



BRIN
BADAN RISET
DAN INOVASI NASIONAL



Maksimilianus Jemali

Hambor Inspirasi Perdamaian dari Manggarai, Flores

Hambor

Inspirasi Perdamaian dari Manggarai, Flores



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Diterbitkan pertama pada 2025 oleh Penerbit BRIN

Tersedia untuk diunduh secara gratis: penerbit.brin.go.id



Buku ini dibawah lisensi Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

Lisensi ini mengizinkan Anda untuk berbagi, mengopi, mendistribusikan, dan mentransmisi karya untuk penggunaan personal dan bukan tujuan komersial, dengan memberikan atribusi sesuai ketentuan. Karya turunan dan modifikasi harus menggunakan lisensi yang sama.

Informasi detail terkait lisensi CC BY-NC-SA 4.0 tersedia melalui tautan:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Maksimilianus Jemali

Hambor

Inspirasi Perdamaian dari Manggarai, Flores



Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

© 2025 Maksimilianus Jemali

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Hambor: Inspirasi Perdamaian dari Manggarai, Flores/Maksimilianus Jemali–Jakarta: Penerbit BRIN, 2025.

xv + 192 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-602-6303-64-6 (*e-book*)

1. Hambor
3. Tradisi

2. Resolusi Konflik
4. Manggarai

303.69

Editor Akuisisi : Sonny Heru Kusuma

Copy Editor : Anton Surahmat

Proofreader : Martinus Helmianto dan Rahma Hilma Taslima

Penata Isi : Meita Safitri

Desainer Sampul : Meita Safitri

Edisi Pertama : Juni 2025

Diterbitkan oleh:

Penerbit BRIN, Anggota Ikapi

Direktorat Reposisori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah

Gedung B.J. Habibie, Jl. M.H. Thamrin No. 8,

Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,

Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340

Whatsapp: +62 811-1064-6770

E-mail: penerbit@brin.go.id

Website: penerbit.brin.go.id

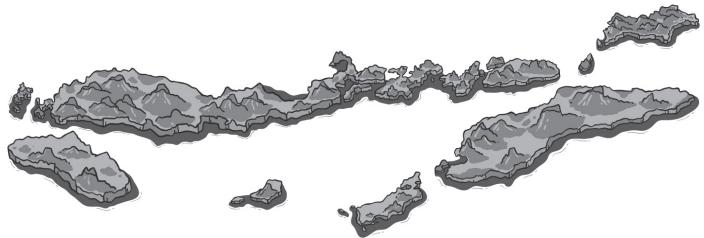
 PenerbitBRIN

 @Penerbit_BRIN

 @penerbit.brin



Buku ini tidak diperjualbelikan.



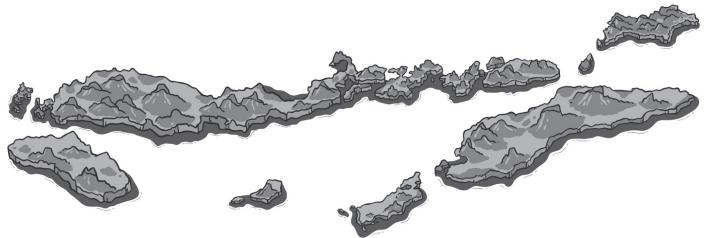
Daftar Isi

Pengantar Penerbit.....	vii
Kata Pengantarix
Prakata	xiii
BAB I <i>Hambor Agu Rintuk Tau: Dua Sisi dalam Satu Koin</i>	1
A. Dasar Eksplorasi <i>Hambor</i>	1
B. Dasar <i>Hambor</i> dalam Konteks Habitus, Modal, Ranah, dan Praksis	6
C. <i>Hambor</i> sebagai Habitus Perdamaian	20
D. <i>Hambor</i> di Antara Budaya-Budaya Perdamaian Lokal	25
E. Strukturisasi Buku	28
BAB II <i>Hambor</i> dalam Kebudayaan Manggarai	31
A. <i>Ruku Mosé Hambor</i> (Habitus Hidup Damai)	31
B. Orientasi <i>Hambor</i>	37
C. Praksis <i>Hambor</i> dalam Ranah Sosial.....	53
D. <i>Hambor</i> sebagai Kapital	76
E. Pertimbangan Kritis	106

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB III Revitalisasi <i>Hambor</i>	117
A. <i>Hambor</i> dalam Masyarakat Modern.....	117
B. <i>Hambor</i> dalam Masyarakat Pluralistik Religius	130
BAB IV Garansi Masa Depan melalui Spirit Perdamaian.....	147
A. Rekognisi Makna <i>Hambor</i> dan Dinamika Kontekstualnya	147
B. Sustainabilitas Eksplorasi.....	161
Daftar Pustaka	165
Glosarium.....	179
Indeks.....	187
Tentang Penulis	191

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Pengantar Penerbit

Sebagai penerbit ilmiah, Penerbit BRIN mempunyai tanggung jawab untuk terus berupaya menyediakan terbitan ilmiah yang berkualitas. Upaya tersebut merupakan salah satu perwujudan tugas Penerbit BRIN untuk turut serta membangun sumber daya manusia unggul dan mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana yang diamanatkan dalam pembukaan UUD 1945.

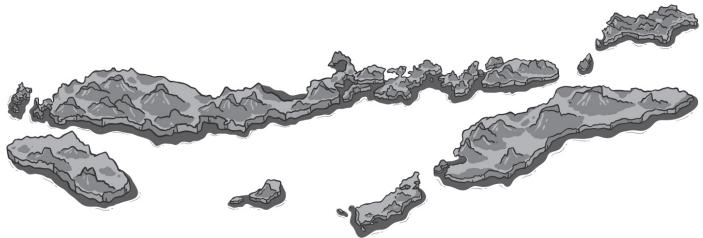
Hambor merupakan tradisi perdamaian yang terdapat di Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur. Kata *hambor* berasal dari kata bahasa Manggarai yang berarti ‘damai’. Ini adalah tradisi yang hidup dan berkembang turun-temurun dalam keseharian masyarakat. Orang Manggarai menempatkan *hambor* sebagai identitas sekaligus entitas yang menjadi tanda pengikat untuk mempersatukan.

Buku *Hambor: Inspirasi Perdamaian dari Manggarai, Flores* ini menceritakan secara utuh bagaimana tradisi *hambor* membentuk identitas masyarakat Manggarai, terutama dalam penyelesaian konflik. Penulis mengelaborasi dan mengeksplorasi berbagai aspek terkait

hambor, baik secara teoretis maupun praktis. Buku ini bisa menjadi rujukan menarik bagi para peneliti, pengajar, dan masyarakat yang tertarik dengan sejarah tradisi *hambor* yang ada di Manggarai.

Kami berharap hadirnya buku ini dapat menjadi referensi bacaan untuk menambah wawasan dan pengetahuan bagi seluruh pembaca. Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu proses penerbitan buku ini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Kata Pengantar

Buku ini merupakan suatu kajian eksploratif kritis yang sangat menarik tentang praktik tradisi perdamaian yang disebut *hambor* di Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur. *Hambor* yang berarti ‘damai’ adalah bagian dari kearifan lokal dan model resolusi konflik berbasis budaya. Secara spesifik, *hambor* adalah urgensi nilai-nilai dalam proses resolusi konflik. Nilai-nilai *hambor* merupakan bagian signifikan dari kehidupan orang Manggarai. Oleh karena itu, kembali kepada nilai atau tradisi lokal sebagai paradigma utama kehidupan merupakan salah satu kewajiban yang mesti diimplementasikan. Salah satu kewajiban ini tidak hanya berhubungan dengan identifikasi tradisi lokal (seperti *hambor*) sebagai model alternatif dari resolusi konflik yang selalu menekankan hukum positif. Lebih dari itu, masyarakat Manggarai mesti mempertahankan tradisi *hambor* sebagai habitus perdamaian. Di sisi lain, penulis juga berupaya memahami kultur orang Manggarai dari sisi keterlibatan, terutama dalam ranah kapital-kapital yang dimiliki, makna dari simbol-simbol budaya, keterlibatan *tu'a*, nilai dari tradisi *lonto leok*, dan keterbukaan *hambor* terhadap revitalisasi dalam konteks masyarakat pluralistik.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini sangat layak untuk dibaca karena merupakan publikasi ilmiah pertama tentang tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. Identifikasi tentang *hambor* merupakan kontribusi eksplanatif yang sangat signifikan. Melalui buku ini, masyarakat modern bisa mengetahui dan memahami secara komprehensif tradisi perdamaian dalam kebudayaan Manggarai yang disebut dengan *hambor*. Identifikasi ini tidak hanya soal definisi dan makna, tetapi juga sejauh mana tradisi ini memengaruhi kehidupan sehari-hari. Masyarakat Manggarai kembali kepada nilai-nilai budaya yang selalu diyakini sebagai roh dalam kehidupan bersama, yang tidak pernah akan lepas dari konflik. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana mengelola konflik dengan bijak sehingga pelaku dan korban bisa benar-benar bebas dari warisan beban-beban masa lalu.

Selain kontribusi eksplanasi, isi buku ini juga memiliki kontribusi kritis terhadap *hambor*. Supaya tetap relevan dan aktual, *hambor* perlu terbuka terhadap berbagai pemikiran kritis dan ruang-ruang baru yang tidak lagi hanya terikat pada struktur adat tetapi juga dengan struktur-struktur pemerintahan dan agama. *Hambor* menjadi spirit perdamaian bersama, baik untuk orang-orang Manggarai maupun mereka yang datang ke Manggarai dengan latar belakang budaya, suku, dan agama yang berbeda. Mereka bisa duduk bersama sebagai saudara yang punya kesamaan harkat dan martabat. Mereka bisa sehati dan sejiwa (*nai ca anggit, tuka ca leleng*) untuk merawat perdamaian. Mereka saling mendengarkan dan saling belajar satu sama lain. Mereka juga bisa menyepakati sejumlah nilai yang bisa mendukung proses tersebut (*bantang cama, reje leleng*). Mereka mempunyai ek-sistensi yang sama untuk berbicara dan mengungkapkan gagasan dari beragam perspektif tanpa menegaskan perbedaan-perbedaan yang mereka miliki (*cama-cama lewang ngger pe'ang, cama-cama po'e ngger one*). Dengan demikian, kondisi pluralisme mewajibkan orang-orang Manggarai untuk meninggalkan eksklusivitas, primodialistik, dan stereotip.

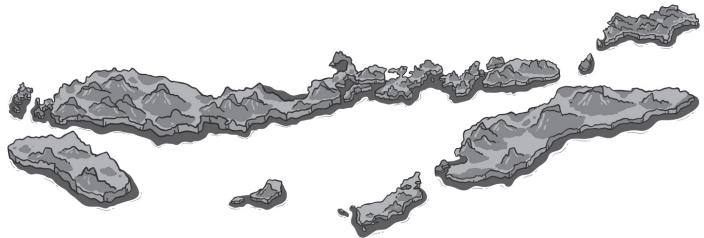
Buku ini mengangkat tema tradisi *hambor* sebagai kajian eksploratif yang serentak membuka diskursus ruang publik yang terbuka pada keragaman latar belakang. *Hambor* memiliki legitimasi pada pluralitas. Dalam spirit yang inklusif seperti ini, orang-orang Manggarai bisa saja saling berpolemik atau berkonfrontasi gagasan dalam proses *hambor*, tetapi intensinya adalah untuk menemukan nilai-nilai bersama yang konstruktif dan memberdayakan. Dalam konteks ini, jalinan komunikasi yang bisa memproduksi kesepakatan-kesepakatan sangat penting. Kesepakatan ini lahir dari kematangan berpikir dan bertindak tentang signifikansi rekonsiliasi dan perdamaian. Kesepakatan tidak berat sebelah, tetapi bergerak dalam keseimbangan. Kebudayaan Manggarai juga mengenal istilah *lonto leok* (duduk melingkar): tradisi “duduk” bersama yang menempatkan semua pihak dalam posisi yang sama, baik untuk berbicara maupun untuk memutuskan tindakan-tindakan tertentu

Penulis berpandangan bahwa proses *hambor* yang menyata di wilayah Manggarai sangat bermanfaat kalau berbasiskan komitmen bersama untuk mengatasi pertikaian-pertikaian, mencari langkah-langkah transformatif (pasca konflik), serta merelakan maaf atas segala keterlibatan semua pihak. Keinginan ini merupakan komponen signifikan dalam menyusun proyek pada masa datang. Masa depan akan tercipta kalau ada rekonsiliasi dan perdamaian di dalam masyarakat. Dengan demikian, kita bisa mengatakan dengan tegas bahwa *hambor* memiliki progres transformatif, harmoni personal, dan komunal serta pemenuhan nilai-nilai humanitas. Buku ini sangat layak dibaca untuk semua kalangan, baik akademisi, pemerintah, maupun masyarakat secara umum.

Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum., DEA.
Wakil Rektor Bidang Pendidikan dan Penelitian
Universitas Gadjah Mada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Prakata

Salah satu tradisi yang kemudian menjadi habitus atau *ruku* dalam kebudayaan Manggarai adalah *hambor*. Sebagai habitus, *hambor* yang berarti ‘damai’ diwariskan turun-temurun oleh leluhur dari satu generasi ke generasi berikutnya. *Hambor* tetap bertahan hingga saat ini dan sering digunakan untuk menjaga perdamaian di tengah masyarakat. Namun, perdamaian selalu ditantang oleh konflik-konflik dengan intensitas yang berbeda. Konflik selalu terjadi dalam kehidupan ber-masyarakat. Oleh karena itu, *hambor* juga menjadi kebutuhan untuk bisa mengatasi konflik. Konsep masyarakat Manggarai ini sangat menarik untuk selalu dieksplorasi karena menyingkapkan kekuatan perdamaian sebagai esensi kehidupan. *Hambor* berlaku untuk semua orang Manggarai tanpa membedakan kelas sosial, pendidikan, atau agama tertentu dalam masyarakat serta menjadi penjamin relasi yang harmonis dan penjamin warisan kultural yang baik untuk generasi sekarang dan generasi yang akan datang.

Hambor bukan merupakan produk dari generasi sekarang, melainkan sudah ada sejak zaman dahulu. Jadi, sesuatu yang sangat

menarik karena orang tua dahulu menciptakan tradisi perdamaian dengan penamaan yang khas. Mereka memiliki harapan yang begitu besar untuk kehidupan yang damai dan harmonis dalam kehidupan bermasyarakat. Harapan ini menunjukkan bahwa tidak ada satu pun masalah di dalam kehidupan ini yang bisa diselesaikan dengan kekerasan. Di dalam *hambor* selalu ada pesan yang mendalam, “*itet kaëng oné lino, néka behas ného kena, néka lur ného katur*” (kita yang hidup di dunia tidak boleh terpisah seperti pagar atau rubuh seperti batu, tidak boleh tercerai-berai).

Buku ini menarik untuk dibaca semua kalangan yang ingin mengetahui ataupun mempelajari secara intensif kebudayaan Manggarai. Buku ini juga memiliki keunggulan karena mengangkat tradisi lokal (*hambor*) yang bisa menjadi inspirasi sekaligus motivasi untuk tetap memperjuangkan perdamaian ketika terjadi konflik-konflik. Melalui buku ini, para pembaca bisa mengetahui secara komprehensif tentang orang Manggarai dengan berbagai dasar pandangan kulturalnya dan bagaimana mereka sebagai satu komunitas masyarakat menciptakan tradisi yang bisa menjamin harmoni.

Karya ini terfokus pada identifikasi tentang tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. Berbasiskan identitas masyarakat jaring laba-laba, penulis juga mengeksplorasi *hambor* secara komprehensif dalam hubungan manusia yang menghayati dan menghidupkan perdamaian dengan sesama, alam, leluhur, dan ciptaan. Unsur-unsur ini wajib dideskripsikan karena *hambor* memperoleh pemenuhannya dalam hubungannya dengan unsur-unsur tersebut. Namun, penulis juga tetap mengkaji proses revitalisasi *hambor* untuk memperoleh pemaknaannya dalam situasi modern seperti sekarang ini.

Penulis menyampaikan banyak terima kasih kepada Tuhan yang sudah memberkati penulis dengan potensi dan rahmat-Nya sehingga penulis bisa menyelesaikan tulisan ini. Terima kasih kepada pimpinan, dosen, dan tenaga kependidikan di Indonesian Consortium for

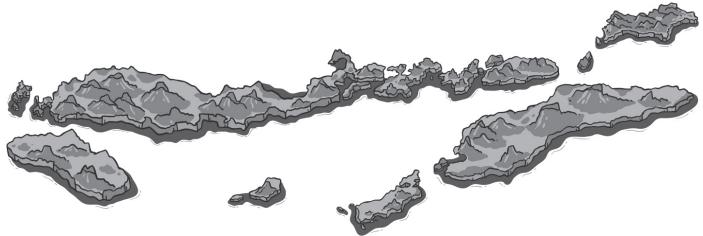
Religious Studies (ICRS) UGM (Dr. Zainal Abidin Bagir, Prof. Dr. JB. Banawiratma, Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum.,DEA, Prof. Al Makin, Prof. Poppy, Prof. Dr. Fatimah Husein, Prof. Dr. Robert Setyo, Dr. Dicky Sofjan, Dr. Leonard C. Epafras, Dr. Daniel K. Listijabudi, dan Dr. Sahiron Syamsuddin, Mas Erick Kaunang, Mbak Ida Fitri, Mbak Cendy, Mas Akbar, Mas Rama, Mas Golddy, dan Mbak Any.

Terima kasih kepada mantan Rektor UNIKA Santu Paulus Ruteng, Mgr. Dr. Maksimus Regus, S.Fil., M.Si (Sejak Juni 2024 beliau terpilih menjadi uskup keuskupan Labuan Bajo) dan Rektor terpilih, Rm. Dr. Agustinus Manfred Habur, Lic.Teol., para dosen, dan tenaga kependidikan. Penulis menyampaikan terima kasih kepada orang tua dan keluarga besar: Mama Sofia Alus, Bpk. Matias Lejo (alm.), Bpk Kasmir Memo (alm), Mama Rosalia Madung (alm.), dan Bpk. Herman Som (alm.). Terima kasih penuh cinta kepada istriku, Elvira Astrini Hemo, S.Kep.Ns., serta anak-anak (Ghea Jemali, Divi Jemali, Rodri Jemali, dan Amayra Jemali). Terima kasih kepada para informan (tokoh adat, agama, budaya, akademisi, praktisi hukum, pemerintah, kaum muda) yang sudah berkenan membagi pengetahuan tentang *hambor* dalam kebudayaan Manggarai.

Penulis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB I

Hambor Agu Rintuk Tau: **Dua Sisi dalam Satu Koin**

A. Dasar Eksplorasi *Hambor*

Hambor merupakan tradisi perdamaian yang terdapat di Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur. Secara etimologis, *hambor* berasal dari kata bahasa Manggarai yang berarti ‘damai’. Tradisi ini hidup dan berkembang turun-temurun dalam keseharian masyarakat. Bertahannya tradisi ini tidak terlepas dari kerinduan bersama untuk menciptakan kehidupan yang harmonis. Orang Manggarai menempatkan *hambor* sebagai identitas sekaligus entitas yang menjadi tanda pengikat untuk mempersatukan. *Hambor* adalah bagian penting yang merepresentasikan kemanggaraiannya seorang Manggarai. Setiap hari terjadi proses internalisasi *hambor* yang juga tereksternalisasi secara spontan dalam praksis kehidupan. Mereka melihat dirinya bagian dari jaring perdamaian yang menghubungkannya dengan jaring-jaring lain dalam jaring laba-laba semesta. Mereka juga meyakini bahwa realitas semesta adalah wujud dari jaring laba-laba raksasa. Ketika salah satu jaring tidak terhubung dengan jaring yang lain, keretakan dan ketakterhubungan menjadi kenyataan yang tidak terhindarkan.

Hambor tidak bisa terpisahkan dengan konflik (*rintuk tau*). Konflik dan perdamaian (*hambor agu rintuk tau*) merupakan dua sisi dalam satu koin yang sama. Oleh karena itu, penulis juga mendeskripsikan beberapa fenomena konflik yang terjadi, baik dalam skala lokal maupun nasional. Salah satu persoalan besar yang dihadapi masyarakat Indonesia saat ini adalah konflik vertikal dan horizontal yang melibatkan banyak kelompok. Mulai dari pertengkaran yang melibatkan dua atau lebih pelaku, konflik dalam keluarga, sengketa tanah, persoalan perbedaan agama dan etnik, klaim superioritas dalam budaya, hingga konflik kepentingan dalam pilihan politik yang menimbulkan kegelisahan-kegelisahan tertentu. Rentetan konflik sebelumnya menyebabkan konflik berikutnya yang kemudian me-lahirkan lingkarannya karena berselimutkan balas dendam, amarah, dan ketaksediaan untuk saling memaafkan satu sama lain. Sebagai salah satu contoh, pada bulan Oktober 2014, terjadi konflik yang melibatkan pemuda muslim dan Kristen di Kecamatan Reok, Kabupaten Manggarai bagian selatan. Di Kecamatan Reok, mayoritas warganya beragama Islam dan Katolik. Tidak ada korban jiwa dalam konflik ini, tetapi beberapa orang terluka dan 14 rumah hancur. Konflik antarpenganan agama seperti ini akan meresahkan masyarakat yang sebelumnya hidup berdampingan dengan damai. Konflik menyebabkan keretakan dan permusuhan. Namun, persoalan ini diselesaikan dengan proses *hambor* (Jemali & Kaunang, 2018). Perdamaian antarumat beragama merupakan hakikat yang mesti dijaga di tengah realitas masyarakat pluralistik. Pada Minggu, 14 Agustus 2022 yang lalu, viral di media sosial umat Muslim ikut bergabung bersama umat Katolik dalam perarakan Patung Bunda Maria Assumpta Nusantara di Labuan Bajo, Manggarai Barat, Flores. Aksi ini merupakan praksis toleransi yang berakar pada spirit perdamaian antarumat beragama. Agama yang berbeda menjadi ruang untuk bertemu dan menghargai satu sama lain.

Tantangan bagi perdamaian makin besar ketika konflik-konflik dalam praksis sering kali diselesaikan melalui hukum positif yang menekankan pada hasil *menang atau kalah* dan *benar atau salah*. Yang

menang akan selalu beranggapan bahwa mereka yang benar dan yang kalah merasa bersalah meskipun dalam konteks tertentu hukum kadang kala dimanipulasi untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Kadang-kadang hukum dipolitisasi untuk melindungi kepentingan-kepentingan dari kelompok-kelompok yang memiliki kekuasaan.

Pertanyaan yang sering muncul adalah bagaimanakah cara menyelesaikan konflik dalam masyarakat? Pertanyaan yang penting untuk dijawab agar dapat ditemukan cara penyelesaian konflik yang tepat dan benar. Salah satunya adalah menemukan nilai-nilai resolusi konflik yang terdapat dalam kebudayaan lokal yang ada di Indonesia. Ginty (2010) mengungkapkan bahwa setiap kebudayaan lokal memiliki banyak cara untuk menyelesaikan konflik dan rekonsiliasi yang terjadi pada masyarakatnya. Tumpuannya adalah pada norma tradisional atau adat. Bahkan, norma dan praktik adat ini bisa beroperasi sampai ke level nasional (Ginty, 2010). Resolusi ini dianggap seperti roh yang mengafirmasi kekuatan untuk mempersatukan dan mendamaikan. Ada sejumlah nilai kultural yang memengaruhi setiap orang untuk mengutamakan kebijaksanaan dan nilai-nilai bersama daripada kebencian dan balas dendam. Namun, nilai-nilai kebudayaan lokal dalam ranah ilmiah perlu memiliki pendasaran tertentu. Salah satunya adalah melalui riset yang dilakukan secara berkelanjutan sambil memperhatikan proses revitalisasi kultural.

Melakukan elaborasi secara kritis terhadap upaya perdamaian dalam perspektif masyarakat lokal (seperti *hambor*) merupakan tantangan pada era modern. Ada upaya untuk mempertahankan atau menolak nilai-nilai spesifik dengan kekhasan ritual dan makna filosofis yang mendalam. Penulis yakin bahwa setiap kebudayaan lokal memiliki tradisi perdamaian sebagai resolusi konflik. Di Poso ada *Motambu Tana; Pela Gandong* di Ambon; atau *Ubuntu* di Afrika Selatan. Tradisi-tradisi ini secara inheren memiliki nilai-nilai filosofis tertentu yang memampukan masyarakat untuk merealisasikan perdamaian dalam situasi konflik. Masyarakat Manggarai juga memiliki tradisi rekonsiliasi dan perdamaian, yakni *hambor*. Untuk masyarakat

Manggarai, *hambor* tidak hanya sebuah tradisi, tetapi juga merupakan kekayaan kultural dengan nilai-nilai yang mendalam. Penulis menyelidiki berbagai literatur ilmiah, tetapi belum ada yang menulis secara komprehensif tentang *hambor* dalam konteks kearifan lokal.

Dalam semangat *hambor*, orang-orang Manggarai berusaha untuk hidup dalam perdamaian dan harmoni. Hidup dalam harmoni berarti mereka merealisasikan konsep tentang kesatuan dalam keseluruhan, keseluruhan dalam kesatuan (*oneness in wholeness, wholeness in oneness/ca léléng do, do léléng ca*), respek terhadap yang lain (*ruis haé ata*) dengan komunitas-komunitas lain (*nisang nai asé-kaé woléng béo lonto télo*), atau dengan orang-orang yang berbeda keyakinan dan latar belakang (*ata woléng imbi agu woléng kuni agu kalo*). Spirit ini mengindikasikan bahwa *hambor* melampaui batas-batas individual dan integratif ke dalam ranah sosial. Tanggung jawab *hambor* tidak eksklusif dalam diri orang-orang Manggarai saja, tetapi juga bagi semua orang dengan latar belakang agama dan kebudayaan berbeda.

Penulis menggunakan metode etnografi dalam mengeksplorasi data-data yang berhubungan dengan tradisi *hambor*. Kekuatan dari metode ini adalah interaksi langsung dengan objek penelitian, jaringan relasi dengan banyak orang, dan kemampuan untuk menikmati situasi yang tidak familier, serta cara terbaik untuk memahami latar belakang budaya yang berbeda (Schensul & Lecompte, 2013).

Orientasinya adalah untuk memahami secara komprehensif unsur-unsur habitus, kapital-kapital, ranah, dan praksis yang memengaruhi keseharian masyarakat Manggarai dan *terutama* bagaimana kekuatan *hambor* memengaruhi kehidupan mereka dalam penyelesaian konflik-konflik. Melalui metode etnografi, penulis mempelajari kebiasaan sehari-hari orang Manggarai. Penulis menggali informasi sebanyak mungkin dari para informan tentang kebudayaan Manggarai terutama *hambor*. Tentu yang dibutuhkan adalah pencarian mendalam untuk merumuskan penjelasan-penjelasan ilmiah, mulai dari makna *hambor*, orientasi *hambor*, tujuan substansialnya sebagai resolusi konflik, dasar-dasar ritualnya, hingga revitalisasi *hambor*.

dalam masyarakat pluralistik. Metode ini dianggap tepat oleh penulis karena akan memperoleh data secara langsung, komprehensif, dan objektif dari masyarakat Manggarai.

Penulis melakukan eksplorasi data dalam bentuk penelitian di Manggarai. Manggarai merupakan salah satu kabupaten yang ada di Provinsi Nusa Tenggara Timur dan terletak di bagian barat Pulau Flores. Ibu kotanya adalah Ruteng. Selain penduduk asli, saat ini di Manggarai juga ada banyak penduduk yang berasal dari Jawa, Makassar, Bali, Bugis, dan lain-lain dengan latar belakang suku, agama, dan kebudayaan yang berbeda. Kehadiran mereka di tanah Manggarai merupakan bagian dari keterbukaan terhadap keragaman kebudayaan Nusantara yang merupakan identitas utama bangsa Indonesia. Di satu sisi, keragaman beserta perbedaan-perbedaannya tetap dijunjung tinggi. Namun, di sisi lain, masyarakat Manggarai tetap hidup dengan spirit tradisi, ritus, dan simbol yang kaya dengan nilai-nilai tertentu. Oleh karena itu, menghidupkan nilai dari tradisi lokal juga menjadi tanggung jawab semua orang yang saat ini hidup di Manggarai. Tanggung jawab ini harus berhadapan dengan realitas konflik yang sering terjadi sehari-hari. Melalui budaya perdamaian (*hambor*), orang Manggarai mencoba menyelesaikan konflik tanpa pembalasan dendam, amarah, dan kekerasan fisik. Penulis melakukan interaksi secara langsung dengan masyarakat Manggarai yang melibatkan observasi partisipatoris, wawancara formal dan informal; berdiskusi dengan sejumlah tokoh adat dan budaya; serta membuat dokumentasi dalam bentuk video, rekaman, foto saat wawancara, dan selama proses eksplorasi persoalan (Qreswell & Qreswell, 2018).

Penulis menentukan narasumber yang memiliki banyak pengetahuan tentang kebudayaan Manggarai, terutama yang berhubungan dengan tradisi *hambor*. Narasumber adalah mereka yang memiliki kemampuan tertentu sesuai dengan topik yang digeluti penulis (Schensul & Lecompte, 2013). Beragam perspektif yang muncul entah mempertahankan atau mengkritisi tradisi *hambor* ini sangat membantu penulis untuk mengajinya secara komprehensif. Penulis

melakukan wawancara dengan 50 tokoh. Wawancara secara langsung dilakukan kepada 26 tokoh yang berasal dari 18 *mbaru gendang* yang berbeda dan wawancara tidak langsung (melalui Google Form) kepada 24 tokoh yang berasal dari 23 *mbaru gendang* yang berbeda. Dalam konteks pemetaan kultural, asal orang Manggarai selalu dihubungkan dengan asal rumah adatnya (*mbaru gendang*). Oleh karena itu, penulis memetakan asal informan berdasarkan asal *mbaru gendang* atau lazim disebut *asal gendang*-nya. Dari 50 informan yang diwawancarai ini terdapat 10 informan dari tokoh adat dengan rentang usia 40–80 tahun, 8 informan ahli kebudayaan Manggarai dengan rentang usia 40–80 tahun, 8 informan tokoh agama dengan rentang usia 25–50 tahun, 8 informan dari kalangan akademisi dengan rentang usia 35–70 tahun, 8 informan dari tokoh muda dengan rentang usia 20–35 tahun, dan 8 informan dari kalangan pemerintah dengan rentang usia 30–60 tahun.

Penulis melakukan observasi, wawancara, perekaman, atau mengambil data secara langsung dari narasumber dengan menggunakan alat-alat pendukung. Dalam konteks kebudayaan Manggarai, beberapa alat yang bisa digunakan dalam memfasilitasi proses wawancara dengan tokoh-tokoh adat dan pimpinan tradisional lainnya (*kepok*), seperti ayam jantan, *tuak* (minuman lokal dari enau/*kapu manuk lele tuak*), dan rokok. Penulis menggunakan teknik wawancara langsung yang terjadi pada bulan November 2020 hingga Maret 2021 dan wawancara tidak langsung yang terjadi pada bulan April 2021 hingga Oktober 2021. Terkait wawancara tidak langsung (melalui pengisian Google Form), hal ini dilakukan karena keterbatasan ruang gerak penulis selama pandemi Covid-19 yang melanda masyarakat Manggarai.

B. Dasar *Hambor* dalam Konteks Habitus, Modal, Ranah, dan Praksis

Penulis mengeksplorasi dasar-dasar teoritis *hambor* dalam bingkai pemikiran Pierre Bourdieu tentang habitus, modal, ranah, dan praksis.

Berdasarkan analisis penulis, keempat komponen ini merupakan dasar eksistensi dan disposisi setiap orang dalam kehidupan bermasyarakat. Seturut analisis Swartz (2003), salah satu hal yang memikat dari Bourdieu adalah pertualangan intelektualnya yang bergerak dari posisi perifer menuju sentral. Dia bergerak dari realitas sosial kemasyarakatan kemudian mengonstruksi gagasan-gagasan yang berguna bagi masyarakat, akademisi, dan intelektual publik. Lewat berbagai penelitian yang dilakukannya, Bourdieu menemukan sejumlah fakta yang kemudian melahirkan gagasan-gagasan baru dari tradisi-tradisi lokal. Bourdieu mengakumulasi sejumlah prestasi dan reputasi melalui perluasan investigasi ilmiah, kritik-kritik sosial, dan publikasi. Dia menginvestigasi sektor-sektor secara intensif dalam arena yang menghasilkan produksi dan reproduksi kultural (Swartz, 2003). Studi pada budaya-budaya lokal membuka pemahaman tentang kehidupan masyarakat yang terikat dengan cara hidup dan sistem tertentu. Melalui metode strukturalisme genetik, dia menemukan sejumlah konsep kunci dalam kehidupan praktis. Bourdieu menyebut lima aspek utama reproduksi kultural dan reproduksi sosial yang bisa menjadi dasar kajian terhadap kebudayaan lokal, yaitu habitus, ranah, kapital (Grenfell, 2010), praksis (Edgerton et al., 2013), dan *illusio* (Inghilleri, 2005).

1. Habitus

Pemikiran tentang *hambor* dan nilai-nilai yang ada di dalamnya lahir dari pemikiran dan kebiasaan rakyat yang terjadi berulang-ulang. Ada nilai-nilai filosofis tertentu yang sifatnya mengikat persamaan dan perbedaan yang mereka miliki. Masyarakat kerap kali menjadikan nilai-nilai budaya tersebut sebagai kearifan dan penuntun dalam kehidupan sehari-hari. Pierre Bourdieu, seorang filsuf dan sosiolog asal Prancis, menyebutnya *habitus*. *Habitus* adalah term bahasa Latin yang sebenarnya sudah sangat tua yang berasal dari konsep Aristoteles tentang *hexis* dan diubah oleh Thomas Aquinas dalam relasinya dengan pembelajaran dan memori. Namun, Bourdieu menggunakanannya

dalam cara yang distinktif dan spesifik (Bourdieu, 1991; Silva, 2016). Di dalam masyarakat, *habitus* terinternalisasi dalam keluarga dan dikondisikan oleh posisi seseorang dalam struktur sosial (Edgerton et al., 2015). Setiap habitus dalam kebudayaan memiliki identitas dan kekhasannya. Kekhasan itu adalah *doxa* yang berbeda untuk setiap habitus (Chopra, 2003).

Menurut Bourdieu (1977), habitus adalah *system of durable, transposable disposition, structured structures predisposed to function as structuring structures* (sebuah pengondisian yang terkait dengan sistem disposisi yang bertahan lama serta dapat dipindahkan, struktur yang distrukturkan yang diasumsikan memiliki fungsi sebagai penstruktur atas struktur-struktur). Definisi ini menunjukkan dua hal. Pertama, habitus dibentuk oleh struktur yang ada dalam masyarakat. Habitus adalah nilai atau tradisi turun-temurun yang bersifat generatif dalam ranah individu dan sosial. Struktur mengontrol posisi individu dan menentukan kebijakan yang sifatnya mengikat. Di sisi lain, individu mengafirmasi peran struktur dan terikat dengan tuntunan peran-peran tersebut. Bourdieu mendeskripsikan habitus sebagai produk struktur (*product of structures*), yakni tidak adanya diferensiasi yang ketat antara agensi (pelaku) dan struktur sosial. Kedua, habitus me-wariskan dan mengatur praksis (Bourdieu, 1990b; Schindler & Wille, 2015). Habitus juga diidentifikasi sebagai penghasil praksis (*producers of practitioners*) dari subjek-subjek yang menyatu dalam komunitas sosial tertentu dan reproducer struktur (*producer of structures*) karena berbagai konsiderasi dan tuntutan tertentu (Bourdieu & Passeron, 1990). Dalam konteks pemaknaan terhadap kedua poin tersebut, Samuel (2013) dalam analisisnya mendeskripsikan bahwa habitus bukan hanya soal produk struktur dan produksi praksis, tetapi juga reproduksi struktur dengan sejumlah modifikasi. Hal itu berarti habitus memiliki disposisi menghasilkan praksis individual dan kolektif, persepsi, karya, dan apresiasi tertentu yang selaras dengan kondisi sosial di mana produknya adalah habitus itu sendiri (Bourdieu, 1977; 1991). Praksis-praksis memungkinkan terjadinya tindakan sambil

memikirkan, mempertimbangkan, merencanakan, atau merespons, berbagai perubahan yang terjadi dalam ranah sosial (Binder, 2012).

Di dalam habitus, masyarakat menginternalisasi nilai yang diklaim sebagai keyakinan akan kebenaran. Nilai tersebut diyakini menjadi referensi primer dalam membangun kehidupan bersama. Oleh karena sifatnya mengikat, pelanggaran terhadap nilai juga memiliki konsekuensi tertentu. Dengan kata lain, Bourdieu menekankan bahwa struktur sosial memproduksi habitus dan habitus mewariskan praksis tertentu dalam menuntun harmonisasi agen-agen dalam kehidupan sosial. Habitus adalah bagaimana kita melihat diri kita dalam relasi dengan yang lain: apa yang perlu dan tidak perlu kita perhatikan. Dia juga menentukan sikap kita; tidak hanya dengan orang lain, tetapi juga mengedepankan kebaikan budaya dan praksis yang secara potensial dan formal tersedia untuk kita. Dalam konteks habitus, masyarakat menjadikan perdamaian sebagai tindakan yang dilakukan berulang-ulang dan menjadi sentral dalam relasi dan interaksi sosial. Perdamaian diwujudkan dan diwariskan dalam berbagai bentuk.

Meskipun habitus bertahan lama, tidak berarti sifatnya abadi (Bourdieu & Wacquant, 1992) atau tidak bisa berubah (Schlerka, 2019). Habitus bukanlah konsep yang statis (O'Brien & Fathaigh, 2005) karena ada dialektika relasi antara struktur dan agen yang terbuka terhadap perubahan-perubahan. Perubahan tidak hanya berpijakan pada situasi sekarang. Perubahan selalu berhubungan dengan masa lalu dan masa depan. Durabilitas dan transposibilitas memiliki tendensi kepada proyek masa lalu menuju masa sekarang dan mengabadikan masa kini menuju masa depan (Mu, 2021). Kita ada yang sadar, yang eksis dalam waktu, dan selalu memiliki pertanyaan akan kesadaran tentang masa lalu, masa kini, dan masa depan (Venn, 2020). Di sini Bourdieu melihat habitus sebagai sejarah yang terikat (Bourdieu, 1990b) karena disposisi yang terjadi pada saat sekarang memiliki basisnya pada pengalaman masa lalu (Schlerka, 2019). Atkinson (2021) menganalisis bahwa "habitus adalah perasaan individu tentang

apa yang mungkin, intuisi mereka tentang permainan, yang dibangun melalui pengalaman masa lalu dan disesuaikan dengan pengalaman yang sedang berlangsung”.

Bourdieu tidak menampik kenyataan bahwa *habitus* dapat di-transformasikan oleh kondisi tertentu yang disertai perubahan harapan subjektif dalam probabilitas objektif. Oleh karena itu, bukan tidak mungkin *habitus* juga dapat dikontrol untuk menemukan nilai-nilai (modal sosial) yang konstruktif (Jenkins, 1992). Habitus mengiluminasi kondisi yang memungkinkan terjadinya perubahan sosial (Schindler & Wille, 2015). Dalam artikelnya, Schlerka melihat Bourdieu sebagai seorang teoretis perubahan yang menekankan perubahan disposisi sebagai hasil dari pengalaman bersama, perubahan *intergenerasional* sebagai produk pendidikan, dan perjuangan sebagai kategori sentral perubahan (Schlerka, 2019). Perubahan tersebut tidak terlepas dari peran individu yang mengakumulasi atau memobilisasi kapital dan mentransformasi atau melegitimasi makna ranah relasi melalui perubahan *doxa* dan logika praksis (Nentwich et al., 2015). Oleh karena itu, agen akan lebih baik dimengerti sebagai subjek yang dinamis yang peka terhadap konteks dan memiliki sensibilitas (Cahill, 2016). Namun, perlu dipahami juga bahwa dalam disposisi tertentu, individu akan berprilaku dengan cara tertentu dalam keadaan tertentu di masyarakat (Bourdieu, 1990a; Zahle, 2017).

Bourdieu mengkritisi situasi tertentu yang terlampaui menekankan posisi dualistik antara subjek dan struktur atau antara individualisme dan strukturalisme (Odabas & Adaman, 2018). Kelompok objektivis strukturalis menekankan pemikiran sosial dan tindakan dalam term-term kondisi material dan ekonomis, struktur sosial, dan logika kultural. Mereka melihat signifikannya struktur dasar yang berada di luar kesadaran individu. Di sisi lain, kelompok subjektivis (Sartre) menekankan subjektivisme yang terkonsentrasi pada subjek sebagai aktor kreatif dan independen (Calhoun et al., 1993; Edgar & Sedgwick, 2002).

Bourdieu berupaya untuk menghilangkan dualisme pemikiran antara kelompok subjektivis dan objektivis (Forchtner & Schneickert,

2016). Ketika kita cenderung memilih satu kelompok saja (misalnya memilih pemikiran subjektivisme dan menolak objektivisme atau sebaliknya), hal itu merupakan keputusan yang salah (King et al., 2021; Odabas & Adaman, 2018). Bourdieu mengatakan bahwa “tujuan saya adalah membawa kembali aktor kehidupan nyata yang telah punah ke tangan Levi-Strauss dan strukturalis lainnya, terutama Althusser” (Jenkins, 1992). Melalui usaha kritisnya, Bourdieu berusaha *merekonsiliasi* (Lee et al., 2014) dan menyatukan dualisme fenomena pemikiran filosofis tersebut (Calhoun, dkk, 1993). Tindakan Bourdieu merupakan jalan perdamaian yang menekankan pentingnya korelasi mutual antara kondisi sosial dan kondisi subjek sebagai agen dalam struktur.

Bourdieu mengembangkan pemikiran baru tentang relasi subjek dengan struktur. Menurutnya, aktivitas praksis selalu berhubungan dengan dialektika relasi dan tindakan sosial objektif berdasarkan disposisi subjektif (Grenfell, 2014; Lee et al., 2014). Dia menyebutkan bahwa konsep strukturalisme genetik untuk memahami dengan jelas terbentuknya struktur sosial dan terbentuknya disposisi agen yang terlibat dalam struktur tersebut (Bourdieu, 1993). Melalui proses strukturalisme genetik, Bourdieu menggabungkan keduanya dengan menciptakan integrasi atau keterkaitan yang mutual antara agen dan struktur antara subjektivisme dan objektivisme (Krisdinanto, 2014). Dengan kata lain, strukturalisme genetik juga mengembangkan analisis tentang struktur sosial yang tidak bisa dilepaskan dengan peran agen.

Relasi mutual antara struktur dan agen memungkinkan Bourdieu untuk mengidentifikasi kebenaran partikular dalam tradisi-tradisi lokal. Masyarakat lokal dalam ranah selalu memiliki perspektif sendiri tentang praksis kehidupan habitual, ritus-ritus tematik, dan kolektivitas sosial. Perspektif terjadi karena setiap orang memahami dengan baik makna diri dan relasinya dalam konteks kehidupan sosial. Sebagai seorang teoretisi relasional, Bourdieu mengungkapkan bahwa apa yang eksis dalam dunia sosial adalah relasi (*the real is relational*)

(Bourdieu, 1998, Bourdieu & Wacquant, 1992). Yang dimaksudkan di sini adalah relasi objektif (Bessant et al., 2020) dengan mempelajari tindakan individu-individu dalam kehidupan sehari-hari (Jenkins, 1992). Relasi ini mengikat dunia sosial subjektif dan objektif (Collyer et al., 2015) dan mempresentasikan hubungan antara apa yang dilakukan agen dalam ranah dan berbagai batasan yang membatasi tindakan mereka dalam ranah tersebut (Croce, 2015, 330).

Setiap kebudayaan mengandung dimensi habitus seperti yang dieksplorasi oleh Bourdieu. Dengan memahami substansi habitus, kita bisa mengetahui secara komprehensif perbedaan orang-orang lokal dari mulai dalam cara berjalan, berbicara, hingga mengelola konflik dan situasi damai serta menjalankan ritus. Di sini praksis kehidupan setiap orang tidak bisa dipisahkan dari habitus yang membentuk identitas mereka. Habitus menggambarkan secara tendensius tindakan dan reaksi setiap orang yang mengitari mereka.

2. Modal sebagai Kapasitas Sosial

Selain habitus, identitas lain dari masyarakat adalah modal sebagai kapasitas sosial. Salah satu gagasan signifikan yang dipresentasikan oleh Pierre Bourdieu dalam *Forms of Capital* (1986, 241–258) adalah adanya modal (kapital) yang berkaitan dengan habitus setiap orang. Strategi perjuangan dalam ranah sosial selalu membutuhkan kapital. Kapital adalah berbagai sumber daya yang dibawa subjek ke dalam interaksi sosial atau merupakan produk dari interaksi sosial tersebut (Collyer et al., 2015). Konsep kapital ini saling berhubungan dan tidak bisa dipisahkan dengan konsep tentang habitus (Husu, 2013) dan ranah (Ignatow & Robinson, 2017). Kapital ditunjukkan dalam ranah sosial. Oleh karena itu, subjek tidak hanya memiliki kapital hanya dalam satu ranah, tetapi juga senantiasa selalu berjuang mengakumulasi atau bahkan memonopoli banyak kapital yang bisa menentukan posisinya secara sosial (Skinner, 2020; Goldberg, 2013).

Bourdieu sebenarnya mengkritisi dan memperluas konsep kapital ekonomi yang digagaskan Karl Marx ke dalam kapital kultural, sosial, dan simbolik (Fowler, 2020). Kapital yang terdapat dalam

diri manusia tidak bisa disempitkan hanya dalam konteks ekonomi. Menurutnya, kapital mempresentasikan identitasnya dalam empat bentuk fundamental, yaitu *kapital ekonomi* (*economy capital*), *kapital kultural* (*cultural capital*), *kapital sosial* (*social capital*), dan *kapital simbolik* (Julien, 2015; Odabas & Adaman, 2018; Hess, 2011). Relasi di antara keempat kapital bersifat transformasional karena membantu seseorang untuk mengembangkan salah satu kapital yang berdampak pada kapital lainnya (Huang, 2019). Keempatnya tidak saling men-dominasi, tetapi bersifat paralel karena saling mendukung satu sama lain. Kapital-kapital ini juga bisa memengaruhi satu ranah ke ranah berikutnya. Seiring dengan perkembangan medial digital yang sangat cepat, proses pergerakan kapital juga sangat cepat.

Kapital ekonomi tidak bersifat independen, tetapi inheren dalam kapital-kapital lainnya. Kapital ini merujuk pada kepemilikan sumber-sumber ekonomi seperti kepemilikan finansial dan properti (Huang, 2019). Kapital ini diperoleh melalui perjuangan dan kerja keras seseorang dengan memanfaatkan peluang-peluang ekonomi melalui *skills* dan kreativitas dalam mengembangkan usaha menjadi sarana penting yang memudahkan setiap orang untuk mengakumulasi kekayaan material.

Kapital sosial merupakan kapasitas potensial partikular dalam diri subjek yang menyadari identitasnya sebagai bagian dari masyarakat dan tradisinya. Keterlibatannya merupakan wujud dari jaringannya dengan dunia eksternal. Mereka hidup dalam tradisi yang sama dan menghargai nilai-nilai dalam tradisi tersebut. Keterlibatan dalam kehidupan bermasyarakat dan tradisi serta ketiaatan pada hukum adat adalah bagian signifikan dari kapital ini. Ada banyak cara yang bisa dinegosiasi oleh aktor-aktor sosial dalam mengembangkan kapital ini. Keberhasilan negosiasi itu tergantung pada posisi mereka dalam ranah sosial (Ivana, 2017). Menurut Bourdieu, eksistensi jaringan koneksi bukanlah sesuatu yang diberikan secara natural atau diberikan secara sosial melalui definisi genealogis dari relasi kekerabatan. Kapital sosial

merupakan upaya yang tiada akhir dalam institusi (Bourdieu, 1986). Upaya ini bisa menghasilkan reproduksi kultural dengan meningkatkan kemampuan sosial (*socialability*) yang kemudian direkognisi melalui afirmasi atau reafirmasi yang kontinu.

Kapital kultural merupakan konversi kapasitas potensial dalam peningkatan kapital ekonomi. Subjek memiliki sejumlah pengetahuan dan informasi yang bisa berfungsi sebagai sumber daya dalam mengatasi berbagai persoalan dalam ranah atau juga bisa dikonversikan ke dalam sumber daya yang lain (Lo, 2015). Melalui kapital kultural ini, setiap orang bisa mengeksplorasi sejumlah pengetahuan dan nilai-nilai kebudayaannya untuk kepentingan bersama. Kompetensi kultural berakar pada disposisi, kebiasaan yang diwujudkan, dan juga pola persepsi serta resonansi emosional dari habitus (Barret, 2015). Melalui orang tua dan sistem pendidikan, anak-anak mewariskan kapital kultural ini (Jaeger, 2011).

Ada tiga dimensi penting dalam kapital kultural yaitu *embodied state*, *objectified state*, dan *institutionalized state* (Bourdieu, 1986). *Embodied state* adalah disposisi pikiran dan tubuh terinternalisasi dalam diri individu. Di dalam dimensi ini, setiap orang menyadari autentisitasnya sebagai manusia karena memiliki pengetahuan (*knowledge*), kemampuan (*skills*), habitus, atau persepsi (*perception*) yang dikomunikasikan melalui pikiran dan tindakan seseorang. Kesadaran akan autentisitas ini memampukan seseorang untuk menempatkan diri dan melakukan sosialisasi dalam kultur dan tradisinya. *Objectified state* adalah objektivasi materi yang dilakukan manusia melalui media, seperti lukisan, tarian, tulisan, monumen, atau dokumen-dokumen. Setiap orang atau kelompok masyarakat memiliki kebudayaan masing-masing yang diobjektivasi ke dalam media tersebut. Objektivasi ini juga bisa menguntungkan dari sisi kapital ekonomi karena bisa disaksikan oleh orang lain. *Institutionalized state* berhubungan dengan rekognisi melalui kualifikasi pendidikan di sekolah. Melalui keadaan ini, kapital kultural bisa ditransformasi ke dalam kapital ekonomi.

Bourdieu juga menyebut kapital keempat, yaitu *kapital simbolik* (*symbolic capital*). Bourdieu mengungkapkan bahwa bukan hanya kapital ekonomi yang penting, tetapi juga kapital simbolik (Udasmoro, 2018) melalui simbol-simbol budaya dan posisi simbolis dalam masyarakat lokal. Kapital simbolik akan memengaruhi rekognisi, prestise, dan penghargaan terhadap agen sosial. Oleh karena itu, perjuangan untuk memperoleh prestise dan rekognisi merupakan dimensi fundamental dalam kehidupan sosial (Carré, 2021). Kapital ini erat hubungannya dengan kekuatan simbolis. Kekuatan simbolik memiliki daya untuk melahirkan kepercayaan, kepatuhan, dan consensus bagi yang didominasi (Loyal & Quilley, 2017).

3. Modal dalam Ranah

Modal sosial teraktualisasi dalam ranah (*field*). Bourdieu mengembangkan konsep tentang ranah sosial sebagai tempat terjadinya habitus. Menurut Bourdieu, beragam peristiwa eksistensial dalam masyarakat terjadi dalam ranah sosial. Di dalam ranah sosial, setiap individu menjalin relasi untuk menciptakan struktur-struktur. Setiap struktur mengimplementasikan perannya masing-masing. Relasi antara habitus dan ranah disebut sebagai salah satu *keterlibatan ontologis* antara individu dan dunia sosial. Bourdieu merasa sangat penting untuk menyintesiskan objektivitas dan subjektivitas (Bourdieu & Wacquant, 1992; Decoteau, 2016; Inghilleri, 2005) dalam ranah sosial. Objektivitas dan subjektivitas adalah dua sisi pada satu koin yang sama (Grenfell, 2010). Gagasan ini menunjukkan bahwa ranah berperan penting dalam membangun hubungan antara otonomi dan keterlibatan (Pileggi & Patton, 2003). Ranah juga disebut sebagai ruang sosial di mana posisi dan relasi objektif agen berakar pada distribusi dan konfigurasi kapital (Schatzki, 2018; Husu, 2013; Collyer et al., 2015). Di dalam ruang sosial komunitas menegaskan identitasnya, mengekspresikan diri dan tujuan sosialnya, dan menciptakan jaringan antara anggota kelompok (Udasmoro, 2019).

Teori ranah Bourdieu menunjukkan identitas masyarakat yang memiliki berbagai ranah (Ancelovici, 2021) dan setiap ranah memiliki habitus dan *doxa*-nya tersendiri (Atkinson, 2019). Di dalam ranah sosial, setiap individu menjalin relasi untuk menciptakan struktur. Setiap struktur mengimplementasikan perannya masing-masing. Namun, seturut analisis Bourdieu, *struktur sosial tidak hanya dibentuk melalui koneksi sosial tetapi juga melalui relasi kekuasaan, historisitas peristiwa dan peran yang dimainkan oleh institusi* (Odabas & Adaman, 2018). Oleh karena itu, ranah juga memungkinkan terjadinya kompetisi dan konflik untuk memperoleh kedudukan strategis dalam struktur. Bahkan, proses konflik, kompetisi, dan distingsi menjadi dinamika sentral dalam ranah sosial secara umum (Berard & Meeker, 2019). Dengan demikian, ranah merupakan arena konkret dari perjuangan, kontestasi (Collyer et al., 2015), dan tindakan (Schatzki, 2018). Setiap orang mencari strategi untuk memperbaiki atau mempertahankan posisinya masing-masing di dalam ranah (Husu, 2013; Atkinson, 2019). Dalam konteks kompetisi dan konflik, bisa saja kapital akan tergerus (*decrease*) atau bertambah (*increase*) tergantung bagaimana subjek menggunakannya dan bagaimana melakukan mobilisasi kapasitas yang bisa menghasilkan efek-efek spesifik (Bourdieu, 1977).

Perjumpaan antaragen dalam ranah menyebabkan munculnya praktik atau tindakan baru. Hal ini dapat bernilai positif, tetapi juga menimbulkan konflik. Fenomena yang dianalisis oleh Bourdieu adalah praktik kekerasan yang berlangsung secara halus dalam kehidupan masyarakat. Menurutnya, salah satu fakta dalam kehidupan (ranah) sosial adalah kekerasan simbolik dalam struktur masyarakat lokal. Kekerasan ini mungkin tidak terlalu eksplisit karena terjadi berulang-ulang. Namun, orang dipaksa untuk mengikuti kekerasan tersebut untuk sampai kepada ketataan pada sistem yang berlaku. Berdasarkan risetnya di Aljazair, Bourdieu menemukan bahwa terdapat kekerasan simbolik dalam bentuk dominasi kaum laki-laki terhadap kaum perempuan (Bourdieu, 2001).

4. Habitus, Modal, dan Ranah dalam Praksis

Habitus, modal, dan ranah terjadi dalam praksis. Menurut Bourdieu (Jenkins, 1992), terdapat tiga karakteristik praksis. *Pertama, praksis berada dalam kesementaraan* (ruang dan waktu). Bourdieu memahami bahwa waktu dan logika atasnya merupakan hasil dari konstruksi sosial tanpa didasarkan pada siklus alamiah. Konstruksi ini membawa manusia untuk berinteraksi dan menanamkan nilai-nilai yang bisa saja menghabiskan waktu yang cukup lama. Di dalam kesementaraan, masyarakat mengembangkan nilai-nilai filosofisnya. Praksis secara intrinsik didefinisikan oleh temponya (Bourdieu, 1977).

Kedua, praksis diatur dan digerakkan. Subjek-subjek hidup yang ada dalam masyarakat bisa merancang dan melakukan sesuatu pada waktu tertentu. Masyarakat juga bisa menentukan apa yang bisa dan tidak bisa dilakukan. Oleh karena itu, sering kali agen dan struktur memiliki peran tertentu dan signifikan dalam menetapkan praksis-praksis. Menurut Bourdieu, praksis-praksis ini bisa dipelajari melalui pengajaran eksplisit dan juga eksperimen. Eksperimen dalam praksis melahirkan kompetensi-kompetensi sosial bagi subjek-subjek yang terlibat.

Ketiga, dalam praksis, aktor selalu memiliki tujuan dan kepentingan (Jenkins, 1992). Menurut Bourdieu, praksis yang diterapkan dalam kehidupan bersama selalu memiliki tujuan dan pendasaran tertentu. Tujuan ini selalu berangkat dari kolektivitas, kesamaan genealogis, dan ritual yang sama. Setiap tindakan bersama yang dilakukan merupakan bagian dari pengungkapan jati diri setiap individu. Dalam konteks strategi, setiap subjek memiliki tujuan dan kepentingan yang menjadi bagian penting dari praksis hidup mereka dan menjadi referensi dari berbagai pengalaman mereka atas realitas hidup sehari-hari. Konsistensi mereka atas praksis yang mereka hidupi sekaligus menunjukkan ketidaktergantungan pada model analitis yang dikonstruksi ilmuwan sosial untuk menjelaskan praksis tersebut. Bisa saja terjadi jarak atau gap antara tujuan teoritis dari pemahaman teoritis dengan

tujuan praktis yang berhubungan langsung dan pemahaman praktis (Bourdieu, 1990a). Penjelasan secara komprehensif dari Bourdieu tentang terwujudnya praktik sosial memungkinkan kita untuk mengeksplorasi kekhasan dan keunikan setiap kebudayaan secara objektif. Dimensi yang diidentifikasi adalah karakteristik individu hingga karakteristik dari struktur objektifnya. Menurutnya, realitas sosial bersifat kompleks. Oleh karena itu, ilmu-ilmu sosial mesti menciptakan konsep yang dibutuhkan untuk memahami kompleksitas realitas tersebut (Harker et al., 1990).

Bourdieu, melalui formulasi konseptualnya terhadap situasi praksis, mengonstruksi individu dan masyarakat dalam bingkai relasional. Keduanya adalah dua dimensi yang berada pada realitas sosial yang sama. Tubuh sosial yang kita sebut individu tidak berdiri oposisional dengan masyarakat. Dia adalah satu dari bentuk eksistensi sosialnya (Bourdieu, 1993; Swartz, 1997). Dalam eksplorasinya tentang gagasan Bourdieu, Matthäus (2017) mengungkapkan bahwa diskursus tentang habitus selalu berhubungan dengan individu-individu yang selalu menjadi secara sosial (*social beings*). Secara sosial ini *diesensialisasi* dan *dieksistensialisasi*. Dunia sosial bersifat esensial yang mengandaikan relasi subjek dengan objek. Oleh karena itu, habitus memiliki tugas signifikan, yakni membawa manusia sebagai subjek kepada *keterbukaan* (*openness*) terhadap esensinya dalam dunia sosial.

Dalam relasi sosial terjadi dialektika internalisasi eksternalitas dan eksternalisasi internalitas atau *the dialectic of the internalization of externality and the externalization of internality* (Bourdieu, 1977; Maton, 2008; Swartz, 1997). Itu berarti subjek menerima fakta yang terjadi dalam dunia eksternal (dalam kehidupan sosialnya) dan memberikan kapasitas yang dimilikinya untuk kehidupan sosial. Melalui Bourdieu, kita memperoleh pemahaman bahwa dialektika mesti mengkaji subjektivitas manusia dalam kehidupan sosial dan mempelajari sosialitas manusia dalam pengalaman personal subjektif dari subjek-subjek. Dialektika Bourdieu merujuk pada pengetahuan dan relasi praktis. Dia membuat sebuah analogi pengetahuan praktis

dengan term Aristoteles, “*phronesis*” (Bourdieu & Wacquant, 1992). *Phronesis* adalah proses pembelajaran setiap waktu tentang nilai-nilai sosial yang ada dalam tradisi masyarakat. Pengetahuan ini bisa saja terdapat pada para tokoh adat atau tokoh budaya melalui pengalaman dan pembelajaran mutual dalam kehidupan sosial. *Phronesis* diwariskan melalui tradisi lisan terutama dalam implementasi ritual adat dan pertemuan keluarga.

Bourdieu mengeksplorasi kebersamaan sosial dari masyarakat tradisional. Untuk masyarakat tradisional tidak ada diferensiasi dalam praksis. Praksis memungkinkan terjadinya interaksi objektif dan subjektif yang bisa melahirkan ideologi tertentu. Bourdieu menyebut ideologi tersebut sebagai *doxa*. *Doxa* adalah tatanan sosial dalam diri individu yang stabil dan terikat pada tradisi serta terdapat kekuasaan yang sepenuhnya ternaturalisasi dan tidak dipertanyakan. *Doxa* adalah konformitas antara struktur mental dan struktur objektif (Harker et al., 1990). *Doxa* sering kali menjadi bagian tak terpisahkan dalam kebudayaan-kebudayaan lokal. Sering kali masyarakat dalam kebudayaan menerima dunia sosial-budaya apa adanya (*taken for granted*). Struktur objektif yang sama dan struktur yang terinternalisasi di dalamnya menjadi bagian praksis yang tidak asing lagi tanpa sejumlah pertanyaan sebagai suatu kondisi yang memungkinkan. Ada daya tarik untuk mempertahankan integritas *doxa* (Bourdieu, 1990b; 1977) dan sebagai kekuatan yang mengikat subjek secara sosial.

Setiap kehidupan sosial memiliki struktur sesuai dengan peran masing-masing. Bourdieu (Jenkins, 1992) menyebut metafor kehidupan sosial ini sebagai sebuah pertandingan. Semua pertandingan mesti memiliki aturan yang jelas. Dengan demikian, harmoni dalam kehidupan sosial bisa terwujud. Dalam konteks kebudayaan lokal, struktur-struktur ini disebut sebagai sumber kebenaran yang tidak terbantahkan (*undisputed truth*). Bagi Bourdieu, *doxa* merupakan ketakterbantahkan universal dengan keyakinan diri secara praktis (Bourdieu, 1977). Dalam konteks masyarakat plural, ada banyak perspektif, opini, dan kritik tentang struktur, peran para pemimpin,

signifikansi kultur, dan lain-lain. Tentu tugas masyarakat adalah bagaimana mempertahankan tradisi yang sudah dan sedang diwariskan secara turun-temurun tersebut dan menghargai peran dari struktur-struktur yang ada. Integritas *doxa* bisa diwariskan dari generasi yang satu kepada generasi yang lain. Namun, tuntutan perubahan dalam konteks tertentu membuka kemungkinan terhadap struktur-struktur dan tradisi masuk dalam ranah transformasional melalui opini-opini dan kritisisme. Opini selalu terbuka pada upaya untuk mempertahankan atau mengkritisi struktur yang relevan atau tidak. Usaha untuk mempertahankan tradisi disebut *orthodoxy* (Bourdieu, 1977). Mempertahankan *doxa* dari tradisi menunjukkan tanggung jawab masyarakat lokal terhadap identitas kebudayaan mereka. Kendatipun ada transformasi, substansi nilainya tetap memengaruhi secara subjektif dan objektif dalam masyarakat.

Upaya untuk mengkritisi stabilitas kebudayaan lokal disebut *heterodoxy*. Menurut Bourdieu, berbagai kritik dan opini membawa kemungkinan baru tentang eksistensi kultur, struktur subjektif, dan struktur objektif, yang tidak didiskusikan kepada yang didiskusikan atau tidak diformulasikan menuju yang diformulasikan. Di sini ada upaya untuk meruntuhkan kemapanan *doxa*. *Orthodoxy* akan eksis dalam hubungan yang objektif apabila dihubungkan dengan *heterodoxy* (Bourdieu, 1977).

C. Hambor sebagai Habitus Perdamaian

Perjumpaan dalam ranah sosial bisa saja menimbulkan konflik, kompetisi, dan bahkan praktik kekerasan. Konflik muncul dikarenakan adanya sebab-sebab tertentu, misalnya persoalan perbedaan agama, suku, ras, etnik, dan orientasi eksklusif dari kelompok-kelompok tertentu. Dalam perbedaan, setiap orang atau kelompok tertentu menunjukkan superioritas dan klaim eksklusivitas yang menegasi kelompok lain dalam inferioritas. Fakta perbedaan tidak lagi dilihat sebagai kekayaan yang mempersatukan, tetapi sumber perpecahan, kekerasan, dan konflik mutual. Bahkan, kekerasan atau kejahatan

dilihat sebagai kebanalan dan selalu menjadi satu-satunya solusi penyelesaian konflik. Menurut Galtung (1969), kekerasan terjadi karena manusia dipengaruhi sedemikian rupa sehingga realisasi jasmani dan mental aktualnya berada di bawah realisasi potensialnya. Tingkat realisasi potensial adalah apa yang mungkin direalisasikan sesuai dengan tingkat wawasan, sumber daya, dan hasil kemajuan yang sudah dicapai pada zamannya. Ketika elemen-elemen itu disalahgunakan atau dimonopoli oleh segelintir orang, di sana terjadi tindakan kekerasan (Galtung, 1969).

Burton (dalam Jeong, 2008) mengatakan bahwa konflik diinterpretasikan dalam konteks tantangan yang serius dalam menghidupkan norma, relasi, dan aturan dalam membuat keputusan. Konflik bisa saja terjadi dalam konteks ekonomi, agama, sosial, dan kebudayaan. Ada kompetisi, mispersepsi, dan miskomunikasi dalam relasi bersama. Hannah Arendt menyebut bahwa bentuk kejahatan seperti itu sebagai *banality of evil*. *Banality of evil* bukanlah suatu teori atau doktrin, melainkan fenomena aktual tentang kejahatan dalam skala besar. Kejahatan itu tidak dapat dicari akarnya pada partikularitas keburukan atau patologi atau keyakinan ideologis si pelaku (Arendt, 2003). Melakukan kejahatan kepada orang lain dilihat sebagai tindakan yang biasa dan sebagai konsekuensi dari kepatuhan terhadap keputusan pimpinan. Arendt mengkritik dengan keras pemikiran seperti ini karena membuka ruang untuk lingkaran kejahatan yang lebih besar dan melegitimasi kekerasan sebagai hal yang banal.

Konflik yang disertai dengan tindakan kekerasan bisa membahayakan dan mengancam harmoni sosial. Namun, dalam konteks lain, konflik menjadi energi positif untuk bisa menjadikan masyarakat makin memperhatikan perdamaian dan harmoni sosial. Konflik menunjukkan identitas masyarakat yang mengalami perubahan dengan pertentangan-pertentangan dan negosiasi-negosiasi tertentu. Melalui negosiasi ini, konflik bermakna positif ketika bisa meningkatkan kreativitas, inovasi, dan produktifitas dalam bentuk ide-ide dan inspirasi-inspirasi baru (Gupta, 2013). Konflik menarik pelaku,

korban, dan masyarakat untuk melihat lagi apa yang perlu dilakukan dan tidak boleh dilakukan dalam kehidupan bersama. Oleh karena itu, dibutuhkan teknik-teknik tertentu yang bisa mengelola konflik memiliki efek positif (Baron, 1991).

Lingkaran konflik dan kekerasan dalam ranah sosial sering kali menimbulkan dampak lain, seperti keinginan untuk membala dendam, luka keluarga korban yang sulit untuk disembuhkan, fakta-fakta disintegrasi dalam masyarakat, dan munculnya gerakan-gerakan separatis-primordial. Kekerasan meninggalkan luka yang sangat mendalam dan trauma yang sangat sulit untuk disembuhkan (Galtung & Fischer, 2013). Ketika tidak ada jalan keluar, konflik akan menjadi warisan masa lalu yang menyakitkan. Tatkala berhadapan dengan situasi konflik, pemerintah dan tokoh-tokoh agama dan masyarakat selalu berusaha mencari cara untuk melakukan resolusi konflik. Keinginan ini merupakan komponen esensial dalam menyusun progres masa depan yang lebih baik. Bahkan, kalau merujuk pada Tutu (1999), masa depan pasti terwujud kalau ada rekonsiliasi dan pengampunan (*no future without forgiveness*). Sebaliknya, kalau konflik tetap dipelihara maka mustahil terjadinya masa depan. Dalam tulisan ini, penulis secara spesifik mengeksplorasi peran nilai-nilai atau kearifan lokal (seperti tradisi *hambor*) untuk menjembatani perdamaian di antara pihak-pihak yang berkonflik. Kearifan lokal sejatinya memberi afirmasi terhadap kerinduan Tutu dengan selalu memberi ruang bagi rekonsiliasi.

Menurut Baća (2015), perdamaian adalah ketiadaan konflik, keseimbangan relasi antarmanusia, serta toleransi dan penyelesaian konflik melalui dialog dan pembuatan kesepakatan-kesepakatan. Gagasan Baća ini mencoba menghubungkan tanggung jawab manusia dalam berbagai bentuk untuk menciptakan keseimbangan relasi. Keseimbangan relasi ini erat kaitannya dengan bagaimana memperlakukan sesama manusia sebagai subjek yang mesti diakui harkat dan martabatnya. Subjek dalam paradigma dialog adalah aktor yang berkomunikasi dengan subjek lain, membutuhkan subjek lain, dan

menginternalisasi posisi subjek lain (Lee, 2019). Idealisme terbesar adalah terwujudnya ketiadaan konflik antarmanusia. Namun, kalau kita merujuk pada sejarah konkret, konflik adalah sisi lain yang selalu ada dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, tanggung jawab terbesar manusia adalah bagaimana mengolah kolektivitas sosial supaya menjadi ruang perdamaian dan ketiadaan konflik.

Rekonsiliasi dan perdamaian merupakan dimensi signifikan dalam konteks kehidupan bersama. Hal ini berangkat dari identitas manusia yang selalu *berada bersama*. Oleh karena itu, perdamaian adalah habitus yang menjadi bagian integral kehidupan manusia. Perdamaian bertumbuh dan berkembang dalam kehidupan bermasyarakat. Namun, masyarakat juga memiliki tanggung jawab untuk merawatnya sehingga tetap bertahan di tengah berbagai pengaruh konflik dan perpecahan. Manusia adalah makhluk sosial yang eksistensinya selalu mengandaikan eksistensi dari yang lain. Ada keterikatan eksistensi antara yang satu dengan yang lain. Namun, kehidupan dalam eksistensi yang sama tidak berarti manusia berada dalam ruang homogenitas. Seperti yang sudah diungkapkan sebelumnya bahwa eksistensi juga mengikat manusia pada perbedaan-perbedaan (*pluriformity*) yang unik.

Kehidupan praktis sosial juga memiliki nilai etika (*ethical value*) bagi seluruh masyarakat (Kustermans, 2020). Nilai-nilai etika menjadi pegangan bagi seseorang atau masyarakat secara keseluruhan untuk menyokong kehidupan bersama. Mereka bisa menentukan mana perilaku yang baik dan mana perilaku yang tidak baik. Ada hak dan kewajiban bersama yang mesti ditaati. Pada umumnya setiap masyarakat memiliki pegangan bersama yang disebut oleh Bourdieu sebagai habitus bersama, yaitu sejumlah kebiasaan atau perilaku etik yang berhubungan dengan penghargaan terhadap sesama. Namun, masyarakat juga memiliki kebebasan untuk bertindak yang disertai dengan tanggung jawab. Perdamaian akan tetap terjaga kalau nilai-nilai etika (penghargaan, kedulian terhadap sesama, kebebasan dan tanggung jawab, hak dan kewajiban) menyokong praktik sosial kepada masyarakat.

Di dalam bukunya, *Perpetual Peace, A Philosophy Essay* (1903), Immanuel Kant memaparkan tentang perjanjian atau traktat yang mesti ditaati bangsa-bangsa di dunia menuju perdamaian yang sifatnya abadi. Kant mengembangkan pemikiran tentang bagaimana kapasitas manusia untuk taat pada hukum bersama supaya ada titik temu antara gagasan yang diungkapkan dan tindakan yang dilakukan. Menariknya adalah bahwa dalam tulisan ini, Kant menyusun pasal-pasal yang bisa menjadi penuntun bagi bangsa-bangsa dalam menciptakan perdamaian. Kant menekankan bahwa perdamaian itu bukan hanya soal kondisi tanpa perang, tetapi memang perdamaian adalah keharusan bagi manusia. Kant juga menyadari perdamaian merupakan sesuatu yang ideal yang bisa dengan mudah direalisasikan jika manusia saling memperhatikan satu sama lain dan menjadikannya sebagai bagian dari prinsip moral kehidupan (Kant, 1903).

Gagasan Kant memberi indikasi bahwa manusia tidak bisa bebas dari kondisi konflik ataupun perdamaian. Namun, cita-cita menuju perdamaian abadi membuka horizon berpikir kita tentang urgensi perdamaian tersebut. Barangkali sebelum muncul pemikiran Kant tentang perdamaian abadi, masyarakat lokal juga sudah menggunakan tradisi yang berlaku umum dan sifatnya mengikat. Misalnya saja, orang-orang Manggarai menggunakan tradisi *hambor* untuk menge-lola konflik dan perdamaian.

Gagasan-gagasan Kant tentang perdamaian juga menyebar dalam beberapa pemikirannya. Salah satu pemikiran Kant yang teruang dalam *Lectures on Ethics* (2002), yaitu “bersikap manusiawi berarti menaruh simpati terhadap nasib sesama, dan sebaliknya tidak bersikap manusiawi berarti sama sekali tidak memiliki perasaan ini dalam hati”. Menurut Kant, kriteria keputusan moral dalam kehidupan bersama adalah “komunikabilitas” atau *communicability* (Kant, 2004; Goldman, 2010; Arendt, 1982). Parameter penentu apakah keputusan kita dapat dikomunikasikan yaitu dengan melihat apakah keputusan tersebut bisa sesuai dengan apa yang dirasakan

oleh orang lain. Kant mengungkapkan bahwa keputusan tentang rasa adalah komunikabilitas umum karena “hal ini merupakan panggilan alamiah manusia untuk berkomunikasi dan mengungkapkan pikiran, terutama tentang semua hal yang menyangkut manusia itu sendiri” (Kant, 1971, Arendt, 1982). Secara spesifik, Lyotard mengungkapkan bahwa akar dari komunikabilitas adalah pengalaman heterogenitas diskursif (Burdman, 2020). Dalam komunikabilitas ada korelasi antara aktivitas berpikir dan kapasitas membuat keputusan. Individu masuk ke dalam keputusan yang baru dan memberikan konsiderasi sesuai nilai otonom mereka sendiri. Namun, ada hal lain yang melampaui hal itu, yakni identifikasi berpikir dengan cara yang representatif. Proses berpikir seperti ini selalu membiarkan diri diidentifikasi dari sudut pandang orang lain.

Tindakan rekonsiliasi dan perdamaian juga tidak bersifat diskriminatif atau rasial dan tidak memiliki banyak syarat atau kalkulasi. Dia tidak membalikkan posisi penindasan atau kekerasan dengan menekan kembali pelaku sebagai wujud pembalasan dendam. Memang rute yang paling logis dari korban kekerasan adalah membala dendam. Namun, rute ini hanya memosisikan mereka pada tingkatan yang sama dengan orang-orang yang mereka benci. Penggunaan kekerasan untuk menyelesaikan masalah hanya membenarkan logika pelaku.

D. *Hambor* di Antara Budaya-Budaya Perdamaian Lokal

Beberapa daerah di Indonesia mencoba secara kontinu mengeksplorasi nilai-nilai lokal yang kemudian menjadi sarana yang valid untuk resolusi konflik. Hal ini merupakan kebijakan yang wajar sebagai bentuk kelekatan masyarakat dengan budayanya. Sebagai contoh di Indonesia, terdapat tradisi *motambu tana*, *pela gandong* dan *gelété kéra*. *Motambu tana* adalah tradisi perdamaian yang diciptakan seturut latar belakang etnik di Poso. *Motambu tana* dihasilkan sebagai satu sistem keluarga dan mengakomodasi kebersamaan untuk berjuang (Sugiono

& Jalong, 2011). Di Ambon, budaya *pela gandong* menjadi fondasi perdamaian, terutama ketika konflik terjadi di tengah masyarakat. *Pela* merujuk pada keterikatan hubungan darah antara orang-orang beragama (Islam dan Kristen) karena adanya perasaan senasib dan kemauan untuk saling menolong. Sementara itu, *Gandong* merujuk pada keterikatan hubungan darah meskipun mereka terpisah dan tinggal di daerah yang berbeda. Kultur *pela gandong* berakar dalam keseharian hidup masyarakat Ambon dan mengikat mereka secara sosial (Pieter, 2019).

Tradisi rekonsiliasi juga terdapat di kampung Watuwawer, Lembata, Flores, NTT. Ritusnya sering disebut dengan *gelété kéra* (Kleden, 2009; Jemali, 2014). *Gelété kéra* berarti meniti bambu beranting tujuh (*ur lima pito*). *Ur lima pito* memiliki makna tersendiri dalam ritus ini. Bambu beranting dipakai masyarakat di Lembata sebagai tangga untuk memanjat pohon enau yang tinggi guna mengiris *tuak*, minuman dari bunga enau. Tujuh adalah lambang kesempurnaan. *Tuak* dilihat sebagai *inam tuhu wein neré*, lambang air susu ibu. Oleh sebab itu, bambu beranting tujuh merupakan lambang sebuah perjalanan panjang yang mesti dilalui untuk sampai kembali ke air susu ibu, ke sumber kehidupan bersama.

Di Afrika Selatan pasca-apartheid, pimpinan organisasi nasional, para teolog hitam, dan pimpinan religius berusaha untuk menghilangkan konflik dan kekerasan dengan mempromosikan nilai-nilai kearifan lokal sebagai instrumen rekonsiliasi dan perdamaian dalam masyarakat. Kearifan lokal yang digunakan adalah *ubuntu*. Orang-orang Afrika memiliki *ubuntu* dalam diri dan komunitasnya. *Ubuntu* berarti ‘seseorang adalah seseorang di antara orang-orang lain’ (*a person is a person through another person*) (Evaldsson, 2005). Dalam *ubuntu*, humanitas seseorang diikat dengan humanitas orang lain. Dia merangkul hospitalitas dan kepedulian. *Ubuntu* di Afrika Selatan juga menciptakan satu model perdamaian tanpa harus membala dendam. Etika pembebasan hitam adalah berusaha berdamai dengan masyarakat kulit putih tanpa harus membenci keputihan

mereka. Demikian pun sebaliknya, orang putih tidak lagi membenci masyarakat berkulit hitam karena kehitaman mereka.

Contoh lain adalah perjuangan Mahatma Gandhi yang menjalankan teknik resistensi tanpa kekerasan di India. Resistensi ini kerap kali disebut *satyagraha*. Menurut Gandhi, perdamaian bukan hanya sebuah kata. Perdamaian adalah kekuatan yang aktif dan dinamis. Dicirikan oleh dinamisme, spirit, dan gerakan filsafat, perdamaian ini terus hidup di India bahkan setelah Gandhi wafat sekalipun. Gerakan tanpa kekerasan didedikasikan untuk kesejahteraan dan kebaikan banyak orang (*Sarvodaya*), baik secara umum maupun secara partikular (Kumar, 2010; Bose, 1981). Pada abad ke-21 orang-orang di India mulai menerapkan upaya perdamaian dan melawan ketidakadilan dengan gerakan yang disebut *Gandhigiri* (*Gandhi* adalah Gandhi, Mahatma, dan *Giri* adalah jalan). *Gandhigiri* adalah aplikasi dari filosofi Gandhi dan memiliki nilai transformatif (Kumar, 2010). Spirit *motambu tana, pela gandong, ubuntu, gelété kéra*, dan *satyagraha* merupakan contoh konkret bagaimana peran kultur dan kepercayaan lokal dalam upaya menciptakan perdamaian antara orang yang berbeda keyakinan dan latar belakang.

Eksplorasi nilai-nilai yang terdapat dalam kebudayaan lokal (seperti *hambor*) merupakan salah satu pilihan penting bagi masyarakat pluralistik. Dimensi yang ditekankan adalah urgensi dan signifikansi peran dari nilai-nilai tersebut yang kemudian menjadi kekuatan untuk menghindari berbagai bentuk konflik dan tindakan kekerasan. Cara-cara yang ditempuh juga terbilang unik karena melalui tahapan-tahapan yang diyakini oleh warga lokal sebagai resolusi konflik yang tepat sasaran. Resolusi yang berpijak pada kultur lokal menjadi kearifan lokal yang berdaya guna (*empowerment*). Pelanggengan kultur lokal menjadi langkah yang mesti diambil supaya rekonsiliasi dan perdamaian bisa terwujud. Kita juga menyadari bahwa resolusi konflik yang ditunjukkan oleh masyarakat lokal di Indonesia memiliki bentuk dan prosedur yang beragam. Hal ini berangkat dari filosofi hidup yang diinternalisasi secara generatif. Tentu seiring dengan

perkembangan paradigma berpikir dan relevansi pendekatan kultural, rekonsiliasi dan perdamaian berbasis kultural menjadi peluang yang mesti diimplementasikan.

E. Strukturisasi Buku

Buku ini dibagi dalam empat bagian besar, masing-masing termuat dalam satu bab. Bab pertama berisi tentang dasar munculnya tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. *Hambor* dieksplorasi dari sisi habitus, modal, ranah, dan praksis. Pada bagian ini penulis mendeskripsikan gagasan-gagasan tentang perdamaian. Hal utama yang ditekankan bagian ini adalah bagaimana perdamaian dan konflik menjadi dua sisi dalam koin yang sama dalam kehidupan bermasyarakat. Persoalan ini menjadi pergulatan penting dalam ranah ilmiah dan praksis hingga melahirkan pemikiran tentang pergeseran kajian keilmuan kepada tradisi-tradisi lokal. Tradisi yang dipilih penulis adalah *hambor*. *Hambor* yang berarti ‘*damai*’ adalah bagian dari kearifan lokal dan model resolusi konflik berbasis budaya.

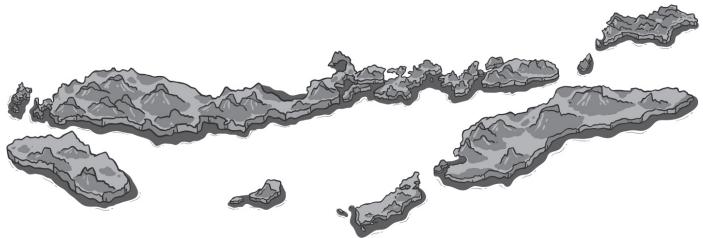
Pada bab kedua penulis mengelaborasi secara intensif pemikiran tentang *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. Beberapa poin yang dideskripsikan dalam bagian ini adalah makna *hambor* sebagai habitus, modal, ranah, dan praksis. *Hambor* juga dilihat dari sisi ritual, orientasi *hambor*, tanggung jawab *tu'a kilo*, *tu'a panga*, dan *tu'a golo* serta pemerintah dan masyarakat dalam mempertahankan, mengembangkan, dan mewariskan *hambor*.

Analisis tentang *hambor* dilanjutkan pada bab ketiga dengan fokus kajian pada revitalisasi yang disesuaikan dengan konteks pluralisme masyarakat, politik, dan agama. Pada bagian ini penulis juga memaparkan tentang pentingnya keberadaan lembaga adat yang bisa mengakomodasi posisi budaya Manggarai dan sinergitasnya dengan institusi-institusi lain. Hal ini didukung oleh revitalisasi peran *tu'a golo*. Dengan demikian, nilai-nilai budaya tetap berpengaruh. Salah satunya adalah menjadikan *hambor* sebagai bagian penting resolusi konflik sebelum persoalan sampai ke ranah hukum positif.

Penulis memaparkan tentang filosofi *lonto leok* (duduk melingkar) sebagai cara orang Manggarai melaksanakan proses *hambor*.

Bab keempat adalah analisis terhadap gagasan-gagasan pada bagian sebelumnya. Gagasan-gagasan ini terfokus pada garansi masa depan melalui spirit perdamaian dengan fokus kajian tentang rekognisi makna *hambor* dengan dinamika kontekstualnya beserta keberlanjutan eksplorasi yang memungkinkan terlaksananya inovasi-inovasi dan gagasan-gagasan baru berbasis budaya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB II

Hambor dalam Kebudayaan Manggarai

A. Ruku Mosé Hambor (Habitus Hidup Damai)

Masyarakat lokal memaknai berbagai dimensi kehidupan dengan cara-cara tertentu. Cara-cara ini kemudian menjadi tradisi yang bertahan lama, diwariskan turun-temurun, dan dihidupi secara personal dan sosial. Bourdieu menyebutnya dengan habitus (Bourdieu, 1977). Masyarakat memiliki cara mempertahankan dan cara mewariskan (*doxa*) yang tidak sama untuk setiap habitus (Chopra, 2003). Habitus bertumbuh secara alamiah dan merupakan produk historis dan bagian kultural yang bersifat dinamis. Hal ini sejalan dengan konsep Halloran dan Kashima (2006) yang melihat kultur sebagai sistem dinamis yang secara kolektif mengandung makna dan praksis yang bisa dipertahankan atau dimodifikasi dalam jangka waktu tertentu. Menurut Bourdieu (dalam Jenkins, 1992), habitus menjadi bagian integral dalam diri individu: cara berjalan, bergerak, berbicara, atau cara melakukan sesuatu. Namun, proses pelekatan habitus sejak masa kanak-kanak ini tidak terlepas dari interaksi terus-menerus

antarindividu dalam lingkungan sosial. Di dalam lingkungan sosial, individu belajar untuk kelengkapan perilaku dan tindakannya.

Pembelajaran dan sosialisasi terbentuk oleh pengalaman dan pengajaran secara eksplisit. Karena terjadi terus-menerus, pembelajaran akan terinternalisasi sekaligus tereksternalisasi secara alamiah dalam diri seseorang dan masyarakat. Dengan kata lain, habitus merupakan representasi dari proses pembelajaran terus-menerus terhadap kenyataan setiap hari. Hasil yang tampaknya (probabilitas) adalah praksis. Probabilitas akan terus berulang dan dimaknai dalam sesuatu berulang tersebut. Oleh karena itu, menurut Bourdieu (Lechte, 2008), habitus menjadi eviden karena secara tetap adanya keterkaitan berbagai variabel dalam kehidupan individu dalam masyarakat. Individu dan masyarakat membutuhkan keterhubungan berbagai variabel untuk mencapai harmoni dalam kehidupannya. Variabel yang satu membutuhkan keberadaan variabel yang lain. Proses pembelajaran yang berulang-ulang ini juga merupakan indikasi ketidak sempurnaan manusia. Oleh karena itu, salah satu fenomena imperatif adalah perlunya kehadiran dari yang lain untuk membentuk kemanusiaan seseorang.

Sebagai masyarakat yang berbudaya, orang Manggarai juga memiliki tradisi yang kemudian menjadi habitus. BJ, seorang tokoh adat, mengidentifikasi habitus dalam kehidupan orang Manggarai sebagai “*ruku*” atau “*saké*”. *Ruku* adalah kebiasaan-kebiasaan yang dipraktikkan dan diwariskan secara turun-temurun dari berbagai lintas generasi (*ruku éta mai empon*) (BJ, wawancara, 25 November 2020). *Ruku* membentuk identitas sekaligus entitas yang memungkinkan orang Manggarai untuk mempertahankan dan mewariskannya. Di dalam kehidupan bersama tersebut, orang tua memiliki tanggung jawab yang besar untuk mempertahankan dan mewariskan nilai-nilai yang dihayati bersama. Dalam ungkapan yang lain, menurut Sama, pewarisan nilai dan tradisi dari leluhur dan orang tua (ayah dan ibu) ini sering juga disebut *serong disé empo, mbaté disé amé, pedé disé endé* (NS, wawancara, 21 November 2020).

Orang Manggarai memiliki kebiasaan-kebiasaan kultural yang dijalankan secara terus-menerus dan berulang. Beberapa contoh bisa diambil, misalnya, *ruku* yang berhubungan dengan cara berbicara dengan orang lain, cara menyambut tamu melalui ritus *tiba meka* (Ndiung & Bayu, 2019), cara melakukan ritual, atau cara menyelesaikan konflik. *Ruku* tampak dalam praksis kehidupan sehari-hari. Itu berarti ada kehidupan bersama yang melibatkan banyak orang. Kebiasaan-kebiasaan yang berulang tersebut membentuk identitas. Banyak kebiasaan harian yang akhirnya menjadi identik dengan kepribadian orang Manggarai. Identifikasi kultural yang diwariskan inilah yang sering disebut dengan habitus. Dalam lingkungan sosial orang Manggarai, seperti yang diungkapkan oleh ASn, habitus tersebut adalah filosofi hidup yang mengungkapkan ciri khas dalam banyak hal, misalnya kepercayaan, relasi sosial, relasi ekologis, ekonomis, politis, dan lain-lain (ASn, wawancara 11 Juni 2021).

Orang Manggarai berusaha untuk menyerap nilai-nilai kehidupan bersama bagi kehidupan pribadi dan berusaha terlibat dalam berbagai aktivitas yang berhubungan dengan komunitas melalui habitus (*ruku*) yang mereka hayati dan praktikkan. Kebiasaan-kebiasaan itu, menurut BJ, dihayati (internalisasi) dan dipraktikkan (eksternalisasi) secara personal dan sosial oleh generasi sekarang (*ruku lata uwa weru, urang tali wua, wungkut tali wunut*) dan diteruskan oleh generasi yang akan datang (*lut le anak wa atau wa-wa na'a*) (BJ, wawancara, 25 November 2020). Dalam tataran yang sama, Bourdieu melihat bahwa dalam kehidupan sosial terdapat dialektika antara internalisasi berbagai hal yang eksternal dan eksternalisasi dimensi-dimensi internal dari individu (Bourdieu, 1977; Maton, 2008; Swartz, 1997). Di dalam dialektika tersebut ada relasi yang eksis dan saling memberi atau penerima pengaruh yang kemudian menghasilkan tindakan yang berulang-ulang.

Salah satu tradisi yang kemudian menjadi habitus atau *ruku* dalam kebudayaan Manggarai adalah *hambor*. *Hambor*, kata bahasa Manggarai, yang berarti *damai* merupakan tradisi perdamaian yang terdapat di Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur (Lon, 2018).

Secara historis, penulis belum menemukan asal kata *hambor*. Orang Manggarai tidak memiliki tradisi tulisan sendiri seperti orang Jawa atau Batak. Berdasarkan data yang diperoleh dari riset penulis (peneliti) sebelumnya—dari Verheijen, Mariberth Erb dan Fransiska Widyawati (Lon & Widyawati, 2020b) tentang asal usul orang Manggarai—dinyatakan bahwa suku-suku yang ada di Manggarai berasal dari Minangkabau, Sumba, Sulawesi Selatan, Bima, Vietnam, Thailand, dan Turki. Suku-suku itu datang dan tinggal di Manggarai dalam waktu yang sangat lama dan menjadi orang Manggarai dengan satu bahasa, yakni bahasa Manggarai. Dengan demikian, kata yang diucapkan (seperti *hambor*) merupakan kata bahasa Manggarai yang diterjemahkan dengan kata ‘damai’ atau ‘perdamaian’.

Sebagai habitus, *hambor* diwariskan turun-temurun oleh leluhur dari satu generasi ke generasi berikutnya. *Hambor* tetap bertahan hingga saat ini dan sering digunakan untuk menjaga perdamaian di tengah masyarakat. *Hambor* sering dihubungkan dengan ungkapan hidup saling menyayangi (*momang tau*) (MYY, wawancara, 12 Juli 2021); harmoni, yakni saling menjaga persatuan dan kesepakatan bersama (*ca nai, ca tuka, ca bantang*) (SP, wawancara, 24 November 2020); dan model resolusi konflik secara adil (*caca mbolot*) (MT, wawancara, 17 Desember 2020). Pemaknaan ini menyingkapkan kekuatan perdamaian sebagai esensi kehidupan seseorang. Menurut ME (wawancara, 12 Desember 2020), supaya ada perdamaian, masyarakat perlu sehati dan sejiwa, duduk bersama-sama, berdiri juga bersama-sama. Kaki dan tangan tidak boleh berbeda tujuan (*Kudut damé, nai ca anggit tuka ca léléng, lonto wa cama-cama, hesé eta cama-cama, néka manga wai woléng lako limé woléng léjong, neka manga tuka dio, nai woléng*).

Tradisi *hambor* berlaku untuk semua orang Manggarai tanpa membedakan kelas sosial, pendidikan, atau agama tertentu dalam masyarakat. Pelaku akan memperoleh sanksi dari *tu'a* atau warga sesuai dengan tingkat kesalahan yang dilakukan. *Hambor* mengayom mereka dalam spirit martabat yang sama yaitu perdamaian untuk semua orang. Konsep *hambor* memiliki makna yang sangat signifikan

karena menjadi penjamin relasi yang harmonis dan penjamin warisan kultural yang baik untuk generasi sekarang dan generasi yang akan datang. Masyarakat Manggarai, menurut YJM (wawancara 31 Mei 2021), percaya kepada roh nenek moyang, percaya pada karma (*itang*), percaya pada mitos, menjunjung tinggi acara-acara adat, patuh pada sistem kepemimpinan adat, sistem kekerabatan yang kuat, dan penggunaan bahasa daerah yang dominan. Kepercayaan ini diwariskan turun-temurun sehingga menjadi bagian yang melekat dalam aktivitas personal dan sosial orang Manggarai.

ST, seorang tokoh adat, mengungkapkan bahwa *hambor* bukan merupakan produk dari generasi sekarang, melainkan sudah ada sejak zaman dahulu. Jadi, sesuatu yang sangat menarik karena orang tua dahulu menciptakan tradisi perdamaian dengan penamaan yang khas. Mereka memiliki harapan yang begitu besar untuk kehidupan yang damai dan harmonis (ST, wawancara 4 Desember 2020). Hal ini juga, menurut FL, leluhur memiliki konsep bahwa tidak ada satupun masalah di dalam kehidupan ini bisa diselesaikan dengan kekerasan. Yang menemukan solusi dari setiap permasalahan adalah hati dan pikiran yang penuh damai (FL, wawancara 3 September 2021). Di dalam *hambor* selalu ada pesan yang mendalam, “*itet kaéng oné lino, néka behas ného kena, néka lur ného katur*” (kita yang hidup di dunia tidak boleh terpisah seperti pagar atau rubuh seperti batu, tidak boleh tercerai-berai). Tradisi ini dilakukan secara sistematis dan terus-menerus yang kemudian menjadi habitus. Dalam analisisnya, Bourdieu melihat habitus sebagai sejarah yang terikat (Bourdieu, 1990b) dengan masyarakat karena disposisi yang terjadi pada saat sekarang memiliki basisnya pada pengalaman masa lalu (Schlerka, 2019). Jadi, ada kontinuitas habitus dari masa lalu, sekarang, dan yang akan datang. Pemahaman yang sama juga terjadi untuk *rukumosé hambor* dalam kebudayaan Manggarai. Sebagai “*rukumosé hambor*” mengandung makna kontinuitas karena memiliki basis pada masa lalu yang dilakukan oleh leluhur, dipraktikkan pada masa sekarang, dan diwariskan kepada generasi berikutnya (ST, wawancara 4 Desember 2020).

Bourdieu menganalisis bahwa setiap orang akan berperilaku tertentu dalam situasi tertentu. Oleh karena itu, keharmonisan relasi membutuhkan keterbukaan dari semua individu (Bourdieu, 1990a; Zahle, 2017). *Ruku mosé hambor* berada dalam konsep yang sama ketika relasi tidak bersifat eksklusif tetapi inklusif karena mempresentasikan kebutuhan akan yang lain. Seperti yang dituturkan IS, masyarakat Manggarai menyatakan identitas komunalnya dalam konteks kebersamaan dengan orang lain melalui ungkapan berikut ini: “*ris haé didingm, reis ata tetim, raés agu haé taém, raos hambor cama haé kampong m kudut mongko kaéng golo, ras cama kaéng tanam/bantangm, res haé léléngm kudut ruis agu ata tuntim, reos kaéng béo*” (Inti dari relasi orang Manggarai adalah bagaimana kesediaan untuk saling menyapa sebagai saudara, memberi apresiasi terhadap orang-orang yang konsisten memberi motivasi dan inspirasi, aktif dalam berbagai dialog dan diskusi untuk sesuatu yang baik, serta mengedepankan spirit perdamaian bersama sehingga kampung selalu menjadi representasi kedamaian, keharmonisan, dan keindahan) (IS, wawancara 7 Desember 2020).

MMK, seorang tokoh muda perempuan, mengungkapkan bahwa tujuan substansial *hambor* adalah membangun relasi yang damai, saling menyapa, berbagi, bekerja sama dan berelasi layaknya sebagai seorang manusia (MMK, wawancara, 12 Juli 2021). Gagasan ini berangkat dari pemahaman tentang pentingnya perdamaian dalam kehidupan bersama. Suasana perdamaian memungkinkan terjadinya keterkaitan dan kerja sama antarunsur. Secara spesifik, YBJ melihat bahwa *hambor* tidak hanya bagaimana berjabatan tangan atau merangkul secara fisik, tetapi lebih kepada totalitasnya: *hambor nai* (perdamaian di hati), *hambor pande* (perdamaian dalam perbuatan), *hambor nuk* (perdamaian dalam ingatan dan keinginan), dan *hambor curup* (perdamaian dalam perkataan) (YBJ, wawancara, 6 Juni 2021). Dengan demikian, *hambor* tidak hanya dimaknai dalam konteks kultural, tetapi merupakan imperasi yang mesti bertumbuh sekaligus menjadi identitas yang dimulai dari lingkup yang lebih kecil,

yakni di dalam keluarga. Menurut YSL, *hambor* lahir dari kerinduan eksistensial orang Manggarai untuk selalu hidup tenang dan damai dengan segala sesuatu yang berada di luar dirinya (YSL, wawancara, 27 November 2020). Atau seperti yang diungkapkan oleh salah satu tokoh muda perempuan, MFR, bahwa orang Manggarai membutuhkan *hambor* sebagai kekuatan yang dapat menyatukan mereka (MFR, wawancara, 5 Juni 2021)

B. Orientasi *Hambor*

Salah satu karya besar Bourdieu adalah berhasil mempertemukan sekaligus mendamaikan subjektivisme dan objektivisme dalam memahami kehidupan masyarakat (Bourdieu, 1993, Krisdinanto, 2014). Relasi kedua pandangan ini tidak saling bertentangan, tetapi saling melengkapi dan membutuhkan satu sama lain. Oleh karena itu, Krisdinanto mengidentifikasi peran Bourdieu sebagai ‘sang juru damai’ (Krisdinanto, 2014). Tolok ukur realitas adalah keterhubungan struktur dan agen. Menurut Bourdieu, yang riil adalah relasi (Bourdieu, 1998, Bourdieu & Wacquant, 1992). Agen membutuhkan struktur sosial dan struktur sosial akan menjadi sangat berperan dalam kehidupan bersama kalau didukung oleh agen. Perjuangan Bourdieu ini sangat membantu untuk memahami upaya-upaya mempertemukan dan mendamaikan pihak-pihak yang berkonflik. Dia berani mengambil jalan tengah demi kebutuhan yang lebih besar bagi masyarakat. Masyarakat tidak pernah terlepas dari konflik. Namun, pada saat yang sama masyarakat juga membutuhkan suasana yang harmonis. Dengan begitu, sangat dibutuhkan tradisi-tradisi yang bisa mempertahankan relasi atau memulihkan relasi setelah konflik. Tradisi *hambor* yang terdapat dalam kebudayaan Manggarai adalah salah satu contoh untuk mempertahankan dan memulihkan relasi tersebut.

Ruku mosé hambor dipraktikkan dalam kehidupan kolektif yang membutuhkan kerja sama antaragen (*ase ka'e*) dan struktur sosial (*tu'a*). Orang Manggarai menghayati beberapa wujud *hambor*

yang menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan relasional dengan sesama, alam, jiwa, leluhur, dan Pencipta. *Ruku hambor* mengalami perluasan makna bahwa habitus perdamaian tidak hanya berhubungan dengan antarmanusia dan antarkelompok manusia yang berbeda pandangan, tetapi juga dengan alam dan roh-roh. Kebudayaan Manggarai berciri ritual dan salah satu komponen penting ritual adalah hewan korban (telur ayam, ayam, babi). Ritual tidak akan terlaksana kalau tidak ada hewan korban. Dua makna hewan korban dalam hal ini adalah sesajian untuk para leluhur yang hadir saat ritual dan meterai bahwa ritual tersebut pernah dilaksanakan yang disaksikan oleh keluarga besar dan leluhur. Berdasarkan hal itu maka orang Manggarai melaksanakan ritual *hambor* sesuai jenis-jenisnya:

- 1) *hambor* dengan alam atau lingkungan,
- 2) *hambor* dengan jiwa,
- 3) *hambor* dengan pencipta,
- 4) *hambor* dengan leluhur (*hambor wura agu ceki*), dan
- 5) *hambor* dengan sesama manusia (*hambor cama raja*)
(FNU, wawancara 16 Juli 2021, BJ, wawancara 25 November 2020, NS, wawancara 21 November 2020, ST, wawancara 4 Desember 2020).

1. *Hambor* dengan Alam

Bourdieu menekankan pentingnya dialektika relasi dan tindakan sosial objektif berdasarkan disposisi subjektif dalam aktivitas praksis (Grenfell, 2014; Lee et al., 2014). Dialektika ini menuntut kebutuhan bersama yang mesti dipenuhi untuk menjamin relasi yang harmonis. Dalam konteks kebudayaan Manggarai, dialektika relasi tidak hanya berhubungan dengan kehidupan antarmanusia, tetapi juga dengan unsur-unsur ciptaan lainnya. Hal ini tampak dalam konsep *hambor* dengan alam. Orang Manggarai berpandangan bahwa *mosé hambor* memiliki keterhubungannya dengan dimensi-dimensi lain yang ada di luar dirinya. *Hambor* tidak hanya terbatas dengan relasi di antara sesama manusia, tetapi juga harmoni dengan seluruh alam ciptaan. Menurut IS, salah satu tokoh budaya Manggarai, pandangan ini

berangkat dari konsep besar orang Manggarai tentang alam semesta yang digambarkan seperti sebuah sarang atau jaring laba-laba raksasa (Widyawati, 2013; IS, wawancara, 3 Desember 2020). Manusia adalah salah satu bagian dari jaring laba-laba raksasa. Meskipun dia adalah salah satu bagian, tetapi manusia tidak bisa terlepas dari koneksi dengan jaring-jaring lain yang bisa menjamin terbentuknya suatu jaringan yang kuat. Jaring penghubung di antara elemen itulah yang disebut *damai* atau *harmoni*. Secara substansial, filosofi jaring laba-laba ini mengharuskan keluarga untuk selalu harmonis dengan individu-individu, dengan kelompok kecil di dalam keluarga, harmoni dengan kelompok yang lebih besar (lingkungan hidup), dan seterusnya sampai menemukan harmoni universal dengan seluruh alam semesta (IS, wawancara, 3 Desember 2020). Relasi ini saling berhubungan dan berjaring di mana setiap pihak mempunyai kesempatan untuk memberi, menerima dan mendukung secara mutualisme. Layaknya suatu jaring laba-laba dapat bertahan, kuat, dan menjadi satu kesatuan yang menopang kehidupan ketika tidak ada jala yang putus dan ketika semua benang saling bertautan satu sama lain (Widyawati, 2013).

Dalam konteks ini, *hambor* bisa saja berarti damai, tetapi bisa juga diterjemahkan dalam kosmos sebagai keteraturan, keharmonisan, dan keindahan. *Hambor* bukan saja soal ketiadaan konflik, seperti yang dimaknai oleh oleh Baça (2015), melainkan juga proaktif membangun posisi harmonis dan keseimbangan dengan unsur-unsur lain. Konsekuensinya situasi harmoni atau disharmoni bukan saja pada diri manusia, melainkan juga secara kolektif dengan dimensi-dimensi lain yang ada di luar dirinya. Menurut AD, salah satu akademisi, *hambor* dilakukan umumnya karena orang Manggarai yakin bahwa mereka seharusnya selalu teguh bersatu dan hidup dalam harmoni sosial, sama seperti “*teu ca ambo neka woleng lako* (tebu serumpun tidak boleh berbeda jalan), *nai ca anggit tuka ca leleng* (satu ikatan nafas dari satu perut yang sama)”. Jadi, ada idealisme “harmoni sosial” di balik *hambor* (AD, wawancara 21 Juli 2021). Konsep jaring laba-laba juga menunjukkan bahwa manusia bukanlah ciptaan otonom yang terpisah secara absolut dari ciptaan-ciptaan lainnya.

Menurut IS dan tokoh budaya Manggarai lainnya yaitu AN, secara sosiologis orang Manggarai membagi dunia dalam dua bentuk, yaitu alam semesta sebagai makrokosmos yang disebut “*tana lino mésé*” atau “*ata mésé*” dan lingkup diri manusia sebagai mikrokosmos yang biasa disebut dengan “*tana lino koé*” atau “*ata koe*” (AN, wawancara 27 April 2021). *Tana lino mésé* adalah keseluruhan ciptaan (*awangn éta*, *tanan wa* atau langit di atas dan bumi di bawah) yang melambangkan kebesaran dan kekuatan semesta. “*Ata Mésé*” adalah Tuhan yang menciptakan (*Mori ata jari agu dédék*) dan mengendalikan situasi harmoni dalam semesta yang berbentuk jaring laba-laba. Dia adalah sentrum (pusat) sekaligus universum (keseluruhan). *Tana lino koé* atau bumi yang berukuran kecil adalah manusia yang diciptakan. Kata ‘*koé*’ yang berarti *kecil* menyimbolkan kekecilan manusia di hadapan langit dan bumi yang mahaluas. Manusia adalah “*ata koe*”, makhluk kecil di hadapan Tuhan bahkan dianggap sebagai “*acu wa ngaung, ela wa tana*” (seperti anjing yang ditempatkan di bawah kolong rumah atau seperti babi yang dibiarakan berkeliaran). Antara *tana lino mésé* dan *tana lino koé* memiliki hubungan relasional yang sangat erat. Keduanya merupakan pertautan yang definitif. Oleh karena itu, orang Manggarai menyebut alam ini seperti jaring laba-laba raksasa.

IS dalam penuturnannya memaparkan bahwa dalam kebudayaan Manggarai, laba-laba dianggap sebagai hewan yang jujur, setia, ulet, sabar dan bekerja dengan cepat, tepat, dan benar. Laba-laba adalah binatang yang mau sehat dan suka bekerja keras. Kerja keras sering dihubungkan dengan ciri khas orang Manggarai (IS, wawancara 3 Desember 2020).

Laba-laba bukan binatang yang suka berkonflik. Sarangnya bisa menyembuhkan dan menjadi rumahnya, tetapi juga menjadi jerat bagi mangsanya. Jaringnya adalah bentuk konfigurasi, simbol dari kabel-kabel alam yang menghubungkan satu objek dengan objek yang lain, sekecil apa pun. Dengan demikian, kalau salah satu unsur berdosa, jaring akan putus dan seluruhnya terputus. Kalau manusia (sebagai salah satu jaring dalam jaring laba-laba raksasa) melakukan kesalahan

dengan memutuskan jaring tersebut, keterhubungan dengan ciptaan lain pun akan ikut terputus. Keseimbangan akan terjadi kalau setiap jaring tetap bertahan dalam proporsinya (IS, wawancara 3 Desember 2020). Dalam konteks ini, *hambor* adalah tradisi yang memposisikan diri manusia pada konektivitas dengan sistem yang lebih besar dan kuat sehingga harmoni tetap terjaga. *Hambor* adalah substansi yang menopang tatanan universal.

Upaya membangun harmonisasi relasi dengan alam dan Pencipta tampak dalam jenis *hambor* yang dipraktikkan. Harmonisasi ini berangkat dari konektivitas yang definitif sebagai bagian dari jaringan semesta. Dalam mempertahankan dan memulihkan relasinya dengan alam, orang Manggarai memiliki tradisi perdamaian dengan kayu yang disebut '*hambor haju*', perdamaian dengan hewan liar yang dilukai tidak dengan sengaja oleh manusia disebut '*hambor kakar tana*', dan perdamaian dengan roh penjaga tanah yang disebut '*hambor naga tana*'.

a. *Hambor Haju*

YG, salah satu tokoh adat, menuturkan bahwa *hambor* adalah *mbaru baté ka'eng* (rumah sebagai tempat tinggal). Definisi ini berhubungan dengan identitas rumah sebagai ruang awal perdamaian bagi orang Manggarai (*hambor ité oné mai kilo toko, molang toko. Hambor kudut jimet para olo, lugit para musi, néka langgar wancang, néka larong ri'i. Oné mai mbaru pu'ung hambor/Kita menciptakan perdamaian sejak dari rumah dan keluarga supaya rumah merasa nyaman, pintu depan dan belakang bisa tertutup rapi, dindingnya rapat, dan atapnya tidak mudah bocor*). Sama seperti rumah adalah representasi kenyamanan dan keutuhan, demikian juga *hambor* merupakan wujud kedamaian dalam keluarga dan masyarakat (YG, wawancara 8 Desember 2020).

Ritual yang berhubungan dengan menjaga perdamaian di dalam rumah sangatlah penting untuk menyokong kondisi perdamaian saat berada di tengah masyarakat. Upaya membangun perdamaian yang berawal dari rumah ini sering juga disebut dengan "*hambor haju*". Menurut para informan, tradisi *hambor haju* biasanya terjadi pada

saat satu keluarga membangun rumah baru, misalnya pada saat peletakan batu pertama (*adak weri watu wangka*), pada saat penyelesaian bagian atap rumah (*adak hesé ngando*), atau pada saat rumah baru siap dihuni (*adak we'e mbaru*). Semua material bangunan yang berhubungan dengan rumah tersebut wajib didamaikan seperti kayu, tanah, semen, batu, dan seng (*hambors haju*, *hambors tana*, *hambors seméng*, *hambors watu*, *hambor kolés belé*). Kayu-kayu yang dibawa dari hutan mestilah didamaikan untuk menghindari konflik. Biasanya konflik terjadi karena perbedaan asal usul dan jenis kayu. Kayu-kayu yang diambil dari seberang sungai (*haju lagé ngalar*) berkonflik satu sama lain. Bagian batang dan ujung kayu (*caluk taud pu'u agu lobo*) juga ikut berkonflik.

Dalam keyakinan orang Manggarai, kayu memiliki rohnya tersendiri. Ritus *hambor haju* bertujuan supaya kayu-kayu bisa berdamai satu sama lain. Keluarga yang mendiami rumah baru juga akan merasa nyaman dan tidak selalu merasa terganggu baik oleh roh kayu maupun oleh roh-roh jahat yang menyertai kayu-kayu tersebut (*néka manga rojong toko*, *benta tuju*, *néka manga nguing nggeping de ji'ing daát*). Ada juga keyakinan bahwa kayu memiliki keluarga. Oleh karena itu, sebelum menebang kayu di hutan, biasanya dilakukan ritual ‘tesi’, yaitu meminta izin kepada roh pemilik kayu supaya dia tidak marah, mengumpat, dan bertanya-tanya (*rantang manga jaong nggaut ngasang haju*, *taen ngasang wasé*). Sambil duduk di hadapan pohon yang hendak ditebang, seorang *túa* atau *ata torok* menyampaikan ungkapan berikut: “*Yo, ite Mori puar. Ai haju ho,o kudut te pandé mbaru dami. Ho'o manuk bakok lami boto manga babang agu bentang ité mori puar. Kapu lami gauk dia dité toe pa'u, pola toe gomal. Mori ho'a manuk tiba lite sina.*” (Ya Tuan, pemilik, penjaga, dan penguasa hutan. Oleh karena kayu ini akan dijadikan bahan utama pembuatan rumah kami maka kami mempersesembahkan ayam jantan putih kepada Tuan pemilik hutan supaya tidak kaget dan marah. Kami menggendong dan memikul sikap baikmu dengan baik sehingga tidak jatuh. Kami minta janganlah engkau marah. Tuan, terimalah persesembahan kami) (Jemali, Ngalu, et al., 2017).

Ketika kayu dibawa dari hutan maka keluarganya sangat sedih. Oleh karena itu, seperti yang dinyatakan oleh salah satu tokoh adat, yaitu Pangur, dalam ritual *hambor haju* diungkapkan bahwa semoga kesedihan itu tetap tinggal di dalam hutan dan tidak boleh dibawa ke dalam rumah baru (*cala manga jaong ajo lau ngalor agu wua lé puar, kudut nggaut de asé kaé situ lé kolé lé situ néka ba ngger céé, kong laud situ néka ba ngger céé*) (SP, wawancara, 24 November 2020).

Kayu-kayu mengalami transformasi menjadi bagian dari sebuah rumah yang utuh (*toé hajus ga, mbarus ga*/mereka tidak lagi disebut kayu, tetapi sudah menjadi rumah). *Hambor haju* juga akan sangat membantu selama proses pengerjaan bangunan tersebut, baik untuk para pekerja supaya terhindar dari hal-hal yang tidak diinginkan (*porong ata pandén néka kandit wai, néka gomal lime*) maupun untuk model konstruksi bangunan yang kuat dan kokoh (*néka lehés seméng, néka lur watu tungku, néka tombos lobod haju, néka curups pu'ud, néka géhé lélés, néka lako ngando, néka goro dorot, porong mantap gincu pat, mantap tonggor pat, rao ného ajo cawi ného wua, todo kongkol kopé holés, uwa gula bok leso ata kaéng oné réha*) (YG, wawancara 8 Desember 2020). Dengan demikian, orang yang mendiami rumah tersebut merasa nyaman dan boleh melakukan aktivitas apa saja yang bisa mendukung kesejahteraan keluarga mereka. Selain itu, ada juga *goét-goét* (ungkapan) yang mengharuskan orang Manggarai untuk menghargai alam. Masing-masing *goét* mengungkapkan nilai atau filosofi tertentu. Misalnya, *néka poka puar, néka tapa satar* (jangan menebang hutan dan jangan membakar padang rumput sembarangan. Dengan demikian hutan tetap lestari).

b. *Hambor Naga Tana*

Dalam hubungannya dengan roh pengawal tanah, orang Manggarai juga melakukan *hambor naga tana* (ST, wawancara 5 Desember 2020, BJ, wawancara 25 November 2020, YR, wawancara 24 November 2021, IS, wawancara, 3 Desember 2020). *Hambor* ini biasanya terjadi pada saat pembangunan rumah atau fasilitas-fasilitas umum untuk menghindari kecelakaan-kecelakaan yang tidak diinginkan. Biasanya

juga diungkapkan pada saat ritual *hambor haju*. Intinya adalah meminta izin kepada roh pemilik tanah untuk berpindah sementara waktu (*hésing*) dan nanti kalau rumah selesai dikerjakan, roh akan kembali ke tanah tersebut dan menjadi roh penjaga rumah (*téti kolé kudut jadi naga mbaru*). Hal ini juga mengindikasikan bahwa segala sesuatu ada pemilik dan penjaganya (FNU, wawancara, 21 Juli 2021). Namun, ada juga permintaan maaf kepada roh tanah kalau misalnya juga terjadi hal-hal yang tidak diinginkan, misalnya secara tidak sengaja menginjak atau melukainya pada saat proses pengerjaan rumah. Dengan demikian, roh tersebut tidak akan marah atau membala dendam dengan melukai pemilik rumah.

c. *Hambor Kakar Tana*

Selain *hambor haju* dan *hambor naga tana*, ada juga tradisi *hambor kakar tana*. Ritual *hambor* ini terjadi ketika seseorang secara tidak sengaja melukai hewan liar. Ada kepercayaan bahwa ketika hewan itu terluka, orang yang melakukannya juga akan merasakan sakit yang sama di bagian tubuh tertentu. Ternyata hal itu disebabkan karena dia sudah menginjak hewan yang juga representasi dari dunia seberang. Menurut LM (wawancara, 23 November 2020), seorang tokoh adat, ritus perdamaian bertujuan untuk mengundang semua hewan yang ada di tempat tersebut (*peler*), menyampaikan permohonan dan permintaan maaf (*tilir*) kepada hewan yang dilukai, berdoa untuknya, dan berdoa untuk kesembuhan bagi pelaku.

Konon semua hewan ada namanya dan mewakili diri setiap orang. Kalau misalnya menginjak hewan yang persis ada padanan dengan seseorang, rasa sakit tersebut terjadi. “*Di'a hia lau, di'a hia céé*” (hewan di seberang sembuh, orang yang melukainya juga ikut sembuh). Ada juga yang menyebut *hambor* jenis ini dengan *compung* atau *rudak*. Orang Manggarai dilarang keras untuk membunuh hewan-hewan liar yang juga memiliki peran-peran tertentu di tempat-tempat tertentu, seperti katak atau ular yang berada di sekitar mata air (*waé téku*) karena mereka dianggap sebagai penjaga mata air (IS, wawancara 3 Desember 2020).

2. Hambor dengan Jiwa

Selain menciptakan habitus perdamaian (*ruku hambor*) dengan alam, orang Manggarai juga memiliki *rukus* yang berkaitan dengan hubungan tubuh dan jiwa (*weki agu wakar*) (IS, wawancara, 7 Desember 2020). Hal ini berangkat dari keyakinan orang Manggarai bahwa jiwa memengaruhi keberadaan seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Mereka mewujudkan relasi ini dengan berbagai ritual yang dilakukan sejak kelahiran (adak *céar cumpé*) sampai dengan kematian seseorang (*adak kelas*). Bahkan, ada keyakinan bahwa kehidupan yang lebih baik tergantung pada perhatian seseorang terhadap jiwanya (FL, wawancara 3 September 2021). Dalam hubungannya dengan *hambor*, masyarakat Manggarai memiliki beberapa tradisi *hambor* untuk menjamin relasi yang harmonis dengan jiwa. Misalnya saja, *hambor weki agu wakar* (perdamaian tubuh dengan jiwa) dan *hambor agu asé kaé weki* (perdamaian dengan pengawal diri) (IS, wawancara 3 Desember 2020, ME, wawancara 12 Desember 2020, SB, wawancara 16 Desember 2020).

a. Hambor Weki Agu Wakar

Hambor ini berhubungan dengan kepercayaan orang Manggarai bahwa sebelum seorang manusia dikandung ibunya (*dé'i/wantang*), ibu atau ayahnya bermimpi menimba air di mata air (*nipi téku waé lé waé téku*). Menurut mereka, air yang ditimba itu adalah simbol jiwa (*wakar*), esensi dari seorang (Erb, 1997) anak yang akan dikandung. Ketika seorang bayi dilahirkan, yang keluar pertama dari perut ibunya adalah air ketuban. Orang Manggarai menamai air ketuban dengan *kaén* (kakaknya) atau *waé inungn* (air minumnya) (IS, wawancara 7 Desember 2020, LM, wawancara, 23 November 2020).

Kaén atau *waé inungn* berarti jiwa dari sang bayi. *Hambor* ini penting karena untuk orang Manggarai, jiwa dan badan adalah dua unsur yang terpisah dan otonom. Dalam hal inilah, mereka meyakini bahwa *hambor* (persatuan, kebersamaan, dan perdamaian) antara jiwa dan badan amat signifikan. Jika jiwa tidak bersatu dengan badan, se-

orang anak akan menjadi idiot (*bapa ingus*) dan menderita sakit yang berkepanjangan atau *beti jéjék* (Lon, 2016b). IS menuturkan bahwa pada saat ritual *céar cumpé* terdapat doa, “*kudut igol one riwok meu, pukul one mutn, neka kaéng dios, neka lako woleng, kudut néka ngo one pong dopo, ngalor masa/metí* (Supaya kamu [jiwa dan badan]tinggal bersama dalam naungan dan dalam kehangatan; janganlah kamu tinggal berbeda dan jalan berbeda; jangan pergi ke hutan yang buntu dan sungai kering) (IS, wawancara 7 Desember 2020). Hal ini juga menunjukkan bahwa *hambor* dihayati dan dimaknai sesuai dengan konteks kehidupan manusia. MFR menuturkan bahwa secara lebih sederhana, *hambor* sesungguhnya telah terjadi dan telah dilaksanakan sejak manusia itu terbentuk. *Hambor* berawal dari rahim seorang perempuan yang menerima kehadiran janin dalam kandungannya. Penerimaan ini merupakan afirmasi terhadap perdamaian yang bertumbuh sejak dalam rahim seorang ibu (MFR, wawancara, 5 Juni 2021). Dari hal ini, kita bisa tahu bahwa *hambor* bisa terjadi di mana saja; di dalam rahim seorang perempuan, di dalam rumah, lingkungan, kelompok masyarakat luas dan dalam ranah universal.

b. *Hambor agu Asé Kaé Weki*

Hambor ini dilakukan untuk seorang anak laki-laki atau perempuan yang sudah beranjak remaja dan mampu berproduksi secara biologis. Dalam keyakinan orang Manggarai, seorang anak laki-laki akan bermimpi berhubungan seks dengan lawan jenisnya yang ditandai dengan mimpi basah. Dengan siapa remaja itu berhubungan seks, itulah yang disebut dengan *asé kaé wéki* dalam pandangan orang Manggarai. *Asé-kaé wéki* juga sering disebut dengan *wina péle sina* (istri di dunia seberang) dan *rona pele sina* (suami di dunia seberang). Remaja laki-laki dan perempuan wajib memberi sesajian (*takung*) kepada *asé kaé weki* sebagai simbol persatuan, perhatian, dan perdamaian (BJ, wawancara 25 November 2020).

Hambor terjadi adakalanya karena seseorang sering sakit yang disebabkan oleh kelalaian memberi sesajian kepada *asé kaé weki*. Supaya sembuh, orang tersebut mesti bertemu dengan *ase kae weki*. Ritualnya bisa menggunakan *manuk poné baté ruha* (telur ayam), bisa

juga dengan ayam berbulu tiga (*manuk wulu telu*). Ada keyakinan bahwa setengah jiwa seseorang ada pada *asé kaé weki*. Kalau *asé kaé weki* menangis, orang itu pun menangis. Kalau *asé kaé weki* sakit, orang itu pun ikut sakit. Kalau dia digigit oleh binatang liar, orang itu pun akan merasakan sakitnya. Jadi, perlu disatukan dua jiwa ini supaya selalu sehat dan tidak mudah sakit. *Hambor agu asé kaé weki* wajib untuk dilakukan supaya dia juga tidak marah dan merajuk (*rabo agu méla*) (YG, wawancara 8 Desember 2020, LM, wawancara, 23 November 2020, DS, wawancara 26 November 2020, BJ , wawancara 25 November 2020).

3. Hambor dengan Pencipta

Ruku mosé hambor juga terjadi dengan Pencipta. Perdamaian ini berhubungan dengan kepercayaan masyarakat Manggarai tentang Pencipta yang dekat dengan kehidupan manusia. Menurut SRD, Pencipta adalah *pakep* (yang mengesahkan) semua ritus yang terjadi dalam kebudayaan Manggarai (SRD, wawancara 10 Desember 2020). Orang Manggarai memiliki tiga perspektif terhadap Pencipta yang kemudian berpengaruh terhadap identifikasi dan penghayatannya (Jemali, Nggoro, et al. 2017). *Pertama, pandangan kosmologis*, Pencipta sering disebut sebagai *awangn éta-tanan wa* (langit di atas dan bumi di bawah), *ulun lé-wa'in lau* (kepalanya di sumber mata air dan kakinya di samudera), *parn awo-kolépn sale* (matahari yang terbit di timur dan terbenam di barat). *Kedua, pandangan antropologis*, Pencipta sering disebut dengan *amé éta mai-iné wa mai* (bapak dari atas dan ibu dari bawah), *amé rinding mané-iné rinding wié* (ayah yang melindungi anak-anaknya pada sore hari dan ibu yang melindungi anak-anaknya pada malam hari). *Ketiga, pandangan teologis*, Tuhan yang menjadikan dan menciptakan (*Mori ata jari agu dedek, Mori Kraeng*). Penyebutan *Mori Kraeng* muncul ketika kekristenan sudah memasuki wilayah Manggarai.

Konflik dan pertikaian yang dilakukan oleh manusia juga menyebabkan Pencipta ikut terluka. Oleh karena itu, pada saat *hambor* perlu disampaikan permohonan maaf dan terimakasih kepada Pencipta.

Misalnya, seperti yang diungkapkan oleh LW, pada saat *torok*, “*Yo, Ite Mori agu ngaran, awangn eta, tanan wa, parn awo kolepn sale, ulun le wa'in lau, ai manga nggu ngget tau, ole Mori neka na'a nggu ngget situ. Ho lami ucap terimakasih camping agu ite, boto manga na'as raja pedengs jogot.* (Yo, Tuhan Pencipta dan Pemilik, langit di atas, bumi di bawah, yang terbit di timur dan terbenam di barat, kepalanya di gunung, dan kakinya di lautan. Kami berselisih satu sama lain. Semoga Tuhan tidak menyimpan perselisihan tersebut. Saat ini kami menyampaikan ucapan terimakasih kepada Tuhan supaya tidak memelihara atau menyimpan hal-hal yang tidak baik (masalah, amarah dan kebencian) (LW, wawancara, 9 Desember 2020).

4. *Hambor* dengan Leluhur

Dalam konteks relasi sosial masyarakat, ada dua jenis *hambor* yang dilakukan yaitu *hambor cama raja* dan *hambor agu ata péle sina, ceki agu wura* (ST, wawancara 5 Desember 2020, SA, wawancara 14 Desember 2020). *Hambor agu ata péle sina* berhubungan dengan orang-orang yang sudah meninggal. Misalnya saja, ada konflik antara anak dan orang tua karena masalah tertentu. Pada suatu saat orang tuanya meninggal dan belum ada *hambor*. Oleh karena itu, tugas dari orang yang masih hidup adalah melakukan ritual *hambor* yang intinya meminta maaf atas kekeliruan yang terjadi. Hal ini juga sebenarnya berhubungan dengan *itang diang nangki tai* (kutukan turun-temurun dalam satu keluarga atau keturunan). Dalam kebudayaan Manggarai, ketika orang tua berada dalam situasi kritis, ada satu ritual yang memiliki dimensi *hambor*, yaitu “*adak téing tinu*” yang dilakukan oleh anak-anaknya atau oleh keluarga besar. Sejatinya, *adak téing tinu* adalah ritual menyampaikan terima kasih dari anak-anak kepada orang tua atas jasa-jasa selama hidup mereka. Selain ungkapan terimakasih, anak-anak juga meminta maaf atas berbagai kekeliruan atau kesalahan yang pernah mereka lakukan. Dengan demikian orang tua tersebut bisa meninggal dengan jiwa yang tenang menuju alam leluhur dan Pencipta (IS, wawancara 3 Desember 2020).

Dalam hubungan dengan leluhur ada juga *hambor* yang disebut dengan *hambor ceki* (perdamaian dengan leluhur). *Hambor* ini dilakukan karena adanya peristiwa buruk yang selalu terjadi dalam suatu kampung. Penyebabnya adalah dosa-dosa dari nenek moyang. Misalnya, *hambor kaba koso saki*: perdamaian dengan semua arwah yang telah disakiti oleh nenek moyang. Hewan kurbannya adalah seekor kerbau (*kaba*) untuk menghapus dosa-dosa (*nawis saki*) tersebut atau ada dosa-dosa yang tidak terungkap dalam kampung misalnya dalam *jarang cebong golo*, yakni ritual mengurbankan seekor kuda (*jarang*) untuk membersihkan kampung (*cebong golo*). Tujuannya adalah perdamaian antara warga kampung yang masih hidup dengan keluarga mereka yang sudah meninggal dunia atau dengan roh-roh yang ada kaitannya dengan hewan-hewan tertentu. Di dalamnya selalu ada unsur permintaan maaf dan pemulihan relasi (YSL, wawancara 27 November 2020). Menurut YSL, kalau kesalahan terjadi dengan Tuhan atau nenek moyang maka perlu dilakukan upacara memikul kerbau putih (*pola kaba bakok*). Hal ini terjadi ketika satu keturunan mengabaikan nazar yang pernah dilakukan oleh leluhur mereka. Leluhur pernah bernazar untuk bersyukur kepada Tuhan kalau keturunannya sudah berkembang baik. Untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan maka mereka perlu membuat ritual *pola kaba bakok* yang dilaksanakan di rumah adat (YSL, wawancara 27 November 2020).

FL (wawancara 3 September 2021) menuturkan pengalamannya tentang pentingnya perdamaian dengan leluhur. Pada saat melakukan ritual *cear cumpe* dari salah satu anak dari kakaknya, terdapat hal aneh yang tidak biasa terjadi. Ayam yang dikurbankan memiliki empedu yang sangat kecil. Dalam kepercayaan orang Manggarai, salah satu tolok ukur bahwa sesajian diterima oleh leluhur adalah empedu yang kelihatan segar dan besar yang terdapat dalam tubuh seekor ayam kurban (*bombong pesu*). Empedu yang membesar melambangkan harga diri, tanggung jawab, kehormatan, dan kewibawaan. Sebaliknya, kalau dalam tubuh ayam terdapat empedu yang mengecil atau tidak memiliki empedu (*toe manga pesu*) maka keluarga itu tidak memiliki

harga diri dan tidak bertanggung jawab. Muncul ungkapan, “*tama laing ata toé manga pesum!*” (dasar kamu tidak memiliki harga diri dan tidak bertanggung jawab!).

Kalau sesajian diterima leluhur, hal ini akan ditunjukkan melalui urat ayam (*toto urat*) dan empedunya yang segar dan besar meskipun ayamnya kecil. Kalau ditolak atau tidak berkenan (*cela laing*), empeduanya mengecil (meskipun ayamnya sangat besar). Hal itu juga akan menjadi indikasi hal-hal buruk akan selalu terjadi dalam keluarga. Oleh karena itu, FL dan keluarga besarnya bertemu (*lonto léok*) lalu mencari penyebab mendasarnya. Satu hal yang mereka temukan adalah bahwa hal itu terjadi karena mereka belum merenovasi kuburan dari ayah mereka yang sudah meninggal puluhan tahun sebelumnya. Mereka pun ke kuburan ayah mereka untuk meminta maaf dan segera merenovasi kuburan tersebut. Ketika dilakukan ritual sesajian penutupan kembali kuburan (*adak pande manuk kebeng boa*), empedu ayam kembali membesar dan tetap bertahan dalam ritual-ritual selanjutnya. Keyakinan ini merupakan bagian penting dalam ritual-ritual pemberian sesajian kepada leluhur. Empedu yang mengecil bisa saja tampak dalam hewan kurban, seperti seekor ayam tetapi juga bisa dalam tubuh seekor babi, kuda, atau kerbau dalam pelaksanaan ritual yang lebih besar (FL, wawancara, 3 September 2021).

5. *Hambor* dengan Sesama Manusia (*Hambor Cama Raja*)

Hambor cama raja berhubungan dengan perdamaian antara manusia. *Hambor* ini membutuhkan signifikansi kehadiran pihak ketiga dalam menemukan resolusi yang tepat. Dalam kehidupan bersama, ada berbagai banyak penamaan terhadap *hambor cama raja*. Ada *hambor mésé* (perdamaian level besar), *hambor koé* (perdamaian level kecil), *hambor woé nelu* (*hambor* antara *anak wina* [keluarga besar ayah] dan *anak rona* [keluarga besar ibu] dalam hubungan perkawinan), *hambor likang telu* (*hambor* *asé kaé*, *anak wina*, dan *anak rona*). Ada juga *hambor asé kaé* yang disebut *lancung* (perjanjian), misalnya dalam ritual *adak kaba lémbur*, terdapat peresmian relasi kekeluargaan yang baru dari satu keturunan beberapa tingkat karena ada masalah turun

temurun (IS, wawancara 3 Desember 2020). Jadi, melalui *adak kaba lémbur* ada perjanjian atau komitmen bersama untuk membangun kehidupan yang damai dan memutuskan rantai perpecahan. Kalau merujuk pada resolusi konflik oleh *tu'a* yang ada dalam kampung maka ada juga *hambor kilo* (*hambor* yang terjadi dalam satu keluarga), *hambor panga* (*hambor* yang terjadi dalam lingkungan suku atau klan), dan *hambor golo* (*hambor* yang berhubungan dengan kehidupan secara umum masyarakat dalam kampung).

Lon (2020a) mengungkapkan bahwa untuk menghentikan bencana, diperlukan ritual “*keti manuk miteng*” (menyembelih ayam berbulu hitam) atau “*oke dara ta'a*” (membuang kematian yang tidak wajar). Ritualnya dilakukan di tempat pertemuan dua sungai (*cunga*) untuk membuang semua dosa dan bencana. Biasanya hewan yang digunakan adalah seekor ayam berbulu hitam atau seekor anjing kecil yang masih belum bisa melihat (*acu buta*). Ada juga istilah “*tadu loma*” (persoalan moral, misalnya mengintip orang yang sedang mandi atau berselingkuh dengan istri orang lain). Hal ini terjadi karena tidak tertib dalam berperilaku atau *inung toe nippu, hang toe tanda*. Dalam konteks perkawinan, kalau laki-laki yang membatalkannya maka mereka akan menjadi saudara dan saudari (*weta nara laing*). Hal ini juga adalah bagian dari *hambor*. Keduanya berpisah, tetapi dijadikan sebagai saudara dan saudara dalam upacara adat. Sanksi diberikan kepada pihak yang melakukan kesalahan. Kalau perempuan yang duluan berinisiatif untuk berpisah maka dia dan keluarganya mesti menyiapkan *ela podo wau* (seekor babi untuk membawanya kembali kepada keluarganya) sebagai ungkapan kesalahan (*baro sala*). Kalau laki-laki yang duluan maka perlu ada *jarang cemu ritak* (seekor kuda untuk menutup rasa malu). Jenis-jenis *hambor* ini menunjukkan bahwa orang Manggarai sejatinya ingin menjamin hidupnya dengan perdamaian dan harmoni (YSL & FW, wawancara 27 November 2020).

Kata-kata yang diungkapkan pada saat *hambor* umumnya sama melalui *torok* (doa adat) saat ritus atau dalam bentuk pesan bermakna (*keci*) saat *hambor* tanpa ritus. Menurut IS, *torok* dalam kebudayaan Manggarai selalu mengandung tiga unsur, yaitu ada

hal-hal baik yang ideal (*weki neki manga ranga, bantang cama reje leleng*-selalu berkumpul dan berada bersama, bermusyawarah dan bersepakat untuk kepentingan bersama), ada fakta kehidupan yang rusak dan harus dibuang (*manga rintuk tau, pele ngger le pacu ngger lau*-konflik), lalu ada upaya untuk mengambil yang baik seperti yang pernah diidealkan (*porong oke taung situ, du waes laud du lesos saled. Nai ca anggit ite tuka ca leleng*, yang buruk dibuang bersama air yang mengalir atau bersama matahari terbenam. Yang tetap ada hanyalah sehati dan sejiwa dalam membangun kehidupan bersama).

Kalau membaca isi *torok* saat *hambor* sebenarnya ada proses transformasi bagi pihak-pihak yang berkonflik. *Torok* dalam kebutuhan Manggarai selalu memiliki tiga unsur. *Pertama*, ungkapan yang berhubungan dengan kedamaian seperti yang diharapkan oleh leluhur dan orang tua. *Kedua*, ada go'et-go'et yang berhubungan dengan konflik-konflik atau antisipasi terhadap konflik (*emi ata da'atn*). *Ketiga*, kemudian perlu ada perdamaian lagi (*hambor*) untuk memulai sesuatu yang baru dengan penuh optimisme. Isi *torok* tidak serta merta langsung kepada ritual penebusan. Kalau ada persoalan maka ada proses panjang yang mesti dilewati mulai dari *tua kilo, panga* hingga *tua golo*. Kemudian, diberikan kesempatan kepada pihak-pihak yang berkonflik untuk memutuskan kesediaan melakukan perdamaian melalui jalur *hambor*. Di sana ada semacam upaya mencari bersama (melalui "*lonto leok*") resolusi yang tepat dalam menyelesaikan masalah. Bisa saja *hambor* disetujui tetapi bisa juga ditolak karena berbagai pertimbangan dan alasan tertentu dari pihak yang berkonflik. Kalau *hambor* disetujui, ada ritual supaya perdamaian kembali terjaga. Proses *lonto leok* dalam *hambor* merupakan bentuk cara pandang melingkar tentang dunia. Jaring laba-laba yang melingkar, konsep kebun yang melingkar, rumah adat yang melingkar, dan konsep lima ranah merupakan beberapa contoh tentang cara pandang yang melingkar ini. Salah satu tujuan dari filosofi ini adalah penekanan pada deliberasi dan konsensus (Tapung et al., 2018).

Menurut NS, salah satu tokoh adat, seperti *tali ajo* dan kayu rotan yang melilit satu sama lain (*rao ného ajo, cawi ného wua*) maka

keduanya saling melilit dan tidak terpisahkan. Tentu keduanya saling mencintai. Mereka memiliki tinggi yang sama, mempunyai satu akar, dan bertumbuh bersama-sama. Hal ini adalah inti perdamaian, yakni bertumbuh, berkecambah, berbuah, dan bertahan lebih kuat dalam semangat yang sama. Semua jenis *hambor* yang disebutkan sebelumnya bermakna dan bertujuan memulihkan kembali relasi atau hubungan yang telah rusak (mengembalikan keharmonisan) (IS, wawancara, 21 November 2020). Dalam konteks ini, menurut Udu, orang Manggarai memiliki pandangan hidup yang bercorak utuh dan holistik, tidak hanya berkaitan dengan dimensi jasmaniah tetapi juga rohaniah; tidak hanya berkaitan dengan sesama (manusia) yang hidup tetapi juga dengan yang tidak hidup (alam tempat hidup secara luas); tidak hanya berhubungan dengan Pencipta atau leluhur tetapi juga dengan semua yang hidup (FNU, wawancara, 16 Juli 2021).

C. Praksis *Hambor* dalam Ranah Sosial

1. Konflik dalam Ranah

Bourdieu mengungkapkan bahwa berbagai peristiwa terjadi dalam ranah sosial. Oleh karena itu, sangat penting menyintesiskan objektivitas dan subjektivitas (Bourdieu & Wacquant, 1992, Decoteau, 2016, Inghilleri, 2005). Objektivitas dan subjektivitas adalah dua sisi pada koin yang sama (Grenfell, 2010). Kedekatan ini menciptakan ruang sosial yang bisa menciptakan jaringan antar anggota kelompok (Udasmoro & Anwar, 2019). Teori ranah Bourdieu menunjukkan identitas masyarakat yang memiliki berbagai ranah (Udasmoro & Anwar, 2019) dan setiap ranah memiliki habitus dan *doxa*-nya tersendiri (Atkinson, 2019). Salah satunya adalah pemahaman tentang ranah sosial dalam kebudayaan Manggarai.

Hambor sebagai habitus (*rukus*) tidak bisa dipisahkan dengan disposisi subjek dalam ranah sosial. Namun, ranah sosial yang ada dalam kebudayaan Manggarai tidak hanya berhubungan dengan relasi antara manusia saja, tetapi juga bagaimana membentuk jaringan yang harmonis dengan unsur-unsur lingkungan yang ada di

sekitarnya. Menurut orang Manggarai, seperti yang diungkapkan oleh IS (wawancara 3 Desember 2020) dan BJ (wawancara 25 November 2020) ranah tampak dalam lima elemen substansial kampung yang dibangun bersama-sama (*béo baté élor*), yaitu *mbaru baté kaëng* (rumah sebagai tempat tinggal), *natas baté labar* (halaman yang luas untuk bisa bermain (menjalin relasi secara sosial) dan menjalankan ritus-ritus), *compang baté dari* (mezbah sebagai tempat persembahan kepada leluhur dan tempat berjemur), *waé baté téku* (mata air sebagai tempat menimba air), *uma baté duat* (kebun sebagai tempat untuk bekerja).

Kelima elemen ranah tersebut juga dianggap sebagai syarat pembentukan sebuah kampung yang baru. Terkait angka lima, orang Manggarai melihatnya sebagai simbol kesempurnaan. Hal itu berhubungan erat dengan lima unsur dunia yang utuh dan saling berkaitan, yaitu ranah hidup yang konkret, dunia hewan, dunia manusia, dunia roh, dan dunia wujud tertinggi (Sutam, 2012). Kelimanya adalah substansi habitus relasi yang menyatukan manusia dengan manusia lainnya dan dengan sumber alam dan Pencipta yang mendukung kehidupan mereka. Dengan demikian, ranah bisa dikatakan sebagai ruang hidup, tempat orang Manggarai menjalankan praktik (habitus) hidup harian dengan seluruh dimensi kehidupan yang melekat padanya, baik secara internal maupun secara eksternal.

Di dalam ranah tersebut, orang Manggarai mengaktualkan dirinya sebagai ‘orang Manggarai’ dengan menonjolkan modal-modal yang dimilikinya. Bourdieu menyatakan bahwa di dalam ranah atau ruang sosial terdapat distribusi dan konfigurasi kapital (Schatzki, 2018, Husu, 2013, Collyer et al., 2015). Menurut SM (wawancara, 19 Desember 2020), orang Manggarai juga memahami ranah sebagai ruang perjumpaan antar keluarga karena kedekatan hubungan kekeluargaan. Hampir sebagaimana besar ritual dan tradisi selalu tampak dalam ranah dan keluarga. Ranah juga adalah tempat menunjukkan jati diri sebagai seorang pribadi yang terlibat dalam praksis *manga*

ranga, weki neki oné béo baté élor (selalu hadir dan ikut berkumpul bersama keluarga di dalam kampung).

Ruang perjumpaan bisa menghadirkan hal-hal positif tetapi juga menyebabkan konflik-konflik tertentu. Hal ini tidak terlepas dari identitas dari manusia yang berinteraksi di dalamnya karena perbedaan karakter dan kepentingan. Kemarahan, agresi, dan konflik merupakan bagian dari kondisi manusia (Kirmayer, 2010). Menurut Bourdieu, konflik, kompetisi, dan distingsi menjadi dinamika sentral dalam ranah sosial secara umum (Timothy & Meeker, 2019). Walter Benjamin mengungkapkan bahwa secara sederhana konflik dan perdamaian merupakan dua sisi dari satu koin (Polat, 2010). Dengan demikian, ranah merupakan arena konkret dari perjuangan, kontestasi (Collyer et al., 2015) dan tindakan (Schatzki, 2015). Dalam tataran ideal, orang Manggarai berusaha membangun harmoni dengan kelima unsur ranah sosial. Walaupun demikian, mereka tidak bisa menampik fakta bahwa konflik dalam relasi sosial, relasi ekologis, relasi kerja, dan relasi teologis dengan Pencipta sering terjadi dalam ranah. Dahulu orang tua tidak mau konflik tersebut terus berlanjut. Oleh karena itu, menurut YSL, mereka menciptakan tradisi yang disebut dengan *hambor* (YSL, wawancara 27 November 2020). Ranah sosial memang hanya bisa berkembang kalau ada kompetisi. Dalam kompetisi itu, kadang terjadi konflik karena didasari persaingan yang tidak sehat dan dalam konteks perebutan pengaruh.

Menurut ME dan informan lainnya, orang Manggarai memiliki banyak term yang digunakan dalam hubungannya dengan konflik dalam ranah sosial, seperti *beté tau, toé curup tau, da'at tau, méla tau* (disharmoni), *biké, behas, koas* (disintegrasi), *jogot tau, kodo tau, ning tau, rangkat tau* (saling membenci satu sama lain), *péléng nggér le, pacu nggér lau* (berpaling muka satu sama lain) (ME, wawancara, 12 Desember 2020). Jadi, konflik bisa didefinisikan sebagai relasi tidak harmonis karena adanya disintegrasi, kebencian, dan permusuhan satu dengan yang lain. Ada relasi yang terputus (*beté tau*) dalam kehidupan bersama. Kata *beté* diartikan sebagai yang terputus, tersobek

atau disharmoni. Seperti secarik kain yang tersobek, maka relasi itu akan menimbulkan celah yang bisa menyebabkan renggangnya relasi antara anggota keluarga atau antara kelompok.

Para informan juga mengungkapkan beberapa bentuk konflik dan kekerasan yang sering ditemukan dalam kehidupan masyarakat Manggarai, misalnya *léwang tau* atau *gentes tau* (adu argumentasi karena perbedaan pendapat), *raha tau*, *ngaok tau*, *loer tau* (pertengkaran mulut antara dua orang atau lebih yang disertai dengan kata-kata kasar dan melecehkan), *ongga tau* atau *rani tau* (perkelahian yang disertai dengan saling memukul atau adu fisik), *paki tau* (perkelahian yang disertai dengan adu mulut, adu fisik, dan menggunakan alat-alat tajam namun tidak menyebabkan kematian pada salah satu pihak), *ala tau* (perkelahian menggunakan senjata tajam (perang) dan menyebabkan kematian pada salah satu pihak). Alasan terjadinya konflik juga bermacam-macam, misalnya karena tendensi untuk menguasai yang lain sekaligus menunjukkan harga diri (*toto rang*), saling mengolok (*loér tau*) karena perebutan tanah (*campit langang* atau *rumbu lingko*), atau karena perbedaan kepercayaan (*campit woléng imbi*) (IS, wawancara 3 Desember 2020).

Menurut AN, konflik yang terjadi bisa melibatkan dua atau lebih pelaku (*campit lata sua ko lata do*), antara istri dan suami (*wina agu rona*), orang tua dengan anak-anak (*endé ema agu anakd*), saudari dan saudara (*weta agu nara*), adik dan kakak (*asé agu kaé*), antara keluarga (*léténg kilo*), antara suku (*léténg panga*), antara keluarga besar ibu dan keluarga besar ayah (*anak wina agu anak rona*), antara warga kampung (*asé kaé pa'ang ngaung*), antara kampung (*léténg béo*), antara warga kampung dan warga pendatang (*léténg asé kaé ata lonto béo agu ata long*), dan antara warga yang berbeda kepercayaan (*léténg asé kaé woléng imbi*) (AN, wawancara 27 April 2021).

Konflik juga bisa terjadi karena tidak adanya pemahaman budaya yang lebih baik. Hal tersebut diungkapkan oleh SB (wawancara, 16 Desember 2020). Menurutnya, orang berkonflik juga karena tidak mengetahui dengan baik pesan-pesan perdamaian yang disampaikan oleh orang tua (*ata toe repeng pede, toe haeng tae*). Ungkapan yang

sering muncul dalam konteks ini adalah, “*adak de mai de hau tara dion ke ta ba wekin?*” (Anda mempraktikkan budaya dari mana sampai perilaku Anda sangat berbeda dengan warga yang lain?). Oleh karena itu, sangat menghargai budaya, “*ai hitu muing tae dise ema, eta main adak ho*” (adat itu sudah ada sejak leluhur dan diwariskan terus-menerus).

2. Resolusi Konflik dalam Ranah melalui *Hambor*

Tradisi *hambor* yang tetap bertahan hingga saat ini menunjukkan keberadaan orang Manggarai yang memiliki resolusi konflik berbasis nilai-nilai budaya. Hal itu berarti bahwa kendatipun ada konflik dalam ranah sosial, orang Manggarai tetap berupaya untuk menyelesaikan konflik tersebut melalui *hambor*. Hal ini berangkat dari kesadaran bersama akan adanya sikap saling menghargai satu sama lain. Bourdieu melihat bahwa tubuh sosial yang kita sebut individu tidak berdiri oposisional dengan masyarakat. Dia adalah satu dari bentuk eksistensi sosialnya (Bourdieu, 1993, Swartz, 1997). Pendapat Bourdieu ini juga terjadi dalam kehidupan orang Manggarai melalui keterlibatan *ase ka'e* dalam kegiatan bersama. Ungkapan-ungkapan yang bernilai kebersamaan sering kali diungkapkan dalam berbagai kesempatan, misalnya *bantang cama reje leleng, hese cama-cama, lonto cama-cama*, dan lain-lain. Kalau dimaknai dalam situasi konflik, menurut SK, *hambor* merupakan sebuah ritus adat yang dilakukan untuk mendamaikan para pihak yang bertikai atau yang mempunyai konflik, baik dalam keluarga maupun dengan orang lain di luar kampung (SK, wawancara, 3 Juni 2021). Menurut MT (wawancara, 17 Desember 2020), di dalam perdamaian ini terdapat proses pemulihan hubungan dengan cara duduk bersama (*lonto léok*) kemudian dicari penyebab dan solusinya yang disebut dengan *caca mbolot*.

Lonto, kata bahasa Manggarai, artinya ‘duduk’. Kata ini berlawanan dengan kata “*hesé*” yang berarti ‘berdiri’ (Lon, 2018). SS dan MT menuturkan bahwa aktivitas duduk (di atas satu tikar) memiliki makna perhatian yang kuat untuk menyelesaikan sesuatu. Orang Manggarai tidak mengambil posisi berdiri saat menyelesaikan masalah atau saat

mengambil keputusan. Keputusan yang dibuat ketika berdiri dianggap tidak sopan dan tidak menghargai warga lain yang hadir pada saat berkumpul tersebut. Terkait dengan *lonto*, kedekatan dengan ibu bumi juga sangat kuat. Segala hal yang berhubungan dengan kehidupan kita harus termasuk inspirasi untuk penyelesaian masalah adalah dengan cara duduk bersama (MT, wawancara, 17 Desember 2021 dan SS, wawancara, 25 November 2020).

Duduk adalah sebuah *aktus* yang menunjukkan kelekatan manusia dengan lingkungannya. Kadang duduk bersama sambil melapangkan kaki supaya lutut yang satu bisa bersentuhan dengan lutut yang lain (*wiku wa'i*). *Léok*, kata bahasa Manggarai, adalah lingkaran (Lon, 2018). Dalam *léok*, ada makna lingkaran, *pertama*, dalam konteks komunitas, lingkaran memberi warna kesetaraan pribadi dengan pribadi. Paralogi dimungkinkan ketika duduk melingkar karena saling menatap secara psikologis dan sosiologis. *Kedua*, pemaknaan lingkaran adalah keutuhan ciptaan sebagaimana bumi kita. Jadi, *lonto léok* adalah duduk bersama di dalam rumah adat dalam formasi seperti sebuah lingkaran. Tradisi ini menopang orang-orang Manggarai supaya tidak mudah tercerai berai, tetapi selalu membangun koneksiitas satu sama lain. Bourdieu (dalam Jenkis, 1992) mengungkapkan bahwa masyarakat bisa menentukan apa yang bisa dan tidak bisa dilakukan dalam praksis. Setiap keputusan bersama yang diambil (misalnya *lonto leok* atau *hambor*) selalu memiliki tujuan dan kepentingan tertentu. Di sisi lain, *lonto leok* merupakan warisan kultural yang mengandung sejumlah nilai perdamaian dan harmoni (Tapung, Maryani, Lon, 2018).

Dalam aktivitas *lonto léok* ada perpaduan antara dua hal yang bertentangan, tetapi kemudian menghasilkan sesuatu yang disebut sebagai "*hambor*". *Hambor* tidak akan terjadi kalau tidak ada *lonto léok*. Menurut SM, *hambor* punya makna kalau dua pihak bertemu. Tidak bisa *hambor* dari jauh. Tidak ada *hambor* dalam ruang kosong. Bahkan, *hambor* membutuhkan sentuhan fisik (SM, wawancara 19 Desember 2020). Di dalam *hambor*, seperti yang diungkapkan oleh

MR, ada proses penyembuhan secara personal dan sosial terhadap luka personal dan sosial (MR, wawancara, 19 Desember 2020).

Menurut DS dan YBJ, *hambor* berarti menyatukan kembali satu keluarga yang tercerai-berai (*nggao kolé asé kaë*) karena perselisihan dan masalah tertentu. Ada transformasi situasi dari pemisahan absolut dan ketidakmauan untuk berdamai secara radikal, “*hau ngai haun, ami ngai ami*” (kamu dan kami tidak punya hubungan lagi selamanya) kepada sikap saling menyatu dan mengikat satu sama lain selamanya (*rao ného ajo, cawi ného wua*) (DS, wawancara, 26 November 2020 dan YBJ, 6 Juni 2021). Substansinya, seperti yang diungkapkan oleh SB (wawancara 16 Desember 2020) dan MYY (wawancara, 12 Juli 2021), adalah “saling memaafkan dan menyatukan kembali sebagai satu keluarga”. Harapan terbesarnya adalah pelaku tidak mengulangi lagi kesalahan yang sama. Tidak ada *hambor* kalau tidak ada kemauan untuk saling memaafkan, menerima kelebihan dan kekurangan, serta keberanian untuk membuang hal-hal buruk yang sudah terjadi. Situasi perpecahan terjadi karena praksis kehidupan bersama yang tidak pernah bebas dari perselisihan, pertengkarannya, dan pertikaian. Seseorang atau sekelompok orang menunjukkan superioritasnya (*toto rang*) di hadapan orang lain dengan melakukan tindakan kekerasan. Menurut BJ, ada nilai-nilai kebaikan dan persaudaraan yang hilang karena kata-kata atau tindakan yang menyakitkan (*toé manga dolong molor, toé manga léor sapa ajol manga mu'u pait agu mu'u pesar*) (BJ, wawancara, 25 November 2020).

Para informan menuturkan bahwa *hambor* juga berarti upaya membuang rasa benci dan perilaku yang tidak baik melalui air yang mengalir dan melalui matahari yang terbenam (*oké du waés laud du lesos saléd sanggéd jogot agu rangkat tau*) (YSL, wawancara 27 November 2021; PB, wawancara, 10 Juni 2021). Ungkapan ini sangat familiar dalam masyarakat Manggarai ketika terjadi proses *hambor*. Melalui ungkapan ini, mereka berusaha untuk tidak mengabadikan konflik. Konflik mesti diselesaikan. *Hambor*, seperti yang diungkapkan MR, adalah *first aid*, pertolongan pertama untuk menyembuhkan luka karena konflik (MR, wawancara, 19 Desember 2020).

Berdasarkan pengalamannya, SP menuturkan bahwa kalau berbicara tentang *hambor* maka pengandaianya adalah ada dua pihak yang berkonflik. Sebelum proses *hambor* itu terjadi, sangat dibutuhkan peran arbiter atau penengah (*ata cica agu kawén*) untuk menemukan resolusi yang tepat (*anggom ba ngger oné*) sehingga pihak-pihak yang terlibat dalam konflik bisa bertemu dan duduk bersama. Kalau mereka sudah bersedia untuk duduk bersama maka proses *hambor* bisa terlaksana (SP, wawancara 24 November 2020; MT, wawancara 17 Desember 2020). Dengan kata lain, kalau masih ada pihak yang tidak bersedia untuk duduk bersama maka proses *hambor* tidak bisa dilakukan. Dalam konteks konflik, menurut IS, ada yang mengalami masalah besar tetapi bersedia menyelesaiannya secara kecil, tetapi ada masalah kecil tetapi penyelesaiannya secara besar (IS, wawancara 13 Desember 2020). Dalam konteks *hambor cama raja*, masyarakat Manggarai mempraktikkannya dalam beberapa tahap berikut ini (ST, wawancara, 5 Desember 2020).

a. Resolusi Konflik oleh Pihak yang Berkonflik

Konflik, misalnya perkelahian yang menyebabkan luka, bisa diselesaikan oleh pihak yang berkonflik tanpa melibatkan pihak ketiga. Proses ini sering disebut dengan *bantang* atau *damé kolé*. Keduanya hanya mengungkapkan permintaan maaf (*néka rabo ta, calang daku bo. Tegi nai ngalis tuka ngéngga dité*/saya memohon maaf, tadi saya keliru. Saya meminta ketulusan hatimu untuk memaafkan kesalahan saya). Jika ada persoalan, penyebabnya dicari secara internal di dalam keluarga dan tidak perlu diketahui oleh orang lain di luar keluarga (*eme manga jogot tau, com bantang kilo, néka lagé para*). Oleh karena diselesaikan secara langsung oleh pihak-pihak yang berkonflik dan tidak ada keberatan untuk berdamai, tidak ada ritus khusus yang perlu dilakukan. Persoalan antara keduanya dianggap selesai pada saat tersebut.

b. Resolusi Konflik oleh Kepala Keluarga (*Tu'a Kilo*)

Jika persoalan antara pelaku dan korban terjadi dalam satu keluarga (misalnya pertengkaran antara saudari dan saudara/weta *nara* atau

antara *ema agu anak/ayah dengan anak*), mereka bisa meminta mediasi dari *tu'a kilo*. Dalam keluarga, *tu'a kilo* bertanggung jawab terhadap seluruh kehidupan keluarganya, termasuk menyelesaikan konflik. *Kilo* merupakan satuan unit terkecil yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak-anak. Sang ayah selalu menjadi *tu'a kilo*. Hal ini juga berangkat dari keyakinan bahwa *tu'a kilo* memiliki karisma dan kebijaksanaan yang bisa menghasilkan praksis rekonsiliasi dan perdamaian bagi pihak yang berkonflik (ST, wawancara, 5 Desember 2020, NS, wawancara, 21 November 2020). *Tu'a kilo* berperan untuk menjaga keharmonisan dalam hubungan antarkeluarga yang tergabung dalam satu *kilo* sekaligus menjadi perantara atau juru bicara dalam urusan adat yang lebih besar dan berkaitan dengan keluarga lain dalam sebuah kampung. *Tu'a kilo* akan meminta mereka menceritakan secara jujur dasar konflik mereka di hadapan anggota keluarga lainnya. Pada kesempatan tersebut, *tu'a kilo* berusaha memberikan solusi yang terbaik dengan menyelesaiannya secara kekeluargaan (*bantang kilo*). Kalau disetujui oleh pihak yang berkonflik maka proses *hambor* segera terjadi. Bisa dengan permintaan maaf saja, berjabatan tangan, atau makan malam bersama. Ungkapan yang sering muncul pada saat tersebut adalah ‘*oké du waés laud, du lesos saléd, néka pandé kolé boto manga cuku nunga*’. Menurut MR (wawancara, 19 Desember 2020), *Hambor* dalam konteks Manggarai tidak hanya dipersempit dalam konteks kultural, tetapi juga dalam keluarga. Jika keluarga bisa menyelesaikan konflik, itu adalah hal positif. Jadi, mungkin bukan hanya sekedar *hambor* adat, tetapi juga mekanisme sosial menjaga harmoni yang dimulai dari keluarga. Dalam konteks ini *hambor* sering juga disebut sebagai entitas keluarga.

c. Resolusi Konflik oleh Pemimpin Suku (*Tu'a Pangga*)

Konflik atau pertengkarannya bisa juga terjadi di tingkat keluarga-keluarga. Pihak yang sering dipercayakan untuk memediasi proses *hambor* adalah *tu'a pangga* (ST, wawancara, 5 Desember 2020). *Tu'a pangga* adalah kepala keluarga yang memimpin keluarga-keluarga dalam satu suku (*usung/panga*). Kesatuan antara beberapa *panga*

disebut *wa'u* (klan/marga). *Wa'u* biasanya tinggal dalam satu kampung yang disebut *ca béo*. Kalau solusi yang ditawarkan *tu'a panga* diterima oleh kedua belah pihak maka proses *hambor* bisa dilakukan. Pada tahap ini, perdamaian bisa dilakukan dengan melalui ritus khusus yaitu memberi sesajian kepada leluhur dalam bentuk mengorbankan seekor ayam jantan (*wajo manuk*) supaya konflik tidak terjadi lagi. Jadi, ayam tidak hanya sekedar dikorbankan, tetapi memiliki tujuan utama, yaitu *hambor*.

d. Resolusi Konflik oleh Kepala Kampung (*Tu'a Golo*)

Kalau konflik terjadi antara suku, penyelesaiannya bisa dilakukan oleh tingkatan yang lebih besar, yaitu dalam tingkat kampung (*béo/golo*). *Tu'a* kampung (*tu'a golo*) berperan untuk menjaga dan memelihara keutuhan hidup bersama semua warga di sebuah kampung. Dia menjadi pembicara utama atau pemimpin rapat penting yang berkaitan dengan acara ritual besar yang terjadi di sebuah kampung. Dia juga berperan sebagai orang yang menyelesaikan persoalan yang terjadi dengan warga atau keluarga-keluarga di sebuah kampung (ST, wawancara, 5 Desember 2020). Menurut Udu, pada tingkatan ini, *tu'a golo* akan mengundang (*siro*) semua warga, *tu'a-tu'a kilo*, *tu'a-tu'a panga*, dan *tu'a teno* untuk turut menyaksikan peristiwa tersebut sekaligus memberikan solusi sebagai pertimbangan untuk keputusannya. Peran dan keterlibatan *tu'a golo* adalah untuk memeriksa persoalan yang terjadi dan menyampaikan solusi yang ditempuh. Kadang dia juga akan berbicara berkaitan dengan sanksi adat atau denda yang akan diberikan kepada pelaku. Adapun keluarga-keluarga atau warga umumnya hadir untuk menyaksikan acara *hambor* itu sebagai saksi rekonsiliasi dan pemulihan kembali hidup bersama serta sebagai agen yang menjadi pewaris kultur.

Keputusan yang diambil oleh *tu'a golo* diharapkan menjadi solusi yang tepat untuk pihak-pihak yang bertikai. EAH mengungkapkan bahwa masalah yang dihadapi bisa diselesaikan dengan cara kekeluargaan sebelum dibawa ke ranah hukum (EAH, wawancara, 5 Juni 2021). Proses penyelesaian *hambor* terjadi di dalam rumah adat,

yakni *mbaru gendang* dengan cara *lonto léok*. Pengandaianya juga adalah bahwa pihak yang berkonflik sudah memberikan ruang untuk *hambor* sebagai proses final resolusi konflik. Hal ini dikarenakan *tu'a golo* dan warga sudah meluangkan kesempatan dan sudah rela untuk tidak melakukan aktivitas yang lain. Kalau proses *hambor* tidak berhasil, hal tersebut akan menyebabkan kekecewaan yang sangat besar. Bahkan, hal tersebut akan menimbulkan konflik baru karena pihak yang berkonflik bisa saja dikucilkan secara sosial oleh warga. SB (wawancara, 16 Desember 2020) mengungkapkan bahwa pengaduan yang paling terakhir untuk semua persoalan di kampung adalah *tu'a golo*.

Menurut ST (wawancara, 5 Desember 2020), penyelesaian terhadap satu kasus bisa mengikuti tingkatan-tingkatan tersebut. Misalnya, kalau *tu'a kilo* tidak mampu menyelesaikan konflik, dia bisa mendiskusikannya dengan *tu'a panga*. Kalau resolusi konflik yang dilakukan oleh *tu'a kilo* tidak diindahkan, dia akan mengatakan bahwa ini adalah suara dari orang yang tidak tahu apa-apa (*ai kawe data cangkem pake mu'u rukus*, seperti mencari solusi oleh orang yang tidak bisa berbicara apa-apa, seperti dagu katak dan mulut kepiting). *Tu'a kilo* akan menganjurkan kepada pihak yang berkonflik untuk melanjutkan proses penyelesaian masalah ke tingkat yang lebih besar, yakni *tu'a ame* atau *tu'a panga* (maksudnya keturunan satu nenek). Hal ini tidak terlepas dari rasa kasih sayang *tu'a kilo* terhadap saudaranya yang berkonflik. Sejak saat itu situasinya makin serius karena tidak mau mengikuti keputusan *tu'a kilo*. Biasanya keputusan dari *tu'a panga* akan sama saja karena tidak memihak siapa pun. Dia juga menginginkan perdamaian untuk mereka yang berkonflik.

Tu'a panga akan mencari siapa yang mengetahui konflik itu untuk kemudian menjadi saksi. Saksi tersebut diarahkan untuk jujur. Kalau apa yang ada di hati dan apa yang dia ucapkan berlainan, dia akan mendapat sanksi berat dari leluhur (émé ité sakasi, dion wa nai, dion eta mu'u, dion tombo, toé ma porong bo disé empo lé mai). Kalau *tu'a panga* tidak mampu menyelesaikannya maka *tu'a kilo* bersama *tu'a panga* akan meminta bantuan *tu'a golo*. *Tu'a golo* yang bijaksana

tidak otoriter. Dia tetap meminta pendapat dari *tu'a panga* yang lain (ST, wawancara, 5 Desember 2020). *Tu'a golo* juga menghargai peran dari *tu'a panga*.

Tu'a golo akan menyampaikan bahwa supaya masalah yang terjadi tidak hanya diambil ujungnya saja maka perlu memberi kesempatan untuk kedua belah pihak menceritakan persoalan mereka secara langsung dan jujur. Keduanya bisa saling mengklarifikasi fakta-fakta yang sudah terjadi. Intinya jangan hanya karena satu masalah maka hubungan keluarga menjadi renggang. Oleh karena itu, solusi terbaik adalah *hambor* dengan mengambil hidup yang baru. Bagaimana kalau *tu'a golo* yang berkonflik? Menurut ST dan SM, orang Manggarai menganut sistem kepemimpinan yang kolektif kolegial (ST, wawancara, 5 Desember 2020 dan SM, wawancara, 19 Desember 2020). Di dalamnya ada *tu'a panga*, *tu'a kilo*. Kalau ada persoalan yang melibatkan *tu'a golo*, maka *tu'a panga* tidak akan menonton saja. *Tu'a panga* bisa membantunya (émé lopat de *tu'a golo*, toé ngancéng cokét le run hia, tua panga ata cokét). *Tu'a panga* juga mempunyai kebijakan yang tidak jauh dengan *tu'a golo*.

Berdasarkan kesepakatan jalan yang ditempuh adalah *hambor*. Mereka bisa bertemu lagi di rumah adat (*mbaru gendang*). Menurut YSL dan ST, *hambor* tidak berarti menguburkan kebenaran dan keadilan (YSL, wawancara 27 November 2020 dan ST, wawancara 5 Desember 2020). *Hambor* itu dibuat setelah mengambil langkah yang terbaik dan diterima oleh kedua belah pihak. Jadi, resolusi tetap mengutamakan kebenaran dan keadilan. Kebenaran itu hanya bisa terlihat setelah dicari oleh *tu'a-tu'a* adat. Kalau mereka menyetujui resolusi yang ditawarkan oleh *tu'a golo*, proses *hambor* terjadi di *mbaru gendang*.

Kejujuran dan keterbukaan menguraikan sebab dan dampak konflik di dalam rumah adat (*mbaru gendang*) sangat penting. Menurut IS (wawancara, 3 Desember 2020), hal ini dikarenakan orang Manggarai berpandangan bahwa semua perkataan di *mbaru gendang* adalah bagian dari ritus yang disaksikan oleh tokoh adat, warga kampung, roh

leluhur, dan Pencipta. Orang Manggarai memiliki keyakinan bahwa *mbaru gendang* adalah tempat sakral yang mesti dihargai.

Sikap jujur dan terbuka akan sangat membantu mediator untuk mengambil solusi yang tepat. Sebagai bahan pertimbangan keputusan, *tu'a golo* akan meminta *tu'a kilo*, *tu'a panga*, *tu'a teno* dan warga untuk memberikan solusi yang bisa mendamaikan kedua belah pihak. Setelah mendengar berbagai pertimbangan, *tu'a golo* akan menyampaikan solusi yang ditawarkannya termasuk sanksi-sanksi yang akan diterima pelaku. Dalam tataran yang lebih sederhana, sanksinya cukup sederhana: mereka harus minum air dingin dari satu wadah (*inung waé ces oné mai ca mok*). Tentu didahului dengan penyampaian kepada leluhur atau Sang Pencipta. Bisa saja sanksinya cukup berat tergantung jenis konflik yang terjadi atau berdasarkan keputusan dari *tu'a*.

Menurut FJ, umumnya korban mendapat tanggung jawab yang lebih kecil, seperti menyediakan *tuak* sebagai ungkapan kesediaan untuk berdamai serta ungkapan terima kasih kepada pihak yang membantu menyelesaikan masalah. Sementara itu, pelaku mendapat tanggung jawab yang lebih besar sesuai kesepakatan seperti menyediakan ayam atau babi untuk dikonsumsi bersama pada saat “*lonto léok*” (FJ, wawancara, 4 Juni 2021). Jika masalah itu melibatkan “*weta agu nara*”, umumnya tanggungan seekor babi dibebankan kepada saudari dan seekor kambing dibebankan kepada saudara. Sembelihan babi dan kambing ini tidak dipandang sebagai denda tetapi sebagai ungkapan kesediaan dari keduanya untuk berdamai (NS, wawancara, 21 November 2020 dan ST, wawancara, 5 Desember 2020). Sanksi-sanksi ini sering juga disebut dengan ‘*wunis péhéng*’. Menurut YSL dan VSo, *hambor* juga bisa diartikan dengan *wunis peheng* (YSL, wawancara, 27 November 2020; VSo, wawancara, 10 Juni 2021). *Wunis* berarti kunyit. Dalam tradisi harian orang Manggarai, kunyit sering digunakan untuk mengobati luka. *Péhéng* berarti luka atau kerugian-kerugian material. Dalam perkembangan selanjutnya *wunis peheng* diartikan sebagai bentuk tanggung jawab pelaku untuk proses penyembuhan korban dari luka-luka fisik dan kerugian material (Lon (ed.), 2018). Menurut

IS (wawancara 3 Desember 2020), *wunis péhéng* kadang juga disebut dengan *mboku agu lia* (perban luka dan jahe).

Harapan eksplisit dari proses *hambor* yang dimediasi oleh tokoh adat dan warga adalah ditemukannya resolusi konflik yang tepat. Kalau pihak yang berkonflik masih juga belum menerima solusi dari *tu'a golo*, *tu'a golo* akan menyampaikan bahwa persoalan ini bisa diselesaikan oleh pihak yang lain, antara lain melalui jalur hukum positif. Namun, konsekuensinya tokoh-tokoh adat tidak akan membantu mereka menyelesaikan konflik-konflik lain yang melibatkan keluarga tersebut.

Dalam konteks *hambor*, konflik tidak hanya dilihat secara negatif (*oke du waes laud, du lesos saled*), tetapi juga dimaknai secara positif. *Tu'a* tidak hanya memberi solusi dan sanksi, tetapi juga selalu memberi petuah atau wejangan kepada seluruh warga untuk tidak melakukan kesalahan yang sama (*boto cuku nunga*). Yang dibangun kemudian adalah produktivitas pembaharuan diri dan perubahan perilaku (*ita dia, jari nai*) untuk makin baik dalam kehidupan bersama.

3. Ritual *Hambor*

Hambor bisa terjadi antara pihak yang bertikai dan tidak melibatkan banyak orang. Kesediaan untuk meminta maaf (*néka rabo*) dan memberi maaf senantiasa menjadi kunci untuk proses *hambor* tersebut sehingga tidak memerlukan ritus khusus. Menurut ASn, proses itu bisa dimulai dengan kata-kata adat dari arbiter (*tu'a kilo*, atau *tu'a panga*, atau *tu'a golo*). Setelah itu, pelaku diberikan kesempatan untuk mengutarakan isi hatinya, termasuk pengakuan salah dan permohonan maaf. Permohonan maaf tersebut dilakukan bersamaan dengan penyerahan *tuak* sebagai lambang kerendahan hati dan pengakuan terhadap martabat korban. Selanjutnya, korban diberikan kesempatan untuk berbicara, mempertimbangkan pemberian maaf, dan menerima permohonan maaf dari pelaku. Pada bagian akhir, *tu'a adat* mengesahkan proses *hambor* (ASn, wawancara, 11 Juni 2021). Menurut ST (wawancara, 5 Desember 2020), *tu'a adat* menyampaikan

hal ini dalam bentuk “keci”, yakni ungkapan yang betul-betul terasa sampai di dalam hati.

Namun, ada juga konflik spesifik yang membutuhkan ritus tertentu dan melibatkan banyak orang. Di sini ada beberapa fakta yang terjadi dalam proses *hambor*, yaitu adanya konflik, adanya penyesalan dan permohonan maaf, adanya kemauan, kehendak dan komitmen untuk berubah, adanya keputusan dan persetujuan bersama untuk melaksanakan *hambor*. *Hambor* adalah kemampuan seseorang dan warga untuk memulai sesuatu yang baru dengan penuh optimisme dan harmoni. *Hambor* dengan ritual khusus bisa dilaksanakan dengan syarat sebagai berikut (IS, wawancara 7 Desember 2020).

Pertama, pihak-pihak yang terlibat sudah ada kesepakatan terkait tempat dan hari yang tepat (*rapak reké, leso remong, tantu ra'up*), siapa saja yang perlu hadir, bagaimana dengan tempatnya, bahan-bahan yang perlu disiapkan, dan tetap ada anggota keluarga yang mencari cara terbaik (penengah) untuk bisa melaksanakan *hambor*. Oleh karena itu, menurut LM, tetap perlu mengundang anggota keluarga (*siro asé ka'ë*) untuk bisa berkumpul (LM, wawancara, 23 November 2020). Terkait waktu pelaksanaan, menurut PB, *hambor* dilaksanakan pada pagi hari hingga menjelang siang hari sebelum matahari tenggelam agar konflik dan hal-hal buruk yang ada di dalam konflik, seperti dendam, kebencian, kata-kata makian, dan sumpah-sumpah serapah yang diucapkan, dapat terbawa bersama tenggelamnya matahari dan arus air yang mengalir (PB, wawancara, 10 Juni 2021). Hal ini juga dilatari kesadaran dari kedua belah pihak akan pentingnya hidup berdampingan, bersaudara, dan saling menerima kelebihan serta kekurangan masing-masing. *Hambor* bisa saja terjadi di rumah pelaku dan korban sendiri, tergantung kesepakatan mereka dan pihak-pihak yang memediasi. Kalau persoalannya diselesaikan di tingkat keluarga atau suku, *hambor* dilaksanakan di rumah salah satu anggota keluarga (*tu'a kilo*) atau suku (*tu'a panga*), biasanya di rumah orang yang dianggap paling tua dalam suku. Kalau masalahnya sudah dilaporkan ke *tu'a golo*, *hambor* dilaksanakan di *mbaru gendang* (AS & SJ, wawancara, 24

November 2020, LW, wawancara, 9 Desember 2020, SD, wawancara, 18 Juni 2021).

Kedua, kehadiran pihak-pihak yang menginginkan *hambor* (pelaku dan korban), *ata torok* (penutur doa saat pengukuhan *hambor* melalui pemberian sesajian kepada leluhur dan Pencipta), dan saksi-saksi (*asé-kaé*, *wing agu dading*, *anak rona*, dan *ata tu'a* yang menge-sahkannya). Orang Manggarai yakin bahwa pada saat tersebut, hadir juga roh-roh nenek moyang dan juga Sang Pencipta. Menurut FW, leluhur dan Sang Pencipta berperan sebagai saksi dalam ritual *hambor*. Jadi, *hambor* selalu berhubungan juga dengan manusia dengan pihak *non-human* yang merestui atau melegitimasi proses tersebut. Dalam keyakinan orang Manggarai, baik para leluhur maupun Sang Pencipta, mereka tetap terlibat dalam kehidupan sehari-sehari secara tidak kelihatan (FW, wawancara, 27 November 2020). Dengan demikian, apabila relasi dengan sesama terganggu atau terjadi konflik, ini akan berpengaruh pada keharmonisan hubungan kita dengan para leluhur ataupun dengan Sang Pencipta. Selain itu, leluhur dipercaya sebagai penyambung lidah (*letang temba*) antara manusia yang masih hidup dan Sang Pencipta. Dengan begitu, *hambor* sebagai ungkapan damai tidak hanya membawa suka cita bagi orang atau pihak yang terlibat dalam perselisihan atau keluarga atau seluruh warga kampung tetapi juga bagi leluhur dan Sang Pencipta.

Figur lain juga yang kehadirannya sangat dibutuhkan adalah *anak rona* yang merestui sekaligus mengesahkan ritual tersebut. Menurut NS dan YG, *anak rona* adalah *mori keraeng* (Tuhan) yang kelihatan oleh manusia (Bdk. Erb, 2013). Dia adalah sumber air kehidupan (*ulu wae*). Kalau tidak bersikap baik terhadap *anak rona*, ada hukumannya. Dengan berkat dari *anak rona*, proses *hambor* dianggap berhasil dan selanjutnya lebih mudah memperoleh berkat dengan pemenuhan kebutuhan hidup dan hasil kebun yang melimpah. “*Kudut dukung cama tiba ilur téing de anak rona. Tum sosor lé, timbu tiwu lau, kudut kémbus waé téku, mboas waé woa, lébo kala po'ong, wuas raci wéri, ita hang ciwal, paeng hang mane*”. Kalau *hambor* tidak direstui oleh *anak rona* dan oleh Pencipta maka kehidupan keluarga akan mengalami kegagalan. “*Emé toé manga bérkak le Morin, sila ni'ang, masa na'ang*

ngong toé ita hang ciwal, toe paéng hang mané, bambos cakong, matas naång, buruks pening, tégép galang naång, pésa api oné” (NS, wawancara 21 November 2020 dan YG, 8 Desember 2020).

Menurut VS, dalam *hambor* tiap-tiap pihak mempunyai perannya masing-masing (VS, wawancara, 8 Juni 2021). Pihak yang berkonflik (pelaku dan korban)

- 1) bersedia wajib memberikan kesaksian secara jujur tentang fakta yang terjadi;
- 2) bersedia menerima keputusan bersama dengan menge-depankan perdamaian dan saling memaafkan;
- 3) bersedia tidak menaruh dendam;
- 4) bersedia mengucapkan janji untuk tidak mengulangi lagi perbuatannya;
- 5) bersedia untuk saling memaafkan bukan karena paksaan atau tekanan dari pihak lain. *Hambor* dilaksanakan saat pihak bermasalah (pelaku dan korban)

Pihak yang mengurus *hambor* (*ata torok, tu'a golo, tu'a teno, tu'a panga/kilo/mangko*) berperan menggali informasi dengan bertanya pada pihak yang bermasalah, mendengarkan kesaksian mereka, memberi pertimbangan dan mencari jalan keluar, dan memutuskan agar masalah diselesaikan dengan jalan perdamaian (*hambor*). Terkait *ata torok*, FJ menuturkan bahwa *ata torok* memiliki peran signifikan dalam ritual *hambor* karena kata-kata atau doa yang diungkapkannya harus betul-betul menyentuh esensi perdamaian, perasaan pelaku, korban dan warga yang hadir. Ketika berbicara dengan leluhur dan Sang Pencipta, tidak boleh salah dan asal-asalan (*madis wintas torok*). Bahkan, kalau salah pengucapan *go'et* dan susunan ritual, itu berarti ada tanda-tanda yang tidak berkenan dalam proses tersebut (FJ, wawancara, 4 Juni 2021). Biasanya yang berhak menjadi *ata torok* adalah orang-orang khusus yang juga memiliki semacam karisma untuk menyampaikan segala sesuatunya melalui *go'et-go'et* yang rapi dan memiliki pesan perdamaian yang sangat dalam.

Ketiga, adanya sejumlah materi berupa bahan-bahan yang diperlukan saat memberikan sesajian kepada leluhur sebagai bentuk pengukuhan *hambor* dan juga sarana-sarana lain yang bisa mendukung proses *hambor* tersebut, seperti yang diungkapkan oleh para informan. Salah satunya yang diungkapkan oleh SA bahwa sarana yang dimaksudkan adalah *waé cés* (air dingin), *ca mok mésé* (satu wadah), *tuak bakok* (tuak putih), atau *towé wéngko/lipa* (kain adat), dan *manuk lalong bakok* (ayam jantan) (SA, wawancara, 14 Desember 2020).

Kalau semua warga yang hadir sudah menyepakati semua keputusan yang disampaikan (termasuk sarana-sarana yang digunakan) oleh *tu'a golo*, ritual *hambor* bisa dilakukan dengan urutan sebagai berikut (Sutam, 2013) (ST, wawancara, 5 Desember 2020, IS, wawancara, 3 Desember 2020, DS, wawancara, 26 November 2020).

a. Kari, Wewa, atau Kinda

Salah seorang *tu'a kilo* atau *tu'a panga* yang sudah dipercayakan oleh *tu'a golo* untuk menyampaikan tema dan alasan mereka berkumpul adalah *adak hambor*. Orang yang menyampaikan tema tersebut disebut *ata kari* (IS, wawancara, 7 Desember 2020). *Ata kari* menyapa secara berurutan lima wakil dari semua pihak yang hadir, yaitu *ata campitn mbolot* (pelaku), *ata péhéng* (korban), *asé kaé pa'ang agu ngaung* (warga kampung), *anak wina* dan *anak rona* (biasanya diwakili oleh *tu'a golo*). Selain menginformasikan tema '*lonto léok*', *ata kari* juga menyampaikan beberapa *goët* yang berhubungan dengan *hambor*, misalnya dia menyatakan,

Yo, tara nggewit weki bantang raja ngasang ité, ai ho dé caun manuk lalong bakok, kudut pandé lité adak hambor ho ga, kudut dopos jogot, okés woréng ata pandé koé mosé, kudut cau rangu mosé oné mbaru, manga réwo kaëng béo, manga ras mosé kaëng tana. (Yo, kita sekalian diundang untuk berkumpul karena ayam jantan putih sudah dipegang supaya ritual hambor secara resmi bisa dilaksanakan, supaya konflik, kemarahan, hal-hal yang membinasakan dan membuat hidup menjadi kerdil segera berakhir, dan kedamaian serta kegembiraan kembali tercipta di dalam rumah atau di dalam kampung).

Pihak pelaku, korban, warga, *anak wina* dan *anak rona* menjawabnya (*wale kari*) dengan menyatakan bahwa melalui ritus tersebut mereka siap untuk berdamai atau merestui perdamaian, menunjukkan ketulusan hati menanggalkan konflik beserta dampak-dampaknya.

Umumnya mereka menyatakannya dalam go'et berikut:

Yo, lawang kolé ného ami, oné lalong bakok hitu wa kolé lami toton nai bakok dami, kudut okéd toé tombo tau, toé ris tau oné kaéng cama.

Yo, ho neng ami manga ranga agu toé cela kudut pandén adak hambor hitu. (Yo, kami menunjukkan ketulusan hati kami melalui ayam jantan putih, supaya dibuang semua sikap tidak saling berbicara atau tidak saling menyapa dalam kehidupan bersama. Kami sudah hadir dan tidak keberatan untuk mengikuti ritual hambor tersebut).

Pada saat tersebut pelaku dengan lantang menyampaikan permintaan maafnya kepada korban dan setelahnya korban menyampaikan penerimaan maafnya kepada pelaku.

b. *Tuak Kapu* (minuman penyambutan) dan *Cepa* (sirih-pinang).

Pengandaianya adalah bahwa leluhur hadir dalam ritual tersebut dan sebelum mereka mengetahui inti dari permohonan *hambor*, mereka disuguhkan minuman, makanan, dan rokok terlebih dahulu. *Tuak kapu* biasanya diikuti dengan upacara *téing cepa* (pemberian sirih-pinang) dan *mbako* (tembakau/rokok). Hal ini sesuai dengan habitus (*ruku*) sehari-hari orang Manggarai yang selalu menghidangkan sirih-pinang dan rokok kepada tamu. *Tuak*, *cepa*, dan *mbako* diletakkan di atas bantal besar (*tangé*) yang ditempatkan di depan *ata torok*.

c. *Icin* atau *Rajan torok* yang berisi inti doa atau permohonan.

Inti permohonan disampaikan oleh *ata torok* (FHB, wawancara, 31 Mei 2021; DS, wawancara, 26 November 2020). Setelah ritual *tuak kapu* dan *pande cepa*, *ata torok* mulai mengucapkan doa atas kurban. Karena ini adalah sebuah doa, peserta diwajibkan untuk diam dan tidak boleh melakukan aktivitas apa pun selain mendengarkan dengan

saksama inti doa yang disampaikan. Setelah itu, ayam kurban dipegang oleh *ata torok*. Pada umumnya inti *torok* adalah *tegi agu gesar ngger lé isé empo agu Morin* (penyampaian inti permohonan *hambor* kepada leluhur dan Pencipta), *naring* (syukur), *kando* (menolak bala). Pada saat tersebut ada *condos sanggéd ata* (penyerahan semua pihak yang hadir). Bagian ini terdiri dari tiga hal, yaitu (1) penolakan hal-hal yang sudah menyebabkan perpecahan atau konflik (*toso agu tondek*), (2) penolakan hal-hal buruk (*ata da'at*), (3) perlindungan jiwa pihak-pihak yang hadir agar tidak mengikuti roh-roh arwah nenek moyang. Lalu *emi ata da'atn* (mengambil yang buruk atau mengantisipasi hal-hal buruk). Dalam bagian ini, kata-kata yang diungkapkan berisi tentang permintaan petunjuk, berkenan atau tidaknya ritual tersebut. Jika sesajian tidak diterima, hal itu kiranya ditunjukkan pada perut ayam (*toto urat*). Ini semacam sumpah. Segala bentuk konflik, perpecahan dan disharmoni wajib dibuang. Kemudian *emi ata di'an* (mengambil atau memohon yang baik). Bagian ini adalah lawan dari bagian yang keempat, yakni menolak yang buruk dan memohon yang baik. Intensi utama bagian ini adalah memulihkan kembali hubungan yang sempat retak. Dengan adanya ritual *hambor*, setiap orang akan merasa dan mengakui bahwa perdamaian itu sangatlah signifikan. Masa sekarang dan masa depan akan eksis kalau ada pengampunan dan rekonsiliasi.

d. Toto Urat

Setelah doa, ayam kurban akan dibunuh (*mbelé*) di hadapan seluruh warga yang hadir, darahnya dioles pada ibu jari kaki pihak yang berkonflik sebagai meterai dan perekat perdamaian. Salah satu sayap dan kaki dari ayam tersebut akan diambil dan digantung pada dinding rumah. Hal ini dilakukan sebagai meterai (bukti) bahwa ritual *hambor* pernah dilakukan. Kemudian, ayam kurban tersebut akan dibakar dan setelah itu *ata torok* akan melihat perut ayam tersebut. Bagian ini sering disebut dengan “*toto urat*”. Dengan melihat model perut ayam tersebut, dia akan tahu bahwa ritual itu diterima atau ditolak oleh leluhur dan Sang Pencipta.

e. Hélang

Kemudian, ayam tersebut dibakar dan diambil sebagian hati, isi perut, dan dagingnya lalu dicampurkan dengan sepiring nasi yang diletakkan di atas bantal besar. Sesajian ini sering disebut *hang hélang* yang diawali dengan undangan kepada leluhur oleh *ata torok* untuk menyantap *hang hélang* tersebut. Pada saat bersamaan, seluruh warga yang hadir mengadakan makan bersama (*hang cama*). Mereka diberi kesempatan untuk saling membagi kebahagiaan dalam suasana persaudaraan. Setelah rangkaian kelima tahap tersebut, pihak yang berkonflik resmi berdamai dan kembali menjalani kehidupan normal.

Dalam *hambor* ada beberapa sarana (*air, ayam, tuak bakok*) yang memiliki makna-makna tertentu. Menurut WSN, sarana-sarana tersebut merupakan pengikat atau meterai yang mengikat kesepakatan perdamaian agar para pihak yang berkonflik tidak mengulangi lagi perbuatan mereka sekaligus sebagai putusan yang bersifat final agar suatu saat salah satu pihak tidak menggugat atau melaporkan perkara tersebut melalui jalur hukum (WSN, wawancara, 16 Juli 2021).

Air dingin adalah simbol meredakan amarah dan kebencian (*inung waé ces kudut kolé wa nai daát, ngger wa rak, ngger éta lémas*) sekaligus simbol kekuatan yang menyegarkan. Menurut SS (wawancara, 25 November 2020), minum air dari satu wadah adalah simbol rekonsiliasi atau penyatuan kembali. Arak putih (*tuak bakok*) adalah minuman tradisional yang sering kali diminum bersama pada saat acara-acara adat dan menyimbolkan kebersamaan, keterbukaan, kebahagiaan, keramahan, dan kekeluargaan. Makna yang sama juga untuk penyediaan rokok dan sirih pinang. Binatang yang disembelih adalah bagian dari ungkapan syukur atas rekonsiliasi yang telah terjadi.

Ayam jantan biasanya dipakai pada saat ritus *hambor* dilaksanakan. Untuk orang Manggarai, ayam jantan (bukan ayam betina/*manuk mokang*) selalu digunakan saat ritus sebagai bahan persembahan kepada leluhur. Alasannya karena ayam merupakan hewan peliharaan yang paling dekat dengan manusia. Dia bisa hidup pada tiga dunia (darat, air, dan udara) sebagai simbol kelengkapan

seekor ayam dan sering kali berkокok untuk memberikan tanda saat peristiwa-peristiwa tertentu (PP, wawancara 24 November 2020; IS, wawancara 3 Desember 2020). Menurut YG, pada zaman dulu, kalau kita tidak dibangunkan oleh ayam yang berkокok pada pagi hari maka kita bisa tidur tanpa batas. Kalau ayam tidak berkокok pada sore hari, maka kita juga tidak bisa pulang dari kebun (YG, wawancara 8 Desember 2020). Ayam adalah lambang persembahan, seperti yang dituturkan oleh YR. Menurutnya, tidak berdosa menyembelih hewan peliharaan (*toé manga ndékok laing mbelé paéng*) (YR, wawancara, 24 November 2020). Ayam yang dimaksudkan di sini adalah ayam jantan yang sudah berkокok. Alasannya adalah karena ayam tersebut dianggap sudah bisa berbicara kepada leluhur. Berbulu putih melambangkan kesucian dan kemurnian. Secara lebih spesifik, menurut IS (wawancara 3 Desember 2020), orang Manggarai membagi hewan kurban yaitu yang kecil (*ata koén*) dan yang paling kecil (*ata koén kéta*) yaitu telur ayam (*ruha*). Telur ayam sering juga menggantikan *tuak* pada saat ritus-ritus tertentu (*ruha wusak manuk poné*).

Ayam betina (*manuk mokang*) tidak bisa dijadikan bahan persembahan. YG (wawancara 8 Desember 2020) berpandangan bahwa ayam betina tidak bisa duduk paling depan saat ritual adat. Namun, ayam betina hanya untuk mempersiapkan bekal saja. Dia memiliki hati yang baik dan berjiwa besar dan mengakomodasi posisi keluarga. Ayam betina bertugas untuk mendidik anak dan mengurus bagian belakang (dapur), sedangkan yang jantan mengurus bagian ruang tamu. Ayam betina tidak bisa dibunuh karena dia mesti menjaga anak-anaknya. Yang jantan memiliki kewibawaan, kehormatan (*langkas maja, bombong pesu*), dan kesediaan untuk dikorbankan kapan saja. Kalau seseorang sudah dioles dengan darah ayam persembahan di dahi dan kakinya, dia akan melangkah dengan penuh keyakinan dan kepastian. Sebelum mengadakan ritual, keluarga akan mengadakan “*lonto leok*” (duduk bersama) untuk membicarakan persiapan ritual. Salah satunya adalah persiapan hewan kurban, seperti seekor ayam. Kalau keluarga penyelenggara mampu memperolehnya, bisa disiapkan sendiri. Kalau tidak, keluarga besar akan mengumpulkan uang untuk

keperluan ritual tersebut. Alternatif lainnya ialah apabila keluarga tidak bisa membeli seekor ayam, ritual itu bisa menggunakan telur ayam sebagai korban dan bisa melibatkan keluarga inti saja. Intinya, intensinya diungkapkan dengan jelas kepada leluhur.

Rumah adat (*mbaru gendang*) sebagai tempat dilaksanakannya proses *hambor* adalah simbol kepercayaan, kesucian, penyembuhan, perdamaian, keterhubungan manusia dengan jaringan ilahi, dan leluhur, kebersamaan, dan kesediaan untuk merawat *hambor* sebagai kekuatan perdamaian. *Mbaru gendang* dianggap sebagai tempat yang sakral. Menurut Lon dan Widyawati (2013), secara umum *mbaru gendang* terdiri dari tiga bagian, yaitu *ngaung* (kolong/bagian bawah), *léte wa* (lantai), dan *lobo* (bagian atas). *Ngaung* menyimbolkan dunia bawah yang penuh dengan roh jahat, kegelapan, dan ketakutan. *Lété wa* atau *lutur* berbentuk bundar, tempat manusia bisa makan, minum, tidur, berdiskusi, bermain, dan membaringkan jenazah (*loling*) sebelum dikuburkan. *Lobo* adalah level tertinggi yang merupakan simbol dunia roh yang baik, Pencipta, dan leluhur. Ketiga bagian ini saling berhubungan satu sama lain (Lon & Widyawati, 2020b; Widyawati, 2013). Dalam artian spesifik, misalnya di *Niang Todo* (rumah adat di kampung Todo), tiga bagian ini melambangkan posisi sosial politis masyarakat yaitu bagian atas adalah para bangsawan (*keraéng*), bagian tengah melambangkan rakyat biasa (*ata léké*), dan bagian bawah melambangkan para hamba atau *ata mendi* (Erb, 1999). Di tengah rumah diletakkan sebuah kayu yang sangat kokoh yang disebut dengan *siri bongkok* atau tiang utama (Jemali, Ngalu, et al., 2017). Dari tiang utama ini ditarik kayu-kayu lain yang kemudian berpola kerucut hingga bagian atap dan berbentuk seperti jaring laba-laba. Keterhubungan bagian-bagian dalam *mbaru gendang* juga menunjukkan keterikatan di antara dimensi yang satu dengan dimensi lainnya, dari satu generasi ke generasi berikutnya sebagai satu keluarga dan menghubungkan secara utuh masa lalu, masa kini, dan masa depan (Erb, 1999).

Hambor bisa saja tidak dilaksanakan karena alasan-alasan tertentu. Misalnya, para pelaku dan korban tidak mau berdamai meski-

pun sudah dimediasi oleh tokoh-tokoh adat. Prinsip “*hau ngai haun, aku ngai akun*” (pemisahan absolut antara dua orang atau dua keluarga turun temurun) adalah ungkapan yang menunjukkan kesulitan untuk membuka hati bagi perdamaian (NS, wawancara, 21 November 2020 & LN, wawancara 16 Desember 2020.). *Hambor* tidak akan terjadi kalau kedua pihak masih berlawanan arah (*wa'i woleng lako, lime woleng lejong*) (ME, wawancara 12 Desember 2020 & NS, wawancara, 21 November 2020). Kedua pihak menganggap diri sama-sama benar dan kehormatannya akan direndahkan kalau harus meminta maaf kepada korban (*toto rang*).

Dalam konteks tertentu, *hambor* juga tidak bisa dilakukan lagi atau dianggap gagal karena berbagai alasan. Hal itu terjadi karena pelaku melakukan tindakan kekerasan berulang kali terhadap korban yang sama. AH menuturkan bahwa korban sudah tidak tahan lagi dengan kekerasan demi kekerasan yang dialaminya. “Korban melihat kekerasan seperti aturan minum obat” (AH, wawancara 1 Desember 2020). Barangkali hal ini sejalan dengan analisis Arendt tentang pelaku kejahatan yang melihat tindakan kekerasan terhadap orang lain sebagai hal yang biasa. Arendt menyebutnya dengan “*banality of evil*” (Arendt, 2003).

D. *Hambor* sebagai Kapital

Bourdieu menyebut modal atau kapital sebagai salah satu dimensi penting dalam kehidupan personal dan sosial. Gagasan tentang modal ini berhubungan erat dengan habitus (Husu, 2013) dan ranah (Ignatow & Robinson, 2017). Ranah sosial merupakan ruang terbuka yang memungkinkan setiap orang memiliki dan mengembangkan modal yang ada dalam dirinya. Merujuk pada konsep ini, bagi orang Manggarai, sebagaimana yang diungkapkan oleh ASn, modal atau kapital adalah segala sesuatu yang dimiliki, baik secara perorangan maupun kolektif, yang mendukung keberlangsungan kebudayaan (ASn, wawancara, 11 Juni 2020). Kebudayaan Manggarai selalu ada dalam upaya penjagaan dan pengembangan melalui habitus yang

melekat secara inheren dan menjadi identitas kultural. Dalam rangka itu, modal bagi orang Manggarai adalah kemampuan menjaga nilai dan tradisi, menjaga keharmonisan, menjalin relasi yang baik, dan meningkatkan kesejahteraan.

Dalam hubungannya dengan budaya *hambor*, modal sosial, modal ekonomi, modal kultural, dan modal simbolis memiliki keterkaitan satu sama lain. Menurut FNU dan FJ, keempatnya tidak terpisahkan. Dalam budaya *hambor* terdapat unsur materi, komunikasi sosial yang tampak dalam *lonto leok* untuk mencari solusi bersama atas suatu persoalan, dan unsur kultural yang kaya dengan simbol-simbol (FNU, wawancara 16 Juli 2020; FJ, wawancara, 4 Juni 2020). Dengan kata lain *hambor* akan terjadi kalau didukung oleh modal-modal lain, seperti modal ekonomi, sosial, kultural, dan simbolis. Makin banyak modal yang dimiliki, proses *hambor* berjalan lancar dan mudah. Sebaliknya, makin kecil modal yang dimiliki, makin tidak mudah juga orang menjalankan *hambor*.

Ada banyak kata yang dipakai dalam hubungannya dengan konsep kapital, seperti *manga*, *ngancéng*, *do it udo ho'o* (ST, wawancara, 5 Desember 2020). Menurut IS, ada juga konsep tentang *cébo agu cedek*, *pecing agu manga* yang berarti memiliki pemikiran yang sehat, cerdas, dan mengetahui banyak hal terutama ritual dan nilai-nilai budaya yang diwariskan (*local knowledge*), mempunyai kemampuan (*skills*) dan mampu bersikap dengan baik di tengah masyarakat (*attitude*) (IS, wawancara 3 Desember 2020). Jadi, seseorang tidak hanya tahu, tetapi juga mampu mempraktikkan apa yang diketahuinya (*toing agu titong*). Orang yang memiliki *cébo agu cedek*, *pecing agu manga* berusaha agar orang lain juga bisa memiliki *cébo agu cedek*, *pecing agu manga*. Kadang-kadang orang yang memiliki banyak kemampuan juga disebut érang. Érang di sini berarti sesuatu yang dimiliki oleh seseorang dan menjadi kekuatan baginya untuk bisa melakukan aktivitas secara personal dan sosial.

Menurut ST, modal juga bisa diartikan dengan kata *nggepuk* (kemampuan) (ST, wawancara 5 Desember 2020). Tua adat tahu

bahwa ada yang memiliki modal (*nggepuk*) misalnya *nggepuk te tudak* (kemampuan untuk menjadi pendoa sesajian kepada leluhur), *nggepuk te caca mbolot* (kemampuan untuk menyelesaikan masalah), *nggepuk te toing agu titong* (kemampuan untuk mengajar dan menuntun), dan *nggepuk te létang témba* (mampu menjadi penjembatan atau penyambung lidah bagi kepentingan bersama). Rupanya leluhur juga sudah mewariskan secara lengkap *nggepuk* kepada orang-orang tertentu dalam satu kampung atau satu keturunan. Setiap kampung biasanya ada orang yang memiliki kemampuan untuk memungkinkan terlaksananya ritual adat, seperti *torok*, *sanda*, *mbata*, *caci*, sesuai dengan kepentingan (*sékék*) orang Manggarai.

Proses *hambor* mengedepankan kemampuan untuk melakukan perdamaian di tengah konflik yang sangat pelik. Oleh karena itu, untuk bisa mewujudkan *hambor* perlu ada perjuangan dan komitmen bersama melalui modal-modal yang dimiliki. Bourdieu menyebut empat bentuk fundamental dari kapital, yakni *kapital ekonomi* (*economy capital*), *kapital kultural* (*cultural capital*), *kapital sosial* (*social capital*), dan *kapital simbolik* (Julien, 2015; Odabas & Adaman, 2018; Hess, 2011). Keempat modal yang diungkapkan oleh Bourdieu ada dalam masyarakat Manggarai meskipun dengan penamaan yang berbeda. Keempatnya berciri korelasional.

a. *Gempur Agu Gejur: Kapital Ekonomi*

Menurut Bourdieu kapital ekonomi berhubungan dengan kepemilikan finansial dan properti (Huang, 2019). Kepemilikan finansial dan properti tidak terlepas dari kerja keras dan kemauan untuk mengembangkan potensi-potensi yang kemudian bernilai ekonomis. Sisi ekonomi merupakan salah satu bagian signifikan dalam kehidupan bersama. Menurut SP, orang Manggarai mengidentifikasi modal ekonomi dengan ungkapan, “*Gempur agu gejur kudut ita mosé d'iá, jidek kudut birek, lako kudut ndados, neka kaeng bo*” (SP, wawancara 24 November 2020). *Gempur agu gejur* sering diartikan sebagai ‘bekerja sekeras mungkin untuk bisa memenuhi kebutuhan sehari-hari’. Dalam konteks *hambor*, kapital ekonomi tampak dalam

kemampuan seseorang untuk mengumpulkan banyak orang dan memfasilitasi kebutuhan-kebutuhan pada saat kegiatan bersama. Selain itu, *hambor* yang disertai denda adat tentu saja mensyaratkan adanya modal ekonomi yang cukup dari pelaku untuk bisa memenuhi sanksi tersebut. Kemampuan ekonomis yang memadai tidak terlepas dari usaha maksimal dan kerja keras menangkap berbagai peluang yang ada. Dalam konteks yang lebih luas, seseorang mesti bekerja keras untuk memiliki lebih banyak potensi-potensi ekonomis. Dalam ritual adat orang Manggarai dikenal upacara *wuat wa'i ngo sekola*. Ritual ini dilakukan ketika seorang anak hendak bersekolah di tempat yang jauh untuk mencari ilmu. Biasanya hewan kurbannya adalah seekor ayam putih yang masih muda dan energik. Harapannya adalah dia pergi mencari ilmu dengan penuh energik dan ketulusan dan pada saat kembali dia seperti ayam penuh warna (penuh potensi). Orang Manggarai sering mengungkapkannya dengan, *lalong pondong du ngo/lalong bakok du lako, lalong rombeng du kolé* (Lon, 2016b). Ungkapan ini menunjukkan transformasi yang terjadi dalam diri seseorang karena ketekunan dan keseriusan mempelajari sesuatu yang kemudian bermanfaat untuk kehidupannya.

Salah satu terminologi yang muncul dalam konteks relasi sosial dan ekonomi masyarakat Manggarai adalah “*gendang oné-lingko péang*” (rumah adat di dalam, kebun di luar) (WSN, wawancara 16 Juli 2021, LN, wawancara 16 Desember 2020). Ungkapan ini menunjukkan bahwa ketika membentuk sebuah kampung yang baru maka syaratnya adalah mesti ada warga yang hidup dalam kampung tersebut dengan dibangunnya sebuah *mbaru gendang*. Namun, kampung tersebut juga mesti memiliki lahan yang siap digarap untuk kebutuhan sehari-hari. Tanah milik warga untuk satu *mbaru gendang* sering disebut “*lingko*”. Model ini juga menunjukkan relasi antara warga, tanah, dan roh-roh. Rumah adat merepresentasikan komunitas yang selalu mengutamakan kesatuan integral dan kerja sama (Erb, 2007). Biasanya *túa golo* dan *túa teno* memiliki peran yang sangat penting dalam membuka lahan baru. Model *lingko* itu biasanya dibagi kepada seluruh warga dengan bentuk seperti jaring laba-laba. *Túa teno* adalah seorang pemimpin yang

diperdayakan untuk membagi tanah untuk digarap (*lingko*) kepada seluruh keluarga sesuai dengan tuntunan *tu'a golo* (ST, wawancara, 5 Desember 2021, ME, wawancara 12 Desember 2020, VS, wawancara 8 Juni 2021). Menurut WSN (wawancara 16 Juli 2021), pembagian tanah *lingko* membutuhkan keadilan dan kebijaksanaan dari *tu'a golo*. Setiap keluarga akan memperoleh bagian lahan (*moso*) dan tanggung jawab mereka selanjutnya adalah menggarap lahan tersebut agar bisa menghasilkan sesuatu yang bermanfaat. Konsekuensinya warga mesti melaksanakan semua kewajiban yang diperintahkan oleh pihak *mbaru gendang*.

b. Nai Ca Anggit Tuka Ca Leleng: Kapital Sosial

Merujuk pada pemikiran Bourdieu, kapital sosial berhubungan erat dengan keterlibatan masyarakat dalam kehidupan sosial. Masyarakat akan melakukan berbagai cara untuk mengembangkan sekaligus mempertahankan relasinya dalam ranah sosial (Ivana, 2017). Kapital sosial akan membentuk identitas sosial. *Hambor* dalam kebudayaan Manggarai berhubungan dengan *modal sosial* yang menyebar dalam diri pihak-pihak yang terlibat dalam proses tersebut, seperti para tokoh adat (*tu'a kilo*, *tu'a panga*, *tu'a teno*, *tu'a golo*) dan juga warga (*asé kaé*). Mereka membentuk jaringan sosial yang kuat seperti jaring laba-laba. Tuntutan yang diberikan kepada warga adalah kemampuan mereka untuk mengembangkan potensi-potensi yang mereka miliki dan kepatuhan pada tradisi-tradisi. Keterlibatan mereka dalam wilayah sosial menjadi modal yang sangat besar dalam mengembangkan tradisi-tradisi dalam kampung. Mereka sehati, sejiwa, dan sepikiran dalam membangun harmoni (*nai ca anggit tuka ca leleng*). Mereka boleh berbeda dalam gagasan tetapi muaranya tetap satu dalam kebersamaan. Menurut MR, modal sosial merupakan cara berada orang Manggarai. Mereka akan selalu kembali kepada konektivitas dan komunalitas. Orang Manggarai tidak bisa hidup kalau tidak berkumpul bersama. Berkumpul juga memiliki nilai (MR, wawancara 19 Desember 2020). Oleh sebab itu, *hambor* sangat penting untuk menjaga keseimbangan dalam komunalitas. Komunitas bisa hancur karena konflik berkepanjangan.

Menjaga *hambor* sebagai habitus adalah sesuatu yang imperatif. Kadang-kadang mereka harus mengalahkan personalitas untuk komunalitas. Orang bisa diselamatkan karena komunalitas. Misalnya, ketika seseorang mengalami kesulitan, yang pertama sekali menolongnya adalah orang yang berada di sampingnya. Jadi, sebenarnya ada kebersamaan nilai sekaligus cara berada orang Manggarai. Terkadang seseorang harus mengorbankan dirinya supaya dia tetap ada dalam ikatan itu (*maram cokol data, tama ita ranga*/meskipun harus meminjam uang orang lain, intinya dia bisa hadir dalam satu kegiatan bersama) (SM, wawancara, 19 Desember 2020).

Berdasarkan informasi yang diungkapkan IS (wawancara 3 Desember 2021), meskipun ada prinsip komunalitas, dalam kebudayaan Manggarai harus ada unsur “satu”. Contohnya, dalam konteks *lingko*: “*dod moso landing ca kali lodok*” (banyak bagian kebun warga tetapi hanya satu pusat kebun). Banyak *lingko*, tetapi induknya hanya satu, yakni *lingko randang*. Di kampung boleh banyak rumah atau *sondong* (tambahan rumah), tetapi tetap hanya ada satu *mbaru gendang*. Di *mbaru gendang*, meskipun banyak tiang penyangga, tetap hanya ada satu tiang utama, yaitu *siri bongkok* (*koném dod siri lélé landing ca kali siri bongkok*). Meskipun setiap rumah ada halamannya, hanya satu halaman yang luas, yang ada di depan rumah gendang (*koném dod natas néténg mbaru, landing ca kali natas mésé*). Meskipun banyak tempat persembahan, hanya satu tempat persembahan utama yang disebut *compang* (*koném dod waé owak, tapi ca kali compang*). Meskipun banyak mata air, hanya satu yang disebut mata air utama (*koném dod mata waé landing ca kali waé barong*). Begitu juga di dalam *mbaru gendang*. Boleh banyak gendang, hanya satu yang disebut “*tembong*”.

Tembong adalah satu gendang berukuran kecil dan diletakkan di tempat khusus. *Tembong* adalah induk dari semua *gendang* yang ada dalam *mbaru gendang*. *Tembong* biasanya ditabuh hanya pada saat acara tertentu, misalnya, kalau dalam satu kampung diadakan acara *mbata*, biasanya dimulai dengan memukul *tembong*. Kalau acara *mbata* tersebut sudah selesai, gendang kecil ini ditabuh lagi.

Menurut SB, pada masa dulu, sebelum *tempong* atau *gendang* diambil untuk ditabuh, diadakan ritual “*co’it gendang*”. Ritual ini meminta izin kepada leluhur (melalui upacara “*wajo manuk*”) untuk mengambil gendang dari tempat penyimpanannya (SB, wawancara, 16 Desember 2020). Jadi, ada sinergi antara komunitas yang berangkat dari banyak perbedaan, tetapi terikat dalam kesatuan spirit yang sama, yakni kekeluargaan dan persaudaraan. MFR (wawancara, 5 Juni 2020) menuturkan bahwa konsep sosial seperti ini menyatakan bahwa mereka tidak hidup seorang diri melainkan hidup dengan orang lain. Orang lain yang tidak hanya sekedar hadir untuk mereka, tetapi siap menjadi bagian penting dari kehidupan tersebut.

Selain inisiatif dari pihak yang bermasalah, keberhasilan proses *hambor* tidak terlepas dari peran para tokoh adat yang disebut *ata tu’a*. Tokoh-tokoh adat berupaya mempertanggungjawabkan kepercayaan yang diberikan oleh keluarga mereka. Menurut MT dan FW dalam konteks kebudayaan Manggarai, berbicara tentang “*tu’a*” berarti berhubungan dengan kapasitas sebagai seorang “tokoh”. Yang ditekankan dari seorang tokoh adalah ketokohnya (*figuritas*) (MT, wawancara 17 Desember 2020 & FW, wawancara, 27 November 2020). Sebagai tokoh ada dua hal dalam tradisi orang Manggarai, yaitu ada *tokoh yang diwariskan* (*tu’a golo*, *tu’a panga*, *tu’a teno*) dan ada *yang diusahakan*. Yang lebih banyak selama ini adalah status yang diberikan atau pangkat warisan yang berlaku turun-temurun (*ata pati arit lisé ema tu’a*) atau bersifat genealogis. Dalam kebudayaan Manggarai dikenal *tu’a kilo*, *tu’a panga*, *tu’a teno*, dan *tu’a golo* yang diberikan kepada pihak laki-laki. *Tu’a golo* dipilih secara turun-temurun dari suku yang sejak awal memimpin secara adat di kampung tersebut.

c. *Bantang Kilo*: Kapital Kultural

Hambor juga berhubungan erat dengan *modal kultural*. Tradisi *hambor* adalah bagian dari kultur perdamaian dalam masyarakat Manggarai. *Hambor* hidup dan berkembang dalam berbagai ritus yang dipraktikkan. Praktik secara terus-menerus menjadi bagian eksplisit pewarisan tradisi kepada anak-anak. Orang tua memiliki peran signifikan

untuk mewariskan nilai-nilai *hambor* melalui penuturan lisan. Pada saat menyelenggarakan ritual adat, orang tua selalu menyampaikan *go-et-goët* tertentu yang memiliki pesan-pesan mempersatukan dan mendamaikan. *Goët-goët* ini umumnya sama, diulang terus-menerus, dan diwariskan kepada anak-anak. Misalnya, salah satu *goët* yang dipakai adalah “*ema agu anak neka woleng bantang*”, artinya segala bentuk persoalan antara orang tua dan anak perlu duduk bersama agar bisa dicarikan solusinya. FHB menuturkan orang tua mengajarkan bahwa dalam menyelesaikan konflik perlu ada *bantang kilo*. *Bantang kilo* adalah kemampuan setiap orang untuk membicarakan secara kekeluargaan dan dari hati ke hati tentang solusi yang dibutuhkan ketika terjadi konflik (FHB, wawancara, 31 Mei 2020). Melalui *bantang*, semua orang berusaha untuk saling mendengarkan satu sama lain.

Bourdieu menyebut dimensi kultural sebagai kapital yang mesti dimiliki oleh setiap orang (Julien, 2015). Sisi kultural ini sangat penting karena setiap manusia bisa bertahan untuk hidup bersama melalui kultur yang diciptakannya. Melalui kulturnya, subjek memiliki sejumlah pengetahuan tentang masyarakatnya yang kemudian menjadi sumber daya untuk menyelesaikan persoalan dalam ranah sosial (Lo, 2015). Salah satu sumber daya kultural yang dihidupkan dalam kebudayaan Manggarai adalah *hambor*. *Hambor* menjadi modal sosial kultural yang sangat signifikan dalam pengembangan perdamaian di Manggarai. *Hambor* melahirkan keputusan yang seimbang dan tidak memihak (salah satu pihak tidak merasa kalah atau menang dari pihak yang lain). *Hambor* juga mampu mengembalikan keseimbangan atau harmoni dalam kehidupan bersama dalam masyarakat.

Hambor memiliki dimensi *embodied state*, *objectified state*, dan *institutionalized state* (Bourdieu, 1986). *Hambor* menjadi kultur yang menyatu dalam diri setiap orang Manggarai dan menjadi identitas masyarakat secara umum yang dipraktikkan dalam tindakan sehari-hari (*embodied state*), misalnya *momang tau* (saling menyayangi), *harga cama tau* (saling menghargai), *senget tau* (saling mendengarkan), atau *idep cama laing* (meresapkannya dalam hati dan pikiran). *Hambor*

juga muncul dalam berbagai dimensi kultural lainnya (*objectified state*), seperti tarian (*ndundundake, sae*), nyanyian (*sanda, mbata*), atau permainan (*caci*). Hambor juga muncul dalam rupa rumah adat (*mbaru gendang*) yang dibuat dengan rapi serta kaya makna, mulai dari *ngaungn wa* (kolong) hingga *ngandon eta rangga kaba* (bagian paling atas tanduk kerbau). Hambor pun ada dalam pembentukan *lingko* (tanah ulayat) dalam bentuk jaring laba-laba raksasa (SB, wawancara, 16 Desember 2020). Namun, seperti yang diungkapkan oleh Bourdieu bahwa kapital kultural juga bisa bertahan dan berkembang kalau diwariskan melalui bidang pendidikan. Bourdieu menyatakan bahwa selain melalui orang tua, sistem pendidikan juga memungkinkan para guru mewariskan kapital kultural ini (Jaeger, 2011). Kebudayaan Manggarai (seperti *hambor*) diajarkan di sekolah-sekolah dan dengan demikian akan muncul tokoh-tokoh muda yang memiliki pengetahuan yang komprehensif tentang kebudayaan Manggarai (*institutionalized state*) yang bisa mempopulerkannya kepada dunia melalui berbagai media.

Kapital kultural juga tidak terlepas dari sinergi antara pemimpin (*tu'a*) dan masyarakat (*asé ka'e*) yang juga kaya dengan nilai-nilai filosofis. Nilai filosofis keberadaan seorang *tu'a* dalam sebuah kampung berkaitan dengan keutuhan dan persekutuan dalam hidup bersama. Dia juga menjadi simbol *kewibawaan* dan *kehormatan* kampung (*rang beo*) yang menjadi model bagi warga yang lain (LM, wawancara, 23 November 2020). Sementara itu, *ase-ka'e* mengungkapkan suatu komunitas hidup bersama dalam suasana saling mendukung dan menguatkan, persamaan, kesetaraan, dan persaudaraan. Nilai-nilai lain berkaitan dengan pembagian peran, tugas, dan tanggung jawab. Pada intinya, setiap orang mengambil bagian dalam tanggung jawab untuk memelihara dan mengembangkan kehidupan bersama di sebuah kampung. Hal ini juga ada hubungannya dengan konsep Bourdieu tentang peran individu (*ase ka'e*) sebagai subjek yang dinamis, peka terhadap konteks, memiliki sensibilitas (Cahill, 2016) dan berperilaku dengan cara tertentu dalam keadaan tertentu (Bourdieu, 1990a; Zahle, 2017).

Menurut FNU dan AD, manusia adalah individu yang bernilai dalam dirinya sekaligus sebagai makhluk sosial. Sosialitas yang bermakna lahir dari individualitas yang bermutu. Setiap orang adalah setara sebagai saudara dan saudari. Akan tetapi, secara natural tetap selalu ada yang lebih tua (FNU, wawancara, 16 Juli 2021; AD, wawancara, 17 Juli 2021). Setiap komunitas kultural tentu saja tidak dapat memiliki, memelihara, dan menjalankan habitusnya jika tidak diarahkan dan dikelola oleh suatu struktur masyarakat yang jelas dan tegas. Relasi *túa* dan *asé kaé* mengandung nilai-nilai ketaatan, penghargaan terhadap adat dan orang-orang yang lebih tua.

Kendatipun konsep kapital ini menyatu secara kultural dalam kebudayaan Manggarai, bukan tidak mungkin akan menemukan tantangan-tantangan tertentu. Menurut ASn, tantangan pengembangan kapital tentu saja ada, terutama ketika budaya luar mulai menggerus nilai-nilai budaya Manggarai. Cara mengatasi tantangan tersebut pertama-tama secara normatif adalah dengan merasa diri sebagai orang Manggarai sekaligus menjaga jati diri Manggarai secara ketat dengan memelihara tradisi-tradisi yang ada (ASn, wawancara, 11 Juni 2021). Dengan begitu, seluruh habitus masyarakat benar-benar mengungkapkan identitas Manggarai dan modal-modal sosial, kultural, politik, dan lain-lain dapat dipelihara dan direproduksi dari waktu ke waktu. Berkaitan dengan modal sosial, tantangan yang dihadapi adalah munculnya isu primordialisme keluarga atau suku. Hal itu biasanya muncul dalam setiap perhelatan pilkades, pilkada, pilpres atau pileg. Konflik horizontal pada masa perhelatan politik sangat kuat. Kadang perbedaan pilihan politik bisa memunculkan perpecahan internal keluarga (FNU, wawancara, 16 Juli 2021). Cara yang ditempuh berkaitan dengan persoalan ini adalah memperkuat penyadaran tentang hakikat perdamaian seperti *hambor* dan pendidikan penyadaran politik yang biasanya difasilitasi oleh pihak gereja, pemerintah, pendidik, politisi, tokoh masyarakat, ataupun LSM.

d. *Wiku Wa'i Réntu Sa'i: Kapital Simbolik*

Hambor juga memiliki kapital simbolik yang memiliki makna yang sama signifikannya dengan kapital-kapital yang sudah diuraikan sebelumnya (Udasmoro, 2018). Di dalam setiap masyarakat, seperti di Manggarai, dimensi kultural, dimensi ekonomis, dan sosial selalu berhubungan dengan simbol-simbol tertentu. Simbol-simbol yang disematkan kepada figur-firug tertentu akan memengaruhi cara pandang orang lain terhadap mereka. Dalam pengembangan kapital simbolik ini, figur-firug tertentu akan memperoleh pengakuan dan kepercayaan dari orang lain (Loyal & Quilley, 2017, Carré, 2021).

Berbagai sarana yang dipakai pada saat *hambor* memiliki makna-makna simbolis tertentu. Ritus-ritus yang dilakukan dalam hubungannya dengan kehidupan praksis manusia, relasi dengan alam, leluhur, dan Sang Pencipta juga berhubungan dengan simbol-simbol tertentu. Simbol-simbol ini merupakan modal yang memberikan makna dan nilai yang sangat kaya dalam kebudayaan Manggarai. Cara berpakaian (*sésék sapu tenggé towé, redung eta ulu-déng towé*); cara duduk dan berkumpul (*wiku wa'i réntu sa'i, tu'a golo lonton bongkok*); cara berbicara yang diawali dengan kata "yo"; cara memberikan sapa-an awal yang sangat sopan saat ada tamu yang hadir dalam ritual adat atau saat *lonto léok*, "mori, hitut bo ga"; bahkan cara meminta permisi (*inggos*) saat berjalan di depan orang yang sedang duduk seraya mengucapkan kata "*tabe*" (minta permisi) merupakan beberapa contoh modal simbolik yang khas dalam kebudayaan Manggarai dan selalu dianggap sebagai bagian dari habitus (SP, wawancara, 24 November 2020). Secara spesifik, Ndiung dan Bayu (2019) menulis tentang ritual "tiba meka" atau penyambutan tamu di Manggarai yang sudah diwariskan turun-temurun sebagai bagian dari kearifan lokal. Menurut mereka ritual penyambutan tamu ini memiliki nilai perdamaian, keterbukaan, kerendahan hati, tanggung jawab, kehormatan, keakraban, kepedulian dan tanggung jawab. Pada umumnya ritual ini didahului dengan penyambutan tamu dengan sopan (*reis*), berbagi kegembiraan dan kebersamaan (*raes agu raos*), makan sirih pinang dan minum bersama (*pande cepa agu inung cama laing*), berdialog

dengan tamu (*tegi reweng*), kebersamaan yang bisa menghasilkan sesuatu yang bermakna (*wali di'a*). Ritus ini selalu mengandaikan kerja sama yang solid antara warga (agen) dengan para *tu'a* adat (struktur).

Posisi-posisi yang terdapat dalam masyarakat memiliki privilege tertentu. Kedudukan sebagai tokoh adat dalam kampung menyebabkan mereka memiliki keistimewaan tertentu, memperoleh kepercayaan dan kepatuhan dari warga. Misalnya, warga sangat menghargai keputusan *tu'a golo*. Posisi ini juga dianggap istimewa karena satu kampung hanya memiliki seorang *tu'a golo*. Namun, tugas yang diembannya tidak terlalu mudah. *Tu'a golo* mesti berjuang supaya selalu memperoleh rekognisi, kepercayaan, dan kredit tertentu.

Modal simbolik juga memperkuat identitas jabatan *tu'a* sebagai pemimpin ritus. *Tu'a* adalah simbol kedaulatan sekaligus perwakilan Wujud Tertinggi yang mengikat dan mensahkan janji perdamaian. Dengan begitu, menurut ASn, relasi *tu'a* dan *asé ka'ē* yang bertikai menjadi tanda hubungan vertikal dan horizontal yang harus dijaga sebab akan sangat menentukan keberlangsungan hidup harmonis di tengah masyarakat (ASn, wawancara, 11 Juni 2021). Modal simbolik diperoleh melalui sikap hidup dan keteladanan yang diberikan oleh seseorang di tengah-tengah masyarakat sehingga dia dijadikan sebagai tokoh yang disegani, ditakuti serta selalu didengar dan diteladani. Modal simbolik ini penting karena *tu'a* akan menjadi penengah dan boleh dikatakan sebagai hakim dalam proses *hambor*.

Menurut FNU (wawancara, 16 Juli 2021), sesungguhnya seorang *tu'a* adat hanya menjalankan fungsi sebagai mediator sekaligus saksi dalam acara *hambor*. Dia tidak memaksakan kehendaknya atau pemikirannya kepada pihak-pihak yang terlibat dalam pertentangan atau perselisihan. Selain mendengarkan pihak yang bertikai, dia juga bisa mendengarkan warga lain yang mungkin terlibat dalam pelaksanaan acara *hambor* itu. Jadi, *hambor* dalam arti tertentu adalah proses negosiasi dan demokratis.

Kadang-kadang, menurut FH, NS, dan AN, orang tua juga menyampaikan pesan dengan menggunakan kata-kata yang memiliki

unsur larangan dan memiliki simbol tertentu (FH, wawancara, 2 Desember 2020, NS, wawancara, 21 November 2020, AN, wawancara, 27 April 2020). Misalnya penggunaan kata *néka* yang artinya tidak boleh: *néka ngampang tana*, *néka ngawé waé* (hidup kita tidak boleh seperti tanah yang miring dan yang mudah tergerus oleh air); *néka conga bail jaga poka bokak*, *néka tengguk bail jaga kepu tengu* (jangan terlalu sompong dan jangan terlalu minder dalam kehidupan sosial). Dengan demikian, orang mesti saling menghargai satu sama lain: *néka daku ngong data*, *data ngong daku* (jangan mengeklaim sesuatu sebagai milikmu padahal sesuatu itu adalah milik orang lain atau jangan mengklaim sesuatu itu milik orang lain padahal itu adalah milikmu; *néka wa'i woléng lako*, *néka limé woléng léjong* (tidak boleh berlawanan atau berkonflik satu sama lain). Ada upaya orang tua untuk mengontrol perilaku setiap orang yang kemudian menjadi kebiasaan.

I. Pewarisan Tradisi *Hambor*

Hambor adalah *habitus (ruk)* yang diterima sebagai tradisi dan nilai yang diwariskan turun-temurun. *Hambor* menjadi penopang sekaligus penjamin kehidupan bersama setiap hari. Dengan berpijak pada spirit *hambor*, orang-orang Manggarai berusaha untuk selalu hidup rukun dan damai. Perdamaian ini tidak hanya dalam konteks relasi antara manusia, tetapi juga dengan alam, roh-roh, dan wujud tertinggi. Hal itu tampak dalam pemahaman tentang kosmos seperti jaring laba-laba raksasa. Segala sesuatunya terikat dalam jaringan yang kuat. Jaring laba-laba adalah simbol keterkaitan dan keteraturan. Oleh karena itu, orang Manggarai membangun rumah adat (*mbaru gendang*) dengan konstruksi dasar seperti jaring laba-laba. Hal yang sama juga terjadi ketika pembentukan sebuah kampung. Tanah ulayat juga berbentuk jaring laba-laba yang sering disebut dengan *lingko*. Jadi, *hambor* merupakan kondisi perdamaian yang melekat kuat dalam kehidupan bersama orang-orang Manggarai. Ketika terjadi konflik, jaring-jaring tersebut bisa rusak.

1) Tanggung Jawab Orang Tua Mewariskan Hambor (Serong Disé Empo, Mbaté Disé Amé, Pedé Disé Endé)

Menjaga perdamaian merupakan tanggung jawab bersama yang perlu dilakukan oleh orang tua dan generasi muda. Dimensi utama yang perlu disoroti adalah bagaimana cara orang tua mewariskan tradisi dan kebiasaan *hambor* yang terdapat dalam kebudayaan Manggarai. Menurut SM, biasanya yang dilakukan selama ini adalah melalui ritual-ritual adat atau pada saat perjumpaan-perjumpaan tertentu dalam kampung. Orang tua menyampaikan *go'et-go'et* yang berhubungan dengan perdamaian, kekeluargaan, dan persaudaraan. Ungkapan-ungkapan itu dirangkai dalam bentuk yang sistematis sehingga akan diulang dalam formulasi yang sama. Oleh karena itu, sangat penting untuk mendengarkan (*tilu te séngét*), mencoba mengingatnya (*idep oné nuk*), dan mengulangnya (*geal mu'u te reweng koles*) (SM, wawancara, 19 Desember 2020).

Dalam proses internalisasi dan implementasi kultural, Bourdieu menyebut tiga kategori, yaitu *doxa*, *orthodoxa*, dan *heterodoxa* (Bourdieu, 1977). Dalam konteks *doxa*, budaya *hambor* tetap dijalankan sebagaimana adanya yang diwariskan oleh leluhur. Tahapan resolusi, ritual, dan sanksinya tetap dijalankan seturut tindakan yang dibuat oleh leluhur. Mediator yang dipercayakan juga sama sesuai dengan posisi mereka dalam kampung. Tentu *hambor* yang diwariskan masih sangat signifikan bagi masyarakat lokal Manggarai. Masih banyak orang yang menghargai peran struktur adat dalam penyelesaian konflik. Oleh karena itu, *hambor* juga bisa dijalankan secara alamiah. Hal ini juga sesuai dengan konsep Lyotard yang melihat tradisi dalam kebudayaan sebagai sesuatu yang unik karena kekhasannya dan dijalankan secara konsisten oleh masyarakat lokal.

Hambor memiliki identitas yang khas dan partikular serta dihayati atau diterima secara spontan oleh masyarakat Manggarai. Meskipun tradisi ini memiliki kekurangannya, proses yang sudah dijalankan bisa membebaskan pelaku dan korban dari luka-luka masa lalu dan membantu mereka untuk kembali hidup normal di tengah

keluarga dan masyarakat. Jadi, dalam tradisi ada proses penguatan yang aslinya walaupun tidak menutup kemungkinan, secara implisit, sudah ada sedikit modifikasi di dalamnya. Seiring dengan perkembangan konteks dan pemikiran pada zaman sekarang, *hambor* juga bisa eksis dalam konteks *orthodoxa*. Hadirnya hukum positif tidak berarti menjadikan masyarakat melupakan tradisi *hambor* yang sudah diwariskan turun-temurun. *Hambor* tetap digunakan sebagai salah satu bagian dari proses resolusi konflik.

Pewarisan ini juga tidak terlepas dari tanggung jawab orang tua terhadap keberlangsungan tradisi untuk generasi kemudian. Kehadiran anak-anak dalam keluarga sangat penting. Orang Manggarai melihat anak sebagai tunas baru (*cing agu cakal*) atau regenerasi dari orang tuanya. Ungkapan yang sering didengar terkait anak sebagai bagian dari regenerasi (Janggur, 2010; Lon & Widyawati, 2017) adalah, *eme wakak betong asa, manga wake nippu tae; eme muntung pu'u gurung manga wungkut nippu curup* (jika bambu tua tumbang maka ada akar yang menghayati adat; jika batang aur terbakar, ada tunas yang menyimak semua ajaran).

Orang tua menggunakan berbagai macam cara supaya anak-anak mereka bisa memahami dan mempraktikkan kebiasaan yang dilakukan oleh orang tua. YSL menuturkan bahwa pewarisan nilai-nilai bisa dilakukan melalui nasihat-nasihat, melalui upacara-upacara adat dengan keterlibatan, menonton, ataupun menyaksikannya melalui lagu-lagu, *tombo turuk* (cerita dongeng), dan *nunduk* (silsilah). Dengan demikian, pewarisan nilai-nilai *hambor* akan terjadi kalau ada ruang perjumpaan. Kalau tidak ada perjumpaan, tidak akan tercipta proses pewarisan ungkapan dan nilai-nilainya. Kekuatan kebudayaan Manggarai adalah perjumpaan terus-menerus karena satu ritus bisa dijalankan kalau dihadiri oleh pihak keluarga (*asé kaé, anak wina, anak rona*) (YSL, wawancara, 27 November 2020; SM, wawancara, 19 Desember 2020).

Selain tanggung jawab orang tua, anak-anak atau generasi muda juga memiliki kewajiban untuk menghayati dan mempraktikkan kebiasaan baik yang dilakukan oleh orang tua. Sebagai salah satu contoh,

menurut pengalaman BJ (wawancara, 25 November 2020), *ata légré tuak* (orang yang ditugaskan membagi-bagi *tuak* kepada peserta yang hadir) akan sangat kaya ilmu adatnya. Kalau dia rajin melakukan tugas itu, dia akan memiliki pengetahuan adat yang lebih baik karena dia selalu mendengarkan pembicaraan dari *tu'a-tu'a* adat. Dia juga akan mengetahui dengan baik susunan-susunan ritual adat. Menurut SB, generasi muda juga mesti aktif bertanya kepada orang tua, misalnya bagaimana orang tua dulu menemukan resolusi konflik yang tepat dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang terjadi dalam kampung (*co kéta ruku deméun danong, tombo disé ema*) (SB, wawancara, 16 Desember 2020).

Keteladanan orang tua dalam menjaga kerukunan dengan seluruh warga kampung menjadi modal pewarisan yang signifikan. Mulai dari dalam keluarga, setiap orang mesti dibiasakan untuk menyampaikan permohonan maaf atau mengakui kesalahan setelah melakukan tindakan yang merugikan orang lain. Ketika ada anak-anak atau orang muda yang terlibat dalam perselisihan atau konflik, orang tua atau *tu'a* adat perlu memanggil mereka dan menanyakan persoalan yang terjadi, serta mengajak mereka untuk berdamai atau saling memaafkan (FNU, wawancara, 16 Juli 2020). Anak-anak ditanamkan nilai kesopanan (*pio-pio ba weki*), kedamaian (*neka hembur ngger le, tebur ngger lau*), kejujuran (*neka daku ngong data*), semangat (*kantis ati racang rak*), tahu tata krama dan warisan adat (*toé repéng pedé, toé haéng taé*), dan ketegaran dalam menghadapi setiap persoalan kehidupan bersama atau *cirang ného rimang rana* (Lon, 2016a).

2) Kapasitas Tu'a Golo (*Ata Ongko Do, Nipu Riwu*)

Dalam hubungannya dengan posisi *tu'a adat*, ada suku yang memegang jabatan *tu'a golo* atau *tu'a gendang* dan ada suku yang memegang jabatan sebagai *tu'a teno*. Kadang-kadang, jabatan tua adat juga bisa berpindah dari satu suku ke suku lain karena berbagai macam alasan (misalnya diserahkan secara sukarela karena keluarga suku pertama banyak mengalami musibah selama memimpin). Bisa juga karena *tu'a golo* tidak memiliki anak laki-laki maka bisa diserahkan kepada

anak laki-laki dari saudaranya. Selain itu, ada juga yang dipanggil *tu'a* karena mereka memiliki *power* secara ekonomis dan sosial; berwibawa dan bersahaja; mampu menyelesaikan masalah; dan pemikirannya didengarkan oleh seluruh masyarakat ketika memberikan pandangan tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan mekanisme adat di kampung. Selain mesti memiliki komitmen, kapasitas, daya rasional, ata *tu'a* juga mesti memiliki integritas moral. Dengan demikian, *tu'a* juga bisa merujuk pada orang-orang terpandang yang dianggap memiliki kewibawaan dan kesahajaan (pegawai atau pemimpin di bidang keagamaan, pemerintahan, atau pendidikan). Dalam konteks ini konsep tentang *tu'a* makin meluas dengan peran yang makin beragam (MT, wawancara 17 Desember 2020).

Menurut IS, *tu'a* mesti memiliki modal sosial seperti menjadi pendengar yang baik (*tong tilu te séngét*), mampu bekerjasama, panjang sabar (*léwé-léwé nai*), bisa memberi solusi yang adil (*cimpa ata agln*), memiliki kebijaksanaan (*ngalis nai*), dan selalu menjadi teladan bagi banyak orang (*toming lata do*) (IS, wawancara 3 Desember 2021). Mereka memiliki kemampuan untuk mengayom semua gagasan dan pemikiran yang sesuai. Dia mampu mempertahankan keunikan (*habitus*) dari kampungnya. Dia mampu merajut semua posisi dari banyak orang sehingga dia menunjukkan *ca leleng do, do leleng ca*, yang kemudian menjadi sinergi atau kekuatan besar dari kampung tersebut. Kehadiran warga dalam proses *hambor* juga merupakan bentuk keterlibatan ontologis. Mereka merasa bahwa penderitaan karena konflik mesti diselesaikan bersama-sama dengan cara-cara yang lebih bersifat kekeluargaan dan persaudaraan.

Dalam konteks resolusi konflik, *tu'a golo* memiliki peran yang signifikan. Setiap kampung hanya memiliki satu *tu'a golo*. Posisi *tu'a golo* umumnya bersifat generatif atau turun-temurun dari satu keturunan. Tidak semua orang bisa menjadi *tu'a golo*. *Tu'a golo* sering kali dianggap sebagai pusat (*pakep*) atau patokan yang kokoh (*paténg*) dalam mengambil keputusan dan dalam melaksanakan sesuatu. Dia adalah sosok yang berhak untuk duduk dan bersandar pada tiang utama (*siri bongkok*) rumah adat. *Siri bongkok* sering juga disebut

molas poco (gadis cantik dari hutan) yang ditempatkan di bagian tengah. *Siri bongkok* sering dimaknai sebagai kelembutan, kebijaksanaan, keibuan, kasih sayang, cinta dan perhatian (NS, wawancara, 21 November 2020; ST, wawancara 5 Desember 2021).

Ketika seorang *tu'a golo* bersandar pada tiang tersebut, dia sebenarnya sedang menyatu dengan kebijaksanaan, kelembutan, kebenaran, dan juga ketegasan. Oleh karena itu, dalam menyelesaikan masalah, *tu'a golo* lebih banyak mendengarkan. *Tu'a* hanya mendapatkan laporan karena ada banyak orang yang duduk di sekitarnya sesuai dengan peran masing-masing (*ai manga ledarn/bekek, wai agu limen, manga racap agu tonin*). Dia hanya mengeluarkan kata-kata sejauh itu diperlukan. Dia jarang mengeluarkan suara (*baé pisik toé baé*) karena setiap perkataannya dianggap sebagai ritus. Dalam konteks relasi antara struktur dan agen, orang Manggarai menghubungkannya dengan *tu'a* dan *roéng* atau *asé kaé*. *Roéng* adalah masyarakat biasa dalam tatanan adat. Kepala Desa atau pejabat pemerintahan dan agama, tetap disebut *roéng* atau *asé kaé* secara adat, dalam arti kedudukannya tetap di bawah *tu'a golo* untuk urusan ritual adat. Namun, menurut FH meskipun memiliki peran yang berbeda, keduanya sangat penting dalam kehidupan bersama (FH, wawancara, 2 Desember 2020).

Dalam hubungannya dengan pemaknaan peran *tua golo* dalam proses *hambor*, salah satu tradisi yang sangat unik dalam konteks pembangunan rumah adat di Manggarai adalah “*roko molas poco*” (Jemali, Ngalu, et al., 2017). *Roko molas poco* adalah tradisi memikul (*roko*) kayu (*molas poco* atau gadis cantik dari hutan) yang dijadikan tiang utama (*siri bongkok*) dalam *mbaru gendang*. Kayu itu diambil dari hutan dan dijemput oleh warga di pintu masuk kampung lalu diarak ke lokasi pembangunan rumah adat. Menurut ST, kayu ini mesti diambil dari hutan yang searah dengan jalur mata air dan tidak boleh mengambil dari arah yang berlawanan (ST, wawancara 5 Desember 2020). Kayu ini dianggap istimewa karena tanpanya rumah adat tidak bisa dibangun. Pada saat upacara tersebut, dibuat juga ritual *hambor haju* supaya tidak terjadi hal-hal buruk di dalam rumah adat atau di dalam kampung.

Dalam konteks pemaknaannya, *siri bongkok* sering juga disebut sebagai “*endé data do*” (ibu bagi banyak orang) dan yang berhak untuk bersandar padanya pada saat ritual di rumah adat adalah seorang *tu'a golo* (kepala kampung). *Tu'a golo* sering juga disebut sebagai “*ema data do*” (ayah bagi banyak orang). *Siri bongkok* adalah simbol keibuan, kebijaksanaan, dan kasih sayang. *Tu'a golo* adalah simbol pemersatu, pelindung, penjaga, dan pemimpin yang tangguh. Keduanya mesti sinergis, antara spirit kepemimpinan dari *tu'a golo* dengan spirit *kasih sayang, keibuan, dan kebijaksanaan* yang melekat kuat dalam *siri bongkok*. Kepemimpinan akan bernilai kalau bersandar pada kebijaksanaan seperti yang dimiliki oleh seorang ibu. Menurut IS, hutan (alam) adalah *anak rona* (pemberi perempuan) dari sebuah kampung. Oleh karena itu, wajib hukumnya warga kampung untuk menghargai hutan, yang kalau merujuk pada konsep perkawinan disebut sebagai *anak rona*, yaitu sumber berkat dan kehidupan (IS, wawancara, 3 Desember 2020).

Menurut MT, *tu'a golo* sebagai penengah mesti memiliki kapasitas-kapasitas tertentu. Pertama, dia memiliki kapasitas diri untuk menyelesaikan masalah. Kedua, dia memiliki integritas dan tidak berpihak (*bo woko caca mbolot data kraéng ho ta, kaling toé ngancéng caca mbolot de weki run*). Kalau arbiter sudah condong kepada salah satu pihak tanpa mengetahui kebenaran sesungguhnya (*gégé lélé*), maka masalah akan sulit diselesaikan. Oleh karena itu, pemimpin yang bijaksana tidak boleh ‘*gégé lélé*’, tetapi selalu berdiri di tengah dan selanjutnya mengambil keputusan berdasarkan fakta-fakta yang ada. Ketiga, dia mempunyai kemampuan dan karisma untuk memecahkan masalah. Kalau tidak memiliki kompetisi ini maka penengah tidak akan maksimal ketika melaksanakan proses *hambor*.

3) Kapasitas Pendidik (*Wungkut Tali Wunut Urang Tali Wua le Tuang Guru*)

Selain peran signifikan orang tua dalam mewariskan nilai-nilai *hambor*, para guru dalam bidang pendidikan juga memiliki kontribusi signifikan dalam proses pewarisan nilai-nilai tersebut. Orang

Manggarai memiliki pemahaman yang sangat positif terhadap keberadaan para guru. Mereka sering kali mengidentifikasi guru sebagai sumber keteladanan, contoh hidup, dan sumber kebenaran. Perkataan dan perbuatan seorang guru adalah wujud dari kebenaran. Oleh karena itu, guru memiliki peran besar dalam menjalankan pendidikan tentang kultur perdamaian. Toh mengungkapkan bahwa pendidikan untuk sebuah kultur perdamaian memainkan peran yang sangat krusial terutama dalam situasi konflik. Ada konsensus yang kuat bahwa pendidikan perdamaian dapat dan memang harus diimplementasikan (Toh, 2002). Dalam konteks pendidikan, menurut IS, orang Manggarai memiliki prinsip yang disebut dengan 15 T (IS, wawancara, 7 Desember 2020). 5 T untuk guru adalah *téing, toing, titong, tatang, tatong*.

- 1) *Téing* adalah guru memberikan pengetahuan yang dimilikinya dan menunjukkan ketulusan hatinya untuk berbagi pengetahuan (*toto nai bakok*) tentang makna *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. Guru membagi pengetahuan ini berangkat dari kecintaannya terhadap para muridnya untuk juga mengetahui apa yang diketahuinya. Proses membagi pengetahuan tidak hanya terjadi di dalam ruang kelas, tetapi juga dalam kehidupan praksis di tengah masyarakat.
- 2) *Toing* berhubungan dengan implementasi tanggung jawab sebagai seorang guru. Orientasinya adalah dia mengajarkan hal-hal baik supaya muridnya tahu (*baé*) dan mengakui (*peci*) kearifan lokal beserta nilai-nilai fundamentalnya. Misalnya, menurut FNU, guru mengajarkan sekaligus mempopulerkan *goët-goët* yang berhubungan dengan konsep komunitas dan persaudaraan, seperti *ca léléng do, do léléng ca, nai ca anggit tuka ca léléng, kopé holés mosé todo kongkol tombo* (bersama-sama maju untuk membangun), *ipung ca tiwu néka woléng wintuk, muku ca pu'u néka woléng taë* (sehati-sejiwa membangun persaudaraan dan keutuhan hidup bersama), *wan koé étan tu'a* (tua dan muda bersama-sama bergerak untuk menukseskan kegiatan tertentu), *pa'ang*

olo, ngaungn musi (tanpa kecuali, semua orang terlibat dalam acara bersama (ajakan untuk melibatkan diri dalam kegiatan budaya apapun) (FNU, wawancara, 16 Juli 2020). Para guru juga memiliki kewajiban untuk memberitahu dan mengingatkan murid-muridnya kalau berbuat salah dan pentingnya hidup damai atau rukun bersama orang lain.

- 3) *Titong* berhubungan dengan tanggung jawab dalam mendidik dan memberi teladan yang baik kepada para muridnya. Guru adalah teladan perdamaian. Caranya berpikir, bertindak, atau berbicara menjadi kekuatan bagi para muridnya untuk melakukan cara yang sama di sekolah dan masyarakat. Model *titong* ini, menurut FJ, menunjukkan budaya *hambor* yang tidak bisa diwariskan hanya dengan perkataan. Dibutuhkan praktik agar budaya itu tetap dilestarikan (FJ, wawancara, 11 Juni 2020). Maksudnya, kalau hanya diceritakan dari generasi ke generasi, budaya ini tidak akan bertahan lama. Yang dibutuhkan sekarang ialah jika ada masalah maka bila kondisi memungkinkan sangat diperlukan pendekatan *hambor* dalam resolusi konfliknya.
- 4) *Tatang* atau *titing* berhubungan dengan upaya para guru untuk memotivasi para muridnya supaya memiliki kepercayaan diri yang tinggi dalam berinteraksi dengan diri sendiri dan orang lain dalam masyarakat. Hal ini juga berhubungan dengan kesiapan anak-anak untuk terlibat dalam ranah yang penuh dengan konflik dan kompetisi. Caranya adalah dengan bekerja keras supaya bisa bertahan hidup (*gejur agu gempur kudut ita mosé dia*). Mereka mesti menjadi anak-anak yang kaya potensi seperti seekor ayam jantan yang buluhnya warna-warni (*manuk rombeng*).
- 5) *Tatong* artinya menggendong dari belakang, yakni kemampuan para guru untuk menopang spirit kesatuan, solidaritas, perdamaian, dan harmoni dalam diri para murid sehingga menjadi kesatuan identitas (*weki*). Guru menjadi tumpuan

ketika muridnya tidak bisa melakukan sesuatu. Mereka mesti mampu membawa murid-muridnya sampai kepada cita-cita mereka. Ketika murid-murid berkonflik, peran guru sebagai agen perdamaian sangat signifikan untuk mendamaikan mereka.

Para murid juga memiliki 5 T dalam konteks menerima apa yang diajarkan oleh para guru mereka, yaitu *tating*, *tong*, *tingeng*, *tamang*, *toming*.

- 1) *Tating* adalah kesiapan para murid untuk datang dan berkumpul dengan orang lain dan mendengarkan apa yang guru ajarkan kepada mereka. Dalam konteks budaya, menurut YW, anak-anak atau kaum muda perlu mengikuti dan terlibat aktif dalam upacara-upacara adat yang dilaksanakan di kampong (YW, wawancara, 1 Juni 2021). Keterlibatan ini adalah bentuk kesediaan untuk menerima warisan-warisan budaya Manggarai dari generasi sebelumnya.
- 2) *Tong* adalah kesiapan untuk menerima pengetahuan. Para murid mesti memiliki kemauan untuk mengakomodasi apa yang diajarkan oleh para guru, misalnya kesiapan untuk mendengarkan dengan telinga (*tong tilu*), meresapkannya dengan hati (*tong nai*), dan kesiapan untuk berpikir dengan cerdas dan sehat (*tong sa'i*). Mereka juga memiliki kesempatan untuk mempelajari *goët-goët* yang digunakan dalam ritual *hambor* sebagai proses internalisasi dan kemudian dieksternalisasi.
- 3) *Tingeng* berarti selalu mengingat apa yang diajarkan oleh para guru. Dengan mengingat, para murid akan selalu menjadikan pengetahuan itu sebagai konten pikiran, perasaan, dan tindakannya dalam kehidupan praksis. Dengan berperan aktif dalam mengikuti setiap rangkaian adat seperti *hambor*, kaum muda terus menggali pengetahuan tentang adat dari *tu'a-tu'a* yang paham tentang adat dan akan selalu mengingatnya (SD, wawancara, 18 Juni 2021). Yang

akan dilakukan adalah apa yang masih adal dalam ingatan komunal mereka.

- 4) *Tamang* berarti pengetahuan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari diri para siswa. Pengetahuannya berakar dalam dirinya meskipun sumbernya berasal dari guru yang berbeda. Dirinya adalah pengetahuannya dan pengetahuannya adalah dirinya.
- 5) *Toming* adalah meniru atau mengimitasi hal-hal baik yang dilakukan oleh para guru dan orang-orang di sekitarnya. Mereka juga memiliki kesempatan untuk membuat komparasi berbagai pengetahuan yang mereka terima dari orang yang berbeda dan sedapat mungkin membagi pengetahuan yang mereka miliki kepada orang yang berbeda juga. Praksis dari habitus lokal adalah wujud dari *toming* terhadap warisan leluhur. *Toming* bisa dimulai dari hal-hal sederhana, seperti saling menghargai, memaafkan, dan mengampuni. Dalam konteks ini, para murid belajar tentang cara yang benar untuk berpikir sebagai anggota masyarakat yang memiliki tipe yang berbeda dari sisi seks, etnik, agama, atau budaya (Moghaddam, 2006). Selain hal-hal tersebut, ada juga 5 T yang juga mesti dimiliki oleh para guru dan para murid, yaitu *toé mbécik* (guru dan murid bukanlah orang-orang arogan yang suka melecehkan orang lain), *toé pocu* (bukan orang yang suka menjelaskan orang lain), *toé pucu cekoé* (bukan orang yang cepat marah), *toé kodo* (bukan orang yang suka membenci satu sama lain), dan *toé tako* (guru dan murid bukanlah pencuri).

4) Pewarisan *Hambor* melalui Tradisi *Lonto Léok*

Pewarisan nilai-nilai *hambor* selalu terjadi dalam *lonto léok* (NS, wawancara, 21 November 2020; MT, wawancara, 17 Desember 2020; IS, wawancara, 3 Desember 2020). Sama mengungkapkan, “*manik lélós woko lonto léok, manik mata woko lonto cama*” (mereka kelihatan

sangat anggun saat duduk melingkar, menarik dipandang mata saat duduk bersama) (NS, wawancara 27 November 2020). *Lonto léok* merupakan simbol kebersamaan, harmoni, dan sinergi atau keterkaitan yang tidak mudah putus. Dia mempresentasikan identitas kelompok sosial yang merupakan karakter esensial kehidupan manusia. Secara fundamental, melalui *lonto léok*, kelompok sosial menuntun persepsi dan tindakan warga dengan menanamkan atau mewariskan sejumlah norma, keyakinan, atau nilai. Dengan demikian kelompok sosial memiliki kontribusi terhadap pembentukan konsep tentang diri setiap warganya (Rosenmann et al., 2016). Melalui *lonto léok*, subjek mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan mereka dengan menghasilkan praktik dalam kehidupan sosial. Relasi yang dibangun adalah subjek-subjek dan bukan subjek-objek.

Martin Buber (dalam Lederman-Daniel, 2016) berbicara tentang dua kemungkinan relasi antarmanusia, yaitu *I-Thou* dan *I-It*. ‘I-thou’ tidak hanya fokus pada karakterisasi relasi terhadap yang lain tetapi juga komitmen yang konsisten dengan tindakan yang dinamis. Kontrasnya, *I-It* lebih terkonsentrasi pada perspektif statis tentang identitas yang lain sebagai objek. Seperti lingkaran yang tidak memiliki ujungnya, demikianlah orang Manggarai menciptakan keterkaitan dan keterikatan satu sama lain. Di dalam keterikatan dan keterkaitan tersebut terdapat kesempurnaan dan saling membutuhkan seperti yang terdapat dalam sebuah lingkaran. Kalau merujuk pada pemikiran Galtung (Deng, 2012), *lonto leok* merupakan representasi perdamaian yang bersifat positif (*positive peace*) karena adanya integrasi komunitas masyarakat dan terciptanya keadilan sosial.

Subjek dalam paradigma dialog seperti *lonto léok* adalah aktor yang berkomunikasi dengan subjek lain, membutuhkan subjek lain, dan menginternalisasi posisi subjek lain (Lee, 2019). Subjek yang memiliki *hambor* secara personal merupakan syarat utama terjadinya *lonto léok*. Dengan kata lain, *lonto léok* tidak akan terjadi kalau setiap orang masih saling membenci atau hidup dalam konflik. *Hambor* sosial merupakan hasil dari *hambor* personal (MT, wawancara, 17 Desember 2020). Menurut Drabik, perdamaian pada tempat pertama

perlu digambarkan sebagai perdamaian personal (*personal peace* atau *internal harmony*) dan kemudian struktural (Drabik, 2011).

Lonto léok merupakan modal sosial dan kultural dalam kebudayaan Manggarai karena dia mengandaikan kehadiran banyak orang dalam memutuskan sesuatu. *Lonto leok* adalah ruang publik yang menuntut keterlibatan banyak orang. Menurut Arendt, ruang publik sebagai dunia bersama adalah ruang *di antara (in between)* yang menyatukan. Manusia diidentifikasi oleh *yang lain* karena ia berada di antara manusia lainnya (*inter homines esse/being among men*). Ruang publik juga dipahami sebagai dunia bersama (*common world*), dalam pengertiannya, dunia yang dipahami dan dihidupi bersama (Jemali, 2017). Di dalam *lonto léok* juga terdapat modal simbolik karena ada *goét-goét* dan tata cara yang kaya dengan nilai-nilai tertentu.

Melalui *lonto léok*, orang Manggarai saling berdialog secara terbuka satu sama lain. Menurut Morton, pilar sentral dari karya perdamaian adalah dialog. Dialog menciptakan ruang untuk saling berbagi dan berkumpul bersama untuk melakukan diskusi. Dialog adalah kebutuhan eksistensial (*existential necessity*), seperti yang dikatakan oleh Paulo Freire (Morton, 2007). Dalam konteks ini, orang Manggarai menyebutnya dengan “*néka ceha mu'u, pa'u tombo ata mesen*” (jangan menyembunyikan mulut, ikut berbicara adalah yang terbaik). *Lonto léok* memberi penekanan pada upaya mempertemukan banyak orang yang memiliki karakter yang berbeda, baik dari sisi identitas personal maupun keunikan diri. Postmes dan Jetten (2006) menyebutnya “*socializing the individual*”. Identifikasi diri dan aktualisasi tindakan secara sosial melalui *lonto léok* bisa mentransformasi individu untuk menempatkan dirinya sebagai bagian dari yang lain.

Kehadiran warga saat *hambor* melalui proses *lonto léok* adalah juga bentuk solidaritas terhadap korban. Solidaritas terungkap di dalam kesediaan untuk membantu atau meneguhkannya di hadapan penderitaan yang mengancamnya. *Hambor* merupakan bentuk solidaritas yang bisa meyakinkan korban (dan juga pelaku) untuk keluar dari beban yang mereka alami. Penulis mengutip pemikiran Metz dari Poelmann (1998). J. B. Metz menyebut solidaritas sebagai

compassion yang didefinisikan sebagai kesanggupan untuk melihat dan memberi tempat bagi penderitaan orang lain. *Compassion* tidak mengarahkan orang pada penderitaan yang dialaminya sendiri atau yang ditimpakan pada suku dan bangsanya sendiri yang menuntut pembalasan. Sebaliknya, dengan *compassion* diharapkan orang mulai menyadari penderitaan orang lain (Poelmann, 1998). Pembongkaran dan penyembuhan terhadap penderitaan menjadi keharusan. Yang disertai dengan ketekunan dan komitmen. Diharapkan dengan komitmen itu, kita menyadari dan berkewajiban untuk melakukan tindakan-tindakan yang bisa menyembuhkan (Kleden, 2006).

Korban memiliki pengetahuan untuk menciptakan sebuah suasana kehidupan yang sanggup belajar dari pengalaman penderitaan. Pengalaman itu dapat menjadi dasar pemberontakan melawan keburukan dan dorongan untuk mengatasinya dengan mengupayakan perdamaian. Perdamaian yang diupayakan dari pengalaman penderitaan bukannya bermaksud melupakan atau meniadakan keburukan itu dari ingatan, melainkan mempertahankan ingatan itu untuk dapat belajar darinya (Kleden, 2002).

Dengan duduk bersama dalam bentuk lingkaran, pelaku dan korban, serta warga dan *tu'a adat* bersama-sama membuang penderitaan dan konflik (*oke du waes laud, du lesos sale*). Filosofi dan praksis lingkaran ini sangat melekat dengan perspektif yang dibangun masyarakat Manggarai tentang ranah kehidupan manusia. Oleh karena itu, *lonto léok* juga sering disebut *wéngké*, seperti yang diungkapkan oleh IS, yang memiliki arti yang sama yaitu lingkaran (IS, wawancara 3 Desember 2020). Ranah dalam bentuk fisik diklasifikasikan lagi ke dalam *wéngké oné* (lingkaran dalam) dan *wéngké péang* (lingkaran luar). *Wéngké oné* adalah lingkaran yang terdiri dari lima entitas: *mbaru baté kaéng, natas baté labar, compang baté dari, waé baté teku, uma baté duat*. *Wéngké oné* merupakan syarat utama pembentukan sebuah kampung atau pemekaran gendang (*cahir gendang*). Sebuah kampung mesti memiliki kelima unsur tersebut karena berhubungan dengan ritus-ritus yang dilakukan oleh warga sekampung.

Kelima ranah itu ikut didamaikan ketika warga dalam satu *gendang* atau satu kampung melakukan ritual perayaan perdamaian yang sering disebut dengan *libur kilo* atau *penti weki péso béo*. Menurut NS, setiap keluarga bersyukur karena memperoleh kebutuhan hidup sehari-hari yang diperoleh lewat pekerjaan dan kerja sama dalam satu kampung (*ita hang ciwal, deko hang leso, paéng hang mané, téla galang pe’ang, keté api oné*) (NS, wawancara 27 November 2020). Menurut IS dan ST, *libur kilo* artinya sejahtera, damai, bebas dari segala macam masalah. Kalau ada persoalan dan ingin berdamai, kehadiran pada saat ritual *libur kilo* menjadi simbol perdamaian dan tidak perlu lagi ada simbol-simbol lain seperti berjabatan tangan atau berpelukan. Kebersamaan dalam *libur kilo* sudah menunjukkan bahwa masalah sudah selesai. *Penti* atau *libur kilo* itu penting untuk orang Manggarai karena ada makna *hambor* yang sangat eksplisit di dalamnya (IS, wawancara, 3 Desember 2020; ST, wawancara, 5 Desember 2020). Secara radikal, satu keluarga (*kilo*), suku (*panga*), atau kampung (*golo*) tidak bisa mengadakan ritual *libur kilo* kalau masih ada anggota keluarga yang belum berdamai.

Selain kata *libur kilo*, ada juga istilah *penti weki péso béo* (IS, wawancara, 3 Desember 2020). Kata *penti* artinya bergeser, berpindah, menajamkan, atau memotong ranting-ranting tanaman yang sudah tidak berguna. Kata lainnya adalah *panco acer*. *Penti weki* artinya meremajakan/menyehatkan kembali secara fisik, sedangkan *péso béo* artinya membersihkan kampung dari segala macam dosa dan kesalahan. *Penti weki péso béo* biasanya dirayakan besar-besaran oleh warga kampung dengan mengundang semua keluarga dan tetangga kampung. Bahkan, diselenggarakan juga permainan *caci* (permainan tradisional orang Manggarai dengan memukul berbalasan antara dua orang dengan alat-alat tertentu (*larik, agang, nggiling*) antara warga dalam kampung penyelenggara (*ata oné*) dan warga dari kampung lain yang diundang secara khusus (*ata landang*).

Menurut FJu, perayaan ini bisa berlangsung selama tiga hari. Salah satu ritual yang menarik juga saat *penti* adalah *adak toto loké* (FJu, wawancara, 21 Agustus 2021). *Toto loké* sebagai tarian bersama

berbentuk lingkaran dilaksanakan pada pagi hari sebelum matahari terbit. Acara *toto loké* ini dimulai dengan acara *mbela*, yaitu bernyanyi bersama sekaligus persiapan sebelum *toto loké* dan *caci*. Dalam acara *toto loké* itu tampak raut wajah orang yang bersalah atau tidak. Berdasarkan keyakinan masyarakat bahwa orang yang tidak berdamai atau bermasalah dengan keluarganya, raut wajahnya tidak bersahabat dan tidak begitu riang. Sebaliknya, yang berdamai raut wajahnya waktu *toto loké* tampak gembira dan bercahaya (*loké nera*). Oleh sebab itu, setiap orang berjuang untuk membangun relasi yang baik dengan sesamanya supaya acara *penti*, terutama *toto loké*, benar-benar membahagiakan dan menyatukan seluruh anggota keluarga atau suku.

Pada saat *penti*, orang Manggarai juga akan berdamai dengan kelima tingkat roh, yaitu *watu agu haju* (batu dan kayu), *darat* (roh-roh halus), jenis-jenis *naga* (*naga béo*/roh penjaga kampung, *naga tana*/roh penjaga tanah, dan *naga mbaru*/roh penjaga rumah), *asé kaé pa'ang be lé* (orang yang sudah meninggal), *Mori Kraeng* (Tuhan Pencipta). Pada saat *penti* juga ada ritual *barong compang* (pemulihan relasi dengan leluhur supaya ada berkat untuk keluarga), *barong lodok* (pemulihan relasi dengan roh penjaga kebun supaya ada berkat leluhur untuk hasil-hasil panen yang baik), *barong boa* (pemulihan relasi dengan orang-orang yang sudah meninggal), dan *barong waé* (pemulihan relasi dengan mata air supaya air tetap mengalir dan memberikan kehidupan) (IS, wawancara, 3 Desember 2020). Pada kesempatan tersebut, warga mengundang roh-roh yang ada di kebun (*lingko*), mata air (*wae*), dan kuburan (*boa*) untuk datang dan bergabung bersama warga dalam ritual *penti* (Erb, 2005). Boleh dikatakan bahwa puncak dari *hambor* adalah pada saat upacara *penti* yang dilaksanakan sekali dalam setahun.

Wéngké pé'ang (lingkaran luar) merupakan bagian lingkaran ciptaan yang ada di bumi dan saling mengikat satu sama lain. *Wéngké pé'ang* terdiri dari *boa* (kuburan), *poco* atau *puar* (hutan), *sano* (sungai), *satar* (padang), dan *nanga* (pantai) (IS, wawancara, 3 Desember 2020). Melalui tradisi *lonto léok*, masyarakat Manggarai berkomunikasi, bersosialisasi, berinovasi, dan juga berekonsiliasi.

Sama seperti *lonto léok* yang berciri praksis dan bagian historis yang benar-benar ada, rekonsiliasi juga adalah sebuah tindakan konkret, perjuangan dan gerakan bersama untuk membangun jembatan yang bisa memungkinkan terjalannya ruangan pertemuan antara banyak pihak (Jørgensen, 2014). Ruang perjumpaan ini berdasar pada komunikasi tanpa kekerasan. Komunikasi seperti ini merupakan cara mereka untuk melihat keindahan dan kedamaian pada diri orang lain. Sikap duduk (*lonto*) juga memiliki makna keterbukaan, kesamaan hak dan kewajiban, serta kesediaan untuk saling mendengarkan satu sama lain (*ca léléng do*/satu sama dengan banyak, *do léléng ca*/banyak sama dengan satu). Ketika warga terlibat dalam *lonto léok*, pada saat yang sama juga terdapat representasi komunitas yang memiliki kesamaan hak dan kewajiban.

Menurut AD, konsep “*ca léléng do, do léléng ca*” perlu juga dijernihkan. Konsep ini bisa disalahgunakan oleh *tu'a-tu'a* atau oleh para pemimpin politik dan religius di Manggarai untuk mereduksi individualitas dan menjadi legitimasi kultural bagi proyek penyeragaman. Kita bisa memahami konsep ini sebagai suatu konsep hidup berkomunitas orang Manggarai yang berarti setiap individu adalah bagian dari keseluruhan dan tidak pernah menjadi keseluruhan itu (AD, wawancara, 17 Juli 2021). Keseluruhan adalah visi-misi hidup bersama orang Manggarai. Hanya dengan konsep seperti ini, komunitas menjadi komunitas dari individu-individu yang setara, yang mempunyai hak-hak yang sama dan tanggung jawab untuk suatu komunitas yang adil dan damai. Menurut WSN (wawancara, 16 Juli 2021), dalam konteks pengungkapan gagasan saat *lonto léok* bahwa satu orang atau satu pendapat tidak berarti tidak penting atau tidak bermakna apa-apa. Begitu juga banyak orang atau banyak pendapat tidak berarti orang berkonflik, tetapi harus bersatu serta memiliki satu tujuan yakni kebersamaan.

Dalam konteks peran *tu'a golo*, secara personal, dia juga memiliki modal-modal kultural dan sosial dalam bentuk ungkapan “*ata ongko do, nипу riwu*”. *Ongko do* maksudnya adalah bahwa dia bisa menghimpun dan mempersatukan banyak orang dengan karakter

yang berbeda. Oleh karena itu, menurut SM dan SB, *tu'a golo* sering diharapkan bersikap bijaksana dan tidak mudah untuk memihak kepada salah satu pihak hanya karena mendengar pembicaraan sepihak dari orang-orang tersebut (*ata tu'a néka cau tombo koé*). Dia harus menjadi pengayom dan pemberi rasa nyaman bagi seluruh warga. *Tu'a golo* juga adalah '*ata nипu riwu*', artinya dia juga mengetahui banyak hal tentang berbagai persoalan dan juga mengetahui dengan baik jalan keluarnya (IS, wawancara, 3 Desember 2020). Dalam hal ini dia sungguh-sungguh menerapkan warisan-warisan leluhur tentang resolusi konflik seperti *hambor*.

Tu'a golo adalah *ata wasé wéngké, tiwu léwé* (IS, wawancara, 3 Desember 2020). *Wasé wéngké* artinya 'tali yang panjang bisa dililit menjadi kecil'. Ini adalah simbol kemampuan untuk mempersatukan banyak orang dalam satu hati dan satu jiwa. Dia mesti mampu mengikat semua dan tidak satu pun yang terlepas (*ata ngancéng pongos tombo, ujungs curup*). *Tiwu léwé* artinya 'dia mampu memberi minuman atau makanan kepada banyak orang'. Dia juga adalah *ata manga lewing mésé kébor léwé*. *Lewing mésé* artinya 'dia memiliki periuk yang besar dan memiliki irus yang panjang (*kébor léwé*) untuk bisa menjangkau semua orang'. Menurut NS, *ata tu'a* adalah orang yang bisa mengatur atau bisa mengurus segala sesuatu dengan baik untuk kepentingan bersama (*ité iné watu cié te pijé taé iné, ité amé watu naré te nggalé taé amé*). Sangat penting ada *ata tu'a* dalam satu kampung. Menjadi *tu'a* dalam satu kampung tidak bisa diambil dari kampung lain. Setiap kampung pasti ada *tu'a*-nya (*toé ngancéng jadi tu'a oné béo bana, manga muing lalong tana ca*) (NS, wawancara, 27 November 2020).

Tu'a golo juga mesti mampu menjadi *luni rombut* (kotak sampah yang besar, tempat berbagai persoalan dari banyak orang ditumpahkan). Bisa saja dalam konteks *luni rombut*, *tu'a golo* dicaci maki dan dikritik karena keputusannya dianggap tidak menguntungkan pihak-pihak tertentu. Namun, sejauh dia menegakkan kebenaran dan keadilan; dia mesti tetap konsisten pada keputusannya (IS, wawancara, 3 Desember 2020). SB menceritakan bahwa sebagai *tu'a golo*, dia per-

nah memberi sanksi kepada salah satu anggota *gendang*-nya (berupa seekor kuda dan sejumlah uang) karena ketahuan menghamili seorang perempuan dan tidak mau bertanggung jawab. SB menegaskan bahwa *tu'a* mesti berpijak pada kebenaran dan keadilan terutama kepada para korban (SB, wawancara, 16 Desember 2020). Modal-modal tersebut menjadi kekuatan dan sumber kepercayaan baginya untuk mengambil keputusan yang bijak dalam proses *hambor*.

E. Pertimbangan Kritis

Hambor sebagai resolusi konflik yang berpijak pada kultur lokal sangat signifikan bagi masyarakat Manggarai. Tradisi ini bertumpu pada komitmen akan afirmasi terhadap kebenaran yang sifatnya partikular dan lokal. *Hambor* menjadi habitus karena dipraktikkan terus-menerus. Ruang lingkup dan spirit *hambor* tidak hanya berlaku untuk orang-orang yang tinggal di Manggarai, tetapi juga untuk Manggarai diaspora yang berada di wilayah-wilayah lain. Bahkan, spirit *hambor* bersifat universal karena bisa menjadi identitas setiap orang. Sungguhpun demikian, *hambor* tetap memiliki ruang untuk tetap dipertahankan atau perlu dikritisi supaya memperoleh pemaknaan yang lebih relevan. Dalam konteks kritik, Bourdieu melihat bahwa di dalam setiap habitus terdapat dimensi *doxa*, *orthodoxy*, dan *heterodoxy* (Bourdieu, 1977). Ada nilai-nilai tertentu yang diterima secara alamiah sebagai *doxa*. Setiap habitus memiliki *doxa* atau kekhasannya tersendiri. Hal ini menyebabkan habitus setiap masyarakat bersifat unik dan beragam.

Sama seperti habitus, orang Manggarai melihat *rukus* sebagai *doxa* yang menyatu dalam keseharian mereka. *Ruku* menjadi identitas sekaligus entitas yang selalu diperhatikan dan dipertahankan. Usaha untuk mempertahankan tradisi disebut *orthodoxy* (Bourdieu, 1977). *Orthodoxy* menunjukkan kapabilitas masyarakat lokal terhadap identitas kebudayaan mereka yang sudah berpengaruh secara subjektif dan objektif. Di dalam *rukus*, terdapat sejumlah tradisi dan ritual yang mengikat relasi harmonis dengan sesama, alam, leluhur, dan Pen-*cipta*. *Hambor* adalah tradisi yang menjadi *rukus* dalam kebudayaan

Manggarai. *Hambor* memiliki *nilai ultim* (nilai penuh makna) karena menyentuh nilai-nilai baik yang bisa menjamin harmoni dalam kehidupan bersama. Nilai-nilai *hambor* dipertahankan karena orang Manggarai meyakini bahwa perdamaian merupakan bagian personal dan sosial yang signifikan. Berbagai persoalan diselesaikan bersama-sama dengan penuh ketulusan (*toto nai bakok*) dan dengan tujuan supaya konflik tidak terjadi lagi (*boto cuku nunga*). Dalam konteks *orthodoxa*, *hambor* adalah kekayaan kultural yang mesti dipertahankan dan terus diwariskan kepada generasi berikutnya. Kalau merunut pada konsep Ginty (2010) maka *hambor* juga merupakan tradisi lokal yang menunjukkan bahwa agen-agen lokal, struktur dan jaringan lokal memiliki kapabilitas untuk menghadirkan dan mempertahankan bentuk-bentuk alternatif perdamaian dan bisa membawa pihak yang berkonflik untuk berdamai.

Namun, setiap habitus memiliki ruang untuk perubahan dan modifikasi (Schlerka, 2019). Habitus tidak abadi. Habitus selalu menempatkan posisinya dalam pemikiran dan tindakan dari sekelompok masyarakat yang mempraktikkannya sehari-hari. Berbagai pertimbangan kritis akan muncul yang menempatkan satu habitus masih relevan atau sudah tidak relevan lagi untuk masyarakat pada masa tertentu. Berpikir dan bertindak kritis akan memperkaya masyarakat yang mempraktikkan narasi-narasi kecil sebagai habitus. Berbagai miskONSEPsi pun muncul terhadap pendekatan tradisional perdamaian yang dianggap terlalu simplistik, hanya menekankan hal-hal baik, dan sangat berbeda dengan pendekatan Barat dalam menciptakan perdamaian (Ginty, 2008). Kritik ini tentu menantang resolusi konflik yang berpijak tradisi-tradisi lokal.

Salah satunya adalah kritik terhadap *hambor* yang diterima sebagai substansi perdamaian dan resolusi konflik yang sangat bernilai untuk masyarakat Manggarai. Memberi ruang kritis untuk kultur lokal, seperti *hambor* dalam menjaga harmoni dan perdamaian pasca konflik merupakan langkah yang mesti diambil. Bourdieu menyebut *heterodoxy* sebagai ruang kritis terhadap kultur atau habitus untuk didiskusikan atau diformulasikan kembali. Kritik membawa kemungkinan baru (Bourdieu, 1977).

Kritik muncul berdasarkan fenomena yang terjadi sekarang ini di Manggarai. Menurut FJ, ada skeptisme terhadap resolusi konflik melalui *hambor*. Orang makin tidak percaya pada budaya *hambor*. Hal itu terjadi karena tidak banyak lagi *tu'a* yang dipandang bijak dalam menyelesaikan masalah. Krisis kepercayaan terhadap *tu'a* membuat orang lebih cenderung mengambil jalur hukum positif (FJ, wawancara, 4 Juni 2021). Semestinya, menurut YW, *tu'a* harus adil dan mampu menyatukan kedua belah pihak tanpa adanya intimidasi dan diskriminasi (YW, wawancara, 1 Juni 2021). Komitmen terhadap keadilan akan berhadapan dengan bagaimana menentukan sanksi dan menyatukan persepsi yang berbeda dari pelaku dan korban. Ada beberapa catatan kritis terkait praksis *hambor* dan posisi *tu'a golo* sebagai salah satu tokoh sentral dalam proses *hambor*.

Pertama, gaya kepemimpinan orang Manggarai masih terkesan feodal. *Tu'a* adalah figur yang harus selalu didengar. Keputusannya otoritatif, tidak bisa dibantah atau dikritisi. Hal ini menjadi masalah dalam pengambilan keputusan *hambor* yang sebenarnya harus didasarkan pada prinsip hukum “*audi et alteram partem*” artinya dalam mengambil keputusan hakim harus mendengarkan kedua belah pihak (WSN, wawancara, 16 Juli 2021). Dengan mendengarkan kedua belah pihak maka tujuan *hambor* akan tercapai.

Kedua, peran laki-laki dalam proses *hambor* sangat dominan dibandingkan peran kaum perempuan. Proses *hambor* merupakan tradisi yang menunjukkan peran laki-laki yang mekanistik. Manggarai menganut kebudayaan patriarkat yang menekankan posisi dikotomi kaum laki-laki dan perempuan dalam keluarga. Anak laki-laki adalah penerus generasi dari klan leluhurnya. Dia wajib tinggal di kampung dan menjaga tradisi orang tuanya. Di sisi lain, anak perempuan dianggap sebagai orang luar (*ata pe'ang*). Setelah berkeluarga, dia harus keluar dari kampung orang tuanya dan tinggal bersama keluarga suaminya. Perempuan menjadi anak yang dimiliki; sebelum menikah menjadi milik orang tuanya dan setelah menikah menjadi milik keluarga suaminya (Lon & Widyawati, 2017). Hal ini juga berpengaruh terhadap peran dalam ritus-ritus dan tradisi.

Peran dominan laki-laki tampak dalam mediator *hambor*. Sementara itu, secara struktural dan dalam mengambil keputusan, kaum perempuan tidak sepenuhnya memiliki peran dalam proses *hambor*, padahal banyak masalah yang terjadi melibatkan kaum perempuan sebagai korban. Situasi ini juga menjadi kritik tersendiri terhadap budaya sebagai modal sosial. Kalau merujuk pada konsep peran dalam struktur sistem patriarkat, “modal sosial” sebagai keberhasilan negosiasi peran, seperti yang diungkapkan Bourdieu (Ivana, 2017), tidak menguntungkan posisi dan peran kaum perempuan. Hal yang sama juga dalam konteks arena. Proses *hambor* lebih dijadikan sebagai arena-nya kaum laki-laki. Suara kaum perempuan sering kali tidak didengar. Posisi sebagai *ata pe'ang* dalam keluarga tidak hanya berhubungan dengan persoalan kepemilikan warisan orang tua, tetapi juga membuat mereka memiliki posisi pasif dalam mengambil keputusan dalam keluarga.

FW memberikan kritik terhadap kebudayaan Manggarai yang tidak adil terhadap kaum perempuan. Maskulinitas dalam budaya patriarkat sangat kuat. Ada kekerasan-kekerasan simbolik yang tampak dalam stigma tertentu. Kalau laki-lakinya berkarakter lembek, ungkapan sarkastis yang diucapkan adalah “*neho ba weki de ine wai*” (seperti pembawaan perempuan). Laki-laki yang tidak maskulin dipanggil *ine wai* yang berarti lemah, tidak mampu, tidak punya kekuatan. Kalimat itu saja sudah memberikan stigma. Konsep *ata peang* tetap memiliki makna marginalisasi. Konsep *ata pe'ang* memiliki konotasi bahwa dia sudah menjadi milik orang lain (FW, wawancara, 27 November 2020; MYY, wawancara, 12 Juli 2021). Perempuan masih sebagai pendamping laki-laki, belum sepenuhnya berperan sebagai pemimpin atau diembankan tugas khusus dalam menyelesaikan setiap persoalan (MFR, wawancara, 5 Juni 2021).

Seiring dengan modifikasi dan revitalisasi *hambor*, peran perempuan juga semestinya ada. Institusi kepolisian di Manggarai mempercayakan biarawati Katolik untuk menjadi konselor bagi ibu-ibu korban KDRT. Pemberian peran seperti ini berangkat dari kenyataan bahwa sudah ada kaum perempuan yang memiliki peran

tertentu dalam masyarakat, misalnya sebagai konselor bagi korban kekerasan dalam masyarakat (AH, wawancara, 1 Desember 2020). Di sisi lain, kalau melihat posisi “siri bongkok” (tiang utama) sebagai representasi kehadiran seorang ibu dalam rumah adat maka roh dan nilai-nilai keperempuanan juga menjadi pijakan utama *tu'a golo* memberikan keputusan yang bijak dan adil bagi semua pihak. Jadi, ada juga peran perempuan dalam proses *hambor*, meskipun secara implisit. Terbentuknya *lembaga adat* juga akan memberi ruang kepada kaum perempuan bisa terlibat sebagai mediator dalam proses *hambor*. Dengan demikian, kapital sosial dan arena sosial *hambor* adalah kapital bersama yang dimiliki kaum perempuan dan laki-laki. Proses konseling terhadap korban setelah *hambor* yang melibatkan kaum perempuan menjadi signifikan karena akan sangat membantu memulihkan mental personal dan sosial korban.

Ketiga, saat ini soal ketokohan mengalami pergeseran sangat kritis. Kadang-kadang disebut sebagai tokoh, tetapi dalam praktiknya nilai-nilai ketokohan sudah mengalami degradasi. Hal ini terjadi karena legitimasi sosial budaya terhadap peran adat tidak lagi menjadi referensi sosial untuk penyelesaian masalah (MT, wawancara 17 Desember 2020). Ketika peran adat sudah mengalami degradasi, peran struktur juga ikut terdegradasi, termasuk orang-orang di dalamnya. Dengan demikian, tokoh adat tidak cukup didukung padahal mereka sangat kuat secara struktural. Ketika tokoh adat tidak kuat sebagai tokoh dengan mudah sekali terbuai pilihan politik yang memihak, secara tidak langsung mendekradasi komitmen ketokohan mereka. Tokoh adat mesti bisa menempatkan diri atau mesti menjadi penengah meskipun ada banyak tawaran untuk memihak orang-orang tertentu dengan kepentingan tertentu. SB mengatakan “sekarang ini kadang-kadang *tu'a*, bukan dikesampingkan, hampir dikesampingkan” (SB, wawancara 14 Desember 2020).

Keempat, persoalan kapasitas diri. Pengetahuan *tu'a adat* untuk menyelesaikan masalah pada 20 atau 30 tahun lalu tidak relevan lagi dengan masalah sekarang yang makin kompleks. Mau tidak mau tokoh-tokoh adat perlu diperkuat dengan pengembangan kapasitas

diri serta kemampuan mereka mempertahankan lokalitas tetapi pada pihak lain keterbukaan terhadap glokalitas (MT, wawancara 17 Desember 2020). *Tu'a* tidak cukup hanya memiliki pengetahuan kultural, tetapi juga pengetahuan sosio-politik dan hukum positif. Mereka akan dipandang “sebelah mata” kalau melupakan aspek-aspek modern dalam mengembangkan kekuatan-kekuatan mereka. Peran *tu'a* adat dalam kampung sangat bersifat statis dan tidak kreatif. Mereka hanya bertumpu pada kebiasaan-kebiasaan masa lalu, padahal situasi saat ini sudah lebih kontekstual sehingga membutuhkan kreativitas-kreativitas tertentu (SYL, wawancara, 27 November 2020). Di sisi lain, tantangan utama struktur dan agen dalam *hambor* adalah modal kultural dan modal sosial yang tidak memadai pada sisi *tu'a*. Keberadaan *tu'a* seharusnya dilandasi oleh modal kultural dan sosial yang kuat agar bisa mengelola konflik secara baik dan efektif. Tanpa itu, *tu'a* tidak memiliki posisi tawar yang kuat sebagai pemimpin *hambor* (ASn, wawancara, 11 Juni 2021).

Modal kultural dan sosial dalam diri *tu'a* adalah kewibawaan dan keterhindaran dari cacat kultural. *Tu'a* tanpa kewibawaan kultural dapat menurunkan level kepercayaan *asé kaé* terhadap proses *hambor* sehingga proses tersebut tidak lagi memiliki jaminan yang kuat bagi perdamaian dan harmoni social (AH, wawancara, 1 Desember 2020). Di lain pihak, *asé kaé* yang kurang menghidupi habitus kultural sering kali menjalankan praktik *hambor* hanya sebagai alat menuntaskan beban adat atau *hambor* hanya dianggap sebagai formalitas kultural.

Peran penengah (*ata tu'a*) juga menjadi pertimbangan penting bagi pihak-pihak yang berkonflik dalam melakukan proses *hambor*. Sejauh *tu'a* adat menjalankan perannya dengan baik dan akomodatif terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam perselisihan, tidak ada kritikan terhadapnya. Sebaliknya, apabila menjalankan perannya dengan cara-cara represif dan intimidatif, dia telah menyalahgunakan wewenang yang dipercayakan kepadanya. Untuk itu, dia harus mampu bernegosiasi dan berkomunikasi secara baik, santun, dan elegan. Menurut pengalaman AH, dalam situasi tertentu *hambor* juga bisa dipolitisasi. Ada korban yang tidak mau melakukan *hambor* dengan

pelaku karena mendapat intimidasi dari *tu'a* (AH, wawancara 1 Desember 2020). Intimidasi dalam hal ini maksudnya adalah memaksa korban untuk menerima saja permintaan *hambor* dari pelaku tanpa meminta banyak syarat dan pertimbangan. Tindakan pemaksaan akan tetap memenjarakan pelaku dalam luka yang mendalam dan trauma yang sulit disembuhkan.

Hambor merupakan resolusi konflik yang sangat menekankan peran struktur adat. Penyelesaiannya berproses dari bawah mulai dari *tu'a kilo*, *tu'a panga* hingga *tu'a golo*. *Tu'a kilo* akan merasa dilangkahi atau tidak dihargai ketika pihak yang berkonflik langsung ke *tu'a panga* atau ke *tu'a golo*. Kalau hal ini terjadi, proses tersebut akan menimbulkan persoalan baru. Selain menekankan peran struktur, *hambor* juga sangat kental dengan proses ritual adat. Bahkan, tahap final dari *hambor* adalah pelaksanaan ritus di rumah *tu'a* atau rumah adat. Ritual adat memiliki kelekatan makna dengan pelakunya. Pertanyaannya adalah bagaimana dengan orang-orang yang datang dari luar Manggarai dan tidak memiliki kelekatan makna dengan ritual adat Manggarai?

Kelima, munculnya kekuatan baru (*the new power*). Jabatan *tu'a* adalah warisan generatif. Muncul istilah “dia adalah turunan *tu'a*”. Namun, mereka mempunyai posisi yang lemah dari sisi edukasi, politik, dan ekonomi (YSL, wawancara, 27 November 2020). Saat ini sudah ada kekuatan politis baru yang memiliki peran yang lebih dominan, seperti pemerintah dan kekuatan religius pada tokoh-tokoh agama. Sebagian bidang yang sebelumnya dikendalikan oleh *tu'a golo* sudah diambil alih oleh pemerintah dan tokoh agama. Kekuatan mereka sudah mendapat tantangan oleh kekuatan institusi yang lain. Memang mereka masih berperan dalam urusan-urusan adat. Ketika fungsi adat berkurang, fungsi mereka juga ikut berkurang dan bahkan hilang. Faktanya adalah sangat sulit mempertahankan posisi *tu'a adat* sebagai bagian dari legitimasi karismatis secara turun-temurun. Oleh karena itu, sering muncul “*social disobedience*” karena standar-standar sosial yang berbeda, tingkatan pendidikan, dan pergeseran status sosial sehingga tidak menempatkan *tu'a* sebagai orientasi nilai (MR, wawan-

cara, 19 Desember 2020). Yang diharapkan dari *tu'a* saat ini adalah kekuatan kultural. Namun, tidak menutup kemungkinan mereka juga bisa menggapai kekuatan ekonomi, pendidikan, dan politik. Sebenarnya, ada juga *tua golo* yang masih mempunyai pengaruh yang sangat kuat. Bukan hanya karena dia adalah seorang *tua golo*, tetapi juga karena dia mempunyai kekuatan-kekuatan tersebut. Oleh sebab itu, kekuatan kultural harus dipopulerkan dalam pemerintahan supaya peran mereka diakomodir (FW, wawancara, 27 November 2020).

Keenam, *tu'a* adat tergerus dengan mental materialistis. Hal itu tidak terlepas dari lemahnya posisi politis dan ekonomis. Tanah tidak berkembang, sedangkan kebutuhan hidup terus bertambah. Hal ini juga kadang menyebabkan mereka tidak objektif dalam mengambil keputusan-keputusan tertentu. Dalam kebudayaan Manggarai dikenal istilah “*tu'a muku rong*”, yaitu orang tua yang diibaratkan seperti batang pisang yang besar tetapi tidak memiliki buah yang bagus (*bo kéta mésé munak, kaling toé manga icin*). Orang tua seperti ini akan selalu menganggap diri benar dan tidak mau menerima keputusan-keputusan bersama. Secara imperatif dan otoritatif, idenya harus diterima oleh anggota keluarga yang lain. Kalau tidak disetujui, dia akan meninggalkan *lonto léok* tanpa meminta izin terlebih dahulu (*hesé ledas*). Tindakan yang dilakukannya secara tidak langsung telah merusak namanya sendiri (*wencun nembur, pa'un wau*) (SP, wawancara, 24 November 2020; BJ, wawancara, 25 November 2020).

Ketujuh, generasi sekarang sudah banyak yang tidak bisa menangkap inti dari kebiasaan-kebiasaan yang diwariskan. Mereka hanya menghidupi saja, tetapi belum menangkap secara fundamental nilai filosofis dan sosiologis kebiasaan tersebut. Sebenarnya, peran dari *tu'a* sangat penting dalam hal ini. Namun, persoalannya banyak juga pembicaraan *tu'a* yang tidak didengar oleh generasi sekarang. Generasi sekarang jarang sekali menjawab “*io*” ketika orang tua memanggil mereka. “*Io*” seraya menganggukkan kepala merupakan cara merespons yang sangat sopan saat menerima petuah atau perintah dari orang tua (ST, wawancara, 5 Desember 2020), padahal dalam keseharian anak-anak diajarkan untuk menghormati orang tua. Dalam

catatan Verheijen, anak yang tidak menghargai orang tuanya akan mendapat kutukan (*nangki*), misalnya, karena memaki ayahnya atau *nangki le tida eman* (Verheijen, 1967; Lon & Widayati, 2017).

Kedelapan, lonto léok dalam penyelesaian masalah tidak otomatis terjadi di *mbaru gendang*. Saat ini posisi *mbaru gendang* sebagai tempat yang tepat untuk menghadirkan dan memperteguh perdamaian makin berkurang. Beberapa *mbaru gendang* tidak lagi digunakan sebagai tempat *lonto léok*, malah menjadi museum yang lebih sering dikunci daripada dibuka. Mungkin ini juga karena sudah terjadi pergeseran tentang tanggung jawab secara komunal. Banyak keluarga yang tidak mau tinggal di rumah gendang karena ingin hidup lebih nyaman dan otonom. Mereka tidak mau lagi melayani banyak tamu (*meka oné hia taung*) (YSL dan FW, wawancara, 27 November 2020).

Kesembilan, dalam kasus tertentu kedua belah pihak merasa tidak puas dengan proses *hambor* dan mau mencari jalan alternatif, biasanya langsung ke polisi. Kadang-kadang mungkin karena hukuman yang tidak jelas dan korban merasa tidak puas. Seolah-olah perdamaian yang terjadi menutupi kejahatan pelaku. Memang putusan adat ini lebih kepada dimensi sosial dan psikologis. Kalau tidak mengikuti apa yang sudah diputuskan (saat *hambor*), kedua belah pihak dikucilkan secara sosial. Jika tidak dilakukan, mereka akan mendapat karma atau kutukan turun-temurun (*itang agu nangki*) (FW, wawancara 27 November 2020). Dahulu ada yang berupa sumpah sehingga secara psikologis sangat menakutkan. Muncul pula istilah yang berhubungan dengan sanksi adat berupa *ela wasé lima* (babu yang paling besar) atau *kaba alo ngis* (kerbau jantan yang paling besar). Dalam kasus tertentu, misalnya kasus tindakan asusila, peran *hambor* sangat terbatas sebab sanksi adat berupa uang atau hewan tertentu hanya menguntungkan keluarga/pimpinan adat. Di sisi lain, korban yang telah mengalami kekerasan secara fisik dan psikologis masih belum sepenuhnya dipuahkan (SK, wawancara, 3 Juni 2021).

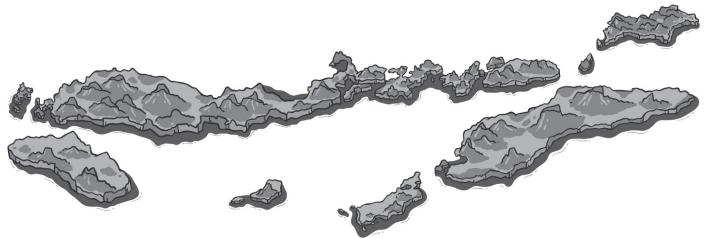
Nasib korban setelah *hambor* belum sepenuhnya mendapat perhatian karena tidak adanya tokoh-tokoh adat yang bertugas

melakukan proses konseling dan penyembuhan secara mental. *Ata tu'a* dan warga kampung hanya menyelesaikan konflik dengan tanpa kekerasan, tetapi proses penyembuhan secara mental dan psikologis tidak diperhatikan dengan sungguh-sungguh. Hal ini juga sangat signifikan untuk para korban supaya betul-betul bebas dari berbagai luka pascakonflik walaupun beberapa instansi seperti kepolisian berinisiatif mengakomodir proses konseling bagi para korban dengan bekerja sama bersama komunitas biara dari kalangan Katolik, para ustaz dari kalangan Islam, dan pendeta dari kalangan Kristen. Tujuannya adalah untuk menyembuhkan korban, baik secara psikologis maupun secara mental, serta kesiapan untuk kembali hidup normal di tengah masyarakat (AH, wawancara 1 Desember 2020).

Kesepuluh, masyarakat makin kritis, sadar hukum, dan yang terdidik cenderung mengoreksi kembali berbagai kebiasaan masyarakat Manggarai yang sudah tidak sesuai dengan situasi sekarang. Hal ini terjadi karena perkembangan teknologi dan akses informasi yang sangat cepat. Teknologi komunikasi terutama media sosial yang makin canggih seakan-akan membuka tembok-tembok batas pengetahuan tentang adat dan wawasan masyarakat tentang penyelesaian konflik melalui jalur hukum positif (PB, wawancara 10 Juni 2021).

Berbagai pertimbangan kritis yang muncul menjadi indikasi bahwa *hambor* bukanlah tradisi isolatif, tetapi terbuka terhadap pemikiran kritis. Praksis *hambor* mengalami perluasan makna yang tidak hanya berlaku untuk orang Manggarai, tetapi juga untuk semua orang dengan latar belakang yang beragam. Oleh karena itu, *rukus hambor* perlu mengalami revitalisasi terutama dari sisi keterlibatan mediator dan proses resolusi konflik yang diambil. Revitalisasi ini juga menjadi ruang akomodatif untuk menempatkan makna *hambor* sesuai dengan konteks saat ini. *Hambor* tidak hanya berkutat dalam konteks sebagai tradisi leluhur dan turun-temurun, tetapi juga pada konteks aktual dan beragam seperti sekarang ini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB III

Revitalisasi *Hambor*

A. *Hambor* dalam Masyarakat Modern

Masyarakat Manggarai memiliki cara tersendiri menyelesaikan konflik dan kekerasan. Hal yang sama juga terdapat dalam kebudayaan lokal. Konflik diselesaikan dengan cara yang berbeda, tetapi tetap memiliki tujuan yang sama supaya perdamaian dan harmoni tetap terpelihara. Eksplorasi ini menunjukkan bahwa kebudayaan-kebudayaan lokal memiliki cara dan kekhasan tersendiri untuk memaknai konflik dan perdamaian. Terkadang muncul skeptisme terhadap peran nilai-nilai lokal, terutama dalam resolusi konflik. Skeptisme ini terjadi karena banyak orang yang lebih suka menggunakan pendekatan-pendekatan modern berbasis hukum positif. Namun, kalau ditelusuri secara intensif, masih banyak orang yang menggunakan pendekatan kultural dalam menyelesaikan masalah. Ada perbedaan yang mencolok antara pendekatan hukum positif dan pendekatan kultural. Pendekatan hukum positif lebih menekankan salah dan benar, sedangkan pendekatan kultural lebih berupaya melakukan pendekatan dan penyelesaian secara kekeluargaan tanpa mengabaikan secara

absolut proses-proses hukum. Salah satunya adalah tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. Oleh karena itu, identifikasi tentang *hambor* sebagai kontribusi eksplanasi merupakan salah satu bagian signifikan. Namun, tradisi yang berkembang dimaknai secara berbeda oleh orang-orang yang berbeda sesuai dengan masanya. Aktualitas, relevansi, dan modifikasi tradisi (*hambor*) menjadi bagian penting yang dipertimbangkan. Dengan demikian, kontribusi kritis juga menjadi pemikiran penting untuk menguji aktualitas dan relevansi dari *hambor* dalam kebudayaan Manggarai.

Dalam konteks *heterodoxa* (Bourdieu, 1977), *hambor* dikritisi dari segi pemaknaan ritualnya. Masyarakat yang datang dari daerah lain memiliki pemaknaan yang berbeda terhadap ritual-ritual adat dalam kebudayaan Manggarai. Oleh karena itu, ritual tidak berarti kalau tidak ada pemaknaan yang mendalam dan rasa kedekatan dengan leluhur. Perspektif ini memungkinkan meterai *hambor* tidak melulu pada ritual sesajian (*teing hang* atau *wajo manuk*) tetapi juga bisa dengan cara-cara lain yang mampu mengakomodasi kebutuhan dari kedua belah pihak. Perjanjian dengan surat pernyataan (sebagai bukti rekonsiliasi) adalah beberapa contoh baru yang dijadikan sebagai meterai *hambor*. Namun, dalam konteks *heterodoxa*, nilai-nilai *hambor* tetap dijunjung tinggi karena penekanannya pada kekeluargaan, persaudaraan, dan penyelesaian konflik dengan cara damai.

Berbagai pemikiran dan pengalaman menunjukkan bahwa *hambor* adalah habitus perdamaian dalam masyarakat Manggarai. Sebagai habitus, *hambor* terbuka terhadap pemikiran baru untuk memperoleh aktualisasinya di tengah masyarakat. Konsep aktualisasi ini tidak terlepas dari kenyataan masyarakat yang makin pluralistik. Keberagaman menuntun tradisi untuk berusaha menyesuaikan diri tanpa menghilangkan makna-makna substansialnya. *Hambor* adalah salah satu kekuatan tradisi yang dihayati dengan cara, waktu, dan kepentingan yang berbeda. *Hambor* merupakan tradisi yang terbuka terhadap semua orang meskipun kalau ada perbedaan latar belakang suku, agama, dan etnik. Inti tradisi ini adalah terciptanya perdamaian di antara pihak-pihak yang berkonflik.

Ketika ada orang yang datang dari latar belakang kebudayaan lain dan tinggal di Manggarai, mereka juga akan menimba kekuatan dari wadah kultural yang sama dengan cara, waktu, dan konteks yang berbeda. Dengan demikian, orang Manggarai hidup dalam kondisi pluralistik interreligius. Orientasinya adalah mereka tetap menimba kekuatan perdamaian dari wadah kultural yang sama dan memengaruhi relasi mereka dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, penulis menemukan pemikiran baru tentang revitalisasi *hambor*, perluasan makna, dan *hambor* interreligius.

Meskipun *hambor* memiliki beberapa kritik, tetapi nilai-nilai signifikannya tetap menjadi kekayaan sosial kultural yang dihidupkan dan dipertahankan oleh masyarakat Manggarai saat ini. Salah satu cara yang bisa dilakukan sebagai pemikiran baru adalah melakukan revitalisasi dan modifikasi terhadap *hambor*. Sama seperti anggur lama yang tidak bisa disimpan dalam kantong kulit yang lama, tetapi dalam kantong kulit yang baru. Demikian juga *hambor* merupakan tradisi yang akan selalu dibutuhkan relevansi dan aktualitasnya. *Hambor* merupakan tradisi perdamaian yang berangkat dari kesadaran akan pentingnya perdamaian dan harmoni dalam kehidupan bersama. Sebagai suatu tradisi yang positif, *hambor* dikembangkan menjadi salah satu kekuatan yang selalu eksis dalam proses resolusi konflik. Nilai-nilai *hambor* bisa ditransfer dari tradisi lama kepada situasi baru. Aktualitas *hambor* terdapat dalam hukum perdata, politik, agama, dan modal sosial ekonomi.

1. *Hambor* dalam Hukum Perdata

Dalam konteks hukum positif, *hambor* merupakan salah satu dimensi penting dalam penyelesaian konflik. Signifikansi *hambor* terdapat pada hukum perdata. Dalam hukum perdata pihak-pihak yang berkonflik diberikan kesempatan untuk melakukan konsultasi, negosiasi, mediasi, konsiliasi, dan penilaian ahli supaya bisa memperoleh kesepakatan-kesepakatan perdamaian. Mereka memiliki hak untuk menentukan mediator yang diyakini bisa mengakomodasi kepentingan-kepentingan dari kedua belah pihak. Setiap kesepakatan

perdamaian selalu ada berita acara bahwa persoalan sudah selesai. Berita acara ini menjadi meterai bahwa perdamaian sudah terjadi dan tidak ada lagi konflik. Dengan demikian, terjadi pergeseran. *Hambor* dalam tradisi lama menekankan peran dominan para tu'a sebagai mediator dan proses penyelesaian konflik lebih bersifat strukturalistik (dari *tu'a kilo* ke *tu'a panga*, lalu ke *tu'a golo*). Sementara itu, dalam hukum perdata mediatornya bisa disesuaikan dengan persoalan yang terjadi dan berdasarkan persetujuan pihak-pihak yang berkonflik. Pihak-pihak berkonflik juga tidak terikat dalam suatu tahapan seperti dalam tradisi *hambor* bahwa masalah harus selesai pada saat tersebut. Dalam hukum perdata, kalau proses mediasi atau *hambor* gagal, persoalan akan dilanjutkan ke pengadilan. *Hambor* sudah tidak bisa dilakukan dalam hukum pidana karena dalam hukum pidana yang ditekankan adalah kepastian hukum dalam bentuk benar atau salah dari pihak-pihak yang berkonflik. Namun, masyarakat selalu dianjurkan supaya masalah-masalah yang terjadi sebaiknya diselesaikan dalam ranah keluarga. Hal ini dikarenakan *hambor* merupakan upaya perdamaian di dalam keluarga, baik dalam tingkat keluarga inti maupun dalam level masyarakat secara umum. Itu berarti *hambor* merupakan proses wajib yang mesti dilakukan oleh pihak-pihak yang berkonflik.

Masuknya nilai-nilai *hambor* dalam hukum perdata menunjukkan bahwa setiap masalah tidak mesti langsung diselesaikan dengan hukum pidana. Kalau sudah ke pengadilan dan masuk dalam hukum pidana, pihak yang berkonflik sudah menanamkan kebencian atau menyerahkan masalah itu kepada orang lain. Ketika ada kebencian dan permusuhan, seluruh lingkaran kehidupan akan hancur. Hal tersebut sebenarnya tidak perlu terjadi karena orang Manggarai memiliki modal sosial sebagai resolusi konflik yang sangat penting, yakni *hambor* dalam jalur hukum perdata. Bahkan, LN, seorang pengacara yang berkarya di Kabupaten Manggarai, mengungkapkan bahwa sebelum menyelesaikan persoalan secara hukum positif, dia selalu mengarahkan kliennya untuk menggunakan pendekatan kultural, yaitu *hambor* (LN, wawancara, 16 Desember 2020; SM, wawancara,

19 Desember 2020). Hal yang sama juga disampaikan oleh Kepala Unit PPA Polres Manggarai Aipda AH yang menyatakan bahwa pihaknya selalu mengedepankan mediasi (*hambor*) dalam menyelesaikan masalah-masalah keluarga (AH, wawancara, 1 Desember 2020). Apa yang dituturkan oleh LN dan AH menjadi indikasi bahwa *hambor* tetap menjadi pertimbangan pertama dalam penyelesaian konflik yang dialami masyarakat Manggarai. Oleh karena itu, sangat dibutuhkan kesadaran dan tanggung jawab dari berbagai pihak untuk mengedepankan nilai-nilai *hambor*. Perlawan terhadap kekerasan, melalui *hambor*, mesti didasarkan pada promosi terhadap respek untuk kehidupan dan koeksistensi perdamaian melalui pendidikan dan pendekatan yang berbasis empati dan kolaborasi (Merino & Cendejas, 2017).

Nilai-nilai *hambor* yang hendak diperjuangkan dalam hukum perdata adalah keadilan, kebersamaan, kekeluargaan, persaudaraan, keutuhan hidup keluarga, dan kejujuran. Dalam kebudayaan Manggarai, terdapat ungkapan “*eme data, data, eme dite, dite*” (kalau itu milik orang lain, itu adalah miliknya. Kalau itu adalah milik kita, maka itu menjadi milik kita). Ungkapan ini menunjukkan kepemilikan seseorang dan pengakuan terhadap kepemilikan tersebut. Itu berarti bahwa orang yang terlibat dalam konflik dan mau melakukan *hambor* harus bisa berkorban untuk meninggalkan egonya. *Hambor* tidak mungkin bisa dijalankan kalau masing-masing orang atau pihak yang berselisih masih dikuasai perasaan benar sendiri atau hanya mau menang sendiri. Di dalam *hambor*, ada upaya saling memaafkan yang disertai dengan keterlibatan emosional. Pengampunan emosional adalah sejauh mana emosi-emosi negatif yang dimiliki pelaku dan korban seperti kebencian, kemarahan, dan sakit hati diganti dengan emosi-emosi positif seperti cinta, kebahagiaan, dan kedamaian. Pengampunan ini memberi dampak bukan hanya untuk yang berkonflik tetapi juga bagi pihak-pihak lain yang membantu penyelesaian konflik tersebut (Toussaint & Friedman, 2009).

Salah satu substansi hukum adalah menuntun masyarakat kepada keteraturan. Keteraturan ini bisa dalam lingkup personal ataupun

sosial. Lawannya adalah ketidakteraturan atau ketidakpatuhan. Substansi ini memiliki hubungan dengan substansi *hambor* yang menekankan keteraturan dan harmoni dalam kehidupan bersama. Dalam artian tertentu, *hambor* bisa juga disebut *ambos* (kata bahasa Manggarai) yang berarti ‘menggendong sesuatu dengan ikatan yang kuat supaya tidak mudas terlepas atau tercerai-berai’.

Hambor merupakan habitus perdamaian bagi orang Manggarai dalam menjaga harmoni dan dalam proses resolusi konflik. Kendati pun sudah menjadi modal sosial kultural yang berlaku turun-temurun, *hambor* tetap perlu dikritisi secara komprehensif. *Hambor* bukanlah proses sekali jadi. Dia membutuhkan proses yang sangat panjang. Mengupayakan *hambor* di tengah konflik menjadi tantangan tersendiri bagi masyarakat. Para pemimpin atau agen-agen perdamaian mesti bisa menarik pelaku dan korban dalam keadaan tanpa konflik. Misi ini terbilang berat dan tidak mudah. Hal yang dibutuhkan adalah keaktifan pelaku dan korban untuk memberi pengampunan dan menerima permintaan maaf. Memberikan pengampunan kepada pelaku dan meminta maaf kepada korban merupakan salah satu dimensi penting dalam proses perdamaian. Perdamaian tidak terjadi kalau tidak ada kesediaan untuk mengampuni dan meminta diampuni. Secara radikal Derrida mengungkapkan bahwa meskipun pengampunan itu adalah kemungkinan yang tidak mungkin (*impossible possibility*), namun pengampunan tetap bersifat konstruktif bagi korban dan sejarah itu sendiri. Pengampunan mampu mempermudah proses rekonsiliasi (Haws, 2009).

Dalam proses negosiasi dan mediasi secara hukum perdata, korban memutuskan untuk bebas dari kesedihan dan penyesalan yang memenjarakan dirinya. Orang Manggarai mengungkapkan secara radikal bahwa persoalan itu harus dibuang ke lautan luas dan pergi bersama matahari yang terbenam (*oke du waes laud, du lesos saled*). Namun, membuang masalah tidak berarti melupakannya. Memberikan pengampunan tidak berarti melupakan atau meremehkan apa yang terjadi sebelumnya karena hal itu tidak dapat dihapus kembali. Akan tetapi, memutuskan untuk “tidak” membiarkan dirinya disan-

dera selamanya oleh dampak yang menyakitkan dari pengalaman tersebut (Jacques, 2000). Pengampunan dapat membebaskan korban dan keturunannya dari masa lalu yang cenderung mendominasi kehidupannya saat ini dan meracuni kehidupannya di masa depan. Konsep ini juga memberi pemahaman yang lebih komprehensif tentang konflik. Konflik tidak hanya bermakna negatif, tetapi juga mengandung nilai-nilai positif. Bentuk-bentuk konflik mesti diselesaikan dan dari konflik tersebut setiap orang belajar untuk tidak melakukan kesalahan-kesalahan yang bisa merusak harmoni sosial.

Hambor memerlukan pengakuan yang mendalam, jujur, dan disertai kemauan untuk saling memaafkan. Rekonsiliasi yang sejati berdasarkan pada kapasitas si pelaku kejahatan, baik individu maupun kelompok, untuk menyadari dan mengakui kesalahannya kepada Tuhan, alam, dan sesama serta kepada para individu ataupun kelompok yang menjadi korban untuk dengan rendah hati meminta pengampunan. Pada saat yang sama, *hambor* juga berdasar pada keterbukaan dan kemurahan hati para korban terhadap pelaku kejahatan untuk memberikan pengampunan. Memaafkan bukanlah sekedar mementingkan orang lain. Itulah wujud terbaik dari kepentingan diri sendiri. Pemberian maaf bisa memberi orang lain kebahagiaan, memungkinkan mereka untuk tegar, bertahan dan semangat sebagaimana manusia meski semua upayanya tidak memanusiakan mereka (Tutu, 2001).

Hambor merupakan tradisi yang terjadi dalam masyarakat tertentu dengan proses dan pemaknaan yang diyakini bisa menyelesaikan konflik-konflik yang terjadi di tengah masyarakat. *Hambor* tidak dilaksanakan begitu saja secara langsung ketika terjadi persoalan. ada tahap konsultasi, negosiasi, mediasi, konsiliasi, dan penilaian ahli berupa kesaksian yang terbuka dan jujur dari orang atau pihak yang terlibat. *Hambor* baru bisa dibuat kalau ada titik temu negosiasi dan mediasi. *Hambor* juga tidak serta merta dilakukan karena menjadi kewajiban hukum. Sering kali tidak dilaksanakan karena ketidakmauan untuk berdamai (*hau ngai haun, aku ngai akun*). Dalam konteks hukum, jika

salah satu pihak tidak ingin berdamai, pihak itu yang dipilih sehingga bisa dilanjutkan ke hukum pidana.

Mediasi dengan cara *hambor* adalah proses panjang yang sering kali terputus-putus dan acapkali terpatahkan. Proses ini membutuhkan perubahan dalam hal kebiasaan-kebiasaan dan perspektif, perubahan cara pandang terhadap yang lain, perubahan dalam kehidupan sosial-politik, kultural dan relasi-relasi religius, seperti relasi-relasi dalam tataran individu yang satu terhadap yang lain (Manchala, 2005). *Hambor* membutuhkan keberanian. Saat seseorang mengawali upayanya untuk meminta dan memberi maaf, orang itu menjadikan dirinya sendiri seorang yang rapuh. Kedua pihak akan terusik. Proses *hambor* tersebut mungkin akan berhadapan dengan kesulitan, yang disebabkan oleh ketidakmauan pihak korban untuk mengampuni atau keangkuhan atau ketidakpedulian pihak pelaku yang tidak mau menerima pengampunan (Jemali, 2014).

Hambor, seperti proses penyelesaian konflik secara hukum, menjadi keputusan yang berisiko dan harus dibayar dengan harga mahal. Apapun dan bagaimanapun risikonya proses ini harus tetap diambil (Prihatanto, 2007). Dalam keyakinan orang-orang Manggarai, konflik atau perselisihan tidak hanya mengganggu relasi dan kehidupan pihak-pihak yang terlibat atau yang menjadi korban, tetapi juga kehidupan bersama secara keseluruhan. Dengan begitu, ketika terjadi konflik atau pertikaian, dinamika kehidupan bersama terganggu dan tidak lagi berjalan secara harmonis. Konflik merupakan friksi yang disebabkan ketidakmampuan mengelola perbedaan dan menyebabkan rasa sakit, penderitaan, kekerasan, dan kesengsaraan (Francis, 2002).

Woi dan Kleden (2004) mengungkapkan bahwa tindakan kekerasan dan konflik yang terjadi dalam masyarakat lahir dari ketidakpercayaan terhadap kehidupan bersama yang menetapkan adanya batas dalam pergaulan antarmanusia. Batas menyiratkan adanya perbedaan. Sebab itu, usaha untuk menghilangkan batas, juga dengan paksaan, sebenarnya berarti ketaksediaan untuk menerima adanya perbedaan. Manusia tidak lagi memandang dan memperlakukan sesamanya sebagai padanan yang dengannya ia menjadi manusia

yang utuh. Sebaliknya, ia mengalami perbedaan orang lain sebagai ancaman yang mencemaskan. Tendensi kekerasan adalah kecenderungan untuk menghilangkan perbedaan. Dengan kekerasan orang hendak menyamakan segala sesuatu, menjadikan segala yang lain perpanjangan dirinya.

Salah satu dimensi penting dalam mediasi secara hukum perdamaian adalah kehadiran pihak-pihak yang bisa membantu hakim dalam mengambil keputusan. Oleh karena itu, penting juga keberadaan *lembaga adat* yang anggotanya adalah keterwakilan dari kaum perempuan, tokoh adat, tokoh agama, akademisi, pemerintah, dan tokoh muda. Namun, setiap keterwakilan tersebut mesti memiliki pengetahuan dan pemahaman tentang kebudayaan Manggarai secara keseluruhan. Ada beberapa pertimbangan sebagai berikut mengapa lembaga adat mesti ada dalam konteks pertimbangan hukum.

Pertama, persoalan di tengah masyarakat begitu kompleks yang juga melibatkan banyak orang. Oleh karena itu, lembaga adat ini melibatkan tokoh-tokoh dari akademisi, legislatif, pemerintah, kaum perempuan, kaum muda, tokoh agama, dan juga eksekutif. Jumlah keanggotaan dari lembaga adat ini mesti ganjil karena akan berpengaruh pada hasil voting. Kalau lembaga adat ini ada, tidak semua persoalan lebih dahulu ke ranah hukum (pengadilan). Aspek hukumnya adalah setiap hakim wajib menggali nilai-nilai yang ada di masyarakatnya. Persoalannya adalah hakim yang ada di Manggarai bukan orang Manggarai yang tahu secara detail tentang kebudayaan Manggarai. Oleh karena itu, salah satu dasar dari keputusan mereka adalah lembaga adat. Lembaga adat akan mengadakan pertemuan, bagaimana duduk persoalannya, lalu bagaimana semestinya keputusan yang mesti mereka ambil. Kalau ada kekuatan dari lembaga adat, sebenarnya itu juga menjadi salah satu pertimbangan dari hakim dalam menentukan keputusan (Ni, wawancara, 16 Desember 2020).

Pertimbangan lembaga adat menjadi salah satu dasar dari hakim dalam memutuskan sesuatu. Apabila mengacu pada Permen No. 5 Tahun 2007 bahwa domain kewenangan lembaga adat adalah masalah hukum adat serta adat istiadat, dalam hal ini mungkin berkaitan

dengan aspek-aspek keperdataan. Jadi, tidak berkaitan dengan aspek hukum pidana (kejahatan-kejahatan) (LN, wawancara, 16 Desember 2020; WSN, wawancara, 16 Juli 2021). Kalaupun lembaga adat ingin menyelesaikan masalah-masalah kejahatan (hukum pidana), kejahatan yang masuk dalam ranah ini adalah kejahatan-kejahatan ringan, seperti pencurian ringan, penggelapan, penganiayaan ringan, atau pencemaran nama baik. Lembaga adat juga merupakan bagian dari afirmasi pemerintah terhadap signifikansi kultur lokal bagi stabilitas masyarakat. Kalau merujuk pada pemikiran Richmond, lembaga adat ini bisa juga disebut sebagai formasi perdamaian (*peace formation*). Formasi perdamaian merupakan jaringan yang melibatkan agen perdamaian lokal, pemerintah, tokoh agama, dan politik dalam menemukan cara terbaik dari proses perdamaian yang stabil dan dinamika perdamaian yang berkelanjutan (Richmond, 2013; Ginty, 2014).

Kedua, lembaga adat tidak hanya untuk mempertahankan kultur yang ada, tetapi juga untuk mendekonstruksi kultur-kultur. Hal itu berarti ada komponen budaya yang terbuka dengan modifikasi dan disesuaikan dengan konteks saat ini, misalnya konteks perdamaian yang berhubungan dengan masyarakat pluralistik yang datang dari berbagai latar belakang suku dan agama yang ada di Manggarai (AD, wawancara, 17 Juli 2021). Namun, sebagai sebuah warisan kultural, lembaga adat mempertahankan proses *hambor* sebagai resolusi konflik dengan memelihara peran masing-masing. Lembaga adat menjaga kewibawaannya sebagai keterwakilan dari setiap kelompok seperti keterwakilan hak-hak kaum perempuan.

Keterwakilan dari setiap elemen yang menyatu dalam lembaga adat memiliki makna resonansi nilai-nilai kebijaksanaan, keadilan, persaudaraan, dan kekeluargaan. Konsep *tu'a* yang mesti bijaksana, adil, dan objektif tidak lagi hanya eksklusif dalam konteks budaya, tetapi juga ada *tu'a* agama atau *tu'a* pemerintah yang bisa mengambil spirit *tu'a golo* untuk mengembangkan kepemimpinan yang lebih bijaksana, demokratis, dan mampu mengelola konflik dan perdamaian. Dengan demikian, tokoh adat, tokoh agama, pemerintah, dan para ahli budaya bisa mempromosikan *hambor* sebagai keunggulan kultural

orang Manggarai. Tokoh-tokoh ini perlu difasilitasi untuk berkumpul dan berdiskusi tentang cara yang baik dalam mengembangkan *hambor*, terutama dalam konteks hukum perdata, baik di Manggarai secara umum maupun di tiap-tiap *gendang* (PB, wawancara, 10 Juni 2021).

2. *Hambor* dalam Politik

Selain dalam bidang hukum, *hambor* juga bisa ditransfer ke dalam bidang politik masyarakat modern. Hal itu berangkat dari fenomena politik lokal yang tidak terlepas dari konflik-konflik terutama selama proses pemilihan kepala desa, DPR, Gubernur, dan Presiden. Perbedaan pilihan politik menjadikan sesama anggota keluarga bertengkar dan bahkan saling membunuh satu sama lain. Politik penuh dengan konflik kepentingan. Konflik-konflik seperti ini bisa memecah belah hubungan kekeluargaan dan persaudaraan. Hal itu menjadi fenomena miris yang sering terjadi di Manggarai. Tantangan terbesarnya adalah ketika pihak-pihak yang berkonflik justru tidak mau berdamai (*hau ngai haun, aku ngai akun*). Di sisi lain, ketika pertimbangan harmoni dalam keluarga dan dalam kampung selalu menjadi sangat penting maka *hambor* pascakonflik politik selalu menjadi pilihan yang diinisiasi, baik oleh pranata adat maupun oleh pemerintah.

Pihak-pihak yang berkonflik dipertemukan dalam bentuk "*lonto leok*" dan dalam pertemuan ini diharapkan konflik bisa diselesaikan dengan keterbukaan-keterbukaan untuk kembali bersatu melalui ungkapan, "*nai ca anggit tuka ca leleng*". Pada tahun 2016 pascapilkada di Kabupaten Manggarai, penulis menjadi mediator evaluasi pelaksanaan pilkada yang mempertemukan dua kelompok dari dua pasangan berbeda. Di akhir evaluasi dibuat *hambor*, yakni perdamaian antara kedua kelompok dengan penekanan persaudaraan dan komitmen bersama untuk membangun Manggarai.

Salah satu orientasi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai adalah membahagiakan manusia. Manusia berupaya untuk menjalin hidupnya dengan berdamai dengan sesama, alam, ciptaan, dan leluhur. Oleh karena itu, spirit ini tidak hanya dalam konteks ritual,

tetapi juga dalam praksis sehari-hari. Spirit perdamaian dan kebahagiaan berjalan bersama-sama. Kendatipun demikian, seperti yang diuraikan sebelumnya bahwa kehidupan itu tidak pernah terlepas dari konflik. Konflik dan perdamaian seperti dua sisi dari satu koin. Hadirnya *hambor* juga untuk meredam konflik dan mengedepankan perdamaian.

Nilai *hambor* tersebut juga memiliki hubungan dengan nilai politik yang terfokus pada usaha untuk membahagiakan manusia. Manusia sebenarnya harus mendapat prioritas sebab politik ada karena ada manusia, baik sebagai pelaku maupun sebagai tujuan. Perlu ada afirmasi bahwa aktivitas politik dalam spirit *hambor* harus dilandasi bisikan nurani yang berlandas pada harkat dan martabat manusia. Parameter berpolitik ada pada humanitas. Kesadaran ini harus dibangun sebagai suatu sikap hidup dan sikap mental untuk berkprah tanpa kekerasan sebenarnya sudah mengimplementasikan hakikat dari politik itu sendiri, yakni penghargaan terhadap manusia sebagai manusia. Ketika kita menyentil diskursus seputar penghargaan terhadap manusia, termaktub juga intensi politik untuk mempertahankan kehidupan manusia itu sendiri. Dalam hal ini politik sebenarnya dipercayakan untuk membentuk manusia yang cinta akan kehidupan. Politik memberi ruang kepada manusia untuk berkreasi, berinovasi, dan berani membangun dunia atas dasar cinta dan perdamaian. Oleh karena itu, *hambor* setelah kontestasi politik menjadi pilihan yang mesti dilaksanakan bersama-sama.

3. *Hambor* dalam Kapital Sosial Ekonomi

Salah satu signifikansi *hambor* pada masyarakat modern terdapat pada kapital sosial ekonomi. Seperti yang diungkapkan oleh penulis pada bagian sebelumnya bahwa dalam *hambor*, kapital-kapital (ekonomi, sosial, kultural, simbolik) memiliki hubungan dan saling memengaruhi satu sama lain. Orang Manggarai mesti memiliki berbagai modal dalam dirinya seperti “*manga, ngancéng, do hitu do ho’o*” (memiliki kemampuan tertentu untuk bisa melakukan sesuatu dalam berbagai bidang), “*cebo agu cedek, pecing agu*” (memiliki pem-

kiran yang cerdas, mempunyai kemampuan dan mampu bersikap dengan baik di tengah masyarakat), dan *nggepu* (kemampuan untuk menyelesaikan masalah).

Dalam kebudayaan Manggarai, pengembangan modal-modal tidak pernah terlepas dari filosofi kehidupan komunal (*ca leleng do, do leleng ca*) yang menekankan kebersamaan dan kekeluargaan. Bahkan, *hambor* juga diartikan sebagai ‘kerja’ (IS, wawancara 3 Desember 2021). Kerja atau modal ekonomi merupakan bagian yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Manggarai. Orang mesti bekerja supaya bisa mempertahankan hidupnya (*gejur agu gempur kudut manga hang bara, ita mose nai*). Oleh karena itu, *hambor* juga memiliki nilai ekonomi. Ketika *hambor* ditransfer dalam konteks masyarakat modern, *hambor* sebagai modal kultural memiliki pengaruh yang sangat besar dalam kapital sosial ekonomi. Spirit dasarnya adalah pengembangan dalam bidang ekonomi yang terfokus pada usaha bersama dengan keuntungan yang dikelola bersama-sama. Sejak tahun 2017 di daerah pusat wisata *lingko cara* (tanah ulayat yang berbentuk jaring laba-laba) terdapat kelompok ekonomi kreatif yang sering disebut dengan “Kelompok Ekonomi Kreatif Lingko Meler (IS, wawancara 31 Agustus 2022). Anggota kelompok ini berasal dari kampung Meler dan mengembangkan usaha kerajinan tangan, tenunan, dan pengolahan makanan lokal. Dalam spirit persaudaraan dan kekeluargaan, mereka menjadikan usaha ini sebagai modal ekonomi bersama yang keuntungannya dibagi bersama-sama. Jadi, modal sosial ekonomi ini berjalan karena ada modal kultural (*hambor*) yang memungkinkan mereka bekerjasama dan saling percaya satu sama lain.

Hambor sebagai kekuatan perdamaian selalu relevan, begitu juga dalam masyarakat Manggarai yang sudah selalu menyelesaikan konflik lewat hukum-hukum positif. Hal itu dikarenakan persaudaraan, harmoni sosial, dan kerja sama kreatif selalu menjadi kebutuhan manusia kapan pun dan di mana pun di dunia ini. *Hambor* juga merupakan salah satu cara mendukung integrasi sosial dan menjadi spirit persatuan dan keberlangsungan perdamaian dalam sebuah

kampung. *Hambor* perlu dikembangkan sebagai habitus bersama. Pengembangan ini berpijak pada komitmen mutual masyarakat dalam menjaga harmoni dan dalam menangani berbagai konflik.

B. *Hambor* dalam Masyarakat Pluralistik Religius

Proses *hambor* yang dideskripsikan pada bagian sebelumnya, terutama dalam Bab III lebih kepada berbagai konflik yang terjadi dalam ranah masyarakat Manggarai yang terikat kuat dengan ritualnya. Dalam hal ini resolusi konflik yang ditawarkan sangat membutuhkan kebijaksanaan dari struktur yaitu para tokoh adat. Namun, dalam konteks perkembangan selanjutnya, terdapat modifikasi seiring dengan pluralitas warga dari daerah lain yang datang ke Manggarai dengan latar belakang kebudayaan dan ritual, agama, dan etnis yang berbeda. Hal ini juga berangkat dari *ruku hambor* yang terbuka terhadap identifikasi pemaknanaan baru. Bourdieu mengungkapkan bahwa habitus tidak bersifat abadi (Bourdieu & Wacquant, 1992). *Hambor* juga bukanlah konsep yang kaku walaupun tetap berpegang pada nilai-nilai substansial yang diwariskan oleh leluhur (*serong dise empo, mbate dise ame*). Ruku *hambor*, seperti yang diungkapkan oleh Bourdieu tentang habitus, dapat dikontrol untuk menemukan nilai-nilai (modal sosial) yang konstruktif (Jenkins, 1992) dan memungkinkan terjadinya perubahan sosial (Schindler & Wille, 2015). Di dalam *hambor* terdapat dinamika-dinamika yang memungkinkan signifikansinya tetap relevan dan kontekstual.

Di dalam pemikiran Bourdieu terdapat *illusio* atau ilusi dan dinamika. Ilusi merupakan layar yang berhubungan dengan kepercayaan-kepercayaan fundamental yang digunakan dalam mempertahankan realitas sosial dalam ranah atau mentransformasinya untuk kepentingan agen-agen sosial yang melakukannya (Inghilleri, 2005). Konsep-konsep kultural mesti memiliki imajinasi. Inovasi mengandalkan imajinasi yang memungkinkan terjadinya dinamika. Contohnya, menghidupkan kembali konsep-konsep tertentu yang masih berpengaruh untuk kehidupan bersama. Bagaimana komunitas jaring

laba-laba dalam kebudayaan Manggarai bisa menjadi makin banyak dan makin besar. Itu perlu imajinasi dan inovasi. Hal yang sama juga terjadi dalam konteks *hambor*. *Hambor* mengalami perluasan makna. Tidak hanya dalam konteks sosio-kultural masyarakat adat tetapi juga dalam konteks religius, pendidikan, dan politik dari masyarakat pluralistik. Orang Manggarai menyebut konsep *illusio* seperti “woa”, yaitu semacam layar terkembang (IS, wawancara 3 Desember 2020). Kita terbang dengan imajinasi besar sehingga melihat segala sesuatu secara menyeluruh. Hal itu yang menyebabkan terjadinya dinamika.

Hambor merupakan tradisi yang memiliki makna *illusio* dan dinamika. Melalui konsep *hambor* sebagai *peace building*, Upaya untuk mempertahankan dan mengembangkan perdamaian di Manggarai dilakukan dengan banyak cara. Oleh karena itu, setiap kelompok memiliki imajinasi tentang praksis *hambor* di Manggarai. Ada imajinasi bahwa melalui *tu'a* adat kebudayaan Manggarai tidak mudah tergerus oleh perkembangan zaman. Tradisi-tradisi, seperti *hambor*, tidak boleh diabaikan (ST, wawancara, 5 Desember 2020). Hal ini juga didukung dengan pemberian ruang yang komprehensif terhadap para *tu'a* adat dalam membantu penyelesaian konflik. Sisi kultural menjadi salah satu pilar signifikan untuk pembangunan di Manggarai. Tokoh-tokoh agama juga mengharapkan *hambor* sebagai tali penghubung antara agama-agama melakukan dialog perdamaian. *Hambor* mesti menjadi model perdamaian berbasis kultural di Manggarai karena nilai-nilai yang terkandung dalam *hambor* itu sungguh mengungkapkan nilai-nilai keagamaan, seperti kebersamaan, persekutuan, perdamaian dan saling memaafkan/mengampuni. Manggarai akan terus mengarah ke arah yang baik kalau pemerintah dan adat berjalan bersama-sama dan saling mendukung. Banyak program pemerintah berjalan dengan baik karena ada dukungan dari *gendang* dan *tu'a-tu'a* adat, termasuk menciptakan *hambor* dalam masyarakat (ASJ, wawancara, 15 Mei 2021).

Kaum perempuan juga memiliki imajinasi tentang peran kaum perempuan dalam kebudayaan Manggarai. *Hambor* mesti memberi ruang untuk hak-hak kaum perempuan karena *hambor* sudah terjadi

sejak dalam rahim seorang perempuan (MFR, wawancara, 5 Jun 2021). Perempuan tidak hanya menjadi pengambil keputusan di belakang layar tetapi juga di depan dalam mengambil keputusan-keputusan penting (YJM, wawancara, 31 Mei 2021). Konsep *hambor* tidak hanya berhubungan dengan perdamaian pascakonflik, tetapi juga bagaimana menghargai kaum perempuan dan anak-anak. Kaum perempuan dan anak-anak juga adalah bagian dari jaring laba-laba kehidupan masyarakat. *Hambor* mesti menjadi contoh yang baik bagaimana mengembangkan perdamaian yang bisa merangkul semua pihak (ASJ, wawancara, 15 Mei 2021).

Menjadi manusia berarti menghidupkan semangat persaudaraan lintas batas, komunitas pluralistik, dan perdamaian. Oleh karena itu, harmoni, keramahan, persaudaraan, dan komunitas merupakan dimensi yang berharga dan tindakan saling mendamaikan merupakan kesempatan untuk menghadirkan kebahagiaan dalam kehidupan bersama. Konsep ini menuntun manusia pada tuntutan yang cukup radikal dalam kehidupan bersama. Persaudaraan, komunitas, dan perdamaian menjadi nilai substansial bagi manusia. *Hambor* melekatkan pelaku dan korban bersama-sama untuk mengakhiri konflik dan penderitaan masa lalu. Tidak ada yang dilakukan sendiri-sendiri. Martin Luther King Jr pernah mengatakan, “Jika kita tidak belajar hidup bersama sebagai saudara, kita akan mati bersama sebagai orang tolol” (Tutu, 2001). Dengan cara ini pula diharapkan semua pihak keluar sebagai pemenang. Kesaksian publik saat *lonto leok*, rasa malu dan sesal yang diderita para pelaku adalah harga yang harus mereka balas. Adapun bagi para korban, mereka mendapatkan pengakuan penderitaan mereka dan memperoleh fakta atas kekejaman yang mereka alami pada masa lalu (Prihatanto, 2007).

Konflik-konflik yang melibatkan masyarakat pluralistik membutuhkan peran dari pemerintah, tokoh agama, dan tokoh budaya untuk menyelesaiannya melalui proses *hambor* (MT, wawancara 17 Desember 2020; YSL, wawancara 27 November 2020; IS, wawancara, 3 Desember 2020). Itu berarti habitus (*rukus*) dari proses *hambor* mengalami perubahan atau dinamika berdasarkan konteks konflik

yang terjadi. *Hambor* tidak lagi menggunakan hewan kurban seperti dengan membunuh ayam jantan (*torok manuk*) sebagai pemulihan dan meterai rekonsiliasi tetapi dengan penyampaian permintaan maaf secara terbuka kepada korban, kesediaan untuk menanggung *wunis peheng*, dan juga kehadiran saksi-saksi yang menjadi penjamin *hambor* dalam bentuk penandatanganan kesepakatan tertentu.

Dengan membawa sebotol tuak (*teti tuak*), *wunis peheng*, dan kemauan untuk meminta maaf, ini menjadi bagian penting dalam *hambor*. *Teti tuak* memiliki makna yang sangat mendalam karena melambangkan perdamaian kembali, persaudaraan, dan kekeluargaan. Tuntutan yang diberikan kepada pelaku dan korban tidak terlepas dari keterbukaan mereka untuk berbicara secara jujur dan betul-betul menginginkan perdamaian. Dalam kebudayaan Manggarai dikenal ungkapan, “*tombo ata mesen*” (yang paling diutamakan adalah kesediaan untuk berbicara). Mediator juga tidak hanya *tu'a kilo*, *tu'a panga*, atau *tu'a golo* tetapi juga bisa melibatkan ketua RT, Kepala Desa/Lurah, tokoh-tokoh agama, tokoh-tokoh budaya, pemerintah dan bahkan akademisi. Dengan demikian, proses *hambor* mengalami transformasi meskipun spirit dan nilainya tetap sama.

Sebagai salah satu contoh, berdasarkan fakta yang dipaparkan oleh PB, pada bulan Oktober 2014, di kecamatan Reok terjadi konflik yang melibatkan pemuda Muslim dan Kristen, Kabupaten Manggarai bagian selatan. Ada beberapa pemuda dari kedua kelompok yang terluka dan rumah-rumah warga hancur. Pemerintah dan aparat hukum mencoba untuk memfasilitasi proses perdamaian tetapi tidak efektif. Di dalam spirit *hambor*, para pelaku, tokoh publik, pemimpin agama, aparat hukum dan pemerintah duduk bersama untuk memfasilitasi proses rekonsiliasi (PB, wawancara 21 Mei 2021). Ada tiga tahapan yang dilakukan berdasarkan spirit perdamaian (*hambor*).

Pertama, kelompok dari agama Islam and Katolik menjalankan pertemuan dan berdiskusi yang difasilitasi oleh Forum Kerukunan Umat Beragama. *Kedua*, ada pertemuan dan diskusi yang melibatkan pihak-pihak yang terlibat di Mesjid. Mereka menceritakan masalah-masalah yang terjadi. *Ketiga*, ada pertemuan dalam Gereja Katolik

untuk mencoba menemukan penyebab konflik dan merencanakan kesepakatan perdamaian. Melalui *hambor* dan *lonto leok*, pada 4 September 2015, terjadi kesepakatan perdamaian (Jemali & Kaunang, 2018). Hal ini menarik karena pihak-pihak yang terlibat melakukan proses perdamaian dengan spirit *hambor* yang terdapat dalam kebudayaan Manggarai.

“Kasus Reok” menunjukkan hasil perdamaian melalui tradisi lokal seperti *hambor*. Tradisi *hambor* telah mengikat pihak-pihak yang berkonflik supaya respek terhadap pluralitas religius. Ada orang Kristen di samping orang Muslim; ada orang Muslim di samping orang Hindu dan Budha; dan seterusnya. Hal ini juga tidak terlepas dari peran para pemimpin pemerintahan, pemimpin agama, dan tokoh budaya yang memiliki kemampuan-kemampuan seperti seorang *tu'a golo*. Kebijaksanaan mereka senantiasa menjadi penunjang untuk para pelaku dan korban dalam melakukan proses *hambor*. PB menuturkan bahwa Kementerian Agama menetapkan salah satu desa di Kecamatan Reok, yaitu Kelurahan Reo, sebagai *Desa Sadar Kerukunan* (PB, wawancara, 21 Mei 2021). Dalam konteks *hambor* di tengah masyarakat pluralistik, peran tokoh agama sangat signifikan dengan mendorong penguatan nilai-nilai kearifan lokal secara khusus pola-pola atau pendekatan budaya dalam proses penyelesaian konflik.

Gagasan Bourdieu tentang modal juga mengalami perluasan. Modal tidak hanya berkaitan dengan unsur ekonomi, sosial, kultural, dan simbolik tetapi juga modal interreligius. Agama-agama memiliki kemampuan dalam dirinya untuk selalu menginternalisasi sekaligus mengeksternalisasi nilai-nilai yang baik. *Hambor* adalah modal interreligius yang mengikat atau menghubungkan jaringan agama yang satu dengan agama yang lain. Di sini orang Manggarai mengembangkan konsep *hambor interreligius*.

Hambor interreligius memotivasi agama-agama di Manggarai untuk selalu berdialog (*bantang cama, réjé léléng*) dan bersama-sama membangun Manggarai dalam spirit perdamaian (*hesé cama-cama, lonto cama-cama*). *Hambor* akan terjadi kalau ada *lonto léok*, ada perjumpaan dan kesediaan untuk menjadi bagian dari suatu komunitas

bersama. Konsep agama tidak hanya berhubungan dengan elaborasi teks atau repetisi jejak-jejak historis yang menjembatani intimasi para penganutnya. Agama juga memberikan prioritas terhadap konteks keragaman seperti yang ada di Manggarai. Studi agama-agama saat ini membutuhkan keterkaitan antara tradisi, teks, dan konteks. Tanpa mempelajari konteks keragaman saat ini, agama hanya menjadi kumpulan doktrin dan dogma yang hanya relevan dengan konteks abad pertengahan (Sofjan, 2016).

Dalam spirit dialog, agama-agama mesti menghadapi permusuhan dengan kebaikan, persahabatan dengan persahabatan, kedermawanan dengan rasa terima kasih, penganiayaan dengan kesabaran, kebenaran dengan persetujuan, dan kesalahan dengan kebenaran (Ferguson, 2011). Agama-agama, melalui *lonto léok*, bisa berjumpa dan saling belajar satu sama lain tentang makna *hambor* dan nilai-nilai kebersamaan yang saling mengikat satu sama lain (*ca léléng do, do léléng ca*). Bahkan, agama perlu melampaui batas dengan berdialog juga dengan tradisi lokal.

Hambor lintas agama adalah sebuah konsep yang lahir dari kesadaran tentang signifikansi perdamaian antara penganut agama-agama di Manggarai. Mereka menjadikan *hambor* sebagai substansi harmoni yang memungkinkan terjadinya dialog tanpa dominasi dan kekerasan. Saat ini kaum muda muslim Manggarai membentuk Jembatan Persaudaraan Lintas Iman (Jelita) sebagai ruang untuk berdialog dan melakukan kegiatan bersama kaum muda dari agama-agama lain. Dari kalangan Katolik terdapat Orang Muda Katolik (OMK) yang dalam berbagai kesempatan melakukan kegiatan bersama dengan remaja muslim. Kelompok lain yang familiar adalah Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang secara kontinu melakukan kegiatan yang bernuansa interreligius. Sasaran utama dari kelompok atau forum ini adalah untuk merawat perdamaian dan saling memperkaya dalam perbedaan (SM, wawancara, 19 Desember 2020). FKUB juga memfasilitasi dialog tentang potensi-potensi benturan antaragama dan mencari jalan keluar untuk membendung potensi itu salah satunya adalah melalui dialog kehidupan (membaur dan bergaul untuk

merubuhkan prasangka) (SK, wawancara, 3 Juni 2021). Namun, dalam konteks relasi yang lebih luas, perdamaian yang dibangun oleh agama-agama ini juga berhubungan dengan kesadaran akan martabat manusia dan realitas yang ada di luar dirinya. Menurut Sofjan, dalam analisisnya tentang korelasi Pancasila sebagai dasar negara dengan martabat manusia, kita sebagai manusia mesti menyadari bahwa *martabat harus diberikan dengan benar kepada Tuhan, alam dan seluruh ciptaan, termasuk umat manusia* (Sofjan, 2018).

Dalam konteks masyarakat modern, agama menghadapi dua kenyataan yang kontradiktif; dalam konteks tertentu agama menjadi sumber konflik, tetapi di sisi lain bisa menyumbangkan spirit perdamaian dalam cara-cara yang signifikan termasuk panggilannya untuk melakukan gerakan tanpa kekerasan, pengampunan, dan rekonsiliasi (Walsh, 2012) (MR, wawancara, 19 Desember 2020). Namun, kalau di FKUB ada juga tokoh-tokoh adat dan budaya, yang menjadi satu pilar lain dalam membangun kerukunan atau perdamaian dalam kehidupan beragama di Manggarai, akan lebih efektif. Gagasan ini sangat signifikan karena kelekatan yang sangat kuat antara orang Manggarai dengan kebudayaannya. Konsep-konsep perdamaian seperti *hambor*, komunitas jaring laba-laba, dan tradisi *lonto léok* bisa digunakan untuk memperkaya konsep agama-agama tentang perdamaian, komunitas, dan kebersamaan dalam persaudaraan.

Tradisi *hambor* bisa menjadi habitus dalam bidang keagamaan. Hal itu berangkat dari pemahaman bahwa semua agama juga mengajarkan tentang perdamaian dan harmoni. *Hambor* adalah simpul yang menarik sekaligus menyatukan berbagai konsep perdamaian sehingga *hambor* juga menjadi ikon perdamaian antaragama di Manggarai. Nilai-nilai yang terkandung dalam *hambor* itu sungguh mengungkapkan nilai-nilai keagamaan, seperti kebersamaan, perserikatan, perdamaian, dan saling memaafkan atau mengampuni. Adanya riset tentang budaya lokal akan efektif kalau agama-agama juga perlu berjumpa dengan tokoh-tokoh adat dan tokoh-tokoh budaya di Manggarai untuk menukar gagasan dan pemikiran sekaligus menjadi ruang pewarisan nilai-nilai lokal dalam kehidupan beragama.

FL (wawancara, 3 September 2021) mengungkapkan bahwa hal ini akan membantu para penganut agama untuk memahami kebudayaan lokal seperti *hambor*. Dengan demikian, tradisi *hambor* tidak hanya diwariskan kepada generasi muda, tetapi juga kepada para penganut agama-agama.

Konsep *hambor sebagai ikon perdamaian* sangat menarik karena berusaha menjadikan *hambor* sebagai matra utama perdamaian di Manggarai. Oleh karena itu, *hambor* yang ritual kultural mengalami perluasan dengan membuka keterlibatan banyak orang dari berbagai latar belakang yang berbeda. *Hambor* dalam konteks ini lebih kepada kesediaan pelaku dan korban untuk berdamai, lalu ada fasilitasi atau mediasi dari tokoh agama atau pemerintah serta perlu ada penandatanganan perjanjian-perjanjian yang mengikat *hambor* itu sendiri (SK, wawancara, 3 Juni 2021).

Agama-agama memiliki kesempatan untuk belajar dari nilai-nilai baik yang terdapat dalam kultur lokal seperti yang terdapat pada kebudayaan Manggarai. Nurcholis Madjid (seperti yang dikutip oleh Winkler, 2013), seorang yang sangat berpengaruh dalam neomodernisme religius di Indonesia, mengatakan “*If you know who you are, you can understand others and learn from them. But if you are nobody in particular, or just anybody at different times, you can neither learn from others nor teach them*”. Pernyataan ini menunjukkan dua identitas. Pertama, seseorang yang terbuka dalam kapasitas dialog dan belajar memahami eksistensi humanistik dalam dirinya sehingga spontan bersikap solider dan respek terhadap kemanusiaan orang lain tanpa melihat suku, agama, atau kebudayaannya. Dia hanya berkonsentrasi pada keselamatan dan perdamaian dengan orang lain. *Hambor* interreligius merupakan bentuk keterbukaan kepada semua orang. Kedua, seorang eksklusif yang memiliki ketertutupan terhadap diri dan tidak mau respek atau belajar dari yang lain.

Jika dialog interreligius dilakukan, tidak ada klaim superioritas dan inferioritas karena substansinya adalah menciptakan perdamaian (Karuveli, 2015). Agama-agama mengeksplorasi komunikasi yang sukses dan membagikan pengalaman mereka melalui peran yang

berbeda dalam kehidupan sehari-hari, tetapi tetap dalam prinsip ekualitas. Sebuah tindakan penting dalam dialog dengan respek mutual satu sama lain (Pratt, 2003).

Dengan kerendahan hati, agama-agama mesti memiliki hasrat untuk mengetahui dan belajar dan memiliki kesempatan untuk menceritakan pengalaman religius mereka. Moyaert (2011) menegaskan bahwa agama-agama bisa membangun dialog atau perjumpaan interreligius dalam konsep identitas yang rapuh (*the concept of fragile identities*). Mereka bertemu dalam kesadaran akan kerapuhan. Dalam kerapuhan, mereka bisa saling melengkapi seraya menceritakan pengalaman-pengalaman religius. Kerapuhan tidak hanya menyangkut reseptivitas, tetapi juga kerentanan dan mudah pecah. Dalam konteks pluralitas, agama-agama menyadari bahwa mereka tidak pernah lengkap. Selalu ada ruang untuk saling mengisi satu sama lain. *Hambor* adalah ruang terbuka untuk menerima kebaikan dari yang lain dan serentak memberi kebaikan untuk yang lain.

Hambor adalah keterbukaan untuk menerima beragam cara pandang. Setiap cara pandang memiliki latar belakang argumentasi atau substansi tertentu. Cara pandang yang beragam ini juga diikuti oleh dialektika mutual, kesinambungan relasi satu sama lain. Mutualitas selalu menjadi petunjuk eksistennya kolektivitas masyarakat. Oleh karena itu kita berada dalam tataran yang tidak pernah bebas dari eksistensi yang lain. Ricoeur (1992) menyebutnya, "*Oneself as another*". Eksistensi diri selalu berimplikasi pada keberbedaan. Seseorang tidak bisa dipikirkan tanpa yang lain. Menurut Ricoeur, relasi tidak saja soal komparasi kesamaan, tetapi lebih kepada soal implikasi tertentu. Seseorang tidak pernah berhenti untuk mendeskripsikan dirinya, memahami, dan mengidentifikasikannya. Seseorang juga merupakan subjek yang relasional dan membutuhkan integrasi dengan yang lain. Oleh karena itu, gagasan keterbukaan terhadap keberadaan dari yang lain menjadi signifikan. Seseorang adalah subjek bagi dirinya dan menjadi subjek bagi subjek yang lain. Dalam konteks ini, *hambor* adalah dasar signifikan dari pluralitas.

Pluralitas mengidealkan sikap saling menghargai dalam perbedaan. Komunitas yang menghargai pluralitas merupakan suatu hal yang sangat penting. Pluralitas merupakan kondisi aktif yang mesti diterima, divalidasi, dan yang lebih penting diakui (Studdert, 2005). Menurut Young-Bruehl (2006), pluralitas merupakan kondisi tindakan manusia. Orang-orang harus berelasi satu sama lain, harus menemukan cara untuk hidup bersama, melakukan negosiasi terhadap berbagai diferensiasi, bertukar opini, dan menemukan keterhubungan institusi-institusi yang mereka ciptakan. Perjumpaan dalam pluralitas adalah upaya untuk mengokohkan pluralitas itu sendiri. Pluralitas mempresentasikan identitas banyak orang dengan mengedepankan pertanyaan eksistensial: siapakah manusia? Pertanyaan ini dapat menjalar kalau kualitas revelatoris dari bicara dan tindakan hadir dalam konteks ada bersama yang lain (*human togetherness*) (Arendt, 1958).

Dalam masyarakat yang makin modern, kita tidak bisa lagi secara naif mengeliminasi pluralitas. Pluralitas seperti kesamaan adalah dua kenyataan yang dihargai secara seimbang. Dalam perbedaan pendapat bisa saja tidak adanya kesepakatan (*disagreement*). Namun, menurut Francois Lyotard yang diinspirasi oleh pemikiran Arendt, ketidaksepakatan bukanlah indikasi kegagalan argumentasi atau justifikasi, ataupun kegagalan dari pemikiran representatif melainkan merupakan elemen konstitutif dari keputusan-keputusan universal. Oleh karena itu, tujuan dari keputusan-keputusan (politik) bukan untuk menghapus ketidaksepakatan, melainkan bagaimana menemukan makna baru dari komunikasi dalam ketidaksepakatan (Burdman, 2020). Perbedaan harus ditangani lewat komunikasi intersubjektif yang bersifat praktis. Dengan demikian, proses komunikasi multivale dalam masyarakat menjadi signifikan sebagai salah satu tahapan dalam menciptakan perdamaian. Primasi pluralitas memungkinkan munculnya upaya saling membangun dan menghidupkan ruang publik. Perbedaan tidak dilihat sebagai akar masalah, tetapi ruang yang bisa mempertemukan gagasan-gagasan unik dan tindakan sosial yang saling melengkapi untuk kepentingan bersama.

Hambor juga berhubungan erat dengan respek terhadap kehidupan manusia sebagai subjek. Tidak dapat disangkal bahwa manusia selalu memiliki perbedaan dalam banyak sisi. Oleh karena itu, memahami manusia berarti juga memahami nilai-nilai kultural yang mengakomodasi perbedaan-perbedaan. Dengan demikian, perjumpaan yang terjadi dalam kehidupan sosial adalah perjumpaan perbedaan-perbedaan. Yang berbeda juga bisa menimbulkan konflik, tetapi bisa juga memperkaya realitas sosial. Emmanuel Levinas, filsuf asal Prancis, menyebut signifikansi penghargaan terhadap eksistensi “yang lain” (*the other*). Bagi Levinas, ada sebuah responsibilitas etik ketika kita berjumpa dengan yang lain. “Wajah dari yang lain berbicara kepada saya dan oleh karenanya mengundang saya untuk sebuah relasi” (Levinas, 1969; Lee, 2013). Seseorang berjumpa dengan yang lain dalam keunikan personalitas dan kulturalnya, dengan perbedaan dan persamaan; dengan kelemahan dan kelebihan. Masyarakat membangun komunitasnya dalam perjumpaan. Perjumpaan dengan yang lain merupakan epifani yang menyatukan mereka. Relasi ini merupakan relasi yang unik dari tanggung jawab etik (Lechte, 2008). Di dalam tanggung jawab, sangat dibutuhkan kesadaran. Menurut Levinas (1998), kesadaran selalu berkorelasi dengan pengetahuan. Supaya sadar, kita mesti tahu, misalnya tahu mengobjektivasi, mengomparasi, membentuk dan memodifikasi konsep-konsep, menggeneralisasi, dan memahami.

Sejalan dengan Levinas, Arendt (1958) melihat bahwa berada di antara yang lain sebagai manusia tidak berarti seseorang kehilangan autentisitasnya. Justru dengan itu, seseorang memiliki kehidupan secara penuh dan bertanggung jawab. Manusia berinteraksi dengan menggunakan berbagai medium seperti bertindak dan berbicara (Kampowski, 2008). Manusia adalah makhluk yang berada untuk dirinya sendiri dan orang lain dengan penuh tanggung jawab. Individu keluar dari dirinya dan masuk ke dalam peristiwa hidup orang lain. Ketertutupan tanpa respek terhadap kehidupan orang lain adalah nirmakna dan menegasikan dirinya sendiri. Oleh karena itu, keterbukaan (ke-aku-an untuk orang lain) akan memperkaya kebersamaan.

Di hadapan dirinya dan orang lain, individu akan menilai kualitas keberadaan dan tanggung jawab pribadinya. Kualitas itulah yang memampukannya untuk berpikir tentang kepastian akan dirinya, mempertanyakan, merefleksikan serta berusaha melakukan tindakan.

Keberhasilan dalam proses *hambor* juga tidak terlepas dari penggunaan bahasa tertentu yang bisa membantu pelaku dan korban untuk berdamai. Orang tua atau tokoh adat menyampaikan *go'et-go'et* tertentu yang memiliki pesan yang sangat mendalam dan signifikan. Dalam *lonto leok*, agama-agama tetap memperhatikan bahasa yang digunakan termasuk bagaimana mengungkapkan ungkapan-ungkapan dalam bahasa Manggarai yang kaya dengan pesan-pesan bermakna. Dunia kita memiliki keragaman bahasa, kultur, dan tradisi. Setiap bahasa, kultur, dan tradisi memiliki keunikannya tersendiri. Salah satu kekhasan bahasa Manggarai adalah penyampaian pesan-pesan positif melalui ungkapan-ungkapan. Tidak ada *lonto leok* yang tidak menggunakan ungkapan-ungkapan. Bahasa itu penting bagi manusia (Moyaert, 2011). Dengan bahasa *hambor*, agama-agama di Manggarai bisa berdialog tentang identitas dan humanitas. Bahasa selalu mempresentasikan identitas dari orang-orang yang menggunakankannya. Bahasa-bahasa itu unik karena bisa menunjukkan identitas dan eksistensi pengungkapnya. Namun, artikulasi bahasa tidak hanya berkutat pada translasi itu sendiri, tetapi digunakan dalam praksis hidup setiap hari.

Hambor adalah keterbukaan agama-agama untuk saling memberi dan menerima. Misalnya, Gereja tidak hanya menjadi pemberi, tetapi juga penerima. Sebagai pemberi, Gereja membagikan nilai-nilai yang baik kepada yang lain. Dalam konteks penerima, Gereja mesti belajar dari agama-agama lain. Gereja mesti respek terhadap kepercayaan lain dan selalu siap untuk menemukan kebenaran dalam agama-agama lain (Anton, 2017). Hal yang sama juga dalam konteks kebudayaan Manggarai. Melalui *hambor*, kebudayaan Manggarai memberikan nilai-nilai dasar perdamaian, tetapi juga terbuka terhadap konsep agama-agama tentang perdamaian.

Küng (1991) menekankan signifikansi kapasitas dalam berdialog (*dialogability*) dan ketabahan (*steadfastness*) dalam proses dialog interreligius. Hal ini merupakan manifestasi dari teologi publik. Dia berargumentasi bahwa *dialogability* berhubungan dengan pluralitas religius dan spirit kebebasan, persaudaraan, dan kesetaraan. Dalam spirit *hambor*, agama-agama di Manggarai memiliki peluang untuk menginternalisasi secara bersama nilai-nilai tersebut. *Dialogability* merupakan kebijakan utama yang secara intrinsik mengkritik kekuasaan dan penindas. *Dialogability* juga mengandaikan keterbukaan dan kemungkinan untuk berkumpul bersama, dan saling berkomunikasi satu sama lain. Dialog menuntut kesediaan untuk memberikan sesuatu kepada yang lain dan menerima sesuatu dari yang lain. Prinsip seperti ini akan menguat dalam kolegialitas dan sosialitas. Dengan demikian, kita bisa mengatakan bahwa *hambor* bukan sekedar transmisi pemikiran dari berbagai generasi, melainkan lebih kepada praksis keterlibatan semua orang dalam membangun masyarakat yang damai dan saling menghargai perbedaan.

Proses transfer *hambor* ke dalam pranata modern (hukum, politik, dan ekonomi) akan terlaksana kalau ada upaya untuk mewariskannya kepada generasi sekarang dan yang akan datang. Misalnya, dari kalangan akademisi di tingkat perguruan tinggi secara rutin melakukan penelitian, menulis, menyelenggarakan seminar atau webinar. Akademisi aktif melakukan kunjungan ke rumah-rumah adat untuk berdiskusi dengan tokoh-tokoh adat dan semaksimal mungkin menemukan nilai-nilai fundamental dari tradisi lokal lalu mempraktikkannya dalam berbagai kesempatan (YSL dan FW, wawancara, 27 November 2020). Cara lainnya adalah memasukkan *hambor* dalam literasi pendidikan, budaya, sosial dan antropologis beserta manfaat-manfaatnya.

Beberapa contoh misalnya sejak tahun 2014 di UNIKA Santo Paulus Ruteng, para mahasiswa dan dosen diwajibkan mengenakan kain *songke* (pakaian adat Manggarai) saat menyelenggarakan upacara kenegaraan seminar internasional atau saat *adak penti kilo* (syukuran

tahunan). Ada juga mata kuliah budaya daerah yang secara khusus membahas tentang tradisi-tradisi yang terdapat dalam kebudayaan Manggarai. Salah satunya adalah tradisi perdamaian dalam *hambor*. Para mahasiswa dipercayakan menjadi *ata torok*, misalnya saat ‘*adak tiba meka*’ (menyambut tamu). Dalam konteks inkulturasi Gereja Katolik dibuatkan teks misa dalam bahasa Manggarai (IS, wawancara, 3 Desember 2020).

Peran akademisi sangat membantu pelestarian budaya dalam ranah ilmiah. Akademisi berperan dalam mengembangkan konsep *hambor* sebagai falsafah hidup orang Manggarai. *Hambor* adalah salah satu tradisi perdamaian yang terungkap dari suatu unit budaya. Tradisi ini perlu dieksplorasi oleh akademisi sehingga dapat berkembang secara konseptual dan kemudian menjadi warisan budaya yang dijaga secara ilmiah. Tidak dapat dinafikan bahwa penjelasan ilmiah tentang *hambor* amat penting agar dapat diterima oleh kalangan masyarakat pada era yang lebih maju sekarang ini.

Keterlibatan tokoh adat, akademisi, tokoh agama, pemerintah, dan generasi muda dalam mempertahankan tradisi *hambor* merupakan bentuk tanggung jawab sosial dan kultural serta proses revitalisasinya. *Ruku hambor* berhubungan dengan kebiasaan-kebiasaan sehari-hari. Dalam konteks relasionalitas, masyarakat Manggarai menyadari bahwa seluruh substansi dan dinamika hidup bernuansa *hambor*. *Hambor* adalah keterkaitan sekaligus keterikatan disposisi seseorang dengan dunia eksternal. Dalam *hambor*, subjektivitas dan kolektivitas adalah kenyataan dialektis yang mutual. Keterikatan kolektif ini menjadi substansi bahwa seseorang membutuhkan kehadiran orang lain. Mereka menyadari bahwa sebagai makhluk sosial mereka tidak bisa hidup sendiri. Individu tidak pernah eksis tanpa kehadiran individu yang lain. Manusia senantiasa berada dalam kebergantungan. Oleh karena itu, dalam kehidupan sehari-hari orang Manggarai sungguh menghidupi prinsip “*bantang cama reje leleng, nai ca anggit-tuka ca leleng, muku ca pu'u neka woleng curup, teu ca ambong neka woleng lako*”. Inti dari semua ungkapan itu ialah kita mesti menjaga persatuan dan kesatuan serta solidaritas dan perdamaian antar-sesama.

Hubungan antarsesama orang Manggarai tampak sebagai habitus sosial yang kental dengan corak organik, personal, kekeluargaan, dan keakraban. Dalam ruang budaya, orang Manggarai mengidentifikasi dirinya sebagai organ vital dari suatu komunitas budaya yang bertanggung jawab untuk memelihara kebudayaan warisan leluhur secara bersama-sama (ASn, wawancara 11 Juni 2021). Hal ini juga berhubungan dengan pemikiran Bourdieu tentang disposisi intelektual subjek yang berkaitan dengan konstruksi habitus yang diperoleh dalam keluarga dan ranah melalui interaksi sosial (King, 2005). Dalam pada itu, relasi antarsesama bersifat sangat dekat dan dibingkai oleh konsep kekeluargaan yang kental.

Tokoh-tokoh agama memiliki peran yang sangat signifikan dalam proses pemaknaan *hambor*. Hal ini berangkat dari relasi yang sangat dekat antara agama dan budaya (MT, wawancara, 17 Desember 2020; YSL & FW, wawancara, 27 November 2020). Misalnya, Gereja Katolik sebagai agama mayoritas di Manggarai menjembatani perdamaian dengan budaya serta peduli terhadap perkembangannya. Tokoh budaya masa lalu tergerus oleh peran agama yang terlampaui dominan. Banyak budaya dan atribut-atributnya yang dilarang oleh Gereja. Gereja perlu bertanggung jawab untuk memperbaiki kerusakan masa lalu walaupun tidak menampik peran segelintir misionaris Eropa yang membuat penelitian dan menulis tentang kebudayaan Manggarai. Gereja berperan untuk membantu memulihkannya supaya kebudayaan daerah tidak tergerus dan peran-peran adat jangan sampai lumpuh. Peran tokoh-tokoh adat sering kali mengalami disfungsi dan delegitimasi. Hal itu juga yang menyebabkan mereka kehilangan kepercayaan diri. Oleh karena itu Gereja memberi ruang kepada *tu'a-tu'a* untuk terlibat sehingga perlahan-lahan membangkitkan kembali kepercayaan diri mereka. Barangkali hal itu tampak dalam proses enkulturasikan dengan penggunaan bahasa Manggarai dalam ibadah serta memberi kesempatan kepada tokoh-tokoh adat untuk mengambil bagian dari ritus-ritus gereja. Tokoh-tokoh agama tidak pernah bosan berbicara tentang literasi beragama, sebab salah satu penyebab intoleransi adalah kurangnya pengetahuan tentang agama sendiri dan agama orang lain.

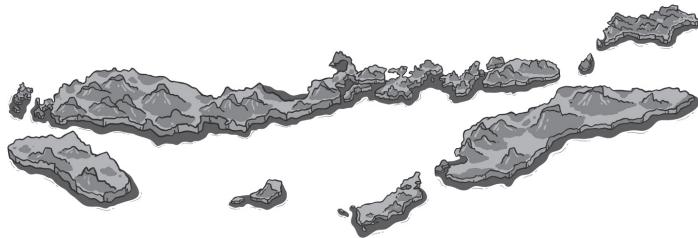
Generasi muda juga memiliki tanggung jawab besar dalam menerima, menghidupkan, dan mewariskan nilai-nilai *hambor*. Oleh karena itu, yang penting adalah mempersiapkan generasi muda untuk menjalankan tradisi ini walaupun dengan revitalisasi atau modifikasi tertentu. Kehadiran mereka saat ritual adat sangat dibutuhkan untuk belajar dari orang-orang tua terkait dengan nilai-nilai dalam kebudayaan Manggarai. Dalam kehadiran itu terdapat proses internalisasi dan eksternalisasi. Internalisasi merupakan bagian penting dalam proses memahami tradisi dan nilai-nilai fundamentalnya. Namun, proses eksternalisasi juga dibutuhkan supaya selaras zaman misalnya penyebaran tentang *hambor* lewat berbagai media sosial (MR, wawancara, 19 Desember 2020 dan SM, wawancara, 19 Desember 2020). Hal ini merupakan pewarisan yang efektif karena banyak juga kalangan muda yang bisa belajar tentang kebudayaan Manggarai dari media-media tersebut. Model pewarisan seperti ini tidak terlepas dari keberlanjutan budaya untuk generasi sekarang dan generasi masa depan dengan “*local knowledge*” sebagai kekuatan terbesar dalam kehidupan bersama. Dalam konteks ini, terjadi perubahan dalam cara pewarisan. Dari yang sebelumnya melalui kehadiran secara fisik dalam ritual dan *lonto leok* menjadi cara-cara digital yang terbuka terhadap semua generasi muda. Perubahan ini juga menunjukkan bahwa tradisi lama bisa dipraktikkan secara baru oleh generasi baru. Mempromosikan dan mempopulerkan *hambor* melalui media digital merupakan cara mendekatkan generasi muda Manggarai pada pemahaman yang lebih komprehensif dan objektif.

Proses *hambor* akan berjalan optimal kalau mendapat dukungan dari pemerintah. Dengan demikian, pembangunan harmonisasi kehidupan dan pewarisan nilai-nilai *hambor* dalam masyarakat Manggarai sangat penting. Misalnya dengan membangun sinergi yang sering disebut dengan *tripple helix*, yaitu tiga batu tungku terdiri dari pemerintah, masyarakat budaya dan agama. *Triple helix* itu harus betul-betul berjalan karena peran ketiganya saling berkaitan. Satu peran tidak bisa digantikan oleh yang lain. Agama membutuhkan budaya dan pemerintah, demikian pun sebaliknya. Tiga hubungan ini harus

betul-betul dijaga. Prakondisi dari unsur itu adalah keterbukaan untuk menjadikan orang lain sebagai mitra. Selama ini lebih berjalan sendiri. Kalaupun ada kemitraan, ini lebih kepada hubungan sangat ekonomis atau memanfaatkan budaya untuk kepentingan pembangunan (MT, wawancara, 17 Desember 2020). Pemerintah mesti menjadikan agama dan budaya sebagai modal sosial karena masyarakat Manggarai tidak bisa terlepas dari budaya.

Dalam konteks *hambor*, relasi masyarakat dan pemerintah dapat menjadi pintu masuk bagi pemerintah untuk mengkampanyekan pentingnya tradisi *hambor*. Tugas pemerintah adalah memberi penekanan pada pelestarian dan revitalisasi budaya, termasuk tradisi *hambor*. Secara khusus, pemerintah dapat mendukung tradisi ini dengan mengikuti setiap tahapan ritus *hambor* di tengah masyarakat. Pemerintah dapat mengambil bagian sebagai saksi dalam ritus tersebut. Di sisi lain, pemerintah juga memiliki tanggung jawab revitalisasi dengan melakukan penelitian atau membentuk lembaga atau komunitas adat yang memungkinkan *hambor* sebagai salah satu tahapan penting dalam penyelesaian konflik. *Hambor* menjadi bagian dari hukum adat yang dijamin oleh pemerintah sebagai salah satu kearifan lokal khususnya dalam hal resolusi konflik. Dengan demikian *hambor* juga memproleh legitimasi dari pemerintah (SK, wawancara, 3 Juni 2021).

Upaya mempertahankan dan mewariskan nilai-nilai budaya seperti *hambor* merupakan bentuk tanggung jawab. Tanggung jawab merupakan panggilan kultural historis orang Manggarai. Di dalam tanggung jawab akan muncul revitalisasi budaya, konsistensi, dan kontinuitas untuk menjalankan kebiasaan-kebiasaan yang khas dan identik dengan Manggarai. Namun, harus diakui bahwa tanggung jawab belum menjadi suatu panggilan. Tanggung jawab masih sporadis dan belum menjadi satu gerakan bersama (MR, wawancara, 19 Desember 2020). Tanggung jawab kultural membutuhkan sinergi antara kelompok.



BAB IV

Garansi Masa Depan melalui Spirit Perdamaian

Salah satu progres yang bisa dimaknai dari eksplorasi tentang tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai adalah perdamaian sebagai kekuatan untuk berpijak kokoh pada saat sekarang dan menciptakan masa depan yang lebih baik. Tutu (1999) mengungkapkan dengan lugas bahwa tidak akan ada masa depan kalau tidak ada sikap saling memaafkan atau mendamaikan satu sama lain. Perdamaian memotivasi setiap orang untuk selalu hidup berdampingan dalam suasana kekeluargaan dan persaudaraan. Orang Manggarai memaknai *hambor* sebagai identitas sekaligus entitas yang memungkinkan terjadinya keseimbangan relasi tanpa konflik serta terwujudnya tanggung jawab sebagai manusia.

A. Rekognisi Makna *Hambor* dan Dinamika Kontekstualnya

Penulis mengeksplorasi secara intensif tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur. Ada dua komponen signifikan; *pertama*, tradisi lokal menjadi bagian yang integral dari

kehidupan harian masyarakat. Budaya dan masyarakat selalu berjalan bersama-sama. Kedua, bagaimana kekuatan tradisi (*hambor*) dalam mengelola konflik dan perdamaian di Manggarai. Pemanfaatan kekuatan tradisi lokal, seperti *hambor*, merupakan salah satu cara efektif dalam resolusi konflik dan mencapai perdamaian. Tentu hal ini juga tidak terlepas dari rangkaian konflik yang juga sering terjadi dalam kehidupan praksis masyarakat Manggarai. Konflik ini tidak hanya dalam tataran individu, tetapi juga dalam tataran sosial, dan institusional. Konflik menjadi pelik ketika masing-masing pihak mempertahankan kebenaran dan menjadikan jalur hukum positif sebagai opsi primer. Konflik akan terus bertambah setelah putusan pengadilan. Hubungan antara pihak (pelaku dan korban) tetap dalam amarah dan kebencian turun-temurun, padahal dalam kebudayaan lokal, masyarakat Manggarai memiliki tradisi perdamaian yang disebut dengan *hambor*. *Hambor* selalu menjadi jalan bagi masyarakat lokal untuk mendamaikan pihak yang berkonflik dan membebaskan mereka dari luka masa lalu.

Konsep-konsep dalam buku ini telah mempertemukan berbagai gagasan signifikan dari masyarakat tentang tradisi lokal (*hambor*) dalam mengelola konflik dan perdamaian di Manggarai. Dari sekian banyak gagasan yang tersebar, ada beberapa pemikiran yang bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan dari kajian yang terdapat dalam buku ini.

Pertama, makna hambor. *Hambor* merupakan tradisi perdamaian yang terdapat dalam kebudayaan Manggarai. Tradisi ini diwariskan dan diperaktikkan turun-temurun. *Hambor* sangat kental dengan proses yang melibatkan *tu'a adat* dan warga, ritual khusus, dan penyelesaian konflik melalui cara duduk melingkar (*lonto leok*). Di dalam *hambor* pihak-pihak yang berkonflik memiliki komitmen untuk berani mengakui kesalahan, memaafkan kesalahan, dan bersama-sama menanggalkannya supaya tidak akan terjadi lagi dampak-dampak buruk dalam kehidupan sehari-hari (*boto cuku nunga, itang agu nangki*). Konflik tidak bisa dipelihara karena akan berpengaruh pada harmoni komunal. *Hambor* membutuhkan keberanian untuk berani

mengakui perbuatan secara publik, baik di tingkat kepala keluarga (*kilo*), suku (*panga*), atau di tingkat kampung (*golo/beo*). *Hambor* berhubungan dengan tekad yang kuat untuk keluar dari beban-beban masa lalu. Mereka menghadirkan masa depan dan memulai sesuatu yang baru dalam suasana persaudaraan dan kekeluargaan. Masyarakat Manggarai menganut prinsip “*ca léléng do, do léléng ca*”, kesatuan yang terikat dengan kebersamaan dan kebersamaan yang terikat dengan kesatuan. Persis ritual-ritual kulturalnya pasti dilaksanakan kalau ada orang lain yang hadir di dalamnya, misalnya “*anak rona, anak wina, asé kaé paang ngaung*, dan *asé kaé waé teku remong*”.

Hambor dimaknai sebagai upaya untuk saling berdamai, menyangi satu sama lain, saling menjaga relasi harmonis. *Hambor* diyakini sebagai sarana resolusi konflik dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena maknanya yang sangat besar, setiap ritus dalam kebudayaan orang Manggarai selalu memiliki dimensi *hambor*. Seluruh elemen dalam alam semesta juga dihubungkan dengan *hambor*. Dengan demikian, konsep perdamaian tidak hanya dimaknai dalam harmoni relasi antara manusia (*tana lino koé*), tetapi juga dalam relasi seluruh jaring alam semesta (*tana lino mésé*).

Orang Manggarai mengidentifikasi alam semesta sebagai jaring laba-laba raksasa yang bermakna keterhubungan, kekuatan, kekeluargaan, kebersamaan, dan perdamaian. *Hambor* mengalami perluasan makna bahwa habitus perdamaian tidak hanya berhubungan dengan subjek atau di antara kelompok manusia yang berbeda pandangan dan latar belakang, tetapi juga dengan alam dan roh-roh. Berdasarkan hal itu, orang Manggarai melaksanakan ritual *hambor* dengan alam atau lingkungan, dengan jiwa, dengan Pencipta, dengan leluhur, dan dengan sesama manusia. Hal ini juga menunjukkan harmoni relasi manusia dengan unsur-unsur alam. Kalau seseorang melukai orang lain, pada saat yang sama dia melukai dirinya, merusak relasinya dengan alam, leluhur, dan Sang Pencipta. Pemahaman relasional seperti ini merupakan bagian dari ciri-ciri masyarakat jaring laba-laba. Setiap jaring memiliki hubungan dengan jaring lain sebagai kekuatan dalam jaringan yang lebih besar. Masyarakat jaring

laba-laba adalah simbol perdamaian, persatuan, persaudaraan, dan kekeluargaan. Perdamaian menjadi tonggak dari persatuan tersebut. Oleh karena itu, orang Manggarai memaknai *hambor* sebagai tonggak kebersamaan masyarakatnya.

Hambor dimaknai secara tajam dalam konteks resolusi konflik (*caca mbolot*). Pemaknaan ini tidak terlepas dari ranah sosial yang tidak pernah bebas dari konflik. Ruang perjumpaan tidak hanya bisa menghadirkan hal-hal positif, tetapi juga menyebabkan konflik-konflik tertentu. Hal ini tidak terlepas dari identitas dari manusia yang berinteraksi di dalamnya karena perbedaan karakter dan kepentingan. Kemarahan, agresi, kompetisi, dan konflik merupakan bagian dari ranah sosial manusia. Konflik dan perdamaian adalah dua sisi dari satu koin yang sama. Orang Manggarai mengidentifikasi konflik dalam beberapa bentuk. Tujuan dari tradisi *hambor* adalah untuk menjauhkan segala bentuk konflik yang bisa merusak kebersamaan, kekeluargaan, dan persaudaraan.

Tradisi *hambor* yang tetap bertahan hingga saat ini menunjukkan keberadaan orang Manggarai yang memiliki resolusi konflik berbasis nilai-nilai budaya. Salah satu ungkapan yang familiel adalah membuang rasa benci dan perilaku yang tidak baik melalui air yang mengalir dan melalui matahari yang terbenam: “*oké du waés laud du lesos saléd*”. Melalui ungkapan tersebut, mereka berusaha untuk tidak mengabadikan konflik. Konflik mesti diselesaikan. Dalam konteks masyarakat pluralistik, *hambor* juga dimaknai sebagai ikon perdamaian bersama. *Hambor* adalah jembatan yang menghubungkan perbedaan-perbedaan dan bukan menjadi tembok yang secara radikal memisahkan diri dari keberagaman. Pemaknaan *hambor* tersebut tidak terlepas dari keterbukaan tradisi lokal dengan konsep-konsep dari sisi agama dan pemerintahan. Di dalam *hambor* terdapat modal ekonomi yang mengakomodasi perjumpaan warga pada saat ritualnya, modal sosial yang menghadirkan tokoh-tokoh adat atau dari kalangan pemerintah, akademisi, dan agama, modal kultural yang khas dengan kebudayaan Manggarai, dan modal simbolik yang kaya dengan nilai-nilai tertentu.

Kedua, pengaruh hambor. Spirit *hambor* memungkinkan orang-orang Manggarai untuk selalu berusaha hidup rukun dan damai. *Hambor* dimaknai sebagai kekuatan sekaligus inspirasi yang positif. Eksplorasi terhadap *hambor* menghadirkan konsep baru tentang sinergi tiga unsur dalam masyarakat yaitu adat, agama, dan pemerintah (*tripple helix*). Melalui konsep revitalisasi *hambor*, ketiga unsur ini berupaya untuk saling bekerja sama dan berperan aktif sesuai dengan kapasitas masing-masing. Keterlibatan mereka melalui upaya *hambor* memberi corak tersendiri dalam proses hukum positif. Salah satu prospek yang perlu dilakukan untuk menjamin pengaruh dari ketiganya adalah terbentuknya lembaga adat. Melalui lembaga adat, pendekatan kultural seperti *hambor* menjadi tahapan penting dalam penyelesaian masalah. Bahkan, pendapat dari lembaga adat akan menjadi salah satu pertimbangan dari keputusan hakim. Melalui lembaga adat juga *tu'a golo*, sebagai representasi kultur dan tradisi memiliki ruang yang cukup untuk mewujudkan pemikiran-pemikirannya dari sisi kultural.

Tradisi *hambor* memiliki pengaruh secara personal dan sosial. Secara personal *hambor* dilihat sebagai kapital yang wajib dimiliki oleh seorang Manggarai. Orang mesti memiliki kapasitas perdamaian dalam dirinya untuk bisa berpengaruh dalam lingkungan yang lebih besar. Jati diri *hambor* personal akan berlaku untuk semua orang Manggarai tanpa membedakan kelas sosial, pendidikan, atau agama tertentu. Melalui *go'et-go'et* yang sering diungkapkan pada saat ritual tertentu, pesan-pesan perdamaian untuk individu-individu diinternalisasi. Relasi individu dalam lingkungan sosial ditentukan oleh kapasitas perdamaian yang dimilikinya. Sebaliknya, kalau pribadi-pribadi masih menyimpan konflik, kebersamaan akan sulit tercipta. Oleh karena itu, ritual “*penti weki peso beo*” menjadi sarana yang tepat untuk mendamaikan pihak-pihak yang berkonflik. Masa depan pribadi-pribadi dalam lingkungan sosial juga tergantung pada perdamaian yang mereka hidupi. Tanpa perdamaian maka masa depan akan sulit terwujud. Masa depan tidak akan menjadi masa yang aman karena masih ada kemarahan dan kebencian.

Hambor mengayomi mereka dalam spirit martabat yang sama, yakni perdamaian untuk semua orang. Konsep *hambor* memiliki makna yang sangat signifikan karena menjadi penjamin relasi yang harmonis dan penjamin warisan kultural yang baik untuk generasi sekarang dan generasi yang akan datang. *Hambor* juga berpengaruh terhadap kebersamaan secara sosial. Hal ini tidak terlepas dari keterhubungan antara dimensi personal dengan dimensi sosial dalam kehidupan manusia. Tanggung jawab secara sosial tampak dalam menjaga kenyamanan dan kedamaian seluruh warga. Oleh karena itu, kehidupan bersama mesti dijaga.

Ketiga, dinamika *hambor*. *Hambor* merupakan tradisi yang dipraktikkan oleh masyarakat Manggarai. Ritual dan prosesnya berbeda. Dalam konteks proses, *hambor* sangat menghargai peran *tu'a kilo*, *tu'a panga*, dan *tu'a golo*. Sebagai tradisi yang dibentuk dalam waktu dan konteks tertentu namun terbuka pada dinamika aktual, *hambor* tidak luput dari catatan kritis, dinamika, dan proses revitalisasi. Beberapa catatan kritis yang bisa diungkapkan yaitu ketidakmauan untuk *hambor*, pesimisme terhadap kapasitas mediator, dominasi maskulinitas, ketiadaan proses konseling pascakonflik, kultur feudal, perkembangan pendekatan hukum positif yang lebih pasti dari sisi hukuman, dan proses *hambor* yang menyita banyak waktu. Walaupun ada banyak catatan kritis, makna *hambor* tetap aktual dan relevan di kalangan masyarakat Manggarai. Oleh karena itu, berbagai pendekatan baru digunakan untuk memperlancar proses *hambor*.

Hambor merupakan produk historis yang bersifat dinamis. *Hambor* tidak tinggal tetap dalam keabadian. Sebagai suatu tradisi yang dibentuk oleh sekelompok masyarakat tertentu pada waktu tertentu dan dipraktikkan oleh masyarakat yang berbeda pada waktu yang berbeda, maka *hambor* juga akan mengalami revitalisasi. Praktiknya bisa saja berbeda ketika terjadi konflik dalam konteks keluarga atau konteks kampung dengan konteks warga yang memiliki keragaman latar belakang (agama, suku, budaya, dan ras). Meterai perdamaian tidak hanya terjadi melalui proses ritual adat, tetapi juga melalui kesepakatan perdamaian yang dilakukan kedua belah

pihak dan para saksi dalam bentuk penandatanganan surat perjanjian bersama. Tempat pelaksanaan *hambor* bisa saja tidak hanya di rumah adat, tetapi juga di kantor pemerintahan, gereja, masjid atau tempat ibadah lainnya. Mediator *hambor* tidak hanya para tua adat (*tu'a kilo*, *tu'a panga*, *tu'a golo*), tetapi juga tokoh pemerintah, agama, atau akademisi, baik yang laki-laki maupun perempuan. *Hambor* tidak lagi hanya secara eksklusif menjadi tugas dan tanggung jawab *tu'a* adat dan warga kampung, tetapi juga tugas dan tanggung jawab tokoh budaya, pemerintah, agama, akademisi, kaum muda, dan masyarakat secara umum.

Hambor memiliki perluasan makna tidak hanya dalam konteks kultural, tetapi juga dalam konteks relasi antara agama, yaitu *hambor* interreligius. Sama seperti konsep *hambor* yang dilihat sebagai suasana damai tanpa konflik, demikian juga konsep *hambor* interreligius sebagai matra dasar perdamaian yang menjembatani perdamaian tanpa konflik antaragama. Proses revitalisasi seperti ini memungkinkan *hambor* menjadi ikon perdamaian yang dipertahankan dan dikembangkan terus-menerus. Oleh karena itu, kehadiran lembaga adat menjadi signifikan. Lembaga adat yang akan memberikan pertimbangan kepada aparatur hukum, pemerintah, dan agama-agama dalam mengupayakan perdamaian berdasarkan spirit *hambor*.

Hambor menginternalisasikan dan mengeksternalisasikan sejumlah nilai. Ketika term ini diungkapkan, orang Manggarai akan kembali ke dalam posisi sebagai manusia yang terikat dengan nilai-nilai tersebut. Ada keyakinan bersama bahwa lewat kehidupan yang bernuansa *hambor* sebagai modal personal dan sosial, mereka menunjukkan kesejatiannya sebagai manusia yang saling memengaruhi dan saling membutuhkan. Manusia tidak diperlakukan sebagai sarana atau alat untuk mencapai sebuah tujuan di luar dirinya, tetapi harus selalu sebagai tujuan. *Hambor* turut menciptakan kondisi agar masyarakat menumbuhkan penghargaan itu. *Hambor* tidak hanya berhubungan dengan modal sosial, kultural, ekonomi, dan simbolik, tetapi juga modal spiritual (*hambor* dengan jiwa), ekologis (*hambor* dengan alam), dan juga religius (*hambor* dengan Pencipta). Modal-modal

saling bertautan satu sama lain dan menopang harmoni kehidupan manusia.

Mengeksplorasi tradisi *hambor* sebagai tradisi perdamaian dan sebagai *rukus*, *serong disé empo*, *mbaté disé amé*, membuka diskursus yang dinamis terhadap ruang publik yang terbuka pada keragaman latar belakang budaya dan agama. *Hambor* memiliki legitimasi pada pluralitas. Keragaman sama seperti kesamaan memperoleh porsi yang sama untuk dihargai dan diapresiasi. Dalam spirit inklusif seperti ini, orang-orang Manggarai berusaha menemukan nilai-nilai bersama yang konstruktif dan saling memberdayakan.

Salah satu kritik yang muncul terkait praksis *hambor* adalah menguatnya dominasi laki-laki dibandingkan dengan kaum perempuan. Hal ini ada hubungannya dengan sistem patriarki yang menempatkan kaum laki-laki sebagai pengendali utama ritual adat *hambor*. Sistem kebudayaan semacam ini dianggap tidak adil terhadap posisi dan peran perempuan yang makin mendapat tempat dalam bidang-bidang lain. Konsep kapital sosial dan kapital kultural yang dipopulerkan oleh Bourdieu mendapat kritik karena hanya eksklusif hanya pada peran dan posisi kaum laki-laki. *Heterodoxy* seperti ini merupakan refleksi penting untuk keterbukaan budaya patriarki terhadap peran kaum perempuan. Oleh karena itu, sangat diperlukan revitalisasi yang memungkinkan kaum perempuan juga terlibat dalam proses *hambor*. Misalnya, dengan posisinya dalam bidang pemerintahan, hukum, agama, atau pendidikan, kaum perempuan bisa mengambil peran untuk turut menciptakan perdamaian dan penyelesaian konflik-konflik yang terjadi di tengah masyarakat. Dengan demikian, ada keterbukaan terhadap suara keadilan dan suara perdamaian dalam perspektif kaum perempuan. Penulis sudah menguraikan tentang peran biarawati Katolik yang terlibat dalam proses konseling terhadap korban KDRT. Peran sebagai konselor merupakan bagian penting dari tanggung jawab perdamaian pascakonflik bagi para korban.

Dalam konteks pemaknaan rumah adat, nilai keperempuanan, yang tampak dalam keberadaan “*siri bongkok*”, menjadi dasar *tu’u golo* mengambil keputusan. Kasih sayang, cinta damai dan keadilan sebagai

simbol dari *siri bongkok* merupakan kekuatan *tu'a golo* saat menentukan keputusan yang adil di tengah masyarakatnya. *Siri bongkok* adalah simbol ibu dari banyak orang dan *tu'a golo* merupakan representasi ayah bagi banyak orang. Keduanya menyatu sebagai kekuatan terbesar dalam menjaga harmoni kampung. *Tu'a golo* tidak bisa mengambil keputusan tanpa bersandar pada *siri bongkok*. *Siri bongkok* tidak memiliki makna kalau tidak ada *tu'a golo* yang mempraktikkan nilai-nilai yang dimilikinya.

Pewarisan tradisi *hambor* merupakan tanggung jawab yang sangat besar dari generasi sekarang untuk generasi berikutnya. Ada banyak cara yang dilakukan seperti melalui *go'et-go'et* yang diungkapkan oleh orang tua saat melaksanakan ritual adat atau saat pertemuan dalam rumah adat. Metode ini umumnya dipakai sebagai bentuk pewarisan tradisi kepada generasi muda di Manggarai. Seorang anak muda yang sering mengikuti ritual adat atau sering berkumpul dengan tokoh-tokoh adat akan memiliki pengetahuan kultural yang mumpuni. *Go'et-go'et* dalam kebudayaan Manggarai bersifat baku dan memiliki makna tertentu. Namun, seiring dengan perkembangan teknologi yang makin pesat, media publikasi dan digitalisasi kultural merupakan cara lain yang lebih efektif untuk pendokumentasian dan penyebaran berbagai ritual beserta nilai-nilainya. Digitalisasi kultural merupakan cara mempromosikan budaya secara universal sekaligus cara mewariskan tradisi beserta nilainya kepada generasi sekarang dan yang akan datang. Hal ini juga membuka ruang kepada generasi muda dari kebudayaan lain untuk bisa mempelajari atau memahami berbagai ritus dalam kebudayaan Manggarai melalui media-media daring. Dalam skala yang lebih luas, digitalisasi kultural memungkinkan banyak orang untuk belajar tentang kebudayaan Manggarai. Namun, tidak menutup kemungkinan generasi muda menyampaikan kritik terhadap kultur lewat media-media daring tersebut. Digitalisasi kultural merupakan inovasi berdasarkan nilai-nilai luhur masyarakat Manggarai. Pewarisan dan penjelasan nilai luhur lebih sistematis berdasarkan makna-makna yang terdapat dalam ritus.

Penulis menemukan gagasan tentang pentingnya penguatan *tu'a golo* sebagai pemimpin dan panutan warga. *Tu'a golo* merupakan salah satu posisi yang sangat penting dalam pembentukan sebuah kampung. Tanpa *tu'a golo* maka kampung itu tidak memiliki kewibawaan dan kehormatan. Konsep "*manga lalongn tana ca*" adalah wujud dari kehadiran *tu'a golo* yang diyakini menjadi pembawa damai dan pelindung seluruh warganya. Setiap kampung hanya memiliki satu *tu'a golo*. Posisi ini dianggap privilese karena diwariskan turun-temurun untuk satu keturunan. Kalau ayahnya adalah *tu'a golo*, salah satu anaknya yang laki-laki akan meneruskan jabatan tersebut. Namun, persoalannya adalah kepemimpinan yang diperoleh karena garis keturunan tidak menjamin pemimpin tersebut betul-betul bijaksana dan menjadi teladan bagi banyak orang. Menjadi pemimpin pada saat sekarang mesti memiliki banyak kapital. Oleh karena itu, menurut penulis, pendidikan formal dan informal calon *tu'a golo* merupakan bagian signifikan dalam proses memiliki kapital-kapital. Dengan demikian, *tu'a golo* tidak hanya menjadi pemimpin adat. Dia juga bisa menjadi pemimpin dalam bidang-bidang lain, seperti bagaimana peran hukum positif dalam resolusi konflik, sejauh mana intervensi pemerintah dan agama-agama dalam penyelesaian konflik, bagaimana posisi *hambor* dalam konteks masyarakat pluralistik.

Dimensi lain yang menjadi temuan signifikan dari eksplorasi ini adalah bagaimana *hambor* tetap diterima dan relevan. Ada empat bidang yang dieksplorasi secara intensif oleh penulis, yaitu dalam bidang (1) hukum, (2) politik, (3) sosial ekonomi, dan (4) agama. Dalam institusi hukum, *hambor* terdapat dalam proses mediasi yang terjadi pada hukum perdata. Pengadilan selalu memberi ruang kepada pihak-pihak yang berkonflik untuk melakukan mediasi dan negosiasi yang bisa melibatkan lembaga adat atau mediator yang ditentukan oleh orang yang berkonflik. Kalau *hambor* diterima, persoalan dianggap selesai dan akan disahkan dalam bentuk berita acara dalam pengadilan. Tujuannya adalah supaya masalah yang sama tidak diajukan lagi ke pengadilan. Kalau mediasi atau *hambor* ditolak, persoalan akan diselesaikan secara pidana. Dalam hukum pidana tidak ada lagi

hambor. Yang ada hanyalah keputusan dari hakim terkait benar atau salah dari pihak-pihak yang berkonflik.

Hambor juga memiliki dampak dalam situasi politik, terutama pascapemilihan kepala desa, bupati, dan seterusnya. Konflik antara keluarga sering terjadi karena perbedaan pilihan politik. Cara yang ditempuh untuk mendamaikan lagi pihak-pihak yang berkonflik adalah melalui *hambor*. *Hambor* juga merupakan modal kultural yang memiliki dampak krusial pada modal sosial ekonomi. Perwujudan yang nyata adalah menguatnya kelompok ekonomi kreatif lingko Meler yang menjalankan usaha bersama dengan memperhatikan keuntungan bersama-sama. Hal yang sama juga dalam bidang agama. *Hambor* yang sangat kental dengan suasana persaudaraan dan kekeluargaan menjadi simpul bagi agama-agama untuk bisa berkumpul bersama dan melakukan kegiatan yang bisa menjembatani suasana perdamaian lintas agama.

Keempat, tradisi lokal beragam. Setiap masyarakat hidup dalam konteks dan tradisi tertentu. Tradisi-tradisi ini lahir dari negosiasi sosial antarindividu. Perbedaan dan persamaan dipadukan dan di-praktikkan setiap hari yang kemudian menjadi habitus komunal. Karena lahir dari sekelompok masyarakat, setiap tradisi memiliki kekhasannya masing-masing. Misalnya, dalam memaknai peristiwa kelahiran dan kematian setiap masyarakat memiliki ritual yang berbeda-beda. Di Manggarai dikenal acara “*cear cumpe*”. Hal ini merupakan ritual inisiasi (pemberian nama leluhur sekaligus penerimaan secara resmi dalam keluarga besar) kepada bayi yang baru lahir. Dalam konteks perdamaian, penulis menyebut *hambor* yang ritualnya berbeda dengan *gelete kera* di Flores Timur, *pela gandong* di Maluku, atau *motambu tana* di Poso. Perbedaan ritual ini juga berpengaruh terhadap pemaknaan sarana-sarana yang digunakan. Untuk orang Manggarai, seekor ayam jantan berbulu putih memiliki makna yang sangat besar dalam menjamin meterai *hambor*. *Hambor* tidak hanya berhubungan dengan perdamaian antara mereka yang berkonflik, tetapi juga mesti mempertanggungjawabkannya kepada

warga sekampung, alam, leluhur dan Pencipta melalui ritual *wajo manuk* atau *teing hang*.

Kendatipun ada perbedaan di setiap tradisi, maknanya selalu sama, yakni menciptakan sekaligus mempertahankan perdamaian dalam masyarakat. Dari perspektif ini penulis menyimpulkan bahwa nilai yang sama bisa dihayati secara berbeda oleh masyarakat lokal. Dengan demikian, identitas keberagaman tradisi lokal adalah bahwa tradisi itu dipraktikkan oleh masyarakat tertentu secara partikular, dengan cara tertentu, orientasi tertentu, dan nilai-nilai tertentu. Ketika ada orang yang datang dari latar belakang budaya yang berbeda dan masuk dalam satu kebudayaan lain, mereka juga akan menimba kekuatan dari wadah kultural yang sama dengan cara yang berbeda, waktu dan konteks yang berbeda, dan bahkan nilai yang berbeda. Dalam konteks ini, konsep disensus dalam kebudayaan berhubungan dengan ketidakseragaman cara memahami dan menghayati setiap tradisi lokal. Eksplorasi keberagaman tradisi-tradisi lokal merupakan tanggung jawab utama pengetahuan ilmiah. Ada banyak tradisi yang mesti digali untuk menjadi modal yang baik dalam menjalin kehidupan bersama.

Barangkali hal inilah yang terdapat dalam pemikiran Lyotard yang menekankan bahwa pengetahuan ilmiah mesti juga mengeksplorasi sebanyak mungkin praksis tradisi-tradisi lokal. Di dalam tradisi lokal, seperti *hambor*, terdapat berbagai pengetahuan. Pengetahuan ilmiah bisa bertumpu pada tradisi lokal. Di dalam tradisi lokal, kita akan menemukan nilai yang sama tetapi dimaknai dan dipraktikkan dengan cara yang beragam. Keberagaman tradisi lokal adalah juga terdapat pada habitus yang dipraktikkan secara berbeda. Setiap habitus pada masyarakat tertentu berbeda dengan habitus pada masyarakat lain. Cara mereka mempertahankan *doxa* juga berbeda. *Doxa* pada kebudayaan yang satu berbeda dengan *doxa* pada kebudayaan lain. Namun, setiap habitus memiliki nilainya tersendiri. Setiap habitus yang dipraktikkan dalam masyarakat selalu dilatari dengan pendasar filosofis dan sosiologis tertentu. Pendasar ini menempatkan mereka dalam ranah signifikansi cara berada secara sosial yang bisa mendukung dan

menjamin kehidupan bersama. Sebagai contoh, *hambor* merupakan habitus perdamaian yang menyatu dalam upaya menjaga harmoni masyarakat Manggarai. *Hambor* disebut habitus karena diterima dan dipraktikkan terus-menerus. Bahkan, orang Manggarai melihat kekuatan terbesar alam semesta adalah *hambor*. Tradisi ini diciptakan karena orang Manggarai memiliki harapan yang begitu besar untuk kehidupan yang damai dan bebas dari konflik-konflik.

Eksplorasi tentang *hambor* mengstimulasi pemikiran bahwa pengetahuan tidak tinggal tetap hanya pada satu pemikiran dan satu konteks, tetapi terus bergerak pada berbagai pemikiran dengan pendasarannya dan konteksnya masing-masing. Pergerakan pemikiran ini sangat menarik karena kultur-kultur lokal diidentifikasi sebagai bagian dari kearifan dan kebijaksanaan lokal. Kearifan lokal bersifat partikular dan dipraktikkan oleh masyarakat partikular. Kearifan ini mempunyai nilai-nilai yang bisa saja sama atau berbeda dengan kearifan lokal pada masyarakat lain. Kata *tradisi lokal* tidak menyatakan inferioritas atau ketersudutan nilai dalam tradisi tetapi menunjukkan kekuatan yang sudah ada sejak lama dan dipertahankan sebagai penuntun harmoni dalam kehidupan personal dan sosial.

Kelima, kontribusi teoretis. Bourdieu memberikan kritik terhadap dualisme pemikiran yang melahirkan dua kelompok besar, yaitu *objektivis* dan *subjektivis*. Kelompok objektivis melihat signifikannya struktur dasar yang berada di luar kesadaran individu. Struktur menjadi sentral perkembangan masyarakat. Di sisi lain, kelompok subjektivis menekankan subjektivisme yang terkonsentrasi pada subjek sebagai aktor kreatif dan independen. Melalui pemikirannya, Bourdieu merekonsiliasi dualisme fenomena pemikiran filosofis tersebut. Bourdieu mengambil jalan tengah dengan menyatukan keduanya karena aktivitas praksis selalu berhubungan dengan dialektika relasi dan tindakan sosial objektif berdasarkan disposisi objektif. Kendatipun dalam konteks sosial ada struktur yang distrukturkan, kebebasan agen tetap diperhatikan, terutama dalam berpikir dan bertindak untuk kemajuan struktur tersebut. Jadi, salah satu kontribusi kritis yang muncul dari pemikiran Bourdieu adalah peran struktur dalam masyarakat yang

tetap memperhatikan peran dan kebebasan agen. Langkah “jalan tengah” yang dinyatakan oleh Bourdieu merupakan kontribusi penting dalam memaknai tradisi *hambor* dalam kebudayaan Manggarai. *Hambor* berusaha untuk menghubungkan struktur (*tu'a*) dan agen (*ro'eng*) dalam menemukan solusi yang tepat untuk menyelesaikan berbagai persoalan. *Tu'a* tidak mengambil keputusan sendirian, tetapi selalu memperhatikan pertimbangan-pertimbangan agen. *Tu'a* selalu membutuhkan agen, demikian pula sebaliknya.

Bourdieu juga mengembangkan konsep kapital yang tidak hanya berhubungan dengan kehidupan ekonomi, tetapi juga berhubungan dengan bidang sosial, budaya, dan simbol-simbol tertentu. Dalam konteks kapital kultural, Bourdieu melihat pentingnya kesadaran individu untuk memahami sekaligus memaknai posisinya dalam kultur dan tradisinya. Namun, dalam kebudayaan Manggarai, kapital kultural ini tidak hanya berhubungan dengan individu dan kultur tetapi juga terdapat kapital religius. Masyarakat Manggarai terikat dengan ritual-ritual yang menempatkan mereka untuk selalu berhubungan dengan leluhur dan Pencipta. Mereka meyakini adanya peran leluhur dan Pencipta dalam kehidupan sehari-hari. Mayoritas masyarakat Manggarai juga beragama Katolik. Mereka terlibat aktif dalam kehidupan *menggereja* dengan mengambil peran yang berbeda-beda. Dimensi religius yang terdapat dalam kultur dan agama merupakan bagian penting dalam kehidupan mereka. Oleh karena itu, *hambor* sebagai ikon perdamaian antara umat beragama di Manggarai merupakan perwujudan kapital religius dari kapital kultural.

Berbagai pemikiran tentang habitus, modal, ranah, dan praksis membawa kita pada keterbukaan terhadap kekayaan-kekayaan nilai dalam kebudayaan-kebudayaan partikular atau kebudayaan lokal seperti yang terdapat di Indonesia. Indonesia merupakan salah satu bangsa yang memiliki keunikan dari segi pluralitas kultural, religius, suku, dan ras. Indonesia selalu diidentikkan dengan pluralitas atau keragaman. Oleh karena itu, seperti yang dikatakan Danso, setiap orang mesti memiliki kompetensi kultural (*cultural competence*) sebagai kunci keragaman. Kompetensi kultural merupakan proses

individu-individu dan sistem memberi respons dengan penuh respek dan efektif terhadap orang-orang dari berbagai budaya, tradisi, bahasa, suku, etnik, dan keragaman lainnya yang membutuhkan rekognisi, afirmasi terhadap nilai dan martabat mereka (Danco, 2018). Dalam ranah keragaman, masyarakat menghayati nilai-nilai tertentu. Nilai-nilai tersebut menjadi identitas sekaligus entitas yang dipelihara dan diwariskan dari generasi yang satu kepada generasi berikutnya. Substansinya adalah kita mesti menghargai keragaman karena di dalam keragaman kita dipersatukan. Filosofi ini juga merupakan ruang untuk mengimplementasikan eksistensi dan rasa kultural, sosiologis, politis, dan religius baik secara personal maupun secara sosial.

B. Sustainabilitas Eksplorasi

Penulis berpandangan bahwa eksplorasi tentang *hambor* masih bisa dikaji lebih intensif dalam berbagai perspektif. *Hambor* adalah substansi dari semua ritual, aktivitas personal dan komunal masyarakat Manggarai, serta jaring pengikat antara ciptaan dan Sang Pencipta. Oleh karena menjadi substansi, eksplorasi tentang kebudayaan Manggarai selalu menyinggung *hambor* sebagai dimensi yang selalu diteliti. Salah satunya adalah bagaimana posisi *hambor* dalam konteks hukum perdata. *Hambor* bisa menjadi pertimbangan signifikan hakim sebelum memproses konflik pada tingkat hukum pidana. Oleh karena itu, kajian tentang peran dan tanggung jawab dari pihak-pihak yang terlibat menjadi bagian dari intensi penelitian yang menarik. Hal yang sama juga dalam konteks keagamaan, *hambor* bisa dihubungkan dengan konsep-konsep keagamaan tertentu. Melakukan dialog gagasan—antara *hambor* sebagai satu tradisi di Manggarai dengan cara-cara perdamaian dalam agama—merupakan kajian yang bisa dilakukan oleh para penulis lain. Hal ini dimaksudkan agar agama dan budaya menjadi perpaduan sempurna untuk menciptakan perdamaian di tengah masyarakat. Hal yang sama juga bisa dilakukan ketika ada kajian interkultural yang membandingkan dua kebudayaan untuk saling memperkuat atau meneguhkan peran budaya lokal dalam masyarakat. Dalam kajian-kajian selanjutnya, *hambor* juga

bisa dihubungkan dengan kajian linguistik atau cara berbahasa masyarakat lokal sebagai representasi karakter perdamaian. Tentu inspirasi-inspirasi baru dengan cara pandang baru akan muncul dalam pikiran para penulis lain setelah membaca dan memahami gagasan-gagasan tentang *hambor* yang sudah diuraikan penulis pada bagian sebelumnya.

Ada beberapa saran dan rekomendasi dari penulis berhubungan dengan peran *hambor* dalam mengelola konflik dan perdamaian di Manggarai:

Pertama, eksplorasi tentang *hambor* sebagai suatu kajian ilmiah merupakan yang pertama kali dalam konteks eksplorasi tradisi-tradisi yang terdapat dalam kebudayaan Manggarai. Tentu *hambor* memiliki banyak nilai yang belum semuanya terangkum dalam tulisan ini. Oleh karena itu, eksplorasi yang berkelanjutan terhadap tradisi *hambor* merupakan ajakan yang perlu ditindaklanjuti oleh para penulis, peneliti, atau akademisi lainnya. *Hambor* masih bisa dikaji lebih intensif, kritis, dan komprehensif dari sisi spiritual (*hambor weki agu wakar*), keterhubungan ekologis (*hambor haju*), keterhubungan dengan leluhur dan Pencipta (*hambor ceki agu wura, hambor agu Mori Kraeng*). *Hambor* bisa juga dieksplorasi dalam konteks politik yang sangat rentan dengan konflik dan kekerasan (*hambor pelitik*). Dalam konteks yang lebih luas, tulisan tentang *hambor* menginspirasi para penulis untuk juga mengeksplorasi budaya-budaya yang terdapat dalam berbagai kebudayaan perdamaian di Indonesia. Penulis meyakini bahwa setiap kebudayaan memiliki narasinya masing-masing. Salah satunya ialah tradisi perdamaian dengan penamaan yang khas, ritual yang unik, dan penghayatan yang menjangkau sisi personal dan komunal.

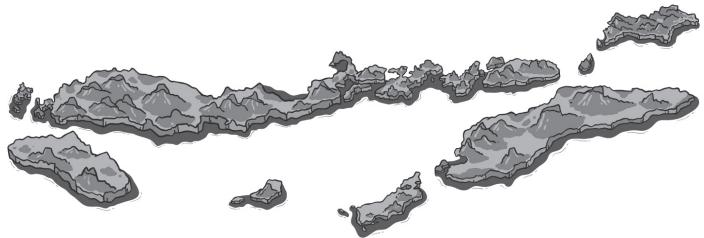
Kedua, tradisi *hambor* sudah dipraktikkan dan diwariskan turun-temurun. Oleh karena itu, tugas dari berbagai pihak adalah bagaimana mempertahankan dan mengembangkannya sambil mempertimbangkan proses revitalisasi. Revitalisasi mesti dilakukan seiring dengan keanekaragaman latar belakang orang yang hidup di Manggarai, relevansi konteks, dan proses penyelesaian konflik

yang membutuhkan intervensi dari institusi-institusi lain seperti, pemerintah dan agama.

Tu'a adat mesti terbuka terhadap berbagai perubahan yang terjadi sekarang ini, terutama bagaimana menyelesaikan konflik melalui *hambor* dengan memperhatikan peran pemerintah, tokoh-tokoh agama, dan kaum perempuan. Mereka seharusnya memiliki modal kultural dan sosial yang kuat agar bisa bekerja sama untuk mengelola konflik secara baik dan efektif. Namun tidak menutup kemungkinan *tu'a* juga bisa menggapai kekuatan ekonomi, pendidikan, dan politik. Oleh sebab itu, modal pendidikan juga sangat penting untuk *tu'a* dan generasi penerusnya.

Sangat penting bagi tokoh-tokoh adat, pemerintah, dan agama-agama, untuk duduk bersama (*lonto léok*). Agama-agama memberi ruang kepada *tu'a-tu'a* untuk terlibat sehingga membangkitkan kepercayaan diri mereka. Hal yang sama juga kepada *tu'a-tu'a* adat untuk terbuka kepada gagasan-gagasan yang lahir dari sisi pemerintahan dan agama sehingga betul-betul memperkaya tradisi *hambor* dan menjadikannya sebagai ikon perdamaian yang efektif di tengah masyarakat. Konsep *hambor* interreligius diberi landasan yang kuat, baik dari sisi kultural, pemerintahan, maupun dari sisi religius. Di sisi lain, generasi muda juga perlu terbuka untuk menjalankan tradisi ini. Kehadiran mereka saat ritual adat sangat dibutuhkan untuk belajar dari orang-orang tua terkait dengan nilai-nilai dalam kebudayaan Manggarai. Dalam kehadiran itu terdapat proses internalisasi dan eksternalisasi. Pemerintah juga memiliki tanggung jawab yang besar dalam menciptakan perdamaian. Misalnya, pembentukan lembaga adat dan membuat peraturan daerah yang bisa menempatkan *hambor* sebagai salah satu tahapan dalam berbagai persoalan sebelum dilimpahkan ke ranah hukum positif, membentuk media publikasi yang diorganisir dengan baik dan sistematis, serta digitalisasi kultural yang bisa menjangkau banyak orang untuk mempelajari kebudayaan Manggarai.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Daftar Pustaka

- Ancelovici, M. (2021). Bourdieu in movement: Toward a field theory of contentious politics. *Social Movement Studies*, 20(2) 155–173. DOI: 10.1080/14742837.2019.1637727
- Anton, E. (2017). Mission impossible? Pope Benedict XVI and interreligious dialogue. *Theological Studies*, 78(4), 879–904. <https://doi.org/10.1177/0040563917731744>
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's political philosophy* (R. Beiner, Ed.). University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2003). Thinking and moral considerations. *Responsibility and judgement* (J. Kohn. Ed.). Shocken Books.
- Atkinson, W. (2019). Time for Bourdieu: insights and oversights. *Time and Society*, 28(3) 951–970. DOI: 10.1177/0961463X17752280
- Atkinson, W. (2021). Fields and individuals: From Bourdieu to Lahire and back again. *European Journal of Social Theory*, 24(2) 195–210. <https://doi.org/10.1177/1368431020923281>

- Baća, F. (2015). Philosophy of peace as a developmental alternative of society. *European Journal of Sciences, Education and Research*, 2(3) 101–105. DOI: 10.26417/ejsr.v4i1.p101-105
- Barrett, T. (2015). Storying Bourdieu: fragments toward a bourdieusian approach to “life histories”. *International Journal of Qualitative Methods*, 1–10. DOI: 10.1177/1609406915621399
- Baron, R. A. (1991). Positive effects of conflict: a cognitive perspective. *Employee Responsibilities and Rights Journal*. 4, 25–36.
- Bessant, J., Sarah, P., Rob, W. (2020). Translating Bourdieu into youth studies. *Journal of Youth Studies*, 23(1) 76–92. DOI:10.1080/13676261.2019.1702633
- Binder, G. (2012). Theory(zing)/practice: The model of recursive cultural adaptation. *Planning Theory*, 11(3) 221–241. DOI: 10.1177/1473095211433570
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Penerj.). Cambridge University (karya original diterbitkan tahun 1977).
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. *Handbook of theory and research for the sociology of education* (J. Richardson. Ed.). Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1990a). *In other words. essays towards a reflexive sociology* (M. Adamson, Penerj.). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1990b). *The logic of practice* (R. Nice, Penerj.). Polity Press (karya original diterbitkan pada tahun 1980).
- Bourdieu, P. Jean-Claude P. (1990c). *Reproduction in education, culture, and society*. Sage Publications.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (J. Thompson. Ed.,). Polity Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (1993). *Sociology in question*. Sage Publications.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine domination*. (R. Nice, Penerj.). Stanford University Press. (karya original diterbitkan pada tahun 1998).
- Bose, A. (1981). A Gandhian perspective on peace. *Journal of Peace Research*, 18(2), 159–164. <https://doi.org/10.1177/002234338101800204>.

- Burdman, J. (2020). Universality without consensus: Jean-François Lyotard on politics in postmodernity. *Philosophy and Social Criticism*, 46(3) 302–322. DOI: 10.1177/0191453719854215
- Cahill, K. M. (2016). The habitus, coping practice, and the search for the ground of action. *Philosophy of the Social Sciences*, 46(5) 498–524. DOI: 10.1177/0048393116654664
- Calhoun, C., Moishe P., & Edward, L. (Ed.). (1993). *Pierre Bourdieu, critical perspective*. Polity Press.
- Carré, L. (2021). An “enchanted” or a “fragmented” social world? recognition and domination in Honneth and Bourdieu. *Critical Horizons*, 22(1) 89–109. DOI: 10.1080/14409917.2019.1616481
- Chopra, R. (2003). Neoliberalism as doxa: Bourdieu’s theory of the state and the contemporary Indian discourse on globalization and liberalization. *Cultural Studies*, 17(3–4) 419–444. DOI: 10.1080/0950238032000083881
- Collyer, F.M., Karen W., Marika F., & Kirsten, H. (2015). Healthcare choice: Bourdieu’s capital, habitus and field. *Current Sociology Monograph*. 63(5) 685–699. DOI: 10.1177/0011392115590082
- Croce, M. (2015). The habitus and the critique of the present: A Wittgensteinian reading of Bourdieu’s social theory. *Sociological Theory*, 33(4) 327–346. DOI: 10.1177/0735275115617801.
- Danso, R. (2018). Cultural competence and cultural humility: A critical reflection on key cultural diversity concepts. *Journal of Social Work* 18(4) 410–430. DOI: 10.1177/1468017316654341
- Decoteau, C. L. (2016). The reflexive habitus: critical realist and Bourdieusian social action. *European Journal of Social Theory*, 19(3) 303–321. DOI: 10.1177/1368431015590700
- Deng, L. F. (2012). Parenting about peace: exploring Taiwanese parents’ and children’s perceptions in a shared political and sociocultural context. *Family Relations*, 61(1) 115–128. DOI:10.2307/41403643
- Drabik, K. (2011). Idealistic and realistic typologies of peace. *Connections*, 10(3), 1–13. DOI: 10.11610/Connections.10.3.01
- Edgar, A. & Sedgwick, P. (2002). *Cultural theory, the key thinkers*. Routledge.
- Edgerton, J. D., Roberts, L.W., & Peter, T. (2013). Disparities in academic achievement: assessing the role of habitus and practice. *Social Indicators Research*. 114(2) 303–322. DOI: 10.1007/s11205-012-0147-0

- Erb, M. (1997). Contested time and place: constructions of history in Todo, Manggarai (Western Flores, Indonesia). *Journal of Southeast Asian Studies*, 28(1), 47–77. DOI: 10.1017/S0022463400015174
- Erb, M. (1999). *The Manggaraians: A guide to traditional lifestyles*. Times Editions.
- Erb, M., Beni, R., Anggal,W. (2005). Creating cultural identity in an era of regional autonomy: Reinventing Manggarai? Dalam *Regionalism in post-Suharto Indonesia*. (M. Erb, C. Foucher, P. Sulistiyyanto. Ed.). Routledge.
- Erb, M. (2007). Adat revivalism in Western Flores culture, religion, and land. Dalam *The revival of tradition in Indonesian politics, the deployment of adat from colonialism to indigenism* (J. Davidson, & D. Henley. Ed.). Routledge.
- Erb, M. (2013). Gifts from the others side: thresholds of hospitality and morality in an Eastern Indonesian town. *Oceania*, 83(3), 295-315. DOI: 10.1002/ocea.5026
- Evaldsson, A. K. (2005). Grass-roots understandings of reconciliation in South Africa, *Crossroads*, 5(3).
- Ferguson, D. S. (2011). Common word, common ground: the love commandments and the understanding of God. *Theology Today*, 68(1), 26–35. DOI: 10.1177/0040573610394923
- Fowler, B. (2020). Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolutions. *Theory and Society*, 49, 439–463. <https://doi.org/10.1007/s11186-019-19375-z>
- Forchtner, B., & Schneickert, C. (2016). Collecting learning in social fields: Bourdieu, Habermas, and critical discourse studies. *Discourse and Society*, 27(3), 293–307. DOI: 10.1177/0957926516630892
- Francis, D. (2002). People, peace and power, conflict transformation in action. Pluto Press.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*. 6(3), 167–191.
- Galtung, J. & Fischer, D. (2013). *Johan Galtung, pioneer of peace research* Vol.5. Springer
- Ginty, R. M. (2008). Traditional and indigenous approaches to peacemaking. *Contemporary peacemaking* (J. Darby, & R. M. Ginty. Ed.). Palgrave Macmillan

- Ginty, R. M. (2010). Hybrid peace: the interaction between top-down and bottom-up peace. *Security Dialogue*, 41(4), 391–412, DOI: 10.1177/0967010610374312
- Ginty, R. M. (2014). Everyday peace: Bottom-up and local agency in conflict-affected societies. *Security Dialogue*, 45(6) 548–564. DOI: 10.1177/0967010614550899
- Goldberg, C. A. (2013). Struggle and solidarity: civic republican elements in Pierre Bourdieu's political sociology. *Theory and Society*, 42(4) 369–394. DOI: 10.1007/s11186-013-9194-z
- Goldman, A. (2010). An antinomy of political judgment: Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment. *Continental Philosophy Review* 43, 331–352. DOI: 10.1007/s11007-010-9147-4
- Grenfell, M. (2010). Being Critical: the Practical Logic of Bourdieu's Metanoia. *Critical Studies in Education*. 51(1) 85–99. DOI: 10.1080/17508480903450240
- Grenfell, M. (2014). *Pierre Bourdieu: key concepts* (2nd edition). Routledge
- Gupta, B. (2013). Conflict management: need for organization effectiveness. *International Journal of Engineering and Management Research*. 3(5), 61–65.
- Halloran, M. J. & Kashima, E.S. (2006). Culture, social identity and the individual. *Individuality and the group, advances in social identity*. (T. Postmes, & J. Jetten. Ed.). Sage Publications
- Harker, R., Mahar, C., & Wilkers, C. (Ed.). (1990). *An introduction to the work of Pierre Bourdieu*. Palgrave Macmillan.
- Haws, C. G. (2009). Suffering, hope and forgiveness: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu. *Scottish Journal of Theology*, 62(4). DOI: 10.1017/S0036930609990123
- Hess, D. J. (2011). Bourdieu and science and technology studies: Toward a reflexive sociology. *Minerva*, 49(3), 333–348. DOI: 10.1007/sl 1024-011-9178-y
- Huang, S. (2019). Understanding Bourdieu – cultural capital and habitus. *Review of European Studies*, 11(3), 45–49. DOI:10.5539/res.v11n3p45
- Husu, H. (2013). Bourdieu and social movements: considering identity movements in terms of field, capital and habitus. *Social Movement Studies*, 12(3) 264–279. DOI 10.1080/14742837.2012.704174

- Ignatow, G., & Robinson, L. (2017). Pierre Bourdieu: theorizing the digital. *Information, Communication & Society*, 20(7), 950–966. DOI: 10.1080/1369118X.2017.1301519
- Inghilleri, M. (2005). The sociology of Bourdieu and the construction of the ‘object’ in translation and interpreting studies. *The Translator*, 11(2) 125–145. DOI: 10.1080/13556509.2005.10799195.
- Ivana, G. I. (2017). Fake it till you make it: Imagined social capital. *The Sociological Review*, 65(1) 52–66. DOI: 10.1111/1467-954X.12368
- Jacques, G. (2000). *Beyond impunity, an ecumenical approach to truth, justice and reconciliation*. WCC Publications.
- Janggur, P. (2010). *Butir-butir adat Manggarai*. Yayasan Siri Bongkok.
- Jaeger, M. M. (2011). Does cultural capital really affect academic achievement? new evidence from combined sibling and panel data. *Sociology of Education*, 84(4) 281–298. DOI: 10.1177/0038040711417010
- Jemali, M. (2014). *Teologi hitam dan teologi ubuntu Desmond Tutu*. Asdamedia
- Jemali, M. (2017). *Tindakan politik, perspektif Hannah Arendt*. Ledalero.
- Jemali, M., Nggoro A., Majir, A. (2017). Mensignifikasi transendensi allah dalam sila pertama Pancasila melalui hermeneutika goet dalam kebudayaan Manggarai. Eksplorasi budaya dan masyarakat dalam pendidikan (F. Widyawati. Ed.). STKIP St. Paulus.
- Jemali M., Ngalu, R., Jebarus, A. (2017). Tradisi roko molas poco dalam hubungannya dengan penghargaan terhadap martabat kaum perempuan di Manggarai. *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio*, 9(2), 85–94.
- Jemali, M., & Kaunang, H.P. (6–9 November 2018). *Local culture as a peace instrument* (presentasi makalah). *International Symposium on Religious Life*, ICRS-Yogyakarta.
- Jeong, W. (2008). *Understanding conflict and conflict analysis*. SAGE.
- Jenkins, R. (1992). *Pierre Bourdieu*. Routledge.
- Jørgensen, K. (2014). Mission as ministry of reconciliation: Hope in fragile world. *Transformation*, 31(4), 264-272. DOI: 10.1177/0265378814537755
- Julien, C. (2015). Bourdieu, social capital and online interaction. *Sociology*, 49(2), 356–373. DOI: 10.1177/0038038514535862

- Berard, J. T., & Meeker, J. K. (2019). Irony, conflict, and tragedy in cultural analysis: hip-hop between Bourdieu and Nietzsche. *Critical Sociology*, 45(2), 183–198. DOI: <https://doi.org/10.1177/0896920518774605>
- Kampowski, S. (2008). *Arendt, Augustine, and the new beginning*. William B. Eerdmans publishing company.
- Kant, I. (1903). *Perpetual peace. a philosophy essay*. George Allen & Unwin Ltd.
- Kant, I. (1971). *Political writings* (H.S. Reiss. Ed.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Lectures on ethics*. Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2004). *Theoretical philosophy after 1781* (Allison, H., Heath, P., Hatfield G., Friedman M. Ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498015>
- Karuveli, G. (2015). To whom am I speaking? communication, culture, and fundamental theology. *Theological Studies*, 76(4), 675–697. DOI: 10.1177/0040563915605253
- King, H., Crossley, S., & Smith, R. (2021). Responsibility, resilience and symbolic power. *The Sociological Review* 1–17. <https://doi.org/10.1177/0038026120986108>
- King, A. (2005). Structure and agency. Dalam *Modern social theory, an introduction* (A. Harrington. Ed.). Oxford University Press.
- Kirmayer, L J. (2010). Peace, conflict, and reconciliation: contributions of cultural psychiatry. *Transcultural Psychiatry*, 47(1), 5–9. DOI: 10.1177/1363461510362037
- Kleden, P. B. (2002). *Dialog antaragama dalam terang filsafat proses Alfred North Whitehead*. Ledalero.
- Kleden, P. B. (2006). *Membongkar derita teodice: Sebuah kegelisahan filsafat dan teologi*. Ledalero.
- Kleden, P. B. (2009). *Di tebing waktu, dimensi sosio-politis perayaan Kristen*. Ledalero.
- Krisdinanto, N. (Maret 2014). Pierre Bourdieu, sang juru damai. *Kanal*, 2(2), 107–206.
- Kumar, R. (2010). Peace philosophy of Gandhi: Reality, evolution, and application in the first decade of the twenty-first century. Dalam *Peace philosophy in action* (C.C. Carter, & R. Kumar. Ed). Palgrave Macmillan.

- Küng, H. (1991). Dialogability and steadfastness: on two complementary virtues. *Radical pluralism and truth, david tracy and the hermeneutics of religion*. (W. G. Jeanrond, & J. L. Rike, Ed.) Crossroad.
- Kustermans, J. (2020). On the ethical significance of social practices. *Global Constitutionalism*. 9(11), 199–211. Doi:10.1017/s2045381719000406.
- Lechte, J. (2008). *Fifty key contemporary thinkers, from structuralism to post-humanism (second edition)*. Routledge.
- Lederman-Daniel, D. (2016). Creation of the ‘sphere of the between’ in educational dialogue. *Contemporary Education Dialogue*, 13(2), 195–212. DOI: 10.1177/0973184916640404
- Lee, B. (2013). A missional hermeneutic of the other: a dialogue between Levinas and Confucianism. *Missionology: An International Review*, 41(4). DOI: 10.1177/0091829613489796
- Lee, C. J. (2019). After Postmodernism: A Dialogical Paradigm. *Educational Philosophy and Theory*, 50(14) 1457–1458. DOI: 10.1080/00131857.2018.1459493
- Lee, K. J., Dunlap, R., & Edwards, M. B. (2014). The implication of Bourdieu’s theory of practice for Leisure studies. *Leisure Sciences*, 36(3) 314–323. DOI: 10.1080/01490400.2013.857622
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity, an essay on exteriority*. Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1998). *On Thinking of the other*. Columbia University Press.
- Lo, M. C. M. (2015). Conceptualizing “unrecognized cultural currency”: Bourdieu and everyday resistance among the dominated. *Theory and Society*, 44, 125–152. DOI: 10.1007/s11186-015-9249-4
- Lon, Y. S. (2016a). Mendidik pribadi berkarakter: *uwa haeng wulang langkas haeng ntala*. *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal*, 3(2), 166–174. DOI:10. 15048/sd.v3i2.4387
- Lon, Y.S. (2016b, 27–28 April). Children in Manggarai culture: understanding the root of violence against children in Manggarai. *Proceeding International Conference, Exploring Inter-Regional and International Cooperation in Indonesia*. Surakarta, Indonesia (505-516).
- Lon, Y.S., & Widyawati, F. (2017). Lingkaran kekerasan terhadap anak dalam masyarakat Manggarai. *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio*, 9(1), 12–20.

- Lon, Y. S. (Ed.). (2018). *Kamus Bahasa Indonesia-Manggarai*. Kanisius.
- Lon, Y. S. (2020a). Perkawinan tungku cu (*cross-cousin marriage*) di Manggarai: antara adat dan agama. *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, 7(1), 21–34. DOI: 10.15408/sjsbs.v7i1.14237
- Lon, Y. S., & Widyawati, F. (2020b). *Mbaru gendang, rumah adat Manggarai Flores – eksistensi, sejarah, dan transformasinya*. Kanisius.
- Loyal, S., & Quilley, S. (2017). The particularity of the universal. critical reflections on Bourdieu theory of symbolic power and the state. *Theory & Society*, 46, 429–462. DOI 10.1007/s11186-017-9298-y
- Manchala, D. (Ed.). (2005). *Nurturing peace – theological reflections on overcoming violence*. WCC Publications.
- Maton, K. (2008). *Habitus. Pierre Bourdieu, key concepts*. (M. Greenfell, Ed.). Acumen.
- Matthäus, S. (2017). Towards the role of self, worth, and feelings in (re-) producing social dominance. explicating Pierre Bourdieu's implicit theory of affect. *Historical Social Research*, 42(4) 75-92. DOI: 10.12759/hr.42.2017.4.75-92
- Merino, L., & Cendejas, J. (2017). Peace building from a commons perspective. *International Journal of the Commons*, 11(2), 907–927. DOI: 10.18352/icj.773
- Moghaddam, F. M. (2006). Interobjectivity: the collective roots of individual consciousness and social identity. *Individuality and the group, advances in social identity*. (T. Postmes, & J. Jetten. Ed.). Sage.
- Morton, J. (2007). Fighting war: Essential skills for peace education. *Race, Gender & Class*, 14(1/2), 318–332.
- Moyaert, M. (2011). *Fragile identities, towards a theology of interreligious hospitality*. Rodopi.
- Mu, G. M. (2021). Sociologising resilience through Bourdieu's field analysis: misconceptualisation, conceptualisation, and reconceptualisation. *British Journal of Sociology of Education*, 42(1) 15–31. DOI: 10.1080/01425692.2020.1847634
- Nentwich, J. C., Ozbilgin, M. F., & Tatli, A. (2015). Change agency as performance and embeddedness: exploring the possibilities and limits of Butler and Bourdieu. *Culture and Organization*, 21(3), 235–250. DOI: 10.1080/14759551.2013.851080

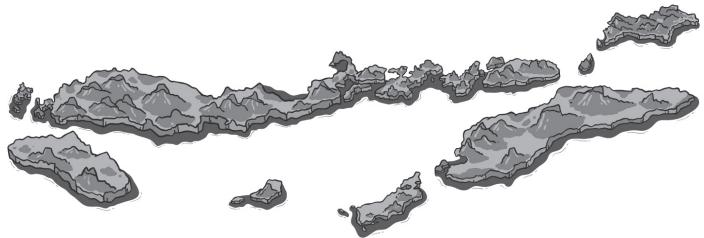
- Ndiung S. & Bayu, G. W. (2019). Ritus *tiba meka* orang Manggarai dan relevansinya dengan nilai-nilai karakter. *Jurnal Pendidikan Multikultural Indonesia*, 2(2) 4-21.
- O'Brien, S., & Fathaigh, M. O. (2005). Bringing in Bourdieu's theory of social capital: renewing learning partnership approaches to social inclusion. *Irish Educational Studies*, 24(1) 65-76. DOI: 10.1080/03323310500184509
- Odabas, M., & Adaman, F. (2018). Engaging with social networks. the Bourdieu-Becker encounter revisited. *Forum for Social Economics*, 47(3-4) 305-321. DOI: 10.1080/07360932.2014.970568
- Pratt, D. (2003). *Rethinking religion, exploratory investigations*. ATF Press.
- Prihatanto, K. (2007). *M-A-P: Mimbar, altar, dan pasar* (sebuah trilogi). Lamalera.
- Postmes, T. & Jetten, J. (2006). Reconciling individuality and the group. Tom Postmes and Jolanda Jetten (ed.). Dalam *Individuality and the group, advances in social identity*. Sage.
- Pieter, M. H. E. (2019). 'Moluccan youths' imaginings of peace'. *Gender & peacebuilding: agency and strategy from the grass root* (Wening U. & A. R. Ed.). Faculty of Cultural Science.
- Pileggi, M. & Patton, C. (2003). Introduction: Bourdieu and cultural studies. *Cultural Studies*, 17(3-4) 313-325. DOI: 10.1080/0950238032000083863
- Poehlmann, H. G. (1998). *Pembaruan bersumberkan tradisi – potret 6 teolog besar katolik abad ini*. Nusa Indah.
- Polat, N. (2010). Peace as war. *Alternatives: Global, Local, Political*, 35(4), 317-345.
- Qreswell, J. W. & Creswell, J.D. (2018). *Research design. qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. SAGE Publications.
- Richmond, O. P. (2013). Peace formation and local infrastructures for peace. *Alternatives: Global, Local, Political*. DOI: 10.1177/0304375413512100
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another*. The University of Chicago Press.
- Rosenmann, A., Reese, G., & Cameroon, J. E. (2016). Social identities in a globalized world: Challenges and opportunities for collective action. *Perspectives on Psychological Science*, 11(2) 202-221. DOI: 10.1177/1745691615621272

- Samuel, C. (2013). Symbolic violence and collective identity: Pierre Bourdieu and the Ethics of resistance. *Social Movement Studies*. 12(4) 397–413. DOI: 10.1080/14742837.2013.823345
- Schatzki, T. (2018). Theory and conceptual centrality in Bourdieu. *Anthropological Theory*, 18(4), 502–508. <http://dx.doi.org/10.1177/1463499618811721>
- Schindler, S., & Wille, T. (2015). Change in and through practice: Pierre Bourdieu, Vincent Pouliot, and the end of the Cold War. *International Theory*, 7(2), 330–359. doi:10.1017/S1752971915000068
- Schlerka, S. M. (2019). It's time for a change: A Bourdieusian approach on social change. *Time and Society*, 28(3) 1013–1038. DOI: 10.1177/0961463X18778459
- Schensul, J. J., & Lecompte, M. D. (2013). *Essential ethnographic methods-a mixed methods approach*. Altamira Press.
- Silva, E. B. (2016). Habitus: beyond sociology. *The Sociological Review*, 64, 73–92. DOI: 10.1111/1467-954X.12345
- Skinner, R. (2020). Contesting forms of capital: using Bourdieu to theorise why obstacles to peace education exist in Colombia. *Journal of Peace Education*, 17(3), 3346–369. DOI: 10.1080/17400201.2020.1801400
- Sofjan, D. (2016). Introduction: managing religious diversity in a multi-cultural Southeast Asia. Dicky Sofjan (ed.) *Religion public policy and social transformation in Southeast Asia: managing religious diversity*, Vol. 1. Globethics.net Focus 33.
- Sofjan, D. (2018). Pancasila and the dignity of humankind. *International Journal of Interreligious and Intercultural Studies*, 1(1) 1–3. <https://doi.org/10.32795/ijiis.vol1.iss1.2018.82>
- Studdert, D. (2005). *Conceptualizing community. beyond the state and individual*. Palgrave Macmillan.
- Sugiono, M., & Jalong, F. (2011). Crossing borders: Indonesian experience with local conflict resolution.. *Mediating across difference: oceanic and asian approaches to conflict resolution*. University of Hawai Press.
- Sutam, I. (2012). Menjadi Gereja Katolik yang berakar dalam kebudayaan Manggarai. Dalam *Iman, budaya, dan pergumulan sosial* (M. Chen dan C. Suwendi. Ed.). Obor.

- Sutam, I. (2013). Sacrosanctum Concilium: memahami pembaharuan liturgi Konsili Vatikan II dan upaya aplikasinya dalam konteks Keuskupan Ruteng. *Prosiding: berteologi dalam narasi-narasi kemanusiaan*. STKIP Santu Paulus Ruteng.
- Swartz, D. L. (1997). *Culture and power: The sociology of Pierre Bourdieu*. The University of Chicago Press.
- Swartz, D. L. (2003). From critical sociology to public intellectual: Pierre Bourdieu and politics. *Theory and Society*, 32, 791–823. DOI: 10.1023/B:RYSO.0000004956.34253.fb
- Tapung, M., Maryani, E., & Lon, Y. S. (2018). Developing the value of “lonto leok” in Manggarai culture to empower the skills of social problem-solving in social-sciences learning of Junior-High School. *Proceeding of the Annual Conference on Social Sciences and Humanities (ANCOSH 2018) – Revitalization of local wisdom in global and competitive era* (316–320).
- Timothy, J. B., & Meeker, J. K. (2019). Irony, conflict, and tragedy in cultural analysis: hip-hop between Bourdieu and Nietzsche. *Critical Sociology*, 45(2) 183–198. DOI: <https://doi.org/10.1177/0896920518774605>
- Toh, S. H. (2002). Peace building and peace education: local experiences, global reflections. *Prospects*. XXXII (1).
- Toussaint, L., & Friedman, P. (2009). Forgiveness, gratitude, and well-being: the mediating role of affect and beliefs. *Journal of Happiness Studies*, 10, 635–654. DOI:10.1007/s10902-008-9111-8.
- Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. Doubleday.
- Tutu, D. (2001). *Tiada masa depan tanpa pengampunan*. (T. D.Utami, Penerj.). Ciscore.
- Udasmoro, W. (2018). When the teens narrate the selves in Indonesian literature: Gender, subject, and power. *Lingua Cultura*. 12(1) 53–60. DOI: 10.21512/lc.v12i1.1961
- Udasmoro, W., & Anwar, S., (2019). Contesting the social spaces: gender relations of literary communities in Yogyakarta and Surakarta. *Indonesian Journal of Geography*, 51(3) 346–356. <http://dx.doi.org/10.22146/ijg.44165>
- Venn, C. (2020). Historicity, responsibility, subjectivity. *Subjectivity*, 13, 5–38. <https://doi.org/10.1057/s41286-020-00090-0>

- Verheijen, J. A. J. (1967). *Kamus Manggarai II: Indonesia-Manggarai*. The Nederlands.
- Walsh, T. G. (2012). Religion, peace, and post-secular public sphere. *International Journal on World Peace*, 29(2), 35-61.
- Widyawati, F. (2013). *Gendang'n onè, lingko'n pèang*: Revitalisasi dan reinterpretasi filsafat lokal orang Manggarai dalam keprihatinan akan persoalan pertambangan. *Prosiding, berteologi dalam narasi-narasi kemanusiaan*. STKIP Santu Paulus Ruteng.
- Woi, A., & Kleden, P.B. (2004). Hermeneutika feminis: membaca ulang potensi kritis emansipatoris tradisi Kristen. *Jurnal Ledalero*, 3(1).
- Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt matters*. Yale University Press.
- Zahle, J. (2017). Ability theories of practice and Turner's criticism of Bourdieu. *Journal of General Philosophy of Science*, 48, 553–567. DOI 10.1007/s10838-016-9355-7

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Glosarium

Adak	: kebiasaan, adat istiadat
Anak rona	: keluarga pemberi istri
Anak wina	: keluarga pemberi suami
Ata	: seseorang, manusia
Ata koe	: anak kecil
Ata tu'a	: orang tua
Ata rona	: laki-laki
Ata ine wai	: Perempuan
Babang agu bentang	: bertanya dengan heran dan menegur
Bantang kilo	: berunding, berembuk secara kekeluargaan
Behas ného kena	: terpisah seperti pagar, tercerai-berai
Beka agu buar	: berkembang biak
Betong asa	: bambu tua, orang tua
Betong bowok	: bambu yang sudah lapuk, rusak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bolék loké baca tara	: kulit yang indah dan berisi, wajah berseri-seri
Bombong pesu	: empedu yang mengembang
Bosuk ného kina, ngger ného acu, kangkar neho jarang	: mengembus seperti babi, menggonggong seperti anjing, meringkik seperti kuda
Boto cuku nunga	: tidak terulang kembali, tidak terjadi terus-menerus
Caca mbolot	: membebaskan diri dari konflik, memecahkan persoalan yang sulit
Cear cumpé	: ritual penerimaan secara adat seorang anak dalam keluarga besar
Cebong golo	: ritual membersihkan kampung dari dosa dan penyakit
Ceki agu wura	: roh leluhur
Cing agu cakal	: anak sebagai tunas baru
Dara ta'a	: darah biru, kematian yang tidak wajar
Ela wasé lima	: babi yang paling besar
Ela wa tana, acu wa ngaung	: seperti babi yang berkeliaran, anjing di bawah kolong rumah, tidak berarti apa-apanya
Érang	: orang yang memiliki banyak kemampuan
Gempur agu gejur	: bekerja dengan keras
Hambor	: damai, tradisi perdamaian dalam kebudayaan masyarakat Manggarai
Hambor wura agu ceki	: perdamaian dengan leluhur
Hambor cama raja	: perdamaian antara manusia
Hambor mésé	: perdamaian level besar
Hambor koé	: perdamaian level kecil

Hambor woé nelu	: perdamaian antara kerabat dalam hubungan perkawinan
Hambor likang telu	: perdamaian antara keluarga besar (asé kaé), keluarga ayah, keluarga ibu
Hambor kilo	: perdamaian yang terjadi dalam satu keluarga, masalah yang diselesaikan secara kekeluargaan
Hambor panga	: perdamaian yang terjadi dalam lingkungan subklan
Hambor golo	: perdamaian masyarakat dalam kampung
Hambor haju	: perdamaian dengan kayu
Haéng taé repéng pedé	: pernah mendapat pesan-pesan yang baik dari orang tua
Hang hélang	: makanan sesajian kepada leluhur
Hesé cama-cama lonto cama-cama	: berdiri bersama-sama, duduk bersama-sama
Itang agu nangki	: karma, kutukan, kesalahan yang bisa mendatangkan bencana
Tu'a néka géhé léléhs	: pemimpin tidak boleh memihak tanpa mengetahui dasar kebenaran
Kaba bakok	: kerbau putih
Kaba alo ngis	: kerbau jantan memiliki delapan gigi, yang paling besar
Kando nipi	: menghalau mimpi buruk, menolak bala
Kari agu wéwa	: sapaan awal (penyambutan) dan penyampaian inti pertemuan kepada keluarga yang hadir saat ritual
Kembung laing	: yang dirindukan, yang dicintai
Keci	: kata-kata yang diungkapkan mengandung pesan bermakna

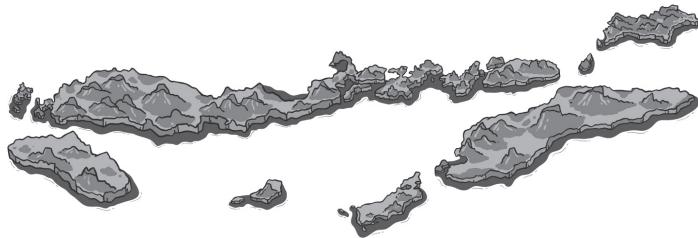
Kodé ngong woé, acu ngong wa'u	: menyebut kera untuk keluarga, menyebut anjing untuk keluarga
Lancung	: perjanjian
Langkas haéng ntala-uwa haéng wulang	: tinggi sampai ke bintang, bertumbuh sampai ke bulan
Lalong tana ca	: yang paling jago atau dihormati dalam satu kampung, setiap tanah kampung pasti ada pemimpinnya
Libur kilo	: damai dan sejahtera dalam keluarga
Lingko	: kebun berbentuk bulat atau jaring laba-laba, kebun bersama milik warga dari satu suku atau dari satu kampung
Lonto	: duduk
Léok	: melingkar
Lonto léok	: duduk bersama dalam formasi seperti sebuah lingkaran, musyawarah
Manuk	: ayam
Manuk lalong bakok	: ayam jantan berbulu putih
Manuk lalong rombeng	: ayam jantan berbulu warna-warni
Mbaru gendang	: rumah adat tempat penyimpanan gendang dan gong
Mbaru niang	: rumah berbentuk kerucut
Mbaru tambor	: rumah tempat penyimpanan tambur
Mbaru wunut	: rumah ijuk
Mbaté disé amé, pedé disé endé	: warisan dari ayah, pesan dari ibu
Mori Kraeng	: Tuhan atau Pencipta
Awangn éta-tanan wa	: langit di atas dan bumi di bawah

Ulun lé-wa'in lau	: kepalanya di gunung dan kakinya di samudera
Parn awo-kolépn sale	: matahari yang terbit di timur dan terbenam di barat
Amé éta mai-iné wa mai	: bapak dari atas, ibu dari bawah
Amé rinding mané-iné rinding wié	: ayah sebagai pelindung pada sore hari dan ibu pelindung pada malam hari
Mu'u rukus, cangkém paké	: mulut seperti kepingin, dagu seperti katak, tidak pandai bicara
Muku ca pu'u neka woleng curup	: pisang sebatang tidak berbeda pembicaraan, sejalan dalam kebersamaan
Nabit alang	: rahmat alam, terberkati
Naga	: roh penunggu, roh pelindung, kekuatan adikodrati yang positif
Naga béo	: roh penjaga kampung
Naga mbaru	: roh penjaga rumah
Naga tana	: roh penjaga tanah
Nai ca anggit tuka ca leleng	: satu ikatan nafas dari satu perut yang sama, setia dalam kebersamaan
Nawis saki	: bersih dari dosa-dosa
Néka	: tidak boleh
Nipu riwu	: mengetahui banyak hal tentang berbagai persoalan dan juga mengetahui dengan baik jalan keluarnya
Nunduk	: silsilah
Ongko do	: menghimpun dan mempersatukan banyak orang

Oke du waes laud,	:	membuang kesalahan bersama air
du selos saled		mengalir ke samudera, bersama matahari terbenan
Paténg	:	patokan yang kokoh
Péhéng	:	luka, kerugian-kerugian material
Penti weki	:	meremajakan/menyehatkan kembali secara fisik, syukuran
Pésó béo	:	membersihkan kampung dari segala macam dosa
Rabo agu méla	:	marah dan merajuk
Rapak reké tantu ra'up	:	bertemu sesuai dengan perjanjian
Réu	:	luka
Ris hae ata	:	menyapa orang lain
Ringing tis nepo leso	:	semoga tidak sakit, mengantuk di siang hari
Rona pélé sina	:	suami di dunia seberang
roëng	:	warga
Ruha	:	telur
Ruku	:	kebiasaan yang dilakukan terus-menerus
Sékék	:	kepentingan
Serong disé empo	:	warisan leluhur
Siri bongkok	:	pengukuh, tiang utama rumah adat
Siri lélés	:	tiang penunjang
Siro	:	undangan, ajakan untuk mengikuti kegiatan bersama
Sungké	:	usaha menyembuhkan penyakit, menyingkirkan bahaya
Tabé	:	permisi
Tana lino mésé	:	dunia yang besar dan luas
Tana lino koé	:	dunia yang kecil

Tesi	: meminta izin atau permisi kepada leluhur
Tombo turuk	: cerita dongeng
Torok ata kop, pa'u ata patut	: doa ritual yang layak diungkapkan
Téing	: memberi
Toing	: mengajar
Titong	: memberi teladan
Tatang	: memikat
Tatong	: menuntun, menggendong
Tiwu léwé	: kolam yang panjang
Tu'a	: tokoh, pemimpin, ahli adat
Tu'a kilo	: kepala keluarga
Tu'a panga	: kepala subklan
Tu'a golo	: kepala kampung
Tu'a teno	: kepala pembagi tanah
Tuak bakok	: enau, minuman beralkohol
Ulu wae	: sumber air/mata air
Wae ces	: air dingin
Wéngké	: lingkaran
Wéngké oné	: lingkaran dalam
Wéngké pé'ang	: lingkaran luar
Wasé wéngké	: tali panjang yang bisa dililit menjadi kecil
Weki agu wakar	: tubuh dan jiwa
Widang	: pemberian, hadiah
Wina pélé sina	: istri di dunia seberang
Wela runus	: bunga yang indah, bunga kehidupan
Woé nelu	: hubungan kekerabatan berdasarkan perkawinan
Wunis	: kunyit, obat luka
Wunis péhéng	: obat luka, ganti rugi pasca konflik

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Indeks

- agama, 2, 4, 5, 6, 20, 21, 22, 28, 34, 93, 98, 112, 118, 119, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 173, 189
- agen, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 37, 62, 87, 93, 97, 107, 111, 122, 126, 130, 159, 160
- anak, 14, 33, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 61, 68, 70, 71, 74, 79, 82, 83, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 108, 113, 114, 132, 149, 155, 173, 179, 180
- antropologis, 47, 142
- ayam, 6, 38, 42, 46, 47, 49, 50, 51, 62, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 96, 133, 157, 182
- budaya lokal, 7, 136, 161
- compassion*, 101
- dialektika, 9, 11, 18, 33, 38, 138, 159
- dialog, 22, 36, 99, 100, 131, 135, 137, 138, 142, 161, 189
- dinamis, 10, 27, 31, 84, 99, 152, 154
- doxa*, 8, 10, 16, 19, 20, 31, 53, 89, 106, 158, 167
- embodied state*, 14, 83
- gelété kéra, 25, 26, 27
- habitus, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 18, 23, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 45, 53, 54, 71, 76, 81,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

- 85, 86, 88, 92, 98, 106, 107, 111, 118, 122, 130, 132, 136, 144, 149, 157, 158, 159, 160, 167, 168, 170
- hambor*, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 22, 24, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163
- harmoni, 4, 19, 21, 32, 34, 38, 39, 40, 41, 51, 55, 58, 61, 67, 80, 83, 96, 99, 107, 111, 117, 119, 122, 123, 127, 129, 130, 132, 135, 136, 148, 149, 154, 155, 158, 159
- heterodoxy, 20, 106, 107
- hukum, 2, 3, 13, 24, 28, 63, 66, 73, 90, 108, 111, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 133, 142, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 161, 163
- hukum perdata, 119, 120, 121, 122, 125, 127, 156, 161
- hukum positif, ix, 2, 28, 66, 90, 108, 111, 115, 117, 119, 120, 129, 148, 151, 152, 156, 163
- identitas, 1, 5, 8, 12, 16, 20, 21, 23, 32, 33, 36, 41, 53, 55, 77, 80, 83, 85, 87, 89, 96, 99, 100, 106, 137, 138, 139, 141, 147, 150, 158, 161
- ilusi, 130
- imajinasi, 130, 131
- institutionalized state*, 14, 83, 84
- integrasi sosial, 129
- jalan tengah, 37, 159
- jaring laba-laba, 1, 39, 40, 75, 79, 80, 84, 88, 129, 130, 132, 136, 149, 182
- kapasitas sosial, 12
- kapital, 4, 7, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 54, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 85, 86, 110, 128, 129, 151, 154, 156, 160
- kapital ekonomi, 12, 13, 14, 15, 78
- kapital kultural, 12, 13, 14, 78, 84, 154, 160
- kapital simbolik, 13, 15, 78, 86
- kapital sosial, 13, 78, 80, 110, 128, 129, 154
- kearifan lokal, 4, 22, 26, 27, 28, 86, 95, 134, 159
- kekerasan, 5, 16, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 35, 56, 59, 76, 104, 109, 110, 114, 115, 117, 121, 124, 125, 128, 135, 136, 162, 173
- kompetensi kultural, 160

- komunikabilitas, 24, 25
 konflik, 2, 3, 4, 5, 12, 16, 20, 21, 22,
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34,
 37, 39, 42, 48, 51, 52, 55, 56,
 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 70, 71, 72, 78, 80,
 83, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96,
 99, 101, 105, 106, 107, 108,
 111, 112, 115, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 123, 124, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132,
 133, 134, 136, 140, 146, 147,
 148, 149, 150, 151, 152, 153,
 154, 156, 159, 161, 162, 163,
 180, 185
 konsensus, 15, 52, 95
 kosmologis, 47
 kritik, 7, 19, 20, 106, 107, 109, 119,
 154, 155, 159

 masyarakat, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,
 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
 27, 28, 32, 34, 35, 36, 37, 41,
 45, 46, 47, 48, 51, 53, 56, 57,
 58, 59, 60, 75, 77, 78, 79, 80,
 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90,
 92, 93, 95, 96, 98, 99, 101,
 103, 106, 107, 110, 115, 118,
 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129, 130,
 131, 132, 134, 136, 138, 139,
 142, 143, 145, 146, 148, 149,
 150, 151, 152, 153, 154, 155,
 156, 157, 158, 159, 160, 161,
 162, 163, 170, 173, 180, 181
 masyarakat modern, 127, 128, 129,
 136

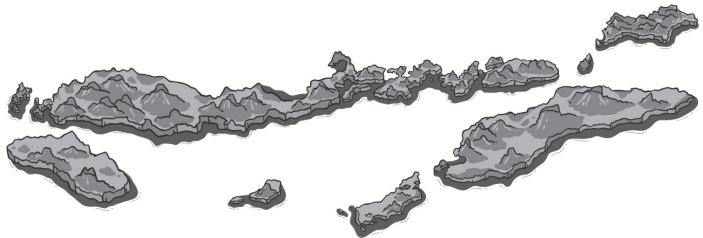
 modal, 6, 10, 12, 17, 28, 54, 76, 77,
 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 91,
 92, 100, 104, 106, 109, 111,
 119, 120, 122, 128, 129, 130,
 134, 146, 150, 153, 157, 158,
 160, 163
 motambu tana, 25, 27, 157

 narasi kecil, 107

 objectified state, 14, 83, 84
 objektivisme, 11, 37
 orang tua, 14, 32, 35, 48, 52, 55, 56,
 57, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91,
 94, 109, 113, 145, 155, 163,
 179, 181
 orthodoxy, 20, 106

 pandangan antropologis, 47
 pandangan kosmologis, 47
 pandangan teologis, 47
 pela gandong, 25, 26, 27, 157
 penti, 102, 103, 142, 151
 perdamaian, 1, 2, 3, 4, 5, 9, 11, 21,
 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 33, 34, 35, 36, 38, 41, 44, 45,
 46, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56,
 57, 58, 61, 62, 63, 69, 71, 72,
 73, 75, 76, 78, 82, 83, 85, 86,
 87, 88, 89, 95, 96, 97, 99, 100,
 101, 102, 107, 111, 114, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 126,
 127, 128, 129, 131, 132, 133,
 134, 135, 136, 137, 139, 141,
 143, 144, 147, 148, 149, 150,
 151, 152, 153, 154, 157, 158,
 160, 161, 162, 163, 180, 181

- perjumpaan, 54, 55, 89, 90, 104, 134, 138, 140, 150
- phronesis, 19
- pluralisme, 28
- praksis, 1, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 18, 19, 28, 31, 32, 33, 38, 55, 58, 59, 61, 86, 95, 97, 101, 104, 108, 128, 131, 141, 142, 148, 154, 158, 159, 160
- produk struktur, 8
- ranah, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 22, 28, 46, 52, 53, 54, 55, 57, 63, 76, 80, 83, 96, 101, 102, 120, 125, 126, 130, 143, 144, 150, 158, 160, 161, 163
- ranah sosial, 4, 9, 12, 13, 15, 16, 20, 22, 53, 55, 57, 80, 83, 150
- rekonsiliasi, 3, 22, 25, 26, 27, 28, 61, 62, 72, 73, 104, 118, 122, 133, 136, 190
- relasi, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 21, 22, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 45, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 68, 77, 79, 86, 87, 88, 93, 99, 103, 106, 119, 124, 136, 138, 140, 144, 146, 147, 149, 152, 153, 159
- reproduksi kultural, 7, 14
- reproduksi sosial, 7
- reproduser struktur, 8
- resistensi, 27
- resolusi konflik, 3, 4, 22, 25, 27, 28, 34, 51, 57, 63, 66, 90, 91, 92, 105, 106, 107, 108, 112, 115, 117, 119, 120, 122, 126, 130, 146, 148, 149, 150, 156
- revitalisasi kultural, 3
- ruku, 32, 33, 35, 45, 53, 71, 88, 91, 106, 115, 130, 132, 154
- statis, 9, 99, 111
- teologis, 47, 55
- tokoh, 5, 6, 19, 22, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 53, 65, 66, 76, 80, 82, 84, 85, 87, 108, 110, 112, 114, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 141, 142, 143, 144, 150, 153, 155, 163, 185
- torok, 42, 48, 51, 52, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 133, 143
- tradisi, 1, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 13, 19, 20, 22, 24, 25, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 41, 44, 45, 54, 55, 65, 77, 80, 82, 85, 88, 89, 90, 93, 103, 106, 107, 108, 115, 118, 119, 120, 123, 131, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 175, 178, 180
- ubuntu, 26, 27, 170



Tentang Penulis



Maksimilianus Jemali lahir di Tuke (Manggarai-Flores) pada tanggal 12 Agustus 1982. Ia menjalankan pendidikan menengah di SMP-SMA Seminari Pius XII Kisol (1995–2001). Studi S-1 filsafat di STFK Ledalero (2003–2007) dan S-2 teologi kontekstual di STFK Ledalero (2009–2011). Penulis menjadi pengajar di MTs-MAS Pondok Pesantren Walisanga Ende (2007–2008) dan wartawan lepas HU Flores Pos (2007–2008).

Pengajar di SMP-SMA Seminari Petrus van Diepen Sorong, Papua Barat (2008–2009). Ia menjadi bagian dari dua komunitas berbeda dengan latar belakang agama dan kebudayaan berbeda senantiasa memperkaya pengetahuan dan pengalaman tentang dialog lintas batas. Pada tahun 2009–2010 menjabat sebagai ketua redaksi seri buku VOX Ledalero, Maumere.

Semasa kuliah hingga sekarang, penulis aktif menulis fitur dan opini (bertemakan politik, pendidikan, sastra, agama, budaya, filsafat,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan teologi) di beberapa media massa dan jurnal. Penulis menulis monograf *Teologi Hitam dan Teologi Ubuntu Desmond Tutu, Inspirasi pembebasan dan rekonsiliasi* (Asdamedia, 2014), *Pedoman Penulisan Artikel Ilmiah Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan* (Universitas Negeri Malang, 2015), *Tindakan Politik-Perspektif Hannah Arendt* (Ledalero, 2017), dan *Filsafat Budaya Politik* (Unika St.Paulus, 2024). Menjalankan studi doktoral di *Indonesian Consortium for Religious Studies* (ICRS), Universitas Gadjah Mada (2018–2022).

Saat menjalankan studi doktoral di UGM, ia pernah mendapatkan penghargaan dari Nusantara Institute sebagai pemenang untuk perlombaan penulisan proposal disertasi terbaik tingkat nasional (2021). Dibimbing oleh akademisi-akademisi kenamaan ICRS UGM seperti Dr. Zainal Abidin Bagir, Prof. Dr. JB. Banawiratma, Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum.,DEA, Prof. Al Makin, Prof. Dr. Robert Setyo, Prof. Dr. Fatimah Husein, Dr. Abdul Wahid, M.Phil., Dr. Dicky Sofjan, Dr. Leonard C. Epafras, Dr. Daniel K. Listijabudi, dan Dr. Sahiron Syamsuddin. Sejak tahun 2012–sekarang bekerja sebagai dosen di Universitas Katolik Indonesia Santu Paulus Ruteng. Surel: lianjemali28@gmail.com

Hambor merupakan tradisi perdamaian yang terdapat di Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur. Kata *hambor* berasal dari kata bahasa Manggarai yang berarti 'damai'. Hal ini merupakan tradisi yang hidup dan berkembang turun-temurun dalam keseharian masyarakat. Orang Manggarai menempatkan *hambor* sebagai identitas sekaligus entitas yang menjadi tanda pengikat untuk mempersatukan.

Buku *Hambor: Inspirasi Perdamaian dari Manggarai, Flores* menceritakan secara utuh bagaimana tradisi *hambor* membentuk identitas masyarakat Manggarai, terutama dalam penyelesaian konflik. Penulis mengelaborasi dan mengeksplorasi berbagai aspek terkait *hambor*, baik secara teoretis maupun praktis. Buku ini bisa menjadi rujukan menarik bagi para peneliti, pengajar, dan masyarakat yang tertarik dengan sejarah tradisi *hambor* yang ada di Manggarai.

Selamat membaca!

Buku ini tidak diperjualbelikan,

BRIN Publishing
The Legacy of Knowledge

Diterbitkan oleh:
Penerbit BRIN, anggota Ikapi
Gedung B.J. Habibie Lt. 8,
Jln. M.H. Thamrin No. 8,
Kota Jakarta Pusat 10340
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id

DOI: 10.55981/brin.1111



ISBN 978-602-6303-64-6



9 786026 303646