



# **MALUKU** MASA DEPAN

*Bunga Rampai Pemikiran Para Akademisi Maluku*

Di Bidang Sosial Humaniora

Editor:

Jusuf Nikolas Anamofa, S.Si., M.Phil.

Eklefina Pattinama, Fransisca Jallie Pattiruhu, Marlen Wariunsora,  
Nelsano Anesry Latupeirissa, Revaldo Pravasta Julian Mb Salakory,  
Saidna Zulfiqar Bin Tahir, Victor Juzuf Sedubun

*Maluku Masa Depan:*  
**Bunga Rampai Pemikiran  
Para Akademisi Maluku  
di Bidang Sosial  
Humaniora**

## UU No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

### **Fungsi dan Sifat Hak Cipta Pasal 4**

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

### **Pembatasan Pelindungan Pasal 26**

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

- i. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
- ii. penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
- iii. penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan fonogram yang telah dilakukan pengumuman sebagai bahan ajar; dan
- iv. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

### **Sanksi Pelanggaran Pasal 113**

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

*Maluku Masa Depan:*  
**Bunga Rampai Pemikiran  
Para Akademisi Maluku  
di Bidang Sosial  
Humaniora**

**Eklefina Pattinama, Fransisca J. Pattiruhu, Marlen Wariunsora,  
Nelsano A. Latupeirissa, Revaldo Pravasta Julian MB Salakory,  
Saidna Zulfiqar bin Tahir dan Victor Juzuf Sedubun**

**Maluku Masa Depan: Bunga Rampai Pemikiran Para Akademisi Maluku  
di Bidang Sosial Humaniora**

**Eklefina Pattinama, Fransisca J. Pattiruhu, Marlen Wariunsora,  
Nelsano A. Latupeirissa, Revaldo Pravasta Julian MB Salakory,  
Saidna Zulfiqar bin Tahir dan Victor Juzuf Sedubun**

Editor:

**Jusuf Nikolas Anamofa, S.Si., M.Phil.**

Desainer:

**Mifta Ardila**

Sumber:

**[www.insancendekiamandiri.co.id](http://www.insancendekiamandiri.co.id)**

Penata Letak:

**Tiya Arika Marlin**

Proofreader:

**Tim ICM**

Ukuran:

**viii, 176 hlm., 15,5x23 cm**

ISBN:

**978-623-348-055-0**

Cetakan Pertama:

**Mei 2021**

Hak Cipta 2021, Eklefina Pattinama, dkk.

---

Isi di luar tanggung jawab penerbitan dan percetakan

---

Hak Cipta dilindungi undang-undang.  
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau  
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
tanpa izin tertulis dari penerbit.

**Anggota IKAPI: 020/SBA/20**

**PENERBIT INSAN CENDEKIA MANDIRI**  
**(Grup Penerbitan CV INSAN CENDEKIA MANDIRI)**  
Perumahan Gardena Maisa, Blok F03, Nagari Koto Baru,  
Kecamatan Kubung, Kabupaten Solok  
Provinsi Sumatra Barat – Indonesia 27361  
HP/WA: 0813-7272-5118  
Website: [www.insancendekiamandiri.co.id](http://www.insancendekiamandiri.co.id)  
[www.insancendekiamandiri.com](http://www.insancendekiamandiri.com)  
E-mail: [penerbitbic@gmail.com](mailto:penerbitbic@gmail.com)

# Daftar Isi

**Kata Pengantar** ..... vi

## **Eklefina Pattinama**

Identitas Multikultural Salam-Sarani di Maluku sebagai Model Memelihara Integrasi Bangsa..... 1

## **Fransisca J. Pattiruhu**

Otonomi Desa di Maluku ..... 37

## **Marlen Wariunsora**

Pewarisan Nyanyian Suku Babar di Maluku Barat Daya: dari Tradisional Menuju Digitalisasi ..... 59

## **Nelsano A. Latupeirissa**

'*Opo Fot*' Nyanyian Memancing Ikan dalam Kajian Etnomusikologi ..... 81

## **Revaldo Pravasta Julian MB Salakory**

*Folk Dialogue* sebagai Modal Sosial dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen di Maluku ..... 103

## **Saidna Zulfiqar bin Tahir**

Preservasi Bahasa Daerah Maluku Melalui Model Pembelajaran Multilingual ..... 127

## **Victor Juzuf Sedubun**

Penetapan Hukum terhadap Desa Adat di Maluku ..... 143

**Tentang Penulis** ..... 171



## Kata Pengantar

Puji syukur patut dipanjatkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Esa karena atas perkenaan-Nya saja, buku dengan judul “Maluku Masa Depan: Bunga Rampai Pemikiran Para Akademisi Maluku” dapat hadir di hadapan para pembaca. Buku ini lahir sebagai bentuk kecintaan penuh terhadap proses pengembangan ilmu pengetahuan dan kemungkinan-kemungkinan yang terbuka bagi implikasi praktisnya untuk kemanusiaan dan alam semesta, terutama bagi pembangunan Maluku. Bunga rampai pemikiran yang terkompilasi dalam buku ini merupakan potret ilmiah terhadap realitas kekayaan sumberdaya alam, sumber daya manusia, keragaman dan keunikan sosial-budaya Maluku beserta segala permasalahannya. Buku ini diinisiasi oleh Forum Dosen Indonesia DPD Provinsi Maluku yang saat ini telah berubah namanya menjadi Perkumpulan Dosen Indonesia Semesta DPD Provinsi Maluku di awal tahun 2020 namun baru terealisasi di awal tahun 2021.

Buku bunga rampai pemikiran “Maluku Masa Depan” terbagi atas dua bagian, yaitu Bagian I di bidang Sains dan Teknologi sementara Bagian II di bidang Sosial Humaniora. Pembagian bidang itu hanya untuk memudahkan proses kompilasi dan dapat menjadi petunjuk awal bagi para pembaca memuaskn keingintahuan tentang hal ikhwal yang dibahas pada bidang yang digeluti masing-masing.

Buku II, Bidang Sosial dan Humaniora memuat hasil penelitian dan pemikiran dari beragam topik, yaitu Identitas Multikultural Salam-Sarani di Maluku sebagai Model Memelihara Integrasi Bangsa; Otonomi Desa di Maluku; Pewarisan Nyanyian Suku Babar di Maluku Barat Daya: dari Tradisional Menuju Digitalisasi; ‘*Opo Fot*’ Nyanyian Memancing Ikan dalam Kajian Etnomusikologi; *Folk Dialogue* sebagai Modal Sosial dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen di Maluku;



Preservasi Bahasa Daerah Maluku Melalui Model Pembelajaran Multilingual; dan Penetapan Hukum terhadap Desa Adat di Maluku.

Disadari bahwa kumpulan tulisan hasil penelitian dan pemikiran para peneliti yang ada di dalam buku ini belum secara utuh memotret realitas sosial budaya Maluku yang begitu kaya. Namun Perkumpulan Dosen Indonesia Semesta DPD Provinsi Maluku memandang bahwa sudah saatnya hasil-hasil penelitian dan pemikiran para akademisi Maluku yang biasanya tersebar di jurnal-jurnal ilmiah dikumpulkan, diberikan tambahan-tambahan pikiran rekomendatif yang aplikatif bagi semua pihak yang berkepentingan dengan pembangunan Maluku. Tujuan jangka panjangnya adalah agar paradigma pembangunan berbasis kerja-kerja ilmiah yang terukur dan bertanggung jawab semakin dikedepankan.

Akhir kata, sebagai pemrakarsa, kami mengucapkan selamat menimba dan menikmati dari sumur ilmu pengetahuan yang telah disediakan di dalamnya. Semoga buku “Maluku Masa Depan” ini dapat bermanfaat bagi masa depan Maluku.

Masohi, Maret 2021  
Perkumpulan Dosen Indonesia Semesta  
DPD Provinsi Maluku



Jusuf Nikolas Anamofa, S.Si., M.Phil.  
Ketua

# 1 Identitas Multikultural Salam-Sarani di Maluku sebagai Model Memelihara Integrasi Bangsa

Eklefina Pattinama

## A. Pendahuluan

Masyarakat Indonesia sebagai masyarakat multikultural, masyarakat yang terdiri dari beragam komunitas budaya, sistem makna, nilai, bentuk organisasi, sejarah, adat istiadat, dan kebiasaan yang ada. Maluku termasuk masyarakat multikultural. Sesuai catatan data statistik masyarakat di Ambon, pada Desa Wayame Kecamatan Teluk Ambon, dan Desa Saparua di Maluku Tengah penduduknya beragam dengan etnis, suku, ras, dan golongan berbeda. Perbedaan ini dapat menjadi kekuatan bagi membangun hidup bersama, tetapi dapat berpotensi mengancam integrasi bangsa.

Berbagai konflik di Indonesia dengan menggunakan atribut etnis dan agama mengancam integrasi bangsa. Disadari bahwa kebijakan nasional yang berbasis pemikiran pluralisme kebudayaan selama ini kurang berhasil dalam menjawab persoalan-persoalan integrasi bangsa masa kini. Konflik-konflik yang terjadi, upaya-upaya mengangkat kembali budaya lokal yang dalam banyak kasus sudah tidak fungsional dalam kehidupan masyarakat setempat juga meningkat, sehingga batas-batas antar etnis menjadi semakin tegas dan menguat (Hidayah, 2000).

Multikulturalisme muncul sebagai reaksi internal suatu bangsa terhadap proses anti integrasi dalam dirinya yang antara lain merupakan akibat pengaruh eksternal global yakni arus gerakan demokrasi dan hak asasi manusia global yang sering kali lintas bangsa dan tidak mempertimbangkan integritas internal suatu bangsa. Multikulturalisme bermula dari konsep masyarakat multikultural, yakni hadirnya beberapa kebudayaan bersama dalam suatu masyarakat. Konsep multikulturalisme itu mengandung tiga komponen, yakni 1) sesuatu yang berkenan dengan kebudayaan; 2) adanya pluralitas kebudayaan; 3) adanya sikap dan perilaku untuk menanggapi pluralitas tersebut (Parekh, 2000).

Sebagai gerakan kebudayaan, multikulturalisme secara intrinsik merupakan manifestasi dari kondisi-kondisi dunia multikultural global kontemporer yang tidak memuaskan. Multikulturalisme adalah akibat dari ketidaksetaraan dan ketidakadilan sosial, politik dan ekonomi dunia yang kapitalistik (Thompson, 1997). Multikulturalisme adalah realita sosial empiris yang dapat ditransformasikan menjadi suatu ideologi, suatu proses yang meniadakan keserakahan historisitas dari realitas empiris dan memandang “realitas” itu sendiri sebagai yang sesungguhnya secara alamiah. Sekalipun multikulturalisme dapat digunakan untuk kepentingan yang lebih sempit, yakni memelihara dan mempertahankan integrasi nasional suatu bangsa, konsep ini pada dasarnya lebih berakar pada pemahaman dan gerakan demokrasi dan hak asasi manusia global yang sering kali lintas-bangsa dan kurang memperhatikan kepentingan lokal atau bangsa.

Memahami budaya yang berbeda dalam masyarakat yang multikultur bukanlah hal mudah. Setiap individu dalam masyarakat multikultur dituntut untuk mau mengerti realitas budaya orang lain yang membuat ada istilah ‘mereka’ dan ‘kita’. Dalam situasi seperti itulah manusia juga dituntut untuk

mengungkap identitas orang lain. Melalui interaksi dalam kegiatan komunikasi, identitas tidak hanya memberikan makna tentang pribadi individu, lebih dari itu identitas menjadi ciri khas sebuah kebudayaan yang melatarbelakanginya. Identitas budaya merupakan ciri yang ditunjukkan seseorang karena orang itu merupakan anggota dari sebuah kelompok etnik tertentu. Hal itu meliputi pembelajaran tentang dan penerimaan tradisi, sifat bawaan, bahasa, agama, keturunan dari suatu kebudayaan (Rozi, 2013).

Pada masyarakat multikultur penggunaan identitas diri multikultural menjadi kekuatan mengatasi anti integrasi bangsa. Masyarakat multikultural di Maluku Tengah Ambon-Saparua sebagai kekuatan memelihara integrasi bangsa pada konflik politisasi agama, etnis, tahun 1999 nampak pada interaksi sehari-hari dengan menggunakan identitas diri mereka sebagai anak negeri Salam-Sarani. Kekuatan mempertahankan identitas diri ini nampak tidak hanya dalam kuatnya hubungan kekerabatan pela dan gandong tetapi juga hubungan sosial, ekonomi dan politik dalam kesatuan kebudayaan. Kuatnya perekat kesatuan budaya ini membuat semakin terpeliharanya konsep identitas diri anak Negeri Salam-Sarani dari generasi ke generasi berhadapan dengan berbagai perkembangan ke depan.

Identitas diri multikultural menurut Giddens, terbangun oleh kemampuan untuk mempertahankan narasi diri. Di dalam narasi diri, yang dituntut adalah kemampuan untuk membangun perasaan yang konsisten soal kesinambungan biografi diri. "Diri" menjadi proyeksi refleksif, artinya diri menjadi sesuatu untuk direfleksi, dibentuk dan bahkan dicetak kembali. Kesadaran refleksif diri, cara untuk memperoleh kondisi yang asli dari "diri" melalui praktik sosial yang berulang dan terpola menurut ruang dan waktu. Melalui aktivitas sehari-hari diri dengan diri yang lain yang hadir bersama secara fisik dalam konteks interaksi yang terikat oleh situasi. Ciri khas sosial

kehadiran bersama berakar pada spatialitas tubuh yang terarah kepada yang lain dan kepada diri yang mengalami. Spatialitas tubuh merujuk spatialitas situasi, pada situasi tertentu tubuh aktif dalam ruang dan waktu, membantu individu melindungi tubuhnya, memberi rasa aman pada diri atau memberi keamanan pada diri dan juga pada keamanan kehidupan sosial, melalui tindakan interaksi sehari-hari antar individu (Anthony, 1991).

Upaya untuk melihat gejala bekerjanya tindakan dan interaksi individu-individu memelihara integrasi bangsa dalam suatu proses, bukan menjadi isu kultur tetapi menjadi isu struktural. Isu struktural ini dapat dilihat dalam isu strukturasi Giddens. Kontribusi pemikiran Giddens dimanfaatkan untuk membaca data penelitian lapangan. Memahami pemikiran Giddens, tentang teori strukturasi merupakan proses di mana struktur dibentuk melalui tindakan, dan tindak-an dibentuk oleh struktur. Interaksi sehari-hari sebagai salah satu model memelihara integrasi bangsa (Giddens, 1995).

## **B. Realitas Multikultural di Maluku**

Multikulturalisme merupakan ideologi dan strategi alternatif yang bisa menjaga integrasi nasional di tengah memudarnya pengaruh dan kontrol kekuasaan negara dan menguatnya pengaruh globalisasi yang membuat batas-batas negara-bangsa semakin kabur. Munculnya konsep multikulturalisme memberikan gambaran bahwa setiap identitas yang berbeda harus saling memahami dan memaknai perbedaan, sehingga mereka dapat hidup dalam ruang bersama, walaupun kultural berbeda tetapi dapat saling menerima, menghargai keberagaman. Multikulturalisme dapat merubah prasangka diskriminasi dan superioritas antar kelompok masyarakat (Subkhan, 2020).

Ana Irhandayaningsih mengatakan bahwa multikulturalisme meliputi sebuah paham, penghargaan, dan penilaian akan budaya seseorang serta sebuah penghormatan dan

keingintahuan tentang budaya etnis lain. Pada multikulturalisme tidak ada dominasi budaya tertentu terhadap budaya yang lain. Sebaliknya semua kelompok dalam keberagaman dapat mengekspresikan, atau mengartikulasikan identitas budayanya, secara luas tanpa ada ancaman dari kelompok mayoritas, dan mendapat perlakuan yang sama dan setara dari negara. Di sini negara menjadi institusi yang bertugas memastikan bahwa setiap kelompok komunitas dijamin hak-hak kulturalnya (Ana Irhandayaningsih, 2018) (Jatmiko, 2006).

Multikulturalisme dikenalkan pertama kali di Amerika untuk menggambarkan realitas kemajemukan etnis, dan persoalan rasisme terhadap etnis Negro, yang berlangsung pada zaman pra-kolonial hingga tahun 1960-an. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Anthoni Richard, bahwa dalam suatu masyarakat atau bangsa yang bersifat multikultur memiliki potensi munculnya persoalan rasisme. Hal ini berpengaruh bagi sikap intolerisme, diskriminasi, dominasi, hegemoni, penindasan dan lain-lain dari kelompok dominan (ras kulit putih) terhadap suku dominan (Ras Negro dan kelompok pribumi), sehingga tidak ada kesempatan bagi mereka yang ter-subkordinat untuk mengekspresikan kultur mereka (Taylor, 1994) (Richard, 1995).

Multikulturalisme muncul sebagai kritik terhadap adanya klaim monokultur yang dominan dan memiliki posisi yang kuat dalam masyarakat, sehingga menimbulkan adanya praktik dominasi terhadap ras tertentu di Amerika. Sikap diskriminasi etnis berdasarkan warna kulit, suku bangsa dan agama, muncul juga dalam sistim pemerintahan Amerika yang bercorak puritanis yang memosisikan agama kelompok dominan (kulit putih) sebagai eksklusif, sehingga mengikis unsur-unsur budaya lokal dengan segala kepercayaan dan dipaksakan berintegrasi dalam agama kelompok dominan (Golberg, 1995).

Bertolak dari penjelasan Corrbert, bahwa suatu sistem pemerintahan yang tidak adil dan jika unsur etnis serta agama dijadikan sebagai dasar kebijakan sebuah sistem pemerintahan, dapat berpotensi bagi terciptanya rasisme terhadap kelompok etnis tertentu. Jadi, multikulturalisme berfungsi sebagai reaksi dan kritik terhadap sosiologi Amerika yang diwarnai dengan sistem politik diskriminasi serta sistem pemerintahan yang bersifat rasial. Selain itu, multikulturalisme juga berfungsi untuk mempromosikan keberagaman kultural di Amerika Serikat. Hal ini bertujuan agar warga Amerika semakin terbuka menerima keberagaman dan terjadi pembaharuan budaya, ras antarwarga Amerika dan pendatang, sehingga terjadi kontak kultural dari berbagai identitas yang ada (Rubin, 2009).

Di Indonesia konsep multikulturalitas dan pluralitas mengandung banyak kesamaan untuk menggambarkan kemajemukan sebuah masyarakat. Namun ketika ditambah akhiran “isme” yang mengindikasikan sebuah ideologi, cara pandang dan doktrin normatif, kedua konsep ini berbeda. Jika pluralisme menekankan kemajemukan elemen-elemen penyusunnya, maka multikulturalisme lebih memfokuskan pada interaksi dan relasi antarelemen-elemen itu. Multikulturalisme dapat dilakukan melalui pengakuan budaya (*cultural recognition*) dan perlakuan yang setara sifatnya terhadap eksistensi seluruh individu maupun kelompok dalam masyarakat. Kedua hal ini muncul sebagai alternatif atau secara untuk mengubah segala bentuk diskriminasi dan ketidakadilan dalam masyarakat terhadap kelompok etnis agama, ras tertentu dalam masyarakat atau negara. Pengakuan budaya dilakukan atas kesadaran bahwa setiap orang memiliki hak untuk diakui oleh publik, atas dasar kemanusiaan sebagai identitas setiap individu. Karenanya pengakuan budaya menjadi nilai yang dibutuhkan dalam mengimplementasikan konsep multikultural, di mana setiap individu, kelompok diperlakukan dengan hormat dan setara. Azyumardi

Azra menyatakan bahwa pentingnya sebuah pengakuan budaya, sebab fakta sosial selalu memperlihatkan bahwa identitas seseorang selalu dinegosiasikan melalui kontak kultural (dialog) dengan orang lain. Olehnya itu, pengakuan budaya sangat penting agar dapat menolak kerusakan hubungan antar kultur dan membuka ruang kepada setiap kultur agar menunjukkan eksistensinya. Sehingga setiap kultur tetap bertahan di tengah kehidupan bermasyarakat atau bernegara. Dengan demikian, setiap individu dan kelompok dapat menepapkan identitas kultur, serta menemukan nilai dibalik setiap kultur masing-masing (Azra, 2007).

Bhiku Parekh, memetakan lima macam masyarakat multikultural, yaitu (Thompson, 1997)

1. Multikulturalisme Isolasionis, di mana setiap kelompok budaya menjalankan hidup secara sendiri-sendiri (otonom) dan kurang membangun interaksi sosial dengan kelompok masyarakat lain.
2. Multikulturalisme Akomodatif, di mana kelompok-kelompok budaya dominan membuat penyesuaian dan mengakomodir kebutuhan kultural kaum minoritas.
3. Multikulturalisme Otonomis, di mana tipe ini masyarakat ingin mewujudkan kesetaraan antarkelompok-kelompok budaya, baik budaya yang dominan maupun yang kurang dominan. Hal ini dimaksudkan agar mereka dapat mempertahankan hidup, memiliki hak yang sama dan memiliki mitra yang seajar.
4. Multikulturalisme Kritis atau Interaktif, di mana masyarakat kurang terlalu peduli dengan kehidupan kultural otonom. Karena itu, mereka lebih menghendaki adanya pencipta kultur kolektif bagi semua orang.
5. Multikulturalisme Kosmopolitan, di mana pada tipe ini masyarakat ingin menghapus batas-batas wilayah agar pemilik-pemilik budaya tidak lagi terikat lagi dengan budaya-



nya. Sebaliknya, mereka secara bebas terlibat dalam eksperimen interkultural dan mengembangkan kehidupan kulturalnya secara sendiri-sendiri.

Realitas multikulturalis otomatis terdapat pada masyarakat Maluku Tengah, Kecamatan Kepulauan Lease, Masyarakat Saparua masyarakat heterogen, ditandai oleh beragam etnis. Kekayaan rempah-rempah mengundang para pedagang rempah-rempah dari Kerajaan Tidore dan Ternate sekaligus menyiarkan agama Islam. Pada abad 17 di bawah kekuasaan Belanda menjajah dan mengambil rempah-rempah di Saparua, juga mengkristenkan sebagian masyarakat Saparua. Kekayaan rempah-rempah di Saparua turut mengundang para pedagang luar: dari Arab, dari Jawa, Madura, Buton, datang dan menetap di Saparua. Sementara itu ikatan sosial masyarakat Maluku Tengah di Saparua di negeri Salam-Sarani (Islam dan Kristen) berdasarkan ikatan-ikatan genealogis, teritorial dan kepercayaan. Perbedaan agama, suku, etnis menjadi realitas hidup bersama dalam kedamaian. Sampai saat pecahnya konflik 1999 di Maluku, Saparua turut mengalaminya. Menarik di tengah konflik itu masyarakat menciptakan integrasi baru: Berdasarkan ikatan sosial pela gandong, identitas sosial membangun kebersamaan dalam budaya yang berbeda (Dieter, 1977).

Ciri masyarakat multikultural yang sama ditemukan pada Desa Wayame merupakan salah satu desa di Kecamatan Teluk Ambon sekaligus menjadi Ibu Kota Kecamatan Teluk Ambon, Provinsi Maluku. Luas wilayah Desa Wayame adalah 72.000 hektar yang terbentang dari daerah pegunungan sampai wilayah pantai. Desa Wayame tidak jauh dari Kota Ambon dengan adanya jembatan Merah Putih, masyarakat Wayame hanya dalam waktu 10 menit menjangkau Kota Ambon. Letak Desa Wayame yang sangat strategis ini, membuat desa ini menjadi sasaran pemukiman penduduk yang datang dari berbagai

daerah suku, ras, etnis: Aceh (17jw); Batak (36jw), Minang (85jw); Sunda (222jw); Jawa (378jw); Madura (78jw); Bugis (132jw); Buton (398jw); Makasar (144jw); Minahasa (155jw); Flores (63jw); Timor (47jw); Ternate (98jw); Papua (40jw). penduduk Desa Wayame juga berbeda agama: Islam, Kristen, Hindu, Buddha. Walaupun masyarakat Desa Wayame hidup berbeda etnis, suku, agama tetapi hidup bersama, saling menghormati, menjadi kekuatan bersama menjaga ketertiban dan keamanan bersama. Disadari bahwa masyarakat Desa Wayame yang multikultural ini dapat hidup bersama di tengah situasi konflik 2000, ditemukan adanya identitas yang menyatukan secara emosional orang basudara, salam-sarani di Desa Wayame Ambon. Identitas multikultural menjadi kekuatan untuk memelihara integrasi bangsa di Maluku Ambon maupun di Maluku Tengah Saparua. Bagaimana masyarakat multikultur memelihara integrasi bangsa di tengah ancaman anti integrasi. Saling menerima dengan memperkuat identitas multikultur salam-sarani menjadi model memelihara integrasi bangsa di Maluku.

### **C. Memperkuat Identitas Multikultural Salam – Sarani**

Secara sosiologis-antropologis, terdapat kesatuan budaya yang dianut oleh masyarakat Maluku Tengah Saparua sejak dahulu, hidup dalam konsep Salam-Sarani. Negeri-negeri terbentuk dalam perbedaan kelompok, secara teritori maupun agama, yaitu ada Negeri Salam dan Negeri Sarani. Pemisahan sosial dalam bentuk kelompok negeri ini menimbulkan solidaritas primordial yang kuat di kalangan anggota kelompok. Di satu pihak terdapat solidaritas kelompok yang berbasis negeri, di lain pihak terdapat pula solidaritas kelompok berbasis agama.

Segregasi kelompok agama ini semakin diperkuat dengan wacana negara di tahun 1970-an dalam rangka tercipta stabilitas, diperkenalkan paradigma mayoritas-minoritas dalam manajemen pembangunan. Paradigma ini terwujud dalam ber-

bagai produk undang-undang maupun praktik kenegaraan. Praktik kenegaraan dan berbangsa yang sangat kental dengan paradigma ini ialah Undang-undang No. 5 Tahun 1975 tentang Pemerintahan Desa. Isinya menegaskan bahwa dalam penyelenggaraan pemerintahan seluruh daerah diseragamkan dengan mengikuti pemerintahan umum. Otomatis sejak dikeluarkannya undang-undang ini, melumpuhkan fungsi pemerintahan adat. Wujud paradigma mayoritas-minoritas ini merupakan apresiasi dari nilai-nilai budaya Jawa yang dipaksakan pemberlakuannya di seluruh wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Di awal tahun 1990-an basis paradigma mayoritas-minoritas mulai berubah, yaitu dari dominasi budaya Jawa menjadi dominasi keagamaan. Pendekatan mayoritas-minoritas berdasarkan nuansa keagamaan berubah esensi, konsep Salam-Sarani yang bernuansa kultural menjadi konsep Islam-Kristen yang universal. Implikasinya terjadi politisasi agama semakin kuat dan mempertajam segregasi sosial yang sudah ada di masyarakat. Mengantisipasi berkembangnya nuansa eksklusivisme agama dalam masyarakat, maka pemerintah negeri Sirisori Salam dan pemerintah negeri Sirisori Sarani menyikapinya dengan mengusulkan kepada Pemerintah Daerah Provinsi Maluku untuk menghilangkan konsep Salam-Sarani pada nama Negeri Sirisori Salam dan Negeri Sirisori Sarani. Berdasarkan Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Maluku N0. 146/SK/39/89 tentang Penetapan Jumlah serta Nama Desa dan Kelurahan di Provinsi Maluku Tengah tahun 1988/1989, terjadi perubahan nama desa/negeri: Sirisori Islam menjadi Sirisori, Sirisori Sarani menjadi Sirisori Amalatu. Alasan utama menghilangkan konsep identitas Salam-Sarani pada nama negeri masing-masing ini terjadi agar masyarakat tidak dikotak-kotakkan berdasarkan agama.

Walaupun demikian dalam realitas aktivitas kehidupan keseharian warga masyarakat Negeri Sirisori Salam dan Negeri

Sirisori Sarani, tetap menggunakan identitas diri mereka sebagai anak negeri Sirisori Salam atau anak negeri Sirisori Sarani. Sekalipun telah terjadi konflik politisasi agama etnis, tidak merubah cara pandang masyarakat Saparua terhadap konsep identitas dirinya sebagai anak negeri Salam dan anak negeri Sarani. Bahkan melalui konsep identitas anak negeri Salam-Sarani masyarakat Saparua memosisikan dirinya memiliki karakter, dialek bicara dan pola hubungan sosial yang khas, berbeda dengan masyarakat lain di luar Saparua. Adapun kekuatan mempertahankan identitas diri ini, tidak hanya kuatnya hubungan kekerabatan *pela* dan *gandong* tetapi juga hubungan sosial, ekonomi dan politik dalam kesatuan kebudayaan. Kuatnya perekat kesatuan budaya ini, membuat semakin terpeliharanya konsep identitas diri anak negeri Salam-Sarani di Saparua dari generasi ke generasi berhadapan dengan berbagai perkembangan ke depan.

Kekuatan identitas diri Negeri Salam-Negeri Sarani di Saparua, juga terjadi di Kota Ambon, di Desa Wayame yang sejak tahun 1987 telah ditetapkan secara administrasi sebagai Desa, pada wilayah Kecamatan Teluk Ambon, menjadi Ibukota Teluk Ambon. Letak Desa Wayame yang sangat strategi ini membuka peluang masuknya migran penduduk, mula-mula suku Buton (Sulawesi Tenggara) menempati lokasi pemukiman Keranjang dan Waringin. Dengan dibukanya pemukiman BTN di Wayame, berdatangan penduduk dari berbagai daerah menempati desa Wayame. Data Statistik Desa Wayame tahun 2012/2013, jumlah penduduk 5.344, berdasarkan daerah asal/etnis: Maluku, Buton, Aceh, Batak, Minang, Sunda, Jawa, Madura, Bugis, Makassar, Minahasa, Flores, Timur, Ternate, Papua, yang terdiri dari 15 sub-etnis. Perbedaan sub etnis tentu menjadi ancaman bagi hidup bersama, namun masyarakat Wayame telah membuktikan kuatnya hidup bersama dengan rukun di saat konflik tahun 1999. Masyarakat Wayame menjadi model

hidup bersama, saling menerima, saling percaya, dengan identitas etnik berbeda namun menerima Maluku sebagai daerah hidup bersama. Modal menjaga kebersamaan membuat perkembangan ekonomi semakin meningkat, Wayame menjadi kota pusat perdagangan di Kecamatan Teluk Ambon. Pola interaksi terus menerus masyarakat, dengan dialek Ambon, menunjukkan identitas diri ganda, identitas multikultural kekuatan membangun kebersamaan sebagai Indonesia.

Giddens memandang identitas diri ini terbangun oleh kemampuan untuk mempertahankan narasi diri. Di dalam narasi diri, yang dituntut adalah kemampuan untuk membangun perasaan yang konsisten soal kesinambungan biografi diri. Identitas diri bukanlah sifat distingtif atau bahkan kumpulan sifat-sifat yang dimiliki individu. Identitas adalah diri sebagaimana yang dipahami secara refleksif oleh orang dalam konteks biografisnya. Konstruksi identitas dapat dilihat sebagai penciptaan perbedaan yang dibentuk secara historis; pemikiran seperti ini menekankan konstruksi identitas sebagai sebuah proses sosial “menjadi” sekaligus juga terjadi, juga sebagai upaya memposisikan ketimbang sebuah esensi. Membangun sebuah identitas adalah juga sebuah permainan sejarah, budaya dan kekuasaan secara terus menerus dalam berbagai situasi (Anthony, 1991) (Chris, 2000) (Li, 2000).

Pada identitas diri seperti inilah yang mendorong anak Negeri Salam-Sarani di Saparua, melalui interaksi para pelaku sehari-hari, konsep identitas diri sebagai anak Negeri Salam-Sarani tetap diproduksi kembali. Hal ini menunjukkan identitas tidak dapat eksis di luar representasi budaya. Identitas bukan merupakan esensi tetap yang dimiliki, tetapi identitas “menjadi”. Pada pemahaman identitas seperti ini, menunjukkan bahwa identitas tidak mungkin bisa dipisahkan dari tindakan si pelaku. Hanya melalui ekspresinya di tingkat tindakan, simbol

(termasuk identitas) memperoleh pemaknaannya sekaligus perwujudannya (J, 1988).

Menurut Stuart Hall konstruksi identitas merupakan proses sosial di mana dua sisi muncul secara simultan yaitu penggabungan dan perbedaan. Bentuk-bentuk dari penggabungan dan perbedaan ini disebut dengan istilah artikulasi membutuhkan proses pembuatan batas-batas sekaligus pula menghubungkan yang tidak bersifat permanen, melainkan tergantung pada konteks di mana kepentingan penggabungan maupun pemisahan tersebut memiliki relevansi bagi agen. Tania Li dalam penelitiannya tentang bagaimana identitas etnik orang-orang Laudje dan Lindu di Sulawesi Tengah, mengakui bahwa kerangka teoretis dari Hal ini sangat membantunya dalam memecahkan problem empirik dan politik dari sebuah proses pembentukan identitas sosial (Stuart, 1991) (Li, 2000).

Dalam pandangan Li, konsep artikulasi dan pemosisian diri hal ini memberikan dimensi kontekstual dan relasi kekuasaan pada proses pembentukan sebuah identitas (etnik) yang ia teliti. Melalui kasus artikulasi identitas etnik di Sulawesi, Li memberi catatan bahwa konstataasi kekuasaan terjadi dalam proses artikulasi identitas tersebut dalam konteks memperoleh akses atas sumber daya alam. Agensi menurut Li, terlibat dalam prose pemilihan dan kombinasi dari elemen-elemen yang membentuk sebuah ruang identitas etnik yang dikenali, termasuk di dalamnya proses pembedaan hubungan-hubungannya.

Pada masyarakat di Ambon-Saparua tergolong masyarakat yang heterogen, tidak hanya terdiri dari kelompok beridentitas agama anak Negeri Salam-Sarani saja, tetapi juga ada orang dagang/para pendatang. Kekayaan sumber daya alam Saparua, khusus cengkih dan pala, sejak dahulu telah menarik para pedagang dari luar Maluku; orang Cina, Arab, Buton, Makasar, Jawa di Saparua dan telah membaur dengan anak

Negeri Salam-Sarani. Walaupun orang dagang telah berbaur dengan anak negeri, umumnya tradisi nenek moyangnya tetap dipertahankan. Ini nampak pada upaya orang dagang mengartikulasikan dan memposisikan diri mereka, di satu sisi tetap memiliki identitas etnis asalnya sebagai orang Cina, Arab, Buton, Makasar, Jawa.

Pada sisi yang lain, untuk mempertahankan diri berada di tengah masyarakat berbeda etnis dengannya, orang dagang menggunakan juga identitas diri sebagai anak Negeri Saparua anak Negeri Ambon. Dalam aktivitas keseharian orang dagang menyebut dirinya sebagai “orang Buton Saparua”- orang Buton Ambon, “orang Jawa Saparua- orang Jawa Ambon”, “orang Arab Saparua”- orang Arab Ambon, dan lainnya. Identitas ini merupakan identitas yang dikonstruksikan oleh orang dagang berperan dalam membangun relasi kekuasaan dengan anak negeri untuk mendapatkan akses atas sumber daya alam di Saparua, sekaligus sebagai pelestarian hidup mereka di Saparua. Identitas multikultural ini menjadi bagian dari upaya memposisikan diri si pelaku, menunjukkan konstruksi jati dirinya dalam interaksi dengan orang lain di luar lokal budayanya. Giddens menyebut identitas sebagai proyek diri, bahwa identitas merupakan sesuatu yang diciptakan oleh manusia, yang memiliki kemampuan diri, sesuatu yang selalu dalam proses, suatu gerak maju dari membangun apa yang dipikirkan, diharapkan dari identitas diri. Apa yang dipikirkan agen pelaku akan berubah-ubah dari lingkungan yang satu ke lingkungan lain, dalam pertentangan ruang dan waktu. Di dalam ruang dan waktu subjek mampu berpikir dan mengenal identitas dirinya sebagai sebuah proyek diri (*self identity as a project*) dan agen berusaha untuk menyusun lintas biografi dirinya dari masa lalu, ke masa depan lintas harapan ke depan (Anthony, 1991).

Identitas bersifat individu, juga sosial, identitas diri diciptakan melalui proses sosial. Proses itu terjadi dalam

diskursus bahasa. Bahasa memungkinkan individu melakukan interaksi dengan individu yang lain. Dalam interaksi suatu biografi diri menjadi mungkin untuk terbentuk. Dengan demikian, biografi diri tidak muncul secara individu, tetapi terbentuk melalui interaksi dengan yang lain. Bahasa merupakan simbol kultural, dari bahasa didapati modus pemaknaan dan penamaan terhadap perjumpaan sehari-hari si pelaku, dari yang paling kecil hingga ke dimensi sosialitas yang lebih besar lagi. Betapa pun bahasa berperan positif bagi pembentukan makna, bentuk-bentuk kekuasaan justru mendasari di balik beroperasinya bahasa. Bahasa menempati posisi strategi bagi penyemaian ideologi yang ada di baliknya, serta mengandaikan modus kekuasaan tertentu dalam setiap praktik bahasa, pilihan kata, gaya mengungkapkan, hingga kandungan pengetahuan yang diungkapkan atau disamarkan oleh suatu bahasa. Karena itu bahasa menjadi penting bagi individu dan masyarakat dalam kelompok tertentu untuk meraih, melanggengkan, bahkan mempertahankan identitas diri dan ruang hidup para agen pelaku (Chris, 2004).

Penggunaan identitas multikultur orang dagang di Saparua, orang dagang Ambon menunjukkan: 1) Secara biografi identitas etnis nenek-moyangnya, tetap melekat dengannya, tetapi dirinya sadar bahwa kini, 'diri'nya ada dalam ruang yang menghidupinya, mengharuskannya untuk menyatu dengan diri dengan identitas lokal; 2) identitas multikultur menunjukkan bahwa orang dagang bukan lagi orang "luar", tetapi telah "menjadi" orang "dalam", berusaha menerima budaya lain menjadi budayanya. Sebaliknya anak negeri di Saparua, tidak menolak, bahkan menerima pengakuan orang dagang sebagai yang menjadi. Saling menerima inilah yang mendorong orang dagang yang telah mengungsi selama konflik di luar Saparua, memilih dan mengambil keputusan, untuk kembali ke Saparua. Selain meneruskan usaha dagangannya tetapi merasa diterima kem-



bali oleh anak negeri Saparua sebagai bagian dari komunitasnya; 3) dengan identitas multikultur yang digunakan orang dagang di Saparua, sebagai bagian dari upaya memposisikan diri dalam konteksnya, yang berbeda dengan orang dagang di tempat yang lain. Orang Cina Saparua, berbeda dengan orang Cina yang ada di Ambon, dan lainnya. Kekhasan identitas multikultur ini ditunjukkan pada kemampuan orang dagang di Saparua, membuktikan, bahwa dirinya menyatu dengan anak negeri Saparua, ditunjukkan melalui interaksi orang dagang dengan anak negeri, dengan menggunakan gaya bicara (dialek lokal), bahkan sekali-kali dalam percakapan menggunakan bahasa daerah setempat.

Bahasa dan gaya sebagai simbol yang digunakan dalam praktik sosial berlangsung secara terus menerus dan berulang, sebagai upaya membangun kebersamaan, saling percaya dan saling bergantung. Identitas dimaknai melalui kepercayaan dan sikap, identitas ini bersifat personal sekaligus sosial yang menandai bahwa agen pelaku berbeda dengan orang lain. Menurut Sutrisno, Giddens memandang identitas bersifat sosial, berhubungan dengan hak, kewajiban dan sanksi normatif yang ada dalam masyarakat. Dengan kata lain identitas bersifat dualitas struktur, personal dan sosial, lokal dan nasional, hasil konstruksi agen pelaku. Identitas sepenuhnya bersifat kultural, identitas tidak bisa eksis di luar representasi budaya. Identitas juga bukan merupakan esensi (realitas) tetap yang dimiliki setiap orang, tetapi merupakan suatu entitas yang bergerak “menjadi”. Identitas yang menjadi ini perlu diperkuat dalam memelihara integrasi bangsa (Bourdieu, 1998) (Sutrisno, 2007).

## **D. Cara Memperkuat Identitas Multikultural Memelihara Integrasi Bangsa di Maluku**

### **1. Membudayakan Nilai Agama “Saling Menghormati”**

Agama selain telah menjadi alat provokasi dalam konflik politisasi agama, tetapi ada sejumlah nilai-nilai keagamaan dapat menjadi budaya lokal dalam menciptakan integrasi bangsa, Masyarakat menyatakan bahwa agama memberi penguatan spiritual dalam kehidupan manusia. Tokoh-tokoh agama, berperan sebagai fasilitator mensosialisasikan nilai-nilai keagamaan sebagai nilai-nilai inti, memantapkan masyarakat beragama untuk tunduk pada nilai-nilai itu. Didukung dengan aktivitas ritual agama sehari-hari, menyampaikan pokok-pokok doa dan dialog bersama, menjadi kekuatan membangun kebersamaan lintas agama di Saparua. Sekalipun realitas sosial di Ambon, bahwa telah terjadi segregasi pemukiman berdasarkan perbedaan agama. Namun segregasi itu pula selama ini menimbulkan toleransi beragama khas Maluku, persoalannya mengapa agama menjadi kekuatan integrasi bangsa.

Brian Morris mengutip Geertz, memandang agama sebagai sistem simbol yang bertindak memantapkan perasaan (*moods*) dan memiliki motivasi yang kuat, menyeluruh dan bertahan lama pada diri manusia, dengan cara memformulasikan konsepsi-konsepsi mengenai hukum/keteraturan (*order*) yang berlaku umum dan menyelimuti konsep-konsep ini dengan suatu warna tersendiri mengenai hakikatnya yang nyata sehingga perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi yang ada nampaknya secara tersendiri adalah mengenai “yang nyata”. Dengan menggunakan batasan ini berarti: Pertama agama digunakan oleh warga masyarakat sebagai pandangan hidup yang berfungsi menjelaskan keberadaan manusia di dunia, dari mana ia berasal, dan ke mana ia akan pergi sesudah meninggal, dan

agamalah satu-satunya bagian kebudayaan yang mampu menjelaskan arah dan tujuan hidup manusia. Itulah sebabnya agama dikatakan sebagai inti kebudayaan (Geertz, 1992). Kedua, oleh karena agama tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia lainnya, maka berarti agama juga terkait erat dengan aspek-aspek lain dalam kehidupan masyarakat seperti kekerabatan, kepemimpinan, politik, ekonomi, dan sebagainya (Morris, 2003).

Agama sebagai sistem simbolis menggunakan simbol-simbol untuk berkomunikasi dan untuk menghadapi lingkungannya. Bahwa simbol-simbol keagamaan itu penuh dengan muatan emosi dan perasaan, maka ajaran-ajaran agama yang diketahui dan dianut oleh seorang warga masyarakat adalah suatu pedoman hidup yang diyakini sepenuhnya akan kebenarannya.

Dalam agama terdapat sesuatu yang suci yakni, simbol-simbol suci dan aturan yang bersifat normatif yang memandu kehidupan sehari-hari manusia beragama. Ritzer mengutip Durkheim memandang agama itu sendiri sebagai sistem keyakinan yang utuh serta praktik-praktik kehidupan yang mampu mempersatukan ke dalam kesatuan moralitas masyarakat. Agama merupakan lambang kolektifitas masyarakat dalam bentuknya yang ideal. Karena itu agama merupakan sarana untuk memperkuat kesadaran kolektif yang diwujudkan melalui upacara-upacara atau ritus-ritus, dan kesadaran kolektif adalah sumber solidaritas yang mendorong setiap orang yang beragama sama untuk bekerja bersama. Keyakinan dari kesadaran kolektif tercermin dalam aturan-aturan sebagai norma-norma, yang harus ditaati memperkuat kesadaran kolektif. Keyakinan kolektif penting bagi individu-individu berhadapan dengan tantangan fakta sosial. Dalam kasus bunuh diri egoistis, Durkheim meman-

dang integrasi suatu kelompok, berakar dari suatu jumlah dan kekuatan keyakinan dan praktik kolektif (Ritzer, 2003).

Parsons menggabungkan konsep representasi kolektif Durkheim dengan mengelompokkan agama masuk dalam sistem sosial, menunjukkan hubungan keyakinan-keyakinan sebagai standar moral, karena moralitas itu berasal dari agama. Parson mereduksi peranan ritual agama dalam menciptakan dan memelihara solidaritas. Orang-orang yang memiliki bersama keyakinan dan ritual agama akan menyandang komunitas moral dan interaksi antara ritual dan keyakinan bersama sehingga menciptakan kohesi yang berakar dari satu sama lainnya. Sistem bergantung pada kesepakatan, nilai-nilai, norma-norma, dan sistem sebagai mekanisme untuk mempertahankan konsensus. Agama dipandang baik oleh Geertz, Durkheim dan Parson sebagai sistem nilai yang memiliki bersama nilai-nilai, norma-norma, keyakinan-keyakinan yang ada pada masyarakat dan manusia dikendalikan oleh sistem sosial dalam menciptakan konsensus atau integrasi. Sebab keyakinan agama dalam sistem sosial adalah konsensus.

Berbeda dengan pandangan Weber, terfokus pada pengaruh keyakinan agama terhadap tindakan. Bagi Weber, dunia sebagaimana kita saksikan terwujud karena tindakan sosial. Manusia melakukan sesuatu karena ia memutuskan untuk melakukan itu untuk mencapai apa yang dikehendakinya. Setelah manusia memilih sasaran, diperhitungkan keadaan, kemudian memutuskan tindakan. Struktur sosial adalah produksi dari tindakan itu, cara hidup adalah produk dari pilihan yang dimotivasi. Berbeda dengan pemikiran Durkheim, Parson dan Geertz yang memandang tindakan manusia dikendalikan oleh struktur-fungsional, manusia dikendalikan oleh nilai-nilai, norma-norma dalam sistem sosial sesuai keyakinannya. Weber melakukan rekonstruksi

makna di balik kejadian sejarah yang menghasilkan struktur dan bentuk sosial. Dalam kehidupan beragama, bagi Weber, peranan pemimpin agama dalam mempromosikan berbagai macam ide dan orientasi pada masyarakat sangat penting. Namun individu yang memilih untuk bertindak sesuai keyakinan agamanya. Keyakinan agama mempengaruhi tindakan manusia. Nasib tidak digariskan oleh Tuhan, melainkan manusialah yang harus mengubah nasibnya sendiri. Sejalan dengan pemikiran ini, Weber memandang konsensus atau integrasi diproduksi oleh tindakan manusia, bukan sistem keyakinan umat beragama. Weber mengakui peran pemimpin agama mensosialisasikan aturan-aturan, norma-norma agama sangat penting, mendorong individu beragama bertindak berdasarkan keyakinannya yang benar (Ritzer, 2005).

Dalam kehidupan manusia, agama berfungsi sebagai suatu sistem nilai dan norma yang memiliki daya ubah (*transformability*) bagi komunitas pelakunya. Secara umum, norma-norma tersebut menjadi kerangka acuan dalam bersikap dan berperilaku agar sejalan dengan tuntutan agamanya. Agama dalam hal ini diartikan sebagai suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang ditunjukkan oleh individu, kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasikan dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai suatu kebenaran. Di samping itu, agama juga merupakan refleksi iman seseorang yang tidak terbatas pada kepercayaan, tetapi juga berimplikasi merefleksikan dalam perilaku kehidupan sehari-hari atau yang disebut sebagai perilaku beragama. Perilaku keberagamaan, akan melahirkan berbagai kreasi budaya dengan nilai kepercayaan yang dikandungnya. Manusia dan agama merupakan dua sisi yang saling berpengaruh. Sebagai unsur yang dibutuhkan manusia agama memberikan layanan

psikologi kepada manusia untuk menyajikan sesuatu yang dibutuhkannya. Sementara itu manusia di sisi lain, memberikan pengaruh secara signifikan dalam proses perubahan nilai yang banyak dipengaruhi oleh agama dalam membentuk tatanan dalam masyarakat (Robertson, 1993).

Posisi agama sebagai institusi yang mendorong tindakan manusia, peranan manusia dan interaksi dan relasi yang terarah. Bachtiar Efendi melihat peran dan fungsi agama dalam masyarakat sebagai berikut: (Efendi, 2001)

Pertama, fungsi edukatif, yang terkait dengan upaya pemindahan dan pengalihan (transfer) nilai, norma keagamaan kepada masyarakat. Agama sanggup memberi orientasi dan motivasi serta membantu untuk mengenal dan memahami sesuatu yang dianggap “sakral”.

Kedua, agama berfungsi sebagai penyelamat. Ketika agama memberikan rasa kedamaian, ketika agama memberikan rasa ketenangan dan ketika agama memberikan rasa ketabahan dalam menghadapi berbagai persoalan yang sulit dihadapi manusia, maka ketika itu agama berfungsi membimbing dan mengarahkan manusia untuk memperoleh kebahagiaan.

Ketiga fungsi agama sebagai kontrol sosial. Agama memberikan pembatasan dan pengkondisian terhadap tindakan atau perilaku individu dan masyarakat. Bentuk kontrol sosial agama terhadap masyarakat adalah fungsi profetik atau fungsi kritis agama. Agama berusaha memberikan kritis evaluasi terhadap masalah-masalah sosial dan agama berupaya menjaga terciptanya dan tegaknya keadilan sosial.

Keempat, agama berfungsi sebagai sistem relasi sosial yang berfungsi integratif. Agama menjadi sumber utama terbentuknya integrasi dalam masyarakat Agama bahkan

dipandang memiliki kemampuan membangun tatanan sosial yang mapan dan kuat.

Kelima, agama berfungsi sebagai transformatif dalam perubahan sosial. Agama berfungsi mengubah bentuk, bagaimana agama memiliki daya ubah tatanan kehidupan dalam masyarakat.

Fungsi agama di atas memperlihatkan bahwa agama terbentuk sebagai institusi yang menyusun pola-pola tindakan, peranan dan relasi yang terarah. Tindakan atau perilaku keagamaan sebagai realitas berwujud; sistem kepercayaan, pengungkapan praktik sebagai sistem persembahan, serta pengungkapan sosiologi sebagai sistem hubungan masyarakat (*system of social relation*), yang memiliki fungsi penting dalam kehidupan bermasyarakat. Semua ajaran agama mengandung nilai-nilai: kemanusiaan, keadilan dan kedamaian yang membentuk jiwa manusia beragama. Terwujud dari nilai-nilai agama ini tindakan manusia untuk saling menghormati, menjunjung kemanusiaan sejati sebagai bagian dari keyakinan pada Yang Maha Kuasa. Tindakan saling menghormati harus tercermin dalam bertindak adil, menciptakan damai dalam kehidupan bermasyarakat. Nilai keagamaan dari saling menghormati mendorong manusia beragama untuk hidup dalam kedamaian dengan orang lain, menghormati hak asasi orang lain, dan berperilaku adil, bermoral dalam kehidupan bersama lintas agama, wujud dari integrasi baru.

## 2. Memperkuat Nilai Saling Percaya (*Trust*)

Dalam kerja sama saling percaya (*trust*) menjadi dasar harus dibuktikan dalam perilaku yang jujur, dapat dipercayai orang lain. Di sinilah *trust* yang terjadi dalam hubungan antar individu tidak terjadi dengan sendirinya, melainkan harus diusahakan. Untuk maksud itulah, Giddens mengembangkan apa yang disebutnya *active trust*. *Active trust* selanjutnya oleh

Giddens dijadikan sebagai upaya men-jaga berlangsungnya hubungan murni (*pure relation*) dalam masyarakat. Yang dimaksudkan dengan hubungan murni adalah hubungan yang didasarkan atas komunikasi emosional, di mana imbalan yang diperoleh adalah kelangsungan hubungan tersebut. Tindakan integrasi dalam ekonomi lokal antaretnis ini didasari pada nilai saling percaya (*trust*), tercipta ikatan kerja sama antaranak negeri dan orang dagang, yang saling bergantung satu sama yang lain yang memperkuat kerja sama lintas etnis melalui interaksi sehari-hari para pelaku, memperkuat kerja sama ekonomi lokal, dalam mewujudkan integrasi baru di pascakonflik (Giddens, 1992).

Konsep *trust* yang dikembangkan Giddens pengaruh dari Erik Homburger Erikson adalah seorang psikoanalisa kelahiran Jerman yang sangat terkenal dengan 8 tahapan perkembangan psikologi manusia, *trust* mulai terlihat sejak bayi, *trust* harus ditata dengan baik oleh ibu atau pengasuh-nya, karena *trust* akan berubah menjadi ketidakpercayaan (*distrust*) apabila tidak dikembangkan dengan baik. Sebaliknya bila *trust* dikelola dengan baik, maka ketika seseorang mencapai tahap dewasa, dia mampu menemukan identitas-nya. Dan dengan identitas itulah seseorang masuk dalam kehidupan sosial yang lebih dekat oleh Erikson disebut sebagai kemampuan untuk melibatkan dirinya ke dalam ikatan-ikatan konkret dan persekutuan, dan mengembangkan kekuatan etis untuk mematuhi kesepakatan bersama.

Di sini *trust* bukan merupakan sesuatu yang given, melainkan yang selalu diusahakan. Apabila seseorang memiliki *basic trust*, maka ia memiliki modal dasar untuk memasuki kehidupan sosial yang baik. Dia mampu melakukan hubungan akrab dengan orang lain, tanpa menghilangkan identitasnya dan sekaligus mampu menghargai orang lain (Erikson H, 1989). Konsep *trust* ini diusung Giddens ke



dalam hubungan antara individu dalam masyarakat. *Trust* dalam interaksi antar individu harus diusahakan, karena itu Giddens mengembangkan dengan apa yang disebutnya *active trust*, sebagai upaya menjaga berlangsungnya hubungan murni (*pure relation*) dalam masyarakat.

### **3. Tindakan Reflektif sebagai Strategi Memperkuat Identitas Multikultural Memelihara Integrasi Bangsa**

Menghadapi konflik politisasi agama dan etnis, individu-masyarakat, agen-struktur di Saparua, tidak hanya menggunakan kekuatan sistem sosial mengendalikan pikiran dan tindakan individu memelihara keteraturan yang ada. Tetapi dengan kemampuan transformatif para pelaku menggunakan strategi monitoring, memilih, memutuskan tindakannya menciptakan keamanan bagi dirinya dan orang lain. Fredrik Barth dalam analisis mengenai proses politik pada masyarakat Swat Pathan di Pakistan Utara. Barth mengemukakan bahwa kestabilan sistem politik masyarakat terpelihara bukan karena adanya keseimbangan persaingan struktural antara berbagai komponen kelompok sosial seperti studi pada orang Nuer di Afrika. Melainkan adanya organisasi Nuer sebagai institusi persatuan, pengendali konflik di antara mereka. Barth memandang sistem ini dilahirkan dan dipelihara oleh para pelaku, berusaha memperbesar kekuasaannya melalui pilihan-pilihan dan koalisi yang strategi (Barth, 1994).

Keesing (Roger, 1992) mengutip Bailey menganalisis proses politik di India, dengan meneliti bagaimana cara seorang individu berusaha untuk memperoleh kekuasaan. Bailey mengamati berbagai strategi individual dalam usaha untuk memperbesar dan memelihara kekuasaan serta nama baik dalam suatu sistem sosial menciptakan stabilitas, dengan meninjau strategi-strategi informal maupun berbagai ideologi dan peraturan-peraturan formal. Bailey berargumen

bahwa dalam kehidupan nyata sebagian besar orang terikat dengan norma-norma yang berlaku dan karena itu orang lebih tertarik mengikuti sistem, padahal manusia sehari-hari dapat melawan sistem yang ada. Sebab manusia makhluk yang berpikir dan merasa dan berbuat, manusia bisa memanipulasi keteraturan normatif itu. Bailey membedakan antara aturan-aturan normatif dan pragmatik, yang terkait dengan norma dan tindakan. Seluruh perilaku keseharian manusia memberikan gambaran adanya keteraturan.

Keteraturan diciptakan manusia, Arendt Hannah memandang manusia dalam tiga dimensi *vita active*-nya, yaitu kerja (*labor*), karya (*work*) dan tindakan (*action*). Dari ketiganya, yang mengekspresikan dan mengkonstitusikan dimensi politik manusia adalah tindakan. Politik menurut Arendt bukanlah bawaan (dan karena itu niscaya), melainkan buatan (dan karena itu kontingen). Politik adalah suatu tindakan strategi. Tetapi tindakan itu sendiri tidak mungkin tanpa masyarakat. Kalau aktivitas lain (kerja dan karya) dapat dimengerti di luar masyarakat, maka tindakan tidak demikian. Bahkan tindakan adalah prerogatif eksklusif manusia. Melalui tindakan manusia dibedakan dari spesies binatang. Manusia dipandang sebagai makhluk yang bertindak dan bertutur, ekspresi dan komunikatif. Manusia bertindak berarti manusia, memulai melakukan pilihan-pilihan dan menciptakan (Baehr, 2000).

Antropologi politis memandang manusia adalah makhluk politik sebagai hasil konstruksi tindakan bebas dan sadarnya, bukan sebagai bawaan alamiah. Manusia dapat melakukan berbagai strategi sebagai upaya manusia mempertahankan hidupnya dan hidup orang lain. Manusia tidak hanya dikendalikan oleh sistem dan struktur tetapi juga akan merubah struktur melalui pikiran dan tindakannya.

Menyadari bahwa sekalipun telah terkonstruksi integrasi baru pascakonflik, sebagaimana diuraikan di atas, namun potensi konflik akan tetap hidup seperti api dalam sekam yang sewaktu-waktu dapat meledak bila ada kesempatan (Parsudi, 2003). Ada berbagai potensi terpendam yang memungkinkan munculnya konflik baru bila ada kesempatan. Inilah resiko masyarakat modern, Giddens melihat resiko itu tidak datang dari alam untuk manusia tetapi resiko itu merupakan akibat dari perbuatan manusia sendiri, resiko itu sebagai *manufactured risk*. Persoalannya bagaimana agen-struktur, membentuk dan membentuk kembali diri agar mampu menghadapi perubahan di lingkungannya (Giddens, 1995).

Karena kondisi-kondisi baru tetap akan muncul di sekitar agen pelaku dan membuat agen-struktur harus mampu mengelola dan memberikan makna kepada dunia yang tidak stabil, dengan cara-cara baru yang muncul dari kesadaran dan tindakan agen.

Bagi Giddens satu-satunya arah tindakan manusia dalam situasi ini adalah membentuk diri sendiri. Artinya dengan tindakannya manusia secara rutin beradaptasi dengan kesadaran dirinya, tentang apa yang sedang terjadi, membentuk diri, suatu identitas agar sesuai dengan kondisi dan tak harus begitu besok. Inilah proses yang disebut Giddens sebagai reflektivitas. Reflektivitas adalah nama yang diberikan Giddens untuk menemukan sekuriti ontologisme di dalam keadaan ketidakamanan, muncullah refleksi diri, yang bertolak dari kesadaran diri datang dari dalam. Melalui refleksi diri manusia mencari cara-cara lain untuk menjadikan dirinya dan mewakili diri orang lain. Jika diri menemukan sesuatu adalah cara yang didapat untuk menunjukkan diri, sebagai unsur material dari kebudayaan konsumen yang menjadi ekspresi identitas diri (Giddens, 1999).

Dalam hal ini tubuh menjadi wadah penampilan fisik manusia, memberikan kontribusi bagi pemahaman mengenai diri yang semakin refleksif, menunjukkan suatu kesadaran bahwa identitas dipilih dan dikonstruksi. Sebagaimana dikatakan Giddens, diri dalam “modernitas akhir” telah menjadi proyek refleksif: Diri itu diciptakan (atau diciptakan kembali) melalui pluralitas pilihan dan keputusan gaya hidup. Tubuh menjadi sosok nyata pembawa identitas diri dan tubuh semakin terintegrasi ke dalam keputusan-keputusan gaya hidup yang diambil individu. Refleksivitas diri nampak melalui tindakan strategi bertahan menghadapi realitas kemungkinan konflik baru (Anthony, 1991) (Jones, 2009).

Strategi berasal dari bahasa Yunani “*strat-egia*” yang berarti kepemimpinan atas pasukan, atau seni memimpin pasukan. Hingga awal zaman industrialisasi, pengertian strategi hampir hanya terbatas pada bidang militer. Baru sesudah itu, kepemimpinan atas sejumlah besar orang diperlakukan pula di bidang ekonomi. Sejak itu pengertian strategi memperoleh perkembangan makna. Terciptalah strategi perusahaan yang diperlukan dalam kepemimpinan terencana atas orang-orang dalam suatu perusahaan. Sedikit demi sedikit pengertian strategi makin diperluas ke berbagai aspek masyarakat. Tentu saja pengertian ini juga diperluas di bidang politik, karena menggerakkan massa dalam jumlah besar atau anggota politik dan organisasi untuk mencapai tujuan, juga berlaku dalam bidang antropologi.

Strategi dipandang sebagai cara-cara, kiat-kiat yang dikembangkan pelaku dalam interaksi dan negosiasi berbagai kepentingan-kepentingan pelaku. Steilan Vinthagen mengutip dari De Certeau membedakan antara strategi kekuasaan dengan taktik perlawanan. Strategi adalah saran yang digunakan kekuasaan yang menciptakan suatu ruang

bagi dirinya sendiri yang terpisah dari lingkungannya yang menjadi tempat untuk mengoperasikan objek kehendak. Taktik adalah permainan jebakan, tipu daya, pemalsuan kehidupan sehari-hari, berusaha menciptakan ruang yang dapat ditinggalkan. Menghadapi berbagai kemungkinan konflik baru, bagi Giddens, agensi memiliki kapasitas transformatif, yang memungkinkan pelaku memonitor tindakan sehari-hari secara refleksif, tidak saja pelaku memonitor aktivitasnya, tetapi juga memonitor secara rutin aspek fisik, sosial dan konteks aktivitas tersebut. Berdasarkan hasil monitoring refleksif, pelaku belajar dari pengalamannya untuk melakukan tindakan yang lebih baik di waktu mendatang (Vinthagen, 2006).

Dari tindakan reflektif “diri”, pelaku berinteraksi dengan “diri” yang lain dan membentuk kelompok kerja sama. Kerja sama yang diciptakan para pelaku atas dasar saling percaya (*trust*) dan saling bergantung. Setiap kelompok yang dibentuk dari interaksi para pelaku sehari-hari, tidak membentuk diri dalam institusi atau organisasi.

Tetapi setiap kelompok memiliki ciri-ciri struktur, ada kesepakatan bersama sebagai pedoman yang relevan bagi tindakan yang dilakukan bersama. Juga didukung sarana yang tersedia pada si pelaku yakni, skema interpretasi, fasilitasi dan norma-norma yang ada. Kelompok-kelompok kerja sama ini, antara lain kelompok: Pengemudi motor ojek, pekerja bangunan, perempuan usaha kecil, petani-nelayan, pemuda dan anak-anak. Kelompok kerja sama ini ada dalam suatu kolektifitas masyarakat, sehingga gerakan kelompok kerja sama ini sebagai gerakan kolektifitas dalam rangka mengkonstruksikan serta memelihara integrasi bangsa.

## **E. Penutup**

Disadari pengaruh globalisasi, dapat mendorong kekuatan manusia untuk mempolitisasikan agama, etnis bukan mustahil

akan memporakporandakan adat budaya yang menjadi jati diri sebagai suatu bangsa dan akan melemahkan konsep integrasi bangsa. Persoalannya bagaimana memelihara integrasi bangsa melalui penguatan identitas multikultural. Pendekatan identitas multikulturalisme dapat digunakan untuk memelihara integrasi bangsa. Mencapai tujuan nasional yang mencakup perwujudan Kepulauan Nusantara sebagai kesatuan politik, sosial budaya, ekonomi dan pertahanan keamanan, integrasi bangsa bersifat kultural dengan pendekatan teori stukturasi Giddens yang mengandung satu kesatuan ideologi, kesatuan politik, kesatuan sosial budaya, kesatuan ekonomi, dan kesatuan pertahanan dan keamanan. Bagaimana masyarakat menentukan cara bangsa mendayagunakan kondisi geografis negara, sejarah, sosio-budaya, ekonomi dan politik serta pertahanan keamanan dalam mencapai cita-cita dan menjamin kepentingan nasional.

Melalui tindakan manusia masyarakat menempatkan diri dalam tata berhubungan dengan sesama bangsa dan dalam pergaulan dengan bangsa lain di dunia. Komitmen masyarakat multikultur di Maluku memperkuat identitas multikultural mengandung semangat persatuan untuk menjamin keberadaan dan peningkatan kualitas kehidupan bangsa dan menghendaki pengetahuan yang memadai tentang tantangan masa kini dan masa mendatang serta berbagai potensi bangsa.

Memelihara integrasi bangsa produksi tindakan pelaku yakni agen-struktur, individu-masyarakat, terletak pada kekuatan ke empat perangkat budaya: Sosial-budaya, agama, ekonomi dan politik. Keempat perangkat budaya ini ada dalam satu sistem. Berangkat dari kemampuan seseorang atau kelompok orang untuk memahami keberadaan jati diri sebagai suatu bangsa dalam memandang dirinya dan bertindak laku sesuai falsafah hidup bangsa dalam lingkungan internal dan lingkungan eksternal akan integrasi kebudayaan produksi tindakan.

Melalui tindakan, manusia menciptakan kebudayaannya memelihara integrasi bangsa.

Lebih jauh multikulturalisme memiliki pengertian dan kepentingan yang lebih luas karena konsep ini ingin memaknai dirinya tidak hanya pada tingkat lokal tetapi juga regional, nasional, dan global. Secara praktis konsep identitas multikultural dapat digunakan untuk mendukung tujuan integrasi bangsa, pada batas-batas tertentu. Hal inilah yang nampaknya yang mendorong pihak-pihak yang berwenang di Indonesia untuk mulai memikirkan strategi multikulturalisme yang dapat dikembangkan pada masa mendatang dalam rangka memelihara integrasi bangsa.

### **1. Pikiran Rekomendatif untuk Maluku Masa Depan**

Identitas multikultural pada masyarakat kepulauan di Maluku, perlu diperkuat. Mengingat bahwa masyarakat terus berkembang dan perubahannya tak dapat diduga, maka kekuatan memelihara integrasi tidak hanya terletak pada kekuatan para pelakunya, juga masih dibutuhkan peran negara atau pemerintah. Bila masyarakat menciptakan integrasi pascakonflik dengan melestarikan nilai-nilai integrasi: Solidaritas, kesamaan, keamanan. Dibutuhkan peran aktif negara untuk membela nilai-nilai yang terkandung dalam integrasi ini. Pembelaan negara haruslah nampak dalam menjalankan pemerintahan dan pembangunan berbasis masyarakat dan berpusat pada manusia, mengarahkan pelaku pemerintah untuk menciptakan lingkungan sosial yang mendorong perkembangan manusia dan aktualisasi potensi manusia secara lebih luas. Negara harus memberi kesempatan kepada warganya untuk pendidik pemberdayaan manusia pada semua bidang ekonomi, sosial-budaya, politik, agar warga negara mampu menanggapi perubahan dalam masyarakat dan tetap melestarikan integrasi bangsa.

Untuk menjaga agar integrasi yang telah diciptakan, dibentuk, diupayakan oleh individu-masyarakat, di Maluku: Wayame Ambon dan di Saparua, dibutuhkan pendampingan pemerintah provinsi Maluku, Maluku Tengah. Peran pemerintah daerah Maluku sebagai fasilitator memperkuat kelompok-kelompok kerja sama baru hasil rekonstruksi budaya lokal: Pela dan gandong baru lintas agama-etnis, dan kerja sama pertemanan baru pada kelompok-kelompok kerja, melalui pemberdayaan masyarakat. Diharapkan Pemerintah Daerah Maluku dapat berperan mendorong terjadinya suatu proses perubahan sosial yang memungkinkan masyarakat “bawah” individu maupun kolektif berperan serta dalam melestarikan integrasi bangsa di bumi Maluku.

Integrasi tercipta tidak berarti tercapainya keadaan tanpa konflik. Integrasi lebih merujuk pada keadaan, bukan sebagai suatu patologis, melainkan sebagai dinamika demokrasi yang harus dikelola dengan perhatian pada inteligensi politik yang kreatif. Pendekatan keamanan yang selama ini bersifat *top-down*, sudah harus ditinggalkan. Dari proses integrasi pascakonflik sebenarnya menunjukkan bahwa keamanan dan kenyamanan dalam kehidupan sosial, dengan sendirinya muncul di permukaan sebagai akibat dari proses pendewasaan masyarakat. Karena yang dibutuhkan oleh masyarakat “bawah”, “akar rumput” adalah kerja dan hidup, tidak lagi konflik, sebab itu masyarakat berupaya menciptakan situasi aman dan nyaman bagi dirinya dan orang lain.

Langkah konkrit untuk mewujudkan dan memperkuat integrasi bangsa dibutuhkan pendidikan multikultural. Pendidikan multikultural adalah proses penyadaran yang berwawasan sosial edukatif mencakup keragaman hidup beragama, sosial, ekonomi, dan budaya. Pendidikan multikultural mendorong terwujudnya kesadaran tentang keaneka-



ragaman kultural, hak-hak asasi manusia, serta pengurangan atau penghapusan berbagai jenis prasangka untuk membangun suatu kehidupan masyarakat yang adil dan maju. Pendidikan multikultural juga dapat dijadikan sebagai strategi dalam mengembangkan kesadaran atas kebanggaan seseorang terhadap bangsanya. Pendidikan multikultural di sini bukan hanya merujuk pada pendidikan formal di sekolah, namun dalam pengertian luas sebagai transmisi kebudayaan yang bisa terjadi di berbagai arena baik formal maupun non-formal. Dalam hal ini pendidikan multikultural merupakan proses di mana seseorang mengembangkan kompetensi dalam berbagai macam standar untuk memahami, menilai, menyakini, dan bertindak dalam berbagai interaksi dengan orang lain. Dalam hal ini memahami kebudayaan tidak hanya berhubungan dengan kelompok etnis, namun lebih pada sekelompok orang yang terlibat satu sama lain yang secara berulang-ulang dalam satu atau lebih kegiatan. Dengan cara ini maka dialog lintas budaya dapat terjadi karena setiap orang memiliki beragam kompetensi kebudayaan baik berbeda maupun sama kelompok etnikinya, dapat berinteraksi dan menghargai satu sama yang lain.

## Daftar Pustaka

- Ana Irhandayaningsih (2018) 'Kajian Filosofis terhadap Multikulturalisme Indonesia', *Jurnal Oasis*.
- Anthony, G. (1991) *Modernity and self-identity*. Cambridge: Politics.
- Azra, A. (2007) *Merawat Kemajemukan, Merawat Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Baehr, P. (2000) *What Is Freedom?* New York: Penguin Books.
- Barth, F. (1994) *A Person View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology, Borofsky, Assessing Cultural Antroplogy*. New York: Mc Graw-Hill.
- Bourdieu, P. (1998) *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Stanford University.
- Chris, B. (2000) *Cultural Studies, theory and Practice*. London: Sage publication.
- Chris, B. (2004) *Cultural Studies, Theory and Practice*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Dieter, B. (1977) *Guarding The Invisible Mountain, Inervillage Alliances, Religious Syngretism adn Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems in The Moluccas*. Washington: University Cornell Press.
- Efendi, B. (2001) *Masyarakat agama dan tantangan globalisasi*. Yogyakarta: Galang Bakubae Maluku & KWI.
- Erikson H, E. (1989) *Idenitas dan Siklus Hidup Manusia*. Edited by A. Cremers. Jakarta: Gramedia.
- Geertz, C. (1992) *Tafsir Kebudayaan*. Pertama. Yogyakarta: Kanisius.
- Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexualiy, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Stanford University Press.

- Giddens, A. (1995) *The Constitution of Society*. Edited by A. T. A. Rahman. Cambridge: Citra Mentari Group.
- Giddens, A. (1999) *Runaway World: how globalisation is reshaping our lives*. London: Profile Books.
- Golberg, D. (1995) *The Multiculturalism: a Critical Reader*. Cambridge: Blackwell Publisher Inc.
- Hidayah, S. dan Z. (2000) *Plotik dan Etnisitas: Rekonstruksi Kelayuan di Riau*. Jakarta: LIPI dan Ford Foundation.
- J, T. (1988) *A Theory of Social Interaction*. California: Stanford University Press.
- Jatmiko, S. (2006) *pendidikan multikultural yang berkeadilan sosial*. I. Yogyakarta: Misereor/KZE.
- Jones, P. (2009) *Pengantar Teori-Teori Sosial, Dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*. Pertama. Edited by A. F. Saifuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Li, T. (2000) *Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot*. California: Berkeley: University of California.
- Morris, B. (2003) *Antropologi Agama*. Pertama. Edited by M. Syukri. Yogyakarta: AK Group.
- Parekh (2000) *Rethinking Multiculturalisme: Cultural Diversity and Political Theori*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parsudi, S. (2003) *Hubungan Antar Suku Bangsa*. Jakarta: Yayasan Kajian Ilmu Kepolisian.
- Richard, A. (1995) *The Coler Problem*. New York.
- Ritzer, G. (2003) *Modern Sociological Theory*. Pertama. Edited by A. Sumrahadi. Yogyakarta: Juxtapose research and publication study club.
- Ritzer, G. dan G. (2005) *Moderen Sociological Theory*. ketiga. Edited by M. Sumrahadi. Yogyakarta: Juxtapose research and publication study club.

- Robertson, R. (1993) *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. Edited by A. F. Saifuddin. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Roger, K. (1992) *Antropologi Budaya Suatu Perspektif Kontemporer*. Edited by Soekadijo. Jakarta: Erlangga.
- Rozi, S. (2013) Konstruksi Identitas Agama Dan Budaya Etnis Minangkabau Di Daerah Perbatasan: Perubahan Identitas Dalam Interaksi Antaretnis Di Rao Kabupaten Pasaman Sumatera Barat, *Jurnal Masyarakat Indonesia*.
- Rubin, D. dan V. (2009) *American Multiculturalisme*. Amsterdam: Amsterdam University Prees.
- Stuart, H. (1991) *Old and New Ethnicities*. Edited by D. King. London: The Macmillan Press.
- Subkhan, I. (2020) Eulogi Achmad Fedyani Sifuddin, Lokomotif Antropologi Untuk Semua Orang. Edited by Y. S. & Arief. Jakarta: Departemen Antopologi Fisip UI.
- Sutrisno, M. dkk (2007) *Cultural Studies: Tantangan bagi Teori-teori besar Kebudayaan*. Jakarta: Koekoesan.
- Taylor (1994) *Multiculturalisme: Examining the Politics of Recognition*. Amerika Serikat: Princenton University.
- Thompson, K. (1997) *National Culture and Multiculturalisme*. London: Association with the Open University.
- Vinshagen, S. (2006) *Power as Subordination and Resistance as Disobedience: Non-Violent Movemments and the Management of Power*. Sweden: Departement of Peace and Development Reisearch Gothenburg University.



## 2 Otonomi Desa Di Maluku

Fransisca J. Pattiruhu

### A. Pendahuluan

Untuk mencapai tujuan Negara Indonesia sebagaimana yang tertuang dalam Pembukaan UUD NRI 1945 alinea keempat yaitu pemerintah Negara Indonesia dibentuk untuk melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial. Maka dengan semangat itulah UU Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Desa hadir sebagai salah satu upaya dalam rangka mewujudkan dan meningkatkan pemberdayaan dan pembangunan desa di Indonesia, sekaligus merupakan penjabaran lebih lanjut dari Pasal 18, 18A dan Pasal 18B UUD NRI 1945 tentang Pemerintah Daerah. Di dalam pasal-pasal tersebut pemerintahan daerah berwenang mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan menurut asas otonomi dan tugas pembantuan dan diberikan otonomi seluas-luasnya. Pemberian otonomi seluas-luasnya diarahkan untuk mempercepat terwujudnya kesejahteraan masyarakat melalui peningkatan pelayanan, pemberdayaan, dan peran serta masyarakat. Selain itu juga dalam era globalisasi, daerah diharapkan mampu meningkatkan daya saing dengan memperhatikan prinsip demokrasi,

pemerataan, keadilan dan keistimewaan dan kekhususan serta potensi dan keanekaragaman daerah dalam sistem NKRI.

Melihat tujuan disahkannya UU Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Desa dapat ditemukan dalam Pasal 4 UU Desa yang menyebutkan bahwa pengaturan desa bertujuan untuk:

1. memberikan pengakuan dan penghormatan atas desa yang sudah ada dengan keberagamannya sebelum dan sesudah terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia;
2. memberikan kejelasan status dan kepastian hukum atas desa dalam sistem ketatanegaraan Republik Indonesia demi mewujudkan keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia;
3. melestarikan dan memajukan adat, tradisi, dan budaya masyarakat desa;
4. mendorong prakarsa, gerakan dan partisipasi masyarakat desa untuk pengembangan potensi dan aset desa guna kesejahteraan bersama;
5. membentuk pemerintahan desa yang profesional, efisien, dan efektif, terbuka, serta bertanggung jawab;
6. meningkatkan pelayanan publik bagi warga masyarakat desa guna mempercepat perwujudan kesejahteraan umum;
7. meningkatkan ketahanan sosial budaya masyarakat desa guna mewujudkan masyarakat desa yang mampu memelihara kesatuan sosial sebagai bagian dari ketahanan nasional;
8. memajukan perekonomian masyarakat desa serta mengatasi kesenjangan pembangunan nasional; dan
9. memperkuat masyarakat desa sebagai subjek pembangunan.

Berdasarkan tujuan tersebut maka dapat dilihat adanya suatu reformasi dalam penguatan otonomi daerah melalui adanya otonomi desa. Desa-desanya yang ada di Indonesia diberikan kewenangan sebagaimana yang tertuang dalam UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa dan peraturan lainnya seperti, PP

Nomor 43 Tahun 2015 tentang Peraturan Pelaksana UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa Jo PP Nomor 11 Tahun 2019 tentang Perubahan Kedua PP Nomor 43 Tahun 2015, Kemendes Nomor 17 Tahun 2019 tentang Pedoman Umum Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat Desa, Kemendes Nomor 11 Tahun 2019 tentang Prioritas Penggunaan Dana Desa Tahun 2020, kewenangan bagi pemerintah desa tersebut diberikan untuk dapat melakukan pelayanan, pemberdayaan dan peran serta masyarakat dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Hal ini berarti bahwa melalui UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa diberikan suatu kebebasan yang mandiri (tidak merdeka) untuk dapat mengatur dan mengurus sendiri desanya. Namun persoalan yang dihadapi di masyarakat adalah terjadinya dualisme pemerintahan yakni dalam UU Desa mengenal ada dua jenis desa yakni desa dan desa adat. Di berbagai desa di Indonesia terlebih khusus Maluku tentunya memiliki dua jenis desa tersebut dalam menjalankan pemerintahannya. Untuk itu melalui tulisan sederhana ini penulis akan menjelaskan justifikasi dari otonomi desa di Maluku.

## **B. Konstitusionalitas Kewenangan Pemerintah Daerah dalam Negara Kesatuan**

Dilihat dari segi susunan negara kesatuan, maka negara kesatuan bukan negara tersusun dari beberapa negara melainkan negara tunggal. Abu Daud Busroh mengatakan bahwa sifat negara kesatuan yakni tunggal, artinya di dalam negara kesatuan tidak terdapat beberapa negara seperti pada bentuk negara federasi, melainkan hanya ada satu negara dan satu pemerintahan yakni pemerintahan pusat (Ni'matul, 2010).

Dalam negara kesatuan bagian-bagian negara itu lazim disebut dengan daerah, sedangkan istilah daerah ini merupakan teknis bagi penyebutan suatu bagian teritorial yang ber pemerintahan sendiri dalam rangka negara kesatuan yang dimaksud. Untuk dapat lebih memahami istilah atau pengertian



tersebut dapat ditambahkan, bahwa dengan kata daerah (*gebiedsdell*) dimaksudkan lingkungan yang dijelmakan dengan membagi suatu kesatuan lingkungan yang disebut sebagai wilayah (*gebied*). Dengan kata lain, istilah daerah bermakna bagian atau unsur dari suatu lingkungan yang lebih besar sebagai suatu kesatuan (Ni'matul, 2010).

Apabila dilihat dalam Pasal 1 ayat (1) UUD NRI Tahun 1945, Negara Indonesia secara tegas dinyatakan sebagai suatu negara kesatuan yang berbentuk Republik. Prinsip pada negara kesatuan ialah bahwa yang memegang tampuk kekuasaan tertinggi atas segenap urusan negara ialah pemerintah pusat tanpa adanya suatu delegasi atau pelimpahan kekuasaan kepada pemerintah daerah (*local goverment*). Dalam negara kesatuan terdapat asas bahwa segenap urusan-urusan negara tidak dibagi antara pemerintah pusat (*central government*) dengan pemerintahan lokal (*local government*), sehingga urusan-urusan negara dalam negara kesatuan tertinggi dinegara itu ialah pemerintah pusat. Tanggung jawab pelaksanaan tugas-tugas pemerintahan dalam negara kesatuan pada dasarnya tetap berada di pemerintah pusat. Akan tetapi berdasarkan asas negara kesatuan yang didesentralisasikan sebagaimana dianut di Negara Indonesia, maka ada timbal balik hubungan kewenangan dan pengawasan oleh pemerintah pusat dan pemerintah daerah (Ni'matul, 2012).

Berdasarkan uraian-uraian tersebut dapat dikatakan bahwa indikator suatu negara diklasifikasikan sebagai negara kesatuan meliputi; pertama, kedaulatan tertinggi ada pada pemerintah pusat (nasional). Kedua, penyerahan suatu kekuasaan atau wewenang kepada satuan pemerintahan lokal hanya dapat dilaksanakan atas kuasa undang-undang, dan ketiga, tidak ada satu pemerintahan yang lebih rendah yang mempunyai kekuasaan atau kewenangan yang merdeka.

Ada dua bentuk penyelenggaraan pemerintahan pada negara kesatuan, pertama, negara kesatuan dengan sistem sentralisasi. Dalam negara kesatuan dengan sistem sentralisasi semua urusan pemerintahan diatur dan dilaksanakan oleh pemerintah pusat. Kedua, negara kesatuan dengan sistem desentralisasi, melalui daerah otonom (otonomi daerah) pemerintah daerah memiliki kewenangan untuk mengatur dan melaksanakan urusan pemerintahannya (Rauta, 2016).

Setiap negara kesatuan (*unitary state, eenheidsstaat*) dapat disusun dan diselenggarakan menurut asas atau sistem sentralisasi atau desentralisasi, hal ini sebagaimana diungkapkan Van der Pot, Pemerintahan sentralisasi dapat sepenuhnya dilaksanakan oleh pemerintahan pusat (*single centralized government*) atau dilaksanakan secara dekonsentrasi (*centralisatie met deconcentratie*) yaitu adanya pemecaran dari pemerintah pusat (sentralisasi) ke daerah-daerah. Sedangkan untuk pemerintahan berasaskan desentralisasi kewenangan untuk mengatur dan mengurus penyelenggaraan pemerintahan dilaksanakan oleh satuan-satuan pemerintahan tingkat lebih rendah yang mandiri (*zelfstandig*) bersifat otonom (teritorial maupun fungsional) tidak semata-mata dilakukan oleh pemerintah pusat (*central government*) (Ni'matul, 2010).

Dalam penerapan asas sentralisasi dan desentralisasi pada negara kesatuan dalam organisasi negara bangsa tidak bersifat dikotomis melainkan kontinum. Hal ini berarti bahwa pemerintah pusat tidak mungkin melaksanakan semua urusan pemerintahan secara sentralisasi ke pemerintah pusat saja atau sebaliknya, pemerintah daerah melaksanakan semua urusan pemerintahan seluas-luasnya pada pemerintah daerah. Namun dalam penyelenggaraan urusan pemerintahan tersebut harus dapat dikatakan secara berimbang (Sukriono, 2013).

Hubungan kewenangan antara pemerintah pusat dengan pemerintah provinsi, kota atau kabupaten diatur dengan UU

dengan memperhatikan kekhususan dan keberagaman daerah. Hal yang dimaksud kekhususan daerah adalah keistimewaan yang terdapat di masing-masing daerah, sedangkan yang dimaksud dengan keberagaman daerah adalah keberagaman antardaerah yang satu dengan yang lain masing-masing berbeda-beda. Hubungan antara pemerintah pusat dengan provinsi dan/atau kota atau kabupaten adalah subordinat dan dependent. Pemberian otonomi seluas-luasnya kepada daerah dilaksanakan menggunakan prinsip negara kesatuan. Karena seluas apapun otonomi yang diberikan kepada daerah, tanggung jawab akhir penyelenggaraan pemerintahan daerah akan tetap ada di tangan pemerintah pusat (Yusdianto, 2015).

Pembagian kekuasaan atau kewenangan negara kesatuan dapat diuraikan menjadi tiga hal. Pertama, kekuasaan atau kewenangan pada dasarnya diperoleh dari pemerintah pusat, sedangkan daerah diberikan hak dan kewajiban dari pemerintah pusat dengan cara dilimpahkan atau diserahkan. Jadi terjadi proses penyerahan atau pelimpahan kewenangan. Kedua, pemerintah pusat dan pemerintah daerah tetap memiliki hubungan timbal balik. Pemerintah daerah sebagai subordinasi pemerintah pusat, namun hubungan yang dilakukan tidak untuk mengintervensi dan mendikte pemda dalam berbagai hal. Ketiga, kewenangan atau kekuasaan yang dialihkan atau diserahkan kepada daerah dalam kondisi tertentu, dengan kondisi daerah tidak mampu menjalankan dengan baik, maka kewenangan yang dilimpahkan dan diserahkan tersebut dapat ditarik kembali ke pemerintah pusat sebagai pemilik kekuasaan atau kewenangan (Yusdianto, 2015).

Dalam konteks negara Indonesia sebagai negara kesatuan maka kedaulatan negara adalah tunggal, tidak tersebar pada negara-negara bagian seperti pada negara federal/serikat. Karena itu pada dasarnya sistem pemerintahan dalam negara kesatuan adalah sentralisasi atau penghalusannya dekonsen-

trasi. Artinya pemerintah pusat memegang kekuasaan penuh, dalam hal ini urusan pemerintahan yang menyangkut kepentingan dan kelangsungan hidup berbangsa dan bernegara diselenggarakan secara sentralisasi dan dekonsentrasi. Sedangkan urusan yang mengandung dan menyangkut kepentingan masyarakat setempat secara langsung diselenggarakan secara desentralisasi. Namun mengingat negara Indonesia sangat luas yang terdiri dari puluhan ribu pulau besar dan kecil dan penduduknya terdiri atas beragam suku bangsa, beragam etnis, golongan dan agama yang berbeda-beda, maka penyelenggaraan pemerintahannya tidak diselenggarakan secara sentralisasi melainkan desentralisasi (Winardi, 2015).

Adapun dasar konstitusional pengaturan pembagian kewenangan antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah dapat terlihat dalam Bab VI tentang Pemerintah Daerah UUD NRI Tahun 1945 pada Pasal 18, Pasal 18A, dan 18B. Prinsip-prinsip yang tercermin dalam ketentuan Pasal-Pasal tersebut yakni (Perwira, 2014):

1. prinsip daerah mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan menurut asas otonomi dan tugas pembantuan;
2. prinsip menjalankan otonomi seluas-luasnya (Pasal 18 ayat (5));
3. prinsip kekhususan dan keragaman daerah (Pasal 18 ayat (1));
4. prinsip mengakui dan menghormati kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya (Pasal 18B ayat (2));
5. prinsip mengakui dan menghormati pemerintahan daerah yang bersifat khusus dan istimewa (Pasal 18B ayat (1));
6. prinsip badan perwakilan dipilih langsung dalam suatu pemilihan umum (Pasal 18 ayat (3));

7. prinsip hubungan pusat dan daerah harus dilaksanakan secara selaras dan adil (Pasal 18 ayat (2)).

Berdasarkan dasar konstitusional inilah maka pemerintah daerah baik pemerintah kota/kabupaten telah memiliki legalitas kewenangan untuk mengupayakan pemberdayaan daerah dalam lingkup otonomi daerah dalam bingkai negara kesatuan.

### C. Otonomi Daerah dan Otonomi Desa

Secara etimologis, istilah “*autonomy*” berasal dari bahasa Yunani, terdiri dari “*auto*” yang berarti sendiri dan “*nomous*” yang berarti hukum atau peraturan. Dalam literatur Belanda, otonomi berarti *zelfregering* (pemerintahan sendiri), yang oleh Van Vollenhoven dibagi menjadi: *Zelfwetgeving* (membuat undang-undang sendiri), *zelfuitvoering* (melaksanakan sendiri), *zelfrechtspraak* (mengadili sendiri), dan *zelfpolitie* (menindaki sendiri). Sementara Van der Pot memahami konsep otonomi daerah sebagai *eigenhuisholding* (menjalankan rumah tangganya sendiri) (Yusdianto, 2015).

Otonomi daerah dalam pandangan J. Kaloh yaitu otonomi daerah sebagai suatu instrumen politik dan instrumen administratif/manajemen yang digunakan untuk mengoptimalkan sumber daya lokal sehingga dapat dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk kemajuan masyarakat di daerah, terutama menghadapi tantangan global, mendorong pemberdayaan masyarakat, menumbuhkan kreatifitas, meningkatkan peran serta masyarakat dan mengembangkan demokrasi (Rauta, 2016).

Perlu dipahami ada beberapa aspek yang menjadi tujuan pemberian otonomi kepada daerah yakni sebagai berikut:

1. Dari segi politik adalah untuk mengikutsertakan, menyalurkan inspirasi dan aspirasi masyarakat, baik untuk kepentingan daerah sendiri maupun untuk mendukung politik dan kebijaksanaan nasional dalam rangka pembangunan dalam proses demokrasi di lapisan bawah.

2. Dari segi manajemen pemerintahan adalah untuk meningkatkan daya guna dan hasil guna penyelenggaraan pemerintahan, terutama dalam memberikan pelayanan terhadap masyarakat dengan memperluas jenis-jenis pelayanan dalam berbagai bidang kebutuhan masyarakat.
3. Dari segi kemasyarakatan untuk meningkatkan partisipasi serta menumbuhkan kemandirian masyarakat, dengan melakukan usaha pemberdayaan (*empowerment*) masyarakat, sehingga masyarakat makin mandiri, dan tidak terlalu banyak tergantung pada pemberian pemerintah serta memiliki daya saing yang kuat dalam proses penumbuhannya.
4. Dari segi ekonomi pembangunan adalah untuk melancarkan pelaksanaan program pembangunan guna tercapainya kesejahteraan rakyat yang makin meningkat.

Dalam UU Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah menyebutkan bahwa yang dimaksud otonomi daerah adalah hak, wewenang dan kewajiban daerah otonom untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat dalam sistem negara kesatuan Republik Indonesia. Dalam undang-undang tersebut tidak menyebutkan pengertian otonomi desa secara khusus, maka berdasarkan pengertian yang telah diuraikan diatas dapat disimpulkan yang dimaksud otonomi desa adalah pemerintahan sendiri oleh desa, atau hak, wewenang dan kewajiban desa untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat desa berdasarkan asal-usul dan adat istiadat setempat, dan tentunya berada di daerah kabupaten. Otonomi desa adalah merupakan otonomi murni, artinya keberadaan otonomi desa merupakan sesuatu yang memang telah ada sejak desa itu mulai ada, dan bukan merupakan sebuah limpahan wewenang dari negara (Nadir, 2013). Hal ini berarti bahwa dalam pelaksanaan otonomi daerah tidak

semua dapat sejalan dengan tuntutan pelaksanaan otonomi desa, karena dalam otonomi desa lebih ditekankan pada kemampuan serta prakarsa masyarakat desa untuk mengatur dan melaksanakan dinamika kehidupannya berdasarkan kemampuannya sendiri serta tentunya berasaskan recognisi dan asas subsidiaritas.

Yang dimaksud desa dalam Pasal 1 angka (1) UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa (Desa, 2013) adalah desa dan desa adat atau yang disebut dengan nama lain, selanjutnya disebut Desa, adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus urusan pemerintahan, kepentingan masyarakat setempat berdasarkan prakarsa masyarakat, hak asal usul, dan/atau hak tradisional yang diakui dan dihormati dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kemudian Pasal 1 angka (2) UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa (Desa, 2013) menyebutkan yang dimaksud pemerintahan desa adalah penyelenggaraan urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Adapun dalam Pasal 24 UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa menguraikan asas-asas yang mendasari penyelenggaraan pemerintahan desa, yaitu

1. kepastian hukum, adalah asas dalam negara hukum yang mengutamakan landasan peraturan perundang-undangan, kepatutan, dan keadilan dalam setiap kebijakan penyelenggaraan pemerintahan desa;
2. tertib penyelenggaraan pemerintahan, adalah asas yang menjadi landasan keteraturan, keserasian, dan keseimbangan dalam pengendalian penyelenggara pemerintahan desa;

3. tertib kepentingan umum, adalah asas yang mendahulukan kesejahteraan umum dengan cara yang aspiratif, akomodatif, dan selektif;
4. keterbukaan, adalah asas yang membuka diri terhadap hak masyarakat untuk memperoleh informasi yang benar, jujur, dan tidak diskriminatif tentang penyelenggaraan pemerintahan desa dengan tetap memperhatikan ketentuan peraturan perundang-undangan;
5. proporsionalitas, adalah asas yang mengutamakan keseimbangan antara hak dan kewajiban antara hak dan kewajiban penyelenggaraan pemerintahan desa;
6. profesionalitas, adalah asas yang mengutamakan keahlian yang berlandaskan kode etik dan ketentuan peraturan perundang-undangan;
7. akuntabilitas, adalah asas yang menentukan bahwa setiap kegiatan dan hasil akhir kegiatan penyelenggaraan pemerintahan desa dapat dipertanggungjawabkan kepada masyarakat desa sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan;
8. efektivitas, adalah asas yang menentukan bahwa setiap kegiatan yang dilaksanakan harus berhasil mencapai tujuan yang diinginkan masyarakat desa;
9. efisiensi, adalah asas yang menentukan bahwa setiap kegiatan yang dilaksanakan harus tepat sesuai dengan rencana dan tujuan;
10. kearifan lokal, adalah asas yang menegaskan bahwa di dalam penetapan kebijakan harus memperhatikan kebutuhan dan kepentingan masyarakat desa;
11. keberagaman, adalah penyelenggaraan pemerintahan desa yang tidak boleh mendiskriminasi kelompok masyarakat tertentu;



12. partisipatif, adalah penyelenggaraan pemerintahan desa yang mengikutsertakan kelembagaan desa dan unsur masyarakat desa.

Dari asas-asas tersebut maka dapat diketahui aspek kewenangan UU Nomor 6 Tahun 2014 telah memberikan keleluasan kewenangan dalam mengatur perencanaan pembangunan atas dasar kebutuhan prioritas masyarakat desa tanpa terbebani oleh program-program kerja dari berbagai instansi pemerintah. Peraturan pelaksanaan UU desa tersebut berdasarkan pada Peraturan Pemerintah Nomor 43 Tahun 2014 yang mana di dalamnya mengatur tentang kewenangan desa. Sehingga melalui payung hukum tersebut dapat dioptimalkannya pembangunan desa (Ni'matul, 2017).

Demi memperkuat otonomi desa, pemerintah kabupaten/kota perlu mengupayakan kebijakan (Letty Aziz, 2016): Pertama, memberi akses dan kesempatan kepada desa untuk menggali potensi SDA (Sumber Daya Alam) untuk dimanfaatkan sebagai sumber pendapatan desa dengan tetap memperhatikan ekologi untuk pembangunan berkelanjutan. Kedua, memberikan bantuan desa berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Ketiga, memfasilitasi upaya *capacity building* tidak hanya bagi aparatur desa, tetapi juga bagi komponen-komponen masyarakat melalui koordinasi, bimbingan dan pengawasan.

Di Indonesia sendiri sebagai bukti keberadaan desa dapat dilihat dalam penjelasan Pasal 18 UUD NRI Tahun 1945 (sebelum amandemen) menyebutkan bahwa "Dalam teritori negara Indonesia terdapat lebih kurang 250 "*zelfbesturende landschappen*" dan "*volksemeenschappen*", seperti desa di Jawa dan Bali, Nagari di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang, dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah

yang bersifat istimewa. Negara Republik Indonesia menghormati kedudukan daerah-daerah istimewa tersebut dan segala peraturan negara yang mengenai daerah-daerah itu akan mengingat hak-hak asal usul daerah tersebut". Istilah "*zelfbesturende landschappen*" adalah daerah swapraja, yaitu wilayah yang dikuasai oleh raja yang mengakui kekuasaan dan kedaulatan pemerintah jajahan Belanda melalui perjanjian politik. Secara teoritis, "*zelfbesturende landschappen*" itu disebut sebagai daerah otonom yang dibentuk dengan asas desentralisasi, sedangkan "*volksemeenschappen*" bisa disebut dengan kesatuan masyarakat hukum adat yang eksis karena pengakuan rekognisi (Sejati, 2017). Untuk disetiap daerah memiliki istilah desa yang berbeda-beda penyebutannya disesuaikan dengan asal-usul dan kondisi sosial budaya masyarakat setempat, seperti Nagari, Negeri, Kampung, Pekon, Lembang, Pamusungan, Huta, Bori atau Marga. Hal ini berarti bahwa penyelenggaraan pemerintahan desa akan menghormati sistem nilai yang berlaku dalam adat istiadat dan budaya masyarakat setempat, sekaligus tetap menjunjung sistem nilai bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara (Yasin *et al.*, 2014).

Jika dilihat dari segi peran dan fungsi, desa bisa dikategorikan ke dalam tiga jenis. Pertama, Desa Adat (*self governing community*). Desa jenis ini adalah embrio (cikal bakal) desa di Nusantara, berbasis pada suku (genealogis) dan mempunyai batas-batas wilayah; memiliki otonomi asli, struktur/sistem pemerintahan asli menurut hukum adat, dan menghidupi masyarakat sendiri secara komunal. Kedua, Desa Otonom (*local self government*). Ciri desa ini adalah berkurangnya pengaruh adat di desa. Desa ini mempunyai otonomi dan kewenangan dalam hal perencanaan, pelayanan publik, keuangan (melalui anggaran pendapatan dan belanja desa), serta mempunyai sistem demokrasi lokal. Ketiga, Desa Administratif. Yang mempunyai batas-batas wilayah yang jelas; dan berada dalam sub-

sistem dari pemerintah kabupaten/kota. Desa ini sering disebut sebagai *local state government*. Otonomi desa jenis ini sangat terbatas dan tidak jelas (Yasin *et al.*, 2014).

Jika dilihat dalam Pasal 6 UU Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa, hanya mengenal dua jenis desa yakni desa dan desa adat. Penyebutan desa atau desa adat tersebut disesuaikan dengan penyebutan yang berlaku di daerah setempat. Hal ini kemudian dijelaskan dalam bagian penjelasan UU Desa nomor 4 menyebutkan bahwa Desa atau yang disebut dengan nama lain mempunyai karakteristik yang berlaku umum untuk seluruh Indonesia, sedangkan desa adat atau yang disebut dengan nama lain mempunyai karakteristik yang berbeda dari desa pada umumnya, terutama karena kuatnya pengaruh adat terhadap sistem pemerintahan lokal, pengelolaan sumber daya lokal dan kehidupan sosial budaya masyarakat desa (Undang-undang, 2014).

Desa adat pada prinsipnya merupakan warisan organisasi pemerintahan masyarakat lokal yang dipelihara secara turun temurun yang tetap diakui dan diperjuangkan oleh pemimpin dan masyarakat desa adat agar dapat berfungsi mengembangkan kesejahteraan dan identitas sosial budaya lokal. Desa adat memiliki hak asal usul yang lebih dominan daripada hak asal usul desa sejak adat itu lahir sebagai komunitas asli yang ada di tengah masyarakat. Desa adat adalah sebuah kesatuan wilayah dan identitas budaya yang terbentuk atas dasar teritorial yang berwenang mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat desa berdasarkan hak asal usul (Undang-undang, 2014).

Di dalam perkembangannya, desa adat telah berubah menjadi lebih dari 1 (satu) Desa Adat; 1 (satu) Desa Adat menjadi Desa; lebih dari 1 (satu) Desa adat menjadi Desa; atau 1 (satu) Desa Adat yang juga berfungsi sebagai 1 (satu) Desa/ Kelurahan. Oleh karena itu, Undang-undang ini memungkinkan perubahan status dari desa atau kelurahan menjadi desa adat

sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip NKRI atas prakarsa masyarakat. Demikian pula, status desa adat dapat berubah menjadi desa/kelurahan atas prakarsa masyarakat (Undang-undang, 2014).

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa UU Desa tetap mengakui keberadaan desa dan desa adat, di mana penyebutannya disesuaikan dengan yang berlaku dan diakui oleh masyarakat setempat. Namun apabila terjadi tumpang tindih seperti wilayah, kewenangan, atau duplikasi kelembagaan antara desa dan desa adat dalam suatu wilayah maka dalam penjelasan Pasal 6 UU Desa harus dipilih salah satu jenis desa saja, apakah desa adat ataukah desa untuk menjalankan pemerintahannya.

#### **D. Justifikasi Otonomi Desa**

Dalam konteks wilayah Maluku yang dikenal sebagai negeri raja-raja, maka tentunya di dalamnya ada berbagai desa dan desa adat (negeri). Negeri di Maluku, Kota Ambon khususnya adalah sebuah realitas sosial yang hidup, dihormati dan tetap dipatuhi oleh masyarakat karena memiliki simbol-simbol, kahrisma dan aturan-aturan yang bijak dari unsur asli masyarakatnya yang mampu mengendalikan interaksi sosial dan menciptakan ketertiban dan kestabilan politik pemerintahan negeri.

Sebagai sebuah desa adat, selanjutnya disebut negeri, masyarakat adat pada lingkup Kota Ambon secara khusus tetap mempertahankan ciri-cirinya sebagai kesatuan masyarakat adat seperti memiliki kelembagaan adat (badan saniri negeri, soa, dan sebagainya), mempunyai wilayah petuanan negeri, simbol-simbol adat negeri (baileo), mempunyai hubungan magis religius dengan lingkungan dan dalam interaksi antar individu dan kelompok, memiliki upacara atau ritual-ritual tertentu, memiliki bahasa asli, memiliki keturunan asli yang masih

menguasai wilayah petuanan, dan mempunyai aturan-aturan khusus.

Berdasarkan hal tersebut di atas, apabila telah terjadi dualisme dalam pelaksanaan pemerintahan desa baik desa atau desa adat (negeri) di wilayah Maluku pada umumnya dan kota Ambon pada khususnya, maka berdasarkan ketentuan Pasal 6 UU Desa dapat dibenarkan untuk memilih jenis desa adat dalam menjalankan pemerintahannya. Karena tidak ada perbedaan yang signifikan dari kedua jenis desa tersebut dan hal penting yaitu adanya keyakinan dan pengakuan dari masyarakat setempat. Adapun beberapa aspek yang dapat penulis kemukakan sebagai dasar justifikasi (pembenaran) kewenangan negeri (desa adat) sebagai penggerak otonomi desa yakni sebagai berikut:

1. Dari aspek pendekatan filosofis, tentunya dilaksanakan berdasarkan pada Pancasila dengan prinsip utama “Bhinneka Tunggal Ika”. Prinsip tersebut ditegaskan dalam penyelenggaraan pemerintahan daerah dengan cara menghormati, mengakui dan mengembangkan susunan asli pemerintahan bangsa Indonesia. Sebagaimana juga negara Republik Indonesia sebagai negara yang berciri kepulauan dengan berbagai ragam adat-istiadat, budaya, suku dan agama. Maka bentuk negara kesatuan merupakan perekat atau pemersatu keberagaman dalam penyelenggaraan otonomi desa. Selain itu juga ciri khas desa (negeri) yang memiliki otonomi murni, artinya negeri tersebut dan perangkat pemerintahannya telah ada sejak negeri itu ada. Desa seharusnya menjadi landasan dan bagian dari tata pemerintahan sesudahnya. Bangunan pemerintahan desa merupakan hal yang fundamental bagi tata negara Indonesia (Roza and S, 2018).
2. Dari aspek pendekatan yuridis, Indonesia sebagai negara berdasar atas hukum (*rechtsstaat*) maka tentunya penye-

lenggaraan pemerintahannya dilaksanakan berdasarkan hukum dasar yakni UUD NRI Tahun 1945. Sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 1 ayat (1) UUD NRI Tahun 1945 bahwa Negara Indonesia ialah negara kesatuan yang berbentuk Republik. Adapun prinsip negara kesatuan ialah pemegang tampuk kekuasaan tertinggi atas segenap urusan negara adalah pemerintah pusat tanpa ada suatu delegasi atau pelimpahan kekuasaan kepada pemerintah daerah. Namun mengingat Negara Indonesia berciri kepulauan maka sesuai dengan Pasal 18, Pasal 18A dan Pasal 18B UUD NRI Tahun 1945 maka penyelenggaraan pemerintahannya tidak diselenggarakan secara sentralisasi tapi desentralisasi. Khusus untuk Pasal 18B UUD NRI Tahun 1945 yang mana mengakui dan menghormati daerah-daerah yang bersifat khusus dan istimewa, termasuk masyarakat hukum adat. Maka pasal tersebut menjadi dasar yuridis untuk desa dan desa adat dalam menjalankan pemerintahannya.

3. Dari aspek pendekatan sosiologis, pertama, kondisi geografis negara Indonesia yang berciri kepulauan. Kedua, dapat mewujudkan pemerintahan yang lebih efektif dan efisien dalam perspektif fungsi pemerintahan manakala diletakkan pada satuan pemerintahan yang mempunyai kedekatan dengan masyarakat. Di mana semakin dekat satuan masyarakat tersebut dengan masyarakat, maka semakin besar pengetahuan akan tuntutan, kebutuhan, aspirasi dan kepentingan nyata yang diinginkan oleh masyarakat daerah. Dalam hal ini berlaku penggabungan prinsip *self-governing community* dan *self local government* di mana negeri yang ada berwenang dalam mewujudkan pembangunan desa. Ketiga, dari segi sosial-politik yang mana memberikan partisipasi, pemberdayaan, serta kemandirian kepada pemerintah daerah dan masyarakat dalam mengembangkan pemerin-

tahan yang sesuai dengan tuntutan kepentingan mereka pada tingkat daerah.

4. Dari aspek pendekatan kelembagaan, dalam desa adat (negeri) pada lazimnya yang menjadi kepala negeri dikenal dengan sebutan Raja, sedangkan dalam desa yang menjadi kepala dikenal dengan sebutan Kepala Desa. Dalam negeri-negeri adat di Maluku pada umumnya memiliki empat lembaga atau badan yang aktif menjalankan pemerintahan negeri yakni (Latuconsina, Fretes and Tehuayo, 2020): 1) Pemerintah, yang memimpin kegiatan pemerintahan di Negeri. Pemerintah negeri diselenggarakan oleh suatu pimpinan kolektif yang disebut pemerintah negeri sebagai badan eksekutif; 2) pemerintah negeri, sebagai persekutuan teritorial tersusun atas beberapa soa selaku persekutuan teritorial genealogis. Dalam hal memerintah negeri para kepala soa dan pemerintah bersama-sama berada dalam pemerintah negeri sebagai badan pemerintahan negeri; 3). *Saniri Lengkap*, biasanya disebut badan saniri negeri. Saniri negeri lazimnya beranggota 12-15 orang, yang terdiri dari pejabat-pejabat, wakil-wakil soa (bukan kepala soa), kepala-kepala adat, tuan tanah, cendekiawan, dan petugas kerohanian. Tugasnya adalah membuat peraturan-peraturan desa, memusyawarahkan masalah-masalah penting, memberikan garis-garis kebijaksanaan, dan mengeluarkan peraturan. *Saniri Besar*, sebagai wujud pelaksanaan demokrasi di Maluku yang merupakan forum rapat terbuka dengan seluruh penduduk negeri. Hal ini tidak beda jauh dengan badan kelembagaan desa umumnya yang bernama badan pemusyawaratan desa. Badan pemusyawaratan desa berfungsi menetapkan peraturan desa, menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat (Nendissa, 2010); 4).

## **E. Membangun Negeri dari Desa**

Secara konstitusional bangsa Indonesia telah memberikan pengakuan akan eksistensi desa di Indonesia, maka hal tersebut merupakan peluang besar untuk menjadikan desa sebagai subjek pembangunan dan bukan sebaliknya menjadikan desa sebagai objek pembangunan. Sebagai subjek pembangunan tentunya desa merupakan agen dalam membangun negeri di Indonesia. Sesuai justifikasi otonomi desa yang telah penulis kemukakan di atas maka harapan penulis untuk masa depan otonomi desa di Maluku yaitu pemerintah desa maupun desa adat perlu adanya koordinasi antarpemerintah baik pada tingkat desa maupun pemerintah kabupaten/kota bahkan provinsi untuk mencapai suatu kesepakatan dalam menjalankan urusan pemerintahannya. Karena desa adat memiliki fungsi pemerintahan, keuangan desa, fasilitasi dan pembinaan sehingga dalam penyelenggaraan pemerintahan desa adat diharapkan dapat berjalan sesuai dengan asas dan prinsip-prinsip dalam negara kesatuan.

Dengan demikian pemerintah desa adat memiliki kewenangan untuk dapat melaksanakan penyelenggaraan pemerintahan desa, melaksanakan pembangunan desa, dan pemberdayaan desa secara mandiri sesuai dengan potensi dan kebutuhan masyarakat setempatnya. Untuk itu pemerintah desa adat bersama dengan lembaga adat bertanggung jawab dalam meningkatkan kapasitas baik sumber daya manusianya maupun sarana dan prasarannya. Dalam Pasal 78 ayat (3) UU Desa menjelaskan bahwa pembangunan desa mengedepankan kebersamaan, kekeluargaan, dan kegotongroyongan guna mewujudkan pengarusutamaan perdamaian dan keadilan sosial. Berdasarkan pasal tersebut tercermin nilai-nilai Pancasila yang merupakan dasar keutuhan bangsa Indonesia. Sehingga melalui nilai-nilai tersebut apabila diterapkan dalam setiap pembangunan desa di Indonesia terlebih khusus di Maluku maka dapat



dikatakan bahwa pembangunan desa merupakan suatu jalan dalam mendukung pembangunan di Negeri Indonesia. Program-program yang dapat penulis rekomendasikan yaitu perlu dilaksanakannya Desa Inklusif di Maluku. Istilah desa inklusif dapat diartikan sebagai suatu kondisi kehidupan di desa yang setiap warganya bersedia secara sukarela membuka ruang kehidupan dan penghidupan bagi semua warga desa yang diatur dan diurus secara terbuka, ramah dan meniadakan hambatan untuk bisa berpartisipasi secara setara, saling menghargai setiap perbedaan dalam pembangunan di masyarakat. Tentunya sukses tidaknya suatu pembangunan desa tidak terletak semata oleh pemerintah atau lembaga desa saja akan tetapi kunci utamanya terletak pada partisipasi masyarakat.

## Daftar Pustaka

- Desa, U. (2013) 'Undang-undang Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa', *Journal of Chemical Information and Modeling*, 53 (9), pp. 1689–1699. doi: 10.1017/CBO9781107415324.004.
- Latuconsina, N., Fretes, J. De and Tehuayo, J. (2020) 'Study of the Role of Customary Institutions in Government Systems in Hitu Lama State, Leihitu District, Central Maluku Regency', *Jurnal Ilmiah Tata Sejuta STIA Mataram*, 6(1), pp. 96–114. doi: 10.32666/tatasejuta.v6i1.106.
- letty Aziz, N. L. (2016) 'Otonomi Desa dan Efektifitas Dana Desa', *Jurnal Penelitian Politik*, Vol. 13, N, pp. 193–211. doi: <https://doi.org/10.14203/jpp.v13i2.575>.
- Nadir, S. (2013) 'Otonomi Daerah dan Desentralisasi Desa Jurnal Politik Profetik Volume 1 Nomor1 Tahun 2013', *Jurnal Politik Profetik*, 1(1), p. 2013. doi: 10.24252/jpp.v1i1.1621.
- Nendissa, R. H. (2010) 'Eksistensi Lembaga Adat Dalam Pelaksanaan Hukum Sasi Laut Di Maluku Tengah', *Jurnal Sasi*, 16(4), pp. 1–6.
- Ni'matul, H. (2010) *Problematika Pembatalan Peraturan Daerah*. Yogyakarta: FH UII Press.
- Ni'matul, H. (2012) *Hukum Pemerintahan Daerah*. Bandung: Nusa Media.
- Ni'matul, H. (2017) 'Urgensi Pengaturan Desa dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Ni'matul Huda', 4(158), pp. 1–18.
- Perwira, I. (2014) 'Kons tusalitas Undang-undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah PADJADJARAN Jurnal Ilmu Hukum, Volume 2 Nomor 3 Tahun 2015 A. Pendahuluan Setelah sepuluh tahun berlakunya Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah (UU, (35), pp. 426–443.

- Rauta, U. (2016) *Konstitusionalitas Pengujian Peraturan Daerah*. I. Edited by H. F. Ahmad. Yogyakarta: Genta Publishing.
- Roza, D. and S, L. A. (2018) 'Peran Badan Permusyawaratan Desa di Dalam Pembangunan Desa dan Pengawasan Keuangan Desa', *PADJADJARAN Jurnal Ilmu Hukum (Journal of Law)*, 4(3), pp. 606–624. doi: 10.22304/pjih.v4n3.a10.
- Sejati, W. (2017) 'Otonomi desa pada era otonomi daerah', Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Sukriono, D. (2013) *Hukum, Konstitusi, dan Konsep Otonomi; Kajian Politik Hukum Tentang Konstitusi, Otonomi Daerah dan Desa Pasca Perubahan Konstitusi*. Malang: Setara Press.
- Undang-Undang (2014) *Penjelasan Undang-undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa*. Available at: [www.djpp.kemendukham.go.id](http://www.djpp.kemendukham.go.id).
- Winardi, S. dan (2015) *Dasar-Dasar Hukum Tata Negara Indonesia*. Malang: Setara Press.
- Yasin, M. *et al.* (2014) 'Anotasi Undang-undang No. 6 Tahun 2014 tentang Desa', (6), p. vi + 526.
- Yusdianto, Y. (2015) 'Hubungan Kewenangan Pusat dan Daerah Menurut Undang-undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah', *PADJADJARAN Jurnal Ilmu Hukum (Journal of Law)*, 2(3), pp. 483–504. doi: 10.22304/pjih.v2n3.a4.

# 3

## Pewarisan Nyanyian Suku Babar di Maluku Barat Daya: dari Tradisional Menuju Digitalisasi

Marlen Wariunsora

### F. A. Pendahuluan

Suku Babar adalah kelompok penduduk yang mendiami wilayah di Kepulauan Babar, Maluku Barat Daya. Suku Babar merupakan suku terbesar di Kabupaten Maluku Barat Daya yang memiliki kekayaan Tradisi lisan Babar. Tradisi lisan Babar adalah bagian dari kekayaan budaya *Kalwedo* yang dimiliki suku Babar di Kabupaten Maluku Barat Daya. Tradisi lisan Babar, berfungsi memelihara keutuhan kehidupan persaudaraan. Satu jenis Tradisi lisan Babar adalah nyanyian rakyat. Nyanyian Babar menjadi penyemangat hidup dalam melaksanakan aktivitas sehari-hari. Nyanyian Babar, diwariskan secara turun-temurun dalam bentuk lisan dan tetap terpelihara hingga sekarang. Hampir semua kegiatan masyarakat Suku Babar, diiringi dengan nyanyian. Nyanyian Babar, memiliki tema yang beragam dalam penggambaran hubungan manusia dengan Tuhan dan makna kehidupan bersaudara dalam ikatan budaya *Kalwedo*. Tradisi lisan Babar hanya tersimpan dalam ingatan orang tua yang kian hari berkurang, akibat pertambahan usia. Oleh sebab itu, pelestarian Tradisi lisan Babar perlu dilakukan sebagai penunjang perkembangan bahasa daerah dan budaya *Kalwedo* masyarakat Suku Babar di masa mendatang.

Eksistensi Nyanyian Masyarakat Suku Babar perlu dipertahankan untuk puluhan, bahkan ribuan tahun ke depan. Tidak hanya secara tradisional, namun digitalisasi nyanyian masyarakat Suku Babar perlu dilakukan, agar nyanyian tetap terjaga. Perlu adanya proses pewarisan nyanyian Masyarakat Suku Babar Barat melalui media virtual. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis, pada tahun 2017 di Desa Yaltubung, Pulau Babar, nyanyian masyarakat Suku Babar hanya dikuasai oleh orang dewasa di atas usia 60 tahun. Para orang tua dan tetua adat masih melestarikan tradisi lisan, karena menghargai budaya yang telah diwariskan oleh leluhur. Hal ini selaras dengan pemikiran, bahwa para sastrawan masih melakukan tradisi lisan sebab mereka memiliki panggilan jiwa dan niat tulis untuk mempertahankan aset daerah yang telah menghidupkan masyarakat adat sebagai suatu kearifan lokal. Oleh sebab itu, apa jadinya generasi muda, jika para pelaku tradisi lisan telah tiada? Mereka akan kehilangan arah dan jati diri perlahan-lahan tergerus oleh arus budaya baru. Generasi muda Suku Babar lebih cenderung kepada lagu pop modern, dibandingkan lagu daerah yang sudah ada sejak dulu. Para orang tua khawatir, pemertahanan nyanyian perlahan menghilang, seiring pertambahan usia mereka, dan menurunnya tingkat kesadaran anak muda akan pentingnya mempertahankan nyanyian daerah (Lubis, 2020: 10).

Pentingnya pewarisan secara digital, karena banyak tradisi lisan mengalami kepunahan, disebabkan oleh putusnya pewarisan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Hal tersebut didasari beberapa faktor penyebab punahnya tradisi lisan, yaitu (a) kesibukan orang tua yang mencari nafkah; (b) stigma negatif terhadap bahasa daerah yang dianggap kampung; (c) rasa khawatir orang tua yang berlebihan terhadap penggunaan bahasa daerah, hingga lebih mendominasi pewarisan bahasa nasional dan bahasa asing kepada anak-anaknya. Hal ini tentu

menjadi problematika serius, guna mendapat perhatian khusus dari semua pihak yang terkait dalam pewarisan nyanyian Suku Babar. Tidak hanya perangkat desa dan anggota masyarakat Suku Babar, tetapi juga kerja sama dengan pemerintah daerah, yaitu dinas pendidikan dan kebudayaan beserta dinas pariwisata. Dengan demikian, mengingat para pelaku tradisi lisan masih ada, maka sejak dini perlu adanya digitalisasi untuk mewariskan nyanyian masyarakat Suku Babar kepada generasi selanjutnya di masa mendatang (Salniwati dan Nurtikawati, 2016: 237).

## **B. Tradisi Lisan di Era Digital**

Tradisi lisan sebagai hasil kebudayaan merupakan salah satu sumber nilai-nilai moral dan kearifan lokal. Tradisi lisan memiliki pengertian yang paling sederhana, yaitu sesuatu yang telah dilakukan sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Tradisi lisan berfungsi sebagai alat pendidik, pelipur lara, protes sosial, dan sebuah media pengungkapan keinginan, nasihat atau wejangan dari generasi tua kepada generasi muda. Tradisi lisan memiliki kedudukan sebagai sebuah hasil karya manusia yang patut dijadikan media pendidikan dan perlindungan moral (Anton, 2015).

Kehadiran teknologi informasi memberikan perubahan bagi tatanan kebudayaan manusia, khususnya para tradisi lisan. Teknologi mampu menjadi media pustaka bagi tradisi lisan di era digital. Menurut Wuryant, pada dasarnya teknologi bersifat baik, sehingga tidak mengherankan apabila terjadi perubahan dari media massa tradisional menjadi media massa baru. Stigma negatif terhadap teknologi yang membawa pengaruh buruk terhadap kebudayaan, tampaknya harus digeserkan. Teknologi hakikatnya adalah alat untuk mempermudah aktivitas manusia dan membantu menyimpan memori manusia akan hasil kebudayaan. Awalnya, tradisi lisan berada pada tempat asalnya

dalam kehidupan masyarakat secara tradisional, namun saat ini, tradisi lisan harus menjadi bagian dari era digital, tanpa mengurangi nilai dan kualitas tradisi lisan tersebut. Jika tidak demikian, tradisi lisan akan berlalu seiring berkurangnya pelaku tradisi lisan (Wuryanta, 2012: 132).

Perlu dipahami bahwa konsep digitalisasi adalah proses alih media dari bentuk tercetak, audio, maupun video menjadi bentuk digital. Menurut Sitokdana, digitalisasi dilakukan untuk membuat arsip dokumen bentuk digital, untuk fungsi fotokopi, dan untuk membuat sistem. Digitalisasi memerlukan peralatan seperti komputer, scanner, operator media sumber dan *software* pendukung (Sitokdana, 2015).

Perkembangan era digital menuntut segalanya serba digital. Tradisi lisan pun tidak luput dari pengaruh era ini. Dalam penelitian tentang Aspek Pendidikan Nyanyian Kelonan, menyebutkan bahwa tantangan sekaligus fakta tradisi lisan di era digital adalah orang tua cenderung lebih senang mengasuh anaknya menggunakan media elektronik, seperti televisi dan gawai, sehingga lagu kelonan jarang didengarkan bahkan kemungkinan orang tua sekarang sudah tidak mengenal lagi lagu kelonan. Jika hal ini terus berlanjut kemungkinan besar lagu kelonan akan menghilang. Sangat disayangkan jika hal ini benar terjadi mengingat tradisi menyanyikan lagu kelonan selain dapat menumbuhkan kedekatan orang tua dengan anak juga dapat dipakai sebagai sarana pendidikan. Berdasarkan fakta penelitian tersebut, teknologi digital dapat menjadi media pergeseran tradisi lisan, atau justru menjadi pelestarian tradisi lisan. Perlindungan tradisi lisan yang masih terbatas pada inventarisasi saja tentunya akan kurang bermanfaat dan hanya akan menjadi pengisi ruang perpustakaan (Rukiyah, 2018).

Pertanyaan penting terkait tradisi lisan di era digital adalah apakah semua tradisi lisan (nyanyian) dalam media virtual harus masuk dalam pemasaran digital? Menurut Dewatara,

pemasaran digital adalah konsep yang harus diperhatikan, karena memegang peranan penting dalam mempromosikan karya kepada publik. Namun, jawaban dari pertanyaan tersebut menjadi hak dan kewenangan pemilik tradisi lisan tersebut (Dewatara, 2019: 3).

### **C. Budaya *Kalwedo*: Kepemilikan Masyarakat Adat Maluku Barat Daya**

Kepemilikan masyarakat adat di Maluku Barat Daya adalah budaya *kalwedo*. Kepemilikan tersebut adalah kepemilikan bersama dalam membangun kehidupan bersaudara. Menurut Watloly, *kalwedo* tidak hanya sebuah kata, tetapi juga sebuah tanda peradaban asli dan kebudayaan yang autentik dengan sifat-sifatnya yang murni, yaitu sifat kesucian dan keluhuran, kelembahlembutan dan keramahtamahan, tanpa kekerasan, kerendahan hati, tanpa egoisme diri (keangkuhan, kejahatan, kekejaman, dan keserakahan hidup) untuk menerima, menampung, menjamu, dan menjamin sesama, dalam sebuah pola kehidupan tradisi adat istiadat (kebudayaan) yang saling menjaga dan saling menghidupi sebagai saudara (inanaramasiali) (Watloly, 2012: 10).

Budaya *kalwedo* telah mengakar dalam kehidupan masyarakat, baik budaya maupun bahasa masyarakat adat di kepulauan Babar dan Maluku Barat Daya. *Kalwedo* menjadi dasar untuk membangun kehidupan beradab dan bermartabat dalam kedamaian dan persaudaraan. Budaya *kalwedo* diterima dan diberlakukan sebagai norma atau aturan adat yang harus dipatuhi dan dilaksanakan dalam kehidupan.

*Kalwedo* menjadi hukum moral masyarakat Maluku Barat Daya untuk saling menjaga dan membangun persaudaraan secara kokoh. Hukum moral selalu ditunjukkan melalui pola hidup saling menyapa dan kegiatan adat yang ada dalam masyarakat. Hukum moral tersebut menjadi dasar hidup masyarakat



Suku Babar untuk saling menghargai dan menghormati sesama, dan saling membantu dalam suka dan duka. *Kalwedo* menjadi pedoman hidup masyarakat Suku Babar untuk diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Satu kebiasaan masyarakat Suku Babar yang mencerminkan budaya *kalwedo* adalah bernyanyi. Kebiasaan bernyanyi tersebut ditunjukkan pada proses perkawinan adat, pelantikan kepala desa, dan kegiatan gerejawi. Budaya *kalwedo* membentuk kehidupan persaudaraan masyarakat Suku Babar untuk saling memahami dan menghargai satu dengan yang lain melalui nyanyian.

Budaya *kalwedo* tidak hanya berperan sebagai hukum moral masyarakat Suku Babar, tetapi juga membentuk sistem kekerabatan dalam masyarakat Suku Babar. Sistem kekerabatan didasari oleh hubungan persaudaraan atau persahabatan antara sebuah keluarga dengan keluarga lain dalam desa yang berlainan di Kepulauan Babar yang disebut *im wani*, *em wali*, atau *rom pali*. Hubungan tersebut didasari rasa kepedulian antarmasyarakat Suku Babar yang hidup berbeda tempat, namun memiliki jiwa kesatuan dan kecintaan terhadap sesama.

Hubungan kekerabatan masyarakat Suku Babar terikat pada pola hidup saling menyapa yaitu *salam kalwedo*. *Salam kalwedo* adalah ucapan yang dilakukan sebagai tanda persaudaraan yang dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat adat di Maluku Barat Daya. Selain *salam kalwedo*, hubungan kekerabatan itu dibuktikan dan dipercayai dengan adanya persamaan nama orang, nama rumah, dan nama soa.

Demikian pula hubungan kekerabatan ditemukan dalam nyanyian masyarakat Suku Babar yang disebut *diarki* dan benda-benda yang berharga atau suci, yaitu anting-anting emas murni. Untuk menandakan adanya hubungan, anting-anting itu dibagi dua, dan setiap sebelah pasang disimpan oleh setiap pihak.

Praktik budaya *Kalwedo* dalam ritual adat masih dilakukan dalam kegiatan perkawinan adat. Hal ini selaras dengan pernyataan Rifay, *Kalwedo as the basis the guidelines on the community internalization in every phase of mating customs*. Sebelum terjadi perkawinan adat, terdapat fase pertunangan atau *ratutrirania*. Fase pertunangan merupakan fase persiapan sebelum memasuki fase perkawinan, sedangkan fase pertunangan terjadi ikatan antara calon mempelai laki-laki dan calon mempelai perempuan (Rifay, 2019: 367).

Pada zaman leluhur, ikatan pertunangan ini hanya diketahui oleh orang tua dari kedua calon mempelai. Sifatnya sangat tertutup karena masih berlaku penentuan jodoh oleh orang tua. Bila ada calon pasangan yang bertamu harus selalu menggunakan salam *kalwedo* sebagai sapaan dalam membangun hubungan dengan pihak keluarga sang gadis. Oleh sebab itu, norma adat *kalwedo* menjadi ukuran dalam menentukan pasangan hidup yang akan dipertunangkan, yaitu nilai kedamaian, sopan santun, tanggung jawab, kasih sayang, jujur, setia, sikap pengorbanan dan kerja keras. Orang tua hanya mengarahkan anaknya masing-masing untuk hidup dalam tatanan nilai-nilai budaya *kalwedo*. Pada masa sekarang penentuan jodoh oleh orang tua bagi anak-anak sudah kurang dipraktikkan. Masyarakat memandang bahwa hal itu tidak relevan lagi dengan keadaan sekarang di mana orang bebas untuk memilih sendiri pasangan hidupnya.

Pada ritual adat perkawinan, pemberlakuan salam *kalwedo* dimulai pada saat acara *masuk minta* atau pinangan. Pada acara pinangan, pihak keluarga mempelai pria harus mengucapkan salam *kalwedo* sebelum masuk ke rumah mempelai perempuan. Apabila keluarga mempelai wanita menjawab dengan salam *hoe kalwedo*, maka keluarga mempelai pria telah diterima oleh pihak keluarga mempelai perempuan. Namun, apabila keluarga mempelai perempuan tidak menjawab salam

*Kalwedo* dari keluarga pihak mempelai laki-laki, menandakan pihak laki-laki belum diterima oleh pihak perempuan. Hal ini menunjukkan pihak laki-laki tidak diperbolehkan untuk masuk ke rumah pihak perempuan.

Setelah acara *masuk minta* selesai dilakukan oleh kedua keluarga mempelai, selanjutnya dilakukan ritual adat pernikahan kedua mempelai. Biasanya, dalam ritual adat perkawinan, penyanyi adat yang telah ditunjuk akan menyanyikan lagu-lagu pernikahan setiap kali proses pernikahan dilaksanakan. Sebutan untuk penyanyi tersebut adalah penyanyi *seka* dan penyanyi *diarki*. Penyanyi *seka* biasanya meneriakan *kalwedo* dan masyarakat adat menyambut dengan teriakan *hoe*. Penyanyi *seka* tidak hanya bernyanyi, tetapi melakukan tarian *seka* untuk menambah kemeriahan pesta pernikahan. Berbeda dengan nyanyian *diarki*. Biasanya nyanyian *diarki* dinyanyikan pada saat kedua mempelai sudah sah menjadi suami istri. Nyanyian *diarki* merupakan doa, wejangan atau nasihat kepada kedua mempelai untuk hidup bahagia tanpa kekerasan dan perpisahan.

Pendapat tersebut saling memperkuat *budaya kalwedo* sebagai dasar membangun kehidupan beradab dan bermartabat yang ditunjukkan dalam ikatan kekerabatan masyarakat Suku Babar. Sistem kekerabatan tersebut terbentuk dalam hubungan persaudaraan atau persahabatan antarkeluarga di desa yang berbeda. Perlu diperhatikan bahwa norma adat *kalwedo* menjadi ukuran dalam menentukan pasangan hidup yang akan dipertunangkan, namun kebiasaan menjodohkan anak tidak lagi berlaku pada zaman modern. Masyarakat Suku Babar memberikan kebebasan kepada anak untuk memilih sendiri pasangan hidupnya. Oleh sebab itu, tidak terjadi *kawin lari* dalam masyarakat Suku Babar. Tradisi *kawin lari* sudah tidak dilakukan, namun hukum adat *kawin lari* tetap berlaku bagi anggota masyarakat yang melakukannya.

Sesuai uraian tersebut, dapat dikatakan bahwa budaya *kalwedo* merupakan hukum moral yang mengatur kehidupan masyarakat Maluku Barat Daya untuk saling menghargai persaudaraan dan mempertahankan kedamaian antaranggota masyarakat dalam hubungan kekerabatan. Budaya *kalwedo* menjadi pedoman untuk menentukan tingkat kesopanan dan kepribadian seseorang yang peduli terhadap orang lain, dalam membangun hubungan antara anggota masyarakat Suku Babar, perkawinan adat, maupun hubungan masyarakat Suku Babar dengan masyarakat di desa lain dalam wilayah Maluku Barat Daya.

#### **D. Tradisi Bernyanyi Masyarakat Suku Babar**

Tradisi sering dikaitkan dengan pengertian ketuaan usia, warisan, atau kebiasaan. Tradisi juga dihubungkan dengan keberlangsungan sesuatu dalam lintasan waktu yang panjang, sesuatu yang konstan, tak berubah; bahkan gagasan keaslian. Namun Simatupang menegaskan bahwa tidak ada tradisi yang tidak mengalami perubahan dalam perilaku dan pandangan. Tradisi bukanlah sesuatu yang statis melainkan dinamis. Demikian pula tradisi lisan yang mengalami proses berkelanjutan antargenerasi. Tradisi lisan mengalami perubahan berdasarkan waktu dan kondisi masyarakat yang siap menerima perkembangan moderen. Walaupun masyarakat memegang teguh budaya, namun budaya tersebut akan mengalami perkembangan yang dinamis, bukan statis. Hal ini berbeda, jika masyarakat menutup diri dari perkembangan moderen, tradisi akan tetap bertahan dan tidak mengalami perubahan (Simatupang, 2013: 12).

Masyarakat Suku Babar tidak menutup diri dari perkembangan zaman modern. Masyarakat menerima perubahan teknologi untuk kepentingan masa depan generasinya dalam dunia pendidikan. Namun hal ini tidak menggeser eksistensi budaya

*kalwedo* dari kehidupan masyarakat Suku Babar. Masyarakat masih mempertahankan tradisi lisan yang diwariskan leluhur, dengan kehidupan yang masih bergantung pada alam dan alat-alat tradisional yang dipakai sebagai alat mencari nafkah dan alat kesenian masyarakat.

Membicarakan tradisi lisan tidak hanya terbatas pada dongeng, mitos, atau legenda, tetapi mencakup berbagai pengetahuan dan kebiasaan yang secara turun-temurun disampaikan secara lisan, termasuk tradisi bernyanyi. Tradisi bernyanyi dikategorikan sebagai folklor lisan (*verbal folklore*). Menurut Hasyim, bentuk oral dan verbal (*mentifacts*) folklor lisan berupa ujaran rakyat, julukan, dialek, ungkapan dan kalimat tradisional, pertanyaan rakyat, mitos, legenda, nyanyian rakyat, dan sebagainya. Perlu diketahui, tradisi bernyanyi merupakan ciri khas tradisi lisan dalam ritual adat di Maluku Barat Daya. Tradisi bernyanyi sebagian besar menjadi varian nyanyian masyarakat sesuai konteks dan fungsi pertunjukan nyanyian. Tatanan adat masyarakat di Pulau Babar dikenal jenis nyanyian *diarki*. Nyanyian *diarki* dinyanyikan khusus saat upacara perkawinan adat. Terdapat *diarki* dari pihak laki-laki dan *diarki* dari pihak perempuan. Sebelum melaksanakan perkawinan adat, pihak laki-laki dan perempuan harus melakukan peminangan, karena dipandang terhormat (Hasyim, 2015: 61).

Kawin pinang (kawin minta) bagi masyarakat adat Babar merupakan jenis perkawinan yang dipandang sangat terhormat karena sejalan dengan tuntunan adat *kalwedo*. Kawin pinang menjadi salah satu nilai ritual yang sangat sakral dan meriah. Kawin pinang biasanya didahului oleh data fase penting yaitu fase pertunangan dan fase peminangan. Fase pertunangan merupakan masa ujian sebagai masa persiapan sebelum memasuki fase perkawinan. Fase peminangan atau pertunangan merupakan serangkaian perbuatan ritual, di mana pihak laki-

laki dan pihak perempuan dipertemukan, saling mengenal, untuk memasuki fase perkawinan.

Dalam proses perkawinan adat, ada ketentuan adat yang harus dipatuhi oleh masyarakat Suku Babar dalam menyanyikan *diarki*. Tidak sembarang orang menjadi penyanyi *diarki*. Hanya orang-orang tertentu yang memiliki kecakapan bernyanyi dan diakui oleh masyarakat adat. Biasanya penyanyi *diarki* adalah orang tua yang telah berumur di atas 60 tahun. Jadi, anggota masyarakat yang tidak memiliki kecakapan bernyanyi dan masih berusia anak-anak sampai pemuda, dilarang menyanyikan *diarki*. Ada sanksi hukum *kalwedo* yang harus diterima oleh mereka yang melanggar aturan adat tersebut, yaitu berumur pendek. Oleh sebab itu, masyarakat Suku Babar memiliki kepatuhan terhadap hukum adat untuk tidak sambarangan menyanyikan lagu adat perkawinan. Sebab lagu perkawinan adat berisi doa dan nasihat bagi pengantin baru. Dengan demikian, nyanyian berpengaruh terhadap pola hidup masyarakat adat di Maluku Barat Daya yang menunjukkan ikatan persaudaraan antara penyanyi dan masyarakat yang menyaksikan. Penggunaan *Kalwedo* dalam setiap ritual adat masyarakat Maluku Barat Daya menunjukkan adanya pelestarian budaya *Kalwedo* sebagai jati diri masyarakat Suku Babar.

Berdasarkan tiga pendapat tersebut, terdapat variasi pendapat terhadap tradisi lisan masyarakat Suku Babar. Pemahaman masyarakat terhadap tradisi lisan yang tidak mengalami perubahan, nampaknya tidak sesuai dengan kenyataan, bahwa tidak ada tradisi yang tidak mengalami perubahan dalam perilaku dan pandangan. Tradisi akan mengalami penyesuaian tempat, waktu dan kondisi yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat. Masyarakat Suku Babar menerima perubahan atau perkembangan moderen untuk meningkatkan kualitas pendidikan generasi muda, namun tidak menggunakan perkembangan moderen untuk mengubah tradisi bernyanyi masya-

rakat Suku Babar yang telah diwariskan oleh leluhur. Masyarakat masih menggunakan alat musik tradisional seperti *tifa* sebagai alat pendukung nyanyian.

Dalam menyanyikan lagu *diarki* maupun *seka*, para penyanyi harus membuat komposisi nyanyian yang langsung dipertunjukkan. Proses komposisi ini meliputi cara menyanyikan lagu dan kategori penyanyi berdasarkan alat musik yang dipakai. Perlu diketahui, seorang penyanyi yang sama berperan sebagai pemain musik atau pemukul tifa/gendang. Pada saat penyanyi menyanyikan syair, penyanyi tersebut akan membunyikan alat musik yang dipegangnya. Cara bernyanyi sambil memukul alat musik, merupakan tradisi turun-temurun yang diwariskan leluhur. Hal tersebut serupa dengan hasil penelitian Lord terhadap penyanyi tradisi Yugoslavia, yaitu si pelantun narasi adalah pewaris teknik dengan melakukan rekapitulasi pengalaman dari generasi sebelumnya. Dari mendengar si pelantun narasi menyerap ritme-ritme epik dari lagu tersebut, sehingga dapat dikatakan bahwa si pelantun belajar secara empiris mengenai panjang kalimat, irama cadens, dan alur melodi pada narasi (Widyanta, 2018).

Selanjutnya tradisi bernyanyi sebagian besar menjadi varian nyanyian masyarakat sesuai konteks dan fungsi pertunjukan nyanyian. Misalnya nyanyian *diarki* hanya dinyanyikan pada proses perkawinan adat dan berfungsi sebagai doa, wejangan atau nasihat kepada pengantin baru. Terdapat ketentuan hukum adat *kalwedo* untuk menyanyikan *diarki*. Penyanyi *diarki* hanya diperuntukkan bagi orang tua yang menguasai adat dan memiliki kecakapan ber*diarki*. Jika anak-anak menyanyikan *diarki*, dipercaya akan berumur pendek. Sedangkan nyanyian *seka* dapat dinyanyikan oleh siapapun, karena walaupun bersifat resmi, namun nyanyian *seka* tidak memiliki unsur kesakralan.

Jadi, tradisi bernyanyi masyarakat Suku Babar adalah kebiasaan menyanyikan syair Babar dengan memperhatikan aturan adat *kalwedo* yaitu jenis nyanyian *diarki* hanya dinyanyikan oleh *tetua adat*, sedangkan nyanyian *seka* boleh dinyanyikan oleh siapapun yang mengetahuinya, karena tidak ada sanksi adat yang berlaku.

## **E. Pewarisan Nyanyian Suku Babar secara Tradisional**

Pewarisan tradisi lisan secara tradisional memiliki ikatan budaya yang lebih kuat. Menurut Takariani, secara tradisional media pewarisan bertujuan untuk membangun hubungan kedekatan, pengikat/perekat transaksi sosial, pengakuan/penghargaan identitas diri dan eksistensi budaya. Oleh karena itu, sangat penting mengetahui bentuk pewarisan tradisi lisan secara tradisional, khusus pada nyanyian Suku Babar (Takariani, 2014: 108).

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis pada tahun 2017 di Desa Yaltubung, ditemukan dua bentuk pewarisan nyanyian Suku Babar, yaitu dilakukan secara formal dan nonformal. Pewarisan secara formal dilakukan dalam lingkungan sekolah dan gereja, sedangkan pewarisan secara non-formal terjadi dalam lingkungan keluarga dan masyarakat. Berikut ini dijelaskan bentuk pewarisan nyanyian Suku Babar, baik secara formal, maupun nonformal.

### **1. Pewarisan Secara Formal**

Pewarisan nyanyian masyarakat Suku Babar di Desa Yaltubung secara formal dilakukan di lingkungan sekolah dan gereja. Pada lingkungan sekolah, guru memiliki peranan penting dalam pewarisan nyanyian bagi generasi muda yang dimulai pada tingkat sekolah dasar. Pewarisan nyanyian daerah kepada anak-anak di sekolah merupakan dasar penting pemertahanan budaya sejak dini. Mengingat banyak



waktu anak dihabiskan pada bangku sekolah, maka guru bertindak sebagai pelestari nyanyian.

Pewarisan secara formal di sekolah dengan cara anak diajarkan oleh guru secara sadar dan dipaksa mengingat nyanyian yang diajarkan. Guru mengajarkan nyanyian dengan tujuan agar anak mendapatkan nilai dalam pelajaran seni budaya dan untuk kegiatan seni di sekolah, maupun kegiatan seni di masyarakat. Tidak semua guru dapat mengajarkan nyanyian kepada siswa. Hanya guru-guru yang memiliki kompetensi di bidang seni yang mampu mengajarkan nyanyian kepada siswa. Nyanyian yang sering diajarkan guru kepada siswa adalah nyanyian *seka*. Nyanyian *seka* adalah jenis nyanyian yang dinyanyikan secara berkelompok sambil menari. Nyanyian *seka* umumnya diketahui oleh semua masyarakat Suku Babar Barat, sehingga dapat dinyanyikan oleh semua kelompok usia.

Pewarisan nyanyian secara formal tidak hanya dilakukan di sekolah, tetapi di lingkungan gereja. Dalam pembangunan gereja secara fisik, misalnya. Warga gereja akan melakukan kegiatan penggalangan dana untuk menyelesaikan tugas pembangunan gereja, selain mendapat bantuan dana pembangunan dari pemerintah daerah. Warga gereja akan melakukan kegiatan *badendang* 'bernyanyi sambil menari' dengan cara mendatangi setiap rumah warga yang berpenghasilan tetap, biasanya pegawai negeri sipil. Warga gereja yang terlibat adalah perwakilan golongan tua (penatua dan diaken), semua pemuda dan remaja gereja. Mereka akan mengenakan pakaian adat *baju cele* 'baju tradisional Maluku' dan membawa alat musik *tifa* dan *juk*. Mereka akan menyanyikan lagu-lagu daerah Babar sambil menari dan memainkan alat musik. Lagu yang dinyanyikan merupakan pilihan tuan rumah yang dikunjungi atau

dinyanyikan langsung oleh warga gereja secara spontan. Lagu-lagu yang dinyanyikan tergolong dalam nyanyian *seka*.

Kegiatan penggalangan dana untuk pembangunan fisik gereja telah memberikan kontribusi dalam pewarisan nyanyian daerah bagi generasi muda. Kegiatan ini melatih generasi muda di Suku Babar untuk mengetahui dan menguasai nyanyian daerah. Berikut ini adalah bentuk pewarisan nyanyian masyarakat Suku Babar di Desa Yaltubung dalam kegiatan penggalangan dana pembangunan gereja Dusun Masbuar di Desa Tewa.



**Gambar 1. Pertunjukan Nyanyian *Seka* untuk kegiatan pembangunan Gereja Masbuar (Dokumentasi Pribadi)**

## **2. Pewarisan Secara Non-Formal**

Anak tanpa disadari telah mengetahui dan menguasai nyanyian Suku Babar melalui kegiatan pertunjukan *seka* dan *diarki* yang dilakukan dalam lingkungan masyarakat. Saat pertunjukan nyanyian *seka* di desa Yaltubung untuk penyambutan camat, anak-anak akan melihat pertunjukan *seka*. Anak-anak akan mempelajari nyanyian yang dipertunjukkan dalam bentuk tarian *seka* tersebut tanpa adanya paksaan. Kebiasaan yang ditunjukkan anak-anak pada saat melihat pertunjukan adalah ikut bernyanyi dan menggerakkan badan mengikuti irama musik yang dimainkan. Saat pertunjukan usai, anak-anak akan kembali ke rumah masing-masing dan mempraktekkan pertunjukan yang dilihat di hadapan orang tua. Mereka akan bernyanyi dan menari di hadapan orang

tua agar mendapat pujian berupa tepuk tangan dan kata-kata yang bersifat menyanjung. Ketika anak bernyanyi, orang tua akan membantu anak bernyanyi. Apabila terdapat kesalahan dalam menyanyikan lagu, orang tua akan membantu anak memperbaiki kesalahan tersebut agar anak dapat bernyanyi dengan benar. Dengan memberikan apresiasi kepada anak, orang tua telah membantu mewariskan nyanyian Suku Babar kepada anak.

Masalah dalam pewarisan nyanyian secara nonformal adalah pewarisan nyanyian *diarki*. Nyanyian *diarki* merupakan nyanyian sakral yang tidak boleh dinyanyikan oleh anak-anak. Oleh karena itu, anak-anak dalam masyarakat Suku Babar di Desa Yaltubung hanya mengetahui dan menyanyikan lagu *seka*. Namun saat anak-anak memasuki usia dewasa dan sudah berumah tangga, mereka akan belajar memahami nyanyian *diarki*. Mereka akan belajar tentang *diarki* agar dapat memberikan nasehat dan doa kepada anak cucu mereka yang akan berumah tangga kelak. Mereka akan diajarkan oleh orang tua yang berstatus sebagai tokoh adat, *saniri negeri*, dan *soa*, atau budayawan yang telah diakui kemampuannya dalam ber*diarki* oleh masyarakat Suku Babar di Desa Yaltubung di Kecamatan Pulau-Pulau Babar, Kabupaten Maluku Barat Daya.



**Gambar 2. Bapak Sarjon Leunupun, Tetua Adat dan Pelantun Nyanyian *Seka* dan *Diarki* di Desa Yaltubung, Kec. Pulau-pulau Babar, Kab. Maluku Barat Daya (Dok. Pribadi)**

## F. Digitalisasi Nyanyian Masyarakat Suku Babar

Pewarisan secara digital merupakan upaya penting pemer-tahanan tradisi lisan di masa mendatang. Menurut Rizieq (2018: 3), Internet dan segala hasil budaya digital yang dihasilkannya akan menjadi artefak digital yang kelak menjadi sumber pustaka. Hasil kebudayaan tersebut nantinya dapat dinikmati oleh generasi penerus sebagai warisan pendahulu. Oleh sebab itu, sedini mungkin dilakukan dokumentasi dan inventarisasi tradisi lisan melalui para pelaku tradisi lisan yang masih ada sampai saat ini.

Berdasarkan hasil wawancara penulis dengan informan pada tahun 2017, di Desa Yaltubung, Kecamatan Pulau-pulau Babar, Kabupaten Maluku Barat Daya, semua informan meng-hendaki adanya dokumentasi visual terhadap nyanyian masya-rakat Suku Babar Barat, sebagai bentuk pewarisan, tanpa meng-hilangkan nilai budaya *kalwedo* dalam masyarakat suku Babar. Pewarisan secara visual tidak hanya bermanfaat sebagai bentuk pelestarian nyanyian, tetapi menanamkan nilai-nilai pendidikan karakter dalam tradisi bernyanyi. Hal ini selaras dengan pemikiran Muna, bahwa sastra lisan tidak hanya berfungsi sebagai alat hiburan, pengisi waktu senggang, dan penyalur perasaan serta pendengaran, tetapi juga sebagai alat pemeliha-raan norma-norma masyarakat. Hal ini menjadi faktor penting yang mengharuskan adanya digitalisasi untuk mempertahankan eksistensi nyanyian Masyarakat Suku Babar (Muna, 2016: 1).

Permasalahan utama dalam tranformasi pewarisan nyanyian suku babar dari tradisional menuju digitalisasi adalah dokumentasi visual terhadap semua aktivitas pertunjukan nyanyian masyarakat Suku Babar masih kurang. Keterbatasan pengguna gawai, dan tidak ada akses internet di Desa Yaltubung, kecamatan Pulau-pulau Babar, Kabupaten Maluku Barat Daya sampai sekarang ini, maka kegiatan pertunjukan nyanyian belum terdokumentasikan secara menyeluruh. Oleh

sebab itu, digitalisasi perlu dilakukan untuk mempertahankan eksistensi nyanyian Suku Babar di masa mendatang. Tanpa mengurangi nilai budaya *kalwedo*, digitalisasi diharapkan mampu menjadi media pewarisan nyanyian masyarakat Suku Babar.

Proses digitalisasi tidaklah mudah. Diperlukan kerja sama dari semua pihak terkait, yaitu dinas Pendidikan dan Kebudayaan, Dinas Pariwisata, Kepala Pemerintahan Pulau-pulau Babar, dan seluruh elemen masyarakat Suku Babar di Kabupaten Maluku Barat Daya. Kerja sama inilah yang diperlukan untuk memulai proses digitalisasi. Selain kerja sama, proses pewarisan nyanyian Suku Babar kepada generasi selanjutnya memerlukan transkripsi dan terjemahan nyanyian secara lisan ke tulis. Transkripsi harus merepresentasikan sebaik mungkin apa yang dituturkan dalam rekaman. Ini termasuk jeda, salah ucap, dan perbaikan atau pengulangan, bahkan bagian tuturan yang tidak dimengerti, bunyi benda, suara batuk, tarik napas, dan lain-lain pun harus ditandai dalam transkripsi. Menurut Balukh, tujuan utama dari transkripsi adalah untuk merepresentasikan seluruh aspek yang terdapat dalam rekaman, baik rekaman audio maupun video, yang nantinya memiliki makna fungsional bagi pengguna bahasa tersebut. Setelah transkripsi, diperlukan terjemahan sebagai penjas maksud nyanyian dalam bahasa yang mudah dipahami generasi muda. Selain itu, terjemahan diperlukan karena tidak menutup kemungkinan adanya ungkapan idiomatik atau metaforis dalam rekaman. Jika demikian, maka terjemahan bebas sendiri tidak dapat menjelaskan secara detail mengenai makna yang dimaksud dalam transkripsi, sehingga bisa dibantu dengan terjemahan literal. Terjemahan literal bisa dilakukan dengan membuat baris tersendiri dalam anotasi, tapi juga bisa ditulis sebagai tambahan dengan tanda kurung. Selain itu, untuk memberi informasi mengenai makna leksikal daripada kata yang bermakna

idiomatik, maka dibuat lapisan khusus untuk pembagian morfem (*morpheme break*). Oleh sebab itu, Hasil transkripsi dan terjemahan tersebut membantu generasi muda Suku Babar untuk mengetahui maksud nyanyian tersebut, sehingga nilai budaya *kalwedo* dalam nyanyian dapat diamankan dalam kehidupan sehari-hari (Balukh, 2011: 5).

Beberapa langkah digitalisasi yang perlu dilakukan adalah sebagai berikut:

1. membentuk tim perencanaan, pelaksana lapangan, editor, dan tim perlindungan hukum dan hak cipta;
2. pengadaan alat rekaman visual, penguat suara, dll;
3. pengadaan alat musik pertunjukan nyanyian, asesoris dan pakaian untuk pertunjukan;
4. inventarisasi nyanyian *seka* dan *diarki* sesuai jenis pertunjukan;
5. pengelompokan pelantun sesuai jenis nyanyian dan kelompok usia;
6. melaksanakan kegiatan pengambilan gambar dan video pada pertunjukan nyanyian *seka*, sesuai jenis keperluan, kecuali untuk nyanyian *diarki*, pertunjukan dilaksanakan tidak sembarangan tempat dan hari, harus mengikuti aturan adat yang berlaku;
7. melakukan kegiatan editing terhadap hasil pengambilan video dan gambar;
8. membuat transkripsi dan terjemahan nyanyian bahasa daerah ke bahasa Indonesia;
9. hak cipta dan perlindungan hukum nyanyian masyarakat Suku Babar.

Sembilan langkah tersebut merupakan rancangan digitalisasi nyanyian Suku Babar, yang diharapkan dapat diwujudkan bersama, demi menjaga eksistensi nyanyian, sekaligus sebagai media pewarisan tradisi lisan. Diharapkan semua elemen

terkait dapat bekerja sama, guna mempertahankan tradisi lisan Suku Babar dan penanaman nilai budaya *kalwedo* bagi generasi muda Maluku Barat Daya di masa mendatang, baik puluhan maupun ratusan tahun ke depan.

## Daftar Pustaka

- Balukh, J. (2011) 'Digitalisasi Teks Lisan Bahasa Dhao : Sebuah Metode Dokumentasi dan Revitalisasi Modern', *Linguistika*, 18(35), pp. 1–11.
- Dewatara, G. W. and Agustin, S. M. (2019) 'Pemasaran Musik pada Era Digital Digitalisasi Industri Musik dalam Industri 4.0 di Indonesia', *WACANA, Jurnal Ilmiah Ilmu Komunikasi*, 18(1). doi: 10.32509/wacana.v18i1.729.
- Hasyim, N. and Muqoddas, A. (2015) 'Inventarisasi Cerita Rakyat dari Kabupaten Demak Melalui', pp. 59–68.
- Lubis, T. and Abus, A. F. (2020) 'Revitalisasi Tradisi Lisan Melayu dalam Mempertahankan Eksistensi Kebahasaan : Pendekatan Antropolinguistik', *Bahasa dan Sepeda Bangsa*, pp. 1–11.
- Muna, M. P. M. (2016) 'Nilai – nilai Pendidikan Karakter dalam Nyanyian Rakyat', 3 (16), pp. 1–18.
- Watloly, Aholiab (2012) 'Menggali Nilai Filsafat Kalwedo', *Buletin Kanjoli*, 6 (5).
- Rifai, R., Suryani, N. and Musadad, A. A. (2019) 'Kalwedo Culture in the Traditional Marriage of the Southwest Moluccas Community', *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 6(1), p. 367. doi: 10.18415/ijmmu.v6i1.622.
- Rizieq, R. (2018) 'Budaya Banjar dalam Era Revolusi Industri 4.0', (December). doi: 10.13140/RG.2.2.25972.40322.
- Rukiyah, R. (2018) 'Aspek Pendidikan Nyanyian Kelonan', *Anuva*, 2(2), p. 225. doi: 10.14710/anuva.2.2.225-231.
- Salniwati dan Nurtikawati (2016) 'Nilai Budaya dan Pola Pewarisan Sastra Lisan di Sulawesi Tenggara: Pendekatan Tradisi Lisan', *Etnorefika*, 5(3), pp. 236–245. doi: 10.1017/CBO9781107415324.004.



- Sitokdana, M. N. N. (2015) 'Digitalisasi Kebudayaan di Indonesia', *Seminar Nasional Teknologi Informasi dan Komunikasi*, 2015(Sentika).
- Takariani, C. S. D. (2014) 'Pengembangan Pertunjukkan Calung sebagai Media Komunikasi di Era Konvergensi', *Jurnal Penelitian Komunikasi*, 17(2), pp. 103–116. doi: 10.20422/jpk.v17i2.10.
- Anton (2015) 'Ungkapan Tradisional dalam Upacara Adat Perkawinan Masyarakat Bajo di Pulau Balu Kabupaten Muna Barat' Mahasiswa Pend. Bahasa & Sastra Indonesia Dosen Pend. *Bahasa & Sastra Indonesia Jurnal Humanika* No. 15, Vol. 3, Desember 2015/ISSN 1979-8296', *Jurnal Humanika*, 3(15).
- Widyanta, N. C. (2018) 'Antara Teori Formula Albert B Lord dan Musikologi', *Journal of Music Science, Technology, and Industry*, 1(1), p. 23. doi: 10.31091/jomsti.v1i1.503.
- Wuryanta, E. W. (2012) 'Digitalisasi Masyarakat: Memiliki Kekuatan dan Kelemahan Dinamika Era Informasi Digital dan Masyarakat Informasi', *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 1(2), pp. 131–142.

# 4 **'Opo Fot' Nyanyian Memancing Ikan dalam Kajian Etnomusikologi**

Nelsano A. Latupeirissa

## **A. Intro**

Daerah Maluku memiliki kekayaan budaya yang bernilai luhur. Keluhuran kebudayaannya terletak pada suatu untaian falsafah atau pandangan hidup yang mewarnai seluruh kreasi kebudayaan masyarakat. Hal itu tampak dari berbagai ragam upacara adat, pola perilaku, ragam kesenian rakyat yang selalu melukiskan kuatnya filosofi masyarakat, sebagai suatu pelukisan dari pandangan hidup yang dianut masyarakat.

Kesenian rakyat merupakan suatu produk kebudayaan masyarakat, sehingga dapat disebut juga dengan istilah seni etnik (*ethnic art*), dan biasanya dilestarikan melalui tradisi lisan (*oral tradition*). Kesenian rakyat umumnya terdiri dari lagu, tari, permainan rakyat, cerita rakyat (cerita anak-anak sampai orang dewasa dari para leluhur), dan pada dasarnya merupakan ekspresi seni yang hidup, berkembang dan terkenal atau populer dalam etnik lokal tertentu. Jenis-jenis seni ini biasanya dinamakan *folklore*. *Folklore* terdiri dari kata *folk* berarti rakyat dan *lore* yang berarti unsur-unsur tradisi dalam suatu budaya tertentu (Mack, 1995).

Salah satu bentuk kesenian rakyat yang ada di Maluku adalah nyanyian rakyat (*folksong*). Menurut Jan Harold Bruvand, nyanyian rakyat adalah suatu *genre* atau bentuk *folklore* yang

terdiri dari syair dan melodi, yang beredar secara lisan di antara anggota kolektif tertentu, berbentuk tradisional, serta banyak mempunyai varian. Salah satu contoh nyanyian rakyat yang sampai saat ini digunakan oleh masyarakat Maluku, khususnya di daerah Kabupaten Buru Selatan adalah nyanyian rakyat '*Opo Fot*' (Danandjaja, 1986: 141).

*Opo* dalam bahasa Buru adalah "Tuan", tetapi *opo* yang dimaksudkan di sini adalah dari kata *opon*, akibat kebiasaan pengucapan masyarakat setempat maka, kata *opon* menjadi *opo* yang artinya kakek/nenek/cucu. Selanjutnya penggunaan kata *opo* ini ditujukan kepada cucu disebabkan karena berhubungan dengan ikan-ikan kecil yang hidup di kali Waekatin. *Fot* artinya tertipu, jadi secara harafiah *Opo Fot* adalah ikan-ikan kecil yang tertipu.

Nyanyian '*Opo Fot*' merupakan salah satu nyanyian rakyat yang ada di Desa Waekatin, Kecamatan Fena Fafan, Kabupaten Buru Selatan. Lagu '*Opo Fot*' muncul dan dilestarikan dalam kehidupan masyarakat Waekatin, sebagai salah satu peninggalan budaya para leluhur. Lagu '*Opo Fot*' merupakan nyanyian khusus yang dinyanyikan pada saat melakukan proses penangkapan ikan dengan cara memancing di sungai oleh masyarakat setempat.

Proses pemancingan ikan dengan nyanyian menggambarkan bahwa ada relasi antarmanusia (*organisme*) dan alam (lingkungan), di mana interaksi itu berlangsung selama proses pemancingan ikan dilakukan. Kebiasaan ini adalah sebuah fakta yang unik dan hanya terjadi pada masyarakat Waekatin, dan dipelihara sampai sekarang.

Mungkin bagi sebagian besar masyarakat setempat hanya memperhatikan sebatas menyanyikan lagu ini, saat melakukan pemancingan ikan. Akan tetapi kalau ditinjau dari kajian etnomusikologi terhadap fungsi musik terdapat banyak hal yang seharusnya mereka ketahui, satu di antaranya adalah berisi

tentang media pengajaran akan norma-norma atau peraturan yang diturunkan kepada generasi selanjutnya.

Dalam pandangan masyarakat Waekatin, Kecamatan Fena Fafan, Kabupaten Buru Selatan, umumnya lagu '*Opo Fot*' merupakan nyanyian yang diwariskan oleh para leluhur dan biasanya digunakan dalam setiap kegiatan pemancingan ikan di sungai Waekatin. Selain itu, lagu '*Opo Fot*' merupakan nyanyian yang muncul jauh pada masa lalu dan tidak diketahui siapa penciptanya atau NN (*No Name*). Keadaan yang demikian menimbulkan pertanyaan mendasar tentang fungsi nyanyian rakyat '*Opo Fot*' terhadap perilaku masyarakat Waekatin sebagai pengguna nyanyian tersebut.

## **B. Strophe**

Nyanyian adalah bagian dari ekspresi musik secara seni vokal, maksud untuk seni suara dalam hal ini lagu-lagu yang dinyanyikan oleh manusia (penyanyi). Ada macam-macam nyanyian dalam budaya Maluku seperti misalnya nyanyian rakyat yang biasa dinyanyikan oleh masyarakat lokal. Nyanyian rakyat ini bercorak musik etnik atau musik kesukuan, musik ini berbeda dengan musik barat, seperti contoh lagu '*Opo Fot*' yang menggunakan tangga nada pentatonic tanpa setengah nada (*an hemi tonic pentascale*). Lagu '*Opo Fot*' sebagai warisan budaya musik para leluhur yang diwariskan kepada generasi-generasi pulau Buru.

Musik etnik atau musik tradisional adalah musik yang lahir dan berkembang di suatu daerah tertentu secara turun temurun dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Salah satu contoh musik etnik adalah nyanyian rakyat/nyanyian adat dalam bahasa Ambon Melayu disebut nyanyian *tana*. Nyanyian Rakyat (*folk song*) seperti dijelaskan pada bagian di atas adalah nyanyian diwariskan melalui tradisi lisan (*oral tradition*) dari orang-orang tertentu, sebagai warisan budaya yang diteruskan untuk mengetahui pesan-pesan para leluhur (Lomax, 1986).

Adapun ciri dari nyanyian rakyat seperti yang diungkapkan oleh Brunvand (Danandjaja, 1994) nyanyian rakyat terdiri dari tiga jenis, yaitu 1) nyanyian rakyat yang berfungsi, yaitu nyanyian rakyat yang kata-kata dan lagunya memegang peranan yang sama penting, contoh: Nyanyian kelonan/menidurkan anak (*lullaby*), nyanyian kerja (*working song*), dan nyanyian permainan (*playing song*); 2) nyanyian rakyat yang bersifat liris yaitu nyanyian rakyat yang teksnya bersifat liris, yang merupakan pencetusan rasa haru pengarangnya; dan 3) nyanyian rakyat yang bersifat berkisah (*narrative song*). Sebagai salah satu bentuk kesenian tradisional, nyanyian rakyat tidak diketahui siapa penciptanya karena pada saat nyanyian tersebut diciptakan rasa kebersamaan masih jauh lebih dipentingkan daripada kepentingan individual. Di mana fungsi nyanyian rakyat yang paling menonjol adalah:

1. Fungsi rekreatif, yaitu untuk merenggut kita dari kebosanan hidup kita sehari-hari, walaupun untuk sebentar waktu atau untuk menghibur diri dari kesukaran hidup sehingga dapat memperoleh kedamaian jiwa. Contoh, *Ayo Mama, Mama Jang Marah Beta*.
2. Sebagai pembangkit semangat untuk bekerja. Contoh, *Sayang Kan... e*.
3. Untuk memelihara sejarah setempat. Contoh, *Gunung Sirimau*.
4. Protes sosial. Contoh, *Lemong Nipis Taguling-guling*.

Berkaitan dengan objek yang akan diteliti, maka diasumsikan bahwa lagu lagu 'Opo Fot' tergolong dalam nyanyian rakyat yang berfungsi yaitu nyanyian rakyat yang kata-kata dan lagunya memegang peranan yang sama penting. Fungsi sebagai nyanyian kerja (*working song*), dan nyanyian permainan (*playing song*), lagu 'Opo Fot' juga memiliki kekuatan untuk pengintegrasian masyarakat pemiliknya. Bila dihadapkan de-

ngan pendapat Alam P. Merriam yang mengatakan “*the function of contribution to the integration of society*” (Merriam, 1964), memberikan kontribusi dalam upaya integrasi suatu masyarakat.

Dari penjelasan di atas, maka untuk mengungkapkan objek penulisan ini, penulis mencoba mengungkapkan fungsi dan makna lagu ‘*Opo Fot*’ dari sudut pandang kajian etnomusikologi, di mana peneliti menggunakan 10 fungsi musik oleh Allan P. Merriam, dalam buku *The Antropologi Of Music*, dan kesepuluh fungsi tersebut akan diambil fungsi-fungsi yang hanya berkaitan dalam penelitian ini.

Setelah mengetahui fungsi dan makna dari lagu ‘*Opo Fot*’ lewat kajian etnomusikologi, maka akan dielaborasikan dengan analisis struktur musik dalam etnomusikologi. Menurut pendapat Bruno Nettl (1964; 100) yang menyatakan bahwa, transkripsi adalah membuat musik yang bersifat *auditif*/bunyi menjadi *visual*/notasi, guna menganalisis struktur, ritme, melodi maupun harmoninya. Keuntungan lain dari transkripsi ini guna dikomunikasikan kepada orang lain.

Di bawah ini adalah beberapa istilah yang terkait yang akan ditemukan dalam proses analisis nyanyian rakyat 1) macam-macam tangga nada (*scale*), 2) not yang biasa muncul pada saat awal dan akhir lagu (*pitch/tonal center*), 3) jarak nada-nada dalam tiap motif, frase dari sebuah lagu (*range ambitus/interval*), 4) jumlah not *tonal kadens* dengan berbagai posisi pada interval (*frequency of notes*), 5) jarak nada-nada yang terbanyak (*prevalent intervals*), 6) bentuk akhir dari satu kalimat lagu atau akhir sebuah lagu (*cadence pattern*), 7) bentuk-bentuk melodi/struktur melodi (*melodic formulas*), 8) arah gerak/direksi (*movend melody*) ke per-bagian arah ke atas, ke bawah, mendatar (*countur*), 9) *Ritme*. Setiap unsur itu akan digunakan sebagai pisau analisis etnomusikologi terhadap lagu ‘*Opo Fot*’.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menggunakan pendekatan etnomusikologi. Pendekatan etnomusikologi digunakan berdasarkan prinsip kerja etnomusikologi seperti yang diungkapkan oleh Seeger, yakni mengkaji musik, tidak hanya musik itu sendiri, melainkan juga dalam kaitannya dengan konteks budayanya. Pemilihan pendekatan etnomusikologi ini terutama digunakan untuk mengumpulkan data-data, selanjutnya data-data itu akan dianalisis dengan Teori Brunvand tentang nyanyian rakyat (Folk Lor oleh Danandjaja) dan teori dari Allan P Meriam tentang 10 fungsi musik oleh Allan P. Meriam, dalam buku *The Antropologi Of Music*, dan kesepuluh fungsi tersebut akan diambil fungsi-fungsi yang hanya berkaitan dalam penelitian ini, sebagai pisau bedah untuk menjawab permasalahan menggali fungsi dari nilai-nilai kemanusiaan yang ada pada lagu 'Opo Fot' (Seeger, 1982: vi).

Untuk menganalisis bentuk sruktur musik dalam etnomusikologi. Transkripsi adalah membuat musik yang bersifat *auditif*/bunyi menjadi *visual*/notasi, guna menganalisis struktur, ritme, melodi maupun harmoninya. Keuntungan lain dari transkripsi ini guna dikomunikasikan kepada orang lain (Netll, 1964).

## C. Refrein

### 1. Deskripsi Lagu *Opo Fot*

Pada bagian di atas sebelumnya telah ditulis, bahwa nyanyian rakyat adalah suatu *genre* atau bentuk *folkore* yang terdiri dari syair dan melodi, yang beredar secara lisan di antara anggota kolektif tertentu, berbentuk tradisional, serta banyak mempunyai varian.

Di Waekatin masih terdapat bermacam-macam jenis nyanyian rakyat yang dimiliki oleh masyarakat setempat dan sampai sekarang masih tetap ada dan selalu eksis dalam kehidupan masyarakat Waekatin, contohnya *Kanyurasapi* (perenungan diri), *Opo Fot* (ikan kecil yang

tertipu). Lagu '*Opo Fot*' adalah salah satu nyanyian yang akan dideskripsikan dan dianalisis.

Lagu '*Opo Fot*' yang sekaligus merupakan judul lagu, yang secara harfiah artinya ikan kecil yang tertipu, nyanyian ini menceritakan tentang ikan-ikan kecil yang manja dan cerdas berada di kali Waekatin, karena kemanjaannya itu, maka untuk menangkapnya harus dengan tipuan lewat alunan nada-nada dalam bentuk lagu, yang dinyanyikan oleh ana-anak saat mereka memancing ikan tersebut.

Asal-muasal lagu '*Opo Fot*' ini terjadi karena ada sebuah peristiwa dahulu kala saat di mana salah satu leluhur mereka bermarga Seleky berburu hasil alam, dalam buruannya selama kurang lebih beberapa hari tidak menemukan hasil buruan apapun, baik hasil yang ada di dataran, sungai, maupun di udara. Maka timbul rasa gelisah dari leluhur tersebut sehingga membuat leluhur itu melakukan sebuah *kanyorisapi* atau perenungan diri kepada yang Kuasa atau Sang Pencipta alam ini.

Perenungan diri yang dilakukan oleh leluhur Seleky berupa ungkapan isi hati, mengapa sampai hasil buruan yang dicari beberapa hari ini, baik hasil buruan di darat, udara, dan sungai saya tidak mendapatkan satupun hasil buruan. Perenungan diri tersebut berlangsung di tepian kali Waekatin, setelah melakukan perenungan diri sang leluhur mencoba berburu hasil yang di kali Waekatin dengan cara memancing ikan, dan hasilnya leluhur tersebut mendapatkan hasil buruannya yaitu ikan kecil yang ada di dalam kali tersebut. Proses memancing ikan yang dilakukan oleh leluhur itu dengan cara melantukan kata-kata berupa nyanyian. Nyanyian yang digunakan ini selanjutnya disebut dengan nyanyian '*Opo Fot*' oleh generasi ke generasi yang ada di Waekatin.



Dalam melakukan pemancingan ikan oleh leluhur Saleky menggunakan sarana dan alat memancing berupa bahan-bahan alami yang ada di sekitar kali tersebut. Antara lain; 1) untuk alat pancing menggunakan tongkat atau *huhate* (tongkat untuk memancing ikan) dari batang tumbuhan pakis atau tumbuhan *paku-paku* dalam bahasa ilmiah *Diplzium*. Cara membuatnya, di mana seluruh daun dilepaskan semuanya, yang tinggal hanya batangnya saja; 2) kemudian bagian ujung yang paling kecil dari batang pakis tersebut dikupas atau dikuliti kulit batangnya dan yang tinggal hanya bagian isi dalam yang panjangnya kurang lebih 5 cm, dengan maksud untuk digunakan sebagai tali pancing, sebagai tempat untuk mengikat umpan; 3) umpan yang digunakan adalah cacing tanah, untuk mendapatkannya harus digali atau dicari di seputaran daerah tepian kali. Setelah mendapatkan cacing tanah maka, cacing tersebut diikat pada bagian ujung batang pakis yang telah dikuliti itu.

## **2. Analisis Fungsi Lagu *Opo Fot***

Lagu '*Opo Fot*' menurut masyarakat setempat adalah sebuah nyanyian yang diwariskan dari generasi ke generasi di desa Waekatin sampai dengan saat ini, dengan demikian maka jelas sesuai dengan apa yang ditulis oleh Lomax bahwa nyanyian rakyat (*folk song*) adalah nyanyian yang diwariskan melalui tradisi lisan (*oral tradition*) dari orang-orang tertentu, sebagai warisan budaya yang diteruskan untuk mengetahui pesan-pesan para leluhur (Lomax: 1986).

Sebagai sebuah warisan lagu '*Opo Fot*' pada dasarnya adalah media yang digunakan oleh anak-anak dalam proses pemancingan ikan, di mana berfungsi sebagai media komunikasi antara manusia dengan alam lingkungan yang ada di kali Waekatin dalam hal ini adalah sejenis ikan kecil yang

berada di air tawar. Proses pemancingan ikan dengan lagu '*Opo Fot*' yang dilakukan oleh anak-anak pada dasarnya adalah sebagai media bermain atau sarana hiburan bagi mereka saat pulang dari sekolah. Bahkan menurut hasil wawancara dengan beberapa informan bahwa, sejak dulu lagu '*Opo Fot*' digunakan oleh mereka sebagai media pembelajaran di mana sejak kecil diajarkan untuk bisa mandiri, di saat orang tua pergi ke hutan mencari nafkah untuk hidup keluarga. Tetapi juga lagu '*Opo Fot*' digunakan sebagai media pemersatu antara sesama teman.

Berdasarkan apa yang dijelaskan tersebut di atas jika dikaitkan dengan teori 10 fungsi musik menurut Merriam, maka dapat dikatakan bahwa fungsi lagu '*Opo Fot*' adalah sebagai: (1) Berfungsi sebagai hiburan; (2) berfungsi sebagai alat berkomunikasi; (3) berfungsi sebagai respons fisik; (4) berfungsi sebagai kontribusi integrasi sosial; (5) berfungsi sebagai pemuas estetika.

#### **a. Sebagai Hiburan**

Fungsi lagu '*Opo Fot*' dikatakan sebagai bentuk hiburan karena lagu '*Opo Fot*' sendiri merupakan nyanyian yang dinyanyikan ketika anak-anak bermain selepas pulang sekolah dan juga dapat menghilangkan sedikit kepenatan dan keletihan mereka dalam belajar seharian di sekolah. Hal ini disebabkan dengan bernyanyi anak-anak akan lebih bersantai sejenak dan melupakan hal-hal ataupun kejadian yang tidak menyenangkan saat di sekolah. Hal ini senada dengan teori yang dikemukakan oleh Danandjaja bahwa nyanyian rakyat memiliki fungsi rekreatif, yaitu untuk merenggut kita dari kebosanan hidup sehari-hari walaupun untuk sementara waktu atau menghibur diri dari kesukaran hidup, sehingga dapat pula menjadi semacam pelipur lara atau untuk melepaskan diri

dari segala ketegangan perasaan sehingga dapat memperoleh kedamaian jiwa.

#### **b. Sebagai Alat Komunikasi**

Selain itu lagu '*Opo Fot*' berfungsi sebagai alat komunikasi. Di mana lagu '*Opo Fot*' akan digunakan sebagai media komunikasi antara manusia dan alam sekitar, dalam hal ini adalah sejenis ikan kecil. Saat anak-anak bernyanyi lagu '*Opo Fot*' maka dengan sendirinya ikan-ikan kecil tersebut akan berdatangan untuk memakan umpan yang ada. Terlihat jelas bahwa bagaimana proses pemancingan ikan dengan nyanyian menggambarkan bahwa ada relasi antar manusia (*organisme*) dan alam (lingkungan), di mana interaksi itu berlangsung selama proses pemancingan ikan dilakukan.

#### **c. Sebagai Respons Fisik**

Begitu pula halnya dengan fungsi lagu '*Opo Fot*' sebagai alat untuk bekerja. Di mana anak-anak di desa Waekatin belajar mandiri di saat orang tua mereka lagi bekerja. Mereka akan pergi mencari ikan sebagai lauk untuk disantap pada saat mereka akan makan nanti. Hal ini bertujuan agar kelak ketika sang anak dewasa ia menjadi pribadi yang mandiri, yang tidak akan tergantung pada orang lain.

#### **d. Sebagai Kontribusi Integrasi Sosial**

Selanjutnya fungsi lagu '*Opo Fot*' sebagai penguat ikatan persaudaraan. Di mana saat proses pemancingan ikan selalu dilakukan bersama teman-teman. Dari sanalah akan semakin tumbuh dan tercipta ikatan tali cinta kasih antara anak yang satu dengan anak yang lain sebagai orang basudara dari desa Waekatin.

#### **e. Sebagai Pemuas Estetika**

Lagu '*Opo Fot*' dapat berfungsi sebagai pemuas estetika. Dalam hal ini lagu '*Opo Fot*' dalam tahun ini sudah



### 3. Analisis Etnomusikologi

Etnomusikologi adalah ilmu perbandingan musik yang bertujuan memperoleh pengertian tentang sejarah asal-usul, perkembangan, dan persebaran musik di dunia. Etnomusikologi adalah jenis kata jadian dari etno-etnik (suku bangsa), musik dan *logis-logos*. Jadi etnomusikologi dapat dikatakan sebagai musik yang berasal dari bangsa-bangsa di luar budaya Eropa (oral kultur). Secara geografis adalah; Amerika, Afrika, Asia, Australia dan Asia tenggara, termasuk Indonesia.

Etnomusikologi sebagai salah satu cabang ilmu kesenian yang baru timbul pada dekade 1950-an. Sebelumnya, para musikolog memandang musik di luar musik barat/musik Eropa dengan paradigma *comparative musicology*. Ilmuan di Jerman menyebutnya dengan istilah *vergleichende Musikwissendchaft*, yakni suatu upaya komparasi antara musik Eropa (*fine art*) terhadap musik di luarnya (musik etnik). Inti paradigma barat terhadap musik di luarnya saat itu yakni; musik dari masyarakat lain tidak lebih dari ekspresi yang masih inferior, sivilisasi yang primitif atau musik yang tak wajar.

Pandangan ini menimbulkan reaksi dari Jaap Kunst (pelopor etnomusikologi), yang mengatakan bahwa tujuan dari etnomusikologi adalah tidak melecehkan etnosentrik, dugaan bahwa musik dari masyarakat lain itu interior atau tak berharga untuk suatu kajian dan apresiasi musik juga ditepis oleh Kunst. Lebih jauh Allan P. Merriam mengatakan bahwa *ethnomusicology the study of music and culture*. Maksudnya adalah memahami musik etnik harus berhubungan langsung dengan budaya di mana musik itu berada. Musik etnik atau etnomusikologi semestinya dipandang secara objektif. Karena tiap-tiap objek musik etnik memiliki latar belakang kultur yang berbeda-beda sesuai

dengan masyarakat pendukungnya. Dengan demikian, tidak ada lagi sifat arogansi dari musikolog terhadap etnomusikologi/musik etnik. Sehingga, baik musikologi maupun etnomusikologi telah saling mengakui keberadaannya dan telah memberikan sumbangan yang berarti dalam gemerlapnya kebudayaan musik dunia (Merriam, 1964).

Pengertian di atas merupakan acuan untuk melakukan analisis etnomusikologi terhadap nyanyian rakyat *Opo Fot*. Dalam proses menganalisis struktur musikal pada lagu '*Opo Fot*' ini, kita akan menggunakan unsur-unsur yang dipakai dalam proses analisis etnomusikologi:

**a. Macam-macam Tangga Nada (Scale)**

Di dalam lagu '*Opo Fot*' tangga nada yang digunakan adalah tangga nada *Pentatonic, An Hemitonic Pentascale* yaitu tangga nada yang terdiri dari lima buah nada 1 (do), 2 (re), 3 (mi), 5 (sol), 6 (la) dan setiap jarak nadanya tidak menggunakan jarak setengah nada, sebagai berikut:



**b. Not yang biasa muncul pada awal dan akhir lagu (Pitch/Tonal Center)**

Pada lagu ini not awal (*inisial not*) adalah 1 (*do*), sedangkan not yang muncul pada akhir lagu adalah 1 (*do*). Lagu '*Opo Fot*' terdapat 5 buah not, di dalam tabel berikut ini akan dijelaskan not-not yang sering muncul sampai dengan yang paling tidak sering muncul.

**Tabel 1: Daftar Not yang sering dan tidak sering muncul**

Nama Not		Jumlah
Ditulis	Dibaca	
1	do	22 kali
2	Re	14 kali
3	Mi	11 kali
5	Sol	7 kali
6	La	2 kali
<b>Jumlah</b>		<b>56 kali</b>

**c. Jarak nada-nada dalam tiap motif/frase sebuah lagu (*range/ambbitus-interfal*)**

Dalam lagu 'Opo Fot' terdiri dari 3 frase (Frase/kalimat adalah sejumlah melodi yang terdiri dari 4, 6 birama. Ada kalimat tanya/frase antecedent dan kalimat jawab/frase consequent) (Prier, 1991).



dan 4 motif (Motif adalah merupakan salah satu unit yang paling kecil (pendek) dengan makna/arti musikal tertentu) (Mack, 1994).



Masing-masing jarak nadanya seperti terlihat pada tabel berikut:

**Tabel 2: Jarak nada tiap motif**

Jarak Nada-nada	Interval
1 (do) ke 1 (do)	Prim Murni
1 (do) ke 6 (la)	Seks Besar
6 (la) ke 5 (sol)	Sekonde besar
1 (do) ke 1 (do)	Prim Murni
1 (do) ke 6 (la)	Seks Besar
6 (la) ke 5 (sol)	Sekonde besar
5 (sol) ke 5 (sol)	Prim Murni
5 (sol) ke 3 (mi)	Terts Kecil
1 (do) ke 2 (re)	Sekonde besar
2 (re) ke 3 (mi)	Sekonde besar

**d. Jarak not dengan berbagai posisi interval (*frequency of notes*)**

Pada lagu 'Opo Fot' terdapat jumlah not dengan berbagai posisi pada interval (Interval adalah jarak antara satu nada dengan nada yang lain), antara lain:



- 1) Interval 1 (do) ke 1 (do) sebanyak 9 kali terdapat pada frase 1 dan frase 3: Nama intervalnya Prim Murni-jaraknya 0 nada.
- 2) Interval 1 (do) ke 6 (la) sebanyak 2 kali terdapat pada frase 1: Nama intervalnya Seks Besar-jaraknya 4 ½ nada.
- 3) Interval 6 (la) ke 5 (sol) sebanyak 2 kali terdapat pada frase 1: Nama intervalnya Sekonde Besar-jaraknya 1 nada.
- 4) Interval 5 (sol) ke 5 (sol) sebanyak 2 kali terdapat pada frase: Nama intervalnya Prim Murni-jaraknya 0 nada.



- 5) Interval 5 (sol) ke 3 (mi) sebanyak 1 kali terdapat pada frase 2: Nama intervalnya Terts Kecil-jaraknya  $1 \frac{1}{2}$  nada.
- 6) Interval 1 (do) ke 2 (re) sebanyak 4 kali terdapat pada frase 2, dan frase 3: Nama intervalnya Sekonde Besar-jaraknya 0 nada.
- 7) Interval 2 (re) ke 3 (mi) sebanyak 4 kali terdapat pada frase 2 dan frase 3: Nama intervalnya Sekonde Besar-jaraknya 1 nada.
- 8) Interval 3 (mi) ke 2 (re) sebanyak 10 kali terdapat pada frase 2 dan frase 3: Nama intervalnya Sekonde Besar-jaraknya 1 nada.
- 9) Interval 2 (re) ke 1 (do) sebanyak 9 kali terdapat pada frase 2 dan frase 3: Nama intervalnya Sekonde Besar-jaraknya 1 nada.

**e. Jarak nada-nada terbanyak (*prevalent interval*)**

Pada lagu 'Opo Fot' interval terbanyak adalah 3 (mi) ke 2 (re) sebanyak 10 kali dan yang paling sedikit adalah 5 (sol) ke 3 (mi) sebanyak satu kali.

**Tabel 3: Jarak nada-nada terbanyak**

No	Jarak Nada	Jarak	Nama Interval	Jumlah
1	1 ke 1	1 nada	Prim Murni	9 kali
2	1 ke 6	4 ½ nada	Seks Besar	2 kali
3	1 ke 2	1 nada	Sekonde Besar	4 kali
4	2 ke 3	1 nada	Sekonde Besar	4 kali
5	2 ke 1	1 nada	Sekonde Besar	9 kali
6	3 ke 2	1 nada	Sekonde Besar	10 kali
7	5 ke 5	0 nada	Prim Murni	2 kali
8	5 ke 3	1 ½ nada	Terts kecil	1 kali
9	6 ke 5	1 nada	Sekonde besar	2 kali

Dalam lagu 'Opo Fot' ada 9 jarak nada-nada dan menggunakan 3 interval antara lain:

- 1) Prim murni – jaraknya 0 nada.
- 2) Sekonde besar – jaraknya 1 nada.
- 3) Terts kecil – jaraknya 1 ½ nada.

**f. Bentuk akhir dari kalimat lagu atau akhir lagu  
(candance pattern)**



Akhir bagian A



Akhir bagian B



Akhir bagian B'

**g. Bentuk-bentuk melodi/struktur musik (*melodic formulas*)**

Bentuk lagu 'Opo Fot' / strukturnya adalah A, B, C.

**Bentuk A**



**Bentuk B**



**Bentuk C**



**D. Ending**

Keutamaan Penelitian ini adalah menggali dan mengkaji apa saja fungsi dari nilai-nilai kemanusiaan yang terkandung di dalam nyanyian tradisional 'Opo Fot', dan bentuk struktur musik melodi dan syair dari lagu 'Opo Fot' sebagai sebuah warisan budaya yang diturunkan oleh para leluhur untuk dilestarikan.

Hasil analisis pada lagu 'Opo Fot' yang dimiliki masyarakat desa Waekatin menunjukkan bahwa lagu 'Opo Fot' memiliki fungsi terhadap perilaku masyarakat setempat, di mana nyanyian tersebut memiliki fungsi sebagai alat komunikasi, hiburan, respons fisik, kontribusi integrasi sosial dan pemuas estetika.

Proses analisis bentuk struktur musik pada lagu 'Opo Fot' juga akan berdampak pada meningkatnya pengetahuan musisi-

musisi lokal, di mana telah digunakan notasi dalam pembelajaran. Ini cukup berdampak pada gaya nyanyian rakyat seperti lagu '*Opo Fot*', yakni menjadi lebih 'rapi'.

Berdasarkan hasil penelitian ini, disarankan bahwa nyanyian rakyat/*Folk songs* yang berada di daerah Maluku perlu dilestarikan dan dikembangkan oleh generasi muda di daerah ini. Dikarenakan, nyanyian rakyat memiliki keberagaman kuat akan kebudayaan terhadap perkembangan masyarakat, perkembangan sejarah dan peradaban yang mengandung nilai-nilai luhur. Serta memiliki kontribusi yang besar bagi perkembangan musik di daerah ini lewat sentuhan musisi-musisi yang ada di Maluku.

## **E. CODA**

Penelitian ini bertujuan untuk memberikan pemahaman tentang kajian etnomusikologi terhadap eksistensi sebuah nyanyian rakyat dari para leluhur dalam kehidupan masyarakat pengguna lagu '*Opo Fot*' di Desa Waekatin, Kecamatan Fena Fafan, Kabupaten Buru Selatan. Dengan pemahaman semacam ini, diharapkan masyarakat pengguna lagu '*Opo Fot*' tetap melestarikan salah satu bentuk kearifan lokal budaya bernyanyi memancing ikan di sungai.

Lebih jauh lagi, penelitian ini ingin mengungkapkan apa fungsi dari nilai-nilai kemanusiaan yang terkandung di dalam lagu '*Opo Fot*' disertai bentuk struktur musiknya sebagai sebuah tradisi dari kehidupan masyarakat Waekatin, dan pada gilirannya akan menjadi komoditi yang patut dilestarikan untuk mewariskan tradisi leluhur yang amat berharga ini.

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memberikan sumbangan analisis bagi perkembangan ilmu musik tentang kajian etnomusikologi. Dari sini akan diperoleh gambaran fungsi dari nilai-nilai kemanusiaan yang terkandung dalam lagu '*Opo Fot*'. Dengan kata lain, bagi generasi muda atau siapa saja yang mencintai budaya musik Maluku akan semakin yakin bahwa

lagu '*Opo Fot*' adalah fenomena yang langka dan unik serta memiliki fungsi dan nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan.

Secara praktis, membuka wawasan kepada masyarakat dan pemerintah daerah Kabupaten Buru Selatan untuk melestarikan lagu '*Opo Fot*' sebagai sebuah aset budaya yang perlu dijual kepada masyarakat luas agar menjadi salah satu daya tarik bagi para wisatawan yang ingin berkunjung ke daerah Buru Selatan sebagai tempat wisata yang menarik.

## Daftar Pustaka

- 1994. Ilmu melodi, Pusat Musik Liturgi, Yogyakarta.
- Danandjaja, James. Folklore Indonesia. Jakarta: Grafiti Press. 1986.
- Karl-Edmund Prier SJ, Ilmu Bentuk Musik, Pusat Musik Liturgi, Yogyakarta 1991
- Lomax, Alan. 1968. *Folk Song Style and Culture*. Brunswick, New Jersey: Transction Books.
- Mack, Dieter. 1995. Apresiasi Musik Pop. Yogyakarta: Pustaka Nusantara.
- Marcia Herndon dan William P. Malm 1994. Analisis Struktur Musik dalam Etnomusikologi. Terjemahan M. Takari dan P Tarigan. Medan: Etnomusikologi FS USU Press.
- Meriam Allan P. *The Antropologi of Music*. Evanston All. Northwestern University Press, 1964.
- Miller, Hugh M., 1977. *Introduction to Music: a guide to good listening*, ter. Triyono Bramantyo, BP ISI Press, 1980.
- Soeharto, M. Kamus Musik, PT Grasindo, Jakarta 1992.
- Stien Leon, *Structure & Style; The Study and Analysis of Music Forms*, expanded edition, Summy-Birchard Music, New Jersey, 1979
- Taufik, Mata Pelajaran Kesenian, Ditjen Dikdasmen Depdiknas, Jakarta 2003.
- Tim penyusun kamus pusat pembinaan dan pengembangan bahasa, Kamus Besar Indonesia, Perum balai Pustaka, Jakarta 1988.
- Wiliam P. Malm, *Music Cultures of The Near East and Asia*, 2rd, Prentice Hall, Inc. Englewood-New Jersey, 1998.



# 5

## ***Folk Dialogue* Sebagai Modal Sosial dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen di Maluku**

Revaldo Pravasta Julian MB Salakory

### **A. Pendahuluan**

Penulisan ini membahas *Folk Dialogue* (Dialog Rakyat) yang memiliki nilai kolektif dalam ruang lingkup kehidupan masyarakat *primordial*. Selama ini dialog digambarkan, dialami dan dikembangkan sebagai cara hidup di mana kita selalu belajar bercakap-cakap, kita berbicara, mengobrol, memberi dan meminta keterangan, serta berdiskusi. Menurut Swidler dialog antar agama sebagai suatu pertemuan lintas agama untuk membicarakan berbagai masalah yang menyangkut hubungan antar agama. Dalam berdialog, nilai kemanusiaan menjadi titik temu sekaligus menjadi dasar yang membenarkan orang beriman untuk mengembangkan berbagai bentuk dialog, serta mendorongnya menjadi suatu gaya hidup dalam masyarakat. Atas dasar itulah maka komunitas agama yang berbeda-beda dapat duduk bersama untuk mengagendakan program dan kegiatan bersama untuk mencari solusi dari berbagai masalah kemanusiaan (Swidler, 2014).

Penulisan terdahulu terkait dengan dialog lintas agama telah banyak dikaji antara lain Berhard dalam tulisannya melihat bahwa dialog agama perlu dilakukan oleh para kaum muda sebagai para pewaris masa depan sehingga perlu diben-



tuk suatu organisasi lintas agama yang melibatkan kaum muda (Bernhard, 2014). Wiwin dalam tulisannya “perempuan, dialog, dan perdamaian pasca-konflik” melihat bahwa perempuan memiliki andil besar dalam menciptakan perdamaian. Organisasi yang diberi nama *Mosintuwu* di mana perempuan dibekali dengan pengetahuan agar mampu menciptakan perdamaian dalam konflik agama, diskriminasi, penindasan dan kekerasan seksual di Nusa Tenggara Timur (Aminah, 2008). Banawiratma dkk yang menggunakan istilah *interfaith dialogue* (dialog antar-iman) sebagai dialog antarumat berbeda iman yang dijalankan secara personal maupun secara komunal, sedangkan dialog antaragama merupakan dialog yang dilaksanakan oleh umat berbeda agama dengan lebih terorganisir dan secara langsung atau tidak langsung menyangkut institusi agama (Banawiratma *et.al*, 2010). Penulisan tentang dialog ini sendiri telah dikaji oleh seorang peneliti yang berasal dari Maluku yaitu Lattu dalam disertasinya menggunakan istilah *Interreligious Engagement*, yang melihat dialog antaragama dalam ruang keseharian memiliki fungsi sebagai pengikat dalam relasi lintas agama (Lattu, 2014). Berbeda dengan penulisan sebelumnya, artikel ini membahas tentang *folk dialogue* (dialog rakyat), yang melihat bahwa dialog rakyat ini berfokus kepada masyarakat *primordial* yang berperan penting mewujudkan perdamaian di Maluku.

Dialog agama dewasa ini sering dilaksanakan secara formal oleh pemuka agama, lembaga-lembaga pemerintahan (para elit). Selama konflik Kristen-Islam disadari bahwa masyarakat hidup dalam ketegangan karena sering terjadi pembantaian antarsesama manusia dan agama sendiri seakan-akan kehilangan eksistensinya. Agama dinilai pemicu dinamika konflik di Maluku yang melibatkan kekerasan antara Kristen dan Islam sehingga menimbulkan perpecahan. Dapat dilihat dalam kehidupan keseharian terjadi disintegrasi di kalangan masyarakat terlihat dengan lahirnya simbol identitas agama

yang terasimilasi dalam sebutan kata *salam* (orang Islam) dan *sarani* (orang Kristen), pembatasan interaksi sosial (pergaulan) dan segregasi wilayah berbasis agama. Tulisan ini menampilkan peran budaya dengan menggunakan ritual *primordial* misalnya tradisi panas pela, ritual pelantikan raja yang merupakan salah satu tradisi untuk mengingat kembali budaya pela. Ritual panas pela dilaksanakan oleh beberapa negeri yang terikat dalam jejaring persaudaraan yang berbeda mulai dari letak geografis hingga kepercayaan atau agama. Dalam panas pela sendiri adanya dialog antar negeri atau kampung untuk mengingat janji-janji atau sumpah dari nenek moyang. Tradisi ini juga sebagai suatu cara untuk bagaimana menjaga narasi-narasi lisan yang harus disampaikan oleh generasi muda secara turun-temurun agar selalu menghormati dan menjaga harmonisasi sosio-kultural.

Jenis dan metode penelitian kualitatif etnografi digunakan untuk memperoleh data hasil temuan di lapangan secara mendalam berdasarkan pemahaman-pemahaman para informan. Data yang diperoleh diuraikan dengan kata-kata menurut pernyataan informan dan kemudian dianalisis secara ilmiah dengan kata-kata yang melatarbelakangi perilaku informan terkait cara berpikir, berperasaan dan bertindak (Creswell, 2010). Penelitian ini dilakukan di pulau Haruku negeri Wassu (Kristen), dengan "*Pela Gandong*" mereka di pulau Seram negeri Haya (Islam), negeri Hatu (Kristen) dan negeri Tehua (Islam).

Penelitian ini, penulis menggunakan beberapa teknik pengumpulan data, yakni pertama, hasil data wawancara merupakan teknik dalam mengumpulkan data sehingga dapat dilakukan secara berhadapan dengan informan sehingga dapat memperoleh informasi dengan leluasa. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan haruslah pertanyaan yang bersifat terbuka dan tidak terstruktur yang dapat membuka pikiran informan untuk memberikan pendapat (Creswell, 2010: 267). Wawancara *face*

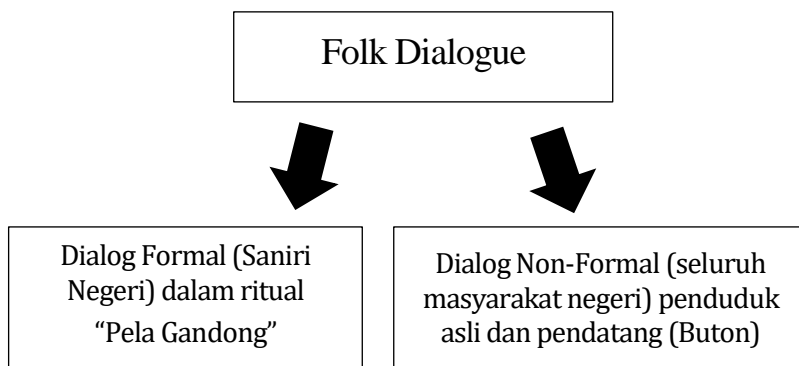
*to face* dilakukan bertujuan sehingga peneliti memperoleh data secara langsung dari tangan pertama (Usman & Akbar, 2008). Informan yang diwawancarai ialah para *saniri* dari keempat negeri “Pela Gandong” (pemimpin dalam struktur pemerintah negeri). Kedua studi dokumenter antara lain foto-foto dan yang terkait dengan hasil penelitian (Creswell, 2010: 270). Ketiga, studi pustaka. Dalam penelitian ini, penulis melakukan studi pustaka guna memperoleh landasan teori melalui buku, literatur atau catatan terkait dengan penelitian yang dilakukan. Penulis menganalisa hasil data yang didapatkan dari hasil wawancara dan datang yang didapatkan dari lapangan secara sistematis agar mudah untuk dimengerti oleh para pembaca. Dengan demikian, hasil analisa dikaji berdasarkan emik (Huberman et.al, 2014) masyarakat tentang *folk dialogue* begitu penting bagi masyarakat Maluku tengah dalam menjaga jejaring kultural (relasi Islam-Kristen) sewaktu dan sesudah konflik.

## **B. Konstruksi Pemikiran Folk Dialogue**

Secara etimologi kata *folk* menurut Dundes merupakan komunitas yang memiliki identitas yang sama misalnya secara fisik tubuh memiliki kulit, rambut, bahasa, agama dan pekerjaan yang mempunyai kesamaan (Dundes, 1965). Sedangkan Danandjaja mengatakan *folk* adalah masyarakat secara kolektif, Menurutnya *folk* di Indonesia tidak dapat dibatasi dalam ruang yang terbatas (eksklusif), karena negara Indonesia sangat plural (beragam) dengan ciri-ciri fisik bukan hanya kepada orang yang berkulit putih, akan tetapi kepada masyarakat berkulit coklat dan hitam yang adalah bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) (Danandjaja, 1994). Banawiratma mengatakan dalam Dialog para anggota komunitas hidup berdampingan dengan rukun, bertetangga, berteman dan menciptakan kepedulian bersama (Banawiratma J B, 2010).

Tentang dialog antaragama, Izak Lattu kemudian menyebutkan bahwa sebuah dialog lebih menjawab permasalahan di

tengah masyarakat sebagai bentuk *interreligious engagement*. Masih menurutnya, dialog antaragama lebih bersifat formal dan terpaku pada teks-teks tertulis, sedangkan, *interreligious engagements* terjadi di ruang-ruang non-formal dan lebih mengutamakan teks-teks lisan. *Interreligious engagements* menekankan bahwa pertemuan dan percakapan antar orang-orang yang berbeda agama dapat terjadi melalui ritual keseharian (interaksi keseharian). *Interreligious engagements* berkembang dari keprihatinan bersama dan melihat masalah-masalah sosial yang dihadapi masyarakat dapat dikatakan bahwa orang-orang antaragama dapat terhubung melalui ruang formal dan juga ruang non-formal sesuai dengan situasi di mana dialog itu dibangun (Lattu, 2014). Dengan demikian penulis mencoba menjelaskan *folk dialogue* melalui gambar di bawah ini.



**Gambar 1. Klasifikasi Pembagian *Folk Dialogue***  
**Sumber: modifikasi dari Lattu 2014; Banawiratma 2010**

Berdasarkan gambar di atas dapat dilihat bahwa *Folk Dialogue* terbagi atas dua bagian: Pertama, proses dialog formal yang saling menghormati antar masyarakat *primordial* yang terjalin dalam ritual panas pela, pelantikan raja dan lain-lain. Kedua, proses dialog non-formal di mana ruang keseharian menjadi modal agar masyarakat dapat saling belajar tentang

keberagaman dalam masyarakat. Dalam menjelaskan *folk dialogue* penulis menggunakan pendekatan *interreligious engagements* dari Lattu yakni dialog yang membutuhkan keterlibatan struktural, keterlibatan *quotidian*. Keterlibatan struktural memiliki hubungan dengan kekuatan politik. Tujuannya ialah untuk membangun landasan antar agama di ruang publik dan melibatkan pemerintah serta kebijakannya (Lattu, 2014:). Dalam ruang *folk dialogue*, keterlibatan para saniri negeri memiliki peran penting dalam memfasilitasi pertemuan antara kedua belah pihak yang terikat dalam ikatan primordial. Keterlibatan *quotidian*. Ruang keterlibatan *quotidian* lahir dari relasi yang terjalin dalam kehidupan sehari-hari. Dalam lingkup hubungan antaragama, interaksi yang terjadi sehari-hari dapat menciptakan sebuah konsep berpikir bersama menuju solidaritas sosial antaragama. Bagi Lattu model ini berfokus pada aktivitas dan masalah sosial sebagai bagian dari kehidupan bersama. Pertemuan yang terjadi secara terus-menerus setiap hari dapat menciptakan kesadaran bersama di antara orang-orang yang terlibat di dalamnya (Lattu, 2014). Sejalan dengan Lattu penulis *folklore* Sims dan Stephens mengatakan *folk* merupakan pengetahuan yang didapatkan dalam ruang keseharian (informal) seperti adat istiadat, tindakan, perilaku, yang merupakan bagian proses interaksi dalam kehidupan masyarakat, untuk menciptakan, komunikasi, dan proses membagikan pengetahuan itu dengan orang lain (Sims & Stephens, 2005). Dengan demikian berdasarkan interaksi dalam ritual dialog “*Pela Gandong*”, adanya *habitus* baru yang dapat ditransmisikan untuk saling berbagi sebagai satu ikatan persaudaraan (*primordial*) begitupun dalam ruang dialog keseharian inilah muncul penerimaan terhadap masyarakat pendatang (suku Buton) sehingga seluruh masyarakat hidup dalam keharmonisan. Meskipun dalam ruang formal (acara adat) masyarakat pendatang (Buton) tidak ikut serta dalam ritual pertemuan *pela* tetapi

dalam ruang keseharian seluruh masyarakat dapat berjumpa dan berinteraksi dengan damai.

Berdasarkan temuan penulis ketika melakukan penelitian di pulau Seram Selatan-Maluku Tengah, penulis melihat di negeri Haya sendiri, terdapat para pendatang dari Sulawesi, yaitu masyarakat pendatang (Buton) sudah berada sekitar abad ke-17 telah bermukim pulau Seram Selatan di negeri Haya, Hatu dan Tehua. Meskipun mereka adalah pendatang, namun mereka ikut berpartisipasi dalam kehidupan kekerabatan bersama dengan masyarakat Haya, Hatu dan Tehua misalnya acara pelantikan raja di negeri Wassu pada 19 Oktober 2019 adanya bantuan-bantuan material yang disumbangkan demi kelancaran kegiatan tersebut. Bantuan tersebut sebagai bentuk penghargaan terhadap kebudayaan (pela gandong) tempat mereka tinggal. Dalam kehidupan keseharian masyarakat negeri Haya sendiri memandang mereka sebagai bagian dari masyarakat negeri. (Salakory, 2020).

### **C. Folk Dialogue Sebagai Modal Sosial Dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen Di Maluku**

Pasca konflik agama yang terjadi tahun 1999-2005, para aktivis Maluku berupaya mewujudkan perdamaian. Salah satu upaya yang dilakukan ialah menciptakan ruang dialog lintas agama. Sejauh ini dialog tersebut dilihat kurang efektif karena hanya melibatkan para aktivis seperti pemuka agama, aktor pemerintahan. Dalam penulisan ini lebih melihat kepada *Folk Dialogue* yang berasal dari masyarakat. Salah satunya dialog yang dilakukan pasca-konflik menggunakan ikatan primordial: ritual panas pela, pelantikan raja dan lain-lain. Panas Pela ialah ritual untuk membangun hubungan memori kolektif antara beberapa negeri di Maluku yang terjadi karena ada peristiwa sejarah yang dialami oleh masyarakat negeri pela yang terikat atas sumpah dan janji antarnegeri. Menurut Ruhlessin Pela

terbagi atas tiga yakni Pela Darah, Pela Gandong, dan Pela Tampa Siri. Pela Darah masih menurut Ruhulesin adalah pela yang terjadi karena peperangan atau pertumpahan darah. Pela merupakan suatu relasi hubungan darah dan perjanjian antara satu negeri dengan negeri lain baik yang terjalin antara negeri-negeri sedaratan dan berlainan pulau, juga antara etnis dan agama yang berbeda (Ruhulesin, 2005). Sedangkan Bartels mengatakan “Pela Gandong” mengandung arti hubungan kekerabatan meski berbeda agama. Dapat pula diartikan hidup berdampingan dengan penuh tenggang rasa dalam perbedaan agama, tetapi tidak saling mempengaruhi untuk masuk dan memeluk suatu agama tertentu. Pola hidup bersaudara ini adalah kerangka umum budaya lokal yang menjadi acuan bagi pertumbuhan perilaku mulai dari rumah, keluarga dan masyarakat. Nilai-nilai yang melekat pada pola hidup orang bersaudara seperti inklusivitas, kebersamaan, tolong-menolong (gotong-royong) dan sebagainya, adalah unsur perekat masyarakat Ambon yang khas karena memiliki justifikasi dalam adat dan tata kehidupan tradisional sebagai suatu kearifan lokal (Bartels, 2017).

Konflik di Maluku sendiri terjadi karena eksklusivitas teks suci yang sejujurnya menimbulkan kekerasan terhadap sesama manusia ini. misalnya konflik yang terjadi di Ambon. Kekerasan antar Agama sebenarnya telah terjadi ketika Paus Urban II, berkhotbah di hadapan konsili perdamaian di Clermont Perancis Selatan dan menyerukan perang salib pertama, menunjukkan seruannya langsung kepada orang-orang Frank, pewaris Charlemagne. Dalam pidatonya Urban mendesak para kesatria Perancis untuk berhenti menyerang sesama Kristen dan sebagai gantinya melawan musuh-musuh Allah. Ia menyerukan kaum Frank untuk “membebaskan” saudara-saudara mereka, orang-orang Kristen Timur, dari “tirani” dan penindasan kaum Muslim”. Klaim bahasa ini merupakan simbol

legitimasi untuk mendapat kekuasaan oleh urban yang ingin mendapatkan libertas kekuasaan. Dari sini dapat dilihat bersama bahwa perdamaian Allah ditegakkan di dunia Kristen dan perang atas nama Allah diperjuangkan di Timur (Amstrong, 2014).

McFague dalam bukunya *Metaphorical Theology* membahas persoalan-persoalan akan teks atau bahasa dalam Alkitab yang menimbulkan kontroversi, sehingga menimbulkan perpecahan antara kaum yang mendominasi pada konteks klasik penulisan Alkitab diperhadapkan dengan pemikir kritis atas ketidakadilan yang diterima atas bahasa politik yang dipandang sebagai bahasa legitimasi (McFague, 1982). Pernyataan ini juga memiliki kemiripan dengan konflik yang terjadi di Ambon. Manuputty dalam bukunya *Carita Orang Basudara* yang menceritakan bagaimana teks suci dipakai sebagai simbol perang: "Allah tidak meminta membunuh. Ia meminta kita untuk memelihara kehidupan supaya tidak dihancurkan dengan semena-mena. Kalaupun untuk memeliharanya kita harus membunuh, maka kita tak berdosa," (Manuputty, *et.al*, 2014). Terlihat pemaknaan teologis yang keliru pada saat konflik dari pemuka agama dapat menjadi opium bagi para pengikutnya, serta keberpihakan terhadap salah satu kubu ini yaitu Kristen sehingga membakar semangat bagi pemeluknya untuk saling membunuh demi mempertahankan dogma tersebut.

Dalam pandangan Weber, manusia akan bertindak secara non-rasional (tindakan afektif) dikarenakan emosional yang berasal dari individu, sehingga pengendalian diri tidak bisa lagi menjadi nilai orientasi utama (Johnson, 1986). Sejalan dengan Weber, Girard melihat "manusia dikuasai oleh berbagai macam napsu atau gairah, dan gampang menjadi marah dan mengaumuk. Kalau sedang marah, maka semua orang sama, tidak tergantung dari budaya atau agamanya (Singgih, 2017). Begitu halnya perang agama yang berujung pada kekerasan untuk



mempertahankan doktrin-doktrin dari sebuah agama menunjukkan bahwa manusia berperang terhadap ego atas diri mereka sendiri. Teks suci hanya sebagai legitimasi lemahnya manusia dalam mengendalikan diri. Durkheim mengklaim agama-agama dasar itulah yang terus berevolusi dan kemudian dikenal sebagai agama modern. Baginya agama akan mati apabila gagal beradaptasi dengan alam peradaban. Klaim Durkheim terhadap agama ini sangat berpengaruh terhadap agama monoteis, seperti Kristen, Islam dan Yahudi yang terlalu *eksklusif* terhadap kitab-kitab sucinya masing-masing yang telah baku dan tidak pernah berevolusi. Dalam pandangan Durkheim kitab dapat melihat bahwa teks-teks suci perlu diartikan sebagai teks yang mampu memanusiaikan, teks-teks suci perlu beradaptasi dengan realitas sosial masyarakat yang plural sehingga mampu mewujudkan integrasi sosial (Durkheim, 2011).

Pada masa konflik antar agama pada tahun 1999-2001 di Maluku agama dilihat sebagai sumber yang dapat memicu konflik. Ketika konflik di Maluku seakan-akan pertikaian antar Kristen-Islam sangat jauh dari kata perdamaian. Maka dari itu ketika awal-awal masa berakhirnya konflik Maluku dipandang sebagai bentuk kesadaran akan konflik. Masyarakat terkhususnya di Ambon memakai salah satu pendekatan budaya sebagai cara untuk mengikat perbedaan antara Kristen-Islam pasca-konflik di Ambon. Konflik agama dilihat membuat adanya perpecahan antaragama di Maluku sehingga budaya menjadi basis yang mampu menjembatani perbedaan agama (*bridging social*) yang merupakan ikatan yang menjangkau lubang struktural dan tipis kepercayaan. Sehingga perlu pengumpulan sumber daya yang dimiliki oleh anggota jejaring sosial, yang tidak dimiliki oleh komunitas etnis atau anggota individu, agar dapat tersedia untuk semua anggota komunitas (Lancee, 2012).

Menurut Putnam modal sosial memiliki dua unsur yaitu mengikat (*bonding*) dan menjembatani (*bridging*), lebih bersifat inklusif terhadap masyarakat di luar jaringan. Dirinya berpendapat modal sosial bukan hanya kepada kelompok jaringan yang memiliki ikatan kekerabatan (*bonding*), tetapi mampu berinteraksi dengan kelompok jaringan lain untuk membangun suatu kepercayaan (Putnam, 2000). Dalam konteks kehidupan masyarakat pascakonflik di Maluku ada beberapa daerah di Maluku melakukan ritual panas pela ini, sebagai upaya untuk mengedepankan nilai-nilai kearifan lokal, menghadapi dinamika masyarakat yang makin multi-agama. Sistem jejaring sosio-budaya dalam dialog panas pela sebagai bentuk kesadaran antar umat beragama di Maluku, bahwa meskipun dalam agama mereka berbeda akan tetapi budaya kembali mempersatukan mereka dalam keharmonisan. Dengan demikian Dialog Pela sebagai *mnemonic culture* (budaya pengingat) dan menengahi pemikiran setiap masyarakat yang selama ini hidup dalam ruang berpikir dogmatis agama demi mencapai perdamaian di Maluku.

Dalam riset penelitian penulis yang dilakukan di Pulau Seram dan Haruku yang melihat relasi *primordial* dari keempat negeri “Pela Gandong” Haya, Hatu, Tehua dan Wassu. *Folk Dialogue* (Dialog Rakyat) begitu penting dan sakral karena terjadinya proses pengulangan yang telah dilakukan oleh para leluhur mereka di Pulau *Nusa Ina*. Dalam penelitian Pelupessy, menjelaskan tentang asal tentang asal mula *Nusa Ina* atau Pulau Seram. Pada awal mula penciptaan Nusa Tuni atau Nusa Awal setiap negeri berasal dari suatu tempat di *Nusa Ina* (pulau ibu). Tempat tersebut yaitu di Gunung Murkele. Gunung tersebut terdapat istana kerajaan Lomine yang berkedudukan di Gunung Murkele kecil dan istana kerajaan Poyano di Gunung Murkele besar. Kerajaan Alifuru ini ditopang oleh lima kerajaan besar lainnya yaitu kerajaan Silalousana atau Silalou di bagian Selatan

*Nusa Ina* (Pulau Ibu) yaitu di Supa Maraina, kerajaan Mumusikoe atau Lemon Emas di Salalea yang terdapat di sebelah Utara *Nusa Ina* (pulau ibu), kerajaan Amalia di Yamasina di sebelah Timur *Nusa Ina* (pulau ibu), dan kerajaan Nunusaku bernama Lounusa atau Tounusa di sebelah Barat *Nusa Ina* (pulau ibu), dan masing-masing istana kerajaan memiliki nama yang menjadi *Teong Negeri* (Pelupessy, 2012). Dengan demikian meskipun mereka telah keluar dan menetap di wilayah lain misalnya Wassu (Pulau Haruku), akan tetapi pengetahuan mereka tetap dilakukan sebagai fungsi menciptakan *cosmos* di wilayah yang mereka huni.

*Folk Dialogue* (Dialog rakyat} bagi keempat negeri merupakan ritual integrasi yang perlu dilestarikan dalam transmisi lisan secara turun-temurun sebagai bagian dari penghormatan terhadap leluhur. Bagi Eliade, ruang yang sakral (*Axis Mundi*), merupakan tempat perjumpaan antara manusia dengan yang ilahi (Eliade, 2012). Dapat dilihat ruang budaya berfungsi sebagai pengikat relasi yang sempit renggang akibat konflik agama. Menurut Agusyanto dalam pandangannya jaringan sosio-kultural begitu penting karena mampu membantu manusia agar dapat berelasi dengan semua manusia. Sehingga manusia bukan hanya berelasi dengan sesamanya (kelompok) saja, akan tetapi dengan orang di luar kelompok mereka. Baginya pengalaman setiap individu serta kebutuhannya dapat membuat manusia mampu berinteraksi dengan orang dari luar dirinya. Sehingga dalam ritual-ritual adat yang sampai saat ini masih dilaksanakan misalnya upacara pertemuan “Pela Gandong”; pelantikan raja, kegiatan yang berkaitan dengan keagamaan berfungsi mengikat kembali jejaring budaya.



**Gambar 2: Foto Pelantikan Raja atau Latu Negeri Wassu dalam Baileo atau Rumah adat (Sumber: Penelitian Lapangan, 2019)**

Dalam acara pelantikan tersebut biasanya dihadiri oleh seluruh masyarakat negeri Wassu beserta “Pela Gandong”. Dalam ritual tersebut hanya orang tertentu yang melakukan ritual misalnya untuk melantik raja adanya pemangku adat antara lain tuan tanah, kapitang, mauweng, saniri dan seluruh masyarakat negeri (Salakory, 2020). Hal ini sejalan dengan yang Lattu yang dialog membutuhkan keterlibatan struktural. Dalam komunitas antar agama, keterlibatan struktural memiliki hubungan dengan kekuatan politik. Tujuannya ialah untuk membangun landasan antar agama di ruang publik dan melibatkan pemerintah serta kebijakannya (Lattu, 2014). Namun dalam dialog “Pela Gandong” lebih mengandalkan struktur politik lokal (struktur primordial), Pelantikan raja dilaksanakan dalam Rumah *Baileo* (rumah adat). Namun Hal yang menarik dari ketiga negeri yang berada dalam wilayah Telutih ini antara lain ialah setiap acara adat “Pela Gandong” maka digunakan baileo negeri Hatu sebagai tempat berkumpul. Berdasarkan hasil wawancara H. Key, “meskipun negeri Haya tidak memiliki *baileo* akan tetapi baileo dari saudara kami di negeri Hatu digunakan untuk pertemuan kami ketiga “Pela Gandong”. Sama halnya dengan hasil wawancara U. Ulayo mengatakan “bahwa kami

negeri adat meskipun kami tidak memiliki *baileo* namun kami anggap *baileo* dari saudara kami adalah milik kami”. Dengan demikian terlihat pemaknaan *baileo* bukan hanya dari segi fisik, akan tetapi pemaknaan atas nilai-nilai sejarah persaudaraan telah menjadi dasar masyarakat yang memiliki ikatan “Pela Gandong”. Hal ini tergambar dalam relasi yang dihidupkan oleh ketiga negeri “Pela Gandong” Haya, Hatu, dan Tehua. Dengan demikian, *baileo* merupakan tempat suci yang memiliki nilai persaudaraan bagi setiap masyarakat adat di Maluku (Salakory, 2020).



**Gambar 3: Dialog “Pela Gandong” (*Folk Dialogue*) Haya, Hatu, Tehua dan Wassu (Sumber: [www.youtube.com](http://www.youtube.com))**

Dalam budaya panas Pela ini dapat dilihat merupakan dari representasi dari teks-teks suci yang hidup dalam identitas orang Ambon antara lain: teks Alkitab dan teks Al-Qur’an “jauhilah yang jahat dan lakukanlah yang baik, carilah perdamaian dan berusaha mendapatkannya”, “Ia syaratkan padamu agama yang sama seperti yang Ia wahyukan kepadamu dan yang wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa, yaitu tegakkanlah agama dan janganlah berpecah belah di dalamnya. Sukar bagi orang musyrik yang kamu seru mereka. Allah memilih bagi diri-Nya siapa Ia berkenan dan Ia membimbing kepada-Nya siapa yang bertobat” (Sumartana et.al, 2005). Dalam budaya panas Pela institusi agama misalnya para pemuka agama turut

andil membantu proses tersebut sebagai bentuk dukungan dengan upaya menciptakan perdamaian Kristen-Islam di Maluku. Agama menyadari bahwa budaya Panas Pela ini menjadi dasar yang kuat untuk menyatukan segala perbedaan antar umat beragama di Maluku. Pertikaian antar umat beragama antara Kristen-Islam di Maluku merupakan konflik kemanusiaan, karena konflik yang dilabeli unsur Agama adalah konflik antar umat manusia. Pada masa konflik banyak orang-orang Kristen-Islam seakan-akan dibutakan dengan doktrin yang terlalu *eksklusif* sehingga mereka melupakan dampak dari konflik tersebut ialah pembantaian antarsesama manusia. Pasca konflik antar umat beragama Kristen-Islam di Ambon membuat luka yang mendalam bagi masyarakat. Trauma akan konflik merupakan pembentuk dari pertikaian di Maluku. Mengapa demikian? Dapat kita lihat bahwa daerah-daerah di Maluku sebelum konflik mereka hidup berdampingan satu sama lain. Seluruh pemeluk agama Kristen-Islam tinggal bersama-sama akan tetapi ketika konflik daerah Kristen-Islam yang diserang akan keluar (mengungsi) dari daerah atau negeri tempat mereka menetap. Ikatan pela memberikan nilai-nilai kesadaran kolektif sebagai upaya bagaimana sesama manusia berinteraksi satu sama lain, dialog berbasis kultur dilihat lebih efektif karena yang dilakukan menjadi jalan tengah perdamaian untuk menghadirkan rasa saling menghargai perbedaan yang disebut sikap solidaritas antarsesama manusia.

#### **D. Strategi Folk Dialog dan Perdamaian di Masa Depan**

Tujuan utama dirumuskannya strategi *folk dialogue* dan perdamaian di masa depan adalah upaya menciptakan perdamaian berbasis *local wisdom* di Maluku. Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya tentang peran dialog dalam ikatan pela pada pasca konflik yang lebih efektif dalam mengintegrasikan seluruh masyarakat yang terpecah akibat konflik agama tahun 1999. Dengan demikian *folk dialogue* dinilai lebih tepat sebab melibat-

kan seluruh aspek masyarakat. Perumusan Strategi *folk dialogue* dilakukan melalui beberapa tahapan identifikasi analisis SWOT di mana terdapat empat variabel pengukur yaitu kekuatan (*strengths*), kelemahan (*weaknesses*), peluang (*opportunities*), ancaman (*threats*) (Rangkuty, 2013).

### **Kekuatan (*Strengths*)**

1. Adanya Peraturan Daerah Kota Ambon Nomor 9 Tahun 2017 dan Peraturan Daerah Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Daerah Merupakan Bentuk Pengakuan Negara Terhadap Negeri di Maluku.
2. Adanya aktivitas lembaga perdamaian antara lain Lembaga Antar-Iman Maluku, Lembaga Pemerintah daerah, Lembaga Keagamaan.
3. Adanya ikatan adat misalnya Pela sebagai warisan leluhur.
4. Adanya lembaga adat Negeri antara lain Saniri Negeri yang berguna dalam mengatur tatanan sosial dalam masyarakat.

### **Kelemahan (*Weaknesses*)**

1. Dalam restorasi, peraturan daerah terhadap negeri terlihat lemah sebab banyak negeri adat di Maluku tingkat kepemimpinan digantikan dengan pejabat dari pemerintah.
2. Pemerintahan negeri antara lain para saniri tidak dilibatkan secara langsung dalam dialog formal pemerintah.
3. Lembaga pemerintah, pendidikan dan keagamaan perlu menjunjung tinggi nilai adat di Maluku.

### **Peluang (*Opportunities*)**

1. Aturan adat untuk memperkuat Sistem pemerintahan negeri (Raja, Saniri, Kewang, Mauweng, Marinyo dan Kewang).
2. Adanya aturan tentang fungsi pemerintah negeri, hal ini dapat menjadi salah satu legitimasi untuk menyelesaikan konflik komunal.

3. Sanksi adat yang berlaku di seluruh negeri di Provinsi Maluku, dapat membantu menjaga keharmonisan seluruh masyarakat dalam satu wilayah adat. Sanksi adat sebagai regulasi dalam masyarakat adat untuk menciptakan perdamaian.
4. Kebudayaan Pela, Masohi (gotong royong) dilihat sebagai habitus hidup orang persaudaraan yang menjadi warisan leluhur sehingga seluruh masyarakat dapat berelasi dengan sesama tanpa melihat suku, ras dan agama.

### **Ancaman (*Threats*)**

1. Regulasi pemerintahan negeri diganti menjadi pemerintahan desa sehingga melemahnya eksistensi negeri.
2. Timbulnya perpecahan antar kubu dalam masyarakat secara internal akibat politik dari pihak ketiga.
3. Kehadiran para provokator yang menggunakan identitas agama.
4. Ketidapatuhan terhadap aturan negeri disebabkan melemahnya sanksi adat.

Atas dasar analisis faktor internal (kekuatan/*strengths*, kelemahan/*weaknesses*) dan analisis faktor eksternal (peluang/*opportunities*, ancaman/*threats*) sebagaimana yang sudah dikemukakan, maka beberapa strategi alternatif dikemukakan sebagai berikut:

1. Penerapan Peraturan Daerah Kota Ambon Nomor 9 Tahun 2017 dan Peraturan Daerah Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Daerah secara murni dan konsisten. Hal ini untuk menjamin sistem pemerintahan negeri adat sebagai bentuk pengakuan negara terhadap negeri di Maluku (SO).
2. Pembentukan aktor pelaksana *Folk Dialogue* di antara basudara pela gandong. Semua anak negeri duduk bersama, makan patita di lesa sambal bacarita lalu akhirnya sepakat



menyingsingkan lengan baju dan sepenanggungan sebagai saudara sekandung. Ini dapat dipelopori oleh saniri negeri maupun tokoh pemuda dan menjadi acara rutin sebagai bagian dari seremoni pelantikan Raja dari negeri pelagandong (WO).

3. Penetapan *Folk Dialogue* sebagai Media Rakyat bagi anak keturunan negeri-negeri adat di Maluku mengapresiasi petuah dan nasihat orang tua tentang hubungan pelagandong seperti potong di kuku rasa di daging, sagu salempeng dipatah dua menjadi moto bersama dalam membangun keberbagaian dalam kebersamaan (ST).
4. Penguatan pendidikan berbasis budaya (*cultural based education*) dalam pembelajaran formal, informal, non-formal (WT).

## E. Kesimpulan

Penulisan ini membahas tentang Dialog Rakyat (*Folk Dialogue*) yang dilakukan pasca-konflik sebagai modal sosial dalam mewujudkan perdamaian di Maluku. Konflik antaragama di Maluku membuat para pemeluknya harus membunuh satu sama lain, sehingga boleh dikatakan keharmonisan antara Kristen-Islam menjadi renggang semenjak tahun 1999. Konflik agama tersebut mengakibatkan disintegrasi sosial dalam kebudayaan masyarakat lokal, budaya pela merupakan suatu kepercayaan turun temurun yang dinarasikan kepada generasi muda sebagai cara untuk memberikan penghargaan bagi kearifan lokal. Budaya pela memiliki nilai-nilai moral untuk mengatur cara masyarakat Maluku hidup dalam perbedaan dan keharmonisan menjadi tujuan utamanya. Panas Pela dapat dilihat sebagai rekonsiliasi perdamaian di Maluku, karena dalam tradisi tersebut adanya perlawanan masyarakat lokal terhadap kekerasan. Upaya perdamaian masyarakat lokal menggerakkan

individu-individu untuk mengendalikan diri dari kepahitan yang dialami selama konflik di Ambon.

## Glosarium

**Tuan Tanah** adalah orang pertama yang menduduki wilayah.

**Kapitang** adalah Panglima Perang.

**Mauweng** adalah orang penting yang memiliki kekuatan mistis.

**Saniri** adalah dewan adat yang berfungsi mengatur sistem pemerintahan negeri.

**Murkele** adalah gunung mistis yang dipercaya awal mula masyarakat Seram.

***Interreligious Engagements*** lebih menekankan tentang kehidupan masyarakat yang berangkat dari tradisi-tradisi lisan. hal ini ditemukan dalam kehidupan masyarakat Maluku yang hingga saat ini masih sangat kuat dengan tradisi oral atau tradisi lisan. oleh sebab itu, perjumpaan antaragama lebih banyak terjadi melalui teks-teks lisan daripada teks-teks tertulis.

***Interfaith Dialogue***: Dialog Antariman.

***Interreligious Dialogue***: Dialog Antaragama.

***Mnemonic Culture*** adalah Peningat Budaya.

***Folk Dialogue (Dialog Rakyat)***: Dialog Rakyat ini berfokus kepada masyarakat primordial.

**Salam**: (Orang Islam).

**Sarani** (Orang Kristen).

**Panas Pela** adalah Ritual yang dilakukan untuk mengingat ikatan pela.

**Baileo** adalah Rumah Adat di Maluku.

**Segregasi**: Pemisahan.

**Folklore**: Cerita Rakyat.

**Integrasi**: Keadaan Bersatu, Penyatuan.

**Disintegrasi**: Keadaan Tidak Bersatu Padu; Keadaan Terpecah Belah.

**Eksklusif**: Terpisah, Tertutup.

**Inklusif**: Keterbukaan.

**Bridging:** Menjembatani.

**Bonding:** Keterikatan.

**Nusa Ina:** Pulau Ibu, Pulau Seram.

## Daftar Pustaka

- Akbar, H. u. d. P. s., 2008. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Aminah, W. S. d., 2008. *Costly Tolerance Tantangan Taru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda*. Yogyakarta: CRCS-Universitas Gadjah Mada.
- Amstrong, K., 2014. *Fields Of Blood: Mengurai Sejarah Hubungan Agama dan Kekerasan*. Bandung: PT. Mizan Pustaka.
- Banawiratma J B, d., 2010. *Dialog Antarumat Beragama Gagasan dan Praktik di Indonesia*. Cetakan I ed. Jakarta: Mizan Publika.
- Bartels, D., 2017. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah; Jilid I*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Bernhard, T., 2014. *Kaum Muda Dan Dialog Lintas Agama*, Bandung: Skripsi: Universitas Katolik Parahyangan.
- Creswell, J. W., 2010. *Research Design: Pendekatan kualitatif, Kuantitatif dan mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Danandjaja, J., 1994. *Folklore Indonesia, Ilmu Gossip, Dongeng dan lain-lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Dundes, A., 1965. *The Study Of Folklore*. New Jersey: Prentice-Hall. Inc. Engelwood Cliffs, N. J.
- Durkheim, E., 2011. *The Elementary Forms Of The Religious Life: Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Eliade, M., 2012. *Sakral dan Profan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Huberman, M. B. M. d. A. M., 2014. *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook (3rd ed.)*. *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook (2nd ed.)*. London: Sage Publication.

- Johnson, D. P., 1986. *Teori Sosiologi Klasik Dan Modern*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Lancee, B., 2012. *Immigrant Performance in The Labour Market: Bonding and Bridging Social Capital*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lattu, I. Y. M., 2014. *Orality and Interreligious Relationship: The Role of Collective Memory in Christian Muslim Engagements in Maluku, Indonesia*, s.l: Disertasi. Universitas Berkeley. California.
- Manuputty Jacky, d., 2014. Lembaga Antar-Iman Maluku. Maluku: Carita orang basudara: Kisah-kisah perdamaian dari Maluku.
- McFague, S., 1982. *Methaphorical Theology: Models of God In Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pelupessy, P. J., 2012. *Esuriun Orang Bati*. Salatiga: Universitas Kristen Satya Wacana Press.
- Putnam, R. D., 2000. *Bowling Alone: The Collapse in Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Rangkuty, F., 2013. Analisis SWOT: Teknik Membedah Kasus Bisnis. 17nd ed. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Ruhlessin, J. C., 2005. Etika Publik: menggali dari tradisi Pela di Maluku, salatiga: Disertasi, Fakultas Teologi Universitas Satya Wacana.
- Salakory, R. P. J. M., 2020. Teong Negeri: Sentralitas Folklore Nama Lokal Komunitas Dalam Jejaring Sosio-kultural Islam Kristen Di Maluku, Salatiga: Tesis: Universitas Kristen Satya Wacana.
- Singgih, E. G., 2017. Korban dan keadilan: Studi Lintas ilmu, lintas budaya dan lintas agama mengenai upaya manusia menghadapi tantangan terhadap kehidupan diluar kendalinya. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- Stephens, M. C. S. a. M., 2005. *Living Folklore, An Introduction to the Study of People and Their Traditions*. Utah: Utah State University Press.
- Sumartana, T., 2005. *Pluralisme, Konflik Dan Pendidikan Agama Di Indonesia*. Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei.
- Swidler, L., 2014. *Dialogue for Interreligious Understanding Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York: PALGRAVE MACMILLAN.

# 6

## Preservasi Bahasa Daerah Maluku Melalui Model Pembelajaran Multilingual

Saidna Zulfiqar bin Tahir

### A. Pendahuluan

Indonesia merupakan salah satu negara di dunia yang memiliki keragaman budaya dan bahasa sebagai aset bangsa. Keberagaman telah menjadikan masyarakat Indonesia di era global dan digital ini sebagai masyarakat yang multicultural dan multilingual yang patut dibanggakan dan dilestarikan (*preservation*). Sayangnya, kesadaran dan kebanggaan akan kekayaan budaya dan bahasa itu tidak berbanding lurus dengan perilaku masyarakat, di mana nilai-nilai budaya dan bahasa daerah semakin terkikis oleh sintesis budaya dan bahasa asing. Akibatnya, bahasa sebagai identitas utama suatu bangsa diabaikan dan berdampak pada kepunahan ataupun kematian bahasa lokal tanpa pemakaman yang layak (Zulfiqar Bin-Tahir dkk., 2019).

Sungguh suatu kekayaan bahasa yang sangat luar biasa di Indonesia. Tercatat sekitar 726 bahasa daerah di Indonesia (Crystal, 2000) atau 742 bahasa lokal (Martí, 2005) atau 746 bahasa daerah (Rahman, 2007) merupakan kekayaan bangsa yang dapat dieksploitasi dan diberdayakan sebagai potensi



dalam menghadapi perkembangan dunia global di berbagai bidang, seperti perdagangan, ekonomi, politik, bahkan pendidikan.

Berdasarkan hasil penelitian (Rahman, 2007), terdapat sekurangnya 742 bahasa daerah yang dituturkan di Indonesia termasuk bahasa-bahasa daerah yang terancam punah. Sebanyak 50 bahasa daerah di Kalimantan yang terancam punah; 2 dari 13 bahasa daerah di Sumatra terancam punah dan satu bahasa daerah telah punah; 36 dari 110 bahasa daerah di Sulawesi terancam punah dan 1 bahasa daerah telah punah; 8 dari 50 bahasa daerah di Flores, Timor, Bima dan Sumbawa terancam punah; 57 dari 271 bahasa di Halmahera terancam punah dan 1 bahasa telah punah; di Papua, 9 bahasa lokal dinyatakan telah punah, 32 bahasa akan segera punah dan 208 bahasa daerah terancam punah; Sedangkan di Maluku, terdapat 22 dari 80 bahasa daerah yang terancam punah dan 11 bahasa daerah telah punah (Rahman, 2007).

Berdasarkan data dari Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, ditemukan bahwa sebanyak 11 dari 71 bahasa daerah telah dinyatakan punah yang kebanyakan bahasa-bahasa itu berasal dari daerah Maluku, Maluku Utara, dan Papua (Antara, 2018). Sedangkan menurut hasil penelitian Kantor Bahasa Provinsi Maluku menemukan bahwa 7 bahasa dari 48 bahasa daerah di Maluku telah punah dan 22 bahasa daerah lainnya terancam punah (Tempo, 2018).

Hasil penelitian dan temuan di atas telah menggugah pemerintah daerah provinsi Maluku untuk berbenah dan mengantisipasinya. Hal itu terlihat dari upaya brilliant pemprov Maluku untuk menerbitkan Perda No. 14 Tahun 2005 dan Perda No. 3 Tahun 2009 yang mengatur tentang Pemeliharaan, Pelestarian dan Upaya untuk Memfasilitasi Bahasa Lokal Daerah Maluku ke dalam Konten Kurikulum Muatan Lokal di Sekolah-ekolah. Meskipun Perda-perda itu belum terimplementasikan

secara optimal, paling tidak, telah ada perhatian serius pemerintah dalam memayung-hukumkan pentingnya preservasi dan pengajaran bahasa daerah Maluku di sekolah-sekolah.

Payung hukum ini, tentunya, dapat dijadikan tempat berteduh bagi pemerhati, peneliti, pengajar, maupun praktisi bahasa untuk menginisiasi dan melestarikan bahasa daerah. Sehingga fenomena kematian bahasa (*language death*), kepunahan (*extinction*) ataupun ancaman kepunahan bahasa (*threatened to be extinction*) bukanlah sebagai momok yang harus ditakuti, melainkan dapat digunakan sebagai wacana awal dan dasar demi kebangkitan bahasa daerah di Maluku. Payung hukum ini adalah peluang yang harus dioptimalkan oleh pemerintah, peneliti dan praktisi untuk merevitalisasi dan mengembangkan model pembelajaran bahasa daerah di sekolah-sekolah, baik melalui pelajaran muatan lokal, bilingual, maupun model pembelajaran multilingual (multibahasa), sehingga bahasa daerah itu tetap lestari sebagai identitas regional maupun nasional yang dapat memperkaya peradaban bangsa untuk lebih berperadaban.

Beberapa hasil penelitian terdahulu telah memformulasikan tentang pembelajaran multilingual di beberapa sekolah di Indonesia yang dapat digunakan sebagai referensi dan model pembelajaran bahasa lokal dalam model pembelajaran multilingual, seperti yang telah dilakukan oleh Tahir tentang perilaku multibahasa santri maupun ustadz di pesantren-pesantren dan bagaimana respon mereka terhadap pembelajaran multilingual (Tahir, 2015), bagaimana kompetensi yang harus dimiliki oleh guru multibahasa sebelum menerapkan model pembelajaran multilingual di kelas (Bin Tahir dan Rinantanti, 2016), ataukah tentang pembelajaran bahasa pada kelas yang siswanya memiliki kompetensi multibahasa (bin Tahir, 2017). Selain itu, penelitian tentang model pembelajaran multilingual di pesantren-pesantren (Bin-Tahir *dkk.*, 2017), model pembel-

jaran multilingual simultaneous-sequential (Bin-Tahir *dkk.*, 2017), pengembangan materi pembelajaran multibahasa di pesantren-pesantren (Robertson, 2019), dan bagaimana merevitalisasi bahasa daerah Maluku dalam model pembelajaran multilingual (Bin-Tahir, *dkk.* 2019).

Hasil-hasil penelitian terdahulu ini tentunya telah berkontribusi dalam merumuskan bagaimana model pembelajaran bahasa di kelas multilingual, dan umumnya masih berfokus pada pengajaran bahasa asing, yaitu bahasa Inggris, Arab dan Indonesia dan kajian-kajian itu belum menggambarkan metode dan model yang tepat yang dapat diadopsi dan diadaptasikan dalam pembelajaran bahasa daerah. Paling tidak, kajian-kajian terdahulu itu telah membuka pintu gerbang untuk merevitalisasi bahasa daerah dalam pembelajaran di sekolah. Sehingga tulisan ini bertujuan untuk mempresentasikan model-model dan metode yang tepat untuk diadopsikan dan diadaptasikan di sekolah-sekolah yang guru/siswanya memiliki kompetensi multibahasa. Dengan demikian, tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dan solusi dalam mereservasi bahasa-bahasa daerah di Maluku dan menjauhkannya dari ancaman kepunahan maupun kematian bahasa.

## **B. Pembelajaran Multilingual**

Sejak kemunculan komputer, teknologi telah menjadi bagian penting dalam pengembangan tren baru teknologi. Pada tahun 2015, dengan Internet broadband yang tersedia secara luas dan toko aplikasi yang mapan untuk semua jenis perangkat, kemajuan teknologi berjalan terus dan semakin berkembang.

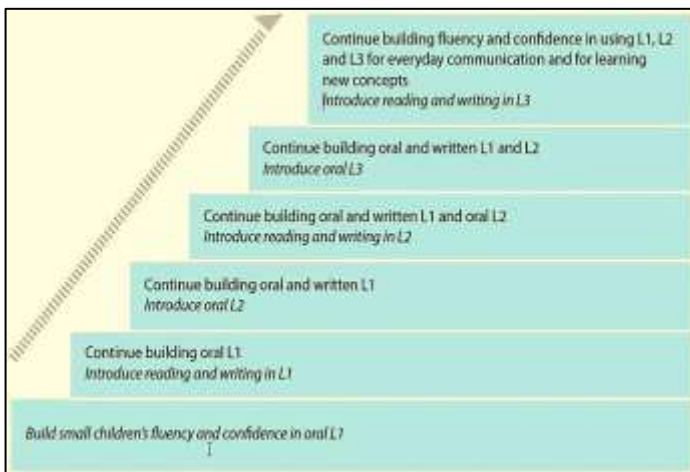
Multilingual (multibahasa) memiliki peran penting dalam era globalisasi di Indonesia sebagai alat untuk mendorong daya saing antar individu, kelompok, atau negara di dunia, baik dalam bidang ekonomi, perdagangan, kebijakan publik, politik, budaya dan juga dalam bidang pendidikan. Para pakar bahasa, khususnya dalam kajian multilingual telah mendefinisikan multilingual

itu sebagai kemampuan seseorang atau kelompok untuk berbicara atau berkomunikasi menggunakan tiga bahasa atau lebih (Francis, 1993); (Gorter and Cenoz, 2011).

Multilingual tidak berarti bahwa seseorang yang menggunakan tiga atau lebih bahasa itu harus memiliki kemampuan yang sama di setiap bahasa atau memiliki penguasaan skill berbahasa yang sepadan pada semua bahasa itu. Hal itu tidaklah memungkinkan, karena seorang native speaker Indonesia, Inggris atau Arab belum tentu menguasai skill bahasa tertentu secara sepadan, artinya, boleh jadi seorang penutur asli bahasa Indonesia pintar dalam skill berbicara, namun belum tentu kompeten dalam skill membaca atau menulis. Cruz-Ferreira menyatakan bahwa multibahasa itu bukan tentang apa yang dapat dilakukan oleh beberapa bahasa terhadap orang yang menguasainya, melainkan tentang apa yang orang itu mampu lakukan dengan bahasa-bahasa yang ia kuasai. Dengan kata lain, ada orang yang menguasai banyak bahasa namun tidak menggunakannya secara aktif pada waktu dan situasi secara bersamaan dalam komunikasi sehari-hari dan orang ini disebut dengan istilah mono-multilingual. Sedangkan multilingual adalah orang yang menguasai tiga atau lebih bahasa dan menggunakannya secara aktif dalam situasi dan suasana secara bersamaan (Cruz-Ferreira, 2010).

Di era globalisasi ini telah memungkinkan seseorang untuk menguasai lebih dari tiga bahasa, sehingga para peneliti tertarik untuk mengkajinya. Kajian awal pembelajaran multilingual difokuskan bagi komunitas etnis minoritas dan imigran maupun pendatang asing di Amerika yang mana diharuskan bagi peserta didik untuk membangun fondasi pendidikan yang kuat dalam berbahasa bahasa pertama (B1), kemudian disusul dengan memperkuat bahasa kedua, ketiga maupun keempat (B2, B3 dan B4). Kemudian melanjutkan pembelajaran dalam dua bahasa (bilingual) atau semua bahasa, dan setidaknya

menggunakan bahasa utama atau bahasa dominan yang digunakan di sekolah. Program pembelajaran multilingual dikhususkan untuk konteks membantu para siswa asing. Gambar di bawah ini menjelaskan fase dari program pembelajaran multibahasa untuk mengajarkan tiga bahasa, di mana bahasa ketiga diajarkan sebagai subject tetapi tidak digunakan sebagai bahasa pengantar dalam pengajaran. Dengan kata lain, bahasa ketiga hanya digunakan untuk membantu pemahaman para siswa yang kurang memahami bahasa pengantar yang harus digunakan oleh guru di dalam kelas saat pengajaran.



**Gambar 1: Phase Pembelajaran Multilingual Model Malone (Malone, 2009)**

Dalam proses pembelajaran multilingual yang dipresentasikan pada gambar di atas menunjukkan bahwa bahasa, budaya, pengetahuan dan pengalaman para pelajar minoritas atau asing dapat membentuk fondasi pendidikan mereka untuk menambahkan bahasa baru, konten, ide-ide, maupun cara berfikir yang baru. Dalam program pembelajaran multilingual ini, para siswa dapat membangun jembatan yang kuat antara bahasa pertama dan bahasa yang lain sekedar sebagai tambahan dan bukan subtraktif sehingga peserta didik mampu meningkatkan

kemampuan berbahasa mereka secara komprehensif yang dimulai dengan menguasai bahasa pertama, mereka akan mempelajari bahasa kedua, dan setelah mampu berbahasa kedua, mereka akan melanjutkan pada tahap pembelajaran bahasa ketiga.

Program ini memang telah berhasil diterapkan di Amerika dan beberapa negara, namun masih terdapat beberapa kekurangan dalam program ini, yakni dalam masalah waktu di mana pembelajaran akan membutuhkan waktu cukup lama (*time-consuming*) dalam pembelajaran, adanya pergantian guru bahasa dari satu fase ke fase lainnya, dan sulitnya mengidentifikasi model yang tepat terhadap siswa yang berbeda sehingga program ini perlu dikembangkan dan disesuaikan dengan kondisi keberagaman bahasa yang ada di Indonesia.

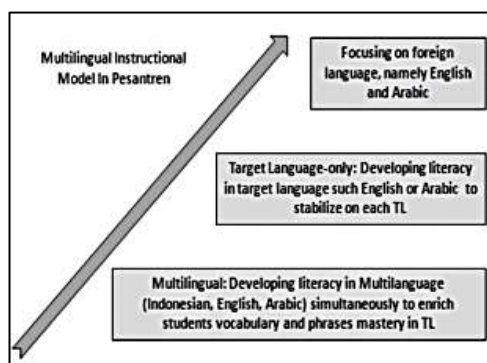
### **C. Model-Model Pembelajaran Multilingual**

Hingga saat ini, belum ada model pembelajaran multibahasa yang baku dan sesuai dengan kondisi keberagaman bahasa masyarakat Indonesia. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa penelitian-penelitian terkait pembelajaran multilingual masih berfokus pada penggunaan bahasa-bahasa itu dalam komunikasi sehari-hari dalam konteks yang berbeda. Penulis menyadari hal itu dan telah mencoba mendesign dan mengembangkan pembelajaran multilingual di Indonesia pada konteks dan situasi tertentu yang kiranya dapat memberikan wacana baru serta solusi dalam pembelajaran bahasa daerah agar terhindar dari kepunahan.

Dari beberapa hasil penelitian yang telah penulis lakukan dalam pembelajaran multilingual di Indonesia maka dapat dipaparkan beberapa model yang bisa diadopsikan dan diterapkan oleh para guru maupun praktisi dalam pengajaran bahasa daerah di Maluku, diantaranya adalah:

## 1. Multilingual Simultaneous-Sequential Model

Multilingual simultaneous-sequential model merupakan modifikasi dari model malone dengan tujuan untuk mempersingkat waktu dan menjadikan kemampuan berbahasa tiga atau lebih bahasa sebagai kebiasaan serta menjadikan peserta didik sebagai seorang yang multilingualism dan bukan sekedar seorang yang mono-multilingualism. Model ini adalah model pengajaran multibahasa secara berturut-turut dan sekaligus mengajarkan tiga atau lebih bahasa pada kesempatan atau saat yang sama. Namun difokuskan pada bahasa target yang akan diajarkan dan disesuaikan dengan tingkat kemampuan berbahasa para siswa. Model ini diterapkan di pesantren-pesantren yang mana siswanya telah memiliki kemampuan berbahasa Indonesia, Inggris, dan Arab, sehingga dapat disesuaikan dengan jadwal mata pelajaran bahasa. Ketika jam mata pelajaran bahasa Inggris, maka bahasa target adalah bahasa Inggris yang diajarkan menggunakan bahasa Arab dan Indonesia, begitu pula pada saat jam mata pelajaran bahasa Arab maupun Indonesia. Gambar di bawah ini mempresentasikan model pembelajaran multilingual simultaneous-sequential.



**Gambar 2: Model Pembelajaran Multilingual Simultaneous-Sequential (Bin-Tahir, dkk. 2017)**

Gambar 2 menunjukkan bahwa model pembelajaran multilingual ini terdiri dari beberapa fase untuk menjadikan para siswa dari monolingual menjadi multilingual dan kembali menjadi mono-multilingual. Hal ini dimulai dengan membangun kepercayaan dan kelancaran berbahasa siswa menggunakan bahasa pertama (B1), kedua (B2) dan ketiga (B3) secara verbal dalam komunikasi sehari-hari, kemudian memantapkan lisan B1, B2 dan B3 sambil memperkenalkan kemampuan membaca dan menulis B2 dan B3, kemudian memantapkan kemampuan lisan dan tulisan B2 dan B3 secara individual dan terpisah. Selanjutnya memantapkan kemampuan membaca dan menulis pada B2 dan B3 dan memantapkan kepercayaan diri serta kelancaran dalam berkomunikasi menggunakan B2 dan B3. Model ini telah diimplementasikan di 4 pondok pesantren modern di Makassar dan telah diuji keefektifitasannya dan juga buku ajar untuk diadopsikan dalam pembelajaran.

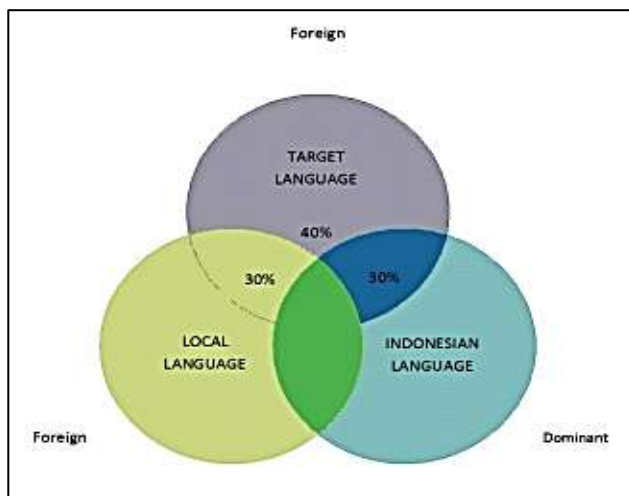
## **2. Embedded Multilingual Model**

Embedded multilingual model adalah model pembelajaran multilingual yang menggabungkan tiga bahasa (3 in 1) atau lebih di mana bahasa target (BT) adalah bahasa asing dan bahasa daerah sebagai bahasa target kedua (BT2) yang ditempelkan atau ditancapkan dalam pembelajaran yang memadukan bahasa yang dominan sebagai pengantar kedua bahasa target. Pembelajaran ini harus disesuaikan dengan kurikulum sekolah dan memberdayakan guru bahasa Inggris yang memiliki kompetensi multibahasa (Inggris, Indonesia, dan bahasa daerah) ataupun guru bahasa Indonesia yang menguasai bahasa daerah dan bahasa Inggris serta didukung oleh bahan ajar dan buku ajar sebagai panduan dalam pembelajaran.



Model ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan di SD Al-Hilal IV Laha di mana ditemukan bahwa pembelajaran bahasa daerah belum diterapkan di sekolah meskipun sekolah memiliki potensi para siswa dan guru yang berkompeten. Hal ini disebabkan karena sekolah dan guru masih ragu dan belum tau pasti bagaimana cara mengimplementasikan pembelajaran multilingual di sekolah. Olehnya itu, keraguan sekolah dan para guru perlu dihilangkan dengan menjelaskan tentang pentingnya Perda No. 14 Tahun 2005 dan Perda No. 3 Tahun 2009 dalam pelestarian dan pengajaran bahasa daerah serta memfasilitasi bahasa daerah dalam konten muatan lokal di sekolah.

Sebagai mata ajar muatan lokal, tentu saja, sekolah akan kewalahan dalam menemukan dan merekrut guru yang memiliki kompetensi multibahasa (Inggris, Indonesia, dan bahasa daerah) khususnya bahasa lah dan merumuskannya dalam kurikulum muatan lokal. Untuk itu, perlu adanya upaya inovatif yang dapat merancang dan memberikan solusi yang lebih ekonomis dan praktis yaitu melalui embedded multilingual model yang disesuaikan dengan kurikulum sekolah, keberadaan guru yang memiliki kompetensi multibahasa, metode, serta buku ajar yang dapat digunakan dalam pembelajaran. Untuk lebih memperjelas tentang Model embedded multilingual ini dapat dipresentasikan pada gambar di bawah ini:



**Gambar 3: Model Pembelajaran Embedded Multilingual (Bin-Tahir, dkk. 2019)**

Gambar 3 menunjukkan bahwa model pembelajaran embedded multilingual ini dilakukan dengan menempelkan bahasa daerah dalam pembelajaran multibahasa sebagai bahasa target kedua (BT2) yang diajarkan pada jam mata pelajaran bahasa Inggris sebagai bahasa target pertama (B1) dengan menggunakan bantuan bahasa pengantar yang dominan digunakan oleh para siswa yaitu bahasa Indonesia. Pada model ini, semua bahasa memiliki porsi masing-masing dalam penggunaannya di saat mengajar. Bahasa Inggris sebagai bahasa target pertama tentunya memiliki porsi yang lebih banyak yaitu 40%, sedangkan bahasa daerah sebagai bahasa target kedua memiliki porsi 30%, begitu pula dengan bahasa dominan digunakan siswa yaitu bahasa Indonesia memiliki porsi 30%. Porsi ini lebih diatur dalam RPP dan buku ajar agar benar-benar terlaksana dan mencapai target yang diinginkan, yaitu para siswa menjadi siswa yang memiliki kompetensi multibahasa dan aktif menggunakannya dalam pembelajaran bahasa.

Model ini belum diujicobakan secara Research and Development (R&D) maupun secara experimentasi pada tahap uji coba kecil, sedang dan besar, namun telah melihat respon para siswa terhadap implementasi model ini di mana 83% memberikan respon positif dan tertarik untuk belajar menggunakan model ini. Penelitian lanjutan dalam pengembangan model ini masih dalam tahap uji coba yang tertunda akibat situasi dan kondisi pandemi Covid-19 yang melanda dunia dan khususnya di Maluku.

#### **D. Penutup**

Dari hasil pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa untuk mencegah punahnya 22 dari 80 bahasa daerah yang sedang terancam punah di Maluku yaitu dengan preservasi bahasa daerah maluku melalui model pembelajaran multilingual. Terdapat dua model pembelajaran multilingual yang cocok untuk diadaptasikan dan diadopsikan di sekolah-sekolah, yaitu 1) multilingual *simultaneous-sequential model* yang dapat diterapkan jika para siswa di sekolah umumnya telah memiliki kompetensi multibahasa yang disesuaikan dengan kurikulum dan bahan serta buku ajar dalam pengimplementasiannya; dan 2) *Embedded multilingual model* yaitu dengan menempelkan bahasa daerah sebagai bahasa target kedua (BT2) dalam pengajaran bahasa Inggris sebagai bahasa target pertama (BT1) dengan menggabungkan bahasa Indonesia sebagai bahasa yang dominan. Masing-masing bahasa memiliki porsi tersendiri, di mana BT1 memiliki porsi 40 persen, BT2 memiliki porsi 30 persen dan bahasa dominan yaitu bahasa Indonesia memiliki porsi 30 persen. Model ini dapat diterapkan bagi para siswa yang belum memiliki kompetensi bahasa Inggris dan bahasa daerah dengan mempertimbangkan adanya guru di sekolah yang memiliki kompetensi multibahasa dan didukung oleh bahan dan buku ajar dalam penerapannya. Model-model ini

merupakan solusi bagi sekolah yang bimbang memaknai Perda serta membantu program pemerintah dalam melestarikan bahasa daerah. Jika model-model ini diterapkan, maka kepunahan bahasa daerah di Maluku dapat terhindarkan.

## Daftar Pustaka

- Antara (2018) 'Kemendikbud revitalisasi bahasa daerah cegah kepunahan', *Antara*, p. <https://www.antaranews.com/berita/672317/kemendikb>. Available at: <https://www.antaranews.com/berita/672317/kemendikbudrevitalisas-i-bahasa-daerah-cegah-kepunahan>.
- Bin-Tahir, Saidna Z. *et al.* (2017) 'Multilingual Instructional Model of Pesantren Schools in Indonesia', *Journal of Language Teaching and Research*. doi: 10.17507/jltr.0806.24.
- Bin-Tahir, S. *et al.* (2019) 'Revitalizing The Maluku Local Language In Multilingual Learning Model', *INTERNATIONAL JOURNAL OF SCIENTIFIC & TECHNOLOGY RESEARCH*, 8(10). Available at: [www.ijstr.org](http://www.ijstr.org).
- Bin-Tahir *et al.* (2017) 'MULTILINGUAL LEARNING PROGRAM: PESANTREN STUDENTS' PERCEPTIONS OF THE MULTILINGUAL SIMULTANEOUS-SEQUENTIAL MODEL', *Journal of English Language and Education*, 3(2). doi: 10.26486/jele.v3i2.292.
- bin Tahir, S. Z. (2017) 'Multilingual Teaching and Learning at Pesantren Schools in Indonesia', *Asian EFL Journal-Professional Teaching Article*. doi: <https://www.asian-efl-journal.com/9993/teaching-articles/2017/01/volume-98-february-2017-teaching-article/>.
- Bin-Tahir, Saidna Zulfiqar *et al.* (2017) 'Multilingual learning program: pesantren students' perceptions of the multilingual simultaneous-sequential model', *JELE (Journal of English Language and Education)*. doi: 10.26486/jele.v3i2.292.
- Cruz-Ferreira, M. (2010) *Multilingual are...?* 1st edn. London: Battlebridge Publications.
- Crystal, D. (2000) *Language Death*. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press.

- Francis, W. N. (1993) 'Tom McArthur (ed.), The Oxford companion to the English language. Oxford & New York: Oxford University Press, 1992. Pp. xxix + 1184.', *Language in Society*. doi: 10.1017/s0047404500017383.
- Gorter, D. and Cenoz, J. (2011) 'A multilingual approach: Conclusions and future perspectives: Afterword', *Modern Language Journal*, 95(3), pp. 442-445.
- Malone, S. (2009) 'Planning mother tongue-based education programs in minority language communities', *SIL International. ABD (Asian/Pacific Book Development)*, 34(2), pp. 71-79.
- Martí, F. (2005) *Words and worlds: World languages review*. 52nd edn. England: Bilingual Education and Bilingualism. Clevedon. England.
- Rahman, A. H. (2007) 'The Role of Education in the Protection and Saving the Endangered Language', *Makalah Kongres Bahasa-Bahasa Daerah di wilayah Timur*.
- Robertson, P. (2019) *The Asian EFL Journal Volume 23, Issue 3.3 Senior Editors*. Available at: <http://www.asian-efl-journal.com>.
- Saidna Zulfiqar Bin Tahir and Yulini Rinantanti (2016) 'Multilingual Lecturers' Competence in English Teaching at the University of Iqra Buru\_AEJ-Special-Edition-December-2016- TESOL-Indonesia-Conference-Volume-5', *Asian EFL Journal-Indonesia International Conference Edition*, 5, pp. 79-92.
- Tahir, S. Z. B. (2015) 'Multilingual behavior of pesantren IMMIM students in makassar', *Asian EFL Journal*, 2015(86).
- Tempo (2018) 'Hasil Penelitian, 7 Bahasa Daerah di Maluku Puna, 22 Terancam', *Tempo*, p. <https://nasional.tempo.co/read/904371/hasil-peneli>. Available at: <https://nasional.tempo.co/read/904371/hasil-penelitian-7-bahasadaerah-di-maluku-punah-22-terancam/full&view=ok>.



# 7 Penetapan Hukum terhadap Desa Adat di Maluku

Victor Juzuf Sedubun

## A. Pendahuluan

Desa adalah suatu institusi yang secara otonom memiliki tradisi, adat istiadat dan hukum sendiri serta relatif mandiri dalam penyelenggaraan pemerintahan. Desa dalam sejarah pemerintahan di Indonesia menjadi cikal bakal terbentuknya masyarakat politik dan pemerintahan di Indonesia jauh sebelum negara dan bangsa Indonesia terbentuk.

Sejatinya desa adalah negara kecil, karena sebagai masyarakat hukum, desa memiliki semua perangkat suatu negara, seperti wilayah, warga, aturan dan pemerintahan. Selain itu, pemerintahan desa memiliki alat perlengkapan desa seperti polisi dan pengadilan yang memiliki kewenangan untuk menggunakan kekerasan di dalam teritori atau wilayah hukumnya. Hal tersebut membuat desa merupakan suatu institusi otonom dengan tradisi, adat istiadat dan hukumnya sendiri serta relatif mandiri (Zakaria, 2005).

Pengakuan terhadap desa dalam konstitusi Indonesia secara tegas disebutkan, eksistensi desa dalam konstitusi Indonesia, baik sebelum amandemen maupun setelah amandemen terdapat dalam Pasal 18. Dalam Pasal 18 Undang-undang Dasar Tahun 1945, disebutkan bahwa:



“Pembagian daerah Indonesia atas daerah besar dan kecil dengan bentuk susunan pemerintahannya ditetapkan dengan undang-undang, dengan memandang dan mengingat dasar permusyawaratan dalam sistem pemerintahan negara, dan hak-hak asal-usul dalam daerah-daerah yang bersifat istimewa”.

Penjelasan Pasal 18 UUD Tahun 1945 menyebutkan bahwa dalam teritorial Indonesia terdapat *Zelfbesturende land-schappen* dan *Volksgemeenschappen* yang pada waktu itu disebutkan jumlahnya di Indonesia lebih kurang 250 daerah, seperti desa di Jawa dan Bali, nagari di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah yang bersifat istimewa. Negara Kesatuan Republik Indonesia menghormati kedudukan daerah-daerah istimewa tersebut dan segala peraturan negara yang mengenai daerah itu akan mengingat hak-hak asal-usul daerah tersebut. Dengan demikian, berdasarkan penjelasan pasalnya maka esensi Pasal 18 UUD Tahun 1945 adalah pengakuan negara terhadap adanya otonomi desa, yaitu desa sebagai susunan asli yang memiliki hak asal-usul.

Pasca amandemen terhadap UUD Tahun 1945, maka terjadi perubahan terhadap Pasal 18 UUD Tahun 1945. Khusus mengenai masyarakat hukum adat diatur dalam Pasal 18B ayat (2) Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (selanjutnya disingkat UUD NRI Tahun 1945 yang menyatakan:

“Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang.”

Ketentuan Pasal 18B ayat (2) di atas menunjukkan bahwa desa sebagai kesatuan masyarakat hukum adat dengan otonomi

beserta kekhasan dan kekhususan yang dimiliki, berwenang menyelenggarakan pemerintahan dan pembangunan berdasarkan susunan asli dan hak asal usulnya. Penjabaran ketentuan Pasal 18B ayat (2) diatur terdapat dalam Undang-undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah (selanjutnya disingkat UU Nomor 22 Tahun 1999) yang diganti dengan Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah (UU Nomor 32 Tahun 2004). Dalam UU Nomor 22 Tahun 1999 dan UU Nomor 32 Tahun 2004, Desa ditempatkan di bawah kabupaten/kota sebagai satuan pemerintahan terkecil dan merupakan sub-ordinat dari pemerintah Pusat.

Perkembangan politik hukum pemerintahan, selanjutnya mengatur Desa dalam undang-undang tersendiri, terlepas dari pengaturan dalam undang-undang pemerintahan daerah. Desa diatur Undang-undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa (selanjutnya disingkat UU Nomor 6 Tahun 2014). Dalam UU Nomor 6 Tahun 2014, secara tegas membagi desa dalam dua jenis, yaitu Desa dan Desa Adat.

Istilah Desa hanya dikenal di Jawa, Madura dan Bali, sedangkan di daerah lain dikenal dengan istilah pada masing-masing daerah. Desa adat dalam konteks pemerintahan adat di Maluku, dikenal dengan berbagai istilah atau penyebutan menurut bahasa dan karakteristik masing-masing daerah. Di Maluku Tengah dan Kota Ambon, menggunakan istilah 'Negeri' untuk menyebut desa adat (walaupun ada yang menggunakan istilah *Hena*, *Aman*), di Maluku Tenggara dan Kota Tual menggunakan istilah *Ohoi*, selain itu juga ada istilah '*Pnue*' atau '*Oho*' atau '*Lekhe*' yang dikenal di Pulau Leti, Pulau Moa dan Pulau Lakor, serta masih banyak istilah lainnya yang dikenal dan digunakan oleh kesatuan masyarakat hukum adat (selanjutnya disingkat MHA) di Maluku.

Desa adat secara konseptual dikonsepsikan sebagai desa dalam pengaturan Pasal 1 angka 6 UU Nomor 6 Tahun 2014.

Selain konsep desa/desa adat, UU Nomor 6 Tahun 2014 juga mengatur Desa Adat dalam bab tersendiri, yaitu Bab XIII mengenai Ketentuan Khusus Desa Adat, yang memuat ketentuan-ketentuan mengenai penataan desa, kewenangan desa adat, pemerintahan desa adat, dan peraturan desa adat. Dalam penataan desa adat yang menjadi kewenangan pemerintah daerah kabupaten/kota, pemerintah daerah provinsi dan pemerintah pusat, penetapan sebagai desa adat dalam peraturan daerah kabupaten/kota dapat dilakukan setelah desa sebagai calon desa adat memenuhi persyaratan sebagaimana yang ditetapkan dalam ketentuan Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014. Sampai dengan saat ini, belum seluruh kabupaten/kota menetapkan peraturan daerah tentang penetapan desa adat. Hal ini menunjukkan bahwa di Maluku belum semua desa yang adalah desa adat ditentukan statusnya sebagai desa adat dalam peraturan daerah yang berarti pula dalam pencatatan dan pengkodean desa pada Kementerian Dalam Negeri, belum semua desa yang seyogyanya merupakan desa adat yang berada di Provinsi Maluku diakui keberadaan dan berhak menyelenggarakan pemerintahan menurut susunan asli berdasarkan hak asal-usul dan hak tradisional yang dimiliki.

## **B. Desa dalam Perundang-Undangan**

Istilah 'Desa' pertama kali diperkenalkan oleh Herman Warner Muntinghe yang merupakan seorang warga negara Belanda dan bertugas sebagai Pembantu Gubernur Jendral Inggris pada tahun 1817 untuk menggambarkan masyarakat politik sebagai cikal bakal pemerintahan pada tingkat terkecil. Desa (seperti juga negeri, nagari, nagoro) secara etimologi berasal dari bahasa Sanskrit (Sansekerta), yaitu '*deca*', desa, dusun, desi yang berarti tanah air, tanah asal, tanah kelahiran yang merujuk pada satu kesatuan hidup, dengan satu kesatuan norma, serta memiliki batas yang jelas (Kartohadikoesoemo, 1965).

Menurut H.A.W. Widjaja, “desa adalah kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai susunan asli berdasarkan hak asal-usul yang bersifat istimewa. Landasan pemikiran dalam Pemerintahan Desa adalah keanekaragaman, partisipasi, otonomi asli, demokratisasi dan pemberdayaan masyarakat (Widjaja, 2003).

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, desa adalah suatu kesatuan wilayah yang dihuni oleh sejumlah keluarga yang mempunyai system pemerintahan sendiri (dikepalai oleh seorang Kepala Desa) atau desa merupakan kelompok rumah di luar kota yang merupakan kesatuan (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2003). Secara geografis, desa merupakan hasil perwujudan sosial, politik, dan kultur yang terdapat pada suatu daerah, dan memiliki hubungan timbal balik dengan daerah lain. Menurut Jimly Asshiddiqie:

“Masyarakat desa terstruktur dalam konteks rezim hukum pemerintahan daerah, sedangkan masyarakat adat secara konstitusional diakui sebagai masyarakat yang terorganisasi dalam kesatuan-kesatuan yang menyanggah hak-hak dan kewajiban dalam lalu lintas hukum, termasuk berkaitan dengan hak-hak tradisionalnya sebagai kesatuan hukum. Dengan demikian, satuan pemerintahan desa merupakan unit terkecil dari struktur organisasi pemerintahan daerah, sedangkan kesatuan masyarakat hukum adat merupakan unit-unit masyarakat hukum yang merupakan subjek hukum yang tersendiri yang diakui keberadaannya berdasarkan UUD NRI Tahun 1945. Kesatuan masyarakat hukum adat itu tidak lain merupakan (Asshiddiqie, *no date*).”

Berlakunya UU Nomor 6 Tahun 2014 merubah paradigm desa adat sebagai *ansich* rezim pemerintahan daerah, karena desa adat berwenang menyelenggarakan pemerintahan adat berdasarkan hak asal usul dan hak tradisional. Artinya bahwa di samping pemerintahan sebagai desa administrative yang

tunduk pada rezim sebagai bagian dari pemerintahan daerah, pemerintahan pada desa adat dengan segala susunan pemerintahan adat yang dimiliki berdasarkan adat istiadat yang berlaku dalam kesatuan MHA yang bersangkutan, dapat diterapkan dalam penyelenggaraan pemerintahan sehari-hari. Selanjutnya dikemukakan oleh Jimly Asshiddiqie bahwa:

“Istilah kesatuan masyarakat menunjuk kepada pengertian unit organisasi masyarakat atau masyarakat yang terorganisasi menurut norma hukum adat. Masyarakat yang dimaksud adalah masyarakat hukum adat, masyarakat hukum yang bersumber dari tradisi budaya setempat. Dengan disebut sebagai masyarakat hukum artinya berarti unit organisasi masyarakat tersebut diakui oleh Pasal 18B ayat (2) UUD NRI Tahun 1945 sebagai subjek hukum yang menyanggah hak-hak dan kewajiban-kewajiban dalam lalu lintas hukum. Karena itu yang ditegaskan diakui itu bukan hanya unit organisasinya tetapi juga mencakup atau *“beserta hak-hak tradisionalnya”* yang dapat berupa tanah atau wilayah daratan atau wilayah perairan seperti di Maluku Tenggara, ataupun benda-benda pustaka, dan kekayaan-kekayaan budaya serta kawasan perkebunan, persawahan, hutan dan sebagainya dalam wilayah tradisional masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Kedudukan Kesatuan masyarakat Hukum Adat beserta hak-hak tradisionalnya ini bukan hanya diakui secara hukum berdasarkan undang-undang, tetapi bahkan diakui secara konstitusional oleh UUD NRI Tahun 1945. Artinya, kedudukannya sangat kuat sebagai subjek hukum dalam lalu lintas hukum di Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Dengan perkataan lain, kesatuan masyarakat hukum adat menurut Pasal 18B ayat (2) UUD NRI Tahun 1945 itu dapat ditafsirkan sebagai badan hukum yang tersendiri, yang diakui hak dan kewajibannya dalam lalu lintas (Asshiddiqie, *no date*).”

Pasal 28 I ayat (3), ayat (4), dan ayat (5) UUD NRI Tahun 1945 mengatur MHA sebagai berikut:

- (3) Identitas budaya dan hak masyarakat tradisional dihormati selaras dengan perkembangan zaman dan peradaban.
- (4) Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah.
- (5) Untuk menegakkan dan melindungi hak asasi manusia sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratis, maka pelaksanaan hak asasi manusia dijamin, diatur, dan dituangkan dalam peraturan perundang-undangan.

Identitas budaya dan hak masyarakat tradisional mendapat perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia (selanjutnya disingkat HAM) menjadi tanggung jawab negara, dalam hal ini pemerintah (dalam arti luas) selaku penyelenggara negara. Penegakan dan perlindungan HAM sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratis, maka pelaksanaan HAM MHA harus dijamin, diatur, dan dituangkan pengaturannya di dalam peraturan perundang-undangan.

Desa adat sebagai bentuk organisasi kesatuan MHA dalam perkembangannya ketatanegaraan sebagaimana amanatkan dalam UUD NRI Tahun 1945, dijabarkan telah diatur dalam peraturan perundang-undangan antara lain:

1. Undang-undang Nomor 1 Tahun 1945 tentang Kedudukan Komite Nasional Daerah.

Penjelasan Pasal 1 yang menyatakan bahwa:

Komite Nasional Daerah diadakan di Jawa dan Madura (kecuali di Daerah Istimewa Jogjakarta dan Surakarta) di Keresidenan, di Kota Berautonomie. Kabupaten dan lain-lain daerah yang dipandang perlu oleh Menteri Dalam Negeri. Hal tersebut berarti bahwa Komite Nasional Daerah di Propinsi, Kawedanan, Asistenan (Kecamatan) dan di Siku dan Ku dalam kota, tidak perlu dilanjutkan lagi.

Walaupun secara tegas tidak disebutkan adanya desa, namun sebagai pengejawantahan pengakuan terhadap kesatuan MHA dalam UUD 1945 yang disahkan sebelumnya menunjukkan bahwa kedudukan desa tetap diakui. Susunan daerah di dalam Negara Indonesia tidak hanya terbatas pada Provinsi, Keresidenan, Kotapraja, dan Kota saja, akan tetapi terdapat juga Kewedanan, Kecamatan, dan Desa tetap diakui.

2. Undang-undang Nomor 22 Tahun 1948 tentang Penetapan Aturan Pokok Mengenai Pemerintahan Sendiri di Daerah-daerah yang Berhak Mengatur dan Mengurus Rumah Tangganya Sendiri

Pasal 1 ayat (1) UU Nomor 22 Tahun 1948, dinyatakan bahwa:

“Daerah Negara Republik Indonesia tersusun dalam tiga tingkatan, ialah; provinsi, kabupaten (kota besar) dan desa (kota kecil, nagari, marga dan sebagainya), yang berhak mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri.”

Kedudukan desa berdasarkan pada ketentuan Pasal 1 ayat (1) UU Nomor 22 Tahun 1948 adalah sebagai daerah tingkat tiga di bawah propinsi dan kabupaten sebagai suatu daerah otonom.

3. Undang-undang Nomor 22 Tahun 1948 Pokok-pokok Pemerintahan Daerah.

Ketentuan Pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1957 menyatakan:

- (1) Wilayah Republik Indonesia dibagi dalam daerah besar dan kecil, yang berhak mengurus rumah tangganya sendiri, dan yang merupakan sebanyak-banyaknya 3 (tiga) tingkat yang derajatnya dari atas ke bawah adalah sebagai berikut: a) Daerah tingkat ke I, termasuk Kotapraja Jakarta Raya, b) Daerah tingkat ke II, termasuk Kotapraja, dan c) Daerah tingkat ke III.

- (2) Daerah Swapraja menurut pentingnya dan perkembangan masyarakat dewasa ini, dapat ditetapkan sebagai Daerah Istimewa tingkat ke I, II atau III atau Daerah Swatantra tingkat ke I, II atau III, yang berhak mengurus rumah tangganya sendiri.

Penjelasan UU Nomor 1 Tahun 1957 menyebutkan secara umum menyatakan bahwa pemerintah dalam membentuk daerah tingkat ke-III mengupayakan agar dapat disesuaikan dengan kesatuan-kesatuan masyarakat hukum yang sudah ada dan hidup dalam masyarakat Indonesia. Hal tersebut dimaksudkan agar daerah otonom yang akan dibentuk dapat bermanfaat bagi masyarakat karena sudah mempunyai faktor-faktor pengikat di dalam kesatuannya dan tidak dibuat-buat semata.

4. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1965 tentang Desapraja sebagai Bentuk Peralihan untuk Mempercepat Terwujudnya Daerah Tingkat III di Seluruh Wilayah Republik Indonesia.

Ketentuan Pasal 1 UU Nomor 19 Tahun 1965, menyatakan bahwa:

“Yang dimaksud dengan Desapraja adalah kesatuan masyarakat hukum yang tertentu batas-batas daerahnya, berhak mengurus rumah tangganya sendiri, memilih penguasanya, dan mempunyai harta bendanya sendiri.”

Penjelasan Pasal 1 menyatakan bahwa:

“Kesatuan-kesatuan masyarakat hukum, *volksgemeenschappen* seperti desa di Jawa dan Bali, nagari di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang dan sebagainya yang bukan bekas swapraja termasuk dalam pengertian desapraja dalam undang-undang ini.” Sehingga penyebutan untuk semua *volksgemeenschappen* di Indonesia adalah Desapraja.



5. Undang-undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa

Pasal 1 huruf a dan huruf b UU Nomor 5 Tahun 1979 menyatakan bahwa:

- a. Desa adalah suatu wilayah yang ditempati oleh sejumlah penduduk sebagai kesatuan masyarakat, termasuk di dalamnya kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai organisasi pemerintahan terendah langsung di bawah Camat dan berhak menyelenggarakan rumah tangganya sendiri.
- b. Kelurahan adalah suatu wilayah yang ditempati oleh sejumlah penduduk yang mempunyai organisasi pemerintahan terendah langsung di bawah Camat, yang tidak berhak menyelenggarakan rumah tangganya sendiri.

Ketentuan Pasal 1 huruf a dan huruf b UU Nomor 5 Tahun 1979 menunjukkan bahwa kedudukan desa sama dengan kedudukan kelurahan, yang berada di bawah kecamatan. Yang membedakan kedudukan desa dan kelurahan adalah bahwa desa berhak untuk menyelenggarakan rumah tangganya sendiri atau memiliki hak otonom, sedangkan kelurahan tidak memiliki hak untuk menyelenggarakan rumah tangga sendiri atau merupakan wilayah administratif.

6. Undang-undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah

Terkait dengan kedudukan desa, maka menurut Pasal 1 huruf o menyatakan bahwa:

“Desa atau yang disebut dengan nama lain, selanjutnya disebut Desa, adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat berdasarkan asal-usul dan adat istiadat setempat yang diakui dalam sistem pemerintahan nasional dan berada di daerah kabupaten.”

Kedudukan desa berada di daerah kabupaten/kota, dengan demikian desa merupakan bagian dari kabupaten/kota. Kedudukan desa semakin menunjukkan ketidakjelasan ketika harus berubah menjadi kelurahan, sebagaimana pengaturan dalam Pasal 126 ayat (2) yang menyatakan bahwa:

“Desa-desa yang ada dalam wilayah Kotamadya, Kotamadya Administratif, dan Kota Administratif berdasarkan Undang-undang Nomor 5 Tahun 1974 pada saat mulai berlakunya undang-undang ini ditetapkan sebagai Kelurahan.”

7. Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah

Pasal 1 angka 12 UU Nomor 32 Tahun 2004 menyatakan bahwa:

“Desa atau yang disebut dengan nama lain, selanjutnya disebut desa, adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat, berdasarkan asal-usul dan adat istiadat setempat yang diakui dan dihormati dalam sistem Pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia.”

Berdasarkan UU Nomor 32 Tahun 2004, kedudukan desa adalah sebagai kesatuan MHA, hal tersebut sesuai dengan Pasal 18B ayat (2) UUD 1945. Akan tetapi, UU Nomor 32 Tahun 2004 menempatkan pemerintahan desa di bawah kabupaten/kota. Penempatan pemerintahan desa di bawah kabupaten/kota berarti desa menjadi subordinat kabupaten/kota dalam hubungan pemerintahan. Dengan demikian, desa tidak memiliki perbedaan dengan kelurahan, yang sama-sama di bawah kabupaten/kota.

Lebih lanjut, terkait dengan pemerintahan desa diatur dalam Pasal 200 ayat (1) yang menyatakan bahwa: “Dalam

pemerintahan daerah kabupaten/kota dibentuk pemerintahan desa yang terdiri dari pemerintah desa dan badan permusyawaratan desa.”

#### 8. Undang-undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa

Desa, dalam Pasal 1 angka 1 UU Nomor 6 Tahun 2014 dikonsepsikan sebagai:

“Desa adalah desa dan desa adat atau yang disebut dengan nama lain, selanjutnya disebut Desa, adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus urusan pemerintahan, kepentingan masyarakat setempat berdasarkan prakarsa masyarakat, hak asal usul, dan/atau hak tradisional yang diakui dan dihormati dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia.”

Konsep desa menurut Pasal 1 angka 1 UU Nomor 6 Tahun 2014 meliputi desa dan desa adat. Desa sebagai entitas sosial, merupakan kesatuan masyarakat hukum yang memiliki keberagaman wilayah. Desa adat dapat menggunakan nama lain berdasarkan kearifan lokal masing-masing daerah.

Pengaturan desa adat dalam peraturan perundang-undangan di bidang pemerintahan menunjukkan bahwa desa adat selama ini mengalami pasang surut pengakuan eksistensinya sebagai susunan pemerintahan yang menggabungkan diri sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Desa adat tidak diberikan otonomi secara murni menurut susunan asli berdasarkan hak asal usul dan hak tradisional sebagaimana termaktub dalam Pasal 18B ayat (2) UUD NRI Tahun 1945.

### **C. Persyaratan Desa Adat dan Penetapan Hukum**

Desa sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa diatur dalam Pasal 1 angka 1 UU Nomor 6 Tahun 2014 meliputi desa dan desa adat. Pengaturan Pasal angka 6 mengandung makna bahwa selain desa, ada juga kategori desa adat. Tidak semua desa secara langsung berstatus sebagai desa adat. Saat ini hampir semua desa di Maluku masih menggunakan pengkodean dan penomoran dan tercatat pada Kementerian Dalam Negeri sebagai desa, belum sebagai desa adat. Untuk mendapat status dan pengkodean serta penomoran sebagai desa adat, maka desa yang mengaku sebagai desa adat, harus memenuhi persyaratan. Khusus untuk desa adat, persyaratan yang harus dipenuhi untuk mendapat penetapan sebagai desa adat, terdapat dalam pengaturan ketentuan Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014 yang menyatakan bahwa:

1. Penetapan Desa Adat sebagaimana dimaksud dalam Pasal 96 memenuhi syarat:
  - a. kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya secara nyata masih hidup, baik yang bersifat teritorial, genealogis, maupun yang bersifat fungsional;
  - b. kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya dipandang sesuai dengan perkembangan masyarakat; dan
  - c. kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya sesuai dengan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia.
2. Kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya yang masih hidup sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf a harus memiliki wilayah dan paling kurang memenuhi salah satu atau gabungan unsur adanya:
  - a. masyarakat yang warganya memiliki perasaan bersama dalam kelompok;

- b. pranata pemerintahan adat;
  - c. harta kekayaan dan/atau benda adat; dan/atau
  - d. perangkat norma hukum adat.
3. Kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf b dipandang sesuai dengan perkembangan masyarakat apabila:
- a. keberadaannya telah diakui berdasarkan undang-undang yang berlaku sebagai pencerminan perkembangan nilai yang dianggap ideal dalam masyarakat dewasa ini, baik undang-undang yang bersifat umum maupun bersifat sektoral; dan
  - b. substansi hak tradisional tersebut diakui dan dihormati oleh warga kesatuan masyarakat yang bersangkutan dan masyarakat yang lebih luas serta tidak bertentangan dengan hak asasi manusia.
4. Suatu kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf c sesuai dengan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, apabila kesatuan masyarakat hukum adat tersebut tidak mengganggu keberadaan Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai sebuah kesatuan politik dan kesatuan hukum yang:
- a. tidak mengancam kedaulatan dan integritas Negara Kesatuan Republik Indonesia; dan
  - b. substansi norma hukum adatnya sesuai dan tidak bertentangan dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Penjelasan dari ketentuan Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014 di atas menyatakan:

“Pengaturan ini mengakomodir Putusan Mahkamah Konstitusi yang diputuskan terhadap permohonan pengujian

yang diajukan oleh masyarakat/kelompok masyarakat. Putusan Mahkamah Konstitusi yang dimaksud adalah:

- a. Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 010/PUU-I/2003 perihal Pengujian Undang-undang Nomor 11 Tahun 2003 tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 53 Tahun 1999 tentang Perubahan Atas Undang-undang tentang Pembentukan Kabupaten Pelalawan, Kabupaten Rokan Hulu, Kabupaten Rokan Hilir, Kabupaten Siak, Kabupaten Karimun, Kabupaten Natuna, Kabupaten Kuantan Singingi, dan Kota Batam;
- b. Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 31/PUU-V/2007 perihal Pengujian Undang-Undang Nomor 31 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kota Tual di Provinsi Maluku;
- c. Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 6/PUU-VI/2008 perihal Pengujian Undang-undang Nomor 51 Tahun 1999 tentang Pembentukan Kabupaten Buol, Kabupaten Morowali, dan Kabupaten Banggai Kepulauan; dan
- d. Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor: 35/PUU-X/2012 tentang Pengujian Undang-undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan.”

Pengaturan persyaratan penetapan desa adat sebagai mana diatur dalam Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014 mengharuskan setiap desa yang merupakan kesatuan MHA dengan susunan asli berdasarkan hak asal usul dan hak tradisional yang dimiliki untuk memenuhi tiga persyaratan yang ditentukan. Kesatuan MHA harus dapat memenuhi persyaratan:

1. kesatuan MHA beserta hak tradisionalnya secara nyata masih hidup, baik yang bersifat teritorial, genealogis, maupun yang bersifat fungsional, dengan ketentuan harus memi-

- liki wilayah dan paling kurang memenuhi salah satu atau gabungan unsur adanya;
- a. masyarakat yangarganya memiliki perasaan bersama dalam kelompok;
  - b. pranata pemerintahan adat;
  - c. harta kekayaan dan/atau benda adat; dan/atau
  - d. perangkat norma hukum adat.
2. kesatuan MHA beserta hak tradisionalnya dipandang masih sesuai dengan perkembangan masyarakat apabila:
- a. keberadaan MHA telah diakui berdasarkan undang-undang yang berlaku sebagai pencerminan perkembangan nilai yang dianggap ideal dalam masyarakat dewasa ini, baik undang-undang yang bersifat umum maupun bersifat sektoral; dan
  - b. substansi hak tradisional tersebut diakui dan dihormati oleh warga kesatuan masyarakat yang bersangkutan dan masyarakat yang lebih luas serta tidak bertentangan dengan hak asasi manusia.
3. kesatuan MHA beserta hak tradisionalnya sesuai dengan prinsip NKRI, apabila kesatuan MHA tersebut tidak mengganggu keberadaan NKRI sebagai sebuah kesatuan politik dan kesatuan hukum yang:
- a. tidak mengancam kedaulatan dan integritas NKRI; dan
  - b. substansi norma hukum adatnya sesuai dan tidak bertentangan dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Persyaratan ini penting untuk dipenuhi karena sebagai kesatuan MHA pada hakekatnya memiliki unsur-unsur sebagaimana yang diatur dalam ketentuan Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014. Dengan terpenuhinya persyaratan sebagaimana diatur Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014, maka suatu kesatuan MHA

dapat ditetapkan sebagai desa adat. Penetapan status sebagai Desa Adat kepada kesatuan MHA dalam peraturan daerah merupakan syarat mutlak bagi kesatuan MHA untuk menyelenggarakan pemerintahan di desa adat menurut susunan asli berdasarkan hak asal usul dan hak tradisional, di samping kewenangan lain yang diatur dalam UU Nomor 6 Tahun 2014.

Kesatuan MHA dalam penyelenggaraan pemerintahan desa adat menurut susunan asli berdasarkan hak asal usul dan hak tradisional sebagaimana diatur dalam ketentuan Pasal 18B ayat (2) UUD 1945 membutuhkan legitimasi penetapan dalam peraturan daerah, karena tanpa penetapan dalam peraturan daerah, kesatuan MHA tidak dapat menyelenggarakan pemerintahan desa adat dengan baik. Selain itu, penetapan status sebagai desa adat dalam peraturan daerah merupakan dasar legitimasi bagi kesatuan MHA untuk bertindak dengan mengatur dan mengendalikan anggota kesatuan MHA, karena telah memiliki legitimasi sebagai desa adat menurut susunan asli berdasarkan hak asal usul dan hak tradisionalnya yang diakui dalam penyelenggaraan negara.

Pemerintah daerah pada setiap jenjang dan pemerintah berdasarkan kewenangan yang dimiliki, melakukan pentahapan penetapan status desa adat berdasarkan usulan kesatuan MHA. Verifikasi awal dilakukan oleh pemerintah daerah kabupaten/kota dengan melakukan penelitian terhadap semua persyaratan yang diajukan oleh kesatuan MHA. Dalam konteks kesatuan MHA di Maluku, kesatuan MHA memiliki kemampuan memenuhi persyaratan pengakuan sebagai desa adat sebagaimana ditentukan dalam Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014. Namun secara teknis, terdapat beberapa kendala yang mengakibatkan belum terlaksananya penetapan hukum sebagai desa adat kesatuan MHA. Kendala yang dihadapi antara lain:

1. kesiapan pemerintah daerah kabupaten membentuk peraturan daerah tentang desa adat. Peraturan daerah tentang



desa adat di dalamnya sedikitnya mengatur persyaratan desa adat sesuai ketentuan Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014, dan tata cara pengajuan usulan penetapan sebagai desa adat menurut ketentuan peraturan perundang-undangan serta tata cara verifikasi usulan dan pentahapan penetapan desa adat;

2. sosialisasi terhadap materi muatan peraturan daerah dan ketentuan peraturan perundang-undangan lainnya yang mengatur persyaratan penetapan desa adat;
3. masih terjadi tarikmenarik kepentingan interen MHA mengenai hak asal usul dan hak tradisional yang berakibat timbul konflik kepentingan antar unsur-unsur MHA;
4. pada kesatuan-kesatuan MHA tertentu mengalami penurunan identitas asli akibat hilangnya penggunaan bahasa asli dalam praktek kegiatan kebudayaan;
5. mulai memudarnya kebiasaan-kebiasaan asli kesatuan MHA akibat berbagai perkembangan yang memengaruhi cara hidup anggota kesatuan MHA, misalnya perkembangan politik, perkembangan penataan perdesaan dan hal-hal lainnya yang turut memberikan dampak.

Kewenangan pemerintah daerah untuk membentuk peraturan daerah merupakan salah satu wujud penggunaan kewenangan penyelenggaraan pemerintahan oleh Pemerintah Daerah. Kewenangan Pemerintah Daerah membentuk peraturan daerah dan peraturan-peraturan lainnya. Dasar konstitusionalitasnya adalah ketentuan Pasal 18 ayat (6) UUD NRI Tahun 1945 yang menyatakan bahwa: "Pemerintahan daerah berhak menetapkan peraturan daerah dan peraturan-peraturan lain untuk melaksanakan otonomi dan tugas pembantuan."

Kewenangan penetapan peraturan daerah merupakan kewenangan atribusi yang dimiliki oleh pemerintahan daerah pada masing-masing jenjang, berdasarkan ketentuan Pasal 18

ayat (6) UUD NRI Tahun 1945, hasil Amandemen Kedua UUD 1945. Ketentuan Pasal 16 ayat (6) UUD NRI Tahun 1945 menyatakan bahwa: “*Pemerintahan daerah berhak menetapkan peraturan daerah dan peraturan-peraturan lain untuk melaksanakan otonomi dan tugas pembantuan*”. Pengaturan ini bermakna bahwa Pemerintahan Daerah (Kepala Daerah bersama Dewan Perwakilan Rakyat Daerah -selanjutnya disingkat DPRD) memiliki kewenangan yang diberikan oleh UUD NRI Tahun 1945 untuk menetapkan peraturan daerah.

Penetapan peraturan daerah berkonsekuensi pada materi muatan peraturan daerah. Materi muatan peraturan daerah selain merupakan penjabaran dari peraturan perundang-undangan di atas, materi muatan peraturan daerah juga dapat menampung dan memperhatikan kondisi lokal atau ciri khas masing-masing daerah. Materi muatan peraturan daerah tidak selalu dan *ansich* hanya menjabarkan atau harus mengacu pada materi muatan peraturan perundang-undangan di atasnya. Daerah berkewajiban menampung dan memerhatikan kondisi lokal atau ciri khas masing-masing daerah dalam peraturan daerah.

Terkait kewajiban untuk menampung kondisi lokal dan ciri khas daerah dalam penetapan peraturan daerah, maka pendapat Andrew Arden dapat menjadi acuan dalam bahwa:

*“Local government does not exist in a vacuum. Its purpose is to provide for the peoples of their areas that which is or may not be provided by others, whether the private sector or indeed other organs of government (central and appointed bodies with central or local governmental functions). Accordingly, local government is an essential part of the organisation of the state as a whole and, as such, is both regulated by, and accountable to, central government, with which and with other bodies its functions co-exist”* (Andrew, 2008).

Dalam kaitan dengan pembentukan Peraturan Daerah, Jimly Asshiddiqie berpendapat bahwa pemerintah daerahlah yang paling tahu mengapa, untuk siapa, kapan dan bagaimana aturan tersebut dibuat (Asshiddiqie, 2005a) dan dampaknya terhadap perkembangan masyarakat di daerah.

Sejalan dengan Jimly Asshiddiqie, Bagir Manan (Manan, 2003) berpendapat bahwa:

“Suatu Perda yang bertentangan dengan suatu peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi (kecuali UUD) belum tentu salah, kalau ternyata peraturan perundang-undangan tingkat tinggi yang melanggar hak dan kewajiban daerah yang dijamin UUD atau UU Pemerintahan Daerah.”

Selanjutnya Jimly Asshiddiqie menyatakan bahwa:

“Sebagai konsekuensi dipertegasnya prinsip pemisahan kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif dalam naskah Perubahan Pertama UUD 1945 maka produk legislatif daerah ini dapat saja bertentangan dengan produk eksekutif di tingkat pusat. Misalnya, apabila suatu materi Perda provinsi ataupun Perda kabupaten/kota yang telah ditetapkan secara sah ternyata bertentangan isinya dengan materi Peraturan Menteri di tingkat pusat, maka pengadilan haruslah menentukan bahwa Perda itulah yang berlaku sepanjang untuk daerahnya (Asshiddiqie, 2005b).”

Pemerintah Daerah menyediakan bagi rakyat daerahnya sesuai dengan kebutuhan dan kondisi khusus di daerah, sepanjang masih dapat dipertanggungjawabkan oleh pemerintah daerah.

Khusus untuk peraturan daerah tentang penetapan desa adat, materi muatannya hanya berupa penetapan status sebagai desa adat dengan mendasari pada pemenuhan persyaratan oleh kesatuan masyarakat hukum. Diatur dalam ketentuan Pasal 96 UU Nomor 6 Tahun 2014

#### **D. Otonomi Desa Adat Menuju Maluku Masa Depan**

Desa adat ('Negeri', 'Ohoi', 'Pnue' atau 'Oho' atau 'Lekhe' maupun Kampung) sebagai kesatuan MHA di Maluku telah ada sebelum Negara Kesatuan Republik Indonesia terbentuk, pengakuan ini ditandai dengan adanya Penjelasan UUD Tahun 1945 yang menyatakan:

"Dalam teritori Negara Indonesia terdapat lebih kurang 250 '*Zelfbesturende landschappen*' dan '*Volksgemeenschappen*' seperti desa di Jawa dan Bali, Nagari di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang, dan di Maluku dikenal istilah: 'Negeri', 'Ohoi', 'Pnue' atau 'Oho' atau 'Lekhe' maupun Kampung (cetak miring oleh penulis). Daerah-daerah itu mempunyai susunan Asli dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah yang bersifat istimewa. Negara Republik Indonesia menghormati kedudukan daerah-daerah istimewa tersebut dan segala peraturan negara yang mengenai daerah-daerah itu akan mengingati hak-hak asal usul tersebut". Dengan dasar pengakuan dan penghormatan dimaksud, melalui Perubahan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dalam Pasal 18B ayat (2) menyebutkan "Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang".

Pengaturan mengenai Desa Adat atau yang disebut dengan nama lain didasarkan pada UU Nomor 6 Tahun 2014 dikonstruksikan dengan menggabungkan *self-governing community* dengan *local self government*, 'Negeri', 'Ohoi', 'Pnue' atau 'Oho' atau 'Lekhe' maupun Kampung sebagai kesatuan MHA di Maluku dapat menyelenggarakan sistem pemerintahan berdasarkan hak asal usul dan hak-hak tradisional.

Penggunaan istilah untuk desa adat seyogyanya menggunakan nomenklatur yang sudah dikenal di MHA dan meru-

pakan sistem pemerintahan yang telah dijalankan selama ini. Penggunaan istilah selain istilah untuk desa adat yang telah dikenal dalam kesatuan MHA bertujuan untuk membedakan status sebagai desa adat dan desa Perbedaan pengaturan mengenai desa adat dan desa bertujuan agar desa adat sebagai *self local government* antara lain mengenai pelaksanaan hak asal usul, terutama menyangkut pelestarian sosial, pengaturan dan pengurusan wilayah adat, sidang perdamaian adat, pemeliharaan ketenteraman dan ketertiban bagi kesatuan MHA serta pengaturan pelaksanaan pemerintahan berdasarkan susunan asli.

Konstruksi desa adat dengan istilah 'Negeri', 'Ohoi', 'Pnue' atau 'Oho' atau 'Lekhe' maupun Kampung, dan istilah lainnya menurut kebiasaan masing-masing kesatuan MHA dimaksud agar dengan *self-governing community* dalam penyelenggaraan fungsi pemerintahan, keuangan, pembangunan, pemberdayaan masyarakat, serta mendapat fasilitasi dan pembinaan dari pemerintah daerah.

Perhatian terhadap otonomi desa sejak reformasi dengan berlakunya UU Nomor 22 Tahun 1999, UU Nomor 32 Tahun 2004 dan pemisahan pengaturan desa dalam peraturan perundang-undangan tersendiri, lepas dari pemerintahan daerah pasca berlakunya UU Nomor 6 Tahun 2014 dan UU Nomor 23 Tahun 2014 mengindikasikan Pemerintah terus berupaya untuk mengembalikan eksistensi MHA dalam bentuk otonomi desa adat dalam penyelenggaraan sistem pemerintahan menurut susunan asli berdasarkan hak asal usul dan hal tradisional dari MHA.

Penetapan status desa adat bagi kesatuan MHA menjadi sangat penting karena dengan penetapan status sebagai desa adat, akan mengembalikan hal-hal yang hilang dari kesatuan MHA di Maluku akibat pemberlakuan UU Nomor 5 Tahun 1979.

Hal-hal besar yang hilang dari MHA akibat pemberlakuan UU Nomor 5 Tahun 1979 antara lain:

1. Organisasi Politik MHA; dalam arti pengakuan terhadap eksistensi penggunaan istilah 'Negeri', 'Ohoi', 'Pnue' atau 'Oho' atau 'Lekhe' maupun Kampung sebagai bentuk organisasi politik MHA. Lembaga-lembaga adat tidak akan dapat berfungsi dengan baik, apabila tidak ada organisasi politik di atas;
2. Penguasaan MHA atas pertuanan dan hak atas sumber kehidupan lainnya dari MHA; dalam arti bahwa ketiadaan pengakuan eksistensi organisasi politik MHA, berakibat pada hilangnya penguasaan MHA atas hak ulayat dan hak atas sumber kehidupan lainnya di wilayah MHA;
3. Kekuasaan mengorganisir anggota MHA; dalam arti lemahnya legitimasi hukum karena persamaan semua daerah tanpa memerhatikan ciri khas yang dimiliki masing-masing daerah;
4. Hilangnya hak parentah (pada desa adat tertentu) akibat sistem demokrasi yang diterapkan berdasarkan kebiasaan yang bukan asli milik MHA di Maluku.

Kementerian Dalam Negeri (selanjutnya disingkat Kemendagri) terus mendorong pemerintah daerah untuk membentuk Peraturan Daerah tentang Penetapan Status Desa Adat terhadap kesatuan-kesatuan MHA yang memenuhi persyaratan untuk ditetapkan statusnya sebagai desa adat. Penetapan status desa adat di Kemendagri sangat penting, karena dengan adanya penetapan sebagai desa adat, maka kesatuan MHA akan mendapatkan penugasan dari negara untuk terlibat dalam penyelenggaraan pembangunan, dan pemberdayaan desa adat, berkonsekuensi terhadap pembiayaan yang berasal dari negara. Artinya dengan penetapan status desa adat dengan pengkodean secara administratif pada Kemendagri, maka kesatuan MHA

akan mendapat pengakuan sebagai satu kesatuan masyarakat hukum, dengan hak-hak yang melekat pada pengakuan dan status yang diberikan.

Kemendagri sampai dengan akhir tahun 2019 menilai bahwa pemerintahan daerah masih belum optimal dalam melakukan penetapan status desa adat. Untuk mengatasi ketidakoptimalan penetapan status desa adat terhadap kesatuan MHA oleh Pemerintahan Daerah, maka sekiranya perlu diperhatikan mengenai tiga hal. Ketiga hal yang perlu mendapat perhatian dalam upaya mendorong percepatan penetapan status kesatuan MHA sebagai desa adat, yaitu

#### 1. Komitmen Pemerintahan Daerah

Kepala Daerah (Bupati, Walikota, dan Gubernur) bersama dengan DPRD (Kabupaten, Kota, dan Provinsi) sebagai unsur pemerintahan daerah memegang peran penting dalam upaya mendorong percepatan penetapan status desa adat. Pemerintahan daerah harus membangun sinergi dalam percepatan penetapan desa adat.

#### 2. Kapasitas Pemerintah Daerah

Mekanis dan pentahapan penetapan desa adat harus dipahami secara baik oleh perangkat daerah, sehingga dalam pelaksanaan pentahapan penetapan tidak menimbulkan konflik dengan kesatuan MHA.

#### 3. Kontrol Sosial

Masyarakat di Maluku, baik kesatuan MHA maupun non-kesatuan MHA harus melakukan kontrol dan mendorong Pemerintahan daerah untuk segera dan secara maksimal melakukan upaya penetapan status desa adat.

### **E. Penutup**

Pengakuan dan perlindungan terhadap eksistensi kesatuan MHA yang akan melahirkan upaya untuk menetapkan status desa adat. Eksistensi kesatuan MHA melalui penetapan

kesatuan MHA sebagai desa adat, akan memperkuat upaya pengelolaan, pemanfaatan dan perlindungan terhadap sumber daya alam yang berada dalam wilayah kesatuan MHA. Adanya pengakuan terhadap kesatuan MHA melalui penetapan status sebagai desa adat, akan menjadi pilar dalam membangun Maluku di masa depan. Untuk itu Pemerintah Kabupaten/Kota se-Maluku dan Pemerintah Provinsi Maluku harus mendorong kesatuan MHA untuk memenuhi persyaratan desa adat sebagaimana diatur dalam Pasal 97 UU Nomor 6 Tahun 2014, agar dapat segera dibentuk peraturan daerah tentang penetapan desa adat.



## Daftar Pustaka

- Andrew, A. (2008) *Local Government Constitutional Law and Administrative Law*. London: Thompson Sweet & Maxwell.
- Asshiddiqie, J. (2005a) *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi, Serpihan Pemikiran Hukum, Media dan HAM*. Jakarta: Konstitusi Press.
- Asshiddiqie, J. (2005b) *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Jakarta: Konstitusi Press.
- Asshiddiqie, J. (no date) *Konstitusi Masyarakat Desa (Piagam Tanggung Jawab dan Hak Asasi Warga Desa)*.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (2003). Medan: Bitra Indonesia.
- Kartohadikoesoemo, S. (1965) *Desa*. Bandung: Sumur Bandung.
- Manan, B. (2003) *Teori dan Politik Konstitusi*. Yogyakarta: FH UII Press.
- Widjaja, H. A. W. (2003) *Otonomi Desa Merupakan Otonomi yang Asli, Bulat, dan Utuh*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Zakaria, Y. (2005) 'Pemulihan Kehidupan Desa dan UU No 22 Tahun 1999', in Gunawan, J. et al. (eds) *Desentralisasi, Globalisasi, dan Demokrasi Lokal*. Jakarta: LP3ES.

## Peraturan Perundang-undangan

- Undang-undang Dasar Tahun 1945.
- Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 .
- Undang-undang Nomor 1 Tahun 1945 tentang Kedudukan Komite Nasional Daerah.
- Undang-undang Nomor 22 Tahun 1948 tentang Penetapan Aturan Pokok Mengenai Pemerintahan Sendiri di Daerah-daerah yang Berhak Mengatur dan Mengurus Rumah Tangganya Sendiri.
- Undang-undang Nomor 22 Tahun 1948 Pokok-pokok Pemerintahan Daerah.

Undang-undang Nomor 19 Tahun 1965 Tentang Desapraja sebagai Bentuk Peralihan untuk Mempercepat Terwujudnya Daerah Tingkat III di Seluruh Wilayah Republik Indonesia.

Undang-undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa.

Undang-undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah.

Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah.

Undang-undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa.



## Tentang Penulis



**Eklefina Pattinama** lahir di Ambon pada 1 Juni 1960. Bekerja sebagai Dosen pada Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku. Gelar Sarjana diperoleh dari Fakultas Teologi UKIM Ambon pada tahun 1979 Melanjutkan studi pada Program Pascasarjana Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dan memperoleh gelar Magister pada tahun 1999. Gelar Doktor diperoleh dari Program Antropologi Universitas Indonesia Pendidikan pada tahun 2010. Pernah menjabat sebagai Ketua Program Studi Teologi Fakultas Teologi UKIM pada tahun 2000-2005, menjabat sebagai Wakil Dekan II Fakultas Teologi UKIM pada tahun 2010-2015, dan pada periode 2015-2020 menjabat sebagai Ketua Pusat Studi Perempuan dan Anak UKIM serta Sekretaris Laboratorium Sosial Pengalaman Berteologi Fakultas Teologi UKIM. Saat ini menjabat sebagai Ketua Program Studi Teologi Fakultas Teologi UKIM masa bakti 2020-2025. Beberapa hasil penelitian dan pemikiran yang telah dipublikasikan, yaitu 1) Di Antara Ada dan Tiada, Kajian Filsafat Teologi Tentang Eksistensi Allah, bab dalam buku Ziarah Berteologi Lokal (Kumpulan Tulisan Dalam Rangka HUT Ke-130 Fakultas Teologi UKIM Ambon), Fakultas Teologi UKIM, tahun 2015; 2) Krisis Ekologi dan Panggilan Merawat Bumi dengan Semangat Spiritualitas Ekofeminis, tahun 2017; 3) Perempuan Ambon Arika Merekonstruksikan Budaya Lokal, bab dalam buku Kebhinnekaan dan Kebangsaan Masyarakat Kota Ambon, Pemerintah Kota Ambon, tahun 2018; 4) Perempuan Tenun di Maluku Merawat Alam dengan Semangat Spiritualitas Ekofeminis, bab dalam buku Berteologi Untuk Keadilan dan Kesetaraan, Kanisius, tahun 2020; 5)

Strategi Bertahan Hidup Keluarga Nelayan Hadapi Perubahan Iklim Perspektif Gender di Desa Seri, Silale dan Dusun Waimahu, Kecamatan Nusaniwe Kota Ambon, Jurnal Masohi Vol. 1, No. 2, 2020.



**Fransisca Jallie Pattiruhu** lahir di Kota Ambon, 02 Februari 1994. Menyelesaikan pendidikan S1 pada Fakultas Hukum, Universitas Pattimura Ambon dan melanjutkan S2 Pada Jurusan Hukum Tata Negara, Fakultas Hukum, Universitas Kristen Satya Wacana. Penulis menekuni Bidang Ilmu Hukum Perdata, Hukum Administrasi Negara, dan Hukum Tata Negara. Pada tahun 2019 diangkat menjadi dosen tetap pada Program Studi Pendidikan Agama Kristen, Fakultas Ilmu Pendidikan Kristen, Institut Agama Kristen Negeri Ambon. Penulis terlibat sebagai Tim Pengelola Pusat Studi Gender dan Anak IAKN Ambon pada Bidang Jaringan dan Advokasi. Penulis terlibat dalam penelitian hibah dosen IAKN Ambon tahun 2020 dengan judul: Konservasi Permainan Tradisional Sebagai Media Pembelajaran Multidisipliner Bahasa, Hukum, dan Matematika di Paud Melissa Desa Airlouw Kecamatan Nusaniwe Kota Ambon. Adapun jurnal terpublish; *Critical Legal Feminism* Pada Kedudukan Perempuan Dalam Hak Waris Pada Sistem Patriarki. Selain itu juga penulis terlibat dalam penulisan buku modul materi dengan judul: Peningkatan Kreativitas Guru Kelas Sekolah Dasar Melalui Pelatihan dan Praktik Membuat Bahan Ajar di Masa Pandemi Covid-19.



**Marlen Wariunsora** lahir di Ambon, 18 September 1993. Menyelesaikan pendidikan S1 pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Pattimura tahun 2015. Melanjutkan Studi S2 pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Pascasarjana Universitas Negeri Surabaya, lulus tahun 2017. Penulis adalah dosen tetap pada Program Studi Pendidikan Agama Kristen, Fakultas Ilmu Pendidikan Kristen, IAKN Ambon. Penulis menekuni bidang ilmu sastra lisan, pengajaran sastra, pembelajaran bahasa, dan metode penelitian sastra tulis dan lisan. Penulis telah menghasilkan buku bacaan literasi untuk Anak SMA dengan judul *Belajar dari Anak Inloy* yang diselenggarakan oleh Kemendikbud tahun 2018, menjuarai resensi Puisi Esai Indonesia tahun 2019, dan beberapa tulisan yang dimuat pada buku antologi dan Prosiding Seminar Internasional ECKLL IV. Saat ini penulis terlibat sebagai peneliti dalam Pusat Studi Pendidikan Agama dan Budaya FIPK IAKN Ambon, Pengurus Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) Maluku Periode 2020-2025 dalam Bidang Penelitian, Pendidikan dan Pelatihan, dan Pengurus Asosiasi Dosen Bahasa dan Sastra Indonesia (Adobsi) Wilayah Provinsi Maluku, Divisi Penelitian dan Pengembangan Organisasi, periode 2019-2024.



**Nelsano Anesry Latupeirissa** lahir di Ambon 18 April 1977, menyelesaikan pendidikan Sarjana pada Jurusan Musik Gereja STAKPN Ambon tahun 2006 dengan judul Skripsi *Hena Masa Ami* (Analisa syair dan melodi). Pendidikan Magister tahun 2011 pada Program Studi Pengkajian Seni Musik Nusantara di Institut Seni Indonesia (ISI) Yogyakarta

dengan judul Tesis *Kapata* dalam Teori Trikotomi Pierce. Saat ini sebagai dosen IAKN Ambon dan memberi kuliah bidang musik pada Program Studi Musik Gerejawi, Program Studi Pendidikan Seni Musik Fakultas Seni Keagamaan Kristen dan juga memberi kuliah Musik pada Program Studi Pendidikan Agama Kristen pada Fakultas Pendidikan Agama Kristen IAKN Ambon. Sejak tahun 2012 melakukan kegiatan penelitian dan pengabdian masyarakat dalam bidang musik (musik rakyat Maluku) pada masyarakat di Maluku. Karya yang dibuat dalam bidang musik adalah membuat alat musik dari bahan dasarnya adalah batu yang dinamakan “Pele Vatwam” musik batu dari Ulahahan. Selain itu membuat alat musik tiup dari pohon kayu *bapa ceda* dan diberi nama “Sukabaca” suling kayu bapa ceda dari Ulahahan.



**Revaldo Pravasta Julian Mb Salakory** dilahirkan di Kota Ambon, 19 Juni 1992. Bercita-cita menjadi Pendeta. Sambil menunggu Vikaris, Penulis mengajar sebagai dosen Non-PNS pada Program Studi Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Pattimura.

Penulis menyelesaikan pendidikan S1 pada Jurusan Teologi Fakultas Teologi STT-GPI Papua, dan melanjutkan pendidikan S2 pada Program Studi Magister Sosiologi Agama Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana. Bidang yang ditekuni yaitu Sosiologi Lintas Agama, Antropologi Budaya dan Ilmu Folklore. Penulis telah menghasilkan beberapa publikasi pada jurnal nasional terakreditasi Sinta antara lain: Jurnal Antropologi Universitas Andalas, dengan judul “*Teong Negeri* Sentralitas Folklore Nama Lokal Komunitas Dalam Jejaring Sosio-Kultural Islam Kristen Di Maluku”. Jurnal Paradigma Universitas Indonesia, dengan judul “*Teong Negeri: Sakralitas Identitas*

Lokal Masyarakat Negeri Adat di Maluku Tengah”. Jurnal Lani, dengan judul “*Folk Dialogue* Sebagai Modal Sosial Dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen Di Maluku”. Prosiding Seminar Internasional Kebahasaan dan Kesastraan dengan tema Menjalin Indonesia dari Maluku judul “*Teong Negeri: Simbol Eksistensi Negeri Adat di Maluku Tengah*”.



**Saidna Zulfiqar Bin Tahir** adalah dosen Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris pada Universitas Iqra Buru, Maluku, Indonesia. Bidang kajian dan penelitiannya meliputi media pengajaran, TEFL, Bahasa Arab dan Linguistik, dan Pembelajaran Multilingual. Ia lulus dari Universitas Al-Azhar Kairo dalam bidang Bahasa dan Linguistik Arab dan menyelesaikan pendidikan master dan doktoralnya di Universitas Negeri Makassar pada Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris serta memperoleh *short course* di Northern Illinois University, Amerika Serikat. Dia telah menerbitkan beberapa buku dan banyak artikel dalam bidang TEFL, ICT dalam pembelajaran bahasa, dan pembelajaran Multilingual. Ia terlibat dalam beberapa organisasi profesi, seperti; Asia TEFL, Asian EFL, International Forum of Researchers in Education (IFORE), dan ADRI. Selain itu, ia juga seorang *reviewer* dan *editor* di beberapa jurnal nasional maupun internasional dan menjadi Editor in Chief pada *Uniqbu Journal of Social Sciences* dan *Uniqbu Journal of Exact Sciences*.





**Victor Juzuf Sedubun** lahir di Hative Kecil tanggal 17 Juli 1979. Lulus S1 Fakultas Hukum Universitas Pattimura, Ambon (konsentrasi Hukum Bisnis) tahun 2003. Melanjutkan studi Magister Ilmu Hukum Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (konsentrasi Hukum Perizinan) dan lulus pada 2009. Gelar Doktor diperoleh tahun 2015 dari Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Airlangga, Surabaya (konsentrasi Pengawasan Peraturan Daerah yang Berciri Khas Daerah). Menjadi dosen aktif di Fakultas Hukum Universitas Pattimura sejak 2005, pada Bagian Hukum Tata Negara/Hukum Administrasi Negara. Menjabat sebagai Ketua Pusat Kajian Hukum Tata Negara periode 2017-2021 dan sebagai Sekretaris Wilayah IV Pengurus Pusat Perhimpunan Pembina Hukum Lingkungan sejak tahun 2017–sekarang. Hasil penelitian yang telah dipublikasikan adalah buku dengan judul Pembentukan dan Pengawasan Peraturan Daerah yang Berciri Khas Daerah, diterbitkan oleh Penerbit Deepublish Yogyakarta, tahun 2017. *Book Chapter* dengan judul Urgensi Peraturan Daerah Dalam Penataan Penyelenggaraan Pemerintahan Negeri di Maluku, tahun 2013.

# MALUKU MASA DEPAN

*Bunga Rampai Pemikiran Para Akademisi Maluku*

**Di Bidang Sosial Humaniora**

Buku dengan judul “Maluku Masa Depan: Bunga Rampai Pemikiran Para Akademisi Maluku” ini lahir sebagai bentuk kecintaan penuh terhadap proses pengembangan ilmu pengetahuan dan kemungkinan-kemungkinan yang terbuka bagi implikasi praktisnya untuk kemanusiaan dan alam semesta, terutama bagi pembangunan Maluku. Bunga rampai pemikiran yang terkompilasi dalam buku ini merupakan potret ilmiah terhadap realitas kekayaan sumber daya alam, sumber daya manusia, keragaman dan keunikan sosial budaya Maluku beserta segala permasalahannya.

Buku ini memuat hasil penelitian dan pemikiran para akademisi dengan beragam topik, yaitu: 1) Otonomi Desa di Maluku; 2) Penetapan Hukum Terhadap Desa Adat di Maluku; 3) Identitas Multikultural Salam-Sarani di Maluku Sebagai Model Memelihara Integrasi Bangsa; 4) *Folk Dialogue* Sebagai Modal Sosial Dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen di Maluku; 5) Preservasi Bahasa Daerah Maluku Melalui Model Pembelajaran Multilingual; 6) Pewarisan Nyanyian Suku Babar di Maluku Barat Daya: dari Tradisional Menuju Digitalisasi; dan 7) *Opo Fot*: Nyanyian Memancing Ikan Dalam Kajian Etnomusikologi.

Meskipun kumpulan tulisan hasil penelitian dan pemikiran para peneliti yang ada di dalam buku ini belum secara utuh memotret realitas sosial budaya Maluku yang begitu kaya, namun gagasan-gagasan luar biasa di dalamnya dapat memperluas cakrawala pembaca tentang Maluku Masa Depan lewat kacamata para akademisi.

Selamat menimba dan menikmati dari sumur ilmu pengetahuan yang telah disediakan di dalamnya. Semoga buku “Maluku Masa Depan” ini dapat bermanfaat bagi masa depan Maluku.



Penerbit Insan Cendekia Mandiri  
Kapalo Koto No. 8, Selayo, Kec. Kubung, Solok  
Email : [penerbitbic@gmail.com](mailto:penerbitbic@gmail.com)  
Website : [www.insancendekiamandiri.co.id](http://www.insancendekiamandiri.co.id)



**IKAPI**  
IKATAN PENERBIT INDONESIA

