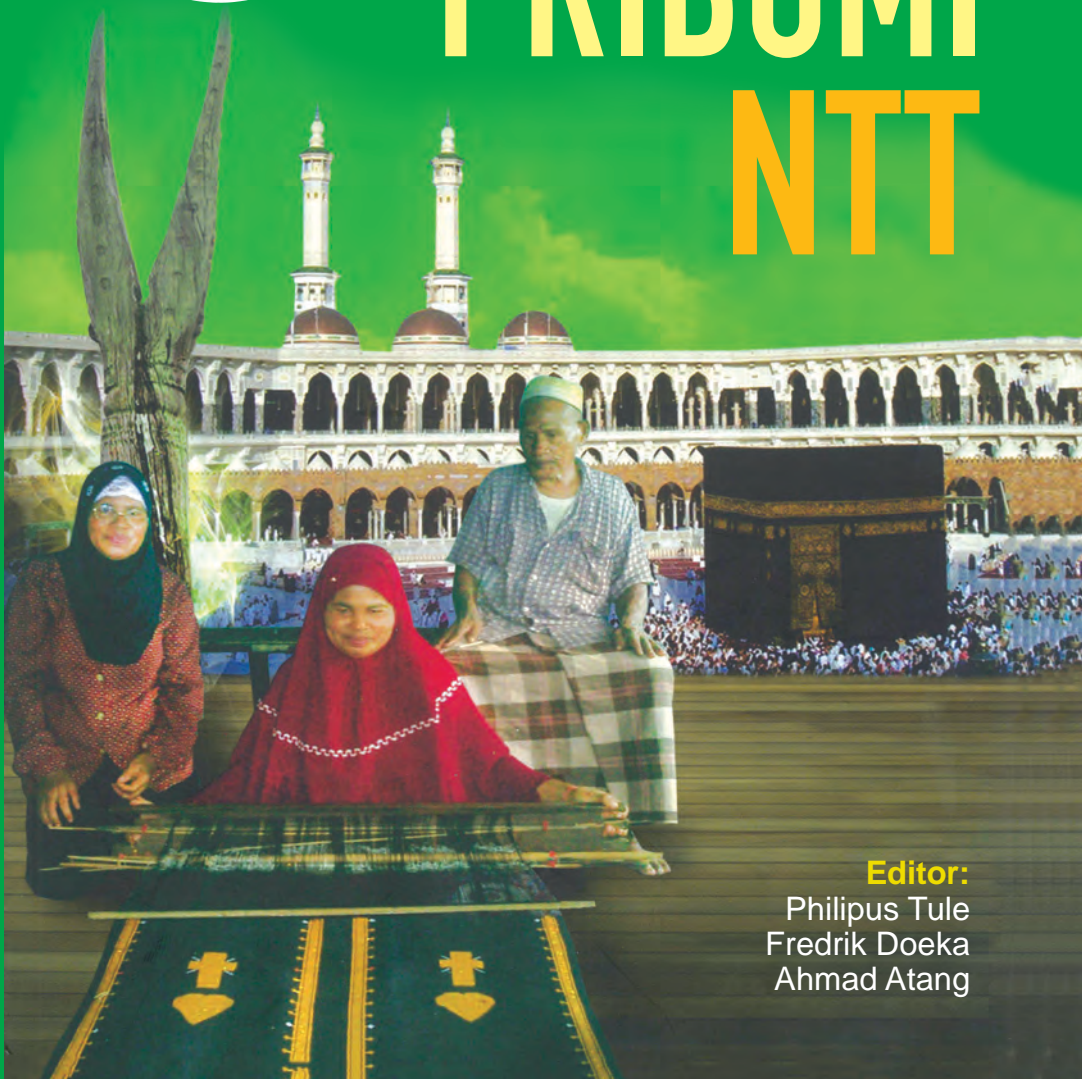




# WACANA IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI NTT



**Editor:**

Philipus Tule  
Fredrik Doeka  
Ahmad Atang

# WACANA IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI NTT

**Editor:**  
Philipus Tule  
Fredrik Doeka  
Ahmad Atang



PENERBIT LEDALERO

2015



PENERBIT

UNIVERSITAS KATOLIK WIDYA MANDIRA

2018

Buku ini tidak diperjualbelikan.

## **WACANA IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI NTT**

**Editor** : Philipus Tule  
Fredrik Y. A. Doeka  
Ahmad Atang

**Lay Out @ Sampul** : Moya Zam Zam

**Foto Sampul** : dok. Philipus Tule

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.  
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara  
apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit Universitas Katolik Widya Mandira

**Penerbit:**  
**Universitas Katolik Widya Mandira**

**Redaksi :**  
Universitas Katolik Widya Mandira  
Jl. Jend. Ahmad Yani No. 50 - 52 Merdeka, Kecamatan Lama, Kota Kupang  
Nusa Tenggara Timur 71152 Telp./Fax (0382) 833 395 / 831194  
e-mail : [info@unwira.ac.id](mailto:info@unwira.ac.id) [www.unwira.com](http://www.unwira.com)

**WACANA IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI NTT**  
Cetakan I, Mei 2015 Maumere : Penerbit Ledalero, vii + 380  
140 x 210 mm

**ISBN : 978-602-1164-06-7**

Cetakan II, November 2018 Kupang : Universitas Katolik Widya Mandira, vii + 380  
140 x 210 mm

**Edisi Elektronik : LIPI PRESS 2020**

**Dicetak oleh :**  
**APIX PRINTING**  
Jl. Biak No. 3 Jakarta Pusat 10150  
Telp/Fax : (021) 380 8038, 385 9168 / 380 6750  
e-mail : [apixprinting@gmail.com](mailto:apixprinting@gmail.com)  
[www.apixprinting.com](http://www.apixprinting.com)

Buku ini merupakan karya buku yang terpilih  
dalam Program Akuisisi Pengetahuan Lokal 2020  
Balai Media dan Reproduksi (LIPI Press),  
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

## **Kata Pengantar Penerbit Cetakan Kedua**

Para pembaca nan budiman,

Publikasi mengenai Islam Nusantara terus gencar dilakukan oleh berbagai kelompok peneliti di tanah air akhir-akhir ini. Semua publikasi itu bertujuan mulia untuk menyiapkan bahan bacaan yang berguna bagi perluasan wawasan pembaca tentang berbagai masyarakat, kebudayaan dan agama Nusantara ini.

Penerbitan Bunga Rampai Wacana Identitas Muslim Pribumi NTT (2015) juga mendukung program tersebut. Setelah edisi pertama habis terjual, maka para editor yang semuanya berdomisili di Kupang dan memiliki Penerbit sendiri bernama UNWIRA PRESS, merasa butuh untuk segera mencetak ulang karena kedua alasan berikut.

Pertama, Persediaan buku edisi cetakan pertama telah habis dijual dan permintaan terus berdatangan.

Kedua, isu radikalisme agama dan fenomena etnosentrisme kultural sebagai dampak globalisasi terus mengemuka. Maka buku ini cukup diyakini kemanfaatannya untuk meredam kedua fenomena exterim tersebut.

Maka dengan gembira hati kami persembahkan edisi cetakan kedua ini untuk dimanfaatkan guna mengisi kesenjangan bahan bacaan tentang Islam Nusantara,  
Selamat membaca....

Buku ini tidak diperjualbelikan.

## PENGANTAR EDITOR

Sebuah buku Bunga Rampai berjudul **WACANA IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI NTT** ini merupakan hasil penelitian oleh satu Tim Kecil yang mulai bekerja sejak bulan Agustus 2012 hingga Agustus 2014. Sebagai persiapan untuk penerbitan, hampir semua hasil penelitian ini pernah dipresentasikan pada sebuah Seminar Nasional dengan tema "Ikhtiar Menggali Identitas Lokal: Pengalaman Muslim Pribumi di Propinsi NTT" yang diselenggarakan di Aula FFA-UNIKA Widya Mandira, Kupang tanggal 18 Januari 2014. Tanggapan dan masukan dari forum seminar itu telah diakomodasi oleh para peneliti dalam terbitan ini.

Proyek ini sesungguhnya mencerminkan tekad kami untuk menulis sejenis narasi etnografis mengenai pelbagai komunitas Islam di Propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Namun karena keterbatasan waktu dan dana, penelitian perdana ini dibatasi pada beberapa komunitas saja. Narasi ini dipresentasikan dengan menggaris-bawahi keterlibatan dan partisipasi pribadi peneliti dan penulis (*personal agency*) serta umat Muslim (*social agency*) di pelbagai komunitas itu. Konsep keterlibatan dan partisipasi di sini merujuk pada suatu situasi, sebagaimana digambarkan oleh seorang antropolog Kondo, bahwa manusia pada prinsipnya berusaha mencipta, mengonstruksi, berkarya, dan selanjutnya memerankan identitas mereka, yang terkadang secara kreatif berusaha menantang batas-batas

agama dan budaya yang melingkungi, baik yang dinamakan 'diri' maupun 'identitas atau cara-cara pengungkapan diri'.<sup>1</sup>.

Buku ini membahas tentang komunitas Islam di NTT, yang direpresentasi antara lain oleh komunitas Maundai, Lamakera, Alor-Pantar, Kupang, Rote, Waingapu, Pondok Pesantren Walisanga Ende dan Universitas Muhammadiyah Kupang. Sebagai komunitas Muslim pribumi yang taqwa, mereka pun masih menjunjung-tinggi kebudayaan setempat sebagai bagian dari identitas mereka. Konsep mereka tentang alam dunia (kosmologi) yang menjunjung tinggi harmoni dengan tanah adat dan keyakinan bahwa arwah para leluhur hadir dalam aneka monumen budaya dan rumah adat, pada tataran tertentu telah menjembatani jurang dan malah memperkecil konflik antara pelbagai kelompok penganut agama yang ada di NTT.

Kebanyakan penganut Islam pribumi di NTT berbangga bahwa mereka memiliki silsilah (genealogi) formal yang satu dan sama dengan para sanak kerabat yang Kristen sebagai basis identitas mereka, yang secara pragmatis diciptakan dan dilanggengkan di tengah semarak perkembangan masyarakat modern dan umat beragama yang terkadang radikal. Ideologi tentang identitas keislaman yang sedemikian menjadikan mereka bukan saja penghayat agama samawi yang terjewantah dalam Al-Qur'an, Hadis dan Syariat, melainkan juga mencakup apa yang mereka lakukan dan hayati dalam konteks sosial lokal

---

1 K.Dorinne Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, hlm.48.

bersama mayoritas penduduk NTT yang Kristen.

Sebagaimana dikenal dalam tradisi Islam di seantero jagat, konsep mengenai hubungan manusia dengan Allah (Yang Ilahi) dan dengan realitas sosial itu bersifat korelatif dan bukannya eksklusif satu sama lain. Apa yang dihayati oleh penganut Muslim pribumi di NTT dalam ranah *ubudiyah* berbarengan dengan penghargaan yang tinggi akan nilai-nilai kebudayaan lokal menjadi bukti penjembitan antara 'Islam yang dicita-citakan' (*the Ideal Islam*) dengan 'Islam yang sungguh dihidupi' (*the living Islam*), yang dinamakan inkulturasi Islam.

Masyarakat NTT, baik Kristen maupun Muslim, tak boleh menutup mata terhadap pelbagai perkembangan mutakhir dalam ranah sosial, ekonomi, politik, kebudayaan dan bahkan isu pembaruan dan radikalisme keagamaan seperti spirit Negara Islam Irak Siria (NIIS), yang secara barbaris menghabisi sesama umat yang berbeda paham dengan mereka; atau pun usaha penolakan oleh Front Pembela Islam (FPI) terhadap pelantikan Ir. Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) sebagai Gubernur Daerah Khusus Istimewa Jakarta. Sebaliknya, masyarakat NTT hendaknya senantiasa waspada terhadap pelbagai gerakan keagamaan yang radikal dan cenderung mengafirkan kebudayaan lokal. Umat beragama di NTT harus tetap mendaya-gunakan inteleknnya (*ber-ijtihad*) agar senantiasa tercipta keharmonisan antara *dar al-Islam* (rumah Islam) dan *dar al-thaqafa* (rumah kebudayaan), sampai pada taraf keikhlasan sejati dari mayoritas Kristen untuk menerima seorang tokoh muda yang Muslim, Drs. Anwar Puageno sebagai Ketua Dewan Perwakilan Rakyat



Daerah Tingkat I Propinsi NTT.

Tak lupa kami menyampaikan syukur dan terima kasih kepada pelbagai pihak yang telah mendukung kegiatan penelitian ini, antara lain: Drs. Frans Leburaya (Gubernur NTT), Drs Anwar Puageno (Ketua DPRD I Propinsi NTT), Kakanwil Kemenag Prop NTT, Pimpinan kelima Perguruan Tinggi di NTT (STFK Ledalero, UNIKA Widya Mandira Kupang, UNKRIS Artha Wacana Kupang, Universitas Flores Ende dan Universitas Muhammadiyah Kupang). Terima kasih ikhlas kami sampaikan kepada para rekan peneliti yang dengan dana dan fasilitas yang terbatas, namun telah mampu merampungkan penelitian dan naskah untuk publikasi ini. Akhirnya, terima kasih istimewa kami tujukan kepada Prof. Karel Steenbrink yang telah memotivasi kami melakukan penelitian dan publikasi ini serta menjembatani kami berkomunikasi dengan Lembaga Donor LOCHERFONDS di negeri Belanda (c.q. Drs. H. Lems, SH dan Floor Schuiling), yang kemudian didukung oleh dua lembaga *The Brantsen Foundation Fund* dan *Mensen Met een Missie* yang mendanai kegiatan penelitian dan publikasi ini.

Sebagai satu penelitian perdana tentu masih ada banyak komunitas Islam dan khasanah agama serta kebudayaan yang belum terrekam, bahkan ada yang telah direkam namun belum dirumuskan secara lengkap dalam bunga rampai ini. Oleh sebab itu, kritik dan usul saran positif dari para pembaca untuk penyempurnaannya sangat kami hargai. Selamat membaca!

**Para Editor**

# DAFTAR ISI

<b>PENGANTAR EDITOR .....</b>	<b>iii</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>vii</b>
<b>PROLOG: IKHTIAR MENGUNGKAP IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI DI NTT Dr. Philipus Tule, SVD .....</b>	<b>1</b>
<b>MUSLIM PRIBUMI DI MAUNDAI, KÉO: ANTARA <i>DAR AL-ISLAM</i> DAN RUMAH BUDAYA Dr. Philipus Tule, SVD .....</b>	<b>60</b>
<b>PONDOK PESANTREN WALISANGA ENDE: LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM YANG INKLUSIF Hendrikus Maku, SVD, MTh .....</b>	<b>110</b>
<b>IKHTIAR MENGGALI IDENTITAS LOKAL: PENGALAMAN MUSLIM LAMAKERA Drs. Umar Ibnu Alkhatab, MSi .....</b>	<b>129</b>
<b>ISLAM ALOR DI BAWAH BAYANG-BAYANG ADAT Dr. Fredrik Y.A.Doeka, MA .....</b>	<b>159</b>
<b>SEJARAH PERKEMBANGAN KOMUNITAS ISLAM DI AMANUBAN TIMUR - TIMOR TENGAH SELATAN Drs. Martinus Metboki, M.Si .....</b>	<b>184</b>
<b>KOMUNITAS ISLAM DI KUPANG (<i>Sejarah, Identitas, Interaksinya Dengan Budaya Lokal</i>) Dr. Bertolomeus Bolong, OCD .....</b>	<b>221</b>

SEKELUMIT KISAH UMAT MUSLIM DI ROTE NDAO <b>Dr. Lintje H. Pellu, Msi.</b> .....	265
ISLAM DAN BUDAYA <i>POLU PAMA PATA BOKUL</i> DI WAINGAPU <b>Drs. Polykarpus Meo, MIS.Adv.</b> .....	284
POTRET KEHIDUPAN MULTIKULTURAL DAN MULTIRELIGI DI KAMPUS UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH KUPANG <b>Dr. Ahmad Atang, MSi</b> .....	309
MENGALAMI DAN MENGHAYATI DIALOG DAN KERUKUNAN ANTARUMAT BERAGAMA DI PONDOK PESANTREN WALISANGA ENDE <b>Siti Halimah Assyadiyah, S.Psi</b> .....	323
PENGALAMAN DIALOG MUSLIM DAN KATOLIK DALAM SATU KELUARGA BERBUDAYA LOKAL MAUNDAI <b>Drs. Muhammad Arsad</b> .....	335
PROFIL MUSLIM NTT <b>Drs. H. Abdulkadir Makarim</b> .....	345
KEBEBASAN BERAGAMA: MENUJU NTT YANG RUKUN MENGHARUM <b>Drs. Eusebius Binsasi</b> .....	355
EPILOG <b>Dr. Oktovianus Naif, Pr.</b> .....	364
<b>RIWAYAT HIDUP PARA PENULIS</b> .....	372

# **PROLOG: IKHTIAR MENGUNGKAP IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI DI NTT**

**Dr. Philipus Tule, SVD**

## **PENDAHULUAN**

Indonesia adalah negara kepulauan dengan lebih dari 13.000 nusa, di mana lebih dari seribu pulau didiami. Ia adalah negeri luas nan kontras: pulau-pulau yang bertebaran mulai dari atol-atol karang kecil seperti yang ditemukan di relung Pasifik hingga pulau-pulau vulkanik yang menjulang tinggi seperti Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulawesi dan Papua. Dengan total luas wilayah 7,9 juta km persegi (namun hanya 1.900.000 km persegi daratan), Indonesia menjadi rumah lebih dari 237 juta jiwa, yang membuatnya sebagai negara yang berada pada peringkat keempat di dunia dengan populasi yang banyak. Orang Indonesia bertutur dalam sangat banyak bahasa. Sebagai contoh, di Propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT), orang berbicara lebih dari puluhan bahasa.

Berkenaan dengan agama dan kepercayaan, Indonesia memiliki empat agama utama: Islam, Kristen yang mencakup Protestan dan Katolik, Hindu dan Buddha serta beraneka aliran kepercayaan. Islam merupakan agama

mayoritas di negeri ini. Dewasa ini diperkirakan bahwa ada sekitar 190 juta kaum Muslim, yang merupakan 88% dari total penduduk 237.556.363 jiwa.<sup>1</sup> Kendatipun Indonesia memiliki penduduk Muslim terbesar dibandingkan dengan negara mana pun, ia bukan negara Islam. Berdasarkan keragaman tapal batasnya yang luas, Indonesia diterima sebagai suatu bangsa, yang kaya akan warisan budaya dan agama. Namun di sisi lain, realitas plural dan kompleks seperti itu dapat membawa aneka ketegangan dan bahkan konflik dalam bidang agama, etnis dan budaya.

Komunitas Muslim di NTT adalah kelompok minoritas di antara mayoritas Kristen. Perlu dicatat bahwa istilah "Kelompok Minoritas" digunakan di sini hanya dalam arti minoritas statistik di wilayah bersangkutan. Tak terkandung maksud untuk mendefinisikan minoritas atas dasar perbedaan kekuasaan dan pengalaman dirugikan oleh kaum mayoritas, seperti yang dianut sosiolog Robin Williams:

Minoritas adalah setiap pemilahan secara budaya (atau agama) atau secara fisik serta agregasi kesadaran sosial, dengan keanggotaan secara turun-temurun dan dengan tendensi endogami yang tinggi, yang menjadi sasaran diskriminasi politik, ekonomi, sosial atau agama oleh suatu segmen dominan dalam lingkup masyarakat politik tertentu.<sup>2</sup>

- 
- 1 Sumber: Kementerian Agama Republik Indonesia: <http://www.kemenag.go.id/index.php?a-artikel&id2-data> 2010, diakses Desember 2014.
  - 2 R.Williams, *Strangers Next Door*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1964, hlm.304.

Pada tataran kajian akademik, masyarakat Muslim NTT agak diabaikan karena studi dan publikasi tentang mereka masih sangat langka.<sup>3</sup> Padahal mereka sudah menetap di wilayah itu sejak abad ke-16 ketika para saudagar dan misionaris Portugis dan Belanda tiba di sana. Kaum Muslim ini tiba di sana pada kurun yang sama ketika pelbagai komunitas Muslim lainnya tumbuh dan berkembang di pantai utara Jawa, Sulawesi Selatan, Kalimantan dan di tempat-tempat lain. Para perintis Islam di NTT mampu bersaing dengan orang-orang Portugis dan Belanda baik dalam hal perniagaan maupun dalam ihwal mempertobatkan penduduk setempat. Selama berabad-abad, mereka dapat bertahan hidup bersama mayoritas Kristen serentak bekerja sama dengan mereka dalam mengemban dan mengembangkan budaya-budaya nasional dan lokal.

Dalam kajian ini, akan dibahas tentang beberapa kelompok Muslim di Propinsi NTT. Kajian ini akan menggambarkan perjuangan kaum Muslim pribumi dalam mengungkapkan dan mempertahankan identitas atau jati diri mereka baik sebagai Muslim maupun sebagai penduduk pribumi yang terikat pada budaya lokal tertentu. Pertama, akan disajikan sebuah tinjauan pustaka yang tersedia menyangkut Islam di NTT umumnya. Lalu, disusul dengan kajian umum mengenai NTT dan wacana

---

3 Publikasi tentang Islam di NTT, dapat disebutkan antara lain: Suchtelen (1921), Buis (1925/1926), Soekarno (1938), Nakagawa (1984), Dietrich (1989), Barnes (1995, 1996), Tule (2004), Munandjar (2004, 2005, 2008).

sosial serta historis tentang kedatangan Islam ke NTT, disusul dengan pemaparan hasil penelitian tentang berbagai kelompok etnis Muslim di NTT. Pemaparan ini akan ditunjukkan dengan cara hidup Muslim pribumi dan penghargaan mereka terhadap budaya lokal, seperti yang dihayati oleh komunitas Muslim di Kéo (Flores Tengah), Lamakera (Solor), Alor-Pantar, dan Waingapu (Sumba), dengan rujukan khusus pada pranata-pranata budaya seperti rumah-adat, ritus serta organisasi sosial khususnya kekerabatan dalam mewujudkan dialog antaragama di wilayah itu.

## 1. KAJIAN KEPUSTAKAAN

Tak dapat disangkal bahwa telah ada sejumlah kompilasi bahan-bahan tertulis tentang Provinsi NTT (Flores, Sumba, Timor, Alor) yang dibuat oleh para peneliti asing. Sebagian besar kompilasi itu secara khusus membahas tentang kebudayaan lokal dan karya misi Kristen, dan sangat sedikit yang berbicara tentang Islam. Sumber-sumber tertulis yang ada itu kebanyakan dikumpulkan oleh para misionaris, musafir, pegawai kolonial, dan oleh orang-orang yang belum memiliki wawasan antropologis. Sebagian besar para penulis awal itu pada umumnya belum menyadari kekayaan dan kekhasan budaya yang ada di antara kaum Muslim pribumi di Flores (NTT).

Dalam dokumen-dokumen awal, informasi etnografis agak terserak dan mengeping, dan dicirikan oleh pernyataan-pernyataan sarat purbasangka tentang kualitas kaum Muslim setempat, atas dasar nilai-nilai

yang dianut para misionaris Kristen dan seturut asumsi teoritis dikotomis menyangkut “gagasan-gagasan pusat dan pinggiran tentang Islam”, seperti yang belakangan ini digugat Abu-Lughod dan rekan-rekannya.<sup>4</sup>

Salah satu informasi etnografis paling awal dan terbatas tentang Islam di NTT dapat ditemukan dalam kisah perjalanan Max Weber. Weber, dalam perlukisannya tentang dusun Maumbawa (Kéo di Flores Tengah) seperti keadaannya tahun 1888-1889, menjelaskan bahwa para saudagar keliling yang adalah kaum pelaut dan Muslim Ende tetap tinggal terpisah dari penduduk Kéo yang adalah kaum tani. Para pedagang tersebut cenderung tinggal di pantai dan tidak pernah berani meluaskan usaha dan relasi sosialnya ke dusun lain, meskipun letaknya tak jauh dari situ.<sup>5</sup>

Sumber lain tentang Islam di NTT, khususnya Ende, ditulis Van Suchtelen (1921). Selaku pegawai kolonial, ia menerbitkan satu laporan yang agak ekstensif dan terperinci berjudul “*Endeh (Flores)*”. Ia mengkaji berbagai topik, termasuk deskripsi geografis, kepemimpinan politik, masyarakat, agama dan budaya, serta banyak aspek budaya materiil orang Ende. Laporrannya tentang kaum

- 
- 4 Lila Abu-Lughod, “Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World”, dalam *Annual Review of Anthropology* 18, 1989, hlm. 267-306. Bdk. Arjun Appadurai, “Theory in Anthropology: Centre and Periphery”, dalam *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1986, hlm. 745-761.
  - 5 M. Weber, “Ethnographische Notizen über Flores und Celebes”, dalam *Internationales Archiv für Ethnographic* III Supplement, 1890, hlm. 21.



Muslim di Ende sebanyak dua halaman juga penting, ketika ia menulis bahwa

seorang (lelaki) pribumi yang telah menjadi Muslim di Ende (Flores/NTT) mengenakan kopiah, baju dan sarung, dan merasa malu karena lubang di telinganya sebab tindik adalah kebiasaan kafir. Daging babi menjadi tabu bagi para pentobat. Namun kaum Muslim baru masih menganut kepercayaan ganda: iman Islam dan kepercayaan tradisional akan roh-roh jahat, berbagai tabu, adat setempat dan mitos asal usul. Kebanyakan dari mereka sekadar **Islam Longgar** atau orang-orang yang menghayati agama mereka dengan enteng dan menganggap aturan-aturan Islam dan adat sebagai dua hal yang sepadan.<sup>6</sup>

Para misionaris Katolik dari Serikat Sabda Allah (SVD) juga meninggalkan beberapa catatan etnografis. Publikasi mereka yang cukup banyak menjadi sumber yang tersedia tentang budaya dan agama di Flores. Namun langgam informasi mereka sangat kuat dipengaruhi posisi mereka sebagai pastor dan misionaris. Tulisan Pastor Simon Buis sebanyak 20 (dua puluh) halaman, berjudul "*Het Mohamedanisme op Flores*" yang terbit dalam jurnal SVD *De Katholieke Missien* (1925/1926), penting untuk disimak. Di antara berbagai hal yang ia catat tentang Islam di Flores, ada klasifikasinya tentang kaum Muslim ke dalam tiga kelompok, yang akan dibahas secara lebih rinci pada bagian berikut.

---

6 Van, Jhr. Suchtelen, B.C.C.M.M., "Endeh (Flores)", dalam *Mededeelingen van Het Bureau Voor De Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyclopaedisch Bureau*, Afl. XXVI, Weltevreden, 1921, hlm. 170-171.

Laporan lain tentang Islam di Flores adalah tulisan Soekarno ketika ia diasingkan di Ende (1934/1935). Tulisannya berupa "Surat-surat Islam dari Ende" yang kemudian diterbitkan dalam bunga rampai berjudul *Dibawah Bendera Revolusi* (1964), sangat membantu untuk mendapat gambaran tentang kehidupan Islam di Ende. Dari surat-surat itu, kita bisa melihat bahwa Soekarno mendapat kesan yang sangat buruk tentang Islam di Ende. Dalam nada sangat putus asa, ia menulis bahwa selama proses memperdalam iman Islamnya sendiri, ia tidak bisa menemukan seorang pun di Ende untuk mendapat nasihat dan bimbingan. Kaum Muslim di sana kurang pengetahuan dan "kolot bin kolot". Mereka semata-mata *taqlid*<sup>7</sup> tanpa pengetahuan kritis tentang hal-hal dasar mengenai Islam. Hanya segelintir saja yang memiliki sedikit pengetahuan. Ada seorang sayid terpelajar, namun ia tidak bisa memenuhi harapan Soekarno sebab pengetahuannya hanya didasarkan pada *fikih* (hukum Islam), tidak mandiri, terbatas dan *taqlid*. Pengetahuan tentang Al-Qur'an dan api Islam tampaknya telah padam, sebab *fikih* menjadi satu-satunya panduan hidup mereka, bukan Firman Allah.<sup>8</sup>

Alasan lain Soekarno mencap masyarakat Muslim di Ende "kolot" adalah sikap ritualistik beberapa orang Arab

---

7 *Taqlid* adalah sikap kebanyakan Muslim yang menerima saja kebenaran ajaran atau ucapan para ulama tanpa mengkritisi kebenaran logisnya. Hal ini bertentangan dengan *ijtihad* (penggunaan rasio secara ketat).

8 Ir. Soekarno, "Surat-Surat Islam dari Ende 1934/1935", dalam *Dibawah Bendera Revolusi* Jakarta: Antara, 1964, hlm.328..

dalam kaitan dengan *tahlilan*.<sup>9</sup> Ketika ibu mertua Soekarno meninggal dunia di Ende tanggal 12 Oktober 1935, sekelompok Muslim Hadramaut di Ende menyebar desas-desus bahwa Soekarno tidak memiliki kepedulian atau rasa sayang untuk ibu mertuanya, karena ia tidak melakukan *tahlilan* setelah kematian almarhumah. Namun Soekarno sendiri tahu bahwa ia dan istrinya melakukan salat setidaknya lima kali sehari memohon pengampunan dari Allah untuk ibu mertuanya.

Karya Dietrich (1989) tentang sejarah Flores juga memuat 10 halaman tentang Islam di Flores, di bawah subjudul "*Der Islam Auf Flores*". Tesisnya terpusat pada reaksi masyarakat lokal terhadap kolonialisme dan pembentukan misi Katolik di Flores. Namun pembahasannya tentang Islam di Flores menunjukkan bahwa kaum Muslim memiliki posisi pinggiran dalam aktivitas politik Islam Indonesia pada umumnya. Ia menulis bahwa

Pengamatan[ku] yang singkat ini menunjukkan bahwa aktivitas politik kaum Muslim Flores memiliki posisi pinggiran, namun tetap menunjukkan hal-hal yang penting.<sup>10</sup>

Walaupun demikian, kecuali yang ditulis belakangan ini oleh Robert Barnes tentang kaum Muslim Lamakera (1995/1996), Philipus Tule tentang komunitas Muslim di Kéo (2004), Munandjar tentang Islam NTT (2004,

---

9 *Tahlilan* adalah doa bagi keselamatan arwah kaum Muslim setelah beberapa hari kematian (Bdk. Sukarno, *ibid.*, hlm 333).

10 Stefan Dietrich, *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942)*. Hohenschäftlam: Klaus Renner Verlag. Dot, I, 1989, hlm.235.

2008), Prof. Karel Steenbrink tentang Islam di Manggarai (in Press), Sabine tentang Muslim di Pota (PhD. Tesis 2013), dan Naomi Remon tentang Islam di Riung (2013) memiliki nilai historis dan antropologis yang layak disimak dan dikaji selanjutnya. R.H. Barnes (1995/1996), seorang antropolog profesional, melakukan penelitian tentang satu komunitas Muslim di Lamakera (Solor). Hasil penelitian itu telah diterbitkan dalam *Anthropos* dengan judul "*Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*" (1995) dan "*Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*" (1996). Kedua artikel itu menyajikan bagi kita sebuah pendekatan antropologis tentang satu komunitas Muslim lokal, yang dahulunya Katolik di bawah pengaruh Portugis, namun sejak abad ke-16 masuk Islam setelah memberontak melawan Portugis dan bersekutu dengan Belanda. Berdasarkan kegiatan niaga dan penangkapan ikan, terutama berburu ikan paus, mereka dalam banyak hal menunjukkan kekhasan masyarakat pesisir Indonesia yang disebut Pigeaud dan Geertz sebagai budaya *pasisir*. Walaupun Muslim, langgam luas budaya serta organisasi sosial mereka menautkan mereka dengan kelompok etnis Lamaholot pada umumnya, yang tetap ambil bagian dalam pola-pola budaya lokal yang serupa dengan menghayati asas kekerabatan *kaka ari woto watang* atau persaudaraan antara penduduk kristen di pedalaman dan penduduk muslim di pesisir.<sup>11</sup>

---

11 R.Barnes, "*Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*", dalam *Anthropos*, 90, 1995, hlm. 507.

Data etnografis tentang kelompok minoritas Muslim di NTT, yang direpresentasi oleh komunitas Muslim di Kéo, Ende, Lamakera, Alor-Pantar, Billa, Rote, Kupang dan Waingapu dalam bunga rampai ini bisa menyajikan bahan yang menarik untuk mengembangkan suatu pemahaman komparatif tentang berbagai komunitas Muslim Indonesia. Pada saat yang sama, ia dapat memberi andil bagi analisis antropologis menyangkut masalah-masalah yang berkaitan dengan penelitian antropologi Islam mutakhir, seperti yang telah dirintis oleh Evans-Pritchard (1949), Geertz (1960), Gellner (1969), Gilsenan (1973), Eickelman (1976), Abdul Hamid el-Zein (1977) dan lain-lain. Semua monograf antropologis tentang Islam yang disebutkan di atas berangkat dari premis hakiki dan teoritis tertentu mengenai hakikat realitas manusia atau pribadi Muslim, pengalaman yang disadari atau tidak disadari, tentang sejarah dan agama (Islam). Setiap perangkat asumsi yang saling terkait, seperti yang ditandaskan el-Zein,

menyiratkan model tafsir sepadan yang akan mengungkapkan makna real aneka ekspresi budaya Islam yang membedakan Islam dari bentuk-bentuk budaya lain dan agama-agama lain. Pada saat yang sama, ia membedakan Islam dari dalam, antara Islam lokal atau populer dan Islam elite atau ulama.<sup>12</sup>

---

Bdk. Barnes, "Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 91, 1996, hlm. 82-85.

- 12 Abdul Hamid el-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", dalam *Annual Review of Anthropology*, vol. 6, 1977, hlm. 241.

Kajian dalam bunga rampai ini bisa menyumbangkan sesuatu yang berharga untuk diskusi mengenai Islam lokal, yang menjembatani kesenjangan di antara dua kutub tersebut (Islam populer dan Islam elite, atau pusat dan pinggiran) sehingga pusat tidak lagi terlalu jauh, dan pinggiran tidak lagi terlalu berjarak.

Contoh-contoh dari studi Geertz dan Eickelman pun layak dikaji. Menurut Geertz, masyarakat Islam seperti Maroko dan Indonesia telah membuat Islam agar sesuai dengan pengalaman historis mereka sendiri yang unik, dan karena itu di tingkat lokal terdapat beragam arti dan ekspresi Islam seaneka konteks historisnya. Itulah antropologi Islam yang memakai pendekatan fenomenologis, dengan memusatkan perhatian pada pengalaman hidup sehari-hari Islam lokal (= Islam real atau Islam yang dihidupi). Eickelman, dalam studinya tentang Islam Maroko, menemukan corak yang sangat mencolok berupa kehadiran para *murabit*, seperti Sidi M. Sherqi. *Murabit* adalah orang hidup atau mati, yang padanya dikenakan suatu relasi khusus dengan Allah dan yang bertindak selaku pengantara Allah serta menyalurkan *baraka* (rahmat) Allah bagi para penganutNya. Menjamurnya tempat-tempat suci para *murabit* di seantero Maroko begitu signifikan, sementara ribuan peziarah mengunjungi tempat-tempat itu setiap tahun guna bertemu dengan para perantara mereka: orang-orang kudus, para *murabit* atau para sufi. Menggunakan istilah Weber, fenomena tersebut adalah imbuhan magis pada Islam, sebagai hakikat dari sindrom pedesaan yang

ditandai dengan kecenderungan kepada antropolatri, ritualistik, nir-puritan, hierarkis dan mediatoris.<sup>13</sup> Itulah fenomena yang sangat ditentang kaum Muslim puritan, yang mencap kepercayaan yang terlampau berlebihan pada para *murabit* merupakan *jahiliah* (kebodohan) dari perspektif Islam sejati.

Di lain pihak, hakikat agama perkotaan ialah hilangnya ciri ekstasis dan cenderung memamerkan serangkaian sindrom lain seperti puritan, skripturalis, monoteisme ketat, egaliter, hierarki minimal, nir-mediasi dalam ritual, penekanan pada aturan alih-alih emosi. Pada saat yang sama, sindrom ini tampaknya memantulkan teologi (*'ilm al-kalam*) sebagai kegiatan utama para ulama, yang sangat abstrak, formal, legalistik dan lebih reflektif daripada tatanan makna religius pada tingkat umat.<sup>14</sup> Versi teologi Islam seperti itu cenderung menolak otoritas simbol-simbol (orang-orang kudus, ritual, dll), namun terpusat pada pendidikan agama formal dan membaca Al-Qur'an serta hadis yang menghasilkan beragam makna dengan sasaran yang melampaui idiom budaya tertentu (= Islam ideal).

Kesamaan umat Muslim di NTT, khususnya Kéo, Lamakera dan Alor-Pantar dengan penelitian Eickelman di antara kaum Muslim Maroko adalah paham *qaraba* (kerabat, kekerabatan). Kalau Gellner<sup>15</sup> menemukan

---

13 E. Gellner, *Saints of the Atlas*. London: the University of Chicago Press, 1969, hlm. 7.

14 el-Zein, *op. cit.*, hlm. 242.

15 E. Gellner, *op. cit.*, hlm. 35

satu masalah hakiki berkaitan dengan struktur sosial guna memahami bagaimana para *murabit* itu mampu mempertahankan dirinya dan berfungsi di tengah-tengah segmentasi dan keterbelahan di antara para pengikut mereka, maka Eickelman memberi jawaban. Eickelman menandakan bahwa *qaraba* (kerabat, kekerabatan) – sebuah kualitas yang sangat dihargai orang-orang Maroko dan khususnya penduduk Boujad – selalu menjadi satu kekuatan sosial utama yang mempersatukan umat. Meskipun kota Boujad terbagi menjadi sekitar 43 hunian, namun penduduk Boujad masih menganggap berbagai rumah tangga dalam satu hunian dipersatukan oleh hubungan pribadi yang majemuk serta kepentingan bersama yang disebut *qaraba*. Maka sebuah hunian bagi mereka dapat didefinisikan sebagai perluasan *qaraba* dalam ruang fisik berdampingan, yang memiliki satu ikatan moral yang ditandai oleh saling kunjung pada saat kelahiran, pernikahan, *khitanan*, pemakaman dan pada pesta-pesta penting lainnya. Gagasan *qaraba* sangat penting bagi mereka, seperti yang dapat dilihat dalam proses pembentukan *qaraba* berdasarkan kebajikan, dan pada kasus pengucilan seseorang dari lingkaran *qaraba* gara-gara cacat moral tertentu.<sup>16</sup>

Masalah antropologis lain yang mendasar dalam kaitan dengan pemilihan komunitas Muslim NTT sebagai kawasan penelitian lapangan kami adalah paham “ranah etnologi”, “masyarakat berbasis rumah”, dan ide-ide tentang keturunan

---

16 D.F. Eickelman, *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press, 1976, hlm. 101-102.



dan kekerabatan, klasifikasi ganda serta transformasi bentuk-bentuk sosial. J.P.B. de Josselin de Jong adalah orang pertama yang pada tahun 1935 mengusulkan untuk memperlakukan Indonesia sebagai "ranah studi etnologis". Dalam pidato pengukuhannya sebagai guru besar antropologi di Universitas Leiden, ia menegaskan bahwa di Indonesia tampaknya terdapat suatu keterbandingan budaya dan bahwa intipati homogenitas struktural ini terletak pada prinsip-prinsip tertentu.<sup>17</sup> Muridnya, Van Wouden (1968), kemudian mengenali intipati struktural ini berupa sistem klen, perkawinan asimetris (*assymetric connubium*) serta dualisme sosio-kosmik, dan berdasarkan intipati itu ia merumuskan suatu model untuk menganalisis struktur sosial di Indonesia Timur.<sup>18</sup> Lebih belakangan, Forth (1994) mengkaji "etnis Kéo" misalnya, sebagai satu kategori etnografi yang berbeda dari Ngada dan bahkan Nage. Forth berpendapat bahwa layak dan absah untuk mengelompokkan "Kéo" sebagai satu etnisitas terpisah berdasarkan perbedaan bahasa, agama dan budaya materiil serta simbol-simbol yang membedakannya dari dua suku bertetangga yaitu Ngada dan Nage.<sup>19</sup>

---

17 J.P.B. de Joselin de Jong, "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", dalam de Josselin de Jong, P.E. (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Netherlands: Foris Publications of Holland, 1935/1977, hlm. 167-168..

18 Van Wouden, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, diterjemahkan ke dalam bhs Inggris oleh R. Needham. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

19 G. Forth, "Considerations of Kéo as an Ethnographic Category", dalam *OCEANIA*, vol. 64, no.4, 1994, hlm.312.

Konsep “rumah” sebagai kelompok korporasi atau unit sosial tertentu dengan relasinya yang kuat dengan “kekerabatan” juga sangat signifikan di antara orang-orang Kéo, seperti pendapat Lévi-Strauss. Ketika Lévi-Strauss mengetahui bahwa Kroeber dalam karyanya *Handbook of the Indians of California* (1925) bingung apakah mesti menggambarkan Yurok sebagai “suku”, atau “klan”, atau “masyarakat kampung”, ia yakin bahwa Kroeber tidak memiliki gagasan tentang “masyarakat berbasis rumah”. Lévi-Strauss lalu mengusulkan bahwa corak positif yang menyatukan kedua masyarakat ini (Yurok dan Kwakiut di pantai barat daya Amerika Utara, seperti aneka masyarakat lain di Eropa, Jepang, Filipina, Indonesia, Melanesia, Polinesia, serta pantai barat daya) adalah cara bagaimana rumah berfungsi sebagai *fokus* organisasi kekerabatan.<sup>20</sup>

Bila kita menyimak lagi konsep kekerabatan dalam antropologi, maka kita memahami bahwa masyarakat NTT juga menghargai hubungan kekerabatan yang bersangkutan paut dengan bidang sosial, perkawinan dan keturunan, serta alokasi berbagai hak dan pewarisannya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Hak-hak ini mencakup keanggotaan dalam suatu kelompok korporasi,<sup>21</sup> suksesi

---

20 C. Lévi-Strauss, *The Way of the Masks*, London: The University of Washington Press [teks asli dalam bahasa Prancis terbit tahun 1975 berjudul *La Voie des Masques*], 1983, hlm. 174. Bdk. Roxana Waterson, 1991, *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Singapore: Oxford University Press, 1991, hlm. 139.

21 Berbagai kelompok korporasi di antara etnis Kéo misalnya, dapat diurutkan dari yang paling besar adalah *kapo kunu* (suku), *embu kajo* (klan), *sa'o puu* (rumah asal), *sa'o mere* (rumah besar), hingga

jabatan (entah politik atau ritual), pewarisan harta milik, pemilikan tempat tinggal, dan pelbagai hal lainnya.

Kita pun hendaknya menilai kembali kecenderungan sebagian cendekiawan yang menyamakan gagasan tentang “rumah” dan “kelompok kekerabatan” di Indonesia Timur dan NTT khususnya. Van Wouden misalnya mencatat penyamaan rumah dan kelompok kekerabatan di antara orang-orang Sumba Barat, ketika ia menulis bahwa kata *uma* berarti rumah dan sekaligus kelompok keturunan patrilineal yang terkait dengannya.<sup>22</sup> Di antara orang-orang Ema di Timor, Clamagirand mencatat bahwa kelompok-kelompok kekerabatan juga dipikirkan sebagai “rumah” atau *uma*.<sup>23</sup> Waterson, dalam studinya tentang berbagai masyarakat Austronesia dan Asia Tenggara, menunjukkan bahwa kata “rumah” (*uma, amu, rahan, tongkonan, fada*) merujuk pada satu struktur fisik dan sekaligus satu kelompok kekerabatan yang tinggal di dalamnya.<sup>24</sup>

Berbagai studi antropologis tentang “rumah” yang dilakukan belakangan ini di kawasan NTT mengingatkan kita bahwa gagasan tentang “rumah” senantiasa ada dan

---

yang paling kecil adalah *sa'o ndi'i* (rumah tinggal).

- 22 F.A.E. Van Wouden, “Locale Groepen en Dubbele Afstamming in Kodi, West Sumba”. Dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 112, 1956. [Artikel ini diterbitkan kembali dalam bahasan Inggris tahun 1977, berjudul “Local Groups and Double Descent in Kodi, West Sumba”, in Josselin de Jong, P.E., *Structural Anthropology in the Netherlands*, 1956, hlm. 192.
- 23 B.Clamagirand, “La Maison Ende (Timor Portugis)”, dalam *Asie du Sudest Monde Insulindien*. Vol.6, 1975, hlm. 44.
- 24 Waterson, *op. cit.*, hlm. 142.

dipakai bersama dengan konsep-konsep lain tentang *woe* (suku dalam bahasa Nage), *kunu* (suku dalam bahasa Lio), *embu* (klen dalam bahasa Lio dan Kéo). Karya yang penting juga dalam bidang ini antara lain studi Lewis Douglas tentang *Ata Tana Ai* di Sikka (1988), dan studi Forth tentang "Rumah Nage" (1991), serta studi Molnar tentang "rumah dan keturunan di antara orang-orang Sara, Nagekeo" (1994). Karya Nakagawa tentang Ende (1989) dan analisis Howell tentang rumah di Lio Flores (1995) memiliki kemiripan dengan gagasan saling-hubung antara "rumah" dan "kelompok-kelompok korporasi" lainnya di antara orang-orang di Nusa Tenggara Timur. Dalam studinya, Howell menunjukkan hubungan erat antara rumah dan kelompok-kelompok kekerabatan, namun ia berpendapat bahwa "rumah" di Lio (khususnya *keda*) tidak serupa dengan klen (*embu*) dan suku (*kunu*) di wilayah lainnya. Untuk Howell, "rumah" tidak dapat disamakan dengan satu kelompok kekerabatan yang tinggal di dalamnya, yang satu tidak dapat menggantikan yang lain.<sup>25</sup> Petunjuk tentang pentingnya rumah Lio dapat ditemukan dalam semantik saling-hubung di antara unsur-unsur itu: *kunu*, *embu*, *sao-puu*, *sao keda* dan berbagai kelompok keturunan dan aliansi lainnya. Penelitian seperti itu oleh Howell benar-benar merupakan tantangan besar terhadap teori Lévi-Strauss yaitu bahwa gagasan "rumah" dapat menggantikan

---

25 Signe Howell, "The Lio House: building, category, idea, value", dalam Carsten and Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: University Press, 1995, hlm. 163.

"suku" klen, dan kelompok-kelompok korporat lainnya.<sup>26</sup>

Sehubungan dengan studi tentang "komunitas Muslim di NTT": gagasan mengenai "rumah" dan "keturunan" tentu sangat penting dan bermanfaat. Sebagian besar umat Muslim pribumi dalam hubungan dengan kerabatnya yang bukan Muslim mengakui keturunan, keanggotaan dan hak memiliki yang sama dalam satu 'rumah asal' atau "rumah leluhur" tertentu. Mereka hidup di bawah sistem kepemilikan tanah warisan yang sama, yang diturunkan dari generasi ke generasi secara komunal. Jika salah satu anggota masyarakat pemilik tanah suku (entah Muslim atau Kristen) melanggar hukum adat, misalnya dengan melalaikan kewajiban dan tanggungjawab untuk berpartisipasi dalam satu ritual adat, maka mosalaki (pemuka rumah adat) dapat memutuskan untuk meniadakan haknya atas tanah, baik untuk dirinya sendiri maupun untuk para ahli warisnya. Kadang-kadang seorang dapat dikucilkan (donggo-nua) oleh mosalaki dari hak-hak dan tanggung jawab komunal.<sup>27</sup> Sebagai kesimpulan, dapat dikatakan bahwa gagasan tentang "rumah leluhur atau rumah budaya" (dar al-thaqaafa) sungguh diakui oleh kaum Muslim pribumi bersama dengan gagasan tentang "rumah Islam" (dar al-Islam).<sup>28</sup>

---

26 Levi-Strauss, *op. cit.*, hlm. 172-176.

27 Philipus Tule, *Longing for the House of God, Dwelling in the House of the Ancestors, Local Belief, Christianity and Islam Among the Keo of Central Flores, Fribourg/Switzerland: Academic Press, 2004*. Him. 102.

28 **Dar al-Islam** secara literer berarti 'rumah islam'. Terimonologi itu menggambarkan suatu teritori atau negeri di mana agama Islam diberlakukan dan berada di bawah kekuasaan pemimpin Muslim. Para penduduknya adalah Muslim dan non-Muslim

## 2. KAJIAN UMUM TENTANG NTT

Nusa Tenggara Timur (NTT) adalah salah satu dari 34 provinsi di Indonesia, yang terdiri dari 246 pulau bernama yang membentang sepanjang wilayah dikelilingi oleh Sulawesi di utara, Maluku dan Timor Leste di timur, Nusa Tenggara Barat di barat dan Australia di selatan. Beberapa dari pulaunya yang agak besar adalah Timor, Flores, Sumba dan Alor dan pulau-pulau yang lebih kecil adalah Solor, Adonara, Lembata, Pantar, Wetar, Sabu, Rote, Semau, Pulau Ende, Mules, Komodo, Palue, Pulau Besar, Pamana dan Sukun. Pulau-pulau itu membentang sepanjang khatulistiwa antara 118°-125° bujur timur; dan melebar dari 8°-12° lintang selatan. Luasnya sekitar 47.349,9 kilometer persegi (lihat peta). Dari total penduduk 4.702.376 jiwa, mayoritasnya adalah 89% Kristen. Yang lainnya adalah 8,66% Muslim, 0,21% Hindu, 0,01% Buddha dan 3,87% agama-agama lain.<sup>29</sup>

---

yang takluk pada dominasi Muslim, namun kehidupan dan hartanya dijamin oleh hukum Islam. Mereka adalah para *'ahl al-Kitab'* (pemilik al-Kitab) dan bukan orang Kafir. Di luar *'dar al-Islam'* menurut pandangan teologis Islam dan yang akhir-akhir ini juga menjadi fokus pembaruan (tajdid ataupun islah) dan mulai merasuki perhatian Muslim pribumi NTT adalah hadirnya *'dar al-Harb'* (rumah yang harus diperangi) yang harus diperangi dan dimenangkan karena belum seluruhnya berada dibawah dominasi hukum Islam (Bdk. Brill, FEI, 1987, hlm 917 – 918). Kehadiran pelbagai kelompok dakwah yang mengkafirkan adat dan kebudayaan semisal Front Pembela Islam ataupun Gerakan Tabligh dan lain-lain menjadi fenomena yang sangat menantang Muslim pribumi di NTT dengan identitas ganda yang mengapresiasi agama dan budaya.

29 Sumber: BPS Prov. NTT, 1991: <http://nttprov.go.id/provntt/index.php?option=content&task=view&id=108&Itemid=111>, diakses Desember 2014; bdk. MUI NTT, Tahun Anggaran 2013.

Provinsi ini dibagi menjadi 20 Kabupaten dan satu Kota Madya. Kabupaten Kupang dan Kota Madya Kupang bersama-sama merupakan konsentrasi penduduk terpadat dengan 730.828 jiwa. Lalu menyusul keempat Kabupaten di Sumba dengan 720.215 jiwa. Lalu ketiga Kabupaten Manggarai bersama-sama di Flores Barat dengan 604.500 jiwa; Timor Tengah Selatan dengan 418.139 jiwa; Belu dan Malaka di Timor dengan 389.473 jiwa; Sikka di Flores Tengah dengan 327.874 jiwa; Ende di Flores Tengah dengan 277.403 jiwa; Flores Timur dengan 243.183 jiwa; Timor Tengah Utara dengan 242.546 jiwa; Ngada di Flores Tengah dengan 160.884 jiwa; Sumba Barat dengan 169.869 jiwa; Alor dengan 211.756; dan akhirnya Nagekeo dengan 131.198 jiwa.

Sebagaimana Indonesia, NTT juga terdiri dari berbagai kelompok budaya, bahasa dan suku bangsa. Sebagian besar peneliti mengklaim bahwa orang NTT adalah suku bangsa Austronesia. Mayoritas bahasa kebanyakan berciri mandiri dan tidak dipahami kelompok-kelompok etnis lain. Tetun dan Dawan merupakan dua bahasa utama yang dipakai penduduk pulau Timor. Bahasa Lamaholot dituturkan oleh orang-orang Flores Timur, Solor, Adonara dan bahasa Kedang oleh sebagian penduduk Lembata. Bahasa Sikka digunakan oleh mayoritas penduduk Kabupaten Sikka; Bahasa Ende dan Lio dituturkan oleh etnis Ende dan Lio. Orang-orang di Kabupaten Ngada berbicara bahasa Bajawa dan Riung, sedangkan penduduk Kabupaten Nagekeo berbicara bahasa Nage dan Kéo. Mayoritas orang Manggarai memakai bahasa Manggarai.

Kelompok-kelompok etnis lain memakai bahasa Sumba, Rote dan Sabu, bahasa Lua di Pulau Palue dan banyak bahasa lainnya termasuk bahasa Bugis, Buton dan Bajo yang dituturkan para pendatang yang menetap di sepanjang pantai Flores, Timor dan Sumba.

### 3. KEDATANGAN ISLAM KE NTT

Kita tidak dapat menafikan kenyataan bahwa kedatangan para misionaris Kristen dan mubalig Muslim berkaitan dengan rute-rute niaga di wilayah NTT. Beberapa sumber sejarah mencatat bahwa sejak abad ke-12 Timor sudah terkenal dengan kayu cendananya seperti Maluku termasyhur dengan rempah-rempahnya. Para saudagar Cina, orang Jawa Hindu dari Majapahit, dan kemudian para pedagang Muslim dari Makasar, Jawa dan Gujarat (India) telah berkumpul di Timor dan pulau-pulau kecil lain di sekitarnya untuk berniaga barang-barang berharga itu. Dalam kitab Negara Kertagama (1365), Timor dan Solor tercatat sebagai bagian dari Kerajaan Majapahit di bawah Hayam Wuruk yang menjadi penguasa antara tahun 1350-1389.<sup>30</sup> Larantuka, sebuah bandar kecil dekat Pulau Solor, ditaklukkan oleh ekspedisi laskar Majapahit tahun 1357.<sup>31</sup> Pada saat yang sama, Kerajaan Majapahit dikatakan telah memiliki seorang Perdana Menteri dan

---

30 I. H. Doko, *Perjuangan Kemerdekaan Indonesia di Nusa Tenggara Timur*, Jakarta: Balai Pustaka, 1981, hlm.40.

31 R.H. Barnes, "Kedang" dalam Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, (vol.1), Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1984, hlm. 437.



komandan perang perkasa bernama Gajah Mada (1331-1364) yang mampu menaklukkan kepulauan Nusantara. Ia pun telah menjadikan semua kerajaan penting (termasuk Timor dan Solor) sebagai wilayah taklukannya. Rute-rute niaga, terutama dari pulau rempah-rempah dan cendana (Maluku dan Timor) di Timur hingga Malaka di Barat, berada di bawah kendali Majapahit.<sup>32</sup> Kemudian pada abad ke-16 beberapa penguasa Lamaholot di Solor mengakui kekuasaan Sultan Ternate, dengan mengirimkan utusan guna meminta bantuan militer dalam pertempuran melawan orang-orang Portugis.<sup>33</sup> Dari data di atas, kita dapat melihat bahwa jauh sebelum kedatangan Islam dan Kekristenan, masyarakat pribumi di kawasan NTT (Solor, Flores dan Timor) sudah berkontak dengan Hinduisme Jawa.

Pada abad ke-16, Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulawesi dan semua Kepulauan Sunda Besar sudah ada menganut agama Islam. Pengaruh Muslim bergema di daerah pesisir namun tidak menembus ke pedalaman. Namun posisi yang kuat kaum Muslim di wilayah pantai (terutama di Sumatra dan Jawa) menyulitkan para misionaris dan pedagang Portugis untuk tinggal di sana. Oleh karena itu, mereka bergerak lebih jauh ke Timur, ke pulau-pulau seperti Ambon, Ternate, Sangir dan Timor. Sekitar tahun 1550 pulau Timor yang kaya dengan cendana ditemukan

---

32 M. P. Muskens, *Partner In Nation Building The Catholic Church In Indonesia*, Aachen: Missio Aktuell Verlag, 1979, hlm. 26.

33 Barnes, 1984, *op. cit.*, hlm. 437.

para pedagang Portugis. Karena Timor tidak memiliki sebuah pelabuhan yang bagus untuk kapal-kapal niaga, maka orang-orang Portugis kemudian terus berlayar sampai di Pulau Ende dan Solor tahun 1556. Pada waktu itu, sejumlah kecil orang Lamaholot di Solor sudah memeluk agama Islam, sementara yang lain menganut agama Kristen (Katolik) yang diperkenalkan lebih awal oleh orang-orang Portugis. Ketika seorang misionaris Portugis Pastor Baltazar Diaz SJ mengunjungi Solor tahun 1559, ia menemukan sebuah masjid dan beberapa orang Muslim di Lohayong, Solor. Ketika orang-orang Portugis dan umat Katolik setempat terancam oleh kaum Muslim, maka tahun 1561 mereka membangun kubu pertahanan dari balok lontar untuk membentengi posisi mereka.<sup>34</sup> Tahun 1562, para pastor Dominikan dari Timor tiba di Lohayong dan mulai menggantikan kubu kayu tadi dengan dinding batu dan membangun sebuah gereja di benteng itu. Tahun 1563, sebuah armada Muslim datang dari Sulawesi dan menyerbu namun mereka kemudian diselamatkan oleh satu armada Portugis yang kembali untuk membantu.

Para misionaris dan orang Katolik yang baru bertobat menyadari bahwa mereka sesungguhnya hidup dalam situasi dan kondisi berbahaya karena bisa diserang kaum Muslim di pulau itu. Meskipun orang Portugis mengklaim kekuasaan atas Kepulauan Sunda Kecil ini, namun kaum Muslim selalu mengancam untuk menyerang dan merebut kembali kepulauan itu. Banyak orang Katolik dibunuh

---

34 Barnes, 1984, *Ibid.*, hlm. 438.

kaum Muslim pada permulaan misi baharinya di Solor dan sekitarnya. Sebagai contoh, seorang pastor Dominikan bernama Pestano OP dibunuh kaum Muslim tanggal 20 Januari 1565. Kemudian disusul pembunuhan Pastor de Montenhas di Adonara. Tahun 1598, beberapa imam dan seminaris di Lohayong tewas dalam pertempuran antara dua kelompok keturunan dari dua bersaudara mitologis, yakni Demon yang bersekutu dengan Portugis dan Paji yang berkongsi dengan kaum Muslim. Dan antara tahun 1601 – 1603 seorang pastor Hironimo Mascarenhas, OP dibunuh di stasi Lena di wilayah Kéo/Nagekeo.<sup>35</sup> Beberapa keturunan Paji menetap di Solor (Lamakera dan Lohayong); namun yang lain menyebar di sekitar Adonara, Lembata, Flores, Timor dan Alor. Hingga dewasa ini pun keturunan mereka tetap bangga menjadi Muslim. Para leluhur mereka dan mereka sendiri menjadi *da'i* Muslim lokal yang mampu bertahan dan bersaing dengan para misionaris Kristen, dan mereka berhasil menduduki seluruh wilayah Lohayong di mana benteng Portugis berada. Ketika kekatholikan diperkenalkan ke pulau Adonara dan Lembata sekitar tahun 1917 oleh para misionaris Serikat Sabda Allah, sebagian besar orang di Lamahala, Terong, Witihama, Waiwerang (Adonara) dan Kalikur (Lembata) telah memeluk agama Islam.<sup>36</sup>

---

35 Barnes, 1984, *Ibid.* Pp. 438-439; bdk. Tenien Mark & Tasuku Sato, *I Remember Flores*, Toronto: Ambassador Books Ltd. Tenien & Sato, 1957, hlm. XVII-XVIII; Muskens, 1974a, *op. cit.* hlm.379).

36 Van J.C. Prof. Eerde, *De Volken van Nederlandsch Indie in Monographieen*, Vol. 1, Amsterdam: Uitgevers – Maatschappij Elsevier, 1920, vol.2, hlm. 141-142

Awal dakwah Islam di Pulau Ende terkait dengan pembangunan *Fortaleza do Ende Minor*, sebuah benteng di Pulau Ende. Bisa diandaikan bahwa sekelompok umat Muslim sudah ada di Pulau Ende pada kurun yang sama dengan para misionaris Portugis, yakni sekitar tahun 1590-an. Pada waktu itu, para misionaris Portugis dari Solor menjalin kontak dengan masyarakat setempat di Pulau Ende, meskipun belum ada misi di sana. Antara tahun 1594-1595, kaum Muslim menyerang penduduk pulau itu, menangkap beberapa dari mereka dan menjadikan mereka budak. Banyak dari mereka melarikan diri ke pantai Flores.<sup>37</sup> Pater Pacheco dari Solor, yang datang mengunjungi mereka di pantai Flores, berjanji akan membangun sebuah benteng di Pulau Ende, asalkan mereka mau kembali ke pulau itu dan menjadi Katolik. Pater Pacheco sendiri memimpin mereka membangun benteng itu antara tahun 1595-1600. Umat Katolik yang baru bertobat<sup>38</sup> itu tinggal di dalam benteng dalam kurun waktu yang cukup lama, namun tanpa pelayanan pastoral.

Van der Velde, seorang pejabat pemerintah Belanda yang berhasil menduduki benteng<sup>39</sup> Portugis di Solor

---

37 Muskens, 1974a, *op. cit.*, hlm. 375.

38 Berdasarkan pelbagai sumber Muskens telah mencatat jumlah orang-orang Katolik di beberapa Gereja di Pulau Ende. Nampaknya jumlah orang Katolik di Pulau Ende telah mencapai 8.000 pada abad ke-17. Tapi pada tahun 1992 ketika saya membuat penelitian di Pulau Ende, jumlah penduduk pulau Ende hanya 8.100 orang dengan 8.000 Muslim.

39 Ada 2 versi tradisi lisan yang berkembang di kalangan penduduk Pulau Ende tentang alasan mengapa benteng Portugis itu

tahun 1613 dan mengunjungi Ende, menulis satu laporan lain. Ia mengatakan bahwa tahun 1605 penduduk lokal Pulau Ende, yang rupanya adalah kaum Muslim, menyerang orang-orang Portugis di benteng itu.<sup>41</sup> Tahun 1614 ketika beberapa pedagang Belanda pergi ke Ende mereka menemukan benteng itu telah kosong. Mereka melakukan kontak dengan tiga pemimpin Katolik dari pulau itu dan mengundang mereka naik kapal untuk berdagang. Beberapa orang Muslim yang di atas kapal bersekutu dengan Belanda dan menyarankan kapten untuk berlayar ke Wolowona, di pantai selatan Flores, di sebelah timur kota Ende. Begitu mereka tiba di sana, kaum Muslim segera menangkap ketiga orang Katolik tadi dan coba memaksa mereka untuk menerima iman Islam. Namun mereka tetap setia pada iman Katolik mereka, dan karenanya dibunuh dan dicincang di depan para pedagang Belanda itu. Ketiga orang itu bernama Salvador, Pedro Calvalhaes dan Manuel da Lima.<sup>40</sup> Tahun 1839, ketika para pejabat Belanda melanjutkan kontak dengan Raja Ende, mayoritas penduduk di kota Ende dan Pulau Ende adalah Muslim. Bergerak lebih lanjut ke barat Ende ada Tonggo di Kabupaten Nagekeo. Tonggo telah dikenal karena ada seorang bernama Amaqira<sup>41</sup> yang antara

---

diserang oleh para penduduk lokal (Bdk. Versi Suchtelen yang berbeda dengan versi Muskens).

40 Tenien & Sato, 1957, *op. cit.*, hlm. XIX.

41 Informasi lebih rinci tentang Raja Amaqira dan aksi persekutuannya dengan Raja Tallo akan dipaparkan pada bagian tentang Islamisasi kawasan Kéo. Saya berasumsi bahwa Raja Tallo masih 'setengah Muslim' atau quasi-Muslim, karena data historis

tahun 1601-1603 bersekutu dengan Raja Tallo yang quasi-Muslim dari Makassar. Kita tidak memiliki informasi yang memadai tentang pertobatan Amaquira memeluk Islam, namun sampai hari ini diterima umum bahwa Tonggo adalah salah satu komunitas Muslim tertua di Kabupaten Nagekeo.

Kedatangan Islam di Manggarai, Flores Barat, banyak berkaitan dengan pengaruh Sultan Bima dan Raja Goa di Makassar. Ia kemudian memaksa para pemimpin lain untuk menjadi Muslim, termasuk Bone tahun 1606, Sopeng tahun 1609 dan Bima tahun 1626. Tahun 1790, seorang saudara dari Sultan Abdul Hamid memberontak melawan Turelli Donggo, seorang wali sultan di Bima. Saudara pemberontak ini kemudian melarikan diri ke Manggarai, Flores Barat. Kemudian tanggal 26 Mei 1792, Sultan Abdul Hamid, putra Sultan Abdul Karim Muhammad Syah, diangkat sebagai Sultan Bima IX melalui sebuah upacara penobatan di Makassar.<sup>42</sup>

Ada peristiwa penting lainnya yang menandai pengaruh Islam di Manggarai. Yang pertama adalah perjanjian yang ditandatangani di Reo (Riaw) tahun 1785 M, antara wakil Bima (Bumi Luma Rasana'e Abdul Rahman) dan Muhammad Ali Syah dari Makassar. Dari 25 pokok perjanjian tersebut, yang paling penting adalah yang ke-

---

mencatat bahwa dia baru bertobat dan menganut Islam setelah kembali dari ekspedisi di Flores, termasuk Tonggo.

42 Aliuddin Mahyudin, *Surat-Surat dan Catatan Harian dari Kerajaan Bima*, Jakarta: Departemen Pendidikan & Kebudayaan, 1983, hlm. 147.

11, yang menandakan bahwa jika terjadi perkawinan campur antara seorang lelaki/perempuan Bugis, Makassar, Bima atau Melayu dengan seorang lelaki/perempuan Manggarai, maka anak-anak mereka bukan kafir melainkan Muslim. Yang kedua adalah penunjukan wakil Sultan Bima di Reo, di pantai utara Kabupaten Manggarai. Dikatakan bahwa tahun 1223 H atau 1869 M. Abdul Karim bin Muhammad Jalal diangkat sebagai wakil Sultan Bima di Reo. Ia bahkan diberi gelar kehormatan sebagai *Naib Reo*.<sup>43</sup> Tahun 1911 Naib Reo diberi status *Zelfbestuur* (swapraja) oleh Sultan Bima. Dan kemudian tahun 1917, Sultan Muhammad Salahudin menjadikan Manggarai sebagai *Landschap*, dengan pemimpinnya Abdul Karim.<sup>44</sup>

Kedatangan Islam pertama di Pulau Timor dapat dilacak dari sejarah Raja Wehale. Awal tahun 1641 Raja Tallo<sup>45</sup> mendengar kabar jatuhnya Malaka dari tangan Portugis ke satu Serikat Dagang Belanda. Pada tanggal 20 Januari 1641, Raja Tallo berlayar ke Larantuka (dekat Solor) dengan

---

43 *Ibid.*, hlm. 933 - 152

44 Bdk. Ditrieck, 1989, *op. cit.* hlm.240-241; bdk. Steenbrink, *op. cit.* In Press, 2014.

45 Abd Rahim & Borahima Ridwan (eds.), *Sejarah Kerajaan Tallo* (Suatu Transkripsi Lontara). Ujung Pandang: Lembaga Sejarah & Anthropologi, 1974, hlm. 28. Dalam manuskrip itu, khususnya teks 135 dicatat bahwa seorang putera dari Karaeng Matoaya atau Sultan Abdullah Auwalul Islam adalah I Mangnginyarang atau I Daeng Makkio atau Karaeng ri Kanjilo, dengan nama Muslim Sultan Mudhaffar, atau Tumammalianga ri Timoro. Dia dinobatkan jadi Raja Tallo pada 1638 AD atau 1040 AH. Dia adalah seorang yang menaklukkan Timor. Dia meninggal karena sakit di Tallo pada 18 Mei 1641 AD atau 1051 AH, 10 hari setelah kembali dari Timor.

15 kapal dan 600 pelaut, hendak menyerang orang-orang Portugis di Solor dan Timor.<sup>46</sup> Raja Tallo dan pasukannya dikalahkan di Solor. Mereka lalu terus berlayar ke Timor karena beberapa penguasa pesisir telah menganut agama Kristen, termasuk Ratu Mena tahun 1640. Pertobatan para penguasa ini memiliki implikasi politik dan ekonomi. Beberapa penguasa di Timor, yang sebelumnya berada di bawah kendali Sonbai dan Wehale, tidak perlu lagi membayar upeti kepada kedua raja itu. Maka, penguasa Wehale bereaksi dengan memeluk Islam, karena Raja Muslim Tallo dan kaum Muslim Makassar dan Bugis lainnya adalah penentang kuat orang-orang Portugis.<sup>47</sup>

Akan tetapi sumber lain menyiratkan bahwa kaum Muslim tampaknya telah lebih awal menetap di Timor. Tahun 1633, Pater Christovao Rangel tiba di Silabau dan membaptis Raja Silabau serta memberinya nama Christovao. Namun setelah berkarya di sana beberapa waktu, dikatakan bahwa beberapa Muslim coba membunuh Pater Christovao dengan meracuni makanannya. Ia hampir mati, dan kembali ke Goa dalam kondisi yang sangat buruk.<sup>48</sup> Namun Islamisasi yang lebih berhasil di Timor baru terjadi beberapa ratus tahun kemudian, baik oleh para perintis Islam dari Solor, Kalimantan, Jawa, Bangka (Sumatra) maupun dari Benggala (India).

---

46 Muskens, 1974a, *op. cit.*, hlm. 392.

47 H.G. Schulte Nordholt, *The Political System of the Atoni of Timor*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, hlm. 163-164.

48 Muskens, 1974a, *op. cit.*, hlm. 391-392.



Goro menyebutkan bahwa tahun 1749, Atu Laganama,<sup>49</sup> seorang Muslim dari Pulau Solor datang dan tinggal di Kupang untuk membantu para pedagang Belanda dalam perjuangan melawan orang-orang Portugis. Ia menjadi pemimpin dan imam di Kampung Solor, di mana ia membangun sebuah masjid di Batu Besi. Tahun 1772, Abdurrahman, seorang Muslim lain dari Bengkulu, datang dan bekerja sama dengan Atu Laganama. Tercatat bahwa ada sekitar 300 orang Muslim di Kupang pada waktu itu.<sup>50</sup> Antara tahun 1825-1830 para pemimpin Muslim lainnya tiba di Kupang dari Pontianak (Kalimantan) dan Jawa Tengah. Yang pertama adalah Syeikh Abu Bakar bin Syarif Abdurrahman dari Pontianak. Abdurrahman, seorang keturunan Arab dan pedagang kuda di Ende (Flores), diusir pemerintah Belanda ke Sumba dan kemudian ke Kupang. Ia meninggal tahun 1897 di desa Air Mata, Kupang. Ia masih dikenang sebagai salah satu leluhur orang-orang Arab yang tinggal di daerah itu sekarang, termasuk mereka yang tinggal di Sumba, Ende dan Maunori di Flores.

Setelah Abdurrahman, dua orang Muslim lainnya dari Jawa Tengah diasingkan ke Kupang. Mereka adalah

---

49 Bdk. Barnes, 1995, *op. cit.* hlm. 502), Berdasarkan *Almanak van Nederlandsch Indie*, Barnes menyebutkan bahwa pada tanggal 9 November 1749 ada 60 orang pasukan dari Solor yang dipimpin oleh Belanda berhasil menaklukkan pasukan Tropas atau Portugis Hitam atau *Mestizo* di Penfui, dekat Kupang. Seorang bernama Atu Laganama disebutkan sebagai tokoh yang menantang rencana Portugis membangun benteng di Lamakera.

50 A.K. Goro, *Sejarah Perkembangan Agama Islam di Kabupaten Kupang*, FGK Undana, Kupang, 1977, hlm.78.

A.H. Mahmud Basyah Gandakusuma dan R. Sutomo yang dituduh terlibat dalam Perang Diponegoro (1825-1830). Tahun 1860, Dipati Amir Bahrein dan Dipati Hamzah Bahrein, dua pemberontak dari pulau Bangka (Sumatra) yang terlibat dalam pemberontakan Gunung Mas, diasingkan ke Kupang. Tahun 1888-1892 tiga orang Muslim lainnya dari Banten (Jawa Barat) terlibat dalam pemberontakan Cilegon dan diasingkan ke Kupang. Mereka adalah Kiayi Haji Muhammad Arsad bin Alwan, K.H. Abdul Salam dan H. Mansur. Meskipun ketiganya kembali ke Banten setelah 25 tahun pembuangan di Kupang, namun mereka berhasil menanamkan pengaruh Islam yang kuat pada masyarakat Islam setempat.<sup>51</sup>

#### **4. BERBAGAI KELOMPOK ETNIS MUSLIM DI NTT**

Berdasarkan berbagai bukti sejarah dan tradisi lisan yang masih ada di pelbagai kelompok etnis Muslim di NTT, jelas bahwa kaum Muslim di kawasan itu tidak berasal dari muasal yang sama. Kami berpendapat bahwa salah satu kontak Islam paling awal di Solor dan Timor terjadi dengan Kesultanan Ternate di utara Maluku pada awal abad ke-16. Solor pada waktu itu adalah buaian Islam untuk wilayah timur NTT termasuk Adonara, Lembata, Larantuka, Kupang dan Alor. Sumber kontak kedua adalah para pedagang Muslim dan penguasa dari Makassar

---

51 R.Z. Leirissa, Cs, *Sejarah Sosial di Daerah Nusa Tenggara Timur*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983/1984: hlm. 40-41; bdk. Dr. Della Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973, hlm. 16-17.

beberapa tahun kemudian. Sebagai contoh, tahun 1601-1603 Raja Amaqira dari Tonggo menjalin persekutuan dengan Raja Tallo dari Makassar. Kemudian tahun 1641 penguasa lain dari Wehale di Timor bersekutu dengan Raja Tallo (Makassar) dan memeluk agama Islam. Sumber ketiga adalah kontak dengan kaum Muslim dari Kesultanan Bima di Pulau Sumbawa, yang berkembang setelah Sultan Bima menyatakan kedaulatannya atas Raja Manggarai sekitar tahun 1785.<sup>52</sup>

Kemudian, gelombang lain pengaruh Islam yang berasal dari para pelaut dan nelayan Makassar, Bugis, Buton dan Bajo menembus wilayah pesisir NTT dan menetap di berbagai lokasi. Kelompok pemukim terbesar seperti itu ada di Geliting, Wuring dan Pulau Pamana di Kabupaten Sikka, Mbay di pesisir Utara Kabupaten Nagekeo dan Riung di pantai utara Kabupaten Ngada; Reo dan Labuan Bajo di Manggarai; Kampung Makassar dekat Oekusi di Timor dan sekelompok di pesisir pulau Rote. Akhirnya, pada abad ke-20 selama periode kemerdekaan, di bawah sistem politik "pembauran" yang diluncurkan pemerintah Indonesia dan didukung gerakan-gerakan Islam seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, banyak pejabat pemerintah dan *da'i* (misionaris) Muslim dikirim ke NTT. Alhasil, banyak masjid dibangun dan banyak sekolah Islam dibuka seperti Madrasah Ibtida'iyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah 'Aliyah, Pesantren Tarbiyah Walisanga di Ende dan bahkan Universitas Muhammadiyah di Kupang.

---

52 Dietrich, *op. cit.* hlm.240-241.

Meskipun ada banyak hipotesis asal muasal Islam yang coba direkonstruksi oleh para sejarawan, namun kaum Muslim merasa lebih bangga jika muasal mereka bisa dirunut ke sumber utama Islam, entah dari Arab atau dari salah satu *Wali Sanga* (atau sembilan wali) di Jawa. Sama seperti Kesultanan Ternate dan Bima memandang Sunan Giri, salah satu *Wali Sanga* dari pantai utara Jawa, sebagai sumber utama tradisi keagamaan mereka demikian juga beberapa kelompok etnis Muslim di Flores, meski terkadang dengan sedikit modifikasi.<sup>53</sup> Sebuah komunitas Muslim di Tonggo menandakan bahwa leluhur mereka berasal dari Majapahit. Sebuah komunitas Muslim di kota Ende mengklaim bahwa nenek moyang mereka berasal dari Jawa, karena sebuah legenda berkisah bahwa Kerajaan Ende didirikan oleh seorang pemuda asing yang menikah dengan putri seorang tuan tanah di Ende. Orang asing ini dikenal sebagai *Jari Jawa* (artinya "dari Jawa"). Ia diberi kekuasaan dan hak istimewa atas tanah oleh ayah mertuanya. Ia akhirnya menjadi Raja Ende yang pertama, dengan gelar kehormatan *Raden Husein Jari Jawa*. Para keturunannya masih berpengaruh dan dihormati oleh orang-orang Ende, bahkan hingga pemerintah Indonesia menghapus sistem kerajaan dan menggantikannya dengan sistem pemerintahan Kabupaten.<sup>54</sup>

---

53 Lalu Manca, *Sumbawa Pada Masa Lalu*, Surabaya: Rinta, 1984, hlm 50; bdk. James, J. Fox, "Melayo-Polynesian-Speaking Peoples (Eastern Indonesia)", dalam Weeks Richard V., (ed.), *Ibid.*, vol. 11, 1984, hlm. 475.

54 Nakagawa, 1984, *op. cit.*, hlm.252; Suchtelen, 1921, *op. cit.*, hlm. 64.

Sebuah komunitas Muslim di Pulau Ende juga mengklaim asal usul mereka dari salah satu *Wali Sanga* di Jawa, khususnya Sunan Kalijaga. Meskipun kebenaran klaim ini masih diperdebatkan namun tradisi lisan mereka serta nama-nama tempat digunakan untuk mendukung dan membenarkan klaim tersebut. Di pantai timur laut Pulau Ende, ada sebuah pulau kecil yang tak berpenghuni bernama *Nusa Songo*. Sebuah tradisi lisan yang masih diingat hingga dewasa ini mencatat bahwa di pantai timur laut Pulau Ende, di depan dusun 'Ae Jeti, pernah ada sebuah pulau bernama *Nusa Jogo*, yang sudah lama menghilang. Menurut beberapa umat Muslim setempat, nama yang diberikan pada kedua pulau kecil tak berpenghuni itu (*Songo* dan *Jogo*) mengingatkan Sunan Kali Jaga, salah satu *Wali Sanga* termasyhur, yang dikenal sebagai Raden Mas Syahid yang makamnya berada di Kadilangu, yang tidak jauh dari Demak. Tradisi lisan itu menyiratkan suatu kecenderungan kuat untuk mengaitkan para pelopor Muslim mereka ke Demak atau Jawa.

Namun klaim tentang asal Islam yang terkait dengan Sunan Kali Jaga dan *Wali Sanga* tampaknya tidak dapat diterima karena alasan-alasan berikut. Pertama, Islam di Pulau Ende niscaya ada pada saat yang sama dengan kurun para *Wali Sanga*. Sekitar tahun 1570, penduduk Ende sudah menganut agama Islam.<sup>55</sup>

Kedua, adopsi nama *Sanga*, yang diklaim sebagai kenangan akan *Wali Sanga*, tampaknya tidak dapat

---

55 B.J.J., Visser, *Onder Portugeesch-Spaansche Vlag: De Katholieke Missie van Indonesie 1511-1605*, Amsterdam: N.V. De R.K. Boek Centrale, 1925, hlm.288.

diterima. Penalaran yang lebih bisa diterima ialah bahwa menurut mitos lokal, *Sanga* menggemakan nama *Sanga Kula*, leluhur pertama orang-orang Pulau Ende yang berasal dari Dori Woi, sebuah tempat di Pulau Flores, di sebelah timur kota Ende.<sup>56</sup>

Akhirnya, nama *Nusa Jogo* lebih tepat bila dikaitkan dengan nama *Jogo Warilla* (*Diogo Warilla* atau *Diogo Pareira*), seorang pemimpin Portugis yang pernah mendirikan satu pemukiman di pantai utara Flores Tengah (antara Riung dan Mbai) dengan nama *Kota Jogo* Pemukiman ini dimaksudkan sebagai kubu untuk melindungi penduduk Kowe Jawa<sup>57</sup> dari ancaman dan serangan Muslim Goa, Makassar, Bajo dan Bima.

Berdasarkan asal usul, lokasi, distribusi dan militansi kaum Muslim di NTT dewasa ini, kita bisa mengungkapkan adanya tiga kelompok etnis Muslim. Yang pertama adalah kaum Muslim pribumi Lamaholot di Pulau Solor, Adonara dan Lembata. Dari 81.975 penduduk Muslim di Kabupaten Flores Timur dan Lembata diperkirakan bahwa hampir 45.000 adalah kaum Muslim Lamaholot. Sisanya adalah orang Kedang. Selain kelompok etnis ini ada juga kaum Muslim Lamaholot di diaspora, misalnya di Kampung Solor di Kupang dan mayoritas kaum Muslim di Kalabahi, Alor.<sup>58</sup>

---

56 Suchtelen, 1921, *op. cit.*, hlm. 161-162.

57 P. Sareng Orin Bao, *Nusa Nipa*, Ende, Flores: Nusa Indah, 1969, hlm. 158. Menurutnya, Kowe Jawa adalah sebuah nama tua untuk kawasan Flores bagian Timur, khususnya Sikka dan Larantuka

58 Data Umat Beragama per Kabupaten se-NTT Tahun Anggaran 2013; Bdk. Barnes, 1984, *op.cit.*, hlm. 437.

Kelompok kedua adalah muslim pribumi Ende di Pulau Ende dan Kabupaten Ende-Lio serta di pesisir Pulau Flores. Mereka adalah kelompok Muslim yang berjumlah sekitar 60.000 jiwa. Kaum Muslim Ende juga memiliki pengaruh dan relasi kuat dengan kaum Muslim lain di diaspora seperti kaum Muslim Lio di Wolowaru, Jopu dan Ndori, dan dengan kaum Muslim di Paga dan Mauloo di Kabupaten Sikka. Kaum Muslim Ende juga memiliki relasi dengan kaum Muslim Waingapu di Sumba, di Kéo di pantai selatan Kabupaten Nagekeo (Nangaroro, Tonggo, Daja, Maundai, Maunori, Mauponggo dan Maumbawa) dan Mborong, Pulau Mules di pantai selatan Kabupaten Manggarai.

Kelompok ketiga adalah kaum Muslim dari Arab, Jawa, Sumatra (Padang), Bajo dan Bima serta Sulawesi Selatan (Bugis, Buton dan Makassar). Mereka datang sebagai pelaut, nelayan dan pedagang pada awal abad ke-17 dan masih melakoni pekerjaan ini secara lebih berhasil daripada kaum Muslim pribumi. Mereka cenderung tinggal dalam "ghetto", yakni dalam kategori terbatas yang terpisah dan secara artifisial terputus dari relasi dengan masyarakat dan budaya setempat. Jumlah mereka diperkirakan sekitar 80.000 tersebar di wilayah pesisir Manggarai (Labuan Bajo, Terang, Reo dan Pota), Ngada (Riung, Bhekek) dan Mbay di Nagekeo, di pantai utara Kabupaten Ende (Watu Bara, Maurole dan Aewora), pantai utara Kabupaten Sikka (Magepanda, Wuring, Geliting dan pulau-pulau kecil di depan kota Maumere seperti di Pamana, Pulau Besar, Pulau Sukun), dan di Kalabahi Alor, di Kupang dan di Pulau Rote.

Meskipun klasifikasi kelompok-kelompok etnis Muslim di NTT ini bisa saja dikritik, namun dapat kita bandingkan dengan yang pernah disarankan Simon Buis tahun 1925, yang memilah kaum Muslim di Flores ke dalam tiga kelompok. Yang pertama adalah *Muslim nominal*, yang belum sepenuhnya mengenal berbagai ajaran dan kewajiban Islam. Kelompok ini mencakup banyak kaum Muslim pribumi, misalnya di Pulau Ende dan di tempat-tempat lain. Mereka masih memegang keyakinan ganda berupa iman Islam dan kepercayaan tradisional akan roh-roh jahat, tabu, mitos asal usul, dll. Jumlah mereka sekitar 20.000 orang tahun 1925. Kelompok kedua adalah *Muslim Arab*, yang sangat dikagumi masyarakat Islam pribumi, karena mereka adalah Muslim yang taat beragama. Jumlah mereka sekitar 1.000 orang, dan sebagian besar menjadi imam (pemimpin doa) yang bertanggung jawab dalam ibadah umum (salat jemaat). Kelompok ketiga adalah *Muslim perantau* yang *fanatik*, yang sebagian besar adalah orang-orang Bugis, Bima dan Makassar serta orang-orang lain yang berkontak dengan orang-orang Arab dan imam. Jumlah mereka sekitar 30.000 tahun 1925. Kaum fanatik ini tinggal di berbagai kampung di sepanjang wilayah pesisir, namun di mana umat Katolik dominan mereka tinggal di pemukiman terpisah dari kampung utama.<sup>59</sup>

---

59 P.S. Buis, "Het Mohammedanisme op Flores", dalam *De Katholieke Mission*, 1925, no. 50, vol. 10, hlm.177-180; no.50, vol. 9, hlm. 161-165; no.51, vol. 1, hlm.1-3; Bdk. C. Robert Hain, "Ende: The Structure of Endenese Society. A Handbook for ethnographic fieldwork", Oxford: Merton College, 1978.



Seturut pengamatan Buis, orang-orang Arab pada masa itu tampaknya memainkan peran perantara khusus antara kaum Muslim nominal (penduduk asli) dan kaum Muslim fanatik (para perantau), dan bahkan di tempat-tempat tertentu antara kaum Muslim dan non-Muslim. Dewasa ini, klasifikasi tersebut nampaknya tak bisa diterima lagi karena banyak kaum Muslim pribumi telah mengetahui lebih baik tentang berbagai doktrin dan kewajiban agama mereka. Banyak dari mereka telah mengenal Islam secara lebih baik entah dengan bertindak sebagai imam untuk komunitasnya sendiri atau sebagai *da'i* dan *khatib* untuk kelompok etnis lain. Selain itu, gagasan Buis tentang fanatisme, yang hanya didasarkan pada tendensi mereka hidup dalam ghetto, bukanlah kriteria yang tepat untuk diterapkan di sini. Fanatisme Islam, sesungguhnya, searah dengan semangat radikalisme yang menyala-nyala atau obsesi di antara kaum Muslim yang cenderung "taat" atau "tegas" dalam pelaksanaan ajaran dan hukum Islam, sampai memandang rendah dan mengkafirkan kaum beriman lain, serta merasa bangga dengan Islam sebagai satu-satunya agama samawi yang harus disiarkan ke seluruh dunia.

Selain itu, klasifikasi Buis dapat menggiring orang pada kesimpulan yang menyesatkan yaitu bahwa tingkat praktik keislaman kaum Muslim di Flores dapat dipilah secara etnografis: kaum Muslim pribumi itu nominal, orang-orang Arab itu imam dan para perantau itu fanatik. Klasifikasi tersebut tampaknya mengingatkan kita tentang sebuah pemilahan tegas yang muncul kemudian, menurut

model santri, abangan dan priayi yang dibuat Geertz untuk orang-orang Jawa di Mojokuto, yang oleh beberapa kalangan cenderung digeneralisir dan diterapkan untuk semua umat Muslim di Indonesia.<sup>60</sup>

Oleh karena itu, kami ingin mengajukan klasifikasi lain tentang kaum Muslim di NTT yaitu berupa kaum Muslim pendatang dan kaum Muslim pribumi. Dalam kedua pengelompokan itu kita dapat menemukan berbagai tingkat iman keislaman seperti kaum Muslim nominal dan kaum Muslim saleh, kaum Muslim moderat dan kaum Muslim fanatik, mereka yang hanya ingin menghargai identitas Muslim dan mereka yang ingin menghayati identitas dirinya yang ganda dan majemuk sebagai kaum Muslim sejati dan sekaligus sebagai kaum pribumi yang tetap memiliki komitmen pada satu budaya lokal tertentu.

## **5. MUSLIM PRIBUMI DI NTT: ANTARA PELESTARIAN BUDAYA LOKAL DAN EKSPRESI IDENTITAS**

Identitas atau jati diri adalah salah satu di antara berbagai isu kompleks dalam ilmu sosial. Biasanya istilah itu dirujuk sebagai keberadaan pribadi tertentu yang unik dan khas menyangkut substansi, hakikat, kualitas dibandingkan dengan orang lain. Erikson (1960) mendefinisikan identitas sebagai sesuatu yang menunjukkan keterkaitan seorang individu dengan nilai-nilai unik, yang dilestarikan oleh sejarah yang sama-sama unik dari kaumnya. Namun identitas juga berkaitan dengan batu sendi pengembangan

---

60 C. Geertz, C., 1960, *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

individu yang unik ini.<sup>61</sup> Sehubungan dengan perjuangan kaum Muslim pribumi NTT untuk melestarikan identitas diri mereka, argumen Khalid Duran rupanya bermanfaat. Duran, dalam artikelnya "*In Quest of Muslim Identity*" (1989), berpendapat bahwa identitas Muslim adalah kekuatan yang harus diperhitungkan dan sebuah keasyikan kegiatan sastra, ia harus berbagi keunggulan ini dengan pencarian akan Arabisme, kebudayaan nasional dan sejumlah besar kategori lain yang semuanya berfungsi sebagai jawaban atas pertanyaan: bagaimana saya bisa berubah namun sekaligus menjadi diriku yang sejati sebagai seorang Muslim? Dalam pencarian umum akan identitas ini, Duran lebih lanjut mengatakan bahwa individualitas dan identitas Muslim, bersama dengan kekhususan lainnya, mengalami suatu transformasi dalam waktu dan tempat tertentu. Ada pula kecenderungan yang kian berkembang di antara para cendekiawan Muslim dewasa ini untuk menunjukkan kesediaan yang lebih besar untuk percaya pada penyingkapan suatu "identitas menjadi", alih-alih dimabukkan oleh "identitas beku".<sup>62</sup>

Karena kita menerima keragaman pengertian dan literatur tentang identitas, maka perlu disimak tentang bagaimana identitas itu terbentuk dan berubah dari waktu

---

61 H. Erik, "The Problem of Ego Identity", dalam Stein, M.R., Vidich, A.J., & White Manning, D. (eds.). *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, Glencoe: The Free Press, 1960, hlm.38.

62 Khalid Duran, "In Quest of Muslim Identity", dalam Wei-hsun Fu, Ch., & Spiegler, G.E. (eds.), *Religious Issues and Interventions Dialogues*, Westport: Greenwood Press, 1989, hlm.211.

ke waktu. Namun ada dua pendekatan sosiologis tentang identitas, seperti dianut Bentley.

Aliran pertama adalah pandangan *primordialis*, yang berpendapat bahwa identitas mengalir dari nilai-nilai budaya atau simbol yang dianut bersama. Ia cenderung statis dan menghasilkan suatu identitas etnis yang diwarisi sebagai kebutuhan yang mendalam akan keberakaran dan menimbulkan sentimen komunal yang menghasilkan pengelompokan etnis. Aliran kedua adalah pandangan *instrumentalis*, yang berpendapat bahwa berbagai individu atau kelompok menyatakan atau menegaskan identitas tertentu karena identitas itu menyediakan sarana untuk memaksimalkan tanggapan individu terhadap masalah nyata kehidupan sosial dalam satu masyarakat tertentu.<sup>63</sup>

Charles Keyes telah berusaha mengatasi dikotomi *primordialis-instrumentalis* ini dengan menempatkan keduanya dalam hubungan dialektis. Ia menyatakan bahwa identitas etnis melayani fungsi-fungsi psikologis (sentimental, afektif), namun pada saat yang sama identitas itu menjadi bermakna instrumental dan fungsional secara sosial hanya jika akses kepada interaksi sosial, politik dan ekonomi di antara kelompok-kelompok itu ditentukan oleh keanggotaan kelompok dalam bingkai keturunan nirsilsilah, seperti agama. Sehubungan dengan pandangan ini, kita dapat menghargai bahwa identitas ganda dan majemuk niscaya bisa ada dalam setiap masyarakat yang

---

63 G. Carter Bentley, "Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, 1987, vol. 29, no. 1, hlm. 26.

senantiasa berubah.<sup>64</sup>

Untuk memahami saling kait antara Islam dan *adat-istiadat* dalam masyarakat NTT, maka akan sangat membantu jika kita mengkaji pengelompokan kaum muslim dalam terang deskripsi yang disarankan Van Suchtelen (1921). Deskripsi Van Suchtelen tentang seorang Muslim pribumi atau asli di Ende/Flores sebagai yang “masih menganut kepercayaan ganda: iman Islam dan kepercayaan tradisional akan roh-roh jahat, berbagai tabu, adat setempat dan mitos asal usul” sebenarnya menggambarkan praktik Islam seumumnya dalam konteks waktu dan tempat tertentu.<sup>65</sup> Christian Pelras (1985), menggambarkan situasi serupa yang ditemukan di kalangan Muslim di Sulawesi Selatan. Ia menulis bahwa seorang antropolog yang tinggal untuk beberapa waktu di lapangan tidak dapat tidak niscaya dikejutkan oleh bercokolnya unsur-unsur pra-Islam – yang pasti dicap *takhayul* oleh kaum ortodoks Islam, terutama kaum Muslim bukan Bugis: berkanjanganya keyakinan populer tentang roh-roh tempat, roh-roh pelindung atau roh-roh jahat, yang mesti diberi sesajen dalam upacara seperti ritus peralihan dan pembangunan rumah, pembuatan kapal, ritus bertani dan ritus penghormatan leluhur.<sup>66</sup>

---

64 F. Charles Keyes, “The Dialectics of Ethnic Change” dalam Keyes Ch.F. (ed), *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press, 1981, hlm. 11.

65 Suchtelen, 1921, *op. cit.*, hlm. 169-170.

66 Christian Pelras, 1985, “Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi”, dalam “Islam En Indonesia

Isu utama di kalangan kaum Muslim di mana saja, tampaknya dicirikan oleh kecenderungan untuk mengatasi tegangan antara kaum Muslim ortodoks dan kaum Muslim pribumi yang cenderung membaurkan nilai-nilai Islam mereka (identitas Muslim) dengan budaya lokal sebagai bagian dari jati diri mereka yang majemuk. Meskipun Van Suchtelen cenderung menggolongkan kaum Muslim pribumi sebagai yang “menganut kepercayaan ganda” dan Buis menicap mereka sebagai kaum “muslim nominal”, namun generalisasi ini tidak mutlak berlaku bagi kaum Muslim pribumi dewasa ini. Menghormati budaya lokal tidak selalu berarti “menganut kepercayaan ganda”. Sebaliknya, fenomena itu menggambarkan sebuah gerakan inkulturasi Islam ke dalam budaya tertentu. Dan setelah hampir 70 tahun klasifikasi umum Buis terhadap Islam di Flores, sebagian besar kaum Muslim di NTT telah menimba keuntungan dari peningkatan yang nyata dalam pendidikan agama.

Meskipun kaum Muslim pendatang tampaknya masih cenderung hidup dalam “komunitas-komunitas ghetto”, dengan kecenderungan artifisial berupa keengganan membaur ke dalam budaya dan masyarakat lokal, namun kaum Muslim pribumi di NTT cenderung menjalankan praktik Syariah dan nilai-nilai Islam sambil tetap menghargai adat dan budaya mereka. Ini sebabnya isu Islam utama di NTT dewasa ini adalah bagaimana menyeimbangkan dua ekstrem: tekanan dari pusat (Arab atau Jakarta) yang mendorong praktik Islamiyah yang murni dan sejati; dan

---

I<sup>4</sup>. Dalam *Archipel 29*, Paris: l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 1985, hlm. 107-108.

kecenderungan sadar kaum Muslim pribumi di NTT yang melakoni identitas majemuk mereka sendiri sebagai kaum Muslim dalam keselarasan dengan budaya lokal.

Para reformis bisa saja mengeritik kaum Muslim NTT sebagai sinkretis, menyimpang dan bahkan *shirk* (syirik), yakni melakukan dosa fundamental mempersekutukan Allah yang *tawhid* dengan dewa-dewi atau roh-roh. Kritik ini akan membawa dilema untuk kelompok kecil pemuda/i Muslim pribumi terdidik di NTT: entah hidup dengan cara Islam yang murni atau menyesuaikan Islam dengan budaya dan adat istiadat setempat. Meski ada dilema semacam ini, kita menemukan bahwa banyak ritus tradisional adat istiadat masih dilakukan baik oleh kaum Muslim maupun bukan Muslim. Setiap upacara budaya penting sering kali mempersatukan orang-orang dari denominasi berbeda dan ada ruang untuk menyesuaikan kepekaan agama mereka masing-masing.

Ada beberapa alasan mendasar yang melekat dalam adat seperti yang dijelaskan Taufiq Abdullah (1966), mengapa kaum Muslim pribumi tidak meninggalkan budaya lokal mereka, adat istiadat dan nilai-nilai positif lainnya. Taufiq Abdullah, yang mengadopsi gagasan Josselin de Jong, mendefinisikan adat sebagai seluruh kompleks kebiasaan, aturan, kepercayaan dan etiket yang diturunkan sebagai tradisi dari zaman purbakala. Adat mengatur interaksi antara anggota masyarakat dan menyajikan pola ideal untuk perilaku mereka.<sup>67</sup>

---

67 Taufiq Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", dalam *Indonesia*, vol.1, 1966, hlm. 1.

Dalam masyarakat NTT, khususnya di Kéo, Kalabahi dan Waingapu ada beberapa unsur adat yang dihargai penduduk pribumi, entah Kristen atau Muslim sebagai sarana jati diri. Unsur-unsur itu antara lain adalah kekerabatan karena hubungan darah dan perkawinan, persaudaraan dalam rumah adat, kebersamaan dalam pemilikan tanah ulayat (tanah adat). Untuk para anggota suku dalam setiap masyarakat, unsur-unsur itu menandai adanya persatuan penting atau kesatuan korporasi yang biasanya diungkapkan lewat pelaksanaan berbagai kewajiban dan tanggung jawab dalam kaitan dengan tata hidup bermasyarakat, terutama dalam hal penguasaan lahan dan pelaksanaan ritus.<sup>68</sup>

Salah satu faktor lain yang mencirikan kaum Muslim pribumi di NTT ialah bahwa mereka tampaknya menempatkan gagasan *ukhuwah al-islamiyah* (persaudaraan Islam) berdampingan dengan gagasan kekerabatan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks masyarakat atau komunitas berbasis rumah itu, "rumah-budaya"-nya (*dar al-thaqafa*) tampak dihayati bersamaan dengan konsep "rumah Islam" (*dar al-Islam*). Dengan demikian, kekerabatan kelihatan telah berhasil menciptakan interaksi intensif yang melintasi berbagai sekat dan dinding pemisah yang dibangun oleh agama-agama dunia.

Bagi masyarakat NTT "rumah" adalah kategori budaya yang paling mendasar yang digunakan untuk

---

68 Philipus Tule, *op. cit.*, hlm. 100-102.; Bdk. Forth, 1994a, *op. cit.*, hlm. 95.



menunjukkan jenis unit sosial tertentu. Salah satu efek dari masyarakat berbasis rumah ialah pengembangan sistem klasifikasi kekerabatan yang menjamin keselarasan saling hubung di antara semua anggota satu rumah (Muslim dan bukan Muslim) dengan roh-roh para leluhur, melalui pelaksanaan ritus-ritus yang berkaitan dengan rumah-budaya atau rumah ritual. Sampai pada taraf tertentu, identitas yang diungkapkan melalui "rumah" tampaknya lebih diutamakan daripada identitas Katolik atau Muslim, yang terkadang bisa dinilai bersifat sinkretis.<sup>69</sup>

Fenomena sinkretis seperti itu tidak terbatas pada komunitas Muslim di NTT. Kita bisa menemukan banyak praktik serupa di Jawa, Sumatra dan di tempat-tempat lain.-Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), seorang ulama tersohor di Indonesia menulis tentang kaum Muslim Minangkabau, yang berziarah ke makam Sheikh Burhanuddin di Ulakan, yang menjadi pelopor Islam di tempat itu. Beberapa dukun atau syaman Muslim masih memakai jimat atau mantra. Yang lainnya menggunakan beberapa ayat Qur'an dicampur dengan aneka doa dan pujian kepada rupa-rupa hantu, roh dan dewa yang diwarisi dari agama tradisional mereka.<sup>70</sup>

---

69 Tule, 2004, *op. cit.*, hlm. 150-151; bdk. Lewis D., "The Relations of the Social Order, Agricultural Practice, and Environment in Tana 'Ai, Flores" dalam Fox James J., (ed.), *The Heritage of Traditional Agriculture among the Western Austronesians*, Canberra: Department of Anthropology, 1992, hlm. 55-57.

70 HAMKA, *Sejarah Islam di Sumatera*, Medan: Pustaka Nasional, 1950, hlm. 22-24. Bdk. Delia Noer, 1973, hlm.17.

Meskipun praktik tersebut dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam, namun HAMKA tidak berniat memerangi semua nilai adat sebagaimana dibuat banyak orang lain. Ia menulis bahwa *Al-'adatu Muhakkamatun, wal-'urfu ka-Dhin* yang berarti hukum adat harus diperkuat dan tradisi harus dijalankan. Adat dan *syariah* (hukum Islam) hendaknya dijalankan bagaikan "senar ganda yang dipintal".<sup>71</sup>

## PENUTUP

Makna penting dari studi tentang Muslim pribumi di NTT mungkin diragukan oleh beberapa cendekiawan (terutama para antropolog), yang telah melakukan studi-studi ekstensif tentang Islam. Tampaknya kegiatan itu bagaikan menuang setetes air ilmiah di lautan maha luas mengenai Islam. Namun karena komunitas Muslim di kawasan ini, belum pernah dikaji secara mendalam, entah sejarah, politik atau antropologi, maka studi ini akan memberi sedikit manfaatnya. Islam di NTT harus juga dipertimbangkan agar kita mempunyai pemahaman tentang aneka suara kemajemukan Islam di Indonesia dan di dunia. Sebagai pengamatan awal, saya secara singkat dapat menyimpulkan bahwa komunitas Islam di NTT, sebagai minoritas di tengah mayoritas Kristen, memiliki ciri-ciri khas historis tertentu. Militansinya (bukan dalam artian  *Jihad*  berdarah-darah) telah sejak lama terbukti oleh

---

71 Prof. Dr. HAMKA, *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984, hlm. 105-106.

kemampuan kaum Muslim untuk bersaing dengan para misionaris Portugis dan Belanda pada abad ke-16. Dewasa ini, militansi yang sama masih terlihat dalam cara mereka bersaing secara sehat dalam kegiatan dakwah di tengah karya misi Kristen. Muslim NTT kini mulai mengelola sekolah-sekolah mereka sendiri, bekerja sama dengan orang-orang Kristen dalam pemerintahan dan kegiatan sosial mengatasi masalah kemiskinan/ ketertinggalan dan krisis lingkungan hidup, dan mulai memainkan peran yang lebih signifikan dalam pengembangan budaya lokal dan nasional.

Bukti sejarah menunjukkan bahwa dakwah Islam sudah dimulai di NTT pada awal abad ke-16, sekitar waktu yang sama dengan beberapa kerajaan dan kesultanan Islam yang berkembang di Sumatra, Jawa, Ternate, Sulawesi, Sumbawa dan di tempat-tempat lain. Sebagian besar *da'i* pelopor Muslim berasal dari Makassar, Bima dan Jawa dan bahkan ada beberapa dari Arab. Kendati ada beberapa komunitas cenderung tinggal dalam “komunitas-bernuansa ghetto”, dengan tradisi artifisial berupa keengganan membaaur ke dalam budaya lokal, namun kaum Muslim pribumi di Ende, Kéo, Alor-Pantar dan Waingapu sembari berbangga menjadi orang Islam cukup senang berbagi tanah warisan dan budaya yang sama dengan para kerabatnya yang bukan Muslim. Mereka hidup dalam sebuah masyarakat majemuk dengan semangat dialog antarumat beragama yang didasarkan pada kekerabatan dan komunitas berbasis rumah yang tampaknya lebih kuat daripada motivasi politik dan teologis yang diperkenalkan kemudian.

Kemajuan komunikasi dan transportasi modern telah membawa perubahan pesat di NTT. Pengenalan dan penerapan ideologi Pancasila serta Wawasan Nusantara, terutama politik pembauran, telah mendorong gelombang baru kedatangan kaum Muslim ke NTT) dari Jawa, Sulawesi dan Sumatra. Banyak sekolah Islam, lembaga Islam dan masjid telah dibangun di semua kota besar di NTT. Jumlah para *da'i*, *mubalig*, *khatib* dan haji telah meningkat menjadi ribuan dalam beberapa tahun terakhir. Semua perubahan ini membawa tantangan baru bagi pemerintah daerah, mayoritas Kristen dan juga bagi kaum Muslim pribumi. Apakah kaum Muslim harus hidup sesuai dengan semangat baru ala gerakan pembaruan Islam, dengan menerapkan hukum Islam murni dalam kehidupan dan meninggalkan adat istiadat? Apakah mereka harus mencap "kafir" semua nilai adat, atau masih mampukah mereka menjembatani adat dan Islam? Inilah ikhtiar pencarian dan perwujudan identitas Muslim yang tengah digumuli.

Namun, kita pun tak boleh menutup mata terhadap pelbagai tantangan baru bagi semua umat beragama di NTT, antara lain tegangan antara penghargaan atas adat dan pembaruan Islam. Kaum Muslim pribumi di NTT, khususnya kaum muda yang sekarang sedang dididik di berbagai lembaga pendidikan Islam seperti Madrasah, Pesantren, Universitas Muhammadiyah dan lembaga-lembaga Islam lainnya, bertanggung jawab untuk membangun jembatan antara adat dan Islam. Kenyataannya, sebagian dari mereka tengah dididik untuk mengikuti semangat pembaruan Islam seperti yang digalakkan Muhammadiyah (1912) guna

melenyapkan apa yang disebut "takhayul". Sementara itu, sekelompok *da'i* puritan yang umumnya adalah para muslim pendatang terus menjejalkan kerabat Muslim pribumi dengan aneka konsep baru seperti menolak sikap *taqlid* pada adat dan kebudayaan, serta mengutamakan *tajdid* (pembaruan) Islam lewat pelbagai kelompok seperti Pengajian Tabligh, dan bahkan Front Pembela Islam yang bernuansa *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS). Inilah semangat atau spirit yang pada taraf tertentu bisa menjadi muasal berbagai insiden pencemaran agama, konflik dan kecurigaan antara kaum Muslim pribumi dan umat Kristen di pelbagai komunitas. Potensi konflik ini merupakan tantangan besar bagi penduduk pribumi NTT, di mana "masyarakat berbasis rumah" dan "kebudayaan bersama" telah menjadi dasar bagi identitas atau jati diri mereka.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufiq, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, vol.1, 1966.
- Abu-Lughod, Lila, "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", dalam *Annual Review of Anthropology* 18, 1989.
- Appadurai, Arjun, "Theory in Anthropology: Centre and Periphery", dalam *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1986.
- Barnes, R.H., "Kedang" dalam Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Vol.1, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1984.

- , "Lamaholot", dalam Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Vol.1, 1984.
- , "Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 90, 1995.
- , "Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 91, 1996.
- Bentley, Carter, G., "Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, 29, no. 1, 1987.
- Biro Pusat Statistik, Prop. NTT, 1991 dan 2013.
- Brill, E.J., *First Encyclopedia of Islam, 1913-1936*. Edited by Houtsma, cs. Vol. II., Leiden: E.J. Brill, 1987.
- Buis, P.S., "Het Mohammedanisme op Flores", dalam *De Katholieke Mission*, no. 50. 1925.
- , "Het Mohammedanisme op Flores", dalam *De Katholieke Mission*, no. 51, vol. 3, 1926.
- Clamagirand, B., "La Maison Ende (Timor Portugais)", dalam *Asie du Sudest Monde Insulindien*. 6, 1975.
- , "Laporan Pertanggung-jawaban Pelaksanaan Tugas Pokok", Kanwil Depag Prop. NTT, pada Rapat Kerja Pejabat Departemen Agama Pusat dan Daerah tgl 4 s/d 7 Maret 1996 di Jakarta, 1995/1996.
- De Josselin de Jong, J.P.B., "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", dalam de Josselin de Jong, P.E. (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Netherlands: Foris Publications of Holland, 1935/1977.

- Dietrich Stefan, *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942)*. Hohenschäftlam: Klaus Renner Verlag. Dot, I, 1989.
- Doko, I. H., *Perjuangan Kemerdekaan Indonesia di Nusa Tenggara Timur*, Jakarta: Balai Pustaka, 1981.
- Duran Khalid, "In Quest of Muslim Identity", dalam Wehsun Fu, Ch., & Spiegler, G.E. (eds.), *Religious Issues and Interventions Dialogues*, Westport: Greenwood Press, 1981.
- Eerde, van, J.C. Prof., *De Volken van Nederlandsch Indie in Monographieen*, Vol. 1, Amsterdam: Uitgevers – Maatschappij Elsevier, 1920.
- Eickelman, D.F., *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- Erikson, Erik, H., "The Problem of Ego Identity", in Stein, M.R., Vidich, A.J., & White Manning, D. (eds.). *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, Glencoe: The Free Press, 1960.
- Evans-Pritchard, E.E., *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1949.
- Forth Gregory, *Space and Place in Eastern Indonesia*. Canterbury: University of Kent, 1991.
- , "Kéo Kin Terms", dalam *Anthropos*, 89, 1994a.
- , "Considerations of Kéo as an Ethnographic Category", dalam *OCEANIA*, vol. 64, no. 4, 1994b.
- , "Two Terminologies from Eastern Kéo", dalam *Sociologus*, vol. 45, nr. 2, 1995.

- Fox James, J., "Melayo-Polynesian-Speaking Peoples (Eastern Indonesia)", dalam Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Vol.11, 1984.
- Geertz, C., *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Gellner, E., *Saints of the Atlas*. London: the University of Chicago Press, 1969.
- Gilsenan, M., *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Clarendon, 1973.
- Goro, A.K., *Sejarah Perkembangan Agama Islam di Kabupaten Kupang*, FGK Undana, Kupang, 1977.
- Hain, Robert, C., "Ende: The Structure of Endenese Society. A Handbook for ethnographic fieldwork", Oxford: Merton College, 1978.
- HAMKA, *Sejarah Islam di Sumatera*, Medan: Pustaka Nasional, 1950.
- , *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Howell, Signe. "The Lio House: building, category, idea, value", dalam Carsten and Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: University Press, 1995.
- Kementerian Agama, Prop. NTT, "Data Penduduk Menurut Golongan Agama Per Kabupaten Provinsi Nusa Tenggara Timur Tahun 2013", Kupang, 2013.



- Keyes, Charles, F (ed), "The Dialectics of Ethnic Change" dalam Keyes Ch.F. (ed), *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press, 1981.
- Leirissa, R.Z. Cs., *Sejarah Sosial Di Daerah Nusa Tenggara Timur*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983/1984.
- Lévi-Strauss, C., *The Way of the Masks*, London: The University of Washington Press [teks asli dalam bahasa Prancis terbit tahun 1975 berjudul *La Voie des Masques*], 1983.
- Lewis E.D., *People of the Source: The social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores*. Leiden: Foris Publications Holland, 1988.
- , "The Relations of the Social Order, Agricultural Practice, and Environment in Tana 'Ai, Flores" dalam Fox James J., (ed.), *The Heritage of Traditional Agriculture among the Western Austronesians*, Canberra: Department of Anthropology, 1992.
- Mahyudin Aliuddin, Drs. MA, *Surat-Surat Dan Catalan Harian Dari Kerajaan Bima*, Jakarta: Departemen Pendidikan & Kebudayaan, 1983.
- Manca Lalu, *Sumbawa Pada Masa Lalu*, Surabaya: Rinta, 1984.
- Molnar, A.K., "The Grandchildren of the Ga'e Ancestors: the Hoga Sara of Ngada in west-central Flores". Tesis PhD pada Australian National University, Canberra, 1994.
- Muskens, M.P. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 1, Jakarta: Dokpen KWI, 1974a

—————, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 3b, Jakarta: Dokpen KWI, 1974b.

—————, *Partner In Nation Building The Catholic Church In Indonesia*, Aachen: Missio Aktuell Verlag, 1979.

Nakagawa Satoshi, "Endenese", dalam Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Vol.1, 1984, hlm. 251-253.

—————, "The Social Organization of the Endenese of Central Flores". Tesis PhD pada Australian National University, Canberra, 1989.

Noer Delia, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973.

Nordholt Schulte, H.G., *The Political System of the Atoni of Timor*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Orin, Bao, Sareng P., *Nusa Nipa*, Ende, Flores: Nusa Indah, 1969.

Pelras, Christian, "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi", dalam "Islam En Indonesia I". *Archipel* 29, Paris: l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 1985.

Rahim, Abd., & Borahima Ridwan (eds.), *Sejarah Kerajaan Tallo* (Suatu Transkripsi Lontara). Ujung Pandang: Lembaga Sejarah & Anthropologi, 1974.

Soekarno, "Surat-Surat Islam dari Ende" (1934/1935), dalam *Di bawah Bendera Revolusi* Jakarta: Antara, 1964.

Suchtelen, van, Jhr. B.C.C.M.M., "Endeh (Flores)", *Mededeelingen van Het Bureau Voor De*

*Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyclopaedisch Bureau, Afl. XXVI, Weltevreden, 1921.*

Tenien Mark & Tasuku Sato, *I Remember Flores*, Toronto: Ambassador Books Ltd, 1957.

Tule Philipus dan W. Djulei (ed). *Agama-Agama Kerabat Dalam Semesta*. Ende: Penerbit Nusa Indah, 1994.

Tule Philipus, SVD (ed), *Allah Akbar Allah Akrab: Pembinaan Kerukunan Antarumat Beragama Yang Berbasis Konteks NTT*. Ledalero: Penerbit Ledalero, 2003.

—————, *Longing for the House of God, Dwelling in the house of the Ancestors: Local Belief, Christianity and Islam Among the Kéo of Central Flores*. Fribourg, Switzerland: Academic Press, 2004.

Visser, B.J.J., *Onder Portugeesch-Spaansche Vlag: De Katholieke Missie van Indonesie 1511-1605*, Amsterdam: N.V. De R.K. Boek Centrale, 1925.

Waterson, Roxana, *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Singapore: Oxford University Press, 1991.

Weber, M., "Ethnographische Notizen über Flores und Celebes". *Internationales Archiv für Ethnographic III Supplement*, 1890.

Williams, Robin, *Strangers Next Door*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964.

Wouden, F.A.E. van, "Locale Groepen en Dubbele Afstamming in Kodi, West Sumba". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111. [Artikel ini

diterbitkan kembali dalam bahasan Inggris tahun 1977, berjudul "Local Groups and Double Descent in Kodi, West Sumba", in Josselin de Jong, P.E., *Structural Anthropology in the Netherlands*, 1956, hlm. 184-222]..

-----, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Penerj. R. Needham. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Zein, el-, Abdul Hamid, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", dalam *Annual Review of Anthropology*, vol. 6, 1977.



**DATA UMAT PER KAB/KOTA se- NUSA TENGGARA TIMUR  
TAHUN ANGGARAN 2013**

NO	KAB./KOTA	ISLAM	KATOLIK	KRISTEN	BUDDHA	HINDU	TOTAL
1	Kota Kupang	59,632	95,479	203,766	53	6,418	365,348
2	Kab. Kupang	5,445	41,220	318,347	-	468	365,480
3	Kab. TTS	11,213	39,271	367,478	-	177	418,139
4	Kab. TTU	3,467	223,546	15,393	1	139	242,546
5	Kab. Belu	6,662	355,409	26,951	59	392	389,473
6	Kab. Alor	68,715	6,379	136,514	-	148	211,756
7	Kab. Lembata	34,530	89,239	639	-	56	124,464
8	Kab. Flores Timur	47,445	192,792	2,804	3	139	243,183
9	Kab. Sikka	26,812	295,140	5,233	100	589	327,874
10	Kab. Ende	69,389	203,369	4,533	-	112	277,403
11	Kab. Ngada	15,022	142,393	3,306	-	163	160,884
12	Kab. Manggaral	21,730	353,060	2,623	-	442	377,855
13	Kab. Manggarai barat	45,174	179,463	1,842	1	165	226,645
14	Kab. Manggaral Timur	-	-	-	-	-	-
15	Kab. Rote Ndao	7,256	2,386	110,207	-	64	119,913
16	Kab. Sumba Timur	15,582	23,163	214,055	-	500	253,300
17	Kab. Sumba Barat	9,291	26,373	79,409	5	275	115,353
18	Kab. Sumba Barat Daya	2,898	122,334	168,534	3	158	293,927
19	Kab. Sumba Tengah	2,428	13,931	41,220	-	56	57,635
20	Kab. Sabu Raijua	-	-	-	-	-	-
21	Kab. Nagekeo	11,879	118,107	1,181	-	31	131,198
	Nusa Tenggara Timur	464,570	2,523,054	1,704,035	225	10,492	4,702,376
	Total	9.88%	53.65%	36.24%	0.01%	0.22%	100%

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# MUSLIM PRIBUMI DI MAUNDAI, KÉO: ANTARA *DAR AL-ISLAM* DAN RUMAH BUDAYA

Dr. Philipus Tule, SVD

## PENDAHULUAN

Kita menemukan banyak kompilasi tertulis mengenai masyarakat Nusa Tenggara Timur (NTT) umumnya dan Flores khususnya oleh para penulis asing. Sebagian besar tulisan itu berisi informasi tentang kebudayaan lokal dan aktivitas para misionaris Katolik dan Protestan, tapi sedikit yang berbicara tentang masyarakat Muslim. Beberapa dokumen mengenai Islam yang ada pun ditulis oleh para misionaris asing, para musafir, dan pejabat kolonial yang umumnya kurang menyadari kekayaan nilai dan keunikan karakter yang dimiliki dan dihayati oleh masyarakat Muslim pribumi (*indigenous*<sup>1</sup> Muslim) di kawasan itu. Informasi etnografis dari mereka itu pun sangat fragmentaris,

---

1 Yang dimaksudkan dengan *indigenous* (pribumi) di sini adalah umat Muslim lokal yang leluhur mereka adalah penduduk setempat. Mereka itu menganut agama Islam baik karena perkawinan maupun sejak kelahiran. Muslim pribumi ini umumnya berbeda dengan Muslim pendatang dalam pengungkapan identitas budayanya.

malahan lebih diwarnai oleh pernyataan yang bersifat 'menilai' atau bersifat evaluatif akan kualitas iman Muslim setempat atas basis nilai-nilai yang dianut misionaris Kristen dan atas dasar dikotomi teoretis antara konsep sentral dan perifer mengenai Islam, sebagaimana pada masa akhir ini telah digugat oleh para peneliti, termasuk Abu Lughod dan rekan-rekannya.<sup>2</sup> Namun, beberapa publikasi antara lain oleh Barnes tentang orang Islam pemburu ikan paus di Lamakera (1995/1996) terbilang memiliki nilai antropologis yang tinggi.<sup>3</sup>

Kajian tentang masyarakat Muslim di Maundai/Kéo ini berusaha menjawab pertanyaan fundamental berikut ini: "Bagaimana umat Muslim pribumi itu mampu mempertahankan jati diri ganda (*multiple self-identity*) sebagai umat Muslim dan serentak sebagai 'orang pribumi' yang tetap setia mengemban kebudayaan lokal atau adat istiadat, sebagai warga masyarakat lokal yang berbudaya?"

Konsep *dar al-Islam* (rumah Islam) sebagai bagian dari pandangan hidup umat Muslim dan pengakuan serta penghargaan mereka akan kebudayaan setempat melalui rumah budaya (*dar al-thaqafa*) dan aneka nilai budaya

- 
- 2 Lila Abu-Lughod, "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", dalam *Annual Review of Anthropology* 18, 1989, hlm. 267-306. Bdk. Arjun Appadurai, "Theory in Anthropology: Centre and Periphery", dalam *Comparative Studies In Society and History*, 13, 1986, hlm. 745-761.
  - 3 R.Barnes, "Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 90, 1995, hlm. 507. Bdk. Barnes, "Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 91, 1996, hlm. 82-85.



setempat akan menjadi topik kajian ini, dengan rujukan khusus pada konsep 'masyarakat berbasis rumah' dengan beberapa unsur utama seperti rumah adat dan organisasi sosial adatnya.

## **KONTRIBUSI TEORETIS KAJIAN TENTANG MUSLIM MAUNDAI**

Data etnografis mengenai umat Muslim minoritas di Maundai (Kéo, Kabupaten Nagekeo di Flores Tengah) diharapkan memberi informasi bermanfaat demi pengembangan kajian komparatif untuk lebih memahami aneka masyarakat Muslim di NTT dan Nusantara umumnya. Pada saat yang sama, kajian ini bisa menyumbang bagi analisis antropologi mutakhir tentang berbagai isu seputar antropologi Islam, sebagaimana telah dirintis oleh Evans-Pritchard (1949), Geertz (1960, 1968), Eickelman (1976), dan lain-lain.

Menurut Geertz (1968), berbagai masyarakat Islam termasuk Maroko dan Indonesia telah mentransformasi beberapa nilai dan aspek kehidupan Islam sesuai dengan konteks historis masyarakat atau umat setempat.<sup>4</sup> Oleh karena itu, pada tataran lokal, kita bisa menyaksikan adanya pelbagai makna, arti dan wujud ekspresi Islam yang kontekstual. Hal inilah yang lazim dikenal dengan nama antropologi Islam, yang memanfaatkan metode pendekatan fenomenologis untuk mengkaji pengalaman

---

4 C.Geertz, *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.

hidup sehari-hari umat Muslim setempat. Namun, persepsi ini hendaknya senantiasa diseimbangkan dengan pemahaman akan interrelasi dengan pelbagai masyarakat Muslim lainnya di seantero jagat.

Suatu hal yang rada mirip antara Masyarakat Muslim di Maundai (Kéo) dengan Maroko (Afrika Barat) sebagaimana dikemukakan oleh Eickelman (1976) adalah konsep *qaraba* yang berarti dekat, kerabat. Eickelman menjelaskan bahwa *qaraba*, sebagai suatu nilai yang sangat diapresiasi oleh masyarakat Maroko (khususnya Boujad), telah menjadi daya sosial utama yang menyatukan para anggotanya. Kendati masyarakat kota Boujad itu terbagi-bagi dalam pelbagai kelompok berdasarkan tempat ziarah (*shrines*) atau *makam suci* para leluhur pendiri suku, toh tetap disadari bahwa semua kepala keluarga yang tergabung dalam satu *shrine* itu dipersatukan oleh aneka daya sosial dan tujuan bersama (*common interest*) yang disebut *qaraba*. *Shrine* bagi mereka akhirnya merupakan suatu perluasan dari *qaraba* dalam suatu tata ruang fisik dengan seperangkat tata nilai moral yang disimbolkan dan diwujudkan dengan saling membalas pemberian, kunjungan atau interaksi pada waktu ada kelahiran, perkawinan, khitanan, pemakaman dan pelbagai pesta penting lainnya.<sup>5</sup>

Sebuah isu antropologis fundamental lainnya sehubungan dengan pemilihan Maundai (Kéo) sebagai sasaran penelitian adalah konsep 'kawasan etnologis'

---

5 *Qaraba* (bhs Arab) bisa diterjemahkan dengan kerabat atau kekerabatan. Bdk. D.F. Eickelman, D.F., 1976 *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press, 1976, hlm. 101-102

(*field of ethnology*) sebagaimana diperkenalkan oleh J.P.B.de Josselin de Jong (1935/1977: 167-168), dan van Wouden (1935/1968).<sup>6</sup> Yang paling mutakhir lagi adalah Gregory Forth yang mengusulkan keabsahan Kéo sebagai satu etnis terpisah dari Nagekeo berdasarkan kekhasan budaya, bahasa dan agama, budaya material dan simbol-simbol yang membedakannya dari pelbagai etnis lain di sekitar.<sup>7</sup>

Konsep 'masyarakat berbasis rumah' (*House-based society*) yang diperkenalkan oleh antropolog Prancis Lévi-Strauss juga telah menginspirasi saya membuat studi ini. Beliau pernah berteori bahwa suatu hal positif yang mempersatukan pelbagai elemen masyarakat seperti Yurok dan Kwakiutl di pantai Barat Daya Amerika Utara, ataupun masyarakat lainnya di Eropa, Jepang, Philipina, Indonesia, Melanesia, Polynesia, adalah cara di mana rumah difungsikan sebagai fokus organisasi kekerabatan.<sup>8</sup>

---

6 J.P.B., Josselin de Jong, "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", in de Josselin de Jong, P.E. (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Netherlands: Foris Publications of Holland, 1935/1977. Bdk. F.A.E., van Wouden, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, trans. R. Needham. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

7 G. Forth, "Considerations of Kéo as an Ethnographic Category", *OCEANIA*, 1994b, vol. 64, no. 4, hlm.312.

8 C. Lévi-Strauss, *The Way of the Masks*, London: The University of Washington Press, 1983 [teks asli dalam bahasa Prancis terbit tahun 1975 berjudul *La Voie des Masques*]. Bdk. Roxana Waterson, *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Singapore: Oxford University Press, 1991, hlm.9

Dalam konteks Maundai (Kéo), konsep rumah (bhs. Kéo: *Sa'o*) dan keturunan (bhs. Kéo: *dhi la*<sup>9</sup>) sangatlah bermakna. Kebanyakan Muslim di Maundai, dalam persekutuannya dengan kerabatnya yang bukan-Muslim mengakui asal dan keturunan mereka dari leluhur yang quasi-mitis seperti Mbu'e Nitu dan Tonga Mbu'e So'a serta tergabung dalam rumah asal tertentu (*Sa'o Pu'u*) yang dijuluki 'rumah leluhur' (*Sa'o ko'o Embu*).

## GAMBARAN SINGKAT TENTANG MAUNDAI (KÉO)

Kéo<sup>10</sup> adalah salah satu etnis yang menghuni kawasan selatan Flores Tengah (Lihat Peta). Sebagai satu kelompok etnis atau unit budaya dalam konteks etnografi Flores Tengah, nama Kéo masih tetap dikenal di daratan Flores, lewat pengakuan terhadapnya sebagai yang digabungkan

- 
- 9 *Dhi la* dapat diterjemahkan dengan 'sumber aliran darah'. *Dhi* berarti sumber, asal. *La* berarti darah. Ungkapan lain untuk *dhi la* adalah *dhi teke naka lani* (*dhi* berarti asal; *teke* atau *kete* berarti tangkai; *naka* berarti kelahiran binatang; *lani* berarti kelompok). Secara simbolis *dhi teke naka lani* berarti tangkai dari satu cabang yang sama; atau kelompok dari asal kelahiran yang sama.
- 10 Forth berusaha menyimak pelbagai arti kata KÉO (bunyi suara ayam, menetapkan waktu untuk berbuat sesuatu ritual, dll). Namun, saya lebih cenderung memaknainya sebagai nama sebuah kawasan, yang kemudian dipersatukan dengan Nage oleh pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1923. Nama Kéo itu, berasal dari nama sebuah Kampung (*nua*) Kéo Belo, atau Nua Kéo dekat Maukeo dan Mauponggo. Maka Kéo telah dipakai sebagai *pars pro toto* untuk seluruh kawasan yang meliputi 10 (sepuluh) *Gemente* yang bergabung dalam Kerajaan Kota Kéo di bawah Muwa Tunga. Kesepuluh *Gemente* itu adalah Tonggo, Riti, Lewa, Wajo, Wuji, Pau Tola, Kota, Sawu, Lejo dan Worowatu (Bdk. Forth, 1994b, *op. cit.*, pp. 309-310 mengutip dokumen Hamilton, 1918).

dalam administrasi politik kolonial (*Onderafdeeling* Nagekeo) ciptaan Belanda.<sup>11</sup> Dalam struktur administrasi politik modern, masyarakat Kéo itu mencakupi ketiga Kecamatan yaitu Kecamatan Mauponggo, Kecamatan Kéo Tengah dan Kecamatan Nangaroro dengan jumlah total penduduknya sekitar 48.000 orang, dan yang menghuni kawasan seluas lebih dari 300 km per segi dari Kabupaten Nagekeo.<sup>12</sup>

Ditinjau dari aspek budaya, bahasa dan masyarakatnya, etnis Nage dan Kéo itu sesungguhnya identik, meski masing-masing memperlihatkan seperangkat perbedaan dengan kelompok etnis Ngada dan Ende. Ditinjau dari aspek agama, hampir 93% orang Kéo adalah Katolik, dan sisanya adalah Muslim yang menghuni kawasan pantai Selatan dari Maumbawa di ujung Barat, Maukeo, Mauponggo, Maunori, Maundai, Romba dan Daja, Tonggo dan Nangaroro di ujung Timur. Namun, ada segelintir kecil orang tua yang mempertahankan kepercayaan asli.

Agama Katolik<sup>13</sup> diperkenalkan ke kawasan Kéo oleh misionaris perintis seperti Yosef Ettl, SVD, Pater Anton

---

11 Gregory Forth, "Kéo Kin Terms", *Anthropos*, 89, 1994a, hlm. 95.

12 BPS Kabupaten Ngada, 1995, hlm.131.

13 Di wilayah Kéo, kendatipun agama Katolik telah masuk sejak 1920-an, pendirian sebuah gereja paroki baru terjadi pada tahun 1937 yaitu Paroki Hati Kudus Yesus Maunori. Lalu disusul oleh beberapa paroki baru sebagai pemekaran dari paroki Raja yaitu Paroki Riti (1955), paroki Wolosambi (1940), dan paroki Mundemi (1986). Di paroki-paroki itu, pendirian Sekolah Dasar Katolik dan Sekolah Menengah Pertama Katolik telah berperan sangat efektif menyebarkan agama Katolik.

Bakker, SVD sejak tahun 1920-an dari sebuah pusat paroki di Raja. Pada masa itu, para misionaris tersebut mengunjungi beberapa sekolah dasar di Tonggo, Mauara, Wajo di Maunori dan Sawu di Wolosambi.<sup>14</sup> Umumnya, orang Katolik di Kéo itu adalah para petani dan peternak kecil dan sederhana, yang masih hidup dengan mental subsistent level (bekerja untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari). Sedangkan mayoritas penduduk Muslim adalah pelaut dan nelayan; segelintir dari mereka juga adalah para pedagang antarpulau yang gemar berlayar mengarungi samudra luas. Penduduk Muslim seluruhnya di wilayah Kéo berjumlah sekitar 3.626 atau hanya 20% dari total jumlah Muslim di Kabupaten Nagekeo (11.879 pd 1997) atau 2,44% dari total Muslim di Provinsi NTT (464.570 pada 1997).

Komunitas Muslim Maundai merupakan bagian dari Desa Udi Worowatu, Kecamatan Kéo Tengah, Kabupaten Nagekeo. Sejak pembentukannya pada tahun 1959, sebagai sebuah Desa Gaya Baru, Desa Udi Worowatu terdiri dari 6 (enam) kampung tradisional yakni Udi, Worowatu, Tudiwado, Kodinggi, Maundai dan Tonga Tonggo. Namun, pada zaman kolonial Belanda (1910-an), wilayah pemerintahan Gemente (Kepala Mere) Worowatu mencakupi kampung tradisional Witu dan Mauara, yang dikenal dengan nama konfederasi atau persekutuan

---

14 Muskens, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 3b, Jakarta: Dokpen KWI, 1974, hlm. 1171; bdk Philipus Tule, *Intan dari Maunori: Gereja yang dialogal, Injili, Mandiri dan Misioner*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2012, hlm. 30-34.

kampung Bedo Doka Re'a. Pada tahun (2013) jumlah umat Muslim di Maundai adalah 164 jiwa (38 Kepala Keluarga) dari total penduduk desa sebanyak 707 jiwa, yang menghuni luas wilayah sekitar 147 hektar. Kelompok Muslim ini, sebagaimana sanak kerabat mereka yang Katolik, adalah para petani ladang kecil yang memproduksi jagung, ubi-ubian, buah-buahan dan sayuran. Segelintir dari mereka adalah nelayan dan pedagang antarpulau.

Karena rata-rata curah hujannya hanya berkisar antara 1700 mm (pada bulan November – April) dan 280 mm pada musim kemarau, maka kondisi tanah di sana lebih cocok untuk tanaman kelapa. Sebagian kecil lahan juga ditanami kopi, cengkeh dan vanilla. Sebagian besar perempuan Muslim di Maundai aktif sebagai penenun tradisional dengan menjadi anggota dari 3 (tiga) perkumpulan tenun ikat yakni Sama Rasa, *Ma'e Ee Noa* (Jangan Berpikir Gampang), dan *Rahmat* yang diakui telah memproduksi kain tenunan lokal yang bermutu di Kabupaten Nagekeo. Pelbagai aktivitas ekonomis lewat pertanian dan tenunan serta penangkapan ikan ini telah menjadi sumber pendapatan dari para penduduk setempat itu berkisar rata-rata per bulan Rp 500.000 (thn 2013).<sup>15</sup>

---

15 Kendatipun pendapatan rata-rata Rp 500.000 per tahun, para penenun tradisional bisa menghasilkan kain tenunan sebanyak 30 lbr per tahun dengan harga Rp 300.000 per lembar. Berarti setahun seorang penenun bisa menghasilkan Rp 9.000.000. Oleh karena itu, Saleha binti Abdul Hamid Nura, yang ketua sebuah Kelompok tenun di Maundai bisa menunaikan Ibadah Haji pada tahun 2012, dengan menabung dari pendapatan harian dari tenunannya, baik untuk kain baju, sarung maupun untuk pakaian misa.

Kendatipun kelompok Muslim ini hidup di seputar rumah ibadat mereka yakni Mesjid Nur Ilahi di Maundai, tanpa monumen budaya lainnya di kampung itu, toh mereka tetap memelihara kelanggengan ikatan persekutuan adat istiadat dengan *Nua Oda* (tata hidup budaya berbasis kampung) dan *Sa'o Mere* (Rumah Besar) atau *Sa'o Pu'u* (Rumah Induk) mereka yang berada di kampung tradisional seperti Udi, Worowatu dan Bedo (atau Kodinggi).



Gambar 1: *Haji Abdul Hamid dan Motakher Je Lendo di samping Mesjid Nur Ilahi*

## **PENGISLAMAN KÉO DAN MAUNDAI**

Suatu indikasi adanya kontak dengan Islam atau *quasi-Islam*<sup>16</sup> oleh orang Kéo dapat ditelusuri kembali

16 Abd Rahim & Borahima Ridwan (eds.), 1974, *Sejarah Kerajaan Tallo* (Suatu Transkripsi Lontara). Ujung Pandang: Lembaga



kepada seorang tokoh lokal dari kampung Tonggo bernama *Amaqira* antara tahun 1601 – 1603. Dikisahkan bahwa selama terjadi persaingan merebut dominasi antara Portugis dan Islam di kawasan itu, dan dengan ambisi menjadi penguasa daratan Flores, Amaqira berusaha bersekutu dengan Raja Tallo dari Makasar untuk memerangi Portugis di Pulau Solor dan Pulau Ende. Pasukan dari Makasar berlayar ke Solor dengan armada yang terdiri dari 40 perahu dengan 3000 orang, namun gagal menguasai benteng Portugis di sana. Mereka lalu melanjutkan pelayaran ke arah Barat di Sikka dan Paga (di Kabupaten Sikka) serta Tonggo di Kabupaten Nagekeo untuk menemui Amaqira dan merencanakan suatu serangan baru atas pangkalan Portugis di Pulau Ende. Namun, ekspedisi ini pun gagal.<sup>17</sup>

---

Sejarah & Anthropologi, 1974, hlm.9, text 109. Manuskrip yang diterjemahkan dan diedit oleh kedua penulis itu menyebutkan bahwa *I Daeng Mannyonri*, kemudian diberi gelar kehormatan sebagai *Karaeng Matoaya*, pada saat dinobatkan menjadi Raja Kerajaan Tallo pada tahun 1600 pada usia 20 tahun. Dicatat juga bahwa beliau adalah seorang yang memimpin ekspedisi ke Flores, dan yang menanam kelapa di Geleteng (dekat kota Maumere) dan selanjutnya yang menaklukkan Ende. Sekembalinya dari ekspedisi itu, pada usia 25 tahun, beliau menganut Islam pada 20 September 1605 dan mendapat nama Islam: **Sultan Abdullah Auwalul Islam**. Berdasarkan manuskrip ini, nampaknya bahwa penguasa Tonggo (Amaqira) telah bersekutu dengan Raja Tallo antara 1601 – 1603, di kala sang Raja Tallo itu belum menjadi Muslim, tapi bisa dikatakan masih seorang '*quasi-Muslim*'.

- 17 van, Jhr. B.C.C.M.M., Suchtelen, "Endeh (Flores)", *Mededeelingen van Het Bureau Voor De Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyclopaedisch Bureau*, Afl. XXVI, Weltevreden, 1921. hlm 9; Bdk. Muskens 1974a, *op. cit.* hlm. 379).

Kehadiran dan peran Amaqira sebagai penguasa Tonggo dan pionir kontak dengan Islam memang masih diperdebatkan, meski namanya telah disebutkan dalam beberapa publikasi. Namanya hanya direkam dalam beberapa dokumen historis, namun tak ditemukan suatu silsilahnya pun di kawasan itu. Beberapa kisah lisan pun melukiskan Tonggo sebagai kampung yang telah memiliki peran penting dalam percaturan politik dan ekonomis di kawasan itu pada zaman lampau. Sebuah puisi tua dari Kabupaten Sikka mengungkapkan bahwa orang suku Kowe di Sikka telah lasim melibatkan orang Tonggo dari Kéo dalam persekutuan mereka sbb:

*Geta le Kéo,*

*Jika anda di Kéo,*

*nia gita Tonggo Kéo.*

*Anda menyaksikan*

*Tonggo Kéo parak bura ganu lajar wilanda*

*Orang Tonggo Kéo putih bagai layar Belanda.<sup>18</sup>*

Pada masa pra-kolonial, dikatakan bahwa orang Tonggo (Kéo) telah terlibat dalam perdagangan hamba-hamba di kawasan Flores Tengah. Para hamba yang berasal dari pedalaman Flores sering diperdagangkan atau ditukar dengan senjata, amunisi, logam dan batu mulia serta barang berharga lainnya.<sup>19</sup> Sebuah tradisi lisan juga

---

18 P. Sareng Orin Bao, *Nusa Nipa*, Ende, Flores: Nusa Indah, 1969, hlm. 34-35.

19 Paul Arndt, *Die Wirtschaftlichen Verhältnisse der Ngadha. Annali Lateranensi* 27, 1963, hlm. 183-185. Bdk. Forth, "Two Terminologies from Eastern Kéo", dalam *Sociologus*, vol. 45, nr. 2, 1995, hlm. 155.

menyebutkan Tonggo sebagai sebuah pelabuhan yang terkenal,<sup>20</sup> di mana berlabuh banyak kapal dan perahu untuk melindungi diri dari ancaman angin badai hebat di musim Barat atau pun Tenggara. Orang Tonggo dikenal sejak lama sebagai para nelayan atau pelaut yang trampil dan berani, yang telah sukses berlayar mengarungi lautan luas hingga Mento (di Bangka), Singapura dan Makao. Hal itu tersirat dalam puisi lisan berikut ini, sebagaimana didaraskan oleh informanku tuan Umar Ali dari Tonggo (wawancara pada 1993):

*Pudha Sanggapura seka Sela*

Berlayar hingga Singapura menerobos teluk

*Tere Buleleng, tuki Basuki*

Hingga menjangkau Buleleng dan Basuki

*Sendo Mento, ambo Makao*

hingga ke Mento dan Makao

Di samping kepiwaiannya dalam berlayar, orang Tonggo masa itu pun telah membina relasi baik dengan kaum Muslim di Pulau Ende, yang dikatakan memiliki leluhur mitis yang sama dengan mereka bernama Sanga Kula. Sanga Kula dikisahkan telah menikahi leluhur Embu Koli Wea,<sup>21</sup> seorang gadis mitis dari Tonggo (Suchtelen

---

20 Sebuah lagu rakyat berkisah sebagai berikut: *kau ko solo mema ta ne molo, kowa tiwa zili tana Togo*; yang berarti: apa yang anda katakan itu sungguh benar; bahwa kapal-kapal berlabuh di pelabuhan Tonggo.

21 Sebuah mitos direkam di Pulau Ende (1993) bahwa Embu Koli Wea adalah gadis cantik dari Tonggo. Dikisahkan bahwa dia dibawa oleh arus dari Tonggo dalam rupa daun lontar.

1921: 161). Relasi mitis ini pun diungkapkan secara tersirat dalam puisi *dhikr*<sup>22</sup> berikut yang lazim didaraskan atau dinyanyikan pada saat *tarawe* selama bulan Ramadan, baik oleh umat Muslim di Pulau Ende maupun di Tonggo:

*Doro embe Songo ma'e nindi Tonggo Dorong Songo,  
agar tak rintangi tatapan orang Tonggo.*

*Ana Tonggo To'o kami wi toro.*

Kami mau melihat orang Tonggo bangkit

*Wuka embe Nusa, ma'e nindi Nura;*

Bongkarlah Nusa, agar tak rintangi tatapan orang  
Nura

*Ana Nura repi kami wi tei.*

Orang Nura dalam kesulitan, kami melihatnya.

Pengislaman wilayah lain dari Kéo (kampung Daja, Maundai, Maunori, Mauponggo, Maukeli dan Maumbawa) senantiasa dihubungkan dengan Ende sebagai buaian Islam. Maundai, sebagai kampung dengan mayoritas Muslim, mengakui peranan penting dari leluhur mereka bernama Nggawa<sup>23</sup> Ende dan Kala Ende sebagai pionir Islam pada tahun 1800-an. Berkat jasa dari kedua pionir

---

22 *Dhikr*, yang dalam bahasa setempat disebut *jiki*, adalah satu term teknis religius untuk menyebut suatu kegiatan religius mengingat, menyebut dan memuliakan Allah dengan mendaraskan ayat tertentu dari Quran dalam batin ataupun dengan suara keras, sambil bernafas teratur dan dengan gerakan tubuh tertentu, sambil membunyikan gendang (atau *labana*).

23 Nggawa Ende dan Kala Ende sesungguhnya bukanlah nama dari dua tokoh yang bersaudara kandung. Nama keduanya adalah Nggawa dan Kala yang berasal dari Ende.

ini, maka seorang pemuda lokal bernama Batu Wuda dari Worowatu menganut Islam sekitar tahun 1820-an dan selang beberapa saat beliau menunaikan ibadah Haji ke Mekkah. Sekembalinya dari Mekkah, beliau menyandang gelar Haji Abdul Samad<sup>24</sup> dan mendirikan mushola Nur Ilahi di Maundai sekitar tahun 1825.

Pemuda pribumi kedua yang menganut Islam adalah Haji Ibrahim Embu Sawo<sup>25</sup> (w.1979). Dia mendirikan sebuah Sekolah Madrasah di Mauara pada tahun 1959, di mana anak-anak Muslim belajar membaca Qur'an dan mengaji. Kendati madrasah itu tak bertahan lama, namun beberapa siswanya, antara lain Muhammad Ja'far dan Hamid Abu Bakar, sempat dipersiapkan dengan baik sebelum melanjutkan pendidikan mereka di lembaga Pendidikan Guru Agama Islam di kota Ende.

Sesudah Maundai berkontak dengan Islam, beberapa pioner Muslim dari Ende juga memasuki kawasan Maunori.

---

24 Jauh sebelum adanya Gerakan Pembaruan Islam oleh K.H.Ahmad Dahlan (1912) di Yogyakarta, Haji Abdul Samad telah menunaikan ibadah Haji. Dia masih mengapresiasi kewargaannya dalam rumah adat atau rumah induknya (*sab pu'u*) di kampung Worowatu dan masih setia memberikan kontribusi material dan finansial bila ada ritus budaya di kampung asalnya pada masa itu. Beberapa anggota keluarganya mengisahkan bahwa ketika berusia sekitar 30-an tahun beliau menganut Islam dan membiayai perjalanan Hajinya dengan sejumlah uang yang diperolehnya dari hasil penjualan babi-babinya.

25 Haji Ibrahim Embu Sawo diakui sebagai seorang tokoh dan pemimpin di kalangan Muslim dan non-Muslim di perkampungan adat Bedo (atau Kodinggi) dan Doka Re'a (atau Mauara). Menarik untuk dicatat bahwa pada masa hidupnya, seorang puterinya menjadi Katolik. Setelah kematiannya, kedua puteranya juga menunaikan ibadah haji ke Mekkah yakni Haji Juma Ibrahim dan Haji Muhammad Ibrahim.

Mereka itu adalah Jawa Nori (atau Badhuru) dan seorang Arab bernama Habib Idrus Al-Hadat<sup>26</sup> yang masuk dan menetap di Maunori sejak tahun 1914 serta mendirikan mushola Bait al-Rahman. Keluarga Arab di Maunori, yang merupakan keturunan dari Sayid Habib Muhammad dari kota Tarim di Hadramaut telah memainkan peranan penting di Maunori sebagai Imam dan Chatib berturut-turut, karena mereka sangat fasih dalam berbahasa Arab dibandingkan dengan kaum Muslim pribumi.<sup>27</sup>

Di samping lewat persekutuan atau kontak dengan quasi-Muslim dari Kerajaan Tallo oleh Amaqira dari Tonggo (1601-1603) dan berkat dakwah yang dilakukan orang Arab dari Tarim (Hadramaut), pengislaman orang Kéo nampaknya paling kuat didominasi oleh para da'i

---

26 Pada tahun 1997, para informan saya di Maunori (Alwi bin Ja'far Al-Hadat sebagai imam dan Hasan Al-Gadry sebagai Chatib di Mesjid Bait Al-Rahman) mengisahkan bahwa Sayyid Habib Idrus Al-Hadat dilahirkan di Kupang pada tahun 1880-an. Ayahnya, Habib Umar Al-Hadat lahir di Tarim (Hadramaut) dan bermigrasi ke Kupang pada tahun 1850-an. Dia juga adalah kerabat dekat dari Syeikh Syarif Abu Bakar bin Abdurrahman bin Abu Bakar Al-Gadri dari Pontianak, yang dikenal sebagai pedagang kuda di Ende. Al-Gadri mendapat dana dari Belanda dan dipindahkan ke Sumba, lalu ke Kupang hingga meninggal pada 1897 di Desa Air Mata (bdk. Fox 1977: 163). Imam kedua dari Mesjid Bait al-Rahman Maunori bernama Habid Muhammad Idrus Al-Hadat (putera dari Habib Idrus Al-Hadat) juga meninggal di Kupang pada 1994 dan dimakamkan di sisi kiri makam Syeikh Syarif. Sejak tahun 1998 semua keluarga Arab telah meninggalkan Maunori dan bermigrasi ke kota Ende karena ada konflik perebutan lokasi rumah dengan masyarakat lokal.

27 Philipus Tule, *Longing for the House of God, Dwelling in the house of the Ancestors: Local Belief, Christianity and Islam Among the Kéo of Central Flores*. Fribourg/ Switzerland: Academic Press, 2004, hlm. 77-79.

(misionaris Muslim) dari Ende, sehingga Ende dipandang sebagai buaian Islam. Dalam terminologi lokal, dikatakan bahwa seseorang yang menganut Islam disebut "**Ata Ende**" (orang Muslim); sedangkan aksi menganut Islam itu disebut **Ndua Ende** (turun ke Ende atau menjadi Muslim).

Menurut Weber, yang pernah mendarat di pelabuhan Maumbawa di lokasi paling barat wilayah Kéo (pada tahun 1890), bahwa para pedagang dan penangkap ikan dari Ende yang lasim berpindah-pindah itu, mulai menetap di sepanjang pantai dan tak berani memasuki kampung-kampung itu, kendati pun tak berapa jauh jaraknya.<sup>28</sup> Sehingga, para pendatang Muslim dan orang-orang pribumi itu dipisahkan satu sama lain secara dikotomis oleh jalan (bhs Kéo: **rada**) menjadi **ata wena rada** (orang di bawah jalan atau Muslim) dan **ata wawo rada** (orang di atas jalan atau non-Muslim). Divisi spasial dan geografis dalam bentuk terminologis sedemikian masih terus terjadi hingga dewasa ini. Cukup sulit menjelaskan secara antropologis mengapa terminologi **rada** (jalan) demikian signifikan dan intensif digunakan hingga dewasa ini oleh masyarakat lokal di Kéo, meski dalam kenyataannya sudah ada banyak komunitas Muslim yang hidup di kawasan pedalaman atau di kampung-kampung dan kota-kota di Pulau Flores.

Fenomen lain di kalangan masyarakat Kéo yang mengapresiasi Ende sebagai buaian tunggal Islam (*sole cradle of Islam*) adalah term *Ndua Ende*. Secara harafiah *ndua Ende* berarti turun ke Ende. Namun di kalangan orang

---

28 M. Weber, "Ethnographische Notizen über Flores und Celebes": *Internationales Archiv für Ethnographic* III Supplement, 1890, hlm 21.

Kéo, terminologi itu bermakna khusus untuk orang yang baru menganut agama Islam (bertobat menjadi Muslim). Sedangkan term *Ata Ende* atau kadang-kadang disebut *Ata Tonggo Ende*, juga merujuk pada umat Islam (muslim) yang dikontraskan dengan *Ata Kéo* (atau orang Kristen atau bukan Muslim).

## UMAT MUSLIM DI KÉO DAN DAR AL-ISLAM

*Dar al-Islam*, menurut doktrin klasik, adalah suatu kawasan Islam, di mana semua wilayah menerapkan hukum Islam (syariah). Kesatuan dan persatuan umatnya sangat bergantung pada iman, hukum dan jaminan bagi segenap umatnya. Segala sesuatu atau orang di luar *dar al-Islam* dipandang sebagai *Dar al-Harb* (rumah perang). Kawasan itu tak berada di bawah hukum Islam, tapi secara potensial bisa menjadi satu kawasan yang hendaknya ditaklukkan oleh umat Muslim dengan *jihad* (perang suci) atas dasar ayat Quran yang berbunyi:

Dan perangilah mereka hingga tidak ada fitnah dan jadilah agama itu semuanya bagi Allah. Kalau mereka berhenti dari kekafiran, maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan (Q.8, 39).

Namun, pengalaman historis dari Najran<sup>29</sup> (610-622)

---

29 Najran adalah nama sebuah daerah di Yaman Utara. Dalam tradisi dikisahkan bahwa ada seorang saudagar dari Najran yang pertama menyebarkan agama Kristen disana setelah beliau menjadi Kristen di Hira. Kelompok Kristen ini pun mendapat dukungan pada masa Kaiser Justinianus, ketika ada sekelompok Kristen monofisit diusir dari wilayah Byzantium dan mengungsi ke Najran melalui



di Yaman Utara dan Nubia<sup>30</sup> (641-652) dari Mesir Selatan membuktikan adanya perjanjian mereka dengan para penguasa dari wilayah tetangga, yang menjamin otonomi internal mereka serta mengakui keabsahan kekuasaan formal dan eksternal dari penguasa Muslim tertentu.<sup>31</sup> Dengan kata lain, bahwa umat Islam juga menjamin iman, manusia, harta milik dan organisasi keagamaan meski dalam tataran yang lebih rendah dari kelompok *dhimmi*, yakni mereka yang Kristen, Yahudi dan Zoroaster. Lebih

---

Hira. Persekusi pada masa kemudian di Arab Selatan senantiasa dihubungkan dengan Dhu Nuwas, seorang Raja Yahudi yang meninggal thn. 525. Literatur Arab, khususnya komentator Al-Qur'an 85,4 menyebut tentang persekusi oleh Dhu Nuwas (bdk. Yusuf Ali, *Glorious Quran* hal. 1714). Dikatakan bahwa Nabi Muhammad pernah menerima sebuah delegasi dari orang Kristen Najran dan membuat perjanjian dengan mereka yang menjamin hak-hak mereka seperti *kharaj* (pajak bumi) ataupun *jizyah* (pajak kepala).

- 30 Nubia adalah nama tua untuk sebuah kawasan dan penduduk Mesir Selatan. Ketika orang Arab menaklukkan Mesir ditemukan bahwa orang Nubia sudah menganut Kristen Yakobit. Yakut mengutip dua hadis yang mengisahkan bahwa orang Nubia dipuji oleh Muhammad sebagai sahabat yang beriman dan hamba yang bermanfaat (Brill, E.J. FEI, vol.VI, hal. 944). Namun, sebuah informasi yang lebih diterima adalah bahwa kontak antara orang Arab dengan orang Nubia lebih mungkin terjadi pada masa invasi pertama (641-642 AD dan invasi kedua ( 651-652 AD). Dampak dari kedua invasi ini adalah bahwa relasi antara kaum Muslim dengan orang Nubia diatur dalam perjanjian yang menjamin suatu sistem toleransi, bahwa pembayaran oleh pihak orang Nubia setiap tahun bukan merupakan suatu tanda penaklukan (*submission*), tapi sebagai basis untuk aktivitas tukar menukar komoditi perdagangan.
- 31 A. Abel, "Dar al-Islam" dalam *The Encyclopedia of Islam* (vol.2), edited by B. Lewis, et al., Brill, E. J. Leiden, 1965, hlm. 127.

jauh, malahan sebuah *ummat* (Muslim) dapat membina kontrak perjanjian dengan kawasan tetangga demi suatu interaksi damai yang dikenal dengan nama *Dar al-Sulh* (rumah perjanjian).

Para pembaca mungkin akan keliru dan cenderung menyamakan *Dar al-Islam* itu dengan *Dar al-Islam* dari Kartosoewirjo (1948-1962), sebuah organisasi Islam di Jawa Barat, yang pernah mengangkat senjata melawan pemerintah kolonial Belanda di Indonesia. Pada masa itu, *Dar al-Islam* terlibat dalam aktivitas gerilya melawan tentara Belanda dan pemerintahan Pasundan yang disponsor oleh Belanda.<sup>32</sup>

Terlepas dari suatu konsep politis yang bisa salah kiprah itu, saya berkeyakinan seperti kebanyakan Muslim yang memahami konsep fundamental *Dar al-Islam* itu sebagai sebuah rumah, atau sebuah tempat diam, suatu kawasan dan selanjutnya sebagai sebuah masyarakat atau umat yang ditandai oleh pelbagai nilai positif yang islami seperti cinta, damai dan penghargaan akan sesama. Dalam konteks komunitas Muslim Maundai, saya menemukan suatu kesadaran di kalangan Muslim yang menghuni sebidang tanah warisan leluhur jadi tempat hunian mereka (*tau koe nua kadi oda*), di pesisir seputar mesjid, di mana mereka bisa menunaikan pelbagai aspek hukum Islam, sambil tak memiliki kecenderungan untuk memperluas kawasan tinggal mereka lebih ke pedalaman

---

32 D. Karl Jackson, *Traditional Authority, Islam and Rebellion. A Study of Indonesian Political Behaviour*. Berkeley: University of California Press, 1980, hlm.11.

untuk membaaur dengan kerabat mereka yang bukan Muslim. Sementara itu, kaum kerabat mereka yang bukan Muslim pun tak berniat mendiami kawasan seputar Mesjid, karena mereka yakin bahwa kawasan itu diperuntukkan bagi kerabat mereka yang Muslim.

Tendensi umat Muslim untuk mendiami pesisir sedemikian mengingatkan kita akan wacana 'budaya pesisir' (*coastal culture*) yang dikemukakan Pigeaud dan Geertz sebagai suatu kawasan tempat tinggal yang khas dan paling menarik bagi umat Muslim. Mengapa demikian? Karena di kawasan pesisir itulah mereka dapat melakukan pelbagai aktivitas utama mereka dalam berdagang dan menangkap ikan. Namun, dominasi kekuasaan politis dari Kerajaan Majapahit di pedalaman atas pelbagai dinasti Islam di pelbagai kawasan maritim dan pusat-pusat niaga di kawasan pantai utara Jawa pada abad ke-15 dan 16, telah memperkuat monopoli Islam sepanjang pantai dari Surabaya hingga Gresik di Timur dan Cirebon serta Banten di Barat.<sup>33</sup>

Pigeaud dan Geertz malah lebih lanjut menyimpulkan bahwa Islam itu identik dengan '*coastal culture*' (budaya pesisir). Kesimpulan demikian sungguh merupakan suatu generalisasi teoretis yang pada tataran tertentu telah ditantang oleh Vickers berdasarkan observasinya tentang Bali sebagai sebuah pulau Hindu. Situasi dan kondisi serta realitas masyarakat Bali yang Hindu (baik di pesisir maupun di pedalaman) telah menjadi kendala utama

---

33 Dr. Th. Pigeaud, *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nyhoff, 1967, hlm.6. Bdk.. Hildred Geertz, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan FIS-UI, 1981, p.33 .

untuk menerima kebenaran konklusif bahwa budaya Islam diidentikkan dengan '*coastal culture*' atau budaya pesisir.<sup>34</sup>

Kebanyakan pengamat cenderung menyimpulkan bahwa umat Muslim di Flores dan di pulau-pulau kecil di NTT adalah kaum pendatang (migran) atau pendatang baru yang ditempatkan dalam oposisi dengan penduduk asli (*indigenous*) bukan-muslim atas dasar pola pikir bipolar migran versus pribumi. Apa yang saya jumpai di Maundai adalah motivasi kebersihan, yang nampaknya merupakan motivasi dasar dan pendorong umat Muslim berdomisili di sepanjang pesisir. Bagi mereka, berdomisili di pesisir adalah *conditio sine qua non* bagi umat Muslim. Mengapa? Bagi orang Muslim di Maundai dan di mana saja di Flores hingga tahun 1990-an, pesisir itu diidentikkan dengan kebersihan. Laut adalah sumber air dan sumber kebersihan. Karena penduduk pedalaman tidak memiliki sumber air yang mencukupi dan tak memiliki toilet keluarga, maka pesisir telah menjadi toilet publik dan terbuka bagi orang untuk membuang kotoran (hajut), dimana mereka dapat dengan leluasa mencuci dan membersihkan diri. Umat Muslim dapat juga menggunakan air laut untuk *ghusul* (pentahiran besar atau mandi) dan *wudu'* (pentahiran kecil) sebelum mereka menunaikan salat pribadi dan jemaat. Bagi umat Muslim di Maundai, pertobatan atau menganut agama Islam adalah satu fase menempatkan diri mereka di suatu kawasan bersih (*a territory of cleanliness*), yang membedakan mereka dengan orang bukan-Muslim yang tak bersih.

---

34 Adrian Vickers, Adrian, 1987. "Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and Pasisir World", dalam *Indonesia* 44, 1987, hlm. 57.

Ada dua terminologi lokal yang dapat dipakai untuk menelusuri nuansa kebersihan dan ketidak-bersihan di antara orang Maundai. Ungkapan pertama adalah *ta'i pedu* (kotoran kering), yang mengungkapkan kebiasaan orang bukan Muslim yang setelah membuang kotoran (hajat) membersihkan tubuh (atau pantat) mereka dengan menggunakan batu, dedaunan atau kertas; suatu kebiasaan yang telah menjadi budaya lokal sebelum diintroduksi budaya menggunakan air di toilet keluarga. Ungkapan kedua adalah *ta'i jamba* (menggunakan air setelah membuang hajat). Bagi Muslim, *ta'i jamba* adalah bagian dari budaya Islam dan mudah dijalani di sepanjang pesisir pantai. Terlepas dari budaya dan kesadaran higienis pada umumnya, *ta'i jamba* pada tataran tertentu mengingatkan kita akan sebuah tradisi lisan (hadis) Nabi Muhammad SAW yang berbunyi: "Kebersihan adalah bagian dari iman Islam".



Gambar 2: Jemaat sedang bersholat di Mesjid Nur Ilahi

## **Muslim Maundai dan Identitas Budaya yang unik**

Wacana identitas telah menjadi topik utama dalam pelbagai diskusi, termasuk dalam diskusi mengenai kaum Muslim di Maundai (Kéo). Bagaimana dapat mereka hayati dan mengungkapkan jati diri mereka yang berdimensi jamak (*multiple identity*) sebagai orang Muslim, orang Kéo dan serempak orang Indonesia. Dari rangkaian data wawancara, tradisi lisan dan catatan historis bisa disimpulkan bahwa sejarah masuk dan perkembangan Islam di kawasan Kéo, khususnya di kampung Maundai, memiliki nuansa relasi atau hubungan komunikasi antaragama, etnisitas, dan budaya yang beragam seperti: Islam, Katolik, Agama Asli, Orang Ende, Orang Arab, Orang Bugis, Orang Banjar, Orang Kéo dan Orang Cina. Relasi dan komunikasi itu terjadi lewat jalur perkawinan, perdagangan dan kontrak-kontrak sosial adat. Sebagai konsekwensi dari komunikasi dan relasi itu, setiap kelompok agama dan etnisitas berusaha mempertahankan jati diri (identitas), sedangkan yang lain berusaha menyesuaikan diri atau beradaptasi dengan masyarakat dan kebudayaan setempat.

Dari perspektif teori identitas, penulis berasumsi bahwa umat Islam di Maundai adalah Muslim sebagaimana di dunia Islam umumnya yang tetap hidup dalam konteks *Nua oda* (Kampung Adat) dengan tanah leluhur (*tana ine embu*) atau tanah suku yang sama serta mengambil bagian dalam pelbagai upacara adat, sebagai wujud kerjasama antargolongan agama. Di antara mereka nampaknya tidak ada konflik satu dengan yang lain. Kaum muslim

di Maundai tampaknya memiliki kecenderungan untuk mengatasi tegangan antara kelompok ortodoks dengan kaum Muslim pribumi yang cenderung membaurkan nilai-nilai Islam (Identitas Muslim) dengan budaya lokal sebagai bagian dari jati diri mereka yang majemuk.

Pengalaman dan pergulatan jati diri (identitas) yang dinamis dan majemuk inilah yang Khalid Duran definisikan dalam artikelnya *"In Quest of Muslim Identity"* (1989) sebagai "identitas muslim yang senantiasa dinamis", yaitu kekuatan yang harus diperhitungkan dalam pencarian dan pengumpulan akan karakter Arabisme, kebudayaan nasional dan sejumlah kategori lain yang semuanya berfungsi menjawab pertanyaan bagaimana saya bisa berubah namun sekaligus menjadi diriku yang sejati sebagai seorang muslim.

Dalam pencarian akan identitas ini, Duran lebih lanjut mengatakan bahwa individualitas ataupun identitas Muslim, bersama dengan kekhususan lainnya, mengalami transformasi historis, dari waktu dan tempat tertentu. Ada kecenderungan yang kian berkembang di antara para cendekiawan Muslim dewasa ini untuk memahami identitas sebagai kesediaan atau keterbukaan untuk menerima "identitas yang selalu menjadi", atau "yang dinamis", daripada terperangkap dalam konsep yang statis, di mana identitas diyakini sebagai sesuatu yang beku.<sup>35</sup>

---

35 Philipus Tule, *Ikhtiar Mencari Identitas Muslim: Pengalaman Muslim Pribumi di Flores (NTT, Indonesia)* (Ms), Ledalero: Puslitbang STFK Ledalero, 2011, hlm.18-19; mengutip Khalid Duran, "In Quest of Muslim Identity", dalam Wei-hsun Fu, Ch., & Spiegler, G.E. (eds.),

Semua penganut Islam di mana-mana, termasuk muslim Maundai memiliki identitas yang universal, antara lain memiliki nama-nama Arab, berdoa dengan menggunakan bahasa Arab, memiliki mesjid sebagai tempat berkumpul untuk bersujud dan berdoa, menghayati hukum Islam atau Syariah secara konsekwen. Namun, tak dapat disangkal bahwa para penganut Islam di Maundai mempunyai identitas yang unik sebagai 'orang Kéo'. Berdasarkan ikatan yang kuat dengan tanah suku (tanah adat), kampung adat (*nua oda*) dan juga 'rumah asal' (*sa'o pu'u*) mereka senantiasa bersatu dan mengambil bagian aktif dalam pelbagai upacara adat yang diselenggarakan di kampung-kampung asal mereka, entah di Worowatu dan Udi, maupun di kampung Bedo (Kodinggi) di mana terdapat monumen budaya seperti 'tiang kurban' (*peo*) dan 'rumah upacara' (*sa'o enda*). Sebagai sebuah keluarga besar dalam arti luas dan sebagai persekutuan rumah-rumah tinggal dalam sebuah kampung (*nua oda*), setiap warga kampung itu berkewajiban untuk memberi sumbangan (*ndou mapi*) berupa makanan (beras dan jagung) ataupun hewan waktu diadakan upacara korban kerbau yang dikenal dalam bahasa Kéo sebagai '*pala bhele*'.

Umat Islam di Kéo (Maundai) menganut satu falsafah adat bahwa 'tak seorang pun memiliki tanah, tapi tanah yang memiliki manusia'. Falsafah itu terungkap dalam bahasa simbol untuk mengungkapkan 'kematian' sebagai 'memasuki rahim ibu' (*tama tuka ine*), dan juga gelaran

---

*Religious Issues and Interventions Dialogues*, Westport: Greenwood Press, 1989, hlm. 211.



terhormat yang diberikan bagi para tuan tanah sebagai 'ibu tanah, bapa batu' (*'ine tana 'ame watu*). Atas dasar falsafah itu, semua penduduk Kéo, termasuk yang Muslim juga memiliki hak untuk menggarap tanah ulayat sebagai sumber kehidupan dan juga untuk dibangun pelbagai rumah tinggal dan sarana ibadat seperti Mesjid. Selain mereka memiliki hak untuk menggarap tanah sebagai sumber kehidupan, setiap warga Muslim pun berkewajiban untuk mengambil bagian dalam pelbagai upacara adat yang terjadi di kampung-kampung utama.

Bagi orang Kéo, baik Muslim maupun Katolik, adat istiadat dan kebudayaan, identitas diri dan identitas etnik serta identitas agama itu bersifat dinamis (berkembang / berubah) tapi senantiasa dalam hubungan dengan tanah adat dan upacara budaya yang dirayakan. Identitas agama dan kebudayaan mereka bukanlah sesuatu yang statis. Orang Kéo yang Muslim dan Katolik senantiasa menyadari diri mereka sebagai 'orang asli' atau '*ana tana*, yang lahir dan diturunkan dari rumah asal yang satu dan sama (*sa'o pu'u*) dan mewarisi serta menggarap tanah adat yang satu dan sama (*tana 'ine 'embu*).

Agar lebih memahami interrelasi antara Islam dengan adat istiadat (kebudayaan lokal) di Maundai, baiklah disimak pengelompokan type Muslim sebagaimana dibuat oleh Van Suchtelen (1921) dan Buis (1925/1926). Van Suchtelen mendeskripsikan 'seorang Muslim pribumi atau *indigenous* di Flores sebagai seorang yang tetap menganut dan mempertahankan keyakinan ganda (*dual belief*) yakni kepercayaan akan Islam dan kepercayaan asli (lokal)

akan roh-roh leluhur dan roh-roh jahat, pelbagai tabu/ pemali atau larangan, adat istiadat dan mitos asal-usul suku. Semua itu mencerminkan praktek pada umumnya di kalangan Muslim di pelbagai ruang dan waktu, tempat dan konteks tertentu.<sup>36</sup>

Kendatipun Van Suchtelen cenderung mengkategorikan umat Muslim pribumi itu sebagai yang memiliki kepercayaan ganda (*dual belief*) dan Buis<sup>37</sup> menap mereka sebagai 'muslim nominal; generalisasi seperti ini tidak lagi dibenarkan untuk umat Muslim di Maundai dewasa ini. Hampir delapan puluh tahun setelah labelisasi negatif oleh Suchtelen dan Buis itu, banyak umat Muslim Maundai telah menikmati pendidikan agama Islam yang cukup memadai.<sup>38</sup> Dalam praktik keagamaan, umat Muslim di sana tetap menjunjung tinggi bahwa Al-Qur'an adalah Kitab

---

36 Jhr. B.C.C.M.M van Suchtelen, "Endeh (Flores)", *Mededeelingen van Het Bureau Voor De Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyclopaedisch Bureau*, Afl. XXVI, Weltevreden, 1921, hlm. 169-170.

37 P.S. Buis, "Het Mohammedanisme op Flores", dalam *De Katholieke Mission*, 1925, no. 50, vol. 10, hlm.177-180; no.50, vol. 9, him. 161-165; no.51, vol. 1, hlm.1-3. Dalam artikelnya Pater Buis,SVD secara etnografis mengklasifikasi umat Muslim di Flores atas 3 tingkatan: Muslim pribumi yang bersifat nominal, Muslim Arab sebagai Imam, dan Muslim migran yang fanatik. Klasifikasi demikian mengingatkan kita akan klasifikasi yang dibuat oleh Geertz untuk umat Muslim Jawa di Mojokuto (1960) atas *santri, priyayi dan abangan*.

38 Pada tahun 2014 telah ada beberapa putera/i Maundai yang mengenyam pendidikan di Pesantren Jakarta dan Yogya, a.l: Ihsan Motakher, Murzali, Nazaruddin, Zulkifi, Asillah Fatihatul Khoirot, Muhammad Fayasy Failaq.

Suci yang menjadi pusat iman mereka, yang mengajarkan kelima rukun Islam dan keenam rukun iman, yang harus dihayati mereka dalam hidup. Karena keterbatasan pendidikan dalam agama dan bahasa Arab, maka masih banyak yang tak sanggup membaca tulisan Arab dan doa-doa dalam bahasa Arab. Namun demikian, ada banyak juga yang dengan mahir dan trampil mendaraskan ayat-ayat suci Al-Qur'an hingga sukses dalam perlombaan *Musabaqah Tilawatil Quran* (MTQ) pada tahun 1970-an dengan tampilnya Muhammad Nur dan Hababa sebagai qori dan qoriah terbaik di tingkat propinsi NTT dan tingkat Kabupaten Ngada. Meski tak semua Muslim menunaikan salat wajib secara teratur, banyak Muslim lokal itu tetap menunaikan salat jemaat pada hari Jumat, salat jenazah dan sekali setahun mereka menunaikan *salat led* pada pesta *Idul Fitri* dan *Idul Adha*. Sebagai tanda identitas Muslim, setiap lelaki Muslim mengenakan kopiah hitam (*nggobhe Islamu*), setiap wanita Muslimat mengenakan jilbab<sup>39</sup> di saat salat dan di kala bepergian ke pasar, serta menggunakan nama Arab sesudah nama keluarga mereka.

---

39 Informanku Siti Saleha di Maundai (2014), yang adalah ketua kelompok tenun lokal menjelaskan bahwa beliau telah sukses membuat design busana Muslim dengan memanfaatkan tenunan lokal sebagai sarong dan jilbab. Dengan usaha business kecil sebagai penenun bahan sarong lokal untuk dijadikan busana Muslim, busana harian serta bahan pakaian liturgi Misa untuk para imam Katolik, Saleha telah sukses mengumpulkan uang yang dipakai untuk membiayai perjalanan haji ke Mekkah pada bulan Oktober tahun 2012.



Gambar 3: Remaja masjid sedang memainkan Qasidah

Di Kéo, khususnya di Maundai, ada beberapa elemen budaya lokal yang sangat diapresiasi oleh orang pribumi, baik Kristen maupun Muslim sebagai salah satu kriteria identitas diri (*self-identity*). Beberapa di antaranya adalah *peo* (monumen budaya pemersatu), *sa'o nggua* (rumah ritual) seperti *sa'o enda* atau *sa'o jara* (rumah patung kuda), *sa'o wondi* atau *basa damba* (rumah gendang), *ka'e ari sa'o tenda* (persaudaraan dalam rumah), *ku tana nepe nadu* (harta pusaka dan tanah warisan suku), *tu'a eja* (kekerabatan karena perkawinan), dll. Namun di atas semuanya itu, nuansa *sa'o* (rumah) sebagai satu kategori kultural yang fundamental untuk mengungkapkan unit-unit sosial tetap dipertahankan. Salah satu dampak dari masyarakat berbasis rumah itu adalah pengembangan suatu sistem klasifikasi kekerabatan yang menjamin interrelasi yang harmonis

antaranggota rumah (yang Muslim dan bukan Muslim) dengan arwah para leluhur, melalui penyelenggaraan pelbagai ritual yang berhubungan dengan rumah adat. Dengan demikian, *sa'ó* menjadi sebuah daya sentripetal yang menginkorporasi dan menyatukan mereka dalam satu kelompok. Dalam tataran tertentu, identitas diri mereka yang diungkapkan melalui 'rumah' nampaknya melampaui baik identitas Katolik maupun identitas Islam.<sup>40</sup> Konsep identitas sedemikian mengingatkan kita akan konsep masyarakat berbasis rumah dari Levi-Strauss, yang mengatakan bahwa

rumah yang merupakan satu lembaga korporat yang memiliki estat baik berupa kekayaan materiil maupun non materiil, yang melestarikan dirinya melalui pewarisan nama, harta benda dan hak-haknya seturut garis real atau imajiner, dianggap sah sejauh kesinambungan tersebut dapat diungkapkan dalam bahasa kekerabatan atau keturunan dan, paling sering, kedua-duanya.<sup>41</sup>

Komunitas muslim di Maundai, yang hampir 70% adalah penduduk asli (*indigenous*),<sup>42</sup> masih mengapresiasi

---

40 D. Lewis, "The Relations of the Social Order, Agricultural Practice, and Environment in Tana 'Ai, Flores" dalam Fox James J., (ed.), 1992, *The Heritage of Traditional Agriculture among the Western Austronesians*, Canberra: Department of Anthropology., 1992, hlm.55-57.

41 C. Lévi-Strauss, *The Way of the Masks*, London: The University of Washington Press, 1983, hlm.174 [teks asli dalam bahasa Prancis terbit tahun 1975 berjudul *La Voie des Masques*].

42 Data total warga Muslim di Maundai untuk tahun 2012 - 2013 adalah 210 orang (Sesuai data di Kantor Desa Udi Worowatu).

asal usul mereka dari leluhur yang pada zaman lampau menghuni sebuah *sa'o pu'u* (rumah asal atau rumah utama) di kampung-kampung asli seperti Worowatu, Udi dan Bedo. Juga sering mereka masih mengapresiasi asal muasal mereka dari tokoh leluhur yang quasi-mitis seperti Tonga Mbu'e So'a (Gadis Tonga yang berasal dari So'a) dan Embu Nitu (dari kampung Paulundu di Kéo Barat). Dalam kaitannya dengan konsep *sa'o* (rumah), para warga Muslim asli dari Maundai tetap mengakui keanggotaan mereka dalam sebuah rumah besar (*sa'o mere*) ataupun rumah asal (*sa'o pu'u*) di kampung Udi, Worowatu dan Bedo/Kodinggi.

Bagi masyarakat asli Udi Worowatu (dan Maundai) konsep rumah dapat diklasifikasi dalam 3 (tiga) tingkatan unit sosial sbb.: Tingkatan terkecil dan terendah adalah *sa'o ndi'i* (rumah tinggal). Beberapa *sa'o ndi'i* bersama-sama membentuk sebuah *sa'o mere* (rumah besar). Beberapa *sa'o mere*, yang biasanya berfungsi juga sebagai *sa'o pu'u* (rumah asal), dipersatukan atau diinkorporasi oleh sebuah *sa'o nggua* (rumah ritual) seperti *sa'o enda* atau *sa'o jara* (rumah patung kuda), *sa'o wondi*, *sa'o tudu* dan *sa'o bhangga*, dengan monumen korban mereka masing-masing seperti *peo* atau *madhu*.

Suatu isu penting lainnya yang patut diingat dalam kaitannya dengan rumah (*sa'o*) adalah makna penting dari tiang (*deke*). Tiang (*deke*) dari rumah adat (ritual houses) senantiasa menggambarkan peran dan representasi dari para anggotanya. Struktur sosial dari rumah adat (ritual houses) dari kampung Udi, dapat memberikan kita gambaran singkat sebagai berikut. Di kampung Udi,

misalnya, ada 4 (empat) *deke* untuk *sa'o enda* atau *sa'o jara* (rumah ritual patung kuda). Namun, setiap dua tiang (*deke*) itu merepresentasikan sebuah rumah besar (*sa'o mere*). Kedua tiang depan (*deke nia*) merepresentasikan rumah besar (*sa'o mere*) dari kelompok tengah (Doka Ora). Kedua tiang ini dikuasai oleh para keturunan kelompok pemberi isteri (*Embu Mame*), dengan rincian tiang depan sebelah Timur (*deke nia dera singga*) dikuasai oleh keturunan isteri pertama. Dalam hal ini adalah Hamid Abu Bakar, yang adalah mantan imam mesjid Maundai (1996 – 1998) dan saudaranya Mustafa Ibrahim. Tiang depan bagian Barat (*deke nia dera mese*) dikuasai oleh para keturunan isteri kedua yaitu Embu Nuga Tolo dan Embu Jata So'o, yang pada tahun 2013 di tangan Yohanes Amekae dan Ibrahim Ndoa De'e dari kampung Maundai. Sedangkan kedua tiang belakang (*deke dudu*) merepresentasikan para keturunan dari rumah besar Kelompok Atas (*Udu Wawo*) sebagai keturunan kelompok Pengambil Isteri (*Ana Weta*). Rinciannya adalah bahwa tiang belakang sebelah Timur (*deke dudu mena*) dikuasai oleh keturunan saudara tertua yaitu Niga Go'o dan Reja Go'o. Sedangkan tiang belakang sebelah Barat (*deke dudu rade*) dikuasai oleh keturunan saudara yang lebih muda yaitu Dhae Medi.

Lebih jauh dari itu, tingkatan sosial dari setiap anggota masyarakat suku atau kampung itu dapat diidentifikasi dari besarnya kontribusi masakan jagung atau nasi yang dikumpulkan waktu upacara ritual tertentu. Kontribusi itu yang dalam bahasa setempat disebut *ndou mapi*, ditakar dalam keranjang tradisional yang dianyam dari

daun lontar. Keranjang takaran terbesar disebut *mboda*. Keranjang takaran menengah disebut *gata*; sedangkan keranjang takaran terkecil disebut *wati*. Berkaitan dengan besar kecilnya kontribusi makanan di kampung Udi itu, saya ingin menggaris-bawahi keterlibatan yang sangat bermakna dari beberapa keluarga Muslim dari Maundai, yakni Hamid Abu Bakar, Mustafa Ibrahim dan Ibrahim Ndoa De'e. Fenomen ini menunjukkan bahwa ketiga Muslim itu menduduki posisi sosial yang tinggi sebagai pemegang keranjang takaran menengah (*gata*), sedangkan anggota lainnya memegang *wati*.<sup>43</sup>

Tokoh kunci Muslim lainnya di Maundai adalah Haji Abdul Hamid Nura dan saudaranya almarhum Jamaludin Husein Nura. Haji Abdul Hamid yang pernah berperan sebagai Imam Mesjid Maundai (1980-an) dan Kepala Desa Udi Worowatu (1970-an) memiliki peran penting dalam kampung asalnya di Bedo (atau Kodinggi) sebagai pemuka adat atau *mosa daki* dan pemangku salah satu tiang rumah adat (*deke*). Sedangkan saudara kandungnya almarhum Jamaludin Husein Nura pernah berperan sebagai *mosa daki* di kampung asalnya Worowatu dan Kepala Rumah Besar (*Sa'o Mere*) dari embu Waja Sebho.<sup>44</sup>

---

43 Philipus Tule, 2004, *op. cit.* hlm.136-138.

44 Ibid. hlm.258-261; bdk. Philipus Tule, The Indigenous Muslim Minority Group in Ma'undai (Kéo) of Central Flores, dalam *Antropologi Indonesia*, XXII (56), 1998, hlm.79. Waktu renovasi monumen budaya di Kampung Bedo pada bulan April s/d Juni 2015, Ja'far Abdul Hamid (Putera Haji Abdul Hamid) menjadi salah seorang Ketua Panitia.





Gambar 4: Haji Abdul Hamid menjelang Khitanan cucunya Gufran

Bagi umat Muslim pribumi di Maundai, pelbagai ritual agama tradisional yang senantiasa dihubungkan dengan rumah adat dan rumah besar atau rumah asal (*sa'o mere* atau *sa'o pu'u*) tak begitu mudah dipisahkan dari konsep mereka mengenai microcosmos dan macrocosmos. Segenap anggota kampung (*nua oda*) senantiasa bercita-cita untuk hidup dalam damai dan harmoni di kala mereka bermukim dan mengolah sebidang tanah ulayat (*communal land*) yang diwarisi secara bersama dari leluhur mereka. Segenap anggota suku atau kampung adat itu dipersatukan oleh sebuah sistem kepemilikan tanah ulayat secara komunal dan diwarisi secara turun temurun dari generasi ke generasi.

Ada sebuah gelar dan motto tradisional dalam bahasa lokal yang senantiasa bergema: "*ine kita tana, ame kita*

*watu*" yang secara harafiah berarti "ibu kita tanah, bapak kita batu". Motto itu pun menjadi satu gelaran kehormatan yang diberikan kepada seorang ataupun sekelompok orang yang dipercaya dari generasi ke generasi sebagai pengatur dan pemerhati tanah ulayat agar didistribusikan secara adil dan merata kepada semua anggotanya. Oleh sebab itu, menurut filosofi tanah ulayat, gelar "*Ine tana Ame watu*" itu lebih tepat diterjemahkan ke dalam bahasa asing dengan '*Grondvogden*' (*Guardians of the Lands*) dan bukannya diterjemahkan dengan bahasa Melayu 'Tuan Tanah' atau bahasa Inggris '*Land Lord*'.<sup>45</sup>

Patut dipahami juga bahwa dalam gelaran "*ine tana ame watu*" tersirat makna bahwa tak seorang individu pun yang memiliki tanah ulayat (tanah komunal) itu, tapi justru sebaliknya tanah sebagai ibu pertiwi yang memiliki anggota-anggotanya. Jikalau terjadi bahwa salah seorang dari para pengelola tanah ulayat itu (baik Muslim maupun non-Muslim) melanggar atau melalaikan hukum adat dengan tidak berpartisipasi aktif dalam suatu upacara adat, maka para *mosa daki* bisa memutuskan untuk mengekskomunikasikan (*donggo nua*) anggota suku tersebut sehingga dia kehilangan hak-hak dan tanggung jawab komunalnya. Di sini menjadi jelas bahwa nuansa 'rumah budaya' (bhs. Arab: *dar al-thaqafa*) sebagaimana

---

45 Bdk. Gregory Forth, *Guardians of the Land in Kelimado: Louis Fontijne's Study of a colonial district in eastern Indonesia* (Sebuah Pengantar dan Terjemahan sebuah Manuskrip Laporan dari Louis Fontijne berjudul *Grondvoogden in Kelimado*, 1940) Leiden: KITLV Press, 1984.

direpresentasi oleh rumah ritual dan rumah leluhur, nampaknya sangat diapresiasi oleh umat Muslim pribumi di Maundai bersama dengan nuansa religius mereka seputar 'rumah Islam' (bhs. Arab: *dar al-Islam*).

Dalam relasinya dengan umat Katolik setempat yang merupakan mayoritas pendukung adat istiadat, umat Muslim Maundai pun masih menjunjung tinggi relasi sosial yang harmonis, rukun dan damai. Mereka masih mengundang dan mengunjungi satu sama lain pada waktu ada kematian, kelahiran, perkawinan, khitanan, pembangunan rumah ibadat (baik mesjid maupun gereja). Kadang-kadang mereka pun saling menyumbang dana finansial untuk suatu perayaan keagamaan seperti upacara tahbisan imam Katolik dan atau perjalanan Haji seorang Muslim dan Muslimat.

Pada 3 (tiga) kesempatan, saya sendiri bersama sanak kerabatku yang Katolik pernah terlibat aktif dalam perjamuan perpisahan (*ka mea*) dengan beberapa calon haji yang akan menunaikan ibadah Haji ke Mekkah. Misalnya, bulan Maret 1997 kami terlibat dalam *ka mea* bersama calon Haji Abdul Hamid bin Nura. Pada bulan Juli 2009 kami terlibat dalam *ka mea* bersama calon Haji Muhammad Arsyad bin Abdul Hamid. Pada bulan Agustus 2012 kami terlibat pula dalam *ka mea* bersama calon Hajah Saleha binti Abdul Hamid Nura, di mana pada kedua kesempatan *ka mea* terakhir, saya berperan sebagai yang turut mengundang. Peran Haji Abdul Hamid memang sungguh signifikan dan sentral dalam rumah adat di kampung Bedo (Kodinggi). Beliau bertanggungjawab

menguasai tiang (*deke*) leluhur dari rumah ritual (*sa'onggua*) Embu Tiko Embo, bersama dengan saudara sepupunya Arkilaus Sabu dan Mikhael Ora.



Gambar 5: Perjamuan bersama Muslim dan Katolik

Sebagai bagian dari *ka mea*, tak dapat disangkal partisipasi yang aktif dari para sanak kerabat Katolik dan pemuka ritual adat sebelum umat Muslim melakukan doa ***Mawlid Daiba***. Seorang pemimpin ritual adat melakukan *wesa lela* (penyajian persembahan berupa beras dan ayam hidup) disertai doa adat untuk arwah para leluhur di rumah adat Abdul Hamid di kampung Bedo. Setelah itu, para peserta *ka mea*, baik Muslim maupun non-Muslim, mengambil bagian dalam perjamuan itu. Sebagian doa adat waktu *wesa lela* itu berbunyi sbb..<sup>46</sup>

46 Bdk. Teks selengkapnya dalam Philipus Tule, 2004, *op. cit.*, hlm. 261.

*Eee 'embu kajo 'iro 'aro*  
Hai para leluhur kami  
*Ta mata mudu re'e do'e*  
yang telah wafat mendahului kami  
*Mbe'o doa ghewo doa*  
yang sebagian diingat, yang lain terlupa  
*'Ana embu miu Abdul Hamid*  
anak cucumu Abdul Hamid  
*Ta tau gati ngai*  
sebagai pelanjut generasi  
*Mo'o mbana ta ena rada ri'a*  
semoga berjalan tanpa halangan  
*Mo'o dora ena nete noa*  
semoga berkelana tanpa rintangan  
*Dheko oda fonga bheda rada agama*  
mengikuti petunjuk jalan agama  
*Kami oa ena Nggae rade*  
Kami mohon Tuhan penguasa bumi  
*Ne'e Ndewa reta*  
dan Allah penguasa langit  
*Tau sipo ri'a wadi sagho modo*  
menjaga dan melindungi dia  
*Pu'u poro todo*  
sejak dia keluar rumah  
*Mo'o imu mbana weka wa*  
agar dia menemukan jalan mudah  
*Jeka dau Mekka*  
hingga di Mekkah

*Mo'o dora imu nete noa*  
agar dia berkelana di jalan lapang  
*Jeka demba wado nua*  
kembali ke kampung halaman

Berkenaan dengan hukum Islam (*Syari'ah*), baik Muslim pribumi maupun Muslim pendatang di Maundai, sangat menjunjung tinggi dan setia menaatinya. Mereka sangat setia menjalani pelbagai kewajiban Islam, khususnya kelima rukun Islam, perkawinan dan pembagian hak-hak warisan menurut hukum Islam. Namun, ada hal penting dalam kehidupan umat Muslim di Maundai yang patut dicatat adalah penerapan syari'ah dalam konteks lokal. Di sini saya membatasi pengamatanku pada kedua hal yakni hukum waris dan hukum haram-halal makanan yang disuguhkan oleh umat non-Muslim.

Syari'ah sesungguhnya telah menetapkan secara jelas tentang hukum waris bahwa ada 3 (tiga) halangan untuk menjadi pewaris yakni karena pembunuhan, perbedaan agama, dan status hamba.<sup>47</sup> Sementara itu, sebuah tradisi lisan dari Nabi (*hadis*) mengatakan bahwa seorang Muslim tak boleh mewarisi dari seorang tak beriman (*unbeliever*) dan seorang tak beriman (*unbeliever*) tak bisa mewarisi dari seorang beriman.<sup>48</sup> Nampaknya bahwa Hadis dan

---

47 D. Abdur Rahman, *Shari'ah: The Islamic Law*. Percetakan Zafar Sdn Bhd, Kuala Lumpur, 1981, hlm.288-289.

48 Hadis ini diambil dari *Riwayat Muttafaq 'Alaihi*. Mayoritas Ulama Indonesia juga merujuk pada hadis ini dengan menambahkan juga sebuah hadis lain dan sebuah ayat Quran untuk

syari'ah sedemikian itu tak diterapkan secara harafiah oleh umat Muslim lokal di Maundai (Kéo), sejauh mereka masih mewarisi dan mengolah tanah ulayat (tanah komunal) dari leluhur mereka yang tentu saja bukan-Muslim.<sup>49</sup>

Selanjutnya, tentang makanan yang disuguhkan oleh sanak kerabat yang non-Muslim, tak begitu saja dicap haram oleh mereka. Selama mengunjungi kerabat mereka yang non-Muslim, umat Muslim Maundai lasim diminta untuk menyembelih ayam ataupun kambing secara Islam (dengan doa Islam) agar makanan suguhan itu menjadi halal bagi mereka pula. Namun, dalam suatu kunjungan mendadak, kebanyakan Muslim lokal itu tidak mempermasalahkan makanan yang telah disiapkan oleh kerabat mereka.<sup>50</sup> Sebuah fatwa dari seorang ulama Mesir (Muhammad Abduh, 1849-1905) nampaknya tanpa sadar berlaku di sini juga bahwa "daging halal, yang disuguhkan oleh para *ahl al-Kitab* adalah halal bagi umat Muslim". Fatwa sedemikian nampaknya berkontradiksi dengan keyakinan dan praktek sekelompok mayoritas Muslim, namun dapat dimengerti dan diterima dalam konteks situasi masyarakat Indonesia yang majemuk dan dalam terang ayat suci Al-Qur'an (Q.5,5) dan Fiqh fasal 1058 yang

---

mendukungnya. Hadis pendukung lain itu mengatakan: "Tak mungkin mewarisi secara timbal balik antara kedua orang yang berbeda iman" (*Riwayat Ashab Al-Sunah*). Q.4,141 juga dipakai untuk menguatkan argumen itu bahwa "dan tak pernah Allah akan memberi kemenangan bagi orang tak beriman atas orang beriman.

49 Philipus Tule, 2004, *ibid.*, hlm..269.

50 *Ibid.* hlm. 270.

berbunyi: "Hari ini semua hal yang baik dan bersih jadi halal bagimu. Makanan suguhan para *ahl al-Kitab* adalah halal bagimu dan makananmu juga halal bagi mereka".<sup>51</sup>

## KESIMPULAN

Kajian tentang Muslim minoritas di Maundai mungkin diragukan oleh cendekiawan, yang lebih berminat melakukan kajian ekstensif tentang Islam mayoritas. Kajian ini bisa dipandang sebagai usaha menuangkan setetes air ilmiah di lautan studi Islam. Namun karena komunitas Muslim di kawasan ini belum tersentuh sejauh ini oleh penelitian ilmiah, entah sejarah, politik atau antropologi, maka kajian ini tentu ada manfaatnya. Islam di Flores/ NTT harus juga dipertimbangkan agar kita mempunyai pemahaman tentang aneka suara Islam yang majemuk di Indonesia dan di dunia.

Kemajuan komunikasi dan transportasi modern telah membawa perubahan pesat ke Flores (NTT). Pengenalan dan penerapan ideologi negara (Pancasila) serta Wawasan Nusantara, terutama politik pembauran, telah mendorong hadirnya kaum Muslim pendatang baru ke Flores (NTT) dari Jawa, Sulawesi dan Sumatra. Banyak sekolah Islam, lembaga Islam dan masjid telah dibangun di semua kota besar di NTT. Jumlah para *dai*, mubalig, khatib dan haji terus meningkat menjadi ribuan dalam beberapa tahun terakhir. Semua perubahan ini tentu membawa tantangan

---

51 bdk. Philipus Tule dan Wilhelm Djulei (ed), *Agama-Agama Kerabat Dalam Semesta*. Ende: Penerbit Nusa Indah, 1994, hlm. 171.



baru bagi pemerintah daerah, masyarakat mayoritas Kristen dan juga kaum Muslim pribumi. Apakah kaum Muslim harus hidup sesuai dengan semangat baru ala gerakan pembaruan Islam, dengan menerapkan hukum Islam murni dalam kehidupan mereka sehari-hari dan melepaskan adat (hukum istiadat)? Apakah mereka harus mencap "kafir" semua nilai adat, atau mampukah mereka menjembatani antara adat dan Islam? Ini adalah proses yang tiada henti sebagai ikhtiar mencari identitas Muslim mereka.

Seraya mengindahkan nilai-nilai positif aneka budaya lokal yang dihargai kaum Muslim pribumi dan sambil menghadapi tantangan baru bagi kehidupan antaragama di NTT, penelitian lapangan lebih lanjut hendaknya dilanjutkan tentang beberapa hal berikut:

*Pertama*, kekerabatan dan organisasi sosial masyarakat NTT, khususnya di Kéo di Flores Tengah. Dalam konteks Flores/NTT, telah terjadi konflik dan tegangan antara orang Kristen dan kaum Muslim sejak awal misi atau dakwah mereka. Namun dalam perlintasan sejarah muncul perkembangan positif berupa dialog antaragama sebagai buah warisan berharga budaya mereka, terutama atas dasar kekerabatan, entah konsanguinal atau afinal.

*Kedua*, kajian tentang proses perubahan sosial di NTT di bawah pengaruh modernisasi. Sebuah politik pembauran dan pola majemuk kehidupan sosial, tanpa mentalitas inklusif yang didasarkan pada kelompok agama dan etnis, merupakan buah modernisasi dan perwujudan ideologi Indonesia. Namun politik pembauran seperti itu bisa

sama-sama menghasilkan aneka konflik dan tegangan, jika penduduk pribumi dan para pendatang baru tidak dipersiapkan dengan baik oleh pemerintah dan lembaga-lembaga keagamaan.

*Ketiga*, andil nilai-nilai kekerabatan pada kehidupan antaragama di NTT harus dibedah. Berbagai asumsi teoretis yang diajukan para sosiolog, yang tidak mengindahkan nilai relasi kekerabatan dalam kehidupan keagamaan dari suatu masyarakat, harus dikaji kembali. Bukti saat ini menunjukkan bahwa pengetahuan teoritis seorang tentang agama-agama orang lain dan agamanya sendiri tidak memiliki korelasi mutlak, entah positif atau negatif, dengan dialog antaragama yang hidup di NTT.

Akhirnya, ada tantangan baru bagi kaum muda Muslim di NTT: tegangan antara penghargaan atas adat atau pembaruan Islam. Kaum Muslim pribumi di NTT, khususnya kaum muda yang sekarang sedang dididik di berbagai sekolah Islam seperti madrasah, pesantren, Universitas Muhammadiyah dan lembaga-lembaga Islam lainnya, bertanggung jawab untuk membangun sebuah jembatan antara adat dan pembaruan Islam. Pada kenyataannya, mereka tengah dididik untuk mengikuti semangat gerakan pembaruan Islam seperti yang digalakkan Muhammadiyah (1912) guna melenyapkan apa yang disebut "inovasi dan takhayul". Inilah semangat yang sampai pada taraf tertentu telah menjadi muasal dari berbagai insiden pencemaran, konflik dan kecurigaan antara kaum Muslim pribumi dan komunitas Katolik di kota-kota. Situasi konflik ini benar-benar merupakan tantangan bagi penduduk pribumi

NTT, di mana “masyarakat berbasis rumah” dan budaya bersama telah menjadi dasar bagi jati diri mereka. Namun sikap HAMKA terhadap adat Minangkabau harus dijadikan sebagai contoh sarat ilham. Meskipun ada beberapa praktik adat yang dipandang tidak sesuai dengan ajaran Islam, namun HAMKA tidak berniat memerangi semua nilai adat sebagaimana dibuat banyak orang lain. Ia menulis bahwa *Al-'adatu Muhakkamatun, wal-'urfu ka Dhin*, yang berarti hukum adat harus diperkuat dan tradisi harus dijalankan. Adat (hukum adat) dan syariah (hukum Islam) harus merupakan senar ganda yang dipintal, sebagaimana secara implisit dinyatakan dalam pepatah berikut ini:

*Adat bersendi syara'; Syara' bersendi Kitabullah. Syara' mengata, Adat memakai; Syara' bertelanjang, Adat bersesamping. Adat menurun, Syara' mendaki.*<sup>52</sup>

Ahmad Wahib, dalam buku hariannya, juga menyajikan satu awasan senada: “... Aneka ritus harus dilakukan dalam konteks budaya. Dari sini boleh disimpulkan bahwa sikap antagonis terhadap inovasi budaya dalam pelaksanaan ritus keagamaan seperti yang diperagakan oleh segelintir Muslim puritan semestinya pun ditinjau kembali.”<sup>53</sup>

---

52 HAMKA, *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984, hlm. 105-106.

53 A.H. Johns, “An Islamic System or Islamic Values? Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia”, dalam Roff, W.R., (ed.), *Islam & Political Economy of Meaning*, London: Croom Helm, 1987, hlm.265.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abel, A., "Dar al-Islam" dalam *The Encyclopedia of Islam* (vol.2), B. Lewis, et.al (eds), Brill, E. J. Leiden, 1965.
- Abu-Lughod, Lila, "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", dalam *Annual Review of Anthropology* 18, 1989.
- Appadurai, Arjun, "Theory in Anthropology: Centre and Periphery", *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1986.
- Arndt, Paul, "Die Wirtschaftlichen Verhältnisse der Ngadha" dalam *Annali Lateranensi* 27, 1963.
- Barnes, R.H., "Lamaholot, in Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Vol.11, 1984.
- , "Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", *Anthropos*, 90, 1995.
- , "Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", *Anthropos*, 91, 1996.
- BPS, *Statistics Yearbook of Indonesia 1990*, BPS, Jakarta, 1990.
- BPS, Prop. NTT, *Nusa Tenggara Timur Dalam Angka 1991*, Kupang, 1991.
- BPS, Ngada, *Ngada Dalam Angka 1994*, Bajawa, Flores, 1994.
- BPS, Ngada. *Ngada Dalam Angka 1995*, Bajawa, Flores, 1995.

- Buis, P.S., "Het Mohammedanisme op Flores", dalam *De Katholieke Mission*, no. 50, vol. 10, vol. 9, no.51, vol. 1, 1925.
- Duran Khalid, "In Quest of Muslim Identity", in Wei-hsun Fu, Ch., & Spiegler, G.E. (eds.), *Religious Issues and Interventions Dialogues*, Westport: Greenwood Press, 1989.
- Eickelman, D.F., *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- Evans-Pritchard, E.E., *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1949.
- Forth Gregory, "Kéo Kin Terms", *Anthropos*, 89, 1994.
- , "Considerations of Kéo as an Ethnographic Category", *OCEANIA*, vol. 64, no. 4, 1994b.
- , "Two Terminologies from Eastern Kéo", dalam *Sociologus*, vol. 45, nr. 2, 1995.
- , (ed.), *Guardians of the Land in Kelimado: Louis Fontijne's Study of a colonial district in eastern Indonesia* (Sebuah Pengantar dan Terjemahan sebuah Manuskrip Laporan dari Louis Fontijne berjudul *Grondvoogden in Kelimado*, 1940) Leiden: KITLV Press, 2004.
- Geertz, C., *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- , *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.

- Geertz, Hildred, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan FIS-UI, 1981.
- Gomang, R. S., "The People of Alor and their alliances in Eastern Indonesia: A Study in political sociology". Master Thesis, Wollongong: Univ. of Wollongong, 1993.
- HAMKA, Prof. Dr., *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Jackson, Karl, D, *Traditional Authority, Islam and Rebellion. A Study of Indonesian Political Behaviour*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Johns, A.H., "An Islamic System or Islamic Values? Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia", in Roff, W.R., (ed.), *Islam & Political Economy of Meaning*, London: Croom Helm, 1987.
- Josselin de Jong, J.P.B., "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", in de Josselin de Jong, P.E. (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Netherlands: Foris Publications of Holland, 1935/1977.
- Kementerian Agama, Prop. NTT., "Data Penduduk Menurut Golongan Agama Per Kabupaten Provinsi Nusa Tenggara Timur Tahun 1988", Kupang, 1988.
- "Laporan Pertanggung-jawaban Pelaksanaan Tugas Pokok", Kanwil Depag Prop. NTT, pada Rapat Kerja Pejabat Departemen Agama Pusat dan Daerah tgl 4 s/d 7 Maret 1996 di Jakarta, 1995/1996.

- Lévi-Strauss, C., *The Way of the Masks*, London: The University of Washington Press [teks asli dalam bahasa Prancis terbit tahun 1975 berjudul *La Voie des Masques*], 1983.
- Muskens, M.P. Dr., *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 1, Jakarta: Dokpen KWI, 1974a.
- , *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 3b, Jakarta: Dokpen KWI, 1974b.
- Orin, Bao, Sareng P., *Nusa Nipa*, Ende, Flores: Nusa Indah, 1969.
- Pigeaud, Th., Dr., *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nyhoff, 1967.
- Rahim, Abd., & Borahima Ridwan (eds.), *Sejarah Kerajaan Tallo (Suatu Transkripsi Lontara)*. Ujung Pandang: Lembaga Sejarah & Anthropologi, 1974.
- Rahman, Abdur,D., *Shari'ah: The Islamic Law*. Percetakan ZafarSdn Bhd, Kuala Lumpur, 1981.
- Suchtelen, van, Jhr. B.C.C.M.M., "Endeh (Flores)", *Mededeelingen van Het Bureau Voor De Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyclopaedisch Bureau*, Afl. XXVI, Weltevreden, 1921.
- Tule Philipus dan W. Djulei (eds), *Agama-Agama Kerabat Dalam Semesta*. Ende: Penerbit Nusa Indah, 1994.
- Tule Philipus, "The Indigenous Muslim Minority Group In Maundai (Kéo) of Central Flores", dalam *Antropologi Indonesia* XXII (56), 1998.

Tule Philipus (ed). *Allah Akbar Allah Akrah: Pembinaan Kerukunan Antarumat Beragama Yang Berbasis Konteks NTT*, Ledalero: Penerbit Ledalero, 2003..

—————, *Longing for the House of God, Dwelling in the house of the Ancestors: Local Belief, Christianity and Islam Among the Kéo of Central Flores*. Fribourg/ Switzerland: Academic Press, 2004.

—————, *Ikhtiar Mencari Identitas Muslim: Pengalaman Muslim Pribumi di Flores (NTT, Indonesia) (Ms)*, Ledalero: Puslitbang STFK Ledalero, 2011.

————— (ed), *Intan dari Maunori: Gereja yang dialogal, Injili, Mandiri dan Misioner*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2012.

Vickers, Adrian, "Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and Pasisir World".dalam *Indonesia* 44, 1987.

Waterson, Roxana, *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Singapore: Oxford University Press, 1991.

Weber, M., "Ethnographische Notizen über Flores und Celebes". *Internationales Archiv für Ethnographic III* Supplement, 1890.

Weeks Richard V., (ed.), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Vol.11, 1984;

Wouden, F.A.E. van, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, trans. R. Needham. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.



# **PONDOK PESANTREN WALISANGA ENDE: LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM YANG INKLUSIF**

**Hendrikus Maku, SVD, MTh**

## **PENDAHULUAN**

Mempekerjakan seorang frater (calon pastor) di lingkungan Gereja atau di sekolah-sekolah Katolik adalah hal yang biasa. Tetapi mempekerjakan seorang calon pastor di lembaga pendidikan Islam, seperti Pesantren adalah hal yang luar biasa. Luar biasa karena di tengah runyamnya relasi sosial yang lahir dari rahim fanatisme, anarkisme, dan primordialisme, toh masih ada “mercusuar” harapan yang dibangun oleh segelintir orang melalui dialog dan kerja sama. Dialog dan kerja sama lintas agama yang terjadi di Pondok Pesantren Walisanga Ende (PonPes Ende) selama bertahun-tahun merupakan kritik terhadap kaum radikal yang mengklaim agama sebagai *gap* yang memisahkan. Dialog dan kerja sama lintas agama yang dihayati secara sangat positif oleh keluarga besar PonPes Ende dengan Gereja Katolik (khususnya Serikat Sabda Allah atau SVD) bisa menjadi titik pijak dalam merajut keanekaragaman

menjadi sebuah wadah yang berwajah ramah, damai, dan rukun-bersatu.

Tulisan ini adalah sebagian dari rekam jejak dialog dan kerja sama lintas agama yang terjadi di PonPes Ende. Dikatakan 'sebagian' karena sesungguhnya kerja sama dan dialog yang terjadi di sana terlampau luas dan sangat kompleks. Kendati demikian, penulis, dengan pengalaman langsung dalam dialog dan kerja sama di lembaga pendidikan islamik itu berusaha merangkum hal-hal yang sederhana namun penting sehingga pembaca pun seolah sedang menyaksikan sebuah video kehidupan. Mudah-mudahan tulisan ini bisa menjadi inspirasi bagi para pembaca dalam menerima kemajemukan sebagai kekayaan bersama yang perlu diapresiasi. Betapa tidak. Keanekaragaman adalah *sunnatullah*, pemberian Allah Sang Pencipta, dan bukan kehendak manusia. Jika demikian, maka salah satu indikator keimanan adalah kesanggupan dalam menerima dan menghormati karya Sang Pencipta, termasuk pluralitas.<sup>1</sup>

## **1. PROFIL PONDOK PESANTREN WALISANGA DAN PENDIRINYA**

'Melintas batas menerobos prasangka' adalah ungkapan yang tepat untuk membahasakan idealisme awal para pendiri PonPes Ende. Bagi mereka, agama

---

1 Bdk. Muhammad M. Basyuni, "Kebijakan dan Strategis Pembinaan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia", dalam Philipus Tule dan Maria M. Banda (Ed.), *Pengembangan Kerukunan Umat Beragama di NTT* (Maumere: Ledalero, 2006), hlm. 3.

bukanlah pedang dan tembok pemisah, sebagaimana disangka oleh kebanyakan orang. Semua agama mengajar para pemeluknya untuk menghormati kebenaran, keadilan, damai, dan lain-lain, yang ujung-ujungnya tertuju kepada 'kemanusiaan'. Kendati demikian, para pendiri PonPes Ende melihat bahwa rasa hormat kepada kemanusiaan tidak serta-merta dimiliki oleh setiap pribadi. Dibutuhkan para animator yang kreatif dan berani agar cita rasa kemanusiaan itu tertanam kuat dalam setiap kalbu. Namun, ini sebuah mimpi yang menjadi kenyataan tatkala mereka berhasil mendirikan sebuah lembaga yang kolaboratif: Madrasah, Panti Asuhan, dan Wadah Kerja Sama Lintas Agama. Berikut ini ditampilkan salah satu sosok yang empunya mimpi itu, yakni Bapak Haji Mahmud EK.

**Bapak Haji Mahmud EK** dilahirkan di Lamakera, Solor, Kabupaten Flores Timur (Flotim), pada tanggal 19 April 1939. Setelah mengenyam pendidikan dasar di kampung halamannya, Mahmud kecil mulai bertualang ke Larantuka, ibu kota Kabupaten Flores Timur untuk melanjutkan studinya di jenjang yang lebih tinggi. Dari Larantuka (Flotim) Mahmud yang berusia belasan tahun itu melanjutkan petualangannya ke Ende, Kabupaten Ende. Di Ende ia digembleng untuk menjadi guru agama di PGA (Pendidikan Guru Agama). Berbekalkan ilmu pengetahuan yang telah diperolehnya, Mahmud yang masih muda belia itu mulai mempertajam cita rasa kemanusiaannya sebagai pengajar bidang studi Agama Islam di beberapa Sekolah Dasar (SD) di kota yang sama. Kerja keras, rendah hati,

dan disiplin adalah tiga kekuatan yang dimiliki oleh Guru Mahmud. Semua kualitas itu menjadi alasan bagi para pengambil keputusan untuk mengangkatnya menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Departemen Agama (Depag) Kabupaten Ende. Di lembaga itu Mahmud dipercayakan untuk menangani bidang Inspeksi Pendidikan Agama (IPA), yang memungkinkan beliau bersua dengan begitu banyak orang, termasuk seorang guru muda, Sitti Fatimah Nganda, yang kemudian menjadi istri pertamanya (1961). Pada tahun 1980, Mahmud yang telah menjadi bapak dari 7 orang anak itu melangsungkan pernikahan yang kedua dengan Khadijah Abubakar, seorang pengajar di lembaga yang dipimpinnya. Dari perkawinan yang kedua itu, terlahir 3 orang anak.

Bapak Mahmud adalah pribadi yang selalu haus akan ilmu pengetahuan. Beberapa jenjang pendidikan yang telah dilewatinya ternyata tidak membuat dirinya merasa kenyang dan berkecukupan. Ibarat seorang pelaut yang tengah mencari tempat labuh, Bapak Mahmud akhirnya berlabuh di PTPM (Penyuluh Tenaga Pembangunan Masyarakat) Ende<sup>2</sup>, sebuah lembaga yang dikelola oleh para suster dari Ordo Santa Ursula (1970-an). Di Lembaga inilah beliau mulai menjalin relasi yang intens dengan para pastor, bruder, suster dan awam Katolik. Relasi tersebut tetap terpelihara tatkala ia bersama kedua istri dan putera sulungnya membuka sebuah Panti Asuhan (1981) yang kemudian berkembang menjadi Pondok

---

2 Sekarang populer dengan nama STPM (Sekolah Tinggi Pembangunan Masyarakat) Ende.

Pesantren. Hingga ajal menjemput, 18 Mei 2011, publik Flores-Lembata mengenal Bapak Haji Mahmud EK sebagai seorang perintis jalan bagi terciptanya kerja sama dan dialog antaragama.

### **Pondok Pesantren Walisanga: Sebuah Tunas yang Tumbuh di Ladang Tandus**

Pondok Pesantren Walisanga Ende adalah sebuah nama yang diberikan untuk panti pendidikan yang bernaung di bawah Yayasan Walisanga. Pendiri sekaligus pemilik yayasan, Bapak Haji Mahmud EK, memilih nama tersebut untuk sebuah lembaga yang dirintisnya bersama dengan beberapa rekan secita-cita. Ada tiga pilar yang menjadi batu pijakan dalam mendirikan lembaga tersebut. *Pertama*, membentuk iman dan keyakinan yang benar hanya kepada Allah SWT. *Kedua*, membimbing umat melaksanakan semua amal dengan mengikuti sunah Baginda Rasulullah SAW. *Ketiga*, membentuk *akhlaqul hasanah, akhlaqul karimah* dan *akhlaqul azhimah* seperti yang telah dicontohi Sang Nabi.<sup>3</sup>

Para pencetus berkisah bahwa secara historis nama PonPes Ende sudah tercatat dalam kamus kehidupan publik Flores, Lembata dan Alor (Flobata), sejak tahun 1989. Pada tahun itu nama PonPes, yang semula hanya milik orang-orang di belahan Barat Nusantara (Jawa, Sumatra, dan Nusa

---

3 Ketiga pilar tersebut merupakan gubahan dari ketiga visi yang diusung para pendiri sebagaimana tersurat dalam Profile PonPes Ende racikan salah seorang pendiri, Bapak Haji Mahmud EK, tahun 2005.

Tenggara Barat) hadir dalam keterasingan. Kebanyakan orang di wilayah itu terlanjur berstereotip buruk tentang nama itu. Karena itu, adalah tidak mudah bagi masyarakat Flobata mengakrabinya. Ada perasaan cemas, gelisah dan takut. Sebab kehadiran nama asing itu seakan-akan mendekatkan mereka di depan gerbang bencana. Aneka peristiwa yang diberitakan baik melalui layar kaca maupun media cetak tentang bencana kemanusiaan yang dipentaskan oleh para alumni PonPes memperkuat konsep buruk yang mereka pegang tentang nama itu. Tetapi, sungguhkah PonPes Ende bertabiat buruk seperti yang disangkakan?

Mungkin kita masih ingat ungkapan ini: "sebuah bangunan baru dikatakan kokoh kalau bangunan itu tetap tegak berdiri ketika gempa bumi menggoncangnya dan badai yang dahsyat menerpanya". Sangat boleh jadi pepatah itu sudah terlalu tua. Namun pesannya selalu aktual, juga ketika kita berbicara mengenai PonPes Ende. Anggapan buruk dari publik Flobata terhadap PonPes memang menggoncangkan tetapi tidak sampai membuat para penggagas PonPes Ende kecut. Mereka menyadari bahwa setiap terobosan baru selalu berpotensi ganda. Reaksi pro dan kontra, senang atau tidak senang, suka atau tidak suka adalah sebuah keniscayaan. Banyak orang menilai bahwa rencana tersebut tidak realistis. Bahwasanya, perekonomian para pendiri masih relatif labil. Sumber dana untuk merealisasikan rencana tersebut, juga belum ada kejelasannya. Selain itu, kedekatan para pendiri dengan tokoh-tokoh agama non-Islam selalu menjadi perdebatan

yang hangat di kalangan kaum Muslim, khususnya mereka yang berdomisili di Kota Ende. Walau demikian, para perintis tetap teguh pada pendirian mereka bahwa keberpihakan pada nilai kemanusiaan adalah energi yang tidak bisa dibendung oleh apa dan siapapun, termasuk masalah ekonomi dan aksi teror dari kaum fundamentalis yang cenderung memutlakkan eksklusivisme sebagai jalan menuju kesalehan.

### **Menelusuri Jejak Langkah Para Pendiri Menuju Kepenuhan Sebuah Hasrat**

Dari hasil wawancara dengan para pendiri dan dari studi terhadap dokumen-dokumen historis, diketahui bahwa pendirian Pondok Pesantren Walisanga Ende terjadi dalam beberapa tahapan. *Pertama*, tahap pra-persiapan (1970-1975). Para penggagas bersua dengan orang-orang kecil yang membutuhkan pertolongan. Ibu Siti Fatimah Nganda, yang populer disapa Ibu Panti berkisah:

“Pada tahun 1970-an saya diangkat menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan ditempatkan di Wolowaru. Di sana saya bertemu dengan anak-anak usia sekolah yang buta huruf. Mereka hidup dalam kemiskinan. Serba kurang. Selain itu, banyak orang Wolowaru yang beragama Islam namun mereka tidak mengerti bagaimana hidup menurut agama yang dianut. Semua pengalaman itu saya syerinkan kepada suami saya, Bapak Mahmud EK yang waktu itu bertugas di Departemen Agama Kabupaten Ende. Saya meminta beliau agar bertanggungjawab terhadap kenyataan tersebut. Dan ternyata beliau tidak keberatan.... Kami berunding tentang rencana mendirikan sebuah panti asuhan. Beliau setuju. Maka

kami mulai menyiapkan hal-hal yang perlu, kendatipun serba terbatas....”<sup>4</sup>

Pengalaman Sang Istri di Wolowaru ternyata tidak jauh berbeda dengan apa yang dialami oleh Sang Suami. Beliau merasa prihatin dengan iklim kehidupan beragama yang tidak kondusif di Kabupaten Ende khususnya dan di wilayah Flores Lembata umumnya. Iklim yang tidak kondusif itu dipicu oleh prasangka-prasangka buruk terhadap yang lain, keengganan dalam membangun relasi lintas agama, dan keangkuhan religius yang membuat mereka lupa diri sendiri dan mengabaikan hak dari yang lain:

“ Pada tahun 1970-an, saya mulai bergaul secara terbuka dengan Gereja. Beberapa nama yang tidak bisa saya lupakan adalah P. Ben Back, SVD, Sr. Benedikta, CY, teman kelas di Sekolah Rakyat (SR) dulu di Solor, P. Nikolaus Hayon, SVD, para suster Ursulin, dan masih banyak lagi yang lain... Sejak saat itu, orang-orang Islam kebanyakan mulai membenci saya. Saya dicemooh. Dituduh sebagai orang yang tidak paham Islam. Dicap sebagai pengemis. Dan macam-macam label buruk. Bahkan pada suatu malam rumah saya dilempar. Waktu itu puteri sulung sedang duduk bersama saya di ruangan depan. Si kecil bertanya, siapa yang lempar? Agar tidak membuat dia terganggu, maka saya menipu dia dengan mengatakan, yang jatuh di atas atap itu mangga yang terlepas dari pegangan kelelawar,... Intinya bahwa mereka tidak setuju kalau saya bergaul dengan Gereja. Namun saya tetap berani. Sebab saya tahu bahwa pada waktunya mereka akan

---

4 Wawancara Ibu Siti Fatimah Nganda di PonPes Ende pada tanggal 24 Juli 2012.



sadar dan mengikuti jejak yang saya rintis. Alhamdulillah, belakangan ini banyak yang datang ke Pondok. Mereka datang menghantar beras, ikan, sayur dan lain-lain untuk kebutuhan makan-minum dari para santri....”<sup>5</sup>

Benar bahwa cikal bakal dari kebijaksanaan adalah kesediaan untuk belajar dari aneka pengalaman. Dua pengalaman yang dialami oleh para pendiri di atas dikawinkan dalam satu komitmen bersama, yakni menciptakan sebuah wadah yang berpayungkan kemanusiaan, dalam mana semua bentuk keprihatinan terhadap nilai kemanusiaan itu sendiri terealisasi. Jadi, rencana untuk mendirikan PonPes Ende merupakan langkah awal dari upaya untuk menjawab kebutuhan orang-orang kecil (termasuk warga Wolowaru) dan demi terciptanya iklim kehidupan sosial bermasyarakat yang kondusif.

*Kedua*, tahapan persiapan. Babak kedua dari kisah pendirian PonPes Ende berlangsung selama kurang lebih satu dekade, yakni tahun 1970-an sampai 1980. Pada masa itu, pasutri, Abba dan Ibu Panti gemar berdiskusi dengan yang lain guna menyusun langkah-langkah awal untuk suatu proyek kemanusiaan yang didambakan. Menarik bahwa dalam mendiskusikan rencana besar tersebut, kedua pribadi itu tidak eksklusif. Mereka tidak

---

5 Wawancara Bapak Mahmud EK pada 18 September 2008. Adapun tujuan dari kegiatan wawancara itu adalah untuk penulisan tesis S-2. Syering dari Bapak Mahmud EK tentang rumah yang dilempar, dibenarkan oleh Puteri Sulung, Siti Halimah Assyadiyah (Wawancara, 13 November 2012).

saja berdiskusi dengan rekan-rekan seagama (Islam). Hal itu ditunjukkan oleh kuatnya tali persaudaran yang terjalin antara mereka dengan Ben Back, SVD, seorang imam dan misionaris Serikat Sabda Allah berdarah Eropa (Netherland) yang berkarya di Ende. Menurut Ibu Panti, Pater Back, demikian mereka menyapanya adalah orangtua dari suaminya, Abba. Bukan sebatas sahabat biasa. Sangat sering mereka bekerja sama dan bekerja bersama-sama dalam mewujudkan mimpi untuk mendirikan PonPes Ende. Dengan segudang pengetahuan yang dibawa dari Eropa, Pater Back, hadir laksana surya bagi mereka. Para pendiri PonPes Ende mengakui bahwa misionaris Eropa itu terbilang sangat kontributif pada masa persiapan untuk mendirikan PonPes Ende, tuturnya sebagaimana terekam dalam video dokumenter karya P. Eman Embu, SVD.<sup>6</sup>

Selain sosok seorang Ben Back, SVD, rekan-rekan dialog lintas agama yang turut berjasa dalam membekali para pendiri pada tahapan persiapan pendirian PonPes Ende adalah keluarga besar Penyuluh Tenaga Pembangunan Masyarakat (PTPM), sebuah Sekolah Tinggi (ST) yang dikelola oleh para suster dari Kongregasi Ursulin di Ende.<sup>7</sup> Bagi para pendiri, PTPM merupakan tempat penuh kenangan. Di lembaga itu, mereka tidak saja dibekali dengan pengetahuan teoretis. Lebih daripada itu, di almamater itulah mereka telah “dilahirkan kembali”

---

6 Video Dokumenter ini dikerjakan oleh P. Eman Embu, SVD pada tahun 2012.

7 Sekarang dikenal dengan nama Sekolah Tinggi Pemberdayaan Masyarakat (STPM), beralamat di Jln. Wirajaya Ende.

menjadi pribadi-pribadi yang inklusif. Ibu Panti dalam video yang sama mengisahkan bahwa eksklusivisme atas nama agama merupakan pemicu yang menghambat kemajuan. Karena itu para pendiri berkeyakinan bahwa orang harus keluar dari keterkungkungan religius untuk bisa berkompetisi di medan juang yang kental dengan nuansa rivalitasnya.

*Ketiga*, tahapan pendirian PonPes Ende. Periode ini terhitung sejak tahun 1981-1989. Ada tiga peristiwa besar yang terlukis dengan tinta emas dari masa ini. (1). Pada tanggal 8 November 1981 Ibu dr. Nafsiah Mboi, Sp.A, MPH (Menteri Kesehatan RI dalam Kabinet Indonesia Bersatu Jilid II) mendapat kehormatan mewakili Pemerintah Daerah Provinsi Nusa Tenggara Timur untuk meresmikan Panti Asuhan yang bernaung di bawah Yayasan Walisanga. Panti yang beralamat di Jalan Perwira, Kelurahan Kota Ratu, Kecamatan Ende Tengah, Kabupaten Ende itu dinahkodai oleh Abba, bersama Ibu Panti dan Ibu Siti Khadija Abu bakar. Para penghuni Panti adalah anak-anak yatim, piatu, yatim-piatu, terlantar, mereka yang ditinggalkan oleh orangtua yang bekerja di Arab, Malaysia, Singapura, dari keluarga fakir miskin yang datang tanpa bekal, baik jasmani pun rohani. Para pengasuh bersama orang-orang yang berhati baik (termasuk P. Ben Back, para suster dan rekan-rekan dialog yang lain) bergandengan tangan menjamin kesejahteraan jasmani dari para penghuni Panti. Untuk kesejahteraan rohani, para pengasuh menggembelng mereka dengan kebiasaan salat dan pengajaran agama. Sedangkan untuk kebutuhan pendidikan, mereka

dititipkan di Madrasah Ibtidaiyah Swasta (MIS) yang terletak di luar kompleks Panti.

(2). Demi kelanjutan pendidikan dari para warga Panti yang dari tahun ke tahun jumlahnya bertambah, para pengasuh mengajukan permohonan kepada Pemerintah untuk membuka sebuah Madrasah Tsanawiyah (MTs). Oleh karena motivasinya luhur dan mulia, maka Pemerintah melalui Kementerian Agama Kabupaten Ende meluluskan permintaan itu dengan menerbitkan Surat Keputusan (SK) pada tahun 1987 agar pihak Yayasan Walisanga Ende mengelola lembaga baru tersebut.

(3). Tahun 1989 adalah Tahun Rahmat. Alkisah pada tahun 1988, di dalam ruangan pertemuan, para pendiri berdiskusi tentang rencana untuk mendirikan Madrasah Aliyah (MA) dan mengevaluasi karya kemanusiaan yang sudah dan sedang berjalan. Beberapa keputusan bersama yang dihasilkan dalam pertemuan itu adalah mengajukan permohonan untuk mendirikan Madrasah Aliyah dan peningkatan status lembaga dari Madrasah biasa menjadi PonPes. Para pendiri mengidealkan agar lembaga itu menjadi rahim yang senantiasa melahirkan generasi muda yang bermutu baik secara intelektual, emosional maupun secara spiritual. Mereka menyadari bahwa untuk mengasah kecerdasan intelektual, para peserta didik bisa dibantu dengan sarana dan prasarana yang ada seperti para pengajar yang kompeten dan buku-buku bacaan yang cukup memadai. Namun untuk meningkatkan kualitas keimanan bagi para penghuni Panti yang datang dengan fundasi iman yang rapuh dibutuhkan sebuah wadah yang

bernama PonPes. Sebab di PonPes, ruang dan kesempatan untuk pengajaran agama jauh lebih luas jika dibandingkan dengan Madrasah-Madrasah biasa.<sup>8</sup>

### **Beralih: Sebuah Kebetulan Yang Mendatangkan Berkah**

Pondok Pesantren Walisanga Ende adalah sebuah institusi yang beralih. Keberalihan itu tidak saja menyentuh aspek psikologis, mental, dan spiritual dari individu religius sebagai internalisasi dari metode pendampingan dan proses pendidikan yang dijalankan di sana. Namun, hal yang nyata dan yang selalu dikenang adalah relokasi PonPes Ende. Sejak berdirinya (1981) sampai tahun 2002, lembaga itu beralamat di Jalan Perwira, Kelurahan Kota Ratu, Kecamatan Ende Tengah. Sedangkan sejak tahun 2002 sampai sekarang, PonPes Ende beralamat di Jalan Ikan Duyung, Kelurahan Rukun Lima, Kecamatan Ende Selatan.<sup>9</sup>

Hijrah ke alamat yang baru ternyata tidak selalu menyenangkan. Kendatipun di satu sisi perpindahan itu memungkinkan para penghuni Pondok untuk

---

8 Ketiga peristiwa bersejarah yang menandai tahapan pendirian merupakan justifikasi dari ketiga misi yang selalu menjadi acuan dari semua praksis kehidupan PonPes Ende. Ketiga misi yang dimaksudkan adalah (1) memberdayakan Pondok agar menjadi salah satu wadah yang aman terpelihara, dicintai dan lengkap. (2) menyiapkan Pondok untuk menjadi tempat pembelajaran guna meninggikan *Kalimatullah*. (3) menyiapkan Pondok untuk mendapatkan hakikat hidup yang sebenarnya .... Bdk. Profil Pondok, tahun 2005.

9 Alasan dari perpindahan itu masih merupakan teka-teki di kalangan publik.

menemukan peluang-peluang baru, toh tidak sedikit tantangan yang harus dihadapi bersama. Para pendiri mengakui bahwa perpindahan itu merupakan ujian ulang terhadap visi yang digagaskan dan misi yang selalu diperjuangkan. Aneka kesulitan yang ditemukan di lokasi baru terkadang membuyarkan konsentrasi dari para pengasuh akan ide awal dan tujuan mendasar dari pendirian PonPes. Namun, ada suatu keyakinan yang kuat dalam benak mereka bahwa niat dan kehendak yang baik akan memerdekakan orang dalam suatu kompetisi. Ibu Siti Fatimah Nganda, salah seorang dari generasi pendiri menuturkan bahwa bagi kebanyakan orang saratnya beban yang dipikul selalu mengurus banyak tenaga dan tentu saja melelahkan. Sebagai manusia biasa, acapkali beliau mengalami hal yang sama. Namun satu keajaiban yang terjadi adalah tatkala ia berhadapan dengan aneka masalah, ia selalu terbawa oleh memori masa silam, di mana drama kehidupan orang-orang kecil yang menjadi cikal bakal dari gagasan untuk mendirikan Panti seakan dipentaskan kembali dalam imajinasinya. Maka tergeraklah hatinya oleh belaskasihan kepada orang-orang kecil yang tinggal dalam "kegelapan": banyak anak usia sekolah yang buta huruf dan angka, hidup di bawah garis kemiskinan, beragama namun tidak beriman, dan lain-lain. Jadi, bagi Ibu Panti tayangan ulang akan semua peristiwa masa silam merupakan energi ekstra yang memampukan dia untuk senantiasa berkanjang dalam aneka persoalan. Alhasil, setelah 10 tahun lembaga itu bertahta di lokasi yang baru, aneka prestasi dan kemajuan tercapai dan kerja sama lintas

agama yang menjadi warna dasar dari lembaga tersebut tetap terpelihara.<sup>10</sup>

### **3. PONDOK PESANTREN WALISANGA DAN KEBERPIHAKAN PADA KAUM KECIL**

Keberpihakan pada kaum kecil yang dimaksudkan dalam konteks pembahasan ini bermakna ganda. *Pertama*, kaum kecil dalam takaran status dan materi. Salah satu ide dasar dari para pendiri dalam membangun PonPes Ende adalah untuk menampung anak-anak yatim, piatu, yatim-piatu, anak-anak terlantar, dan anak-anak yang lahir dari keluarga miskin dan bahkan para fakir. Gagasan itu bukan merupakan sebuah formulasi retorik yang nihil makna. Sebaliknya, hal itu telah menjadi roh yang menjiwai kehidupan lembaga itu hingga keabadian. Para pendiri mengakui bahwa mengimplementasikan sebuah gagasan secara konsisten bukanlah sesuatu yang terbilang mudah. Benar bahwa bernalar untuk mencetus sebuah ide emas itu gampang dan siapa saja bisa menghasilkannya. Tetapi komitmen yang kuat untuk merealisasikan selalu menjadi tema pembicaraan yang tidak akan pernah selesai dibahas.

Kata orang bijak, banyak kepala – banyak pula maunya. Benturan kemauan acapkali terjadi. Situasi dilematis antara nilai materi dan kemanusiaan dipersandingkan dan bahkan tidak jarang dipertandingkan. Benar bahwa, hasrat dasar dari manusia untuk mengumpulkan kekayaan seringkali menjebak dia dalam kompetisi klasik, materi

---

10 Wawancara Ibu Siti Fatimah Nganda di Pondok Pesantren Walisanga Ende, Selasa 24 Juli 2013.

versus kemanusiaan. PonPes Ende yang setia berdiri di atas fundasi solidaritas dan berpayungkan kemanusiaan mengharamkan keputusan untuk berhamba kepada materi. Sebab keberpihakan kepada materi merupakan pembangkangan terhadap roh yang telah menghidupkan lembaga itu sejak sediakala.

Ada suatu keyakinan yang kuat dalam diri para pengasuh PonPes Ende bahwa kekurangan bukanlah kutuk melainkan berkat. Menurut mereka, kesadaran akan kekurangan atau keterbatasan merupakan langkah awal dalam merealisasikan kodrat manusia sebagai makhluk sosial. Sejatinya manusia mendapatkan hidup dari yang lain karena itu sudah seharusnya ia mengabdikan hidup itu bagi kehidupan dari yang lain. Dalam terang keyakinan itu, para pengasuh membuka diri bagi kehadiran yang lain, serentak mengambil inisiatif dalam melintas batas agama dan menerobos prasangka-prasangka. Mereka berelasi dengan semua orang bukan terutama demi uang. Tetapi karena mereka insaf akan eksistensinya sebagai manusia. Sikap dan pola laku yang kreatif dalam memperkuat tali persaudaraan dan kekeluargaan dengan yang lain diamini oleh para penghuni PonPes Ende sebagai sumber berkat. "Tuhan itu mahabaik. Dia bebas mengaplikasikan kebaikan-Nya. Tuhan berkenan kepada semua orang yang berkehendak baik dan dengan cara-Nya yang ajaib selalu memberi pertolongan pada waktu yang tepat", demikian ungkapan iman para pengasuh.

*Kedua*, orang kecil dalam takaran peradaban. Para santri PonPes Ende adalah sekelompok besar anak-anak usia



sekolah yang khas dengan heterogenitasnya. Berdasarkan data kuantitatif dan kualitatif yang terbaru, diketahui bahwa prosentasi yang berjenis kelamin perempuan lebih besar (56,7%) dibandingkan dari yang berjenis kelamin laki-laki (43,3%). Umumnya mereka berasal dari wilayah Flobata, dengan perincian: Manggarai 23%, Ngada 5,7%, Ende 10%, dan Lamaholot 60%. Para santri juga dibesarkan di lingkungan yang memiliki tingkatan stabilitas keamanan yang berbeda, yakni: rentan konflik 16,7%, cukup rukun-harmonis 60% dan sangat rukun-harmonis 23,3%. Dari segi pekerjaan dan tingkatan pendapatan dalam keluarga, para santri bisa dikategorikan sebagai anak-anak yang kurang beruntung. Sebab dari keseluruhan para santri ada 83,3% yang dilahirkan dan dibesarkan dalam keluarga petani miskin, 6,7% dari keluarga tukang/buruh, dan 10% berasal dari keluarga nelayan amatiran. Selain itu, dari segi kecerdasan baik intelektual, emosional maupun spiritual, mereka memiliki kemampuan rata-rata rendah. Indikatornya adalah keaktifan dalam kegiatan belajar mengajar, banyaknya anak yang harus mengikuti ujian ulang (remidial), prosentasi kelulusan dalam Ujian Akhir Nasional (UAN), berpacaran dan bahkan sampai kumpul kebo, kehadiran di Musola waktu salat, ketekunan doa dan membaca Al-Qur'an, dll.

Bagi para pengasuh dan pendidik, identifikasi para santri berdasarkan tingkatan peradabannya serentak merupakan peluang yang harus dimanfaatkan dan tantangan yang tidak boleh dielakkan, apalagi disangkal. Tidak dapat dipungkiri bahwa tingkatan peradaban yang

bervariasi itu berdampak pada semangat pengabdian dari para pendidik. Suka-duka, susah-senang, tawaria-air mata, menjadi dua sisi mata uang kehidupan yang tidak terpisahkan. Namun, justru di situlah letak keistimewaan dari PonPes Ende. Bagi pendidik dan pengasuh PonPes Ende, sekolah yang sukses bukanlah sekolah yang “gemar menampik” para calon dan/atau peserta didik. Menjaring anak-anak yang pintar lalu menolak yang lain demi nama besar lembaga bukanlah cara yang benar bagi PonPes Ende. Bagi pengasuh PonPes Ende, hak anak untuk mendapatkan pendidikan dan pengajaran harus diapresiasi. Barangkali si anak datang dengan kebodohnya. Tetapi tugas pendidik atau pengajar mendapat arti yang sesungguhnya ketika ia bisa mengarahkan si bodoh ke jalan menuju kepintaran dan bukan sebaliknya. Menurut para pendidik di PonPes Ende, sekolah yang benar adalah tempat yang ramah dan inklusif bagi semua peserta didik dengan tujuan utama mendidik dan mengajar bukan terutama menampik atau memisahkan yang pintar dari yang bodoh.

## **CATATAN AKHIR**

PonPes Ende merupakan sebuah panti pendidikan Islam yang bersifat inklusif. Sifat tersebut bukan bajakan atau tiruan. Juga bukan topeng yang hendak menyembunyikan wajah bopeng yang menjijikkan. Tetapi, ciri inklusif dari PonPes Ende merupakan bawaan. Lembaga itu lahir dari rahim para pendiri yang kontra eksklusivisme. Bagi mereka eksklusivisme, apapun bentuk atau tipenya merupakan kekuatan tandingan yang

menghambat kemajuan. Adalah ironis bagi para pendiri untuk menyangkal pluralitas. Pluralitas yang dalam doktrin Islam diterima sebagai *sunatullah* mestinya diapresiasi dan bukannya dikianati dengan mengkotak-kotakan manusia menurut suku, agama, ras dan antargolongan (SARA). Kemanusiaan merupakan kristalisasi dari semua nilai yang dihidupi, dijaga dan senantiasa diperjuangkan demi terciptanya generasi muda yang *ber-akhlaqul Hasanah, Akhlaqul Karimah* dan *Akhlaqul Azhimah*.

# IKHTIAR MENGGALI IDENTITAS LOKAL: PENGALAMAN MUSLIM LAMAKERA

Drs. Umar Ibnu Alkhatab, MSi<sup>1</sup>

“Aku sempat singgung-singgung tentang keberadaan Lamakera kepada mereka. Jawaban-jawaban yang benar menggugah hati untuk ke sana. Cerita tentang kebaikan orang-orang di sana, kekayaan sumber daya laut yang melimpah, keteguhan dalam menjaga tradisi nenek moyang, dan kemegahan mesjid yang luar biasa. Mereka mengibaratkan Lamakera sebagai Makkah di Indonesia” (Catatan perjalanan seorang pengayuh sepeda, Anggi, dari Bogor ke Alor, 11 Januari 2013).

## PENDAHULUAN

Tema besar **“The Quest for Muslim Identity: The Experience of the Indigenous Muslim Communities of NTT Province (Ikhtiar Menggali Identitas Lokal: Pengalaman Muslim Pribumi di Propinsi NTT)”** mengandung pengertian bahwa identitas lokal serta pengalaman yang menyertainya menjadi sesuatu yang sangat penting di tengah masalah yang berkaitan dengan demokratisasi, modernisasi, dan globalisasi. Identitas lokal

---

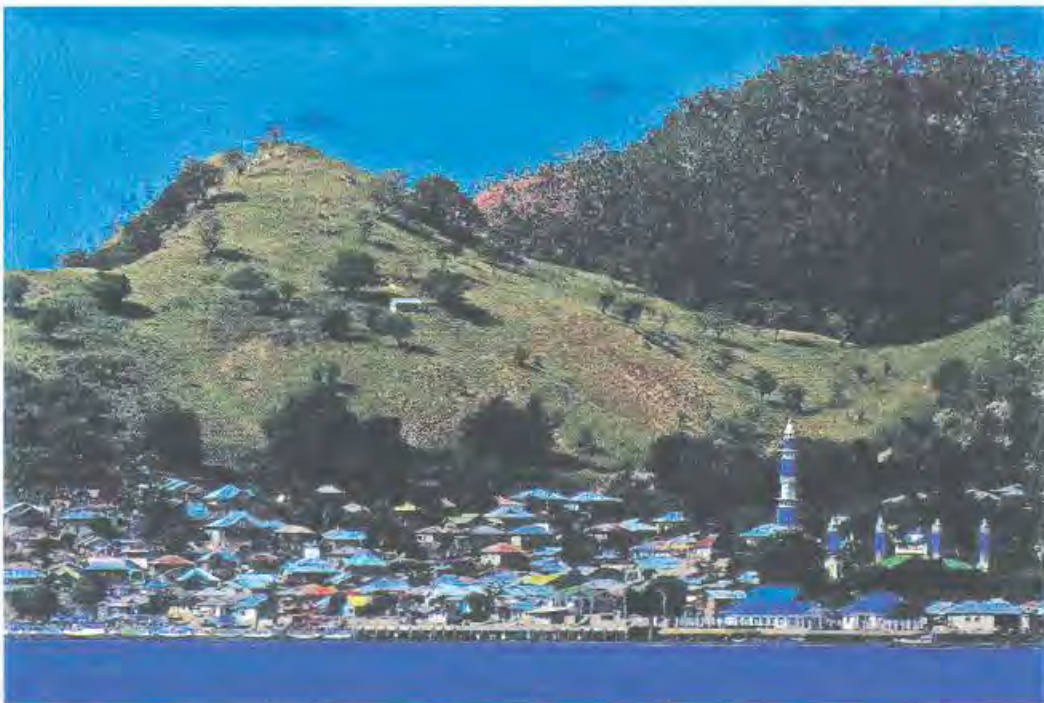
1 Kepala Ombudsman RI Perwakilan Propinsi Bali

dapat dipahami juga sebagai identitas komunitas yang dapat diartikan sebagai suatu ciri yang dimiliki oleh suatu kelompok yang secara filosofis membedakan kelompok tersebut dengan kelompok lain. Berdasarkan pengertian ini, maka setiap kelompok akan memiliki identitasnya sendiri-sendiri sesuai dengan keunikan dan karakter kelompok tersebut. Dengan demikian, identitas lokal tidak dapat dipisahkan dengan kepribadian suatu masyarakat/kelompok yang memiliki nasib dan proses sejarah yang sama.

Dalam konteks ini, identitas lokal yang bersifat askriptif itu dapat diekspresikan dalam wujud pengetahuan dan tindakan. Di sinilah letak pentingnya kita menggali pengalaman dari ekspresi pengetahuan dan tindakan kalangan Muslim pribumi di NTT yang kita anggap memiliki kepribadian dan sejarah yang unik. Tetapi harus diakui bahwa pengalaman kalangan pribumi Muslim NTT berjalan dinamis dan karena itu bersifat adaptif dengan perkembangan masyarakat secara keseluruhan, baik dalam skala NTT maupun skala nasional. Hemat kita, adaptasi yang kita maksud adalah perlunya suatu penyesuaian kreatif dari pengalaman unik itu terhadap dinamika yang berkembang yang didorong oleh demokratisasi, modernisasi, dan globalisasi.

Di sisi lain, tema itu mengimplisitkan adanya kebutuhan yang sangat penting, yakni pengembangan suatu pemahaman komparatif tentang berbagai komunitas Muslim di bumi Flobamora yang pada saat yang sama dapat memberi andil bagi analisis sosiologis-antropologis

guna memahami konflik yang terjadi di dalam masyarakat, baik dalam dimensi politik, sosial, budaya, ekonomi, dan sebagainya. Kita menyadari bahwa kehidupan masyarakat dewasa ini seakan-akan terputus dengan sejarah masa lalu, di mana nilai-nilai sosial, budaya, dan nilai-nilai agama kurang mendapatkan perhatian yang selayaknya. Harapan kita penelitian ini memberikan kontribusi positif bagi usaha kita untuk membangun kesepahaman sosiologis dan antropologis, tidak saja bagi kalangan Muslim pribumi, tetapi juga dengan kalangan lain yang telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam kehidupan sehari-hari di bumi NTT.



Gambar 1: *Kampung Lamakera dilihat dari depan*

## 1. TELAAH PUSTAKA

Dari sedikit bahan pustaka yang membicarakan Lamakera terdapat thesis yang disusun oleh (Alm) **Abd.**

**Sahar K.S.** berjudul “Sejarah Perkembangan Pendidikan Islam di Lamakera” cukup layak disebutkan. Thesis yang disusun pada tahun 1981 guna meraih gelar sarjana pendidikan pada Fakultas Keguruan Universitas Negeri Nusa Cendana Kupang ini, sebagaimana judulnya diawali dengan pembahasan tentang sejarah masuknya agama Islam di Indonesia, berikut proses penyebarannya, lalu kemudian menguraikan tentang proses masuknya Islam di Lamakera, penyebarannya dan sebagai intinya skripsi ini mengelaborasi tentang sejarah perkembangan pendidikan Islam di Lamakera.

Tulisan lain yang juga cukup relevan untuk disebutkan di sini adalah karya **Munandjar Widiyatmika** yang diterbitkan oleh Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia Orwil Nusa Tenggara Timur Kupang, berjudul “Sejarah Agama Islam di Nusa Tenggara Timur”. Buku ini sangat sedikit membahas Islam di Lamakera, karena lebih banyak menguraikan tentang sejarah perkembangan Islam di Nusa Tenggara Timur secara umum.

Skripsi karya (Alm) **Abdul Hamid Ibrahim** yang disusun pada tahun 1972 untuk memenuhi persyaratan dalam meraih gelar sarjana agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang berjudul “Yayasan Tarbiyatul Islamiyah dengan Perkembangan Da’wahnya di Nusa Tenggara Timur” tampaknya juga dapat melengkapi tulisan ini. Satu tulisan lain adalah skripsi karya Ahmad Yohan, “Pemberontakan Atabodo dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Pendidikan Agama Islam di Lamakera Flores NTT, yang diajukan

untuk kepentingan ujian skripsi pada Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Jogjakarta (2002). **Robert H. Barnes** (1995/1996), seorang antropolog profesional, pernah melakukan penelitian juga di Lamakera (Solor), dan telah diterbitkan dalam Jurnal *Anthropos* dengan judul "*Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*" (1995) dan "*Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*" (1996). Kedua artikel itu dengan pendekatan antropologis membahas tentang relasi Muslim Lamakera itu dengan kelompok etnis Lamaholot lainnya. Berdasarkan kegiatan niaga dan penangkapan ikan, terutama berburu ikan paus, mereka dalam banyak hal tetap menunjukkan kekhasan masyarakat pesisir Indonesia umumnya, yang disebut Pigeaud dan Geertz sebagai budaya *pasisir*. Walaupun Muslim, langgam luas budaya serta organisasi sosial mereka senantiasa menautkan mereka dengan etnis Lamaholot umumnya, yang secara tetap mengambil bagian dalam pola-pola budaya lokal dengan menghayati asas kekerabatan *kaka ari woto watang* atau persaudaraan antara penduduk Kristen di pedalaman dan penduduk muslim di pesisir.<sup>2</sup> Selebihnya adalah hasil pengamatan dan wawancara pribadi dengan sejumlah tokoh Lamakera.

---

2 R.H.Barnes, "*Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*", dalam *Anthropos*, 90, 1995 hlm. 507. Bdk. Barnes, "*Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia*", dalam *Anthropos*, 91, 1996, pp. 82-85.



## 2. TERBENTUKNYA KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA<sup>3</sup>

Secara historis, Islam berkembang dengan cara yang sederhana, boleh dikatakan tanpa ada rencana yang disiapkan secara komprehensif sebagai penjabaran dari agama dakwah. Apa yang disebarluaskan oleh para pendakwah Islam sangat tergantung dari posisi atau latarbelakangnya. Itulah sebabnya mengapa kita melihat, misalnya, pekerjaannya sebagai pelaut dan pedagang, yang menyinggahi suatu tempat di pesisir pantai, membuat para pendakwah Islam menyebarkan agama Islam apa adanya sembari berdagang. Cakupan penyebarannya pun sangat tergantung pada mobilitas dari pendakwah itu sendiri. Tidak mengherankan jika kemudian misalnya pendakwah Islam tidak meretas jauh masuk ke wilayah pedalaman. Dalam pengalaman Lamakera, hal serupa ini juga terjadi. Menurut catatan, peletak dasar Islam di Lamakera adalah Syahbuddin bin Ali bin Salman al-Farisi atau yang lebih populer dengan sebutan Sultan Menanga.

- 
- 3 Lamakera merupakan sebuah perkampungan yang terletak di pesisir pantai dengan luas wilayah sekitar 162 ha. Secara administrasi pemerintahan, perkampungan Lamakera termasuk dalam wilayah Kecamatan Solor Timur, Kabupaten Flores Timur, Propinsi Nusa Tenggara Timur. Perkampungan Lamakera terbagi menjadi dua desa yaitu desa Motonwutun dan desa Watobuku. Secara kultural, Lamakera yang diapiti oleh dua buah tanjung yaitu Motonwutun dan Watobuku ini adalah termasuk dalam budaya Lamaholot. Mayoritas masyarakat Lamakera bermatapencaharian sebagai nelayan dan sebagian kecil lainnya sebagai pedagang antarpulau. Di wilayah Flores Timur, masyarakat Lamakera dikenal sebagai nelayan sejati. Predikat ini diperoleh karena keberanian dan kemahirannya dalam menangkap ikan Paus dengan menggunakan peralatan tradisional.

la merupakan pedagang sekaligus ulama tasawwuf yang berasal dari Palembang dan menginjakkan kakinya di wilayah Solor pada sekitar abad ke XV.<sup>4</sup>

Kunci keberhasilan ulama tasawwuf ini adalah ketika ia mengawini putri dari adik Raja Lamakera, **Sangaji Dasi**, dan pada saat yang bersamaan ia juga berhasil mengislamkan Raja Lamakera. Dengan keberhasilannya menjadi bagian terpenting dalam keluarga kerajaan dan menjadikan Raja Lamakera sebagai Muslim, usahanya menyebarkan Islam semakin lancar. Ia membuka kesempatan bagi masyarakat untuk mempelajari Islam secara luas dengan membangun sebuah tempat mengaji (langgar) di Menanga. Sepeninggal Syahbuddin bin Ali bin Salman al-Farisi, penyebaran Islam dilanjutkan oleh muridnya-muridnya. Salah satu muridnya yang terkenal adalah Bonto Malaka yang kemudian menjadi ulama Lamakera ternama. Ia melakukan islamisasi Lamakera dan menjadi pengkhotbah yang fasih. Guna mengenang peran strategisnya, keturunan Bonto Malaka di Lamakera diberi tugas sebagai khatib yang diistilahkan dengan *huku lewolein*.<sup>5</sup>

Tokoh lain yang juga menjadi perintis penyebaran agama Islam di Lamakera tidak lama setelah Sultan Menanga adalah seorang ulama dari Ternate bernama **Sultan Syarif**

---

4 Munandjar Widyatmika, 2008. *Menelusuri Jejak Islam di Bumi Cendana*, Kupang: Pusat Pengembangan Madrasah NTT. Lihat juga Abdul Sahar KS., 1981. "Sejarah Perkembangan Pendidikan Agama Islam di Lamakera". Tesis Sarjana Pendidikan, Kupang: Perpustakaan Pribadi.

5 Munandjar Widyatmika, *ibid*.

**Sahar** yang kemudian lebih populer dengan julukan **Atu Laganama**. Atulaganama menjadi menjadi panglima perang yang legendaris yang dikirim oleh Raja Lamakera, **Sengaji Dasi**, dalam ekspedisi bantuan ke Kupang guna menyerang Portugis. Atulaganama kemudian dikenal juga sebagai peletak dasar bagi terbentuknya Kampung Solor di Kupang.<sup>6</sup> Disinyalir bahwa Lamakera menjadi daerah pertama penyebaran agama Islam di NTT karena letaknya strategis dengan bandar-bandar penting di sampignya seperti Pamakayo, Lohayong, Menanga dan Labala. Teluk Lamakera sangat penting bagi kapal yang menunggu angin untuk melanjutkan pelayaran ke Pulau Timor dan Maluku, demikian pula di Ende dan Alor.



Gambar 2: *Transportasi laut yang menjadi andalan Masyarakat Lamakera*

6 Munandjar Widyatmika, *ibid.*

### 3. ORGANISASI KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA

Kecerdasan dan kesanggupan ulama "salaf" dalam menjelaskan ajaran Islam kepada masyarakat Lamakera yang "jahil" pastinya mampu mengubah pandangan masyarakat Lamakera yang "jahil" menjadi penganut Islam yang taat sehingga, dalam perkembangannya, islamisasi Lamakera diteruskan dengan mengambil bentuk yang lebih modern dengan munculnya organisasi-organisasi Islam modern yang menopang aktualisasi nilai-nilai keislaman pada awal abad ke-20, seperti munculnya organisasi "Silaturrahim" yang didirikan pada tahun 1943. Alasan utama pendiriannya adalah menyiapkan pemuda-pemudi Lamakera agar memiliki kemampuan beragama yang baik dengan mendirikan sekolah Madrasah Diniyah yang mengajarkan pelajaran agama, mengaji, bahasa Arab, dan membaca *barzanji*, di samping dimaksudkan untuk memperbaiki suasana psikologis masyarakat akibat peristiwa pemberontakan kaum awam (*atabodo*) yang berupaya mendapatkan hak berpendidikan yang setara dengan kaum intelektual (*atalebe*) pada tahun 1940. Pembentukan organisasi "Silaturrahim" dipandang sebagai sebuah cara yang bisa dipakai guna menghilangkan dendam di kalangan masyarakat khususnya kalangan *atalebe* terhadap *atabodo*, sekaligus merupakan alat untuk menyiapkan generasi mudanya untuk memperbaiki kondisi Lamakera di masa yang akan datang.

Pada tahun 1947, berdiri organisasi "Persatuan Islam Solor" di Lamakera. Pendirian ini dilakukan karena menganggap organisasi "Silaturrahim" tidak cukup berhasil

menghilangkan "gap" pasca pemberotakan *atabodo*. Tetapi tujuan utama organisasi ini adalah menggalang persatuan masyarakat Islam guna merealisasikan tujuan-tujuan jangka pendek di bidang pendidikan dengan mempercepat pembangunan gedung persekolahan, memperkuat basis pertahanan dan persatuan umat Islam, dan merealisasikan gagasan "Solor Lima Partai" yang terdiri dari lima kerajaan Islam kecil, yaitu Lamakera, Lohajang, Lamahala, Terong dan Labala menjadi Kabupaten sendiri.<sup>7</sup> Pembangunan sekolah diarahkan untuk menimbulkan kesadaran beragama masyarakat guna menghadapi ekspansi dari luar melalui sarana pendidikan.<sup>8</sup>

Tiga tahun berselang, pada tahun 1950, berdiri organisasi "Taman Pendidikan Syukur".<sup>9</sup> Sebab utama

---

7 Lamakera juga masuk dalam Solor Lima Pantai (*Solor Watan Lema*) yang merupakan penyebutan bagi perkampungan Muslim yang berada di pesisir pantai Kepulauan Solor. Adanya pengaruh Islam di beberapa perkampungan di pantai Solor, Adonara dan Lembata telah membentuk apa yang dikenal dengan sebutan Solor Lima Pantai atau "*Solor Watan Lema*" yang kemudian dikenal sebagai perkampungan muslim di gugusan kepulauan Solor. Kelima kampung itu adalah, Lohayong dan Lamakera di Solor, Lamahala dan Terong di Adonara dan Lebala di Lembata. Dari tempat-tempat itulah, Islam tersebar ke berbagai tempat terutama di pedalaman Solor, Adonara Lembata dan Alor serta pulau-pulau kecil di sekitarnya dan menjadikan kawasan Solor Watan Lema itu sebagai salah kawasan masyarakat Muslim di Nusa Tenggara Timur.

8 Bagi masyarakat Lamakera, berdirinya sekolah rakyat di Lamakera yang dikelola oleh kalangan Missi terasa mempunyai efek pengaruh bagi murid melalui sistem pelajarannya.

9 "Syukur" adalah singkatan dari misi utama organisasi itu, yakni "Seruan Yang Utama Kebaktian Untuk Rakyat" Lamakera

berdirinya organisasi ini adalah untuk menjawab tantangan dari pihak luar bahwa umat Islam tidak mampu mendirikan sekolah lanjutan apalagi membinanya sampai kepada memberikan hasil nyata bagi rakyat, melanjutkan usaha organisasi "Persatuan Islam Solor" yang berhasil mengubah Sekolah Rakyat kelas tiga menjadi kelas enam yang pada waktu itu dikelola oleh kalangan misionaris, dan membina kader Muslim yang mampu menjawab tantangan masa depan, termasuk tantangan keterbelakangan umat Islam di bidang pendidikan.<sup>10</sup>

Guna memperkuat visi islamisasi tersebut, belakangan muncul organisasi penyokong Lamakera yang bermunculan di berbagai tempat di tanah air, di antaranya seperti organisasi mahasiswa Lamakera di Jogjakarta yang dikenal dengan nama Angkatan Muda Lamakera Yogyakarta (Amaly), organisasi mahasiswa Lamakera di Kupang yang dikenal dengan nama Ikhwan, organisasi mahasiswa Lamakera di Ujungpandang yang di kenal dengan Himpunan Pelajar–Mahasiswa Lamakera (Hipmal), dan organisasi yang menghimpun para perantau Lamakera yang dikenal dengan Persatuan Keluarga Lamakera Solor (PKLS) yang berbasis di Kupang, Jakarta, dan di beberapa tempat lainnya di tanah air. Semua organisasi yang disebut belakangan merupakan penyuplai utama gagasan-gagasan islamisasi dan sumber daya manusia yang dewasa ini mewarnai dinamika perkembangan Lamakera. Gagasan-gagasan islamisasi itu

---

10 Pada tahun 1954, organisasi ini berhasil mendirikan PGA 4 tahun yang dimaksudkan untuk mempersiapkan tenaga guru agama Islam yang lebih kompeten dan progresif.

diwarnai juga oleh masuknya visi kemuhammadiyah, kenahdhatul-ulamaan, dan organisasi Islam lainnya yang dibawa oleh aktivis Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU) dan organisasi Islam lainnya ke Lamakera.

#### 4. KULTUR SOSIAL KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA

Semua organisasi bentukan masyarakat Lamakera dan apa yang diadopsi dari luar memiliki efektivitasnya sendiri sesuai dengan semangat zamannya. Tetapi satu hal yang penting dicatat adalah bahwa dinamisnya komunitas Muslim Lamakera dalam sejarah perkembangannya karena didorong oleh semangat kosmopolitan yang dimiliki oleh masyarakat Lamakera itu sendiri. Jiwa atau semangat kosmopolitan ini dibentuk oleh pertemuan berbagai budaya yang pernah singgah di Lamakera, seperti budaya Sumatera yang dibawa oleh Sultan Menanga, budaya Ternate oleh Sultan Syarif, dan budaya Eropa yang dibawa oleh kalangan misionaris serta yang terpenting adalah budaya Islam itu sendiri. Islam kemudian menjadi inspirasi penting bagi pembentukan tradisi di Lamakera, termasuk di dalamnya adalah tradisi kepemimpinan lokal yang bertumpu pada pengakuan akan keragaman latar belakang sejarah masing-masing suku.<sup>11</sup> Hal ini sesuai

---

11 Sejak zaman Raja **Sangaji Dasi** hingga saat ini, di Lamakera telah hidup dan berkembang tujuh buah suku yang diakui eksistensinya dalam turut serta membentuk sosial kebudayaan di Lamakera. Suku-suku tersebut adalah sebagai berikut: Suku Lewoklodo (terdiri dari tiga klen yaitu Klen Suku Lolong, Klen Parak Lolong

dengan spirit Islam bahwa "berbeda adalah rahmat" bagi siapa pun. Jiwa kosmopolitan dengan sentuhan Islam ini telah mengubah Lamakera menjadi kawasan yang paling dinamis di Flores bagian timur, baik dari sisi politik, ekonomi, maupun budaya.

Tidaklah mengherankan jika dari kawasan yang dinamis ini muncul para pembaharu (mujaddid) dalam berbagai bidang kehidupan misalnya Abdul Syukur Ibrahim Dasi,<sup>12</sup> yang bergerak dalam dunia pendidikan. Politik pendidikan yang dikembangkan Abdul Syukur pada masanya telah memberikan fondasi intelektual yang cukup memadai bagi masyarakat Lamakera dan mengilhami perubahan sosial di dalam masyarakat dewasa ini. Dari tempat ini pulalah muncul para pendidik dengan jiwa spartan yang kemudian mendidik tidak saja orang Lamakera, tetapi juga

---

dan Klen Bloweng Matang), Suke Ema Onang (terdiri dari empat klen yaitu Klen Suku Lolong, Klen Lawang Onang, Klen Balaga dan Klen Wudi Pukang), Suku Kiko Onang (terdiri dari tiga klen yaitu Klen Kiko Belang dan Kiko Kede, Klen Beliko Lolong dan Beliko Rereng, dan Klen Lawuung), Suku Kampung Lamakera (terdiri dari tiga klen yaitu Klen Kerbau Kotang, Klen Sinun Onang dan Klen Parak Onang), Suku Hari Onang (terdiri dari empat klen yaitu Klen Hering Guhi, Klen Mahing, Klen Maloko dan Klen Tamukin), Suku Lawerang (terdiri dari tiga klen yaitu Klen Kedang Onang, Klen Lamalewa dan Klen Labe Onang), dan Suku Kukun Onang (terdiri dari tiga klen yaitu Klen Niha Onang, Klen Siang Gantong, dan Klen Lango Petung).

- 12 Lahir di Lamakera dan dianugerahi penghargaan oleh Pemerintah Daerah Nusa Tenggara Timur sebagai tokoh yang berjasa dalam membangun kerukunan umat beragama di NTT. Penghargaan dalam bentuk Cincin Emas Kelas II Nusa Tenggara Timur berdasarkan Surat Keputusan Gubernur NTT Nomor: 391/SKEP/HK/1995.



orang Lamaholot dan masyarakat Nusa Tenggara Timur pada umumnya. Kehadiran Yayasan Tarbiyah Islamiyah<sup>13</sup> di NTT, misalnya, yang digagas salah satunya oleh Abdul Syukur telah dianggap sebagai sebuah strategi budaya untuk melindungi diri dari ekspansi budaya luar atau "sebagai bentuk pembelaan terhadap golongan yang lemah pendidikannya, dengan berusaha membendung bahaya kegiatan dan pengaruh pendidikan sekuler yang dirasakan sebagai bentuk bahaya yang mengancam bagi umat Islam".<sup>14</sup> Tampaknya, Abdul Syukur memadukan gerakan pendidikan dan gerakan dakwah dalam sebuah *grand strategic* yang ingin menciptakan ribuan anak-anak Muslim untuk menjadi energi perubahan di tengah-tengah problema kejumudan yang merambah di berbagai perkampungan Islam di NTT. *Grand strategic* ini mencoba membangun optimisme umat guna memandang masa

---

13 Yayasan Tarbiyatul Islamiyah didirikan pada tanggal 16 Mei 1957 dengan Akte Notaris Nomor Satu 16/1957. Organisasi ini merupakan penggabungan dari sembilan organisasi, yakni Dewan Islam Waiwerang, Taman Pendidikan SYUKUR Lamakera, Flores aliran Murni (FAM) Ende, Darud Da'wah wal Irsyad (DDI) di Waewerang, Badan Pendidikan Kaum Muslimin (BPKM) Manggarai, Jayasan Pendidikan Islam (Japi) Ende, Nahdatul Islamiyah Ende, Yayasan Pendidikan dan Pengajaran Islam (Jappi) Sumba, dan Yayasan Perguruan "Persatuan Islam Timor" (Persitim) di Kupang. Susunan pengurus adalah Ketua Umum Sajjid Muhammad Alhabsji, Wakil ketua/sekretaris Abdusyukur Ibrahim Dasi, Bendahara H. Nurudin, Pembantu Abdurrahman LD dan Pua Menuh bin H. Abubakar (Lihat Abdul Hamid Ibrahim, "Yayasan Tarbiyatul Islamiyah Dengan Perkembangan Dakwahnya di Nusa Tenggara Timur", Skripsi Sarjana Agama, Yogyakarta: IAIN Sunankalijaga, 1972.

14 Abdul Hamid Ibrahim, *ibid.*, 1972.

depannya tanpa rasa dan sikap benci terhadap golongan lain karena perbedaan agama.<sup>15</sup>

Kosmopolitanisme ini diperkuat oleh tradisi yang dibawa oleh masing-masing suku yang masuk ke Lamakera.<sup>16</sup>

- 
- 15 Karya Abdul Syukur ini banyak melahirkan kader-kader terbaik yang secara suka rela mengemban misi *pendidikan dan dakwah* di berbagai tempat, seperti pedalaman Manggarai, Bajawa, Ende, Sikka, Flores Timur, Lembata, Alor, Waingapu dan Timor. Salah satu eksemplar kader terbaiknya adalah Mahmud EK. Selain sebagai Kepala Dinas Pendidikan Agama Islam Kabupaten Ende beliau juga ketua Front Dakwah Islamiyah. Di luar tugas itu dia memperkarsai les agama Islam untuk siswa siswi SLTP-SLTA se kota Ende yang berpusat di kompleks Yayasan Tarbiyah Ende. Salah satu karya monumentalnya adalah mendirikan Pondok Pesantren Modern Salafiyah Ende Flores sekaligus sebagai pimpinan Pondok sampai akhir hayatnya (2011).
- 16 Kelompok yang paling pertama tiba dan membuka perkampungan Lamakera, adalah kelompok dari Sikka Songge kemudian menjadi suku *Lewokolodo* atau *Lewoklodo*. Secara berurutan suku-suku yang datang setelah *Lewoklodo* adalah suku *Ema Onang*, suku *Kiko Onang*, suku *Kampung Lamakera*, suku *Hari Onang*, suku *Lawerang* dan terakhir suku *Kukun Onang*. Kedatangan suku-suku tersebut ke Lamakera mempunyai motivasi dan sebab-sebab yang bervariasi. Misalnya, Klen *Napo* dari suku *Ema Onang*, berasal dari gunung Napo di daerah bagian Barat Solor Timur, yang terpaksa hijrah dan menetap di Lamakera karena tidak dapat hidup secara damai dan rukun dengan saudara-saudaranya. Klen *Lawuung* pada suku *Kiko Onang* yang harus meninggalkan Ternate (Maluku) karena situasi politik dalam negerinya. Begitu juga Klen *Maloko* dari suku *Hari Onang* yang harus menetap di Lamakera setelah dibawa arus ketika menangkap ikan, sehingga untuk mengenang kampung halamannya, maka klennya dinamakan *Maloko*. Sedangkan suku lainnya juga pendatang yang berasal dari daerah sekitar pulau Solor, seperti suku *Kampung Lamakera* berasal dari pulau Adonara, yaitu dari Lonek Burak (Desa Waiwerang II sekarang) yang dijemput oleh **Patih Balauring** dari suku *Kiko Onang* dan kemudian diserahkan wewenang untuk memerintah kerajaan Lamakera. Peristiwa bersejarah ini kemudian terlukis dalam syair *lilin* (tarian adat) yang berbunyi : "*komodike pati balauring kiko*

Lamakera pada mulanya adalah daerah kosong yang berubah menjadi semacam tempat persemaian berbagai budaya dan tradisi. Hasilnya adalah sebuah komunitas sosial yang egaliter kendati menganut pandangan yang homogen, yakni Islam. Artinya, homogenitas nilai tidak menjadi halangan untuk berlaku egaliter karena dalam pandangan orang Lamakera agama Islam membawa semangat menghargai perbedaan. Egaliterianisme itu dinampakkan dalam tindakan dan perilaku sehari-hari dalam pergaulan dengan kelompok lain. Kondisi ini diperkuat pula oleh peran kaum terdidik yang dihasilkan dari tempat yang memiliki tradisi intelektual yang kuat seperti, Yogyakarta, Makassar, dan Kupang yang saban waktu melakukan transfer pengetahuan dan pengalaman melalui kegiatan di Lamakera. Proses transfer budaya dan tradisi itu berjalan alamiah dan karena itu menciptakan persilangan budaya yang bersifat hybrid, saling mendukung, antara pengalaman masyarakat yang berada di dalam dan yang di luar Lamakera.

Menarik untuk ditulis juga adalah adanya proses simbolik-dialogis saat pemberian nama Lamakera guna menunjukkan watak kosmopolit tersebut. Menurut sejarah lisan, ketika sebuah kelompok dari Sikka pertama kali datang dan bertemu dengan penduduk asli yang

---

*toda raja, kiko toda raja monggo beto limang sodi pangka* yang berarti "hubungan baik dari keluarga terdekat **Pati Balauring** telah membawaku datang, suku Kiko Pemandu Raja" (Lihat Ahmad Yohan, *Pemberontakan Atabodo dan Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pendidikan Agama Islam di Lamakera Flores NTT*, Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

mendiami daerah pedalaman atau Tanahwerang, diadakan jamuan adat dan ikrar penyerahan sebagian tanah kepada saudara baru yang hijrah dari Sikka karena kampungnya tenggelam oleh musibah air pasang dengan tiga ekor kepala ikan Paus. Dalam jamuan tersebut, tuan tanah dan penduduk asli Tanahwerang menyiapkan berbagai makanan dari jagung, kacang dan arak. Karena tidak ada wadah yang cukup sebagai tempat untuk mengisi makanan dan minuman, digunakanlah timba yang terbuat dari daun lontar sebagai tempat untuk mengisi makanan dan minuman tersebut. Jadi istilah Lamakera berasal dari dua kata, yaitu *Lamak* yang berarti piring makan yang sudah berisi makanan atau makanan yang sudah siap dihidangkan dan *Kera* yakni wadah atau piring makan yang terbuat dari daun lontar. Kemudian untuk mengenang peristiwa yang sangat penting itu, tempat baru yang akan ditempati oleh kelompok Sika Songge diberi nama *Lamakdikera* selanjutnya menjadi Lamakera yang berarti tempat makan yang terbuat dari daun lontar. Kendati bersifat simbolis, kejadian itu menunjukkan adanya proses dialog saat memberikan nama kampung yang tandus ini.

## **5. KULTUR PENDIDIKAN KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA**

Karakter kosmopolitanisme ini tercermin pula dalam alam tindakan masyarakat yang lebih mengedepankan pendidikan bagi anak-anak mereka. Menurut penulis, karakter dan kultur kosmopolit ini bisa membawa kita untuk memahami mengapa muncul suatu pemberontakan

terhadap *atalebe* pada tahun 1940 yang intinya adalah gugatan terhadap hegemoni pengetahuan oleh kalangan tertentu. Hasilnya sungguh dahsyat. Segera setelah pemberontakan itu, reformasi sosial terjadi dengan meluasnya usaha-usaha untuk mengembangkan pendidikan bagi masyarakat Lamakera yang didorong oleh elite sosial ketika itu, misalnya oleh kalangan kerajaan yang dimotori oleh raja Lamakera **Haji Ibrahim Dasi** dan putranya **Abdul Syukur Ibrahim Dasi**. Cepatnya proses rekonsiliasi *atabodo* dan *atalebe* dan ikhtiar untuk menghilangkan pembelahan sosial berdasarkan pengetahuan itu menunjukkan watak Lamakera yang transformatif bahwa tidak ada yang dapat menghegemoni orang lain berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya.

Beberapa dekade setelah peristiwa yang inspiratif itu, kita bisa melihat produk konkretnya di Lamakera di mana di hampir setiap rumah terdapat minimal seorang jebolan dari perguruan tinggi manapun di negeri ini. Kesadaran akan pentingnya pendidikan merupakan kesadaran umum di kalangan masyarakat untuk mensiasati “kelangkaan” yang diidap oleh tanah Lamakera. Apa yang bisa dilakukan oleh orang Lamakera untuk menumbuhkan kebanggaan dan harga diri *lewotana*-nya hanyalah melalui pendidikan yang baik. Tidak ada pilihan lain kecuali bekerja keras untuk membiayai anak-anaknya sekolah sampai ke perguruan tinggi. Beberapa dekade setelah itu pulalah saat ini kita melihat anak-anak Lamakera banyak yang menjadi “orang” dengan beragam profesi (birokrat, guru, tentara, polisi, politisi, dan lain-lain). Saat ini, misalnya, kita dengan mudah

menemukan anak-anak Lamakera menjadi pegawai di kantor-kantor pemerintah ataupun kantor-kantor swasta di berbagai daerah di NTT. Terutama di Kupang, banyak orang Lamakera menjadi tokoh penting, di antaranya **Ridwan Pedang** (birokrat dan dai ternama), **Abdul Fatah Ahmad** (Ketua MUI Kupang), **Habib Abi Pintar** (birokrat), **Muhammad Djafar** (Birokrat dan Ketua MUI NTT), dan lain-lain.

Tampaknya masyarakat Lamakera menangkap "api" insiden *atabodo* itu. Banyak orang Lamakera yang kemudian menjadi penyulut api perubahan di bumi Flobamora, di antaranya menjadi guru-guru pembaharu. Sebagai contoh adalah berdirinya Pondok Pesantren Wali Songo di Ende yang kemudian menjadi eksemplar penting dari pelaksanaan dan pengalaman toleransi beragama. Pesantren yang didirikan oleh **Haji Mahmud Ebon Kenahen** itu, di samping dibina oleh para guru Muslim, juga dibina oleh para pater dan para suster. Masih banyak para guru pembaharu yang lain yang menyalakan api perubahan itu, mulai dari Labuhan Bajo di barat Flores hingga ke Alor. Tidak terhitung lagi di pulau Timor, mulai dari Kupang hingga ke Dili sebelum berpisah dengan RI. Di dunia organisasi kemahasiswaan terbesar di tanah air, tercatat **Abdul Hamid Ibrahim Dasi** pernah menjadi Ketua Umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Yogyakarta pada tahun 1971, **Harun Alrasyid Songge** pernah menjadi Ketua Umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Yogyakarta pada tahun 1992, dan masih banyak lagi yang lain. Capaian yang paling penting adalah

duduknya **Ali Taher Parasong** sebagai staf khusus Menteri Kehutanan RI (2009-2014). Di dunia jurnalistik, tersebut **Usman Kanson** sebagai redaktur dan pembedah editorial Metro-TV. Ini menunjukkan bahwa dari rahim Lamakera yang kecil dan tandus itu, lahir anak-anak Lamakera dengan kualitas yang bagus.

Di Lamakera sendiri pun saat ini mulai dikembangkan pula perguruan/persekolahan terpadu yang diinisiasi oleh perantau Lamakera yang sukses. Rencananya akan dibangun sarana pendidikan mulai dari taman kanak-kanak hingga perguruan tinggi, di samping memperkuat sekolah-sekolah dasar dan menengah yang telah ada. Rencana pembangunan tersebut dinyatakan sebagai terobosan peradaban guna menaikkan daya tawar dan posisi umat Islam Lamakera sekaligus memperkuat kontribusi positif yang telah diberikan oleh orang Lamakera terhadap perkembangan pendidikan di Flobamora. Proyeksi ke depan, Lamakera menjadi akses utama pendidikan di kawasan timur pulau Flores yang dikenal sebagai entitas Lamaholot.<sup>17</sup>

## **6. KULTUR POLITIK KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA**

Dari sisi politik, aspirasi masyarakat muslim Lamakera khususnya pada masa Orde Baru lebih berafiliasi kepada partai Islam, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP),

---

17 Wawancara pribadi dengan Harun Alrasyid, tokoh muda Lamakera dan salah satu penggagas berdirinya perguruan terpadu di Lamakera.

hanya sebagian kecil saja yang berafiliasi ke Golongan Karya. Afiliasi ke partai Islam bukannya tanpa alasan karena sebagian besar aktivis politik di Lamakera ketika itu merupakan eksponen anggota Partai Masyumi di zaman Orde Lama. Ketika Orde Baru melakukan pengelompokan (*regrouping*) partai berdasarkan ideologi, sebagian besar aktivis partai di Lamakera menyalurkan aspirasinya ke PPP dan ini sejalan dengan semangat yang dimiliki oleh aktivis partai ketika itu, yakni membangun basis kekuatan Islam di Lamakera dan Solor Lima Pantai.

Gagasan untuk penguatan basis Islam di Lamakera dan Solor Lima Pantai merupakan gagasan lanjutan dari manifesto politik “gerakan politik non kooperatif” terhadap kolonialisme yang dikeluarkan oleh para raja dari kelima kerajaan Islam di Kepulauan Solor yang dimotori oleh **H. Ibrahim Tuan Dasi**, raja Lamakera. Inti dari manifesto politik itu adalah bahwa umat Islam yang berhimpun dalam pacta “Solor Watan Lema” tidak pernah berkompromi dengan kekuatan manapun yang bersekutu dengan imperialis. Visi inilah yang kemudian diteruskan oleh aktivis partai Islam di Lamakera, khususnya oleh **Abdul Syukur Ibrahim Dasi** dan **Abdurahman Ibrahim Dasi** yang merupakan aktivis Islam garda depan Lamakera ketika itu. **Abdul Syukur Ibrahim Dasi** sendiri pernah menjadi anggota DPRD Provinsi NTT mewakili PPP dan **Abdurahman Ibrahim Dasi** pernah pula menjadi anggota MPR RI utusan golongan dari PPP pada masa Orde Baru.

Pilihan politik ini bukannya tanpa resiko. Diskriminasi politik terhadap umat Islam di Lamakera berjalan massif.



Tetapi militansi orang-orang Lamakera berkata lain. Kendati secara politik mengalami diskriminasi, orang-orang Lamakera bergelut di bidang lain yang kemudian membesarkan mereka, yakni bidang pendidikan. Bagi orang Lamakera, pendidikan merupakan model rekayasa sosial yang paling efektif untuk menyiapkan suatu bentuk masyarakat masa depan. Tidak salah jika setelah reformasi politik di tanah air pada tahun 1998, orang-orang Lamakera banyak terjun ke dunia politik dengan pilihan politik yang lebih beragam karena memiliki kapasitas intelektual yang memadai untuk mengartikulasikan kepentingannya. Tercatat misalnya **Ali Taher Parasong** menjadi anggota MPR RI mewakili PPP (1999), **Syarifin Maloko** menjadi anggota DPRD DKI Jakarta mewakili Partai Bulan Bintang (1999-2004), **Muhammad Iqbal** menjadi anggota DPRD Flores Timur mewakili Partai Golkar (1999-2004), **Muhammad Yasin ID** menjadi anggota DPRD Flores Timur mewakili Partai Golkar (2009-2014), dan masih banyak yang lainnya. Saat ini, anak dari rahim Lamakera, **DR. Ali Taher Parasong** terpilih menjadi anggota DPR RI 2014-2019 dari wilayah pemilihan Banten.

## 7. KULTUR EKONOMI KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA

Alam Lamakera merupakan alam yang tandus sehingga lahan tanah yang ada tidak memungkinkan untuk dijadikan lahan pertanian dan perkebunan, apalagi di Lamakera tidak memiliki aliran sungai sedangkan sumur yang digali untuk kebutuhan hidup sehari-hari hanya

mengeluarkan air yang payau. Kondisi tanah yang demikian telah mendorong masyarakat Lamakera menjadikan laut sebagai sumber kehidupan yang pokok, sehingga saat ini mayoritas masyarakatnya bermata pencaharian sebagai nelayan dan sebagian kecil lainnya sebagai pedagang antar pulau. Di wilayah Flores Timur, masyarakat Lamakera dikenal sebagai nelayan sejati. Predikat ini diperoleh karena keberanian dan kemahirannya dalam menangkap ikan Paus dengan menggunakan peralatan tradisional.

Pekerjaan sebagai pedagang, lebih banyak diperankan oleh ibu rumah tangga untuk membantu meringankan beban sebagai nelayan. Tempat berdagang yang ramai dikunjungi pedagang-pedagang kecil Lamakera adalah pasar Waiwerang di Adonara dan pasar Anna di Solor Barat. Di Lamakera sendiri tidak ada pasar, hanya ada kios-kios kecil yang menempel dengan rumah warga, atau penjual-penjual makanan kecil atau ikan hasil tangkapan yang di jajakan di pinggir jalan. Dari usaha yang dilakukan tersebut, hanya mendatangkan hasil yang tidak tetap bila diukur dari jumlah nominal. Tetapi pekerjaan itu terus dilakukan untuk menjaga rutinitas sebagai penjual skala kecil untuk menutupi biaya belanja keperluan sehari-hari.

Secara umum, pendapatan utama masyarakat Lamakera selain berasal dari melaut, juga berasal dari gaji yang diterima anak-anak mereka yang telah sukses menjadi PNS atau pegawai swasta sesuai menamatkan perguruan tinggi yang sering dikirim ke Lamakera. Ada perkembangan baru yang tampak belakangan ini yakni pembangunan pelabuhan/dermaga kapal di Lamakera

yang bisa saja akan merangsang pertumbuhan ekonomi baru di Lamakera dengan meningkatnya arus pertukaran barang dan jasa. Beberapa orang sukses di perantauan akan membangun fasilitas jasa yang memadai untuk mengantisipasi perkembangan tersebut, yakni sejumlah *homestay* bagi para wisatawan domestik dan asing.

## **8. KULTUR LOKAL KOMUNITAS MUSLIM LAMAKERA**

Struktur masyarakat Lamakera pada dasarnya memiliki kesamaan dengan struktur masyarakat Indonesia pada umumnya, yakni dibangun berdasarkan persekutuan masyarakat yang ditentukan oleh *geneologis teritorial* atau struktur masyarakat yang ditentukan oleh keturunan dan daerah asal. Struktur masyarakat seperti ini biasanya diperkuat dan dikukuhkan oleh wilayah atau teritorial yang dimilikinya. Bentuk masyarakat yang terkecil, yaitu keluarga batih atau keluarga inti yang terdiri dari suami, isteri dan anak-anak mereka yang belum menikah. Dalam masyarakat Lamakera keluarga batih ini disebut *moong wojo*, *moong likare* atau orang yang harus mampu berdiri sendiri. Dari beberapa keluarga batih kemudian membentuk satu keluarga besar yang oleh masyarakat Lamakera diistilahkan dengan *deko tou* atau gabungan beberapa keluarga batih karena se-keturunan dari satu nenek.



*Gambar 3: Tradisi makan bersama (makan lamak) di Lamakera seusai salat idul adha atau acara lainnya*



*Gambar 4: Para kepala suku (tujuh suku) Lamakera sedang membicarakan suatu masalah*

Dari ikatan keluarga berdasarkan keturunan nenek tersebut dibentuk lagi sebuah ikatan keluarga yang disebut *lango tou* atau satu rumah. Yang dimaksud dengan ikatan *lango tou* adalah ikatan keluarga yang didasarkan atas garis keturunan yang satu juga ditambah mereka yang berasal dari daerah yang sama atau datang bersamaan kemudian menetap di daerah yang sama. Dari *lango tou* dibentuk satu klen yang masing-masing dipimpin oleh sesepuh adat atau orang yang dituakan dalam urusan klen yang biasa disebut *tua kelera*. Beberapa klen kemudian membentuk persekutuan terbesar yang disebut suku. Sistem kekeluargaan dalam masyarakat Lamakera dari suku sebagai persekutuan terbesar sampai kepada keluarga batih sebagai persekutuan terkecil mengikuti garis *patrilineal* atau mengikuti garis keturunan bapak. Pada setiap suku terdapat ketua adat yang berfungsi sebagai sesepuh yang akan mengkoordinir semua ketua adat atau pimpinan klen dalam setiap kegiatan adat dan sosial yang berhubungan dengan kepentingan umum dalam suku tersebut, misalnya membangun *lango suku* atau rumah suku ataupun menyangkut kepentingan umum yang berhubungan dengan suku lain seperti perkawinan dan sebagainya.

Di samping itu, terdapat sebuah budaya yang masih relevan dan perlu mendapatkan muatan yang lebih lunak lagi adalah budaya *ana opu*. Ini merupakan modal sosial yang sangat dibutuhkan di tengah masyarakat yang kosmopolit. *Ana opu* merupakan strategi budaya yang disiapkan oleh para pendahulu Lamakera untuk

mensiasati keadaan, tidak saja untuk konteks masa lalu, tetapi juga untuk konteks masa kini, dan budaya ini semakin menemukan relevansi dan urgensinya di saat kita menghadapi gempuran kapitalisme global yang lebih mengedepankan kesanggupan individu *an sich* untuk memenuhi kebutuhan sendiri terlepas dari melieu sosialnya. Kelebihan utamanya terletak pada aspek kebersamaan dan sifat gotong-royong yang bersifat massal. Tetapi belakangan banyak kritik yang ditujukan kepada budaya ini karena dianggap terlalu memberatkan *ana opu*. Tetapi tampaknya belum ada suatu metode yang tepat untuk menggantikannya.

Hemat penulis, budaya *ana opu* adalah sebuah kearifan lokal yang patut dimaknai sebagai sikap, pandangan, dan kemampuan suatu komunitas di dalam mengelola lingkungan rohani dan jasmaninya, yang mampu memberikan komunitas tersebut daya tahan dan daya tumbuh di dalam wilayah komunitas berada. Oleh karena itu, budaya *ana opu* bisa dipandang sebagai jawaban kreatif terhadap situasi geografis-geopolitis, historis, dan situasional yang bersifat lokal Lamakera atau bahkan Lamaholot secara umum. Ini berarti bahwa budaya *ana opu* harus mendapatkan tempat yang khas dan ke depan harus memiliki muatan yang lebih lunak (soft), yakni bahwa setiap orang didorong oleh rasa tanggungjawab bersama yang bersifat resiprokal, bahwa kita semua saling membutuhkan, bahwa praktiknya tidaklah bersifat menindas dan memaksa, bahwa perlu *desakralisasi* budaya *ana opu* di kalangan *opulake*. Jika perangkat lunak

ini bisa beroperasi, maka budaya *ana opu* akan menjadi sokoguru bagi kebangunan masyarakat yang lebih adil. Bagaimanapun, budaya *ana opu* adalah modal sosial yang harus dirawat dengan cita rasa kemanusiaan yang sungguh-sungguh.

## 9. PLURALISME YANG PRAKSIS

Kendati semua warga Lamakera menganut Islam dan menjadikannya sebagai identitas, masyarakat Lamakera adalah contoh penganut pluralisme praksis yang memandang perbedaan ideologi bukanlah penghambat bagi pemupukan persaudaraan dengan masyarakat lain. Pluralisme praksis dalam pandangan penulis adalah sebuah capaian pemahaman terhadap perbedaan pandangan hidup (*world view*) yang diartikulasikan dalam bentuk tindakan di mana orang-orang Lamakera sangat menghargai saudara-saudaranya dari agama dan suku yang berbeda. Pluralisme praksis ini telah menyatu dalam kehidupan mereka sehingga tidak heran orang-orang Lamakera di mana pun mereka tinggal selalu menjadi pelopor bagi hidupnya nilai-nilai pluralisme itu. Sebagai contoh, misalnya, Pesantren yang didirikan oleh **Haji Mahmud Ebon Kenahen** yang terletak di Kabupaten Ende, di samping dibina oleh para guru Muslim, juga dibina oleh para pater dan para suster.

Kuatnya pluralisme praksis ini bisa saja merupakan perwujudan dari semangat kosmopolitan yang dimiliki oleh masyarakat Lamakera itu sendiri. Sebagaimana yang telah diuraikan di atas bahwa jiwa atau semangat

kosmopolitan ini dibentuk oleh pertemuan berbagai budaya yang pernah singgah di Lamakera. Di sisi lain juga dipengaruhi oleh kultur intelektual yang tidak saja ditemui di Lamakera tetapi juga didapatkan dari hasil pergumulan di sentra-sentra pendidikan di tanah air, seperti Ende, Yogyakarta dan Makasar. Semua pengaruh itu telah membentuk manusia Lamakera sehingga, sekali lagi, orang-orang Lamakera dikenal keras dalam prinsip tetapi juga sangat toleran terhadap perbedaan, dan toleransi itu tidak ditunjukkan dengan hanya retorika tetapi praksis di dalam kehidupan sehari-hari. Itu sebabnya dapat dipahami jika kendati, sepanjang Orde Baru, secara politik-ideologis selalu dijadikan dasar untuk "meminggirkan" dan "menghambat" peran dan kemajuan orang-orang Lamakera karena afiliasi politiknya, orang-orang Lamakera tetap memegang prinsip dan berpikir positif untuk membangun dirinya sendiri tanpa merusak nilai-nilai universal, yaitu pluralisme, yang hidup di sekelilingnya.

## **PENUTUP**

Semoga tulisan ini menjadi alasan untuk memperluas kajian yang lebih mendalam lagi mengenai identitas lokal di NTT agar mampu dijadikan sebagai dasar pembangunan masyarakat yang lebih baik di masa depan. Kebutuhan utama kita di masa depan adalah saling pemahaman dan saling berbagi agar kualitas hubungan masyarakat semakin meningkat tidak saja untuk kepentingan jangka pendek tetapi jangka panjang di mana akan dinikmati oleh generasi yang akan datang. Terima kasih.



## DAFTAR PUSTAKA

- Barnes, Robert, "Lamakera, Solor: Ethnohistory of a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 90, 1995.
- , "Lamakera, Solor: Ethnographic Notes on a Muslim Whaling Village of Eastern Indonesia", dalam *Anthropos*, 91, 1996.
- Ibrahim Abdul Hamid, "Yayasan Tarbiyatul Islamiyah Dengan Perkembangan Dakwahnya di Nusa Tenggara Timur", Skripsi Sarjana Agama, Yogyakarta: IAIN Sunankalijaga, 1972.
- Sahar KS., Abdul., "Sejarah Perkembangan Pendidikan Agama Islam di Lamakera". Tesis Sarjana Pendidikan, Kupang: Perpustakaan Pribadi, 1981.
- Widyatmika, Munanjar, *Menelusuri Jejak Islam di Bumu Cendana*, Kupang: Pusat Pengembangan Madrasah NTT, 2008.
- Yohan Ahmad, "Pemberontakan Atabodo dan Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pendidikan Agama Islam di Lamakera Flores NTT", Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

# ISLAM ALOR DI BAWAH BAYANG-BAYANG ADAT

Dr. Fredrik Y.A.Doeka, MA<sup>1</sup>

## SELINTAS TENTANG ALOR

*Banyak bahasa.* Indonesia Timur tercatat memiliki banyak bahasa dengan tingkat keragaman linguistik yang rumit. Alor-Pantar, yang terletak di Utara Pulau Timor, adalah salah satu kawasan yang memiliki lebih dari dua puluh bahasa lokal. Jumlah bahasa ini masih aktif digunakan hingga saat ini. Di Pulau Alor sendiri ada empat belas bahasa. Mereka adalah Abui, Adang, Alor, Blagar, Hamap, Kabola, Kafoa, Kamang, Klon, Kui, Kula, Reta, Sawila (Tanglapui) dan Wersing. Sementara itu ada sebelas bahasa yang digunakan di Pulau Pantar. Bahasa-bahasa itu adalah Teiwa, Pantar Barat (dengan dialek Mauta, Lamma, dan Tubbe), Alor (beberapa dialek, termasuk Baranusa dan Muna), Blagar, Kroku, Deing (juga disebut sebagai Diang), Sar, Nedebang/Klamu, Kaera, Bajau, dan Reta. Kecuali bahasa Indonesia, tidak satupun dari bahasa-bahasa tersebut dijadikan bahasa pengantar antarorang Alor. Lalu, dalam

---

1 Dr. Fredrik Y. A. Doeka, MA adalah dosen Fakultas Teologi dan Pasca Sarjana Universitas Kristen Artha Wacana (UKAW) Kupang.

penelitian penulis, belum ada satu pun bahasa-bahasa itu yang dijadikan muatan lokal dalam kurikulum sekolah. Karena itu bahasa-bahasa lokal tersebut sedang terancam punah.<sup>2</sup>

*Ras Melayu dan Negroid.*<sup>3</sup> Di samping banyak bahasa, J. A. Adang (1936-2002), seorang pendeta Protestan yang menulis banyak artikel tentang Alor, mencatat sekurang-kurangnya tiga ras, yaitu Melayu Tua, Melayu Muda dan Negroid. Adang menulis, bahwa tidak begitu jelas batas-batas ras secara geografis. Tetapi ia menggolongkan sebagian penduduk di Pantar Barat berciri ras Melayu Tua. Sementara itu di daerah Kepala Burung di Pulau Alor merupakan ras Melayu Muda. Sedangkan di Alor Barat Daya, Alor Selatan, dan sebagian Alor Timur menunjukkan ras Negroid. Kelompok Etnik Kolana, khususnya, memperlihatkan ras Melayu (Tua dan Muda), lalu kelompok Etnik Tanglapui merupakan kombinasi Melayu

---

2 <http://www.hum.leiden.edu/research/alor-pantar/general/alor-pantar-languages.html>. Diakses 11 Januari 2014.

3 Ras Melayu sebagaimana dikemukakan ilmuwan Jerman Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) menunjuk kepada "ras coklat". Term "ras Melayu" menunjuk pada penduduk kepulauan Indonesia, Filipina, dan Semenanjung Melayu. Mereka adalah penutur bahasa Austronesia, oleh diduga masuk dalam "subras" Mongoloid. [http://id.wikipedia.org/wiki/Ras\\_Melayu](http://id.wikipedia.org/wiki/Ras_Melayu). Diakses pada 13 Januari 2014. Ras Negroid menunjuk fenotipe sebagian besar penghuni benua Afrika di sebelah selatan gurun Sahara. Keturunan mereka banyak mendiami Amerika Utara, Amerika Selatan, Eropa dan Timur Tengah. Ciri khas ras Negroid adalah kulit yang berwarna hitam dan rambut keriting. [http://id.wikipedia.org/wiki/Ras\\_Negroid](http://id.wikipedia.org/wiki/Ras_Negroid). Diakses pada 13 Januari 2014.

Tua dan Negroid.<sup>4</sup> Tentu penelitian mendalam atas hal ini penting sekali. Setidaknya untuk mengetahui sebab-sebab kehadiran dan kombinasi ras-ras tersebut di Alor-Pantar.

*Lima fase perkembangan.* Adang membagi perkembangan manusia Alor ke dalam lima fase. Pertama, fase tradisi atau adat-istiadat. Dalam fase ini orang masih memegang teguh nilai-nilai tradisi. Semua yang baik dan benar adalah yang mengikuti kebiasaan dan tradisi turun-temurun. Yang lain dari itu tidak saja mendatangkan petaka, tetapi juga mengganggu hubungan mesra dengan alam. Nilai-nilai ini berpengaruh kuat dalam seluruh kehidupan keluarga dan masyarakat kampung.

Fase kedua adalah feodalisme. Fase feodalisme memperkenalkan sistem "kerajaan wilayah", yang menggantikan "kerajaan kampung". Pada fase ini terjadi perbedaan yang jelas antara "penguasa" yang bukan pribumi dengan masyarakat pribumi.

Fase ketiga adalah kolonialisme. Kolonialisme sesungguhnya hanya memanfaatkan feodalisme yang sudah ada sekitar abad ke-16 di Alor-Pantar. Kaum kolonialis menggunakan para feodalis sebagai hamba untuk menjalankan kebijakan tuan "kulit putih".

Fase keempat adalah siar agama. Islam dalam fase ini berkembang melalui jalur dagang. Aktivitas dagang ditangani secara serius oleh para mubalig dan masyarakat

---

4 J. A. Adang, "Sosiologi dalam Perspektif Masyarakat Alor", Kalabahi 17 Juli 2000 (paper tidak dipublikasikan), hlm. 1.

Islam. Mereka muncul sebagai “pedagang-perantara”. Sementara itu masyarakat Kristen, yang kebanyakan berada di gunung-gunung, sukar menjadi pengusaha sekalipun dalam skala kecil.

Yang terakhir adalah fase perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Fase ini cukup memengaruhi dinamika kehidupan masyarakat Alor dewasa ini. Bahkan ia memberi pengaruh kuat dan membawa perubahan pola pikir dan perilaku manusia Alor pada umumnya.<sup>5</sup>

*Taramiti tominuku.* Uraian tentang ras, bahasa dan lima fase di atas menunjukkan, bahwa kemajemukan masyarakat Alor-Pantar merupakan sebuah fakta yang tidak dapat dielakkan. Fakta ini tidak hanya menjadi sebuah peluang, tetapi sekaligus juga tantangan. Karena itu penataan atas kemajemukan terus-menerus dilakukan untuk memelihara persekutuan orang Alor.

Orang Alor sungguh menyadari keberadaan dirinya yang majemuk. Kesadaran ini dilihat dalam term *taramiti tominuku*. Term ini disimbolkan oleh tarian *lego-lego* orang Abui, di Alor Selatan, di mana antara peserta yang satu dengan lainnya saling berpelukan dan membentuk lingkaran. Gestur tubuh ini melambangkan persekutuan di antara mereka. Dalam keadaan seperti itu, ketika tarian *lego-lego* sedang diselenggarakan, tua-tua adat melantunkan syair:

---

5 *Ibid.*, hlm. 5-6.

*tarabuku taraloma,*  
berbeda pantai dan gunung  
*tarakadang tarakameng,*  
berbeda tempat tinggal,  
*taramiti tominuku,*  
tetapi satu hati,  
*tatang puna rumai tatang puna*  
bergandeng erat.

Maksud syair persaudaraan di atas adalah walaupun masing-masing orang itu duduk atau tinggal berjauhan, lain di gunung lain di lembah, mereka datang dan duduk bersama-sama. Mereka bersatu hati atau bersatu padu dalam rumah pokok dan mesbah untuk tetap bergandengan terus, sehingga kita tetap kuat untuk membangun kampung halaman dengan sehati dan sejiwa.<sup>6</sup>

## 1. KEMUNCULAN ISLAM DI ALOR

Islam hadir dan tumbuh dalam lingkungan sosial sebagaimana digambarkan di atas. Malah sejak awal Islam memperhitungkan adat sebagai bagian dalam dakwahnya. Ada tiga motif yang menandai kemunculan Islam di Alor. Motif pertama adalah ekonomi; kedua, politik; dan yang

---

6 Fredrik Y. A. Doeka, Nicolas J. Woly, Nixon Y. Boling, *Laporan Penelitian Internal Fakultas, "Konsep Lokal Taramiti Tominuku dan Pengaruhnya terhadap Hubungan Antariman di Alor"*, Kupang 2011:10.

ketiga adalah agama.<sup>7</sup> Motif-motif ini dilihat melalui aktivitas para mubalig, baik secara individual maupun berkelompok. Berdasarkan tiga motif ini, siar Islam mengalami corak yang berbeda antara satu fase dengan fase lainnya dan antara satu lokasi dengan lokasi lainnya. Karena itu komunitas-komunitas Islam lokal yang terbentuk di kepulauan Alor masing-masing memiliki karakter yang khas.

Hans Hägerdal mengemukakan, bahwa Alor pada pertengahan abad ke-16 sudah menjadi salah satu pemasok kayu cendana di dunia. Portugis, sebagai suplayer utama, menjadikan Makasar sebagai pelabuhan utama keberangkatan kapal-kapal dagangnya ke pelbagai tempat para konsumen utama di Asia.<sup>8</sup> J. A. Adang, yang mengutip Le Roux (1928), juga menyatakan hal yang sama dan dikatakannya bahwa cendana pada waktu itu disebut “emas putih”.<sup>9</sup>

---

7 Menarik, bahwa Profesor J. Verkuyl menyebutkan empat motif bagi imperialisme Barat di Asia dalam esainya *Een land nog niet in kaart gebracht* (Sebuah negeri yang belum tergambar dalam peta). Pertama adalah motif merkantilisme; kedua adalah motif teokrasi; ketiga adalah motif sivilisasi; dan keempat adalah motif imperialisme. J.Verkuyl, “De spanningen tussen westers imperialisme en kolonialisme en zending in het tijdperk van de ethisch koloniale politik”(“Ketegangan di antara Imperialisme dan Kolonialisme Barat The Tension dan Misi di Era Kebijakan Etis Kolonial”) dalam J.de Bruijn (redactor), *Een land nog niet in kaart gebracht* (Sebuah negeri yang belum tergambar dalam peta), Amsterdam: Passage, 1987, hlm. 163-ss.

8 Hans Hägerdal, *Lords of The Lands, Lords of the Sea; Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600-1800*, Leiden: KITLV, 2012:29.

9 J. A. Adang, *Paper*, “Manusia, Alam, Nilai dan Pembangunan”, 2000 (paper tidak dipublikasikan).

Dalam abad yang sama dengan kedatangan Portugis itu, para pedagang Islam yang datang dari Jawa, Sulawesi, Maluku/Ternate tidak hanya berdagang, tetapi juga berdakwah. Dakwah makin intensif dan diterima masyarakat lokal ketika mereka membangun hubungan akrab dengan para penguasa lokal. Pendekatan ini cukup efektif dan ikut mendorong tumbuhnya siar Islam di pusat-pusat perdagangan di pesisir Pulau Pantar dan Alor. Widiyatmika, yang mengutip Muhammad Yamin, berpendapat bahwa Islam telah ada jauh sebelum tahun 1522. Hal ini dibuktikan dengan catatan Antonio Pigaffeta yang menerangkan, bahwa ketika mereka singgah di Pantar dalam perjalanan 22 Januari sampai 10 Februari 1522, di sana sudah ada kampung Maluku yang notabene adalah kampung Islam.

Di Alor-Pantar, di sana ada lima kampung Muslim (atau dalam term *galiau watang lema*): Alor Besar dengan nama pantainya Bako Laha Salasa; Pandai dengan sebutan pantainya Mau Laha-Laha Blegur; Baranusa dengan nama pantainya Boli Tonda-Liu Rae; Blagar dengan sebutan pantainya Handi Leki-Kari Kaluma dan Kui dengan sebutan pantainya Pui Soma-Ata Malei.<sup>10</sup>

Sebagaimana kisah yang beredar di kampung-kampung tersebut, pertama kali siar Islam dilakukan kepada kepala kampung setempat. Setelah kepala kampung menerima Islam, maka seluruh penduduk di

---

10 Rasyid P. Lewa, Peranan Kerukunan Umat Beragama dalam Pembangunan Daerah di Kabupaten Alor (dalam Perspektif Budaya), hlm. 21. (Tulisan yang tidak dipublikasikan).



desanya juga memeluk agama Islam. Kepada para mualaf itu, para mubalig memperkenalkan sejumlah benda. Benda-benda tersebut, yang sesungguhnya dimaknai sebagai hadiah, membantu pertumbuhan iman mereka. Hadiah-hadiah itu adalah Al-Qur'an, pisau sunat, tongkat khatib, dan bangunan mesjid.<sup>11</sup> Para mubalig juga menerima sejumlah hadiah balasan dari para pemimpin lokal. Umumnya, hadiah-hadiah yang diberikan ialah tanah dan gadis kampung yang kemudian dinikahi secara Islam.<sup>12</sup>

Selanjutnya Widiyatmika, yang mengutip Saban Bilang, menyebutkan Gelulaba (sekarang: Desa Piring Sina), Baranusa, sebagai tempat pertama penyebaran Islam. Lalu disebutkan juga, bahwa Mukhtar Likur, mubalig pertama dari Ternate, yang pertama kali menyebarkan Islam. Atas petunjuk salah satu turunan Muhammad Muktar Likur, Muhammad Sidik Likur (51 tahun), peneliti dibawa ke lokasi makam Muktar Likur yang konon diketahui melalui mimpi. Peneliti mengamati batuan yang ada di lokasi makam berbentuk ceper dan batu alam asli yang diambil dari dalam laut. Ukuran makam kurang lebih 10 x 10 m.

---

11 Bnd. Rasyid P. Lewa, *Skripsi*, "Peranan Adat dalam Pembinaan Generasi Muda di Kabupaten Daerah Tingkat II Alor", Jakarta: Institut Ilmu Pemerintahan Jakarta 1978, hlm. 44.

12 Susanne Rodemeier, ISLAM IN THE PROTESTANT ENVIRONMENT OF THE ALOR AND PANTAR ISLANDS, <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13639811003665363>, diakses pada 7 Januari 2014.



Gambar 1. *Kuburan Muktar Likur (?) (Dok. Pribadi)*

kemudian, tepatnya pada tanggal 1.042 H atau bertepatan dengan tahun 1633 M, mesjid At-Taqwa Lerabaing yang berada di Kampung Lerabaing (Kui) dibangun oleh Kimaes Gogo. Bangunan mesjid memperlihatkan bentuk panggung berkolong atau layang. Atap tumpang yang disusun mengecil ke atas. Hiasan/ukiran yang berbentuk Kembangan Bunga dan hiasan geometrik yang sama dengan hiasan permadani abad ke 6M. Hal ini ada kaitannya dengan totem tertentu. Sebab penggambaran seperti ini tidak lazim. Pembangunan mesjid itu berlangsung pada masa pemerintahan Kinanggi Atamalai.<sup>15</sup>



Gambar 3. Mesjid At-Taqwa Lerabaing (Kui) (Sumber: <http://wisatasejarah.files.wordpress.com/2009/09/alor.jpg>, diakses pada 18 Januari 2014)

15 Proposal Panitia Rehab Pembangunan Masjid at-Taqwa Lerabaing Kecamatan Alor Barat Daya 2012 (tidak dipublikasikan).

## 2. MOTIF POLITIK

Hingga abad ke-19 dan 20, penyebaran Islam di Nusantara Timur semakin pesat. Kejayaan Islam di abad-abad sebelumnya, terutama di masa dinasti pemerintahan Umayyah (661-750) dan Abassiyah (750-1258), hendak dikobarkan kembali dengan jargon politik Pan-Islamisme. Dunia akan menjadi Islam (baca: damai) di bawah kekhalifahan Ottoman (1299-1923) dengan pusat pemerintahan Islam di Turki.<sup>16</sup> Ideologi ini tidak hanya begema di Sumatera, Jawa, dan Maluku, melainkan juga masih terdengar hingga di pedalaman kepulauan Alor pada permulaan abad 20. Ideologi ini kemudian digunakan mubalig lokal sebagai dasar dalam mendorong penduduk lokal yang masih animis dan dinamis menjadi Muslim.

Dalam sebuah wawancara dengan Usman Mautang (72 tahun), dikemukakan bahwa penduduk daerah Ilawe (termasuk juga daerah Kepala Burung di wilayah Alor Barat Laut) masuk Islam oleh karena mereka takut dengan ancaman gunting Turki. Ancaman ini disampaikan oleh Date, seorang mubalig Lewalu di daerah pesisir pantai. Tiga puluh orang dari suku Maibang, di mana Usman Mautang berasal, masuk Islam karena takut pada gunting Turki. Persitiwa ini terjadi sekitar tahun 1930-an.<sup>17</sup> Aksamina Penkamu (1922-2002), ibu kandung penulis, pun pernah memberi informasi

---

16 Azumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002, hlm. 231.

17 Kalabahi, 27 April 2013. Hal yang sama dikisahkan oleh ibu peneliti yang juga melakukan konversi dari agama lokal ke Islam sekitar tahun 1930.

kepada penulis mengenai ancaman “gunting Turki” sehingga ia dan sejumlah orang di Ob Anain (sebuah kampung di Alor Barat Laut) berpindah dari agama suku ke agama Islam.

### 3. ISLAM DAN ADAT ALOR

Dalam perkembangannya, Islam berjuang untuk *survive* di tengah-tengah pengaruh budaya lokal orang Alor. Agar bisa *survive*, maka tidak ada pilihan lain kecuali Islam mengakomodir aturan-aturan adat setempat. Pilihan ini membuat kaum Muslim, sadar atau tidak, memperhitungkan tuturan, karakter, etos kerja, karya seni, bahasa dan keadaban masyarakat lokal untuk membangun dan mengokohkan iman mereka.

Salah satu sumber adat yang dianggap “Islami” adalah *bela baja*. R. H. Barnes, seorang peneliti dan penulis buku *Excursions into Eastern Indonesia Essays on History and Social Life* (2013), mengutip beberapa pengertian tentang *bela baja* yang dikemukakan oleh beberapa ahli. Scarduelli mendefinisikan *bela baja* sebagai sebuah “janji,” ikatan persaudaraan di luar pernikahan. Kemudian Gomang menulis bahwa *bela baja* sebagai “persaudaraan ritual.” Di Lamalera, sebagaimana dikemukakan oleh Keraf, *bela* berarti “besar” dan *baja* berarti “janji”. Menurut J. A. Adang, konsep *bela baja* umum terkait dengan konsep *pela gandong* di Maluku. Sementara itu Bartels membandingkan *pela* (konsep Maluku) dengan *bela*, yang berarti aliansi.<sup>18</sup>

---

18 R. H. Barnes, *Excursions into Eastern Indonesia Essays on History and Social Life*, New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 2013, hlm. 83-84.

Adat "Islami" ini kemudian disiratkan dalam syair atau pantun lokal dengan tujuan membangun persekutuan orang Alor yang Islam dan Kristen. Rasyid P. Lewa (72 tahun), salah satu tokoh masyarakat Islam dan pionir kerukunan masyarakat Alor, menyatakan bahwa pemeliharaan persekutuan dan persaudaraan ini penting. Bahkan ia menunjuk pada sejumlah syair yang mengiringi tarian *lego-lego* di daerah pesisir Alor Barat Laut yang mengusung ide persekutuan dan persaudaraan itu:

*1. Bapang sota,  
sota tobang sahi,  
wani tobang sahi;  
dena liwang,  
liwang adang dola,  
dena adang dola*

[Artinya: nenek moyang mempunyai turunan yang banyak tak terbilang, sebagian mendiami pesisir dan sebagiannya di pedalaman. Tetapi semuanya berasal dari satu pokok atau pangkal. Sebab itu haruslah tetap bersatu-padu selama hayat dikandung badan].

*2. O'a Mate,  
Adang Pitumbang,  
Dasing Dulionong;  
Dasing Dulionong kana watang,  
timba kana watang.*

[Artinya: orang O'a Mate, Adang dan Pitungbang, yang tinggal di bagian pedalaman dan beragama Kristiani, bersaudara dan bersatu sejak dahulu kala dengan orang Dulolong, yang mendiami bahagian pesisir dan beragama Islam; dari masa ke masa turunannya semakin bertambah-tambah banyak dan sekarang tersebar ke mana-mana].<sup>19</sup>

*Manggariang, tomnu dan gereja Ismail.* Di Ilawe, salah satu desa Islam di Alor Barat Laut, di sana adat *bela-baja* dipahami dalam dua term setempat, yaitu *manggariang* dan *tomnu*. Term *manggariang* menunjuk pada sikap saling memelihara antara kerabat dekat dan jauh. Sedangkan *tomnu* berarti satu hati dalam melakukan berbagai aktivitas sosial secara bersama-sama.

Lumba Kaana, seorang peneliti muda dan dosen pada FKIP Universitas Tribuana Alor, menulis tentang konsep Taramiti Tominuku mencatat, bahwa:

Biasanya, mereka yang tinggal di pantai [beragama Islam] memiliki keterampilan pertukangan ... Sedangkan, mereka yang tinggal di daerah pegunungan [beragama Kristen] ... membawa apa yang dimilikinya untuk saling melengkapi dalam membangun rumah adat. Orang pantai membawa keterampilan kerja, dan orang gunung membawa bahan bangunan berupa kayu, tali dan alang-alang.<sup>20</sup>

---

19 Rasyid P. Lewa, *Skripsi*, "Peranan Adat dalam Pembinaan Generasi Muda di Kabupaten Daerah Tingkat II Alor", Jakarta: Institut Ilmu Pemerintahan Jakarta 1978, hlm. 34.

20 Nicolas S. E. Lumba Kaana, "Taramiti Tominuku; Rujukan Teologis untuk Pengembangan Konsep Pendidikan Kristiani Jemaat di Kota

Juga suatu pemandangan umum di Alor-Pantar ialah ketika membangun mesjid, maka jemaat Kristiani datang dengan tenaga kerja dan bahan bangunan untuk membangun tempat ibadah tersebut. Demikian pula ketika membangun gereja, maka saudara-saudari Muslim datang dengan semen, besi dan tukang-tukang bangunan yang tidak mau meminta bayaran.

Dalam semangat *manggariang* dan *tomnu* itu, sebagaimana hasil penelitian penulis, masyarakat Muslim Ilawe di bawah pimpinan Junus Lobang (imam Mesjid Darul Falah Ilawe), ternyata tidak hanya menyediakan tanah, bahan bangunan, dan tukang untuk membangun gedung gereja bagi saudara-saudarinya yang beragama Kristen. Akan tetapi, mereka juga menyumbang warganya untuk menjadi anggota Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT).<sup>21</sup> Sumbangan ini tentu sangat berharga bagi jemaat Kristen setempat. Pengorbanan kaum Muslim ternyata tidak hanya berupa material bangunan dan para tukang, tetapi juga sejumlah Muslim yang kemudian konversi dari Islam ke Kristen sehingga memenuhi jumlah kepala keluarga sebagaimana disyaratkan GMIT bagi pendirian sebuah jemaat baru.

Pemerintah memandang kasus konversi itu tidak islamis. Karena itu pada tahun 1970-an, menurut Ahmad Timung yang saat ini sebagai Kepala Urusan pemerintahan

---

Kalabahi", *Jurnal Teologi Kontekstual Eureka*, Vol. 1.No. 2, hlm. 164-165.

21 Antara lain Sulaiman Pada menjadi Arkalaus Pada; Hasan Peni menjadi Habel Peni.



Desa Ilawe, Departemen Agama pernah menegur imam mesjid setempat. Alasannya, tindakan sang imam dan masyarakat Muslim Ilawe berlebihan dalam menerapkan sikap toleransi. Kemudian Departemen Agama juga melarang kaum Muslim Ilawe untuk ikut dalam ibadah-ibadah Kristiani.<sup>22</sup>

Di satu pihak, larangan di atas tentu bertujuan untuk menjaga kemurnian iman umat. Tetapi di pihak lain, larangan itu tidak lantas menghilangkan semangat *mangqariang* dan *tomnu*. Di atas dasar kearifan lokal ini

Kebiasaan pemberian nama Islam, yang notabene nama Arab (misalnya: Muhammad, Nasarudin, Aisah, Umar, Siti, dsb.), tidak serta merta menghilangkan marga lokal yang disandang secara turun-temurun. Muhammad Likur (51 tahun, seorang PNS di Pantar Batar Barat) mengatakan, bahwa pengaitan nama Islam dengan nama lokal merupakan sebuah keniscayaan. Baginya, jati diri seorang yang berasal dari keturunan Likur harus dipertahankan. "Nama ini menerangkan asal usul saya meskipun saya beragama Islam", tegasnya.<sup>26</sup>

#### **4. USAHA PEMURNIAN ISLAM**

Pengaruh adat yang kental di dalam Islam Alor justru menjadi tantangan bagi generasi mubalig muda yang baru tamat dari pesantren-pesantren di Jawa. Usaha mereka untuk memurnikan Islam mendapat tantangan yang hebat dari keluarga atau orang-orang tua yang masih memegang teguh adat-istiadat.

Haji Agus Salim (24 tahun), tamatan Pondok Pesantren di Sukabumi dan salah satu Pesantren di Tasikmalaya, bercerita tentang studi Islamnya di dua pesantren tersebut. Bersama empat orang temannya dari Ilawe, Haji kemudian bergabung dengan tiga puluh lima orang lainnya untuk diberangkatkan ke Jawa Barat. Di Jawa Barat, tepatnya Haji Belajar di Pondok Pesantren Al-Imam Sukabumi, Jabon Manglid, RT. 0/06, Cidahu Sukabumi. Setelah tamat dari pesantren ini, Haji meneruskan

---

26 Muhammad Sidik Likur (51 tahun), *wawancara*, Baranusa, 27 Juli 2012.

pendidikannya di salah satu pondok Pesantren (?) di Tasikmalaya. Di pesantren Tasikmalaya, Haji belajar selama tujuh tahun. Ada tiga mata pelajaran utama yang diajarkan, yaitu akidah (Al-Qur'an dan al-Hadis), fiqh, dan sejarah Islam. Tiga pelajaran ini mendapat alokasi waktu lebih banyak (80%) ketimbang pelajaran umum lainnya.

Haji kemudian kembali ke llawe dan ingin membangun pesantren di desanya. Mula-mula dia ditunjuk oleh imam setempat untuk mengajarkan Al-Qur'an dan Hadis bagi anak-anak. Pekerjaan ini Haji jalani, tetapi dalam perjalanan Haji mendapat tantangan yang hebat. "Anak-anak di sini nakal-nakal. Mereka tidak taat dan tidak disiplin", keluh Haji. Sementara Haji, yang sudah biasa dengan disiplin hidup dan taat kepada gurunya ketika di Pesantren, melihat karakter anak-anak ini menyimpang dari ajaran Islam. "Tapi, bagaimana cara untuk ubah?", tanya Haji.

Dia juga bercerita tentang kebiasaan jamaah yang shalat hanya pada saat subuh dan magrib. Bagi Haji, ibadah ini belum sempurna. Sebab kalau mau sempurna harus lima waktu. "Tapi, mau ubah kebiasaan mereka, maka mereka marah."

Hal lain lagi yang dikemukakan Haji adalah ketika sakit. "Kita bilang itu ujian dari Tuhan, tapi orang di sini bilang ada kesalahan-kesalahan kepada nenek moyang. Jadi, mereka bukan percaya pada Tuhan, tapi pada nenek moyang," urai Haji.<sup>27</sup>

---

27 Haji Agus Salim (24 tahun), wawancara, 27 April 2013.

Haji Agus Salim adalah salah seorang dari generasi muda *da'i* dewasa ini yang khawatir terhadap perkembangan Islam di Alor. Ia memandang, bahwa keislaman Alor, khususnya di desa Ilawe, telah terlibat dalam praktik tradisi lokal yang sebenarnya asing bagi Islam murni. Misalnya, percaya kepada nenek moyang ketimbang Tauhid. Dari kisahnya, ia ingin memurnikan keislaman di sana sesuai dengan disiplin ilmu dan tata cara yang diperoleh di Pondok Pesantren. Akan tetapi, usahanya mendapat tantangan dari kalangan tua yang melihat agama (termasuk Islam) sebagai produk manusia dan baru saja datang ke Alor, sedangkan hubungan

Lumba Kaana, Nicolas S. E., "Taramiti Tominuku; Rujukan Teologis untuk Pengembangan Konsep Pendidikan Kristiani Jemaat di Kota Kalabahi", *Jurnal Teologi Kontekstual Eureka*, Vol. 1.No. 2. Mei 2013.

Proposal Panitia Rehab Pembangunan Masjid at-Taqwa Lerabaing Kecamatan Alor Barat Daya 2012 (tidak dipublikasikan).

Verkuyl, J., "De spanningen tussen westers imperialisme en kolonialisme en zending in het tijdperk van de ethisch koloniale politik" ("Ketegangan di antara Imperialisme dan Kolonialisme Barat The Tension dan Misi di Era Kebijakan Etis Kolonial") dalam J.de Brujn (redactor), *Een Land Nog Niet In Kaart Gebracht*, Amsterdam: Passage, 1987.

Widiyatmika, Munandjar, *Sejarah Islam Nusa Tenggara Timur*, Kupang: Kementrian Agama Wilayah NTT, 2004.

### **Wawancara:**

Ahmad Timung (44 tahun), *wawancara*, Ilawe, 27 April 2013.

Haji Agus Salim (24 tahun), *wawancara*, 27 April 2013.

Ishak Laufra 52 tahun, (Pendeta), *wawancara*, Kupang, 17 Januari 2014.

Muhammad Sidik Likur (51 tahun), *wawancara*, Baranusa, 27 Juli 2012.

Nasarudin Kinanggi, *wawancara*, 9 Desember 2012.

Usman Mautang, *wawancara*, Kalabahi, 27 April 2013.

**Internet:**

<http://www.hum.leiden.edu/research/alor-pantar/general/alor-pantar-languages.html>. Diakses 11 Januari 2014.

[http://id.wikipedia.org/wiki/Ras\\_Melayu](http://id.wikipedia.org/wiki/Ras_Melayu). Diakses pada 13 Januari 2014.

[http://id.wikipedia.org/wiki/Ras\\_Negroid](http://id.wikipedia.org/wiki/Ras_Negroid). Diakses pada 13 Januari 2014.

<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13639811003665363> , diakses pada 7 Januari 2014 (Susanne Rodemeier, ISLAM IN THE PROTESTANT ENVIRONMENT OF THE ALOR AND PANTAR ISLANDS).

# SEJARAH PERKEMBANGAN KOMUNITAS ISLAM DI AMANUBAN TIMUR - TIMOR TENGAH SELATAN

Drs. Martinus Metboki, M.Si<sup>1</sup>

## PENGANTAR

Artikulasi agama dalam setiap lintasan sejarah tidak bisa dipisahkan dari tingkat keberadaan sosial budaya masyarakat. Demikian pula kehadiran agama pada satu periode tertentu merupakan manifestasi tanggapan sekaligus kritik terhadap dominasi tata sosial dan politik yang sedang berjalan. Dari sini, kita dapat memahami mengapa fase-fase pertumbuhan agama selalu melegitimasi diri dengan problem pemurnian dan penyelewengan ataupun pembaruan dan distorsi. Agama dalam tataran ini masih menampakkan wajahnya sebagai yang sakral, suci/kudus.

Legitimasi tersebut mengantar kita pada ranah pemahaman yang subjektif dan monologis. Tidak terbatas di

---

1 Tulisan ini merupakan saripati dari Tesis Magister Program Pasca Sarjana Sosiologi Agama di Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga dengan judul "Konversi Agama Dalam Perspektif Politik" (2008).

sana, masih akan muncul sebuah perdebatan pemahaman lagi bila kaca mata yang dipakai adalah subjektif dan dialogis. Konvergensi kedua perspektif tersebut sama-sama menghadirkan aspek keimanan yang subjektif dan unik. Subjektivitas keimanan yang bersifat dialogis, mengakui pengalaman (*human experience*) dan kehadiran entitas lain (*the other*) sebagai panggilan keimanan dalam proses transendensi nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat universal. Keimanan, pengalaman dan kemajemukan merupakan lingkaran keberagamaan yang terus mengafirmasi spirit agama itu sendiri.

Berbeda dengan pendekatan subjektif-dialogis, subjektivitas monologis tidak memberi ruang dialog antara keimanan itu sendiri dengan “tuntutan” realitas sosial. Kesadaran keberagamaan yang berbasis subjektif-monologis ini cenderung mengabaikan dinamika pengalaman keberagamaan yang lokal dan unik. Pendefinisian substansi dan misi agama dalam cara pandang ini hanya akan berpusar pada kepentingan dakwah atau karya misi, yaitu bagaimana kita mengislamkan ataupun menginjili orang lain.

Cara pendekatan tersebut, dapat memunculkan faksi-faksi atau golongan tertentu yang menyuarakan agama dalam term-term yang keras, kaku dan bahkan radikal. Akibatnya orang hidup dengan sikap curiga, eksklusif, melihat penganut agama orang lain dari kaca mata sendiri, dan berbagai prasangka negatif lainnya. Memang harus diakui bahwa umat beragama dewasa ini, terus menerus diperhadapkan dengan serangkaian



tantangan. Masyarakat plural yang bercorak primordial sering menghadapi konflik karena kurangnya toleransi antarsesama. Dari segi agama sering terjadi reduksi universalitas agama, yang mengakibatkan agama tersekat dalam tempurung yang sempit dalam mewujudkan angan-angan keagamaan para pengikutnya.

Pikiran di atas menjadi salah satu pijakan refleksi sekaligus analisis tentang perkembangan agama Islam di Timor Tengah Selatan. Gambaran tentang pemahaman subjektif monologis rupanya digunakan oleh sejumlah tokoh di wilayah tersebut untuk mengungkapkan "kekuasaan atau dominasi tandingan". Agama serta merta dipolitisir sekaligus dijadikan sebagai medium resistensi terselubung untuk menantang rezim kekuasaan saat itu. Disebut "resistensi terselubung" karena massa atau masyarakat dipaksa untuk mengikuti kemauan pemimpin wilayah yang telah beralih agama.

## **1. SEJARAH AGAMA ISLAM DI TIMOR TENGAH SELATAN.**

Agama Islam di Timor Tengah Selatan (TTS) bermula dari pilihan politik yang berbeda. Para tokoh masyarakat yakni Fetor-Fetor di wilayah Amanuban baik Amanuban Timur, Amanuban Tengah, Amanuban Barat dan Amanuban Selatan memilih jalur politik yang tidak sama dengan Kusa Nope sebagai Raja Amanuban. Kusa Nope merupakan kader setia Partai Kristen Indonesia (PARKINDO). Sementara sejumlah tokoh, khususnya Fetor Noemuke di Amanuban Selatan dan Fetor Noebunu di Amanuban Timur lebih

memilih Partai Nasional Indonesia (PNI). Karena perbedaan pandangan politik seperti itulah, maka menjelang Pemilihan Umum tahun 1955, situasi politik di Timor Tengah Selatan semakin memanas. Disinyalir bahwa PNI begitu kuat pengaruhnya di TTS masa itu. Kondisi politik seperti itu, secara psikologis, turut memengaruhi stabilitas kewibawaan Kusa Nope sebagai Raja Amanuban. Karena cemas akan mengalami kekalahan dalam Pemilu, maka Kusa Nope berencana menggantikan semua Fetor di wilayah Amanuban dengan keluarga Nope. Sebagai contoh bahwa Fetor Noemuke yakni Simon Petrus Babys digantikan oleh Arthur Fredrik H. Nope. Padahal dalam urusan pembagian wilayah, masing-masing wilayah kefetoran di Amanuban sudah ditetapkan dan dipercayakan kepada marga tertentu sebagai Fetornya. Wilayah Amanuban Timur dipercayakan kepada marga Isu; Amanuban Tengah dipercayakan kepada marga Nakamnanu; Amanuban Barat dipercayakan kepada marga Nabuasa dan Amanuban Selatan dipercayakan kepada marga Babys.

Ternyata strategi politik yang diterapkan Kusa Nope tidak diterima oleh masyarakat Amanuban. Badai penolakan dilakukan masyarakat dengan membentuk Organisasi Massa seperti Angkatan Pemuda Indonesia (API). Salah satu aktor penting di dalam ORMAS tersebut adalah Simon Petrus Babys sebagai Fetor Noemuke di Amanuban Selatan. Langkah politik yang diambil oleh Kusa Nope adalah menyingkirkan Simon Petrus Babys dengan memasukkannya dalam tahanan di Kupang pada tahun 1956. Di dalam tahanan itulah Simon Petrus

Babys memutuskan untuk berpindah agama dari Kristen Protestan ke Islam. Beliau memutuskan untuk masuk Islam sekitar tahun 1956 – 1958 dengan nama "Aba Sole".

Keputusan Simon Petrus Babys alias Aba Sole berpindah agama telah memberi warna baru dalam sejarah Timor Tengah Selatan. Beliau merupakan orang pertama dari Timor Tengah Selatan yang masuk Islam. Proses perpindahan tersebut sama sekali tidak diketahui oleh kaum keluarganya dan baru diketahui ketika keluar dari tahanan. Suatu catatan penting yang perlu diingat adalah bahwa suasana ketidakharmonisan, sikap feodalistis yang begitu kuat diperankan oleh Kusa Nope sebagai raja Amanuban serta strategi politiknya yang licik merupakan suatu alasan kuat bagi Simon Petrus Babys untuk memilih jalan lain berpindah agama. Padahal kalau dirunut hubungan kekeluargaan, istri ketiga dari *Usi Pina* (bapak dari Kusa Nope) adalah *Kohe Babys*. *Kohe Babys* merupakan kakak atau saudari kandung dari Simon Petrus Babys. Tetapi nampaknya politik telah membutakan nurani murni manusia.

## 2. AGAMA ISLAM DI AMANUBAN TIMUR

Penulis dalam bagian ini secara khusus mengulas keberadaan agama Islam di Amanuban Timur. Walaupun agama Islam baru hadir di Amanuban Timur sekitar tahun 1967, namun perkembangannya sangat pesat.

Tesis dasarnya bahwa perkembangan Islam di Amanuban Timur berawal dari sikap dan tindakan feodal

Kusa Nope sebagai raja Amanuban dan Bupati Timor Tengah Selatan. Gabriel Isu alias Gunawan Isu diberhentikan dari jabatannya sebagai camat Amanuban Timur. Alasan pemberhentian semata-mata dipicu oleh konflik politik internal dalam keluarga penguasa pada saat itu. Gabriel Isu alias Gunawan Isu semakin mendapat tekanan dari Kusa Nope. Hal yang paling sadis dan menyakitkan adalah ketika Gabriel Isu dimasukkan dalam penjara tanpa alasan yang jelas. Posisi Gabriel Isu dalam persoalan ini merupakan pihak subordinat yang terhegemoni. Sementara itu, Kusa Nope sebagai pihak superordinat yang bisa melakukan apa saja sesuka hati. Terhadap tindakan Kusa Nope, Gabriel Isu sebagai pihak yang terhegemoni, melakukan dua hal berikut. *Pertama*, membangun relasi dengan elite-elite pusat. *Kedua*, menggalang kekuatan bersama *civil society* untuk melakukan perlawanan terselubung terhadap pihak superordinat. Karena itu, Giunawan Isu membangun satu strategi yang bisa disebut "resistensi hegemoni subordinat". Resistensi hegemoni subordinat adalah perlawanan secara terselubung oleh pihak terhegemoni terhadap rezim yang berkuasa dengan menggerakkan atau memobilisasi kekuatan masyarakat bawah untuk berpindah agama dari

harus dapat menyerukan suatu gagasan baru. Dengan demikian seorang yang mencari nilai baru akan merasa diterima dan menjadi pemilik nilai baru tersebut.

Selanjutnya Rambo (1993) menegaskan batasan konversi dalam beberapa ciri antara lain:

- Perubahan sederhana dari ketiadaan sistem ke sebuah komitmen iman, dari afiliasi religius dengan satu sistem keyakinan yang lain, atau dari satu orientasi ke orientasi yang lain di dalam satu sistem keyakinan tunggal.
- Sebuah perubahan orientasi pribadi seseorang terhadap kehidupan, dari sikap sembarangan, sikap ketahyulan menjadi sikap pemeliharaan Tuhan, dari pengandalan hafalan menjadi sebuah keyakinan yang lebih dalam mengenai kehadiran Allah.
- Sebuah transformasi spiritual dalam kehidupan dan memandang kejahatan atau pelbagai ilusi negatif senantiasa dalam relasi dengan dunia ini. Ada penyangkalan diri dengan tujuan mendapat kemuliaan sesudahnya. Dari pencarian gratifikasi pribadi menjadi sebuah determinasi bahwa aturan Allah adalah apa yang memenuhi manusia, dari sebuah kehidupan yang ditujukan untuk kesejahteraan satu pribadi menjadi sebuah keprihatinan untuk keadilan bersama dan setara bagi semua.
- Sebuah pergeseran radikal yang cepat dan dapat membawa kelesuan spiritual ke sebuah level baru dari perhatian, komitmen dan keterlibatan intensif.

Apresiasi terhadap konversi ini, sangat kompleks dan beragam. Lebih jauh Rambo merujuk pada kajian Mircea Eliade (1986) memaknai konversi dalam tiga dimensi yakni dimensi tradisi, transformasi, dan transendensi. Dimensi tradisi meliputi matriks kultural dan sosial yang di dalamnya terdapat simbol, mitos, pandangan hidup dan institusi. Sebagai tradisi religius mencakup keyakinan dan praktek yang mendorong, membentuk, dan mengevaluasi tingkat perubahan religius seseorang. Transformasi dipandang sebagai sebuah proses yang termanifestasi dalam perubahan pemikiran, perasaan dan tindakan.

Dalam menganalisis kejadian perpindahan agama di wilayah Amanuban Timur, sudah dipastikan bahwa kejadian tersebut sifatnya sangat multipel, interaktif dan kumulatif. Artinya bahwa perpindahan itu terjadi dalam proses yang berulang-ulang, saling mempengaruhi dan berkesinambungan.

## **2.1. Faktor-Faktor Pemicu Perpindahan Agama**

Rambo memberikan beberapa catatan bahwa konversi itu terjadi karena seseorang mempunyai keterikatan dengan sebuah komunitas religius, ritual-ritual yang dikembangkan sesuai dengan mandat dan tujuan agama, ketika sistem retorik atau interpretasi kehidupan ditransformasikan ke dalam acuan religius dan ketika peran atau perasaan seseorang mengenai tempat dan tujuan ditetapkan dan dipandu oleh perasaan dan struktur religious. Pendapat ini memperlihatkan bahwa konversi sebenarnya merupakan sebuah media, sarana bagi

seseorang untuk melakukan perubahan atau berbalik, yang didukung oleh nilai-nilai religious.<sup>3</sup>

Zakiah Daradjat selanjutnya lebih memandang perpindahan agama didorong oleh pelbagai faktor antara lain: pertentangan batin dan ketegangan perasaan, pengaruh hubungan dengan tradisi agama, ajakan, sugesti, seruan, emosi, petunjuk Ilahi, pengaruh sosial yang bersifat persuasif dan koersif.<sup>4</sup>

Mencermati pendapat Rambo dan Zakiah Daradjat, dapatlah penulis tandaskan bahwa proses perpindahan agama yang terjadi di Amanuban Timur tidak sesuai dengan konsep teoritis kedua pakar itu. Pertama, Rambo pada prinsipnya memahami konsep perpindahan atau konversi sebagai sebuah perubahan, tapi bukan karena seseorang pindah agama melainkan perubahan cara hidup dari yang lama kepada cara hidup yang baru – *metanoia*. Sementara itu, Zakiah Daradjat yang walaupun secara spesifik berbicara banyak tentang bagaimana proses terjadinya perpindahan agama, pun tidak kelihatan secara eksplisit bahwa ada faktor-faktor politik, budaya, ekonomi dan perkawinan sebagai penyebab terjadinya perpindahan agama.

Karena itu pada bagian ini penulis menyimpulkan bahwa perpindahan agama yang terjadi di Amanuban Timur adalah murni sebuah rekayasa politik di mana agama

---

3 Rambo, *ibid.*, hlm. 20.

4 Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hlm. 138-140.

dipolitisir demi kepentingan pribadi atau kelompok. Bagi penulis, perpindahan agama yang terjadi seperti itu, sampai kapan pun akan tetap mengundang persoalan baik laten maupun manifes. *Kedua*, Zakiah Daradjat secara eksplisit tidak pernah menyinggung tentang bagaimana perpindahan agama dengan cara mobilisasi, tetapi sebaliknya sebagai proses yang terjadi sebagai hidayah/petunjuk dari Tuhan. Memang merupakan berita yang selalu diwacanakan oleh masyarakat Muslim di wilayah Amanuban Timur, khususnya kaum terpelajar generasi muda sekarang. Sampai pada tahapan ini penulis lebih meyakini bahwa keputusan perpindahan agama oleh Gunawan Isu sesungguhnya merupakan sebuah strategi perlawanan politik terhadap sebuah rezim lokal yang sedang berkuasa pada waktu itu. Apalagi Gunawan Isu secara tidak langsung telah mendapat legitimasi dari elite-politik di Jakarta.

## 2.2. Motivasi Perpindahan Agama

Menurut Poerwardarminta, motivasi yang dimaksudkan adalah sebab-sebab yang menjadi dorongan, tindakan seseorang, dasar pikiran dan pendapat, sesuatu yang menjadi pokok.<sup>5</sup> Berangkat dari pemahaman kata motivasi atau motif-motif, penulis berusaha menganalisis motivasi perpindahan agama di Amanuban Timur dengan mengacu pada pendapat Rambo. Dengan mengutip pikiran John Lofland dan Norman Skonovd mengenai

---

5 W.J.S. Poerwadarminta W. (1984), *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984, hlm.655.



motivasi perpindahan agama, Rambo menggambarkan pengalaman-pengalaman yang khas dalam perpindahan itu sebagai gabungan pengalaman subjektif seseorang yang melakukan perpindahan dengan pengalaman objektif serta pandangan “ilmiah”, antara lain: motif intelektual, mistis, eksperimental, afeksional, revivalist dan memaksa.

Dari sekian banyak motif yang dikemukakan, penulis ingin mendalami kutipan Rambo tentang motif yang terakhir yakni “memaksa”. Rambo dalam penjelasannya mengatakan bahwa motif tersebut relatif jarang tetapi bukan berarti tidak ada. Di dalamnya orang dipaksa untuk berpartisipasi, menyesuaikan diri dan mengakui. Dan karena perasaan takut, siksaan fisik dan bentuk-bentuk teror psikologis maka orang bersikap tunduk. Penulis melihat adanya kemiripan motif perpindahan agama di Amanuban Timur. Memang tidak dijelaskan oleh Rambo secara rinci, apakah motif tersebut bersifat personal atau komunal. Fakta di lapangan menuturkan bahwa Gunawan Isu dengan caranya tersendiri berusaha untuk menarik sebanyak mungkin orang berpindah dari Kristen ke Islam dengan berbagai intervensi dan pemaksaan yang bernuansa feodalistis dibandingkan dengan Kusa Nope. Menurut penulis, Kusa Nope benar bila dilihat dari kaca mata iman Kristen, tetapi karena Kusa Nope adalah seorang Bupati yang berasal keluarga bangsawan, maka bukan tidak mungkin Gunawan Isu merekayasa situasi untuk membenarkan diri dengan mengalihkan perhatian masyarakat pada persoalan internal rumah tangga,

diberhentikan dari Camat dan Pegawai Negeri Sipil bahkan masuk penjara. Tentu dapat dipahami pengalaman dan perasaan Gunawan Isu sebagai manusia: perasaan kecewa, tertekan dan bahkan dirugikan. Tetapi sikap dan perjuangannya memindahkan orang yang sudah beragama Kristen menjadi Muslim, menunjukkan sikapnya sebagai seorang mantan pemimpin yang kurang bijaksana. Ia bahkan memobilisasi masyarakat untuk berpindah agama, bagaikan menyiapkan lahan untuk menaburkan benih-benih konflik di wilayah tersebut sepanjang masa.

### 2.3. Model-Model Perpindahan Agama

Rambo dalam *Encyclopedy of Religion*, membahas tentang model-model perpindahan agama dengan menggunakan istilah *heuristik*. Sementara dalam *Understanding Religious Conversion* digunakan istilah *holistik*. Kata *heuristik* dalam pengertian bahasa Inggris *heuristic* (bhs. Yunani *heriskein*) berarti menemukan. Menurut Dagun, pengertian itu menunjuk pada metodologi analisis untuk menemukan dan membantu bagaimana kualitas-kualitas dan hubungan-hubungan objek-objek yang diteliti. Tujuannya untuk mempercepat pencarian dan penemuan pemecahan masalah meski dalam kenyataan atau praksisnya tidak dicapai hasil yang diinginkan.<sup>6</sup>

Dengan kasus perpindahan agama di Amanuban Timur, model *heuristik* dapat dimanfaatkan dalam membangun

---

6 M. Save Dagun (2005), *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 2005, hlm.336.

kembali keutuhan masyarakat di wilayah itu. Masyarakat Amanuban Timur tinggal dalam sebuah lingkungan yang satu dan sama, memiliki nilai-nilai budaya yang mapan dan sekaligus nilai-nilai religius yang menandakan bahwa masyarakatnya merupakan masyarakat yang beragama dan berbudaya. Hal itu tak berarti bahwa masyarakat di wilayah itu bebas dari terpaan badai. Ada masa krisis di mana selama itu hampir pasti simbol-simbol standar tidak berfungsi secara maksimal. Karena itu ada tawaran lain lewat pencarian, pertemuan, interaksi, dan komitmen.

Model *heuristik* itu membuktikan bahwa perpindahan agama merupakan sebuah proses perubahan religius yang dinamis, multi segi dan saling memengaruhi satu dengan yang lainnya, ada proses metamorfis umat beriman sebagai makhluk yang lemah dalam menemukan kesatuan dengan Yang Ilahi dan dengan alam kosmos sekitarnya. Kesatuan tersebut diidealkan bakal mendatangkan kesenangan dan pembebasan, yang dimediasi oleh institusi-institusi manusia yang memungkinkan manusia mengalami momen transenden, yang mendukung harapan bagi transformasi akhir yang akan menciptakan sebuah bumi baru dan satu umat manusia baru.

Model yang kedua adalah model *holistik*. Kata *holistik* berarti pandangan tentang kepentingan keseluruhan, tanpa pengkotak-kotakan.<sup>7</sup> Kata *holistik* mengungkapkan fakta adanya keseluruhan dengan bagian-bagian yang

---

7 Alex MA, *Kamus Ilmiah Populer Kontemporer – Materi Politik, Ekonomi, Hukum, Sosial, Budaya, Agama*, Surabaya: Karya Harapan, 2005, hlm. 224.

membentuk keseluruhan. Keseluruhan tanpa adanya bagian merupakan kemustahilan dan demikian pun sebaliknya.

Lewis Rambo ketika menjelaskan tentang model-model perpindahan menegaskan bahwa kultur, masyarakat, individu dan agama merupakan bagian-bagian yang membentuk holistisitas. Melalui dan dalam kultur, terdapat panduan untuk hidup, baik secara individu maupun kelompok. Panduan tersebut bertujuan membawa manusia ke dalam hubungan dengan Yang Ilahi, dengan memiliki arti dan tujuan baru. Karena itu bagi Rambo model-model itu tak bisa dipisahkan dari hidup manusia.

Masyarakat Amanuban Timur pun memiliki model-model tersebut yang harus dipandang sebagai perekat kebersamaan di dalam komunitas. Akan tetapi dalam perjalanan waktu, model-model tersebut menjadi kurang bernilai ketika Gunawan Isu mempolitisasinya demi kepentingan pribadi. Sehingga masyarakat terkesan tinggal dalam radikalisme primordial dan sekaligus kehilangan identitas sebagai masyarakat Atoni Meto.

### **3. MEMBANGUN RELASI DENGAN PIHAK LUAR**

Mentalitas ketergantungan merupakan suatu gejala umum, khususnya pihak yang lemah dan tersubordinat. Mentalitas ketergantungan mengandaikan juga suatu sikap ketidakberdayaan menghadapi sebuah sistem, baik itu sistem politik, sosial budaya maupun religius. Mentalitas

ketergantungan membuktikan belum adanya kedewasaan dalam berpikir dan bertindak. Perpindahan agama di Amanuban Timur juga mengungkapkan ciri-ciri tersebut. Mengapa kasus perpindahan agama di Amanuban Timur cenderung dihubungkan dengan politik dan bukannya dengan mentalitas ketergantungan itu? Jawabannya adalah bukan "ketergantungan" psikologis murni, tetapi ketergantungan politis. Artinya bahwa Gunawan Isu yang terhegemoni oleh rezim lokal, hanya bisa keluar dari tekanan tersebut manakala ia membangun relasi dengan pihak yang dianggap lebih tinggi peranannya, dengan konsekuensi berlaku prinsip "saya memberi dan engkau juga memberi" (bhs. Latin: *do ut des*). Para elite pusat nampaknya bersedia mencari dan menawarkan jalan keluar asal Gunawan Isu bersedia untuk memenuhi harapan mereka.

- Persoalan mobilisasi perpindahan agama di wilayah Amanuban Timur juga bisa dipahami dalam konteks pemikiran Gramsci tentang hegemoni kekuasaan elite politik. Konsep tersebut muncul berbarengan dengan upaya Gramsci untuk memajukan revolusi sosialis dalam rangka menghancurkan tatanan dan sistem kapitalisme, sambil mengidentifikasi hegemoni dengan kekuatan politik yang dijalankan dengan paksaan. Hegemoni dalam pemahaman tersebut berarti "sarana" bagi para elite untuk melakukan kontrol efektif terhadap pihak yang dikuasainya demi menjaga kelanggengan kekuasaannya dari ancaman-ancaman ketidakpatuhan. Hegemoni yang dilakukan para penguasa/elite tidak sebatas hegemoni cara-cara produksi,

tetapi juga hegemoni ideologi. Dengan demikian, melalui hegemoni ideologis, kepatuhan bisa dipaksakan dan perlawanan bisa dipatahkan atau dilenyapkan oleh para elite. Pada akhirnya ketika hegemoni itu mengalami titik kulminasi, demikian kata Gramsci, pada saat yang sama, perlawanan bisa mengambil bentuk berupa upaya-upaya kontra hegemoni oleh kelas yang dikuasai untuk melawan formasi sosial yang ada.<sup>8</sup>

Kerkvliet salah satu pakar politik menjelaskan bahwa fenomena kontra hegemoni merupakan suatu fenomena yang mungkin terjadi, yang asal-muasalnya adalah dari sikap kritisisme masyarakat bawah (yang tertindas) terhadap ideologi dominan yang dipaksakan oleh elite kekuasaan. Lebih jelas Kerkvliet menulis:

Masyarakat dari kelas yang dikuasai tidak harus selalu tunduk kepada ideologi dominan, karena mereka mempunyai gagasan-gagasan dan keyakinan-keyakinan alternatif yang mampu menampilkan tantangan signifikan kepada pandangan kelompok dominan tentang bagaimana hak milik dan sumber-sumber lainnya bisa digunakan oleh siapa saja. Mereka mempunyai gagasan tentang hak-hak mereka dan apa itu keadilan, yang sekali lagi menentang keyakinan banyak orang yang berkuasa.<sup>9</sup>

Contoh yang membenarkan tesis ini, diperlihatkan oleh sebagian masyarakat Amanuban Timur bersama Gunawan

---

8 Muhamad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES, 1996, hlm. 158.

9 Benedict Kerkvliet, *Everyday Politics and Contending Values*, California: California University Press, 1992, hlm. 516.

Isu dalam menghadapi rezim yang berkuasa, dengan mengembangkan ideologinya sendiri melalui elaborasi atas kebudayaan tradisional Atoni Meto yang dikenal loyal terhadap/pemimpin untuk melakukan perlawanan kepada Kusa Nope. Langkah ideologis tersebut di satu pihak mengungkapkan bahwa semua orang mempunyai hak yang sama untuk membela diri di mata hukum dan tidak boleh diintimidasi oleh pihak mana pun; tetapi di pihak lain Gunawan Isu memanfaatkan agama (religi) untuk melancarkan protes politik dan mempermalukan rezim Kusa Nope dengan memengaruhi dan bahkan memaksa masyarakat untuk beralih agama.

Terhadap protes politik Gunawan Isu di atas, muncul sebuah pertanyaan: apakah agama bisa menjadi sumber kekuatan dan inspirasi ideologis untuk melakukan oposisi terhadap kekuatan elite yang hegemonik? Bagi Gramsci, fungsi agama salah satunya adalah memberikan bentuk-bentuk kesadaran baru yang sesuai dengan tahap-tahap perkembangan sosial yang baru. Agama merupakan ideologi yang bisa mewujudkan suatu 'kehendak kolektif nasional-populer' seperti yang ia lihat pada protestanisme dalam revolusi Perancis.<sup>10</sup> Jadi, fungsi agama dalam statement Gramsci adalah menyadarkan dan membangun kolektivitas. Oleh karena itu, kehadiran sebuah agama baru yang bermotivasi politis untuk memporak-porandakan

---

10 Robert N. Bellah Robert N. dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*. terj. Imam Khoiri, *Beragam Bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi & Sosial*, Yogyakarta: Ircisod, 2003, hlm. 144-153.

kesatuan umat dan masyarakat sebagaimana yang dilakukan oleh Gunawan Isu, keluhurannya diragukan.

Ketika tak mampu menghadapi tantangan dari rezim yang berkuasa, Gunawan Isu masih memiliki cara lain yaitu membangun relasi dengan pihak luar yang dianggap lebih memiliki otoritas untuk mengatur dan memengaruhi. Undangan dari Jakarta yaitu Amir Mahmud (Menteri Dalam Negeri) dan Idham Kholid (Ketua MPR) untuk seorang narapidana, mantan Fettor dan camat sungguh membanggakan. Mengapa dan untuk apa Amir Mahmud dan Idham Kholid mengundang Gabriel Isu ke Jakarta? Berangkat ke Jakarta dengan identitas jelas sebagai Gabriel Isu dan kembali ke Timor dengan nama baru Gunawan Isu, sebagai seorang Muslim.

#### **4. MENJARING MASSA – MENANGKAP PELUANG**

Kini sebuah komunitas baru sudah terbentuk di Amanuban Timur, yang agar tetap eksis dibutuhkan pengakuan formal dari masyarakat. Nampaknya pengakuan itu belum cukup kuat manakala komunitas baru yang tampil dengan label “Islam” itu hanya karena seorang Gunawan Isu, sang mualaf. Pada awal, komunitas baru itu memang ditolak keberadaannya, walau secara geneologis dan kultural, mereka sesungguhnya satu. Berhadapan dengan fakta sosial itu, khususnya kalangan petugas Gereja – Pendeta yang kehilangan begitu banyak umat, tidak bisa berbuat banyak karena mereka adalah orang luar dari Amanuban Timur yang kurang memiliki peranan dan otoritas dibandingkan dengan Gunawan Isu sang muballiqh, yang adalah seorang



*usif*, mantan Fettor, mantan camat. Jadi dalam banyak hal, masyarakat masih lebih loyal kepada *usif* daripada Pendeta. Di sinilah kemenangan Gunawan Isu yang mendatangi dan mendekati unit-unit kecil yang dipastikan akan loyal, kalau tak mau dikatakan “mudah dipengaruhi”.

Masyarakat Atoni dalam struktur sosialnya mengenal istilah *amaf* (pemangku adat). Dalam satu wilayah biasanya terdapat *amaf-amaf* yang terpilih dari beberapa marga di wilayah itu. Karena para *amaf* itu terpilih, maka dengan sendirinya mereka mempunyai kuasa dan selalu didengar oleh masyarakat. Struktur sosial seperti itu, sangat menguntungkan Gunawan Isu dalam membangun strategi menjaring massa demi menyukseskan program “Islamisasi”. Meski ungkapan “Islamisasi” tak nampak dalam program Gunawan Isu, adanya mobilisasi massa secara besar-besaran pada saat itu di Amanuban Timur, jelas telah terjadi program Islamisasi. Para *amaf* entah sadar atau tidak, paham atau tidak tentang Islam, mereka setia menjalankan perintah dari Gunawan Isu agar tidak kehilangan tempat tinggal, kampung halaman dan seterusnya.

Peristiwa itu sesungguhnya mengungkapkan fakta kekuasaan, yang ternyata bukan hanya dimonopoli oleh para elite pusat, tetapi juga oleh para tokoh masyarakat lokal. Dalam kaitan dengan peristiwa di Amanuban Timur sebenarnya yang berperan dalam memengaruhi masyarakat bukan desakan dan intimidasi dari pusat tetapi justru dari bawah.

Filsuf Hannah Arendt pernah mempersoalkan ketidaktegasan orang dalam membedakan kekuasaan

(*power*), kekerasan (*violence*), kekuatan (*strength*), daya (*force*) dan wibawa (*authority*). Rada mirip dengan Weber, kekuasaan bagi Arendt terkait dengan kemampuan untuk melakukan suatu tindakan, tetapi bukan sebatas bertindak melainkan melakukannya secara tepat. Menurut Arendt pula, kekuasaan tidak pernah menjadi milik individu, seperti dikatakan Weber, tetapi milik suatu kelompok dan akan tetap dimiliki sejauh kelompok itu bersama-sama menjaganya. Kata Arendt, saat kita beranggapan bahwa seseorang yang tengah berada "dalam kekuasaan," sesungguhnya ia ditopang dan didayakan oleh sekelompok orang agar ia bertindak atas nama mereka. Ketika daya topang itu lenyap, kekuasaannya itu pun ikut lenyap.

Selanjutnya dijelaskan bahwa kekuasaan lahir dan diaktualisasi hanya ketika kata-kata tidaklah kosong dan perilaku tidaklah brutal, di mana kata-kata tidak digunakan untuk menutup tabir tujuan melainkan menguak realitas; dan perilaku tidak digunakan untuk merusak dan menghancurkan melainkan membangun relasi dan menciptakan realitas baru.

Arendt pun selanjutnya melawankan kekuasaan dengan kekerasan (*violence*). Ia menegaskan bahwa kekuasaan dan kekerasan saling bertolak belakang: jika yang satu muncul mendominasi secara mutlak maka yang lain tidak ada. Kekerasan terjadi saat kekuasaan dalam keadaan bahaya. Kekerasan akan menghancurkan kekuasaan.<sup>11</sup> Sedangkan

---

11 Hannah Arendt, *On Violence*, New York: Harcourt, Brace and World, 1970, hlm. 44.

kekuatan (*strength*) merupakan sesuatu yang dimiliki oleh seorang secara pribadi. Kekuatan tersebut tidak tergantung pada orang lain. Sedangkan Daya (*force*) adalah semacam energi yang dilepaskan oleh gerakan sosial atau bencana alam. Dan wibawa (*authority*) terkait dengan jabatan atau karakter seseorang. Orang yang berwibawa dihormati dan ditaati oleh orang lain tanpa paksaan atau persuasi.<sup>12</sup>

Pandangan Arendt tentang kekuasaan itu, nampaknya dihayati dengan baik oleh Gunawan Isu untuk kembali meyakinkan masyarakatnya bahwa semua manusia memiliki hak dan kuasa untuk bertindak manakala sebuah kebijakan cenderung merugikan pihak tertentu. Strategi yang dilakukan terkesan berusaha menjauhi berbagai bentuk kekerasan fisik tetapi ternyata menjadi pukulan psikologis telak bagi rezim Kusa Nope dan bahkan Gereja secara keseluruhan di wilayah Timor Tengah Selatan (TTS).

## 5. KOMUNITAS BARU DI MATA KOMUNITAS LAMA

Salah satu faktor yang senantiasa mempersatukan kedua komunitas ini adalah faktor budaya adat sebagai Atoni Meto. "*Nekaf mese an saof mese*", "*lopo-ume*", "*tpanat -tnikun*", "*tpaloil tafena kuan*" adalah filosofinya Atoni Meto. Ungkapan tersebut mengandung makna mulia tentang sebuah nilai harmoni yang harus dibangun dan dipertahankan. Kalau sikap seseorang dinilai dari

---

12 Bernard A. Risakotta, "Teori Kekuasaan dari Bawah" dalam *RENAI Jurnal Politik Lokal & Sosial – Humaniora* Representasi Budaya "daripada" Masyarakat Transisi, Tahun III No. 1, Salatiga: Yayasan PERCIK, 2002, hlm. 87.

tindakannya dan pendirian seseorang muncul dalam keputusannya yang konkrit, maka ucapan orang seharusnya merupakan sebagian ekspresi pemikiran dan pandangannya. Karena itu ungkapan filosofis di atas seharusnya dijaga agar kata dan sikap tidak terpecah atau bercabang. Itulah yang disebut konsisten, utuh, satu. Akan tetapi dalam kenyataan hidup masyarakat yang pluralistik senantiasa muncul sikap primordial dengan kecenderungan mulut berkata lain dari kekayaan hati (berbeda dengan *ex abundantia cordis*).

Ungkapan-ungkapan tersebut cukup tepat menggambarkan karakter kedua komunitas yang terbentuk di Amanuban Timur. Bahwa filosofi hidup masyarakat Atoni Meto dalam ungkapan-ungkapan tadi belum terbatinkan sebagai nilai hidup sehari-hari. Selama sebuah nilai budaya belum dibatinkan dalam kepribadian suatu komunitas, ia masih merupakan tempelan belaka; dan selama sebuah wawasan hidup dan sikap belum mendarah-daging dalam kepribadian suatu komunitas, maka wawasan itu belum menjadi wawasan budaya itu.<sup>13</sup> Pernyataan tersebut tentu sangat menyayat nurani umat dan komunitas masyarakat mana pun sebagai sebuah komunitas beradab, yang menjunjung tinggi nilai-nilai budaya.

Dalam momentum tertentu seseorang atau sekelompok masyarakat bisa mengapresiasi kebudayaanya

---

13 Mudji Sutrisno, *Nuansa-Nuansa Peradaban*, Jakarta: Gramedia, 1987, hlm. 9.

sebagai tali pengikat. Tetapi pada momentum lain ia berusaha menghayati ajaran agama yang dianutnya. Persoalan sering muncul ketika terjadi penonjolan simbol-simbol keagamaannya yang eksklusif dan primordialis serta fanatisme agama yang mengklaim bahwa “agama saya” yang paling benar dan berusaha memengaruhi orang lain untuk pindah agama. Fakta berbicara bahwa perpindahan agama selalu membakar emosi kemanusiaan seseorang. Apalagi ketika perpindahan agama itu dilakukan dengan cara-cara yang di luar kewajaran seperti pemaksaan, proselitisme ekonomis yang dijanjikan, politik, penghujatan terhadap agama lain yang berdampak mengubah keyakinan seseorang.

Dalam konteks masyarakat demokratis, perkara pindah agama bukan fenomena baru. Ada banyak faktor yang mendorong seseorang berpindah agama, baik karena faktor-faktor teologis-ideologis yang paling rasional dan akademis maupun karena hal-hal sepele seperti karena gengsi dan prestise; baik karena dorongan ekonomi dan politik maupun karena cinta dan kasih untuk menjadi suami dan isteri.

Namun, apa pun bentuk dan faktor penyebabnya, pindah agama selalu menjadi fenomena yang mengguncangkan. Dengan perkataan lain, pindah agama selalu menimbulkan konflik dalam kehidupan manusia sebagai *homo religiosus*. Secara sosiologis, konflik diartikan sebagai suatu proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga kelompok) di mana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau membuatnya tidak berdaya. Konflik

ada dalam masyarakat. Karena itu sudah dapat dipastikan bahwa tidak satu masyarakat pun yang tidak pernah mengalami konflik. Konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri. Konflik terjadi oleh adanya perbedaan ciri-ciri yang dibawa individu dalam suatu interaksi. Perbedaan-perbedaan tersebut di antaranya menyangkut ciri fisik, kepandaian, pengetahuan, adat istiadat, keyakinan, dan lain sebagainya. Dengan dibawasertanya ciri-ciri individual dalam interaksi sosial, konflik merupakan situasi yang wajar dalam setiap masyarakat.

Ralf Dahrendorf mengatakan munculnya konflik sosial di semua lini disebabkan oleh perbedaan distribusi otoritas. Otoritas atau kekuasaan selama ini sering menjadi penentu utama konflik individu dan kelompok. Model distribusi otoritas yang paling menarik untuk direview adalah perpaduan yang tidak seimbang antara model fungsional (keseimbangan) dengan konflik, meski tidak disadari. Menurut Dahrendorf, otoritas dalam setiap asosiasi selalu bersifat dikotomis. Pada satu sisi ada kelompok yang memegang posisi otoritas (superordinat) dan di sisi lain ada kelompok yang dikendalikan (subordinat). Dua kelompok ini dalam situasi apapun selalu berhadapan dan bertentangan untuk memperjuangkan "kepentingan" masing-masing. Meminjam istilah Lewis Coser, kalau dengan konflik - kelompok superordinat, berusaha mempertahankan *status quo*, maka kelompok subordinat mengarahkan kepentingan konflik pada perubahan.

Jadi menurut teori konflik modern, siapa pun dan apa pun kepemimpinannya selalu dibayang-bayangi oleh

makna otoritas. Sebab setuju atau tidak, makna otoritas selalu melekat pada status/posisi yang merupakan dua entitas yang tidak dapat dilepaskan satu sama lain. Maksudnya mereka yang menduduki posisi otoritas secara otomatis mengendalikan bawahan dan memposisikan diri sebagai superordinat yang berkuasa atas subordinat. Secara sosiologis, mereka berkuasa karena produk ekspektasi dari orang-orang di sekitar mereka dan bukan karena karismatik psikologis mereka sendiri. Karena otoritas adalah absah, maka berbagai *punishment* dapat dijatuhkan pada pihak yang menentang.

Dahrendorf juga berbicara tentang dominasi yang digunakan untuk membangun teori konfliknya. Konflik terjadi karena distribusi otoritas yang tidak seimbang. Pendistribusian tersebut dalam praksisnya dikenal sebagai konflik sosial sistematis. Konflik sosial sistematis dimaksudkan bahwa masyarakat disatukan oleh "ketidakbebasan yang dipaksakan" oleh adanya posisi dalam masyarakat. Dengan demikian Dahrendorf sebenarnya memfokuskan perhatiannya pada kelompok kepentingan konflik yang berhubungan dengan kepemimpinan, ideologi dan komunikasi di samping melakukan berbagai usaha untuk menstrukturkan konflik itu sendiri, mulai dari proses terjadinya hingga intensitas dan kaitannya dengan kekerasan. Tesis tersebut menegaskan pula bahwa masyarakat itu tidak statis / tetap melainkan selalu berubah karena adanya konflik dalam masyarakat. Dalam menelaah konflik antara kelas bawah dan kelas atas, Dahrendorf menunjukkan

bahwa kepentingan kelas bawah menantang legitimasi struktur otoritas yang ada. Kepentingan antara dua kelas yang berlawanan ditentukan oleh sifat struktur otoritas dan bukan oleh orientasi individu. Dengan perkataan lain otoritas itu terletak pada posisi dan bukan di dalam orangnya. Seseorang yang memiliki otoritas dalam lingkungan tertentu tidak harus memegang posisi otoritas di dalam lingkungan yang lain. Begitu pula seseorang yang berada dalam posisi subordinat dalam satu kelompok masyarakat, tidak mungkin menempati posisi superordinat dalam kelompok lain. Hal ini terjadi karena masyarakat tersusun dari sejumlah unit yang disebut "asosiasi yang dikoordinasikan secara imperatif". Masyarakat terlihat sebagai asosiasi individu yang dikontrol oleh hirarki posisi otoritas. Demikian otoritas yang kuat ditentukan oleh posisi.<sup>14</sup> (Ritzer & Goodman, 2005: 153-157).

## **6. PERPINDAHAN AGAMA: KEBETULAN SOSIAL**

Perpindahan agama bukan saja suatu fenomena individual, tetapi juga suatu fenomena komunal atau sosial dan bahkan memiliki implikasi yang lebih luas pada level "pembentukan sebuah peradaban". Peradaban dalam kaitannya dengan perpindahan agama mengandung makna ganda, baik dalam makna transformasi budaya maupun dalam makna rekayasa politis.

---

14 George Ritzer & Douglas J. Goodman (2005), *Modern Sociological Theory*, diterj. Oleh Alimandan, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Fajar Interpretama Offset, 2005, hlm. 153-157.



Dalam transformasi budaya, proses kehidupan ditempatkan sebagai pusat. Tujuan memang ada, tetapi pelaku-pelaku ditempatkan dan dihargai sebagai subjek yang boleh terus berekspresi, menentukan pilihan-pilihannya, dalam proses jatuh bangun kehidupannya. Proses ini terjadi tidak secara otoriter atau tidak dari atas tetapi disepakati bersama dalam kesadaran bersama tentang martabat manusia untuk menghayati hidup bersama. Sementara rekayasa politik, lokus penekanannya adalah mendorong orang untuk mengatur sebuah proses. Sebagai contoh, rekayasa politik yang bertujuan untuk memakai agama demi kepentingan politik tertentu. Di satu sisi rekayasa politik akan memaksa orang untuk secara tidak wajar mengambil bagian dalam proses budaya. Pada sisi lain si perekayasa politik mengutamakan agar tujuan dan kepentingan politisnya tercapai. Dengan demikian logika rekayasa politik lebih mementingkan tujuan dengan menghalalkan segala macam cara (Sutrisno, 1987: 17 -21). Dengan kata lain bahwa rekayasa politik dalam kaitannya dengan fenomena komunal konversi agama sesungguhnya terjadi sebagai suatu "kebetulan sosial".

Proses terjadinya perpindahan agama di Amanuban Timur sesungguhnya mengungkapkan sebuah rekayasa politik dan serentak juga suatu fakta "kebetulan sosial". Misalnya, karena saya berasal atau lahir dari sebuah keluarga Kristen maka saya harus menjadi Kristen. Karena pemimpin saya "berpindah agama" maka demi sebuah loyalitas, saya pun harus berpindah agama. Jika benar demikian maka agama sesungguhnya adalah sesuatu yang "diberikan" oleh masyarakat, bukan sesuatu yang dipilih

sendiri secara bebas. Itulah yang dimaksudkan dengan “kebetulan sosial”. Demi sebuah loyalitas dan kepatuhan, yang dilatar-belakangi oleh adat dan kebudayaan lokal, maka proses perpindahan agama yang sesungguhnya membutuhkan waktu yang relatif lama. Tapi hal itu, ternyata tidak berlaku di Amanuban Timur. Karena faktor kebetulan tersebut, maka sudah bisa dibayangkan bahwa pemahaman orang tentang dogma agama baru yang dianutnya sangat bersifat verbalistis, kalau tidak mau dikatakan dangkal dan semu.

## 7. SEBUAH ANALISIS

Perpindahan agama merupakan topik diskusi yang hangat jika tidak mau dikatakan sebagai masalah yang bisa membakar emosi kemanusiaan kita. Sejak zaman kolonial dan bahkan zaman pertengahan sudah timbul masalah karena perpindahan agama. Doktrin-doktrin rekayasa kaum fundamentalis mengemukakan statement yang mengkambing-hitamkan agama lain sambil menganggap agamanya yang paling benar, memberi rasa damai dan seterusnya. Klaim seperti itu merupakan strategi untuk meyakinkan orang, sekaligus menjadi titik tolak perpindahan agama. Mulanya perdagangan menjadi tujuan utama, tetapi ternyata jalur perdagangan berproses dalam ekspansi yang ujungnya adalah penaklukan. Singkatnya sifat ekspansif dari agama-agama universal melekat kuat dalam penyebaran agama.

Para penganut agama yang fundamentalis memandang agama mereka sebagai agama yang paling

unggul, paling benar, paling baik. Karena keunggulan itu, maka mereka menyimpulkan bahwa bagaimana pun juga agamanya harus disebar ke seantero jagat, dengan mengeliminir agama-agama lain serta berusaha mentobatkan orang-orang lain untuk berpindah agama. Kaum fundamentalis memiliki keyakinan bahwa pada akhirnya di dunia ini akan ada satu agama tunggal yang benar. Demikian kaum fundamentalis membangun ide tentang triumfalisme ekspansionistik di dunia. Mentalitas triumfalistik ekspansionistik ini ditemukan dalam semua agama tanpa kecuali, dengan sikap anti-pluralisme religius.

Kini muncul pertanyaan untuk dianalisis lebih lanjut. Apakah di Amanuban Timur ada kaum fundamentalis yang berideologi *triumfalistik ekspansionistik*? Seorang fundamentalis murni memang tidak ada di wilayah itu. Tercatat bahwa di wilayah itu sudah ada dua agama besar yakni Kristen Protestan dan Katolik yang sangat menyatu dengan masyarakat setempat. Kedua komunitas tersebut berasal dari etnis yang sama yakni Atoni Meto, yang memiliki hubungan kekeluargaan yang sangat dekat, ikatan adat yang begitu kuat, serta pelbagai upaya dalam mencegah konflik. Semua usaha dan inisiatif itu senantiasa diramu dalam filosofi mereka sendiri sebagai Atoni Meto: "*nekaf mese ansaof mese*". Mereka juga memiliki tata sopan santun yang begitu tinggi khususnya dalam menerima tamu, sebagaimana terungkap lewat budaya *Oko Mama*.

Lalu mengapa kehadiran Islam di wilayah tersebut dipersoalkan bahkan terjadi sekat pemisah yang begitu tajam? Persoalannya bukan karena kehadiran agama

Islam tetapi bagaimana proses kehadiran agama Islam telah menimbulkan persoalan. Artinya masyarakat yang sebelumnya beragama Kristen harus beralih ke agama Islam, padahal dalam tuturan sejarah bahwa wilayah tersebut hanya terdapat agama Kristen (Baca: Protestan dan Katolik). Gunawan Isu dengan propagandanya sebagai mantan Fettor dan Camat telah melakukan resistensi terhadap Kusa Nope yang dinilai sangat otoriter dengan memobilisasi massa untuk menganut agama Islam. Bagi penulis apa yang dilakukan oleh Gunawan Isu merupakan sebuah perlawanan politik yang terselubung, dan ditempuh dengan mempolitisir agama sebagai tujuan. Maka sesungguhnya Gunawan Isu telah melakukan suatu penodaan besar terhadap agama Islam yang pada dasarnya sebagai agama damai, sebagaimana ditegaskan oleh Gus Dur (Abdurrahman Wahid) bahwa Islam itu agama damai dan rasional.

Penodaan tersebut berangkat dari cara Gunawan Isu mengislamkan sebagian besar masyarakat Amanuban Timur. Dakwah agama Islam dijalankan dengan berbagai cara di sebuah daerah yang penduduknya telah beragama Kristen. Terbungkus di dalam pelbagai pesannya sebuah motto bahwa agamanya lebih baik dari agama lain. Sebuah motto yang nampaknya bertentangan dengan sinyalemen John Hick bahwa:

“Tampaknya kita tidak mungkin membuat penilaian global bahwa suatu tradisi keagamaan yang satu lebih banyak menyumbangkan kebaikan atau lebih sedikit keburukan daripada yang lain; atau bahwa suatu tradisi

memberikan keseimbangan yang lebih baik antara kebaikan dan kejahatan daripada tradisi yang lain. Sebagai totalitas yang amat besar dan kompleks, tradisi-tradisi dunia tampaknya lebih kurang setara satu sama lain. Tak satu pun dapat disebutkan secara khusus sebagai yang sungguh-sungguh lebih unggul<sup>15</sup>.

Penulis – oleh pemikiran di atas, ingin memberikan sebuah catatan refleksif. Siapa pun yang dipanggil dan diutus, dia harus memiliki pengetahuan yang cukup tentang Islam sebelum menjadi muballigh. Dakwah seorang muballigh bukan semata-mata dilatarbelakangi oleh perasaan emosional atau karena tekanan psikologis dan politis harus menobatkan atau mengalihkan iman seseorang atau sekelompok orang. Apalagi jikalau seseorang atau sekelompok orang yang ditobatkan itu telah beragama. Mempertobatkan orang yang telah beragama dengan cara kekerasan, akan menjadi tindakan penodaan besar terhadap agamanya sendiri. Karena inti ajaran agama mana pun selalu menawarkan kasih dan damai serta tanpa paksaan dalam agama.

Pikiran-pikiran di atas dengan kata lain menegaskan bahwa Gunawan Isu sebenarnya belum cukup layak menyandang gelarmuballigh. Perjuangannya memobilisasi massa untuk berpindah agama dan menganut agama Islam merupakan suatu tindakan pemaksaan yang tidak jauh bedanya dengan aksi kaum kolonial atau penjajah. Perbedaannya adalah bahwa para penjajah berusaha

---

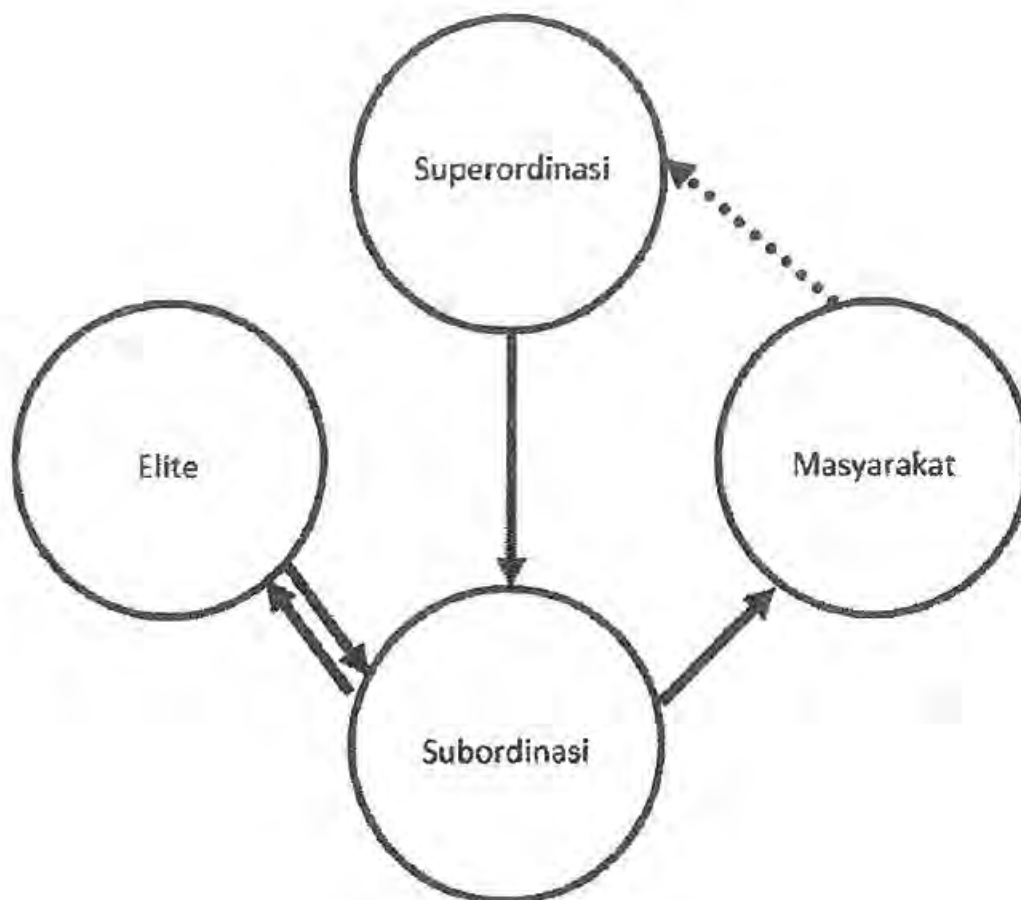
15 John Hick & Paul F. Knitter (Peny.), *Mitos Keunikan Agama Kristen*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001, hlm. xiii.





menobatkan masyarakat yang menganut agama asli atau agama setempat melalui jalur perdagangan, ekspansi dan penaklukan. Sedangkan Gunawan Isu justru menobatkan masyarakat yang telah beragama Kristen secara paksa. Mereka berpindah agama bukan karena keputusan bebas tetapi karena rasa takut akan otoritas yang mengancam keberadaan mereka di wilayah tersebut. Gunawan Isu secara tidak langsung menciptakan kelompok Islam nominal, dalam arti kelompok yang memiliki nama Muslim, namun tidak memiliki pemahaman agama Islam yang baik dan memadai. Bagi sekelompok masyarakat di masa itu, konversi atau pertobatan untuk menganut agama Islam bukan merupakan tindakan rohani yang diambil berdasarkan keputusan bebas dengan penuh kesadaran tetapi sebaliknya merupakan buah dari penciptaan identitas komunal diatas prinsip "agama yang dianut pemimpin wilayahnya harus menjadi agama masyarakatnya" sebagaimana pernah dianut sebagai prinsip oleh Kaiser Justinianus I (518 – 527 di Byzantium) yaitu: *cuius regio, eius religio* (agama Raja adalah juga agama rakyatnya).

Perjalanan dan proses kehadiran agama Islam di wilayah Amanuban Timur itu, di satu pihak menimbulkan rasa ketidakpuasan dari komunitas Kristen tetapi di pihak lain komunitas Kristen bagai berada dalam "bom waktu". Dan itu terbukti setelah Gunawan Isu meninggal, banyak usaha dari pihak Kristen kembali mengkristenkan orang-orang Muslim itu. Situasi seperti itu, bukan tidak mungkin bahwa wilayah tersebut akan tetap hidup dalam suasana

curiga-mencurigai dan hukum rimba akan berbicara di sana: "siapa kuat dia menang".

Secara ringkas kerangka pikir pembahasan ini dapat dirumuskan sebagai berikut:



-  : Garis Hegemoni
-  : Garis Komando
-  : Garis Resistensi terselubung
-  : Garis komando dengan para elite politik

## PENUTUP

Pembicaraan mengenai perkembangan agama Islam di Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS) tanpa menyebut nama Simon Petrus Babys alias Aba Sole dan Gabriel Isu alias Gunawan Isu, merupakan suatu kesalahan besar. Kedua tokoh tersebut adalah putera daerah Timor Tengah Selatan yang pertama-tama berpindah agama dari Kristen ke Islam.

Proses dan motivasi perpindahan agama sesungguhnya merupakan hak setiap warga negara untuk memilih salah satu agama dan kepercayaan tanpa dipaksa oleh pihak mana pun. Akan tetapi proses perpindahan agama dari sekelompok orang di wilayah Timor Tengah Selatan secara khusus di Amanuban Timur sangat unik. Setelah Gunawan Isu berpindah agama dari Kristen ke Islam, banyak masyarakat di wilayah keketoran Noebunu, secara besar-besaran berpindah agama dari Kristen ke Islam dengan motivasi yang sangat bernuansa politis.

## DAFTAR PUSTAKA

- Alex MA, *Kamus Ilmiah Populer Kontemporer – Materi Politik, Ekonomi, Hukum, Sosial, Budaya, Agama*, Surabaya: Karya Harapan, 2005.
- Arendt Hannah, *On Violence*, New York: Harcourt, Brace and World, 1970.
- Bellah Robert N. dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*. terj. Imam Khoiri, *Beragam Bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi & Soaial*, Yogyakarta: Ircisod, 2003.



- Dagun Save M., *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 2005.
- Daradjat Zakiah, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Hick John & Paul F. Knitter (Peny.), *Mitos Keunikan Agama Kristen*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- Hikam Muhammad AS, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Kerkvlied Benedict, *Everyday Politics and Contending Values*, California: California University Press, 1992.
- Metboki, Martinus. *Konversi Agama Dalam Perspektif Politik*. Thesis Master Program Pasca Sarjana Magister Sosiologi Agama, Salatiga: Universitas Kristen Satya Wacana, 2008.
- Poerwadarminta W. J. S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984.
- Rambo Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- Risakotta Bernard Adeney, "Teori Kekuasaan dari Bawah" RENAI Jurnal Politik Lokal&Sosial – Humaniora Representasi Budaya "daripada" Masyarakat Transisi, Tahun III No. I, Salatiga: Yayasan PERCIK, 2002.
- Sutrisno Mudji, *Nuansa-Nuansa Peradaban*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Ritzer George & Douglas J. Goodman, *Modern Sociological Theory*, diterj. Oleh Alimandan, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Fajar Interpretama Offset, 2005.

# KOMUNITAS ISLAM DI KUPANG

## *(Sejarah, Identitas, Interaksinya Dengan Budaya Lokal)*

Dr. Bertolomeus Bolong, OCD

### PENDAHULUAN

Kajian ilmiah kaum orientalis Barat tentang ketimuran yang berkaitan dengan Islam dan budaya telah memberi sumbangan besar dalam dunia keilmuan, khususnya dalam hal keagamaan baik ditinjau dari perspektif teologis, filsafat, sejarah, politik, sosial, budaya, ekonomi, maupun pendidikan. Hasil pemikiran kaum orientalis ini telah menjadi sumber ilmu pengetahuan.

Munculnya beberapa cendekiawan Timur yang menelaah agama dan budaya ketimuran khususnya Islam, yang meskipun jumlahnya sedikit, juga telah memberi sumbangan besar dalam dunia pengetahuan agama dan budaya. Keberadaan mereka yang mengkaji secara ilmiah tentang agama dan budaya ketimuran merupakan suatu kemajuan dalam dunia ilmu pengetahuan, karena dari mereka ini dapat lahir pengetahuan tentang identitas agama dan budaya ketimuran secara lebih benar, objektif, dan memberikan bobot keilmuan yang tinggi.

Dalam konteks Indonesia, tidak banyak cendekiawan non-Muslim yang berminat melakukan kajian ilmiah tentang agama dan budaya Islam Indonesia untuk menjadi sumbangan bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Pada hal studi tentang agama dan budaya lain dalam wajah Indonesia yang bhineka merupakan suatu sumbangan besar bagi terbentuknya masyarakat Indonesia yang damai, bahagia, bersatu, dan sejahtera.

Tulisan ini merupakan sebuah kajian ilmiah dari seorang non-Muslim atas hasil penelitian tentang sebuah komunitas Muslim di kota Kupang, Timor. Dengan latar pengetahuan keislaman, penulis melakukan suatu penelitian tentang Islam di wilayah Kabupaten Kupang dan Kota Madya Kupang. Sumber data diperoleh melalui wawancara, studi literatur dan pengamatan lapangan. Ada tiga bagian yang dikaji dalam penelitian ini yaitu sejarah Islam Kupang, identitas Islam Kupang, interaksi Islam dengan budaya lokal Kupang-Timor-Nusa Tenggara Timur (NTT).

## **1. NAPAK TILAS JEJAK SEJARAH**

Sejarah adalah usaha untuk mempelajari masa lalu pada level komunitas baik itu sebuah kampung, desa, keluarga, organisasi, atau bahkan individu yang juga mengusahakan peninjauan terhadap “wajah-wajah dalam kerumunan” masyarakat tersebut yang memungkinkan pengalaman konkrit masa lalu ditemukan kembali, untuk selanjutnya dijadikan perbendaharaan pedoman bagi penilaian dan penentuan keadaan sekarang serta arah

proses masa depan.<sup>1</sup>

Masuknya agama Islam di Kupang-Timor tidak terlepas dari suatu proses sejarah yang panjang mulai dari asal mula kedatangannya, awal penyebarannya, tokoh-tokoh penyebarannya, keberhasilan dan kegagalannya, serta perkembangannya tahap demi tahap. Bagian awal dari penelitian ini dikaji tentang Islam Kupang-Timor dari pespektif sejarah.

### 1.1. Persaingan Portugis dan VOC

Masuknya Islam ke Kupang-Timor tidak terlepas dari persaingan kekuatan bangsa Portugis dan Belanda di pulau Solor dan Flores. Pada tahun 1613 armada VOC di bawah pimpinan Apollonius Scotte menyerang benteng Portugis di Solor dan berhasil merebutnya.<sup>2</sup> Dalam persaingan tersebut, VOC bersekutu dengan kekuasaan Islam dari Buton dan Solor terutama para raja keturunan Paji yang membentuk persekutuan *Solor Watan Lema* (Kerajaan Lima Pantai). Sedangkan Portugis di Larantuka bersekutu dengan kekuasaan raja Larantuka dan orang Demon yang dikenal dengan istilah *Demon Lewo Pulo*.<sup>3</sup> Persaingan yang terjadi antara Portugis dan VOC di pulau Solor dan Flores, sangat memengaruhi penyebaran Islam ke Kupang-Timor.

---

1 Adam Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hlm. 442

2 James J. Fox, *Harvest Of the Palm : Ecological Change in Eastern Indonesia*, Cambridge: Harvard University Press, 1977, hlm. 63

3 Munandjar Widiyatmika, *Sejarah Islam di Nusa Tenggara Timur*, Kupang, Departemen Pengembangan Madrasah DEPAG NTT, 2004, hlm. 25-27

Ketika Belanda menguasai Solor, dikatakan bahwa Islam sudah ada terlebih dahulu di Pulau Jawa sejak zaman Walisongo dan pengaruh Walisongo sudah menyebar sampai ke wilayah timur Indonesia, termasuk Solor. Di wilayah Indonesia timur, pada awalnya Islam berkembang di sekitar pusat-pusat perdagangan yang pada umumnya di wilayah pesisir, tidak sampai ke daerah pedalaman. Di mana ada pusat perdagangan di situ Islam berkembang.

Sebelum Belanda masuk Solor, pada akhir abad ke-17 kerajaan Goa serta kekuasaan Portugis di Semenanjung Malaka telah jatuh ke dalam kekuasaan Belanda.<sup>4</sup> Jatuhnya kekuasaan Portugis membuka kesempatan kepada Belanda untuk menguasai nusantara sampai ke Solor dan Flores yang telah didominasi oleh Portugis dan didukung raja-raja lokal. Para konco Portugis yang terdiri dari raja-raja lokal kemudian menjadi sasaran empuk Belanda dalam peperangan.<sup>5</sup> Dalam peperangan ini, Portugis terdesak ke Timor dan Belanda berhasil menguasai Solor. Selanjutnya Belanda berusaha agar Portugis betul-betul keluar dari seluruh wilayah Solor dan Timor.

Setelah Solor jatuh ke tangan Belanda, umat Islam yang ada di Solor (khususnya di Menanga) yang sebelumnya di bawah genggaman Portugis semakin terhimpit. Sekelompok kecil umat muslim di bawah pimpinan Sya'ban bin Sanga keluar dari Solor atau Menanga untuk mencari daerah baru yang lebih aman dan masuk ke Kupang-Timor.

---

4 James J.Fox, 1977, *op. cit.*, hlm. 48

5 *Ibid.*, hlm. 49

## 1.2. Islam Masuk Kupang

Islam masuk Kupang diperkirakan akhir abad ke XVIII, dibawa oleh Sya'ban bin Sanga dari Solor (Menanga). Ketika masuk Kupang, Sya'ban bin Sanga mendarat di pantai Fatu Besi ujung barat Kupang-Timor. Meskipun Portugis sudah terlebih dahulu ada di Timor, namun wilayah yang ditempati Sya'ban bin Sanga ketika masuk Kupang-Timor adalah tanah tidak bertuan. Ia membentuk sebuah pemukiman baru dan membangun sebuah Surau di Fatu Besi. Rombongan Sya'ban bin Sanga terdiri dari empat keluarga dan jumlah anggota sekitar duapuluh orang.<sup>6</sup>

Setelah Belanda menduduki Kupang-Timor, selain Sya'ban bin Sanga yang sudah terlebih dahulu masuk Kupang sebelum kedatangan Belanda, datang pula Atu Laganama dari Lamakera, yang didatangkan Belanda untuk membantu melawan Portugis di Kupang.<sup>7</sup> Pada awal kedatangannya, Atu Laganama tidak memerhatikan hal-hal yang berkaitan dengan dakwah Islam seperti yang dilakukan Sya'ban bin Sanga, karena tujuan kedatangannya ke Kupang adalah untuk membantu Belanda. Namun kemudian Atu Laganama turut memperkuat penyebaran agama Islam di Kupang.

---

6 Pada awalnya Kupang merupakan daerah Katolik, melalui misi Portugis. Ketika Belanda menguasai Kupang dan Portugis menyingkir ke Timor Timur, sebagian besar penganut Katolik dipaksa Belanda masuk Protestan. Gereja Katolik yang sudah dibangun Portugis dihancurkan Belanda. Sebagai seorang Muslim, masuknya Sya'ban bin Sanga dan kelompoknya ke Kupang menjadi titik awal mulainya penyebaran agama Islam di Kupang-Timor.

7 Munandjar Widiyatmika, 2004, *op. cit.*, hlm. 26

Pada awal Sya'ban bin Sanga melakukan kegiatan dakwah di Kupang, perkembangan Islam tidak pesat karena kuatnya kepercayaan animisme yang dianut raja-raja Kupang-Timor. Salah satu raja Kupang pada waktu itu adalah Amabi. Selain raja Amabi, ada juga beberapa raja kecil yang lain.<sup>8</sup> (*gambar Bolong 6*)



**Gambar 1: Dua tokoh Islam Kupang. Bpk Burhan Mustafa (berbaju hitam), tokoh yang sangat memahami sejarah Islam di Timor Barat.**

- 
- 8 Meskipun sebelum Islam masuk Kupang, Portugis dengan misi Katoliknya sudah terlebih dahulu ada di Kupang tetapi tidak semua wilayah Kupang-Timor dikontrol Portugis dan menerima Katolik. Sebagian besar masyarakat tetap pada kepercayaan animisme dan di bawah kendali penuh kekuasaan raja-raja lokal. Ini memberi peluang kepada Sya'ba bin Sanga untuk melakukan dakwah Islam.

Setelah sepenuhnya menguasai Kupang, Belanda merencanakan Kupang dijadikan pusat pemerintahan jajahannya di Timor. Belanda sangat berkepentingan dengan tempat yang diduduki Sya'ban bin Sanga dan kelompoknya di Fatu Besi, karena tempat itu memiliki pelabuhan dan sangat ideal untuk dijadikan pusat pemerintahan. Atas permintaan Belanda dan bantuan raja-raja Timor, Sya'ban dan kelompoknya dipindahkan dari Fatu Besi ke lokasi baru yaitu Muara Kali Dendeng.<sup>9</sup> Beberapa tahun kemudian, Muara Kali Dendeng juga dianggap Belanda strategis untuk perluasan wilayah pemerintahan sehingga komunitas Islam dipindahkan lagi ke lokasi baru di Air Mata.

#### **- Islam Kampung Air Mata**

Atas permintaan Belanda dan dibantu raja Amabi, Sya'ban bin Sanga meninggalkan Muara Kali Dendeng dan pindah ke Air Mata. Di Air Mata, Sya'ban dan kelompoknya menempati tanah seluas dua hektar yang dihibahkan oleh raja Amabi. Kampung Islam di Air Mata ditempatkan di tengah, sebelah Timur orang Timor dari keturunan suku Tenau, sebelah barat suku Sabu dan Rote.<sup>10</sup> Ketiga suku

---

9 Dalam wawancara tanggal 19 Agustus 2013, bapak Burhan seorang tokoh Nahdlatul Ulama mengatakan bahwa kalau tidak diminta Belanda yang berkolaborasi dengan raja Timor, umat Muslim tidak akan mengalami perpindahan dari satu tempat ke tempat lain di Kupang. Dalam perpindahan itu, Belanda sebagai penjajah tetap mendahulukan kepentingannya, sehingga kelompok Muslim secara tak langsung tetap diawasi dan dikendalikan .

10 Ketika Sya'ban bin Sanga dengan kelompoknya dipindahkan ke Air Mata dari Muara Kali Dendeng, mereka ditempatkan di tengah



ini membentuk pagar permanen mengelilingi kampung Islam di Air Mata.



*Gambar 2: Rumah pertama dan tertua dibangun Sya'ba bin Sanga dan sudah direnovasi, ketika dia dipindahkan Belanda ke Air Mata. Rumah ini dibangun kira-kira tahun 1798*

Kampung Air Mata diperkirakan dibangun pada awal abad XIX dan merupakan kampung Islam pertama dan tertua di Kupang.<sup>11</sup> Pada awal kampung Air Mata dibentuk, hanya kelompok Sya'ban yang menempati kampung

---

suku-suku lain yang sudah terlebih dahulu berada di tempat itu dan beragama Protestan. Ini merupakan bagian dari strategi Belanda untuk mengontrol kelompok muslim agar mereka tidak memberontak atau melawan terhadap berbagai kebijakan Belanda.

11 Dikisahkan bahwa Mesjid pertama dibangun di Air Mata tahun 1806 dan selesai tahun 1812. Itu berarti sebelum mesjid dibangun, kampung Air Mata sudah ada .

tersebut. Selanjutnya datang pula Islam dari Arab, Jawa, tokoh-tokoh Islam dari Banten yang diasingkan Belanda, mereka menetap di Air Mata.

Dalam perkembangan selanjutnya, karena perkawinan dan banyaknya pendatang baru, umat Islam di Air Mata semakin bertambah. Karena itu sebagian keluarga muda pindah dari Air Mata dan membentuk sebuah perkampungan Islam baru di Bonipoi.<sup>12</sup> Kampung Islam Bonipoi dibangun kemudian sekali setelah kampung Air Mata dan Kampung Solor. Kampung Bonipoi dimulai karena perpindahan beberapa keluarga muda Muslim dari Air Mata, sehingga praktek hidup keagamaan mirip antara kedua kampung tersebut.

Umat Islam di Air Mata dibagi ke dalam dua kelompok atau “kampung”, yaitu kampung Imam yang dipimpin oleh keturunan Sya’ban bin Sanga dari Solor-Mananga dan kampung raja yang dipimpin oleh keturunan Badarudin dari Palembang. Keturunan Sya’ban bin Sanga digolongkan ke dalam kampung imam, karena diberi kepercayaan dan tanggung jawab mengatur hal-hal yang bersifat *ubudiah* atau ibadat. Sedangkan orang-orang yang datang kemudian ke Air Mata setelah Sya’ban bin Sanga masuk dalam golongan kampung raja. Orang Arab, Melayu, Jawa, dan lain-lain, digolongkan ke dalam kampung raja,

---

12 Tidak diketahui secara pasti tahun terbentuknya perkampungan Islam Bonipoi. Hal ini disebabkan karena pembentukan kampung Bonipoi bukanlah serentak, melainkan bertahap. Berawal dari hanya satu keluarga, kemudian tiap tahun bertambah sampai membentuk sebuah perkampungan dengan jumlah umat Muslim yang cukup besar.

yang bertanggungjawab terhadap hal-hal yang bersifat *ukhrawiah* atau sosial kemasyarakatan.<sup>13</sup>



Gambar 3: Mata Air di samping rumah Sya'ban bin Sanga , dengan jarak kira-kira dua meter.

#### - Islam Kampung Solor

Cikal bakal pembentukan kampung Solor muncul sekitar akhir abad XVIII. Ada tiga latar belakang kelompok masyarakat sebagai cikal bakal pembentukan kampung Solor. *Pertama*, kelompok orang-orang persinggahan yang mencari daerah baru karena terdesak di daerah asalnya. *Kedua*, kelompok nelayan Solor yang setelah pulang melaut di daerah celah Timor tidak pulang ke tempat asal mereka di Solor-Lamakera. *Ketiga*, kelompok Atu Laganama yang

---

13 Menurut Bapak Burhan Mustafa, Ketua Yayasan Masjid Al Baitul Kadim, penggolongan masyarakat muslim Air Mata dalam kampung Raja dan Kampung Imam dipengaruhi oleh budaya Banten.

didatangkan Belanda untuk membantu melawan Portugis di Kupang yang akhirnya menetap di Kampung Solor.<sup>14</sup>

Pada awalnya, Kampung Solor lebih dikenal dengan nama Kampung Lamakera. Karena orang Islam yang pertama menempati kampung Solor adalah Atul Laganama dengan rombongannya dari Lamakera yang didatangkan Belanda untuk membantu melawan Portugis.<sup>15</sup> Namun dalam perkembangan selanjutnya umat Islam kampung Solor tidak hanya berasal dari Mananga atau Lamakera (di Solor) tetapi juga Madura, Jawa, Sulawesi, Makasar, Flores. Kampung Solor sangat terbuka terhadap semua umat Muslim dari semua kelompok, organisasi dan aliran.

Islam kampung Solor tidak diatur oleh satu organisasi tertentu, melainkan oleh sekelompok orang yang

---

14 Cikal bakal pembentukan kampung Solor sudah dimulai jauh sebelum Sya'ban bin Sanga masuk Kupang dan membangun kampung Air Mata. Nelayan-nelayan dari pulau Solor yang melaut ke Celah Timor karena membutuhkan bahan bakar mereka singgah di ujung barat pulau Timor yang sekarang disebut Kampung Solor. Mereka tidak membentuk perkampungan tetapi hanya sebagai tempat singgahan sementara untuk beristirahat sampai menunggu saat laut agak tenang. Setelah Belanda masuk Kupang dan kota Kupang terbentuk, komunitas Muslim di Kupang membentuk sebuah kampung di tempat yang pernah menjadi tempat persinggahan nelayan Solor tersebut dengan nama kampung Solor.

15 Atulaga Nama berasal dari Lamakera yang didatangkan Belanda ke Kupang untuk membantu melawan Portugis. Atas bantuan Atulaga Nama, Portugis berhasil dikalahkan. Sebagai balas jasa, Atulaga Nama diberikan sebuah lokasi sebagai tempat tinggal bersama kelompoknya, yang sekarang dinamakan Kampung Merdeka. Nama ini diberikan karena ketika Atulaga Nama tinggal di tempat tersebut, dia tidak dikenai pajak oleh Belanda. Atulagama dan kelompoknya kemudian pindah ke lokasi baru yang sekarang disebut kampung Solor.

berpegang teguh pada pemahaman tentang Islam yang tradisional sebagaimana yang diterima dari nenek moyang dan diwariskan turun temurun. Kemampuan mereka memahami Islam sering diukur dari kemampuan mendasarkan doa yang panjang dalam bahasa Arab.

Islam di Kampung Solor, Air Mata dan Bonipoi, dalam memutuskan hal-hal penting yang berkaitan dengan upacara keagamaan, seperti hari Ramadhan, satu Shawal, Maulid, selalu berunding dengan imam keturunan Sya'ban bin Sanga di Air Mata, karena dari aspek budaya keturunan Sya'ban telah diserahkan tanggungjawab untuk mengatur hal-hal keagamaan.

- **Penyebaran Islam di Luar Kota Kupang**

Dari Kupang, Islam selanjutnya menyebar ke seluruh ujung barat pulau Timor. Di desa pantai Tablolong, Kecamatan Kupang Barat, pada tahun 1900 agama Islam juga telah dirintis dan disebarkan oleh para nelayan dan pedagang dari Lamakera, Solor.<sup>16</sup> Sedangkan di Sulamu, perintis penyebaran agama Islam adalah para nelayan dari Bajo, tahun 1920-an. Saat datang pertama kali ke Timor, Suku Bajo bermukim di pulau Kera, dan pada tahun 1930 pindah ke Sulamu.<sup>17</sup>

Di Camplong agama Islam dirintis oleh Keluarga Hamid, Mahmud dan pedagang Bugis Makasar pada tahun 1955. Di Tanbira, Amarasi perintis pengembangan

---

16 Munandjar Widiyatmika, 2004, *op.cit*, hlm. 60

17 *Ibid*; hlm. 61

agama Islam adalah seorang pedagang keturunan Arab bernama Ahmad Horsan.<sup>18</sup> Tokoh ini berhasil mengislamkan seorang tokoh tradisional Meo Masneno dan keluarganya, yang berdampak luas bagi penambahan pemeluk Islam. Di Takari pada tahun 1955 mulai terbentuk komunitas Muslim. Seorang pedagang hewan dari Kupang bernama Kasim Aklis membeli hewan di Takari. Kasim Aklis dan keluarganya kemudian menetap di Takari. Untuk kepentingan masyarakat muslim di Takari yang semakin berkembang dibangun sebuah surau pada tahun 1968, Tahun 1975 di dibangun sebuah masjid.<sup>19</sup>

## 2. MEMBEDAH IDENTITAS ISLAM KUPANG

Identitas adalah ciri-ciri, sifat-sifat khas yang melekat pada suatu suku bangsa sehingga menunjukkan suatu keunikannya serta membedakannya dengan bangsa lain.<sup>20</sup> Identitas Islam Kupang adalah ciri-ciri atau sifat-sifat khas Muslim Kupang yang membedakannya dengan kelompok atau organisasi muslim dan agama lain di Nusa Tenggara Timur.

Masyarakat Nusa Tenggara Timur terdiri dari berbagai macam suku, bahasa, budaya, agama, dan pulau-pulau yang dipisahkan oleh lautan. Oleh karena itu, nilai-nilai yang dianut serta karakter atau prilaku masyarakatnya

---

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Paul Atkinson, *Handbook of Ethnography*, London: Sage Publications, 2001, hlm. 80-82

pun berbeda-beda. Nilai-nilai tersebut mewarnai identitas kelompok agama dan suku-suku di NTT.

Dalam kaitan dengan identitas masyarakat Muslim Kupang-Timor, di sini akan diuraikan mengenai organisasi, pendidikan, kesejahteraan sosial, toleransi dan kerukunan, fanatisme dan fundamentalisme agama.

## 2.1. Organisasi

Organisasi sosial keagamaan Islam yang pertama berdiri di Nusa Tenggara Timur adalah Bintang Timur, yang didirikan tahun 1925 di Kupang. Bintang Timur bergerak di bidang olah raga, kesenian dan pendidikan.<sup>21</sup> Pada tahun 1940 Badan Pembacaan Alkitab didirikan di Kupang. Kegiatan dan tujuan utama organisasi ini adalah mendorong aktivitas pendalaman Al-Qur'an.<sup>22</sup> Pada tanggal 24 April 1946, para tokoh Islam di Kupang mendirikan organisasi PERSIT (Persatuan Islam Timor) dengan tujuannya mempersatukan umat Islam di Timor. Pada bulan November 1948 Persit mendirikan Badan Dewan Islam di Kupang.<sup>23</sup> Pada tanggal 7 Mei 1950 seluruh organisasi kepemudaan Islam di Kupang yakni Pemuda Persit, Badan Mubalig Islam, dan Kepanduan Muslimin Indonesia dipersatukan dalam wadah Gabungan Pemuda Muslimin. Pada tahun 1960 Persatuan Islam Timor

---

21 Munandjar Widiyatmika, 2004, *op.cit*, hlm. 88-89

22 *Ibid*; hlm. 90-91

23 *Ibid*; hlm. 92-93

yang disingkat PERSIT diganti nama menjadi PERSITIM.<sup>24</sup> Organisasi Islam di Nusa Tenggara Timur semakin bertambah sejak terbentuknya Provinsi Nusa Tenggara Timur pada tahun 1958. Partai-partai Islam yang muncul pada waktu itu adalah MASYUMI, PERTI, PSII, NU, PARMUSI.<sup>25</sup>

NU (Nahdlatul Ulama) adalah organisasi keagamaan Islam yang mulai terbentuk di Kupang tahun 1957 dan yang kini memiliki massa paling banyak. Setelah NU terbentuk, lahir juga organisasi sayap NU yaitu pemuda Ansor dan Banser. Pada saat terjadi G-30-S PKI, pemuda Ansor dan Banser menjadi satu gerakan perlawanan terhadap PKI (Partai Komunis Indonesia). Nahdlatul Ulama adalah suatu organisasi keagamaan yang dalam berdakwah tidak meninggalkan nilai-nilai budaya.

Pada tahun 1960 organisasi Muhammadiyah terbentuk di Kupang. Jauh sebelumnya, Muhammadiyah sudah menjalankan aktivitasnya di beberapa daerah di Flores. Tahun 1965 ketika terjadi G30S PKI, Muhammadiyah membentuk Pasukan Komando Angkatan Muda Muhammadiyah untuk melawan G30S PKI.<sup>26</sup> Muhammadiyah merupakan

---

24 H.Zainuddin Achied, *Kiprah Perjuangan Muhammadiyah NTT*, (Kupang: Universitas Muhammadiyah, 2011), hlm. 42-43

25 *Ibid*; hlm. 72-73

26 Dalam wawancara dengan Bapak Idrus mantan ketua Muhammadiyah Nusa Tenggara Timur tanggal 8 Nopember 2013, mengatakan bahwa sebelum dibentuk di Kupang, organisasi Muhammadiyah sudah lama hadir di Nusa Tenggara Timur yaitu sejak tahun 1933 di Maumere, selanjutnya baru berkembang ke Ende dan ke Kupang. Muhammadiyah telah menjadi salah satu ujung tombak misi Islam di Nusa Tenggara Timur.



suatu organisasi keagamaan yang menjalankan dakwah keagamaan melalui pendidikan.

Organisasi Islam yang paling berpengaruh di seluruh Nusa Tenggara Timur adalah Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Melalui jalur pendidikan dan budaya dua organisasi keagamaan ini menyebar di seluruh NTT. Muhammadiyah berdakwah melalui jalur pendidikan, sedangkan NU berdakwah melalui jalur budaya.

Selain Muhammadiyah dan NU ada organisasi Islam Hizbut Tahrir. Organisasi ini berdakwah untuk mengajak umat muslim kembali ke ajaran awal Islam, untuk menegakkan Islam. Hizbut Tahrir merupakan organisasi Islam Internasional yang berpusat di Libanon. Dalam organisasi ini ada istilah *salafi* yang berarti kembali ke jaman zakat.

Organisasi Islam yang cukup berpengaruh pada masa Orde Baru adalah Majelis Ulama Indonesia yang lahir di Jakarta pada 17 Rajab 1395 Hijriah atau tanggal 26 Juli 1975 Masehi dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang berdiri pada tahun 1990. Tidak lama setelah kelahirannya, ICMI berkembang sangat cepat di daerah, sehingga pada tahun 1991 Orwil ICMI NTT terbentuk dan memiliki 9 organisasi satuan.<sup>27</sup>

## 2.2. Pendidikan

Lembaga pendidikan Islam hadir di Kupang dimulai tanggal 11 Maret 1948, ketika organisasi PERSIT (Persatuan

---

27 H. Zainuddin Achied, 2011, *op.cit*, hlm. 72-73.

Islam Timor) membuka Sekolah Rakyat Persit. Selanjutnya Sekolah Menengah Persit ( PGAP) dibuka tahun 1956 dan SMA Remaja Persit dibuka tahun 1960.<sup>28</sup> Pada tahun 1989, lembaga pendidikan Islam dalam bentuk Pesantren sebagai tempat penanaman nilai-nilai Islam mulai dirintis di Kupang. Perintisnya adalah Ustad Abdulah Azan dari Surabaya. Tahun 1991, yang setelah mendapat tempat di Batakte beliau mulai mengembangkannya secara organisatoris. Pada awalnya dia membangun sebuah gubuk reot untuk menampung beberapa santri. Selanjutnya tahun 1993 beliau mendirikan Madrasah formal dengan nama Madrasah Tsanawiah (MTS). Tahun 2000 berdiri Madrasah Aliyah. Lembaga pendidikan pesantren ini berada dibawah Yayasan Hidayatullah yang dibentuk tahun 1993.<sup>29</sup>

Pesantren Al Hidayatullah secara resmi dibangun tahun 1990 di Batakte - Kupang Barat, bersamaan dengan panti asuhan bernama Al Hikmah. Pesantren ini didirikan untuk memberi kesempatan kepada generasi muda Muslim yang mau memperdalam ajaran dan nilai-nilai Islam. Pendidikan formal para santri dilaksanakan di sekolah umum, yaitu Madrasah Tsanawiah. Kurikulumnya 75% pendidikan agama, 25% pengetahuan umum.<sup>30</sup> Hidayatullah adalah

---

28 Munandjar Widiyatmika, 2004, *op.cit*, hlm. 71-72.

29 *Ibid*; hlm. 73.

30 Al Hidayatullah adalah pondok Pesantren yang cukup tua di Kupang dan terbuka untuk semua generasi muda Muslim yang hendak memperdalam ilmu keislaman. Para Santri yang mengenyam pendidikan agama dalam pesantren ini datang dari seluruh daerah dan organisasi Islam di NTT.

organisasi keagamaan yang memiliki pesantren yang paling besar di Kupang.

Sampai tahun 2013, pesantren di Kupang berjumlah enam buah, dengan rincian 4 buah ada di wilayah Kota Madya Kupang dan dua buah di Kabupaten Kupang. Di dalam pesantren ini para santri belajar Al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama. Sedangkan jumlah Madrasah di Kupang sampai tahun 2013, baik swasta maupun negeri sebanyak sepuluh buah. Madrasah-madrasah tersebut mendidik generasi muda untuk mengerti soal-soal keimanan. Sekolah Madrasah tergolong sekolah yang biaya pendidikan cukup murah, sehingga anak-anak dari keluarga yang ekonomi menengah dan miskin dapat menyekolahkan anak-anak mereka. Kesadaran orang tua Muslim di Kupang cukup tinggi untuk menyekolahkan anak-anaknya di Madrasah.

Selain lembaga pendidikan keagamaan, ada juga lembaga pendidikan non keagamaan, yang tersebar di Kupang namun berada di bawah payung organisasi Muhammadiyah dan disebut juga lembaga pendidikan Muhammadiyah. Pada akhir tahun 1960 Muhammadiyah membangun sekolah Taman Kanak-Kanak serta Sekolah Dasar dan tahun 1980 mendirikan Sekolah Menengah Pertama dan Sekolah Menengah Atas di kampung Solor-Kupang.<sup>31</sup>

Tahun 1987 Muhammadiyah mendirikan sebuah Universitas dengan nama Universitas Muhammadiyah, yang terbuka bagi semua generasi muda NTT untuk

---

31 H.Zainuddin Achied, 2011, *op.cit*, hlm. 47-48.

meraih pengetahuan setinggi-tingginya, tidak dibatasi atau dihalangi oleh perbedaan agama, suku dan budaya.<sup>32</sup> Muhammadiyah juga merupakan satu-satunya organisasi Islam di NTT yang memiliki panti asuhan.

“Banyak orang yang beragama untuk kepuasan sendiri, misalnya hukum tentang orang pergi naik haji itu wajib hanya satu kali. Tapi bagi mereka yang punya uang, kalau bisa setiap tahun pergi naik haji. Pada hal yang kedua dan seterusnya itu bukan wajib. Mengapa uang yang untuk naik haji itu tidak digunakan untuk membantu mereka yang lemah, miskin, kekurangan, tak punya makanan, tak berpendidikan?”<sup>33</sup>

Banyak pelajar dan mahasiswa non-Muslim yang mengenyam pendidikan di persekolahan Muhammadiyah, dari tingkat Sekolah Dasar sampai Perguruan Tinggi. Demikian pula guru dan dosen yang mengajar di sekolah Muhammadiyah dari tingkat Sekolah Dasar sampai Perguruan Tinggi terdiri dari guru-guru muslim dan non-Muslim.<sup>34</sup> Pendidikan agama diberikan menurut agama

---

32 *Ibid*; hlm. 49.

33 Bapak Zainudin (salah seorang pendiri panti dan mantan ketua Muhammadiyah Kupang) menguraikan cara penghayatan keagamaan tokoh agama, umat atau masyarakat zaman ini. Banyak orang mengaku diri taat agama, tetapi semua praktik agama itu hanya demi kepuasan diri sendiri. Ada juga untuk mencari status dan nama. Mereka mengabaikan orang-orang miskin yang membutuhkan uluran tangan dari sesamanya untuk membantu. Wawancara tanggal 22 Juli 2013.

34 Bapak Zainudin mengatakan bahwa dalam pendidikan keagamaan di Muhammadiyah, para siswa diberi pendidikan sesuai dengan agama atau kepercayaan masing-masing. Muhammadiyah tidak

dan kepercayaan masing-masing. Pendidikan agama Kristen pada sekolah Islam menandakan bahwa sekolah-sekolah Muhammadiyah cukup terbuka.

### **2.3. Kesejahteraan Sosial**

Dalam bidang sosial ekonomi, mayoritas masyarakat Muslim Kupang-Timor dapat dikelompokkan dalam kelas menengah. Hal ini dilihat dari "ekonomi riil" di tengah masyarakat, sektor usaha kecil dan menengah, jasa transportasi, pasar-pasar tradisional, warung, kios, yang mayoritasnya adalah milik masyarakat Muslim. Indikator kesejahteraan masyarakat muslim di Kupang dapat pula dilihat dari jumlah umat Muslim yang kian meningkat setiap tahun yang menunaikan ibadah haji.

Jika dibandingkan antara masyarakat Muslim asli Kupang-Timor dengan Muslim pendatang, tingkat kesejahteraan masyarakat Islam pendatang lebih baik dari pada Muslim asli Kupang-Timor-NTT. Hal ini dapat dilihat pada sektor usaha perdagangan dan jasa, yang pada umumnya dikuasai Muslim Jawa, Padang, Sumatra, Bugis, dan Madura. Islam asli Kupang-Timor lebih mendominasi sektor pertanian dan peternakan dengan tingkat pendapatan yang tidak menentu.

Demikian pula pekerjaan sebagai nelayan, didominasi oleh mayoritas masyarakat Muslim. Ini disebabkan karena kebanyakan penduduk Muslim Kupang-Timor, menetap

---

mengajarkan agama Islam kepada yang bukan Islam. Muhammadiyah berpandangan bahwa semua siswa berhak untuk mendapat pendidikan keagamaan sesuai dengan agama yang dianutnya.

di wilayah pesisir. Mereka adalah masyarakat yang datang dari luar NTT seperti dari Buton, Bugis dan Bajo.<sup>35</sup>

Pengusaha Muslim pendatang pada umumnya memiliki tempat usaha sendiri, seperti toko, kios, warung dan bengkel. Sedangkan Islam asli NTT pada umumnya pedagang kecil seperti pedagang sayur di pasar atau di pinggir jalan di mana datang pagi dan pulang siang.

#### **2.4. Toleransi dan Kerukunan**

Jika dilihat dari berbagai konflik yang terjadi di NTT, nampak bahwa konflik-konflik tersebut lebih dipicu oleh faktor politik, ekonomi, sosial dan budaya, bukan terutama karena faktor agama.

Pada tahun 1998 di Kupang pernah terjadi konflik yang menimbulkan kekerasan dan kerusakan. Setelah peristiwa ini ada suatu perubahan positif yang sangat signifikan dalam dialog antara umat beragama di Kupang-NTT. Dialog antara umat beragama semakin intensif yang berdampak pada hubungan antara umat beragama semakin baik.<sup>36</sup>

---

35 Menurut Abdul Syukur Dapu Beang, Ketua Gerakan Pemuda Anzor NTT bahwa salah satu sumber kekayaan masyarakat NTT adalah hasil laut. NTT yang memiliki wilayah laut yang luas dan memiliki kekayaan laut yang melimpah sesungguhnya mampu memberi kesejahteraan kepada rakyatnya. Namun minat masyarakat NTT untuk hidup sebagai nelayan sangat rendah. Di Kupang, yang bekerja sebagai nelayan pada umumnya muslim pendatang dari Bugis dan Bajo, yang memiliki kehidupan ekonomi lebih baik dari pada masyarakat muslim pribumi, yang pada umumnya sebagai petani.

36 Abdulah Ulu Mando, Sekretaris NU Wilayah NTT menjelaskan bahwa di NTT tidak sering terjadi kerusuhan atau konflik yang dilatarbelakangi oleh isu agama.

Dialog kehidupan melalui ikatan perkawinan antara Muslim dan non-Muslim cukup efektif dalam membangun toleransi dan kerukunan hidup antarumat beragama di Kupang. Di dalam satu keluarga atau suku, bisa terdiri dari beberapa penganut agama yang berbeda dan hidup rukun sebagai saudara.

“Saya di sini sendiri di tengah masyarakat non-Muslim dan sudah lima puluh tahun, aman-aman saja, saya ketua RW. Dari muda saya bergaul dengan umat non-Muslim, lagu-lagu Kristen saya hafal, malah saya lebih pandai dari anak-anak muda Kristen. Keluarga saya ada yang Kristen, baik Protestan maupun Katolik. Adik saya kawin dengan yang Katolik, tidak masalah. Kalau hajatan di tempat saudara-saudara saya, piring makan disiapkan khusus, kita potong ayam dan makan bersama. Kalau ada pesta potong babi, mereka beritahu dan tetap undang saya dan saya datang. Kami rukun-rukun saja.”<sup>37</sup>

Jika dilihat dari intensitas dialog di antara berbagai organisasi keagamaan di Kupang sampai tahun 2014, penggerak atau inisiatif dialog lebih banyak diprakarsai oleh kaum muda lintas agama yaitu Muslim, Katolik, Protestan. Sedangkan dialog yang diprakarsai tokoh

---

37 Pada tanggal 13 Desember 2013, dalam suatu wawancara dengan Bapak Makarim, ketua Majelis Ulama Propinsi Nusa Tenggara Timur, beliau mengatakan bahwa kerukunan antara umat beragama di Kupang dan NTT memang cukup baik. Tetapi pada waktu yang akan datang, dialog perlu ditingkatkan agar menyentuh masyarakat akar rumput atau masyarakat kecil. Menurutnya banyak konflik terjadi karena penghayatan iman umat beragama yang tidak mendalam dan tidak paham tentang agama atau iman orang lain.

agama dan pemerintah jarang dilaksanakan dan tidak berjalan dengan baik dan efektif.

Ada kerja sama atau dialog antara agama yang diselenggarakan pemerintah melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Namun program FKUB ini lebih bersifat proyek. Jika ada anggaran dialog bisa dijalankan, jika sedikit anggaran maka sedikit pula pelaksanaan dialog, jika tidak ada anggaran maka tidak ada dialog.<sup>38</sup>

Dialog yang dijalankan pada tingkat elite keagamaan sifatnya masih sangat normatif dan kurang membicarakan hal-hal yang substansial seperti masalah kemiskinan, kebodohan dan korupsi yang menjadi masalah akut di NTT. Ada segelintir tokoh agama menganggap bahwa kemiskinan, kebodohan yang dihadapi umat atau masyarakat bukan urusan agama melainkan urusan negara.

Kendala dalam dialog adalah masih kurangnya keterbukaan. Ada kecurigaan, seakan-akan tujuan dialog adalah untuk memengaruhi seseorang atau sekelompok orang masuk agama tertentu. Selain itu konflik yang terjadi di luar NTT, khususnya daerah yang berpenduduk mayoritas Muslim, seperti kesulitan mendapat izin membangun Gereja di Jawa, sangat berpengaruh terhadap kerukunan

---

38 Setiap program dialog keagamaan yang dilakukan pemerintah selalu tergantung pada anggaran. Hal ini yang menyebabkan masyarakat menilai bahwa dialog yang dilakukan pemerintah hanya untuk menghabiskan anggaran penilaian masyarakat bahwa dialog yang dilakukan pemerintah adalah bersifat proyek dan hanya untuk menghabiskan anggaran dan tidak tampak dampaknya bagi kehidupan masyarakat.



antara umat beragama di Kupang-Timor-NTT. Karena limitasi pemahaman tentang dialog agama, maka sering terjadi bahwa yang dilibatkan dalam dialog hanyalah para tokoh agama, sedangkan elemen masyarakat lain yang juga penting dalam membangun kerukunan dan keharmonisan hidup masyarakat kurang dilibatkan.

## 2.5. Fanatisme dan Fundamentalisme

Sampai tahun 2014, keberadaan Islam garis keras di Kupang atau NTT secara organisasi belum nampak. Tidak ada aktivitas nyata yang menandakan bahwa Islam garis keras secara institusional hidup di Kupang khususnya dan di NTT umumnya. Namun demikian ada indikasi kelompok ini telah masuk NTT meskipun tidak jelas kegiatan dan tempat tinggal mereka. Disinyalir bahwa sejak tahun 2000 ada Islam radikal mengganggu keamanan dan ketertiban, keharmonisan keagamaan di NTT, yaitu di Alor, Lembata, Manggarai, dan Ende.<sup>39</sup>

Di Kupang pernah hadir jemaat *Tabliq*, yang anggotanya memiliki jenggot dan berjubah panjang, bercelana pendek sebatas betis. Mereka menjadikan mesjid sebagai rumah tinggal sekaligus menjadi tempat berdakwah dan mengajar orang shalat. Kelompok Islam model ini tidak disukai oleh umat Muslim Kupang-NTT. Umat mencurigai kedatangan mereka akan mengajarkan

---

39 Hal ini dilihat dari beberapa kali terjadi peristiwa penodaan agama dan kekerasan berlatarkan agama terjadi di NTT antara tahun 2000 sampai 2010, seperti pencemaran hostia dan pembakaran patung Bunda Maria.

ideologi Islam garis keras. Mereka datang dari Arab dan India.<sup>40</sup> Bapak Idrus Lamaya menegaskan sbb:

“Pesan saya kalau ada kedatangan kelompok Islam yang model seperti itu perlu dicek. Tujuan apa mereka datang ke sini. Jika sekedar berdakwah, itu perlu diikuti juga, perlu dicari tahu, jangan cepat percaya nanti pada suatu ketika terjadi kerusuhan, keributan, kita yang bertanggung jawab. Dulu memang ada suara-suara disinyalir bahwa Islam garis keras pernah masuk di sini. Cuma ciri-ciri mereka macam apa tidak tahu, Islam jemaat yang digambarkan tadi itu, yang jubah panjang, yang berjenggot.”<sup>41</sup>

Kelompok Islam garis keras atau fanatik pada umumnya bersifat eksklusif atau menutup diri terhadap kelompok lain. Karakter masyarakat NTT yang ramah dan terbuka, menyulitkan Islam fanatik dan eksklusif untuk hidup dan berkembang di Kupang-Timor-NTT.

---

40 Menurut bapak Idrus Lamaya, mantan ketua Muhammadiyah NTT, Islam garis keras sulit berkembang di NTT karena tidak hanya umat Kristiani tetapi juga masyarakat muslim sendiri tidak menerima kehadiran mereka. Kehidupan sosial kemasyarakatan NTT yang menjunjung tinggi semangat kekeluargaan, menyulitkan Islam fundamentalis hidup dan berkembang di NTT.

41 Idrus Lamaya, dalam wawancara, 14 Oktober 2013, menegaskan bahwa Islam tidak pernah mengajarkan kekerasan atau terror. Islam adalah agama *rahmatan lil alamin*, agama yang membawa berkat bagi semua makhluk. Kekerasan yang bernuansa agama dan sering membawa nama Islam merupakan tindakan yang dilakukan segentir orang Islam yang sesungguhnya tidak memahami esensi agama Islam.

### 3. INTERAKSI ISLAM DENGAN BUDAYA LOKAL

Kata *Islam* berarti penyerahan diri, pemasrahan diri. Selanjutnya, Islam adalah agama yang bersumber pada wahyu yang datang dari Allah SWT dan bukan berasal dari manusia serta bukan pula berasal dari Nabi Muhammad SAW.<sup>42</sup>

Kebudayaan adalah kompleks keseluruhan dari pengetahuan, keyakinan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan semua kemampuan dan kebiasaan yang lain yang diperoleh seseorang sebagai anggota masyarakat. Secara lebih sederhana kebudayaan adalah segala sesuatu yang dipelajari dan dialami bersama secara sosial oleh para anggota suatu masyarakat. Seorang menerima kebudayaan sebagai bagian dari warisan sosial dan pada gilirannya bisa membentuk kebudayaan kembali dan mengenalkan perubahan-perubahan yang kemudian menjadi bagian dari warisan generasi yang berikutnya.<sup>43</sup>

Berdasarkan pengertian tersebut, jelas bahwa ada hubungan yang erat antara agama dan kebudayaan dan kedua bidang itu dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Agama bernilai mutlak dan tidak berubah karena perubahan waktu dan tempat. Sedangkan budaya dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Oleh karena itu, agama adalah primer, dan budaya

---

42 Kata *Islam* sebagai kata benda itu berasal dari kata kerja *aslama* yang berarti tunduk, patuh. Bdk. M.Abddul Mujieb, *Ensiklopedi Tasawuf Iman Al-Ghazali*, Jakarta : Hikmah, 2009, hlm. 198.

43 Paul B.Horton, *Sosiologi*, Jakarta : Airlangga, 1996, hlm. 58.

adalah sekunder. Budaya bisa merupakan ekspresi hidup keagamaan dari suatu masyarakat.

### **3.1. Kebudayaan Dalam Komunitas Islam di Kupang**

Dalam mengkaji tentang perpaduan Islam dengan budaya lokal perlu diperhatikan dengan saksama tiga hal berikut ini:

*Pertama*, tidak semua organisasi keagamaan Islam memiliki kesamaan paham untuk menerima inkulturasi atau adaptasi antara nilai budaya dan nilai Islam dalam praktek keagamaan dan praktek budaya. Oleh karena itu dalam pembicaraan tentang perpaduan Islam dengan budaya lokal, tidak bisa dibuat suatu generalisasi, melainkan harus dipisahkan secara jelas antara organisasi Islam yang dapat menerima inkulturasi dan adaptasi nilai-nilai Islam dengan budaya serta organisasi Islam yang tidak menerimanya.

*Kedua*, dalam mengkaji Islam dan budaya lokal harus dibuat pula distingsi secara jelas antara budaya yang digunakan sebagai seni dan bukan merupakan bagian dari ritual atau praktek keagamaan, serta budaya sebagai suatu nilai yang menjadi sarana untuk berdakwah dan menjadi satu kesatuan dengan unsur ibadah keagamaan.

*Ketiga*, mencermati pula unsur dan nilai budaya lokal serta unsur dan nilai budaya yang datang dari luar yang dipadukan dengan nilai Islam. Tidak semua organisasi keagamaan Islam yang sudah lama ada di suatu daerah dengan budaya tertentu, menyesuaikan diri dan mengambil unsur budaya lokal sebagai sarana dakwah

Islam. Sebagian dari organisasi keagamaan tersebut meski sudah puluhan atau ratusan tahun ada di satu daerah dengan budaya tertentu, namun dalam praktik keagamaan tetap menggunakan unsur budaya luar, tempat asal tokoh-tokoh Islam pertama datang menyebarkan Islam.

Ada dua organisasi besar keagamaan Islam di Indonesia yang ada di Kupang yang memiliki perspektif berbeda mengenai kebudayaan dalam hubungannya dengan agama yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Dalam pandangan para tokoh dan anggota Nahdlatul Ulama, proses inkulturasi dan adaptasi unsur budaya ke dalam agama atau *ubudiah* memiliki batasan-batasannya yaitu antara yang sunnah dan yang wajib. Yang sunnah boleh dipadukan dengan unsur budaya sedangkan yang wajib tidak bisa dikontaminasi oleh unsur luar, selain berlandaskan pada Al-Qur'an dan Sunnah. Di luar NU, ada para tokoh dan anggota organisasi lain seperti Muhammadiyah, Wahabi, Tembok Dunia Islam, berpandangan bahwa Islam tidak boleh terkontaminasi *ubudiah*-nya dengan unsur apapun termasuk budaya, selain apa yang telah diperintahkan Al Qur'an dan Sunnah.<sup>44</sup>

Karena muslim Nahdlatul Ulama (NU) Kupang menganut paham kesatuan antara nilai-nilai Islam dengan

---

44 Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber hukum Islam. Organisasi Islam Muhammadiyah memandang bahwa pedoman tingkah laku hidup umat Muslim baik terhadap Allah maupun terhadap manusia hanya berlandaskan pada Al-Quran dan Sunnah. Sedangkan Nahdlatul Ulama berpandangan salah satu pedoman tingkah laku dan sarana dakwah Islam.

nilai-nilai budaya, serta menjadikan budaya sebagai sarana dakwah, maka untuk menjaga kebenaran proses peribadatan sehingga tidak menyimpang dari ajaran Islam, secara lembaga NU selalu berpegang pada ajaran *Ahl al-sunna wal Jama'a*, yang menegaskan bahwa semua tata cara keagamaan dan perilaku hidup umat Islam secara individu maupun sosial selain berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah juga mengikuti teladan hidup Nabi Muhammad.<sup>45</sup>

---

45 Umat Muslim Air Mata menganut paham *Ahl al-sunna wal Jama'a* yang dalam penghayatan keislaman tidak meninggalkan nilai-nilai budaya. Dalam berbagai kegiatan keagamaan unsur-unsur budaya selalu menjadi bagian dari upacara keagamaan. Budaya tidak hanya sebagai seni untuk meriahkan suasana, melainkan sebagai suatu nilai yang dapat meningkatkan pemahaman umat untuk lebih menghayati nilai-nilai agama.



Gambar 4: Upacara Perkawinan. Perpaduan antara nilai Islam dan Budaya Melayu.

Sebagai penganut pemahaman *Ahl al-sunna wal Jama'a*, umat Islam anggota Nahdlatul Ulama (NU) di Kupang tidak hanya menjalankan ritus peribadatan seperti salat atau mengaji, tetapi juga belajar untuk mengenal nilai-nilai budaya.<sup>46</sup> Misalnya dalam upacara *maulid* ada arak-arakan *siripuan*, yaitu arak-arakan hasil panen berupa buah-buahan, sayur-sayuran, beras, dan lain-lain, diarak dari rumah imam ke mesjid tempat upacara *maulid* dijalankan. Acara *siripuan* mengandung makna kegotongroyongan, kemakmuran dan kebersamaan. Arakan tersebut diiringi dengan musik rebana dan syair-syair agama sebagai pujian kepada Rasul Allah. Setelah sampai di mesjid langsung disambut dengan bacaan *salawat* yaitu bacaan syair riwayat kelahiran Nabi dalam bahasa Arab berisikan pujian atas diutusnya Muhammad oleh Allah sebagai Nabi. Dalam perkawinan ada upacara arak-arakan pengantin sambil mendoakan dan menyanyikan syair-syair pujian. Malam sebelum akad nikah diadakan upacara *dana-dani* yaitu tarian bercirikan Arab kemudian diadopsi menjadi budaya lokal. Saat kelahiran anak ada upacara pembacaan *barajanji* yaitu membaca puji-pujian kepada Rasul sebagai ungkapan keyakinan bahwa perkawinan adalah perintah Allah yang disampaikan lewat nabi, karena itu pula maka menikah adalah kewajiban bagi semua orang Muslim. Anak perempuan setelah empat puluh hari dilahirkan langsung disunat yang diiringi dengan membaca *barajanji*. Pada

---

46 Sayyid Abdussalam Alwi Alhinduan, *Mengenal ahlussunnah wal Jamaah dan penyebarannya di Indonesia*, Jambi Agustus 2011, hlm. 2-7.



saat kematian ada upacara *tahlilan*. Menjelang lebaran ada ziarah makam. Bentuk mesjid pun beranekaragam. Ada yang berbentuk bulat, ada yang joglo.<sup>47</sup> Semuanya merupakan bentuk ritus dan simbol keagamaan yang dipengaruhi oleh unsur budaya dalam hidup keagamaan umat Muslim.

Dalam struktur organisasi NU, otoritas yang memiliki wewenang untuk menentukan nilai-nilai budaya yang bisa dipadukan dengan nilai Islam disebut *Rois Syuria*. Ini adalah sebutan untuk tingkat wilayah, sedangkan tingkat pengurus besar disebut *Rois Am*.<sup>48</sup> Tujuannya agar NU bisa menjalankan semua ajaran dan ritual keagamaan tanpa bertentangan dengan nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunnah.

Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama yang ada di Kupang Timor, sebagaimana berlaku juga di seluruh Indonesia, memiliki perbedaan cukup tajam dalam melihat hubungan antara agama dan budaya dalam perayaan *maulid* Nabi Muhammad. NU melaksanakannya di Mesjid dengan sesajian, janur, kembang api, membagi-bagi hadiah. Di sini terjadi perpaduan antara unsur-unsur Islam dan budaya. Muhammadiyah tidak ada upacara sedemikian karena dipandang bukan budaya Islam yang

---

47 Menurut Bapak Burhan, dalam satu wawancara pada tanggal 12-Agustus-1013, dalam NU budaya tidak hanya dihargai atau dihormati tetapi menjadi salah satu sarana berdakwah.

48 *Mustasar* dan *Rois* merupakan sebutan bagi ulama yang mempunyai wewenang untuk menentukan berbagai unsur budaya yang dapat dipadukan dengan nilai-nilai Islam. Mereka adalah orang-orang yang tidak hanya ahli dalam ilmu keagamaan tetapi juga paham akan nilai-nilai budaya.

diajarkan Nabi Muhammad. Sebelum memasuki Ramadan, semua jemaah NU melakukan mandi *balimau* yaitu mandi sambil mencuci kepala dengan limau, simbol pembersihan diri dari dosa baik lahir maupun batin. Sedangkan jemaah Muhammadiyah tidak mempraktikkan hal itu.

Dalam NU ada *tahlilan* bagi orang yang meninggal yaitu pada hari pertama, kedua, ketiga, hari ke tujuh, hari keempatpuluh, dan selanjutnya diperingati tiap tahun. Muhammadiyah tidak mengenal *tahlilan* bagi orang yang meninggal. Muhammadiyah berpandangan bahwa hanya tiga hal yang bisa dibawa ketika seseorang meninggal. *Pertama*, kalau mempunyai ilmu yang pernah diajarkan kepada orang selama dia masih hidup dan orang mengamalkan, pahalanya akan diterima pada saat dia meninggal. *Kedua*, memiliki anak-anak yang saleh yaitu anak yang bisa mendoakan orang tua, serta bersedekah untuk dan atas nama kedua orang tua. *Ketiga*, kehidupan beragamanya baik.<sup>49</sup> Atas dasar ini maka *tahlilan* bagi orang yang meninggal tidak dipraktekkan dalam Muhammadiyah karena dianggap memboroskan harta dan tidak bermanfaat.

Dalam NU ada budaya penghormatan khusus terhadap tokoh-tokoh Islam yang berjasa dalam pengembangan dan penyebarluasan Islam. Ada budaya ziarah ke makam tokoh-tokoh agama misalnya makam Kiayi. Ziarah itu adalah

---

49 Muhammadiyah berpandangan bahwa mendoakan orang yang sudah meninggal tidak menambah pahala apapun bagi mereka yang didoakan. Keselamatan seseorang di akhirat ditentukan oleh sikap dan perilaku hidupnya selama di dunia. Setelah meninggal seseorang bertanggungjawab secara pribadi kepada Allah.

wujud penghormatan atas jasa-jasa para pendahulu yang telah meninggal dan mengajak setiap orang menyadari akan kematian. Sebelum meninggal setiap orang mesti mengamalkan kebaikan. Umat Muslim NU Kupang pada saat menjelang Ramadan selalu mengadakan ziarah ke pemakaman tokoh-tokoh Muslim zaman dahulu yang menyebarkan Islam ke Kupang. Dalam Muhammadiyah tidak dikenal tokoh sentral yang terkesan mengkultuskan individu tertentu. Adanya tokoh sentral hanya pada awal Muhammadiyah terbentuk yaitu Kiayi Haji Ahmad Dahlan sebagai pendirinya. Setelah meninggalnya tokoh pendiri maka tidak ada lagi tokoh sentral. Segala urusan dalam organisasi Muhammadiyah dijalankan secara kolektif dan kolegial.<sup>50</sup>

Muhammadiyah menghormati dan menerima budaya sebagai seni dan bagian dari pelestarian nilai-nilai keindahan dan kemanusiaan, selama patokan-patokan atau norma-norma agama dipenuhi. Memasukkan praktik budaya ke dalam ibadah keagamaan seperti tari-tarian dan bentuk atau motif pakaian, dalam paham Muhammadiyah bukan dilihat sebagai perpaduan antara nilai Islam dan nilai budaya, melainkan sebagai tambahan untuk keindahan agar upacara keagamaan lebih menarik dan meriah.

“Umat Muslim Muhammadiyah di Kupang, juga di seluruh NTT boleh memakai jilbab yang bermotifkan pakaian

---

50 Bapak Zainudin Achied pendiri dan mantan ketua Muhammadiyah NTT menegaskan bahwa Muhammadiyah menghormati para tokoh yang berjasa, baik dalam soal keagamaan maupun dalam sosial kemasyarakatan, tetapi tidak mengkultuskan individu tertentu.

daerah NTT. Demikian juga dalam upacara-upacara keagamaan tertentu, generasi muda Muhammadiyah mengadakan perlombaan dan pertunjukan nyanyian dan tarian budaya Timor-NTT. Di tingkat nasional ada pencak silat tapak suci yang diambil dari unsur budaya Jawa. Muhammadiyah melihat itu semua bukan sebagai suatu bentuk perpaduan antara ajaran atau nilai Islam dengan budaya lokal, melainkan sebagai seni untuk membuat suasana lebih gembira dan meriah, dan juga sebagai suatu bentuk pelestarian budaya".<sup>51</sup>

Secara prinsip Islam berpandangan bahwa Hadis adalah firman Allah yang disampaikan nabi, sehingga apa pun yang diajarkan oleh Hadis tidak bertentangan dengan agama. Sedangkan budaya dapat ditinggalkan jika tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dengan demikian dalam kaitan dengan budaya, ada budaya yang ditinggalkan dan ada budaya yang dikembangkan atau dihidupkan.

### **3.2. Spirit Keislaman Kupang**

Pada awal perkembangannya, umat Islam Kupang hanya memiliki satu Surau yaitu di Oeba. Ketika umat Islam pindah dari Oeba ke Muara Kali Dendeng, selanjutnya pindah ke Air Mata, Surau ikut dipindahkan.

Di Air Mata, Sya'ban bin Sanga membangun mesjid berukuran 10 x10m. Bentuknya merupakan perpaduan

---

51 Din Hamzah, Ketua Umum Muhammadiyah NTT menjelaskan bahwa Muhammadiyah menghormati budaya sebagai seni yang mengandung nilai kehalusan budi tetapi bukan sebagai agama. Muhammadiyah menghayati Islam murni berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah, tidak dikontaminasikan dengan unsur atau nilai-nilai lain di luar Al-Qur'an dan Sunnah.

antara budaya Jawa kuno dan Cina, dengan joglo tiga susun, mirip dengan mesjid Demak dan Palembang. Mesjid dibangun tahun 1806 oleh Sya'ban bin Sanga, selesai tahun 1812, dan diberi nama mesjid Air Mata. Pada tahun 1984, atas usulan tokoh-tokoh tua, mesjid Air Mata diganti namanya menjadi mesjid *Al Baitul Kadim*, yang berarti rumah ibadah tertua. Nama tersebut memberi pesan bahwa mesjid *Al Baitul Kadim* adalah mesjid yang pertama dan tertua di Kupang-Timor. Mesjid diberi nama oleh Imam Birando bin Taher, keturunan garis lurus dari Sya'ban bin Sanga.



Gambar 5: Mesjid Al Baitul Kadim, mesjid yang pertama dan tertua di Kupang.

Ketika mesjid di Air Mata selesai dibangun tahun 1812, yang ditetapkan sebagai imam mesjid pertama adalah

Sya'ban bin Sanga sekaligus secara budaya menjadi pewaris mesjid secara turun temurun. Sejak era Sya'ban bin Sanga tahun 1806 sampai tahun 2014, sudah tujuh generasi yang memegang tanggung jawab mengelola hal-hal yang bersifat *ubudiah* atau ibadah seperti imam shalat dan khatib. Untuk menjaga nilai dan kekayaan budaya, maka turunan Sya'ban bin Sanga tetap merupakan orang yang berhak untuk memegang jabatan imam dan mengatur hal-hal yang berkaitan dengan urusan keagamaan.

Semua umat Islam di Air Mata adalah penganut paham *Ahl al-sunna wal Jama'a* yang identik dengan Nahdlatul Ulama (NU) di mana dalam penghayatan keagamaan terjadi perpaduan antara nilai-nilai Islam dan budaya. Misalnya Mesjid berbentuk joglo agak melengkung adalah pengaruh Cina dan Demak. Mesjid berbentuk kubah mengikuti aliran dari Mesir, Turki, dan Irak. Mesjid berbentuk tiga susun dimaknai sebagai representasi dari Iman, Islam, Ihsan.

Berbeda dengan Islam di Kampung Air Mata, Islam di Kampung Solor sudah tercampur dengan paham di luar *Ahl al-sunna wal Jama'a*, antara lain Muhammadiyah, Tembok dunia Islam, Wahabi, dan lain-lain yang merupakan organisasi keagamaan Islam yang menolak adaptasi dan inkulturasi antara nilai Islam dan unsur-unsur budaya lokal. Contoh, Shalat Taraweh (shalat malam pada bulan Ramadan) di Air Mata masih menerapkan dua puluh *raka'at* untuk shalat taraweh dan tiga *raka'at* untuk shalat witer sehingga jumlahnya menjadi dua puluh tiga *raka'at*; sedangkan di Kampung Solor atau mesjid lain di luar Air Mata dan Bonipoi hanya delapan *raka'at* untuk

solat taraweh dan tiga *raka'at* untuk solat witer sehingga hanya sebelas *raka't*.<sup>52</sup> Umat Islam Kampung Solor cukup heterogen, datang dari berbagai tempat dan organisasi.

Umat Islam Muhammadiyah dalam penghayatan hidup keagamaannya hanya berlandaskan pada Qur'an dan Sunnah, sedangkan Islam *Ahl al-sunnah Wal Jamaah* selain berpegang pada Qur'an dan Sunnah, tetapi juga pada kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama. Empat mazhab harus dipelajari yaitu Hanafi, Maliki, Syafii, Hambali. Ada juga kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama salaf (para ulama pendahulu) yang menjadi pegangan hidup keagamaan *Ahl al-sunnah Wal Jamaah*.

K. H. Ahmad Dahlan adalah pendiri Muhammadiyah dan K. H. Bisri Samsuri pendiri NU. Keduanya mendalami Islam di Mekkah dibawah satu guru. K. H. Ahmad Dahlan, lebih mengutamakan hal-hal yang bersifat rasio, dan dipengaruhi oleh pemikiran Wahabi yang anti terhadap faham yang mengagungkan keturunan Nabi. Sedangkan Kiai Haji Hasyim Asyari masuk ke Jombang, dia membentuk Nahdlatul Ulama yang dalam pemahaman keagamaan selain berdasarkan rasio tetapi juga nurani yang dilandasi pada nilai-nilai iman keagamaan dan nilai-nilai budaya. Masa awal pembentukan Nahdlatul Ulama sering disebut

---

52 Praktek hidup keagamaan umat Islam di Kampung Solor memiliki kesamaan dengan umat muslim di kampung Air Mata yang adalah penganut paham *Ahl al-sunnah Wal Jamaah* dan sama pula dengan Nahdlatul Ulama, meskipun mereka sendiri tidak menyebut diri sebagai umat Islam Nahdlatul Ulama. Persamaan penghayatan hidup keislaman ini dipengaruhi latar belakang mereka yang sama-sama dari Solor atau Mananga.

sebagai masa Kebangkitan Ulama.<sup>53</sup>

### 3.3. Islam dan Budaya Lokal Kupang

Pada awalnya Kupang merupakan wilayah tidak bertuan, tidak ada suku atau kelompok masyarakat tertentu yang ada di Kupang yang hidup dalam sistim adat atau budaya tertentu. Ketika Sya'ba bin Sanga masuk Kupang dan mendarat di Fatu Besi tempat tersebut merupakan daerah tidak bertuan. Oleh karena itu tidak ada proses adaptasi antara kehidupan umat Islam awal dengan budaya atau adat istiadat setempat. Mereka hidup menurut adat istiadat, norma keagamaan dari daerah asal kedatangan mereka yaitu Solor-Mananga.

Ketika Belanda membentuk pusat pemerintahan, maka terjadilah urbanisasi masyarakat dari suku-suku di Timor dan Rote yang didatangkan Belanda ke Kupang. Demikian pula setelah kemerdekaan Indonesia, karena Kupang menjadi ibu kota Propinsi Nusa Tenggara Timur maka daerah ini menjadi sangat terbuka terhadap semua masyarakat dari berbagai daerah di seluruh Indonesia. Kedatangan masyarakat dari berbagai daerah itu membentuk heterogenitas masyarakat Kupang dalam hal agama, budaya, bahasa dan adat istiadat. Di dalam

---

53 Dalam keanggotaan organisasi keagamaan, sering sulit dibedakan antara muslim Nahdlatul Ulama dan muslim Muhammadiyah. Hal ini disebabkan karena antara keanggotaan dalam suatu organisasi dan penghayatan hidup keagamaan selalu ditemukan perbedaan. Dalam keanggotaan organisasi masuk Muhammadiyah namun penghayatan hidup keislaman mengikuti semangat Nahdlatul Ulama atau sebaliknya.



kehidupan sosial masyarakat yang heterogen ini tidak ada budaya dan agama yang dominan, semuanya memiliki keunikan dan kekhasannya sendiri.

Karena heterogenitas masyarakat Kupang yang tinggi itu maka warna hidup keagamaan umat Islam Kupang-Timor sangat dipengaruhi oleh tiga unsur yaitu budaya lokal, budaya yang datang dari luar, dan nilai-nilai Islam. Ketiga unsur ini menjiwai penghayatan kehidupan dan perkembangan keislaman di Kupang-Timor.



Gambar 6: Waktu upacara takbiran remaja muslimat mengenakan busana tenun ikat NTT, perpaduan antara nilai Islam dan budaya lokal NTT.

Umat Islam Kupang-Timor datang dari berbagai latar belakang seperti Jawa, Solor, Flores, Sumatra, Ternate, Sulawesi, Arab, dan lain-lain. Karena masyarakat Muslim Kupang pada umumnya pendatang maka dalam ritual keagamaan tidak ditemukan bentuk dan nilai budaya lokal Kupang-Timor yang signifikan yang dipadukan dengan

nilai-nilai keislaman. Warna kehidupan Islam Kupang atau Timor lebih dipengaruhi oleh budaya daerah yang menjadi asal mula datangnya Islam yaitu budaya Melayu dan Arab. Bangunan rumah ibadat berbentuk joglo adalah pengaruh Jawa. Pembentukan kampung raja dan kampung imam di Air Mata, dipengaruhi budaya Sumatra. Bentuk dan motif pakaian dan bahasa pengantar memiliki beberapa ciri khas seperti Arab, Jawa, Melayu.

“Umat Islam Kupang berasal dari berbagai tempat di Indonesia, tidak ada penduduk yang benar-benar asli di sini. Ketika Sya’ba bin Sanga datang ke Kupang dan tiba di Fatu Besi, di sana daerah kosong. Baru setelah Belanda menjadikan Kupang sebagai ibu kota pemerintahan jajahannya, banyak orang mulai datang ke Kupang yaitu dari Rote, Sabu, Timor pedalaman, Flores, dan lain-lain. Mereka datang selain karena didatangkan Belanda seperti orang Rote, tetapi juga atas kemauan sendiri. Mereka hidup di Kupang dengan budaya masing-masing. Hal ini juga berpengaruh terhadap kehidupan Islam Kupang yang diwarnai oleh berbagai unsur budaya yang datang dari luar.”<sup>54</sup>

Belum ditemukan unsur-unsur budaya Kupang-Timor-NTT yang mendasar yang dipadukan kedalam ritual keagamaan Islam. Dalam penghayatan hidup keagamaan umat muslim Kupang, khususnya Muslim

---

54 Bapak Burhan Mustafa dalam wawancara tanggal 28 Nopember 2013 mengatakan bahwa, sulit untuk mengatakan bahwa salah satu budaya yang hidup di Kupang adalah budaya asli sedangkan yang lain adalah pendatang. Hal ini disebabkan karena semua penduduk kupang sebenarnya pendatang.

NU, selalu diwarnai dengan unsur-unsur budaya, seperti dalam kelahiran, perkawinan, kematian, pembangunan rumah, dan lain-lain. Namun unsur-unsur budaya tersebut bukanlah budaya Kupang atau Timor, tetapi budaya yang datang dari luar seperti Jawa, Sumatra, Arab dan Melayu.

Meskipun demikian, jika direfleksikan secara lebih mendalam, nilai-nilai Islam yang dapat dikatakan sebagai perpaduan dengan nilai budaya lokal Kupang-Timor-NTT, dapat ditemukan dalam nilai kebersamaan, kekeluargaan, toleransi, kerukunan, kepedulian kepada sesama yang dalam Islam disebut *istiqamah*. Selain itu, silaturahmi adalah salah satu ajaran yang diperintahkan Islam. Nilai Islam seperti ini sesuai dengan nilai-nilai budaya Kupang-Timor-NTT yang menekankan kebersamaan dan kekeluargaan antara sesama manusia.<sup>55</sup>

Generasi Muda Islam Kupang-Timor banyak yang mendalami ilmu keislaman di Jawa dan Arab. Di sana mereka menemukan dan belajar nilai-nilai Islam dengan nilai budaya setempat. Setelah kembali ke Timor mereka melupakan budayanya sendiri dan lebih menghayati serta menyebarkan nilai-nilai Islam dan unsur-unsur budaya luar yang mereka peroleh dan bawa dari tempat mereka

---

55 Dalam praktek keislaman di Kupang, berbagai unsur budaya yang dipadukan dalam hidup pada umumnya bukanlah bagian dari unsur budaya NTT, tetapi budaya yang datang dari luar seperti Banten, Jawa, Arab, Melayu. Hal ini disebabkan karena heterogenitas masyarakat Kupang. Sebagai ibu kota Propinsi NTT, masyarakat Kupang datang dari berbagai latar belakang yang memiliki budaya dan karakter masyarakat yang berbeda. Keanekaragaman budaya itu berpengaruh pada hidup keislaman.

belajar. Dari hasil belajar keislaman di luar NTT tersebut, generasi muda Islam Kupang-Timor menjadi semakin luas dan kaya dalam memahami islam, semakin terbuka untuk memahami dan menerima budaya lain, namun pada sisi lain mereka tercabut dari akar budayanya sendiri.

## **PENUTUP**

Islam meyakini bahwa nilai kebenaran tidak hanya terkandung dalam ajaran agama, tetapi juga dalam budaya yang dimiliki oleh suatu masyarakat. Nilai budaya membentuk kepribadian dan identitas serta karakter suatu masyarakat. Oleh karena itu dimanapun Islam melakukan dakwah keagamaan, budaya suatu masyarakat tidak hanya dihargai atau dihormati, tetapi juga menjadi salah satu sarana untuk berdakwah.

Komunitas Islam Kupang, meskipun terdiri dari berbagai latar belakang suku, bangsa, bahasa, serta tawaran-tawaran kehidupan dunia modern yang sulit terbendung, namun dalam kehidupan keagamaannya tetap menjunjung tinggi nilai-nilai budaya. Keanekaragaman latar belakang ikut mewarnai keanekaragaman budaya dalam praktek hidup keislaman Kupang. Dengan kata lain, warna kehidupan keagamaan masyarakat muslim Kupang tidak hanya dipengaruhi oleh satu budaya, melainkan beranekaragam praktek budaya.

Komunitas Islam Kupang pada umumnya adalah pendatang. Oleh karena itu dalam perpaduan Islam dengan budaya lokal, tidak ditemukan unsur-unsur budaya

yang signifikan mendasar dan khas Kupang atau Timor yang dipadukan dengan nilai-nilai Islam. Berbagai unsur budaya yang dipadukan dengan praktek keagamaan Islam itu adalah datang dari tempat asal mula dakwah Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abddul, Mujieb, M., *Ensiklopedi Tasawuf Iman Al-Ghazali*, Jakarta: Hikmah, 2009.
- Alhinduan, Sayyid Abdussalam Alwi, *Mengenal ahlussunnah wal Jamaah dan penyebarannya di Indonesia*, Jambi: 2011.
- Atkinson, Paul *Handbook of Ethnography*, London: Sage Publications, 2001.
- Horton, Paul B., *Sosiologi*, Jakarta : Airlangga, 1996.
- Fox, J. James, *Harvest Of the Palm : Ecological Change in Eastern Indonesia*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Kuper, Adam, *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Widiyatmika, Munandjar, *Sejarah Islam di Nusa Tenggara Timur*, Kupang, Departemen Pengembangan Madrasah DEPAG NTT, 2004.
- Zainuddin, Achied, H., *Kiprah Perjuangan Muhammadiyah NTT*, Kupang: Universitas Muhammadiyah, 2011.

# SEKELUMIT KISAH UMAT MUSLIM DI ROTE NDAO

Dr. Lintje H. Pellu, Msi.<sup>1</sup>

## Pendahuluan

Kehadiran agama-agama besar (khususnya Katolik dan Protestan) di wilayah Nusa Tenggara Timur (NTT), dapat ditelusuri ke belakang pada awal abad ke XVI dengan kehadiran kolonial baik Portugis maupun Belanda. Persaingan, pertarungan perniagaan dan politik Portugis dan Belanda meninggalkan jejak peta kehidupan keagamaan yang terpola seturut wilayah kekuasaan kedua kekuatan asing tersebut. Wilayah-wilayah pendudukan Portugis baik di Flores maupun daratan Timor, khususnya Timor Tengah Utara dan Belu, penduduknya beragama Katolik, sedangkan sebagian besar pulau Timor di bagian Barat, dan pulau pulau Sumba, Alor, Rote, dan Sabu yang dikuasai oleh Belanda penduduknya pun beragama Protestan sebagai hasil kerja pekabaran Injil dari Zending Belanda. Jadi secara umum penduduk pulau Rote adalah pemeluk Protestan.

---

1 Penulis adalah Dosen pada Universitas Kristen Artha Wacana Kupang, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Jurusan Ilmu Pendidikan Teologi.

Kehadiran agama Islam di pulau Rote, yang dibawa oleh para pelaut dari Sulawesi juga sudah berlangsung sejak abad ke XVI. Penyebaran Islam di Rote juga berkat kekuatan perniagaan laut. Sebagaimana pola persebaran Islam di wilayah Indonesia lainnya, maka masuknya Islam di pulau Rote pun melalui jalur perdagangan oleh kaum pedagang yang berasal dari Sulawesi dan juga sebagian dari Madura. Melalui proses kawin mawin dengan penduduk lokal, para pedagang ini ada yang menetap dan membangun komunitas Muslim di Rote. Letak pemukiman pada umumnya terdapat di wilayah pesisir, namun aktivitas perdagangan tetap terjadi dan berlangsung dengan penduduk lokal yang berasal dari wilayah di desa-desa sekitar.

Tak dapat dipungkiri bahwa letak geografis pulau Rote yang berdekatan dengan wilayah Australia, khususnya pulau Pasir (*Ashmore Reef*) sebagai salah satu tujuan mencari penghasilan seperti tripang dan lola oleh pedagang Sulawesi menjadi salah satu daya tarik kedatangan agama Islam ke wilayah Rote. Aktivitas para nelayan Sulawesi ke wilayah perairan Indonesia Bagian Timur sudah berlangsung sekitar abad ke XVI. Mobilitas para pedagang melewati jalur laut ini menyinggahi Rote sebagai pulau terdekat dengan Australia dan pengenalan dengan penduduk setempat, selain melakukan transaksi ekonomi juga berhasil menciptakan kontak-kontak keagamaan dengan masyarakat setempat.

Pada masa pendudukan Belanda, Rote secara tradisional terbagi ke dalam sembilan belas wilayah

kerajaan (*nusak*) yang terbentang dari Timur ke Barat, antara lain: Landu, Ringgou, Oepao, Bilba, Diu, Lelenuk, Bokai, Korbafo, Termanu, Keka, Talae, Loleh, Ba'a, Lelain, Thie, Dengka, Delha, Oenale dan Ndao. Nama-nama wilayah *nusak* ini kemudian menentukan delapan kesatuan bahasa serta dialek dari warga dan penduduk Rote.<sup>2</sup> Pada umumnya identitas seseorang pun melekat lebih pada nama *nusak* ini. Sehingga dalam penuturan sejarah, para informan lebih memakai referensi nama *nusak* ini baik ketika merujuk pada nama orang maupun asalnya. Setelah berakhirnya era swapraja pada penghujung tahun 1960an, beberapa *nusak* di Rote kemudian dilebur ke dalam sistem Kecamatan, dan termasuk dalam wilayah Kabupaten Kupang.

Saat ini Rote-Ndao telah menjadi sebuah daerah pemerintahan otonom sejak tahun 2002 dengan nama Kabupaten Rote - Ndao yang memiliki sepuluh (10) Kecamatan. Perkembangan dan pemekaran wilayah ini selama satu dekade ini terbilang cukup cepat, karena pada tahun 2005 ketika penulis melakukan penelitian etnografi untuk studi Doktoral, jumlah kecamatan hanya berjumlah tujuh buah. Percepatan pembangunan di berbagai sektor telah diupayakan baik oleh pemerintah maupun

---

2 James J. Fox, *Notes on the Southern Vogayes and Settlements of the Sama Bajau*, Bijdragen tot te Taal, Land en Volkenkunde, 1977. Bdk. Lintje H. Pellu, *A Domain United, A Domain Divided: An Ethnographic Study of Social Relations and Social Change among the People of Landu East Rote, Eastren Indonesia*. Unpublished Thesis, Anthropology Department, RSPAS, The Australian National University, Canberra, 2008.



masyarakat. Perhatian terhadap sektor keagamaan pun dijaga agar suasana kondusif tetap terpelihara secara baik sehingga relasi dan kerukunan antarumat beragama di Rote tetap terpelihara.

Populasi penduduk Muslim di Rote mayoritas adalah para pendatang dari Sulawesi, baik suku Bugis, Makassar maupun Bajo. Mata pencaharian mereka pada umumnya adalah pelaut dan pedagang. Bisnis perdagangan antarpulau menjadi salah satu mata pencaharian dari penduduk Muslim di Pepela dan Oelaba, sehingga secara ekonomis penghidupan dan pendapatan warga Muslim jauh lebih baik dari penduduk asli Rote. Penduduk lainnya adalah para pendatang yang lebih kemudian yakni para pegawai negeri sipil, khususnya guru dan petugas kesehatan. Kehadiran anggota TNI dan POLRI pada beberapa tahun terakhir ini juga menambah populasi warga Muslim di Rote, terlebih ketika dibangun pangkalan Angkatan Laut dan patung Sudirman di pulau Ndana, di *nusak* Thie dan Polres di Busalangga. Pelabuhan Batutua telah dibangun dengan dermaga yang cukup bagus. Ke depan wilayah ini akan semakin maju, dan mobilitas manusia pun akan semakin bertambah dan meningkat intensitasnya serta kualitas relasi antarmanusia.

Populasi umat Islam di Rote sesuai dengan data yang diperoleh dari kantor Kementrian Agama Kabupaten Rote Ndao pada bulan Juni 2013 dapat disajikan dalam tabel sebagai berikut:

**Tabel 1. Data Umat Islam di Kabupaten Rote Ndao Tahun 2013**

No	Kecamatan	Laki	Perempuan	Jumlah
1.	Rote Timur	987	1.110	2.088
2.	Pantai Baru	197	216	413
3.	Rote Tengah	49	35	84
4.	Lobalain	1.150	1.570	2.720
5.	Rote Selatan	7	9	16
6.	Rote Barat Laut	347	370	717
7.	Rote Barat Daya	105	213	336
8.	Rote Barat	41	102	143
9.	Ndao Nuse	-	-	-
10.	Landu Leko	-	-	-
	<b>Total</b>	<b>2.874</b>	<b>3.673</b>	<b>6.547</b>

*Sumber data: Kantor Kementrian Agama Kabupaten Rote Ndao.*

Tabel di atas menunjukkan bahwa persebaran umat Muslim di Rote terpusat di Kecamatan Lobalain, terutama kota Ba'a, kemudian disusul Kecamatan Rote Timur, khususnya Pepela dan pada urutan ketiga adalah Kecamatan Rote Barat Laut yakni Oelaba. Wilayah ini adalah wilayah pesisir dengan aktivitas pelayaran dan pelabuhan laut yang cukup ramai. Perdagangan antarpulau di Oelaba banyak diantar-pulaukan dengan pedagang di Sulawesi, khususnya gula dari Rote dan sebaliknya makanan, barang kebutuhan rumah tangga dibawa dari Sulawesi.<sup>3</sup> Selain itu

<sup>3</sup> Robert Cribb and Carnegie Michelle Ford (eds), *Indonesia beyond*

pemukiman warga Muslim juga berada di Kecamatan Pantai Baru di daerah Oenggae, dengan mayoritas penduduk berasal dari suku Bajo. Selain di Oenggae, suku Bajo banyak terdapat di wilayah Pepela, khususnya yang bermukim di Tanjung Pasir, sebuah pemukiman yang eksklusif dan unik. Di Rote Barat Daya, pemukiman Muslim terdapat di desa Oeseli dan Batutua, sedangkan di Kecamatan Rote Barat sebagian kecil warga Muslim berdiam di Delha.

Jumlah mesjid di Rote secara keseluruhan berjumlah 8 buah yakni 2 di Ba'a dan 2 di Pepela, di pantai Baru, Oelaba dan Oeseli serta Batutua masing-masing satu buah. Mesjid tertua terdapat di Kota Ba'a yang dibangun pada tahun 1918, dengan ukuran 6 x 7 meter persegi. Namun pada tahun 1980 mesjid ini dipugar sehingga dapat menampung kurang lebih 500 umat dalam setiap salat Jumat. Mesjid ini termasuk dalam salah satu situs sejarah di pulau Rote, seperti gereja GMT Menggelama yang dibangun oleh Belanda.

Untuk kepentingan pengumpulan data, peneliti menelusuri wilayah Oelaba, Ba'a, Batutua dan Oeseli. Sekelumit sejarah hadirnya agama Islam di Rote dituturkan oleh beberapa informan kunci yakni terutama tokoh agama dan imam Mesjid.

---

*the Water's Edge: Managing an Archipelagic State*. Indonesia Update Series: Research School of Pasific and Asian Studies, The Australian National University, 2007.



Gambar 1: *Mesjid Annur Rote*



Gambar 2: *Seorang tokoh Muslim Rote dan informan kunci*

## **1. KEDATANGAN UMAT MUSLIM DI ROTE**

Dari penuturan salah seorang tokoh Islam yang bermukim di desa Oelaba, Dengka yakni Haji Hasan (75), Islam di Rote dibawa oleh pendatang dari Goa Makasar. Leluhur pertama adalah Kraeng Tonto yang kemudian

menurunkan Tonto Salama. Tonto Salama adalah pejuang yang melawan penjajah Belanda dan mengasingkan diri di daratan Timor dan tidak pernah kembali ke Goa. Tonto Salama mempunyai empat anak laki-laki yakni Daeng Baco, Daeng Madilao, Daeng Talo dan Daeng Hanja. Keturunan Tonto Salama dikejar juga oleh penjajah. Keempat anak ini berupaya mencari sang ayah dan berlayar hingga tiba di pulau Flores, mencari perbekalan untuk melanjutkan pelayaran ke pulau Timor.

Di tengah pelayaran perahu mereka ditimpa badai (angin Barat) dan terdampar di pulau Semau. Di pulau Semau ini, keempat anak Daeng tersebut menetap dan menjalani kehidupan dengan bertani dan berkebun. Namun sebagai pelaut, mata pencaharian sebagai nelayan tetap dijalani. Hasil laut dikumpulkan dan dibawa ke Kupang. Karena usaha pertanian dan peternakan itu telah berhasil, maka anak bungsu Daeng Hanja memutuskan untuk menetap di pulau Semau, tepatnya di Oesalain; sedangkan ketiga saudaranya berlayar mengarungi lautan menuju pulau Rote. Putra sulung, Daeng Baco menikah dengan orang Ndao, namun kemudian bercerai. Ia lalu menikah lagi dengan anak perempuan raja Oenale pada saat itu dan menurunkan kaum kerabat yang bermukim di Oelaba.

Keturunan Daeng Baco yang berada di Ndao di kemudian hari berpindah ke Oeseli di wilayah *nusak* Thie. Jika ditelusuri sekarang penduduk Muslim Oeseli, menurut penuturan bapak Haji Hasan, delapan puluh persen adalah keturunan dari Daeng Baco; sedangkan sisanya adalah para pendatang yang lebih kemudian. Sedangkan anak kedua

Daeng Madilao tinggal menetap di Ba'a, tepatnya di wilayah pesisir Ba'a. Karena lokasi pemukiman Daeng Madilao hendak dibangun mercusuar ketika itu, maka sebagai kompensasi Belanda memberikan tanah di sebelah kantor Bupati lama. Keturunan Daeng Madilao ini yang juga antara lain menurunkan keturunan generasi Muslim pertama di Ba'a. Putra ketiga, Daeng Talo juga menikah dengan orang Rote, dan bermukim pula di Oelaba, namun tidak memiliki keturunan sehingga garis ketrurunan dari Daeng Talo ini pun terputus. Jadi keturunan Daeng Tonto Salama ini adalah generasi pertama dari Sulawesi ke Rote, khususnya di Oelaba, Ba'a dan Oeseli.

Setelah itu datang pula gelombang kedua orang Sulawesi ke Rote khususnya penduduk Oelaba dan Pepela yang berasal dari pulau Buton, Wakatobi, Wanci, Keledupa, dan Tomea serta Binongko yang mencari hasil laut. Perdagangan disana masih dilakukan dengan sistim barter. Ada sebagian yang tinggal menetap namun ada yang kemudian memutuskan untuk kembali berlayar ke Sulawesi. Pernikahan atau Kawin-mawin antara pendatang dengan penduduk setempat itu telah mengasilkan keturunan yang sekarang menetap di Oelaba. Kedatangan para pelaut dari wilayah Kepulauan di Sulawesi inipun selain mencari hasil di Rote, juga mengarungi samudra hingga mencapai Pulau Pasir (*Ashmore Reef*) bahkan pulau Dato di wilayah Australia untuk mencari lola dan tripang. Aktivitas ini membuat mobilitas warga dari Sulawesi – Rote - Australia semakin meningkatkan aktivitas perniagaan dan perputaran uang di wilayah Rote. Kontribusi secara ekonomis terlihat secara

signifikan dari komunitas Muslim ini. Syiar agama pun menjadi salah satu tujuan dari umat Muslim di Rote sambil tetap menjaga tali silaturahmi antarumat beragama.

Sedangkan menurut penuturan Imam Ahmad Umar Kia, imam Masjid di Ba'a dan Haji Ramli Azahari di Batutua membenarkan fakta bahwa masuknya Islam di pulau Rote dibawa oleh para pelaut dari Sulawesi dan Madura, bahkan Banten atau 'orang dari luar daerah'. Dikhotomi "orang daerah atau pribumi" dan "orang luar daerah" ini, merupakan sebuah kategori relasi sosial yang hidup dan menjadi *social operator* dalam sistem kultural orang Rote.<sup>4</sup> Orang luar membawa perubahan.

Perjumpaan antara dua entitas ini kemudian diwujudkan dalam kawin-mawin, sehingga generasi yang lebih kemudian telah mewarisi hubungan darah antara pria Sulawesi (orang luar, *outsider*) dan perempuan Rote (orang dalam – *insider*). Relasi semacam ini di kemudian hari dapat mempererat tali silaturahmi dan memperkuat kerukunan antarumat beragama di pulau Rote. Fanatisme buta tidak dikenal oleh warga Muslim Rote, bahkan tidak boleh ditiru, demikian kesan kuat dari wawancara dengan beberapa narasumber. Kerukunan antarumat beragama di Rote sudah sangat bagus, tidak ada gesekan antarumat beragama, karena faktor kekerabatan ini merupakan salah satu perekat secara sosial (*social glue*) yang ampuh dan dapat diandalkan dalam menjaga keharmonisan sosial masyarakat.

---

4 Pellu, *op. cit.*

## **2. KILAS ILUSTRASI PERJUMPAAN ANTARUMAT BERAGAMA DI ROTE**

Melalui perkawinan dan unsur kekerabatan yang terbangun secara baik ini, maka relasi sosial antara umat beragama ini juga dipelihara dan dirawat melalui berbagai aktivitas kehidupan dan perjumpaan antarsesama manusia. Sebagai salah satu ilustrasi adalah manakala sebuah keluarga melaksanakan hajatan terutama yang berkaitan dengan pesta pernikahan, khususnya yang berkaitan dengan makanan dan sajian dalam pesta. Kepekaan dalam hal makanan khususnya yang halal dan haram menjadi sebuah keharusan yang dengan sendirinya dan sukarela dipersiapkan.

Dalam sebuah pesta perkawinan oleh keluarga Menda di dusun Hundi Huk, Desa Oelua Kecamatan Rote Barat Daya, kaum kerabat dan famili Muslim dari Oelaba yang diundang telah dipersiapkan meja khusus dengan sajiannya. Bahkan hewan pesta dalam hal ini sapi atau ayam yang telah dipersiapkan tuan pesta, nanti yang menyembelihnya dan kemudian mengolahnya pun diserahkan kepada kaum kerabat yang Muslim, sehingga unsur kehalalannya sangat terjamin. Tanpa ada paksaan, masyarakat sendiri telah menyadari perbedaan keyakinan dan dengan sukarela memelihara dan menjaga keharmonisan di antara sesama mereka melalui unsur kebutuhan dasar yakni makanan minuman. Model pengolahan makanan ini juga sudah menjadi sebuah kebiasaan dalam masyarakat di Rote dan juga di wilayah lain di Nusa Tenggara Timur. Hal ini tak dapat dipungkiri merupakan keindahan relasi sosial yang



perlu dirawat dan dibanggakan.

Ilustrasi lain mengenai tatanan sosial umat beragama di Rote terekam dari pengakuan H. Bahrudin Karabi, seorang Imam Masjid Nurul Iman di Kecamatan Rote Barat Laut yang berasal dari Alor. Dalam era kepemimpinan Bupati Lens Haning ada forum bersama tokoh agama sebagai upaya Bupati merangkul para tokoh agama dalam menjaga keharmonisan sosial demi menghindari konflik. Sinergi antara tokoh agama ini menjadi salah satu strategi yang baik dalam menjaga harmonisasi tatanan sosial masyarakat. Selain itu pula bantuan materi diwujudkan-nyatakan waktu hari Raya seperti Idul Fitri dan Idul Adha serta dalam upaya pembangunan mesjid. Dalam kegiatan halal-bihalal di Kecamatan Rote Barat Daya pun para pemuda dari berbagai kalangan dan agama hadir dan difasilitasi oleh Bupati. Ini juga merupakan penanda adanya toleransi umat beragama di wilayah ini.

Hal yang hampir senada juga dikemukakan oleh Ustadz Zulkifli Harun, seorang tokoh Islam di Kecamatan Lobalain yang juga seorang penyuluh agama di Kantor Kementerian Agama Rote Ndao. Kehadiran Ustadz Harun memang sengaja didatangkan dari Makassar untuk membina umat Muslim di pulau Rote, dan secara lebih khusus membantu pembinaan murid-murid Muslim di sekolah-sekolah yang jumlahnya sangat minim, namun tetap membutuhkan pembinaan dan pengajaran agama yang baik. Sebelumnya murid-murid Muslim di sekolah-sekolah itu tidak memiliki guru atau pengasuh agama Islam, namun nilai ujian disiasati dengan mekanisme tersendiri. Kehadiran Ustadz

Harun membawa nuansa yang baik dalam pembinaan umat beragama khususnya para murid dan generasi muda mesjid, di daerah yang mayoritas Kristen. Apresiasi Ustadz Harun dan Ustadz Karibi memang lebih banyak ditujukan kepada kepemimpinan Bupati Rote Ndao. Namun menurut penulis apresiasi ini tetap merujuk pada relasi kerukunan antarumat beragama dan harmoni sosial di Rote secara objektif, baik relasi horisontal antarmasyarakat maupun relasi vertikal antara pemimpin daerah dan tokoh agama yang berimbang pada situasi kondusif relasi antarumat beragama di Kabupaten Rote Ndao .

### 3. PERJUMPAAN DI RANAH AKTIVITAS EKONOMI

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa motivasi awal kedatangan para leluhur orang Muslim Rote dari Sulawesi adalah melakukan transaksi perdagangan hasil laut yakni tripang, lola dan kerang-kerangan sebagaimana terekam dalam memori sosial warga masyarakat muslim dari generasi ke generasi. Menariknya kedatangan para nelayan dan manusia perahu ini dapat ditelusuri ke belakang dari laporan petugas *Vereniging Oestindies Company* (VOC) pada tahun 1728 sebagaimana dikemukakan oleh James J. Fox.<sup>5</sup> Menurut Fox pada tahun itu, petugas tersebut melaporkan bahwa nelayan Bajau Laut yang terdiri dari armada dengan sekitar 40

---

5 James J. Fox, *Legal dan Illegal Indonesian Fishing in Australian Waters* dalam Robert Cribb and Carnegie Michelle Ford (eds), *op. cit.*

perahu kecil mengumpulkan teripang di semenanjung selatan Pulau Rote. Tahun ini menjadi penanda dari era perjalanan para nelayan pencari teripang di wilayah Timor dan kemudian berlanjut ke Pulau Pasir atau *Ashmore Reef*. Secara jelas disebutkan pula orang Makassar yang berlayar menuju wilayah yang disebut *Marege*, yakni wilayah di sebelah utara Australia dengan penduduk asli Aborigin yang hitam dan juga berarti *marege*.<sup>6</sup>

Disadari benar bahwa hakekat studi ini tidak mengenai aktivitas nelayan asal Makassar *an sich*, namun secara langsung dan tidak langsung aktivitas ekonomis ini berdampak pada sejarah sosial, demografis dan tatanan sosial religius masyarakat Rote Ndao yang semakin terlihat pada struktur sosial masyarakat yang menjadi fokus studi ini. Masyarakat Rote Ndao ternyata telah mengalami perjumpaan dengan suku Bajau Laut, suku Bugis Makassar sejak kurang lebih empat abad yang lalu. Pertemuan ini berlanjut dengan menetapnya para nelayan dan membangun keluarga dan pemukiman di wilayah pesisir Rote Ndao, baik di Rote Barat maupun di Rote Timur. Rumah ibadah, mesjid dan mussolah juga dibangun sebagai sarana beribadah. Pembangunan rumah ibadah inipun difasilitasi oleh pemerintah dan masyarakat setempat.

---

6 Campbell C. MacKnight, *The Voyage to Marege: Macassan Trepangers in Northern Australia*. Melbourne University Press, Melbourne, 1976. Studi dari Campbell MacKnight ini secara intens menelaah perjalanan para nelayan pengumpul teripang asal Makassar. Sampai sekarang jejak orang Makasar dapat ditelusuri melalui "sisa" dan turunan yang masih ada di Darwin, Australia Utara.

Bisnis dan aktivitas ekonomi masyarakat ini memang sangat ditentukan oleh kemampuan pelayaran dan navigasi dalam melayari lautan. Akibatnya transaksi antarpulau semakin marak dan membawa dampak ekonomis bagi masyarakat Rote. Misalkan gula air dari Oelaba diantar-pulaukan ke Sulawesi dan sebaliknya barang-barang kebutuhan rumah tangga dan makanan dibawa ke Rote. Selain itu wilayah perairan Australia yang menjadi lahan pencarian hasil laut menjadi daya tarik eksodus tersendiri bagi para nelayan Muslim dari Sulawesi Selatan.

Kontinuitas operasi pelayaran ke Pulau Pasir dan Pulau Dato semakin marak sejak tahun 1970an. Orang Rote yang telah berhasil dan memiliki perahu sendiri pun kemudian merekrut para nahkoda dan ABK baik yang Kristen maupun Muslim. Armada perahu pencari tripang, lola dan kerang mempekejakan para ABK yang memiliki ketrampilan khusus dan dalam hal ini ketrampilan menyelam. Sebagai ilustrasi nelayan pemilik kapal di Hundi Huk telah lama merekrut nahkoda dan ABK yang berasal dari pulau Pura di Kabupaten Alor, untuk melakukan pencarian di perairan Australia. Menariknya ABK dari Pura dan Pantar ini beragama Islam. Dalam wawancara dengan bapak Menda, seorang nahkoda kepercayaannya seorang Muslim dari Pura yakni Lamadi telah lama mengabdikan. Menurut informan, dalam satu musim pelayaran pada tahun 2010 misalnya, iapun harus berbesar hati dan tidak berbisnis "mencari" ketika tidak mendapatkan anak buah, karena para ABK sedang sibuk kerja membangun mesjid di desanya di Alor.

Sikap penerimaan seperti ini dapat dipahami karena kerukunan dan keharmonisan agama yang telah terjalin dengan baik. Namun relasi saudagar (Kristen) dan ABK (Muslim) di Hundi Huk berbanding terbalik dengan situasi di Pepela Rote Timur. Di Pepela beberapa pemilik perahu dan 'bos' adalah orang Muslim dan nahkoda serta ABKnya adalah orang Rote yang nota bene adalah penganut Kristen Protestan dari desa-desa sekitar. Armada-armada perahu dari Pepela selain mencari lola dan teripang, ada juga yang lebih terfokus pada bisnis mencari sirip hiu (*shark fin*) yang telah dimulai sejak tahun 2003 dan semakin marak pada tahun sesudahnya.<sup>7</sup> Bisnis ini memang membawa dampak yang signifikan pada perbaikan kualitas kehidupan dan ekonomi baik orang Rote asli (*insider*) maupun orang Rote pendatang (*outsider*) di Pepela.

Dalam analisis pola relasi *patron-client* antara bos dan nelayan, pemilik perahu dan para pekerja (nahkoda dan ABK) tidak terpola dalam relasi Muslim - Kristen saja tetapi juga sebaliknya terjadi pola Kristen - Muslim. Dalam rekaman penulis ketika melakukan penelitian untuk studi Doktoral di Landu Rote Timur pada tahun 2005, di Pepela ada tradisi bahwa sebelum memulai pelayaran, pemilik kapal melakukan doa bersama. Doa ini tentu dilakukan sesuai keyakinan Islam, tetapi juga diikuti oleh para ABK

---

7 Studi tentang nelayan pencari hasil dan sirip hiu dari Pepela ini dapat dibaca dalam James J. Fox, et al, *Searching for a Livelihood: The Dilemma of Small-Boat Fishermen in Eastern Indonesia* dalam Budi Resosudarmo dan F. Jotzo (eds) *Working with Nature Against Poverty*. Indonesia Project, The Australian National University, 2008.

Kristen dan bisa saja terjadi sebaliknya ketika doa secara Kristen tetapi juga dihadiri oleh ABK Muslim di wilayah Rote Barat. Fenomena ini menunjukkan bahwa terjadi *cross-section* antara aktivitas ekonomi dengan aktivitas keagamaan. Dalam ranah ini aktivitas keagamaan begitu longgar dan fleksibel sembari menunjukkan sikap saling menjaga dan memelihara keharmonisan sosial yang telah terbangun selama ini. Mungkin ini bisa menjadi salah satu penanda dan karakteristik Muslim di Rote.

## **PENUTUP**

Karakteristik umat Muslim Rote dalam tatanan kehidupan sosial, keagamaan, ekonomi dan politik perlu dipahami dalam bingkai budaya orang Rote. Perjumpaan dengan suku bangsa lain yakni Bajau Laut, Bugis – Makasar dan kepulauan lain di sekitar Sulawesi Selatan, juga berarti perjumpaan dengan agama Islam. Perjumpaan ini memang berbasis pada relasi perdagangan, ekonomi dan bisnis. Namun juga terdapat nuansa lain dalam perjumpaan itu, misalnya dalam koridor perjuangan melawan kolonial Belanda.

Apa pun motivasi awal kedatangan para pendatang ini tidak dapat merubah kenyataan bahwa tatanan sosial masyarakat Rote telah menyertakan saudara Muslim sebagai bagian inheren dalam fakta sosial demografi di Rote Ndao. Apalagi dalam relasi kekerabatan yang sudah terjalin secara baik melalui kawin-mawin antara orang Rote dengan pendatang dari luar. Dalam bingkai ini maka selama masa kepemimpinan Bupati Rote Ndao, Drs. Lens Haning

ada sebuah moto sebagai pembangkit semangat kerjasama dalam pembangunan yakni *Ita Esa Dalek Esa* yang berarti Kita Satu dalam Satu Hati. Moto ini dalam dirinya mengandung makna yang dalam dan mengikat para warga masyarakat untuk bekerjasama membangun Rote.

Kesatuan ini seharusnya tidak menafikan bahwa ada perbedaan (etnis, agama, gender, status, sosial, dll). Namun perbedaan tersebut tidak perlu dibesar-besarkan tetapi bersatu hati dalam membangun kerukunan dan harmoni di Nusa Lote. Warga Muslim di Rote khususnya warga Rote Ndao tidak lagi dianggap sebagai pendatang (*outsider*), tetapi telah menjadi orang asli Rote yang kebetulan beragama Muslim. Jadi sejatinya *Ita Esa* juga merujuk pada seluruh warga Rote Ndao baik Kristen maupun Muslim untuk bersama-sama bergandengan tangan dan membangun komitmen bersama untuk menjaga keharmonisan dan mengusahakan kemaslahatan bagi masyarakat di Nusa Lote Nusa Fua Funi tercinta.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdulah Irwan et al., *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Adoe, J., *Rote Ndao Selayang Pandang: Sebuah Refleksi Pemikiran ke Depan*. Kupang: Kreasi Com, 2013.
- Fox James, J., *Notes on the Southren Vogayes and Settlements of the Sama Bajau*, Bijdragen tot te Taal, Land en Volkenkunde, 1977.

- Fox, James, J., *Indonesia: Australian Perspectives*. Canberra: RSPAS, The Australian National University, 1989.
- Fox, James J, *Legal and Illegal Indonesian Fishing in Australian Waters* dalam Cribb, Robert and Carnegie Michelle Ford (eds), *Indonesia beyond the Water's Edge: Managing an Archipelagic State*. Indonesia Update Series: Research School of Pasific dan Asian Studies, The Australian National University, 2007.
- Fox, James J., et al., *Searching for a Livelihood: The Dilema of Small-Boat Fishermen in Eastern Indonesia* dalam Budi Resosudarmo dan F. Jotzo (eds) *Working with Nature Against Poverty*. Indonesia Project, The Australian National University, 2008.
- Karim, Sarbinor et al., *Ketika Lens Haning Menjadi Bupati Rote Ndao*. Jakarta: PT Indomedia Group, 2012.
- MacKnight, C. C., *The Voyage to Marege: Macassan Trepangers in Notheren Australia*. Melbournne: University Press, 1976.
- Pellu, Lintje H., *A Domain United, A Domain Divided: An Ethnographic Study of Social Relations and Social Change among the People of Landu East Rote, Eastren Indonesia*. Unpublish Thesis, Canberra: Anthropology Departement, RSPAS, The Australian National University, 2008.
- Pranowo, Bambang, *Memahami Islam Jawa*. Pustaka Alfabet, Jakarta, 2009.



# ISLAM DAN BUDAYA *POLU PAMA PATA BOKUL* DI WAINGAPU

Drs. Polykarpus Meo, MIS.Adv.

## PENDAHULUAN

Publikasi tentang komunitas Islam dan perkembangannya di Propinsi Nusa Tenggara Timur, yang mengeksplorasi hubungannya dengan budaya lokal belum memadai. Salah satu publikasi yang cukup berkontribusi bagi peningkatan pemahaman kita mengenai keterkaitan antara Islam dan budaya lokal adalah karya dari Philipus Tule.<sup>1</sup> Karya ini melukiskan tentang bagaimana kaum Muslim dan Katolik di Kéo, Kabupaten Nagekeo – Flores. Mereka hidup dalam ikatan kekerabatan dan tinggal dalam wilayah tertentu serta memiliki warisan budaya dan tanah adat yang sama. Dengan kata lain, mereka memahami diri mereka sendiri sebagai penganut Islam atau Katolik dan sebagai bagian dari masyarakat adat dan etnis Kéo.

Sebagai usaha peningkatan pemahaman tentang hubungan Islam dan budaya lokal di Propinsi NTT, maka telah dilakukan penelitian di beberapa Kabupaten, yang

---

1 Philipus Tule, *Longing for The House of God, Dwelling in the House of the Ancestors*. Academic Press: Fribourg/Switzerland, 2004.

diprakarsai oleh Lembaga Penelitian Sekolah Tinggi Filsafat Ledalero, Maumere, dalam kerjasama dengan empat Perguruan Tinggi di NTT. Sebagai bagian dari usaha ini, penulis dipercayakan untuk melakukan penelitian tentang komunitas Muslim di Kota Waingapu, Kabupaten Sumba Timur. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode wawancara dengan beberapa tokoh Muslim, Kristen dan Katolik, baik secara perorangan maupun kelembagaan; baik lembaga agama maupun pemerintah.

Selain wawancara, penulis juga memanfaatkan beberapa publikasi yang sudah ada di Perpustakaan Daerah Sumba Timur, Kementrian Agama, dan Biro Pusat Statistik Sumba Timur. Beberapa publikasi tentang perkembangan Islam di Sumba pada umumnya dan Sumba Timur pada khususnya yang telah dipakai sebagai rujukan dari riset ini antara lain publikasi dari Widiyatmika Munanjar,<sup>2</sup> sebuah manuskrip Bapak Syech bin Alwi Algadrie<sup>3</sup> dan tulisan Bapak Umbu Pura Woha serta publikasi Pater Philipus Tule, SVD. Penulis juga sangat berterima kasih kepada Bapak Ali Uwa, yang dulu seorang Katolik keturunan Maunori dan telah menjadi seorang Muslim yang baik di Waingapu, dan juga istrinya dahulunya seorang Protestan dari Melolo,

- 
- 2 Beberapa karya Widiyatmika Munanjar adalah *Sejarah Islam di Nusa Tenggara Timur*, Kanwil Depag, NTT, Kupang, 2004; *Syarif Abdurachman Bin Abubakar Algadrie Pendiri Kota Waingapu*, Kanwil Depag, NTT, Kupang, 2005; *Kebudayaan Masyarakat di Pulau Cendana*, 2008; *Menelusuri Jejak Islam di Bumi Cendana*. Pusat Pengembangan Madrasah NTT, 2008.
  - 3 Algadrie, Syech bin Alwi, *Sejarah Masuknya Islam di Sumba Timur*, (Manuskrip), 2005 dan Umbu Pura Woha tentang *Sejarah Sumba Timur* (Manuskrip, t.d).

Sumba Timur, yang telah membantu penulis selama proses penelitian di Waingapu.



Gambar 1: Bapak Ali Uwa bersama ibu di kediamannya di Waingapu

Tulisan ini dibagi dalam beberapa bagian. Bagian pertama mendeskripsikan tentang awal mula penyebaran Islam di kota Waingapu dengan menampilkan tiga tokoh penting di dalam penyebaran agama Islam. Bagian kedua melukiskan secara singkat tentang statistik perkembangan Islam dewasa ini. Bagian terakhir menguraikan tentang model-model dialog antara Islam dengan budaya dan kepercayaan atau agama lain dalam usaha memperkuat ikatan solidaritas dan budaya kerjasama, yang dalam Bahasa Sumba diartikan sebagai "*Polu pama pata bokul*" yang dapat meminimalisasi konflik horizontal dan vertikal.

## **1. AWAL PENYEBARAN ISLAM DI WAINGAPU**

Ada beberapa riset yang sudah dilakukan untuk mengkaji perkembangan agama dan budaya di Sumba yaitu studi yang dilakukan oleh Smith (2001), Forth (1981); Fox (1977); Parimarta (1995), sebagaimana yang telah disebutkan oleh Tule (2004) serta Munandjar (2004, 2005, 2008). Selain dari karya-karya ini, penulis juga mendapat informasi tentang alur sejarah datangnya Islam di Waingapu lewat wawancara dengan para tokoh Muslim di Waingapu. Baik dari publikasi yang sudah ada, maupun dari para responden yang diwawancarai dapat disimpulkan bahwa para penyebar agama Islam datang ke Sumba pada waktu yang berbeda-beda. Selain untuk menyebarkan agama Islam, kedatangan mereka juga bertujuan untuk melakukan perdagangan.

Ada tiga tokoh penting yang memelopori penyebaran agama Islam dan perdagangan di Waingapu sebagaimana disebutkan dalam pelbagai publikasi yang sudah ada dan dipertegas oleh para responden yang diwawancarai. Penyebaran agama Islam yang dilakukan oleh para tokoh awal itu tidak menggunakan kekerasan, tetapi lebih mengedepankan pendekatan yang sangat humanis, sehingga tidak terjadi benturan atau konflik antara Islam dengan budaya lokal.

## **2. TOKOH PERTAMA: SAYYID ABDULRAHMAN BIN ABU BAKR AL-QADRI**

Menurut Prof. James J. Fox, sebagaimana dikutip oleh para penulis lain bahwa tokoh pertama yang memelopori

penyebaran agama Islam di Sumba adalah Sayyid Abdulrahman bin Abu Bakr Al-Qadri. Dikisahkan bahwa Al-Qadri adalah seorang keturunan Arab tetapi kelahiran Pontianak. Ketika keluar dari Pontianak dan melakukan kegiatan penyebaran agama Islam, Al-Qadri bertemu dengan seorang Belanda bernama D. J. Van den Dugen Gronovius di Batavia. Ketika Gronovius diangkat menjadi Resident di tahun 1838, Al-Qadri diutus ke Kupang, dan kemudian ke Ende. Kemudian berbekal uang Belanda sebanyak 14.000 Gulden pemberian Gronovius pada tahun 1842 ia memulai perdagangan kuda di Sumba.<sup>4</sup>

### **Kedatangan ke Sumba**

Menurut Munanjar, ketika tiba di Sumba, Sayyid Abdulrahman bin Abu Bakr Al-Qadri memulai kehidupan baru di Sumba. Ketika menginjakkan kaki di Sumba, Al-Qadri disambut dengan pendekatan dan ucapan adat:

*Kullu Rangu Liru, Papanggau Tandula Mangu*" (yang berarti "Gulungkan layarmu dan turunkan tiang kapalmu, kedatanganmu kami terima sebagai saudara laki-laki kami).<sup>5</sup>

---

4 James, J. Fox, *Harvest of the Palm*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1977, hlm. 163; bdk. Gregory Forth, *Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, hlm.8; Bdk. I Gde Parimartha. *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara, 1815 – 1915*. Acdemisch Proefschrift, Vrije Universiteit, Amsterdam, 1995, hlm.174 - 176. Bdk. Philipus Tule, *op.cit*, hlm. 77 dan Bdk. Widyatmika, Munandjar (2004, 2005).

5 Widyatmika Munanjar, *ibid*, hlm. 4.

Oleh karena diterima sebagai saudara laki-laki maka Al-Qadri telah menjadi bagian dari keluarga para raja dan masyarakat Sumba. Sapaan adat ini merupakan bentuk dialog dan pembinaan hubungan baik antara Sayyid Abdulrahman bin Abu Bakr Al-Qadri dengan para raja Sumba. Al-Qadri pun menikahi banyak perempuan Sumba. Bagi Al-Qadri, pernikahan ini dilihat sebagai cara membangun relasi dengan para raja sehingga ia bisa memiliki akses terhadap sumber daya tanah dan kekuasaan

Menurut bapak Zainal Arifin Abbas, para penyebar awal, memiliki satu prinsip bahwa dalam pengembangan agama Islam tidak boleh ada pemaksaan meskipun seseorang itu berada dalam keadaan tidak sadar atau bodoh. Artinya, apa yang dibuat oleh Al-Qadri dan kawan-kawannya masa itu menomorsatukan pembangunan persaudaraan dan ikatan persahabatan sebelum memperkenalkan Islam kepada kaum pribumi. Menurut bapak Abbas, bahwa proses perkembangan agama Islam saat itu sangatlah lamban dibandingkan dengan perkembangan agama Kristen atau Katolik. Salah satu faktor yang menjadi penyebab adalah bahwa para *da'i* atau guru agama tidak mengetahui bahasa daerah Sumba. Hal ini menyebabkan mereka kesulitan di dalam menerapkan Al-Quran. Beberapa ulama awal hanya menggunakan sorban atau selempang sehingga masyarakat Sumba meniru cara berpakaian khas Islam.

Dalam perjalanan selanjutnya, aktivitas dan hidup Sayyid Abdulrahman bin Abu Bakr Al-Qadri sangat dekat dengan orang Sumba dan para raja Sumba. Pada awal penyebaran agama Islam saat itu, Indonesia masih dijajah

oleh Belanda. Oleh karena itu, Al-Qadri dicurigai oleh Belanda mensuplai persenjataan kepada para Raja Sumba (*Catatan pribadi Syech bin Alwi Algadrie 2005*), Sayyid Abdulrahman bin Abu Bakr Al-Qadri kemudian diasingkan ke Kupang pada tahun 1877 hingga ia meninggal dunia dan dimakamkan di pekuburan Islam di Batu Kaldera, Air Mata. Sebelum meninggal, bersama tokoh-tokoh Islam Air Mata, Sayyid Abdulrahman bin Abu Bakr Al-Qadri mendirikan Masjid Air Mata (Munandjar 2008). Munandjar juga melanjutkan bahwa AlQadri adalah tokoh yang berperan dalam pendirian kota Waingapu.

### **3. TOKOH KEDUA: HABIB ABDURRAHMAN BIN ABDULGADIR ALJUFRI**

Tokoh penting kedua yang datang dari Hadramaut adalah Habib Abdurrahman bin Abdulgadir Aljufri. Akan tetapi sebelum kedatangan Aljufri, ada beberapa tokoh lain yang datang lebih dahulu. Pada tahun 1900 datang ke Melolo, Sumba Timur seorang pedagang keturunan Arab bernama Sayid bin Alwi Al-Hadat. Tokoh ini di samping melakukan kegiatan dagang juga aktif merintis penyebaran agama Islam di Melolo. Al-Hadat dari Waingapu juga menikah dengan salah seorang putri dari Habid Idrus bernama Ipa To, yang berdiam di Maunori; dan anak dari Habid Idrus yang lain tinggal di Surabaya, Ende dan Bajawa.<sup>6</sup>

---

6 Philipus Tule, *op. cit.*, hlm 77.



Gambar 2: *Bekas Rumah Kediaman Al Djufri*



Gambar 3: *Bapak Umar Ace Yusuf di Kampung Bugis*

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Aljufri berperan dalam membantu pemerintah Hindia Belanda dalam meningkatkan kualitas kuda Sumba (Munandjar 2004). Peran dan kontribusi Aljufri terhadap orang Sumba juga diakui oleh responden lain bernama Bapak Umar Ace Yusuf, Pendeta Andreas Hani, Bapak Zainal Arifin Abbas bahwa Aljufri membantu masyarakat lokal dengan memberikan modal dan juga hewan untuk dipiara oleh orang Sumba agar perekonomian orang Sumba bisa maju dan berkembang. Menurut bapak Umar Ace Yusuf dan Zainal Arifin Abbas, Al Djufri memiliki empat keturunan yaitu: Habib Gadir al Djufri, Habib Hamid Al Djufri, Hajah Ipa Nene, Ibu Sida. Hajah Ipa Nene menikah dengan Habib Salim dari Waingapu, yang orang tuanya masih memiliki hubungan dengan Al Djufri. Anak dari Habib Salim adalah Ipa Esa, menikah dengan Sarif Al-Hadat dari Ende. Ipa Fatma (anak dari Haji Salim Al Djufri) bersuamikan Faisal (anak dari Habib Djafar AlHadat) memiliki usaha hotel di Bajawa. Sementara Haji Muhamad Al Djufri (anak dari Habib Salim Al Djufri) menikah dengan orang Rote.

Rumah kediaman Al Djufri hingga kini masih ada namun telah dibeli oleh Haji Daeng seorang keturunan Makassar. Rumah ini sudah dialihfungsikan sebagai Rumah Toko (RUKO), tempat penjualan kerajinan etnis Sumba. Banyak anggapan bahwa rumah Al Djufri ini merupakan rumah keramat, yang tidak semua orang bisa masuk.

#### **4. TOKOH KETIGA: HABIB ALI FADAQ**

Keturunan dari Hadramaut yang juga berangkat ke Waingapu adalah Habib Ali Fadaq. Ia beristrikan seorang

perempuan dari Ende bernama Fia Gawe. Menurut Tule (2004) dan Munandjar (2008) bahwa Fadaq di samping berperan dalam perdagangan antarpulau, dia juga berperan dalam mendirikan *Serikat Islam* di Sumba, yang kemudian menjadi wadah para tokoh dan aktivis Islam dalam memperjuangkan pembebasan dari penjajahan Belanda. Aktivitas *Serikat Islam* ini kemudian dicurigai oleh Pemerintah Hindia Belanda, dan sebagai akibatnya, sebagian tokoh dan aktivis Islam ditangkap dan diasingkan ke Kupang dan Bima. Habib Ali bin Muhammad Fadaq sendiri diperintahkan oleh Pemerintah Hindia Belanda untuk kembali ke Hadramaut. Sebelum kembali ke Hadramaut, Fadaq menikahkan putri pertamanya bernama Syarifah Salma dengan Habib Muhammad bin Abdulgadir Aljufri.<sup>7</sup>

Setelah tokoh-tokoh Muslim pionir tersebut di atas, datanglah juga tokoh Muslim lain ke Waingapu dari Ende, Solor, Sabu, Rote, Jawa, dan Bugis untuk berdagang, dan menyebarkan agama Islam. Dari situ terbentuklah kampung-kampung Islam di kota Waingapu. Kampung-kampung yang hanya didominasi oleh umat Muslim dewasa ini adalah Kampung Bugis, kampung Ende, kampung Arab, kampung Hambala, kampung Pakamburung (mayoritas Bima dan Jawa), Kemala Putih, Kampung Puopa dan Kambajawa. Sementara kampung Payeki didominasi oleh etnis Sumba, dan Kampung Baru didominasi oleh etnis Bugis, Ende dan Sumba.

---

7 Philipus Tule, *ibid*, hlm. 78

## 5. POPULASI MUSLIM SECARA STATISTIK

Hingga kini agama Islam dan agama serta kepercayaan lain cukup berkembang dari tahun ke tahun. Menurut Badan Pusat Statistik, Sumba Timur Dalam Angka 2010, bahwa Sumba Timur memiliki 22 Kecamatan. Dari 22 Kecamatan ini, penyebaran agama dan kepercayaan tidak merata. Ada wilayah yang memiliki data aliran kepercayaan hingga 10 jiwa, dan ada yang berada di bawah 10 jiwa. Dari total 22 kecamatan ini, penganut yang beragama Muslim berjumlah 14.305 jiwa, Katolik 19.630 jiwa, Kristen Protestan 167.904 jiwa, Hindu/Budha 487 jiwa dan aliran lain (Marapu) 27.610 jiwa. Kemudian dari jumlah tempat ibadat untuk semua penganut agama dan aliran kepercayaan, di Kabupaten Sumba Timur terdapat 28 mesjid, 83 gereja Katolik, 616 gereja Kristen Protestan, dan 2 pura.

Menurut data umat beragama di Kota Waingapu yang diterbitkan Kementrian Agama Kabupaten Sumba Timur tahun 2012, bahwa 9.865 pemeluk Islam, Kristen 22.992, Katolik 4.640, Hindu/Budha 394, lain-lain 6.349. Oleh karena itu, untuk Kota Waingapu agama Islam merupakan kelompok agama yang memiliki penganut terbanyak kedua setelah Kristen Protestan. Kelompok kepercayaan Marapu tergolong dalam kelompok lain-lain. Berkaitan dengan jumlah tempat ibadat, sebagaimana dinyatakan dalam *Sumba Timur dalam Angka 2011*, di kota Waingapu terdapat 10 mesjid, 3 gereja Katolik, 18 gereja Protestan dan 2 pura. Dari hasil wawancara, teridentifikasi bahwa semakin banyak penambahan penduduk dan jumlah

tempat ibadah tidak menjadi persoalan dalam kehidupan bermasyarakat Waingapu.

## **6. DIALOG ISLAM DENGAN BUDAYA LOKAL DAN AGAMA LAIN**

Mengenai umat Muslim di Kéo, Tule menyatakan bahwa Islam selain sebagai agama yang diturunkan atau diwahyukan, juga merupakan bagian dari budaya dan peradaban.<sup>8</sup> Oleh karena merupakan bagian dari budaya maka hal itu dalam pandangan Lederach, tentu tidak terlepas dari interaksi dan relasi yang di satu sisi bisa membangun perdamaian tetapi di sisi lain bisa menyebabkan konflik, karena konflik selalu berada dalam setiap relasi dan budaya.<sup>9</sup> Ketika Islam berinteraksi dengan budaya lokal Sumba, tentu selalu ada kemungkinan terjadinya benturan identitas, kepercayaan dan keyakinan yang bisa bereskalasi menjadi sebuah konflik. Akan tetapi konflik etnis menurut para responden, belum pernah terjadi karena ikatan kekerabatan, solidaritas serta kerjasama yang baik antara masyarakat dengan agama dan antara agama yang satu dengan agama yang lain.

### **Asal Nenek Moyang**

Beberapa responden banyak berkisah tentang keterkaitan antara Islam dengan budaya lokal sambil

---

8 Philipus Tule, *ibid.*, hlm 257-258.

9 John Paul Lederach, *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse University Press, 1996, hlm. 9.

menurut ulang tentang genealogi dan topogeni nenek moyangnya. Salah satunya adalah Bapak Jafar Manda seorang Muslim keturunan Ende. Bapaknya berasal dari Ende, dan Ibunya seorang Sumba, dari keturunan Marapu. Bapanya datang merantau dan menetap di Waingapu. Saat datang ke Waingapu, dan berkeinginan untuk bertemu dengan Raja, maka hal yang harus dilakukan adalah masuk menjadi anggota *Khabisu* atau anggota suku. Keanggotaan ini menjamin kepemilikan tanah dan hak-hak lainnya dalam *khabisu*. Hal ini dibenarkan oleh bapak Hussein yang beristrikan seorang wanita keturunan Merapu. Oleh karena telah menjadi anggota *Khabisu*, maka mereka perlu terlibat dalam kegiatan-kegiatan adat seperti perbaikan rumah adat atau upacara penguburan orang mati atau perkawinan. Menurut pengakuan mereka bahwa dalam setiap ritual, orang Marapu mengawali upacara itu dengan menggali sejarah asal muasal nenek moyang mereka. Salah satu penggalan dari rumusan itu sebagai berikut: "*Mekah La Madina, Edu Ambarai, haharu malai, kataka lindu wacu*" (Yang berarti "Dari Mekah dan Medina, lewat Ende Manggarai, lalu ke Sumba lewat jembatan batu)

Hal ini dibenarkan oleh Bapak Arnold Holi Lalatan yang sebelum menjadi Katolik adalah seorang keturunan Marapu bahwa rumusan di atas menyatakan perjalanan leluhur orang Marapu. Pada saat ratapan, mereka menyebut silsilah dari orang yang meninggal itu. Penelusuran silsilah nenek moyang seperti ini hampir senada yang selalu terjadi di Kéo dalam "*Bhea Sa*" yang melukiskan asal nenek

moyang (genealogy) dan tempat asal (topogeny).<sup>10</sup> Narasi ini bisa memfasilitasi ko-eksistensi antara para pihak termasuk antara Islam dan budaya Sumba.<sup>11</sup>

## 7. "POLU PAMA PATA BOKUL"

Selain bapak Jafar, responden lain yang diwawancarai adalah Bapak Hussein. Ia dilahirkan di Kepundung, wilayah Kerajaan. Ayahnya bernama Arsad seorang Muslim keturunan Ende dan Ibunya adalah keturunan Raja Sumba, yang kemudian masuk Islam setelah pernikahan. Dalam kehidupan setiap hari, bapaknya selalu terlibat dalam semua proses adat kerajaan, semua proses diikuti, kewajiban-kewajibannya dipenuhi seperti membawa kuda, kambing, atau babi apabila ada kegiatan yang diselenggarakan oleh Raja seperti pada kegiatan menanam dan panen hasil pertanian, atau pembuatan rumah adat. Selain itu dalam peristiwa kematian, keluarga Muslim atau non-Muslim diberitahu untuk terlibat dengan peran masing-masing. Itulah yang disebut *polu pama pata bokul*.

Bila ada kematian di pihak keluarga non-Muslim, maka keluarga Muslim juga dilibatkan. Semua proses yang akan dilewati diinformasikan kepada keluarga Muslim. Dalam pembicaraan adat, ada peran dan tanggung jawab

---

10 Philipus Tule, *op. cit.*, hlm. 191 – 192.

11 Bar-Tal, D., and Bennink, G. 2004. "The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process." In Y. Bar-Simonr-Tov (ed.), *From Conflict Resolution In Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press.

yang harus dipikul. Tanggung jawab adat mereka adalah membawa kain atau sarung, kuda, kambing dan babi. Kalau yang meninggal itu seorang wanita, maka mereka akan membawa sarung, dan kalau yang meninggal adalah lelaki, maka mereka membawa kain. Meskipun keluarga Muslim, sesuai dengan tuntutan adat mereka harus membawa babi. Tetapi karena babi itu diharamkan menurut hukum Islam, maka babi bisa diganti dengan hewan lain seperti kambing atau kuda, tapi nilai adatnya tetap disebut babi. Hal ini pun dipahami oleh keluarga non-Muslim. Begitu pula apabila ada kematian di pihak Muslim, keluarga non-Muslim, misalnya sesuai tuntutan adat dia harus membawa babi, tapi karena menghargai keyakinan Muslim, maka babi diganti dengan hewan lain.<sup>12</sup> Perspektif adat seperti ini menyebabkan hingga kini tidak terjadi konflik antara kelompok keagamaan di Waingapu khususnya dan di Sumba umumnya. Narasi menjadi sumber nilai bersama yang bisa digunakan untuk mengatur kehidupan mereka.<sup>13</sup>

### **Dialog Kehidupan Antarumat Beragama di Waingapu**

Selain model-model kerjasama kekerabatan di atas, para pihak baik dari level akar rumput, menengah ataupun

---

12 Kisah ini mirip dengan yang terjadi di Kéo, sebagaimana dilukiskan oleh Philipus Tule bahwa kepala babi harus diberikan kepada pemuka adat (*mosa daki*) yang memiliki hak untuk berbicara waktu upacara adat. Jadi meskipun orang yang berhak itu adalah seorang Muslim, maka dia akan tetap diberikan kepala babi sebagai penghormatan yang nanti disantap oleh yang non-Muslim (Bdk. Philipus Tule, *op. cit.*, hlm. 71-72).

13 Lauren Guy and Jane Montague. 'Analysing men's written friendship narratives', dalam *Qualitative Research* 2 (8), 2008.

level elit telah melakukan pola-pola membangun relasi antara Islam dengan budaya dan kepercayaan atau agama lain, sebagai usaha mencegah dan atau meminimalisir terjadinya konflik.

### **Level Akar Rumput – Kapasitas Horizontal**

Kapasitas horizontal adalah membangun kembali relasi persahabatan yang sudah rusak antara masyarakat sebagai akibat dari konflik. Dalam situasi konflik ini pelbagai kelompok identitas di level akar rumput cenderung berafiliasi serta memiliki pelbagai kapasitas lokal untuk membangun relasi perdamaian antara kelompok identitas yang berkonflik itu.<sup>14</sup>



*Gambar 4: Bapak Zainal Arifin Abbas, saat diwawancarai di kediamannya*

14 Reina Neufeld et.al 2001. *Peacebuilding – A Caritas Training Manual*. Catholic Relief Services, 2001, hlm. 193.



Menurut bapak Zainal Arifin Abas, bapak Umar Ace Yusuf dan beberapa responden lain bahwa Islam masuk ke Sumba lewat pendekatan budaya. Banyak terjadi proses kawin mawin antara orang Islam dengan orang Sumba dan sebaliknya. Islam dikisahkan cukup berhasil untuk berasimilasi dengan budaya setempat, sehingga menjadi alasan mengapa antaruat beragama di Sumba hampir tidak pernah terjadi konflik. Situasi ini membuat Waingapu menjadi tempat pembelajaran untuk orang-orang dari luar. Saat kunjungan ke Sumba Timur, Gubernur NTT Frans Leburaya memberikan apresiasi yang sangat tinggi terhadap pola interaksi yang baik antara agama di Waingapu, Sumba Timur. Hal ini diakui juga oleh Bapak Haji Muhammad Mudjahid Al-Qadri S.IP., Kepala Seksi Urusan Agama Islam dan Penyelenggaraan Haji Kabupaten Sumba Timur. Bapak Mudjahid yang sudah bekerja selama 35 (tiga puluh lima) tahun sebagai Kepala Seksi Urusan Agama Islam, mengakui bahwa belum pernah terjadi kasus konflik antarsuku dan antarumat beragama di Waingapu.

Dalam kegiatan keagamaan, selalu ada kerja sama yang baik. Pada upacara Pesta Paduan Suara Gerejawi (PESPARAWI) atau perayaan Paskah misalnya, yang membantu menjaga keamanan adalah para pemuda Muslim. Hal ini memiliki makna yang sangat besar di dalam membangun relasi antarumat beragama. Selain itu, ada juga *Majelis Taklim* yang mengikuti pembinaan oleh pastor dan tokoh-tokoh Katolik. Dengan demikian interaksi antarumat beragama menjadi modal dalam pembangunan solidaritas dan keharmonisan di Waingapu.

Kisah lain adalah bapak Hendrik Pali, di Lambanapu. Ia adalah seorang keturunan Merapu yang dipermandikan dan menjadi Katolik pada tahun 1964. Baginya budaya merupakan elemen penting dalam kehidupan manusia. Relasi antara agama Islam dengan budaya Sumba selama ini berjalan aman, karena proses perkawinan. Saudari dari Bapak Hendrik menikah dengan seorang lelaki Muslim dari Solor. Dalam adat istiadat dan kegiatan keluarga, keluarga besar kedua belah pihak tetap berpartisipasi aktif. Saat hari keagamaan baik Natal maupun Idul Fitri, kedua keluarga besar saling menyumbang hewan seperti kambing atau kuda. Menurut bapak Hendrik, ketika terjadi kegiatan perkawinan, di saat mengantar pengantin perempuan ke rumah lelaki, kaum Muslimin pun menggunakan budaya Sumba seperti menggunakan kain adat Sumba, memukul gong dan bernyanyi. Bapak Hendrik juga memiliki sanggar seni yang juga memberikan latihan bagi anggota kelompok Majelis Taklim. Mereka mengenakan kain Sumba, dan tetap mengenakan *jilbab* di saat melakukan pentas seni.

### **Level Menengah**

Pada level ini, penulis menyoroti peran tokoh-tokoh muda Muslim dan Kristen di dalam membina kerja sama membangun keharmonisan adat, agama dan aliran kepercayaan. Salah satu tokoh muda Islam yang diwawancarai adalah Bapak Zainal Arifin Abbas. Tokoh muda ini memiliki pemikiran yang visioner dalam mengupayakan perubahan terutama berkaitan dengan isu-isu fanatisme religius. Pergaulannya yang melewati

batas-batas keyakinan dan kepercayaan membuat tokoh ini diterima banyak kalangan. Ia berkeinginan untuk membangun Sumba. Pertemuan dengan tokoh-tokoh di luar Islam membuat dia berpikir bahwa budaya Sumba adalah "*budaya yang sulit untuk bisa saling bertengkar atau berkelahi*".

Sebagai seorang ketua bidang penelitian dan pengembangan MUI Cabang Sumba Timur, bapak Zainal Arifin beserta tokoh-tokoh muda lainnya membuka kebekuan antara sebagian besar warga di Kota Waingapu. Ada banyak kerjasama rutin yang dibuat dalam kaitan dengan kegiatan keagamaan dan sosial lainnya. Misalnya pada saat kegiatan Jalan Salib bagi umat Katolik pada masa Prapaskah, para pemuda Muslim dari GP Anshor, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama yang bertugas mengamankan kegiatan itu. Atau dalam kegiatan MTQ, hampir 80 persen yang mengorganisir MTQ adalah para pemuda Kristen. Ada usaha untuk saling mengisi dalam setiap kegiatan keagamaan. Hal ini dibenarkan oleh bapak Hussein yang mengatakan bahwa,

"...kita hidup dalam budaya, dan budaya itu menjadi penopang, kita harus menjalin kerjasama dengan setiap agama. Tidak semua orang bisa tahu itu, hanya orang yang tahu adat dan tahu agama".

Atau dalam bahasa Pendeta Andreas Hani, bahwa Budaya Sumba senantiasa mengajarkan kerja sama, atau dalam bahasa Sumba disebut "*Polu Pama Pata Bokul*". Ketika para pemuda GKS (Gereja Kristen Sumba) melakukan kegiatan rohani, maka kelompok Muslim memainkan

musik Qasidah pada acara pembuka kegiatan. Bapak Zainal Arifin mengakui bahwa ia bersama tokoh-tokoh muda Muslim lainnya membangun kerja sama dengan paroki-paroki, GKS, Sinode, Dekenat. Ia banyak berdiskusi tentang kegiatan-kegiatan ekonomi lebih khusus lagi tentang keuangan mikro. Di lembaga koperasi GKS ada banyak anggota dari *Majelis Taqlim*. Ada kelompok *Majelis Taqlim* yang menjadi binaan paroki. Ruang-ruang kerja sama ini dibuka agar berkembang kesepahaman dalam menata kehidupan yang beragam, sehingga bisa lahir sikap saling menghargai.

### **Level Elite**

Dalam rangka membangun dialog antarumat beragama, Pemerintah juga telah memfasilitasi pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dengan komposisi kepengurusan berasal dari berbagai agama. Forum ini senantiasa memfasilitasi kegiatan dialog antar agama dan juga budaya. Oleh karena perkembangan yang sangat baik dalam membangun dialog antarumat beragama, maka Sumba Timur menjadi tempat studi banding orang-orang dari Sumba Barat dan dari Ujung Pandang untuk melihat dan belajar tentang kerukunan antarumat beragama. Dalam Forum ini para tokoh agama berdialog, membangun keharmonisan baik dengan agama lain maupun dengan pemerintah. FKUB bertatap muka dengan pemerintah menyampaikan program kerja Forum yang disinkronkan dengan program-program pemerintah daerah. Dari inisiatif dialog forum ini, terdapat

juga program pemerintah daerah yang mengintervensi kehidupan ekonomi masyarakat dengan keuangan mikro dalam kerjasama dengan semua lembaga agama. Payung dari kegiatan ini adalah agama masing-masing (Katolik, GKS, Islam), dan salah satu organisasi yang menerima dana adalah *Majelis Taqlim*. Kegiatan ekonomi ini membuat semua tokoh agama saling berinteraksi.

Terdapat banyak aspek kehidupan yang bisa mempersatukan orang dengan latar belakang berbeda; kesamaan sejarah, budaya, bahasa, nilai bersama, norma, pengalaman, ketergantungan ekonomi dan politik.<sup>15</sup> Masyarakat memiliki sistem untuk mengatasi konflik dan ketegangan tanpa kekerasan. Apa yang telah dilakukan oleh kaum Muslim dan Kristen dan kelompok keyakinan lain di Waingapu merupakan sebuah kapasitas lokal untuk perdamaian. Kuatnya kapasitas horizontal dan vertikal ini, menyebabkan relasi antara umat pelbagai agama dan keyakinan serta dengan pemerintah berjalan baik.

### **Organisasi Keagamaan dan Afiliasi Politik**

Berkaitan dengan organisasi keislaman, di Sumba atau Waingapu secara khusus ada NU dan Muhammadiyah. Biasanya kebiasaan di tempat lain, praktik-praktik keagamaan yang dilakukan oleh NU tidak diakui oleh Muhammadiyah dan sebaliknya. Di Waingapu, orang-orang Muhammadiyah datang ikut acara *tahlilan* bersama dengan

---

15 B. Mary Anderson, *DO NO HARM (Jangan Memperburuk Keadaan) – Bagaimana Bantuan Kemanusiaan Bisa Menyokong Perdamaian – atau Perang*. Lynne Rienner Publishers, 2002, hlm. 28.

orang-orang NU bila ada kedukaan baik di komunitas NU atau sebaliknya. Menurut Bapak Mudjahid Al-Qadri, antara NU dan Muhammadiyah selalu ada kerja sama yang baik.

Hal ini dibenarkan oleh Bapak Zainal Arifin, bahwa kekuatan antara kelompok-kelompok Islam di Waingapu cukup berimbang. Dalam setiap kegiatan NU dan semua organisasi lain terlibat semua. Kalau di Jawa selalu ada perbedaan posisi dan keyakinan. Muhammadiyah, salat tarawe itu hanya 11 *raka'at*. Yang dipahami Muhammadiyah itu berawal dari situasi perang Badar, maka dikurang menjadi 11, tapi Muhammad mengatakan bahwa setelah perang, kembali ke 22. Tetapi dalam kegiatan tarawe NU dan Muhammadiyah melakukan secara bersama-sama.

Menurut Bapak Umar Ace dan Bapak Zainal Arifin pada awalnya komunitas muslim Sumba berafiliasi pada Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Tetapi dalam perkembangannya banyak berubah. Sebagian orang bergabung dengan partai-partai lain seperti PKB, PAN, PKS, akan tetapi pada umumnya, PPP sebagai partai yang paling kuat. Tetapi dalam pelaksanaannya, orang PKB misalnya tidak memilih figur PKB, malah memilih figur Golkar yang kebetulan adalah orang Kristen. Kasus ini menunjukkan bahwa pemilih tidak melihat agama apa yang dianut oleh figur tersebut, tetapi apakah figur itu memiliki relasi persaudaraan atau kekeluargaan.

## KESIMPULAN

Interaksi Islam dengan budaya Waingapu di awal penyebarannya menjadi dasar yang kokoh bagi

perkembangan kehidupan dan dialog keagamaan dewasa ini. Tidak adanya konflik keagamaan di Waingapu merupakan dampak positif dari kuatnya relasi kekeluargaan atau kekerabatan dan persaudaraan yang dibangun, dari level akar rumput sampai level elite, yang tidak saja mengedepankan prinsip-prinsip keagamaan, tetapi juga menghayati nilai-nilai budaya lokal. Kerja sama lintas sektor, lintas iman dan dengan pemerintah menjadikan Waingapu pada khususnya dan Sumba Timur pada umumnya sebagai tempat yang cukup nyaman bagi semua pemeluk agama.

## DAFTAR PUSTAKA

- Algadri, Syech bin Alwi. *Sejarah Masuknya Islam di Sumba Timur*, 2005.
- Anderson. *DO NO HARM (Jangan Memperburuk Keadaan) – Bagaimana Bantuan Kemanusiaan Bisa Menyokong Perdamaian – atau Perang*. Lynne Rienner Publishers, 2002.
- Bar-Tal, D., and Bennink, G. *The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process*. In Y. Bar-Simon-Tov (ed.), *From Conflict Resolution in Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Forth, Gregory. *Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1981.
- Fox, James, J. *Harvest of the Palm*. Cambridge: Harvard University Press Mass, 1977.

- Guy, Lauren and Jane Montague. *'Analysing men's written friendship narratives'*, *Qualitative Research* 2 (8), 2008.
- Lederach, John Paul. *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse University Press, 1996.
- Neufeld, Reina et.al. *Peacebuilding – A Caritas Training Manual*. Catholic Relief Services, 2001.
- Parimarta, I Gde. *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara, 1815 – 1915*. Acdemisch Proefschrift, Vrije Universiteit, Amsterdam, 1995.
- Tule, Philipus. *Longing for The House of God, Dwelling in the House of the Ancestors*. Academic Press: Fribourg/ Switzerland, 2004.
- Widyatmika, Munandjar. *Sejarah Islam di Nusa Tenggara Timur*, Kanwil Depag, NTT, Kupang, 2004.
- , *Syarif Abdurachman Bin Abubakar Algadrie Pendiri Kota Waingapu*, Kanwil Depag, NTT, Kupang, 2005.
- , *Kebudayaan Masyarakat di Pulau Cendana*, 2008.
- , *Menelusuri Jejak Islam di Bumi Cendana*. Pusat Pengembangan Madrasah NTT, 2008.

SUMBA TIMUR DALAM ANGKA 2011



## **DAFTAR PARA RESPONDEN**

1. Bapak Ali Uwa
2. Bapak Umar Ace
3. Ibu Aisah
4. Bapak Zakaria
5. Bapak Al Gadri – MUI
6. Bapak Pendeta Andreas Hani
7. Bapak Arifin Abas
8. Bapak Zainal Arifin
9. Ibu Nurul
10. Bapak Jaffar
11. Bapak Hussein
12. Bapak Hendrik Pali
13. Bapak Arnold Holi Lalatana
14. Kepala Badan Pusat Statistik
15. Bapak Mudjahid Al-Qadri – Kementrian Agama
16. Perpustakaan Daerah

# POTRET KEHIDUPAN MULTIKULTURAL DAN MULTIRELIGI DI KAMPUS UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH KUPANG

Dr. Ahmad Atang, MSi

## PENDAHULUAN

Universitas Muhammadiyah Kupang (UMK) didirikan pada tahun 1987 oleh Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (PWM) NTT dan tokoh Islam lainnya yang ada di Kota Kupang. Sebelum UMK didirikan, pada tahun 1980, Majelis Ulama Indonesia (MUI) NTT telah memelopori pendirian sebuah Perguruan Tinggi Islam di NTT.<sup>1</sup> Namun ikhtiar tersebut belum terwujud dan amanah pendirian sebuah lembaga pendidikan tinggi diserahkan kepada PWM karena secara faktual Muhammadiyah NTT telah memiliki berbagai lembaga pendidikan (SMK, SMA dan MA) yang hampir merata penyebarannya di Kabupaten/ Kota di NTT sebagai pendukung utama penyedia calon mahasiswa bagi perguruan tinggi. Dengan demikian, eksistensi Universitas Muhammadiyah Kupang bukan

---

1 Zainuddin Achied, *Kiprah Perjuangan Muhammadiyah NTT (Sebuah Catatan Sejarah Tahun 1935 – 2010)*. UMK Press, Kupang, 2011.

hanya milik warga Muhammadiyah NTT, tapi menjadi milik umat Islam di NTT. Namun dalam kiprahnya sebagai lembaga Pendidikan Tinggi, kehadiran UMK menjadi milik masyarakat NTT bersama-sama dengan Perguruan Tinggi lainnya dalam rangka mencerdaskan anak bangsa demi memajukan pendidikan di daerah ini.

Sejak berdiri hingga saat ini, Universitas Muhammadiyah Kupang memiliki 5 (lima) Fakultas dan 11 (sebelas) Program Studi, di antaranya Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan dengan Program Studi Bahasa dan Sastra Indonesia, dan Program Studi MIPA Biologi. Fakultas Ekonomi dengan Program Studi Akuntansi dan Manajemen; Fakultas Ilmu Sosial dengan Program Studi Sosiologi, Antropologi dan Ilmu Kesejahteraan Sosial; Fakultas Perikanan dengan Program Studi Pengembangan Sumberdaya Perikanan dan Agronomi Perikanan; Fakultas Agama Islam dengan Program Studi Pendidikan Agama Islam (Tarbiyah) dan Syari'ah. Pada tahun 2013 dibuka 7 (tujuh) Program Studi baru, di antaranya: PGSD, Pendidikan Fisika, Pendidikan Bahasa Inggris, Pendidikan Matematika, Pendidikan Sosiologi, Ilmu Hukum dan Ilmu Politik.

Mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kupang yang aktif pada tahun akademik 2013/2014 berjumlah 4.336 orang. Sejak berdiri hingga saat ini UMK telah melaksanakan wisuda Sarjana sebanyak 23 angkatan dengan jumlah alumni lebih dari 10.000 orang.

## **1. KONDISI OBYEKTIF**

### **Komposisi mahasiswa menurut agama**

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa jumlah mahasiswa aktif lebih dari 4 (empat) ribu orang dapat diklasifikasikan menurut agama, maka jumlah mahasiswa yang beragama Kristen Protestan sebanyak 1234 orang atau 29,46%. Mahasiswa yang beragama Katolii sebanyak 1316 orang atau 30,34%, mahasiswa yang beragama Islam 1786 orang atau 41,20%. Mahasiswa yang beragama Hindu dan Budha tidak ada. Jika didasarkan pada kategori Islam dan non-Islam, maka komposisinya adalah mahasiswa non-Islam 59,80%, sedangkan mahasiswa Islam 41,20%.

### **Komposisi mahasiswa menurut wilayah**

Persebaran mahasiswa UMK menurut wilayah atau daerah asal, maka diketahui bahwa jumlah mahasiswa terbesar berasal dari daratan Timor, Flores, Sumba, Alor, Lembata, Sabu dan Rote. Sedangkan sebagian kecil dari luar NTT.



Gambar 1: Mesjid kampus UMK

Buku ini tidak diperjualbelikan.

## 2. POTRET KEHIDUPAN MULTIKULTURAL DAN MULTIRELIGI DI UMK

### Penyelenggaraan Akademik

Universitas Muhammadiyah Kupang dalam penyelenggaraan akademik mengacu pada peraturan/ketentuan perguruan tinggi di Indonesia. Namun sebagai Perguruan Tinggi Muhammadiyah (PTM) tidak melepaskan diri dari visi dan misi Muhammadiyah sebagai sebuah organisasi. Dengan demikian, visi akademik UMK adalah menjadikan tata nilai (Islam) dan moral religius sebagai dasar untuk mengembangkan, mengaplikasikan dan mengontrol ilmu pengetahuan, teknologi dan seni.

Universitas Muhammadiyah Kupang memiliki dua misi, yakni misi akademik dan misi ke-Muhammadiyah-an. Misi akademik adalah mengembangkan pengetahuan, teknologi dan seni. Sedangkan misi ke-Muhammadiyah-an adalah upaya menegakkan nilai-nilai *amar ma'ruf nahi munkar* dalam pengertian yang lugas. Dengan demikian, pada banyak Perguruan Tinggi dikenal adanya misi Tri-dharma (pendidikan, penelitian dan pengabdian pada masyarakat), maka di PTM adalah catur dharma (pendidikan, penelitian, pengabdian pada masyarakat dan Al-Islam/Ke-Muhammadiyah-an).

Penyelenggaraan akademik di Universitas Muhammadiyah Kupang mempunyai 2 tujuan yaitu (1) terwujudnya sarjana yang berakhlak mulia, cakap, percaya diri dan berguna bagi terwujudnya masyarakat utama yang diridhoi oleh Tuhan Yang Maha Esa; (2) memajukan

dan mengembangkan ilmu pengetahuan untuk membangun masyarakat dan negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD'45.

Sebagai kampus yang multireligi, secara akademik, mata kuliah pendidikan agama diasuh oleh masing-masing dosen sesuai dengan agama yang dianut oleh mahasiswa. Sedangkan mata kuliah Ke-Muhammadiyah-an merupakan mata kuliah wajib dimana materi perkuliahan dibagi menjadi dua, yakni bagi mahasiswa Islam dengan materi ideologi Muhammadiyah dan bagi mahasiswa non-Muslim dengan materi pengenalan sejarah Muhammadiyah sebagai organisasi gerakan *amar ma'ruf nahi munkar*, baik di bidang pendidikan, ekonomi, sosial-budaya, politik dan seni.

### **Dosen dan Pejabat Struktural**

Untuk memenuhi kebutuhan akademik, UMK dalam merekrut dosen sebagai tenaga pengajar tidak hanya dari kalangan Islam akan tetapi juga dosen dari kalangan non-Islam. Dan UMK juga telah menempatkan dosen non-Islam untuk duduk dalam jabatan struktural, seperti Drs. Alex Djawa, M.Pd (Protestan) sebagai Ketua Program Studi Bahasa dan Sastra Indonesia; Drs. Wardo (Katolik) sebagai Pembantu Dekan I FKIP; Wellem Ngonggoek (Protestan) sebagai Ketua Program Studi Antropologi.

### **Lembaga Kemahasiswaan**

Di UMK, Lembaga Kemahasiswaan intra Kampus (BEM dan DPM) di tingkat Universitas dan juga Fakultas dalam

kepengurusannya tidak memandang unsur agama dan daerah. Semua memiliki hak yang sama dan bahkan di Fakultas tertentu lembaga kemahasiswaan dipimpin oleh mahasiswa non-Muslim. Dalam beberapa aksi demonstrasi mahasiswa di UMK yang menjadi orator adalah mahasiswa non-Muslim. Hal tersebut dilihat oleh lembaga sebagai bagian dari ekspresi kebebasan mahasiswa terhadap hak-haknya yang mungkin diabaikan oleh lembaga tanpa harus mengaitkan dengan latar belakang daerah dan agama dari mahasiswa tersebut.

Pada lembaga mahasiswa ekstra kampus, selain organisasi seperti HMI, IMM juga terdapat kelompok mahasiswa Katolik, mahasiswa Protestan dan juga kelompok organisasi mahasiswa kedaerahan seperti Ikatan Mahasiswa asal TTS, Manggarai, Sumba, dan lain-lain. Kampus memberi dukungan penuh baik dari segi kebijakan maupun finansial dan pada kegiatan-kegiatan keagamaan tertentu dihadiri oleh pimpinan (Warek III).

Terkait dengan kesejahteraan mahasiswa seperti pembagian beasiswa dari lembaga untuk prodi Antropologi dan Agrobisnis Perikanan dimana mahasiswa yang terdaftar berhak mendapat pemotongan SPP dan Pembangunan 50%. Begitu juga beasiswa dari luar kampus seperti dari PEMDA dan KOPERTIS hanya diperuntukkan bagi mahasiswa yang berprestasi namun tidak mampu secara ekonomis tanpa membedakan agama dan golongan. Begitu juga terhadap hari-hari besar keagamaan seperti Paskah, Natal dan Tahun Baru. Oleh karena itu, dalam mengelola kampus yang multikultural



dan multireligi seperti di UMK, kuncinya dalah perlakuan agar tidak menimbulkan prasangka sosial, jarak sosial, kecemburuan sosial. Ini yang menjadi semangat dalam kehidupan masyarakat multikultural, bukan pandangan atas dasar mayoritas dan minoritas.

### **Atmosfir Kehidupan Kampus di UMK**

Sebagai sebuah lembaga pendidikan yang didirikan oleh organisasi Islam yang bernama Muhammadiyah, suasana kehidupan kampus tidak pernah dalam sejarah berdirinya hingga saat ini diwarnai oleh sentimen di kalangan civitas akademika karena faktor perbedaan budaya dan agama. Dalam hubungan dengan ini, Maksum (2011) mengatakan bahwa pendidikan harus membumikan wawasan pluralisme dan multikulturalisme.<sup>2</sup> Dengan berorientasi pada kesadaran akan pentingnya pluralisme dan multikulturalisme akan melahirkan pendidikan yang inklusif dan toleran. Kesadaran multikulturalisme dapat berkembang dengan baik apabila ditanamkan sejak awal terhadap generasi muda lewat pendidikan. Melalui pendidikan, sikap saling menghargai terhadap perbedaan akan berkembang dengan baik, mengingat pendidikan yang berbasis multikultural membantu mahasiswa untuk mengerti, menerima, dan menghargai orang dari suku, budaya, nilai dan agama yang berbeda.<sup>3</sup>

---

2 Ali Maksum, *Pluralisme dan Multikulturalisme Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Aditya Media Publishing, Yogyakarta, 2011.

3 Bahari, *Toleransi Beragama Mahasiswa (Studi Tentang Pengaruh*



*Gambar 2: Sekelompok Mahasiswa UMK*

Sejak awal UMK menyadari betul bahwa keberadaannya bukan hanya untuk satu golongan agama tertentu (mungkin juga di UNKRIS dan UNIKA), sehingga pengelolaan tidak menonjolkan aspek simbolisme keagamaan (Islam) yang berlebihan. Dan masyarakat memiliki UMK sebagai tempat menuntut ilmu tidak didasarkan pada simbol ke-Islaman. Hal yang sama juga berlaku bagi orang Islam yang menuntut ilmu di UNIKA dan UNKRIS. Hasil penelitian Bahari (2010) terhadap toleransi beragama mahasiswa di 7 (tujuh) Perguruan Tinggi menyimpulkan bahwa lingkungan pendidikan

---

*Kepribadian, Keterlibatan Organisasi, Hasil Belajar Pendidikan Agama dan Lingkungan Pendidikan Terhadap Toleransi Mahasiswa Berbeda Agama pada 7 Perguruan Tinggi Umum Negeri). Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan beragama, 2010.*

merupakan variabel yang paling dominan berpengaruh langsung terhadap toleransi beragama pada mahasiswa di Perguruan Tinggi. Dengan kata lain, toleransi beragama pada mahasiswa di Perguruan Tinggi dapat meningkat jika didukung atau ditumbuh-suburkan oleh lingkungan pendidikan yang kondusif. Apabila lingkungan pendidikan tidak kondusif dari aspek perlakuan makan akan menumbuhkan prasangka sosial, kecemburuan sosial, jarak sosial, yang pada akhirnya melahirkan anomali yang mengakibatkan kampus menjadi intoleran.

Dengan tidak menafikan adanya praktek intoleransi yang terjadi di beberapa Perguruan Tinggi di Indonesia sebagaimana disebutkan oleh Bahari (2010) seperti yang terjadi di UNPATI dan STAIN Ambon, kasus yang terjadi di Sekolah Tinggi Teologia Injili Arastama (Setia) di Jakarta, konflik etnis antarmahasiswa di Yogyakarta, konflik sentimen keagamaan antarmahasiswa Fakultas Hukum UKI dan mahasiswa UPI YAI Jakarta, namun Yewangoe (2010) tetap memandang positif dan meyakini bahwa mahasiswa mampu tampil sebagai garda depan pengembangan toleransi dalam rangka peningkatan kerukunan umat beragama.<sup>4</sup>

Keyakinan Yewangoe tersebut didasarkan pada 4 alasan mendasar sebagai berikut. Pertama, mahasiswa adalah calon-calon intelektual yang diharapkan dapat meninjau kembali relasi antarmanusia, termasuk

---

4 Andreas A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan*. <http://books.google/books>, 2010.

hubungan antarumat beragama secara rasional dan kepala dingin. Kedua, mahasiswa, paling tidak ditinjau dari sejarah kemahasiswaan di Indonesia selama ini masih belum terkontaminasi oleh berbagai tekanan di mana agama-agama cenderung diperalat. Ketiga, mahasiswa dengan idealismenya yang tinggi, selalu berupaya mewujudkan persatuan dan kesatuan melalui perbuatan nyata. Keempat, mahasiswa adalah calon-calon pemimpin bangsa. Saling pengertian yang dicapai hari ini di antara para mahasiswa beda agama merupakan modal yang berharga apabila merek ananti menjadi pemimpin-pemimpin bangsa.



Gambar 3: Mahasiswa UMK dalam ruangan seminar

Melihat fakta di mana atmosfir kehidupan kampus di UMK yang penuh egaliter dan kedamaian tanpa ada gesekan yang terjadi selama ini, walaupun masyarakat kampusnya sarat dengan pluralitas dan multikulturalitas.

Kondisi tersebut tercipta karena latar belakang mahasiswa memang terbentuk oleh watak yang berbasis pada tradisi atau budaya kekerabatan di lingkungan mereka hidup dan dibesarkan. Masyarakat NTT telah tercipta dan diciptakan sebagai masyarakat yang menghargai perbedaan yang selalu hidup berdampingan, bahkan menjadi anggota dan bertempat tinggal dalam satu rumah adat dengan saudara lain yang berbeda agama.<sup>5</sup> Pelembagaan tradisi keagamaan yang serentak merupakan produk dari lingkungan budaya kekerabatan tanpa memandang perbedaan agama dan aliran, selalu terinternalisasi di mana pun mereka berada, termasuk dalam lingkungan kampus. Maka benar apa yang dikatakan Abdullah (1993), bahwa tradisi kultural sering dijadikan penentu di mana seseorang harus melakukan apa yang telah dilakukan oleh nenek moyang, sehingga dalam menyikapi multikulturalisme kecenderungan seperti itu sering terjadi.<sup>6</sup>

## PENUTUP

Saya berusaha menyampaikan potret kehidupan multikultural dan multireligi di Universitas Muhammadiyah Kupang sesuai pengalaman sebagai tenaga pengajar sejak 1992 hingga sekarang (2014), atau sekitar 22 tahun saya mengabdikan di UMK. Sebagai penutup tulisan ini, beberapa

- 
- 5 Bdk. Kajian Philipus Tule, dan Haji Muhammad Arsad dalam Bunga Rampai ini.
  - 6 Amin Abdullah, M., "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Kebenaran Agama dan Masa Depan Ilmu Agama" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol.IV, 1993.

hal yang perlu dicatat dalam melihat potret kehidupan multikultural dan multireligi di kampus Universitas Muhammadiyah Kupang sebagai berikut:

1. UMK berdiri sejak 1987 dengan jumlah mahasiswa sebanyak 4336 orang yang tersebar pada 5 (lima) Fakultas dan 11 Program Studi dengan jumlah alumni (lulusan) lebih dari 10.000 orang.
2. Mahasiswa UMK terdiri dari latar belakang agama yakni Islam sebesar 41,20% dan non-Muslim sebesar 59,80%. Sedangkan latar belakang mahasiswa berdasarkan daerah adalah Timor, Flores, Sumba, Alor, Lembata, Rote, Sabu dan dari luar NTT.
3. Suasana kehidupan kampus di UMK sejak berdiri hingga saat ini tak pernah terjadi gesekan apa pun yang berlatar belakang agama maupun etnis. Hal tersebut disebabkan karena adanya perlakuan yang sama terhadap mahasiswa baik di bidang akademik maupun kemahasiswaan.
4. Suasana damai tersebut tercipta karena mahasiswa memiliki modal budaya di lingkungan masing-masing yang terbiasa hidup dalam keberagaman, sehingga berada di kampus perilaku menghargai perbedaan telah tertanam secara baik.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, M., "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Kebenaran Agama dan Masa Depan Ilmu Agama" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol.IV, 1993.
- Achied, Zainuddin, *Kiprah Perjuangan Muhammadiyah NTT (Sebuah Catatan Sejarah Tahun 1935 – 2010)*. UMK Press, Kupang, 2011.
- Bahari. *Toleransi Beragama Mahasiswa (Studi Tentang Pengaruh Kepribadian, Keterlibatan Organisasi, Hasil Belajar Pendidikan Agama dan Lingkungan Pendidikan Terhadap Toleransi Mahasiswa Berbeda Agama pada 7 Perguruan Tinggi Umum Negeri)*. Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan beragama, 2010
- Maksum, Ali . 2011). *Pluralisme dan Multikulturalisme Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Aditya Media Publishing, Yogyakarta, 2011.
- Yewangoe, Andreas, A., *Agama dan Kerukunan*. <http://books.google/books>.2010

# **MENGALAMI DAN MENGHAYATI DIALOG DAN KERUKUNAN ANTARUMAT BERAGAMA DI PONDOK PESANTREN WALISANGA ENDE**

**Siti Halimah Assyadiyah, S.Psi<sup>1</sup>**

## **PENDAHULUAN**

Sebagai muslimat yang pernah mengenyam pendidikan di lembaga pendidikan Katolik saya menganggap biasa berkomunikasi dengan orang Katolik, karena banyak orang pun mengalami hal itu. Tetapi memimpin sebuah pesantren (Walisanga Ende) sambil melibatkan para calon pastor Katolik di lembaga pendidikan Islam sebagai guru dan pendidiknya adalah hal yang langka dan unik. Di tengah gejolak radikalisme dan fanatisme agama di persada nusantara ini, saya bersama rekan-rekan seakan membangun sebuah “mercusuar” untuk mengembangkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang rukun dan damai.

Saya bersama seluruh keluarga besar Pondok Pesantren Walisanga Ende (PonPes Ende) telah mengalami

---

1 Ketua Yayasan Walisanga Ende



dan menghayati dialog dan kerja sama lintas agama selama bertahun-tahun, yang terkadang menjadi sasaran kritik dari segelintir orang radikal yang cenderung menjadikan agama sebagai instrumen pemisah. Dialog dan kerja sama lintas agama yang dihayati secara sangat positif oleh keluarga besar PonPes Ende bersama berbagai kelompok umat beragama dan biara Gereja Katolik di kota Ende (khususnya Serikat Sabda Allah atau SVD) diharapkan menjadi titik pijak dan wadah kedamaian dan kerukunan antarumat beragama. Saya sebagai pribadi dan sebagai pimpinan lembaga memiliki keyakinan yang kokoh akan kebenaran Quranik yang menggarisbawahi persaudaraan dalam Allah sbb:

*“Dan berpeganglah kamu sekalian dengan tali Allah, dan janganlah kamu berpisah-pisah, dan ingatlah nikmat Allah atas kamu, tatkala kamu bermusuh-musuhan, lalu ia jinakan antara hati-hati kamu, lantas dengan nikmat Allah kamu jadi bersaudaraan, padahal, dahulunya, kamu di pinggir lobang neraka, tetapi ia selamatkan kamu daripadanya; begitulah Allah terangkan kepada kamu tanda-tanda-Nya supaya kamu dapat petunjuk” (Q.3:103)<sup>2</sup>.*

## **KISAH PENGALAMANKU**

Kisah pengalamanku ini adalah sebagian rekam jejak dialog dan kerja sama lintas agama yang terjadi di PonPes

---

2 Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Juz. 1-30), Surabaya: Mahkota Surabaya, 1989, hlm. 99.

Ende yang telah dirintis oleh almarhum ayahanda Mahmud Eka dan ibunda kami tercinta. Kami hanyalah merupakan pelanjut kegiatan mereka. Kendati demikian, kami dengan pengalaman yang sangat terbatas dalam dialog dan kerja sama lintas agama itu berusaha merangkum hal-hal yang sederhana namun penting yang telah terjadi selama ini di PonPes Ende. Mudah-mudahan sharing pengalaman ini bisa menjadi inspirasi dalam menerima kemajemukan sebagai kekayaan bersama yang perlu diapresiasi. Karena keanekaragaman adalah *sunnatullah*, hukum dan anugerah Allah Sang Pencipta, dan bukan atas kehendak manusia. Jika demikian, maka salah satu indikator keimanan adalah kesanggupan dalam menerima dan menghormati karya Sang Pencipta, termasuk pluralitas.<sup>3</sup>

Tentang kerja sama antara Pondok Pesantren Wali Sanga dengan pihak Gereja, saya dapat bersaksi sbb:

Sebetulnya sudah cukup lama berlangsung, ini diawali dengan hubungan pertemanan antara Ayahanda H. Mahmud EK dengan Pater Ben Baack, SVD sekitar thn 1971.

Hubungan baik dan kerja sama dalam mencerdaskan manusia khususnya di Kabupaten Ende antara Ayahanda H. Mahmud EK dgn Gereja terus berlangsung, ini dibuktikan dengan selama beberapa tahun Pondok Pesantren WaliSanga selalu dibantu Gereja (khususnya

---

3 Bdk. Muhammad M. Basyuni, "Kebijakan dan Strategis Pembinaan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia", dalam Philipus Tule dan Maria M. Banda (Ed.), *Pengembangan Kerukunan Umat Beragama di NTT* (Maumere: Ledalero, 2006), hlm. 3.

SVD) dengan tenaga calon Imam, baik yang sedang menjalani TOP ataupun Pastor yg bertugas di Ende, untuk mendidik anak-anak santri dalam bidang studi tertentu maupun tentang sosial kemasyarakatan.

Pada setiap kegiatan sosial kemasyarakatan di Pondok Pesantren Wali Sanga maupun masyarakat sekitar Pondok, Para Imam, Frater, Suster, Bruder (khususnya dari Seminar Tinggi St Paulus Ledalero dan Biara St Yosef Ende) selalu hadir dan memberi kontribusi nyata baik secara finansial, tenaga maupun pikiran. Kondisi ini memang sangat spesial dan menarik, karena Pondok dan Biara merupakan representasi dari kedua agama besar Islam dan Katolik dalam melakukan kegiatan pendidikan dan karya amal lainnya.

Suasana kebersamaan dan partisipasi yang demikian indah serta historis adalah waktu SVD merayakan HUT ke-100 di Indonesia. Pada perayaan itu, segenap warga PONPES Ende dilibatkan dalam perayaan syukur baik di tingkat Rektorat Ende Lio maupun di tingkat Provinsi SVD Ende yang dirayakan di Ledalero pada tanggal 8 September 2013. Waktu itu, Pater Superior General SVD (P. Heinz Kuluke, SVD) dari Roma hadir di Ledalero, menemui dan menyalami kami dan para santri yang membawakan Qasidah di Ledalero. Dan lebih menggembirakan bahwa Pater General sempat ke Ende dan mengunjungi Pesantren Walisanga. Selang beberapa bulan kemudian, Pater Superior General SVD memenuhi permohonan bantuan finansial kami lewat proposal yang diajukan untuk membangun satu unit Dapur dan Ruang Makan senilai Rp 350.000.000”.

Selain sosok seorang Ben Back, SVD, rekan-rekan dialog lintas agama yang turut berjasa dalam membekali para

pendiri pada tahapan persiapan pendirian PonPes Ende adalah keluarga besar Penyuluh Tenaga Pembangunan Masyarakat (PTPM), sebuah Sekolah Tinggi (ST) yang dikelola oleh para suster dari Kongregasi Ursulin di Ende.<sup>4</sup> Bagi para pendiri, PTPM merupakan tempat penuh kenangan. Di lembaga itu, mereka tidak saja dibekali dengan pengetahuan teoretis. Lebih daripada itu, di almamater itulah mereka telah “dilahirkan kembali” menjadi pribadi-pribadi yang inklusif. Ibu Panti dalam video yang sama mengisahkan bahwa eksklusivisme atas nama agama merupakan pemicu yang menghambat kemajuan. Karena itu para pendiri berkeyakinan bahwa orang harus keluar dari keterkungkungan religius untuk bisa berkompetisi di medan juang yang kental dengan nuansa rivalitasnya.

## **PESANTREN WALISANGA: BAGAI RUMAH TANPA PINTU**

Rumah yang berpintu adalah hal yang lumrah, tetapi rumah yang tak berpintu adalah hal yang luar biasa. Pertanyaan kita: sungguhkah rumah yang tak berpintu itu ada? Upaya untuk menemukan pesan etis-didaktif dari ungkapan serupa itu, merupakan sebuah kemutlakan.

Bagi semua orang yang pernah mengalami langsung iklim kehidupan di PonPes Ende, ungkapan rumah tak berpintu untuk menggambarkan keterbukaan dan

---

4 Sekarang dikenal dengan nama Sekolah Tinggi Pemberdayaan Masyarakat (STPM), beralamat di Jln. Wirajaya Ende.

keramahan keluarga besar PonPes terhadap semua tamu yang datang sangatlah relevan dan realistis. PonPes Ende yang ramah itu tidak pernah merasakan kesalehan atau kesuciannya terusik oleh kehadiran dari para tamu yang berasal dari latarbelakang yang berbeda, baik dari segi agama, suku, ras dan adat istiadat. Sebaliknya segenap warga PonPes Ende merasa terhormat oleh para tamu yang datang dari pelbagai arah dengan tujuan atau kebutuhan yang tidak selalu sama.

Kami bersikap terbuka dan ramah bagi semua orang dalam melayani para pencari kerja yang berasal dari latarbelakang yang bervariasi. Mengharamkan diskriminasi dalam membuat seleksi para pencaker merupakan hal yang mutlak. Para pencaker yang terjaring, entah sebagai guru, tukang bangunan atau sebagai petugas administrasi bukan pertama-tama karena atribut-atribut yang dimilikinya, melainkan berdasarkan kompetensi dan kebutuhan lembaga.

Sebagai rumah yang tak berpintu, PonPes Ende bahkan dengan sebulat hati menyambut para frater atau calon imam Katolik dari Serikat Sabda Allah yang diutus oleh Seminari Tinggi Santo Paulus Ledalero untuk hadir dan terlibat dalam keseharian hidup bersama para santri.<sup>5</sup> Tugas utama yang diemban oleh para frater adalah

---

5 Perutusan para frater ke PonPes Ende oleh Seminari Tinggi St. Paulus Ledalero untuk menjalani Tahun Orientasi Pastoral (TOP) merupakan realisasi dari komitmen bersama sebagai sebuah Kongregasi Misioner, yang telah berjalan sejak tahun 1995 dengan diutusnya Fr Leo Gade, SVD yang kini menjadi misionaris di Amerika Latin. Disusul dengan beberapa frater lain termasuk

mengajar bidang pelajaran umum, seperti Bahasa Inggris. Selain itu, beberapa tugas sekunder yang dijalankan oleh para frater adalah mendampingi anak-anak dalam kehidupan berasrama, melatih para santri untuk berkebun, bekerja di dapur, memberikan bimbingan pada jam belajar sore dan malam hari, dan mengurus administrasi di sekretariat sekolah jika dibutuhkan. Menurut data sejarah yang terekam dalam kronik sekolah, para frater pertama kali hadir di Panti pembinaan para santri itu pada tahun 1997/1998. Sejak saat itu sampai sekarang (2014), Serikat Sabda Allah atau SVD selalu mengirim satu atau dua frater sebagai utusan.

Kehadiran para frater di PonPes Ende sungguh memberikan nuansa tersendiri bagi kehidupan beragama di Kabupaten Ende pada khususnya dan di seluruh wilayah Flobata pada umumnya. Anggapan kaum radikal yang melihat agama sebagai sekat pemisah seakan dilumpuhkan oleh kuatnya tali persaudaran yang dipintal dalam kerja sama antara pihak PonPes Ende dengan SVD. Kendati demikian, sifat keabadian dari sejarah merupakan keniscayaan. Alkisah, pada awal kehadiran para frater di lembaga itu, isu provokatif sengaja ditiupkan oleh mereka yang berhaluan kiri, dengan dalih kecemasan akan *katolikisasi* atau mengkatolikkan para santri. Isu serupa itu memang tidak patut untuk didiskusikan. Tetapi demi tujuan mencerahkan para santri, Haji Nurdin Hasan, seorang rekan guruku dalam suatu kesempatan berceramah di depan

---

Pater Henry Maku, SVD (thn 2001) yang kini sedang menjalani studi lanjut di bidang Islamologi di Cairo/Mesir dan Roma/Italia.

para santri menandakan bahwa

".....menyangkut keyakinan itu sangat pribadi, tetapi dalam hal pendidikan siapa saja bisa datang ke PonPes Ende. Sebab Islam juga tidak mempermasalahkan tentang perbedaan agama, suku dan bahasa; yang harus diutamakan adalah silaturahmi, yakni kunjung-mengunjungi atau kenal-mengenal di antara kita. Keyakinan itulah yang melanggengkan kerja sama lintas agama di PonPes Ende ini".<sup>6</sup>

- 
- 6 Cuplikan ceramahnya itu telah terekam sebagai dokumentasi dalam sebuah Video oleh Pater Eman Embu, SVD dkk, berjudul *Assalam Alaikum: A Story from Ende*. Film itu dibuat tahun 2012 tentang Pondok Pesantren Tarbiyah Walisanga Ende dan mengikuti lomba tahunan yang dijalankan oleh Yayasan Kampung Halaman, satu Yayasan yang bergerak dalam bidang videografi/perfilman di Yogyakarta. Dan film itu ternominasi ranking pertama dari 10 video paling inspiratif.

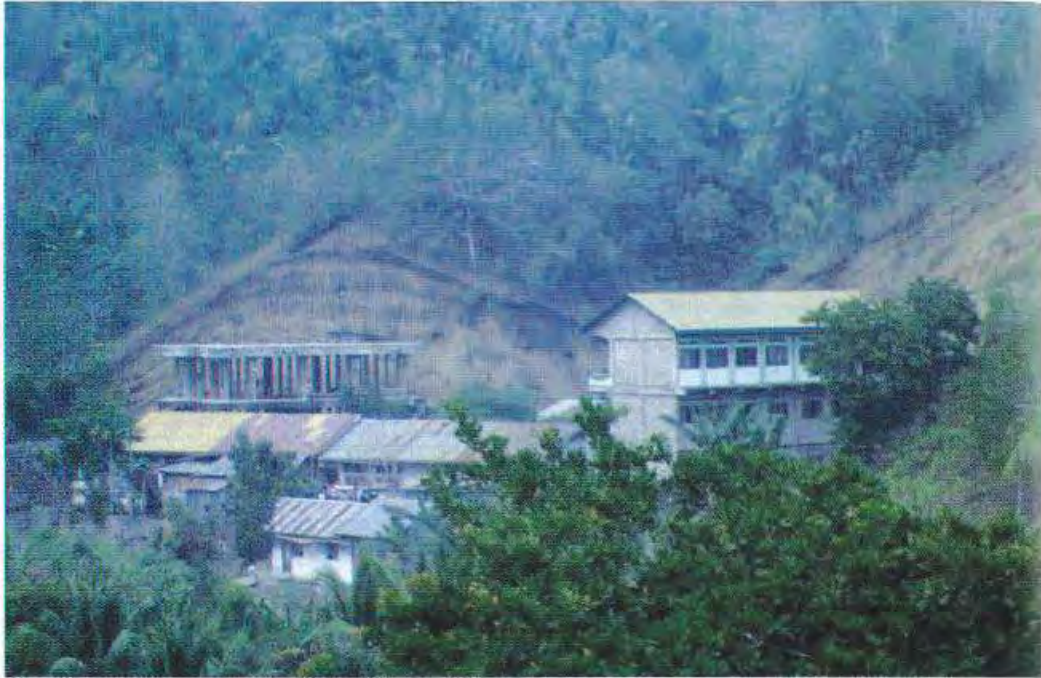
## Galeri Foto dari PonPes Walisanga



Gambar 1: Alm. Aba Mahmud pendiri Ponpes Walisanga

Buku ini tidak diperjualbelikan.





*Gambar 2: Kampus Ponpes Walisanga*



*Gambar 3: Aba Mahmud didampingi dua suster menghantar jenazah rekannya P. Dr. Niko Hayon, SVD ke pemakaman*

Buku ini tidak diperjualbelikan.



*Gambar 4; Peletakan batu pertama pembangunan satu unit asrama oleh Menag Surya Dharma Ali*



*Gambar 5; Peletakan batu pertama pembangunan satu unit asrama oleh seorang Pastor Katolik*



*Gambar5; Peletakan batu pertama pembangunan satu unit asrama oleh seorang biarawati Katolik*

# **PENGALAMAN DIALOG MUSLIM DAN KATOLIK DALAM SATU KELUARGA BERBUDAYA LOKAL MAUNDAI**

**Drs. Muhammad Arsad<sup>1</sup>**

## **PENGANTAR**

Suatu pengalaman yang tidak dapat dipungkiri bahwa Propinsi NTT memiliki keanekaragaman budaya, agama, bahasa, adat istiadat dan lain-lain. Hal ini merupakan kekayaan yang patut disyukuri dan bukannya untuk dipertentangkan.

Dalam proses kehidupan sehari-hari, pada kenyataannya bahwa penduduk penganut agama itu hidup berbaur dan berinteraksi dengan penganut agama lain dalam rasa kebersamaan dalam nuansa kehidupan budaya, adat-istiadat, sosial, ekonomi, politik, pendidikan dan aspek kehidupan lainnya.

---

1 Drs. Muhammad Arsad adalah seorang anggota POLRI berpangkat AKBP yang berkarya di POLDA Kupang sebagai Kabagwatpres Biro SDM Polda NTT. Pernah menjabat sebagai Wakil Kapolres di Labuan Bajo (Kabupaten Manggarai Barat) pada tahun 2012 - 2014.

Maka dalam konteks menggali identitas lokal, saya sebagai seorang Muslim Pribumi diberi kepercayaan untuk membawakan materi dengan sub-topik mengenai “Pengalaman Dialog Muslim dan Katolik Dalam Satu Keluarga Berbudaya Lokal Maundai”, untuk melengkapi materi lainnya dalam seminar nasional dengan tema ‘Ikhtiar Menggali Identitas Lokal: Pengalaman Muslim Pribumi di Propinsi NTT”.

Maundai adalah ibukota Kecamatan Kéo Tengah, Kabupaten Nagekeo, Propinsi NTT. Tepatnya Maundai berada di pulau Flores. Penduduk Maundai sebagiannya menganut agama Islam. Secara pribadi, saya adalah seorang Muslim yang dilahirkan dan dibesarkan di kampung Maundai, namun secara adat istiadat saya adalah salah seorang anggota rumah adat yang berlokasi di kampung Bedo atau Kolinggi di Kecamatan Kéo Tengah, yang penduduknya sebagian terbesar beragama Katolik.

Dalam tulisan ini, saya memaparkan tentang bagaimana kehidupan toleransi antara umat beragama Katolik dan Muslim dalam konteks budaya lokal di Maundai.

## **1. DIALOG MUSLIM DAN KATOLIK DALAM KONTEKS BUDAYA LOKAL KÉO**

Sebagai anggota satu keluarga, kami umat Islam tidak terlepas dari kehidupan bermasyarakat dengan kerabat kami yang beragama Katolik, baik dalam urusan adat istiadat maupun dalam hal toleransi beragama.

Hukum adat membuat kami saling mengenal, saling membutuhkan, saling menasihati, berat sama dipikul

ringan sama dijinjing, yang mengandung makna gotong royong. Kami sadar bahwa kendatipun keyakinan berbeda, tetapi kami harus hidup dalam adat dan rumah adat yang satu dan sama dengan menjunjung tinggi dan saling menghormati atau menghargai keyakinan masing-masing.

Dalam acara pesta-pesta adat yang umumnya dilaksanakan di pemukiman Katolik, kami disediakan fasilitas berupa perabot rumah tangga: piring, gelas, senduk dan lain-lain yang dalam penyimpanan dan penggunaannya dipisahkan atau dikhususkan untuk umat Muslim. Sehingga dalam bahasa Kéo dikenal ada **bha Ende** atau piring yang dikhususkan bagi umat Muslim dan **bha Kéo** atau piring yang dikhususkan bagi umat Katolik. Apabila ada keterbatasan perabot tersebut, dapat didatangkan dari keluarga Muslim sehingga tidak menjadi beban bagi saudara kami yang Katolik untuk menjalankan seremoni adat yang harus dijalankan, khususnya perjamuan raya (atau **Nado Mere**) yang menjadi syarat utama dalam adat dan agama setempat.

Bagi keluarga kami yang Muslim, sehari-hari kami harus berdomisili di kampung atau pemukiman Muslim di Maundai. Namun ketika harus melaksanakan upacara adat, kami harus bergabung dan menetap di rumah adat (*sa'o mere*) kami di kampung Bedo atau Kodinggi. Hal itu berarti bahwa setiap orang Muslim yang menghargai atau menjunjung tinggi adat memiliki dua rumah atau lebih di tempat yang berbeda; satu rumah di pemukiman Muslim dan satu rumah lagi di pemukiman Katolik demi mendukung kegiatan adat.

Praktek hidup bermasyarakat sedemikian itu mengekspresikan wujud penghayatan dan pengamalan ajaran agama yang baik di tengah masyarakat adat yang toleran dan menjunjung tinggi agama. Sebagai pribadi pun saya ingin menyampaikan bahwa sudah lebih dari tiga puluh tahun saya tidak menetap di tanah kelahiranku Maundai karena pendidikan lanjutan dan tugas-tugasku. Namun orangtua dan para sanak kerabatku telah mengajarkan tradisi, budaya dan adat istiadat kepada saya, memperkenalkan mana yang boleh dan tidak boleh dilakukan terhadap masyarakat adat.

Hal-hal yang mungkin tidak lazim bagi daerah lain namun dibolehkan dalam masyarakat adat kami adalah dalam hal bertutur sapa, khususnya kata-kata plesetan atau yang bernuansa makian yang dalam bahasa daerah disebut *papa momo* atau *papa mbatu*. Sekali pun saya atau siapa saja yang lebih muda usia dan belum menikah, bila sesekali kembali ke kampung halaman dan berjumpa dengan sesama saudara yang sudah menikah dan berstatus saudara sederajat atau yang dikenal sebagai *ka'e ari* (bersaudara) menurut adat, maka keduanya boleh berkomunikasi dengan bahasa plesetan bernuansa makian atau *papa momo*. Hal itu dilakukan agar semua kerabat termasuk anak dan cucunya mengetahui bahwa kedua orang yang berkomunikasi itu adalah bersaudara.

Demikian halnya bila seorang dari Maundai menikah dengan seorang dari luar daerah adat setempat, si isteri ataupun si suami dari luar harus pula diperkenalkan dengan anggota keluarga dan sanak kerabat di kampung

adat dan diterima secara adat pula dengan upacara pembasuhan kaki menggunakan darah hewan (bagi yang Muslim menggunakan darah kambing dan yang Katolik menggunakan darah babi) sebelum memasuki rumah adat atau *sa'opu'u*. Tentu hal ini merupakan hal yang baru dan asing bagi isteriku yang mempunyai adat istiadat yang berbeda.

Bagi warga masyarakat Kecamatan Kéo Tengah dimana Paroki Hati Kudus Yesus Maunori berada, keharmonisan masyarakat adat dan masyarakat agama tidak terlepas dari kemampuan pengamalan ajaran agama yang dianut masing-masing dengan kesadaran bertoleransi masyarakat yang tinggi, baik dengan umat Islam maupun dengan adat-istiadat atau kebudayaan setempat. Umat Katolik menyebutnya dengan istilah inkulturasi atau adaptasi nilai-nilai agama ke dalam kebudayaan setempat.

Dalam ranah dialog patut disebutkan beberapa pengalaman konkrit berikut ini.

Pada saat peringatan/perayaan hari besar keagamaan atau perayaan-perayaan yang berhubungan dengan keagamaan (pentahbisan imam baru, komuni pertama atau sambut baru, keberangkatan dan kepulangan Haji, dll), tidak pernah diabaikan peran masyarakat adat. Semua ritual sosial dan keagamaan itu bisa dijalankan secara sangat harmonis dan penuh nuansa persaudaraan.

Tahun 1983, pada saat menyambut kedatangan Mgr. ERNST, Uskup Breda (Belanda) untuk menahbiskan saudara kami Almarhum Pater Petrus Wani, SVD di pusat paroki Hati Kudus Yesus Maunori bisa menjadi pengalaman



dialog bernilai tinggi. Pada masa itu, belum ada jalan raya dan sarana transportasi darat yang memadai dari pelbagai penjuru menuju Maunori. Alat transportasi yang paling populer masa itu adalah perahu layar dan perahu motor dari Ende menuju Maundai, Maunori, Mauponggo dan Maumbawa. Peranan umat Islam Maundai dan Maunori sangat kental waktu itu membaur bersama umat Katolik menyambut kedatangan Yang Mulia Mgr ERNST di pelabuhan Maundai. Yang Mulia Mgr. ERNST dibopong oleh umat Islam dari Perahu Motor dan sampan sampai di tepi pantai dan disambut dengan alunan musik *Qasidah* dari Remaja Mesjid Nur Ilahi Maundai. Kemudian dilanjutkan dengan pengalungan selendang oleh umat Katolik dan umat Islam di tepi pantai, di antaranya oleh nona Saidah Dawo, anggota Remaja Mesjid Maundai.

Begitu pun ketika menyambut kedatangan Pastor baru yang bertugas di paroki Maunori, atau pada saat mengunjungi umat Katolik di stasi-stasi. Pastor-pastor itu tidak hanya diterima oleh umat Katolik, tetapi juga diterima oleh umat Islam yang berperan aktif menyiapkan makanan dan minuman sebagai wujud kebersamaan, toleransi dan saling menghormati.

Wujud toleransi dalam keluarga kami pun nampak nyata ketika saudariku Hajah Siti Saleha (Bersama kedua saudara Fatima dan Aminah) menenun bahan kasula (atau pakaian misa) untuk paman kami Pater Philipus Tule, SVD yang ditahbiskan menjadi imam pada tahun 1984. Bahkan setelah itu, para saudariku itu tetap melayani pesanan bahan tenunan kasula dengan motif salib, hostia,

monumen budaya *peo* bagi para Imam Katolik, yang berasal dari Kéo dan bertugas di manca negara seperti Polandia, Brasil, Philipina dan lain-lain.

Begitu pula peranan ayahanda saya, Haji Abdul Hamid Nura dan semua keluarga yang cukup dominan dalam menghadapi peristiwa penahbisan pamanku Pater Philipus Tule, SVD pada tahun 1984. Dalam bahasa adat Kéo, peranan keluarga ayahku sebagai *Embu Mame* (atau pihak Pemberi Isteri) yang harus menyiapkan pakaian tahbisan untuk Pater Philipus Tule. Sebaliknya, pada tahun 1997 ketika ayahandaku menunaikan ibadah Haji dan tahun 2005 saya sendiri serta 2012 kakakku Hajah Siti Saleha menunaikan ibadah Haji, peran Pater Philipus Tule dan semua kerabat Katolik pun sangat dominan. Kesuksesan dan kelancaran kegiatan ibadah Haji ini tak terlepas dari peran dan dukungan penuh dari mereka. Pada ketiga acara pemberangkatan Haji itu, pamanku Pater Philipus Tule tampil membawakan sambutan mewakili keluarga dalam suasana keakraban yang komunikatif, bahkan bertutur sapa dalam nuansa ke-Islaman kami.

## **2. DIALOG MUSLIM DAN KATOLIK DALAM KONTEKS PENDIDIKAN**

Pengalaman saya dan teman-teman dari kalangan Muslim yang menimba ilmu dan menempuh pendidikan dasar, baik di Sekolah Dasar Katolik maupun di Sekolah Menengah Pertama Katolik di Wilayah Paroki Hati Kudus Yesus Maunori mempunyai kesan tersendiri. Hampir semua kami memiliki hubungan kekerabatan yang sangat dekat

dengan saudara – saudari kami dari kalangan Katolik yang juga belajar di sekolah yang sama. Kami tidak merasa bahwa kami bersekolah di sekolah milik orang lain, tetapi merasa sebagai sekolah milik saudara – saudari kami sendiri.

Kami diperlakukan sama dengan siswa yang lain, baik dalam belajar maupun dalam hal mengamalkan ajaran agama kami masing-masing. Artinya kalau dari kalangan Muslim ada guru yang harus mengajar agama Islam, kami disiapkan guru untuk mengajar agama Islam, dan bila guru agama Islam tidak ada kami diberikan kebebasan untuk keluar ruangan, sementara pelajaran agama Katolik tetap berlangsung. Setelah selesai pelajaran agama baru kami masuk lagi untuk mengikuti pelajaran umum. Praktek ini menunjukkan bahwa sekolah kami memperkenalkan kepada siswa-siswi / murid-muridnya untuk belajar dan melaksanakan toleransi dan kebebasan beragama.

Sebagaimana dalam Al-Quran, yang berbunyi "*Lakum diinukum waliyadain*" yang artinya "Bagimu agamamu, dan Bagiku agamaku", mengajarkan kami sekalian untuk saling menghormati agama satu sama lain. Ungkapan ayat Kitab Suci tersebut mengandung makna bahwa kebebasan beragama dan saling menghormati itu diajarkan agama Islam, khususnya bagi kami murid yang beragama Islam dan yang bersekolah di sekolah Katolik. Kami tak pernah diajarkan dengan hal-hal yang mengganggu iman dan keyakinan kami masing-masing. Kami memperoleh banyak hal yang positif ketika kami tinggal di asrama SMPK Setia Budi Maunori, antara lain disiplin yang jarang ditemukan di sekolah lain.

Siswa diajarkan untuk mengenal Tuhannya, dan membiasakan diri berdoa sebelum melakukan aktivitas apa pun, masuk dan keluar kelas ditandai dengan doa, makan dan tidur pun diawali dengan doa. Sama seperti yang diajarkan pada kami oleh Islam, khususnya menjelang pagi kami siswa-siswi pun tanpa terkecuali dibangunkan untuk sembahyang pagi. Disinilah sebagai orang Muslim, kami pun diberi kesempatan baik untuk melaksanakan sholat subuh, yang merupakan perintah kedua dalam rukun Islam, sehingga bagi siswa Muslim yang berasal dari keluarga penganut Islam yang taat tidak menjadi masalah. Begitu pun dengan kewajiban sholat Jumat. Walau pun letak sekolah kami yang jauh dari pemukiman Muslim tidak menjadi hambatan bagi kami untuk melaksanakan ibadah sholat Jumat, karena kami selalu diberi kesempatan untuk melaksanakan sholat yang menjadi perintah dan kewajiban bagi umat Islam.

## **PENUTUP**

Sebagai penutup, saya mencoba mengutip sebuah syair lagu yang lasim dilantunkan oleh sebuah group Qasidah para Remaja Mesjid Nur Ilahi Maundai untuk dapat disimak maknanya:

Allah ciptakan manusia makhluk yang utama.

Allah ciptakan manusia makhluk yang paling mulia.

Walaupun berbeda namun tujuannya sama.

Coba kita renungkan apa yang diberikan.  
Telah disempurnakan semua nikmat Allah  
Ada siang dan juga malam; ada gelap dan juga terang.  
Semuanya Allah tentukan tiada yang mengecewakan.

Demikian nukilan kami seputar pengalaman dialog Muslim dan Katolik dalam konteks budaya lokal di Maundai, Kecamatan Kéo Tengah. Kami menyadari bahwa pengalaman ini sungguh terjadi dalam ranah lokal, tapi mudah-mudahan dapat memberikan inspirasi bagi kita semua dalam kancah dialog antarumat beragama yang lebih dinamis untuk menciptakan keharmonisan dan kerukunan antarumat beragama serta rasa damai, khususnya di bumi NTT karena damai itu indah. Damai adalah kebutuhan semua umat.

# PROFIL MUSLIM NTT

Drs. H. Abdulkadir Makarim<sup>1</sup>

## SEKILAS SEJARAH

Islam merupakan agama minoritas yang dipeluk oleh 423.925 jiwa penduduk (9,05 %) dari 4.683.827 penduduk di Nusa Tenggara Timur (NTT) namun sudah masuk NTT sejak abad ke-15 yang dibawa oleh para pedagang dan ulama, tepatnya di Pulau Solor, Flores Timur. Penyebaran agama Islam ini pertama kali dilakukan seorang ulama pedagang dari Palembang yang bernama Syahbudin bin Salman Al Faris yang kemudian dikenal dengan sebutan Sultan Menanga. Daerah selanjutnya yang dimasuki Islam adalah Ende, Alor, seluruh Flores, Timor, dan Sumba namun berkembang sangat lamban karena pola penyebarannya tidak memperhatikan aspek pendidikan sebagai medium penguatan pemahaman keagamaan.

Sejak masuknya agama Islam di NTT sampai abad ke-16, para pembawa agama Islam belum tergerak mewujudkan lembaga sosial keagamaan Islam dan lembaga pendidikan Islam sebagai penunjang penyebaran agama Islam. Hal ini berbeda dengan penyebaran agama Islam di Pulau Jawa

---

<sup>1</sup> Ketua Umum MUI NTT (2013 - ...)

yang tidak saja ditunjang para wali dan ulama tetapi juga sistem pendidikan di Pondok Pesantren. Para pedagang hanya terkonsentrasi pada aktivitas bisnis sambil membangun surau (sejenis mushollah/langgar ; masjid kecil) sebagai tempat peribadatan dan tidak membangun lembaga pendidikan sehingga perkembangannya sangat lamban.

## **PERKEMBANGAN DAN PERAN UMAT ISLAM DI NTT**

Pulau Solor tercatat dalam sejarah sebagai satu-satunya pulau dimana peradaban NTT mulau berkembang, bila ditilik dari pendekatan agama sebab Islam masuk NTT (1.500-an), kemudian Katholik melalui bangsa Portugis (1.522-an) juga membangun benteng di Pulau Solor; kemudian direbut kekuasaannya oleh Belanda (sebelum 1859; Traktat Lisabon). Tercatat masyarakat lokal telah terbangun peradabannya melalui nilai-nilai adat dan budaya kemudian hadir lah missi keagamaan yang melebur dalam relasi kehidupan sosial masyarakat setempat.

Menilik sejarah tersebut, sepatutnya keberadaan ummat Islam di NTT bukanlah sebatas agama pendatang hanya karena secara kuantitas tergolong minor. Peran sertanya dalam memperjuangkan kemerdekaan hingga mempertahankannya memang tidak tercatat rapi sebagaimana yang dilakukan kaum penjajah yang datang membawa missi 3G (*Gospel* ; tugas suci keagamaan, *Glory* ; kekuasaan/jajahan, dan *Gold* ; emas dan rempah-rempah). Penyebaran Islam yang dilakukan di NTT hanyalah melalui

misi perniagaan sehingga perkembangannya sangat lamban. Bahkan harus diakui bahwa sebagian besar pemikir Islam asli NTT (kalangan menengah ke bawah) pernah menimba ilmu pada lembaga pendidikan milik misionaris, dan sebagian kecil lainnya yang menimba ilmu keagamaan diluar NTT.

Islam sebagai salah satu kelompok keagamaan di NTT, melalui penganutnya (muslim) telah memiliki andil secara aktif dalam pengembangan peradaban di NTT. Bersama dengan kelompok keagamaan lainnya telah terlebur dalam ikatan kekerabatan dan adat sehingga dalam penyelenggaraan pembangunan cenderung mendahulukan identitas budaya dan suku. Dalam kajian sosiologis, kelompok keagamaan adalah buah dari gerakan sosial, sehingga perilaku yang timbul dari individu di dalamnya sarat dengan simbol-simbol agama. Persoalannya adalah sejauh mana peranan simbol-simbol agama yang ilahi (heavenly) itu mengejawantah dalam ranah sosial, ketika kelompok mayoritas dan minoritas dari berbagai agama yang berbeda saling bergaul dalam suatu masyarakat, dan ketika masing-masing simbol yang berbeda saling bersentuhan secara intens.

## **PERAN POLITIK**

Keterlibatan ummat Islam dalam pengendalian kekuasaan (politik dan pemerintahan) di daerah sebelum hadirnya otonomi daerah, sangat tergantung dari intervensi Pemerintah Pusat dengan berbagai sentimennya yang menempatkan posisi strategis melalui berbagai lembaga yang berpengaruh dalam pemerintahan. Namun pasca



lahirnya otonomi daerah, ummat Islam dituntut lebih mandiri dan mampu melebur dalam kondisi sosial-politik yang terjadi karena sepenuhnya ditentukan oleh daerah masing-masing. Pada sisi tertentu menguntungkan bilamana ummat Islam sebagai satu gerakan sosial yang beridentitas agama mampu menyatu dan mendapatkan posisi tawar yang baik dalam kekuasaan. Dan sebaliknya menjadi boomerang bilamana kaum Muslim yang sedikit jumlahnya bersaing dalam kancah politik bahkan dipilah dalam sekat kecil hingga tidak mampu memenuhi standar dalam upaya mencapai kekuasaan.

Bagaimanapun dalam politik, minoritas kaum minoritas selayaknya mendapatkan perlakuan lebih kecil porsinya dari kaum mayoritas sebab itulah konsekuensi dari nilai demokrasi. Untuk mencapai posisi tawar yang cukup baik maka kelompok minoritas harus membangun kekuatan positif dan menunjukkan peran aktifnya dalam pemberdayaan dan pembangunan peradaban setempat melalui tahta dan kekuasaan. Demikian halnya yang terjadi di daerah mayoritas muslim lainnya di Indonesia saat ini yang tak pelak posisi strategis dalam ranah 'kekuasaaan' diduduki oleh pribadi non-Muslim meskipun mayoritas daerahnya adalah muslim; hal ini karena kemampuan memainkan peran strategis dalam sistem demokrasi dan otonomi daerah. Persaingan antarpolitical party politik dan individu menjadi masalah yang menyulitkan bagi kaum minoritas (muslim) di NTT untuk sukses masuk menjadi legislator.

Fase Orde Baru yang hanya didominasi 3 (tiga) Papol, PPP menjadi wadah utama dalam menyalurkan

aspirasi ummat Muslim kemudian muncul berbagai Parpol yang beridentitas Islam justru memberikan pilihan yang semakin beragam. Peran tokoh Muslim dalam memfasilitasi hubungan baik antara Pemerintah Pusat dan Daerah untuk pemerataan pembangunan yang cenderung mendiskriminasikan wilayah timur (termasuk NTT) sebaiknya harus dimanfaatkan sejak dahulu namun demikian kini dapat dikukuhkan sebagai sebuah jaringan yang mutualistik dalam pemerataan dan pemberdayaan masyarakat lokal. Hal yang naif adalah keberadaan kelompok agama di NTT hanya dimanfaatkan sebagai saluran menjaring kekuatan politik namun kemudian tidak memperhatikan kebutuhan asazi dari penganutnya.

## **PERAN SOSIAL EKONOMI**

Kohesibilitas sosial terbangun dengan baik bilamana delik agama dikesampingkan dan hanya mempertimbangkan kapasitas dan profesionalisme dalam distribusi kekuasaan. Kekuasaan (baca kabinet) dalam pemerintahan daerah, BUMD, Partai Politik, Ormas, LSM, Lembaga Pelayanan Sosial, penerimaan CPNS & pegawai, bahkan hingga persaingan internal organisasi mahasiswa masih dipetakan menurut kepemilikan agama. Diskriminasi terjadi antara kelompok mayoritas dan minoritas namun tertutupi dengan pertimbangan asal daerah (etnis/kesukuan) sehingga terasa masih terjadi tirani dan oligarkhi yang semestinya mayoritas harus menjamin hak hidup minoritas dengan keadilan dalam perlakuan dan persaingan. Hal ini masih dianggap wajar

karena mungkin juga terjadi sebaliknya di daerah lain di Indonesia.

Kebebasan memeluk agama dan menjalankan ajaran agamanya oleh umat Islam di NTT memang lebih nyaman dibandingkan dengan daerah lainnya di Indonesia. Izin mendirikan masjid (meskipun kadang menimbulkan konflik; yang diintervensi dengan kepentingan politik), mengumandangkan azan, melaksanakan sholat di lapangan dan kegiatan pengajian yang tidak dikekang adalah bukti betapa besarnya perhatian dan toleransi yang diberikan oleh kelompok mayoritas. Hal ini karena keterikatan dan kekentalan hubungan kekeluargaan lebih diutamakan daripada sekat agama sehingga sering terjadi pertikaian yang terindikasikan SARA dapat diselesaikan dengan pendekatan adat dan kekeluargaan.

Studi tentang Kelompok Minoritas Keagamaan di Beberapa Daerah seperti Muslim di Jayapura, Kupang dan Denpasar – Katolik di Mataram – Protestan di Pangkal Pinang – Hindu di Kapuas – dan Budha di Pontianak pernah dilakukan oleh Puslitbang Kehidupan Beragama Bidang Hubungan Antar Agama. Studi tersebut menemukan bahwa komunikasi internal Muslim di daerah tersebut sangat terbantu oleh beragam kegiatan sosial keagamaan seperti pengajian, ceramah keagamaan, khutbah, tahlilan, yasinan, kunjungan silaturahmi, upacara selamatn upacara daur hidup (*life cycle*), pertemuan kelompok di tempat ibadah, Majelis Taklim, peringatan hari besar keagamaan, organisasi dan partai politik keagamaan (Islam), lembaga pendidikan, kelompok paguyuban, baik

di tempat-tempat pemukiman, tempat kerja dan sentra-sentra ekonomi.

Selain itu, integrasi dan kerukunan internal kelompok Muslim setempat relatif terjalin baik karena ditopang oleh faktor-faktor seperti besarnya pengaruh tokoh-tokoh Muslim, frekwensi dan efektivitas forum-forum sosial keagamaan, serta jumlah umat yang relatif kecil sehingga lebih mudah dibina. Kerukunan internal sangat dipengaruhi oleh peran sentral dan hubungan baik para tokoh organisasi paguyuban yang dominan di bidang ekonomi dan di bidang publik di samping pengaruh dan peran para tokoh agama. Semangat dan perasaan senasib dan seperantauan (diaspora) di kalangan pendatang sangat menonjol. Demikian pula sebaliknya, keberadaan ummat Katholik di Mataram, Protestan di Pangkal Pinang dan daerah lainnya terjadi yang sama.

Komunikasi antara kelompok minoritas dengan mayoritas pada umumnya berlangsung normal dan rukun. Walaupun sesekali ada hambatan-hambatan, masih dapat dikendalikan. Berbagai faktor yang menguntungkan dan menopang terciptanya kondisi dan suasana yang rukun meliputi : a). Adanya saling ketergantungan antar kelompok dalam upaya pemenuhan kebutuhan, b). Penggunaan bahasa Indonesia dan keterikatan dalam NKRI, c). Hubungan baik antar tokoh dan adanya forum-forum lintas agama, etnis serta profesi, d) Sikap menahan diri dan menyesuaikan diri kelompok minoritas terhadap aspirasi mayoritas dan kearifan budaya lokal, e) Otonomi daerah yang memberikan peran sentral kepada Pemda

setempat, f). Ajaran agama dan fokus pembinaan lebih terarah pada pembinaan kelompok internal, g). Ikatan kekerabatan, kekeluargaan dan kerjasama lintas etnis dan budaya serta profesi.

Populasi penduduk NTT yang beragama Islam (muslim) semakin bertambah seiring berkembangnya siklus ekonomi dimana banyak masyarakat suku Bima, Jawa, Sulawesi, Sumbawa, Padang, Madura, dll yang mengembangkan usahanya di wilayah Provinsi NTT. Tidak dapat dinafikan bahwa peran kelompok suku diatas dalam menggerakkan roda perekonomian NTT sangat besar karena mengurai rantai konsumsi dan produksi barang kebutuhan primer, sekunder dan tersier yang dibutuhkan oleh masyarakat. Contoh sederhana: tersebarnya warung makan khas Padang dan Jawa di berbagai perlintasan transportasi NTT, kios dan lapak dagangan kebutuhan Sembako pada setiap pasar tradisional serta berbagai jenis usaha ekonomi produktif lainnya yang belum sempat tersentuh oleh kreativitas masyarakat lokal. Hal ini menjadi ciri khas kelompok muslim yang memang aslinya adalah para peniaga/pedagang.

Penyebaran penduduk Islam yang cenderung menghuni di wilayah pesisir NTT sepatutnya mendapatkan perhatian yang sama dalam kebijakan pembangunan daerah karena bentuk geografis wilayah NTT adalah kepulauan maka sepatutnya wilayah pengembangannya cenderung pada wilayah pesisir. Bilamana harus diuraikan runtutan sejarahnya, cenderung wilayah pesisir adalah masyarakat suku pendatang dan yang menghuni pegunungan adalah

masyarakat pribumi setempat, namun saat ini sulit untuk ditelusuri dan dibedakan antara penduduk pribumi dan pendatang karena kedua kelompok ini telah membaaur dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Yang patut disesalkan adalah kebijakan pembangunan daerah (NTT) pada periode sebelumnya yang cenderung berorientasi pada wilayah daratan dengan 4 (empat) semangatnya: jagung, ternak, cendana dan koperasi. Padahal sebelumnya pernah dicetuskan Program GEMALA (Gerakan Masuk Laut) karena kondisi geografis dan potensi wilayahnya yang sangat mendukung dari sektor perikanan dan kelautan. Terbukti, sumberdaya alam yang dapat diperbaharui dan bertahan hingga kini yang dieksport keluar NTT hanyalah sumberdaya kelautan dan perikanan. Kemudian saat ini baru disadari kembali betapa berpotensi sumberdaya kelautan NTT beserta kepariwisataan baharinya sehingga dicetuskan juga kedua semangat baru yaitu kelautan, perikanan dan kepariwisataan. Semoga hal ini bukan karena banyak umat Muslim menempati wilayah pesisir, kemudian habis pada semangat belaka, tapi dibuktikan dengan berbagai kebijakan nyata dalam pembangunannya.

## **PERAN BUDAYA DAN RELIGI**

Penyebaran Islam di Pulau Sumatera, Jawa, Kalimantan dan Sulawesi terbilang lebih menonjol karena latar belakang sejarah tercatat bahwa ajaran Islam terlebur dalam nilai dan identitas budaya lokal. Demikian halnya di NTT meskipun tidak segencar yang terjadi di wilayah barat

Indonesia, berbagai budaya Islam melebur dalam budaya lokal NTT kemudian lebih menonjol adalah identitas Melayu-nya karena penyebarannya oleh tokoh Islam Melayu. Beberapa penamaan daerah, ritual adat, tarian, istilah dan dialektika menunjukkan kekentalan budaya Islam yang tertutupi oleh budaya Melayu.

Beberapa perkampungan Islam yang masih menjalankan tradisi dan budaya masih terpelihara hingga saat ini dan mendapatkan dukungan dari Pemerintah Daerah sebagai salah satu kekayaan daerah serta ikut berpartisipasi umat agama lainnya. Demikian pula sebaliknya tradisi yang dijalankan oleh umat agama lainnya yang juga melibatkan umat Islam dalam menyuksekannya. Harus diakui bahwa memang budaya Eropa lebih terlihat karena lebih lama mengakar dan nampak lebih cocok dengan budaya lokal. Namun pada beberapa wilayah pesisir masih terasa budayanya Islaminya. Bahkan beberapa budaya lokal tidak pupus oleh identitas keagamaan sehingga NTT sangat terpelihara nilai kerukunannya karena tidak menonjol nilai dan identitas agama tertentu yang berlebihan dibanding dengan tradisi adat masyarakat lokalnya. Kondisi ini akan menjadi suatu kekayaan yang tak ternilai karena telah membentuk tatanan sosial yang toleran dan berperikemanusiaan.

# **KEBEBASAN BERAGAMA: MENUJU NTT YANG RUKUN MENGHARUM**

**Drs. Eusebius Binsasi<sup>1</sup>**

## **PENGANTAR**

Kementerian Agama, yang resmi berdiri pada tanggal 3 Januari 1946, secara institusional administratif mengurus 6 (enam) agama yakni: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Budha dan Khong Fu Chu. Ruang urusannya meliputi pembangunan dan pembinaan kerukunan antarumat beragama sehingga tidak terjadi konflik, bentrokan, pertikaian antarumat beragama. Urusan kebenaran aqidah, esensi ajaran menjadi otorita dari masing-masing agama, karena Indonesia bukan negara teokrasi atau negara sekuler, melainkan negara yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

---

1 Drs Eusebius Binsasi adalah mantan Kakanwil KEMENAG Prop.NTT (25 April 2012) dan sejak 11 April 2014 menjadi Direktur Jenderal BIMAS KATOLIK KEMENAG Republik Indonesia



## **1. FORMAT KEBEBASAN BERAGAMA MENUJU NTT YANG RUKUN**

### **Format Kebebasan Beragama**

Penegasan terhadap eksistensi kebebasan beragama di Indonesia semakin kuat terasa ketika UUD 1945 diamandemenkan oleh MPR. Hasil amandemen tentang kebebasan beragama dikaitkan dengan pelaksanaan Hak Asasi Manusia tertulis pada pasal 28E butir 1, sedangkan tugas negara diatur pada pasal 29 butir 2. Kedua pasal tersebut berbunyi (Pasal 28E butir 1): "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadah menurut agamanya...." Sedangkan pasal 29 butir 2 berbunyi: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu". Inilah hak dasariah dari manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan.

### **Format Kerukunan perspektif Kemenag**

Ada 5 (lima) format kerukunan menurut perspektif Kemenag sbb:

Pertama, menumbuhkan dan mengembangkan kondisi dan situasi yang kondusif bagi terciptanya kerukunan antarumat beragama dan antaretnis.

Kedua, membina kerukunan antarumat beragama agar lebih harmonis dan toleran

Ketiga, mencegah agar tidak terjadi pertikaian, pertentangan, konflik, bentrokan antarumat beragama karena berakibat pada disintegrasi bangsa.

Keempat, menjadi mediator jika terjadi bentrokan, konflik antarumat beragama.

Kelima, menabur dan menyebarkan wawasan/paham multikulturalisme, pluralisme, inklusivisme beragama dalam bingkai NKRI yang ber-BHINEKA TUNGGAL IKA.

Namun perlu dipahami bahwa masalah pembinaan kerukunan bukan hanya tugas Kemenag semata, tapi juga menjadi tugas dari Tokoh Agama, Tokoh Masyarakat, Tokoh Pemerintah, perempuan, pemuda, sebagaimana tergambar dalam Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri, No.9 dan no. 8 tahun 2006 yang isinya antara lain: "mengatur pelaksanaan tugas kepala/wakil kepala daerah dalam menjaga dan memelihara kerukunan antarumat beragama, pemberdayaan FKUB sebagai instrumen daerah".

Hal senada juga telah didengungkan oleh teolog dan filsuf Hans Kung: "Tak ada perdamaian antarbangsa tanpa perdamaian antaragama. Tak ada perdamaian antaragama tanpa dialog antaragama. Tak ada dialog antaragama tanpa pendasaran terhadap nilai-nilai budaya".

## **2. SENDI-SENDI KERUKUNAN DI PROPINSI NTT**

### **Kekerabatan yang berakar pada Kebudayaan**

Hildred Geertz, seorang sosiolog Amerika dalam tulisannya berjudul "*Indonesian Cultures and Communities*" mencatat bahwa di Indonesia ada sekitar 300 kelompok etnis yang memiliki budaya, bahasa, agama, peradaban

berbeda, namun semua kemajemukan itu telah menjadi mozaik yang indah menghiasi taman pertiwi yang terbentang dari Sabang sampai Merauke, dari Talaud di Pulau Wee sampai di Selatan di Pulau Rote.

Beliau mengibaratkan bahwa Indonesia itu seperti sebuah rumah untuk semua, sehingga penghuninya saling memberi dan menerima, mengunjungi dan dikunjungi sehingga keberagaman itu menjadi berharga dan bermanfaat bagi semua. Alat perekatnya adalah kekerabatan yang bersumber pada budaya lokal. Ada bermacam-macam kearifan lokal yang dapat dipakai sebagai pijakan kerukunan.

Masyarakat NTT sangat menjunjung tinggi nilai budaya lokal karena di dalamnya terdapat nilai kerukunan, toleransi dan saling menghargai satu dengan yang lainnya dan menjadi kebiasaan hidup masyarakat di tempat itu. Sehingga terdapat ungkapan di daerah Dawan: "*Nekafmese ansao mese, bae feto bae mone*". Ungkapan ini telah menembus batas sekat suku, agama, ras dan golongan.

### **Ajaran Agama**

Semua agama mengajarkan kebenaran yang hakiki bahwa manusia diciptakan Allah menurut gambar dan rupa Allah sendiri. Semua agama mengajarkan kebenaran, kelembahlembutan, keadilan, perdamaian, kasih sayang, cinta dan toleransi. Semua ajaran agama-agama ini diharapkan telah dikomunikasikan, diajarkan atau dikotbahkan secara teratur dan terencana oleh para tokoh agama yang ada di Propinsi NTT ini.

## **Keteladanan**

Kerukunan akan menjadi jauh dari harapan, jika keteladanan menjadi nomor buntut dalam perilaku harian. Keteladanan atau pencitraan diri di masyarakat menjadi penentu kerukunan. Manusia sejanas binatang apa pun akan luluh ketika berhadapan dengan orang yang mengedepankan keteladanan hidup. Keteladanan dan kerukunan ibarat dua sisi mata uang logam yang memiliki kesamaan nilai.

### **3. REKAMAN KEJADIAN BERPOTENSI KONFLIK**

Sepanjang tahun 2013 -2014 ada 6 (enam) kejadian berpotensi konflik di wilayah Propinsi NTT ini. Dari keenam kejadian ini, dapat dikategorikan sebagai berikut: 2 kasus kerukunan, 2 kasus penodaan agama dan 2 kasus kerusuhan.

#### **Kasus Pengganggu Kerukunan**

Pertama, kasus perusakan Rumah Ibadah di Gereja Bethlehem Nunhala Bijeli, Kecamatan Noemuti, TTU oleh sekelompok pemuda.

Kedua, kasus pembangunan gedung Gereja Bethel Indonesia di Kelurahan Sarotari, Kecamatan Larantuka Kota, Kabupaten Flores Timur.

Akar permasalahan pendirian rumah ibadah tersebut mengabaikan Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama nomor 9 dan 8 tahun 2006 tentang jumlah umat pemeluk agama tersebut dan jumlah

dukungan jemaat setempat. Kedua permasalahan itu telah diselesaikan secara damai setelah difasilitasi oleh Pemerintah Kabupaten TTU dan Pemerintah Kabupaten Flores Timur.

### **Kasus Penodaan Agama**

Pertama, praktek dzikir yang diajarkan Yayasan Al-Rahman di Kadelang, Kecamatan Alor Barat Laut yang mengizinkan lelaki dan wanita bukan suami isteri berada dalam ruangan tertutup serta terindikasi melakukan perbuatan tidak terpuji.

Kedua, perusakan patung Bunda Maria di Gua Silawan Belu oleh seorang oknum dari Timor Leste.

Penyelesaian kasus pertama telah dilakukan oleh MUI dengan mengeluarkan fatwa bahwa Yayasan Al-Rahman dan Majelis Dzikir merupakan aliran sesat dan diusulkan untuk dibubarkan. Sedangkan pelaku perusakan patung Bunda Maria telah meninggal dunia karena dihajar oleh massa yang marah.

### **Kasus Kerusuhan Antarwarga**

Pertama, kerusuhan antarwarga Wulublolong (yang Katolik) dengan warga desa Kembang II Lohayong (yang Muslim) di Kecamatan Solor Timur, Kabupaten Flores Timur pada tahun 2013. Kerusuhan itu dipicu pada awalnya oleh aktivitas pengambilan batu oleh masyarakat Wulublolong di batas tanah sengketa. Pada awalnya tersiar kabar via Short Message Service (SMS) bahwa Mushola Al-Furqan di desa Kembang II Lohayong dibakar masyarakat

Wulublolong. Akibatnya rumah warga Wulublolong ludes dibakar dan 3 orang tewas dan belasan terluka. Kerusakan itu telah ditangani Pemerintah Kabupaten dan masyarakat setempat. Pihak keamanan terus memantau dan suasana sudah kondusif.

Kedua, kerusakan antara warga Wulandoni (yang Katolik) dengan warga Desa Pantai Harapan (yang Muslim) di Lembata pada bulan Agustus 2014. Kerusakan itu bermula dari proyek pembangunan talud penahan abrasi laut dari pantai Desa Harapan hingga desa Wulandoni, yang menyebabkan saling serang antara warga kedua desa hingga menelan korban jiwa seorang meninggal dan beberapa menderita luka-luka. Berkat kesiagaan aparat keamanan, kerusakan dapat diredam dan diselesaikan pada bulan Nopember 2014.

#### **4. LANGKAH KONKRIT MEMBANGUN KERUKUNAN DI NTT**

Berangkat dari pelbagai pengalaman konflik yang pernah terjadi dan aneka potensi baru yang bisa muncul ke permukaan serta mendayagunakan semua kekayaan akademik, politik, sosial budaya yang dimiliki masyarakat dan umat beragama di NTT, Kementerian Agama Propinsi NTT mengemukakan 7 (tujuh) langkah konkrit sebagai rujukan dalam membangun kehidupan beragama yang rukun.

1. Memperkuat landasan/dasar-dasar (aturan, etika bersama) tentang kerukunan internal, antarumat

- beragama dan dengan Pemerintah.
2. Membangun harmoni sosial dan persatuan nasional dalam bentuk mendorong dan mengarahkan seluruh umat beragama untuk hidup rukun membangun ekonomi menuju kesejahteraan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.
  3. Menciptakan kehidupan beragama yang kondusif dalam rangka memantapkan pendalaman dan penghayatan agama serta pengalaman agama yang mendukung terciptanya kerukunan hidup intern dan antarumat beragama.
  4. Melakukan eksplorasi dan penelitian yang meluas tentang pentingnya nilai-nilai kebudayaan dan kemanusiaan tanpa membedakan suku, agama, ras, dan status sosial.
  5. Melakukan pendalaman nilai-nilai spiritual yang implementatif bagi kemanusiaan yang mengarahkan kepada nilai-nilai Ketuhanan.
  6. Mengembangkan wawasan MULTIKULTURAL bagi segenap unsur dan lapisan masyarakat.
  7. Menumbuhkan kesadaran dalam masyarakat bahwa perbedaan adalah suatu realitas dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, hendaknya hal itu dapat dijadikan mosaik yang dapat memperindah fenomena kehidupan beragama. Ibarat pelangi, dalam kemajemukan, justeru menampakkan keindahan yang mempesona, yaitu kerukunan di bumi Nusantara ini.

## PENUTUP

Kebebasan beragama menuju NTT yang rukun mengharum (sebagai akronim dari Masyarakat NTT menghayati Kerukunan Sampai ke Tingkat Akar Rumput), tidak akan dinikmati secara baik dalam kebersamaan apabila tidak ada konsistensi antara kata dan tindakan, antara pemahaman dan realitas. Menarik kata-kata Bapa Suci Paus Fransiskus: "Mereka yang mendengarkan dan memperhatikan kami, seharusnya melihat apa yang mereka dengar dari bibir kami, dalam perbuatan kami, serta menghantarkan kemuliaan Allah". Kata-kata tersebut mengungkapkan kegelisahan dan keprihatinan Paus terhadap krisis kesaksian hidup umat dan masyarakat beragama.

Kadang orang merasa telah melakukan sesuatu, yang hanya karena telah mengatakan hal tersebut. Padahal, itu menunjukkan inkonsistensi antara perkataan dan tindakan yang harus dipertanggungjawabkan kepada publik. Kerukunan di NTT bukanlah suatu inkonsistensi dari apa yang dikatakan karena berbeda dengan apa yang dilakukan, melainkan harus konsisten antara kata-kata dan perbuatan, karena merupakan pencerminan citra manusia beriman sebagai *Imago Dei*, yang diberi kuasa sebagai **Co-Creator** Allah.



## EPILOG

Dr. Oktovianus Naif, Pr.<sup>1</sup>

### PENELITI MELAKUKAN *PASSING OVER*

Para peneliti dalam proyek ini, khususnya peneliti Kristen, secara sadar telah melakukan apa yang oleh John Dunne disebut *passing over* (beralih) dan oleh Martin Buber disebut *having experience of the other* (mengalami yang lain). Mereka berjalan melampaui diri sendiri menuju kepada yang lain dan mengalami yang lain (masuk ke dalam agama dan budaya orang lain, melihat, mengalami dan bertanya serta meneliti relasi antar orang Islam pribumi dan budayanya). Lalu para peneliti itu kembali ke rumah atau tempat kerja mereka dengan sejumlah pengetahuan baru, pengalaman baru dan bahkan cara berpikir baru.

Para peneliti itu, baik secara eksplisit maupun implisit telah memasuki ketiga zona dan melakukan aktivitas berikut. Pertama, *comparative studies of religion*. Mereka membandingkan dan menilai beragam realitas agama, dan dalam konteks penelitian ini adalah agama Islam. Kedua, *religious studies*. Mereka berusaha mengungkapkan

---

1 Dosen Teologi pada Fakultas Filsafat Agama, Universitas Katolik Widya Mandira Kupang

realitas agama secara apa adanya sebagai sejarah agama dan fenomenologi agama. Ketiga, *interreligious studies*. Mereka melakukan studi agama-agama dan berkomunikasi dengan berbagai subyek yang terlibat serta bertemu dalam pengalaman, interpretasi dan pengalaman religius. Premis nilai yang terkandung dalam *interreligious studies* ini adalah *commitment and openness*.

Berkaitan dengan penelitian tentang Muslim Pribumi dalam relasinya dengan budayanya sendiri, para peneliti tentu secara saksama telah mempertimbangkan hal ihwal epistemologis berikut: pengetahuan (*knowledge*) yang sangat erat kaitannya dengan subyek yang memiliki pengetahuan (*the knower*) dan proses untuk sampai pada pengetahuan itu (*the process of coming to know*). Oleh karena itu para peneliti tentu menyadari dan memahami bahwa penelitian ini akan dihadapkan dengan masalah esensialisme dan obyektivisme sekaligus relativisme dan subyektivisme.

Dengan penelitian mengenai relasi antara Muslim pribumi dengan kebudayaannya dan seperangkat informasi serta pengetahuan mengenai agama dan kebudayaan lain, maka para peneliti Kristen itu secara tidak langsung menjawab tantangan serius dari Max Muller: "*They who know only one (his/her own religion or culture, etc) know none*". Mereka yang hanya mengetahui agama atau kebudayaannya saja, sesungguhnya tak mengetahui apa-apa. Juga menjawab tantangan dari Raymond Panikkar yang berkata: "*If I know only my God, my religion, my culture, myself, then my knowledge is inadequate*". Jika saya hanya

mengetahui tentang Allahku, agamaku, kebudayaan dan diriku, maka sesungguhnya pengetahuanku itu tak cukup".<sup>2</sup>

Dengan penelitian dan publikasi ini, para peneliti Kristen sesungguhnya telah menunjukkan apa yang oleh Hans Kung namakan tiga arah dialog yang sesungguhnya sebagai berikut:

Pertama, kita akan dapat memahami orang lain dengan sungguh-sungguh, jika kita berusaha memahami kepercayaan dan nilai-nilai, ritus-ritus dan simbol-simbol, budaya dan kebiasaan orang lain.

Kedua, kita dapat memahami iman kita sendiri secara sungguh-sungguh, baik kekuatan dan kelemahannya, maupun segi-segi abadi dan yang berubah-ubah, jika kita berusaha memahami kepercayaan dan nilai-nilai, ritus-ritus dan simbol-simbol, budaya dan kebiasaan sesama kita.

Ketiga, kita dapat menemukan dasar-dasar atau nilai-nilai yang sama yang dapat menjadi landasan untuk hidup bersama secara damai di dunia ini, jika kita berusaha memahami kepercayaan dan nilai-nilai, ritus-ritus dan simbol-simbol, budaya dan kebiasaan sesama kita.<sup>3</sup>

## MUSLIM PRIBUMI DAN KEBUDAYAAN ASLI

Ada sebuah pertanyaan penting yang selalu menuntut jawaban jelas dari kita. Apakah agama-agama

---

2 Brennan R.Hill, Paul Knitter & William Madges. *Faith, Religion and Theology*. Mystic: Twenty-third Publications, 1997, p.196.

3 Kung Hans. "Preface", dalam William G. Oxtoby, *The Meaning of Other Faith*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983, p.9

wahyu, termasuk agama Islam bisa menerima kultur atau kebudayaan yang merupakan hasil cipta, karsa dan rasa manusia? Beberapa kemungkinan jawaban bisa dikemukakan sebagai berikut.

Pertama, Allah (dan agama) melawan kultur. Sekelompok pemikir menjawab bahwa kultur atau kebudayaan itu adalah hasil kreasi manusiawi dan bahkan terkadang dipandang sebagai the *satanic forms*. Karena itu orang beragama harus membebaskan diri atau melepaskan diri dari budaya dan harus melawan budayanya sendiri. Agama tak boleh dikontaminasi oleh budaya.

Kedua, Allah (dan agama) berada di dalam centrum kultur. Kelompok pemikir ini beranggapan bahwa pada inti dari kultur terdapat "Ada Yang Absolut/Ide Ketuhanan/gods atau unsur religius. Dengan kata lain, "Yang Absolut" itu immanen dalam kultur. Di dalam setiap kultur ada nama khas untuk "Yang Absolut". Sebelum orang pribumi NTT memeluk agama tertentu yang datang dari luar (baik Kristen dari Eropa maupun Islam dari Arab, dan lain-lain), mereka telah memiliki nama khusus untuk "Yang Absolut" itu dan mereka pun sudah bersembah sujud kepada "Yang Absolut" itu menurut kebudayaannya masing-masing.

Ketiga, Allah (dan agama) berada di atas dan di luar jangkauan kultur. Kelompok pemikir ini mengatakan bahwa Allah itu begitu jauh di sana (transenden) dan manusia tidak tahu bagaimana harus berelasi dengan-Nya.

Keempat, Allah (dan agama) berada di atas kultur namun Allah memakai kultur sebagai sarana untuk berinteraksi dengan manusia. Allah memilih dan memakai

kultur untuk berkomunikasi dengan manusia, namun Dia tidak dibatasi oleh kultur apa pun jua.

Mencermati benang merah dari semua penelitian dan analisis dalam terbitan ini mengenai relasi antara Muslim pribumi dan budayanya, dapatlah dikategorikan adanya tiga relasi berikut.

Pertama, relasi distinktif (*distinction*). Kita tak dapat menyangkali adanya relasi antara agama dan kebudayaan, antara manusia beriman dan manusia berbudaya. Namun, tetaplah disadari bahwa antara agama dan kebudayaan itu terdapat perbedaan (*distingsi*).

Kedua, relasi adaptif dan inkulturatif. Kita menyaksikan dan mengalami bahwa umat Muslim pribumi di pelbagai komunitas itu tiada henti menggali dan mengangkat serta menghormati nilai-nilai luhur yang terkandung dalam kebudayaan lokal (bersikap adaptif) yang bisa dijadikan sebagai sarana penanaman dan pengakaran iman (inkulturatif) sehingga terjadilah relasi dialogal antara iman dan kebudayaan.

Ketiga, relasi promotif (*promotion*). Sebagaimana terungkap dalam hampir semua makalah (Philipus Tule, Muhammad Arsad, Ibnu Umar, Makarim, Muhamad Atang dan Siti Halimah) bahwa umat Muslim pribumi di pelbagai komunitas senantiasa mempromosikan nilai-nilai luhur kemanusiaan (*basic human values*) yang hidup dan lestari dalam kebudayaan lokal seperti: kekeluargaan, persaudaraan dan kekerabatan, kebersamaan, gotong royong, solidaritas, saling menghormati, dll.

## IDENTITAS MUSLIM PRIBUMI

Pada masa konflik di Bosnia dan Kosovo, Rwanda dan Republik Kongo, Chechnya dan Kurdistan, Etiopia dan Sudan, Burma dan Korea, Geertz mengemukakan ketiga terminologi berikut sebagai alat pembeda antara pelbagai elemen masyarakat yang ingin menampilkan kekhasan dan serentak perbezaan satu sama lain, yang bisa disebut sebagai identitas. Ketiga terminologi itu adalah '*primordial loyalties*' (kesetiaan primordial), *standing entities* (daya kolektif dgn anggota dan saling pengakuan), dan '*the politics of identity*' (politik pengakuan akan identitas).<sup>4</sup> Kesetiaan primordial sering menimbulkan aneka konflik menyangkut wilayah/ tempat diam, bahasa, agama, komunitas ataupun sejarah. Daya kolektif dan saling pengakuan akan keanggotaan sering mencakup aspek legal, geografis dan aspek-aspek lainnya yang diterima meski tidak dalam bentuk negara. Sedangkan politik identitas berusaha mengangkat pelbagai isu kesetiaan primordial dan dihubungkan dengan aneka simbol dan tanda, serta memberinya nuansa dan warna lokal, misalnya kebhinekaan di Indonesia dan kehadiran para pemimpin lokal di Maroko.

Dalam terang konsep Geertz tersebut, identitas Muslim pribumi di NTT dapat diklasifikasi ke dalam identitas primer, identitas sekunder dan identitas tertier. Sebagai identitas primer adalah identitas kultural sebagai seorang yang berasal dan hidup di Alor, Waingapu, Sabu, Ende, Maundai,

---

4 Fred Inglis. *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 175

Billa, Kupang yang menganut agama Islam. Identitas sekunder adalah identitas spiritual yaitu seorang Muslim yang juga memiliki, menghayati dan mengemban budaya Alor, Waingapu, Timor, Kéo, dan Rote. Sedangkan identitas tertier adalah identitas spiritual Islam yang menyatu dengan identitas kultural Alor, Sabu, Sumba, Ende, Kéo dan Rote; dan kedua identitas itu tetap eksis sejauh Muslim pribumi itu bersahabat dengan kebudayaan lokal.

Sungguh, tak dapat disangkal bahwa agama-agama itu bisa menciptakan kapling-kapling dan pemisahan antara orang-orang yang berdiam di suatu lokasi dengan kebudayaan yang sama, seperti Muslim Ende, Katolik Ende dan Protestan Ende. Nama agama bisa berbeda-beda seperti Marsianus Raga dan Akhmad Raga, tetapi tempat asal dan kebudayaan mereka bisa satu dan sama. Kebudayaan itu selalu mempersatukan karena memiliki nilai-nilai luhur yang satu dan sama: persaudaraan, persahabatan, kekerabatan dan manusia berbudi daya. Singkatnya, asas yang paling kuat daya penyatuannya adalah harkat dan martabat manusia. Yang beradab dan berbudaya adalah manusia. Yang beragama dan beriman adalah manusia. Ketika manusia dan kemanusiaan ditempatkan di barisan depan perbedaan agama dan budaya, maka tidak akan ada perbedaan lagi. Yang ada hanyalah persamaan. Kita sama-sama manusia beriman dan berbudaya.

## **PROYEK BESAR DI MASA DEPAN**

Semua penelitian dan publikasi dalam volume ini membahas tentang relasi harmoni antara pemeluk

agama Islam dan kebudayaannya. Yang belum dibahas secara mendalam ialah pemahaman muslim pribumi tentang siapa itu manusia. Sering terjadi bahwa benturan antarbudaya atau benturan atas nama agama itu terjadi karena kita berbicara tentang agama dan budaya tanpa pembicaraan tentang manusia. Padahal, kendatipun agama dan kebudayaan itu berbeda, manusia itu sama dalam harkat dan martabatnya.

Jika demikian, ada sebuah pertanyaan dan proyek besar tampak di depan kita. Model dialog macam manakah yang layak dikembangkan oleh muslim pribumi? Apakah model dialog menurut ajaran Islam? Apakah model dialog menurut tata cara budaya? Apakah model dialog sebagai perpaduan harmonis antara ajaran Islam dan tata nilai kebudayaan setempat? Bagaimanakah pandangan muslim non-pribumi tentang agama, kebudayaan serta relasi antara agama dan kebudayaan lokal ?

## DAFTAR PUSTAKA

- Brennan R.Hill, Paul Knitter & William Madges. 1997. ***Faith, Religion and Theology***. Mystic: Twenty-third Publications.
- Kung Hans. 1983. "Preface", dalam William G. Oxtoby, ***The Meaning of Other Faith***. Philadelphia: The Westminster Press.
- Fred Inglis. 2000. ***Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics***. Cambridge: Polity Press



## RIWAYAT HIDUP PARA PENULIS

### **Dr. Philipus Tule, SVD (Editor)**

Lahir di Koliinggi, Maundai (Nagekeo, Flores) pada 23 Maret 1953. Setelah tamat SDK Niodede (1966), SMPK Setia Budi Maunori (1969), Seminari Kisol (1971) dan SMAK Seminari Todabelu, Mataloko (1974), melanjutkan studi ke Sekolah Tinggi Filsafat Katolik (STFK) Ledalero. Menyelesaikan program S-1 (1983) dan ditahbiskan menjadi Imam Serikat Sabda Allah pada tahun 1984. Pada 1985 melanjutkan studi di *Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies* di Roma, Italia dan menyelesaikan program Licentiat (S-2) pada 1988 dengan tesis "*Nurcholish Madjid's Concept of Secularization and Ali Abd Al-Raziq's Tendency to Secularization (A Comparative Study)*". Tahun 1994 melanjutkan studi S-3 di The Australian National University (ANU) Canberra, Australia dan meraih gelar Doktor dalam bidang Antropologi pada tahun 2001 dengan tesis, yang diterbitkan oleh Institut Anthropos (Jerman) dengan judul yang sama "*Longing for the house of God, Dwelling in the House of the Ancestors: Local Belief, Christianity and Islam Among the Kéo of Central Flores*" [Mendambakan Rumah Allah, Berdiam di Rumah Leluhur: Kepercayaan Asli, Kristen dan Islam di Kéo, Flores Tengah, Academic Press Fribourg, Swiss, 2004]. Buku-buku yang pernah disuntingnya (penulis,

co-editor dan editor) antara lain: *Agama-agama Kerabat Dalam Semesta* (Penerbit Nusa Indah, 1994), *Mengenal dan Mencintai Muslim dan Muslimat* (Penerbit Ledalero, 2003; 2008). *Pengembangan Kerukunan Umat Beragama di NTT* (Penerbit Ledalero, 2007). Kini bekerja sebagai dosen tamu di FFA UNIKA Widya Mandira Kupang dan STKIP St Paulus Ruteng dan sebagai dosen tetap pada STFK Ledalero untuk Mata Kuliah Islamologi, Ilmu Perbandingan Agama dan Antropologi Agama. Pernah menjabat Ketua STFK Ledalero (1992 – 1994); Ketua Litbang STFK Ledalero (2001 – 2007); Rektor Seminari Tinggi St. Paulus Ledalero (2002 – 2008). Sejak tahun 2013 bekerja sebagai Asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT). Rektor Universitas Katolik Widya Mandira Kupang (2017 - 2021)

### **Dr.Fredrik Y.A.Doeka, MA (Editor)**

Lahir di Alor pada 28 Agustus 1967. Pada tahun 1992 menyelesaikan pendidikan S1 di Sekolah Tinggi Teologia di Jakarta. Sejak tahun 1998 melanjutkan studinya di the Vrije Universiteit - Amsterdam, menyelesaikan jenjang Master of Arts pada tahun 2000 dengan tesis berjudul: 'The Concept of *Tawakkul* and its Implication in the Indonesian Muslim Society' di bawah upervisi Prof. Dr. Antonie Wessels dan Prof. Dr. Karel A. Steenbrink. Pada tahun 2011 melanjutkan studi di Universitas Utrecht (Belanda) dan memperoleh gelar Doktor dengan disertasi berjudul: "The Enduring Mission of Moses; Indonesian Muslim and Christian Representations of a Jewish Prophet" dengan promotor Prof. Karel A. Steenbrink dan co-promotor Dr. Freek Bakker. Sejak 1993, beliau ditahbiskan sebagai pendeta

dan bekerja di Kupang dan Labuan Bajo di Manggarai Barat (1993 – 1996). Sejak 2001 hingga sekarang Pdt Fredrik bekerja sebagai dosen Mata Kuliah Islamologi di Fakultas Teologi Universitas Kristen Artha Wacana, Kupang – NTT. Beliau telah menerbitkan banyak buku dan artikel, antara lain: *Maria dan Rabi'a; Refleksi Mistis-Feminin atas Karya Para Perempuan* (Kupang: Artha Wacana Press, 2005). "The Concept of Tawakkul of Abu Hamid al-Ghazali" dalam Freek L. Bakker dan Jan Sihar Aritonang, *On the Edge of Many Worlds* (Zoetermeer: Meinema, 2006). "Syariah Islam dan Implikasinya dalam Perspektif GMT" dalam Bertholomeus Bolong, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia; Perspektif Kristiani* (Yogyakarta: Amara Books, 2010).

### **Dr. Ahmad Atang, Msi (Editor)**

Lahir di Hoelea, Kedang (Lembata) pada tanggal 05 Pebruari 1965. Setelah menamatkan pendidikan Dasar di tempat asalnya pada tahun 1978 melanjutkan ke SLTP di Waiwerang-Flotim (tamat 1982), SLTA di Waiwerang-Flotim (tamat 1985). Pendidikan tinggi diselesaikannya di FISIP Universitas Muhammadiyah Malang dan meraih S-1 Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial (1990), S-2, Magister Sosiologi (1999), dan S-3, Ilmu Politik (2013) dengan disertasi berjudul "Gerakan Sosial Berbasis Budaya (Studi tentang Gerakan Sosial Melawan Investasi Tambang di Kabupaten Lembata)". Dalam disertasinya, Atang menemukan beberapa poin penting tentang kekuatan nilai-nilai budaya lokal yang dijadikan sebagai basis melawan investasi tambang di Lembata. Nilai-nilai itu adalah *lapak, ihin weren*

*matan mear, auq niwang, lewo nahtun dan nubunara..* Sejak tahun 1992 hingga sekarang bekerja sebagai dosen tetap pada Universitas Muhammadiyah Kupang dan Dosen Luar Biasa Jurusan Ilmu Politik-FISIP Undana dan beberapa Universitas swasta lainnya di kota Kupang. Banyak jabatan di lingkup Universitas Muhammadiyah yang pernah diembannya, termasuk sebagai Pembantu Rektor I Bidang Akademik (2004- 2014). Di lingkup organisasi keagamaan, beliau menjadi Wakil Ketua I Pimpinan Wilayah Muhammadiyah NTT (2005-2010) dan Pengurus Majelis Ulama Indonesia Propinsi NTT (2010-2015). Beliau menulis banyak artikel yang dipublikasi pada harian lokal serta menjadi nara sumber dalam pelbagai seminar lokal, nasional dan mengikuti kegiatan internasional, antara lain studi banding di Beijing, Wuhan dan Shanghai-China pada tahun 2010; mengikuti workshop internasional tentang *social work* wilayah ASEAN, di Jakarta, 2011.

### **Dr. Bertolomeus Bolong, OCD**

Lahir di Warukia/Riung, Kabupaten Ngada, Flores, NTT pada bulan Mei 1965. Setelah menyelesaikan pendidikan S1 Filsafat pada Universitas Katolik Widya Mandira Kupang, Romo Berthol melanjutkan pendidikan ke jenjang S2 di bidang Sosiologi pada Universitas Gadjah Mada-Yogyakarta. Sejak tahun 2005 melanjutkan pendidikan ke jenjang S3 di bidang Studi Islam pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga-Yogyakarta dan menyelesaikannya pada tahun 2009. Di samping berkarya sebagai seorang imam Katolik dan peneliti serta dosen Filsafat Sains dan

Teknologi pada Universitas Atma Jaya Yogyakarta (sejak 2010 – sekarang), .beliau juga menjabat sebagai Wakil Komisariat/Dewan dan Direktur Institut Spiritualitas Ordo Karmel Tidak Berkasut Indonesia di Kupang, serta Anggota Dewan Pakar pada Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta (Tahun 2011-sekarang). Banyak karya ilmiahnya berupa buku dan artikel yang telah diterbitkan antara lain: *Tuhan Dalam Pintu Pazir: Telaah Fisisofi Tentang Tuhan Dalam Kepercayaan Asli Orang Riung* (Ende :Nusa Indah, 1999), *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia Perspektif Kristiani* (editor, Yogyakarta : Amara Books, 2010), *Agama, Kemiskinan, Pembebasan* (Penyunting, Yogyakarta : Amara Books, 2012).

### **Dr. Lintje Pellu, MSi**

Lahir di Kupang pada tanggal 3 Nopember 1963. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota Kupang, Lintje melanjutkan pendidikan tinggi ke jenjang S1 dan S2 di Fakultas Teologia Universitas Kristen Satya Wacana di Salatiga. .Pada tahun 1998 melanjutkan studi tingkat Doktorat di bidang Antropologi di Research School of Pacific and Asian Studies (RSPAS), The Australian National University, Canberra, Australia, hingga selesai pada tahun 2008 dengan tesis berjudul: *A Domain United, A Domain Divided: An Ethnographic Study of Social Relations and Social Change among the People of Landu, East Rote, Eastern Indonesia*. Sekarang Lintje menjabat sebagai Dekan FKIP Universitas Kristen Artha Wacana, Kupang dan dosen yang mengampu beberapa Mata Kuliah, antara

lain Hermeneutik Perjanjian Lama, Teori Sosial Budaya, Studi Gender. Beliau banyak membawakan makalah pada seminar dan workshop, baik pada aras lokal, regional maupun internasional. Beberapa hasil penelitiannya yang telah dipublikasi, antara lain: "Pengetahuan Lokal Sebagai Media Pelestarian Sumber Daya Air" dalam Jonathan Koehuan *Pelestarian Lingkungan dan Penanggulangan Bencana* (Kupang: CIS Timor, 2014). Kisah Penciptaan Dalam Bingkai Budaya Orang Rote, dalam Neonbasu, G (ed.), *Agenda Budaya Pulau Timor* (Jakarta: GRAMEDIA, 2013). Gender, Gereja dan Budaya Rote, dalam Neonbasu, G. (ed.), *Dinamika pembangunan di NTT* (Jakarta: . Pen. Cressendo, 2013). Peta Pluralisme Masyarakat NTT Sebagai Tantangan dan Peluang Pendidikan Agama di NTT, dalam *Jurnal Eureka*, Vol 1 No 2, April 2013. Pada tahun 2010, 2012 – 2013 Doktor Lintje memperoleh Dana Penelitian Hibah Stanas Dikti.

### **Drs. Umar Ibnu Alkhatib, MS**

Lahir di Flores Timur, 25 Juli 1969. Setelah menamatkan pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Negeri Ende Flores (1982) dan Pondok Pesantren Wali Songo Ngabrar Ponorogo Jawa Timur (1989), Ibnu melanjutkan pendidikan tinggi pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (tamat 1997) dan Fakultas Sosial dan Politik Program Pascasarjana UI Jakarta (tamat 2004). Banyak pengalaman berorganisasi dan pekerjaan yang dilakukannya, antara lain sebagai: Pemimpin Umum/ Redaksi Majalah Nafiri Sastra UGM (1993-1994), Ketua

Umum Senat Mahasiswa Fakultas Sastra UGM Yogyakarta (1994-1995), Ketua Himpunan Mahasiswa Islam Cabang Bulaksumur Yogyakarta (1995-1997), Direktur Eksekutif Yayasan Studi Perkotaan Jakarta (2000-2001), Dosen pada FKIP Universitas Flores, Sekretaris Lembaga Penelitian Universitas Flores (2005-2006), Pembantu Dekan III FKIP Universitas Flores (2006-2007), Kepala Lembaga Publikasi Universitas Flores, 2007-2008, Ketua Program Studi Pendidikan Guru Sekolah Dasar FKIP Universitas Flores, 2008-2009. Sejak 2012 hingga 2017 bekerja sebagai Kepala Ombudsman RI Perwakilan Provinsi Bali. Beliau menulis banyak artikel untuk Surat Kabar Lokal di Flores dan Bali serta menulis dan mengedit beberapa buku, antara lain: *Tujuh Mesin Pendulang Suara* (LKIS, Yogyakarta, 1999), *Pertarungan Untuk Sebuah Tahta* (Sandikota, Jakarta, 1999), *Bibit Perseteruan Nasionalis Islam versus Nasionalis Sekuler* (Sandikota, Jakarta, 2000), *Pancasila, Deislamisasi, dan Politik Provokasi* (Yay. Poestaka Bersatoe Yogyakarta, 2001), *Partai Allah, Partai Setan, Agama Raja, Agama Allah* (Sduluh Press Yogyakarta, 2005), *Dari Beringin ke Beringin* (Ombak Yogyakarta, 2009), *75 Tahun sang Visioner: H.J. Gadi Djou* (Ombak Yogyakarta, April 2012), *Membangun Watak Humanis* (Ombak Yogyakarta, April 2012).

### **Hendrikus Maku, SVD, MTh**

Lahir di Ulungali, Ponggeok, Manggarai pada tanggal 3 Juli 1980. Setelah menamatkan pendidikan dasar di SDK di kampungnya, Hendrik melanjutkan pendidikan di SMPK dan SMAK Seminari St. Yohanes Paulus II Labuan

Bajo di Manggarai Barat. Lalu menjadi anggota Serikat Sabda Allah (SVD). Menyelesaikan studi S1 Filsafat dan S2 bidang Teologi Kontekstual di STFK Ledalero pada tahun 2009 dengan tesis berjudul "Kehadiran Misi SVD di Pondok Pesantren Walisanga Ende dan Sumbangannya Dalam Membina Kerukunan Hidup dan Dialog Antarumat Beragama di Kabupaten Ende dan Sekitarnya". Hendrik pernah menjalani Tahun Orientasi Pastoral di Pesantren Tarbiyah Walisanga Ende (2006 – 2007) dan pada tahun 2010-2012 berkarya sebagai asisten dosen Islamologi di STFK Ledalero. Pada tahun 2013 – 2014 melanjutkan studi Bahasa Arab dan Islamologi di Institut Dar Comboni di Cairo, Mesir. Lalu pada tahun 2014 sampai 2016 melanjutkan program Licentiat (S-2) bidang Islamologi di Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies (PISAI) di Roma, Italia, dan menggarap tema *Islam Din As-Salam (based on the Quran and some modern thinkers)*.

### **Martinus Metboki, MA**

Lahir di Bestobe, Kefamenanu, Timor pada 12 Juni 1963. Setelah menyelesaikan pendidikan S1 di bidang Filsafat di STFK Ledalero pada tahun 1991, Martinus melanjutkan studinya ke jenjang S-2 di Program Pascasarjana Magister Sosiologi Agama di Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Menyelesaikan studinya pada tahun 2008 dengan tesis berjudul "Konversi Agama Dalam Perspektif Politik: sebuah kajian sosio-religius Proses perpindahan Agama dari Islam ke Kristen dan dari Kristen ke Islam di Desa Billa – Kecamatan Amanuban Timur, Kabupaten Timor



Tengah Selatan". Sekarang bekerja sebagai dosen di FKIP Universitas Kristen Artha Wacana, Kupang dan aktif sebagai peneliti, baik lokal maupun nasional.

### **Drs. Polykarpus Meo, MIS.Adv**

Lahir di Nunukae, Boawae, Kabupaten Nagekeo pada tanggal 15 Agustus 1971. Setelah menamatkan pendidikan dasar dan menengah di SDK Deru, SMPN Raja, SMA Seminari St Yohanes Berkhmans Todabelu di Mataloko, Poly melanjutkan studi Filsafat di STFK Ledalero hingga jenjang S1 dan menjalani *Overseas Training Program* di Amerika Serikat (1997-1999). Sekembali dari OTP tahun 1999, Poly menjadi dosen di Universitas Katolik Widya Mandira Kupang (2000 – 2002). Setelah bekerja pada LSM Christian Relief Service (2003 – 2008), Poly menyelesaikan studi S2 di bidang Resolusi Konflik di University of Queensland, Brisbane Australia dengan tesis Masternya pada tahun 2013 dengan judul *The effectiveness of differing Indonesian Government Approaches in Addressing Secession Movement in West Papua, Indonesia..* Sejak tahun 2014 bekerja sebagai Koordinator Wilayah Propinsi NTT untuk Program Keluarga Harapan, di bawah koordinasi Kementrian Sosial Republik Indonesia.

WACANA  
IDENTITAS  
MUSLIM  
PRIBUMI  
NTT

Pada tataran kajian akademik, masyarakat Muslim NTT agak diabaikan karena studi dan publikasi tentang mereka masih sangat langka. Padahal mereka sudah menetap di wilayah itu sejak abad ke-16 ketika para saudagar dan misionaris Portugis dan Belanda tiba di sana. Kaum Muslim ini tiba di sana pada kurun yang sama ketika berbagai komunitas Muslim lainnya tumbuh dan berkembang di pantai utara Jawa, Sulawesi Selatan, Kalimantan dan di tempat-tempat lain. Para perintis Islam di NTT mampu bersaing dengan orang-orang Portugis dan Belanda baik dalam hal perniagaan maupun dalam hal ihwal mempertobatkan penduduk setempat. Selama berabad-abad, mereka dapat bertahan hidup bersama mayoritas Kristen serentak bekerja sama dengan mereka dalam mengemban dan mengembangkan budaya-budaya nasional dan lokal.

Dalam bunga rampai ini, disajikan pembahasan tentang beberapa kelompok Muslim di Provinsi NTT dengan fokus pada WACANA IDENTITAS beserta perjuangan kaum Muslim pribumi dalam mengungkapkan dan mempertahankan identitas atau jati diri mereka baik sebagai Muslim maupun sebagai penduduk pribumi yang terkait pada budaya lokal tertentu.



**PENERBIT LEDALERO**  
Seminar Tinggi Santo Paulus Ledalero  
Maumere 86152, Flores - NTT  
Telp./Fax (0382) 242 6536  
e-mail : ledaleropublisher@yahoo.com  
[www.penerbitledalera.com](http://www.penerbitledalera.com)



LINWIRA Press

**PENERBIT UNIVERSITAS KATOLIK WIDYA MANDIRA**  
Jl. Jend. Ahmad Yani No. 50 - 52 Merdeka,  
Kecamatan Lama, Kota Kupang  
Nusa Tenggara Timur 71152  
Telp./Fax (0382) 833 395 / 831194  
e-mail : [info@unwira.ac.id](mailto:info@unwira.ac.id)  
[www.unwira.com](http://www.unwira.com)

