya (ke mana dia harus berlandaskan) di dalam bangsa dan negara yang berwajah multidimensi, terutama ketika ritus-ritus Lamaholot harus hadir berdampingan dengan ritual agama dunia. Mengerti dan memahami dunia ritus Lamaholot yang sarat dengan dimensi simboliknya dan menarik pesan dan makna aplikatifnya merupakan juga sebuah usaha untuk merekonstruksi apa yang telah dibangun oleh leluhur Lamaholot bagi kehidupan nyata pada saat ini. Dalam konteks penelitian ini, pengertian dan pemahaman serta penarikan maknanya terfokus pada tema kohesi sosial masyarakat multikultur. Disadari bahwa usaha ini membutuhkan kesadaran historis yakni kesadaran yang mampu mengatasi jarak budaya atau masuk ke dalam mentalitas leluhur dan para penerus tradisi budaya Lamaholot melalui simbol-simbol yang dimilikinya hingga bermuara pada situasi kekinian Flores Timur yang bercorak multikultur.

1.2. Perumusan masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, masalah-masalah yang menjadi fokus perhatian penelitian ini adalah sebagai berikut:

Pertama, sejauh mana ritual agama leluhur di Lamaholot mengalami perubahan dalam perjumpaannya dengan agama Islam dan Katolik?

Kedua, modal kohesi sosial apakah yang dimiliki masyarakat Lamaholot dalam membangun dialog antaragama di Flores Timur?

Ketiga, tantangan apa sajakah yang dihadapi dan negosiasi semacam apa yang dilakukan dalam interaksi dan dialog antara agama leluhur dan agama Islam dan Katolik?

1.3. Tujuan dan manfaat penelitian

Secara umum penelitian ini bertujuan untuk menelusuri sistem pengetahuan, sistem nilai dan sistem simbol Lamaholot untuk menemui jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan di atas. Secara terperinci tujuan dan kegunaan penelitian ini adalah sebagai berikut:

Pertama, peneliti hendak mengetahui perubahan-perubahan yang terjadi ketika ritual agama leluhur di Lamaholot berjumpa dengan agama Islam dan Katolik.

Kedua, peneliti hendak mengetahui modal kohesi sosial yang dimiliki masyarakat Lamaholot dalam membangun dialog antaragama di Flores Timur.

Ketiga, peneliti hendak mengetahui tantangan yang dihadapi dan negosiasi semacam apa yang dilakukan dalam interaksi dan dialog antara agama leluhur dan agama Islam dan Katolik.

Dengan merujuk pada tujuan-tujuan tersebut, adapun manfaat yang akan diperoleh melalui penelitian ini adalah:

Pertama, manfaat teoritis yakni tersusunnya sebuah kajian yang integral tentang perubahan-perubahan yang terjadi ketika praksis keagamaan leluhur Lamaholot berjumpa dengan agama Islam dan Katolik di Flores Timur.

Kedua, manfaat praktis yakni terciptanya usaha untuk menjaga dan meningkatkan kerukunan hidup masyarakat berbasis nilai-nilai

keagamaan di Flores Timur, Nusa Tenggara Timur pada khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Ketiga, tersedianya salah satu kajian sosiologi-antropologi budaya dan agama yang memperkaya khazanah studi Kajian Antar Iman di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

1.4. Kajian pustaka

Antara tahun 1929-1930, Ernest Vatter telah melakukan perjalanan di wilayah Kepulauan Solor-Alor yang berbudaya Lamaholot dan menulis kisah perjalanan tersebut dalam sebuah karya yang diberi judul *Ata Kiwan* (1932) dan kemudian diterjemahkan dan diterbitkan oleh Penerbit Nusa Indah Flores (1984). *Ata Kiwan* melukiskan tentang keadaan penduduk, sosial budaya, ekonomi dan politik di Pulau Flores. Vatter melukiskan tentang khazanah budaya dalam peradaban masyarakat Lamaholot Flores Timur. Vatter menyebutkan bahwa orang Lamaholot memegang teguh adat dan kebiasaan yang berkaitan dengan relasi tiga dimensi yakni Yang Mahatinggi, alam semesta dan manusia. Vatter menyebutnya sebagai simbol keluhuran martabat *Ata Kiwan*.

Duapuluhan tahun setelah Vatter, Paul Arndt melalui karya besarnya yang dapat dipandang sebagai catatan perjalanannya ke Flores, "Religion auf Ostflores, Adonare und Solor" (1951) yang kemudian diterjemahkan dan diterbitkan kembali oleh Puslit Candraditya Flores (2003) dalam dua bagian yakni "Falsafah dan Aktivitas Hidup Manusia di Kepulauan Solor" dan "Agama Asli di Kepulauan Solor" melukiskan tentang tiga hal utama yakni agama asli, falsafah dan aktivitas hidup masyarakat Lamaholot. Sebelum mengenal agama Islam dan Katolik dengan konsep-konsep ketuhanannya, masyarakat Lamaholot dipandang sudah memiliki agama karena meyakini adanya Tuhan yang disebut dengan nama *Lera Wulan Tanah Ekan*. *Lera Wulan Tanah Ekan* diyakini sebagai pribadi yang memiliki kekuatan yang mahabesar yang menciptakan manusia dan alam semesta. Keyakinan kepada *Lera Wulan Tanah Ekan* menjadi dasar kehidupan dan relasi di antara manusia Lamaholot dan dengan alam semesta.

R. H. Barnes melalui karyanya di antaranya *Lamakera, Solor Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia* (1996), *Community Diversity and Unity in Witihamu, Adonara* (2004), *New Village Temple in Witihamu Adonara Indonesia* (2011) membahas pula sisi-sisi dunia Lamaholot. Hal senada juga dilakukan oleh Karl Heinz Kohl. Melalui karyanya *Raran Tonu Wujo* (2009), Kohl membahas tentang aspek-aspek inti budaya lokal masyarakat agraris Lamaholot Flores Timur, di antaranya kosmologi Lamaholot dengan beberapa tema khusus seperti pandangan tentang kesakralan alam semesta yang dihuni roh-roh leluhur. Bagi masyarakat Lamaholot, alam memiliki kekuatan dan menguasai seluruh kehidupan manusia. Alam semesta pun dipandang sebagai penjelmaan dari Wujud Tertinggi (*Lera Wulan Tanah Ekan*). *Lera Wulan Tana Ekan* dan roh-roh ini dipercayai mempengaruhi keselamatan dan ketentraman hidup mereka.

Aspek-aspek tersebut juga menjadi perhatian Yoseph Muda dalam karyanya "*Ata Lamaholot dalam Sorotan Budaya Dunia*" (2016) yang melukiskan tentang kebajikan-kebajikan dan nilai-nilai kehidupan masyarakat Lamaholot. Paparan ini berkisah tentang relasi tridimensi manusia Lamaholot. Ketiga relasi itu adalah relasi manusia Lamaholot dengan Tuhan, sesama manusia dan alam ciptaan. Ketiga jenis relasi ini menjadi ciri khas manusia Lamaholot yang hingga kini masih dianut bahkan menjadi bagian dari kehidupan orang-orang Lamaholot meski ada bagian-bagian tertentu yang dipandang sebagai 'praktek yang bertentangan' dengan ajaran dan praktek keagamaan zaman sekarang, terkhusus Katolik dan Islam. Singkatnya, meski telah menganut agama Katolik dan Islam, namun orang-orang Lamaholot juga masih 'setia' menjalankan 'kebiasaan-kebiasaan hidup', yang di satu sisi bisa dipandang bahwa 'kebiasaan-kebiasaan hidup' itu merupakan 'agama asli' dan mengandung 'kepercayaan-keyakinan' dan 'spiritualitas' orang-orang Lamaholot dalam membangun relasi tridimensi tersebut. "Memberi bagian kepada arwah leluhur" dengan sebuah ritual khusus merupakan salah satu contohnya.

Ritual-ritual kehidupan masyarakat asli Lamaholot juga menjadi sorotan khusus para tokoh adat Flores Timur yang tergabung

dalam *Paguyuban Peduli Budaya Lamaholot* yang telah menerbitkan karyanya yang berjudul *Selayang Pandang Budaya Lamaholot* (2008). Karya ini merupakan sebuah catatan dokumentasi para penilik kebudayaan Lamaholot tentang keseharian hidup masyarakat tradisional Lamaholot. Karya ini dapat dipandang sebagai dokumentasi tahap-tahap kehidupan masyarakat tradisional Lamaholot sejak keberadaannya hingga ketiadaannya di muka bumi. Keterlibatan secara langsung para penilik kebudayaan dan tokoh adat Lamaholot ini dalam ritual-ritual ‘perjalanan hidup’ ini menjadikan karya ini sebagai sebuah karya primer tentang dunia Lamaholot meski masih dipandang sebagai sebuah selayang pandang.

Philipus Tule, Frederik Doeka, Ahmad Atang dalam karyanya *Wacana Identitas Muslim Pribumi NTT*” (2015) membahas sejumlah komunitas Muslim di NTT. Beberapa gagasan penting yang dapat ditarik dari karya ini antara lain: *Pertama*, sebagai kaum Muslim pribumi yang taqwa dan menjunjung tinggi kebudayaan setempat sebagai bagian dari identitas mereka. Misalnya, konsep tentang relasi antara dunia para leluhur dan dunia nyata (konsep kosmologi) menjadi salah satu entri poin dalam usaha membangun persatuan harmonis di antara kaum Muslim dan komunitas agama lainnya. *Kedua*, penganut Islam pribumi di NTT memiliki genealogi yang sama dengan kaum Kristen di NTT. Keberakaran dalam satu genealogi ini menjadikan penganut Islam dan Kristen NTT sebagai *social agency* yang sama-sama menciptakan atau bertumpu pada konstruk budaya yang sama dan mengabdikan dalam dimensi sosialnya sebagai bagian dari budaya tersebut. Di dalamnya, ada korelasi yang saling melengkapi antara budaya dan agama. *Ketiga*, satu hal umum yang didapat dalam karya ini ialah terdapatnya prinsip dasar dalam diri manusia untuk berusaha mencipta, mengkonstruksi dan memerankan identitasnya melampaui batas-batas agama dan budaya yang melingkunginya.

Yohanes Hans Monteiro melalui karyanya yang berjudul “Die *Semana-Santa-Feier* in Larantuka, Flores (Indonesien)“ _Eine liturgievergleichende Untersuchung zur portugiesischen Tradition (Wien, 2017), mengulas tentang ritual Semana Santa di Larantuka Flores Timur yang dijalankan oleh komunitas Katolik di daerah ini. Ritual ini

merupakan salah satu jejak peninggalan Portugis yang kini masih terus dipelihara oleh pengembannya dengan menggabungkannya dengan unsur-unsur budaya Lamaholot. Dari sisi tilik liturgi (tata ibadah) kegerejaan, Monteiro membedah ritual ini.

Sejak Arndt hingga Monteiro, belum terdapat kajian-kajian yang secara spesifik dan intens menghubungkan budaya Lamaholot dan kohesi sosial terkhusus di kalangan masyarakat beragama Islam dan Katolik di Flores Timur. Penelitian ini hendak membuka ruang kajian tentang perjumpaan antara agama leluhur Lamaholot dan agama dunia (Islam dan Katolik) di Flores Timur Nusa Tenggara Timur dan menarik relevansinya terhadap upaya menciptakan kohesi sosial terkhusus di kalangan Katolik dan Muslim di Flores Timur. Dengan demikian, dalam pandangan peneliti, terdapat sejumlah hal baru yang membedakan kajian-kajian tersebut dengan kajian ini. Di antaranya, ritus Lamaholot merupakan sarana atau wadah pelestarian, pengembangan, transmisi, reproduksi sistem pengetahuan dan sistem nilai dalam dan bagi komunitas Lamaholot (komunitas Katolik dan Islam Flores Timur). Berkat pengetahuan dan nilai tersebut, komunitas Lamaholot yang demikian (komunitas pengemban ritus) menghadirkan dirinya sebagai komunitas moral (komunitas yang hidup dengan tata relasi: Tuhan, Manusia dan Alam Semesta). Pada akhirnya, ritus memberikan prinsip-prinsip bagi komunitas moral sekaligus merangsang komitmen pada prinsip-prinsip itu. Penciptaan masyarakat yang kohesif adalah bagian dari prinsip dan komitmen tersebut.

Kajian ini berkaitan erat dengan kajian tentang sistem simbol dalam budaya dan agama. Kajian tentang relasi budaya dan agama telah banyak dilakukan. Sejumlah di antaranya dapat disebutkan sebagai berikut: Catharine Knight meneliti tentang simbol binatang beruang dalam cerita rakyat masyarakat tradisional Jepang, terutama masyarakat yang menghuni dan bertani di daerah dataran tinggi. Bagi masyarakat Jepang, beruang merupakan simbol dari logika relasional antara masyarakat dataran tinggi dengan Dewa Gunung (Yama) yang dipercaya sebagai pelindung pertanian masyarakat dataran tinggi Jepang. Rasa hormat untuk beruang dan keyakinan tentang

hubungannya dengan Dewa Gunung dan tokoh agama mereka melebihi signifikansi ekonomi dari penghormatan tersebut. Mereka menganggap beruang sebagai ‘yang suci’ dan hal itu memungkinkan mereka untuk mengakrabi siklus hidup dan perilaku hidup binatang beruang.⁹

Simon John memaparkan simbol-simbol yang digunakan dalam ritual Kaniyan, sebuah komunitas suku di distrik Tirunelveli Tamil Nadu, India Selatan. Simbol-simbol itu menyata dalam wujud musik, tarian, nyanyian dan narasi-narasi. Mitos asal masyarakat Kaniyan mengatakan bahwa Kaniyan diciptakan oleh Tuhan Thirumal dari lonceng gelang kaki Parvathi.¹⁰

Melalui analisis atas cerita-cerita rakyat Vietnam, Tran Quynh Ngoc Bui mengeksplorasi kehidupan sosial masyarakat Vietnam dengan memusatkan perhatian pada kisah tentang kohesi sosial masyarakat Vietnam yang dalam berbagai kelompok etnis dan masing-masing kelompok memiliki institusi sosial, hubungan komunal, dan adat istiadat tradisionalnya sendiri. Meski hidup dalam kelompok-kelompok etnis namun masyarakat Vietnam terkohesi dalam sebuah kontrak sosial yang mengekspresikan kohesi sosial mereka yakni kesatuan model dalam membangun relasi antara mereka yang hidup dengan para leluhur yang telah menghuni ‘dunia lain’ melalui ritual-ritual adat-istiadat mereka. Ekspresi kebersatuan itu dinyatakan dalam festival tahunan *Tết Thanh Minh* pada setiap musim semi. Festival ini dipandang sebagai media yang melanggengkan kontrak sosial antara yang hidup dan yang mati.¹¹

Nurit Bird-David meneliti tentang kehidupan sosial masyarakat tradisional yang tinggal di hutan Nilgiri-Wynaad yang menganggap diri mereka sebagai *sonta* (diterjemahkan sebagai *saudara yang hidup*

⁹ Catherine Knight, “The Moon Bear as a Symbol of *Yamma*-Its Significance in The Folklore of Upland Hunting in Japan”, *ASIAN ETHNOLOGY* 67, no. 1, (2008): 90-91.

¹⁰ S. Simon John, “Kaniyan: Ritual Performers of Tamil Nadu South India”, *ASIAN ETHNOLOGY* 67, no. 1, (2008): 123-135.

¹¹ Tran Quynh Ngoc Bui, “The Social Contract and Symbolic Structure in Three Vietnamese Tales of The “Last Born”, *ASIAN ETHNOLOGY* 69, no. 2, (2010): 294-295.

bersama). Pada mulanya penyebutan ini hanya diperuntukkan bagi mereka yang sesaudara dalam satu suku atau kelompok. Namun, dalam perkembangannya penggunaannya meluas kepada mereka yang tidak hanya sesaudara atau sekelompok. Mereka yang tidak sedarah disapa juga dengan sebutan *sona* dengan pengertian bahwa orang itu adalah bagian dari mereka. *Sona* dalam konteks kedua berarti *salah satu dari kami*. Inilah sebuah model persekutuan hidup sosial yang melampaui egosentrisme (aku dan engkau melebur menjadi kami).¹²

Karen Kahn memeriksa etnisitas sebagai sistem simbolik yang memberikan makna bagi mereka yang mengidentifikasi diri dengan kelompok tertentu. Unsur-unsur kehidupan sosial yang paling sering menjadi simbol identitas etnik adalah lembaga keluarga sebagai satu ikatan kekerabatan dan komunitas agama. Bagi Kahn, lembaga-lembaga ini menjadi simbol identitas kemunculan komunitas etnis dan gerakan nasional.¹³

Yuliya Vorotilova meneliti simbol-simbol *adinkra* Afrika dan maknanya untuk memahami budaya dan cara hidup orang-orang Ashanti, yang tinggal di bagian selatan Ghana. Simbol-simbol itu merupakan terjemahan pemikiran mereka yang mengekspresikan dan melambangkan nilai-nilai dan keyakinan yang terjadi dan hidup di antara mereka. *Adinkra* adalah kain tradisional yang diproduksi oleh orang-orang Ashanti di Ghana, terutama di desa Ntonso. Setiap simbol *adinkra* memiliki nama sendiri dan memiliki arti besar berdasarkan nilai-nilai yang dapat dianggap sebagai nilai-nilai universal manusia seperti: keluarga, integritas, toleransi dan harmoni.¹⁴ Vorotilova juga menyelidik praktek magik dalam simbol tradisional Afrika. Simbol dan tanda-tanda ditemukan dalam benda-benda seperti tembikar,

¹² Nurit Bird-David, "The Social Life of an Ethnonym", *ASIAN ETHNOLOGY* 73, no. 1-2, (2014): 140-141.

¹³ Karen Kahn, "Land, Language and Community: A Symbolic Analysis of Welsh Nationalism", *MICHIGAN, Discussion in Anthropology*, <http://hdl.handle.net/2027/spo.:11-32>.

¹⁴ Yuliya Vorotilova, "The Code of Africa: *Adinkra*, The Code of Africa: *Adinkra*", *CAES*, no. 2 (Mei 2018): 35-39.

tekstil, kayu berukir atau dicat, karya-karya kulit, perhiasan, jimat, dan tato. Simbol ini diberi bentuk dan makna baru.¹⁵

Dominic Okure membahas *zangbeto* sebagai komponen integral dari budaya Ogu dengan berbagai simbol yang berfungsi sebagai agen kontrol informal yang efektif. Kontrol sosial dianggap sebagai proses dan mekanisme yang ditempatkan di dalam masyarakat untuk mengatur perilaku dengan maksud untuk memoderasi pelanggaran dari aturan yang ditetapkan. *Zangbeto* muncul dari kebutuhan akan keamanan dan perlindungan dari kekuatan-kekuatan fisik dan spiritual. *Zangbeto* berfungsi sebagai agen sosialisasi melalui komunikasi dan pencegahan kejahatan vigilantisme. *Zangbeto* menjembatani perdamaian melalui mediasi dan menyelesaikan masalah konflik di antara para pihak.¹⁶

Sejumlah peneliti dari Indonesia juga memberi perhatian pada kajian-kajian yang bernuansa simbolisme. Selain berbasis budaya dan agama, kajian-kajian itu menarik hubungan antara ritual, nilai dan aktivitas agama dan budaya dengan fenomena-fenomena sosial pada umumnya.

V. Irmayanti M. Budianto meneliti simbol-simbol dalam ritual *wiwahan* atau upacara perkawinan adat dalam tradisi Jawa yang terdiri dari serangkaian upacara inti yakni *majang tarub*, *siraman*, *panggih* dan *resepsi*. Dalam pandangan masyarakat Jawa, *wiwahan* memiliki keterkaitan erat dengan siklus kehidupan manusia yakni lahir, menikah dan meninggal dan kehidupan itu dipandang sebagai sakral sehingga perlu ditandai dengan upacara tertentu yang berwujud tindakan simbolis dan menyertakan pula benda-benda simbolis. Bagi Irmayanti, simbolisme dalam *wiwahan* dengan rangkaian upacara dan simbol-simbolnya tidak sekedar menandakan adanya perhelatan pernikahan melainkan sebuah ritual yang berisikan permohonan keselamatan kepada Allah dan pembersihan batin setiap mereka yang akan melangsungkan pernikahan dan yang terlibat di dalamnya agar

¹⁵ Yuliya Vorotilova, "Magic in African Art", *CAES*, no. 3 (Agustus 2018): 32-35.

¹⁶ Dominic Okure, "Symbolism and Social Control of *Zangbeto* among The Ogu of Southwestern Nigeria", *CAES* 2, no. 2 (Juni 2016): 10-27.

pelaksanaan *wiwahan* dapat berlangsung sesuai tataran kosmos dan kehidupan yang akan dijalani selanjutnya.¹⁷

Hampir senada dengan itu, Ahmad Isnaeni dan Kiki Muhamad Hakiki meneliti upacara adat perkawinan bercorak Islam dalam budaya masyarakat Lampung terkhusus pada simbol-simbol Islam dan adat yang dihadirkan dalam upacara perkawinan. Keduanya menemukan bahwa Islam sungguh mewarnai budaya lokal dengan tetap mempertahankan identitas budaya Lampung. Kehadiran Islam memperkaya khasanah budaya serentak mengkohesikan nilai-nilai sosial budayanya.¹⁸

Dengan pendekatan hermeneutika, Sri Wahyu Sarjanawati melukiskan makna pada simbol-simbol yang terdapat pada candi Sewu dan candi Polosan, terutama pada penempatan arca Dwarapala pada pintu masuk candi. Sri Wahyu menemukan bahwa penempatan arca Dwarapala melambangkan relasi antara dunia dunia atas dan dunia bawah. Kehadiran arca ini bermuara pada keselamatan penganutnya yakni penghindaran dari pengaruh roh-roh jahat.¹⁹

Dengan memilih objek studi pada tempat ibadat seperti yang dikaji Sri Wahyu Sarjanawati yang memusatkan perhatian pada candi, Ika Maratur Sholikhah, Dian Adiarti dan Asrofin Nur Kholifah memilih masjid sebagai objek studinya. Ketiganya meneliti masjid Saka Tunggal Baitussalam sebagai warisan budaya Banyumas dan membaca makna dan pesan dari simbol-simbol yang terdapat di masjid ini. Mereka melukiskan bahwa simbol-simbol yang terdapat pada masjid ini mengungkapkan filsafat Islam dan filsafat Jawa. Pada hakekatnya simbol-simbol itu melukiskan tentang aktivitas spiritual masyarakatnya. Salah satu temuan penting mereka adalah kekuatan

¹⁷ V. Irmayanti M. Budiarto, “Realitas dalam Simbol “Wiwaha” atau Simbol “Wiwaha” dalam Realitas. Suatu Refleksi Terhadap Tradisi Jawa”, *WACANA* 1, no. 1, (1999): 119-132.

¹⁸ Ahmad Isnaeni dan Kiki Muhamad, “Simbol Islam dan Adat dalam Perkawinan Adat Lampung Pepadun”, *KALAM* 10 (1), (2017): 193-222.

¹⁹ Rr. Sri Wahyu Sarjanawati, “Arca Dwarapala pada Candi-Candi Budha di Jawa Tengah”, *PARAMITA* 20, no. 2, (Juli 2010): 158-168.

persatuan komunitas lokal dalam mengembangkan perabadian Islam berbasis kearifan lokal melalui proses akulturasi.²⁰

Sirajun Nasihin yang meneliti simbol-simbol dalam budaya Sasak Lombok Nusa Tenggara Barat menemukan bahwa barang-barang tertentu dalam masyarakat tradisional Sasak memiliki makna simbolis dalam membangun relasi dengan Allah, manusia dan alam semesta. Sebuah alat yang disebut dengan nama *Gaman* atau *Gegaman* yang memiliki sejumlah variasi nama dan bentuk, memiliki posisi strategis bagi kehidupan manusia dalam relasinya dengan Allah, manusia dan alam semesta. Kajian ini bermuara pada penemuan bahwa melalui *Gaman*, masyarakat tradisional Sasak mengenal Allah dan pengenalan itu bermula dari pengenalan akan diri sendiri. Di sini nampak bahwa simbol budaya menjadi wahana perwujudan identitas keagamaan.²¹

Dengan mengambil objek studi pada benda budaya sebagai hasil karya seni seperti yang telah ditonjolkan oleh Sirajun di atas, Cahyono, Hanggoro dan Bisri mengkaji tentang tanda dan makna teks dalam seni pertunjukkan Barongsai di Semarang. Ketiganya melihat bahwa Barongsai dan pertunjukannya merupakan sebuah simbolisme tentang relasi-relasi kemanusiaan dan keilahian. Bagi ketiganya, pertunjukkan Barongsai yang adalah bagian dari upacara ritual imlek membahasakan relasi tridimensi yang diciptakan masyarakat pendukungnya. Tiga makna dimensi relasi yang terkandung dalam pertunjukkan Barongsai adalah makna relasi antara manusia dengan yang ilahi, manusia sekarang dengan leluhur dan sesama, serta manusia dan alam semestanya.²²

²⁰ Ika Maratur Sholikhah, Dian Adiarti dan Asrofin Nur Kholifah, "Local Wisdom Reflected in The Symbols in Masjid Saka Tunggal Banyumas", *IBDA: Jurnal Kebudayaan Islam* 15, no. 1, (Mei 2017): 166-177.

²¹ Sirajun Nasihin, "Makrifat Sasak. Memahami Konsep Mengenal Diri dalam Simbol Budaya Sasak", *JURNAL STUDI AGAMA DAN MASYARAKAT* 14, no. 2, (Desember 2018): 90-99.

²² Agus Cahyono, Bintang Hanggoro P. dan M. Hasan Bisri, "Tanda dan Makna Teks Pertunjukkan Barongsai", *MUDRA: Jurnal Seni Budaya* 31, no. 1 (Pebruari 2016): 21-35.

Dari sudut pandang filsafat, Nurhadi Siswanto menelisik metafisika simbol dalam keris Jawa.²³ Siswanto menemukan tiga hal penting. Pertama, bagi golongan umum (masyarakat umum), keris Jawa mengandung makna vertikal-transendental (hal-hal yang mengatasi objektivitas). Kedua, bagi golongan khusus (kaum intelektual), simbolisasi keris Jawa mengandung dua dimensi yakni vertikal-transendental dan horizontal-imanen (hal-hal yang terbatas pada sisi kemanusiaan). Ketiga, bagi golongan baru yang menganggap keris sebagai benda seni, simbolisasi keris Jawa lebih mengandung dimensi horizontal-imanen.

Simbol telah menjadi bagian penting dalam peradaban manusia. Melalui simbol manusia mengungkapkan cara pandanginya atau apa yang dipikirkannya tentang realitas kehidupan yang mengitarinya. Melalui simbol juga manusia mengungkapkan model-model relasinya dengan realitas yang berada di luar dirinya, yakni dengan Tuhan, sesama manusia dan alam semesta. Hal yang membedakan kajian-kajian di atas dengan penelitian ini adalah kajian atas simbol-simbol dalam agama leluhur dan budaya Lamaholot Flores Timur dan menganalisis relevansinya terhadap pengembangan kohesi sosial masyarakat beragama di Flores Timur.

Kajian atas ritus-ritus dalam agama leluhur dan budaya Lamaholot ini berkaitan secara erat dengan ritus-ritus sebagai simbol. Kajian yang memfokuskan perhatian pada ritus sebagai simbol telah dilakukan oleh para peneliti. Victor Turner meneliti setiap barang, gerak-gerik, nyanyian atau doa, tempat dan waktu yang digunakan dalam ritual suku bangsa Ndembu. Ia melihat bahwa kehadiran barang, gerak-gerik, nyanyian atau doa, tempat dan waktu menyimbolkan sesuatu yang lain. Baginya, semuanya mewakili sesuatu 'yang lain' yang lebih dari barang, gerak-gerik, nyanyian atau doa, tempat dan waktu yang tampak dalam ritual Ndembu, yakni penciptaan keteraturan relasi sosial antarmasyarakat Ndembu. Dalam kajiannya terhadap ritus yang dijalankan oleh Ndembu, Turner melihat peranan simbol sebagai salah satu perekat relasi sosial antara manusia

²³ Nurhadi Siswanto, "Metafisika Simbol Keris Jawa", *JURNAL FILSAFAT* 22, no. 1, (April 2012): 69-89.

yang satu dengan manusia yang lain dalam membangun kehidupan bersama. Karenanya, ia memandang simbol sebagai bagian dari sistem pengaturan kehidupan sosial.²⁴

Menurut Turner, ritus merupakan tindakan manusia yang memiliki rujukan pada kepercayaan terhadap makhluk dan kekuasaan mistik²⁵ dan mengandung simbol otoritas adikodrati. Simbol itu nyata dalam bentuk benda, aktivitas, kata, hubungan, peristiwa, isyarat tubuh atau unit spasial.²⁶ Bagi Turner, simbol berfungsi sebagai pemicu, di dalam proses-proses yang bisa diamati, mampu memancing aksi sosial, memperkuat norma sosial dan menyelesaikan konflik.

Turner melihat bahwa ritual bahkan mengambil atau mengisi kekosongan peran-peran kontroling yang efektif atas masyarakat. Pada umumnya, peran tersebut dilakukan oleh otoritas politis atau ikatan kekerabatan. Mereka bertindak untuk mengingatkan para partisipan akan nilai-nilai utama yang dimiliki masyarakat. Bahkan peran kontroling dan peringatan-peringatan tak terbebaskan dari proses-proses yang penuh emosi dan konflik-konflik. Di dalam prosesnya, sebuah simbol bisa menghadirkan realitas dan kebutuhan alami dan keinginan sosial. Turner menyebutkan bahwa pada titik ini simbol mewakili dan menyatukan apa yang wajib dan apa yang diinginkan yakni sebuah persatuan intim yang material dengan yang moral.²⁷

²⁴ Victor Turner, *The Ritual Process* (New York: Cornell University, 1977), 171 dan 177. Dalam karya ini, Victor Turner memaparkan hasil penelitiannya tentang ritual Ndembu di Zambia. Hasil kajian itu dikembangkanlah sebuah konsep yang dikenal dengan nama 'komunitas'. Turner menegaskan bahwa di luar struktur sosial masyarakat, mutlak terjadi hubungan-hubungan antarmanusia. Turner pun menunjukkan bahwa analisis atas perilaku ritual dan simbol-simbol dalam ritual dapat digunakan sebagai kunci untuk memahami proses dan struktur sosial masyarakat serta fenomena sosial yang terjadi di dalam masyarakat.

²⁵ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 19.

²⁶ Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Process among The Ndembu of Zambia* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 2.

²⁷ Victor Turner, *The Forest of Symbols*, 54.

Mengapa simbol bisa mengambil peran dan posisi sedemikian? Menurut Turner²⁸, peran demikian dapat diambil karena simbol memadatkan asosiasi-asosiasi yang berbeda ke dalam sebuah benda dan menghadirkan makna-makna yang tampaknya berlainan yang berjaln erat menjadi satu melalui ciri-ciri yang analog atau melalui asosiasi fakta atau pikiran. Pada saat yang bersamaan, simbol menggabungkan dua kutub pemaknaan yang berbeda (ideologis atau normatif), serumpun makna merujuk pada tatanan moral dan sosial, kepada prinsip-prinsip luas organisasi sosial. Sementara di kutub sensoris atau orektik, fenomena dan proses alam atau fisiologis direpresentasikan sehingga membangkitkan hasrat dan perasaan di tingkat yang lebih dasar. Oleh karena itu, dalam ritual suku Ndembu bersama Nkula, sebuah ‘ritual penderitaan’ yang berkaitan dengan masalah reproduksi atau menstruasi para pasien perempuan, bagian-bagian dari pohon mukula pun digunakan. Pohon ini mengeluarkan getah merah, yang disebut ‘darah mukula’ oleh suku Ndembu. Di dalam konteks ritual, ‘darah’ ini merujuk pada kutub orektik persalinan bayi sekaligus kutub *normative matrilini* (silsilah nasab dari ibu).²⁹

Bagi Turner, simbol ‘bekerja’ bukan karena maknanya yang satu dimensi, atau bisa dirapal secara akurat. Pekerjaan simbol menjadi bermakna karena ‘multivokalitasnya’. Yang dimaksud dengan multivokalitas adalah nilai-nilai unggul ambiguitas di dalam konteks ritual yang diperlihatkan melalui kekayaan asosiatif, terutama ketika tatanan sosial sedang berada dalam konteks perpecahan.³⁰ Menurut peneliti, salah satu hal yang mendorong lahirnya multivokalitas ialah apa yang disebut Duncan sebagai *significant symbols* yakni isyarat yang menstimulus dan membangkitkan sebuah makna dalam diri seseorang dan makna yang sama distimulus dan

²⁸ Victor Turner, *The Forest of Symbols*, 28-29, 50-55.

²⁹ Victor Turner, *The Drums of Affliction*, 52-88.

³⁰ Simon Coleman, “Perkembangan Mutakhir dalam Antropologi Agama” dalam *Sosiologi Agama*, ed. Bryan S. Turner, terj. Daryanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 193.

dibangkitkan dalam diri orang lain.³¹ Ketika isyarat atau signal itu diproduksi secara komunal maka di sana nampak kekayaan asosiatif dari simbol-simbol yang dihadirkan dalam komunitas-komunitas masyarakat. Duncan menyebut bahwa simbol tidak bersifat pribadi dan subjektif. Sesuatu disimbolkan dalam sesuatu yang lain dan sesuatu yang lain itu dipahami dan digunakan secara bersama.

Ritus simbolik sebagai salah satu bagian dari agama, demikian Nurcholis Madjid, merupakan medium ekspresi keagamaan yang paling penting. Menurut Madjid, tujuan esensial dan primordial dari semua ritus adalah komunikasi dengan Kenyataan Tertinggi (Tuhan), misalnya melalui kalimat-kalimat ritual seperti dzikir dan salawat yang memiliki makna simbolik dan yang merupakan kekuatan simbol untuk mewujudkan dalam batin kesadaran kesinambungan dengan Kenyataan Tertinggi tersebut.³²

Pada hakekatnya, ritus-ritus masyarakat Lamaholot merupakan ritus-ritus simbolik sebagai hasil ciptaan bersama masyarakat Lamaholot sebagai bentuk pengungkapan relasi tridimensi masyarakat dengan Tuhan, alam dan manusia. Melalui ritus-ritus dan materi (benda-benda) yang dilibatkan di dalamnya terungkap cara pandang dan struktur masyarakat Lamaholot tentang realitas fisik (alam dan manusia) dan realitas metafisik (Tuhan dan leluhur) yang dipercayai melingkupi seluruh alam semesta serta idealisme kohesivitas di antaranya.

Idealisme tentang kohesivitas masyarakat yang plural telah menjadi perhatian sejumlah peneliti. Pada abad 19, gagasan tentang kohesi sosial dan tatanan sosial menjadi fokus perhatian dalam bidang ilmu sosiologi. Karl Marx memunculkan gagasan tentang pembagian kerja, Herbert Spencer membahas tentang evolusi sosial dan Emile Durkheim menggagaskan teori tentang pembangunan sosial. Talcott

³¹ Hugh Dalziel Duncan, *Symbols in Society* (New York: Oxford University Press, 1968), 4 dan 44.

³² Nurcholis Madjid, *Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer, serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial-Politik Nasional Kontemporer* (Jakarta: Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia-PMB-LIPI, 1999), 30-31.

Parsons mengembangkan gagasan Durkheim tentang integrasi masyarakat sebagai sistem norma yang mengambil bentuk dalam budaya sipil dan politik. Pada umumnya, gagasan Durkheim dikenal sebagai teori harmoni. Menurutnya, hal yang paling dominan dalam masyarakat skala kecil yang terintegrasi secara terpadu adalah peran dan fungsi aktor sosial dan setiap anggota masyarakat. Peran dan fungsi yang dijalankan secara teratur akan menciptakan harmoni atau kohesi sosial masyarakat.³³

Green, Preston dan Janmaat menulis bahwa istilah kohesi sosial merujuk pada kondisi masyarakat yang relatif harmonis dan indikator kondisi tersebut antara lain rendahnya tingkat kejahatan dan tingginya tingkat kepercayaan antara individu dan masyarakat yang dibangun atas dasar kepercayaan satu terhadap yang lain.³⁴ Jika diperluas, maka kondisi masyarakat yang relatif harmonis mencakup pula masyarakat yang memiliki tingkat toleransi yang tinggi. Kondisi ini dipandang sebagai prasyarat untuk menciptakan dan membangun kerja sama antarindividu dan individu dengan masyarakat.

Sejalan dengan gagasan tersebut, menurut Jensen, istilah kohesi sosial digunakan untuk menggambarkan proses pelibatan komitmen, keinginan dan kemampuan untuk hidup bersama dalam situasi yang harmonis. Namun, dalam pandangan Jensen, proses ini menemui hasilnya ketika tidak banyak orang dilibatkan dan tidak banyak nilai yang masuk di dalamnya. Menurutnya, alasan utamanya adalah ketika banyak ikatan manusia yang terlibat dan banyak nilai yang saling bersesuaian dapat menyebabkan stagnasi dan menciptakan komunitas yang bersifat tertutup.³⁵ Di sisi lain, menurut Maxwell (seperti yang dikutip Green, dkk), kohesi sosial melibatkan pembangunan berbagai

³³ Ian Gough dan Gunnar Olofsson, 'Introduction: New Thinking on Exclusion and Integration' dalam *Capitalism and Social Cohesion: Essays on Exclusion and Integration*, I. Gough and G. Olofsson (Basingstoke: Macmillan/Palgrave Macmillan, 1999), 1-4.

³⁴ Andy Green, John Preston dan Jan Germen Janmaat, *Education, Equality and Social Cohesion A Comparative Analysis* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 4.

³⁵ Jane Jensen, *Mapping Social Cohesion: The State of Canadian Research* (Ottawa: Canadian Policy Research Networks Inc., 1998), 1.

nilai dan komunitas. Baginya, pelibatan ini pada umumnya memungkinkan orang untuk memiliki rasa bahwa mereka terlibat dalam usaha bersama, menghadapi tantangan bersama dan perasaan bersama bahwa mereka adalah anggota dari komunitas yang sama.³⁶

Dari perspektif dialog antariman dan dialog antargama, salah satu tujuan akhir dari keterlibatan sosial masyarakat adalah terwujudnya kerukunan hidup beragama. Dari perspektif budaya, penciptaan kohesivitas masyarakat dan kerukunan hidup beragama dimungkinkan pula oleh hadirnya kearifan-kearifan lokal. Stella Aleida Hutagalung melalui penelitiannya berjudul *Muslim-Christian Relations in Kupang: Negotiating Space and Maintaining Peace* (2016) menemukan inisiatif praktis yang dibangun oleh komunitas Kristen dan Muslim di Kota Kupang NTT sebagai jalan membangun keharmonisan. Inisiatif tersebut antara lain kerja sama dalam pelbagai acara pada hari raya keagamaan dan partisipasi aktif masyarakat dalam ritual siklus hidup seperti perkawinan dan kematian.

Joko Tri Haryanto dalam penelitiannya di Komunitas Tengger Malang Jatim mengungkapkan bahwa kearifan lokal memiliki peranan dalam membangun kerukunan hidup beragama di Desa Ngadas yang multiagama (Buddha, Islam, Kristen, Hindu). Ditemukan bahwa tradisi dan norma adat seperti tradisi *gentenan* (saling bergantian) untuk membantu kegiatan hajatan sesama warga, *sayan* (undangan hajatan), *genten cecelukan* atau *gentenan nedha* (bergantian mengundang makan), *ngelayat* atau *salawatan* (membantu tetangga yang kena musibah) merupakan unsur-unsur pembangun kerukunan dan keharmonisan beragama. Filosofi dasarnya ialah setiap orang membutuhkan bantuan orang lain dan orang lain pun harus bersedia membantu yang lain. Kenyataan ini menunjukkan keterjalinan relasi baik antar umat beragama meskipun terdapat perbedaan di antaranya.

³⁶ Green, Preston dan Janmaat, *Education, Equality and Social Cohesion*, 4.

Tradisi lokal mengokohkan kohesi sosial dan bermuara pada kerukunan hidup beragama.³⁷

Penelitian senada dilakukan pula oleh Ah. Zakki Fuad. Melalui penelitiannya yang berjudul *Peace Building Berbasis Kearifan Lokal pada Masyarakat Plural* dipaparkan kearifan lokal masyarakat desa Balun yang berperan membangun kerukunan hidup beragama. Fuad menemukan signifikansi kearifan lokal sebagai determinan dalam pembentukan budaya damai. *Local wisdom* yang dimaksudkan adalah perasaan persaudaraan, kebersamaan, penghargaan, penghormatan ketika menjumpai sesama yang sedang berbahagia. Kearifan lokal ini terwujud dalam relasi sosial masyarakat plural, sebuah relasi yang menembus batas perbedaan agama.³⁸

Azyumardi Azra melalui penelitiannya tentang *Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan* menegaskan bahwa pada dasarnya agama memberikan konsepsi melalui simbol dan ambiguitas terhadap realitas yang didasarkan pada otoritas ketuhanan. Akan tetapi hal tersebut tidak sepenuhnya dapat dipahami manusia, terlebih dalam kaitannya dengan dunia mistik dan supranatural.³⁹

Dalam kaitan dengan tradisi lokal dan agama, Chairunnisa Ahsana AS melalui penelitiannya menegaskan bahwa pada dasarnya agama dan budaya lokal yang tumbuh dan berkembang pada suatu daerah mengalami perjumpaan yang tumpang-tindih. Namun, ditemui bahwa agama khususnya Islam selalu tampak lebih kuat, meskipun kepercayaan terhadap unsur animisme dan dinamisme telah terlebih dahulu mewarnai kepercayaan masyarakat, sebelum agama impor seperti Hindu, Budha, serta Islam masuk ke tanah Aceh. Ditegaskan pula bahwa agama apapun pada umumnya dan khususnya Islam,

³⁷ Joko Tri Haryanto, “Kearifan Lokal Pendukung Kerukunan Beragama pada Komunitas Tengger Malang Jatim”, *JURNAL ANALISA* 21, no. 2, (Desember 2014): 212.

³⁸ Ah. Zakki Fuad, “Peace Building Berbasis Kearifan Lokal pada Masyarakat Plural”, *IBDA’ Jurnal Kebudayaan Islam* 14, no. 1, (Januari-Juni 2016): 11.

³⁹ Azyumardi Azra, “Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan,” dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya Nusantara*, ed. Aswwab Mahasin (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), 169.

selalu dipandang sebagai sesuatu yang relative dalam arti telah mempengaruhi pola kepercayaan yang telah ada melalui proses akulturasi dengan kebudayaan lokal.⁴⁰

Mila dan Kolambani yang melakukan penelitian di Desa Watu Asa Sumba Tengah NTT menegaskan bahwa kearifan-kearifan lokal yang dihidupi masyarakat di sana merupakan unsur penjaga toleransi dan kerukunan komunitas umat tiga agama yakni Kristen, Muslim dan Merapu. Temuan ini mengedepankan gagasan bahwa nilai-nilai kearifan lokal masyarakat Watu Asa merupakan kontra-narasi terhadap ideologi-ideologi intoleransi.⁴¹ Ramdhani, dkk menemukan juga bahwa kearifan lokal masyarakat Klungkung di Bali mempengaruhi interdependensi antara komunitas Muslim dan mayoritas umat Hindu di Bali. Kearifan lokal yang dihidupi dua komunitas agama yang berbeda ini menyatukan secara harmonis umat beragamanya.⁴²

Amany Lubis yang fokus dan lokus penelitiannya pada budaya masyarakat Yogyakarta melalui kajiannya tentang resepsi agama dalam budaya di Yogyakarta. Melalui kajiannya tersebut, Lubis hendak mengetahui tingkat adaptasi antara agama dan budaya melalui sistem-sistem kepercayaan etnik. Menurutnya, memahami dan mendalami proses resepsi agama dalam budaya merupakan peluang menuju terciptanya toleransi antarumat beragama. Lubis menunjukkan upacara adat bagi masyarakat Jawa merupakan pencerminan dari segala perencanaan, tindakan dan perbuatan yang

⁴⁰ Chairunnisa Ahsana AS, *Antara Tradisi dan Agama: Telaah Naskah Azimat Aceh* (Banda Aceh: PT. Bambu Kuning Utama, 2019), 147.

⁴¹ Suryaningsi Mila dan Solfina Lija Kolambani, "Religious Harmony and Tolerance in Disruption Era: A Study of Local Wisdom in Watu Asa of Central Sumba", *WALISONGO, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 28, no. 2, (2020): 171-194.

⁴² Fajri Zulia Ramdhani, Busro Busro dan Abdul Wasik, "The Hindu-Muslim Interdependence: A Study of Balinese Local Wisdom", *WALISONGO, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 28, no. 2, (2020): 195-218.

telah diatur tata laksananya berdasarkan tata nilai luhur demi memperoleh keselamatan lahir dan batin.⁴³

Terdapat lima point penting terkait kajian-kajian pustaka ini yakni Lamaholot Flores Timur, simbol dalam budaya dan agama, ritus sebagai simbol, kohesi sosial dan kearifan lokal dan kerukunan beragama. Posisi penelitian ini yang membedakannya dengan penelitian-penelitian di atas adalah hubungan antara budaya Lamaholot dan kohesi sosial di kalangan masyarakat beragama Islam dan Katolik di Flores Timur. Spesifikasi inilah yang hendak digali oleh peneliti melalui kajian ini. Dengan posisi demikian, penelitian ini memberikan sumbangan bagi diskursus dialog antariman dan antaragama dengan membahas modal sosial dan peran agama leluhur yang dimiliki masyarakat Lamaholot yang selama ini lepas dari perhatian para penggiat dialog antariman dan dialog antaragama.

1.5. Landasan teori

Kajian ini akan dilalui dalam bingkai teori fungsionalisme struktural.⁴⁴ Fungsionalisme struktural menafsirkan masyarakat sebagai sebuah struktur yang memiliki bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain. Teori ini memandang masyarakat secara holistik berkaitan dengan fungsi-fungsi elemen masyarakat seperti norma, adat, tradisi dan institusi yang dimiliki dan ada di dalam masyarakat. Fungsi tersebut mengarah kepada sebuah sistem yang stabil dan kohesif.

Pada umumnya disebutkan tiga tokoh penting sebagai pencetus aliran pemikiran ini yakni August Comte, Emile Durkheim dan Herbert Spencer. Pemikiran fungsionalisme structural dipengaruhi oleh perspektif biologis yang memandang masyarakat sebagai organisme biologis yang terdiri atas organ-organ yang saling memiliki ketergantungan satu dengan yang lain. Relasi ketergantungan itu

⁴³Amany Lubis, "Resepsi Agama dalam Budaya di Yogyakarta", *HARMONI: Jurnal Multikultural dan Multireligius* 10, no. 4, (Oktober-Desember 2011): 850-851.

⁴⁴ Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology* (New York: Cambridge University Press, 2004), 61.

menjadi sebuah syarat mutlak bagi keberlangsungan dan kebertahanan hidup organisme tersebut.⁴⁵ Comte memulainya dengan analogi organismiknya dan dikembangkan oleh Spencer yang membandingkan dan mencari kesamaan antara masyarakat dengan organisme. Menurut Durkheim (yang pemikirannya akan digunakan peneliti dalam membaca data-data lapangan), masyarakat merupakan sebuah kesatuan yang di dalamnya terdapat bagian-bagian yang dibeda-bedakan satu dengan yang lain tetapi memiliki ketergantungan satu dengan yang lainnya. Setiap bagian memiliki fungsi-fungsinya yang berbeda. Fungsi-fungsi yang berlainan itu tidak membuat sistem menjadi khaos melainkan membuat sistem menjadi seimbang. Bagian-bagian saling interdependensi dan berkarakter fungsional. Karenanya, jika ada bagian yang tidak berfungsi maka akan merusak keseimbangan sistem.

Durkheim melihat bahwa konsep totemisme dan ritual-ritual yang menyertainya dalam masyarakat Arunta di Australia merupakan jalan atau sarana untuk menciptakan keseimbangan dalam masyarakat.⁴⁶ Atau dengan kata lain, ritual-ritual totemisme merupakan pencipta kohesi sosial masyarakat Arunta. Jika ditempatkan dalam pemikiran Turner, maka dapat dikatakan bahwa sebagai sebuah gudang simbol, ritual-ritual mampu memancing aksi sosial, memperkuat norma sosial dan menyelesaikan konflik.

Melalui ritus-ritusnya, masyarakat Lamaholot mengabstraskan dimensi-dimensi kehidupan dalam jalinan relasional dengan dunia metafisik (*Lera Wulan Tanah Ekan* dan leluhur) di satu sisi dan dengan dunia fisik (manusia dan alam semesta) pada sisi yang lain. Selain dinyatakan dalam ritus-ritus, abstraksi tersebut mewujud pula dalam bentuk lain seperti benda-benda, doa, ungkapan, nyanyian dan tarian. Melalui abstraksi dan bentuk-bentuk tersebut, masyarakat Lamaholot membayangkan dan sekaligus menghadirkan realitas

⁴⁵ Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, 62.

⁴⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen L. Fields (New York: Free Press, 1995), 85-90.

metafisik yang tak terjangkau oleh indra.⁴⁷ Dengan kata lain melalui simbol, apa yang dibayangkan sebagai yang suci dan metafisik memperoleh wujudnya. Dengan demikian, simbol membantu meningkatkan kepercayaan para penciptanya terhadap realitas metafisik dan suci tersebut. untuk menambah kekuatan.⁴⁸

Symbolisme dalam ritus-ritus Lamaholot berhubungan erat dengan pandangan mereka terhadap *Lera Wulan Tanah Ekan* (Tuhan). Tuhan disimbolkan sebagai matahari, bulan dan bumi. Jika merujuk pada Durkheim, simbolisme *Lera Wulan Tanah Ekan* berkaitan erat dengan pandangan masyarakat Arunta Australia tentang totemisme yang memandang binatang dan tumbuhan sebagai yang sakral dan menjadi representasi dari suku (klan). Apabila alur pemikirannya demikian, maka dapat dikatakan suku atau klan dapat dipandang pula sebagai yang sakral. Sementara itu, bagi masyarakat Lamaholot, yang sakral dilekatkan pada matahari, bulan dan bumi. Berbeda dengan Durkheim, masyarakat Lamaholot justru memandang matahari, bulan dan bumi sebagai simbol dan representasi dari ‘yang sakral atau yang kudus’. Akan tetapi, dua hal yang berkaitan dengan totemisme maupun *Lera Wulan Tanah Ekan* adalah kandungan kolektivitasnya⁴⁹ dan bermuara pada satu titik simpul yakni harmonisasi relasional klan atau suku dan masyarakat.⁵⁰

Apabila dilakukan penelusuran secara mendetail, dapat ditemukan bahwa ritus-ritus Lamaholot tidak terpisahkan dari pandangan atau konsep mereka tentang realitas metafisik dan realitas

⁴⁷ Bdk. Dadi Ahmadi, “Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar”, *MEDIATOR* 9, no. 2, (Desember 2008): 302-304. Setiap manusia hidup dalam jalinan interaksi dengan manusia lain. Interaksi tidak hanya terjadi melalui gerak-tindakan melainkan juga melalui simbol-simbol. Oleh karena terjadi melalui simbol-simbol maka dibutuhkan pengartian dan penafsiran atas simbol-simbol tersebut.

⁴⁸ Raymond Firht, *Symbols: Public and Private* (Alen dan Unwin, 1973), 15.

⁴⁹ Bryan S. Turner, *Sosiologi Agama*, terj. Daryatno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 93.

⁵⁰ Tony Rudyansjah, *Emile Durkheim* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2015), 70.

fisik.⁵¹ Ritus-ritus dalam dunia pertanian Lamaholot misalnya (ritus sebelum, pada saat, sesudah menanam, memanen dan pasca panen) ditata sedemikian rupa untuk menghadirkan dan memberi tempat istimewa kepada ‘yang ilahi’ (*Lera Wulan Tana Ekan* dan leluhur) yang menempati dunia metafisik dan juga kepada ‘yang sosial’ (manusia dan alam semesta) yang menempati dunia fisik. Dalam pemikiran Durkheim, ‘yang ilahi’ disebut ‘yang sakral’ dan ‘yang sosial’ disebut ‘yang profan’.⁵² Durkheim memisahkan secara tegas kedua dunia tersebut, sementara masyarakat Lamaholot sebaliknya melihatnya sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Bagi masyarakat Lamaholot keduanya merupakan sebuah entitas yang tidak terceraikan.

Durkheim memandang masyarakat sebagai sebuah struktur yang terdiri atas bagian-bagian yang saling berhubungan dan bergantung satu dengan yang lain. Bagian-bagian dari sistem tersebut juga mempunyai fungsinya masing-masing. Keberlainan fungsi itu tidak membuat sistem menjadi khaos melainkan membuat sistem menjadi seimbang. Bagian-bagian saling interdependensi dan berkarakter fungsional. Karena itu, ketika ada bagian yang tidak menjalankan fungsinya dengan baik maka akan mengganggu keseimbangan sistem secara keseluruhan.

Holistisitas masyarakat berkaitan dengan fungsi-fungsi dari elemen-elemen terutama norma, adat, tradisi dan institusi yang dimiliki dan ada di dalam masyarakat. Menurut Durkheim, ide-ide, nilai-nilai, norma-norma, keyakinan-keyakinan dan ideologi dari suatu kebudayaan merupakan ungkapan nyata dari kesadaran kolektif atau ikatan sosial dari sebuah masyarakat. Kesadaran kolektif yang berada di luar diri seorang individu inilah yang mengendalikan keinginan-keinginan dan kepentingan-kepentingan diri manusia.

⁵¹ Bdk. Joko Siswanto, *Metafisika Sistematis* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2004), 69-70.

⁵² George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori-Teori Sosiologi. Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2014), 104.

Ritus Lamaholot merupakan sebuah kesadaran kolektif sekaligus pengikat kesosialan mereka. Di dalamnya dapat ditemui ide-ide, nilai-nilai, norma-norma, keyakinan-keyakinan dan falsafah hidup masyarakat Lamaholot. Ketika kesadaran kolektif mencapai titik maksimum dan sepenuhnya menyelimuti seluruh kesadaran masyarakat dalam sebuah komunitas maka lahirlah apa yang disebut Durkheim dengan nama solidaritas organik. Solidaritas organik merupakan jenis solidaritas yang memunculkan pembagian kerja yang berasal dari kerja sama individu-individu dalam suatu sistem. Sistem ini memandang masyarakat dan masing-masing individu sebagai organ masyarakat. Solidaritas organik menuntut interaksi setiap bagian demi totalitas.⁵³

Suku dan *lewo* (kampung) Lamaholot yang heterogen yakni satu suku terdiri dari kaum Muslim Lamaholot dan kaum Nasrani Lamaholot memiliki karakter organik. Setiap suku memiliki peran dan fungsinya. Suku-suku dikepalai seorang kepala suku dan para kepala suku dipimpin oleh seorang kepala yang disebut *belen lewo* atau kepala kampung (baik dari kalangan Muslim maupun Katolik berdasarkan garis keturunan). Jika ritus-ritus komunal digelar, struktur suku dan *lewo* memiliki peran mengkonstruksi ritus-ritus komunalnya. Struktur suku dan *lewo* dibangun berdasarkan ikatan kekerabatan genealogis. Kekerabatan yang demikian tak menampakkan segregasi yang mutlak antara kaum Muslim dan Katolik Lamaholot. Ikatan tersebut sedemikian eratnyanya dan menjadi sebuah instrumen yang memperkuat kesatuan organiknya sebagai suatu kesatuan komunitas manusia (*ummah*) dan pada gilirannya memperkuat pula karakter kohesifnya di tingkat suku, *lewo* dan meluas antarlewo.⁵⁴

⁵³ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 19-20.

⁵⁴ Kesatuan umat manusia tanpa pertentangan dalam semangat kohesivitas atau harmoni sosial telah digagaskan sekaligus menjadi cita-cita agama-agama dunia. Cita-cita tersebut dapat dirujuk pada Konstitusi Madinah yang disusun oleh Nabi Muhammad SAW pada tahun 622. Konstitusi Madinah berisikan perjanjian formal antara Nabi Muhammad dengan suku-suku dan kaum-kaum penting di Madinah dengan tujuan menghentikan pertentangan antara bani 'Aus dan bani Khazraj. Dokumen menetapkan hak-hak dan kewajiban-kewajiban bagi kaum Muslim, kaum Yahudi dan komunitas-

Praksis keagamaan dalam ritus-ritus Lamaholot merupakan hasil akumulasi peran setiap individu dalam sukunya masing-masing. Setiap individu berinteraksi dalam suku dan *lewo* demi totalitas ritus dalam tingkat terkecil yakni keluarga dan suku dan kemudian berlanjut ke tingkat terakhir yakni *lewo*. Interaksi individu dalam suku dan *lewo* mengukuhkan konsistensi ritus-ritus komunalnya dan mengukuhkan pula interaksi individu-individu dan komunitas ummah Islam-Katolik. Praksis ritual Lamaholot menjembatani kohesivitas masyarakat beragama di bumi Lamaholot.

Namun, teori fungsionalisme struktural ini lebih normatif karena menganggap bahwa masyarakat selalu memiliki kemungkinan untuk berada pada situasi harmoni, stabil dan mapan. Kajian-kajian teori ini pun dipandang terjadi dan berlaku pada masyarakat tertentu dan pada satu titik masa tertentu pula sehingga bersifat ahistoris. Dengan demikian, dapat dikatakan teori ini mengabaikan karakter-karakter dalam masyarakat yang pluralistik-multikultur dan

komunitas pagan Madinah. Impian akhir Konstitusi Madinah adalah terciptanya suatu kesatuan komunitas manusia (ummah) tanpa pertentangan. Cita-cita harmoni sosial juga telah menjadi perhatian Gereja Katolik. Dekrit *Nostra Aetate*, yang diumumkan oleh Paus Paulus VI, pada 23 Oktober 1965 suatu pandangan positif Gereja Katolik tentang agama-agama non-Kristen, serta dorongan bagi warganya untuk membangun dialog dan kerja sama dengan penganut agama-agama lain. *Nostra Aetate* menyebutkan bahwa semua manusia terangkum dalam persaudaraan semesta. Di dalam persaudaraan semesta, hubungan antara manusia dengan Allah dan manusia dengan sesamanya terjalin erat di atas dasar cinta kasih. Lihat Dokumen-Dokumen Konsili Vatikan II *Dignitatis Humanae* dan *Nostra Aetate*, terj. R. Hardawiryana (Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2013), 25. Lihat pula "*Human Fraternity* (Persaudaraan Manusiawi bagi Kedamaian Dunia dan Hidup Bersama)", yang ditanda-tangani oleh Paus Fransiskus dan Imam Besar A-Azhar Ahmad Al-Tayyeb di Abu Dhabi, UEA pada tanggal 4 Februari 2019. Gagasan utama dokumen ini adalah impian tentang perdamaian dunia dan hidup bersama di tengah dunia yang dicoraki dengan pelbagai perbedaan.

fenomena-fenomena perubahan yang terjadi di dalam masyarakat seperti konflik antarkeluarga, antarsuku dan antarkampung.⁵⁵

Teori ini mengandaikan beberapa hal berikut ini. Pertama, sistem harus terstruktur. Sistem harus terstruktur agar bisa menjaga keberlangsungan hidupnya dan terjalin harmoni dengan sistem yang lain. Kedua, sistem saling mendukung. Sebuah sistem harus didukung oleh sistem yang lain agar bisa berjalan secara harmonis. Ketiga, sistem harus proporsional. Para aktor harus diakomodasi oleh sistem secara proporsional agar setiap aktor memiliki posisi dan peran untuk menjalankan dan menghidupkan sistem. Keempat, partisipasi. Sistem harus melahirkan partisipasi yang memadai dari para aktornya. Kelima, perilaku mengganggu. Sistem harus mampu mengendalikan perilaku yang berpotensi mengganggu yang ditimbulkan oleh para aktor dan anggotanya. Keenam, pengendalian. Sistem harus menghindari situasi konflik dengan agar harmoni tidak terganggu. Pengandaian-pengandaian ini mengabaikan perubahan-perubahan konflik sosial yang merupakan ciri dasar dari kebanyakan masyarakat.⁵⁶

Meski demikian, dalam kajian ini teori fungsionalisme struktural dipandang dapat membantu peneliti dalam membaca dan menganalisis struktur masyarakat adat Lamaholot yang memiliki karakter organik yang terdiri atas bagian-bagian yang saling berhubungan satu dengan yang lainnya, fenomena agama leluhur dan budaya Lamaholot yang memiliki basisnya dalam sebuah kesadaran kolektif serta relasinya dengan Islam dan Katolik yang memiliki ikatan kekerabatan genealogis di Lamaholot. Peneliti juga memandang bahwa teori ini berkontribusi membantu menjawab sasaran akhir yang dituju kajian ini yakni upaya membangun dialog antaragama yang di dalamnya setiap individu dan komunitas beragama memandang

⁵⁵ Stephen K. Sanderson, *Macro Sociology* (Jakarta: Grafindo, 2000), 9. Lihat pula Margaret Poloma, *Contemporary Sociological Theory*, terj. Tim Yasogama, Cet ke 5 (Jakarta: Raja Grafindo, 2005), 170-175.

⁵⁶ Z. Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat, 2003), 4.

dirinya sebagai satu-kesatuan komunitas manusia meski memiliki perbedaan-perbedaan.

Untuk menjawab apa yang menjadi tujuan akhir dari kajian ini, peneliti membaca data-data lapangan dalam terang pemikiran Geertz yang membagi kebudayaan menjadi dua elemen penting yaitu kebudayaan sebagai sistem pengetahuan serta sistem makna dan kebudayaan sebagai sistem nilai. Dua unsur yang pertama disebutnya sebagai aspek kognitif kebudayaan dan satu unsur berikutnya disebut aspek evaluatif kebudayaan. Aspek kognitif (sistem pengetahuan dan sistem makna) merupakan konstruksi representatif dari *model tentang* atau *model of*, dari kenyataan yang 'sudah ada'. Sedangkan aspek evaluatif merupakan konstruksi representatif dari *model untuk* atau *model for*, dalam mencapai sebuah kenyataan yang akan datang. Dengan kata lain, dari sudut pandang *model of*, kebudayaan merupakan apa yang dilakukan dan dapat dilihat oleh manusia sehari-hari sebagai nyata adanya atau perwujudan dari tindakan atau kenyataan yang ada. Sebagai *model for* dari tindakan, kebudayaan dipandang sebagai seperangkat pengetahuan manusia yang mengandung model-model yang secara selektif digunakan untuk menginterpretasikan, mendorong dan menciptakan tindakan. Dengan kata lain, kebudayaan dipandang sebagai pedoman tindakan atau suatu kenyataan yang masih harus diwujudkan.⁵⁷

⁵⁷ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Fransisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 7-10. Bdk. Sheila Greeve Davaney, *Theology and The Turn to Cultural Analysis*, dalam *Converging on Culture, Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, Delwin Brown, Sheila Greeve Davaney, dan Kathryn Tanner (Oxford: University Press, 2001), 5-6. Dikatakan bahwa budaya merupakan sebuah proses yang dinamis yang di dalamnya semua masyarakat berpartisipasi dan berkontribusi dengan tingkat kemampuan dan pengaruhnya masing-masing yang berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Di dalam proses tersebut makna-makna dihasilkan, diperdebatkan dan terus dinegosiasikan ulang yang menjadikan identitas individu dan komunal dimediasi dan diwujudkan. Konsep ini memiliki pandangan yang positif terhadap masyarakat pengemban budaya. Masyarakat dipandang bukan hanya sebagai konsumen pasif atas makna, nilai dan praktik yang dirancang oleh yang kuat melainkan tampil sebagai produsen budaya di berbagai tingkatan.

Sistem kepercayaan dan ekspresi keagamaan yang dihayati dan dijalankan oleh penganut Islam dan Katolik di tanah Lamaholot hadir sebagai kebudayaan baru yang serentak mengandung dua aspek kebudayaan yakni aspek kognitif dan aspek evaluatif. Sebagai kognitif, dia mengandung sistem pengetahuan dan makna dan berperan sebagai *pola dari*. Sebagai evaluatif, dia mengandung sistem nilai dan berperan sebagai *pola untuk*. Karena itu, Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot di satu sisi mengandung aspek kognitif yang merepresentasikan eksistensi agama leluhur dan agama dunia. Dapat dikatakan bahwa ekspresi keagamaan baru (Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot) merupakan bentukan baru yang disesuaikan dengan model dan substansi dari agama leluhur dan agama dunia. Sementara itu, aspek evaluatif mengambil peran yang sebaliknya yakni merepresentasikan sebuah kenyataan yang harus dibentuk atau diwujudkan. Wujudnya masih dalam bayangan namun bukan mustahil untuk dinyatakan karena ada sistem nilai yang mengarahkannya, mendorong dan menciptakan tindakan.

Menurut Geertz, untuk menjelaskan bagaimana suatu pengetahuan diterjemahkan menjadi nilai atau sebaliknya nilai menjadi pengetahuan dibutuhkan apa yang disebutnya sistem simbol. Baginya, pembicaraan tentang simbol selalu mengandaikan tindakan interpretasi. Karenanya, sistem simbol tersebut memungkinkan adanya interpretasi. Jika konsep ini diterima maka konstruksi kebudayaan Geertz dilengkapi menjadi tiga bagian yakni aspek kognitif (sistem pengetahuan), aspek evaluatif (sistem nilai) dan sistem simbol yang mengandaikan interpretasi. Ketiganya disatukan oleh apa yang disebut sistem makna (*system of meaning*) yang dipandang Geertz sebagai titik pertemuan pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh simbol.⁵⁸

⁵⁸ Bdk. Surawardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2006), 5. Menurut Endraswara, dimensi kognitif (budaya cipta) bersifat abstrak, berupa gagasan manusia, pengetahuan, pandangan hidup, wawasan dan kosmos. Dimensi evaluatif, menyangkut nilai-nilai dan norma budaya, menagtur sikap serta perilaku manusia dalam berbudaya. Dimensi simbolik, berupa interaksi manusia dengan simbol-simbol yang digunakan dalam berbudaya.

Sistem kepercayaan dan praksis keagamaan leluhur Lamaholot mengandung sistem simbol. Di dalamnya terpatrit sistem pengetahuan dan sistem nilainya. Di atas sistem-sistem inilah ajaran-ajaran Islam dan Katolik dibenamkan. Keduanya berjumpa, saling mempengaruhi dan saling mengisi hingga terbentuklah Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot. Dengan menggali sistem-sistem simbol Lamaholot akan tergambarlah struktur pemikiran leluhur Lamaholot yang di dalamnya dapat pula ditelusuri aspek-aspek kognitif dan evaluatif yang mengandung sistem pengetahuan dan sistem nilainya. Di atas bangunan simbolik inilah agama dunia (Islam dan Katolik) berjumpa, bertumbuh dan berkembang dengan segala dinamikanya. Gagasan inilah yang akan menjadi perhatian sentral dalam kajian ini, terutama aspek-aspek dan sistem-sistem yang termaktup dalam simbol-simbol yang hingga kini masih dipraktekkan oleh para penganut keagamaan baru (Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot). Studi ini dimulai dengan menggali simbol-simbol Lamaholot dalam ritual-ritual Lamaholot, mengklasifikasi sistem pengetahuan dan nilainya serta mengartikulasikan maknanya. Geertz seperti yang ditegaskan oleh John Morgan menyatakan bahwa budaya tidak terbebaskan dari simbol. Simbol mengandung sistem makna. Makna tersebut ditransmisikan atau diteruskan dari generasi ke generasi secara historis. Makna-makna dinyatakan dalam bentuk simbolis. Bentuk simbol itu menjadi media komunikasi manusia, media pelanggaran dan pengembangan pengetahuan manusia tentang sikap mereka terhadap kehidupan.⁵⁹ Langkah selanjutnya adalah menginterpretasi artikulasi tersebut bagi relasi-relasi keberagamaan.

1.6. Metode penelitian

a. Pendekatan

Peneliti mendekati objek penelitian dengan perspektif antropologis dengan tekanan utamanya dari sudut pandang etik, yakni mengeksplorasi relevansi, tujuan dan manfaat penelitian ini setelah

⁵⁹ John Morgan, "Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue Between Geertz and Tillich", *THE JOURNAL OF RELIGION* 57, no. 4 (Oktober, 1977): 363-375.

melihat dan memperlakukan data lapangan sesuai dengan keberadaan, hakikat dan kualitasnya sebagaimana adanya dari sudut pandang emik.⁶⁰

Menurut Raymond Firth, tugas utamanya adalah menggambarkan apa yang dilihat dan dialaminya itu dan mengungkapkan maknanya. Dalam bahasa Firth, peneliti tidak hadir untuk mengelompokkan apa yang dilihat dan dialaminya dalam skala moral (benar-salah; baik-buruk).⁶¹ Posisi intelektual peneliti dengan pendekatan antropologi adalah keingintahuan dasar tentang sifat kondisi manusia, dengan semua kompleksitas kepercayaan dan tindakan individu yang dipengaruhi oleh jaringan hubungan sosial dan norma yang mengitari masyarakat budaya yang ditelitinya.⁶² Dengan memperhatikan bahwa fokus utama antropologi adalah kebudayaan manusia, maka antropologi memandang agama, termasuk ritus-ritus yang diteliti dalam penelitian ini, sebagai salah satu unsur dari kebudayaan. Dalam konteks ini, kebudayaan dipandang sebagai suatu sistem kognitif yang menitikberatkan kepada sistem pengetahuan dan gagasan yang dimiliki manusia yang berperan sebagai pengarah atau pedoman bagi manusia dalam menginterpretasikan kehidupan mereka, dan sebagai pedoman dan pengarah pula bagi manusia dalam bersikap dan bertingkah laku.⁶³

Namun, peneliti juga membangun kesadaran bahwa pendekatan ini memiliki kelemahan bahwa ada wilayah yang tidak dapat 'dimasuki sampai sedalam-dalamnya' yakni pikiran dan emosi subjek yang diteliti. Di titik ini, hal yang bisa dilakukan adalah

⁶⁰ Nyoman Kuta Ratna, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 389.

⁶¹ Raymond Firth, "An Anthropological Approach to the Study of Religion" dalam Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in The Study of Religion. A Reader* (Great Britain: The Bath Press, 2005), 117.

⁶² Raymond Firth, "An Anthropological Approach to the Study of Religion", 120.

⁶³ Siafri Sairin, "Pendekatan Antropologi Dalam Penelitian Agama Di Indonesia" (Makalah 100 Tahun Parlemen Agama-Agama Sedunia dan Kongres Nasional I Agama-Agama di Indonesia, Yogyakarta, 11-12 Oktober 1993), 2-3.

menyimpulkan dari apa yang bisa diamati⁶⁴ dan melakukan interpretasi berdasarkan data-data yang dikumpulkan.

Peneliti juga memperkaya pendekatan ini dengan perspektif ilmu-ilmu sosial lainnya seperti sosiologi sebagai jalan untuk mendapatkan kajian yang lebih mendalam dan integratif terhadap realitas yang diteliti.⁶⁵ Fokus perhatiannya pada interaksi antara agama dan masyarakat.⁶⁶ Dengan pendekatan ini diharapkan akan didapati pemahaman yang menyeluruh, termasuk di dalamnya tentang struktur sosial, interaksi sosial, pengalaman dan kebudayaan dan tentang fenomena sosial keberagamaan. Dalam konteks ini, agama tidak dipahami sebagai sebuah sistem kepercayaan, akan tetapi sebagai salah satu konstruksi sosial.⁶⁷ Di sini, peneliti memfokuskan perhatian pada hubungan saling mempengaruhi antara agama (dunia dan lokal) dan praksis hidup masyarakat penganutnya terkhusus di wilayah penelitian.⁶⁸

b. Ruang Lingkup

Ruang lingkup kajian ini adalah masyarakat Lamaholot, budayanya dan ritual yang menjadi praksis hidup masyarakat Lamaholot dalam kaitannya dengan agama-agama dunia, khususnya Islam dan Katolik. Masyarakat Lamaholot yang disasar oleh kajian ini meliputi desa-desa di wilayah budaya Lamaholot di dua pulau di Kabupaten Flores Timur.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁶⁴ Raymond Firth, "An Anthropological Approach to the Study of Religion", 117.

⁶⁵ J.B. Banawiratma, "Umat Katolik Indonesia dan Pembangunan Bangsa" (Makalah 100 Tahun Parlemen Agama-Agama Sedunia dan Kongres Nasional I Agama-Agama di Indonesia, Yogyakarta, 11-12 Oktober 1993), 14.

⁶⁶ Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis", *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Conolly, terj. Imam Choiri (Yogyakarta: LKIs, 2002), 267.

⁶⁷ Michael S. Northcott, 267.

⁶⁸ Bdk. Ida Zahara Abidah, "Pendekatan Sosiologis dalam Studi Islam", *JURNAL INSPIRASI* 1, no. 1 (Januari-Juni 2017): 8-9.

c. Lokasi

Lokasi riset adalah desa-desa di Flores Timur yang masyarakatnya menganut agama Islam dan Katolik sebagai agama resmi namun yang juga masih aktif menjalankan ritus-ritus lokalnya.

Desa-desa itu yakni:

- a) Pulau Adonara: 2 desa di Kecamatan Adonara Timur yakni Desa Lelenbala, Desa Ipi Ebang; 2 desa di Kecamatan Wotanulumado yakni Botung dan Samsoge; 4 desa di Kecamatan Witihamia yakni Balaweling, Sandosi, Baobage, Pledo; 1 desa di Kecamatan Adonara Barat yakni Bukit Seburi.
- b) Pulau Solor: 1 desa di Kecamatan Solor Timur yakni Apelame dan 1 desa di Kecamatan Solor Selatan yakni Kalike Aimatean.

Ritus-ritus yang menjadi objek studi adalah ritus-ritus komunal yang dilaksanakan oleh masyarakat beragama Islam dan Katolik secara bersama-sama dalam waktu dan ruang yang sama yang melibatkan seluruh masyarakat desa atau kampung. Ritus-ritus adalah Pate Nalan, Toben Lewo, Lewak Tapo, Soga Madak, Nedhan, Belu Breken dan Wuunlolon.

d. Jenis dan Sumber Data

Ada dua jenis data dalam penelitian ini. *Pertama*, data primer yang merupakan hasil observasi lapangan dan wawancara terstruktur bersama para informan (tokoh-tokoh budaya, tokoh agama, tokoh pemerintah, kaum perempuan, kaum muda). Penentuan informan pada penelitian ini menggunakan teknik *purposive sampling* yakni pengambilan data yang didasarkan pada pertimbangan tertentu.⁶⁹ Pertimbangan itu antara lain informan yang merupakan pemimpin ritus (*Ata Mua/Imam Adat*), *Kabelen Lewo* (Ketua Adat Kampung), Ketua Suku, para pemimpin agama Islam dan Katolik (Ketua MUI Kabupaten Flores Timur, Imam Masjid, Pastor Paroki) dan *Ribu Ratu* (anggota suku dan anggota lewo atau masyarakat biasa baik laki-laki dan perempuan) serta kaum muda Lamaholot (laki-laki dan

⁶⁹ Nyoman Kuta Ratna, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 368.

perempuan) yang terlibat dalam ritus-ritus komunal Lamaholot. *Kabelen Lewo* adalah pemimpin suku-suku dalam kampung-desa yang bertanggung jawab penuh atas ritus komunal periodik yang dilaksanakan di *lewo-lewo* Lamaholot. Mereka mengkoordinir para ketua suku untuk pelaksanaan ritus-ritus. Ada di antara mereka yang juga mengemban tugas sebagai kepala desa. Dalam kondisi tertentu, *Kabelen Lewo* memimpin ritus komunal. *Ata mua* adalah imam adat yang kepadanya diserahkan tugas untuk memimpin ritus. Dalam setiap ritus Lamaholot, *Ribu Ratu* wajib mengambil bagian dan berperan aktif. Tokoh-tokoh agama sebagai bagian dari lewo juga dilibatkan dalam pelaksanaan ritus-ritus. Kehadiran mereka dipandang sebagai peneguhan atas ritus yang diselenggarakan. Kaum muda yang dilibatkan dalam riset ini adalah kaum muda Lamaholot yang dipandang sebagai pewaris dan pengemban ritus Lamaholot.

Kedua, data sekunder berupa referensi-referensi terkait tema penelitian. Referensi-referensi tersebut berkaitan dengan Lamaholot Flores Timur, simbol dalam budaya dan agama, ritus sebagai simbol, kohesi sosial, kearifan lokal dan kerukunan hidup beragama.

e. Metode dan Teknik Pengumpulan Data

1) Observasi:

Penelitian lapangan ini merupakan pengamatan pribadi yang di dalamnya peneliti melibatkan diri dan benar-benar mengambil bagian dalam ritual budaya masyarakat Lamaholot dan masuk dalam diskusi-diskusi sistematis dengan mereka yang diteliti, di antaranya tentang keyakinan-keyakinan dasar tentang ritual dan dampak sosial yang ditimbulkan olehnya.⁷⁰ Peneliti mendekati *subjek* yang diteliti dan merumuskan gagasan-gagasan pokok untuk asumsi-asumsi dan teori yang dibangun dalam bingkai teori yang melatari penelitian ini⁷¹ dengan mengajukan

⁷⁰ John W. Creswell, *Research Design. Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif dan Campuran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 116.

⁷¹ John W. Creswell, *Research Design*, 115.

pertanyaan semi struktur yang memungkinkan subjek atau partisipan bebas memberikan pandangan-pandangan mereka.⁷²

2) Wawancara:

Peneliti mewawancarai partisipan dengan berpedomankan pada empat jenis pertanyaan yakni pertanyaan yang berkaitan dengan pengetahuan, pengalaman, pendapat dan perasaan (daftar pertanyaan terlampir).⁷³

3) Dokumen-Dokumen:

Selama proses penelitian, peneliti juga mengumpulkan dokumen-dokumen berupa dokumen publik seperti koran, majalah, laporan-laporan pemerintah atau lembaga tertentu yang berkaitan dengan objek penelitian.⁷⁴

4) Materi Audio-Visual:

Materi audio-visual yang digunakan berupa foto dan film dokumenter.

f. Metode dan teknik analisis data

Metode dan Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif interpretatif. Berkaitan dengan ritus-ritus, ada tiga hal yang hendak dianalisis. Pertama, pemaknaan eksegetis yakni makna yang diperoleh dari informan warga setempat tentang ritus-ritus yang dijalankan. Kedua, pemaknaan operasional yakni makna yang diperoleh dari tindakan-tindakan yang dilakukan dalam ritus. Ketiga, pemaknaan posisional yakni makna yang diperoleh dari interpretasi terhadap simbol tertentu dalam ritus dalam hubungan dengan simbol lain secara keseluruhan.⁷⁵

⁷² John W. Creswell, *Research Design*, 245.

⁷³ Siafri Sairin, "Pendekatan Antropologi dalam Penelitian Agama di Indonesia", 4-7. Dalam penelitian antropologi sangat ditekankan pemahaman terhadap kehidupan masyarakat yang diteliti dan wawancara yang mendalam merupakan sebuah keharusan. Melalui cara ini, peneliti dapat melukiskan secara mendalam kehidupan masyarakat yang ditelitinya dan merumuskan serta menginterpretasikan makna dari berbagai dinamika kehidupan masyarakat yang ditelitinya.

⁷⁴ John W. Creswell, *Research Design*, 255.

⁷⁵ Surawardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, 173-174.

Keseluruhan data yang diperoleh diklasifikasikan, dikomparasikan dan diinterpretasi. Interpretasi yang dimaksudkan adalah menguraikan segala sesuatu yang ada di balik data yang telah dikumpulkan dengan tetap memperhatikan kualitas objektivitasnya sambil mengaitkan dengan referensi-referensi yang relevan.

1.7. Sistematika pembahasan

Karya ini terdiri atas beberapa bagian utama sebagai berikut: Bagian pertama berisikan latar belakang penelitian, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, pendasaran teoritis dan metodologi penelitian. Bagian kedua memaparkan tentang dinamika perjumpaan agama Islam dan Katolik dengan praksis keagamaan leluhur Lamaholot. Bagian ini mendiskusikan sejauh mana ritual agama leluhur di Lamaholot mengalami perubahan dalam perjumpaannya dengan agama Islam dan Katolik. Di dalamnya didiskusikan pula konsep-konsep dasar leluhur Lamaholot tentang ketuhanan, kemanusiaan, alam semesta dan gambaran tentang dunia Lamaholot pada saat ini sebagai pintu masuk untuk memahami praksis ritual Lamaholot yang dijalankan oleh komunitas Islam dan Katolik Lamaholot saat ini yang akan dipaparkan pada bagian ketiga. Bagian ketiga membahas tentang ritus komunal sebagai modal kohesi sosial masyarakat Lamaholot. Bagian ini menarasikan tentang para pelaku yang terlibat, proses ritual dan maknanya berkaitan dengan relasi tridimensi sebagai modal sosial dalam upaya membangun dialog antariman dalam rangka menciptakan kohesi sosial masyarakat Flores Timur. Bagian keempat membahas tentang upaya membangun dialog antariman dan dialog antaagama di tanah Lamaholot. Bagian ini mendiskusikan pula tentang tantangan yang dihadapi dan negosiasi-negosiasi yang dilakukan dalam interaksi dan dialog antara agama leluhur dan agama Islam dan Katolik. Bagian kelima berisikan kesimpulan atas seluruh kajian ini dan usul saran sebagai tindak lanjut dari kajian ini.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB V

PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Praksis keagamaan masyarakat Lamaholot sebagai hasil perjumpaan rangkap tiga (benturan, akomodasi dan hibriditas) telah membentuk identitas agama leluhur dalam ruang agama dunia dan identitas agama dunia dalam ruang identitas kultural. Kedua identitas ini menandai eksistensi kultural dan keagamaan masyarakatnya pada dua kenyataan yakni sungguh berbudaya (Lamaholot) dan sungguh beragama (Islam dan Katolik). Dalam uraian-uraian terdahulu nampak di sana fenomena ini: agama leluhur telah menjadi penanda identitas kulturalnya, ia lahir dan berada terlebih dahulu, ia mewarnai seluruh aktivitas harian masyarakat pengembannya. Di atas penanda perdana terbentuk penanda kedua yakni identitas agama dunia. Perjumpaan yang akomodatif dan hibriditatif serta proses pribuminisasi penanda kedua ke dalam lingkaran penanda pertama dapat dinilai sebagai jalan untuk mendamaikan benturan antara kedua identitas penanda Lamaholot. Di titik ini, kedua identitas penanda membentuk satu identitas kolaboratif bernuansa purifikatif-inkulratif yang peneliti namakan Islam Lamaholot dan Katolik Lamaholot.

Lukisan tentang Lamaholot dalam kajian ini merupakan sebuah deskripsi dan rekonstruksi tentang cara mengada secara individual dan sosial *atadiken* (manusia) Lamaholot yang kini telah terkolaborasi dalam identitas baru yakni Islam Lamaholot-Katolik Lamaholot. Melalui ritus-ritusnya *atadiken* Lamaholot yang Islam-Katolik berhasrat untuk berada secara aktual dengan ‘yang kudus’ (*Lera Wulan Tana Ekan-Allah-Tuhan*), dalam institusi sosialnya (keluarga, suku, lewo) dan bersama seluruh alam semesta. Hasrat untuk berada dengan cara yang demikian melahirkan tendensi untuk berada bersama ‘yang lain’ dalam relasi-relasi dan perjumpaan-perjumpaan sosial.

Dua relasi dan perjumpaan yang menguat di sana adalah: Pertama, relasi dan perjumpaan religius dengan ‘yang kudus’. Kedua, relasi dan perjumpaan jasmaniah dengan ‘yang sosial’ (manusia dan

alam semesta). Relasi dan perjumpaan dengan 'yang kudus' menjadi model bagi relasi dan perjumpaan dengan 'yang sosial'. Relasi dengan 'yang sosial' bukan relasi 'aku-engkau' melainkan relasi 'kita' yang bertumpu pada prinsip *ina tou ama ehan* (satu ibu, satu bapak) dan *taan kakan arin* (hidup sebagai adik-kakak).

Di satu sisi, ritus-ritusnya menjadi wahana yang mengaktualisasikan perjumpaan-perjumpaan dan di sisi lain mengesahkan relasi-relasi tersebut. Ritus tahunan dan ritus aksidental sebagai simbol sosialnya tidak sekedar dihadirkan sebagai bagian dari periodisasi eksistensialnya melainkan pula sebagai sebuah hermeneutika kenangan atas cara mengada manusia Lamaholot dan transmisi edukatif atas sistem pengetahuan, sistem makna dan sistem nilai Lamaholot.

Ritus sebagai periodisasi eksistensial mengandung arti keberadaan pengembannya berada dalam dua situasi yakni situasi biasa dan situasi luar biasa. Pada umumnya ritus diberi tempat istimewa ketika mereka berada dalam situasi luar biasa, situasi yang membuat mereka merasa tak sanggup mengatasi situasi diri, suku dan *lewo*. Situasi luar biasa mengundang mereka untuk mencari jawaban dan jalan keluar. Jawaban ditemukan dalam lingkaran relasional tridimensi bahwa situasi luar biasa (biasanya berupa kematian tak wajar-bencana-malapetaka) merupakan akibat dari kesalahan masa lampau (yang dilakukan oleh salah seorang kerabat korban) dan berdampak pada kehidupan masa depan. Keberlanjutan situasi luar biasa diputuskan oleh ritus. Ritus mengembalikan situasi luar biasa kepada situasi biasa, situasi yang membuat masyarakat mengalami lingkaran tridimensional yang kohesif.

Ritus sebagai hermeneutika kenangan merupakan sebuah jalan untuk mengingat dan memunculkan kembali dan diikuti dengan pemaknaan kembali keberadaan awali leluhur Lamaholot. Yang tergolong dalam kenangan tersebut adalah bagaimana leluhur Lamaholot berpikir tentang realitas di luar dirinya yakni realitas 'yang kudus' dan realitas alam semesta yang melingkupinya serta tata cara relasional antara dirinya dengan kedua realitas tersebut. Sementara itu, unsur pemaknaan kembali berkaitan dengan bagaimana wujud nyata

konseptualisasi leluhur Lamaholot tersebut dan bentuk-bentuk pengungkapannya (praksis ritual) menyumbang bagi realitas kekinian.

Berangkat dari periodisasi eksistensial dan hermeneutika kenangan ini, peneliti mendapatkan lima gagasan yang paling mengemuka dalam kajian ini. *Pertama*, ritus Lamaholot yang *in se* adalah bagian dari sistem simbol Lamaholot merupakan sarana atau wadah pelestarian, pengembangan, transmisi, reproduksi sistem pengetahuan dan sistem nilai dalam dan bagi komunitas Lamaholot (komunitas Katolik dan Islam Flores Timur). Sistem pengetahuan dan sistem nilai yang diperoleh di sana antara lain: abstraksi tentang seluruh dimensi kehidupannya dalam jalinan relasional dengan dunia metafisik yakni dengan ‘yang kudus’ (*Lera Wulan Tana Ekan*) dan leluhur serta alam semesta dan manusia sebagai realitas fisiknya. Abstraksi menyata dalam ritus-ritus (periodik dan insidental) dan dalam bentuk-bentuk lain seperti benda-benda yang dihadirkan di dalamnya dan doa-doa (*koda*) yang menyertainya. Melalui bentuk-bentuk yang dapat diindrai itu, dibayangkan realitas metafisik yang tak terjangkau oleh indra.

Kedua, berkat pengetahuan dan nilai tersebut, komunitas Lamaholot menghadirkan dirinya sebagai komunitas moral (komunitas yang hidup dengan tata relasi: Tuhan, Manusia dan Alam Semesta). Ritus-ritus Lamaholot yang di dalamnya ditemukan sistem pengetahuan dan sistem nilai leluhur Lamaholot berjalanan satu sama lain dan yang satu mengandaikan yang lainnya. Jalinan simbolik yang dihadirkan di dalamnya berkaitan erat dengan pengalaman-pengalaman penderitaan dan keselamatan sosial kemasyarakatan mereka. Masyarakat Lamaholot menyakini bahwa ritus-ritus menjadi jaminan terwujudnya keamanan kehidupan sosial (terbebaskan dari kesalahan, perolehan keselamatan dan rahmat yang limpah). Pada titik ini, masyarakat Lamaholot tidak hanya dapat melihat dan mengetahui realitas metafisik yang melingkupi dunia fisiknya tetapi juga mulai menciptakan dan menghadirkan simbol-simbol (dalam bentuk ritus-ritus dan benda-benda yang disertakan di dalamnya) yang berisikan keyakinan akan kekuatan mahadahsyat yang berada di luar dirinya yang sanggup mengubah ketakungkinan menjadi kemungkinan.

Perubahan dapat terjadi jika segala tata cara-tata aturan yang dipersyaratkan dipenuhi. Tata cara tersebut berkaitan dengan pengaturan hubungan antara ketiga unsur yakni *Lera Wulan Tana Ekan-Leluhur*, *atadiken* dan alam semesta. Sistem pengetahuan dan sistem nilai membentuk komunitas Lamaholot sebagai sebuah komunitas moral.

Ketiga, komunitas moral di Lamaholot Flores Timur adalah komunitas penopang kohesi masyarakat. Masyarakat Muslim dan Katolik Flores Timur hidup dalam satu budaya yang sama yakni budaya Lamaholot. Ikatan kekerabatan genealogis membentuk suku dan kampung. Keluarga-keluarga yang membentuk sebuah suku terdiri atas penganut Islam dan Katolik. Kekerabatan ini tidak membuka peluang untuk hadirnya segregasi yang mutlak antara kaum Muslim dan Katolik Lamaholot. Kekerabatan ini menjadikan penganut Islam-Katolik Lamaholot sebagai *social agency* yang sama-sama menciptakan atau bertumpu pada konstruk budaya yang sama dan mengabdikan dalam kesosialan mereka sebagai bagian dari budaya yang satu dan sama itu. Pandangan-pandangannya tentang Tuhan, manusia dan alam semesta menjadi dasar dan mempengaruhi relasi kekerabatan dan kebersamaannya yang ditandai dengan kuatnya karakteristik sosial dalam setiap komunitas dan antarkomunitas. Kesatuan kesukuan (kelompok marga) menampakkan secara dominan tanpa mengabaikan posisi dan peran individu dalam kesukuan. Nuansa komunalnya lahir dari pandangan mereka tentang jalinan relasional tridimensinya. *Atadiken* Lamaholot diyakini sebagai manusia yang berasal dari seorang bapa dan seorang ibu yang sama (*ina tou, ama ehan*), yang dikelompokkan dalam suku dan *lewo*. Suku dan *lewo* yang mendiami alam semesta yang sama mengabdikan pada Tuhan yang satu dan sama, *Lera Wulan Tana Ekan*.

Keempat, ritus memberikan prinsip-prinsip sosio-religi bagi komunitas moral dan merangsang komitmen komunitas pada prinsip-prinsip itu. Prinsip-prinsip itu yakni *nuru nuan-koda pulo-kirin lema* (kata-kata/cerita/narasi yang lengkap, benar, utuh, sempurna, bergema, membimbing dan mengarahkan sampai berhasil akan berbuah kearifan dan kebaikan bersama); *puin taan tou-gahan taan*

ehan (merangkul seluruh, membangun kesatuan dan memupuk kebersamaan); *onet kloho-matik laen* (memiliki hati yang bersih, bening, lurus, tulus yang mengantar setiap orang kepada kualitas hidup yang sejati); *gute gelekat-gemohing-hipa nara* (menggambil bagian dalam kebersamaan untuk melayani kepentingan umum tanpa pamrih untuk mencapai kebahagiaan hidup yang baik dan sejahtera bagi semua); *wato beta lewo namang* (kebersamaan dalam komunitas yang berbeda dengan intensi menampung dan merangkul, tidak ada perpecahan dan perselisihan).

Meski hanya berlandaskan pada *koda leluhur*, praksis keagamaan leluhur Lamaholot yang hingga masa kini dihidupi oleh masyarakat (*lived religion*) dengan segala konteks dan kondisinya di tengah masyarakat merupakan realitas yang sederhana namun berdimensi kompleks. Kekompleksannya nyata dalam sistem simbolik yang dihadapkannya yakni beraneka bentuk dan rupa yang terbuka terhadap interpretasi-interpretasi atasnya. Kesederhanaannya nyata dalam pilihan bentuk dan rupa yang tak terpisahkan dari keseharian hidup, dekat dan melekat dalam diri para penciptanya. Kesederhanaan menjadi jalan yang memungkinkan interpretasi terhadap sistem simbol yang kompleks tersebut.

Berdasarkan keempat prinsip di atas, peneliti menarik tiga konsekuensi lanjutan bagi upaya-upaya membangun dialog antariman dan dialog antaragama dalam rangka menciptakan dan mengembangkan kohesi sosial di masa mendatang.

Pertama, kajian ini menemukan bahwa individu-individu dan komunitas-komunitas agama dan budaya di Flores Timur telah saling percaya ketika hidup dan berada bersama dalam membangun suku dan kampungnya. Pilihan sikap ini menjadi modal bagi mereka dalam menciptakan kesaling-percayaan terhadap komunitas-komunitas lain di luar komunitasnya. Dialog antariman dan antaragama pada tataran teologis dan praktis didasarkan epistemologi ini.

Kedua, kajian ini menemukan bahwa komunitas Muslim dan Katolik di Flores Timur memiliki komitmen untuk terlibat bersama dan keinginan untuk hidup bersama dalam satu visi bersama yakni ketuhanan dan kemanusiaan. Keterlibatan dan keinginan tersebut

menjadi dasar bagi bangunan kehidupan yang kohesif di antara para penganut agama dan komunitas-komunitas agama.

Ketiga, intensi pelaksanaan dan keterlibatan komunitas Muslim dan Katolik di Flores Timur dalam ritus-ritus lokal adalah mewujudkan keselamatan bersama dan individu. Intensi bersama ini dapat menjadi landasan spirit bagi moral sosial dan penguat modal sosial masyarakatnya ketika berhadapan dengan ancaman dan tantangan konflik-kekerasan antaragama.

5.2. Usul-saran

a. Teoritis

Pertama, ritus-ritus leluhur Lamaholot sebagai *lived religion* yang hidup di tengah masyarakat terbuka luas untuk diteliti dan dikaji lebih lanjut terutama berkaitan dengan gagasan-gagasan seperti perjumpaannya dengan agama-agama dunia selain Islam dan Katolik serta negosiasi-negosiasi yang terbangun di dalam perjumpaan tersebut serta narasi-narasi (agama leluhur dan agama dunia) yang dapat dijadikan sebagai pintu masuk untuk membangun dialog antaragama.

Kedua, penelitian dan kajian ini belum secara integralistik menghasilkan gambaran tentang model-model perjumpaan antara agama leluhur Lamaholot dengan agama-agama dunia yang kini hidup dan berkembang di Flores Timur. Karena itu, dibutuhkan penelitian dan kajian lanjutannya.

Ketiga, disadari bahwa penelitian dan kajian ini bertitik pijak dari sisi antropologi-sosiologi maka dibutuhkan penelitian dan kajian lanjutan dari sisi bidang ilmu yang lain untuk memperkaya khazanah penelitian dan kajian serupa.

b. Praktis

Pertama, penelitian dan kajian ini diharapkan dapat menjadi referensi yang menambah perbendaharaan pustaka tentang dunia Lamaholot dan dialog antariman dan dialog antaragama di Flores Timur-NTT dan Indonesia.

Kedua, penelitian dan kajian ini diharapkan dapat menjadi media pembelajaran dalam usaha menjaga dan meningkatkan kerukunan hidup masyarakat Flores Timur, Nusa Tenggara Timur pada khususnya dan Indonesia pada umumnya.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama. Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdurachman, Paramita R. *Bunga Angin Portugis di Nusantara. Jejak-Jejak Kebudayaan Portugis di Indonesia*, LIPI Press: Jakarta, 2008.
- Ahmadi, Dadi. "Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar", *Mediator*, Vol. 9 No. 2 Desember 2008.
- Aliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*, terj. Rosemary Sheed, New York: Sheet & Ward, Inc., 1958.
- Amanue, Frans. "Rera Wulan, Wujud Tertinggi Masyarakat Lamaholot". *Buletin Candraditya*, Thn. 1, No. 2, 1989.
- Amanue, Frans. "Gereja Lamaholot", *Jurnal Reinha*. Vol. III. Thn. II Edisi Januari-Juli 2003.
- Aritonang, Jan Sihar dan Karel Steenbrink. *A History of Christianity in Indonesia*, Brill: Leiden-Boston, 2008.
- Arndt, Paul. *Agama Asli di Kepulauan Solor*, Puslit Candraditya: Maumere, 2003.
- Arndt, Paul. *Falsafah dan Aktivitas Hidup Manusia di Kepulauan Solor*, Puslit Candraditya: Maumere, 2003.
- AS, Chairunnisa Ahsana. *Antara Tradisi dan Agama: Telaah Naskah Azimat Aceh*, PT. Bambu Kuning Utama: Banda Aceh, 2019.
- Avis, Paul. *God and the Creative Imagination. Metaphor, symbol and myth in religion and theology*, London: Routledge 11 New Fetter Lane, 1991.
- Azhari, Muntaha. dan Abdul Munin Saleh (ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, P3M: Jakarta, 1998.

- Banton, Michael (ed.). *Antropological Approaches to the Study of Religion*, London: Mathuen, 1968.
- Bagir, Zainal Abidin, dkk. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS, 2011.
- Baghi, Felix (ed.). *Pluralisme, Demokrasi dan Toleransi*, Ledelaro: Maumere, 2012.
- Barnard, Alan. *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press: New York, 2004.
- Barnes, R. H. "Avarice and Iniquity at The Solor Fort", *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, Deel 143, 2/3de Afl., 1987.
- Bebe, Michael Boro. *Mengenal Lebih Dekat Etnis Lamaholot. Mengukuhkan Keindonesiaan Kita*, PCM: Maumere, 2018.
- Bebe, Michael Boro. *Panorama Budaya Lamaholot*, YPPS Press: Lantuka, 2014.
- Bebe, Michael Boro. *Bau Lolon Ritus Sentral Adat Budaya Lamaholot*, Sekolah Tinggi Pastoral Reinha: Lantuka, 2012.
- Bevan, Edwyn. *Symbolism and Belief*. London: Unwin Brothers Ltd, 1938.
- Budianto, V. Irmayanti M. "Realitas dalam Simbol "Wiwahan" atau Simbol "Wiwahan" dalam Realitas. Suatu Refleksi terhadap Tradisi Jawa", *Wacana*, Vol. 1, No. 1, 1999.
- Bui, Tran Quynh Ngoc. "The Social Contract and Symbolic Structure in Three Vietnamese Tales of the "Last Born", *Asian Ethnology* Volume 69, Number 2, 2010.
- Bukido, Rosdalina. 'Paradigm and Reality of Law Enforcement', *Junal Ilmiah Al Syir'ah*, 4, 2006.
- Bird-David, Nurit. "The Social Life of an Ethnonym", *Asian Ethnology* Volume 73, Numbers 1-2, 2014.

- BPS Kabupaten Flores Timur, *Flores Timur Dalam Angka 2019*, BPS Flores Timur: Larantuka, 2019.
- Brown, Delwin, Sheila Greeve Davaney, dan Kathryn Tanner. *Converging on Culture. Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, Oxford: University Press, 2001.
- Cady, Linell E dan Sheldon W. Simon (eds.), *Reflections on the nexus of religion and violence*, New York: Routledge, 2007.
- Cahyono, Agus, Bintang Hanggoro P, dan M Hasan Bisri. "Tanda dan Makna Teks Pertunjukan Barongsai", *Mudra: Jurnal Seni Budaya*, 2016; 31 (1).
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*, London: Yale University Press, 1944.
- Conolly, Peter (ed.). *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKIs, 2002.
- Chidester, David, Phillip Dexter dan Wilmot James, *What Hold Us Together*, South Africa: HSRC Press, 2003.
- Creswell, John W. *Research Design. Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif dan Campuran*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2016.
- Dimase, Allison. *Replace Blasphemy With Incitement. How Indonesia should Promote Religious Harmony while Upholding Human Rights*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2016.
- Douglas, Mary. *Natural Symbols*, London: Penguin Books, 1970.
- Duncan, Hugh Dalziel. *Symbols in Society*, Oxford University Press: New York, 1968.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen L. Fields, New York: Free Press, 1995.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*, terj. George Simpson, www.digireads.com, 2013.

- Ebang, Dahlan Paing (ms.). "Sejarah Masuknya Agama Islam di Kepulauan Solor/Flores Timur-Sebuah Penuturan Sejarah", t.p: Flores Timur, 1996.
- Eickelman, Dale F. (ed.). *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009.
- Endraswara, Surawardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, Gadjah Mada University Press: Yogyakarta, 2006.
- Fauzi, Muhammad Latif. "Religious Symbolism and Democracy Encountered: A Cade of Prostitusion Bylaw of Bantul", *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, 2012; 50 (1).
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women*, London: Oneworld Publications, 2001.
- Firht, Raymond. *Symbols: Public and Private*, Alen dan Unwin, 1973.
- Fuad, Ah. Zakki. "Peace Building Berbasis Kearifan Lokal Pada Masyarakat Plural", *IBDÂ, Jurnal Kebudayaan Islam* Vol. 14, No. 1, Januari - Juni 2016.
- Fauzi, Ihzan dkk. *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme. Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 2017.
- Gaduh, Arya. "Uniter or Divider? Religion and Social Cooperation: Evidence from Indonesia", *University of Southern California*, October 2012.
- Geertz, Clifford. *Tafsir Kebudayaan* terj. Francisco Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*, Kanisius: Yogyakarta, 1992.
- George, Cherian. *Pelintiran Kebencian Rekayasa Ketersinggungan Agama dan Ancamannya bagi Demokrasi*, Jakarta: PUSAD, 2017.

- Gillin, John Lewis dan John Philip Gillin. *Sociology, a revision of An Introduction to Sociology*, New York: The Macmillan Company, 1954.
- Gough, Ian dan Gunnar Olofsson. *Capitalism and Social Cohesion: Essays on Exclusion and Integration*, Basingstoke: Macmillan/Palgrave Macmillan, 1999.
- Green, Andy, John Preston dan Jan Germen Janmaat. *Education, Equality and Social Cohesion A Comparative Analysis*, New York: Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS dan 175 Fifth Avenue, 2006.
- Gombrich, Ernst. *Symbolic Images*, London: Phaidon Press, 1972.
- Hefni, Moh. "Bernegosiasi" dengan Tuhan Melalui Ritual *Dhâmmong* (Studi atas Tradisi *Dhâmmong* sebagai Ritual Permohonan Hujan di Madura), *KARSA*, Vol. XIII No. 1, April 2008.
- Haryanto, Joko Tri. *Kearifan Lokal Pendukung Kerukunan Beragama Pada Komunitas Tengger Malang Jatim*, *Jurnal "Analisa"*, Volume 21 Nomor 02 Desember 2014.
- Hasan, Noorhaidi. "Piety, Politics, and Post-Islamism: Dhikr Akbar in Indonesia", *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, 2012, 50 (2).
- Hasbullah, "Agama dan Etnisitas di Pentas Politik Lokal (Tinjauan Terhadap Penggunaan Simbol Agama dan Etnis dalam Pilkada)", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII, No. 2, Juli 2011.
- Hayon, Yoseph Suban (ms). "Teologi Asia: Sebuah Pengantar Umum", STFK: Ledalero Maumere, 2000.
- Heinen, F.C. *Kerajaan Larantuka*, terj. Alex Beding, s'Hertogenbosch: W. van Gulick, 1876.
- Hendropuspito, D. *Sosiologi Agama*, Kanisius: Yogyakarta, 1983.
- Hook, Sidney (ed.). *Religion Experience and Truth*, Edinburgh: Oliver dan Boyd, 1962.

Hurit, Silvester Petara, dkk (eds.). *Kumpulan Cerita Rakyat Flores Timur*, Nusa Indah: Ende, 2015.

Ichwan, Moch Nur dan Ahmad Muttaqin. *Islam, Agama-Agama dan Nilai Kemanusiaan: Festschrif untuk M. Amin Abdullah*, Yogyakarta: Center for the Study of Islam and Social Transformation, UIN Sunan Kalijaga.

Isnaeni, Ahmad dan Kiki Muhamad. "Simbol Islam dan Adat dalam Perkawinan Adat Lampung Pepadun", *Kalam*, 2017; 10 (1).

Jebarus, Eduard. *Sejarah Keuskupan Larantuka*, Ledalero: Maumere, 2017.

Jensen, Jane. *Mapping Social Cohesion: The State of Canadian Research*, Ottawa: Canadian Policy Research Networks Inc., 1998.

John, S. Simon. "Kaniyan: Ritual Performers of Tamil Nadu, South India", *Asian Ethnology* Volume 67, Nomor 1, 2008.

Jones, Sidney. "Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran", *Nurcholish Madjid Memorial Lecture VII* di Aula Nurcholish Madjid Kampus Universitas Paramadina, Jakarta, 19 Desember 2013.

Jupp, James dan John Nieuwenhuysen. *Social Cohesion in Australia*, New York: Cambridge University Press, 2007.

Kahn, Karen. "Land, Language, and Community: A Symbolic Analysis of Welsh Nationalism", *Michigan Discussions in Antropology*, [Http://hdl.handle.net/2027/spo.0522508.0007.001:02](http://hdl.handle.net/2027/spo.0522508.0007.001:02)).

Steenbrink, Karel. *Orang-Orang Katolik di Indonesia, 1808-1942, Sebuah Profil Sejarah, Jilid 1: Suatu Pemulihan Bersahaja 1806-1903*, Ledalero: Maumere, 2006.

Kean, Rofinus Nara, dkk. *Selayang Pandang Budaya Lamaholot*, PPBL: Larantuka, 2008.

- Kohl, Karl Heinz. *Raran Tonu Wujo: Aspek-Aspek Inti Sebuah Budaya Lokal Flores Timur* terjemahan Paul Sabon Ama, Ledalero: Maumere, 2009.
- Knight, Catherine. "The Moon Bear as a Symbol of *Yama*_Its Significance in the Folklore of Upland Hunting in Japan", *Asian Ethnology* Volume 67, Number 1 2008.
- Langer, Susanne K. *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, The New American Library, 1948.
- Lonergan, Bernard. *Method in Theology*, London: Darton, Longman dan Todd, 1972.
- Lubis, Amany. "Resepsi Agama dalam Budaya di Yogyakarta", *HARMONI*, Jurnal Multikultural dan Multireligius Vol. X No. 4 Oktober - Desember 2011.
- Maarif, Syamsul. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*, CRCS: Yogyakarta, 2018.
- Madjid, Nurcholis. *Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer, serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial-Politik Nasional Kontemporer*, Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia-PMB-LIPI: Jakarta, 1999.
- Mahasin, Aswab (ed.). *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya Nusantara*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996.
- Michalski, W, R. Miller, dan B. Stevens. 'Economic Flexibility and Societal Cohesion in the Twenty-First Century: An Overview of Issues and Key Points of Discussion,' in OECD, *Societal Cohesion and the Globalizing Economy: What Does the Future Hold?*, Paris: OECD, 1997.
- McGee, R. Jon dan Richard L. Warms (eds.). *Anthropological Theory. An Introductory History*. Ed ke-4, New York: McGraw Hill, 2008.

- McCutcheon, Russell T. *The Study of Religion as a Cross-Disciplinary Exercise*, Great Britain: The Bath Press, 2005.
- Morgan, John. "Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue between Geertz and Tillich", *The Journal of Religion*, Vol. 57, No. 4, 1977.
- Muda, Yosef. *Ata Lamaholot dalam Sorotan Budaya Dunia*, Kanisius:Yogyakarta, 2016.
- Munitz, Milton K. *Contemporary analytic Philosophy*, New York: Mcmillan Publishing, 1981.
- Muttaqin, Ahmad. "Islam and The Changing Meaning of *Spiritualitas* and *Spiritual* in Contemporary Indonesia, Al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies, **Volume 50, No. 1, 2012 M/1433 H.**
- Nasihin, Sirajun. "Makrifat Sasak. Memahami Konsep Mengenal Diri dalam Simbol Budaya Sasak", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 14, No 02, 2018.
- Okure, Dominic. "Symbolism and social control of *Zangbeto* among the Ogu of Southwestern Nigeria", *CAES* Vol. 2, N0. 2, 2016.
- Permata, Ahmad Norma. *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Petrus, Keron A. dan Thomas Soga Murin. *Menembus Batu Karang. Jalan Panjang Fasilitasi Konflik Tanah Waibao Menuju Pemurnian Tutur*, Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Ekologi Pembangunan Flores-Jakarta dan Pemerintah Daerah Kabupaten Flores Timur: Jakarta, 2010.
- Pieris, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books: Maryknoll, New York, 1988 dan T & T Clark: Edinburg, 1988.
- Prior, John Mansford dan Georg Kirchberger (eds.). *Bersaing atau Bersahabat. Dakwah Islam-Misi Kristen di Afrika*, Ledalero: Maumere, 2008.

- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press: Chicago, 1982.
- Rahner, Karl. *Theological Investigation 4*, London: Darton, Longman dan Todd, 1966.
- Ratna, Nyoman Kuta. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2010.
- Ricoeur, Paul. *The Conflicts of Interpretations*, Evanston:Northwestern University Press, 1974.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori-Teori Sosiologi. Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, terj. Nurhadi, Kreasi Wacana: Yogyakarta, 2014.
- Rubaidi. “Javanese Islam: A Blend of Javanese Culture and Islamic Mysticism Viewed from Post-Colonial Perspective”, *el Harakah*, Vol. 21 No. 1, 2019.
- Rudyansjah, Tony. *Emile Durkheim* (Penerbit Buku Kompas: Jakarta, 2015).
- Sarjanawati, Rr. Sri Wahyu. “Arca Dwarapala pada Candi-Candi Budha di Jawa Tengah”, *Paramita*, Vol. 20, No. 2, 2010.
- Satha-Anand, Chaiwat. *Barangsiapa Memelihara Kehidupan...Esai-esai tentang Nirkekerasan dan Kewajiban Islam*, disunting oleh Ihsan Ali-Fauzi, Rizal Panggabean dan Irsyad Rafsadi, Jakarta: PUSAD, 2015.
- Shahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Kalimedia: Yogyakarta, 2015.
- Sholikhah, Ika Maratur, Dian Adiarti dan Asrofin Nur Kholifah. “Local Wisdom Reflected in The Symbols in Masjid Saka Tunggal Banyumas”, *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 15, No. 1, 2017.

- Siswanto, Nurhadi. "Metafisika Simbol Keris Jawa", *Jurnal Filsafat*, Vol. 22, Nomor 1, 2012.
- Siswanto, Joko. *Metafisika Sistemik*, Taman Pustaka Kristen: Yogyakarta, 2004.
- Steenbrink, Karel. *Christianity and Islam: Civilizations or Religions? Contemporary Indonesian Discussions*, Koninklijke Brill NV: Leiden, 2004.
- Subagya, Rachmat. *Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia*, Yayasan Cipta Loka: Jakarta, 1979.
- Sumardi, Mulyanto. *Penelitian Agama. Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Sutrisno, Mudji dan Hendar Putrato (eds.). *Teori-Teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Taum, Yoseph Yapi. *Kisah Wato Wele-Lia Nurat Dalam Tradisi Puisi Lisan Flores Timur*, Yayasan Obor Indonesia: Jakarta, 1997.
- Tule, P. *Allah Akbar, Allah Akrab*, Maumere: Ledalero, 2003.
- Turner, Victor. *The Ritual Process*, London: Routledge dan Kegan Paul, 1969.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press: Ithaca, 1967.
- Turner, Victor. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press: Oxford, 1968.
- Turner Bryan S. (ed.). *Sosiologi Agama*, terj. Daryanto, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2013.
- Uran, L. Lame. *Sejarah Perkembangan Misi Flores Dioses Agung Ende*, t.p, 1986.
- Vatter, Ernst. *Ata Kiwan*, terj. Ny. S.D. Sjah, *Ata Kiwan Unbekannte Bergoulker Im Tropisehen Holand*, Ende: Nusa Indah, 1984.

Vorotilova, Yuliya. “The Code of Africa: *Adinkra*”, *CAES* Vol. 4, No. 2, 2018.

Vorotilova, Yuliya. “Magic in African Art”, *CAES* Vol. 4, No.3, 2018.

Wacquant, L.J.D. ‘Thereturnof therepressed: urbanviolence, “race”, anddualization in three advanced societies’. Plenary address presented at the XVII Encontro Anual da ANPOCS, October 1993, Caxambu, Brazil, 1993.

Wilson, Ian Douglas. “Continuity and Change. The Changing Contours of Organized Violence in Post–New Order Indonesia”, *Critical Asian Studies*, 38:2, 2006.

Young, Kimball dan Mack W. Raymond. *Sociology and Social Life*, New York: American Book Company, 1959.

Zainuddin, M. “Haji dan Status Sosial: Studi tentang Simbol Agama di Kalangan Masyarakat Muslim”, *el Harakah*, Vol.15, No.2, 2013.

