



Momy A. Hunowu

Ritual *Mopo'a Huta* di Gorontalo: Kajian Fungsional

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Ritual Mopo'a Huta di Gorontalo: Kajian Fungsional



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Diterbitkan pertama pada 2025 oleh Penerbit BRIN

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



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

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

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

Momy A. Hunowu

Ritual Mopo'a Huta di Gorontalo: Kajian Fungsional



Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Ritual Mopo'a Huta di Gorontalo: Kajian Fungsional/Momy A. Hunowu–Jakarta: Penerbit BRIN, 2025.

xxi + 232 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-602-6303-69-1 (*e-book*)

1. Ritual Mopa Huta
3. Gorontalo

2. Tradisi Islam
4. Antropologi Agama

203

Editor Akuisisi : Noviastuti Putri Indrasari

Copy editor : Sonny Heru Kusuma

Proofreader : Martinus Helmianto

Penata isi : Rahma Hilma Taslima

Desainer sampul : Rahma Hilma Taslima

Edisi pertama : Agustus 2025

Diterbitkan oleh:

Penerbit BRIN, Anggota Ikapi

Direktorat Repotori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah

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

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

Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340

Whatsapp: +62 811-1064-6770

E-mail: penerbit@brin.go.id

Website: penerbit.brin.go.id

 PenerbitBRIN

 @Penerbit_BRIN

 @penerbit.brin

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Isi

Daftar Gambar	vii
Daftar Tabel	ix
Pengantar Penerbit	xiii
Kata Pengantar	xv
Prakata	xix
BAB I MEMAHAMI RITUAL DAN KAJIAN FUNGSIONAL	1
A. Agama dan Ritual pada Masyarakat Pedesaan	1
B. Memahami Kajian Fungsional	7
BAB II MASYARAKAT PETANI GORONTALO DI MOLALAHU	13
A. Kampung Molalahu di Kabupaten Gorontalo	13
B. Molalahu: Kampung Pertanian Jagung	17
C. Strategi Bertahan Hidup Kaum Tani	29
D. Molalahu Mekar Berkembang	32
E. Islamisasi Gorontalo di Molalahu	42
BAB III RELASI KUASA DALAM RITUAL MOPO'A HUTA	61
A. Fase Pra-Islam	63
B. Para Aulia	65

Buku ini tidak diperjualbelikan.

C.	Masa Raja-Raja Islam	69
D.	Masa Kolonial dan Pasca-kolonial.....	75
E.	Dari Nani Wartabone hingga Nelson Pomalingo	76
BAB IV	MAKHLUK HALUS: OBJEK RITUAL MOPO'A HUTA ...	89
A.	Berbagai Jenis Makhluk Halus (<i>Lati-latiyalo</i>).....	89
B.	Tempat Bersemayam Makhluk Halus.....	94
C.	Gangguan-Gangguan Makhluk Halus.....	98
D.	Menangkal Gangguan Makhluk Halus	107
BAB V	PROSESİ DAN FUNGSI RITUAL MOPO'A HUTA.....	117
A.	Ritual Pembuka	118
B.	Ritual Utama.....	122
C.	Ritual Penutup.....	142
D.	Fungsi Ritual	144
BAB VI	TRANSFORMASI DAN PROSPEK RITUAL MOPO'A HUTA.....	155
A.	Ke(tidak)bertahanan Ritual Mopo'a Huta	155
B.	Kaum Tua dan Pola Pewarisan Pengetahuan.....	157
C.	Kesalahan dalam Penyelenggaraan	162
D.	Meredupnya Fungsi Ritual Mopo'a huta.....	166
E.	Transformasi Ritual Mopo'a Huta: Keyakinan yang Belum Berakhir	169
F.	Transformasi Mopo'a Huta pada Tradisi Islam Lokal ..	171
G.	Transformasi Keyakinan Tradisional	178
BAB VII	REFLEksi AKHIR.....	187
	GLOSARIUM	191
	DAFTAR PUSTAKA.....	215
	TENTANG PENULIS.....	223
	INDEKS	225

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Gambar

Gambar 2.1. Peta Wilayah Molalahu.....	14
Gambar 2.2 Empat Tiang dan Tiga Susun Atap Masjid.....	48
Gambar 2.3 Mimbar yang Membelah Shaf Pertama.....	50
Gambar 5.1 Memberi Sesajen Kering (<i>moliladu</i>).....	120
Gambar 5.2 Towohu	127
Gambar 5.3 <i>Tonggoloopo</i> Berdiri dan Gantung	134
Gambar 5.4 Sesajen Basah (<i>hantalo</i>)	138
Gambar 5.5 Ritual Membasuh Wajah	143
Gambar 6.1 Pola Pewarisan Pengetahuan	161
Gambar 6.2 Bentuk Dukungan Kepala Desa.....	171
Gambar 6.3. Posisi Ritual Mopo'a Huta.....	180
Gambar 6.4 Fase Awal Penganut Mopo'a Huta	182
Gambar 6.5 Fase Kedua Penganut Mopo'a Huta	184
Gambar 6.6 Fase Ketiga Penganut Mopo'a Huta	185

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Tabel

Tabel 2.1 Hari <i>Lowanga</i> dan <i>Kalisuwa</i>	53
Tabel 4.1 Nama dan Tempat Bersemayam Makhluk Halus	97
Tabel 5.1 Status dan Peran Tamotota dalam Ritual.....	123

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kupersembahkan buku ini kepada:

Generasi muda Gorontalo (*mongo diti moli*) istimewa
kepada empat buah hatiku; Bernas, Kyano, Q-nug dan
Kanzun, untuk suatu saat mereka perdebatkan dengan
pendekatan terbaru di zamannya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pengantar Penerbit

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kata Pengantar

Ritual Mopo'a Huta di Gorontalo: Kajian Fungsional merupakan sebuah judul yang dapat menarik perhatian orang untuk membaca dan mendalami isinya. Bagi orang Gorontalo yang membaca buku ini, isinya pasti dapat ditangkap dengan cepat, malah mungkin dapat dengan mudah menunjukkan siapa subjek dan bagaimana ritual Mopo'a Huta selama ini berlangsung dan ketegangan yang terjadi. Namun, bagi orang bukan Gorontalo seperti saya, buku ini sungguh-sungguh berisikan pelajaran yang berguna bagi setiap orang Indonesia yang hidup dalam keberagaman agama, kontroversi pelaksanaan sebuah ritual, dan memahami kebertahanan sebuah warisan budaya masa lalu. Saya berharap, setiap orang dapat memetik pelajaran dari buku ini.

Karya ini merupakan sebuah etnografi ketegangan bagi masyarakat Gorontalo dalam memahami praktik sebuah ritual Mopo'a Huta oleh komunitas petani Muslim. Penulis buku ini, Momy A. Hunowu, dengan narasi etnografi yang lugas mengajak pembaca untuk menelusuri sebuah kearifan komunitas sebagai media struktural-fungsional dalam keteraturan hidup komunitas

di Gorontalo. Penulis bahkan lebih kritis dari penulis sebelumnya yang cenderung menyoroti aspek etika dari ritual ini (positivistik), yang sering kali terjebak dalam stigma narasi sebagai ajaran sesat, animisme, dan penyimpangan ajaran Islam. Bagi saya, penulis berhasil menunjukkan bahwa kekuasaan dalam kebudayaan (dalam kajian antropologi kontemporer) “sewajarnya sudah ada” dan “melekat” pada relasi antarmanusia dalam berbagai arena berlangsungnya ritual Mopo'a Huta. Penulis sudah berhasil menyusun argumentasi yang sifatnya makro demi menemukan pola-pola yang umum, dan pada titik akhir adalah menyusun satu konstruksi teori atas isu kekuasaan dalam kebudayaan sebagai upaya memajukan masyarakat serta sedapat mungkin selalu menjadi corong bagi orang, kelompok, atau masyarakat yang terhegemoni atas kekuasaan itu.

Sebuah ritual dalam antropologi sebenarnya, pada tahun 1971, E.B. Taylor dalam karyanya *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* sudah mengulik unsur-unsur kebudayaan, seperti sistem religi, kepercayaan, kesuasteraan, adat istiadat, upacara, dan kesenian. Dari sinilah asal mula teori tentang religi yang dianggapnya mengalami evolusi (dari animisme ke monoteisme). Dengan cara melakukan studi pustaka terhadap 300 suku bangsa dan dibuktikan dengan angka-angka statistik, Taylor berpendapat bahwa kebudayaan setiap masyarakat manusia mengalami tingkat evolusi. Tingkat evolusi itulah, yang kemudian melahirkan konsep survivals.

Kemudian dalam etnografi Radcliffe-Brown (2004) mulai diperkenalkan konsep struktural (struktural-fungsional), yang mencoba mengaitkan antara mitologi dan dongeng-dongeng suci secara deskriptif dan terintegrasi secara fungsional. Beliau mengungkapkan bahwa mitologi dan dongeng-dongeng suci di Kepulauan Andaman memengaruhi struktur hubungan antarwarga dalam suatu komunitas di sana.

Teori struktural terlihat jelas ketika mendeskripsikan tentang upacara yang memuat gambaran sebagai berikut. *Pertama*, agar suatu masyarakat dapat hidup, harus ada sentimen dalam jiwa warganya

yang merangsang mereka untuk berperilaku sesuai dengan kebutuhan masyarakat. *Kedua*, setiap unsur dalam sistem sosial dan setiap gejala sosial atau benda yang mempunyai efek pada solidaritas masyarakat menjadi pokok orientasi dari sentimen tersebut. *Ketiga*, sentimen itu ditimbulkan dalam pikiran individu warga masyarakat sebagai akibat pengaruh hidup bermasyarakat. *Keempat*, adat istiadat upacara adalah wahana untuk menampung sentimen-sentimen yang diekspresikan secara kolektif dan berulang pada saat-saat tertentu. *Kelima*, ekspresi kolektif dari intensitas sentimen itu terpelihara dalam jiwa warga masyarakat dan bertujuan meneruskan ke generasi berikutnya.

Lain pula Levi-Strauss (1997) berpendapat bahwa mitos dari sebuah ritual sebenarnya mempunyai logika dan kerumitannya sendiri yang justru bisa diuraikan oleh sains modern. Dia percaya akan sains, namun dia juga yakin bahwa peradaban Barat (yang mengklaim berpegang pada sains) terdapat sejumlah kekeliruan dalam memandang kebudayaan lain. Pandangan Levi-Strauss ini merupakan pintu masuk yang sangat memadai untuk mengubah pandangan umat manusia. Hal yang lebih penting ditunjukkan bahwa antara yang mistis dan saintifik sesungguhnya tidak ada garis pembeda yang pasti. Ada kebenaran-kebenaran tertentu dalam masing-masing. Antara yang satu dengan yang lain tidak perlu saling mendominasi.

Saya mendapat kehormatan dari Momy A. Hunowu untuk menulis kata pengantar ini. Sebaliknya, saya juga sangat menghargai usahanya, terutama untuk nilai pluralisme yang jelas-jelas ada dan nyata di Indonesia. Tentu saja harapan saya selanjutnya pada Momy A. Hunowu untuk mempertahankan nilai itu dalam pengembangan ilmu, apalagi antropologi/sosiologi agama di dalam kehidupan kampus. Tidak cukup hanya dengan kata-kata, tetapi lebih dalam tindakan akademis, di mana yang ada hanya diskusi, berdebat, dan adu argumentasi, bukan dengan ekspresi kekerasan terhadap logika budaya ritual suku bangsa tertentu sebagai sebuah kearifan lokal yang harus dirawat keberlanjutannya. Kita sedang menuju dunia cerah—bukan gelap, menuju demokrasi—bukan mendominasi, menuju

alam rasional—bukan irasional, mempertahankan pluralisme—bukan penyeragaman atas alasan apa pun.

Sangat membanggakan kalau sekiranya ada salah seorang dari peserta bimbingan dapat menjadi kekuatan pengubah dalam masyarakat yang dapat membawa Indonesia lebih harmoni dan maju.

Makassar, Desember 2024

Tasrifin Tahara
Guru Besar Antropologi
Universitas Hasanuddin

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Prakata

Alhamdulillah, berkat rahmat dan hidayah Allah Swt., penulis telah menyelesaikan penulisan buku yang merupakan endapan pengalaman masa kecil yang hidup di pedesaan sebagai anak seorang petani jagung. Zaman itu, penulis telah terlibat dalam pekerjaan bertani jagung membantu ayah untuk menghidupi keluarga. “Banyak anak banyak rezeki”. Inilah moto sang ayah untuk memotivasi kami tujuh bersaudara bekerja keras menjadi tenaga kerja membantu ayah di sore hari sepulang sekolah atau masa-masa liburan sekolah. Beratnya jadi tenaga kerja menjadi alasan penulis untuk pergi bersekolah ke kota. Tak ada cita-cita, selain ingin menghindar dari pekerjaan berat menjadi petani di usia dini.

Ritual Mopo'a Huta menjadi tontonan kami, anak-anak kampung, yang digelar setiap musim paceklik tiba. Ayah seorang guru mengajari tak bergaji, tidak pernah terlibat dalam ritual ini, tetapi sanak famili lain menjadi penganut sejati. Larangan terselubung yang disampaikan ayah untuk tidak mendekati arena ritual menimbulkan tanya di hati. Kenapa Ayah melarang padahal pembesar-pembesar kampung turut

menghadiri? Berkat usaha menulis buku ini, penulis mendapatkan jawabannya. Awalnya, kajian buku ini menggunakan pendekatan tradisi diskursif, tetapi dalam proses penilaian *reviewer* dari BRIN menyarankan untuk menggunakan pendekatan fungsionalisme. Dengan pendekatan ini, penulis dapat memahami secara utuh, dari mana ritual bermula, bagaimana relasi kuasa yang menyertainya, apa fungsinya bagi kehidupan kaum tani, dan bagaimana prospek ritual ini di masa depan.

Berdasarkan penelusuran penulis, belum ada buku yang secara khusus membahas ritual Mopo'a Huta (*dayango*) sebagai tradisi yang dipraktikkan oleh komunitas petani Muslim. Mayoritas studi yang ada lebih menyoroti aspek etika dari ritual ini, dan sering kali terjebak dalam deskripsi negatif yang mengaitkannya dengan ajaran sesat, animisme, dan penyimpangan ajaran Islam. Namun, beberapa peneliti terbaru telah mulai mengadopsi perspektif emik yang lebih mendalam. Misalnya, penelitian yang dilakukan oleh Abbas dan Ngadi menunjukkan bahwa ritual *dayango* tidak hanya berkaitan dengan hubungan antara manusia dan makhluk halus, tetapi juga melibatkan elemen bunyi-bunyian (*antunga*) yang menyertai tarian dalam konteks etnomusikologi. Temuan ini menegaskan bahwa ritual *dayango* sebenarnya merupakan bagian dari tradisi Islam di Gorontalo, yang memberikan pemahaman baru tentang praktik ini.

Kehadiran buku ini akan menjadi bacaan yang menarik bagi para ilmuwan sosial (sosiologi/antropologi), akademisi bidang ushuludin dan dakwah, pemerhati budaya, budawayan, dan masyarakat umum. Dengan membaca buku ini, diharapkan dapat memberikan pemahaman yang utuh mengenai ritual Mopo'a Huta, bukan hanya bagaimana ritual ini bermula dan dipraktikkan secara turun temurun, melainkan juga bagaimana ritual ini bertransformasi dalam tradisi Islam lokal. Meski demikian, aspek-aspek makna tentang berbagai materi (instrumen) yang dihadirkan dalam ritual ini belum diungkap secara mendalam.

Untuk menghasilkan karya ini, penulis tidak berdiri sendiri. Banyak pihak yang terlibat baik secara langsung maupun tidak lang-

sung. Untuk itu, pada momentum ini, penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan kepada semua pihak yang telah berkontribusi atas terbitnya buku ini. Kepada teman dan kolega antropologi Unhas; Dr. Tasrifin Tahara, Dr. Yowan Tamu, Dr. Syamsi Pomalingo, Dr. Funco Tanipu, Dr. Indra Dewi Sery Yusuf, Dr. Farid Musa (almarhum), Dr. Marten Taha, dan Dr. Safwan T. Bano. Juga kepada kolega di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Dr. Andries Kango, Dr. Ahmad Khairul Fata, Dr. Mashadi (almarhum), Dr. Arfan Nusi, Sunandar Macpal, M.A., Hatim Badu Pakuna, M.Ag., dll. Selain itu, ucapan terima khusus kepada Prof. Dr. Munsi Lampe, M.A., Prof. Nurul Ilmi Idrus, Ph. D., dan Dr. Safriadi, M.Si.

Ucapan terima kasih paling istimewa penulis sampaikan kepada Penerbit BRIN yang telah menerbitkan buku ini. Penulis berharap, semoga buku ini dapat memberi sumbangan yang berarti bagi perkembangan ilmu antropologi agama Indonesia dan dunia di masa depan. *Wassalaam.*

Gorontalo, September 2023

Penulis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB I

MEMAHAMI RITUAL DAN KAJIAN FUNGSIONAL

A. Agama dan Ritual pada Masyarakat Pedesaan

Masyarakat pedesaan, meskipun menghadapi perubahan, masih menjalin hubungan yang selaras dengan alam dalam upaya untuk tetap berada dalam keseimbangan. Hubungan ini dapat terwujud melalui interaksi mereka, baik secara langsung dengan alam maupun melalui pengalaman spiritual. Melalui interaksi yang berlangsung secara terus-menerus, mereka memperoleh pengalaman dan pengetahuan yang membimbing mereka dalam berinteraksi dengan alam secara harmonis. Dalam proses ini, masyarakat pedesaan memahami apa yang mereka harapkan dari alam secara alamiah maupun sebagai hasil dari tindakan mereka sendiri (akibat). Mereka juga memahami aturan-aturan yang boleh dilakukan (amanat) dan yang tidak boleh dilakukan (pamali). Selain itu, keyakinan spiritual (agama) masyarakat pedesaan juga memainkan peran penting dalam perlakuan mereka terhadap alam, di mana mereka percaya bahwa alam memiliki hubungan dengan hal-hal gaib (Keraf, 2010).

Dalam kaitan ini, masyarakat pedesaan sering menghubungkan keyakinan spiritual mereka dengan praktik keagamaan yang penuh dengan ritual, doa, dan upacara yang bertujuan untuk menghormati dan memohon berkat dari entitas gaib yang dipercaya berdiam di alam. Kepercayaan ini terhubung dengan makna agama melalui praktik keagamaan dan ritual yang dijalankan oleh masyarakat.

Agama menjadi elemen integral dalam kehidupan sosial dan budaya manusia selama berabad-abad. Di seluruh dunia, agama dianggap sebagai aspek yang sangat berharga dalam warisan sosial. Agama membantu memandu kehidupan individu dalam masyarakat dengan menyediakan ide-ide, ritual, dan sentimen yang memberi arah pada setiap orang yang terlibat di dalamnya. Dalam segala kebudayaan, agama memainkan peran penting dalam membentuk identitas dan norma sosial, serta memberikan makna dan tujuan pada kehidupan manusia (Nasrudin, 2019).

Untuk mewujudkan kehidupan manusia yang selaras dengan alam, masyarakat pedesaan memiliki konsep yang khas tentang alam dan penghuninya. Alam memberikan banyak hal yang penting dalam kehidupan sehingga masyarakat merasa bertanggung jawab untuk menjaga dan merawat alam tersebut agar tidak marah atau murka. Masyarakat memiliki cara sendiri untuk hidup berdampingan dengan alam. Salah satu contoh adalah ritual Mopo'a Huta, yang dilakukan oleh petani di Gorontalo untuk menyuburkan tanah pertanian.

Ritual Mopo'a Huta merupakan sebuah ritual yang diadakan setiap kali musim paceklik tiba. Dalam pelaksanaannya, ritual ini melibatkan tarian (*dayango*), nyanyian (*wumbungo*), dan tabuhan gendang (*towohu*) yang dilakukan selama beberapa malam. Pada hari terakhir, beberapa persiapan dilakukan untuk menyajikan sesajen (*hantalo*), berupa makanan khas yang bahan-bahannya berasal alam. Sesajen ini di tempatkan di sekitar lokasi ritual, yang biasanya berada di dekat sungai, dan dipersembahkan kepada makhluk halus.

Di masa lalu, ritual Mopo'a Huta diyakini memiliki kekuatan untuk membawa hasil panen yang melimpah, menghindarkan dari kekeringan yang berkepanjangan, dan mencegah paceklik atau

gagal panen. Selain itu, ritual ini juga dianggap dapat membantu pertumbuhan ternak dan melindungi seluruh anggota masyarakat dari penyakit dan kematian yang beruntun (Hunowu et al., 2020). Dengan demikian, ritual Mopo'a Huta sebagai sistem kepercayaan (agama) yang menjadi sarana bagi masyarakat untuk berinteraksi dengan dunia gaib serta memohon perlindungan dan keluar dari kecemasan yang mendera.

Untuk memahami makna agama dan kepercayaan dalam kehidupan masyarakat tidak bisa dilihat secara spesifik sebagai agama atau tradisi, tetapi sebagai skema yang lebih menyebar dan terbuka yang secara aktif dibayangkan dan dinegosiasikan oleh orang-orang serta dapat menawarkan berbagai jenis orientasi, makna, dan panduan dalam kehidupan masyarakat. Skema besar seperti itu muncul sebagai sesuatu yang eksternal dan melampaui pengalaman sehari-hari, sebagai suatu ukuran dan panduan hidup yang paling utama dan dapat diandalkan. Skema tersebut dapat dipersonifikasi dalam bentuk dewa-dewa, nabi, orang suci, dan pahlawan, serta abstrak dalam bentuk buku-buku, pengetahuan, ideologi, dan sikap (Schielke, 2010).

Argumen Schielke (2010) jika dihubungkan dengan ritual Mopo'a Huta bahwa ritual ini dapat dipahami sebagai skema besar yang lebih luas dalam kehidupan masyarakat Gorontalo. Ritual Mopo'a Huta tidak hanya merupakan praktik keagamaan atau tradisi lokal semata, tetapi juga menjadi penanda adanya aspirasi, kepercayaan, dan nilai-nilai yang mendalam yang dimiliki oleh masyarakat Gorontalo.

Dalam kerangka skema besar tersebut, ritual Mopo'a Huta merupakan salah satu bentuk manifestasi praktis dari kepercayaan dan orientasi spiritual masyarakat Gorontalo. Ritual ini merupakan bagian dari kerangka kerja yang membimbing perilaku dan interaksi sosial masyarakat, serta memberikan panduan moral dan spiritual dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan, lebih dari itu, ritual *mopo'a huta* dapat dilihat sebagai cara untuk memperkuat hubungan antara manusia dan dunia spiritual, serta memenuhi kebutuhan spiritual dan eksistensial individu dan masyarakat secara keseluruhan. Pada akhirnya, ritual *mopo'a huta* memiliki signifikansi yang lebih dalam daripada sekadar

serangkaian tindakan seremonial; merupakan bagian dari warisan budaya yang kaya dan kompleks yang menunjukkan hubungan yang mendalam antara manusia, alam, dan dimensi spiritual.

Mopo'a Huta sebagai ritual, jika menggunakan kacamata Bell (1997), tidak hanya berfungsi sebagai serangkaian tindakan, tetapi juga sebagai sarana untuk memahami dunia dan diri penganutnya. Bell memfokuskan pada peran simbolisme, performativitas, dan pengalaman ritual dalam membentuk identitas individu dan kolektif. Dalam konteks modern, meskipun ada perubahan dalam bentuk dan pelaksanaan ritual, inti dari ritual itu sendiri tetap relevan. Bell menekankan bahwa ritual masih berfungsi sebagai cara untuk menyatukan individu dalam suatu komunitas dalam mengekspresikan makna dan nilai-nilai bersama, serta untuk membentuk dan memperkuat identitas individu dan kolektif.

Ritual di tengah modernisasi sering kali menjadi hibrida, menggabungkan unsur-unsur dari berbagai tradisi dan konteks budaya. Bell menunjukkan bahwa dalam era globalisasi ini, masyarakat cenderung mengadopsi praktik dan simbolisme dari budaya lain, yang menghasilkan ritual yang unik dan kompleks.

Meskipun demikian, ritual menghadapi tantangan dari perubahan sosial dan teknologi sehingga ritual tradisional telah kehilangan relevansinya atau diubah secara signifikan karena perubahan dalam nilai-nilai budaya dan kemajuan teknologi. Hal ini dibantah Turner (1969) dengan mengatakan bahwa ritual tradisional masih memiliki nilai dalam menawarkan pengalaman komunitas dan koneksi manusiawi yang bisa saja telah hilang dalam masyarakat modern (Homans, 1962).

Sementara itu, Malinowski menekankan fungsi adaptif ritual dalam mengatasi ketidakpastian dan kecemasan dalam kehidupan manusia. Dia menyoroti bagaimana ritual, seperti upacara magis, membantu mengontrol situasi yang tidak terduga dan memberikan rasa kepastian kepada individu dan masyarakat (Homans, 1962). Malinowski juga menyebutkan bahwa ritual berperan dalam mengatasi

ketegangan sosial dan emosional, memperkuat solidaritas kelompok, dan mengarahkan perilaku individu dalam situasi-situasi tertentu.

Berbeda dengan Malinowski, Radcliffe-Brown memperluas pemahaman tentang ritual dengan menyoroti dimensi strukturalnya. Menurutnya ritual sebagai sarana untuk mempertahankan dan memperkuat struktur sosial, serta menjaga keseimbangan dan stabilitas dalam masyarakat. Radcliffe-Brown menekankan bahwa ritual memainkan peran penting dalam memelihara hubungan sosial, status, dan hierarki dalam kelompok (Homans, 1962). Bagi Turner, peran ritual bukan hanya memperkuat struktur sosial yang ada, melainkan juga menciptakan momen-momen “anti-struktur” di mana aturan dan norma-norma sosial dapat dilonggarkan atau diubah (Turner, 1969).

Dengan menggabungkan perspektif-perspektif ini, dapat dijelaskan bahwa ritual *mopo'a huta* tidak hanya merupakan serangkaian tindakan ritualistik, tetapi juga menggambarkan dinamika sosial dan budaya yang lebih luas, serta memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana masyarakat Molalahu di Gorontalo mengatasi ketidakpastian, memperkuat struktur sosial, dan mengekspresikan nilai-nilai dan identitas mereka melalui praktik ritual.

Fokus kajian ini adalah keberlanjutan ritual Mopo'a Huta yang masih dijalankan oleh masyarakat petani Muslim, meskipun menghadapi berbagai tantangan baik dari luar maupun dari dalam komunitas mereka sendiri. Tantangan tersebut tidak berhasil menghapus atau menghilangkan ritual ini karena terdapat nilai-nilai kearifan yang terkandung di dalamnya. Salah satu nilai kearifan yang terkait dengan ritual Mopo'a Huta adalah keyakinan bahwa ritual ini memberikan pengaruh positif terhadap kehidupan masyarakat petani dan usaha pertanian mereka.

Ritual *mopo'a huta* merupakan bagian integral dari kehidupan masyarakat petani yang mengandung makna mendalam dan simbolis. Dalam konteks teori budaya yang dikemukakan oleh Clifford Geertz (1973), ritual ini dapat dipahami melalui beberapa mekanisme penting yang menjelaskan bagaimana ritual tersebut dipertahankan dan diwariskan dari generasi ke generasi.

Pertama; Ritual Mopo'a Huta tidak sekadar menjadi praktik sosial, tetapi juga berfungsi sebagai ekspresi dari nilai-nilai dan keyakinan yang dianut oleh masyarakat petani. Misalnya, ritual ini sering kali melibatkan elemen-elemen simbolis yang menjadi penanda hubungan mereka dengan alam, pertanian, dan kesejahteraan komunitas. Simbol-simbol ini membantu masyarakat dalam mengidentifikasi diri mereka dan menghubungkan mereka dengan tradisi yang sudah ada sejak lama.

Kedua; Sejak kecil, anak-anak kaum petani diajarkan untuk mengikuti dan melaksanakan ritual Mopo'a Huta. Melalui pengulangan dan partisipasi aktif dalam ritual ini, mereka belajar tentang pentingnya tradisi tersebut. Proses sosialisasi ini menciptakan rasa memiliki dan tanggung jawab untuk melestarikannya di kemudian hari sehingga anak-anak kaum tani merasa terikat dengan sejarah dan identitas kelompok mereka. Dengan demikian, setiap generasi baru dilatih untuk menghargai dan meneruskan praktik-praktik yang telah ada.

Ketiga; Ritual Mopo'a Huta juga berfungsi sebagai sarana untuk memperkuat ikatan sosial di antara anggota komunitas. Ketika masyarakat melaksanakan ritual ini secara bersama-sama, mereka merasakan koneksi yang lebih dalam satu sama lain. Solidaritas dan kohesi sosial ini sangat penting dalam kehidupan sehari-hari, karena menciptakan lingkungan yang mendukung dan saling membantu. Ritual menjadi bagian integral dari interaksi sosial sehingga lebih mudah dipertahankan dan diwariskan.

Berdasarkan uraian di atas, secara umum buku ini akan mengulas empat aspek penting yaitu: 1) mendeskripsikan dan menganalisis relasi kuasa yang terlibat dalam ritual Mopo'a Huta, 2) menggambarkan makhluk halus sebagai obyek ritual Mopo'a Huta, 3) menggambarkan prosesi dan fungsi ritual Mopo'a Huta, 4) menganalisis transformasi dan prospek ritual Mopo'a Huta.

B. Memahami Kajian Fungsional

Inspirasi penulisan buku ini bersumber dari pengamatan pelaksanaan ritual Mopo'a Huta pada awal tahun 2020, ketika pandemi Covid-19 mulai meluas di Indonesia. Pada tahun berikutnya, yaitu 2021, ritual tidak dapat dilaksanakan karena adanya pembatasan sosial (*physical distancing*). Untuk memperoleh informasi yang mendalam, penulis menggunakan pendekatan etnografi. Pendekatan ini sangat relevan dengan topik yang diteliti sehingga penulis dapat menggambarkan kebudayaan berdasarkan pandangan masyarakat setempat (perspektif emik). Ulasan buku ini berfokus pada bagaimana masyarakat di Molalahu mewacanakan, menciptakan, dan memaknai aspek-aspek kebudayaan terkait dengan ritual Mopo'a Huta, praktik pertanian, dan tradisi Islam lokal yang merujuk pada teks-teks Islam universal.

Komunitas petani yang menjadi subyek kajian buku ini berada di wilayah Molalahu, Kecamatan Pulubala, Kabupaten Gorontalo. Molalahu merupakan desa tua yang menjadi pusat pelaksanaan ritual Mopo'a Huta di Gorontalo. Beberapa alasan wilayah ini menjadi arena pelaksanaan ritual Mopo'a Huta adalah; pertama, wilayah Molalahu memiliki sumber mata air yang sungainya menjadi arena pelaksanaan ritual. Kedua, terdapat makam keramat *Bapu Aulia Poliduhelo* yang menjadi tempat ziarah dan ritual bagi masyarakat lokal maupun dari daerah lain. Wilayah Molalahu juga menjadi tempat utama pelaksanaan ritual *dayango*, yang merupakan bagian penting dari ritual Mopo'a Huta. Masyarakat di Molalahu masih menggunakan bahasa lokal dalam kehidupan sehari-hari. Mereka memiliki kebudayaan dan bahasa yang terus diperbarui daripada memiliki kebudayaan dan bahasa yang seragam. Penulis memiliki pemahaman yang baik terhadap bahasa lokal yang digunakan oleh kalangan tua sebagai penganut utama sehingga memudahkan penulis dalam memahami dan mengetahui praktik-praktik sehari-hari, nilai-nilai, kepercayaan, dan keyakinan yang berfungsi bagi para penganutnya (Goodenough 1994: h.266).

Pendekatan fungsional sebagai alat pengkaji sangat relevan untuk menganalisis ritual Mopo'a Huta pada masyarakat petani. Dengan

menggunakan perspektif ini, dapat mempermudah untuk memahami bagaimana ritual Mopo'a Huta memberikan fungsi sosial (individu dan kolektif) dalam kehidupan petani.

Bronislaw Malinowski dan A.R. Radcliffe-Brown adalah dua tokoh utama dalam pengembangan teori fungsionalisme dalam antropologi, meskipun mereka memiliki pendekatan yang sedikit berbeda. Dalam karya monumentalnya, Malinowski (1992) mengajak untuk menelami kehidupan masyarakat di Kepulauan Trobriand dengan cara yang mendalam dan menarik. Melalui penelitian lapangan yang cermat, ia mengungkapkan bagaimana berbagai aspek budaya, mulai dari ritual hingga praktik sosial, berfungsi untuk memenuhi kebutuhan individu dan kolektif masyarakat. Malinowski menekankan bahwa setiap elemen dalam kebudayaan memiliki peran penting yang saling terkait, menciptakan jaringan sosial yang harmonis dan berfungsi dengan baik. Pendekatan ini tidak hanya membantu mencermati bagaimana kehidupan sosial masyarakat primitif, tetapi juga menjadi landasan bagi pengembangan teori fungsionalisme dalam antropologi dengan fokus pada pentingnya fungsi sosial dalam setiap aspek kehidupan manusia.

Dalam karyanya tersebut, Malinowski mengungkapkan bahwa budaya berfungsi untuk memenuhi kebutuhan dasar manusia, seperti kebutuhan biologis (nutrisi, reproduksi), kebutuhan emosional (keamanan, kenyamanan), dan kebutuhan sosial (interaksi dan rekreasi). Malinowski berargumen bahwa untuk memahami suatu budaya, penting untuk menganalisis bagaimana elemen-elemen tersebut berfungsi dalam konteks kehidupan sehari-hari masyarakat. Ia menekankan pentingnya observasi partisipatif dan pengumpulan data lapangan untuk memahami fungsi sosial dari praktik budaya. Dengan demikian, ia melihat masyarakat sebagai sistem yang saling terkait, di mana ketidakberfungsiannya salah satu elemen dapat mengganggu keseimbangan keseluruhan.

Sementara itu, Radcliffe-Brown dalam bukunya *Structure and Function in Primitive Society* (2004) telah mengembangkan fungsionalisme struktural, yang lebih menekankan pada struktur sosial

dan hubungan antarelemen dalam masyarakat. Dalam karyanya, ia membahas konsep-konsep dasar dari fungsionalisme struktural dan bagaimana struktur sosial berfungsi dalam masyarakat primitif. Lebih jauh, Brown menguraikan bagaimana institusi dan praktik sosial berfungsi untuk mempertahankan stabilitas dan integrasi sosial. Radcliffe-Brown berargumen bahwa fungsi dari suatu praktik sosial tidak hanya dilihat dari sudut pandang individu, tetapi juga dari bagaimana praktik tersebut berkontribusi pada keseluruhan struktur sosial. Radcliffe-Brown memperkenalkan konsep “fungsi sosial”, yang merujuk pada peran yang dimainkan oleh suatu elemen dalam menjaga keseimbangan dan keteraturan dalam masyarakat. Ia percaya bahwa setiap elemen dalam masyarakat memiliki fungsi yang spesifik dan saling mendukung sehingga ketika salah satu elemen tidak berfungsi dengan baik, hal ini dapat mengganggu keseluruhan sistem sosial.

Ritual *Mopo'a Huta* memiliki peran yang sangat penting dalam konteks fungsionalisme, terutama dalam memperkuat solidaritas sosial di antara anggota komunitas. Dalam pandangan Bronislaw Malinowski, setiap elemen budaya, termasuk ritual, berfungsi untuk memenuhi kebutuhan sosial dan emosional individu. Melalui pelaksanaan ritual ini, masyarakat dapat berkumpul, berbagi pengalaman, dan memperkuat ikatan sosial yang sangat penting dalam kehidupan sehari-hari mereka. Ritual ini tidak hanya memberikan makna dan tujuan, tetapi juga menciptakan rasa aman dan nyaman bagi individu sehingga membantu mereka menghadapi tantangan dalam kehidupan.

Selain itu, ritual *mopo'a huta* juga berfungsi untuk menjaga keseimbangan dan stabilitas dalam masyarakat, seperti yang dijelaskan oleh A.R. Radcliffe-Brown. Ritual ini berkontribusi pada integrasi sosial dan mencegah konflik sehingga masyarakat tetap harmonis. Dalam konteks perubahan sosial, ritual ini lebih jauh, berfungsi sebagai mekanisme adaptasi, mengintegrasikan nilai-nilai lokal dengan norma-norma baru tanpa kehilangan identitas budaya.

Dalam konteks ritual *Mopo'a Huta*, fungsionalisme memberikan pemahaman tentang relasi kuasa yang ada dalam masyarakat. Ritual

ini tidak hanya berfungsi untuk memperkuat solidaritas sosial, tetapi juga menggambarkan struktur hierarkis yang ada di dalam komunitas. Dalam pandangan Bronislaw Malinowski, setiap elemen budaya, termasuk ritual, memiliki fungsi tertentu yang berkontribusi pada kesejahteraan individu dan masyarakat. Dalam hal ini, pemimpin atau tokoh masyarakat yang memimpin ritual Mopo'a Huta sering kali memiliki posisi kuasa yang lebih tinggi, yang mengharuskan mereka untuk tidak hanya mengarahkan dan mengatur pelaksanaan ritual, tetapi juga mengarahkan makhluk halus sebagai elemen yang memberikan pengaruh pada kehidupan masyarakat petani. Hal ini menciptakan dinamika di mana kekuasaan dan otoritas terdistribusi, serta anggota komunitas masyarakat dan komunitas makhluk halus berperan sebagai peserta yang menghormati dan mengikuti arahan tersebut.

Sementara itu, A. R. Radcliffe-Brown (2004) menekankan pentingnya fungsi sosial dalam menjaga keseimbangan dan stabilitas dalam masyarakat. Dalam konteks Mopo'a Huta, relasi kuasa ini berfungsi untuk mempertahankan integrasi sosial dan mencegah konflik. Ketika ritual dilaksanakan dengan baik, hal ini tidak hanya memperkuat ikatan sosial, tetapi juga menegaskan posisi dan peran masing-masing individu dalam struktur sosial. Dengan demikian, ritual *mopo'a huta* berfungsi sebagai sarana untuk meneguhkan relasi kuasa yang ada, di mana pemimpin ritual berperan sebagai penghubung antara masyarakat dan nilai-nilai budaya yang lebih besar, sekaligus memastikan bahwa tradisi dan norma-norma sosial tetap terjaga dalam menghadapi perubahan zaman.

Ritual Mopo'a Huta menghadapi tantangan berat dalam konteks keberlanjutannya, terutama terkait dengan ketidakpedulian dan antipati yang ditunjukkan oleh petani muda terhadap praktik ini. Meskipun dalam teori fungsionalisme, ritual dianggap penting untuk menjaga keseimbangan sosial dan memenuhi kebutuhan budaya, realitas di lapangan menunjukkan bahwa banyak petani muda tidak lagi merasa terhubung dengan nilai-nilai yang terkandung dalam ritual tersebut. Dalam pandangan Bronislaw Malinowski, ritual

seharusnya menjadi sarana untuk memperkuat solidaritas sosial dan identitas komunitas; namun, bagi sebagian besar petani muda, ritual ini kehilangan makna dan relevansi.

Sementara itu, A. R. Radcliffe-Brown menekankan pentingnya fungsi ritual dalam menjaga stabilitas dan integrasi sosial, kenyataannya adalah kurangnya keterlibatan petani muda dapat berpotensi mengganggu keseimbangan sosial yang seharusnya dijaga melalui praktik ini. Tantangan modernisasi dan perubahan nilai-nilai sosial telah menyebabkan sebagian petani muda merasa bahwa ritual Mopo'a Huta tidak lagi sesuai dengan praktik pertanian modern. Oleh karena itu, keberlanjutan ritual ini kini tergantung pada kemampuan masyarakat untuk beradaptasi dan menemukan cara baru dalam menarik perhatian petani muda agar mereka dapat kembali merasakan pentingnya tradisi ini dalam konteks kehidupan pertanian yang terus berkembang.

Buku ini terdiri dari tujuh bab, dimulai dengan Bab Pertama yang bertujuan memberikan pemahaman kepada pembaca tentang agama, ritual, dan kajian fungsional. Bab ini terbagi menjadi dua subbab, yang pertama adalah uraian tentang ritual dalam masyarakat pedesaan di Indonesia, dan subbab kedua menjelaskan teori fungsional yang digagas Malinowski dan Radcliffe-Brown.

Bab Kedua mengulas tentang masyarakat petani di Gorontalo, khususnya di Molalahu. Bab ini terbagi menjadi lima subbab yang menggambarkan kondisi faktual kampung Molalahu sebagai wilayah pertanian jagung dan kehidupan para petaninya. Bab ini juga menjelaskan perkembangan Molalahu sebagai salah satu desa tertua di Gorontalo yang ikut berkembang mengikuti irama pembangunan nasional. Bab ini diakhiri dengan ulasan tentang bagaimana proses Islamisasi memengaruhi tradisi lokal masyarakat Molalahu.

Bab Ketiga merupakan inti dari buku ini, yaitu relasi kuasa dalam ritual Mopo'a Huta. Bab ini terdiri dari tujuh subbab yang menjelaskan perubahan dalam relasi kuasa seiring dengan perjalanan waktu. Bab ini dimulai dengan fase pra-Islam di mana para aktor lokal menciptakan tradisi Mopo'a Huta sebagai cara untuk menyelesaikan masalah.

Setelah Islam masuk, peran tokoh keramat dan raja-raja lokal yang memeluk Islam memberi warna pada aspek ritual. Ritual Mopo'a Huta yang menjadi ciri khas petani digambarkan dalam konteks kolonial dan masa kemerdekaan. Ritual ini mendapat legitimasi secara hukum adat, negara, pemerintah, dan teks-teks suci Islam.

Bab Keempat fokus pada makhluk halus yang menjadi objek pelaksanaan ritual Mopo'a Huta. Bab ini terdiri dari empat subbab yang menjelaskan berbagai jenis makhluk halus, tempat-tempat yang dihuni oleh makhluk halus, gangguan yang diciptakan oleh mereka, dan cara-cara untuk menangkal berbagai gangguan makhluk halus.

Bab Kelima menguraikan prosesi pelaksanaan ritual dan fungsinya dalam kehidupan masyarakat petani. Ritual Mopo'a Huta dimulai dengan meminta restu penguasa alam di hulu mata air, dilanjutkan dengan ziarah ke makam keramat untuk meminta wasilah. Tahap selanjutnya adalah penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta dengan tarian dan bunyi-bunyian selama beberapa malam. Dalam tahapan ini, pimpinan ritual melakukan komunikasi dengan makhluk halus yang disampaikan melalui para penari yang mengalami ekstasi (kemasukan roh halus). Malam puncak ritual dilakukan persiapan sesajen yang digelar pada pagi hari dan doa bersama. Bab ini juga menjelaskan berbagai fungsi ritual bagi kesehatan kolektif dan kesuburan tanaman serta ternak.

Bab Keenam membahas transformasi dan prospek ritual Mopo'a Huta dalam tujuh subbab. Bab ini mencakup bagaimana pengetahuan tentang ritual ini diwariskan oleh sesepuh kampung. Kendala dalam kaderisasi ini menyebabkan kesalahan dalam pelaksanaan ritual dan penurunan minat terhadap Mopo'a Huta. Terjadi transformasi dalam ritual ini, meskipun ritualnya sendiri mendapat tantangan dalam pelaksanaannya. Aspek-aspek ritual ini masih dapat ditemukan dalam tradisi Islam lokal. Transformasi ini juga mencakup keyakinan tentang adanya penguasa jagad raya.

Bab Ketujuh berisi refleksi akhir dari penggunaan kajian fungsional yang membantu membuka tabir bagaimana ritual Mopo'a Huta bermula, dipraktikkan, fungsional dan bertransformasi.

BAB II

Masyarakat Petani Gorontalo di Molalahu

A. Kampung Molalahu di Kabupaten Gorontalo

Molalahu adalah sebuah kampung tua yang terletak di Kecamatan Pulubala, Kabupaten Gorontalo, Provinsi Gorontalo. Seiring berjalannya waktu, kampung tua ini telah mengalami pemekaran menjadi beberapa desa. Terdapat empat desa hasil pemekaran dari Desa Molalahu yang menjadi fokus dalam kajian buku ini. Keempat desa ini dipilih karena memiliki ikatan sosio-kultural yang kuat dan masih melestarikan tradisi yang kental dilaksanakan, yaitu ritual Mopo'a Huta.

Wilayah Molalahu terletak di Kabupaten Gorontalo, Provinsi Gorontalo. Kabupaten ini terbentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 29 Tahun 1959 tentang Pembentukan Daerah-daerah Tingkat II di Sulawesi. Awalnya, ibu kota Kabupaten Gorontalo adalah Isimu yang berjarak sekitar 10 km dari Molalahu. Namun, pada tahun 1978, ibu kota daerah ini dipindahkan ke Kota Limboto. Kabupaten Gorontalo secara resmi didirikan pada tanggal 26 November 1673



Sumber: diadaptasi dari Google Earth

Gambar 2.1. Peta Wilayah Molalahu

melalui penandatanganan perjanjian ikatan kekeluargaan “*u'dulowo limo lo pohala*” yang melibatkan Kerajaan Gorontalo, Kerajaan Limboto, Kerajaan Suwawa, Kerajaan Boalemo, dan Kerajaan Atinggola.

Kabupaten Gorontalo memiliki luas wilayah 1.750,83 km², dengan jumlah penduduk terbanyak di Provinsi Gorontalo, yakni sebanyak 355.988 jiwa atau 34,22% dari total penduduk. Setelah

ditetapkannya Provinsi Gorontalo sebagai wilayah mekar dari Sulawesi Utara pada 22 Desember 2000, daerah ini kemudian secara resmi menjadi bagian dari Provinsi Gorontalo. Kabupaten Gorontalo telah mengalami tiga kali pemekaran. Pemekaran pertama pada tahun 1999 yang melahirkan Kabupaten Boalemo, pemekaran kedua pada tahun 2003 yang melahirkan Kabupaten Bone Bolango dan Kabupaten Pohuwato, dan terakhir pada tahun 2007 telah melahirkan Kabupaten Gorontalo Utara.

Secara administratif, Kabupaten Gorontalo terdiri dari 19 kecamatan dengan 14 kelurahan dan 191 desa. Kecamatan terluas adalah kecamatan Asparaga ($430,51\text{ km}^2$) dengan luas daratan 20,25% di Kabupaten Gorontalo, sedangkan kecamatan ter sempit ialah Kecamatan Tilango ($5,79\text{ km}^2$) atau 0,27% dari luas Kabupaten Gorontalo. Kecamatan Pulubala adalah salah satu kecamatan yang menyumbang produksi jagung di Kabupaten Gorontalo. Kecamatan Pulubala terdiri dari sembilan desa, beberapa di antaranya Desa Molalahu, Desa Molamahu, Desa Toyidito, dan Desa Ayumolingo. Desa-desa ini pada masa lalu tergabung dalam satu desa, yaitu Desa Molalahu, yang kemudian mengalami pemekaran sejak lahirnya UU No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa dan berlanjut pada masa Reformasi.

Pada masa lalu, masyarakat Gorontalo hidup mengelompok berdasarkan mata pencaharian, yaitu: 1) Kelompok masyarakat yang kebiasaan hidupnya bercocok tanam dinamakan *tamo mengila*. Alat yang dipakai adalah parang (*wamilo*) untuk memangkas rumput, pacul (*popati*) untuk mencangkul tanah dan kapak (*bulingo*) untuk menebang pohon kayu. Alat untuk menanam jagung dan umbi-umbian dibuat dari kayu yang ditajamkan, dinamakan *tutuwa*. 2) Kelompok masyarakat yang kebiasaan hidupnya menangkap ikan disebut *tamo halawa*. Pada waktu itu sistem menangkap ikan masih dengan cara “*modulopo*” atau menangkap ikan dengan cara menyelam dalam air kemudian berusaha menangkap ikan yang bersembunyi di sela-sela batu, akar kayu atau lumpur dengan tangan. Selain itu, mereka menggunakan panah yang berbahan dari kayu, karet dan kawat yang diruncingkan, dilengkapi dengan kacamata selam yang berbahan dari kayu dan kaca dengan pengikat karet.

Pada masyarakat Molalahu dapat ditemukan kedua kategori itu. Selain bertani, mereka juga menangkap ikan di aliran sungai yang memanjang dari wilayah *Tupalo* hingga ke wilayah *Datahu* (*Isimu*). Jenis ikan yang ditangkap adalah ikan mujair (*ikan Jawa*), ikan gabus (*tola*), dan ikan tawes (*karpeli*). Dewasa ini, biota Sungai Molalahu telah didominasi oleh ikan lele. Ikan yang berbisa itu tidak bisa lagi ditangkap dengan cara manual (*mohumoto*) sehingga masyarakat menggunakan alat modern menggunakan tegangan listrik *accu* (aki) dengan cara mencelupkan dua arus listrik menggunakan gagang kayu berujung kawat ke dalam air. Ikan lele akan mati meregang terkena aliran listrik (strom).

Sebelum modernisasi pertanian diperkenalkan, kehidupan komunitas di Molalahu sangatlah tradisional. Untuk keperluan rumah tangga, seperti perkakas tempat makan, masih terbuat dari tempurung kelapa atau cengkang buah berenuk (*sogano*), tempat minum dari bambu yang dipotong-potong dan tempat memasak “*ulonga huta*” atau periuk yang terbuat dari tanah liat. Masyarakat hidup dalam pola interaksi yang penuh harmoni, baik dengan sesama manusia maupun dengan seluruh alam semesta. Setiap proses sosial di dalam komunitas ini selalu dipenuhi dengan tradisi yang diyakini oleh masyarakat secara turun-temurun.

Seperti halnya dalam masyarakat tradisional pada umumnya, mereka memiliki keterbatasan dalam berkembang karena tidak ada pembagian kerja yang jelas. Setiap individu dalam komunitas tersebut dapat melaksanakan berbagai macam tugas. Seorang petani misalnya, di pagi hari pergi ke ladangnya untuk bercocok tanam, di siang hari mungkin mereka pergi menangkap ikan di sungai, di sore hari menjadi guru mengaji, atau kadang-kadang memotong rambut kerabat. Pada saat musim paceklik, mereka bisa menjadi tukang kayu atau buruh bangunan, atau pergi ke hutan untuk mencari rotan. Pada hari pasar, sebagian dari mereka menjadi pedagang ternak dan hasil bumi.

Dalam kehidupan sehari-hari, setiap individu di Molalahu memiliki fleksibilitas dalam peran dan pekerjaan yang mereka lakukan. Masyarakat menjalankan berbagai kegiatan secara bergantian sesuai

dengan kebutuhan dan musim. Hal ini menjadi penanda adaptabilitas mereka terhadap lingkungan dan kebutuhan sosial yang berbeda-beda.

Belum adanya spesialisasi pekerjaan menyebabkan petani memiliki kemampuan untuk melaksanakan berbagai tugas sesuai kebutuhan. Namun, setelah diperkenalkannya modernisasi pertanian, beberapa aktivitas menciptakan lapangan kerja baru bagi mereka, misalnya ada yang menjadi juru semprot untuk penggunaan pestisida, tukang pupuk, tukang jemur hasil panen, tukang tanam benih, tukang muat (*ojeg*) untuk mengangkut hasil panen, dan tukang timbang. Namun, perlu diperhatikan bahwa jumlah pekerjaan baru ini terbatas karena sebagian besar telah digantikan oleh teknologi pertanian.

Dalam pola pertanian yang tidak melibatkan proses olah tanah, beberapa pekerjaan seperti membajak lahan (*momade'o*) yang sebelumnya dilakukan secara berkelompok mulai menghilang. Begitu pula dengan pekerjaan menyiangi rumput (*moleyapu'o*) yang dahulu juga dilakukan bersama-sama. Terakhir, penggunaan mesin perontok telah menggantikan pekerjaan tradisional *momubohe binte*, yaitu merontokkan bulir jagung dari tongkolnya dengan cara memukul-mukulkan kayu secara beramai-ramai.

Perubahan ini menggambarkan bagaimana teknologi pertanian modern secara bertahap menggeser dan mengurangi pekerjaan manual dalam proses pertanian. Meskipun demikian, masih terdapat beberapa pekerjaan yang membutuhkan keterlibatan manusia dalam skala yang terbatas.

B. Molalahu: Kampung Pertanian Jagung

Bibit jagung diduga pertama kali dibawa ke dataran Sulawesi oleh bangsa Spanyol pada abad ke-17. Para zendeling asal Eropa tersebut membawa bibit padi, jagung, dan kelapa serta mengajarkan cara menanamnya (Sumaredi, 2018). Pada era 1980-an, Molalahu masih didominasi oleh pertanian tradisional sehingga komunitas petani belum memiliki kemampuan untuk meningkatkan produksi mereka. Awalnya, bercocok tanam jagung di Molalahu hanya dilakukan untuk

memenuhi kebutuhan pangan sehari-hari (subsisten), sebagian disimpan di lumbung (*hulipo*) sebagai persediaan, sebagian lagi dijual untuk membeli kebutuhan rumah tangga.

Sejak tahun 2002, dengan diluncurkannya program agropolitan (Mohammad, 2008), komunitas petani Molalahu secara bertahap mulai mengembangkan budi daya jagung secara besar-besaran. Sebagian hasil panen digunakan untuk membeli beras sebagai makanan yang lebih berkelas. Hal ini menjadikan jagung sebagai komoditas komersial bagi komunitas petani. Seiring waktu, komunitas petani menunjukkan peningkatan kualitas hidup, meskipun perkembangan ini terutama terjadi pada petani yang memiliki lahan yang lebih luas. Perubahan ini mencerminkan pergeseran dari masyarakat yang sangat bergantung pada sektor pertanian menjadi masyarakat yang lebih terindustrialisasi, seperti yang dikatakan oleh Rahman (2014).

Tidak dapat dihindari, program agropolitan telah menghasilkan tokoh-tokoh seperti Haji Broom dan Razak, sebagaimana yang ditemukan oleh Scott (2000) di Malaysia. Haji Broom merupakan seorang petani kaya yang memanfaatkan petani kecil dengan cara menjebak mereka melalui pinjaman yang memberatkan. Sementara itu, Razak adalah seorang petani miskin yang bertahan hidup dengan melakukan perlawanan terhadap ketidakadilan. Ia melakukan tindakan-tindakan seperti mencuri dalam jumlah kecil, menunda dan memperlambat pekerjaan, berpura-pura sakit atau bodoh, sambil menyetujui apa yang dikatakan “tuan tanah” di depannya, namun di belakangnya ia mengumpat, melakukan sabotase terhadap gudang milik majikan pada malam hari, dan menyebarkan gosip untuk melindungi dirinya sendiri serta mencemarkan nama baik tuan-tuan yang menindas kehidupannya. Sayangnya, di Molalahu lebih banyak muncul tokoh seperti Razak, sementara tokoh seperti Haji Broom biasanya datang dari luar kawasan.

Populasi petani di Desa Molalahu, Molamahu, Toyidito, dan Ayumolingo di wilayah Kecamatan Pulubala yang menjadi subjek penelitian ini secara relatif terletak di daerah pinggiran hutan. Desa-desa ini sebelum dimekarkan adalah Desa Molalahu dan dikenal sebagai

salah satu daerah lumbung pertanian utama di wilayah kecamatan Pulubala, dengan mayoritas penduduknya menggantungkan hidup dari aktivitas pertanian.

Berdasarkan data dari Dinas Pertanian Kabupaten Gorontalo tahun 2022, jumlah petani jagung di Kecamatan Pulubala sebanyak 8.117 dari total 26.007 jiwa penduduk, dengan rincian Desa Ayumolingo sebanyak 846 petani dari 1.619 jumlah penduduk, Desa Toyidito sejumlah 927 dari 2.604 jiwa, Desa Molamahu sebanyak 802 dari 2.164 jiwa, dan Desa Molalahu sebanyak 448 dari 1.653 jiwa sehingga total jumlah petani di wilayah empat desa ini sebanyak 3.023 orang.

Data luasan lahan pertanian dan produksi jagung di wilayah Kecamatan Pulubala yang dikeluarkan oleh Dinas Pertanian, yaitu luas tanam jagung hibrida nonbantuan pemerintah tahun 2021 seluas 4.784 hektareee dengan hasil produksi 23.886 ton per tahun, sementara hibrida bantuan pemerintah seluas 46 hektareee dengan produksi 232 ton per tahun. Total keseluruhan produksi jagung adalah 24,118 ton per tahun. Hasil produksi kecamatan ini hampir separuh berasal dari empat desa yang menjadi wilayah penelitian, yaitu sekitar 10.021 ton. Sementara itu, jumlah produksi jagung di Desa Molamahu sesuai data yang disampaikan oleh kepala urusan pemerintahan, Hamzah Kalay, pada tahun 2021 sebanyak 1.700 ton dan pada tahun 2022 naik 55 ton menjadi 1.755 ton dengan luas lahan 340 hektareee.

Populasi petani yang menjadi subjek penelitian ini mencakup beragam latar belakang sosial, usia, dan pengalaman dalam pertanian. Dari data yang ada, diketahui bahwa mayoritas rumah tangga petani terdiri dari keluarga yang terdiri dari 4 hingga 6 anggota, dengan usia petani utama berkisar antara 30 hingga 50 tahun. Selain itu, sebagian besar rumah tangga memiliki lahan pertanian seluas sekitar 1 hingga 2 hektareee, yang sebagian besar digunakan untuk menanam jagung.

Dalam proses pertanian jagung, petani menjalankan serangkaian aktivitas yang kompleks dan terstruktur, dimulai dari pemilihan dan persiapan lahan hingga tahap panen dan pengolahan hasil. Berikut adalah tahapan bertani jagung yang dirangkum dari hasil wawancara dan pengamatan pada beberapa petani. Tahapan pertama dimulai

dengan pemilihan lahan yang subur dan terkena sinar matahari yang cukup untuk menunjang pertumbuhan tanaman jagung. Meski demikian, beberapa petani tetap menanam jagung di antara tanaman kelapa dalam. Pemupukan menjadi kunci kesuburan tanah, demikian alasan mereka. Petani biasanya membersihkan lahan dari gulma dan batu, kemudian melanjutkan dengan proses pengolahan lahan. Petani kecil biasanya menggunakan alat-alat tradisional seperti cangkul, bajak. Sementara petani besar (kaya) menggunakan traktor. Kedua cara ini bertujuan untuk memperbaiki struktur tanah. Pengolahan lahan dengan cangkul dan traktor tidak dilakukan setiap musim tanam. Pada beberapa musim tanam, petani menggunakan herbisida untuk membunuh gulma dan tanaman liar.

Selanjutnya, proses penanaman benih jagung (*molude*) dilakukan secara hati-hati setelah lahan dipersiapkan dengan baik. Benih jagung ditanam dalam barisan atau lubang-lubang yang telah disiapkan. Belum ada teknologi yang digunakan petani untuk menanam. Cara yang digunakan adalah secara manual, yaitu dengan menggunakan kayu tongkat untuk membuat barisan lubang pada lahan. Melubangi tanah (*molutuwa*) dilakukan oleh petani laki-laki dewasa, sementara untuk memasukkan benih jagung ke lubang (*momuhudu*) dilakukan oleh kaum perempuan dan anak-anak. Pada masa lalu, aktivitas menanam (*molude*) dilakukan secara gotong royong. Dewasa ini, aktivitas *molude* sudah menggunakan tenaga kerja upahan, yaitu Rp50.000 sehari. Setelah penanaman, petani melakukan pemeliharaan tanaman, yaitu pemupukan dan pembersihan gulma.

Tahapan berikutnya adalah pengendalian hama dan penyakit yang dapat mengancam tanaman jagung. Petani menggunakan dua metode. Pertama, dengan menggunakan pestisida; dan yang kedua, dengan cara menggelar ritual Mopo'a Huta. Penyemprotan pestisida menggunakan alat penyemprotan. Menurut ka Niko, 1 hektareee lahan menghabiskan pestisida 1–5 liter, tergantung kondisi rumput. Semakin padat dan lebat kondisi rumput, semakin banyak pestisida yang dibutuhkan. Sebanyak 5 liter pestisida dicampur air sebanyak 525 liter untuk menyemprot rumput pada lahan 1 hektareee. Tangki

penyemprotan berisi 15 liter sehingga untuk menyemprot lahan 1 hektareee membutuhkan 35 tangki.

Lahan yang berada di lereng gunung dengan sumber air yang jauh membutuhkan perjuangan untuk mengangkut air sebanyak 525 liter ke daerah lereng. Karena itulah upah kerja penyemprotan dihitung per tangki Rp10.000, dan bisa lebih dari itu jika medannya berat. Satu pekerja upahan yang berstamina tangguh dapat menghabiskan 10 tangki sehari sehingga untuk penyemprotan 1 hektareee lahan yang menghabiskan 35 tangki dapat diselesaikan sehari oleh tiga tenaga kerja. Sebagian petani melakukan penyemprotan secara mandiri untuk memotong biaya produksi. Penyemprotan secara mandiri menurut ka Niko lebih maksimal dibandingkan dengan menggunakan tenaga kerja yang tidak dipantau oleh pemilik lahan. Mereka melakukan penyemprotan secara tergesa-gesa untuk mencapai target 10 tangki sehari.

Cara kedua dengan menggelar ritual atau cara-cara tradisional secara perseorangan, seperti pengasapan dan menggosok-gosokkan batang buluh untuk mengusir ulat, sedangkan ritual Mopo'a Huta dilakukan secara kolektif. Selama masa pertumbuhan, petani harus secara rutin memantau kondisi tanaman jagung, memastikan perkembangan batang, daun, dan tongkol jagung serta menjaga tanaman jagung dari gangguan ternak yang terlepas atau gangguan monyet pada siang hari dan babi hutan pada malam hari, terutama lahan yang berada di pinggiran hutan.

Tahap terakhir adalah pemanenan, di mana petani memanen tongkol jagung dari tanaman setelah mencapai kematangan. Pemanenan itu dilakukan dengan tangan. Memotong pohon jagung (*molotbu*) menggunakan parang dan mengupas jagung (*mongalipo*) dengan tangan. Aktivitas pemanenan menggunakan tenaga kerja upahan, yaitu Rp8.000 per karung. Karung-karung yang berisi penuh jagung tongkol itu selanjutnya dimuat dengan motor sewa (*ojeg*) ke lokasi perontokan dengan menggunakan mesin perontok. Setelah itu, jagung pipilan dijemur hingga kadar airnya rendah. Selanjutnya diisi

kembali ke dalam karung dan siap diangkut ke gudang penampungan dengan menggunakan truk atau mobil ladbak terbuka.

Sudah jarang ada petani yang menyimpan jagung pipilan di dalam lumbung (*hulipo*). Meskipun harga jagung turun drastis, petani tidak menyimpan jagungnya untuk menunggu harga naik. Hal ini dilakukan karena petani membutuhkan uang tunai untuk membayar upah tenaga kerja, kecuali beberapa petani besar (kaya), yang bisa membayar upah tenaga kerja tanpa harus menunggu hasil penjualan jagung. Mereka masih menahan beberapa minggu jagung mereka yang sudah terisi kering di dalam karung agar bisa terjual dengan harga yang lebih baik, terutama pada masa panen raya. Biasanya pada masa panen raya, harga jagung sangat rendah. Pada musim panen tahun 2022, harga jagung per kilogram di awal musim panen mencapai harga Rp8.000 per kilogram. Hanya dalam hitungan hari, harga itu terus turun hingga mencapai Rp2.000 per kilogram.

Meski harga jagung tidak menentu dan terkadang tidak menguntungkan petani, namun para petani di Molalahu tidak pernah berpikir untuk mengganti komoditas. Secara kultural, pilihan untuk bercocok tanam jagung sebenarnya merupakan pilihan yang sangat rasional. Jagung dapat dipanen saat masih muda dan digunakan dalam berbagai kuliner khas Gorontalo, seperti binte biluhuta dan hidangan lainnya. Nasi jagung menjadi hidangan utama dalam acara hajatan keluarga. Porsi nasi beras yang disajikan terbatas biasanya hanya beberapa piring. Pada acara kenduri (*mongariwu*), sebagian besar nasi yang disajikan adalah nasi jagung. Nasi beras ditempatkan di dekat tokoh agama dan aparat kampung. Di antara hidangan yang disajikan, terdapat piring kecil yang berisi garam yang dikelilingi oleh tiga buah cabai. Makna dari simbol ini adalah bahwa tidak boleh mengambil makanan dengan melintasi piring tersebut. Garam melambangkan lautan yang tidak boleh diseberangi. Jika seseorang berani melanggar aturan ini, ia akan menghadapi sanksi sosial yang pedas, yang disimbolkan oleh cabai merah.

Komunitas petani memilih untuk mengonsumsi jagung sebagai makanan utama karena selain harganya yang terjangkau dan mudah

didapatkan, jagung juga memberikan rasa kenyang yang lebih tahan lama. Konsumsi jagung memberikan energi yang bertahan lebih lama sehingga memberikan kekuatan yang cukup untuk bekerja. Keberadaan beras sebagai makanan pokok telah menciptakan stratifikasi sosial baru di masyarakat Molalahu. Terdapat tiga kelas sosial yang dapat dilihat dari jenis makanan yang dikonsumsi, yaitu kelas yang mengonsumsi nasi beras, kelas yang mengonsumsi nasi beras yang dicampur dengan jagung, dan kelas yang hanya mengonsumsi nasi jagung saja. Masing-masing kelas ini mewakili kelas atas, kelas menengah, dan kelas bawah dalam struktur sosial. Klasifikasi makanan ini juga memengaruhi pembayaran zakat fitrah (*moluhuta fitara*) pada akhir Ramadan. Saat pelaksanaan *moluhuta fitara*, pegawai syar'i dan kepala dusun mengunjungi rumah warga satu per satu. Warga telah menyiapkan beras dan jagung di atas piring untuk menunjukkan kelas sosialnya.

Selain tiga kelas berdasarkan makanan, terdapat pula tiga kategori petani di Molalahu yaitu; 1) *taohuuwo loilengi* (petani pemilik lahan), jumlahnya sedikit tetapi lahan yang dikuasai kelompok ini sangat luas. Petani pemilik lahan sebagian bukan penduduk lokal. 2) *takara-karaja* (petani penggarap), jumlahnya lebih banyak dari petani pemilik lahan. Kelompok inilah yang mengolah lahan milik kelompok pertama. Dalam usahanya, mereka mendapat bagian (*tayadu*) tergantung kesepakatan. 3) *tahemo hama gaji* (buruh tani), kelompok ini menjadi pekerja dengan menerima upah. Kelompok ketiga ini jumlahnya semakin banyak menyusul modernisasi pertanian. Kelompok ini mengerjakan penyemprotan lahan, menebar benih, memupuk tanaman, menyemprot pestisida, memanen, mengangkut, mengeringkan, hingga menimbang jagung.

Komoditas jagung mudah untuk dibudidayakan di daerah berbukit seperti desa ini. Meskipun desa ini dilintasi oleh aliran sungai yang jernih, hampir tidak ada lahan sawah yang ada di desa tersebut. Baru pada tahun 1970-an, mulai diperkenalkan pertanian sawah dengan memanfaatkan saluran air yang sebelumnya tidak digunakan oleh pabrik tapioka karena produksinya terhenti akibat kerusakan

mesin. Kemudian, pada tahun 2014, bendungan mulai dibangun di hulu sungai di wilayah Tupalo, tidak jauh dari kuburan keramat, dengan tujuan mengirigasi lahan sawah seluas 83 hektareee di Dusun Tulode. Aliran irigasi dari bendungan tersebut harus menempuh jarak sekitar tiga kilometer untuk mencapai area persawahan. Namun, dalam beberapa waktu terakhir, persawahan tersebut seringkali tidak produktif karena pasokan air dari bendungan tidak lancar. Hal ini disebabkan oleh penumpukan lumpur yang menghalangi aliran air dari mata air menuju bendungan.

Awalnya, bertani jagung bagi masyarakat Molalahu dilakukan untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga (subsistensi). Nama “*binte*” berasal dari kata “*bintengi*” yang berarti benteng pertahanan. Di dalam komunitas ini terdapat dua jenis tanaman jagung lokal, yaitu *binte kiki* (jagung kecil) dan *binte daa* (jagung besar). Sesuai dengan namanya, bulir jagung pada *binte kiki* lebih kecil dibandingkan dengan *binte daa*. Jagung-jagung lokal ini memiliki tekstur yang bening dan memberikan rasa yang enak saat dikonsumsi. Namun, nikmatnya makan jagung ini sering kali terganggu oleh stereotip yang muncul belakangan ini. Pertama, ada pandangan stereotip bahwa mengonsumsi jagung dianggap sebagai tindakan kampungan. Kedua, jagung sering kali dianggap hanya sebagai makanan ternak.

Stereotip jagung sebagai makanan ternak ini kemudian direproduksi dalam kampanye pemilihan Gubernur Gorontalo tahun 2004. Salah satu kandidat menggunakan stereotip ini sebagai bahan kampanye untuk menentang program agropolitan yang menjadi kebanggaan calon petahana. Reproduksi stereotip ini, seperti yang dikemukakan oleh Tahara (2014), diproses dengan cara yang memihak calon petahana sehingga berhasil meraih suara fantastis di atas 80% pada saat penghitungan suara. Dampak dari reproduksi stereotip ini tidak hanya terbatas pada hasil pemilihan, tetapi juga membawa perubahan pada pola produksi dan konsumsi masyarakat Gorontalo, khususnya petani di Molalahu. Mereka beralih ke bertani jagung, dengan menjual hasil panennya untuk membayar biaya produksi dan sisanya digunakan untuk membeli beras. Namun, ketika masa panen

belum tiba dan stok beras habis, mereka hanya memiliki dua pilihan, yaitu berutang kepada petani kaya dan tengkulak, atau mencari sumber makanan alternatif di hutan.

Masuk ke hutan merupakan pilihan yang diambil oleh sebagian petani sebagai strategi bertahan hidup ketika masa panen jagung belum tiba atau ketika menghadapi musim paceklik. Mereka mencari kekayaan alam di dalam hutan, seperti rotan dan kayu balok. Namun, usaha ini tidak berjalan tanpa kendala. Sering kali para penarik rotan dan kayu balok tersebut ditangkap oleh aparat keamanan ketika mereka memasuki perkampungan. Mereka harus merasakan kekecewaan ketika hasil dari jerih payah mereka di dalam hutan akhirnya disita oleh petugas (Hunowu, 2020). Berikut kutipan pengakuan seorang petani paruh baya:

Mahemo gagantiya mayi botiye tahemo malenta debo diyalu bolia liyo. Momengi mao bo bule uhemo todwuwo. Monao mao de oayuwa delo poo tapulala doi hedeupo liyo. Untungi liyo donggo woluwo epao lambi hama mayi alolo (RN).

Sudah gonta ganti yang memerintah, tidak ada perubahan kehidupan kami. Bertani hanya lelah yang didapat. Mengambil hasil hutan untuk dijual, pada akhirnya ditangkap aparat. Beruntung masih ada tanaman pisang direbus untuk makan.

Pernyataan ini telah menjadi diskursus di kalangan petani yang dapat dimaknai bahwa pergantian atau rotasi kepemimpinan, baik di tingkat nasional maupun daerah, tidak memberi perubahan signifikan dalam kehidupan petani.

Sebelum modernisasi pertanian, petani Gorontalo mengandalkan kearifan lokal dalam usaha bertani jagung. Mereka memiliki pengetahuan tentang pasang surut air, cuaca, dan serangan hama hanya dengan mengamati gejala alam seperti angin, rembulan, dan pergerakan burung (Suhari 2014). Petani meyakini bahwa dengan konsisten menerapkan kearifan lokal, mereka dapat menghasilkan panen jagung yang melimpah. Salah satu contoh kearifan lokal adalah

sistem kalender lokal. Pola penanaman ditentukan berdasarkan kalender bulan dengan mempertimbangkan posisi bulan di langit untuk menentukan musim tanam. Penentuan musim tanam ini dipandu oleh seorang panggoba, yaitu seseorang yang memiliki kemampuan membaca bintang untuk menentukan waktu yang tepat untuk bertani (Fadhilah 2013). Masyarakat Gorontalo mengacu pada *poliyama wopato* (empat bintang) sebagai panduan dalam memulai pekerjaan bertani (Dako dan Tamu 2016).

Tanaman jagung memiliki keistimewaan yang berbeda dengan tanaman lainnya, seperti padi yang hanya memberikan satu kali panen. Jagung dapat dikonsumsi sejak masih muda (*binte mayuhu*) dan memiliki beragam kuliner. Jagung muda dapat diolah menjadi sop jagung atau milu siram (*binte biluhuta*), jagung bakar (*binte tilenehu*), jagung rebus (*binte yilahe*), dan kue jagung (*kokole*). Ketika jagung sudah tua, masih bisa direbus dengan tambahan kapur agar kulitnya terkelupas. Jagung kering dapat digiling menjadi baalo binte atau beras milu. Debu jagung (*dila lobinte*) dapat diolah menjadi bubur sada, nikmat dikonsumsi dengan *dabu-dabu sagela* (sambal ikan terbang) atau dengan ampas minyak goreng (*antongo yinulo/bintungula*). Sisa jagung biasanya digunakan sebagai makanan ayam yang dipelihara oleh ibu-ibu petani, sementara daun, kulit, dan tongkolnya menjadi pakan untuk sapi yang dipelihara oleh para petani. Mengonsumsi jagung diyakini oleh petani dapat membuat kenyang lebih lama daripada mengonsumsi beras dan makanan lainnya. Kelebihan rasa kenyang ini sangat penting bagi petani sebagai energi untuk bekerja sepanjang hari. Oleh karena itu, jagung dinamakan *binte*, yang berarti *bintengi* atau benteng pertahanan dari rasa lapar.

Areal pertanian di kampung meliputi dataran, lereng bukit, dan bahkan hingga puncak gunung, memberikan pemandangan yang hijau dan indah, terutama saat tanaman jagung sudah tumbuh mencapai tinggi 30 cm hingga lebih dari 1 meter. Kehijauan ini sayangnya tidak bertahan lama. Daun-daun jagung mulai berubah menjadi kuning kecokelatan seiring pertambahan usia tanaman yang menua. Setelah panen, daun, kulit, dan tongkol jagung dibakar bersama dengan

rumput kering. Tidak lama setelah itu, rumput-rumput liar mulai tumbuh hijau kembali. Inilah saat yang tepat bagi petani untuk menyemprotkan herbisida. Dalam beberapa jam, tanaman menjadi layu dan keesokan harinya mulai mengering. Pemandangan pun berubah drastis, tidak ada lagi yang terlihat hijau kecuali pepohonan tinggi. Rumput-rumput berubah menjadi cokelat dan mengering, menciptakan suasana seperti musim kemarau yang panjang.

Petani modern telah menjadi sangat familiar dengan berbagai zat kimia dan merek yang tersedia. Penggunaannya sangat meluas dan beragam merek dari berbagai produsen tersedia di kalangan petani. Produsen ini melakukan promosi kepada kelompok petani, dan iklan layanan masyarakat tersebut sering kali diputar secara rutin di radio publik dengan sentuhan humor oleh tokoh Kaita Nyonyo. Sebagai hasilnya, petani mulai mencoba-coba berbagai produk untuk mencari tahu mana yang paling efektif, sering kali melalui testimoni dari petani lain.

Kehadiran herbisida telah mengubah jenis pekerjaan dan pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan dalam pertanian. Laki-laki mengalami keringanan dalam pekerjaan mereka, karena tidak perlu lagi melakukan kegiatan membajak kebun berkali-kali seperti sebelumnya. Sebelum mengadopsi teknologi pertanian ini, petani harus membajak kebun tiga hingga empat kali dengan menggunakan *Modeluhu*, *momulawahu*, *motomuludu*, dan *motonalalo*. Semua proses ini dilakukan oleh kaum laki-laki. Namun sekarang, proses tersebut menjadi lebih sederhana, hanya dengan menyemprot herbisida, kemudian setelah tanah kering, bibit dapat langsung ditanam.

Di sisi lain, perempuan mendapatkan bagian dalam menanam bibit dan menabur pupuk. Saat panen, sebagian pekerjaan juga dikerjakan oleh perempuan, termasuk menebang tegakan jagung dan mengupasnya. Jagung tongkol kemudian dimasukkan ke dalam karung, siap untuk diangkut oleh para laki-laki menggunakan roda pedati atau motor *ojeg*. Biaya pengangkutan biasanya sebesar Rp5.000 per karung berat 50 kg hingga mencapai lokasi pengangkutan dengan

mobil labdak terbuka. Selanjutnya, jagung dibawa ke lokasi perontokan.

Pada masa lalu, merontokkan jagung dilakukan dengan cara memukul-mukulkan sebatang kayu secara keroyokan, dengan laki-laki yang melakukan *momubohe binte* (merontokkan jagung) dan perempuan yang *molulawota panggohu* (memilih tongkol dan mengeluarkan butiran jagung yang masih menempel). Dengan kerja sama sekelompok, sepuluh hingga dua puluh orang dapat menyelesaikan 10–15 karung jagung hingga tengah malam.

Saat ini, proses perontokan jagung menjadi lebih mudah dengan penggunaan mesin perontok. Dalam hitungan jam, puluhan karung jagung dapat selesai dirontokkan. Tugas merontokkan jagung dilakukan oleh para lelaki, sementara perempuan membantu dalam menjemur jagung. Setelah jagung kering, jagung dapat langsung ditimbang oleh pedagang atau ditimbang di gudang penampungan jagung. Saat ini, gudang penampungan jagung tersedia di berbagai tempat, tidak hanya di pusat kota. Harga jagung dipengaruhi oleh tingkat kekeringannya. Kadar air jagung menjadi celah bagi pedagang untuk memanipulasi harga. Dengan mengklaim kadar air tinggi, harga jagung dapat ditawarkan lebih murah. Oleh karena itu, sebelum dijual, jagung harus dijemur hingga kering.

Pada zaman dulu, pengeringan jagung dilakukan menggunakan tikar (*amonga tiladu*) yang dibuat oleh perempuan-perempuan tua, atau menggunakan terpal berukuran puluhan meter. Namun, saat ini tidak memungkinkan lagi menggunakan tikar dan terpal untuk menjemur jagung karena jumlah jagung yang lebih banyak. Hal ini membuka peluang bagi pengusaha jagung untuk membangun tempat menjemur dengan menggunakan lantai yang dicor semen di pekarangan. Warga dapat menyewa tempat menjemur dengan biaya sewa yang dihitung berdasarkan jumlah karung jagung atau berat timbangan. Saat ini, biaya sewa tempat menjemur sekitar Rp50.000 per ton jagung dan Rp100.000 untuk yang menjemur jagung.

C. Strategi Bertahan Hidup Kaum Tani

Ada daerah-daerah di mana posisi penduduk ibarat orang yang selamanya berdiri terendam dalam air sampai ke leher sehingga ombak yang kecil sekalipun sudah cukup untuk menenggelamkannya (Tawney, 1966, 77). Demikian tulisan Tawney tentang Cina tahun 1931, akan tetapi tidak akan banyak meleset manakala deskripsinya itu diterapkan kepada nasib petani di Indonesia (Scott, 1976, 1–3). Baik tulisan Tawney maupun gambaran Scott tentang kondisi petani di Indonesia masih tampak dengan jelas pada kehidupan petani di sini, di Gorontalo, sekitar tahun 1980 hingga 2000-an. Mereka sebagaimana dikatakan Wolf adalah tukang cocok tanam pedesaan yang surplusnya dipindahkan kepada kelompok penguasa yang dominan (Wolf, 1966, 3–4).

Berbagai strategi bertahan hidup dilakukan petani agar tidak mati tenggelam ombak-ombak modernisasi. *Mokela-kela* adalah salah satu strategi petani ketika ombak kecil mulai gemericik. *Mokela-kela* adalah istilah orang Gorontalo untuk menyebut; mencari uang saat terdesak. Terdesak bukan hanya kehabisan bahan makanan, melainkan juga karena tak punya uang untuk berobat, atau membayar uang sekolah anak. Mencari uang secara terus-menerus (*nafkah*) namanya *mopehu*. *Mokela-kela* dilakukan untuk memenuhi kebutuhan uang yang jumlahnya tidak terlalu besar. Pendanaan dengan biaya besar dilakukan warga dengan strategi lain, menjual ternak; kambing, sapi, atau menjual lahan dengan harga murah atau menggadaikan tanah atau tanaman (*mopohuloo*). *Mopohuloo* telah dipraktikkan masyarakat petani ketika mengalami kesulitan ekonomi. Hal ini sebagaimana dikemukakan berikut:

Mopohuloo huta meyambo pilomulo mapilo mulaheyi popohuna lotapopo huloa. misalnya wau mopohuloo bongo tolopulo ayu pilo bulota doi limo lo yuta toolo ta odoi ta pilobulota doi boyito tama hemo hama huna lohungo lo bongo selama biloli dipo bilayariya. Bo tama opahamu toagama madidu hipopo huloa (DH).

Menggadaikan tanah atau tanaman pada komunitas petani di Molalahu disepakati secara turun temurun dapat dimanfaatkan oleh penerima gadai. Misalnya saya menggadaikan 30 pohon kelapa dengan pinjaman uang sebanyak Rp5 juta kepada orang berada. Si pemberi pinjaman uang dapat memanen kelapa yang digadaikan pak tani selama uang pinjaman belum dikembalikan. Sebagian warga yang sudah mulai paham hukum Islam sudah tidak melakukan sistem mophohuloo ini.

Dalam praktiknya, *mokela-kela* dilakukan dengan cara: *pertama*, meminta sesuatu ala kadarnya kepada sanak famili, misalnya bahan kebutuhan pokok, seperti beras, gula, minyak goreng, atau uang secukupnya. *Kedua*, meminjam uang tanpa agunan kepada orang yang mampu. *Ketiga*, bersedia mengerjakan pekerjaan apa saja dengan upah dalam bentuk uang *cash*.

Ketika musim paceklik berlangsung lama dan persediaan jagung di dalam lumbung (*hulipo*) habis, warga harus mencari alternatif pangan dari tanaman hasil kebun atau tanaman liar untuk tetap bertahan hidup. Salah satu pilihan adalah mengonsumsi ubi yang diparut (*paruda*), sagu (*labia*), dan ubi hutan (*bitule*). Ubi kayu dapat direbus dan dimakan dengan kelapa parut. Ubi juga dapat diolah menjadi pangangan dengan cara diparut, dikeringkan, dan kemudian diolah menjadi nasi. Bagi warga yang masih memiliki sisa beras, mereka dapat mencampurkannya dengan paruda agar lebih mudah ditelan. Namun, memakan nasi paruda membutuhkan usaha lebih karena teksturnya yang lembek dan lengket sehingga sulit untuk dikonsumsi. Biasanya, paruda disantap dengan tambahan kelapa parut atau sambal ulek (*dabu-dabu*) yang diberi sedikit minyak kelapa, kadang-kadang hanya dengan air putih saja.

Panganan sagu diproduksi secara mandiri oleh warga Molalahu. Proses pembuatan sagu dimulai dengan membelah batang sagu, kemudian memotongnya menjadi kepingan-kepingan kecil dan menumbuknya hingga halus. Kemudian, serbuk sagu direndam dalam air dan didiamkan agar sagu mengendap. Setelah itu, sagu yang menggumpal dikeringkan selama beberapa hari agar dapat lebih

mudah diolah. Meskipun aroma sagu yang kurang sedap, keadaan kelaparan membuatnya tidak dihiraukan.

Tepung sagu dapat diolah menjadi beberapa jenis makanan, salah satunya *diniyohu*, yang dicampur dengan gula aren dan dimasak dengan air kelapa. Rasanya yang manis memberikan kelegaan saat ditelan. Selain itu, terdapat juga *bi'o* yang dimasak seperti bubur dan memiliki tekstur kental. *Bi'o* biasanya disantap dengan kuah sup ikan gabus (*tola*) dan mujair (ikan Jawa) yang hidup di sungai Molalahu. Ikan-ikan tersebut dapat ditangkap dengan menggunakan panah, memancing, atau menangkapnya di celah-celah batu.

Ketika musim paceklik semakin panjang dan persediaan ubi dan sagu semakin menipis, warga terpaksa memakan umbi batang pisang meskipun rasanya sulit digambarkan. Jika persediaan tersebut benar-benar habis, warga terpaksa memasuki hutan untuk mencari ubi hutan (*bitule*). Proses pengolahan bitule lebih rumit. Setelah dikupas dan diiris, *bitule* direndam dalam air yang mengalir (misalnya sungai) selama beberapa hari untuk menghilangkan kandungan yang memabukkan (*moo elu*). Setelah direndam, *bitule* harus dijemur hingga kering sebelum diolah menjadi nasi atau direbus, dan biasanya dimakan dengan kelapa parut.

Di Molalahu, memakan ikan laut segar hanya dilakukan sekali dalam seminggu, yaitu pada hari rabu saat pasar mingguan Pulubala. Pada hari itu, warga Molalahu membawa hasil bumi ke pasar dan kembali pulang membawa bahan makanan, terutama ikan dalam dua jenis, yaitu segar (basah) dan kering. Ikan segar dikonsumsi pada hari pertama, sedangkan ikan teri dan sagela menjadi persediaan untuk hari-hari berikutnya.

Apabila harga ikan murah, warga akan mengeringkannya dengan cara membakarnya (*tapolo*) untuk menghasilkan ikan *fufu*. Ikan *fufu* kemudian digantung dalam keranjang di atas tungku agar terhindar dari serangan lalat dan semut. Bagi orang Molalahu, ikan hanya digunakan sebagai pelengkap nasi agar mudah ditelan. Terkadang, sepotong ikan yang digoreng atau ditumis hanya digunakan sebagai hiasan di atas piring. Ikan tersebut dibiarkan tanpa disentuh, sam-

bil dihadapi sambil menghabiskan piring nasi. Ketika nasi tersisa sedikit, barulah sepotong ikan digunakan sebagai penutup. Rasa ikan dinikmati saat hampir selesai makan. Akibat paceklik dan kemiskinan yang melanda warga Molalahu, acara makan keluarga lebih berfokus pada kenyang daripada rasa dan nilai gizi. Prinsip mereka adalah “*palalu butuhu, dila palalu lamito*” yang berarti “tidak penting cita rasa asalkan mengenyangkan”.

D. Molalahu Mekar Berkembang

Molalahu adalah sebuah kampung tua yang terletak di wilayah Kecamatan Pulubala, Kabupaten Gorontalo. Pada 1979, kampung ini dimekarkan menjadi Desa Molamahu. Kemudian, pada era Reformasi tahun 2004, Desa Toyidito dimekarkan, dan tidak lama setelahnya Desa Ayumolingo juga dimekarkan. Nama Toyidito berasal dari kata “*ngotoi ito*” yang berarti “kita hanya sepenggal”, merujuk pada para pendatang yang mengidentifikasi diri sebagai komunitas yang menempati wilayah baru. Sementara itu, Ayumolingo diambil dari nama gunung (bukit) yang dulu ditanami tanaman kayu manis (ayu molingo), yang merupakan peninggalan dari masa penjajahan Belanda. Akibat pemekaran tersebut, kampung Molalahu terbagi menjadi empat desa.

Kampung ini terletak di dataran tinggi dengan wilayah yang berbukit. Oleh karena itu, hanya terdapat tiga area persawahan di wilayah ini. Area pertama terletak di Dusun Lantolo, area kedua di Dusun Uango, dan area ketiga di Dusun Tulode. Selebihnya, wilayah ini terdiri dari lahan berbukit dan miring yang digunakan untuk budi daya jagung. Pada awalnya, Dusun Limbuduo ditanami tembakau dan cabai oleh para petani. Namun, program agropolitan jagung telah mengubah orientasi petani di sana. Molalahu berbatasan dengan hutan belantara di sebelah barat (Ayumolingo), Desa Buhu dan Datahu Kecamatan Tibawa di sebelah timur (Toyidito dan Molalahu), Gorontalo Utara di sebelah utara (Toyidito), serta Desa Pongongaila dan Tridharma di sebelah selatan (Molamahu dan Molalahu).

Kampung ini menawarkan pemandangan indah di beberapa titik, salah satunya saat berdiri di atas bukit di jalan menuju Desa Toyidito, kita dapat melihat hamparan kebun kelapa dan jagung dengan latar belakang perbukitan yang terlihat gundul akibat ekspansi perusahaan kelapa sawit. Saat menjelajahi jalan-jalan yang mulai membaik, kita dapat melihat kelompok rumah penduduk yang sebagian besar hampir tersembunyi di antara pohon dan tumbuhan tropis lainnya. Pemandangan indah lainnya terlihat saat jagung mulai tumbuh dan saat masa tanam dan panen, di mana petani bekerja berkelompok dan saling berbagi tugas. Para laki-laki membuat lubang dan para perempuan mengisi lubang tersebut dengan bibit jagung. Saat panen, laki-laki menebang jagung, sementara perempuan mengupas dan memasukkannya ke dalam karung berkapasitas 50 kg. Karung-karung tersebut kemudian diangkut oleh sekelompok ojek motor. Ratusan karung dapat diselesaikan dalam beberapa jam oleh 8–12 motor yang bekerja secara berkelompok. Bayaran yang diberikan kepada para pengemudi ojek motor tersebut berkisar antara Rp2.000–Rp5.000 per karung, tergantung pada jarak dan kondisi jalan.

Meskipun demikian, warga Molalahu tetap menjaga keindahan kampung mereka, salah satu contohnya saat jagung mulai tumbuh remaja. Saat itu, pemandangan di sekitar kampung menjadi hijau dan indah. Petani bekerja keras dan bergotong-royong dalam proses penanaman dan panen jagung. Kaum laki-laki bertanggung jawab untuk membuat lubang tanam, sementara kaum perempuan dengan cermat mengisi lubang tersebut dengan bibit jagung. Ketika saat panen tiba, laki-laki bertugas memotong pohon jagung yang telah matang, sementara perempuan dengan hati-hati mengupas dan memasukkan jagung ke dalam karung berkapasitas 50 kg.

Transportasi karung-karung jagung menjadi tugas para pengemudi ojek motor yang tergabung dalam kelompok. Mereka dengan cekatan menuruni dan menaiki perbukitan yang curam untuk mengangkut ratusan karung jagung dalam waktu beberapa jam. Setelah itu, jagung-jagung tersebut akan dibawa ke tempat penampungan atau pabrik pengolahan jagung.

Meskipun terdapat kendala dan kesulitan dalam pengangkutan hasil pertanian, warga Molalahu tetap teguh dalam menjalankan kehidupan mereka. Mereka terus berjuang dan bekerja keras untuk mencukupi kebutuhan hidup mereka, terutama dalam menghadapi musim paceklik dan kemiskinan yang kerap melanda kampung mereka.

Kampung Molalahu terhubung dengan pusat kota melalui jalan aspal yang memiliki panjang sekitar 3 kilometer. Jalan ini membelah desa Molalahu dan desa Molamahu menuju jalan trans Sulawesi. Jika kita belok ke kanan sekitar 500-meter dari jalan tersebut, akan sampai di Kantor Camat Pulubala, dan selanjutnya arahnya menuju Palu, Sulawesi Tengah. Sedangkan jika kita belok ke kiri sekitar 8 kilometer, akan menuju Bandara Jalaluddin, Gorontalo.

Selain itu, terdapat jalur lain yang melewati Desa Toyidito ke Utara, yang akan terhubung dengan jalan trans Sulawesi. Jika kita belok ke kiri dari sana, jalur tersebut akan membawa kita menuju kabupaten Gorontalo Utara dan Manado, sedangkan jika kita belok ke kanan, jalur tersebut akan menuju bandara dan ibu kota kabupaten. Jalur tengah merupakan jalan tembusan utama bagi para pendatang yang ingin masuk ke kampung tua ini, yang melewati Lalunga Datahu.

Di sisi kanan dan kiri jalan aspal terdapat barisan tiang yang digunakan untuk menyangga kabel listrik. Listrik baru tersedia di kampung ini sejak tahun 1995 setelah dijanjikan oleh rezim otoriter Orde Baru dalam pemilu tahun 1982 dan 1987 agar warga memilih Golkar. Namun, saluran telkomsel masih mengalami gangguan pada tahun 2006 dan akses internet baru masuk ke kampung ini pada tahun 2019. Pemasangan jaringan wi-fi terutama terkonsentrasi di kantor-kantor desa sehingga warga, terutama anak muda, berkumpul di malam hari untuk menggunakan media sosial dan bermain game online.

Alat transportasi utama yang digunakan oleh warga kampung Molalahu adalah mobil angkutan kota (angkot) dengan ciri khas warna biru, yang dapat mengangkut sekitar 10–12 orang penumpang. Namun, popularitas angkutan kota (angkot) mulai menurun setelah

munculnya kendaraan roda tiga bensor yang dapat mengangkut 3-4 penumpang.

Kampung ini dilengkapi dengan fasilitas fisik, sosial, dan ekonomi, baik formal maupun informal. Terdapat empat kantor desa yang tersebar di empat titik sebagai pusat desa, enam sekolah dasar negeri, satu sekolah lanjutan pertama, dan sebuah SMK Pertanian. Pusat layanan kesehatan hanya terdiri dari puskesmas pembantu (pustu) dan pondok bersalin desa, sementara puskesmas yang representatif berada di pusat kecamatan. Terdapat 19 masjid dan beberapa musala yang tersebar di empat desa, dengan hampir semua masjid menerapkan praktik ibadah Nahdatul Ulama. Satu-satunya masjid Muhammadiyah berada di Dusun Ulango, Desa Toyidito. Terdapat juga satu unit taman kanak-kanak dan satu unit PAUD di setiap desa.

Banyak warga kampung Molalahu yang memiliki pendapatan menengah dan atas sehingga mereka memiliki sepeda motor, bahkan mobil pribadi, angkot, dan mobil bak terbuka. Di kampung ini juga terdapat mesin penggilingan padi dan jagung yang dimiliki secara pribadi. Beberapa kelompok tani yang kaya menguasai beberapa traktor bantuan pemerintah. Sebuah bendungan irigasi dibangun di muara Sungai Molalahu yang mengairi lahan sawah di Dusun Tulode dan Palebaraya. Namun, aliran irigasi tersebut sering mengalami masalah dan beberapa upaya revitalisasi yang dilakukan belum memberikan hasil yang maksimal, menyebabkan keluhan dari sebagian warga. Barang-barang elektronik, seperti TV parabola, *sound system*, dan *smartphone*, juga telah meramaikan dinamika sosial budaya di Molalahu. Sebelumnya, televisi menjadi tantangan baru dalam menerima pola konsumsi baru. Televisi pertama kali masuk kampung ini pada tahun 1980-an ketika pemerintah meminta setiap desa memiliki setidaknya satu televisi sebagai sumber berita peristiwa kebudayaan nasional. Proses asimilasi televisi dalam kehidupan desa menunjukkan adanya ketegangan antara norma konsumsi yang lama dengan norma konsumsi yang sedang berkembang. Pada pertengahan tahun 1980-an, televisi yang dimiliki oleh elite desa masih dianggap sebagai milik publik. Televisi ditempatkan di beranda rumah mereka

dengan menghadap ke jalan agar penduduk desa dapat melihatnya. Namun, saat ini televisi menghadapi persaingan yang ketat dengan munculnya smartphone dan fasilitas wi-fi gratis yang terpasang di kantor desa. Nilai-nilai baru tidak lagi dapat ditahan dan diserap oleh generasi muda tanpa ada filter. Kondisi ini menyebabkan kaum muda semakin terputus dari kearifan dan budaya lokal mereka.

Kelompok-kelompok sosial keagamaan tersebar di wilayah ini. Kaum laki-laki membentuk kelompok tani yang bertujuan untuk mendapatkan bantuan dan mengantikan kelompok tani tradisional yang didasarkan pada solidaritas sosial dan gotong royong dalam pertanian. Mereka bekerja mulai dari membersihkan lahan, membajak kebun dan sawah, membersihkan gulma, hingga proses panen dan pascapanen. Kelompok-kelompok ini telah berubah dari yang semula didasarkan pada solidaritas sosial menjadi berbasis kapital dengan adanya pembayaran upah.

Sementara itu, kaum ibu-ibu berkumpul dalam kegiatan keagamaan, seperti majelis taklim, kelompok yasinan, kelompok *dikili*, *turunani*, dan *buruda*. Ada juga kelompok arisan uang atau barang (*kumbulu*) yang diundi setiap pekan. Banyak warung dan toko yang dapat ditemui di sepanjang jalan, mulai dari warung kue, nasi kuning, beras, bumbu-bumbuan, makanan ringan, permen, minuman favorit anak-anak dan dewasa, hingga berbagai merek rokok. Terdapat juga toko-toko besar yang menyediakan berbagai kebutuhan sehari-hari, mingguan, bulanan, hingga tahunan. Tidak ketinggalan toko-toko yang menjual bahan bangunan, peralatan listrik, dan perlengkapan pertanian.

Secara administratif, kampung Molalahu terdiri dari 12 dusun, yaitu Helemohengu, Lantolo, Potiya, Mohulo, Toyidito, Ulango, Transmigrasi (*Meherasi*), Tulode, Palebaraya, Onggamo, Limbuduo, dan Sakulati. Setiap dusun memiliki kepala dusun yang pada masa Orde Baru ditunjuk langsung oleh kepala desa. Setiap dusun kemudian dibagi lagi menjadi RW/RT yang menghimpun beberapa rumah tangga yang berdekatan. RW/RT menjadi unit terkecil di desa yang dimanfaatkan oleh rezim Orde Baru untuk memengaruhi warga

dalam pemilihan Golkar pada era tiga partai (PPP, Golkar, dan PDI). Pada tahun 1979, beberapa dusun di bagian barat yang terbelah oleh jalan Molalahu-Pulubala, yaitu Helemohengu, Tulode, Palebaraya, Onggamo, Limbuduo, dan Sakulati memisahkan diri dan membentuk desa Molamahu. Sementara itu, Desa Molalahu tetap ada dengan sisa dusun-dusun yang tidak memisahkan diri. Pembelahan desa ini disayangkan oleh para tetua kampung (*mongo panggola*).

Penamaan Desa Molamahu pada desa baru tersebut sebenarnya tidak tepat karena Molalahu yang sebenarnya berada di mata air. Nama Desa Molalahu mengacu pada keberadaan kantor desa yang terletak di bagian Timur. Pada era Reformasi, beberapa dusun telah terbelah menjadi desa mandiri, seperti Dusun Toyidito, Ulango, dan Transmigrasi yang menjadi Desa Toyidito. Dusun Sakulati dan Limbuduo juga menjadi Desa Ayumolingo. Meskipun Molalahu terbagi menjadi empat desa, solidaritas sosial dan ikatan kekeluargaan warga Molalahu tetap terjaga. Ketika berada di luar wilayah, sebagian besar dari mereka masih mengidentifikasi diri sebagai orang Molalahu, meskipun desa mereka telah memiliki nama baru.

Wilayah ini juga memiliki potensi pariwisata yang belum sepenuhnya dikembangkan. Keindahan alam seperti sungai, hutan, dan pegunungan menjadi daya tarik tersendiri. Namun, infrastruktur pariwisata seperti penginapan dan fasilitas pendukung lainnya masih terbatas. Hal ini menjadi peluang untuk mengembangkan sektor pariwisata sebagai sumber pendapatan alternatif bagi masyarakat setempat.

Molalahu memiliki potensi pertanian yang cukup besar dengan hamparan sawah dan kebun yang subur. Namun, masalah irigasi yang belum optimal menjadi kendala dalam pengembangan sektor pertanian. Revitalisasi yang dilakukan belum memberikan hasil yang memuaskan, dan para petani sering mengeluhkan hal ini. Pemerintah perlu melakukan upaya lebih lanjut untuk memperbaiki sistem irigasi dan memberikan dukungan kepada petani agar sektor pertanian dapat berkembang dengan baik.

Selain pertanian, sektor perdagangan juga cukup berkembang di Molalahu. Warung-warung dan toko-toko yang tersebar di pinggir jalan menjadi pusat aktivitas ekonomi bagi masyarakat. Kehadiran toko-toko besar yang menyediakan berbagai kebutuhan juga memberikan kemudahan akses bagi warga dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari.

Dalam hal pendidikan, Molalahu telah memiliki sejumlah lembaga pendidikan formal, seperti enam sekolah dasar negeri, satu sekolah lanjutan pertama, dan sebuah SMK pertanian. Namun, fasilitas kesehatan masih terbatas dengan hanya ada tempat layanan kesehatan dan pondok bersalin desa. Pusat layanan kesehatan yang lebih baik berada di pusat kecamatan.

Dalam ranah keagamaan, terdapat banyak masjid dan musala yang tersebar di empat desa. Hampir seluruh masjid melaksanakan praktik ibadah Nahdlatul Ulama, sedangkan satu-satunya masjid Muhammadiyah berada di Dusun Ulango, Desa Toyidito. Taman kanak-kanak dan PAUD juga telah tersedia di setiap desa untuk pendidikan anak usia dini.

Dinamika sosial budaya di Molalahu juga dipengaruhi oleh perkembangan teknologi. Kemunculan barang-barang elektronik modern seperti TV Parabola, soundsystem, dan smartphone telah meramaikan kehidupan masyarakat. Televisi pertama kali hadir di kampung ini pada tahun 1980-an, dan saat ini televisi telah mendapat pesaing berat dengan munculnya *smartphone* dan akses internet melalui wi-fi gratis di kantor desa. Perubahan ini membawa tantangan baru dalam menerima norma-norma baru pola konsumsi dan telah mempengaruhi generasi dan tradisi lokal. Generasi muda di Molalahu semakin terpapar oleh budaya populer dan gaya hidup modern. Mereka lebih terbuka terhadap tren fashion, musik, dan hiburan global. Namun, mereka juga berusaha mempertahankan identitas dan nilai-nilai lokal mereka. Di sisi lain, tradisi dan budaya lokal tetap dijaga dan dilestarikan oleh masyarakat Molalahu. Acara-acara adat seperti pernikahan, kelahiran, dan kematian masih diadakan dengan

menjaga adat dan tradisi yang turun temurun. Upacara-upacara keagamaan juga tetap dijalankan dengan khidmat.

Solidaritas sosial dan ikatan kekeluargaan yang kuat tetap menjadi ciri khas masyarakat Molalahu. Warga saling membantu dalam kegiatan sehari-hari dan dalam menghadapi tantangan bersama. Gotong-royong masih sering dilakukan, meskipun dalam bentuk yang lebih modern seperti kerja bakti untuk kepentingan bersama. Pemerintah daerah juga berperan dalam pembangunan dan pengembangan wilayah Molalahu. Upaya peningkatan infrastruktur seperti jalan, irigasi, dan listrik terus dilakukan. Program-program pembangunan ekonomi dan sosial juga dilaksanakan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Secara keseluruhan, Molalahu adalah sebuah wilayah yang memiliki potensi dan dinamika sendiri. Keberadaan kelompok-kelompok sosial keagamaan, kegiatan ekonomi, dan pembangunan infrastruktur berperan penting dalam membentuk kehidupan masyarakat di wilayah ini. Meskipun ada perubahan dan tantangan yang dihadapi, solidaritas sosial dan budaya lokal masih menjadi fondasi yang kuat bagi masyarakat Molalahu.

Berdasarkan data profil masing-masing desa tahun 2020, jumlah penduduk keseluruhan di kampung Molalahu yang terdiri dari empat desa sebanyak 7.686 jiwa. Jika diuraikan per desa, penduduk Desa Molalahu berjumlah 1.621 jiwa (504 kepala keluarga), penduduk Desa Molamahu berjumlah 2.066 jiwa (639 kepala keluarga), penduduk Desa Toyidito berjumlah 2.585 jiwa (812 kepala keluarga), dan penduduk Desa Ayumolingo berjumlah 1.414 jiwa (429 kepala keluarga). Jumlah rumah tangga secara keseluruhan sekitar 2.384 jiwa.

Desa Toyidito memiliki jumlah penduduk terbanyak, sementara Desa Ayumolingo memiliki jumlah penduduk terkecil di antara keempat desa tersebut. Rata-rata setiap rumah tangga terdiri dari empat orang dan merupakan keluarga inti dengan 2 atau 1 anak. Namun, terdapat juga beberapa keluarga yang tinggal dalam satu rumah hingga tiga generasi.

Secara geografis, kampung Molalahu berada pada ketinggian 132 meter di atas permukaan laut. Luas Desa Molalahu adalah 6.072 hektare, Desa Molamahu memiliki luas 6.437,90 hektare, Desa Toyidito memiliki luas 13.000 hektare, dan Desa Ayumolingo memiliki luas 18.000 hektaree. Menurut data resmi, rata-rata setiap rumah tangga di kampung ini memiliki lahan seluas 2.200 m² atau 0,22 hektare. Namun, terdapat variasi dalam kepemilikan lahan, di mana beberapa warga kampung tidak memiliki lahan sama sekali, sedangkan beberapa lainnya memiliki lahan di atas 5 hektare. Selain itu, terdapat juga sebagian penduduk yang bukan merupakan penduduk kampung ini. Data ini memberikan gambaran mengenai komposisi penduduk dan luas wilayah di kampung Molalahu, yang dapat menjadi dasar untuk perencanaan pembangunan di masa depan.

Mayoritas penduduk di kampung ini memiliki penghasilan rendah dan tingkat pendidikan yang terbatas, dengan mayoritas hanya memiliki pendidikan dasar (sekolah dasar). Namun, sejak adanya pendidikan menengah pertama (SLTP) dan sekolah menengah kejuruan (SMK) Pertanian di kampung ini, jumlah penduduk dengan pendidikan menengah atas (SLTA) semakin meningkat. Bahkan, sebagian dari mereka melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi. Namun, penduduk yang memiliki gelar magister masih sangat sedikit.

Seperti yang terlihat dari data sebelumnya mengenai kepemilikan lahan, mayoritas penduduk kampung ini adalah petani kecil. Namun, ada juga petani berskala menengah dan besar. Petani kaya dan miskin memiliki pengetahuan dan pandangan yang berbeda tentang pertanian. Pada masa lalu, petani miskin memandang pertanian sebagai upaya untuk memenuhi kebutuhan pokok seperti jagung dan beras. Namun, dengan adanya modernisasi pertanian, pemahaman tentang pertanian berubah. Petani mulai menyadari bahwa pertanian bukan hanya sebagai usaha untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari, tetapi juga sebagai usaha ekonomi di pasar. Berkat perubahan pemahaman ini, beberapa anak muda petani kecil telah menjadi petani menengah dan besar.

Hasil panen tidak hanya dijual di pasar, tetapi sebagian juga diantarkan ke gudang jagung yang ada di pusat kecamatan, dan sebagian besar dibeli oleh pedagang dan petani kaya yang memiliki hubungan patron-klan dalam usaha pertanian. Selain bertani jagung dan padi, penduduk di kampung ini juga beternak sapi, kambing, dan ayam kampung. Pada masa lalu, sapi digunakan untuk membajak sawah dan menarik roda pedati. Namun, dengan adanya teknologi pertanian, penggunaan sapi dalam pertanian telah berkurang, dan traktor digunakan sebagai pengganti. Penggunaan roda pedati juga semakin berkurang sejak ojek motor masuk ke pelosok desa untuk mengangkut hasil panen.

Proses rasionalisasi telah mengubah struktur pekerjaan di Molalahu. Banyak anak petani yang kini telah berprofesi sebagai aparatur sipil negara (ASN), guru, dan aparat pemerintah desa. Sementara itu, beberapa lainnya telah beralih menjadi pedagang, sopir, pengusaha kecil, atau terlibat dalam industri rumah tangga. Walaupun begitu, mayoritas penduduk masih menjadikan pertanian sebagai pekerjaan utama, meskipun sebagian juga melakukannya sebagai pekerjaan sampingan. Sebagai contoh, seorang guru atau ASN yang memiliki tanah warisan atau lahan yang dibeli dapat menanam jagung dengan bantuan buruh tani. Namun, karena keterikatan mereka dengan tugas utama sebagai guru atau ASN, mereka hanya bisa mengatur kegiatan pertanian secara terbatas, seperti mengontrol penyemprotan atau pemupukan pada sore hari atau akhir pekan.

Industri rumah tangga tidak begitu banyak ditemui di kampung ini. Banyak usaha industri rumah tangga yang dulunya dilakukan oleh perempuan sekarang telah digantikan oleh produk-produk industri besar, misalnya penganyaman tikar tradisional (*mohalamo*) telah tergantikan oleh karpet dan tikar plastik. Perajin kursi dan lemari juga semakin tergeser oleh produk-produk plastik. Pembuatan alat-alat rumah tangga, seperti sapu lidi, sapu ijuk, dan peralatan dapur, telah ditinggalkan oleh penduduk sejak adanya pedagang keliling yang menjual produk plastik dan peralatan rumah tangga di kampung.

Sebagian besar penduduk kampung Molalahu dilahirkan dan dibesarkan di sana. Mereka semua beragama Islam dan termasuk dalam kelompok etnis Gorontalo. Hanya sejumlah kecil penduduk dari etnis lain yang telah menjadi penduduk Molalahu melalui perkawinan campuran, seperti etnis Jawa, Bugis, Minahasa, Mongondow, dan Buol. Dalam komunikasi sehari-hari, semua etnis tidak mengalami kesulitan karena menggunakan bahasa Melayu dengan logat Manado-Gorontalo. Namun, beberapa orang tua masih tetap menggunakan bahasa Gorontalo secara konsisten karena kesulitan (*hemo huhulula*) dalam menggunakan kosakata bahasa Indonesia.

E. Islamisasi Gorontalo di Molalahu

Proses islamisasi di Molalahu merupakan perubahan sosial dan kultural yang melibatkan pengenalan, penerimaan, dan penyebaran ajaran dan praktik keagamaan Islam dalam masyarakat setempat. Salah satu unsur utama dalam proses ini adalah pengenalan ajaran dan doa-doa Islam yang menjadi bagian penting dalam praktik keagamaan. Hal ini mulai terlihat pada bacaan mantra-mantra yang sudah dimulai dengan bacaan salam dan basmalah. Ajaran Islam, seperti Tauhid (keyakinan akan keesaan Tuhan), salat, zakat, puasa Ramadan, dan haji, mulai dikenal masyarakat ketika terjadi interaksi masyarakat Molalahu dengan masyarakat luar (Limboto) serta masuknya para pendatang yang menetap di Molalahu.

“Masyarakat Molalahu masa lampau mengenal ajaran Islam dimulai dari kelas bangsawan yang pergi melaksanakan sholat Jumat dan hari raya di masjid Baiturrahim Limboto. Jarak Molalahu ke pusat pemerintahan Limboto sekitar 22 km dengan kondisi jalan yang berbatu dan berlumpur, hanya bisa ditempuh dengan mengendarai kuda. Selain itu, kehadiran para pendatang warga Muhammadiyah dari wilayah Pone Limboto dan Kabilia yang dimobilisasi oleh Teme Jonu (Nani Wartabone) untuk mendiami wilayah Molalahu menjadi pencerah bagi masyarakat lokal yang masih awam dengan ajaran Islam. Pemahaman ajaran Islam semakin menguat setelah dua tokoh terkemuka Molalahu yaitu Haji Hasan Mopangga dan haji Hafisa Panigoro melaksanakan ibadah haji ke tanah suci” (IS)

Setelah Masjid At-Tanwir yang diinisiasi oleh kedua tokoh haji berdiri. Ritual dan upacara keagamaan Islam menjadi bagian integral dari proses islamisasi. Perayaan Idulfitri dan Iduladha, serta upacara pernikahan dan kematian yang mulai dijalankan sesuai dengan ajaran Islam, menandakan adopsi nilai-nilai dan norma-norma keagamaan Islam dalam tatanan kehidupan masyarakat Molalahu. Simbol dan lambang agama Islam, seperti masjid, kitab suci Al-Qur'an serta pakaian dan aksesoris yang mengidentifikasi seseorang sebagai seorang Muslim, juga mulai muncul dan menjadi bagian dari tatanan simbolik dalam masyarakat tersebut. Kaum wanita yang masa lalu menggunakan tutup kepala dari sarung (*bele'uto*), perlahan-lahan mulai mengadopsi kerudung dan jilbab sebagai identitas muslimah.

Pemimpin agama, seperti ulama atau pemuka agama Islam, memainkan peran penting dalam memperkenalkan dan menyebarkan ajaran Islam di Molalahu. Salah satu tradisi memperkenalkan ajaran Islam kepada generasi muda adalah tradisi bai'at (*mome'ati*). Anak remaja putra sebelum disunat, akan dibaiat oleh pegawai syar'i dengan memperkenalkan rukun Islam, Iman dan Ihsan, cara-cara mengimplementasikannya, lalu ditegaskan bahwa sejak disunat, seorang remaja sudah harus bertanggung jawab atas dirinya. Menggerjakan semua perintah Allah dan meninggalkan larangannya. Pada remaja putri, baiat dilakukan setelah ritual mandi kembang (*lihu lolimu*) pasca mengalami darah haid pertama kali.

Adalah Haji Madinah Abdullah adalah tokoh agama dari desa tetangga (Bakti) yang sangat berperan dalam memperkenalkan ajaran Islam sekitar tahun 1970-an hingga 1990-an, baik sebagai pengajar agama di lembaga pendidikan formal yang didirikan oleh Muhammadiyah di desa tetangga Pulubala maupun melalui kajian-kajian agama dan ceramah secara langsung pada kegiatan keagamaan yang diselenggarakan di masjid. Haji Madinah bagi masyarakat Molalahu berperan sebagai pengajar dan penjaga ajaran Islam yang memiliki referensi yang kuat, memberikan bimbingan dan arahan kepada masyarakat dalam menjalankan ajaran agama Islam, serta menjadi pemimpin spiritual dalam komunitas.

Tradisi keagamaan Islam yang berkembang dari generasi ke generasi, seperti menyambut idulfitri dengan memasang lampu tradisional (*tumbilotohe*), menabuh beduk yang mengiringi takbiran di malam hari raya, mengistimewakan hari Jumat sebagai hari beribadah, belajar mengaji di rumah guru mengaji, khataman Al-Qur'an, dzikir (*modikili*), tahlilan saat kematian, dan doa arwah menjadi bagian dari identitas keagamaan masyarakat Molalahu yang semakin terislamisasi.

Tradisi khataman A-Qur'an menjadi salah satu tradisi yang dikhkususkan bagi kaum perempuan sebelum akad nikah dilangsungkan. Tradisi ini telah mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan yang sejak masa kolonialisme hingga masa awal kemerdekaan disembunyikan di bilik-bilik rumah (Hunowu et al., 2023). Dengan adanya unsur-unsur agama tersebut, proses islamisasi di Molalahu sebagai transformasi kultural yang mengubah tatanan kehidupan dan budaya masyarakat Molalahu secara bertahap menuju pengaruh dan keberadaan yang lebih dominan dari nilai-nilai dan praktik keagamaan Islam.

Proses islamisasi awal di Gorontalo secara historis dapat dilihat dari kepercayaan masyarakat Gorontalo mengenai dewa-dewa. Masyarakat Gorontalo sebelum Islam tidak mengamalkan kepercayaan pada banyak dewa (politeisme). Sejak awal, mereka telah meyakini adanya satu Tuhan yang disebut *Eya*. Karena keyakinan mereka terhadap keesaan *Eya*, orang-orang Gorontalo kuno tidak menyembah batu, gunung, pohon, air, atau objek lain seperti yang dilakukan oleh penganut animisme dan dinamisme. Mereka meyakini bahwa objek-objek alam yang disembah oleh penganut animisme dan dinamisme hanya menjadi tempat tinggal bagi makhluk halus (Niode, 2014). Oleh karena itu, dalam tradisi masyarakat Gorontalo pra-Islam, terdapat ritual memanggil roh leluhur seperti Mopo'a Huta atau *dayango*. Namun, menurut Niode (1914), pelaksanaan ritual ini tidak berarti mereka menyembah roh leluhur, tetapi roh leluhur dijadikan sebagai perantara (*washilah*) untuk menyampaikan keinginan mereka kepada *Eya*. Sistem kepercayaan ini sulit digantikan dalam diri orang-orang Gorontalo dan masih berakar kuat hingga saat ini.

Pada abad ke-16, sekitar tahun 1560, bangsa Portugis berusaha menyebarkan agama Katolik Roma di jazirah *U Duluwo Limo Lo Po-halaa* (Gorontalo), namun usaha ini mengalami kegagalan. Di sisi lain, penduduk tanah Minahasa dan pantai Utara Bolaang Mongondow terpengaruh dan memeluk agama Katolik (1563). Kemudian, pada abad ke-17, VOC memasuki wilayah Minahasa dan semakin memperkuat penyebaran agama Katolik di sana. Meskipun Belanda gagal mengajak orang Gorontalo memeluk agama Katolik, mereka fokus pada eksploitasi sumber daya alam di Gorontalo, termasuk di kampung Molalahu (Hunowu, 2020).

Beberapa tahun sebelumnya, Islam masuk ke Gorontalo tanpa menemui banyak tantangan. Hukum adat yang berlaku di Gorontalo tidak bertentangan dengan hukum Islam, bahkan Islam memberikan isi pada hukum adat sehingga terbentuklah falsafah adat yang bersandar pada syara, dan syara bersandar pada Al-Qur'an. Beberapa hukum adat yang dipengaruhi oleh Islam antara lain adat pernikahan yang disebut *mongabi*, *motonggo lipu* (kewajiban bernegara), dan *motolo butoo* (kewajiban mentaati hukum). Sumpah orang Gorontalo setelah memeluk Islam adalah “pota mayi to Eya” (demi Allah) dan “pota mayi to tulu lo naraka” (demi api neraka) (Kau 2014).

Perkembangan Islam di Gorontalo mulai tampak pada abad ke-16, pada masa pemerintahan *Matolodulakiki*, dan berkembang pesat pada abad ke-17, pada masa pemerintahan raja *Tato Selongi* (atau Eyato). Keteguhan dalam Islam pada masa pemerintahan raja Eyato terjadi karena Islam dijadikan sebagai agama resmi di kerajaan tersebut sehingga setiap warga kerajaan secara kultural ikut terpengaruh oleh suasana istana dan meyakini dirinya sebagai seorang Muslim.

Pertanyaan yang muncul adalah mengapa masyarakat Gorontalo lebih terbuka terhadap Islam daripada Katolik? Jawabannya dapat ditebak, yaitu bahwa adat Gorontalo tidak bertentangan dengan agama Islam. Islam dianggap sebagai penyempurnaan adat dan menjadi pandangan hidup orang Gorontalo. Upaya bangsa Portugis, Spanyol, dan Belanda untuk menghilangkan kebudayaan Gorontalo dengan memasukkan kebudayaan mereka mengalami penolakan, misalnya

upaya Belanda mengirim anak-anak bangsawan untuk bersekolah di Hoofdenschool Tondano yang oleh orang Minahasa disebut sebagai sekolah raja. Sekolah tersebut merupakan satu-satunya sekolah lanjutan hingga tahun 1915. Misi Belanda adalah agar setelah kembali ke daerah asal mereka (Sangir, Bolaang Mongondow, Gorontalo), anak-anak bangsawan ini menjadi pelopor kebudayaan Belanda di daerah mereka sendiri (Kau, 2014). Namun, upaya tersebut tidak berhasil karena masyarakat Gorontalo sudah memiliki tradisi dan nilai-nilai sendiri yang kuat.

Selain itu, masyarakat Gorontalo juga menolak pengaruh budaya asing, seperti tarian-tarian yang melibatkan sentuhan fisik dengan lawan jenis dan berpakaian yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Mereka tetap mempertahankan tradisi *dayango*, sebuah tarian yang dilakukan tanpa sentuhan dengan lawan jenis, serta mengenakan pakaian *beleuto*¹ yang lebih sesuai dengan ajaran Islam.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa masyarakat Gorontalo lebih terbuka terhadap Islam daripada agama Katolik karena adat dan nilai-nilai mereka tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Islam memberikan pemahaman yang lebih dalam dan menyempurnakan pandangan hidup orang Gorontalo sehingga mereka dengan teguh menerima agama ini. Selain itu, penolakan terhadap pengaruh budaya asing juga menjadi faktor yang memperkuat penerimaan Islam di kalangan masyarakat Gorontalo.

Masuknya Islam ke Molalahu pada awalnya diduga kuat melalui jalur tasawuf, dan dugaan ini dapat dibuktikan dengan keberadaan *Bapu Aulia Poliduhelo* yang telah ada sejak zaman pendudukan Molalahu. *Bapu Aulia Poliduhelo*, yang kini menjadi objek wisata religi yang dikunjungi oleh masyarakat dari berbagai daerah, diyakini memiliki kekuatan mistis. Beliau datang ke Molalahu dengan

¹ *Beleuto* adalah batik atau sarung yang dipakai untuk menutupi kepala, badan sampai paha (Pateda, 1977, 61). *Beleuto* dikenakan kaum perempuan Gorontalo ketika bepergian keluar rumah. Kehadiran jilbab telah melunturkan tradisi *beleuto*.

tujuan untuk menyepi (berkhawat) dari kehidupan sibuk di kota dan memperkenalkan Islam melalui ajaran mistis.

Dugaan ini semakin menguat ketika ditemukan informasi bahwa *Bapu Aulia* adalah murid dari Ju Panggola, seorang raja yang terkenal dengan kekuatan mistisnya, seperti kemampuannya untuk menghilang dan muncul secara tiba-tiba. *Bapu Aulia Poliduhelo* dan para pengikutnya turut memperkenalkan agama Islam kepada masyarakat Molalahu dengan memberikan contoh, terutama melalui praktik tarian dayango. Selain itu, ketika terjadi musibah, beliau juga mengingatkan masyarakat agar meninggalkan perilaku dosa.

Hingga saat ini, pesan-pesan *Bapu Aulia* untuk meninggalkan dosa masih disampaikan melalui rohnya yang diyakini melekat pada orang yang melakukan ziarah ke makamnya. Hal ini dikonfirmasi oleh beberapa informan yang mengungkapkan pengalaman mereka dalam menerima pesan-pesan tersebut.

Roh Aulia, yang diyakini melekat pada peziarah yang mengunjungi makamnya, memberikan pengingat tentang banyaknya maksiat yang terjadi di kampung. Pesan yang disampaikan adalah agar masyarakat meninggalkan perilaku dosa tersebut. Roh Aulia dianggap sebagai perantara yang memperingatkan dan mengingatkan masyarakat Molalahu akan pentingnya meninggalkan segala bentuk maksiat dalam kehidupan sehari-hari. Keyakinan ini menjadi wacana yang membentuk norma-norma dalam kehidupan masyarakat, sebagaimana dikemukakan tokoh agama:

Ta auliya hemomaso mayi ode olo tahipoziarawa, mapolele liyo mayi mamo data poli maasiati to kambungu. Tahuli liyo ma pei tola liyo mao poli biyito maa siati (SP).

Ruh aulia datang menempel pada peziarah, dia akan mengingatkan banyaknya maksiat yang terjadi di kampung. Pesannya agar masyarakat meninggalkan maksiat itu.

Tempat ibadah (masjid) adalah unsur agama yang sangat besar pengaruhnya dalam proses islamisasi. Penyebaran agama Islam di Molalahu semakin intensif melalui interaksi sosial antara penduduk

Molalahu dengan orang-orang dari Limboto dan Kota Gorontalo. Salah satu faktor penting dalam membumikan Islam di masyarakat Molalahu adalah kehadiran Masjid at-Tanwir, yang dibangun pada masa kepemimpinan *Botu Teme Bakari Lamatenggo* (1939–1948). Sebelum adanya masjid ini, warga Molalahu harus menempuh jarak 23 kilometer menuju Masjid Agung Limboto untuk melaksanakan salat Jumat. Namun, hanya sebagian orang yang memiliki kuda tunggangan yang dapat melakukannya. Setelah berdirinya masjid baru, masyarakat Molalahu mulai mengenal praktik-praktik agama Islam, seperti salat, puasa, dan pengajian. Pada awalnya, salat yang dilakukan adalah salat tarawih dan salat Jumat. Salat lima waktu belum dilakukan secara berjemaah, dan mungkin hanya satu atau dua orang yang melaksanakannya di rumah, terutama mereka yang telah menunaikan ibadah haji.

Bangunan masjid dalam budaya masyarakat Gorontalo memiliki simbolik dan filosofi yang mendalam. Hal ini dapat dilihat dari desain dan struktur bangunannya. Bangunan masjid umumnya berbentuk empat persegi dengan empat tiang di bagian tengah yang berfungsi sebagai penopang atap. Atap masjid terdiri dari tiga susun, yang memiliki makna dan simbolik yang kaya (lihat Gambar 3.2).



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 2.2 Empat Tiang dan Tiga Susun Atap Masjid

Empat tiang di bagian tengah masjid melambangkan empat sahabat Nabi Muhammad Saw, yaitu Abu Bakar, Umar, Utsman, dan

Ali, yang dihormati dan dianggap sebagai teladan dalam agama Islam. Keberadaan empat tiang ini mencerminkan kekuatan dan kestabilan dalam menjalankan ajaran Islam.

Struktur atap masjid yang bersusun tiga juga memiliki makna filosofis yang dalam. Bagian bawah atap melambangkan rukun iman dalam Islam, yang mencakup keyakinan terhadap Allah, malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kiamat. Bagian tengah atap melambangkan rukun Islam, yang meliputi pelaksanaan syahadat, salat, zakat, puasa, dan haji. Sementara bagian atas atap melambangkan rukun ihsan, yaitu melaksanakan ibadah dengan penuh kesadaran dan keikhlasan dalam mempersembahkan segala amal kepada Allah.

Dengan simbol dan filosofi yang terkandung dalam desain dan struktur bangunan masjid, masyarakat Gorontalo menghargai dan memahami pentingnya mengintegrasikan prinsip-prinsip agama Islam ke dalam kehidupan sehari-hari. Bangunan masjid menjadi wadah untuk melaksanakan ibadah dan mengajarkan nilai-nilai agama kepada umat Muslim, serta menjadi simbol kekuatan dan stabilitas dalam menjalankan ajaran Islam.

Mimbar dalam masjid Gorontalo memiliki posisi strategis yang terletak di bagian depan atau di sebelah mihrab (lihat Gambar 3.3). Mimbar ini membagi shaf pertama atau bagian depan masjid. Di sebelah kanan mimbar terdapat tempat duduk untuk para imam, bate (tokoh adat), dan pegawai syara, sedangkan di sebelah kiri mimbar terdapat tempat duduk yang disusun secara berjenjang untuk para pembesar negeri, tergantung tingkatannya.



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 2.3 Mimbar yang Membelah Shaf Pertama

Pada masjid agung, tempat duduk di sebelah kiri mimbar diisi oleh bupati dan jajarannya. Pada masjid besar, tempat duduk ini ditempati oleh camat dan jajarannya. Sementara itu, pada masjid jami, tempat duduk tersebut ditempati oleh kepala desa dan aparatnya. Terakhir, pada masjid dusun, tempat duduk ini ditempati oleh kepala dusun dan aparatnya.

Penjelasan mengenai susunan tempat duduk ini disampaikan oleh seorang tokoh agama yang juga pelaku *panggoba*. Susunan ini mencerminkan struktur sosial dan hierarki dalam masyarakat Gorontalo serta memberikan panduan bagi para jemaah dalam menempati tempat duduk sesuai dengan kedudukan mereka dalam masyarakat.

“Oma’ana liyo ngoa’mila to tihi boyito, mulaiya mayi monto watopiyo tolo susungi, ma’ana liyo rukunu lo isilamu, rukunu lo imani wawu rukunu lo ikhsani. Lapatao meme todelomo tihi, tiang mohelu wopato ma’ana liyo sahabati wopato lo nabi, mimbaru luwa-luwalai to mihirabu ngo idi, momutaa safu to dimuka. u’ambahu olowala lo mimbaru huhuloa liyo lo imamu, bate wawu pegawai syara’, ambahu olisyihi lomembaru huhuloa liyo lo olongiya, wanu to kambungu huhuloa lo ta udaa” (UD).

Ada maknanya semua yang ada di masjid. Atap tiga susun bermakna rukun Islam, iman dan ikhsan. Tiang empat dalam masjid bermakna empat sahabat nabi. Mimbar agak keluar dari mihrab membelah saf. Sebelah kanan mimbar tempat duduknya imam, tokoh adat dan pegawai syar'i, sebelah kiri mimbar tempat duduknya raja, kalau di kampung tempat duduknya kepala desa.

Dengan adanya susunan tempat duduk yang terorganisasi seperti ini, masjid tidak hanya menjadi tempat ibadah semata, tetapi juga mencerminkan tatanan sosial dan penghormatan terhadap hierarki dalam masyarakat Gorontalo. Ini menunjukkan bahwa masjid tidak hanya menjadi tempat spiritual, tetapi juga merupakan pusat kegiatan sosial dan budaya dalam komunitas Muslim Gorontalo.

Makna yang terkandung dalam bangunan masjid Gorontalo memiliki dimensi yang lebih dalam, seperti yang dijelaskan oleh Kio Udi. Misalnya, mihrab atau tempat imam sebagai kepala, mimbar sebagai jantung, dan tongkat sebagai plasenta yang menghantarkan khatib naik ke mimbar untuk “menyalurkan nutrisi” kehidupan.

Saat khatib naik ke tangga mimbar, ujung tongkat harus diletakkan di atas punggung kaki agar tidak menimbulkan bunyi yang mengganggu kekhusukan. Hal ini menandakan bahwa khutbah telah memasuki tahap salat dua rakaat, di mana tidak ada suara lain yang boleh mengganggu keheningan dan konsentrasi jemaah.

Mimbar dalam masjid Gorontalo memiliki tiga anak tangga. Ketika khatib naik ke mimbar, ia harus berputar ke arah kanan agar tidak membelaangi pembesar negeri yang duduk di sisi kiri mimbar. Setelah selesai memberikan khutbah pertama, khatib turun satu anak tangga. Tindakan ini sebagai penegasan bahwa terdapat dua rakaat yang terkandung dalam dua khutbah yang diberikan.

Makna-makna ini memberikan perhatian terhadap tata cara dan simbolisme yang terdapat dalam setiap tahapan khutbah dan penempatan khatib dalam masjid. Hal ini mencerminkan tata tertib, kehormatan, dan kesakralan dalam melaksanakan ibadah serta memberikan pedoman bagi khatib dalam menyampaikan khutbah

dengan tata cara yang sesuai dengan tradisi dan nilai-nilai masyarakat Gorontalo.

Sejak masuknya Islam, masyarakat Molalahu telah lebih terbiasa menggunakan kalender hijriah sebagai acuan dalam penanggalan. Penanggalan masehi kemudian dikenal, namun untuk mengetahui tanggal yang lebih mudah, mereka melihat ke langit untuk mengamati fase bulan. Bulan-bulan tertentu, seperti Rabiul Awal–Rabiul Akhir dan Jumadil Awal–Jumadil Akhir, dikenal dengan sebutan *hulala pateya* (bulan bertengkar). Selama bulan-bulan tersebut, masyarakat Molalahu menghindari menggelar acara penting, seperti pernikahan, karena dianggap tidak menguntungkan.

Ada beberapa bulan yang dianggap baik untuk pernikahan, yaitu bulan Syaban, Safar, dan Zulhijah. Bulan-bulan ini dianggap memiliki keberkahan khusus dalam pernikahan, sedangkan untuk mendirikan atau pindah rumah baru, bulan Muharam dan Safar dipilih karena bertepatan dengan tahun baru kalender hijriah.

Penentuan hari-hari baik didasarkan pada konsep *lowanga* (hari sial) dan *kalisuwa* (hari kelesuan). Pada kedua jenis hari ini, semua kegiatan yang memiliki nilai penting atau bersejarah biasanya dihindari atau ditunda untuk dilaksanakan di hari lain. Masyarakat Molalahu sangat memperhatikan konsep ini dan berusaha menghindari melakukan aktivitas penting pada hari-hari yang dianggap tidak menguntungkan (Dako & Tamu, 2016, 13).

Seluruh konsep ini menggambarkan pentingnya waktu dalam kehidupan masyarakat Molalahu yang diatur berdasarkan kalender hijriah dan kepercayaan mereka terhadap pengaruh bulan dan hari-hari tertentu. Konsep penanggalan dan penentuan hari-hari baik ini menjadi bagian integral dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Molalahu, memengaruhi pelaksanaan acara penting, pernikahan, dan keputusan-keputusan yang melibatkan waktu yang dianggap menguntungkan.

Tabel 2.1 Hari *Lowanga* dan *Kalisuwa*

Bulan	<i>Lowanga</i>	<i>Kalisuwa</i>
Muharam	Ahad	Senin
Safar	Rabu	Kamis
Rabiul Awal	Jumat	Sabtu
Rabiul Akhir	Selasa	Rabu
Jumadil Awal	Kamis	Jumat
Jumadil Akhir	Sabtu	Ahad
Rajab	Jumat	Sabtu
Syaban	Kamis	Jumat
Ramadhan	Selasa	Rabu
Syawal	Sabtu	Ahad
Zulqaidah	Senin	Selasa
Zulhijjah	Rabu	Kamis

Keterangan: Hari-hari sial dalam setahun

Sumber: Dako dan Tamu (2016, hlm. 3)

Tabel 2.1 menampilkan hari *lowanga* dan *kalisuwa* selama satu tahun berurutan. *Lowanga* bulan Muharam jatuh pada hari Ahad, *kalisuwa* jatuh pada keesokan harinya, Senin, demikian seterusnya. *Lowanga* yang jatuh pada hari Ahad dan Senin hanya sekali dalam setahun. Demikian pula *kalisuwa* pada hari Senin dan Selasa hanya sekali dalam setahun, hari-hari selebihnya dua kali dalam setahun.

Pada masa awal perkembangan masyarakat Molalahu, agama belum mampu sepenuhnya mengatur kehidupan manusia dengan baik. Maksiat dan pelanggaran terhadap nilai-nilai agama menjadi hal yang umum terjadi, bahkan tokoh-tokoh yang seharusnya menjadi panutan juga terlibat dalam perbuatan maksiat. Namun, melalui interaksi dengan orang luar dan perkembangan kelompok belajar mengaji pada tahun 1960–1970-an, mulai dilakukan upaya untuk memberantas kemaksiatan tersebut. Para guru mengaji masa itu adalah Tata Samira, Kaka Rahana, dan Balipa Alimu. Selanjutnya guru mengaji pada tahun 1980–1990-an, yaitu Bali Bano, Kadaa Hama, dan Pasisa Nursia. Metode belajar mengaji masa itu masih menggunakan buku “*Muqaddimah*” atau orang Molalahu menyebutnya *Mokadamu*.

Komunitas belajar mengaji yang terbentuk pada masa tersebut menjadi katalisator dalam perubahan sosial dan spiritual masyarakat Molalahu. Mereka berhasil melahirkan tokoh-tokoh guru mengaji yang sangat berpengaruh pada zamannya. Melalui mengaji, sebagian besar anak muda dan orang tua berhasil terbebas dari buta huruf Al-Qur'an. Kemampuan mengenal huruf-huruf Al-Qur'an menjadi kunci utama bagi mereka dalam membaca naskah *dikili* dan *me'raji* yang ditulis dalam aksara Arab pegan.

Melalui usaha komunitas belajar mengaji dan pengajaran Al-Qur'an, masyarakat Molalahu mengalami perubahan positif dalam pengetahuan agama dan budaya. Mereka berhasil membebaskan diri dari buta huruf Al-Qur'an dan mampu membaca serta memahami naskah-naskah yang ditulis dalam aksara Arab pegan. Hal ini menjadi penanda pentingnya pendidikan agama dalam membentuk perubahan sosial dan spiritual di masyarakat.

Kegiatan belajar mengaji pada zaman tersebut tidak hanya berfungsi sebagai madrasah informal untuk pendidikan agama, tetapi juga menjadi objek hiburan bagi anak-anak muda. Pada malam hari, para pemuda membentuk kelompok dan membawa *morongo* (obor) sebagai penerangan saat menuju lokasi pengajian. Di dalam ruangan tempat mengaji, penerangan menggunakan lampu petromaks atau kadang-kadang lampu *padamala* (lampaunya minyak). Hal ini menggambarkan bahwa kegiatan belajar mengaji tidak hanya berkaitan dengan aspek keagamaan, tetapi juga memainkan peran penting dalam kehidupan sosial dan budaya masyarakat pada waktu itu.

Selain kegiatan mengaji, ada juga hiburan yang disebut "dana-dana" yang dilakukan dengan irungan musik gambus. Biasanya hiburan ini dilakukan melalui sistem arisan, yang disebut "arisan membajak" atau *kumbulu lopadeo*, dan pelaksanaannya dilakukan pada malam Rabu, yang merupakan hari libur berkebun bagi para petani. Pada hari Rabu, petani membawa hasil bumi mereka ke Pasar Pulubala. Keesokan harinya, kelompok arisan tersebut bersama-sama pergi membajak kebun milik salah satu anggota arisan yang namanya keluar dalam pencabutan arisan (*ta ilo pahuta liyo*).

Kegiatan belajar mengaji pada masa tersebut tidak hanya berfokus pada pendidikan agama, tetapi juga menjadi ajang sosialisasi dan hiburan bagi anak-anak muda. Penerangan menggunakan obor dan lampu petromaks menciptakan atmosfer yang khas dan memberikan nuansa kehangatan. Selain itu, adanya hiburan dana-dana dan musik gambus menambah keceriaan dan kebersamaan dalam kelompok tersebut. Sistem arisan juga memberikan kesempatan bagi anggota kelompok untuk saling membantu dan berbagi waktu dan tenaga.

Masjid menjadi pusat pencerahan ajaran Islam yang sudah lama dianut warga, terutama memperkenalkan salat kepada warga kampung. Imam masjid pada masa awal berdirinya masjid adalah Pahaya Fatima (Harun Kaida) dan Haji Hafisa Panigoro. Setelah keduanya wafat, digantikan Paade Sartini Tone dan Paci Musa Tilola dari Helemohengu, Jaka Kaaba dari Potiya, Pasisa Nursia dari Tulode, dan sekarang Pakio Udin Nasir. Nama-nama tersebut selain menjadi imam masjid sekaligus juga pegawai syara'. Adapula tokoh agama yang rutin menjadi imam, yaitu Bali Bano, Kadaa Hama, dan Aba Fani.

Pada bulan Ramadan, suasana kampung Molalahu menjadi semarak dengan nuansa agama. Siaran RRI menjadi pusat perhatian warga, mendengarkan acara tanya-jawab agama menjelang sahur dengan narasumber para ulama Gorontalo, seperti Adam Zakaria dan Hamrain Kau (Kau, 2014). Selang tahun 1960–1980, keduanya menjadi narasumber tetap yang diminati warga, mendalami agama Islam. Pemaparan materi mudah dicerna masyarakat karena menggunakan bahasa lokal.

Perkembangan penduduk berbanding lurus dengan perkembangan pemahaman agama, hal ini dapat dilihat dari mulai dibangunnya masjid-masjid lain, seperti di wilayah Potiya, Palebaraya, Toyidito, Uango, Limbuduo, Lantolo, Onggamo, Palebaraya di *masina lo botu*, Helemohengu belakang SDN 3 Pulubala, terakhir di dusun *Tulode* wilayah *Loji*. Praktik pelaksanaan salat dan ibadah lain di seluruh masjid merujuk pada tradisi NU, kecuali masjid di Desa Toyidito yang merujuk pada tradisi Muhammadiyah.

Salat tarawih pada masa awal kehadiran masjid dilaksanakan hingga tengah malam. Ketika imam melafalkan bacaan surat, dia melakukannya dengan sangat pelan, dan tidak ada yang mengeluh. Tidak jarang salat tarawih berakhir larut malam, bahkan sampai pukul 12.00 malam. Setelah itu, para pemuda tidak pulang langsung ke rumah, mereka melanjutkan kegiatan belajar mengaji hingga waktu sahur. Namun, belajar mengaji tidak dilakukan di masjid, tetapi di rumah warga yang berjarak hampir 1 kilometer dari masjid.

Belajar mengaji pertama kali di Molalahu dilakukan oleh Bapu Samira, di rumah Teme Mode yang sekarang menjadi areal persawahan. Pada masa itu, para anak muda berkumpul dan pergi ke kediaman Bapu Mode untuk belajar mengaji. Sering kali mereka melakukannya tanpa penerangan dan berjalan dalam kegelapan malam. Terdapat sebilah rotan yang digunakan untuk menghukum jika ada kesalahan dalam melafalkan huruf. Setelah waktu sahur, mereka pulang ke rumah masing-masing. Setelah makan sahur, mereka melaksanakan salat sendiri-sendiri, dan kemudian melanjutkan tidur hingga pagi bahkan siang hari.

Selain belajar dan mengajarkan mengaji, pemuda di Desa Molalahu juga menuntut ilmu agama dari Haji Madinah Abdullah, seorang ulama terkenal, yang tinggal di Desa Bakti. Setiap minggu, para pemuda pergi ke rumah Madinah Abdullah untuk mengikuti pengajaran agama. Beberapa kali, Madinah Abdullah juga datang ke Molalahu pada Sabtu malam, diundang oleh tokoh agama setempat, untuk memberikan pengajaran tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Gorontalo. Kegiatan ini sangat diminati oleh masyarakat sehingga Balai Desa Molalahu sering dipadati oleh warga yang haus akan pelajaran agama.

Generasi berikutnya mulai mendapatkan pendidikan formal di Sekolah Pendidikan Guru Agama (PGA) dan melahirkan pendidik-pendidik agama Islam yang semakin memperkaya pengetahuan dan pemahaman agama di masyarakat Molalahu. Melalui kegiatan keagamaan ini, perlahan tapi pasti kegiatan judi dan minuman keras (bohito) yang sebelumnya marak di desa tersebut mulai tergerus. Pada

masa itu, tidak ada larangan resmi terhadap kegiatan tersebut (*diyalu tamo dini*), bahkan permainan judi sering dilakukan di rumah kepala kampung.

Masjid juga memainkan peran dalam memperkenalkan perayaan-perayaan penting dalam agama Islam kepada masyarakat. Selain menjadi ramai selama bulan puasa, masjid juga menjadi tempat yang sibuk selama bulan Rabiul Awal dan Rajab. Pada kedua bulan ini, masyarakat merayakan peringatan maulid Nabi Muhammad dan Isra Mikraj (perjalanan malam Nabi Muhammad ke langit). Internalisasi nilai-nilai Islam melalui perayaan-perayaan ini semakin menguat dengan kemajuan teknologi, terutama dengan hadirnya media elektronik.

Pada masa pemerintahan Kepala Kampung Bakar Tuna (1955–1975), belum ada televisi yang menjadi saluran utama, namun radio transistor dengan gelombang *shortwave* (*SW*) telah hadir. Meskipun kualitas suaranya sering terganggu oleh angin, media ini memberikan hiburan dan pengetahuan baru kepada masyarakat. Sangat disayangkan, radio pada masa itu hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu yang lebih mampu secara finansial.

Kemudian, pada masa pemerintahan Kepala Desa Molalahu Kadir Pongoliu (1975–1981) dan Kepala Desa Molamahu Karim Harun (1979–1991), televisi mulai masuk ke desa tersebut. Pada awalnya, hanya ada satu saluran televisi yaitu *TVRI*. Antena televisi harus tinggi dan gambar yang ditampilkan hanya berwarna hitam-putih. Setiap sore, anak-anak berkumpul untuk menonton film kartun, sementara pada malam hari, pemuda-pemuda dan kaum tua desa menonton berbagai siaran, termasuk siaran pembangunan dan berita yang sering kali berisi informasi tentang Presiden Soeharto dan Menteri Penerangan Harmoko. Ada juga siaran budaya yang dominan menampilkan budaya Jawa dan Sunda, tanpa banyak pilihan lain.

Kondisi tersebut tidak berlangsung lama, pada tahun 1990-an televisi warna mulai masuk dengan adanya penambahan *channel* siaran televisi swasta. *TPI* dan *RCTI* menjadi favorit di antara *channel* tersebut. Menonton televisi tidak lagi terbatas pada malam hari

karena sudah ada siaran siang hari. Awalnya, *TPI* menjadi siaran siang pertama, kemudian diikuti oleh televisi swasta lainnya. Untuk dapat menonton siaran ini, pengguna harus menggunakan antena parabola.

Namun, belakangan ini, siaran televisi mulai ditinggalkan oleh anak-anak muda. Seiring dengan masuknya internet ke wilayah Molalahu pada masa kepemimpinan Haris Hasan (2006–2018) dan Taryono Ahaya (2014–2020), jaringan wi-fi dipasang di kantor desa secara gratis. Hal ini menyebabkan warga berkerumun di sekitar kantor desa, terutama pada malam hari, untuk mengakses berbagai konten secara bebas. Beberapa orang juga menggunakan paket data pribadi untuk akses internet sehingga mereka tidak tergantung pada area wi-fi gratis.

Kondisi ini sangat menggembirakan karena anak-anak muda dapat memperoleh banyak pengetahuan dari berbagai sumber. Namun, ada masalah jika mereka tersesat dan menikmati tayangan yang dapat membahayakan baik secara mental maupun spiritual.

Fenomena ini mengiringi perubahan baik cara berpikir maupun cara bertindak masyarakat Molalahu. Konten informasi, pengetahuan, dan ajaran Islam telah menjadi bagian yang semakin terinternalisasi dalam masyarakat. Praktik-praktik kearifan lokal juga mengalami pengaruh dan adaptasi dengan ajaran Islam. Bukti-bukti perubahan ini dapat ditemukan dalam bacaan mantra yang sekarang menggunakan bahasa lokal, namun diawali dengan salam dan basmalah. Bahkan setiap kegiatan kenduri dimulai dengan *mongadi salawati*, termasuk dalam ritual Mopo'a Huta, di mana warga melaksanakan *mongadi salawati* (membaca selawat) di masjid setelah upacara selesai.

Dari fenomena ini, dapat disimpulkan bahwa ritual Mopo'a Huta yang merupakan bagian dari sistem kepercayaan lokal harus berevolusi dan menginternalisasi nilai-nilai Islam agar tetap relevan di tengah pengaruh globalisasi. Tradisi daur hidup juga telah mengalami pengaruh syariat Islam, termasuk dalam pernikahan, acara tujuh bulanan (*molontalo*), akikah (*mohuntingo*), *moluna* dan *mome'ati* (baiat), serta penyelenggaraan jenazah dan doa arwah (*mongaruwa* dan *mopolahu paita*). Namun, dalam praktiknya, ada beberapa unsur

yang dianggap menyimpang oleh beberapa agamawan dan dianggap tidak memiliki dasar ajaran dalam Islam, seperti praktik memandikan keluarga secara kolektif (*timualo*) yang dianggap sebagai bidah.

Selain itu, ada perubahan dalam kebiasaan berbicara masyarakat Molalahu ketika sedang marah. Kebiasaan memaki dengan kata-kata kotor kini menghilang dan digantikan dengan bahasa yang lebih kaku dan tidak memiliki konotasi negatif. Tradisi makian sebelumnya digunakan untuk berkomunikasi dengan setan (*lati*), namun sekarang sudah jarang terdengar dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Molalahu telah mengalami transformasi dalam cara berpikir, bertindak, dan menjalankan kehidupan sehari-hari mereka. Ajaran Islam dan nilai-nilai syariat telah terinternalisasi dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam praktik kearifan lokal dan tradisi daur hidup. Beberapa praktik yang dianggap menyimpang oleh beberapa agamawan telah mengalami perubahan atau menghilang sama sekali.

BAB III

RELASI KUASA DALAM RITUAL MOPO'A HUTA

Relasi kuasa menurut Asad (1993) sebagai konstruksi sosial yang kompleks dan terus berubah, yang terbentuk melalui interaksi antara individu, institusi, dan praktik-praktik budaya dalam masyarakat tertentu. Asad menyoroti bahwa relasi kuasa tidak hanya terbatas pada struktur-struktur politik dan ekonomi, tetapi juga terwujud dalam praktik-praktik keagamaan, budaya, dan norma-norma sosial. Dia menekankan pentingnya memahami bagaimana kekuasaan didefinisikan, dipertahankan, dan dipertanyakan dalam berbagai konteks budaya dan historis.

Asad juga menyoroti bahwa agama sering kali menjadi salah satu arena di mana relasi kuasa dapat dilihat secara jelas. Dia menunjukkan bagaimana agama tidak hanya berfungsi sebagai sumber otoritas dan legitimasi bagi penguasa, tetapi juga menjadi alat untuk menegakkan dan memperkuat hierarki sosial, norma-norma moral, dan pembagian kekuasaan dalam masyarakat. Selain itu, Asad menekankan bahwa analisis terhadap relasi kuasa harus mengambil pendekatan yang

kontekstual dan historis. Ini berarti mempertimbangkan perubahan-perubahan dalam dinamika kekuasaan dari waktu ke waktu.

Ritual Mopo'a Huta dengan unsur utama *dayango* telah menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah Gorontalo sejak zaman kuno hingga masa kini. Ritual ini terus berkembang dan bertahan melalui berbagai periode sejarah, termasuk masa pra-Islam, masa kerajaan, masa penjajahan, dan masa kemerdekaan. Meskipun pada masa Orde Baru terjadi penurunan perhatian terhadap ritual ini, eksistensi Mopo'a Huta dengan *dayango* sebagai elemen sentral tetap terjaga hingga masa Reformasi dan saat ini.

Eksistensi *dayango* dalam sejarah Gorontalo tidak dapat dilepaskan dari dinamika relasi kuasa yang ada dalam setiap periode sejarah tersebut. Meskipun tidak ada catatan sejarah yang secara spesifik melarang atau menghambat tradisi *dayango* dalam ritual Mopo'a Huta, faktor keberadaannya yang terus bertahan melibatkan legitimasi, baik secara tradisional maupun dari pemerintahan modern serta legitimasi teks suci.

Dalam penjelasan ini dibahas dominasi relasi kuasa dalam setiap fase sejarah yang dapat dikelompokkan menjadi empat fase utama. Pertama, fase pra-Islam yang meliputi asal-usul *dayango* dan perannya dalam konteks sosial dan keagamaan pada saat itu. Kedua, fase kerajaan yang melibatkan masa pemerintahan Raja Amai, matolodulakiki, dan Eyato, di mana *dayango* masih memegang peran penting dalam struktur kekuasaan. Ketiga, fase Islam dan penyebarannya yang melibatkan peran para Aulia dan ajaran mistis mereka, yang turut memengaruhi ritus dan praktik *dayango*. Terakhir, fase pasca-kemerdekaan, Orde Baru, dan Reformasi yang melibatkan tokoh-tokoh, seperti Nani Wartabone dan Nelson Pomalingo, yang ikut berperan dalam pengembangan dan pemaknaan ritual Mopo'a Huta.

Legitimasi ritual Mopo'a Huta juga memiliki peranan penting dalam setiap fase tersebut, baik melalui legitimasi tradisional maupun melalui legitimasi yang didasarkan pada teks-teks suci. Faktor-faktor

ini memberikan landasan kuat bagi ritual ini untuk bertahan dan terus mengalami perkembangan dalam sejarah Gorontalo.

Dengan memahami dan menggali lebih dalam mengenai dominasi relasi kuasa serta legitimasi ritual Mopo'a Huta dalam setiap fase sejarah, kita dapat mengapresiasi peran penting ritual ini dalam kehidupan masyarakat Gorontalo dan memahami betapa kompleksnya proses perkembangannya.

A. Fase Pra-Islam

Pada suatu waktu di masa lampau, masyarakat Gorontalo menghadapi masalah yang rumit dan sulit dipecahkan. Mereka berusaha mencari solusi atas masalah tersebut. Kemudian, tiba-tiba seseorang yang sangat dihormati dalam masyarakat menemukan jawaban dalam mimpi yang dialaminya. Dalam mimpiinya, dia diberi petunjuk bahwa cara untuk menyelesaikan masalah ini adalah dengan mengadakan sebuah acara yang disebut *dayango*.

Praktik *dayango* ini diyakini telah ada sejak zaman masyarakat Gorontalo mulai tinggal di jazirah ini. Bukti tentang hal ini dapat ditemukan dalam tulisan seorang penulis bernama J.G.F. Riedel pada tahun 1862. Dalam bukunya yang berjudul “Inilah Pintu Gerbang Pengetahuan itu (Hikayatnya Tuwah Tanah Minahasa)”, Riedel menulis tentang sejarah Gorontalo dan Minahasa. Menurut Riedel, ketika masyarakat mulai menetap dan mengenal pertanian, mereka menciptakan sebuah upacara yang disebut *dayango* sebagai cara untuk mengatasi masalah yang mereka hadapi.

Kata *dayango* sudah dituliskan Reidel dalam sebait hikayat sebagai berikut:

*Deheto ma yilohengu, huidu Yi lumendengo
Hulonthalo ma yilobongu, botu ma yilumelengo
He'alunthayanga to tumbango, Huidu ma yilotango
Ilimu lula-lulango, dulolo mamo “dayango”*

Lautan telah mengering, gunung-gunung tak lagi terbalut hijau pepohonan. Gorontalo telah terbangun, batu-batuan menggelinding. Bergelantungan pada batang rumbia, gunung telah bercabang. Ilmu menjadi penyerta, mari kita “menari” (Riedel, 1862, 1–55).

Dengan demikian, *dayango* dalam ritual Mopo'a Huta bukan hanya sekadar praktik yang muncul secara tiba-tiba, melainkan telah menjadi bagian dari sejarah dan budaya masyarakat Gorontalo sejak zaman dahulu. Praktik ini menjadi mekanisme yang membantu mereka dalam menyelesaikan berbagai masalah yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam cerita tersebut, praktik *dayango* dilakukan sebagai bentuk ungkapan syukur kepada Tuhan seiring dengan perkembangan peradaban awal Gorontalo. Praktik ini terus berkembang sejalan dengan kehidupan masyarakat setempat. Namun, penjelasan lebih lanjut tentang tradisi ini tidak ditemukan dalam tulisan Riedel. Riedel, seorang Kristen yang merupakan anak seorang penginjil, berasumsi bahwa *dayango* adalah praktik animisme.

Setelah Riedel, tidak ada lagi catatan yang menulis tentang peristiwa ini. Hal ini menimbulkan kekhawatiran Abbas (2020) bahwa sumber-sumber terkait tradisi *dayango* dalam sejarah awal Gorontalo sangat terbatas. Alasan lainnya adalah bahwa beberapa intelektual setelah Riedel, yang mayoritas beragama Islam, lebih fokus pada perkembangan Islam dan budaya lokal Gorontalo. Akibatnya, penelitian lebih baru cenderung menekankan evolusi dan pengaruh Islam di jazirah Gorontalo, sementara mengabaikan perkembangan tradisi *dayango*.

Penelusuran tulisan ilmiah tentang asal-usul praktik *dayango* mengalami jalan buntu, namun melalui penelusuran lisan, beberapa informan berhasil memperoleh informasi mengenai *dayango* secara turun-temurun. Praktik *dayango* sudah ada sejak zaman ketika komunitas di Molalahu terdiri dari delapan rumah tangga. Hal ini sebagaimana diakui salah seorang tokoh agama dan tokoh pemuda; keduanya keturunan pemimpin ritual (*wombuwa*) dan manusia pertama yang menginjakkan kakinya di Molalahu. “*Dayanga botiye ju bohu lou pilohatu liyo tou tuwango lipu lo Molalahu boheli walu lo bele*” (SP). (Praktik dayango sudah ada sejak komunitas di Molalahu baru delapan rumah tangga).

“Ketika aulia dan pengikutnya pertama kali masuk ke wilayah Tupalo, mereka menemukan perkampungan tua yang telah ada sebelumnya. Aulia datang dengan pengawalan dua sahabat, salah satunya adalah seorang bisu yang memiliki keahlian dalam hal lati-latiyalo. Lelaki bisu ini gemar mengenakan ikat kepala merah dan menyukai bunyi-bunyian” (IS).

Hal ini menunjukkan bahwa sebelum kedatangan aulia, perkampungan tua di Molalahu sudah melaksanakan praktik *dayango*. Argumentasi ini juga menentang pernyataan Hunowu (2000) yang menyatakan bahwa aulia adalah manusia pertama yang tinggal di Molalahu. Kehadiran sahabat aulia yang gemar bunyi-bunyian dan mengenakan ikat kepala merah menjadi awal dari tradisi *towohu* yang masih ada hingga saat ini, mengiringi para penari *dayango*.

Meskipun penelusuran tulisan ilmiah mengenai asal-usul *dayango* mengalami jalan buntu, penelusuran lisan dan penemuan perkampungan tua sebelum kedatangan aulia menunjukkan bahwa praktik *dayango* telah ada sejak lama di Molalahu, dan pengaruh aulia mengembangkan aspek-aspek khusus dalam tradisi tersebut.

B. Para Aulia

Di sekitar Gorontalo, terdapat tujuh aulia atau orang suci yang makamnya berada di puncak-puncak bukit. Para aulia ini memiliki kekuatan mistis yang sulit dimengerti dengan logika manusia. Mereka memiliki berbagai kemampuan mistis, seperti kemampuan untuk menghilang, pergi haji dalam sekejap, menyeberangi sungai tanpa perahu, dan kemampuan luar biasa lainnya yang diyakini sebagai karamah. Sufi sepakat bahwa para wali ini memiliki keramat atau keajaiban, misalnya mereka bisa berjalan di atas air, berkomunikasi dengan binatang, hadir di dua tempat dalam satu waktu, dan bahkan mengubah batu menjadi emas. Kisah-kisah semacam ini terdapat dalam riwayat yang sahih dan juga dibicarakan dalam Al-Qur'an (Rahimsyah, 2004, 24). Beberapa aulia yang sering disebut dalam doa adalah Raja Bulango atau Raja Hubulo. Ia merupakan keturunan langsung dari raja-raja Bolango dan menggantikan Raja Sangiadatu

pada tahun 1752. Raja Hubulo memiliki peran penting dalam memperkenalkan agama Islam di Kerajaan Bolango dan dianggap sebagai ulama yang meletakkan dasar Islamisasi di daerah tersebut. Karena usahanya tersebut, Hubulo diberi gelar “Aulia Salihin” (Lipoeto, 1949).

Di puncak bukit Talumolo, Pelabuhan Gorontalo, terkubur seorang aulia bernama Ta Ilayabe, yang juga dikenal sebagai aulia Raja Male. Dia mendapat julukan tersebut karena kemarahannya terhadap raja Ternate yang lebih memprioritaskan pertemuan dengan Belanda daripada dirinya sebagai pemimpin Gorontalo. Untuk meredakan emosinya, Ta Ilayabe meminta agar badannya dikipas. Sayangnya, emosinya tak dapat terkendali dan ia menancapkan kakinya di lantai di depan raja Ternate, dan tiba-tiba air memancar. Dia mengancam bahwa jika keinginannya tidak dipenuhi, dia akan tenggelamkan kerajaan raja Ternate dan membebaskan Gorontalo untuk menjadi kerajaan yang mandiri.

Sementara itu, aulia *Tato Pelehu*, informasinya hanya berdasarkan sumber lisan dengan berbagai versi. Salah satu versi mengatakan bahwa *Tato Pelehu* adalah seorang warga China yang berkeliling dunia dan kemudian menetap di Gorontalo. Selama perjalanan, ia menemukan sebuah buku tentang tarekat Gorontalo dan membandingkannya dengan buku-buku leluhurnya. Dari situlah, ia mulai mempelajari ilmu makrifat dan meninggalkan ilmu leluhurnya, meski nama aslinya tidak diketahui. Ia juga termasuk dalam penyebar agama Islam dan memiliki murid-murid. Beberapa mukjizat yang dikaitkan dengannya adalah kemampuannya untuk tidak basah meskipun terkena hujan tanpa menggunakan payung, serta kemampuannya menyeberang Sungai Paguyaman hanya dengan menggelar daun woka seperti perahu.

Aulia Raja Ilato, yang juga dikenal sebagai Ju Panggola, adalah seorang ulama, pejuang, dan tokoh saleh yang terkenal pada abad ke-16. “Ju Panggola” sebenarnya adalah panggilan akrab yang berarti “ya pak tua”. Sehari-hari, ia sering mengenakan jubah putih. Dia juga diberi nama “Ilato”, yang berarti “Kilat”, karena dalam perjuangannya melawan penjajah Belanda, ia memiliki kemampuan untuk

menghilang dan muncul kembali saat negeri sedang dalam keadaan darurat. Berkat pengabdianya, Ju Panggola dihormati dengan gelar adat “*ta loo baya lipu*”, yang berarti orang yang berjasa kepada rakyat (Rusli, 2016). Banyak versi cerita yang menyebutkan bahwa Aulia Raja Ilato memiliki banyak murid, salah satunya Bapu Aulia Poliduhelo (Hunowu, 2020).

Aulia Molalahu, yang dikenal sebagai Bapu Aulia Poliduhelo, adalah tokoh keramat yang dihormati oleh masyarakat setempat. Dia diberi gelar adat “*taduheliyo pitulolango*”, yang berarti manusia penyabar. Aulia Molalahu terkenal sebagai pengawas sumber mata air di wilayah Tupalo, yang terdiri dari dua mata air, yaitu *Pongawaa* dan *Tiluti*. *Pongawaa* memiliki debit air yang lebih deras daripada Tiluti. Mata air Tupalo memiliki peran penting dalam mitologi masyarakat Gorontalo, seperti dalam legenda terbentuknya Gorontalo dan danau Limboto. Konon, di mata air ini, tujuh bidadari turun dari surga untuk mandi. Sayangnya, salah satu dari mereka tidak bisa kembali ke surga karena sayapnya dicuri oleh seorang pria. Wanita tersebut, yang kemudian dikenal sebagai Mbui Bungale, menikah dengan pria yang menyembunyikan sayapnya.

Aulia Molalahu, yang telah lama dimakamkan dekat sumber mata air tersebut, diyakini memiliki kekuatan mistis oleh masyarakat. Sampai sekarang, banyak orang yang datang untuk berziarah ke makamnya dengan berbagai tujuan, antara lain meminta petunjuk dalam menghadapi masalah seperti musim kemarau yang panjang.

Terdapat empat versi yang mengisahkan asal usul Aulia Molalahu. Versi pertama menyebutkan bahwa Poliduhelo adalah pengikut Ju Panggola, dan ketika bangsa Portugis datang ke Gorontalo, Ju Panggola memerintahkan para pemuda untuk mengungsi. Versi kedua menyebutkan bahwa Aulia Molalahu adalah keturunan raja Limboto yang menolak ditunjuk menjadi raja sehingga takhta Kerajaan Limboto dipegang oleh saudara perempuannya. Versi ketiga menyebutkan bahwa Aulia Molalahu adalah Pogambango, tokoh keramat dari Suwawa. Versi keempat menyebutkan bahwa Bapu Aulia adalah seorang peniar Islam dari India yang menyebarkan agama di

wilayah Gorontalo. Namun, semua versi tersebut tidak mengetahui nama sang tokoh aulia yang sebenarnya.

Poliduhelo adalah sebutan yang digunakan oleh penduduk setempat, dan nama aslinya sudah tidak diketahui. Pendapat lain menyebutkan bahwa dia adalah keturunan raja-raja Limboto dan masih memiliki hubungan darah dengan Raja Ilato. Dalam manuskrip dengan huruf Arab Pegon, terdapat sebuah nama yang diduga sebagai Poliduhelo, namun perlu penelitian yang lebih mendalam untuk memastikannya. Pendapat umum menyebutkan bahwa Poliduhelo adalah murid Raja Ilato. Dia diberikan ilmu bela diri secara mistis. Beberapa catatan menyebutkan bahwa Raja Ilato belajar tasawuf dari seorang Syekh dari padang pasir. Setelah menguasai ilmunya, Raja Ilato dikatakan mampu menghilang dan muncul tiba-tiba dalam situasi genting. Ju Panggola mewariskan ilmu bela diri tersebut melalui metode yang unik. Ia meneteskan air (*pitodu*) ke mata para muridnya. Kemudian, para murid akan menguasai ilmu bela diri tersebut melalui mimpi atau dengan bergerak secara otomatis.

Ilmu bela diri *langga* menjadi keahlian khusus yang dimiliki oleh Bapu Aulia Poliduhelo dan pengawalnya saat mereka memasuki wilayah baru. *Langga* kemudian diwariskan kepada komunitas baru yang mereka temui. Bapu Aulia Poliduhelo memiliki beberapa pengawal, salah satunya adalah seorang bisu yang memiliki ciri-ciri mata merah dan mengenakan ikat kepala merah. Tugasnya adalah merawat dan menjaga segala makhluk yang ada di sekitarnya. Meskipun dia bisu, namun ia sangat menyukai bunyi-bunyian yang dihasilkan dari benda-benda yang dipukul. Dikatakan bahwa dialah yang menginisiasi tradisi *towohu* dan *dayango*, dua kegiatan yang merupakan bagian dari ritual Mopo'a Huta. Inilah alasan mengapa penari *dayango* memiliki ciri khas dengan ikat kepala berwarna merah. Ini pulalah yang menjadi alasan, kenapa setiap akan menyelenggarakan ritual *mopo'a huta*, pemimpin upacara (*wombuwa*) melakukan ziarah ke makam keramat sebagai rangkaian awal upacara.

Mitos-mitos yang ada telah membentuk kelompok yang terdiri dari keluarga-keluarga terdekat, yang dipimpin oleh seorang *layihe*

yang dipilih berdasarkan pengetahuan tertinggi (*pongotota*) yang dimiliki dalam komunitas mereka.

Kisah-kisah para aulia Gorontalo membawa makna yang mendalam dan mengagumkan. Mereka adalah tokoh-tokoh keramat yang menjadi penjaga, pelindung, dan penerus nilai-nilai spiritual dalam masyarakat. Dengan kekuatan mistis yang mereka miliki, mereka mampu melakukan hal-hal yang sulit dijelaskan secara logika, seperti menghilang dan muncul kembali, berjalan di atas air, berkomunikasi dengan binatang, dan mengubah batu menjadi emas.

Kisah-kisah ini mengajarkan tentang kekuatan spiritual yang melebihi batasan dunia materi. Mereka merupakan teladan tentang kesalehan, keberanian, dan ketabahan dalam menghadapi cobaan dan penjajahan. Para aulia tidak hanya menjadi figur spiritual, tetapi juga pejuang dan pemimpin yang membela kepentingan masyarakat.

Mitos dan cerita-cerita ini seolah mengajak untuk mempertahankan nilai-nilai luhur, keberanian, dan ketekunan dalam menjalani kehidupan. Mereka membangkitkan semangat dan keyakinan bahwa ada kekuatan yang lebih besar di balik kehidupan ini, yang mampu membantu kita mengatasi kesulitan dan meraih kebahagiaan sejati.

C. Masa Raja-Raja Islam

Raja Amai, sebagai raja pertama Gorontalo, memiliki peran penting dalam sejarah Islamisasi di wilayah tersebut. Melalui perkawinan dengan Putri Owutango, yang memiliki hubungan darah dengan raja-raja Ternate, Raja Amai menjadi peletak dasar Islamisasi di Gorontalo. Islamisasi di Gorontalo berbeda dengan kerajaan-kerajaan lain di Nusantara, di mana Islamisasi umumnya diperkenalkan oleh para mubaligh melalui raja-raja. Dalam proses penyebaran Islam di Gorontalo, unsur “diplomatik kerajaan” tampaknya memainkan peran penting.

Masuknya Islam di Gorontalo dimulai ketika Raja Amai berniat untuk menikahi Putri Owutango, dengan beberapa persyaratan yang diajukan oleh Owutango. Persyaratan tersebut termasuk mengislam-

kan raja dan rakyat Gorontalo serta memastikan bahwa adat istiadat yang berlaku didasarkan pada Kitab Suci Al-Qur'an. Persyaratan ini merupakan tantangan besar mengingat masyarakat Gorontalo pada saat itu masih gemar berburu babi dan menggelar ritual-ritual yang berkaitan dengan makhluk halus.

Namun, atas nama cinta, Raja Amai berjanji untuk memenuhi persyaratan tersebut. Dengan persyaratan tersebut diterima, pernikahan antara Raja Amai dan Putri Owutango berlangsung pada tahun 1525. Setelah beberapa hari pernikahan, pasangan suami-istri ini dilepas oleh orang tua mantu Raja Palasa untuk berangkat menuju Gorontalo.

Kisah ini menggambarkan bagaimana pernikahan Raja Amai dan Putri Owutango menjadi titik awal dalam proses islamisasi di Gorontalo. Itu sebabnya, dalam beberapa tulisan, Raja Amai disebut sebagai Sultan Amai. Meskipun tantangan besar dihadapi, cinta dan komitmen Raja Amai untuk memenuhi persyaratan yang diajukan oleh Putri Owutango membuka jalan bagi penyebaran Islam dan pengaruhnya dalam adat istiadat masyarakat Gorontalo. Namun, versi ini masih diragukan oleh beberapa kalangan dengan menyebut bahwa masuknya Islam di Gorontalo melalui kontak Gorontalo dengan Ternate yang berlangsung dalam hubungan politik, yaitu penguasaan Ternate atas Gorontalo yang berlangsung sekitar tahun 1565 sampai tahun 1677 (Tim Penyusun, 1981, 13). Namun, pendapat ini pun masih meragukan².

Dalam penuturan Pahata Sipu, seorang tokoh agama yang menguasai sejarah lisan, terungkap bahwa masyarakat Gorontalo menggelar sebuah pesta pora, tempat mereka berjanji untuk terakhir

² Sejarah masuknya Islam ke Kerajaan Gorontalo, berdasarkan dua versi—yaitu pernikahan Amai dan Owutango serta penguasaan Ternate atas Gorontalo dari tahun 1565 hingga 1677—masih memiliki argumen yang lemah. Dalam diskusi dengan Thariq Modanggu (2024), dia menyebut bahwa kedua versi tersebut tampak samar dan tidak memberikan penjelasan yang jelas sehingga bisa dikatakan bahwa asal-usulnya masih misterius. Oleh karena itu, versi yang menyebut tahun 1525 Masehi sebagai awal masuknya Islam di Gorontalo, yang sering dirujuk dalam berbagai karya, perlu ditinjau kembali.

kalinya mengonsumsi daging babi (*bolo uti-utiyalo pulita liyo ami monga boyi* = inilah kali terakhir kami memakan babi). Ini adalah sebuah kebiasaan yang sulit dihilangkan dalam masyarakat Gorontalo, bahkan hingga tahun 2007 (IK, komunikasi personal) masih ditemukan adanya warga yang mengonsumsi babi di wilayah Molalahu (Ayumolingo).

Tradisi berburu hewan liar di hutan sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Gorontalo sejak zaman dahulu. Dalam mitos-mitos mengenai orang pertama Gorontalo, diceritakan bahwa leluhur mereka hidup dengan cara berburu dan meramu. Rusa, anoa, dan babi hutan adalah hewan buruan utama dalam tradisi ini, karena dipercaya bahwa semua hewan yang memiliki mata bisa dikonsumsi. Selain itu, ritual *dayango* atau Mopo'a Huta juga menjadi tradisi yang sulit dihilangkan hingga saat ini.

Ketika Raja Amai membawa Putri Owutango ke Gorontalo, mereka didampingi oleh delapan ulama dari Palasa. Delapan ulama tersebut membantu Raja Amai dalam membina masyarakat Gorontalo agar mereka dapat menjadi masyarakat Muslim. Sebagai bagian dari upaya ini, mereka membangun masjid Hunto sebagai pusat pembinaan agama baru bagi masyarakat Gorontalo (Lipoeto, 1950).

Dalam hubungan ini, tulisan Damis (2016) mengungkapkan pandangan yang berbeda dengan kisah sebelumnya. Damis menunjukkan bahwa perjalanan Raja Amai dan permaisurinya dengan delapan pendamping dari Palasa adalah perspektif orang Gorontalo, sementara masyarakat Tomini tidak mengenal nama-nama delapan ulama tersebut. Nama-nama tersebut hanya dikenal sebagai nama-nama wilayah di Tomini.

Tulisan Damis (2016) memberikan sudut pandang baru yang perlu dipertimbangkan dalam memahami kisah ini. Dalam konteks ini, perlu diakui bahwa interpretasi sejarah sering kali melibatkan perspektif yang berbeda-beda dan kajian lebih lanjut dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai peristiwa tersebut.

Dengan mempertimbangkan pandangan-pandangan berbeda ini, dapat terlihat bagaimana berbagai versi kisah dan interpretasi sejarah saling melengkapi, mencerminkan kekayaan budaya dan kompleksitas sejarah masyarakat Gorontalo dan Tomini. Penting untuk menghormati berbagai perspektif ini tanpa menimbulkan kontroversi atau konflik di masyarakat sehingga dapat memperkaya pemahaman tentang sejarah dan budaya daerah ini.

Pada masa pemerintahan Raja Amai terdapat kontradiksi antara praktik sistem kepercayaan lokal yang kuat dan ajaran agama baru (Islam). Raja Amai mengadopsi pendekatan adaptasi dalam islamisasi, yang disebut “*saraa topa-topanga to adati*” atau menggabungkan hukum adat dengan hukum syara’. Salah satu contohnya adalah dalam ritual *moliyang* yang menyertai pesta pernikahan, di mana pengantin perempuan hadir secara fisik dan non-fisik. Meskipun pesta ini semula diramaikan dengan sabung ayam, judi, dan tarian dayango selama berbulan-bulan, Raja Amai menggantinya dengan tarian *tidi lopolopalo* dan menghapus judi serta sabung ayam (Polontalo, 1997).

Raja Amai berusaha menyebarkan agama Islam di seluruh wilayah Gorontalo, tetapi belum menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaan. Harmoni antara Islam dan adat terwujud dalam relasi yang kuat pada masa pemerintahan Raja Matolodulakiki dan Eyato Eyato (Kau, 2014). Masuknya Islam ke Gorontalo juga dipengaruhi oleh persyaratan putri Owutango saat menikah dengan Raja Amai, yaitu bahwa adat masyarakat harus didasarkan pada Al-Qur'an. Konteks ini juga menggambarkan proses pewarisan Islam melalui perkawinan dan pengaruh agama dari Kesultanan Ternate, yang diamalkan oleh masyarakat Palasa dan kawasan Tomini secara umum.

Selain dari pernikahannya dengan Owutango, Raja Amai juga memiliki istri lain bernama Ulango, putri raja Tamalate, yang menjadi penerus ayahnya. Nama Ulango memiliki kesamaan dengan nama sebuah dusun di Desa Toyidito, meskipun belum jelas apakah ada hubungan historis atau kebetulan. Dari pernikahannya dengan Ulango, Raja Amai memiliki putra bernama Matolodulakiki (Lipoeto, 1950). Namun, Matolodulakiki tidak diberi kekuasaan untuk memimpin

wilayah Tamalate, yang menjadi alasan bagi Raja Amai untuk berpisah dengan Ulando. Ulando kemudian menerima lamaran Sultan Baabullah dari Ternate, dan dari pernikahan ini lahir Saharibulan atau Said, raja Ternate berdarah Gorontalo, yang kemudian mengirimkan para ulama untuk membantu penyebaran Islam di Gorontalo (Reidel, 1869; Kau, 2014).

Matolodulakiki (1550–1585), penerus Raja Amai, memerintah selama 35 tahun. Pada masa pemerintahannya, ia memanfaatkannya untuk memperluas jaringan Islam dengan menjadikan Islam sebagai agama resmi selama 15 tahun (1565). Pada masa ini, posisi hukum Islam telah setara dengan posisi hukum adat, yang pada masa pemerintahan ayahnya masih lebih rendah daripada hukum Islam (*adati hula-hulaa to syaraa, syaraa hula-hulaa to adati*). Model pengislaman yang diterapkan oleh ayah dan anak ini merupakan pendekatan yang ramah terhadap budaya (Rusli, 2016), dan dapat diperkirakan bahwa budaya *modayango* berkembang pesat selama era ini.

Penerus Raja Matolodulakiki adalah Raja Eyato. Masa pemerintahan Raja Eyato (1673–1679) merupakan masa keemasan Islam di Gorontalo. Eyato, yang memiliki latar belakang dalam studi agama dan merupakan seorang cendekiawan, sebelumnya adalah seorang *hatibidaa* dan diakui sebagai ulama pada zamannya. Berkat kecerdasannya, Eyato mampu menyatukan Gorontalo dan Limboto yang telah berselisih selama waktu yang lama dengan menciptakan perjanjian tertulis yang disebut *U Duluwo Limo lo Pohala'a* (UDLP). Dokumen yang ditulis dengan ejaan Arab tersebut terdiri dari 17 pasal ditambah dengan satu pasal sumpah. Sejak penandatanganan perjanjian UDLP oleh Popa (mewakili Limboto) dan Eyato (mewakili Gorontalo) pada tanggal 12 Sya'ban 1084 H (26 November 1673), semua keputusan Dewan Kerajaan, sidang Bantayo Poboide, putusan pengadilan, perintah keamanan, dan hal-hal penting lainnya selalu didokumentasikan. Menurut Eyato, hal ini sesuai dengan syariat (Lipoeto, 1949).

Pada masa pemerintahannya, hubungan antara Islam dan adat menemukan bentuk yang sempurna: “*adati hula-hulaa to syara'a*,

syara'a hula-hulaa to kuruani." Terlihat bahwa Al-Qur'an menjadi hukum tertinggi. Raja Eyato membuat beberapa perubahan menjadi lebih Islami, dengan menjadikan sistem pemerintahan didasarkan pada ilmu akidah atau pokok-pokok keyakinan dalam ajaran Islam. Dalam ilmu akidah ini, ia mengajarkan 20 sifat Allah Swt., dan memerintahkan agar sifat-sifat tersebut menjadi sifat dan sikap semua aparatur pemerintahan, mulai dari pejabat tertinggi hingga jabatan terendah. Sumpah dan adat istiadat didasarkan pada Islam. Penerapan norma budaya Islam dalam perilaku dan tindakan para pejabat tersebut merupakan awal dari pemantapan karakteristik budaya Islam dalam kehidupan masyarakat Gorontalo (Suryaningsih, 2013).

Hubungan yang kuat antara Islam dan adat yang terlihat dalam falsafah "*adati hula-hulaa to syara'a, syara'a hula-hulaa to kuruani."* Tidak serta-merta menghapus ritual Mopo'a Huta yang diperaktikkan masyarakat di zamannya. Hal ini menunjukkan bahwa ritual Mopo'a Huta memperoleh legitimasi sebagai adat dan tradisi masyarakat yang tidak bertentangan dengan syari'at Islam.

Hal ini dapat dipahami dari keyakinan para pengikut ritual Mopo'a Huta di Molalahu yang meyakini bahwa manusia dan makhluk halus sebagai dua makhluk yang hidup berdampingan. Ada mekanisme tertentu dalam berinteraksi antara manusia dan makhluk halus. Pandangan ini diungkapkan oleh seorang tokoh pengikut atau dukun kampung, yang menyatakan bahwa sulit untuk membantah bahwa kita hidup berdampingan dengan makhluk halus. Menurutnya, makhluk halus juga merupakan ciptaan Tuhan seperti manusia, namun keberadaan mereka tidak terlihat oleh mata manusia. Makhluk halus ini diberi kuasa oleh Tuhan untuk mengganggu manusia, dan hal ini juga disebutkan dalam kitab Al-Qur'an. Oleh karena itu, ada mekanisme tertentu yang harus dilakukan agar manusia tidak terganggu oleh makhluk halus tersebut.

Pendapat mengenai keberadaan makhluk halus yang hidup berdampingan dengan manusia dan sering mengganggu manusia adalah keyakinan yang dewasa ini masih diyakini oleh mayoritas masyarakat Molalahu. Keyakinan ini merupakan bagian integral dari iman mereka

terhadap makhluk ghaib yang tercantum dalam teks suci Al-Qur'an. Untuk menguji pandangan ini, penulis melakukan telaah terhadap ayat-ayat yang relevan dalam Al-Qur'an. Dalam proses penelusuran, penulis menemukan beberapa ayat yang menjelaskan tentang keberadaan dan gangguan dari makhluk halus, misalnya dalam surat Al-Baqarah ayat 3, disebutkan tentang pentingnya beriman kepada Yang Ghaib. Selanjutnya, surat Al-'Araf ayat 17 menjelaskan bahwa setan akan mendatangi manusia dari berbagai arah, yaitu muka, belakang, kiri, dan kanan. Ayat lain yang relevan, seperti surat Shad ayat 82, menggambarkan permohonan iblis untuk menggoda dan menyesatkan manusia. Ada juga cerita tentang nabi Ibrahim yang digangu oleh setan saat hendak menyembelih putranya, Ismail. Gangguan setan tidak hanya terjadi pada Ibrahim, tetapi juga melibatkan Siti Hajar dan Nabi Ismail. Peristiwa ini bahkan diabadikan dalam ritual lempar Jumrah dalam ibadah haji.

Pada masa raja-raja Islam ini, ritual Mopo'a Huta diyakini para informan terus digelar dan mendapat dukungan penuh para penguasa yang memiliki relasi yang kuat dengan para pemimpin upacara (*wombuwa*). Pada masa inilah nilai-nilai Islam mulai diinternalisasikan ke dalam ritual, seperti bacaan mantra yang dimulai dengan lafadz salam (*assalammualaikum*) dan basmalah (*bismillahirrahmanirrahiim*). Pada masa ini pula tarian *dayango* telah bertransformasi menjadi tarian *saronde* dan *tidi lo polopalo* yang digelar pada pesta pernikahan para putri raja.

D. Masa Kolonial dan Pasca-kolonial

Pada masa pemerintahan Hindia Belanda, ritual Mopo'a Huta di Gorontalo tidak mengalami tantangan. Bahkan, Belanda mengakui kearifan tradisional atau adat sebagai hukum yang mengatur kehidupan masyarakat di wilayah jajahannya. Mereka menerjemahkan adat secara konkret ke dalam hukum adat (*adat retch*) di perguruan tinggi pemerintah, seperti School van Rechten di Batavia. Bahkan, hukum adat menjadi salah satu mata kuliah wajib sebagai bentuk pengakuan terhadap keberadaan hukum adat dari berbagai masyarakat di Hindia

Belanda, sambil juga melakukan penataan hukum pemerintahan Belanda (Taneko, 1987, 4).

Namun, pada masa Orde Lama, terutama saat berlangsungnya Orde Baru, ritual Mopo'a Huta mulai menghadapi ancaman, tidak hanya terjadi di pelosok Gorontalo, tetapi juga berdampak secara nasional. Keanekaragaman kearifan tradisional (adat) tenggelam karena kebijakan politik pemerintah yang cenderung mengedepankan keseragaman. Kebijakan ini menekankan kekuasaan yang terpusat dan mengabaikan nilai-nilai kearifan tradisional. Adat dianggap sebagai sesuatu yang tradisional dan tidak dianggap layak untuk dipertahankan.

Namun, saat ini arah pembangunan mulai lebih sinergis dengan adat, memberikan peluang bagi aturan-aturan yang bersumber dari masyarakat lokal untuk berfungsi dalam konteksnya. Meskipun tidak dapat mengembalikan sepenuhnya praktik-praktik kearifan tradisional, nilai-nilainya tetap ada, contohnya dalam berbagai upacara adat, nilai-nilai kearifan tradisional berpadu dengan ajaran Islam. Dalam upacara pernikahan, pengurusan jenazah, Maulid Nabi, ulang tahun, menaiki rumah baru, menyambut tamu, pemberian gelar dan kehormatan, serta ritual Mopo'a Huta, semuanya semakin mencerminkan pengaruh Islam dengan ditambahkan ritual membaca doa selawat (*mongadi salawati*).

Perkembangan ini menunjukkan adanya adaptasi dan integrasi antara kearifan tradisional dan agama Islam. Meskipun peluang tersebut memberikan ruang bagi keberlangsungan nilai-nilai adat, namun juga perlu diakui bahwa beberapa praktik kearifan tradisional mengalami perubahan sesuai dengan konteks zaman dan nilai-nilai Islam yang semakin menguat.

E. Dari Nani Wartabone hingga Nelson Pomalingo

Bunyi dentuman gendang (*towohu*) terdengar bertalu-talu semakin malam semakin keras. *Mato lo towohu*, atau malam puncak ritual, menjadi momen yang dinantikan oleh penganut sistem kepercayaan ini. Suara pekikan penari *dayango* yang kesurupan sesekali terdengar,

sementara syair berirama (*wumbungo*) untuk berkomunikasi dengan makhluk halus dengan kata-kata yang tak jelas. Dari dekat, terlihat para penari berputar-putar, menggerakkan badan mereka naik turun, ke kiri dan kanan, di antara kepulan asap kemenyan. Bau kemenyan yang tak lagi wangi mencampur dengan asap dari pembakaran bahan makanan untuk persesembahan kepada para tamu gaib.

Setelah kemerdekaan pada tanggal 23 Januari 1942, wilayah Molalahu menjadi hidup dengan pentas tradisi *dayango* atau Mopo'a Huta. Penduduk asli dan pendatang kemudian bersatu dalam tradisi yang sama. Kaum tua di Molalahu yang tetap menjaga tradisi Mopo'a Huta sebagai solusi dari berbagai masalah, bergabung dengan pendatang dari kota Gorontalo yang mahir dalam *dayango* dan *motolo lati* (menguasai jenis-jenis makhluk halus). *Dayango* dalam ritual Mopo'a Huta bukan hanya pertunjukan yang menarik perhatian masyarakat, tetapi juga ritual yang ditujukan untuk mencapai kemakmuran bersama. Meskipun masyarakat Molalahu menganut agama Islam, tetapi praktik-praktiknya masih terbatas pada pengakuan yang belum terealisasi secara penuh. Kondisi ini menjadi pendorong berkembangnya praktik ritual Mopo'a Huta.

Pada masa ini, pengaruh *wombuwa* (tokoh yang menguasai hal ikhwal makhluk halus) dalam kehidupan masyarakat sangat kuat. Menurut penuturan informan, para pendatang dari wilayah lain di Gorontalo (Paguyaman dan Suwawa) ikut menghadiri ritual *mopo'a huta*. Sebagian menjadi warga Molalahu karena dipilih menjadi kepala desa (*ta'udaa*), serta kawin mawin dengan warga asli Molalahu. Relasi kuasa inilah yang semakin menguatkan posisi ritual di tengah masyarakat. Kepala desa yang menjadi pemimpin masyarakat sekaligus menjadi pemimpin ritual.

Semarak *dayango* dalam ritual Mopo'a Huta yang telah menjadi tradisi khas masyarakat Molalahu menimbulkan kegelisahan bagi tokoh Islam modernis, Nani Wartabone. Aktivis yang tergabung dalam organisasi Muhammadiyah ini diam-diam melintasi wilayah utara kabupaten Gorontalo. Dalam catatan sejarah, Nani Wartabone tidak hanya dikenal sebagai pejuang dan pioner kemerdekaan, yang ber-

hasil mengusir penjajah Belanda dari tanah air, tetapi ia juga seorang intelektual Muslim yang telah menyelesaikan studi di salah satu perguruan tinggi di Surabaya, dan merintis karier politik melalui partai. Sebagai seorang sarjana yang baru saja menyelesaikan pendidikannya di Kota Pahlawan, semangat juang Nani Wartabone berkobar-kobar. Semangat juangnya tersebut dia salurkan melalui partai dengan menjadi pemimpin di Partai Nasional Indonesia (PNI). Namun, langkah perjuangannya tidak berhenti ketika Belanda membekukan partai tersebut. Nani Wartabone kemudian bergabung dengan Parmusyi. Seperti mengikuti jejak langkahnya, Belanda berusaha menghalangi perjuangannya. Namun, Nani Wartabone tidak kehilangan ide-ide brilian. Dia memanfaatkan bakat organisasinya dengan bergabung dalam organisasi terbesar di Gorontalo, Muhammadiyah. Melalui organisasi ini, Nani Wartabone tidak hanya terus mengobarkan semangat perjuangan kemerdekaan, tetapi juga mengadakan dakwah di berbagai tempat, memerangi berbagai bentuk kesalahpahaman dan kepercayaan tak berdasar. Seperti yang ditulis oleh Amin, setelah berdirinya Muhammadiyah, perkembangan organisasi ini begitu pesat. Kegiatan yang berfokus pada dakwah, sosial, kesehatan, dan pendirian lembaga pendidikan Islam mendapatkan dukungan dan simpati dari masyarakat. Mereka bahkan mendatangkan beberapa guru dari Yogyakarta untuk mengajar di lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah. Hal yang sama berlaku untuk aspek kesehatan, di mana mereka mengundang dokter untuk memenuhi kebutuhan kesehatan masyarakat Gorontalo (Amin, 2012, 200).

Masa pendudukan kolonial Belanda dan Jepang di Gorontalo membawa tantangan bagi ruang gerak Muhammadiyah. Nani Wartabone, sebagai pelopor berdirinya Partai Nasional Indonesia (PNI) dan Partindo di Gorontalo, dianggap sebagai pemberontak oleh Pemerintah Hindia Belanda. Sayangnya, kedua partai tersebut tidak mampu bertahan lama. Dalam situasi tersebut, Nani Wartabone dan pengikutnya memilih melanjutkan perjuangan melalui organisasi Muhammadiyah.

Selain berjuang untuk kemerdekaan, Nani Wartabone selalu aktif dalam memberikan dakwah kepada masyarakat. Namun, kegiatan dakwahnya selalu dipantau oleh Pemerintah Kolonial Belanda, bahkan ia mendapat ancaman karena terus bergerak dalam perserikatan. Meskipun demikian, Nani Wartabone tetap konsisten dalam berjuang menyampaikan kebenaran melalui Gerakan Muhammadiyah. Selain memperjuangkan kemerdekaan, di setiap kesempatan di mimbar dakwah, ia juga berusaha melawan penyakit TBC yang menjadi masalah serius di tengah masyarakat. Pada tahun 1932, Nani Wartabone mendirikan sekolah Muhammadiyah di Suwawa, sementara setahun setelahnya ia mendirikan koperasi Muhammadiyah di Gorontalo (Yusuf, 2018).

Pada tahun 1950-an, Gerakan Muhammadiyah semakin meluas hingga ke Sulawesi Tengah, seperti Palu, Parigi, Poso Luwuk, Toli-Toli, Donggala, dan Pelawa, serta Sulawesi Utara, seperti Amurang, Manado, Bolaang Mongondow, Sanger Talaud, dan Minahasa (Polontalo, 1990, 29–30). Pada periode ini, rumah sakit, taman pengajian, dan madrasah yang tergabung dalam Muhammadiyah mulai berdiri di hampir semua wilayah Gorontalo.

Gerakan Nani Wartabone untuk memberantas tasyul, bid'ah, churafat (TBC) tidak hanya terbatas pada daerah perkotaan, tetapi juga merambah ke pelosok pedesaan. Beberapa kali Nani Wartabone bahkan berkuda masuk ke wilayah Molalahu yang terpencil. Di wilayah ini, masyarakat telah menganut Islam secara kultural sehingga praktik-praktik kepercayaan tradisional masih sangat kental. Nani Wartabone mengunjungi tokoh-tokoh berpengaruh di wilayah ini dengan alasan berziarah ke makam aulia *Ta Duheliyo Pitu Lolango* (manusia yang memiliki dada 7 jengkal). Wilayah Molalahu memiliki luas yang besar dan masih sepi penduduk. Menurut penuturan Guru Dowan, Nani Wartabone bertemu dengan neneknya dan bertanya, “Apakah Anda tidak ingin melihat kampung ini menjadi ramai?” Nene Busu, seorang tokoh lokal yang menguasai wilayah Molalahu secara komunal, menjawab, “Saya ingin, tetapi siapa yang mau tinggal di daerah terpencil seperti ini?” Menanggapi hal tersebut, Nani

Wartabone berjanji bahwa ia akan mengajak warga untuk tinggal dan menetap di Molalahu, asalkan ada lahan yang disiapkan untuk mereka. Nenek Busu, yang merupakan sosok yang dihormati itu mengusulkan wilayah Toyidito yang masih ditumbuhi semak-semak sebagai tempat pemukiman warga baru.

Nani Wartabone melihat potensi besar dalam mengembangkan wilayah Molalahu. Ia menyadari bahwa dengan membangun permukiman di sana, masyarakat akan dapat menghidupi diri mereka sendiri dan memperkuat basis Muhammadiyah di daerah tersebut. Dengan semangat juangnya yang tak kenal lelah, Nani Wartabone berkomitmen untuk membantu dalam mempersiapkan lahan di Toyidito, agar dapat dijadikan tempat tinggal bagi para pengikutnya.

Perjuangan Nani Wartabone dan Gerakan Muhammadiyah tidak hanya terbatas pada aspek agama dan politik, tetapi juga mencakup pembangunan sosial dan pendidikan. Pergerakan ini memperluas jaringan sekolah Muhammadiyah hingga pelosok Gorontalo, termasuk Molalahu. Masyarakat setempat mulai merasakan manfaat dari kehadiran lembaga-lembaga pendidikan yang dibangun di desa Pulubala, tak jauh dari wilayah Molalahu. Sekolah Muhammadiyah ini menjadi cikal bakal lahirnya pemuda desa terdidik dan menjadi pelopor pembangunan di wilayah Molalahu.

Ternyata ada strategi yang tersembunyi di balik langkah Nani Wartabone dalam mengajak warga dari Pone, Bolihuwangga, dan Limboto untuk bermigrasi ke Molalahu. Hal ini sebenarnya merupakan upaya untuk menghilangkan keyakinan tradisional yang masih kuat di kalangan penduduk Molalahu. Namun, yang menarik adalah bahwa warga yang diajak untuk pindah ke Molalahu adalah mereka yang telah menjadi anggota Muhammadiyah.

Wilayah Toyidito dan Uango di Molalahu menjadi tempat tinggal bagi para pendatang tersebut, dan seiring berjalaninya waktu, wilayah-wilayah ini berkembang menjadi komunitas yang memiliki ciri khas Islam Muhammadiyah. Dalam kenyataannya, hanya ada satu masjid Muhammadiyah di antara 12 masjid yang tersebar di wilayah Molalahu dan desa sekitarnya. Meskipun begitu, warga

Muhammadiyah yang tinggal di Toyidito dan Uango tetap menyatu dengan tradisi lokal yang ada.

Meskipun identitas masjid Muhammadiyah terlihat dalam pelaksanaan salat tarawih delapan rakaat, namun dalam praktik sehari-hari, warga tetap melaksanakan tradisi NU, seperti menggelar doa arwah pada acara kematian. Hal ini menunjukkan adanya adaptasi dan perpaduan antara ajaran Islam Muhammadiyah dan tradisi lokal Molalahu. Dengan demikian, warga Muhammadiyah di Toyidito dan Uango mampu menjaga identitas mereka sambil tetap mempertahankan ikatan dengan tradisi dan budaya yang ada di lingkungan mereka.

Upaya Nani Wartabone untuk membantu pemberantasan tahanayul, bidah, dan churafat (TBC) bersama aktivis Muhammadiyah Gorontalo ternyata menghadapi tantangan yang sulit. Meskipun Nani Wartabone telah meraih prestasi gemilang dalam mengusir penjajah Belanda, Jepang, dan memadamkan pemberontakan PRRI/Permesta, namun upayanya dalam memerangi TBC belum sepenuhnya berhasil. Hal ini disebabkan oleh kekuatan aktor lokal (kepala desa sekaligus pemimpin ritual) yang terus mendukung praktik ritual Mopo'a Huta di Molalahu. Meskipun Nani Wartabone dan Muhammadiyah memiliki visi untuk mengurangi penyebaran TBC, namun pengaruh dan kekuatan tradisi setempat masih menghambat upaya mereka.

Meskipun demikian, prestasi dan kontribusi Nani Wartabone dalam perjuangan kemerdekaan dan usahanya dalam memberantas TBC tetap patut dihargai. Walau hasilnya tidak sesuai harapan, upaya Nani Wartabone dan aktivis Muhammadiyah Gorontalo menunjukkan komitmen mereka terhadap keyakinan masyarakat dan keinginan mereka untuk membangun kemajuan di wilayah tersebut.

Komunitas Muhammadiyah di desa Toyidito, yang sebenarnya menjadi harapan Nani Wartabone untuk menyebarkan dakwah keagamaan, mengalami hambatan yang tidak sesuai dengan rencana. Para warga Muhammadiyah ini justru cenderung menyatu dengan kehidupan sosio-kultural masyarakat Molalahu. Mengapa hal ini terjadi? Selain karena sebagian kecil penguasa masa lalu di Molalahu adalah pendatang yang memegang peran penting dalam penyelenggaraan

ritual Mopo'a Huta, bahkan diangkat sebagai kepala kampung oleh masyarakat setempat. Alasan lain adalah ritual Mopo'a Huta menjadi mekanisme yang menghilangkan kekhawatiran masyarakat tentang wabah penyakit yang hanya bisa dikendalikan dengan kehadiran para tokoh *wombuwa* yang menyebar di wilayah ini.

Di Desa Toyidito, penulis menemukan tokoh penting yang masih dihormati oleh masyarakat, yaitu dua orang kakak beradik. Sang kakak, yang telah lanjut usia, masih sering dikunjungi oleh warga untuk berobat (*mohile turungi mei wunemo*), sementara sang adik telah menetap di wilayah Gorontalo Utara, di Desa Ilangata. Hingga saat ini, keduanya masih bekerja sama dalam menyelenggarakan ritual Mopo'a Huta.

Keadaan ini mengindikasikan bahwa upaya Nani Wartabone untuk mengubah pandangan dan praktik keagamaan di desa Toyidito menghadapi tantangan yang kuat. Meskipun ada keberhasilan dalam memperkenalkan ajaran Muhammadiyah, namun tradisi dan kepercayaan lokal masih tetap kuat dan mendapat legitimasi dari negara.

Gorontalo diakui sebagai salah satu wilayah hukum adat di Indonesia, sebagaimana yang dirumuskan oleh Prof. Van Vollenhoven, seorang guru besar Belanda. Rumusan ini tidak hanya mengukuhkan kesadaran identitas suku-suku di Indonesia, tetapi juga semakin menguatkan hukum adat Gorontalo. Negara secara khusus mengakui unsur-unsur *dayango* dan *wumbungo* dalam ritual Mopo'a Huta sebagai warisan budaya tak benda yang telah tercatat di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia pada tahun 2016 dengan nomor registrasi 2015005810, dengan kategori adat istiadat masyarakat, ritus, dan perayaan (Kantor Delegasi Tetap Republik Indonesia untuk UNESCO, 2019). Dengan adanya legitimasi ini, ritual Mopo'a Huta diperkuat dalam kedudukannya sebagai bagian penting dari budaya dan identitas Gorontalo serta diakui oleh hukum adat dan negara.

Itulah mengapa, ritual Mopo'a Huta, sebagai mekanisme untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh masyarakat, terus berlangsung secara berkesinambungan dari zaman ke zaman tanpa hambatan

yang tegas dari para pemimpin daerah. Hal ini terjadi karena mereka sendiri juga mendapat keuntungan dalam mempertahankan ritual ini. Keberlangsungan ritual Mopo'a Huta terbukti dari peran yang dominan dimainkan oleh orang-orang tua dan tokoh-tokoh lokal dalam menyelenggarakannya. Ritual ini juga menjadi panggung bagi mereka untuk menunjukkan kekuasaan dan pengaruh mereka di masyarakat.

Kehadiran Islam sebagai keyakinan baru bagi penguasa dan rakyat tidak menjadi alasan untuk mengklaim bahwa ritual Mopo'a Huta merupakan penyimpangan dari akidah. Penguatan posisi ritual ini sebagai tradisi diakomodasi oleh hukum adat terjadi melalui seminar adat tahun 1971, yang menyamakan status pemimpin ritual (*wombuwa*) dengan pemangku adat (*bate*). Bagi masyarakat Gorontalo, hukum adat dianggap sebagai kearifan tradisional yang mengukuhkan ketaatan terhadap pemerintah. Tokoh-tokoh adat (kaum tua) yang terlembagakan dalam lembaga adat menggunakan tradisi *moloopu* (upacara penyambutan pemimpin baru) sebagai kekuatan legitimasi bagi pemerintah daerah. Oleh karena itu, pemerintah daerah dari masa ke masa tidak dapat mencegah masyarakat melaksanakan ritual Mopo'a Huta. Meskipun pada masa Orde Baru terjadi upaya penyeragaman atas nama persatuan bangsa yang mengancam keberadaan kearifan tradisional, penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta masih mendapatkan izin dari pemerintah daerah, mulai dari bupati pertama A.A. Wahab (1961–1965) hingga Kolonel Imam Nooriman (1989–1999) (Hidayat, 2010, 9).

Ketika Gorontalo menjadi provinsi terpisah dari Sulawesi Utara, pembangunan di daerah tersebut mengalami kemajuan yang signifikan. Gubernur Fadel Muhammad, yang menjabat selama dua periode (2001–2009), berusaha mempercepat pertumbuhan ekonomi melalui pembangunan sektor pertanian (Mohammad 2008). Program agropolitan dengan fokus pada pertanian jagung menjadi program utama yang didukung dengan adopsi dan inovasi teknologi pertanian. Namun, dampak tidak langsung dari program agropolitan ini adalah mengabaikan kearifan tradisional dalam pertanian. Ritual Mopo'a Huta, yang sebelumnya digunakan untuk menyuburkan tanah, ter-

gantikan oleh penggunaan pupuk dan bibit unggul sehingga banyak petani yang meninggalkan praktik tradisional mereka dan beralih menggunakan teknologi pertanian.

Selain itu, program pemerintah dalam mendorong pertumbuhan ekonomi juga secara tidak langsung merubah aspek yang sakral menjadi hal yang profan, seperti yang terjadi pada festival budaya yang diinisiasi oleh pemerintah kabupaten Gorontalo. Meskipun Bupati Nelson Pomalingo (2016–2024) merupakan seorang tokoh Muhammadiyah, ia tidak menghalangi penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta, yang dianggap oleh Muhammadiyah sebagai penyimpangan akidah. Nelson lebih memprioritaskan ideologi pembangunan dari pada ideologi keagamaan, yang menjadi konsekuensi menjadi seorang kepala daerah. Menurut Nelson, salah satu faktor penting dalam pembangunan daerah adalah membangun budaya lokal. Oleh karena itu, pemerintah daerah harus terus mendorong dan melestarikan budaya lokal. (Humas Kabupaten Gorontalo, 2018). Nelson secara khusus mempromosikan seni budaya *dayango*, yang merupakan seni yang dikembangkan oleh masyarakat Gorontalo untuk perayaan, peristiwa alam, dan penyembuhan orang sakit, melalui acara pariwisata tahunan yang dikenal sebagai “Festival Danau Limboto” (*Hargo.co.id*, 2018).

Kaum tua yang menjalankan ritual Mopo'a Huta merasa dihargai dengan usaha kepala daerah dalam menampilkan tarian *dayango* dalam ajang pariwisata. Seorang *wombuwa* di pesisir Danau Limboto mengakui bahwa pegawai dinas kebudayaan mendekatinya untuk mengorganisir kegiatan seni budaya *dayango* dalam panggung budaya kabupaten Gorontalo. Bagi pengikut *dayango*, ini merupakan kesempatan untuk menunjukkan kekuasaan mereka. Di balik semua itu, Nelson juga mendapatkan keuntungan politik. Ia mendapat simpati dari masyarakat, terutama kaum tua yang masih memegang kuasa mistis dalam komunitas mereka. Simpati ini menjadi salah satu modal bagi Nelson untuk memenangkan pemilihan kepala daerah kembali untuk periode kedua.

Sejalan dengan strategi yang dilakukan kepala daerah dalam mempertahankan kekuasaannya, pada tingkat kepemimpinan lokal

di desa-desa, penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta menjadi panggung bagi kepala desa untuk mendapatkan simpati warga. Simpati ini menjadi faktor utama bagi aktor lokal untuk mempertahankan posisi mereka sebagai kepala desa yang berkuasa. Beberapa kepala desa yang mendukung penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta selalu mendapatkan dukungan dan simpati dari warga, yang pada akhirnya membuat mereka bertahan lama dalam posisi kepemimpinan desa. Contohnya, BT menjabat sebagai kepala desa selama 20 tahun, KH dan TP masing-masing menjabat selama 12 tahun. Ketiga kepala desa ini memiliki pemahaman agama yang baik: BT tinggal tepat di sebelah masjid yang menjadi pusat kegiatan keagamaan, KH merupakan mantan guru sekolah dasar dan TP adalah suami dari seorang guru agama yang aktif menghidupkan majelis taklim di dusun-dusun, sementara TP sendiri sebagai kepala desa memberikan dukungan penuh terhadap ritual Mopo'a Huta. Meskipun menghadapi resistensi dari kelompok Islam modernis yang jumlahnya relatif sedikit dibandingkan dengan kaum tua dan komunitas yang mendukung kepala desa, TP tidak peduli dan tetap melanjutkan penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta. Dalam konteks ini, hubungan kekuasaan yang kuat berperan penting dalam kelangsungan ritual Mopo'a Huta.

Ritual Mopo'a Huta atau *dayango* telah melintasi berbagai zaman dengan keberadaannya yang terus bertahan. Pada masa kedatangan Islam di era Raja Amai, *dayango* tidak dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan ajaran agama. Meskipun Raja Eyato telah menjadikan Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum tertinggi dalam kerajaan, tidak ada larangan yang tegas terhadap penyelenggaraan *dayango*. Menariknya, hingga saat ini, tidak satu pun pemimpin daerah yang dengan tegas melarang penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta. Klaim-klaim negatif seputar ritual ini sebenarnya berasal dari kalangan agamawan dan kaum intelektual yang mengkaji *dayango* secara etis, serta dari kaum modernis yang melihatnya sebagai sesuatu yang tidak memiliki nilai sakral.

Mengutip pendapat Sedyawati (1981), pandangan profan menyatakan bahwa unsur-unsur seni seperti tarian *dayango* yang disertai

oleh tabuhan *towohu* dan nyanyian *wumbungo* hanya memuaskan indera, seperti penglihatan atau pendengaran. Jika mata dapat menangkap keindahan visual, maka sesuatu dianggap indah. Begitu pula jika telinga mendengar suara yang menyenangkan, baru sesuatu itu dianggap indah. Penilaian indah berdasarkan kepuasan inderawi semata. Di sisi lain, pandangan emik dan sakral menyatakan bahwa sesuatu dianggap indah karena memiliki tujuan yang lebih tinggi, yaitu sebagai bentuk pengabdian kepada yang ilahi. Oleh karena itu, meskipun secara inderawi gerakan tarian *dayango*, tabuhan *towohu*, dan nyanyian *wumbungo* mungkin terlihat tak teratur, tidak merdu, dan tidak diiringi oleh alat musik modern, namun karena dapat membawa masyarakat penganut Mopo'a Huta melampaui hal-hal inderawi dan mencapai hal-hal yang lebih tinggi, maka *dayango*, *towohu* dan *wumbungo* relatif dianggap sesuatu yang indah.

Sebagai penutup ulasan, penulis akan menunjukkan adanya relasi kuasa dengan ritual Mopo'a Huta. Dalam konteks sejarah Gorontalo, tokoh-tokoh agama dan politik memegang peran krusial dalam mengontrol kehidupan masyarakat, termasuk pelaksanaan ritual Mopo'a Huta. Pada masa raja-raja Islam, kekuasaan politik dan agama sering kali saling terkait, dengan raja-raja dan ulama bertindak sebagai pemegang kendali utama dalam mengoordinasikan dan mengawasi praktik keagamaan, termasuk ritual-ritual tradisional seperti Mopo'a Huta. Raja-raja Islam dan ulama bekerja sama untuk memastikan bahwa ritual dilakukan sesuai dengan ajaran Islam dan juga untuk memajukan kepentingan politik mereka.

Meskipun zaman berubah dan struktur politik mengalami perubahan, peran tokoh-tokoh adat, tokoh agama dan politik dalam mengatur ritual Mopo'a Huta tetap signifikan. Meskipun pemerintahan modern telah mengambil alih peran raja-raja Islam, ulama dan pimpinan politik masih memiliki pengaruh besar dalam mengatur dan mengontrol pelaksanaan ritual ini. Kerjasama antara tokoh agama, tokoh adat dan pimpinan politik biasanya terjadi untuk memastikan bahwa ritual dijalankan sesuai dengan aturan agama dan hukum yang berlaku, sambil juga memperjuangkan kepentingan politik mereka sendiri.

Dengan demikian, relasi kuasa antara tokoh-tokoh agama, tokoh adat dan politik tercermin dalam kontrol terhadap sumber daya dan distribusi kemakmuran yang terkait dengan ritual Mopo'a Huta. Para tokoh agama, tokoh adat dan politik sering kali memiliki akses dan kendali atas sumber daya alam, tanah, dan kekayaan lain yang digunakan dalam pelaksanaan ritual tersebut. Dengan memanfaatkan kontrol atas sumber daya ini, mereka dapat memperkuat posisi mereka dalam hierarki kekuasaan dan mempertahankan pengaruh mereka dalam masyarakat. Relasi kuasa antara tokoh-tokoh agama, tokoh adat dan politik telah menjadi faktor utama dalam mengatur dan mengendalikan ritual Mopo'a Huta dari masa ke masa. Meskipun dinamika politik dan sosial terus berubah, pengaruh para tokoh agama, tokoh adat dan politik tetap relevan dalam membentuk pelaksanaan ritual dan mewujudkan kemakmuran masyarakat Gorontalo.

Dengan menggunakan logika induktif, penjelasan sebelumnya dapat dikembangkan menjadi sebuah argumen yang lebih luas dengan tujuan untuk menemukan pola-pola umum. Analisis dalam tulisan ini akan mengarah pada pembentukan sebuah teori yang menjelaskan relasi kuasa, di mana para aktor mendapatkan keuntungan dengan cara mempertahankan atau mereproduksi ritual Mopo'a Huta, yang sejalan dengan keberlanjutan kekuasaan mereka.

BAB IV

MAKHLUK HALUS: OBJEK RITUAL MOPO'A HUTA

A. Berbagai Jenis Makhluk Halus (*Lati-latiyalo*)

Geertz (1960) menemukan pengkategorian atau penamaan makhluk halus dalam masyarakat Jawa, seperti malaikat, setan, jin, dan iblis yang sering mengganggu manusia. Makhluk ghaib ini terbagi menjadi tiga kategori, yaitu: (1) malaikat yang memiliki sifat rohani yang baik, (2) setan yang memiliki sifat rohani yang jahat, dan (3) jin yang memiliki sifat rohani yang ada yang baik dan ada yang jahat (Hadikusuma, 1993, 204–205). Lebih lanjut, jin sendiri terdiri dari tiga jenis, yaitu: (a) jin yang memiliki sayap dan mampu terbang serta tinggal di awang-awang, (b) jin yang berbentuk ular dan hidup di rawa-rawa, semak belukar, dan ada juga yang berbentuk kalajengking, dan (c) jin yang pandai dalam ilmu sihir dan mampu membuat ilusi yang tidak nyata. Dapat dipahami bahwa makhluk halus dalam masyarakat Jawa memiliki pengkategorian dan variasi dalam jenis-jenis jin.

Dalam bahasa Gorontalo, makhluk halus atau setan disebut *lati*. Kata *lati* adalah bentuk tunggal (Pateda, 1977, 14), sedangkan bentuk jamaknya adalah *lati-latiyalo* yang berarti berbagai macam setan. Penganut ritual Mopo'a Huta meyakini bahwa *lati-latiyalo* memiliki struktur sosial yang mirip dengan manusia, dengan kelas dan tingkatan yang berbeda serta memiliki status dan peran yang terkait dengan kehidupan manusia. Keberadaan status dan peran ini sangat berpengaruh terhadap kehidupan individu, kelompok, dan usaha pertanian.

Pengaruh yang ditimbulkan oleh *lati-latiyalo* bisa baik atau buruk tergantung pada perlakuan manusia terhadap mereka. Jika mereka diperlakukan dengan baik (*aturuwolo*), *lati-latiyalo* akan bersikap baik kepada manusia. Namun, jika mereka tidak mendapat perhatian, mereka akan mengganggu (*mamarosa*) umat manusia dari berbagai arah. Seorang kakek yang memiliki pengalaman dengan gangguan makhluk halus mengatakan bahwa makhluk halus harus dibujuk agar tidak mengganggu makhluk hidup, mulai dari tanaman hingga manusia. Makhluk halus ini dapat menciptakan penyakit yang sulit ditemukan secara medis. Keberadaan dan perlakuan terhadap *lati-latiyalo* memiliki dampak signifikan terhadap kehidupan manusia, termasuk dalam aspek kesehatan dan keberlangsungan usaha pertanian.

Gangguan yang disebabkan oleh *lati-latiyalo* dapat terlihat dalam bentuk hama tanaman, penyakit pada ternak, dan bahkan penyakit yang mengancam jiwa manusia. Oleh karena itu, manusia perlu melakukan kompromi agar lati-latiyalo tidak mengganggu kehidupan mereka. Salah satu cara yang dilakukan oleh masyarakat pertanian adalah dengan menyelenggarakan ritual Mopo'a Huta dan memperlakukan lati-latiyalo sebagai “tamu undangan” yang diberi jamuan istimewa sesuai dengan preferensi mereka masing-masing.

Sebagai contoh, ayam jantan (*lapungu*) merupakan makanan favorit bagi penguasa makhluk halus dan diberikan sebagai jamuan khusus. Dengan melakukan perlakuan ini, diharapkan hubungan harmonis dengan *lati-latiyalo* terjalin dan gangguan-gangguan yang mungkin ditimbulkan dapat direduksikan.

Kapuu, seorang lelaki tua berusia sekitar 70 tahun yang tinggal di pesisir Danau Limboto, desa Hutadaa, memiliki pengetahuan yang mendalam tentang struktur lati-latiyalo. Ia menjadi informan yang sangat berharga dalam hal ini. Kapuu mewarisi ilmu *motolo lati* (pengetahuan tentang *lati-latiyalo*) dari mendiang kakeknya, seorang *wombuwa* yang terkenal pada masa itu, sekitar tahun 1940–1950-an. Meskipun usianya sudah lanjut, Kapuu masih menjadi sosok *wombuwa* yang berpengaruh dan relevan hingga saat ini.

Kapuu memiliki postur tubuh yang tinggi dan suara bass yang khas, dan dia adalah sosok *wombuwa* yang sangat dihormati. Ketika berbicara, dia menggunakan gaya bicara yang pelan sehingga membutuhkan kesabaran untuk menyerap pengetahuan lokal yang diungkapkan olehnya secara bertahap. Gaya bahasanya sangat santun dan menggunakan logat asli Gorontalo. Sebagai tanda kesantunan-nya, Kapuu menggunakan kata “*batanga botiya*” (diri ini) sebagai pengganti kata ganti “*wau*” (aku) atau “*watiya*” (saya) saat merujuk pada dirinya sendiri.

Pada usia 40 tahun, Kapuu menjadi seorang *wombuwa*. Dia merasa ditunjuk oleh kekuatan besar dalam mimpi untuk melaksanakan tugas sebagai *wombuwa*, mengadakan ritual, dan menjaga harmoni antara manusia dan alam. Fenomena ini mirip dengan cerita tentang Habib Sholeh yang menerima pesan dari Nabi Khidir (Mufidah & Faridah, 2020, 64–65). Kapuu telah terlibat dalam tiga kali ritual Mopo'a Huta di Molalahu. Kepala desa Molalahu, Aya Bungu, secara rutin mengadakan ritual tersebut. Namun, Molalahu tidak memiliki *wombuwa* yang terampil untuk mengatur dan memanggil lati-latiyalo dalam ritual tersebut. Kapuu, yang merupakan kerabat istri Aya Bungu dan sering memimpin ritual Mopo'a Huta di Hutadaa, bersedia memimpin ritual di Molalahu. Kapuu terakhir kali terlihat memimpin ritual pada awal tahun 2020 sebelum meninggal pada tahun 2021.

Penulis bertemu dengan Kapuu di kediamannya di Desa Hutadaa. Kapuu bekerja sebagai nelayan dan dengan ramah menyambut penulis. Dengan kata kunci “Aya Bungu,” penulis mendapatkan informasi

yang berharga dari Kapuu tentang *lati-latiyalo*. Menurut Kapuu, *lati* tertinggi dalam struktur *lati-latiyalo* adalah *Tayinggiluwa lo Eya*, yang dianggap sebagai cerminan Tuhan. *Lati* ini ada sebelum dunia diciptakan. Dia diibaratkan sebagai seorang presiden di puncak piramida dengan bawahannya yang terstruktur ke bawah.

Tapitu lota adalah tujuh setan yang menjadi menterinya. Di bawah menteri terdapat *tatolumbiyatiyo wopato*, empat *lati* yang berada di empat penjuru mata angin, yaitu *tatobotu tombaha* (penunggu batu tembaga), *tatobotu moputi* (penunggu batu putih), *tatohuidu tilongkabila* (penunggu gunung Tilongkabila), *tatohuidu buliyohuto* (penunggu gunung Boliyohuto) Mereka seperti para gubernur, membawahi *tatohuludiyo wopato* (penunggu empat puncak gunung), *tatohiyaliyo wopato* (penunggu empat lembah) dan *tatodatahiyo* (penunggu dataran), sembilan *lati* ini seperti para bupati. Di bawah bupati ada para camat, mereka adalah *tatobihu pombango* (penunggu tepi sungai), *tatodila lohungayo* (penunggu pasir halus), *tatotudu lobotu* (penunggu batu), dan *tatomato lobutaiyo* (penunggu persimpangan sungai) atau *tatomato lataluhu* (penunggu mata air). Di bawah camat ada kepala-kepala desa, yaitu *tatoyihedu taluhu* (penghuni air), *tatodila lataluhu* (penunggu air tenang), *tatobiloliyo* (penunggu arus), dan *tatopitodiyo* (penunggu tetesan air). Mereka menempati wilayah danau, ada pula yang menempati laut, yaitu *tatobihu pombango* (penunggu tepi laut) dan *tatobutaiyo* (penunggu aliran air sungai). Khalayak ramai atau rakyatnya para kepala desa ini adalah *lati lopuputo* (setan rerumputan) dan *pulohuta* (gentayangan). *Pulohuta* berasal dari roh-roh manusia yang meninggal tidak wajar (*yilate menggo*). Selain *pulohuta* (roh gentayangan) dan *lati lopuputo* (setan semak-semak), terdapat pula *bitoohuta* (kuman tanah). Mereka inilah yang menjadi hama tanaman, para *sahabati*; *lati* yang bersama manusia seperti *Apula lonyawa* (anjing roh), *Tete lonyawa* (kucing roh), dan *wawalo* (penunggu rumah). Anjing dan kucing adalah makhluk yang menjadi sahabat manusia. Dalam dunia *lati-latiyalo*, *apula lonyawa*, dan *tete lonyawa* dapat diperintah pemiliknya untuk mengganggu orang lain, juga untuk melawan (mengobati) penyakit atas gangguan *lati*, sedangkan *wawalo* adalah *lati* yang mendiami rumah kediaman manusia. Dalam

sistem kepercayaan Jawa, terdapat tiga jenis makhluk halus utama, yaitu 1) memedi (tukang menakut-nakuti), 2) lelembut (makhluk halus), dan 3) tuyul (Geertz, 2013, 9).

Di antara komunitas dan struktur *lati-latiyalo* tersebut, terdapat komunitas utama jin yang terdiri dari 17 jin (KP, komunikasi personal dalam Hunowu, 2022). Mereka terdiri dari jin Islam dan jin kafir. Ke-17 jin ini memiliki nama tersendiri, sebagai berikut: 1. *olongiya lojini mela* (raja jin merah), 2. *longiya lojini kapiru* (raja jin kafir), 3. *longiya lojini isilamu* (raja jin Islam), 4. *tiyo tayilombungo* (jin beranak pinak), 5. *tiyo tayilobolio* (jin yang berubah), 6. *tiyo tatoyitato* (jin di atas), 7. *tiyo tibuwa nini* (jin perempuan mungil), 8. *tiyo tibuwa kiki* (jin perempuan kecil), 9. *tiyo tabilotao* (jin terbelah), 10. *tiyo teabo* (jin si abo), 11. *tiyo tatobilulanga* (jin Bilulanga), 12. *tiyo tatolitolatalanga* (jin berjatuhan), 13. *tiyo tatoayabe* (jin yang dikipas), 14. *tiyo tatohu'u atiyo* (jin lutut dan kaki), 15. *tiyo tatongguutiyo* (jin gerak cepat), 16. *tiyo tatolale* (jin janur kuning), 17. *tiyo tatopala hungolawa* (jin pala dan cengkikh). Struktur *lati-latiyalo* ini mirip dengan pembagian makhluk halus yang ditulis Hadikusuma (1993).

Menurut *Kapuu*, tujuh belas jin ini berhubungan dengan tubuh manusia. Meskipun mereka tidak hidup berdampingan dengan manusia, mereka berada di alam tertentu yang sewaktu-waktu akan diundang. Memanggil (mengundang) lati tidak boleh sembarangan. Pemanggilan dapat dilakukan setelah menyediakan *hantalo* (sesajen) untuk disuguhkan kepada mereka. Momentum pemanggilan para *lati* ini diupacarakan dalam ritual Mopo'a Huta. Hanya *wombuwa* yang dapat melihat dan merasakan eksistensi *lati-latiyalo*. Hanya orang-orang tertentu yang bisa melihat *lati-latiyalo*.³

³ Untuk dapat melihat *lati-latiyalo* secara kasat mata, penulis diberi petunjuk Kasatu Nani tanpa berguru atau jampi-jampi sudah langsung bisa melihat selamanya karena tidak ada penangkalnya, yaitu dengan cara mencuci muka dengan air hujan yang tidak sengaja tertampung pada kulit jantung pisang (*luito putungo*) yang jatuh terbuka. Adapula dengan cara mencuci muka dengan air bekas mandi jenazah.

B. Tempat Bersemayam Makhluk Halus

Seperti keberadaan manusia di muka bumi, *lati-latiyalo* mengisi ruang di alam raya dan dapat berinteraksi dengan manusia. Untuk mengetahui tempat-tempat bersemayamnya para *lati*, ini dapat dikenali dari penamaan *lati-latiyalo* dan panggilan yang dilakukan *wombuwa* untuk mengundang mereka pada saat ritual Mopo'a Huta.

Tayinggiluwalo Eya tempatnya di alam gaib, sebagaimana namanya, *yinggiluwa* berarti cermin, *Eya* berarti Tuhan sehingga tempatnya selalu berada di sekitar Tuhan. *Lati tatolumbiyatiyo wopato* adalah empat *lati* yang berada di empat penjuru mata angin. *Tatobatu tombaha* artinya *lati* yang menguasai wilayah pertambangan (batu tembaga). *Tatobatu moputi* adalah *lati* yang menguasai gunung berbatu putih (batu gunung), batu yang dijadikan fondasi bangunan atau diolah menjadi kapur. *Tatohuidu tilongkabila* adalah *lati* yang mendiami Gunung Tilongkabila di wilayah Kabupaten Bonebolango. *Tatohuidu buliyohuto* adalah *lati* yang mendiami Gunung Boliyohuto di bagian barat Kabupaten Gorontalo.

Di bawah empat *lati* tersebut adalah *tatohuludiyo wopato*. Jika dilihat dari namanya, *lati* ini terdiri dari empat dan menempati empat dataran tinggi. *Tatohiyaliyo wopato* adalah empat *lati* yang menempati empat lereng gunung dan *tatodatahiyo* menempati dataran rendah. Selanjutnya *tatobihu pombango* menempati tepi sungai, *tatodila lohungayo* menempati hamparan pasir halus, *tatotudu lobotu* bersemayan di atas batu dan *tatomato lobutaiyo* atau *tatomato lotaluhu* menempati wilayah mata air. *Lati tatoyihedu taluhu, tatodila lotaluhu, tatobiloliyo dan tatopitodiyo* adalah para *lati* yang mendiami air danau, mereka menyebar di pinggiran dan tengah danau. Sementara *lati* yang mendiami laut adalah *tatobihu pombango* dan *tatobutaiyo*. *Lati* yang paling banyak (massa) adalah *lati lopuputo* yang mendiami rerumputan dan pepohonan. Pohon rimbun yang menjadi tempat bersemayamnya *lati lopuputo* dinamakan *luluo*, sejenis pohon beringin. Tidak ada yang berani beraktifitas, apalagi menebang *luluo*. Melewatinya saja pada sore hari terasa merinding bulu kuduk. Pepohonan lain yang ada penunggunya dinamakan *pohulata*. *Lati* yang menjadi

penunggu berubah-ubah wujud. Terkadang berwujud monyet, ada pula yang berwujud keranjang yang mengejar-ngejar siapa saja yang lewat. *Pohulata* pada malam hari menjadi sangat angker dan hanya orang-orang tertentu yang berani melewatiinya. Hal ini sebagaimana diceritakan seorang dukun kampung berikut ini:

Omo-omolu modata pohulata to Molalahu, dipoo tohe mobanga delo masatiya. Mohe tawu molawode to pohulata sababu teto woluwo lati hemopo pohe to tawu. Tingga woluwo tamowali dihe lanti ao-lanti ao, tingga woluwo ta mowali karanji hemo hila-hilapito. Tawu wanu molawode teto lapatao duwitolo, yi mamo patu wawu mamongongoto. Musi pei tapu olo tamotota (KS)

Dulu banyak titik yang ada penunggunya di Molalahu, belum ada penerangan listrik seperti sekarang. Orang-orang takut melewati tempat itu karena ada lati yang tugasnya menakut-nakuti manusia. Ada yang berwujud monyet melompat-lompat. Ada pula yang berwujud keranjang yang mengejar manusia. Mereka yang melewati tempat itu penuh ketakutan akan mengalami demam lalu menjadi sakit. Harus segera diobati dukun.

Selain *pohulata*, terdapat tempat yang selalu menjadi tempat kecelakaan. Kecelakaan yang berulang di satu titik diyakini karena gangguan *lati*. Tempat angker itu dinamakan *pongawata*. Para korban yang mati di daerah *pongawata* ruhnya menjadi *pulohuta*. yaitu *lati-latiyalo* yang keberadaannya gentayangan. Selain *pulohuta*, ada pula *lati* yang dinamakan *butulohuta* dan *bitoohuta*. Jenis *lati* ini mendiami tanah/kebun/wilayah tertentu. saat banjir bandang yang menghanyutkan material, menjadi tempat bermain-main para *lati*. Mereka ikut hanyut dan mengganggu manusia saat kembali ke tempatnya semula. Mengenai hal ini sebagaimana diceritakan seorang dukun kampung berikut ini:

“Wanu udaa dutula, lati-latiyalo hitaeya mayi topuo wolo hisanangiyaa. lapatao wuwalingiyo mayi limongoliyo bolo posabarilo. Mohe-mohepit timongoliyo. Uwitolo wanu udaa dutula tau kekei dila pei yitohi to walungo. Owapita lo lati mopo enggengo” (KP).

Ketika banjir datang, para *lati* naik material yang hanyut dengan senangnya. Hati-hati ketika mereka balik. Mereka akan singgah. Itu sebab kalau air sungai meluap, anak-anak sebaiknya tidak bermain di luar. Gangguan *lati* yang sedang berbalik arah menyebabkan kematian.

Para *lati* ini sesekali mendapat undangan atau perintah. Mereka segera datang dan mendiami *hulante*, terutama menjelang atau pada saat ritual berlangsung. Mereka datang diundang secara khusus sebelum acara *hantalo* atau memberi sesaji. Mereka akan dipanggil sebagai *tauwa lohulante* (penghuni *hulante*) dengan seperangkat bahan perlengkapan ritual. Terdiri dari mayang pinang (*bulewe*) yang digantung dan dibungkus dengan kain putih. Di bawahnya terdapat piring-piring kecil yang berisi benda-benda kesukaan *lati* yang diundang. *Hulante* terdiri dari tiga jenis, yaitu 1) *Hulante lolati*, 2) *hulante lojini*, 3) *hulante lowalungo*.

Demikian halnya dengan *lati* yang berjaga-jaga di ujung tiang bendera (*topatoo bandera*). *Lat*i ini bertugas berjaga-jaga selama ritual berlangsung, sejak hari pertama hingga hari terakhir. Selain jenis-jenis *lati* tersebut, *Kapuu* menyebutkan *lati* sahabati yang disebut *apula lonyawa* dan *tete lonyawa*. Kedua jenis *lati* inilah yang diperintahkan manusia untuk mengganggu orang lain dalam bentuk *pedi*, *bilao*, *hute*, *pisuna*, dan *pisuna salipaku*. Mereka juga dapat membantu *tamotota* (dukun) untuk menyembuhkan orang yang sakit. Terakhir yaitu *wawalo*, adalah komunitas *lati* yang mendiami rumah. Menurut *Balimbu*, *wawalo* mendiami bagian-bagian rumah. Ada yang di atap, di loteng, dinding, lantai, dan bagian-bagian tersembunyi lainnya. Sementara 17 jin tidak menempati ruang tempat manusia berada. Mereka berada di suatu tempat di alam gaib. Tabel 4.1 menunjukkan nama dan tempat bersemayam makhluk halus.

Tabel 4.1 Nama dan Tempat Bersemayam Makhluk Halus

Lati-latiyalo	Tempat Bersemayam
<i>Tayinggiluwa LoEya</i>	Langit
<i>Tatolumbiyatiyo wopato</i>	Empat penjuru Mata Angin
<i>Tatoboto Tombaha, Tatoboto Moputi, Tatohudu Tilongkabila, Tatohudu Buliyohuto</i>	Gunung/Pegunungan
<i>Tatomato lobutaiyo/tatomato lobutu</i>	Mata Air/Hutan
<i>Tatohuludiyo wopato</i>	Dataran Tinggi
<i>Tatodatahiyo</i>	Dataran Rendah
<i>Tatohiyaliyo wopato</i>	Lereng Gunung
<i>Tatobihu pombango, tatodila lohungayo</i>	Sungai
<i>Tatoyihedu taluhu, tatodila totaluhu, tatabiloliyo dan tatopitodiy</i>	Danau
<i>Tatobihu pombango, tatobutaiyo</i>	Laut
<i>Lati lopuputo</i>	Rumput & pepohonan (luluo)
<i>Tatodila lohungayo</i>	Pasir
<i>Butulohuta, Bitoohuta</i>	Tanah/Lahan/Wilayah
<i>Tatotudu lobotu</i>	Batu
<i>Pulohuta; ti bumbu mela, tibumbu hula, tibumbu moyito, tibumbu pulohuta jini, tibumbu pulohuta lati, tibumbu pulohuta tawu, dkk.</i>	Gentayangan
<i>Komunitas Wawalo, Apula lonyawa, Tete lonyawa dan lain-lain.</i>	Rumah/rumah kosong
<i>17 jin: 1) olongiya lojini mela 2) longiya lojini kapiru 3) longiya lojini isilamu 4) tiyo taylorbungo 5) tiyo taylorbolio 6) iyo tatoyitato 7) tiyo tibuwa nini 8) tiyo tibuwa kiki 9) tiyo tebilatao 10) tiyo teabo 11) tiyo tatobilulanga 12) tiyo tatotilontalanga 13) tiyo tatoayabe 14) tiyo tatohu'u atiyo 15) tiyo tatongguutiyo 16) tiyo tatolale 17) tiyo tatopala hungolawa.</i>	Berada di alam gaib

Keterangan: Nama-nama makhluk halus yang mendiami alam semesta

Sumber: KP, komunikasi personal dalam Hunowu (2022)

Jenis-jenis makhluk halus ini memiliki kemiripan dengan temuan Geertz (1981) dalam kajiannya tentang agama Jawa, secara rinci Geertz menulis macam-macam makhluk halus, di antaranya adalah danyang, demit, hantu, nyi blorong, nyi roro kidul. Makhluk halus itu ada yang menjadi sahabat manusia (pelindung) ada pula yang mengganggu. Menurut Geertz, sekalipun ada kekaburan, kontradiksi serta diskontinuitas dalam kepercayaan masyarakat kelas bawah (abangan) mengenai makhluk halus, kepercayaan itu juga memberikan makna yang lebih luas dan lebih umum daripada sekadar penjelasan terpisah yang biasa orang dapatkan.

C. Gangguan-Gangguan Makhluk Halus

1. Gangguan terhadap Manusia

Kehadiran *lati-latiyalo* (makhluk halus) telah mengacaukan kehidupan manusia, mulai urusan sederhana hingga yang rumit. Karena itu, sesuatu atau pekerjaan yang berantakan dinamakan *ambulati*, dari kata *ambuwa lo lati* yang berarti kumpulan para setan.

Lati-latiyalo mengganggu manusia karena beberapa faktor; *Pertama*; tidak menyapa. *Lati* ini biasanya *lati lopuputo*, mereka yang berada di rerumputan dan pepohonan. Saat manusia melewati tempat-tempat tersebut tidak memberikan sapaan kepada mereka maka manusia akan diganggu (*langguwolo*). Melewati tempat-tempat angker atau pada jam-jam tertentu; jelang magrib, harus melafazkan “*bo wombu amiayatiya*” (kami adalah cucu kalian). *Kedua*; tidak memberi perhatian. Perhatian dimaksud adalah memberi sesajen pada saat-saat tertentu, misalnya pada musim tanam, musim pacekliek, musim panen, atau setiap tahun sekali. Sesajen atau *hantalo* dalam bentuk sederhana adalah *moliladu*; memberi pinang, sirih, rokok, dan bahan persembahan tradisional lainnya di lahan/kebun. *Hantalo* dalam bentuk istimewa adalah pada ritual Mopo'a Huta. Gangguan-gangguan yang muncul tanpa adanya perhatian kepada *lati-latiyalo* adalah sakit-sakitan yang biasanya tidak bisa disembuhkan secara medis, jika tidak segera ditangani secara mistis, ini akan menyebabkan kematian.

Pada tahun 1960-an 1960-an (K, komunikasi personal, 2020), tersebutlah seorang tokoh masyarakat yang jatuh sakit, dan sakitnya sudah menahun. Para dukun (*tamotota*) sudah menyerah, tak bisa menyembuhkan. Mereka sepakat menggelar ritual Mopo'a Huta secara besar-besaran. Pada waktu itu banyak disediakan sesajen. Seekor ayam jantan berbulu merah ekor hutam (*baribi*) digantung di atas ujung bambu (*tonggoloopo*), berusaha terbang, meraung-raung, untuk memancing kehadiran *lati-latiyalo* agar dapat menyembuhkan sang tokoh yang terkulai sakit. Walhasil, tak lama pasca gelaran ritual, penyakit yang diderita menahun itu sembuh, tetanaman tumbuh subur dan hewan ternak terbebas dari penyakit. Keyakinan ini memiliki makna bahwa penyakit yang sulit disembuhkan sangat berkaitan dengan gangguan *lati-latiyalo*, solusi penyembuhan adalah dengan menggelar Mopo'a Huta.

Ketiga; salah menyambut *lati*. Ritual pemanggilan *lati* pada ritual Mopo'a Huta harus memperhatikan bahan-bahan yang disediakan. Setiap jenis *lati* memiliki selera tersendiri. Persediaan harus sejumlah mereka yang datang. Kesalahan atau kekurangan dalam menyediakan sesajen akan berakibat kemarahan para *lati*. Sasaran gangguan *lati* terhadap kesalahan dalam menyambut *lati* adalah pelaksana ritual (*wombuwa*) dan para penari *dayango*. Ganguannya bisa berupa tubuh menggelepar-gelepar atau menghilang.

Pada suatu hari, seorang *wombuwa* dari wilayah Tinelo Telaga dibawa kabur *lati* karena diduga salah mempersiapkan sesajen. Menghilang selama enam hari dibawa kabur *lati butulohuta*. Kisah ini dituturkan tokoh *wombuwa* bahwa salah seorang murid rekannya sudah enam hari dibawa kabur *lati*. Dicari di kampung sana kampung sini sampai ke wilayah Kwandang (Gorontalo Utara), tetapi tidak ditemukan. Malam ketujuh, pihak keluarga mendatanginya untuk meminta pertolongan. Dia mengatakan bahwa dalam menyelenggarakan ritual harus tepat penyelenggarannya supaya tidak dibawa kabur oleh *lati*.

Dalam kasus ini, penyelenggara ritual tidak mengetahui secara jelas detail-detail persiapan dan tahapan sehingga *lati* marah dan

membawa kabur pimpinan ritual (*wombuwa*). Beruntung pihak penyelenggara segera meminta pertolongan kepada *wombuwa* yang lebih tinggi pengetahuannya (*talenga*). Berkat pertolongan Kapuu melalui bantuan *sahabati*, orang hilang itu ditemukan pada hari ketujuh dalam keadaan lemah tak berdaya, tubuhnya tak berpakaian lagi dan telah terbenam dalam lumpur. Lokasi terbenamnya *wombuwa* itu tak luput dari pencarian warga, tetapi yang bersangkutan tidak dapat dilihat, tertutup tabir atas kekuasaan *lati*. Setelah dibuka tabirnya. Tampaklah tubuh lemas yang nyaris meregang nyawa itu. Pakaianya bersangkutan di pagar di sekitarnya, tak terlihat warga saat lalu lalang mencarinya.

Lati yang membawa kabur *wombuwa* tersebut adalah *lati butulohuta* atau *lati* penunggu tanah yang sudah ada sebelum manusia menempatinya. *Butulohuta* murka karena persiapan dalam ritual Mopo'a Huta tidak sempurna. *Butulohuta* adalah struktur terendah dalam dunia *lati-latiyalo*. Dialah ujung tombak yang dapat menyebarkan penyakit, baik untuk manusia, ternak, maupun tanaman, atas perintah *lati* di atasnya. Ritual yang tidak sesuai dengan keinginan dan kebiasaan selama ini akan membuatnya murka dan kemarahannya diluapkan dengan membawa kabur (menyembunyikan) pimpinan ritual.

Lati penghuni sungai tak kalah seramnya mengganggu manusia. Masyarakat Molalahu yang sebagian besar hidup di sepanjang sungai sangat menggantungkan hidupnya dari air sungai. Mencuci pakaian, mandi sekaligus buang hajat di sungai. Masyarakat telah mengetahui pantangan-pantangan yang tidak boleh dilakukan saat berada di sungai. *Pertama*, tidak boleh mengenakan pakaian merah apalagi pada sore hari. Warna merah adalah warna simbol kebesaran *lati-latiyalo*. *Kedua*, tidak boleh mengurai rambut setelah keramas, terutama kaum perempuan yang memiliki rambut panjang. Mengurai rambut biasanya dilakukan para penari *dayango* saat kerasukan makhluk halus. *Ketiga*, tidak boleh berteriak (*momota lotinggalahu*). Teriakan keras adalah cara memanggil *lati-latiyalo*.

Gangguan *lati* penghuni sungai terhadap ketiga pantangan itu dirasakan langsung di tempat. Badan lemas, langsung jatuh, mulut berbusa dan bola mata naik ke atas (*mopotilupo mato*). Mengatasi gangguan ini cukup dengan mengambil setangkai daun jarak (*dungo bintalo*) lalu dipukul-pukulkan ke tubuh si sakit, tentu hal ini harus dilakukan oleh *tamotota*.

Gangguan *lati* penghuni sungai yang tidak dapat diatasi dengan segera dapat menyebabkan kematian. Kasus kematian seorang gadis terjadi di ujung sungai yang bermuara di danau Limboto. Kejadian tahun 1982 saat kemarau panjang. Air sungai tak lagi mengalir. Warga membuat sumur dadakan dekat air yang masih tergenang. Gadis itu pergi mandi sekitar pukul 09.00 pagi. Ayahnya kaget mendengar kabar ada orang sakit parah di rumah. Sepeninggalnya ke tempat kerja seisi rumah baik-baik saja. Kisah ini diceritakan salah seorang tokoh masyarakat/pensiunan PNS (PN, komunikasi personal), berikut ini:

Saya kaget tiba-tiba dapat kabar ada yang sakit parah di rumah, diminta segera pulang. Saya ingat-ingat siapa gerangan yang sakit. Waktu saya berangkat kerja semua baik-baik saja. Mendekati rumah, saya lihat warga mulai berkerumun. Beberapa orang terisak. Belum naik rumah saya diberitahu, anak gadis saya telah menghembuskan napas terakhir. Wafat di sungai. Pergi mandi dan keramas, mengurai rambutnya lalu diganggu setan si *duntoli* yang mengenakan tudung besar dan berkeliaran di wilayah sungai. Tak ada yang bisa menyelamatkan, tak sempat lagi pulang ke rumah.

Menurut keyakinan warga, kejadian ini merupakan kemarahan *lati-latiyalo* akibat diabaikan. Mereka menahan turunnya hujan hingga sungai mengering untuk menarik perhatian, namun mereka tidak mendapat perhatian justru melakukan aktivitas yang dilarang, yang mengakibatkan kematian.

Di antara sekian banyak *lati-latiyalo* yang harus sering diberi perhatian khusus adalah *wawalo*. *Lati wawalo* adalah komunitas *lati* yang sehari-hari menyertai manusia. Tinggal serumah dengan manusia, bisa menjadi sahabat, tak jarang menjadi musuh. *Wawalo* butuh perlakuan khusus. Setiap rumah baru harus melakukan ritual

tertentu agar *lati wawalo* tidak mengganggu manusia yang serumah dengannya. Ada tiga cara yang dilakukan orang-orang tua (*mongo panggola*) untuk menjinakkan *lati wawalo*. Pertama; memberi makan dengan beras lima warna kepada *lati wawalo* pada saat naik rumah baru atau setiap melaksanakan hajatan atau ritual adat di rumah seperti tradisi gunting rambut (*mohuntingo*), pembeatan (*beati*), tujuh bulanan (*molontalo*), mandi lemon (*opolihu lolimu*), dan pernikahan (*moponika*).

Beras yang sudah diberi warna diletakkan di dalam piring atau baskom; warna putih diletakkan di tengah-tengah warna lainnya. Masing-masing warna ada *lati wawalo* pemiliknya. Maknanya adalah *lati wawalo* memiliki selera yang berbeda dan harus dipenuhi permintaannya. Sebelum dilempar ke penjuru rumah, beras lima warna dicampur aduk lalu dilempar oleh dukun beranak (*hulango*) atau orang pintar (*tamotota*) ke atas loteng/atap sambil *molombu-wango* (mengata-ngatai) *lati wawalo*. Menurut keyakinan masyarakat, suasana ramai di dalam rumah menyelenggarakan pesta/tradisi akan mengusik keberadaan *wawalo* sehingga penting untuk memberi makan lima warna beras itu.

Kedua, menyediakan makanan untuk *lati wawalo* pada wadah yang terbuat dari daun woka (*dunayahe*). *Dunayahe* berisi pinang, sirih, rokok alami (*hawu lalahe*), tembakau (*tabaa*). Wadah digantung di tiang utama atap rumah (tiang raja) dan diperbarui setiap tahun. Pengabaian terhadap *lati wawalo* berakibat pada gangguan mereka terhadap penghuni rumah. Gangguannya berupa sering sakit-sakitan. Penyakitnya bisa menahun hingga membawa kematian. Penyakit akibat *lati wawalo* sangat sulit dideteksi secara medis. Tidak jarang dipulangkan dokter akibat tidak ditemukan adanya penyakit setelah didiagnosis.

Ketiga; jika *lati wawalo* telah menyebabkan seisi rumah atau salah seorang anggota keluarga sakit, *tamotota* akan *mongaturu* (memperbaiki tempat *wawalo*), menyediakan makanan khas dan saling berkomitmen untuk saling menjaga dan merawat harmoni.

Kadari, anak mantu *Pahaya Jaa* cukup memiliki pengetahuan tentang *lati-latiyalo*. Ayahnya termasuk orang pintar (*tamotota*) dengan keahlian menemukan penyebab sakit (*mongadatiya*), bisa mengatur *wawalo* dan *mongadati* (menemukan sumber penyakit). Cerita *Kadari*, ada seorang *tamotota* yang jatuh sakit. Penyakitnya parah. Dia dikenal si pencabut nyawa dan memiliki ilmu *lati-latiyalo* yang mumpuni. Menghadapi sakit, dia tidak bisa berbuat banyak. Ketika pihak keluarga meminta seseorang untuk menerawang secara mistis (*mongadati*), diketahui bahwa sumber sakitnya berasal dari *wawalo* yang tidak dipelihara dengan baik. *Wawalo* yang dahulu dirawat oleh mendiang kakek neneknya.⁴

Perlakuan terhadap *lati-latiyalo* bermacam-macam; misalnya melewati tempat angker, senantiasa memberi sapaan “kami hanya anak cucu kalian”, memberi sesajen rokok dan pinang/sirih, menggelar ritual Mopo'a Huta. Atas tujuan untuk menjalin harmoni, *tamotota* berusaha memenuhi keinginan *lati* yang sering berulah. Ulah *lati-latiyalo* seperti menyebarkan penyakit kepada manusia, ternak dan tanaman. Ada keinginan yang mudah dipenuhi misalnya hanya dengan memberi segelas air putih dan ada pula yang sulit, misalnya menyediakan sesajen yang lengkap. *Pahaya Jaa* satu-satunya *tamotota* pemberani menghadapi *lati-latiyalo*. Hanya dirinya yang bisa memenuhi keinginan *lati* memakan ayam sembelihan yang disembelih di atas *puo* (kayu dan material yang sedang hanyut dibawa air bah) di antara rintik hujan. Setelah keinginan itu dipenuhi, segera *Pahaya Jaa* memaki-maki *lati* (*molombuwango*) agar tidak mengganggu manusia.

Bahasa yang digunakan untuk berkomunikasi dengan *lati* menggunakan kata-kata yang kasar. Komunikasi dengan bahasa yang halus justru tidak diindahkan *lati-latiyalo*. Karakter *lati-latiyalo* yang keras kepala dan pembangkang menjadi alasan penggunaan kata-kata kasar kepada mereka. Model komunikasi dengan *lati* terbawa pada

⁴ *Woluwo tadiwu moluli, patao pei adati liyo, lopatata mota bouli yombu liyo mao*” (ada yang tak bisa disebuhkan dengan berbagai cara, setelah diterawang, ternyata akibat *wawalo* milik kakek-neneknya), sebagaimana dikemukakan *Kadari*, Petani produktif yang menganut kearifan tradisional.

kehidupan sehari-hari. Kebiasaan berkomunikasi dengan kata-kata makian kepada makhluk halus terbawa pada kehidupan masyarakat di pedesaan. Kata-kata makian seperti menjadi pemanis dalam berkomunikasi. Bagi masyarakat pedesaan dianggap biasa, tetapi akan menjadi luar biasa (janggal) ketika didengar oleh kalangan lain (masyarakat perkotaan).

Gangguan *lati-latiyalo* terhadap manusia bukan hanya kepada yang masih hidup, melainkan pula kepada yang akan atau sudah meninggal. Itu sebab, pada saat sakaratul maut, pihak keluarga mendampingi anggota keluarga yang sedang sakarat agar tidak digangu *lati-latiyalo*. Gangguan *lati* pada saat sakaratul maut bisa berjam-jam hingga berhari-hari. Dalam kondisi seperti ini, peran *tamotota* sangat penting. Hanya dengan memberi air yang sudah dijampi-jampi atau ritual tertentu, proses sakaratul maut menjadi mudah.

Proses ritual tertentu akan berlangsung selama proses penyelenggaraan jenazah. Usungan yang digunakan untuk membawa jenazah ditutup berlapis-lapis dan ditutup kelambu putih untuk menjaga gangguan susulan. Pada saat memasukkan mayat ke dalam liang lahat, mayat ditutupi dengan kelambu putih, mulai dari saat diturunkan dari usungan sampai ke liang lahat. *Alihu dila me owadupa lo lati* berarti agar tidak terlihat makhluk halus. Pada proses penguburan, anggota keluarga akan mengawasi pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab, misalnya secara diam-diam mengambil tali ikat jenazah (*tombutungo*) dan pernak-pernik lain untuk dijadikan media dalam perdukunan (*pedi* dan *bilao*).

2. Gangguan terhadap Ternak

Masyarakat petani di Molalahu selain bertani padi, jagung, cabai, dan kacang tanah, juga memelihara ternak. Ternak yang biasa dikembangbiakkan petani Molalahu, yaitu sapi, kambing, dan ayam kampung. Ternak sapi selain dapat dijual, diambil dagingnya, juga membantu manusia dalam pekerjaannya sebagai petani, baik menarik bajak maupun roda pedati. Petani Molalahu juga memelihara ayam kampung. Ayam mudah dipelihara karena makanannya tersedia,

baik jagung maupun padi. Selain dimakan, ayam juga sangat mudah dijadikan uang. Itulah kenapa pondok-pondok petani di kebun sekaligus menjadi tempat untuk bertelur ayam-ayam peliharaan. Hal ini sebagaimana dikisahkan tokoh perempuan berikut ini:

“Momiyahé malua yito mootame wanu sukali, gambangi potali-tali mao, ngopee mola mala wanu delola depatali. Bowanu batade barasa momiyahu. Mohiya-hiyantango wawu dila mowali moluhe lo didi. Dabo debo woluwó ati tahi pomiyahé batade, sababu hepo lolohé lotawu wanu mongakikah” (RK, Tokoh Perempuan).

Beternak ayam sangat membantu saat butuh uang, mudah menjualnya, dibawa ke pasar cepat laku. Kalau beternak kambing agak susah. Sulit dikendalikan dan tidak bisa kena hujan. Tetap ada yang beternak kambing sebab sangat dibutuhkan warga untuk disembelih pada acara akikah.

Gangguan *lati* terhadap ternak menjadikan para peternak sering mengalami guncangan. Serangan hama ternak ayam dapat mematikan puluhan ayam dalam sekejap. Ayam tiba-tiba seperti kedinginan, kejang-kejang, paruh dan hidungnya mengeluarkan lendir, bahkan ada yang tiba-tiba jatuh dari tempat hinggapnya di malam hari. Gangguan *lati* terhadap ayam sangat jelas terlihat ketika ayam-ayam mati secara massal, sementara ternak sapi dan kambing tidak diserang secara massal. Biasanya satu dua ekor sapi mati mendadak tanpa alasan yang jelas.

Balimbu berkisah, suatu hari anaknya bermain-main di bawah pohon lalu diganggu makhluk halus. Segera diberi pertolongan oleh ayah mertuanya, seorang *wombuwa* pada zamannya. Konon anak itu diganggu *lati* penunggu sebuah pohon (*lati lopuputo*). Atas keyakinan itu, sang anak diberi pengobatan dengan bahan-bahan tertentu. walhasil, *lati* segera kabur. Sang anak dapat disembuhkan. Sang *lati* gagal mengganggu manusia, sebagai gantinya, *lati* itu pergi mengganggu dua ekor ternak sapi milik tetangga. Gangguannya menyebabkan kedua ekor sapi itu mati tiba-tiba. Kematian mendadak ternak hanya diketahui *tamotota* dan orang-orang tertentu sebagai ulah *lati-latiyalo*.

3. Gangguan terhadap Tanaman

Gangguan *lati* terhadap tanaman dilakukan oleh *bito'o huta* dan *butulohuta* atas perintah *lati* di atasnya. *Bito'o huta* atau kuman tanah berubah menjadi ulat, belalang, tikus, serta berbagai hama tanaman jagung dan padi. Datangnya serangan hama setiap musim berbeda. Satu musim diserang ulat, musim lain diserang belalang, musim lainnya diserang tikus. Hal ini dikemukakan oleh salah seorang petani berikut ini:

"Panyaki lopilomulo yito tingga hirupa-rupawa ngosembo-ngosembo, tingga woluwo bowulodu, tingga wolowo bulita, tingga woluwo bo udu hikakawangiya. Diduponga lo akali. Uwito hunaliyo mongaturu kambungu boyito. Alihu dila memaro-marosa lolati-latiyalo" (DR).

Hama tanaman berbeda-beda setiap musim, musim ulat, musim belalang, musim tikus bergerombol. Sudah tidak masuk akal. Itulah gunanya menggelar ritual *mopo'a huta*, supaya *lati* tidak mengganggu.

Menurut keyakinan orang-orang tua (*mongo panggola*), serangan hama tanaman merupakan bentuk protes *lati* yang tak lagi diperhatikan manusia. Tiada cara selain berkompromi dengan mereka. Sudah banyak cara modern dilakukan petani, tetapi serangan hama makin menjadi-jadi. Serangan hama yang sedemikian itu terkadang tidak masuk logika kaum tani. Satu lubang ulat yang menyerang jagung, begitu dibuka, dalamnya puluhan jentik-jentik ulat berpesta pora. Lubang tikus kecil, tetapi isinya puluhan tikus bersusun-susun. Petani meyakini bahwa serangan hama yang massif adalah ulah *lati-latiyalo* yang sudah tidak mendapat perhatian dari manusia. Serangan hama yang datang silih berganti melumpuhkan perekonomian petani. Keresahan ini dikeluhkan petani kepada *Kapende*; tiada cara lain selain Mopo'a Huta, tetapi penyelenggaranya membutuhkan biaya besar, sementara warga sudah tidak solid lagi sebagaimana masa lalu. Sudah banyak yang tidak percaya (*hipo maahe*). Ritual itu pun tertunda-tunda, padahal menurut keyakinan *Kapende*, penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta harus rutin digelar setiap tahun karena sudah dijanjikan kepada *lati-latiyalo* akan digelar setiap tahun. Akibat keterlambatan

ritual itulah mereka melakukan protes dengan mengganggu tanaman dengan perantaraan hama.

Bagi *tamotota* lain, *lati* dapat dijadikan penjaga kebun dan tanaman. *Bali Dula* sebagai salah seorang dukun yang dapat memerintahkan lima *lati* untuk menjaga kebun dan tanamannya. *Ti Bumbu* pimpinannya, memimpin empat lainnya. Ia mematok kayu sebagai dudukan *lati* penjaga di empat sudut kebun dan pimpinannya diberi dudukan di tengah-tengah kebun. Penjagaan *Bumbu* dan kawan-kawannya sangat ketat, tidak hanya mengusir hama tanaman, tetapi juga menghajar (mengganggu) dengan caranya kepada manusia yang menyentuh tanaman atau memasuki kebun tanpa sepengeta-huan *Bali Dula*. Gangguan *lati* dapat berupa muntaber atau tidak bisa berjalan (diam di tempat) sampai pemilik lahan datang. *Lati* tidak pandang bulu, yang diganggu bukan hanya orang asing, tetapi juga anggota keluarga *Bali Dula*. Beberapa korban yang berjatuhan segera dapat disembuhkannya dengan memanggil *lati Bumbu* untuk menyembuhkannya. Lalu sang korban segera sembuh setelah diberi air putih yang dijampi-jampi. Cara ini sudah lama ditinggalkan *Bali Dula*, selain banyak yang akan menjadi korban, hukum pidana juga dikhawatirkannya akan mengantarkannya ke penjara.⁵

D. Menangkal Gangguan Makhluk Halus

Gangguan *lati-latiyalo* atas diperintah manusia dikenal dengan *pedi*, *bilao*, *salipaku*, *hute* (santet). Praktik santet terjadi melalui perantaraan makhluk halus. Ada dua jenis makhluk halus pengganggu yang diyakini komunitas di pedesaan Gorontalo; pertama *ibilisi* sebagai panglima dan *lati* sebagai anak buahnya. Kedua jenis makhluk ini dapat mengganggu manusia atas kemauannya sendiri dan atas perintah manusia. Gangguan *lati* atas kemauannya sendiri dinamakan *yilanggu* dan *yilimonu*. Sedangkan gangguan atas perintah manusia dinamakan *pedi* dan *bilao*.

⁵ *Bali Dula* pernah diancam seseorang akan dilaporkan ke pihak yang berwajib karena diduga mencelakakan warga dengan cara gaib.

Makhluk halus yang mengganggu atas kemauannya sendiri digolongkan sebagai *lati lopuputo* atau setan semak-semak (Anderson, 1986), sedangkan *lati* yang diperintah tuannya digolongkan sebagai *sahabati*. *Lati lopuputo* mengganggu manusia dalam bentuk penyakit ringan. *Yilanggu* cirinya sakit perut ringan, sedangkan *yilimonu* terasa dingin setengah-setengah pada sekujur tubuh.

Gangguan *lati* atas perintah dapat dilakukan jika seseorang bersahabat dengan *lati*. Dalam hubungan ini, *lati* ini dinamakan *sahabati*. *Lati* yang menjadi sahabati atas rekomendasi panglimanya kepada siapa dia bersahabat. Seperti manusia, *lati* memiliki stratifikasi sosial, yaitu kelas atas, menengah dan bawah. Iblis atau *Tayinggiluwa lo Eya* yang menentukan kelas-kelas *lati* yang diberikan kepada orang pintar (*tamotota*) sesuai dengan kelas kepintarannya. Inilah yang disebut Anderson (1986) sebagai agen atau perantara penyakit. *Lati* bertugas membantu *tamotota* menebarkan *pedi*, *bilao*, *salipaku* dan *hute* sekaligus menyembuhkan (Ngindra, 1999, 383). Penyakit ini masuk kategori penyakit akut dan bisa mematikan. Ciri-ciri *pedi* adalah pembengkakan yang tidak jelas asal-usulnya. Bengkak di perut (*ombo*) dan bengkak di bagian tubuh yang lain (*huhemo*). Bengkak yang dinamakan *huhemo* atau kepiting itu tidak memiliki mata sebagaimana bisul, sakitnya tidak tertahan sampai mengeluarkan nanah. *Bilao* juga menyebabkan tidak berfungsiya salah satu anggota tubuh tertentu tanpa ada sebab yang jelas dan tidak dapat terdeteksi ilmu kedokteran. Akhmad (2005) menyebutnya sebagai sihir penyakit. Berkaitan dengan kegunaan santet ini dijelaskan oleh seorang dukun kampung sebagai berikut:

“Boyito pedi pomai lotawu pomalasi liyo haleya meyambo pomate liyo musu tadulota meyambo ngolota lohamawa tobisala, maloo singgungi hilawo meyambo malo hina-hina. pedi botiye mowali cara lotawu momalasi u'amani sababu tapa'iylo liyo mate wopo-wopoto, wanu dila bolupuhe liyo alihu malantingalo mopehu” (KS).

Pedi itu digunakan untuk membala dendam atau menghabisi musuh dua atau lebih orang yang menjadi lawan dalam berkonflik, yang telah menyinggung perasaan atau telah mempermalukan. *Pedi*, *bilao*, *salipaku*

dan *hute* dianggap sebagai cara yang aman untuk balas dendam atau menyalurkan sakit hati agar target dapat dihabisi secara perlahan, minimal melemahkannya sehingga malas berusaha atau beraktivitas.

Pedi langsung pada sasaran dalam bentuk *ombo* (bengkak pada perut) dan *huhemo* (bengkak pada bagian tubuh tertentu). *Bilao* adalah sejenis santet yang tidak secara langsung dapat dikirimkan kepada obyek (seseorang yang menjadi target). Santet jenis *bilao* dikirimkan kepada obyek melalui perantaraan benda-benda yang ditimbun (*tambulo*) di pekarangan rumah atau kebun milik yang menjadi target. Benda-benda yang lazim ditimbun adalah jahe (*melito*), rambut mayat (*huwoo milate*), tali pengikat jenazah bagian kepala (*putungo*), dan sebilah kayu atau seutas tali pengukur panjang kuburan. Benda-benda tersebut berfungsi sesuai dengan jenis santet yang diinginkan atas permintaan *lati-latiyalo* yang diperintahkan. Rasa jahe hangat-hangat pedas sehingga penyakit yang dikirimkan berlaku seperti jahe ketika dikunyah. Rambut mayat dan tali pengikat jenazah bermakna agar obyek santet akan segera menjadi jenazah. Pendapat lain menyebutkan bahwa *pedi* memberi efek perlahan namun pasti, sedangkan *bilao* efeknya langsung terasa beberapa saat kemudian. Mengenai hal ini sebagaimana dikemukakan informan perempuan berikut ini:

“Memedi yito dila bohipa mola malato woluwo. Musi woluwo ta ahulalo. Woluwo modata dalalo polawolalo pedi. Lawolo liyo to hawu, tokopi meyambo teyi, to u’alo, to pomama. Woluwo olo bo poti po’oyo liyo wanu taboyito mahemo tadi-tadiya. Pedi momaso moli yingo boyito, ma umalapa todahu ode putu. Woluwo olo bo tambula liyo to pango meyambo to ilengi. Patuju lo pedi botiye pate liyo wopo-wopoto meyambo lpuuhe liyo tousaha dama lantingalo mopehu” (RK).

Melakukan praktik santet tidak serta merta ditüpkan (otomatis). Santet membutuhkan perantara. Terdapat beberapa metode mengirimkan santet kepada seseorang yang menjadi target. Santet *pedi* dapat dikirim melalui media rokok, minuman, makanan, pinang sirih. Adapula yang disalurkan dengan cara menahan diri pada saat dimaki-maki oleh musuh (lawan). Emosi lawan yang meledak-ledak menjadi pintu masuk santet ke dalam tubuhnya melalui aliran darah yang dipancarkan

jantung. Sedangkan *bilao* dapat disalurkan melalui benda-benda mistis yang ditimbun di pekarangan atau kebun target. *Pedi* bertujuan untuk membunuh secara perlahan, *bilao* bertujuan melemahkan usaha atau membuat target menjadi lemah sehingga malas berusaha.

Benda-benda yang ditimbun oleh seseorang yang bermaksud menyantet akan dijaga ketat oleh *lati* dalam wujud *kalumba*⁶. Si penjaga akan lari ketakutan ketika *lati* suruhan dukun berobat (*tamolawani*) lebih tinggi kelasnya. *Kalumba* penjaga benda yang ditimbun (*tambulo*) dapat dihalau atau disembelih oleh *tamolawani*. Waktu yang sakral untuk menyembelih adalah malam Jum'at. Malam ini diyakini para dukun sebagai saat yang mustajab. Suara makhluk halus yang disembelih akan terdengar menjerit-jerit seperti suara sapi yang disembelih. Proses pembongkaran *tambulo* dilakukan setelah penyembelihan. *Tambulo* dikeluarkan secara mistis, tanpa harus menggali tanah di mana *tambulo* tertimbun. Instrumen menge-luarkan *tambulo* adalah bunga puring (*polohungo*) yang direndam dengan bahan-bahan lain seperti *umonu* (rempah-rempah kering) dan dedaunan, seperti daun pohon jarak (*dungo bintalo*). *Tambulo* akan muncul di wadah tempat bunga puring direndam. Benda-benda tersebut akan berjatuhan ketika bunga puring diangkat dan digoyang-goyangkan. Terlihat benda-benda yang berjatuhan, seperti jeruk yang tertusuk paku, beberapa ujung paku yang diikat benang merah, dan tali pengikat jenazah.

Lati sahabati juga dapat membantu *tamotota* dalam hal keburukan; mengganggu seseorang yang menjadi target atau menghabisinya. Bisa juga dalam bentuk *ponggo* (Tuloli, 1991); manusia yang bisa terbang menggunakan rambutnya, menculik organ tubuh (hati manusia) secara mistis⁷. *Ponggo* terbang mengeluarkan suara “pok-

⁶ *Kalumba* merupakan penamaan kepada *lati* yang berwujud hewan sebangsa kambing, tetapi cara berjalannya mundur. Menurut Kai Sudi (dukun), *kalumba* banyak ditemukan para dukun sebagai makhluk halus yang bertugas menjaga timbunan benda-benda mistis (*tambulo*) untuk mencelakai seseorang. *Kalumba* akan lari ketakutan ketika penangkalnya *lati* yang lebih besar (kekuatannya).

⁷ *Ponggo* adalah manusia terbang menggunakan lengan sebelah dengan bantuan kain panjang (sejenis serban berwarna putih). Dia bisa terbang ke sana kemari pada malam hari. Yang membuat warga takut kepada *ponggo* adalah mengambil

pok". Peran *lati sahabati* seperti sebuah pisau, fungsinya tergantung tuannya; sebagai alat untuk mengupas sesuatu atau melukai. Bangsa *lati* bisa saling berhadap-hadapan membantu tuannya. Keberhasilan *tamotota* tergantung seberapa hebat *lati* yang dikirimkan *ibilisi* sebagai sahabatnya.

Banyak warga yang menjadikan dukun sebagai penyembuh penyakit mereka (Ika dkk., 2017). Penyembuhan penyakit-penyakit tersebut dapat dilakukan dengan mudah atau sulit tergantung berat/ringannya gangguan *lati*. *Yilanggu* dan *yilimonu* adalah gangguan ringan yang dapat dilakukan oleh *hulango* atau perempuan paruh baya. *Molanggu* atau menyembuhkan *yilanggu* dilakukan dengan dua cara: *pertama*, menarik-narik beberapa helai rambut sambil membaca mantra. Pada tarikan terakhir agak dikeraskan sehingga menimbulkan bunyi. Pasien diminta membuang ludah dan berangsur sembuh setelah itu. *Kedua*, dengan memberi air putih yang dijampi-jampi. Bisa berhadapan atau melalui telepon. Pasien menyiapkan air, diaduk-aduk saat dibacakan doa dari seberang. Air yang sudah dijampi-jampi lalu diminum beberapa teguk, selebihnya untuk mencuci muka dan menyapu lengan dan kaki. Sementara itu, proses penyembuhan *pedi* dan *bilao* dilakukan orang pintar (*tamotota*) melalui bantuan *sahabati*. Dalam dunia hitam ini, *tamotota* memiliki keahlian sendiri-sendiri. Ada yang khusus menyembuhkan *ombo* (perut Bengkak), *huhemo* (bagian tubuh Bengkak), dan ada yang spesial mengeluarkan *tambulo* (timbunan mistis di pekarangan atau kebun).

Dalam kenyataannya, *bilao* dan *pedi* sudah mulai dilupakan warga menyusul dakwah Islam semakin meluas, baik melalui kehadiran jemaah *tablig* maupun ceramah-ceramah agama. Menurut pengakuan warga, tradisi terlarang ini muncul kembali setelah adanya tuntutan terhadap pelanggaran hak asasi manusia (HAM) atas kasus pemukulan

organ jantung manusia melalui ketiak atau dubur tanpa terluka atau berdarah menyebabkan kematian mendadak. Ini akan diketahui warga saat memandikan jenazah, lubang dubur telah membesar. Ciri-ciri *ponggo* yang hendak mengambil organ manusia adalah ketika matanya telah berair dan matanya liar. Dengan melahap jantung akan menambah kekuatan *ponggo*.

dan sejenisnya. Memukul seseorang yang bersalah dianggap melanggar HAM dan dikenai hukuman. Dari pada memukul menyebabkan masuk tahanan dan denda, lebih baik dengan cara *pedi* dan *bilao*. Cara ini tidak bisa dipidanakan karena sulit dilakukan pembuktian.

Bagi warga yang tidak memiliki pengetahuan tentang *pedi* dan *bilao*, tidak perlu bersahabat dengan *lati*. Cukup menggunakan jasa *tamotota*. Tidak ada tarif tertentu dalam dunia hitam ini, hanya berdasarkan hubungan kekerabatan dan kebaikan hati masing-masing pihak. Ada pula yang mematok tarif jutaan rupiah ketika berhasil memenuhi permintaan atau dapat menyembuhkannya (*molawani*). Hal ini sebagaimana diutarakan informan perempuan berikut ini:

“Molawani panyaki mowali tamela lo ramba-ramba meyambo dudungowalo. Madelo dungo bintalo, ohe daa lo lati utiye. Dungo bintalo boyito tapola lo alama lapatao mapoleyapu meyambo polotaao ngoidi to batanga lotamongongoto. Wanu banari panyaki lonto lati, tingga mamo heyi mao lati boyito. Bo wanu pedi wawu bilao musi ta ahali liyo tamoo’ luli. Biasa liyo wohiya ma’o sadaka, tingga woluwu olo tamo lantu mayi hijuta-jutawa” (RK).

Menyembuhkan penyakit ini dilakukan dengan bahan rempah-rempah maupun dedaunan seperti daun pohon jarak, daun ini sangat ditakuti setan. Setangkai daun jarak diasapi dengan kemenyan, dijampi-jampi lalu dipukul-pukulkan atau disapukan pada tubuh pasien. Kalau benar penyakitnya dari setan maka setan pengganggu akan keluar. Tetapi untuk menyembuhkan *pedi* dan *bilao* harus ahlinya. Biasanya diberi upah atau mematok harga jutaan rupiah.

Semakin tinggi status sosial *lati*, semakin rumit bahan-bahan yang disediakan untuk menyembuhkan, misalnya menyediakan kulit buaya atau tanduk rusa. Usaha mencari kesembuhan akibat *pedi* dan *bilao* tidak jarang menimbulkan masalah baru, terutama akibat penerawangan (*bibilohu*) *tamotota* yang salah mendeteksi asal muasal *pedi* dan *bilao*. Tak jarang *tamotota* salah orang. Dalam dunia kepolisian dinamakan salah tangkap. Dokter pun kadang keliru mendiagnosis penyakit atau menentukan jenis kelamin calon bayi dalam kandungan.

Sungkowati (2007) menyebut bahwa kelompok yang paling dekat dengan berbagai tradisi, termasuk tradisi bermantra (santet) adalah kelompok abangan yang pada umumnya berprofesi sebagai petani. Praktik santet-menyanter ini tidak hanya berlaku di ruang-ruang publik, tetapi juga di ruang ibadah. Contohnya adalah *pedi* dan *bilao* yang terjadi di dalam masjid. Hal ini diutarakan sesepuh perempuan yang aktif mengikuti tradisi Islam;

“Woluwo tamo hihiya lo suara sambe gaga modikili, patao obilaa liyo moli ualolo wawu uyilumolo, moli hawu, patao bongolo huwi liyo mola malo matango buloo. Tingga woluwu olo tamoo bilao saba-sababu dila tilo limo liyo, patao tingga woluwu tabomo poo wolito wanu mame dungga dulahu karaja. Nte dila moolito ila tokukusa dila mohuto molotu, wawu male dungga tamelo. Untungi liyo woluwu tamotota, wanu dila hilina ati. Bo biluhuta liyo mola lo taluhu to kukusa buti malo hubulayi. Mongopee mola ila malo lutu. Odito olo wanu dila hina opulita lo uponula, wantohu sapi ntayango mao to tudu lo balombo, patao bo wulita liyo mao tawu dila ohila monga dagingi (KL).

Ada yang hanya karena iri hati dengan suara seseorang dalam melagukan zikir (maulidan). Target disuguh makanan, minuman, dan rokok, beberapa hari kemudian, terasa ada Bengkak di leher. Ada pula santet pada proses lamaran yang ditolak, dampaknya tidak membahayakan, hanya sekadar membuat malu pada saat pesta pernikahan digelar. Bagaimana tidak malu, nasi yang dikukus di atas tungku besar selama beberapa jam dalam dandang besar tidak masak-masak, sementara para tamu undangan sudah waktunya makan. Andai tidak ada orang pintar yang menyelesaiannya, betapa hinanya sang tuan rumah. Orang pintar hanya menyiramkan air ke dalam dandang, seketika uap air membumbung tinggi seperti kabut. Hanya hitungan menit, nasi sudah siap disajikan. Agar tidak kehabisan lauk (daging), jantung sapi digantung di atas tungku masak, diberi jampi-jampi agar tamu undangan kurang berselera menyantap daging.

Berbagai *bilao* (*marosa*) mewarnai penyelenggaraan pesta pernikahan, termasuk *bilao* yang ditujukan kepada pengantin pria. Pada saat malam pengantin, pengantin pria tidak bisa berbuat banyak karena “senjatanya” tidak bisa berfungsi. Hanya diberi air oleh *tamo-*

tota, pengantin baru dapat menikmati bulan madu tanpa kendala. Sebagaimana dikisahkan *Kadari*:

“Woluwo ulowali ati bulentiti la’i marosa lo tawu, mabo menge-menge to pu’ade, mame dungga mola motuluhe dulota, madidu tumumulo haku liyo ati. Dumodupa mola bo lihuwa lo tamotota meyambo bo wohiya liyo mao taluhu tingga mamonguli mayi boyito u’lai”

Ada kejadian pengantin laki-laki diganggu seseorang. Ketika duduk di pelaminan tampak gagah perkasa. Sudah waktunya tidur berdua, kelaki-lakiannya tidak ereksi. Pagi harinya segera meminta bantuan orang pintar untuk memandikan atau memberi segelas air putih. Tak lama kemudian, kelaki-lakiannya kembali normal.

Praktik mistisisme yang masih mengakar pada komunitas ini masih merupakan rangkaian dari mistisisme leluhur desa ini. *Tamotota* memenuhi syarat untuk masuk dalam salah satu dari tiga kategori yang dikemukakan Tafsir (2006, 27). Ketiga kategori tersebut adalah; *Pertama*, mereka yang memiliki kekuatan mental atau hikmah, jiwa mereka telah menyatu dengan jiwa setan atau roh jahat. Para filosof menyebut mereka ini sebagai ahli sihir dan kekuatan mereka luar biasa. *Kedua*, mereka yang melakukan pengaruh magisnya dengan menggunakan watak benda-benda atau elemen-elemen yang ada di dalamnya, baik benda angkasa maupun benda yang ada di bumi. Inilah yang disebut jimat-jimat yang biasa disimbolkan dalam bentuk benda-benda material. *Ketiga*, mereka yang melakukan pengaruh magisnya melalui kekuatan imajinasi sehingga menimbulkan berbagai fantasi pada orang yang dipengaruhi. Kelompok ini disebut kelompok pesulap.

Usmita dan Sari (2018, 24) mempertanyakan apakah ajaran tersebut dapat digolongkan sebagai ilmu atau tidak, yang pasti banyak yang meyakini dan banyak juga orang yang tidak meyakininya karena sulit dibuktikan secara formal atau ilmiah. Levi-Strauss (1997) mengemukakan bahwa kemanjuran atau efektivitas magis tidak bisa dijelaskan oleh suatu daya otomatis yang melekat pada tindakan atau objek magis

itu sendiri, tetapi pada dasarnya bergantung pada soal “kepercayaan” terhadap magis. Sikap kepercayaan ini dijelaskan Strauss meliputi tiga unsur yang saling berkaitan; (1) keyakinan sang dukun terhadap efektivitas seluruh prosedur teknik yang digunakannya; (2) keyakinan pasien atau korban yang dituduh bersalah pada kekuatan dukun; (3) kepercayaan, harapan dan tuntutan masyarakat tempat terjalinnya hubungan antara pasien dan sang dukun (Levi-Strauss, 1997, 34).

Uniknya, praktik tersebut tidak hanya dilakukan untuk jalan kebaikan, tetapi juga praktik kejahatan. Bukan hanya dilakukan oleh kalangan tak terdidik, melainkan juga kalangan intelektual dan berdasi. Ini berarti bahwa praktik-praktik yang bernuansa magis dengan memakai perantara makhluk halus tidak hanya berlaku pada masyarakat pedesaan yang masih kental dengan tradisi, tetapi juga pada masyarakat perkotaan yang sudah sangat modern.

BAB V

PROSESI DAN FUNGSI RITUAL MOPO'A HUTA

Pagi hampir siang, terlihat seorang lelaki tua berkulit hitam bertudung melangkah dengan lambat. Lengan-lengannya saling bersilangan di belakang punggungnya, memudahkan langkahnya menanjak di bukit kecil. Kaus partai yang ia kenakan telah memudar seperti wajahnya yang menua. Warga biasa memanggilnya *Kapende*. Ia baru saja pulang dari kebun, sedang mempersiapkan lahan untuk ditanami. *Kapiu*, yang mengajak saya menemui *Kapende*, langsung menyapa, dan *Kapende* membalaunya dengan candaan. Ternyata *Kapende* dan *Kapiu* sangat akrab. Meskipun tinggal di kampung yang sama, ini adalah pertemuan pertama saya dengan *Kapende*. Rumahnya kecil, tetapi terlihat rapi. Di halaman depannya terdapat kolam kecil yang berisi puluhan ikan lele. Pemilik rumah terkejut ketika *Kapiu* langsung menanyakan tentang makhluk halus. “Untuk apa, pak guru?,” sergahnya. “Dia akan menuliskannya,” kata *Kapiu* sambil menunjuk ke arah saya. Saya menganggukkan kepala ramah ke arah *Kapende*. Di tengah perbincangan, saya baru mengetahui bahwa ayah dan kakak

saya sangat akrab dengan *Kapende* sehingga percakapan yang awalnya kaku mulai menjadi lebih santai.

Kapende adalah pemimpin ritual (*wombuwa*) di kampungnya, Toyidito. Setiap tahun, ia menyediakan sesajen (*hantalo*) untuk ritual Mopo'a Huta. Menurutnya, makhluk halus harus diberi bagian mereka setiap tahun. Jika tidak, mereka akan mengganggu manusia. Gangguan tersebut bisa membuat orang sakit secara bergantian atau bersamaan, penyakit yang sulit didiagnosis secara medis. Dalam beberapa kasus, gangguan ini bisa berakibat fatal, kecuali jika diobati dengan cara mistis (*lawaniyalo*).

Makhluk halus juga mengganggu hewan ternak, menyebabkan sapi dan ayam mati secara tiba-tiba, padahal hewan-hewan tersebut sangat penting bagi penghidupan penduduk. Salah satu gangguan yang paling dirasakan oleh seluruh warga kampung adalah serangan hama tanaman. Hama-hama tersebut bisa berupa tikus dalam jumlah banyak, ulat yang menyerang batang dan buah, atau belalang yang merusak daun jagung petani. Serangan hama ini datang secara bergantian. *Kapende* meyakini bahwa hama-hama ini dibawa oleh makhluk halus sebagai bentuk protes kepada warga yang tidak memberikan perhatian kepada mereka. Serangan hama akan berhenti atau tidak terulang kembali di musim yang akan datang setelah ritual Mopo'a Huta dilaksanakan. Tahapan pelaksanaan ritual sangat beragam dan runtut, tetapi secara umum dapat diklasifikasi menjadi tiga bagian besar, yaitu ritual pendahuluan, ritual utama, dan ritual penutup.

A. Ritual Pembuka

Menyajikan sesajen kering (*moliladu*) adalah tahapan pemberitahuan kepada para makhluk halus yang mendiami hulu (mata air) Molalahu untuk menyelenggarakan ritual. Pada ritual ini disediakan rokok gulung (*hawu lalahe*) dan pinang sirih (*pomama*); sebagian sudah dikunyah dan sebagian dibiarkan masih utuh. Kedua jenis sesajen itu diletakkan di atas daun woka (*ombulo*). *Moliladu* dapat dilakukan di kampung atau di mata air. *Moliladu* di hulu mata air dilakukan kalau sudah sangat mendesak. Pada prosesi ini seseorang akan ditempel

oleh makhluk halus. Pimpinan ritual (*wombuwa*) akan berkomunikasi dengan makhluk halus yang menempel itu. Dalam proses komunikasi ini akan diketahui bahwa makhluk halus meminta sesajen (*hantalo*). Informasi ini menjadi dasar bagi para pengikut untuk menggelar ritual Mopo'a Huta. Kata-kata yang disampaikan pada saat berkomunikasi dengan makhluk halus yaitu “*pileityanga mayi olanto botiya ami masusah, madidu odidi. Madidu odidi, didu mowali molude* (DN). Tujuan kami mengundang kalian, kami sedang susah, hujan sudah tidak turun, kami belum bisa menanam.

Lokasi *moliladu* di hulu mata air (*milango*) tepatnya di persimpangan sungai *tiluti* dan *pongawa'a*. Tahapan *moliladu* hanya diikuti oleh beberapa orang dipimpin oleh *wombuwa* dan pegawai syar'i (*hatibi*) yang akan membacakan zikir dan doa (*ngadi salawati*) di makam keramat. Selain untuk memberitahukan kepada makhluk halus, *moliladu* bertujuan untuk membujuk makhluk halus. *Moliladu* dilakukan oleh *wombuwa* atau *tamotota*, baik secara personal maupun komunal. *Moliladu* secara personal bertujuan untuk mengobati atau menyembuhkan penyakit salah satu anggota keluarga. *Moliladu* jenis ini dapat dilaksanakan di pekarangan rumah atau tempat tertentu, sementara untuk *moliladu* secara komunal dilakukan secara berkelompok dan dilakukan di persimpangan mata air *Tupalo*.

Sesajen yang disediakan pada ritual *moliladu* adalah *hantalo mohengu* atau sesaji kering (lihat Gambar 5.1), berupa gulungan rokok dan tembakau (*hawu lalahe*) serta pinang dan sirih (*pomama*). Ini adalah bahan sesajen utama (wajib), selebihnya beberapa butir jagung, pisang, dan keladi merah hanyalah tambahan (opsional). Makhluk halus yang diberi sesaji pada tahapan ini (*poa lotiladu*) adalah *pulohuta* (roh gentayangan) dan *butulohuta* (lati penguasa kuman tanah). Masing-masing wilayah/kampung memiliki *pulohuta* dan *butulohuta* sendiri-sendiri. *Pulohuta* adalah roh gentayangan dari seseorang yang mati tidak wajar, misalnya tertimpa pohon, tenggelam, dan lain-lain, sedangkan *butulohuta* adalah makhluk halus yang diciptakan bersamaan dengan wilayah itu.



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 5.1 Memberi Sesajen Kering (*moliladu*)

Setelah tahapan *moliladu* selesai, dilanjutkan dengan berziarah ke makam keramat (*moziarah*). *Moziarah* dilakukan di makam aulia *Taduheliyo pitulolango* (manusia yang memiliki dada 7 jengkal). Sehari-hari disebut warga sebagai *Bapu Aulia Poliduhelo*. Tokoh yang sudah terkubur ratusan tahun itu diyakini sebagai seorang aulia. Aulia dalam pandangan masyarakat Molalahu dimaknai dari berbagai sudut pandang. Secara umum dipahami sebagai orang yang dekat dengan Allah dan menjadi penyebar agama Islam, misalnya sembilan wali (Wali Songo). Pandangan lain, auliya adalah orang keramat yang memiliki ilmu yang luar biasa. Bisa menghilang dan bolak-balik ke tanah suci. Misalnya Raja Ilato (Ju panggola). Pemahaman lain tentang aulia dipandang sebagai *tauwa lo ta lowali to duniya* (pendahulu manusia di dunia). Dunia dalam arti sempit, di mana para aulia itu berada dan menetap. Membentuk komunitas dan pengikut tersendiri. Di wilayah Gorontalo, dikenal ada tujuh aulia yang tersebar di beberapa tempat. *Ta'uwa lotalowali todunia* dapat pula dipahami sebagai seseorang atau beberapa orang yang ditokohkan dan menjadi tempat meminta dan berlindung pada saat genting atau tertimpa musibah. Hal ini dapat

diketahui dari mantra-mantra yang dilafazkan pada saat menggelar ritual Mopo'a Huta adalah:

“Mohile du'a to dupanggola tooli hubulo, tanaiyo, ta duheliyo pitu lolango, ta awuliya, to nanabiyalo, to malamalaikatiyalo, totonulala pohuli wawu pohutu ma dutu-dutu didu mehe uba-ubawa limongoli ma ilaturu mayi timongoli” (BT).

Berdoa melalui Jupanggola, Hubulo, Tanaiyo, Bapu Auliya, para auliya, para nabi, dan para malaikat. Semua perihal penyelenggaraan sudah tertata, jangan lagi kalian ubah, kalian sudah diatur.

Jarak antara persimpangan air sungai dengan makam aulia sekitar 3 km. Peserta ritual *moliladu*; *wombuwa*, *hatibi*, penjaga makam, dan beberapa pendamping akan turun menuju makam keramat. Rombongan akan menggelar *ngadi salawati* yang berisi zikir (tahlilan) dan doa. Saat tahlilan, roh *Bapu Aulia* akan datang dan menempel pada penjaga makam (kerasukan). Melalui perantaraan penjaga makam, *Bapu aulia* akan menyampaikan keresahan, pesan, dan nasihatnya. Keresahan yang disampaikan semisal pelanggaran dan perbuatan maksiat yang dilakukan oleh penduduk kampung. Dalam pesan-pesannya, *Bapu Aulia* menyebutkan bahwa akan datang musibah besar yang akan melanda masyarakat seisi kampung. Agar semua itu tidak terjadi, dia berpesan agar segera menghentikan segala maksiat dan memperbaiki diri. Inilah yang ditafsir masyarakat sebagai *mongaturu kambungu* yang kemudian melahirkan ritual Mopo'a Huta. Ziarah ke makam aulia ini bertujuan untuk mendapatkan berkah, sebagaimana dikemukakan *wombuwa* berikut ini:

“Lapato mola moliladu, mohuwalingayi mamo ziarah to kuburu lo ta aulia. Aulia pohangatala barakati to ummati ngo'aamilia. Timongoliyopo tapotitaluwalo, deuwito mamo tuhutayi memo dayango wawu mohantalo, mamo langgula lati-latiyalo mulai tauwa liyo sambe ode lati kekeingo” (PU).

Setelah *moliladu*, pulangnya mampir ke makam keramat. Para keramat sebagai media untuk mendapatkan berkah atau wasilah untuk sekalian umat manusia. Mereka didahului untuk meminta berkah kemudian

turun ke kampung menggelar ritual, memanggil seluruh makhluk halus, mulai dari penghulunya sampai anak buahnya.

B. Ritual Utama

Menabuh gendang (*mohumbadu*) adalah simbol dimulainya ritual utama⁸, dilaksanakan pada sore hari diawali dengan membakar kemenyan (*mopodehu lotapo*) dan dilanjutkan dengan menabuh gendang (*towohu*). *Towohu* ditabuh dengan irama tertentu untuk mengiringi para penari. Bunyi-bunyian yang dihasilkan *towohu* juga untuk mengundang perhatian makhluk halus. Mereka akan turun dan bergabung, menempel pada para penari. Itulah kenapa para penari *dayango* harus mengalami ekstasi atau ditempeli makhluk halus, sebagaimana dinyatakan tokoh penganut.

“Mohumbade boyito maksudu liyo mohumbade towohu meyambo moppingohu towohu alihu lati-latiyalo mamotuhutayi lapata’o mayintuwolo uotohilaliyo, pata’o uwito usadiyalo, mahantalolo popo’ olimongoliyo” (DN).

Mohumbadu maksudnya memukul atau membunyikan gendang (*towohu*) agar makhluk halus akan turun, lalu ditanyakan apa maunya, itu yang disediakan dan akan disajikan untuk mereka makan.

Mohumbadu dipimpin oleh *tamotota* dengan sebutan *wombuwa*. Seorang *wombuwa* memiliki pengetahuan yang luas dan kekuatan mistis. Pengetahuan luas tentang seluk beluk ritual, baik jenis-jenis persediaan yang wajib ada dan opsional, jenis-jenis makhluk halus beserta nama dan tempat bersemayannya, jenis makanan kesukaan makhluk halus, serta mantra-mantra yang diucapkan selama proses penyelenggaraan (*pohuli pohutu*). Hal yang penting dimiliki *wombuwa* adalah kekuatan mistis berkaitan dengan penglihatannya secara gaib terhadap makhluk halus yang datang saat dipanggil. Kekuatan mistis juga berkaitan dengan benteng pertahanan (*bintengi*) dari serangan

⁸ *Mohumbadu* atau memukul. Maksudnya menabuh *towohu*, sejenis gendang dengan kedua sisi ditutupi kulit kambing.

gaib yang dilancarkan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Serangan ditujukan untuk menguji kemampuan *wombuwa* atau mengganggu/menggagalkan pelaksanaan ritual.

Wombuwa dapat dimaknai sebagai *tiyombu lotangohuntuwa* atau kakeknya/penghulu dari orang banyak. *Tangohuntuwa* dapat dimaknai manusia atau massa, bisa pula dimaknai *lati-latiyalo*. Kaluku (1971: h.183) menyebut *wombuwa* sebagai kepala kegaiban. Dia/mereka menjadi penasehat atas keamanan dan pertahanan. Dalam dunia *wombuwa* dikenal kelas-kelas sosialnya. Di atas *wombuwa* masih ada kelas yang lebih senior dan lebih tinggi pengetahuan dan kekuatan mistisnya. Secara hirarkis, yang tertinggi adalah *hulubalangi*, *tumontalenga* kemudian *talenga* dan yang terakhir adalah *wombuwa* dan *hulihu*. Untuk jelasnya dapat dilihat pada tabel 5.1 berikut ini.

Tabel 5.1 Status dan Peran Tamotota dalam Ritual

Status	Peran
<i>Hulubalangi</i>	Guru/penasihat
<i>Tumontalenga</i>	Referensi/Pemberi petunjuk
<i>Talenga</i>	Mengawal <i>wombuwa</i>
<i>Wombuwa</i>	Memimpin Ritual
<i>Hulihu</i>	Asisten <i>wombuwa</i>

Keterangan: Pemimpin ritual berdasarkan status dan peran.

Sumber: Diadaptasi dari hasil wawancara

Hulubalangi, *tumontalenga*, dan *talenga* hanya menjadi guru dan pengawal *wombuwa* dalam penyelenggaraan ritual. *Hulubalangi* dan *tumontalenga* tidak wajib hadir. *Talenga* ikut hadir dan akan menegur atau memberi petunjuk terhadap segala aspek yang dibutuhkan dalam penyelenggaraan ritual. *Hulihu* adalah asisten yang membantu *wombuwa* dalam mengingat pesan/permintaan makhluk halus yang menempel pada tubuh para penari. Pada masa lalu, sekitar tahun 1960-an, pimpinan ritual Mopo'a Huta di Molalahu adalah para penduduk setempat. Terdapat beberapa orang *wombuwa* dalam satu kampung. Mereka selain bekerja sama menyelenggarakan

ritual secara komunal, juga sering menyelenggarakan ritual secara personal di kediaman masing-masing. Dewasa ini, keberadaan para *wombuwa* semakin langka. Beberapa *wombuwa* dari Molalahu yang tersisa telah berdomisili di luar kampung, di wilayah Gorontalo Utara. Para *wombuwa* ini akan diundang untuk memimpin ritual setiap penyelenggaraan siap dilaksanakan.

Tidak semua *wombuwa* memiliki pengetahuan yang utuh mengenai proses pelaksanaan (*pohuli pohutu*). Oleh sebab itu, *Kapuu* menyebut ada *wombuwa menggo* (mentah) dan ada *wombuwa molulu* (matang). Yang tertinggi adalah *wombuwa menggo*. Dia tidak ikut menari (*modayango*), sedangkan yang terendah adalah *wombuwa molulu*. *Wombuwa* ini masih ikut menari. Dia tidak memiliki pengetahuan yang utuh mengenai apa saja yang disediakan dalam sesajen (*hantalo*) nanti. Hal ini sebagaimana dikemukakan *Kapuu* bahwa *wombuwa menggo* mengetahui seluk-beluk yang akan disediakan, kalau *wombuwa molulu* sangat tergantung dalam kondisi kesurupan, pada saat kesurupan dia akan menyebutkan semua yang akan disediakan, dia tidak tahu apa-apa saat tidak sedang kesurupan.

Masa lalu status *wombuwa* adalah status terendah. Di atasnya ada *talenga*, *tumontalenga*, dan *hulubalangi*. *Wombuwa* merupakan pelaksana teknis, *talenga* menguasai *lati-latyalo*, *tumontalenga* dan *hulubalangi* adalah pakarnya (tim ahli) atau semacam pelindung penasihat dalam organisasi modern. Dalam praktiknya, *wombuwa* dalam pengawasan *talenga* dan *tumontalenga*. *Talenga* bertugas memberi instruksi kepada *wombuwa* tentang tahapan dan teknis, misalnya jenis kemenyan apa yang akan dibakar dan perlakuan-perlakuan magis selanjutnya. Tak segan-segan *wombuwa* akan ditegur ketika melakukan kesalahan. Sementara *hulubalangi* sudah tidak lagi mendatangi arena *towohu*, selain sudah sepuh, fungsinya semacam rujukan ketika mengalami kendala, baik kendala teknis maupun kendala mistis. Dewasa ini, keberadaan *hulubalangi* dan *tumontalenga* sudah tidak ditemukan, yang ada adalah *talenga* dan *wombuwa*. Beberapa informan yang penulis temui dapat diidentifikasi bahwa KP, PJ, dan

KR sudah dapat dikategorikan sebagai *talenga* sebab mereka telah mapan pengetahuannya dan dijadikan rujukan oleh para *wombuwa*.

Seorang *wombuwa* harus mampu menahan amarah selama *pohuli pohutu*. Jika itu terjadi, alamat bencana yang akan dituai. Sebagaimana dikisahkan tokoh *wombuwa*, suatu hari seorang *wombuwa* naik pitam sehingga kemarau bertambah satu tahun. Ada nilai kearifan yang dapat dipetik bahwa seorang tokoh harus dapat menahan amarah meskipun perbuatan yang mengakibatkan marah adalah melanggar ajaran agama. Tidak ada kriteria umur untuk menjadi *wombuwa* tetapi yang menentukan adalah adab dan kesopanan, memiliki hati yang lurus, dan lembut (Galuwo, 2018).

Dalam pelaksanaan ritual, seorang *wombuwa* dibantu oleh seorang asisten atau *hulihu* yang bertugas untuk mengingat atau mencatat dalam ingatan segala hal yang diminta oleh makhluk halus melalui perantaraan orang kesurupan atau pada saat *wombuwa* berdialog dengan makhluk halus. seorang asisten harus memahami dasar-dasar penyelenggaraan ritual sehingga pada saat mencerna ucapan *wombuwa* dan mereka yang kesurupan, dia telah memahami kosa kata yang diucapkan (*dila tapu mao-tapu mao*). Semua yang diucapkan oleh mereka yang telah dirasuki makhluk halus harus diadakan. Semua yang disebutkan diingat oleh *wombuwa* hanya karena sedemikian banyaknya, ada-ada saja yang luput dari ingatan sehingga peran *hulihu* sangat dibutuhkan.

Tugas seorang *hulihu* sangat penting mengingatkan kepada *wombuwa* perihal apa saja yang diinginkan atau diminta oleh makhluk halus dan akan dipenuhi setelahnya. Pengabaian terhadap permintaan-permintaan akan mengakibatkan kemurkaan makhluk halus sehingga ritual menjadi sia-sia.

Pelaksanaan ritual di persimpangan sungai (*milango*) sungai *ong-gamo* dan *pongawaa*. Arena ritual dibuatkan tenda yang dihiasi janur kuning (*lale*), di sekitar tenda terdapat tiang bendera. Bendera berbahan daun silar yang diurai dan dilipat-lipat (*wutuo*). Arena dilengkapi dengan beberapa *tonggoloopo* yang dipancangkan sebagai wadah untuk meletakkan sesajen. *Tonggoloopo* terbuat dari pohon bambu,

daun pada ujungnya tidak dilepas dan dipangkal bawah setinggi dua meter dibuatkan tempat menaruh sesajen berasal daun woka. Setelah semua siap, ritual *mohumbadu* diawali dengan membakar kemenyan di bawah mayang pinang terbuka (*bulewe*) yang digantung di arena *dayango*. Pada bagian lain diletakkan baskom besar berisi air kembang (*taluhu lomuto*).

Di sekitar mayang pinang (*bulewe*) terdapat enam ikat daun woka yang dibentuk seperti bendera (*wutuo*). *Wutuo* digunakan untuk mempercepat ekstasi para penari. Ujungnya dibasahi air kembang lalu dipercikkan kepada calon penari. Seketika akan mengalami ekstasi dan kerasukan setan. Bagian lain yang tersedia di arena ritual adalah bara api. Fungsinya untuk mengetahui siapa yang benar-benar telah mengalami ekstasi. Penari yang tidak berani menginjak bara dianggap belum ekstasi dan dikeluarkan dari arena.

Mohumbadu atau memukul berarti menabuh *towohu*, sedangkan *modayango* atau menari diiringi tabuhan *towohu*. *Towohu* terbuat dari batang kayu besar yang dilubangi tengah-tengahnya, pada kedua ujung dibalut dengan kulit kambing atau sapi yang sudah kering lalu diikat dengan rotan. *Towohu* dipukul menggunakan rotan atau ranting kayu yang ujungnya dibalut dengan karet ban motor bekas agar tidak merobek kulit kambing atau sapi pada *towohu*. (Gambar 5.2). Dalam satu ritual dibutuhkan dua buah *towohu* yang ditabuh secara bergantian oleh para penabuh.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 5.2 Towohu

Fungsi *towohu* adalah untuk mengiringi para *pedayango* sekaligus mengundang kehadiran makhluk halus. Pelaksanaan *dayango* setiap malam hari kecuali malam Jum'at. Gambar di atas menunjukkan aksi para penari (*dayango*). Lamanya pelaksanaan *dayango* tergantung pada izin keramaian yang dikeluarkan oleh kepolisian. Selama penyelenggaraan tersebut, warga bahu-membahu mengumpulkan bahan-bahan untuk disajikan pada puncak ritual (*mohantalo*) atas permintaan *lati-latiyalo* yang disampaikan melalui para penari (*tahi podayanga*).

Pada masa lalu, sekitar tahun 1950-an, prosesi ritual dilaksanakan secara *mobile*. Bergerak dari satu titik menuju titik lainnya, berkilo-meter. Belum ada *towohu* masa itu. Para penari yang sudah kesurupan bergerak dari rumah kediaman *wombuwa* di Dusun *Mohuhulo* menuju persimpangan mata air Molalahu (lapangan futsal sekarang). Para penari bergerak ke sana ke mari sambil diiringi nyanyian (*wumbungo*). Kegiatan ini berlangsung selama tujuh malam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

To tawunu 50an, wau donggo laikikio, dayango donggo masa-masahuru to'uboyito, modata tawu hipomilohe. Wawu dila mowali mobuluhuto. Tahih podayanga hina'owa monto bele libapu napusiya demola Molalahu, odito mola odiyamayi wawu hituwanga lolati, hipotalala lotingga'alahu” (PN).

Tahun 1950-an, saya masih kecil, *dayango* sangat masyhur saat itu. Banyak warga yang pergi menyaksikan. Tidak boleh gaduh. Para penari berjalan dari kediaman Nenek Napusiya sampai ke Molalahu, ke sana ke mari, telah kerasukan setan diiringi teriakan histeria.

Bagi masyarakat umum, tarian (*dayango*) bukan hanya sebagai ritual, melainkan juga menjadi ajang hiburan. Dinikmati oleh orang dewasa dan anak-anak. Warga berduyun-duyun menyaksikan atraksi *dayango* yang diperankan oleh *wombuwa* dan para penari yang telah mengalami ekstasi. Tarian *dayango* diiringi tabuhan *towohu*. Para penabuh *towohu* adalah kaum laki-laki dari kalangan anak-anak muda dan dewasa. Menabuh *towohu* memiliki irama tertentu untuk mengiringi para penari. *Towohu* ditabuh dengan menggunakan dua ujung kayu berukuran kecil dan ditabuhkan di kedua sisi *towohu* secara berirama. Menabuh *towohu* menjadi kenikmatan sendiri bagi para penabuh. Para penggemar *towohu* akan berusaha menemukan lokasi penyelenggaraan ritual untuk menyalurkan hobinya dalam menabuh. Menabuh *towohu* menjadi kenikmatan tersendiri bagi anak-anak muda dan dewasa. Mereka menabuh bergantian hingga tengah malam.

Para pemuda yang menganggap ritual Mopo'a Huta (*dayango*) sebagai hiburan akan mencari kabar di mana lagi *dayango* akan digelar. Mereka akan bergegas ke lokasi *dayango* baik dengan berjalan kaki, naik roda pedati, maupun kendaraan bermotor. Beberapa lokasi *dayango* yang sering didatangi para pemuda dan penganut *dayango* di Molalahu adalah ke wilayah Tenilo, Kecamatan Limboto, Kecamatan Batudaa, Kecamatan Paguyaman, hingga Kecamatan Marisa (wilayah Gorontalo). Para pemuda yang mempunyai hobi menabuh *towohu* tidak pernah tahu seluk beluk pelaksanaan ritual ini. Sebagaimana diakui *Pali Sako*, ketika ditanyakan pernak-pernik ritual, dia tidak

mengetahuinya. Fokusnya di tempat *towohu*, bergantian dengan para pemuda lain menabuh *towohu* hingga tengah malam. Cerita informan berikut ini dapat menggambarkannya.

"Diyalu otawalami bo umotowohu. lahepalo aturu lo umodayango dilamopatato sabu ami bomanga lo umotowohu boyito, tingga wanu o asikiyaliyo sambe huwi daa dudungala lotowohé boyito (PS).

Tiada yang kami ketahui selain menabuh *towohu*. Segala aspek yang berkaitan dengan ritual kami tidak tahu-menahu sebab kami hanya menikmati *towohu*, kalau keasyikan sampai tengah malam berada di arena *towohu* itu.

Towohu sejenis alat musik yang mengeluarkan bunyi. Musik dan bunyi memiliki dimensi mistik (Khan, 2002). Sebelum kelahirannya, roh adalah bunyi, karena alasan inilah manusia menyukai bunyi (Khan, 2002, 28). Secara mistisisme, bunyi mengandung kekuatan, efek sebuah bunyi tergantung pada panjang-pendeknya. Bunyi yang pendek memiliki efek yang pendek misalnya memukul sebuah batu. Bunyi yang panjang akan memiliki efek yang panjang sebagaimana memukul sebuah lonceng. Bunyi atau musik akan menyentuh kedalam jiwa mewujudkan ekstasi, yang oleh para Sufi disebut wajad, dalam bentuk air mata, keluh kesah, atau tarian. Inilah kebangkitan jiwa itu yang merupakan kondisi hidup dari hati, dan inilah yang disebut pencapaian spiritual sejati (Khan, 2002, 74).

Dalam ritual Mopo'a Huta, tabuhan *towohu* yang mengeluarkan bunyi berirama menyebabkan para penari (*pedayango*) mengalami ekstasi, mereka ditempeli makhluk halus (*opasiya*). Dengan demikian, fungsi *towohu* adalah untuk mempercepat proses kerasukan makhluk halus. Dengan masuknya makhluk halus menempel pada tubuh manusia, akan mempermudah proses berkomunikasi.

Membunyikan *towohu* seperti bermain musik. Dalam persektif psikologis menurut Djohan, pada banyak masyarakat fungsi musik dapat dijelaskan melalui terminologi sosial yang ekslusif; musik digunakan dalam permainan dan tarian, mengorganisir kerja dan perang, upacara dan ritual; merayakan panen, meneguhkan kepercayaan dan

kegiatan tradisi (Djohan, 2009, 88). Tambahnya, musik memiliki kekuatan dalam komunikasi emosi (Djohan, 2009, 113). Dalam tarian *dayango*, bunyi yang dikeluarkan *towohu* sebagai media berkomunikasi dengan makhluk halus. seolah ingin mengatakan, datanglah, kami sedang berpesta. Itulah kenapa, makhluk halus disambut dengan tarian (*dayango*) dan pada hari puncak disuguh sesajen (*hantalo*).

Di antara para penabuh, terdapat kalangan anak-anak. Untuk menyalurkan bakat anak-anak, penyelenggaran menyediakan satu unit *towohu* yang diletakkan di luar arena. *Towohu* dikerubuti anak-anak sambil bergantian. Seorang dewasa terlihat memberi petunjuk atau melerai pertikaian kecil akibat bercerut alat pemukul itu.

Semua penabuh adalah kaum lelaki, sementara penari lebih banyak dari kalangan perempuan paruh baya. Para penari menggerakkan badan seadanya mengikuti tabuhan *towohu*. Ada penari yang langsung bergabung dalam keadaan sadar, lalu akan ditempeli makhluk halus beberapa saat kemudian. Ada pula penari yang masuk arena setelah mengalami ekstasi saat menyaksikan. Penari yang tidak mengalami ekstasi akan dikeluarkan dari arena. Para penari diuji dengan cara menyulutkan api rokok ke lengan. Apabila sudah tidak merasakan sakit, pertanda telah mengalami ekstasi. Mereka yang merasa kesakitan akan segera dikeluarkan.

“Tahipodayanga wanu dila otuwanga madede’oliyo mayi ode diluwari. Pongotawaliyo tadila otuwanga lolati yito heputa’ liyo lohawu topolotodu wanu momanja tuwotiyo dila tuwa-tuwango lati tiyo” (KP).

Para penari yang tidak mengalami ekstasi akan ditarik dari arena. Cara mengetahui para penari yang tidak mengalami ekstasi adalah dengan menyulutkan rokok ke lengan penari, kalau kaget pertanda tidak mengalami ekstasi (kerasukan makhluk halus).

Para penari yang telah mengalami ekstasi mendendangkan semacam nyanyian yang dinamakan *wumbungo*. Isinya merupakan komunikasi dengan makhluk halus. Si pelantun berusaha membujuk makhluk halus untuk datang, mempersilakan, menyambut kedatangannya, permohonan maaf, meminta kesembuhan serta menjawab

permintaan-permintaan mereka. *Wumbungo* adalah nyanyian panggilan untuk mengumpulkan *lati-latiyalo* (Afriyanto, 2012, 41). *Wumbungo* biasanya dinyanyikan pada saat *modayango*, baik *dayango* Mopo'a Huta (menyuburkan tanah) maupun *dayango molawani* (pengobatan). Pada *dayango* Mopo'a Huta, *wumbungo* diiringi dengan tabuhan *towohu* yang menyemangati para penari *dayango*. Pada sebagian penganut, *dayango molawani* tidak diiringi tabuhan *towohu*. Ada pula yang mengiringinya dengan petikan gembus atau *antu-antungo*. Berikut kutipan penuturan tokoh *wombuwa*:

“*Wumbungo yito odelo tatameta manusia wawu lati. Tuwangiyo lo wumbungo bo odelo yimelu, hihile, palenta meyambo modini, lahu-lahu tiyo, odito umonto lati ode tawu, wawu monto tawu ode lati moli olo ta ilopasiya. Yimelu boyito bo odelo moloduwo wawu mamo hintu tatonu tanao-nao mayi. Hihile mowali monto lati meyalo moto tawu*” (KP).

Wumbungo merupakan media berkomunikasi antara manusia dan makhluk halus. Isi *wumbungo* berupa sapaan, permintaan, perintah, maupun kritikan yang dilakukan, baik yang disampaikan manusia kepada makhluk halus maupun makhluk halus kepada manusia, melalui orang yang kerasukan. Sapaan yang disampaikan adalah ucapan selamat datang atau menanyakan siapa gerangan yang datang, sedangkan permintaan bisa berasal dari manusia kepada makhluk halus atau sebaliknya.

Pada umumnya permintaan/perintah manusia adalah agar makhluk halus tidak mengganggu manusia, baik dengan menyebarluaskan penyakit hingga kematian, hama tanaman yang mengakibatkan gagal panen, maupun kematian ternak secara massal. Permintaan khusus seperti meminta kepada makhluk halus untuk memberikan kesembuhan kepada warga yang sakit parah, memberikan kesuburan tanaman bebas hama, dan ternak yang sehat berkembang biak. Permintaan makhluk halus dapat berupa benda atau yang lainnya. Kritikan biasanya berkaitan dengan persediaan *hantalo* yang kurang atau tidak sesuai. Kritikan manusia kepada makhluk halus dapat berupa penolakan terhadap makhluk halus yang tidak sesuai dengan keinginan manusia. Biasanya makhluk halus yang ditolak adalah *lati*

yang merasuk pada manusia dengan tingkah yang kasar dan suka berulah.

Kata-kata yang diungkapkan dalam *wumbungo* sebagian besar dapat dimengerti. Kata-katanya sama dengan yang digunakan sehari-hari, sebagian kecil kata-kata yang tidak dimengerti selain oleh *wombuwa*. Berikut sebait *wumbungo molawani* yang sudah disalin ke bahasa Indonesia, dilantunkan *Kai Sudi* pada saat penulis menemuinya.

Bangunlah bulan sedang bersinar, bangunlah.... Orang yang berbaring bangunkanlah, akan dinyanyikan, yang tertidur bangunlah akulah *bulosi*, malaikat yang akan menyembuhkan.

Syair-syair dalam *wumbungo* telah terinternalisasi ajaran Islam. Sebagaimana *wumbungo* berikut:

“*Kalima pokalima pokalikalima laha illah illallah. kalima pokalima ukalima lobatanga wuoyinta lo oluwo, loolimo to asali lo batanga*”.

Ucapkanlah dua kalimat syahadat, *laa ilaha illa llah*. Bersyahadatlah untuk badan, rukun Islam pertama, kedua, hingga kelima asalnya kehidupan.

Terlihat bahwa aspek-aspek ritual Mopo'a Huta semakin diperkuat legitimasinya dengan memasukkan kalimat-kalimat *thayyibah* dalam Islam.

Selanjutnya, tahapan puncak dalam ritual utama ini adalah menggelar sesajen atau *mohantalo*. Membakar kemenyan (*mopodehu lotapo*) bertujuan untuk memanggil makhluk halus mencicipi sesajen (*hantalo*). Pada hari terakhir penyelenggaraan ritual, suasana bertambah sibuk. Sebuah dapur yang dibangun di sekitar arena menjadi ramai oleh kalangan ibu-ibu. Mereka sedang mempersiapkan bahan-bahan untuk kebutuhan *mohantalo* pada keesokan harinya. Mereka juga menyiapkan makanan untuk peserta ritual yang disajikan pada saat doa bersama (*mongadi salawati*). Kaum lelaki bertugas untuk menyalakan bara api untuk membakar puluhan ekor ayam yang akan

disajikan pada makhluk halus. Kesibukan ibu-ibu ini digambarkan oleh salah seorang penyelenggara berikut ini:

“Mongobuwa tadila hipodayanga mohiyo motubu-tubu uhesadiyamayi lomongololai. Tingga woluwu tamamotota motubu ilalo lati, bodebo ima-imato towombuwa, dahaliyo motalawa mame mongarinaya lolati daa” (RM).

Kaum perempuan yang tidak ikut menari membantu memasak bahan sesajen yang disediakan kaum lelaki. Ada juru masak yang sudah mahir memasak bahan sesajen, meski demikian tetap dalam pengawasan *wombuwa*, yang dijaga terjadi kesalahan yang menyebabkan kemarahan penghulu makhluk halus.

Bahan-bahan sesajen (*hantalo*) adalah permintaan makhluk halus yang disiapkan selama proses *dayango*. Bahan-bahan utama yang disediakan adalah ayam dan kelapa muda. Ayam atau *layi*. Inilah bahan utama yang menjadi perhatian yaitu ayam (*layi*) ayam dengan warna tertentu. *Layi* sebagai simbol ayam tertentu yang ditujukan untuk persembahan kepada makhluk halus pada tahapan menggelar sesajen (*mohantalo*). Ayam yang menjadi persembahan adalah ayam kampung dengan warna bulu tertentu. *Maluo balibi* adalah ayam jantan dengan ciri berbulu merah, ekor hitam, pada bagian leher berwarna oreng dengan kaki berwarna kuning. Ayam jenis ini diyakini sebagai ayam yang paling disukai penghulu makhluk halus (*ta’uwa lo lati-latiyalo*). Ayam *balibi* harus ada, meskipun hanya 1 ekor, ini makanan yang paling disukai penghulu setan, selebihnya ayam jenis apa saja, jantan atau betina, sebagaimana dituturkan *wombuwa*:

Malua balibi musi woluwu, openu bo tuwawu, uwito malua’ ta’uwa u tohila lota’uwa lolati. Uwewo liyo tonulala loma’o. Utelo meyambo ubangge (KP)

Ayam jantan berbulu khas harus ada, meskipun hanya satu ekor, ini makanan yang paling disukai penghulu setan, selebihnya ayam jenis apa saja, jantan atau betina.

Ayam *balibi* atau *baribi* sebagai ayam yang wajib ada. Selebihnya ayam dengan jenis mana saja. Jumlah ayam yang disembelih minimal tujuh hingga ratusan ekor tergantung ketersediaan atau kemampuan warga menyediakannya. Ayam yang sudah disembelih dibelah dua, ditusuk atau dijepit dengan sebilah bambu lalu dibakar. Setelah masak, ayam bakar diletakkan di atas *tonggolo'opo* beserta bahan lainnya tanpa bumbu.

Tonggolo'opo adalah tempat sesembahan yang terbuat dari sebatang bambu yang dipatok di arena ritual. Pada batang bambu sekitar 2 meter dibuatkan tempat untuk meletakkan sesembahan (*para-para*) dialas daun rumbia (*ombulo*). Ada pula *tonggolo'opo* yang berbentuk seperti pancor pada agama Hindu. *Tonggolo'opo* dipatok berbaris di arena ritual. Pada ritual dengan persediaan besar, *tonggolo'opo* dibuat dua baris. Di atas *tonggolo'opo* diletakkan sesembahan yang sudah tersedia. Lihat Gambar 5.3 berikut.



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 5.3 *Tonggoloopo* Berdiri dan Gantung

Selain *tonggoloopo*, terdapat pula *hulante* sebagai media tempat persinggahan (transit) *lati-latiyalo* yang terbuat mayang pinang

(*bulewe*) yang digantung di sudut rumah (*hulante lo bele*) untuk para jin dan di arena ritual (*hulante lo walungo*) untuk *lati-latiyalo*. Mayang pinang ditutup kain putih, di bawahnya diletakkan beberapa piring kecil yang berisi gulungan rokok dengan tembakau, pinang, sirih, kemenyan, dan uang logam. *Hulante lo bele* biasanya sudah tersedia di rumah masing-masing *wombuwa*, sementara *hulante lo walungo* dibuat/disediakan pada saat ritual. Berikut kutipan wawancara dengan tokoh *wombuwa*:

“Watiya mosadiya ulimu sambe mohetuto limolopulu odito olo titihe uhi tuwanga hantalo mohetuta limolopulu. Jejejeri to ilengi ngopantango. Alihu timongoliyo dila memo hehuwa. Talalo timongoliyo dila mo bu-luhuto” (PJ).

saya menyiapkan 150 buah kelapa muda sejumlah sisiru yang menjadi wadah sesajen. Berjejer di lahan 1 hektare, agar para setan tidak saling berebut. Mereka dijaga agar tidak membuat keributan.

Kelapa muda (*ulimu*) disiapkan sebagai minuman pembuka untuk menyambut *lati-latiyalo*. Terkait jumlahnya, para *wombuwa* berbeda pendapat, ada yang menyebut kelapa muda sejumlah *lati* yang diundang, ada yang berpendapat jumlahnya memadai, tidak harus sejumlah *lati-latiyalo*. Kelapa muda dilubangi salah satu bagian agar siap diminum dan diletakkan di tiang *tonggolo'opo* di mana ayam hutan (*malu'a huta*) terikat. Para *lati* mula pertama menikmati suguhan air kelapa muda ini sebagai *welcome drink*.

Bahan-bahan lain berasal dari hutan seperti jenis-jenis rotan, berasal dari alam sekitar berupa umbi-umbian, pisang dan buah-buahan lain serta bahan dari air, baik sungai, danau maupun laut. Ikan gabus dan udang besar adalah bahan yang harus ada dan sulit ditemukan. Pada bagian sebelumnya sudah disebutkan beberapa bahan sesajen. Bahan-bahan sangat tergantung pada selera dan permintaan *lati-latiyalo* yang diundang. Adapun bahan-bahan yang tidak mampu disediakan dapat dikompromikan oleh *wombuwa* (*pohilayala ambungu*).

“Hantalo yito rupa-rupa lo usadiyalo hama mayi monto hungo lo o’ayuwa, utokambungu sambe monto dutula wawu bulalo. usadiyala boyito uhepohi-pohile mayi lolati uheopasiya mayi to olo tahipodayanga. Ngotilonggadu dayango uwito uhesadiya mayi. Bowanu woluwu udidu osanggupiya, mapohileyala ambungu uwito” (BT).

Berbagai macam bahan sesajen berasal dari hutan, alam sekitar, sungai, dan danau. Semua yang disediakan berdasarkan permintaan makhluk halus yang menempel pada para penari. Bahan-bahan itu diadakan selama ritual berlangsung. Adapun bahan-bahan yang tidak bisa diadakan akan dikompromikan.

Bahan-bahan yang disediakan berasal dari tanaman atau buah-buahan tertentu dari hasil hutan maupun hasil kebun. Berbagai jenis ikan (*tola*) mulai dari ikan sungai (*tola lodutula*), ikan danau (*tola lobulalo*) atau ikan laut (*tola lodeheto*) serta ayam kampung. Bahan-bahan sesajen yang berasal dari hutan, kebun, dan air dikelompokkan ke dalam dua jenis berdasarkan sumbernya, yaitu *uto o’ayuwa* (dari hutan) dan *uto’kambungu* (dari kampung).

Pertama, uto o’ayuwa; Berbagai tanaman yang berasal dari hutan berupa beberapa jenis rotan, pucuk-pucuk pohon, dan tanaman tertentu yang dalam bahasa lokal dinamakan; *hutiya dulaa, hutiya, topala wohutiyo, tohiti wohutiyo, tumula wohutiyo, tobanga, tiu modelo, toboo, mantulangi, huheyiya, wabanga, luhuto, toputo, bayatatu.* Beberapa nama bahan tersebut tidak diketahui dalam bahasa Indonesia. *Kedua, Utodelomo kambungu* yaitu berbagai jenis ikan (*tola*); mujair (*ikan Jawa*), dumbaya, huluu, maggabai, saribu, *tola*, hele, *huhemo*. Berbagai daun tanaman dan buahnya; *dungo bulalo, dumalo, binte tilenehe* (jagung bakar), *bilanggahe* (jagung pipilan rebus), *binte tene-tenehe ngowa* (jagung bakar setengah), *damahu* (damar), *damahu molalahu* (damar kuning), *lambi lo ayu* (pisang tanduk), *wiwi* (talas), *lambi lobutota mela* (pisang merah), *lambi lobutota moyidu* (pisang hijau), *ulimu* (kelapa muda), *Maluo pitu tauwa liyo balibi* (tujuh jenis ayam utamanya jantan merah), *putito* (telur ayam kampung), *limu pitu lobotu* (jeruk).

Mopodehu lotapo atau *molapi tapo* (membakar kemenyan) dalam seluruh rangkaian ritual ini dilakukan dari awal hingga akhir ritual. *Alama* atau kemenyan adalah benda berbentuk kristal beraroma khas yang dibakar pada saat memulai ritual (*mopo dehu lo tapo*). Bakar kemenyan berfungsi untuk memanggil makhluk halus. Pada ritual Mopo'a Huta, terdapat tujuh jenis kemenyan, yaitu 1) *alama hungo*, 2) *alama tulu*, 3) *alama huta*, 4) *damahu*, 5) *tambiya*, 6) *huolaa*, dan 7) *puli*. Ketujuh jenis kemenyan itu berfungsi untuk memanggil tujuh jenis makhluk halus. Kekurangan salah satu jenis kemenyan akan berakibat fatal, terutama bagi *wombuwa* yang melakukan pemanggilan (*mopodehu lotapo*). Sewaktu ritual di Molalahu Kapuu diminta untuk membakar kemenyan. Dia lihat tujuh jenis kemenyan itu sudah dicampur aduk, lalu diserahkan kepadanya. Kapuu menolak sebab tujuh jenis kemenyan itu harus dibakar satu per satu untuk memanggil tujuh jenis makhluk halus. Tujuh jenis makhluk halus itu adalah penghulu para makhluk halus. Kesalahan membakar kemenyan berakibat fatal kepada *wombuwa*.

Pada saat *moliladu*, *moziarah*, dan *mongadi salawati* cukup hanya satu jenis kemenyan, tetapi pada saat *mohantalo* terdapat tujuh jenis kemenyan yang harus dibakar. Bara api untuk membakar kemenyan diletakkan di sebuah wadah yang terbuat dari tanah liat yang disebut *polutube*. *Polutube* ditetakkan di atas baki bersama piring kecil yang berisi macam-macam kemenyan dan segelas air putih.

Mohantalo adalah tahapan (*lenggota*) yang sangat menentukan (sakral) dalam seluruh rangkaian ritual. Tahapan ini dilakukan oleh *wombuwa* sebagai pemimpin ritual dan sangat menentukan kredibilitas seorang *wombuwa*. Kesalahan dalam tahapan ini berakibat fatal, baik yang dirasakan secara langsung maupun setelah ritual. Hal ini sebagaimana dikemukakan salah seorang tokoh yang selalu terlibat dalam penyelenggaraan ritual.

Menggelar sesaji (*mohantalo*) kepada makhluk halus merupakan puncak ritual Mopo'a Huta. Bahan-bahan yang disajikan dikumpulkan selama pelaksanaan *dayango*. Semua bahan itu dimasak ibu-ibu di dapur umum di arena ritual. Bahan-bahan makanan dimasak

dengan cara direbus dan dibakar. Bahan-bahan yang direbus seperti pisang-pisangan atau biji-bijian, sedangkan yang dibakar seperti ayam kampung, ikan sungai, danau, dan laut (Gambar 5.4). Adapula yang dimasak sebagian, seperti jagung bakar (*binte tilenehe ngowa*), dan ada yang tidak dimasak, seperti pinang dan sirih.



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 5.4 Sesajen Basah (*hantalo*)

Setelah semua bahan selesai dimasak, *wombuwa* akan meletakkan pada wadah yang sudah tersedia berupa *tonggolo'opo* yang beralas daun woka. Tahapan *mohantalo* atau menyediakan sesajen dilaksanakan pada hari terakhir (*mato lo towohu*). *Hantalo* atau sesajen yang disiapkan berupa 44 ekor ayam terdiri dari 5 jenis ayam dewasa jantan dilengkapi dengan ayam remaja (*pranggang*). Jumlah 44 adalah sejumlah mahluk halus yang diundang. Ini adalah undangan terbesar. Minimal 25 ekor, dan sebaiknya jumlahnya tidak kurang, dikhawatirkan menjadi rebutan mahluk halus yang diundang. Ikan gabus, udang besar, wiwi, telur, pisang gapi. Sejumlah 44 buah kelapa muda yang sudah terbuka, telur rebus, pisang gapi, dan talas. Semua bahan itu diletakkan di *tonggolo'opo* secara paketan, kecuali kelapa muda diletakkan di bawah *tonggolo'opo*.

Versi lain menurut *Bali Dula*; *hantalo* yang disediakan secara personal cukup dengan menyediakan makanan di dalam wadah anyaman daun kelapa (*toyopo*), isinya nasi kuning, bajoe, ayam bakar, telur rebus, pisang, dan lain-lain. Unsur dan wadahnya sama persis dengan *toyopo* atau *walima* pada perayaan maulid (*dikili*). *Hantalo* diletakkan di bawah pohon besar yang menjadi tempat bersemayan *lati* tertentu. Ritual ini dilakukan secara rutin setahun sekali.

Terdapat dua versi tahapan pemanggilan. Versi pertama, dikemukakan *Kapuu* dengan memanggil satu per satu sesuai namanya (*by name*). Pada saat semua sesajen telah tersaji pada *tonggolo’opo*, *wombuwa* akan melakukan pemanggilan kepada seluruh *lati-latiyalo*, dimulai dari para penghulu hingga anak buah. Proses pemanggilan diawali dengan *mopo dehu lotapo* (membakar kemenyan). Tujuh jenis kemenyan untuk tujuh jenis makhluk halus. Proses pemanggilan ini membutuhkan waktu yang panjang karena *lati-latiyalo* yang dipanggil berdasarkan namanya satu per satu. Mengenai hal ini dikemukakan tokoh *wombuwa*, berikut kutipannya:

“Batanga botiya tiloduwo lo tawu lo Molalahu mopodehu lo tapo. Bililohe mola latiya alama mapilo po uulawuwo liyo, lapata’o mayiludu liyo ode batanga botiya. Watiya dila yilinawo. Sababu alama pitu lodalalo musi tapilola tuwewu-tuwewu pohibode olo tapitulota. Tapitulota boyito timongoliyo ta ta’uwa lo lati. Wanu tala mopotapi lo alama mowali nahati olatiya” (KP).

Waktu ritual di Molalahu, saya diminta untuk membakar kemenyan. Saya lihat tujuh jenis kemenyan itu sudah dicampur aduk, lalu diserahkan ke saya. Saya menolak sebab tujuh jenis kemenyan itu harus dibakar satu per satu untuk memanggil tujuh jenis makhluk halus. Tujuh jenis makhluk halus itu adalah penghulu para makhluk halus. Kesalahan membakar kemenyan bisa berakibat fatal kepada saya.

Versi kedua, dikemukakan *Balimbo Tuu, Kaita Rusu, Pahaya Jaa* bahwa pemanggilan dapat dilakukan secara kolektif dengan memanggil berdasarkan tempat bersemayan *lati-latiyalo* (*by address*), misalnya dengan menyebut empat penjuru mata angin atau puncak-

puncak gunung, dan titik-titik alam tertentu yang dipercaya sebagai hunian makhluk halus. Pemanggilan versi pertama dan kedua diawali dengan teriakan keras, menghadap ke barat. Kata-kata yang diucapkan adalah kata-kata kasar menurut manusia, tetapi sopan menurut *lati-latiyalo*, misalnya *wey me potiti tuwa-tuwangolo timongoli* (ayo, silakan isi perut kalian). Mengapa pemanggilan dilakukan dengan kata-kata kasar karena tidak boleh bersahabat dengan setan, mereka harus dikata-katai dengan kasar supaya tidak berulah, jadi tidak bisa hanya berbicara pelan (sopan).

Berdasarkan alasan tersebut dapat dikatakan bahwa pemanggilan dengan cara halus dan sopan tidak digubris *lati-latiyalo*. Itu sebabnya suara teriakan *wombuwa* memanggil *lati-latiyalo* sangat merindingkan bulu kuduk. Tanda bahwa makhluk halus sudah berdatangan adalah ketika ayam hutan (*malua huta*) berkокok. *Wombuwa* mempersilakan *lati-latiyalo* meminum air kelapa muda sebagai makanan pembuka (*welcome drink*), sebagaimana menyambut tamu undangan.

Beberapa menit kemudian, *wombuwa* mempersilakan *lati-latiyalo* menyantap hidangan. Hidangan yang tersedia ada yang dikhususkan kepada *lati* tertentu, namun adapula *wombuwa* yang menyebut *lati* boleh memilih makanan mana yang dia sukai. Ketika ada *lati* yang tidak mau makan atau memilih-milih makanan, *wombuwa* akan menghardik, jika *lati* tetap tidak mau makan, *lati* akan dipukuli hingga mau makan sampai akhirnya ikut makan bersama. Kalau *lati* terlihat enggan dan tidak mau makan, akan dihajar. Akan diambil sepotong kayu lalu dipukulkan ke arah makhluk halus agar mau makan sambil dikata-katai, “kalian tidak mau makan, lalu kalian mengganggu kami”. Pernyataan ini diakui *Kapende* dan *Kadari*; kakak dan anak mantu *Pahaya Jaa* bahwa beliau sangat tegas dan berani menghadapi *lati-latiyalo*. *Pahaya Jaa* tidak segan-segan menghajar *lati* yang tidak mau mencicipi makanan yang sudah disediakan.

Sebelum prosesi pemanggilan dilakukan, diadakan atraksi yang dilakukan oleh dua lelaki. Satu orang memegang tombak satu lagi menggendong ayam jantan dalam *bantalo*⁹. Kedua lelaki melakukan *langga*, bela diri khas Gorontalo. mengelilingi arena sebanyak empat kali. Seolah kejar-kejaran, tombak diarahkan ke tubuh lawan, tetapi tidak sampai menusuk.

Usai itu, *wombuwa* mengambil alih acara. Sambil menghadap ke langit, dia mengundang semua makhluk halus berdasarkan alamat (*by address*), mulai dari penghuni hutan, gunung, bukit, sungai, hingga rerumputan. Panggilan diakhiri dengan teriakan memekik, menjadikan suasana hening. Tak ada satu pun suara terdengar. Seolah dedaunan terdiam, tak ada tiupan angin. Ada dua tanda datangnya makhluk halus. *Pertama*, ketika tiupan angin menggerak-gerakan dedaunan. *Kedua*, ayam jantan hutan (*lapungu*) berkокok. Jenis ayam *tameto* adalah ayam hutan dengan warna merah hitam seperti ayam *balibi* hanya berbeda pada warna kaki.

Kaki ayam hutan berwarna hitam (*lapungu*). Ayam ini wajib ada pada pelaksanaan ritual dataran tinggi (*to tudu liyo*), sedangkan di dataran rendah (*to datahu*) bisa jenis ayam kampung. Ayam hutan ini menjadi media (petunjuk) untuk mengetahui kedatangan makhluk halus. Ayam hutan diikat pada tiang *tonggoloopo*. Pada saat pemanggilan makhluk halus (*mohuwa'o*), kedatangan makhluk halus diketahui ketika ayam hutan ini berkокok. Hanya beberapa menit, makhluk halus itu melahap sesajen yang disediakan. Tanda bahwa makanan sudah dilahap, sudah tidak ada lagi rasa yang tersisa. Dapat diuji pada air kelapa muda, yang tadinya manis, kini sudah tawar, ujar *Kadunu*. Pendapat ini dibantah oleh guru *Aliyonga* yang menyebut bahwa makanan tetap ada rasanya, hanya sugesti yang menghilangkan rasanya.

⁹ *Bantalo* adalah sangkar bundar memanjang dengan dua sisi berlubang untuk bagian kepala dan ekor, sementara bagian bawah berlubang dua untuk mengeluarkan kedua kakinya.

C. Ritual Penutup

Dalam ritual penutup terdapat dua aktivitas, yaitu menghanyutkan (*mohilihу*) dan doa selawat (*mongadi salawati*). Aktivitas menghanyutkan (*mohilihу*), yaitu ritual menghanyutkan benda-benda atribut *dayango* berupa janur kuning, tikar, bendera, mayang pinang, alas dan tempat makanan, dan atribut lainnya. Itulah kenapa *dayango* digelar dekat aliran sungai, danau, atau pesisir pantai agar prosesi *mohilihу* berjalan lancar. Tahapan ini adalah yang terakhir dipimpin oleh *wombuwa*. Dalam tahapan ini, semua yang hadir secara bergilir diusapkan air ke wajah oleh *wombuwa*. Bunyi dentuman *towohu* masih mengiringi, ditabuh oleh beberapa orang di pinggir sungai. Prosesi *mohilihу* bertujuan untuk menolak bala. Pada prosesi ini, semua benda yang dihanyutkan ke sungai sebagai simbol menghanyutkan segala yang tidak baik, terutama penyakit yang diderita masyarakat.

“Mamohilihу yito uwilihu liyo rupa-rupa upilo laniya, lale, tonggolo’opo. Wanu to pentadu hilihu liyo to deheto, wanu to Molalahu hilihu liyo to dutula. Masuda ilambungu timongoliyo, tonulala panya-panyakiyalo ma hilihu mao, maponguli ode asali liyo” (BT).

Pada tahapan *mohilihу* yang dihanyutkan itu segala wadah makanan, janur kuning, *tonggolo’opo*. Kalau di daerah pesisir dihanyutkan di laut, kalau di Molalahu dihanyutkan di sungai. Mereka sudah diberi makanan, segala penyakit akan dihanyutkan, akan dikembalikan ke asalnya.

Pada prosesi *mohilihу*, semua warga yang hadir akan dibersihkan secara simbolis raganya dari segala penyakit dan kutukan. Satu per satu warga dibasuh tangan dan mukanya dengan air sungai. Anak-anak, remaja dan orang dewasa menunggu giliran. Air sungai yang mengalir jernih diyakini memiliki berkah untuk menghilangkan segala penyakit bagi yang sakit dan memberikan kesehatan dan umur panjang bagi yang sehat. Gambar 5.5 menunjukkan antusias warga bergiliran dibasuhkan tangan dan wajah oleh sang *wombuwa*.



Foto: Momy A. Hunowu (2020)

Gambar 5.5 Ritual Membersihkan Wajah

Selanjutnya adalah doa selawat (*mongadi salawati*). Pelaksana *mongadi salawati* adalah pegawai syar'i atau *ti hatibi lo kambungu*. Petugas ini selama penyelenggaraan ritual turut berbaur dengan masyarakat tetapi dia tidak memiliki pengetahuan yang luas tentang penyelenggaraan (*pohuli pohutu*). Tugas ini diemban oleh *wombuwa* dan asistennya dibantu para tokoh masyarakat yang memiliki pengetahuan yang memadai. *Mongadi salawati* adalah doa penutup. Mesti dijalankan keduanya, kearifan lokal dan ajaran agama agar seiring sejalan. *Lati* hanya diatur dan berdoa tetap kepada Tuhan.

Mongadi salawati merupakan rangkaian doa penutup ritual Mopo'a Huta. Dalam tahapan ini, semua yang hadir duduk melingkar di arena ritual yang sudah dialas dengan karpet dan tikar. Ibu-ibu sudah menyediakan bubur ayam atau nasi kuning dengan telur rebus untuk dimakan bersama, sementara sesajen telah dibagi-bagi untuk dibawa pulang. Zikir dan doa dipimpin *hatibi*, dimulai dengan membaca doa selawat, tahlilan, dan doa penutup.

Mongadi salawati menurut intelektual muda Gorontalo, Funco Tanipu, bukanlah tutur kata, ucapan, atau bacaan. *Mongadi salawati* dalam praktik kebudayaan Gorontalo adalah kebiasaan yang hidup

dalam semua unsur kehidupan. Sejak kelahiran, tumbuh rambut, sunatan, nikah, ulang tahun, lulus ujian, naik rumah baru, beli motor, mobil, naik pangkat, sampai kematian *mongadi salawati* selalu mengiringi proses tersebut. Ritual Mopo'a Huta yang dituding banyak kalangan sebagai ritual pemuja setan telah diinternalisasi dengan *mongadi salawati*.

Para hadirin yang mengikuti acara penutup ini tampak khusyuk dan penuh hikmat mengaminkan setiap lantunan doa yang dibacakan *hatibi*. Acara dilanjutkan dengan makan bersama, bubur ayam kampung. Terlihat tidak mencukupi, tetapi pada akhirnya terbagi merata kepada yang hadir. Acara diakhiri dengan saling berjabat tangan. Sementara itu, beberapa lelaki membongkar dan merapikan lokasi penyelenggaraan ritual.

Tahapan (*lenggota*) sangat fleksibel, bisa bertambah atau berkurang tergantung kompetensi *wombuwa* dan permintaan *lati-latiyalo*. Usai seluruh rangkaian ritual, menunggu turunnya hujan. Pada masa lalu, seluruh warga dilarang lalu lalang di jalanan. Tidak ada yang bersuara keras. Suasana tenang dan damai diupayakan agar makhluk halus tidak terusik dan doa-doa terkabulkan. Pada beberapa penyelenggaraan, hujan segera turun, saat itu juga, atau pada saat *mohilihu*, atau beberapa hari setelahnya. Berakhirnya rangkaian ritual Mopo'a Huta bukan berarti para petani bisa bernapas lega.

D. Fungsi Ritual

Konsep *huta* (tanah) memiliki makna filosofis yang sangat penting karena *huta* merupakan salah satu dari empat unsur bumi yang sangat dihormati dan dijaga keberadaannya. Dalam kehidupan nenek moyang Gorontalo sebelum masuknya agama Islam terdapat empat unsur penting yang menjadi landasan filosofis, yaitu *huta* (tanah), *dupoto* (angin), *tulu* (api), dan *taluhu* (air). Menurut Kaluku (1971), keempat unsur ini memiliki peran yang sangat penting. Dalam konteks kepemimpinan terdapat fatwa yang dianggap sangat sakral. Fatwa tersebut menyatakan bahwa angin adalah angin tuanku (*dupoto*, *dupoto lo iyo eya*), api adalah api tuanku (*tulu*, *tulu lo ito eya*), air

adalah air tuanku (*taluhu, taluhu lo ito eya*), dan tanah adalah tanah tuanku (*huta, huta lo ito eya*). Namun, ada batasan yang harus diingat, yaitu bahwa unsur-unsur tersebut tidak boleh digunakan semena-mena sesuai keinginan kita (*bo dila poluliya hilawo eyanggu*). Fatwa ini menegaskan pentingnya menjaga dan menghormati hubungan manusia dengan alam serta memperlakukan unsur-unsur tersebut dengan penuh rasa hormat dan tanggung jawab.

Tanah, sebagai salah satu dari empat unsur penting, memiliki peranan istimewa dalam kehidupan manusia. Di dalam tanah terdapat sumber kehidupan utama manusia, yaitu api dan air. Tanah juga menjadi tempat tumbuhnya tumbuhan yang memberikan makanan bagi manusia. Oleh karena itu, tanah sangat dihormati oleh masyarakat Gorontalo. Salah satu bentuk penghormatan terhadap tanah adalah melalui penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta. Mopo'a Huta merupakan gabungan dari dua kata, “*mopo'a*” yang berarti memberi makan, dan “*huta*” yang berarti tanah. Secara harfiah, Mopo'a Huta dapat diartikan sebagai ritual memberi makan kepada tanah. Namun, secara istilah, Mopo'a Huta memiliki beragam makna. Sebagaimana dikemukakan oleh seorang budayawan, Nani Tuloli bahwa Mopo'a Huta merupakan ritual yang bertujuan untuk menyuburkan tanah karena mayoritas masyarakat Gorontalo adalah petani.

Ritual Mopo'a Huta memiliki makna yang lebih luas selain sebagai upaya untuk menyuburkan tanah. Istilah Mopo'a Huta juga dikenal dengan sebutan *dayango* atau *towohu*¹⁰. Selain itu, ada juga yang menyebutnya sebagai ritual *mopo'a lati*, yang berarti memberi makan kepada setan, atau *mongatulu kambungu*, yang artinya me-nata kampung. Istilah-istilah ini mencerminkan keragaman dalam memahami dan menyebut ritual Mopo'a Huta.

Ulasan mengenai fungsi ritual ini menjadi mudah dipahami dengan menggunakan cara berpikir fungsional yang dikembangkan

¹⁰ Ketika warga membicarakan tentang upacara Mopo'a Huta, mereka menyebut *dayango* atau *towohu*, sebagaimana potongan ungkapan berikut: *woluwo dayango yinti huwi* = ada dayango sebentar malam, atau *woluwo towohu yinti huwi* = ada *towohu* malam ini (Momy & Pakuna, 2020).

oleh Malinowski (1922). Dengan menyelami tingkatan abstraksi, Malinowski mengajukan asumsi bahwa setiap tindakan manusia dalam kebudayaan sebenarnya bertujuan untuk memenuhi berbagai kebutuhan naluri manusia yang berperan dalam kehidupan sehari-hari. Secara sederhana, Malinowski hendak mengatakan bahwa esensi dari segala kegiatan atau aktivitas manusia pada dasarnya adalah untuk memenuhi kebutuhan dasar biologisnya. Berdasarkan teori fungsional ini dapat dikatakan bahwa ritual Mopo'a Huta berfungsi untuk memenuhi kebutuhan masyarakat tani di Gorontalo.

Dilihat dari fungsi ritual Mopo'a Huta atau *dayango*, Ngadi (2021, 38) membagi *dayango* ke dalam empat kategori: 1) *motolilingo* atau ritual *dayango* untuk menyembuhkan orang sakit; 2) *molembo'o* (menjaga kampung dari kemarahan makhluk gaib); 3) *mohile didi* (meminta hujan); dan 4) *limiyodu pilomulo wawu tutumulo* (kesuburan tanaman dan keberhasilan panen). Berdasarkan empat fungsi tersebut tampak bahwa ritual ini dilaksanakan sesuai dengan fungsi mana yang diinginkan. Pada masyarakat Molalahu, empat fungsi tersebut telah dikemas dalam satu paket ritual; ritual Mopo'a Huta atau *mongatulu kambungu*. Adapun ritual pengobatan saja dinamakan *molawani* dan *modayango*, sebagaimana dijelaskan dukun kampung:

“Dayango Mopo'a Huta ma loò-loòpo ngo a-amila tetu, umohile didi meyambo monguhu panyaki uhe pomarosa lo lati. Tingga woluwu ta modayango huwi bo khusus molawani (KS)

Dayango dalam ritual Mopo'a Huta memiliki tujuan yang mencakup berbagai harapan, seperti memohon turunnya hujan atau menyembuhkan penyakit yang disebabkan oleh gangguan setan. Ada juga yang mengadakan *dayango* pada malam hari secara khusus untuk melakukan penyembuhan terhadap penyakit.

Dengan melibatkan *dayango* dalam ritual ini, masyarakat berharap dapat mencapai hasil yang diinginkan dan meraih kesembuhan dari berbagai gangguan dan penyakit. Inilah yang disebut Malinowski (1922) yang menekankan fungsi adaptif ritual dalam mengatasi ketidakpastian dan kecemasan yang melanda masyarakat kampung

Molalahu (*mongatulu kambungu*). Ini pulalah yang menjadi alasan mengapa ritual Mopo'a Huta di Molalahu diadakan secara rutin setahun sekali, terutama saat musim paceklik tiba atau ketika banyak warga yang menderita penyakit yang sulit disembuhkan secara medis. Meskipun setiap komunitas memiliki perbedaan dalam pelaksanaan ritual ini, namun tujuannya tetap sama yaitu mengatasi ketidakpastian dan kecemasan. Sebagaimana dikemukakan tokoh agama;

"Pohuli pohulu lo Mopo'a Huta patuju liyo tuwawu, mongaturu kambungu, bedawa liyo to wombuba ta hemo ngaturu kalaja, tingga woluwu tamotoyinuto woluwu tadila (PU).

Penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta tujuannya sama, menata kehidupan di kampung. Perbedaanya tergantung siapa pemimpin ritual yang menyelenggarakan. Ada pemimpin ritual yang penyelenggaranya rinci, ada juga yang tidak.

Pandangan yang dikemukakan tokoh agama tersebut menjadi diskursus yang meluas di tengah masyarakat bahwa penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta tujuannya sama, mengatasi kecemasan dan ketidakpastian dengan menata kehidupan di kampung meskipun penyelenggaraan (tata upacara) berbeda-beda.

Perbedaan pada masing-masing komunitas sangat tergantung pada pengetahuan dan "jam terbang" pemimpin ritual (*wombuba*). Selain perbedaan berdasarkan perspektif *wombuba*, juga tergantung lokasi penyelenggaraan. *Pohuli pohulu* di dataran tinggi (*totudu*) akan berbeda dengan penyelenggaraan di daerah dataran rendah (*datahu*) dan daerah pesisir pantai (*pentadu*). Perbedaan ini dikemukakan tokoh *wombuba*:

"Pohuli pohulu lo tatotudu dila sama wolo tatodatahu meyambo tatopentadu. Tatotudu mohantalo donggo dumodupo, wanu tatodatahu dulahe dehu-dehu mota. Utiye botiye malowali biliyasa, wawu olo to hihile lo lati-latiyalo" (KP).

Penyelenggaraan ritual di daerah dataran tinggi tidak sama dengan penyelenggaraan di dataran rendah. Di dataran tinggi menggelar sesajen pada pagi hari, sedangkan di daerah dataran rendah pada sore hari. Hal ini berdasarkan kebiasaan dan atas permintaan makhluk halus.

Penyelenggaraan upacara (*pohuli pohutu*) pada suatu wilayah (kabupaten) tidak digelar secara bersamaan atau secara bergilir. Ketika di suatu tempat di daerah dataran rendah sedang berlangsung, penyelenggarannya akan dihentikan ketika terdengar kabar di daerah dataran tinggi (*totudu*) akan menyelenggarakan. Mengenai hal ini dikemukakan oleh pemimpin upacara (*wombuwa*);

“Wanu tatotudu lo podehu lo wumbadu, tatodatahu wawu tatopentadu musi moberenti, mopopo mulo utotudu. Humaya mayi tato Molalahu lo humbadu, yitateya to Hutadaa popoberentiyo pomao. Dema lapatayi uwito, deuwito tatodatahu mamopo lanjuti lopohuli pohutu. Yinongoloa popo mulola utotudu, sababu mola popowelihe liyo mayi balla, deuwitoyito mamohilapita tololu totaluhu” (KP)

Kalau di dataran tinggi sudah menggelar ritual maka yang di dataran rendah menghentikan kegiatan, mendahulukan mereka yang di dataran tinggi. Misalnya masyarakat Molalahu (di hulu) menggelar ritual, maka di wilayah Hutadaa (di hilir) dihentikan. Kalau sudah selesai, barulah dilanjutkan. Kenapa didahulukan? Karena pada prosesi ritual akan menghanyutkan segala bala, jadi mengikuti arah air mengalir.

Selain perbedaan waktu dan tempat, persediaan *pohuli pohutu* antara satu wilayah dan wilayah lain adalah sama, yang membedakan adalah permintaan makhluk halus di masing-masing wilayah. Penyelenggaraan ritual sama prosesnya, yang membedakan adalah persediaan (sesajen) sebab *lati* penunggu tanah tidak sama, sesajen tergantung permintaan mereka.

Dengan demikian, pelaksanaan masing-masing wilayah sudah diketahui oleh *wombuwa*. Pelaksanaannya bergiliran. Hal ini sekaligus memberi kesempatan kepada para pengikut sistem kepercayaan ini untuk bersama-sama menyukseskan pelaksanaan kegiatan di suatu

tempat. Pada pelaksanaan ritual Mopo'a Huta di Molalahu terlihat para penari kebanyakan para pendatang (dari luar kampung Molalahu). Antara pendatang dan tuan rumah sudah saling mengenal dengan baik. Secara suka rela mereka bahu-membahu menyukseskan pelaksanaan ritual, terutama mempersiapkan sesajen dari bahan alami.

Sesajen yang disediakan adalah atas permintaan makhluk halus saat datang menempel pada tubuh para penari (*dayango*). Para penari akan mengalami ekstasi, kemasukan makhluk halus lalu menge luarkan permintaan melalui *wumbungo*. Sahut-menyahut antara makhluk halus dan manusia sedang mengompromikan banyak hal, terutama untuk menciptakan hubungan yang harmonis antara keduanya. Manusia meminta gangguan makhluk halus segera dihentikan, makhluk halus meminta disediakan berbagai jenis makanan untuk mereka nikmati. Ritual persembahan sesajen (ritus kurban) sebagai komunikasi antara yang terlihat dan yang tidak terlihat. Melalui ritual perjamuan dan pertukaran ini terjadi peleburan dua subjek (manusia dan Tuhan), manusia dan Tuhan bertemu dan makan bersama melalui persembahan sesajen (Rudyansjah, 2012, 117).

Bahan-bahan makanan yang disediakan memiliki makna dan tujuan tertentu; (1) Ayam adalah makanan istimewa yang menjadi pilihan makhluk halus. daging ayam yang telah dibakar diperuntukkan kepada pembesar-pembesar makhluk halus. Salah satu jenis ayam yang wajib ada adalah ayam *balibi* dengan warna khas untuk *lati* tertinggi. Selain ayam yang disebelih, terdapat pula seekor ayam hutan tidak disebelih. Ayam hutan itu ditujukan untuk membawa semua penyakit yang melanda masyarakat. (2) *Wiwi* (talas) bermakna *wiwi-wiwi* (menyendirii), *potiti wiwi lomao timongoli didu me pomarosa olo manusia* (menyendirilah kalian, jangan ganggu lagi kami manusia). (3) *Tola* (ikan gabus) bermakna *molola* (pergi meninggalkan), ikan gabus untuk memuliakan mereka agar kemuliaan tidak akan pergi meninggalkan. (4) *Hele* (udang) bermakna *heleo* (bernafsu tinggi), dengan memakan udang akan menghilangkan nafsu *lati-latiyalo* untuk mengganggu manusia. (5) Pinang sirih dan rokok gulung tembakau bertujuan untuk menyambut mereka dengan suguhan kecil (*mohinta*).

Pada masyarakat tradisional di Gorontalo, pinang sirih dan rokok adalah lambang keramahan, penghormatan, dan persahabatan kepada tamu yang datang. Itu sebabnya pada setiap rumah tersedia tempat pinang dan sirih (*pomama*) dan tempat rokok (*bako lo hawu*) untuk menjamu tetamu. Tradisi menyambut tamu dengan *pomama* dan *bako lo hawu* telah menghilang dan hanya terlihat pada upacara-upacara adat. (6) Kelapa muda. Airnya sebagai suguhan pertama ketika makhluk halus datang, seperti menyuguhkan teh atau kopi kepada para tamu. (7) Bahan-bahan makanan lain yang disediakan pada *hantalo* adalah permintaan makhluk halus berdasarkan selera-nya masing-masing. Permintaan itu disampaikan pada saat *dayango* berlangsung, ketika para penari sudah ditempeli makhluk halus. (8) Kemenyan (*alam*) yang dibakar pada setiap tahapan merupakan simbol pemanggilan kepada makhluk halus. Tujuh jenis kemenyan milik tujuh *lati* utama. (9) Kain berwarna merah. Biasanya dililitkan ke kepala para penari saat menari. Warna merah adalah warna kesukaan *lati-latiyalo* dan merupakan simbol warna darah yang mengalir di seluruh tubuh¹¹. Secara keseluruhan, makna ritual Mopo'a Huta adalah menaklukkan *lati-latiyalo* agar dapat menembus kehadirat Eya (Allah) melewati kekuasaan *lati-latiyalo* yang berada di lapis bawah kosmologi Gorontalo.

Kalau hendak menyembah Tuhan harus berurus dulu dengan *lati*. Kalau *lati* sudah bisa ditaklukkan maka manusia dapat menembus Tuhannya. Setelah *lati-latiyalo* ditaklukkan, masyarakat menggelar *mongadi salawati*. Artinya, kabut tebal yang menghambat pemanjatan doa kehadirat Tuhan yang dihalang-halangi *lati-latiyalo* telah terbuka setelah tahapan *hantalo* diselesaikan. Momentum inilah manusia berdoa kepada Tuhan, dengan *mongadi salawati*.

Dihubungkan dengan pandangan Malinowski (1922), dia menyatakan bahwa fungsi utama dari ritual adalah untuk mengatasi ketidak-

¹¹ Kain merah tidak bisa digunakan pada saat kematian, itu sebab para pelayat menggunakan pakaian serba putih sebagai simbol duka dan kesucian. memakai pakaian merah pada saat kedukaan diyakini dapat mengundang perhatian *lati-latiyalo* untuk turut menghadiri prosesi penguburan.

pastian dan kecemasan dalam kehidupan manusia. Menurutnya, ritual memberikan prediktabilitas dan kontrol dalam situasi-situasi yang tidak pasti. Misalnya, dalam konteks masyarakat petani, ritual Mopo'a Huta membantu menenangkan ketidakpastian tentang hasil panen dan hewan ternak, serta memberikan rasa kepastian kepada individu dan masyarakat.

Berkaitan dengan pandangan tersebut, fungsi ritual Mopo'a Huta berkisar pada dua aspek utama: pertama, *limiyodu pilomulo*, yaitu menyuburkan tanaman dan ternak beranak pinak untuk kemakmuran manusia; dan kedua, *limiyodu tutumulo*, yaitu memakmurkan manusia lahir batin, berupa terhindar dari berbagai gangguan kesehatan dan bentuk-bentuk kesulitan hidup lainnya sehingga berumur panjang dan menikmati kehidupan secara normal.

Limiyyodu Pilomulo dapat dipahami sebagai menyuburkan tanaman dan mengembangbiakkan ternak. Indikatornya adalah tanaman terbebas dari berbagai hama. Ketika tanaman sudah tak lagi memberikan hasil yang baik, biasanya karena serangan hama tanaman. Tidak ada cara yang dapat menyelesaiannya selain berdamai dengan makhluk halus. Makhluk haluslah yang mendatangkan berbagai hama yang menyerang tanaman. Hama pada akar (*bito'o huta*), pada batang, daun dan buah (ulat, belalang, dan tikus), dan berbagai parasit seperti *tabongo*. Gangguan ini ditujukan untuk meminta perhatian manusia agar memenuhi permintaan mereka. *Musi aturuwolo timongoliyo*; mereka harus diatur dengan menggelar ritual *dayango* dan sesajen. Berdasarkan pengalaman warga, usai menggelar ritual Mopo'a Huta, masyarakat terbebas dari penyakit aneh, tanaman tumbuh subur serta ternak berkembang biak. Tujuan penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta adalah untuk memberbaiki kesehatan manusia dan tanaman agar tidak diserang penyakit.

Pilomulo atau tanaman agar tumbuh dengan subur bebas hama tergantung gangguan *lati-latiyalo*. Gangguan *lati* pada tanaman berasal dari *lati bito'o huta* atas perintah *lati butu lo huta*. *Bito'o huta* menjelma menjadi berbagai macam hama tanaman, baik yang menyerang akar, batang, daun, maupun buah. Bentuknya bisa berupa

jamur, ulat, tikus, belalang, dan jenis-jenis hama lainnya yang merusak tanaman. *Lati* juga akan menyerang hewan ternak kecil dan besar. Cara mengatasi serangan hama dan penyakit dapat dilakukan secara individual, komunitas maupun kolektif. Cara yang dilakukan petani secara individu adalah *molapo*¹², secara individu, komunitas di satu tempat dengan *moliladu* dan secara kolektif dengan menggelar ritual Mopo'a Huta.

Agar tanaman tumbuh subur tanpa serangan hama tanaman maka petani menempuh jalan dengan berbagai cara. *Molapo* adalah cara yang dilakukan petani dengan mengasapi tanaman. Asap berasal dari pembakaran kemenyan yang sudah dijampi-jampi. Jampi-jampi dilakukan oleh *mongo panggola* atau *tamotota* pada kemenyan yang akan dibakar, dapat pula dilakukan secara mandiri oleh petani. *Molapo* dapat dilakukan sejak hari pertama menanam. Bara api diletakkan di tempurung kelapa dan diletakkan di tengah kebun. Adapula yang meletakkan di empat sudut kebun, adapula yang membawa berkeliing bara api lalu terakhir diletakkan di tengah kebun. *Molapo* kedua dilakukan pada saat tanaman sudah tumbuh remaja dan yang ketiga dilakukan pada saat hama tanaman menyerang.

Masing-masing hama memiliki perlakuan sendiri-sendiri. Hama tikus yang menyerang ditumpas dengan cara menggosok-gosokkan dua ujung buluh putih (*hulapa*) sambil membaca jampi-jampi. Gosokan buluh putih akan mengakibatkan gigi tikus terasa ngilu dan tidak bisa melahap jagung yang sudah mulai berisi. Ada pula *mongo panggola* yang cukup dengan membaca jampi-jampi di lubang tikus. Berikut lafaznya:

Assalamu alaikum malaikat Zabaniyah...

Iidilamu mao batanga liyo lo nyawa liyo lo udu botiya

¹² *Molapo* atau membakar kemenyan di kebun agar tanaman terpapar asap kemenyan untuk mengusir hama tanaman.

Dengan kekuatan magis tikus menghilang secara misterius tanpa adanya bau bangkai seperti menggunakan racun tikus. Untuk mengusir serangan ulat, ada *mongo panggola* yang menusuk dengan sebilah bambu pada seekor ulat lalu dibacakan jampi-jampi. Ulat akan berjatuhan dan mati. *Molapo* adalah tahapan pertama yang dilakukan petani untuk menghindarkan tanamannya dari gangguan hama tanaman yang diciptakan *lati*. Jika cara ini sudah tidak mempan, masyarakat petani bersepakat menggelar ritual Mopo'a Huta.

Keberadaan *mongo panggola* yang melimpah pada masa lalu membuat petani dengan mudah meminta petunjuk (*mohintu-hintu*) dan jampi-jampi untuk dilaksanakan pada saat menanam. Dewasa ini *mongo panggola* yang memiliki pengetahuan tentang penanganan hama tanaman secara magis sudah mulai berkurang, petani berusaha menerapkan apa yang pernah dia lakukan, dia lihat dan dia dengar dari *mongo panggola*, tetapi sudah tidak mujarab lagi. Akibatnya petani berpindah kepada cara-cara modern.

Limiyodu Tutumulo dapat dimaknai sebagai memakmurkan kehidupan manusia; sehat lahir batin. Indikatornya adalah manusia terbebas dari berbagai penyakit. Ketika masyarakat mengalami sakit secara kolektif dan mati tak wajar, pertanda para makhluk halus merasa tidak diperhatikan. Mereka akan mengganggu manusia dengan cara mengirimkan penyakit. Mulai dari sakit ringan (*langgu* dan *yimonu*) hingga penyakit berat yang menyebabkan kematian secara massal (*polopu*). Semua penjuru alam dihuni oleh makhluk halus, *to lombiyatiyo wopato* atau di empat penjuru mata angin. Mereka akan mengganggu tak kala manusia melakukan kesalahan berupa berkata-kata yang tidak wajar, melewati tempat angker pada jam-jam tertentu, makan di alam terbuka tanpa meminta permisi atau melakukan tindakan lain yang dianggap tidak sopan secara adat atau spiritual.

Apa yang diuraikan dalam bahasan di atas jika dihubungkan dengan kerangka skema besar yang mencakup berbagai bentuk kepercayaan dan praktik keagamaan sebagaimana dikemukakan Schielke (2010), ritual Mopo'a Huta bukan hanya sekadar rangkaian

seremonial, melainkan sebagai kekayaan warisan budaya yang menunjukkan hubungan yang mendalam antara manusia, alam, dan dimensi spiritual. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa betapa dalam dan kompleksnya signifikansi ritual Mopo'a Huta dalam kehidupan masyarakat Molalahu di Gorontalo.

Selanjutnya, secara fungsional, ritual Mopo'a Huta telah berfungsi mempertahankan, mengatur, atau memperkuat struktur sosial dan budaya masyarakat Molalahu di Gorontalo. Dalam konteks fungsional, ritual Mopo'a Huta dapat berperan sebagai alat untuk mempertahankan status quo dan menjaga stabilitas sosial. Relasi kuasa yang ada dalam lingkaran ritual ini membentuk kerangka kerja bagi norma-norma, nilai-nilai, dan tata cara yang mengatur kehidupan sehari-hari dalam masyarakat. Dengan demikian, ritual *mopo'a huta* berperan dalam memperkuat identitas budaya, membangun solidaritas sosial, atau mempertahankan otoritas keagamaan atau politik lokal.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VI

TRANSFORMASI DAN PROSPEK RITUAL MOPO'A HUTA

Dalam mengkaji ritual Mopo'a Huta, konsep transformasi menjadi penting untuk memberikan pemahaman bagaimana ritual ini mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Ritual Mopo'a Huta, seperti ritual tradisional lainnya, tidak tetap dan terus berubah seiring dengan bergulirnya perubahan sosial masyarakat Gorontalo. Transformasi ini mencakup berbagai aspek, seperti cara pelaksanaan ritual, elemen-elemen yang digunakan, makna simbolik yang terkandung, serta penyesuaian terhadap nilai-nilai dan norma-norma baru dalam masyarakat.

A. Ke(tidak)bertahanan Ritual *Mopo'a Huta*

Ritual Mopo'a Huta sudah ada sejak terbentuknya masyarakat Gorontalo. Keberthanannya ritual Mopo'a Huta terus berlangsung dari zaman ke zaman, mulai zaman pra-Islam, zaman kerajaan Islam, zaman kolonial, zaman kemerdekaan, hingga zaman Reformasi. Keberadaan ritual Mopo'a Huta pada zaman Islam mulai mengalami

penyesuaian-penyesuaian seiring meningkatnya pemahaman masyarakat terhadap ajaran Islam. Pada zaman kemerdekaan, ritual ini mulai mengalami transformasi dan sejak zaman Reformasi, terutama ketika masyarakat mengalami modernisasi, jumlah pengikut ritual Mopo'a Huta mengalami penyusutan seiring bergugurannya para *wombuwa*. Terjadinya transformasi dan penyusutan jumlah pengikut dapat dilihat dari empat aspek, yaitu 1) kaum tua (*mongo panggola*) dan pola pewarisan pengetahuan, 2) kesalahan dalam penyelenggaraan (*pohuli pohutu*), 3) meredupnya fungsi ritual Mopo'a Huta, 4) modernisasi dan Islamisasi.

Sore itu di rumah seorang dukun kampung, Kapende, warga datang silih berganti. Kapende sudah hafal benar maksud kedatangan warga, terlihat santai menyambutnya. Satu per satu, datang sendiri atau melalui perwakilan, dan mengeluhkan sakit. Adapula yang mengundang Kapende untuk datang langsung mengobati ke rumah si sakit. Secara bergilir pasien dilayani, ada yang mengeluhkan demam berhari-hari, ada yang mengeluhkan sakit perut, dan ada yang tiba-tiba merasa malas bekerja. Hanya dengan jampi-jampi dan modal air putih, Kapende dapat membantu meringankan sakit. Pasien pun pulang dengan senang hati. Satu per satu pasien pulang tak terlihat memberi sesuatu, selain ucapan terima kasih. Setelah semua pasien terlayani, Kapende siap-siap berangkat menuju ke rumah pasien yang sakit parah. Tak jarang, Kapende diundang warga yang membutuhkan pertolongannya ke tempat yang jauh dari tempat tinggalnya. Manakala undangan seperti ini beruntun, Kapende sesekali menolak karena dia tak tega meninggalkan istrinya seorang diri.

Pantas saja kehidupan dukun kampung (*tamotota*) tidak segemeral tenaga medis. Seorang dokter akan meraup uang jutaan hingga belasan juta rupiah dalam waktu dua hingga tiga jam. Mereka telah memasang tarif yang tinggi, belum termasuk resep, sementara para *tamotota* hanya melimpah ucapan terima kasih. Mereka tidak mengeluh menjalani kehidupan. Ada kebahagiaan tersendiri dapat memberikan pertolongan kepada warga. Hal ini membantah anggapan banyak orang bahwa menjadi dukun atau berurus dengan makhluk halus

menjadi penyebab sang dukun jatuh miskin (*pilunani*)¹³. Tak jarang pagi-pagi hendak pergi ke kebun, tiba-tiba datang seseorang meminta bantuan, belum selesai melayani, datang lagi yang lain. Pekerjaan sebagai petani terbengkalai, sementara kompetensi mereka dalam bidang penyembuhan tidak bernilai secara materi. Mereka membantu demi pertimbangan kemanusiaan, bukan mengejar materi.

Silih berganti pasien yang datang dan mengeluhkan sakit menimbulkan keresahan tersendiri bagi Kapende. Menurutnya, sudah waktunya menggelar ritual Mopo'a Huta. *Lati-latiyalo* sedang gencar menyebarkan penyakit, baik pada manusia maupun pada ternak dan tanaman. Kapende yang mengalami suatu masa di mana musim penyakit yang melanda semua makhluk hidup adalah perbuatan makhluk halus yang meminta perhatian manusia. Banyaknya warga sekitar yang datang meminta pertolongan kepada Kapende diyakininya sebagai pertanda bahwa gangguan makhluk halus sedang berlangsung. Dewasa ini, hanya orang-orang tertentu yang masih menyimpan keyakinan itu. Selebihnya telah berkurang kepercayaannya terhadap gangguan makhluk halus.

Keberlanjutan ritual Mopo'a Huta telah berlangsung lama. Sejak masyarakat Gorontalo terbentuk hingga zaman-zaman selanjutnya. Dewasa ini, keberlanjutan ritual Mopo'a Huta berangsurnya pengalami perubahan. Ini dapat dilihat dari beberapa faktor, yaitu 1) *mongo panggola* (kaum tua) dan pola pewarisan pengetahuan, 2) kesalahan dalam penyelenggaraan ritual (*pohuli pohutu*), 3) masuknya modernisasi dan Islamisasi, dan 4) meredupnya fungsi ritual Mopo'a Huta. Keempat aspek ini sangat menentukan keberlanjutan ritual Mopo'a Huta, kini dan di masa datang.

B. Kaum Tua dan Pola Pewarisan Pengetahuan

Kaum tua (*Mongo Panggola*) adalah orang-orang tua yang dimintai nasihat maupun pemikiran-pemikiran yang bertalian dengan kema-

¹³ *Motolo lati moo punani* adalah kepercayaan warga yang sudah meningkat pentahuannya bahwa menjadi dukun atau memelihara makhluk halus menyebabkan kemiskinan.

slahatan masyarakat di lingkungannya (Kaluku, 1971, 86). *Mongo panggola* bukan personal, dia dapat berfungsi sebagai kontrol sosial dan membentuk norma-norma yang sarat nilai dan kearifan lokal. Dengan demikian, *mongo panggola* adalah kumpulan orang-orang tua yang memiliki kekayaan pengetahuan yang menjadi rujukan dan kontrol sosial¹⁴.

Ritual pertanian hortikultura (padi, jagung, dan kacang tanah) dan penentuan hari baik sangat tergantung pada orang-orang tua (*mongo panggola*). Mereka menjadi referensi para petani dalam banyak hal. *Mongo panggola* dapat berupa seorang dukun (*tamotota*), ahli perbintangan (*panggoba*) atau yang mengerti makhluk halus (*wombuwa*). Keahlian ini pada komunitas petani Muslim di Molalahu dikuasai oleh seseorang, yakni *tamotota* sekaligus *panggoba* dan juga *wombuwa*.

Pali Sako, seorang tokoh masyarakat yang sangat mengagumi kekayaan pengetahuan lokal *mongo panggola*, merasa sedih dengan pudarnya pengetahuan lokal dan gagalnya modernisasi memenuhi kebutuhan umat manusia. Pengetahuan-pengetahuan yang tersisa dewasa ini sudah sulit diterapkan karena tidak membawa hasil. Penerapannya tidak utuh dan teliti sebagaimana praktik *mongo panggola* di zamannya, misalnya dalam hal menentukan hari yang baik untuk menanam dan membakar kemenyan di tengah ladang untuk mengusir hama.

Pengetahuan itu pun semakin lama semakin terkubur bersama jasad para *mongo panggola*, sebagaimana diekspresikan dalam Bahasa lokal: *Wanu yilo popowate mongo panggola, yilate olo ilmu* (matinya orang-orang tua, matinya pengetahuan). Kesedihan Pali Sako semakin menjadi-jadi tatkala pengetahuan (*ilmu*) yang dikuasai oleh *mongo panggola* sudah mulai tidak dipedulikan oleh generasi berikutnya. Selain itu, proses pewarisan pengetahuan tidak terbuka dan terbatas

¹⁴ *Mongo panggola* berbeda dengan istilah *ta panggola* (orang tua) atau *tahi panggolawa* (orang-orang tua). Istilah ini lebih personal dan belum tentu memiliki kekayaan pengetahuan. Orang tua yang tidak banyak peran atau melakukan hal-hal yang bertentangan dengan norma dinamakan sebagai *panggola yilalabu*.

pada orang-orang tertentu. Ada sebagian *mongo panggola* yang secara terang-terangan melafazkan jampi-jampi yang diketahuinya kepada sanak keluarganya atau kepada siapa yang datang. Ada pula sebagian *mongo panggola* yang tidak sembarangan menurunkan ilmunya kepada orang lain, tergantung keyakinan dirinya, siapa di antara anak keturunannya yang dianggap layak meneruskan pengetahuannya. Ketika ajal menjemput dan pengetahuan itu tidak sempat diwariskan, maka pengetahuan itupun terkubur bersama pemiliknya.

Proses mewariskan pengetahuan (kekuatan gaib) membutuhkan kesabaran. Ada yang berguru berbulan-bulan, ada pula yang lebih cepat. Tahap terakhir adalah dengan meneteskan cairan ke mata (*pitodu*)¹⁵, pengetahuan guru itu telah pindah kepada muridnya. Setelah itu sang guru menyerahkan botol kecil yang berisi minyak yang berkhasiat secara mistis (*panimbulu*) serta diberitahu perihal tatacara menggunakannya.

Masih beruntung kalau pengetahuan itu sempat diwariskan, jika tidak, warga yang ditinggalkan berusaha memproduksi pengetahuan itu berdasarkan apa yang pernah dilihat, diketahui, dan dialami, tetapi tidak sesempurna apa yang dipraktikkan pendahulunya, misalnya ilmu pengobatan yang tidak sempurna menyebabkan penyakit yang diobati tidak sembuh sebab ada hal-hal mistis yang tidak bisa diamati, berupa jampi-jampi yang menyertainya dan media yang harus diadakan, seperti jahe dan cengkih. Itulah kenapa, dalam banyak hal, ada pengetahuan yang masih diteruskan oleh anak keturunan *mongo panggola*, tetapi sudah tidak berfungsi. Hal ini disebabkan terdapat beberapa syarat yang dilangkahi sehingga tujuan dari praktik tersebut tidak tercapai.

¹⁵ *pitodu* artinya meneteskan cairan ke mata. Cairan terisi di dalam sebuah botol kecil yang dinamakan *panimbulu*. Cairan berasal dari minyak ramuan tertentu yang berfungsi sebagai obat. Cara *pitodu* digunakan untuk mewariskan kekuatan gaib dengan meneteskan ke dalam mata, kekuatan gaib akan berpindah dari guru kepada muridnya. Murid yang diberi *pitodu* biasanya dianggap oleh guru telah layak diberi kekuatan gaib.

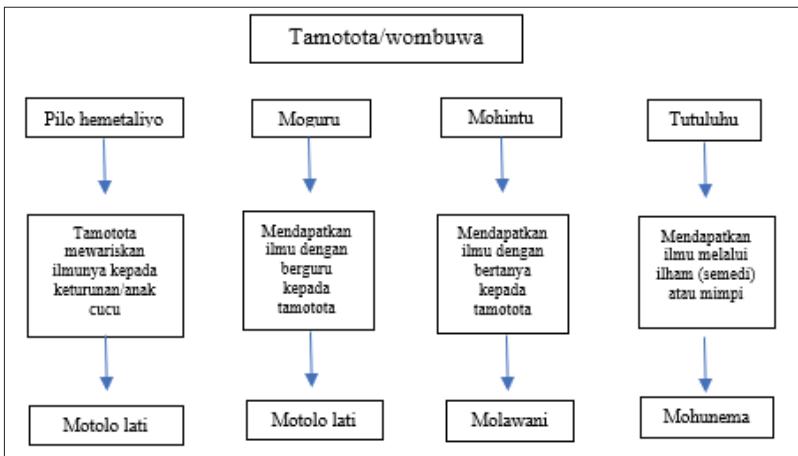
Beberapa faktor yang menyebabkan pengetahuan lokal sudah tidak berfungsi dengan baik, seperti 1) dalam menentukan hari, tanggal, dan jam untuk memasukkan bibit ke dalam lubang pertama tidak tepat waktunya; 2) pemberian sesajen kepada makhluk halus yang tidak lengkap sehingga menimbulkan kemarahan makhluk halus. Maksud hati membujuk makhluk halus agar menghentikan gangguannya, namun kesalahan ini justru membuat gangguan makhluk halus makin menjadi-jadi. Dengan kejadian-kejadian tersebut, petani modernis berkesimpulan bahwa pengetahuan *mongo panggola* sudah tidak mujarab lagi (*didu ponga liyo*). Semakin hari, semakin banyak *mongo panggola* yang berguguran, pengetahuan itu pun tinggal dicocok-cocokkan, dikira-kira, diraba-raba pelaksanannya. Dalam keadaan tertentu ada yang kebetulan sesuai, pada banyak hal, sudah tidak sesuai lagi. Pengetahuan yang tersisa adalah pengetahuan yang masih sesuai dan memberi fungsi bagi penganutnya, misalnya menangkal gangguan setan yang dilakukan *tamotota*.

Tamotota menjadi penting dalam penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta. Para tokoh yang terlibat dalam terselenggaranya ritual ini adalah aktor di tingkat lokal, seperti *tamotota* (*wombuwa*), pegawai syara' dan *taudaa* (kepala desa), hingga ke level yang lebih tinggi seperti kepala daerah dan pihak kepolisian yang memberi izin penyelenggaraan ritual. Relasi para tokoh baik di tingkat lokal maupun yang di atasnya sangat menentukan terlaksananya atau tidak ritual Mopo'a Huta.

Pada masa lalu, relasi ketiga aktor sangat dinamis. *Tamotota* memutuskan bahwa sudah waktunya menyelenggarakan ritual. Pegawai syara' dan kepala desa menggerakkan warga untuk mempersiapkan penyelenggaraan ritual sehingga masyarakat bahu-membahu dalam perencanaan, pembiayaan, dan pelaksanaan. Perencanaan ritual secara rutin setiap tahun, pembiayaannya secara sukarela dan gerakan spontanitas warga. Selain kekuatan aktor dalam mengonsolidasikan arus bawah, masyarakat juga masih sepenuhnya meyakini keandalan ritual Mopo'a Huta dalam seluruh aspek kehidupan.

Para pemilik pengetahuan *motolo lati* (Mopo'a Huta) dewasa ini memiliki empat cara dalam mendapatkan pengetahuan *motolo*

lati, yaitu pertama, dengan cara *pilo hemetaliyo* yaitu melalui warisan dari *mongo panggola* (ayah atau kakek); kedua, dengan cara *moguru* (berguru) kepada *tamotota*; ketiga, dengan cara bertanya (*mohintu*); dan keempat, melalui mimpi (*tutuluwu*).



Gambar 6.1 Pola Pewarisan Pengetahuan

Gambar 6.1 menunjukkan bahwa cara mendapatkan pengetahuan dari *wombuwa/tamotota* kepada murid-muridnya dilakukan melalui empat cara. Cara pertama dan kedua berpeluang mempertahankan pengetahuan *pohuli pohutu* (penyelenggaraan) ritual Mopo'a Huta, sedangkan cara ketiga dan keempat tidak berpeluang mempertahankan karena pengetahuan yang diperoleh hanya berkaitan dengan pengobatan tradisional. Pola pertama hanya berlaku pada Kaita Rusu. Dia memperoleh ilmu dari ayahnya dan meneruskan kepada putranya. Hal ini sebagaimana berlaku pada para dukun (*pujonggo*) di Banyuwangi yang mewariskan pengetahuannya kepada keturunannya. Pengetahuan bukan hanya cara penyembuhan, melainkan juga pengetahuan-pengetahuan yang berhubungan dengan adat dan ritual (Ika et al, 2017, 49).

Pola kedua ditempuh Bali Dulah, tetapi pengetahuannya menganai *pohuli pohutu* terbatas dan tak lagi diyakininya. Pola ketiga memperoleh pengetahuan dengan cara bertanya banyak berlaku di kalangan para dukun dan *tamotota* kekinian. Mengajukan pertanyaan biasa dilakukan pada waktu-waktu tertentu dan di tempat-tempat tertentu, tidaklah tiba masa tiba akal, sedangkan cara keempat hanya didapatkan oleh orang-orang tertentu, seperti Kawani dan Bali Dulah. Kawani memperoleh pengetahuan secara mistis tanpa berguru, sementara Bali Dulah pada awal bergelut dengan ilmu *lati-latiyalo* bermula dari berguru, kemudian meninggalkan ilmu “hitam” itu berganti ilmu “putih” yang diperolehnya melalui rangkaian meditasi yang panjang.

C. Kesalahan dalam Penyeleenggaraan

Kesalahan dalam penyelenggaraan ritual (*pohuli pohutu*) sebagai akibat dari proses pewarisan yang berlangsung secara informal. Sebagian besar pengetahuan para *wombuwa* kekinian hanya berdasarkan hasil pengamatan. Mengamati apa dan bagaimana para pendahulu (*mongo panggola*) menyelenggarakan ritual. Pengamatan dilakukan tidak secara seksama. Setiap tahapan, bahan dan perlengkapan memiliki makna dan nilai mistik tertentu. Kesalahan dan kekurangan tersebut akan berakibat pada tidak berfungsinya ritual dalam kehidupan sehari-hari. Beberapa kesalahan yang ditemukan dalam *pohuli pohutu* mencakup; a) waktu pelaksanaan, b) bahan ritual, c) tata letak perlengkapan ritual, d) tata cara pemanggilan makhluk halus, e) tempat pelaksanaan ritual, dan f) melanggar norma sosial. Secara rinci diuraikan berikut ini.

1. Waktu Pelaksanaan

Penentuan waktu dalam penyelenggaraan tahapan demi tahapan akan memengaruhi kemanjuran ritual. Masing-masing *wombuwa* memiliki pandangan yang berbeda dalam penentuan waktu. Perbedaan pandangan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan wilayah. Dalam kaitan ini, seorang *wombuwa* harus menguasai tata cara ritual secara kom-

prehensif. *Wombuwa* yang biasa menyelenggarakan ritual di wilayah dataran (*datahu*) akan terbawa pada ritual yang diselenggarakan di daerah pegunungan (*totudu*). Kapuu mengisahkan mula pertama dia mendapat undangan menyelenggarakan ritual di Molalahu, pada saat itu hadir beberapa *wombuwa* dari daerah lain. Mereka memprotes Kapuu mengenai waktu pelaksanaan *mohantalo* (menggelar sesajen). Menurut kebiasaan mereka, *mohantalo* dilaksanakan pada sore hari, sementara di Molalahu dilaksanakan pada pagi hari. Kapuu menyarankan kepada sahabat-sahabatnya bahwa pendatang harus menyesuaikan dengan kebiasaan setempat. Kebiasaan di satu wilayah kalau dipaksakan di wilayah tertentu akan berakibat kesalahan. Kesalahan ini dipercaya mengakibatkan kemarahan *lati-latiyalo*.

2. Bahan ritual

Ritual memanggil makhluk halus dimediasi dengan menggunakan kemenyan (*mopodehu lotapo* atau *molapi tapo*). Menurut Kapuu, terdapat tujuh jenis kemenyan yang disediakan pada saat memanggil makhluk halus, baik pada saat *moliladu*, memulai *dayango*, dan pada saat *mohantalo*. Tujuh jenis kemenyan itu, yakni 1) *alamahungo*, 2) *alamatulu*, 3) *alamahuta*, 4) *damahu*, 5) *tambiya*, 6) *huolaa*, dan 7) *puli* yang diperuntukkan kepada tujuh jenis makhluk halus.

Suatu hari, Kapuu diminta untuk membakar kemenyan (*molapi tapo*). Beliau diserahi kemenyan yang sudah tercampur, padahal masing-masing kemenyan diperuntukkan kepada *lati* tertentu. Selain itu, kesalahan menabur kemenyan dalam bara api akan berakibat pada kemarahan makhluk halus yang dipanggil. Namun, kesalahan-kesalahan itu dapat dimintakan ampunan (*pohileyala ambungu*).

3. Tata Letak Perlengkapan Ritual

Setiap perlengkapan yang digunakan dalam ritual *mopa huta* memiliki makna tersendiri. Kesalahan peletakan perlengkapan diyakini akan menyebabkan kemarahan para *lati* yang sedang “diajak kompromi”. Beberapa informan mengaku bahwa kesakralan ritual sudah tidak berfungsi karena banyak kesalahan yang terjadi, sebagaimana

dikemukakan Kahama, seorang penganut yang selalu terlibat dalam penyelenggaraan ritual. Dia pernah melihat *wombuwa* yang baru saja melaksanakan ritual berdasarkan pengetahuan yang diperoleh dari ayahnya.

Pada waktu itu sedang dilaksanakan tahapan *moliladu* di mata air Tupalo. Sang *wombuwa* salah meletakkan *ombulo* (daun woka) yang menjadi alas *hantalo* (sesajen) yang dipersembahkan kepada makhluk halus. Mestinya ujung daun woka (*ombulo*) menghadap ke hulu, tetapi yang terjadi justru menghadap ke hilir. Akibatnya, si *wombuwa* kerasukan makhluk halus. Makhluk halus itu murka, si *wombuwa* terjatuh dan berguling-guling akibat kemarahan makhluk halus itu. Untungnya hal ini segera dapat dikendalikan oleh sesepuh yang mengerti apa yang terjadi.

4. Tata Cara Pemanggilan

Tahapan pemanggilan makhluk halus merupakan tahapan yang sangat menentukan. Pemanggilan kepada makhluk halus bertujuan agar mereka datang menghadiri ritual persembahan (*hantalo*), baik pada tahapan *moliladu* (ritual pemberitahuan) maupun pada tahapan *dayango* (tarian mistis) dan *mohantalo* (menggelar sesajen). Menurut Kapuu, *lati* yang dipanggil harus *motoyunuto* (lengkap), dengan menyebut nama dan tempat bersemayam para makhluk halus (*lati-latiyalo*). Dalam tahapan pemanggilan ini, Kapuu akan memanggil satu per satu *lati-latiyalo*, mulai dari *olongiya* (rajanya) hingga *lati lopuputo* (setan semak-semak).

Pemanggilan yang tidak lengkap mengakibatkan kemarahan makhluk halus, terutama *lati* yang tidak mendapat panggilan. Kekurangan ini dapat dimintakan maaf (*pohileyala ambungu*) pada akhir pemanggilan. Ketidaktauhan *wombuwa* mengenai detail pemanggilan dan tidak adanya permintaan maaf (*ambungu*) pada akhir pemanggilan diyakini akan mengakibatkan ritual yang dilaksanakan tidak ada gunanya.

5. Tempat Pelaksanaan Ritual

Pelaksanaan ritual di suatu wilayah memiliki kekhasan sendiri-sendiri. Ritual Mopo'a Huta di Molalahu dilaksanakan di persimpangan air sungai. Ritual *moliladu* dilaksanakan di perempangan air Tupalo (sungai *Tiluti* dan sungai *Pongawaa*). Ritual besar dilaksanakan di kampung pada persimpangan sungai Molalahu dan *Tupalo* di dusun *Tulode*. Sekian lama tempat ini menjadi arena utama pelaksanaan ritual besar. Lambat laun suasana di wilayah ini menjadi ramai. Para *wombuwa* sepakat memindahkan tempat ke hulu, tepatnya di dusun Palebaraya. Di sana terdapat persimpangan sungai *Onggamo* dan *Tupalo*.

Pemindahan lokasi ke tempat yang sunyi bertujuan agar makhluk halus tidak keberatan/sungkan datang menghadiri ritual. Keheningan menjadi salah satu kunci keberhasilan ritual ini. Kesalahan yang terjadi sebagaimana diakui Kaita Mani, suasana kampung semakin ramai. Suara deru *knalpot racing* berikut dentuman suara musik dari *sound system* besar menjadi penyebab para makhluk halus semakin menjauh. Akibatnya, ritual tidak lagi memiliki kesakralan.

6. Melanggar Norma Sosial

Penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta sudah tidak sesuai dengan tata cara (*pohutu pohuli*) yang dilakukan pendahulu (*mongo panggola*). Sebagaimana diakui salah seorang tokoh masyarakat, Kagani, yang sudah 30 tahun meninggalkan Molalahu. Dia bekerja di pabrik Gula Tolangohula dan hanya sesekali pulang kampung. Setelah Kagani pensiun, dia kembali lagi ke Molalahu dan beraktivitas sebagai petani. Sudah tiga kali masa tanam, jagungnya diserang ulat, *tabongo* (jamur), dan tikus secara bergantian pada tiga musim itu. Hasil panen yang diperolehnya tidak seberapa. Dia mencoba cara-cara yang dilakukan petani tradisional, tetapi menurutnya sudah tidak mempan.

Menurut pengakuannya bahwa ritual Mopo'a Huta yang dia lihat beberapa waktu lalu sudah tidak sesuai lagi dengan tata cara yang dilakukan orang-orang tua dulu. "Masa menjadi penyelenggara ritual mengonsumsi minuman keras", ujarnya. Dia mengaku dapat mengen-

dus aroma miras pada penyelenggara ritual, dalam kondisi meminum arak melakukan ritual membakar kemenyan. Itu sebabnya ritual sudah tidak memberi efek. Kalau zaman dulu, ritual dilaksanakan secara hikmat, larangan-larangan Islam dijauhkan dari arena ritual. Masa itu, meskipun dakwah Islam tidak se-masif sekarang, tidak ada penyelenggara yang meminum arak atau menjualnya di sekitar arena. Aktivitas ini lazim dilakukan di luar arena atau di bawah pohon enau. Pernyataan seperti ini banyak dikemukakan tokoh masyarakat, terutama mereka yang melihat langsung tata cara yang dilakukan orang-orang terdahulu. Inilah yang mereka yakini sebagai salah satu penyebab ketidakmanjurhan ritual.

D. Meredupnya Fungsi Ritual *Mopo'a huta*

Ritual Mopo'a Huta sebagai salah satu mekanisme untuk menciptakan harmoni manusia dengan alam sudah banyak mengalami perubahan dan pergeseran. Perubahan pada tata cara penyelenggaraan dan pergeseran fungsi, yaitu a) mengabaikan pantangan ritual, b) persediaan yang memberatkan, dan c) membahayakan dan mengancam jiwa. Ketiga aspek ini dijelaskan sebagai berikut:

1. Mengabaikan Pantangan Ritual

Ritual Mopo'a Huta rutin dilaksanakan setiap tahun atau setiap musim paceklik tiba. Hasilnya menunjukkan bahwa ritual tidak lagi memberi fungsi sebagaimana harapan masyarakat. Pada masa lalu, pelaksanaan ritual Mopo'a Huta memberikan fungsi yang komprehensif kepada seluruh masyarakat. Tanaman tumbuh subur, ternak berkembang biak dan seluruh warga hidup dalam kondisi yang sehat. Setiap terjadi penurunan kualitas hidup tanaman, ternak dan manusia, para aktor penganut ritual *mopo'a huta* segera menggelar ritual. Masyarakat bahu membahu menyediakan bahan-bahan yang dibutuhkan. Ada yang pergi mencari dengan suka rela bahan-bahan yang dibutuhkan, ada pula yang bersedia memberikan sumbangan uang. Hanya dalam hitungan hari, "doa besar" itu terlaksana.

Dewasa ini, rencana untuk menggelar ritual tersendat-sendat lantaran solidaritas warga dalam menyiapkan, mengadakan dan berpartisipasi telah menurun. Kalaupun dipaksakan, dana penyelenggaraan akan membebani beberapa orang saja. Terjadinya penurunan solidaritas ditambah dengan menurunnya keyakinan masyarakat terhadap sistem kepercayaan ini telah mengakibatkan pantangan-pantangan dalam penyelenggaraan ritual banyak dilanggar warga. Beberapa pantangan itu adalah:

- 1) Selama penyelenggaraan ritual, warga dilarang keluar-masuk hutan. Masa lalu, warga masuk hutan untuk mencari rotan, berburu, dan menebang kayu secukupnya saja. Dewasa ini, kekayaan hutan tak lagi untuk memenuhi kebutuhan warga, tetapi dieksplorasi oleh perusahaan, keluh warga.
- 2) Selama tiga hari setelah ritual digelar, tidak diperkenankan keluar rumah atau berkeliaran di jalanan. Suasana kampung diupayakan hening. Dewasa ini, suara deru motor lalu lalang memekakkan telinga, belum lagi suara dentuman musik yang sahut-sahutan. “*Mahemo tolonggalo* (tidak lagi tenang),” ujar Kai Sudi.
- 3) Tidak diperkenankan berjualan minuman keras atau berada di arena ritual dalam keadaan mabuk. Badihe Dini adalah tokoh yang bertanggung jawab terhadap keamanan (*ti mayulu*), dia disegani warga. Tak ada warga yang berani berjualan minuman keras (*bohito*).

Dewasa ini, minuman keras dijual bebas di sekitar arena ritual. “Parahnya lagi, penyelenggara ritual terendus mengonsumsi minuman keras,” beber Kagani dengan nada kecewa. Pelanggaran terhadap pantangan-pantangan tersebut diyakini warga menjadi penyebab tidak berfungsinya lagi ritual Mopo'a Huta.

2. Persediaan yang Memberatkan

Ritual Mopo'a Huta seperti menyelenggarakan pesta besar. Mendirikan tenda, menyediakan bahan-bahan makanan (sesajen), perlengkapan ritual, dan kebutuhan lain yang mendukung jalannya upacara. Pada

masa lalu, menyediakan semua bahan dan perlengkapan dilakukan secara sukarela. Setiap warga mengambil bagian sesuai dengan kemampuannya, misalnya memberikan seekor atau dua ekor ayam, setandan pisang, kelapa muda, ikan air tawar, dan jenis bahan pangan lainnya yang tersedia di lingkungan sekitar.

Belakangan, penyelenggara berinisiatif mengumpulkan sumbangan dalam bentuk uang dari rumah ke rumah. Mereka dengan susah payah berhasil mengumpulkan dana untuk penyelenggaraan ritual apa adanya. Kesan panitia pengumpul dana, sudah banyak warga yang tidak sepakat. Ada yang hanya memberi Rp2.000, namun ada pula yang menyerahkan Rp100.000. Inilah yang memberatkan penyelenggaraan ritual. Pada akhirnya, para penginisiatif lah yang menanggung beban berat.

3. Membahayakan dan Mengancam Jiwa

Pengetahuan *mongo panggola* dalam menjaga dan merawat pertanian masih tersimpan rapi dalam memori dan keyakinan para pewarisnya yang tersisa. Pengetahuan itu masih dapat berfungsi ketika diterapkan. Menurut Bali Dulah sudah sangat membahayakan. Pengetahuan yang dimilikinya bukan hanya mampu memberantas hama tanaman, melainkan sekaligus juga mematikan hewan ternak dan manusia. *Dila mowali bomoo lehita binte ngobungo, tawu meme dutu, wayata lo tuo wawu luwahu* (tidak boleh menyentuh sebatang tanaman jagung langsung jatuh sakit, diserang muntaber). Kebun Bali Dulah telah beberapa kali menelan korban. Meski semua warga sudah mengetahui bahwa kebun Bali Dulah dijaga oleh makhluk halus dan tidak boleh disentuh, tetap saja ada yang tidak sengaja menyentuhnya. *Lati* penjaga tidak mampu memfilter siapa yang sengaja merusak/mencuri atau tidak. Sama-sama menjadi korban. Beruntung jatuhnya korban segera dapat diatasi. Bali Dulah dapat mendeteksi sendiri melalui firasat ketika ada korban jatuh akibat ulah *lati* penjaga kebunnya. Dia segera menuju ke kebunnya. Memanggil *tibumbu*, lima *lati* yang menjaga lahannya. Bali Dula memerintahkan *lati-latiyalo* itu agar dapat menyembuhkannya, hanya dengan memberi air, para korban sembuh seketika.

Kebun yang dijaga oleh *lati-latiyalo* terlindungi dari serangan hama tanaman. Tak ada satupun jagung yang diserang sehingga hasilnya sangat memuaskan. Masa sekarang sudah sulit diterapkan karena semakin banyak warga lalu lalang. *Lati* yang menjaga tanaman tidak pandang bulu. Tidak kenal pencuri dan orang lewat yang secara tidak sengaja menyentuh. Tidak mengenal kerabat pemilik lahan. Anak dan istri Bali Dulah pernah menjadi korban. Ketika jagung sudah bisa dikonsumsi (*binte mayuhu*). Anak istrinya berniat mengambil untuk dimakan. Anehnya, jagung terasa seperti pohon yang tinggi, buahnya susah dijangkau. Sang anak mengambil dengan cara mencungkil atau mengait dengan tali. Tak lama setelah memakannya, anak dan ibu itu muntah-muntah. Hanya dengan meminum air putih yang dijampi-jampi Bali Dulah, penyakit dadakan itu segera sembuh.

Pengetahuan itu akhirnya ditinggalkan Bali Dulah karena setiap saat ada warga yang menjadi korban, terlebih dia sering mendapat ancaman akan dilaporkan ke polisi oleh aparat desa. Kini Bali Dulah telah mengikuti praktik pertanian modern, yaitu menggunakan bibit unggul, pupuk, dan pestisida. Hasilnya pun tidak sebaik dulu.

E. Transformasi Ritual *Mopo'a Huta*: Keyakinan yang Belum Berakhir

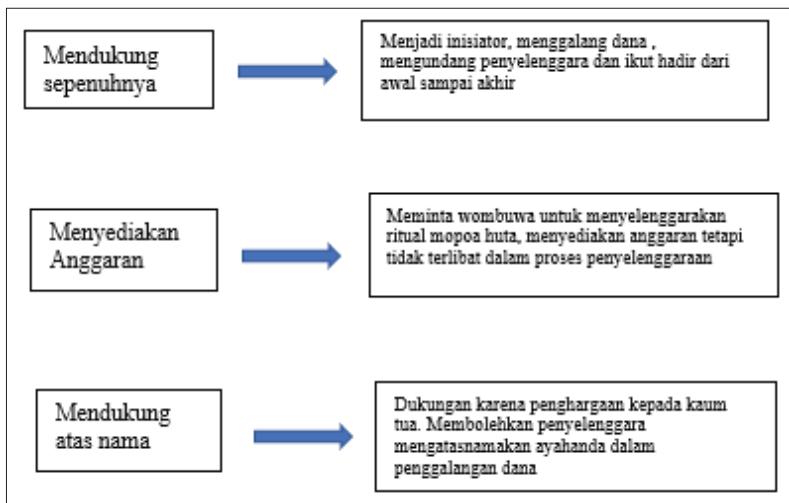
Ritual *Mopo'a Huta* telah berlangsung sepanjang sejarah Gorontalo. Pada bagian akhir bahasan sebelumnya menunjukkan adanya proses pergeseran praktik pertanian masyarakat di Molalahu, dari pertanian tradisional menjadi pertanian modern. Pergeseran ini tidak serta merta menjadi petunjuk bahwa pertanian modern adalah pilihan terbaik. Pada bagian-bagian tertentu masih terdapat kelemahan pertanian modern yang menjadikan petani merindukan kearifan tradisional.

Banyak warga yang mengeluhkan kehidupan pertanian yang memburuk. Sebagian warga berharap agar *wombuwa* dapat menggelar ritual *Mopo'a Huta* untuk menyelesaikan keluhan petani jagung yang selalu gagal panen. Bagi *wombuwa*, menyelenggarakan ritual *Mopo'a Huta* tidaklah sulit. Yang sulit adalah menyediakan bahan-bahan

untuk disajikan. Diakui Kapende, anggaran penyelenggaraan ritual minimal Rp2.500.000 untuk menyediakan sesajen (*hantalo*), belum termasuk perlengkapan *dayango* selama beberapa malam.

Setiap tahun Kapende, petani pengikut ritual Mopo'a Huta mengumpulkan sumbangan warga. Dia dibantu dua ibu-ibu muda, berkeliling kampung dari rumah ke rumah, bermodal ucapan “*malonto oliaya*” (sudah diketahui kepala desa). Warga secara sukarela memberikan sumbangan seadanya. Sumbangan tersebut antara Rp2.000 dan Rp150.000. Ketika dana yang terkumpul belum mencukupi, dua perempuan pengumpul sumbangan akan melanjutkannya di hari kedua dan ketiga.

Peran tokoh di kampung sangat penting dalam menyukseskan kegiatan ritual Mopo'a Huta. AB, kepala desa di Molamahu selama dua periode kepemimpinannya menyelenggarakan ritual Mopo'a Huta secara rutin. Dengan kekuasaannya, dia memerintahkan kepala-kepala dusun untuk turun tangan menghimpun sumbangan warga. Kaita Rusu di Dusun Mohuhulo didatangi Kepala Desa Tridharma untuk menyelenggarakan (*pohulu pohuli*) ritual. Dia tinggal menyediakan sesajen dari dana yang disumbangkan kepala desa. Berbeda dengan Desa Toyidito, kepala desa tidak memberikan dukungan sepenuhnya karena berasal dari kalangan Muhammadiyah. Kontribusinya hanya berupa restu kepada *wombuwa* untuk menggalang dana di masyarakat. “*Malonto oli aya*” (atas restu kepala desa) adalah kata kunci yang dipakai Kapende untuk menggalang dana. Warga kemudian menyumbang seadanya. Fenomena ini menunjukkan bahwa kebertahanan ritual Mopo'a Huta dalam hal pendanaan tergantung pada komitmen kepala desa, terutama dalam menyandang dana untuk penyelenggaraan ritual (*pohuli pohulu*). Bentuk dukungan kepala desa dalam penyelenggaraan ritual Mopo'a Huta dapat ditampilkan pada Gambar 6.2.



Gambar 6.2 Bentuk Dukungan Kepala Desa

Gambar 6.2 menunjukkan tiga bentuk dukungan kepala desa pada tiga desa di wilayah Molalahu. Ketiga bentuk ini dapat pula dilihat seperti tahapan. *Pertama*, mendukung sepenuhnya, yaitu menjadi inisiator, menggalang dana, mengundang penyelenggara, dan ikut hadir dari awal sampai akhir. *Kedua*, menyediakan anggaran, yaitu meminta *wombuba* untuk menyelenggarakan ritual Mopo'a Huta, menyediakan anggaran tetapi tidak terlibat dalam proses penyelenggaraan. *Ketiga*, mendukung atas nama, yaitu dukungan karena penghargaan kepada kaum tua. Membolehkan penyelenggara mengatasnamakan kepala desa dalam penggalangan dana. Kondisi ini dapat menjadikan petunjuk akan semakin melemahnya eksistensi ritual Mopo'a Huta.

F. Transformasi *Mopo'a huta* pada Tradisi Islam Lokal

Kajian terbaru tradisi Islam yang dikembangkan Kau dan Suleman (2022) membagi dua kategori tradisi pada masyarakat Gorontalo yang kental dengan falsafah adat bersendi syara, syara bersendi Al-Qur'an. Berpijak pada falsafah tersebut, Kau secara tegas membuat kategori

tradisi Islam dan tradisi islami. Menurutnya, tradisi Islam adalah ajaran Islam yang dilaksanakan dengan menggunakan pola adat, sedangkan tradisi islami adalah tradisi lokal Gorontalo yang tidak ditegaskan secara eksplisit dalam ajaran Islam, namun di dalamnya terkandung nilai-nilai keislaman.

Dalam kajian tradisi diskursif, Asad (1993) menjelaskan adanya transformasi dalam tradisi Islam, yang oleh Anjum (2012) menggunakan istilah mutasi genetika. Berdasarkan istilah tersebut dapat dikatakan bahwa telah terjadi mutasi genetika (transformasi) antara ritual Mopo'a Huta dengan tradisi Islam di Molalahu. Keyakinan terhadap ritual Mopo'a Huta masih mengakar dalam kehidupan masyarakat. Kendatipun mulai sepi pengikut, unsur-unsur dan nilai-nilai ritual Mopo'a Huta telah merembes masuk ke dalam tradisi Islam. Hasil pengamatan menunjukkan bahwa beberapa tradisi lokal yang menunjukkan adanya peralihan unsur-unsur dari ritual Mopo'a Huta, yaitu:

1. Tradisi Doa Arwah (Mongaruwa)

Tradisi *mongaruwa* adalah bagian penting dalam kegiatan daur hidup masyarakat, dalam hal ini kematian. *Mongaruwa* merupakan kegiatan mendoakan keluarga yang telah meninggal yang dilaksanakan pada hari-hari tertentu setelah kematian, yaitu hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh, ke-20 hari, ke-40 hari, dan ke-100 hari. Legitimasi teks yang menjadi landasan para penganut tradisi ini adalah hadis Rasulullah yang menguraikan terputusnya semua amalan kecuali tiga perkara; sedekah amal jariah, ilmu bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakan orang tuanya (HR. Muslim, No. 1631). Salah satu bentuk mendoakan orang tua adalah menggelar ritual *mongaruwa*.

Dalam ritual *mongaruwa*, pihak keluarga yang berduka menyediakan makanan (*ila lo aruwa*) yang didoakan bersama-sama, kemudian dimakan bersama. Ritual *mongaruwa* dipimpin oleh pegawai syar'i (imam kampung) dan dihadiri oleh anggota keluarga, kerabat dekat, dan tetangga terdekat. *Mongaruwa* dilaksanakan pada malam hari, setelah Salat Magrib atau Isya, sebagai waktu yang lowong bagi

masyarakat petani. Acara dimulai dengan tahlilan, dilanjutkan dengan doa dan makan bersama.

Dua unsur dan nilai penting dalam ritual Mopo'a Huta yang telah berpindah pada tradisi *mongaruwa*, yaitu *molapi tapo* (membakar kemenyan) serta sesajen nasi kuning, nasi merah (*bajoe*), dan ayam bakar. Unsur *molapi tapo* adalah salah satu unsur utama dalam ritual Mopo'a Huta sebagai media untuk memanggil makhluk halus. Pada saat memanggil makhluk halus (*lati-latyalo*), *wombuwa* akan membakar tujuh macam kemenyan secara bergiliran untuk memanggil tujuh penghulu para makhluk halus. Pemanggilan itu ditujukan untuk mengundang para makhluk halus untuk “memakan” semua sesajen yang sudah disiapkan. Makhluk halus hanya memakan secara simbolis, buktinya semua sesajen yang tersedia tidak berkurang. Makanan itu dibagi-bagikan kepada penyelenggara ritual.

Pada tradisi *mongaruwa*, *molapi tapo* cukup menggunakan satu jenis kemenyan karena hanya memanggil roh (arwah) orang yang baru saja meninggal dunia. Tujuan pemanggilan roh tersebut adalah untuk “menerima” kiriman doa melalui perantaraan empat komponen, yaitu segelas air putih, bara api, tempat bara (*polutube*), dan kemenyan. Empat komponen ini menunjukkan empat unsur alam semesta, yaitu air, tanah, udara, dan api. Tata cara pemanggilan roh orang yang baru meninggal dunia dijelaskan oleh imam kampung bahwa dalam ritual Mopo'a Huta yang dipanggil adalah penghulu para makhluk halus, sedangkan dalam tradisi doa arwah, mengirim doa kepada orang yang meninggal dunia. Kalau mengirim kepada yang masih hidup melalui orang hidup. Kalau mengirim kepada orang meninggal harus melalui orang meninggal, artinya menahan napas lalu membayangkan wajah orang yang meninggal. Kiriman doa melalui instrumen segelas air putih, kemenyan, tempat bara, dan bara api.

Unsur sesajen nasi kuning, nasi merah (*bajoe*), ayam bakar yakni pisang dan nasi kuning pada tradisi *mongaruwa* diletakkan berpasangan, berdekatan dengan nasi *bajoe*. Keduanya sebagai simbol kesakralan ritual. Itulah sebabnya makanan ini menjadi utama dalam tradisi *mongaruwa* (*ila lo aruwa*). Makanan ini bahkan selalu terlihat

pada setiap ritual daur hidup maupun ritual keagamaan. Ayam bakar tidak diletakkan bersamaan dengan *ila lo aruwa*, tetapi diletakkan bersama jenis makanan lain. *Ila lo aruwa* khusus dikirimkan kepada arwah yang meninggal dunia, sedangkan ayam bakar (*iloni*) adalah makanan penghormatan/pengistimewaan kepada pemimpin doa. Ayam bakar pada *hantalo* diperuntukkan kepada *lati* tertentu. Setelah sesajen dicicipi oleh makhluk halus, ayam bakar tanpa bumbu itu akan dibagikan kepada penyelenggara ritual, terutama *wombuwa* dan para penari. Pada tradisi *mongaruwa*, ayam bakar telah diberi bumbu dan diperuntukkan kepada pemimpin doa (imam kampung) sebagai tokoh utama dalam tradisi *mongaruwa*. Bentuk bakar ayam *iloni* pada tradisi *mongaruwa* sama bentuknya dengan bakar ayam pada *hantalo*, bentuknya masih utuh dan akan dipilah-pilah sebelum acara makan dimulai. Ini bertujuan agar tidak hanya pemimpin doa yang dapat mencicipi, tetapi juga semua yang hadir.

2. Tradisi Maulid Nabi (Modikili)

Peringatan Maulid Nabi Muhammad Saw pada masyarakat Gorontalo digelar dengan membaca zikir (*dikili*) semalam suntuk. Acara *dikili* dimulai dengan membakar kemenyan (*molapi tapo*) yang dipimpin oleh imam masjid atau pegawai syar'i. Pada akhir *dikili* disajikan makanan dalam bentuk *walima*, *toyopo*, dan *tolingga*. *Walima* berisi nasi kuning, ayam bakar, telur rebus, dan pisang, sedangkan *tolingga* berisi kue-kue kering yang telah dikemas dalam kemasan plastik.

Dilihat dari jenis makanan yang disajikan tampak bahwa beberapa jenis makanan dalam *walima* dan *tolingga* memiliki kesamaan dengan sesajen pada ritual *mopo'a huta*. Jika diamati secara mendalam, terdapat dua aspek dalam ritual Mopo'a Huta yang telah berpindah pada tradisi maulid. Pertama, *dikili* dalam irama tertentu dengan melakukan sejarah Nabi saw adalah perpindahan melagukan *wumbungo* pada ritual Mopo'a Huta. *Wumbungo* yang dilakukan oleh para penari *dayango* berisi komunikasi dengan makhluk halus, sementara *dikili* berisi sejarah nabi. Kehadiran *modikili* pada perayaan maulid menjadi pengalihan aktivitas *mohumbungo* pada ritual Mopo'a Huta. Kedua,

sajian makanan dalam bentuk *walima*; *toyopo* dan *tolingga* berisi makanan nasi kuning, pisang, telur, ayam panggang dan kue. Makanan ini dapat ditemukan pada sesajen yang disediakan warga pada ritual Mopo'a Huta. Makanan ini bermakna sebagai simbol penghormatan. Makanan ini akan dibagikan kepada para pelantun *dikili* yang membacakan sejarah Nabi Muhammad Saw. semalam suntuk.

3. Tradisi Takbiran (*Mohiyonga Hulalo*)

Dalam takbiran terdapat irama yang melakukan takbir diiringi dengan tabuhan beduk. Kedua unsur ini telah mengalihkan perhatian masyarakat dari tradisi Mopo'a Huta ke tradisi takbiran (*mohiyonga hulalo*). Melantunkan takbiran sebagai penyaluran hasrat berkesenian *wumbungo* dan tabuhan beduk sebagai penyaluran hasrat berkesenian menabuh *towohu*¹⁶.

Semalam suntuk, para pemuda dan anak-anak berkerumun di sekitar beduk masjid untuk menunggu giliran menabuh benda mirip *towohu* itu, sementara para orang tua, terutama tokoh-tokoh agama, melantunkan takbir dengan menggunakan pengeras suara dan diiringi dengan tabuhan beduk. Fenomena kerumunan para pemuda dan anak-anak di sekitar beduk serupa dengan kerumunan pemuda dan anak-anak di sekitar *towohu* yang menunggu giliran, *towohu* ditabuh untuk mengiringi para penari yang melantunkan *wumbungo*. Para penganut ritual Mopo'a Huta yang ikut terlibat pada tradisi *mohiyonga hulalo* (takbiran) dapat memenuhi hasrat dan bakat berkeseniannya sehingga dapat dikatakan bahwa tradisi takbiran memenuhi unsur estetika yang dibutuhkan masyarakat sebagaimana estetika pada tradisi *towohu* dan *wumbungo* pada ritual Mopo'a Huta.

¹⁶ *wumbungo* adalah nyanyian yang berisi syair-syair yang dilantunkan para penari *dayango* pada ritual Mopo'a Huta. Lantunan syair itu diiringi tabuhan *towohu*. Pada tradisi *mohiyonga hulalo*, lafaz takbiran diiringi tabuhan beduk. Pada sisi tertentu, warga yang mengikuti ritual Mopo'a Huta menyalurkan seni di samping sebagai ritual.

4. Tarian Dana-dana

Tarian *dana-dana*¹⁷ merupakan tarian pergaulan remaja Gorontalo yang sudah ada sejak abad ke-16. Dana-dana berasal dari kata “*daya-dayango*” dan “*nao-nao*” artinya menari dan berjalan (Roro, 2019). Tarian ini melambangkan cinta kasih dan kekeluargaan. Tari dana-dana sendiri terbagi dua, yaitu untuk tari penyambutan dan tari perayaan. Tari penyambutan biasanya ditampilkan ketika menyambut tamu, atau kunjungan dari daerah lain, sedangkan tari perayaan adalah untuk merayakan sesuatu, misalnya pesta pernikahan atau acara penobatan seorang pemimpin. Dana-dana merupakan seni budaya yang digelar masyarakat Gorontalo sebagai hiburan yang paling digemari anak-anak muda dan dewasa, bukan sebagai ritual. Kehadiran tradisi dana-dana yang terdiri dari unsur petikan gembus, tabuhan marwas, lantunan pantun (*molohidu*), dan tarian *dana-dana* memiliki unsur-unsur kesenian yang ada dalam ritual Mopo'a Huta.

Dalam tradisi dana-dana terdapat irama yang melagukan pantun, diiringi petikan gembus dan tabuhan tam-tam (marwas) yang menghasilkan irama yang enak didengar. Tiga unsur tradisi dana-dana yang menjadi penyaluran hasrat dan minat berkesenian masyarakat pengikut Mopo'a Huta adalah *molohidu* (melantunkan syair), *modana-dana* (tarian), dan *maruwasi* (menabuh alat musik) masing-masing sebagai penyaluran seni *mohumbungo* (syair), *modayango* (tarian), dan *motowohu* (menabuh alat musik) yang ada dalam ritual Mopo'a Huta.

5. Tradisi Turunani dan Buruda

Tradisi *turunani*¹⁸ dan *buruda* adalah kesenian Islam dengan ciri khas tabuhan rebana. Kedua tradisi ini memiliki unsur estetika yang serupa

¹⁷ Dalam Kamus Bahasa Gorontalo (Pateda, 1977) disebutkan bahwa dana-dana atau zamrah adalah tarian daerah, seseorang memetik gembus sambil berpantun, sedangkan anggota lain menabuh tam-tam. Dua atau tiga pasang pemuda melakukan gerakan seperti orang menari sesuai dengan irama gembus.

¹⁸ Sebagaimana dikutip dari situs warisanbudaya.kemdikbud.go.id. Istilah Turunani berasal dari kata *tarana nama ya tara* yang berarti syair yang dilakukan dan berdendang. Syair-syair Turunani merupakan syair-syair berbahasa Arab yang di susun oleh para sufi dan menggunakan alat musik rabana yang digunakan

dengan komponen Mopo'a Huta, yaitu tabuhan rebana, lantunan syair berbahasa Arab dan gerak tari *molapi saronde* pada turunani. Tabuhan rebana pada tradisi *turunani* dan *buruda* serupa dengan tabuhan *towohu* pada tradisi *dayango* dalam ritual Mopo'a Huta. Melakukan syair-syair berbahasa Arab pada tradisi turunan dan *buruda* serupa dengan *wumbungo* pada ritual Mopo'a Huta. Tradisi *turunani* dan *buruda* memiliki kesamaan, tetapi dilaksanakan terpisah dan memiliki perbedaan tertentu.¹⁹

Kecuali tradisi *mohiyonga hulalo* (takbiran), tradisi-tradisi yang diuraikan di atas jika menggunakan perspektif Kau & Suleman (2022) masuk kategori tradisi islami. Masyarakat yang sudah mulai mendengar dan mengetahui resistensi tokoh agama dan kalangan terdidik terhadap keberadaan ritual Mopo'a Huta mulai menyalurkan hasrat dan bakat berkesenian pada tradisi-tradisi islami yang memiliki estetika yang sama dalam unsur-unsur dalam ritual Mopo'a Huta. Dengan cara ini, masyarakat menciptakan ruang berkesenian sebagai salah satu unsur budaya dibutuhkan oleh manusia yang berakal budi.

Dewasa ini, setiap kegiatan adat dan budaya di Molalahu selalu diawali dengan atraksi penampilan *turunani*. Selain sebagai hiburan, syair-syair *turunani* berisi pesan-pesan moral kemuliaan akhlak Rasulullah (Paneo, 2016, 3). Peralihan perhatian masyarakat dari tradisi Mopo'a Huta kepada tradisi Islam dapat dilihat pada kehadiran para tokoh pelaku tradisi Islam (tokoh masyarakat, tokoh perempuan, dan tokoh agama) ketika mereka terlibat dalam penyelenggaraan ritual

sebagai pengiring. *Turunani* merupakan syair yang sama dengan *buruda*, baik isi maupun perlengkapannya, tetapi *turunani* dilaksanakan pada waktu siang. Syair *buruda* berisi riwayat sifat-sifat Nabi Muhammad saw, sementara syair *turunani* meriwayatkan garis keturunan atau silsilah Nabi Muhammad saw.

¹⁹ Perbedaan *turunani* dengan *buruda*, pada pukulan rebana. *Turunani* mempunyai pukulan rebana yang cepat sehingga pengucapan isinya dan lagunya juga cepat. *Turunani* selalu terikat pada adanya pesta dan siang hari. Sedangkan *buruda* pada malam hari. Fungsi *turunani* sama dengan *buruda*, yaitu selain untuk hiburan dan memeriahkan pesta, juga dikaitkan dengan harapan mendapat berkah dari Allah Yang Maha Esa. Amanat utama ialah mengelukan Nabi Muhammad saw dan keluarganya.

Mopo'a Huta. Para tokoh itu pula terlihat dalam pergelaran *buruda* dan *turunani*. Hal ini menunjukkan bahwa aspek estetika (kesenian) yang menjadi daya tarik masyarakat pada ritual Mopo'a Huta dapat ditemukan pada tradisi islami yang sedang semarak dalam berbagai *event* dan upacara adat. Hal ini semakin menurunkan daya tarik masyarakat terhadap unsur kesenian dalam ritual Mopo'a Huta.

G. Transformasi Keyakinan Tradisional

Kajian ini berupaya merumuskan cara pandang yang komprehensif untuk memahami kedudukan ritual Mopo'a Huta pada masyarakat muslim Molalahu di Gorontalo. Cara pandang ini untuk menjawab tanya dari banyak kalangan, terutama kaum agamawan dan cerdik pandai, kenapa di zaman yang sudah modern, ajaran agama sudah semakin terang-benderang, tetapi ritual Mopo'a Huta masih dianut oleh sebagian masyarakat Gorontalo.

Pertanyaan ini telah banyak dijawab oleh para agamawan dan cerdik pandai dengan klaim-klaim yang memojokkan masyarakat pengikut sistem kepercayaan ini. Kondisi ini berbeda dengan sikap Ja'far Shadiq yang lebih dikenal dengan nama Sunan Kudus, yang menjaga perasaan umat Hindu dengan melarang kaum muslim menyembelih sapi pada hari raya kurban, sebab sapi bagi umat Hindu dianggap suci. Sunan Kudus mengakui adanya unsur-unsur lokal dan memiliki toleransi terhadap kepercayaan masyarakat lokal. (Aizid, 2016).

Ritual Mopo'a Huta telah bertransformasi ketika Islam masuk menjadi agama yang dianut masyarakat. *Molapi tapo* (membakar kemenyan) dan *Hantalo* (memberi sesajen) sebagai ritual memanggil *lati-latiyalo* perlahan-lahan mulai ditinggalkan warga seturut masuknya ajaran Islam secara kultural. Sedemikian rupa sehingga *molapi tapo* dan *hantalo* telah bergeser dan menjadi bagian dari ritual *mongaruwa* (doa arwah). Beberapa bahan *hantalo*, seperti nasi kuning, nasi merah (*bajo'e*), dan pisang, terlihat dalam ritual *mongaruwa*. *Molapi tapo* atau membakar kemenyan sebagai instrumen untuk memanggil *lati-latiyalo* untuk memakan hidangan sesajen berubah

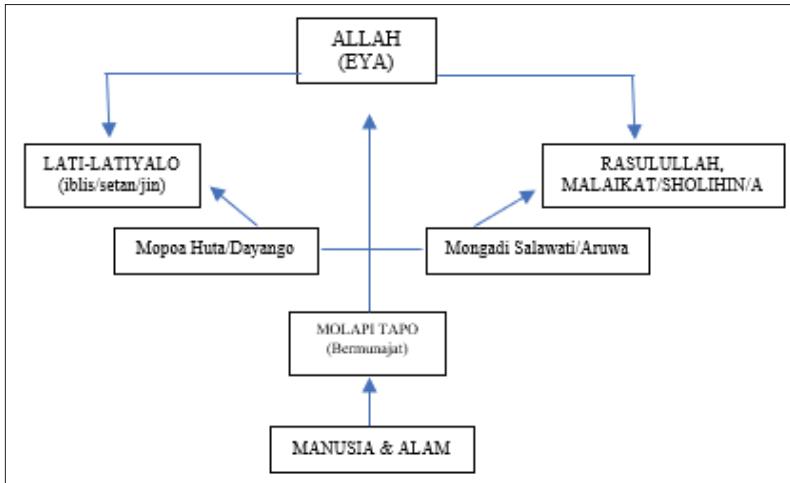
menjadi instrumen untuk memanggil roh-roh orang yang sudah meninggal dunia untuk datang menikmati makanan (*ila lo aruwa*). Nasi kuning, nasi merah, dan pisang adalah *ila lo aruwa* atau *ila lo nyawa* (makanan roh) yang wajib ada dalam ritual *mongaruwa*. Kata kunci tujuh macam seperti tujuh macam kemenyan atau tujuh jenis *hulante* telah bergeser menjadi tujuh paket *ila lo aruwa*.

Masyarakat Molalahu penganut Mopo'a Huta meyakini bahwa Allah (*Eya*) adalah zat yang patut disembah. Penguasa alam raya. *Eya* memiliki perangkat atau media untuk mendinamiskan kehidupan manusia. Di satu sisi, *Eya* mengizinkan *lati-latiyalo* untuk mengganggu manusia, sementara pada sisi lainnya, *Eya* mengutus Rasul yang diberi wahyu melalui malaikat untuk mengajak manusia menyembah *Eya*.

Pada masyarakat pra-Islam, *lati-latiyalo* dianggap menguasai alam dan manusia (*lati ta kawasa*). Pada akhirnya, ritual Mopo'a Huta menjadi ritual/peribadatan untuk menunjukkan ketidakberdayaan manusia terhadap kuasa *lati-latiyalo*. Ketika Islam masuk, masyarakat mulai mengenal *Eya* lebih dalam. Bukan *lati* yang berkuasa, melainkan *Eya*. *Lati-latiyalo* hanya berusaha mengganggu manusia, bukan menguasai manusia. Kondisi ini mengarahkan manusia untuk berbakti kepada *Eya* yang menyampaikan risalahnya melalui Rasulnya.

Pengetahuan tentang *Eya* dan Rasul diketahui dari perantaraan orang saleh, atau orang Gorontalo menyebut *ta aulia*. Para aulia diyakini sebagai wakil Tuhan di bumi. Mereka hidup sederhana, beribadah/bertapa di tempat sepi (atas gunung) sehingga makamnya berada di puncak bukit. Mereka dapat membantu urusan manusia secara gaib, bisa menghilang, dan melakukan hal-hal luar biasa lainnya yang sulit dijangkau oleh akal sehat. Oleh sebab itu, pergeseran pemahaman kepada *lati takawasa* menjadi *aulia tapo hangatala barakati*.

Hal ini terlihat dari banyaknya masyarakat yang melakukan ziarah sebagai aktivitas sakral (ibadah) untuk mendekatkan diri kepada *Eya*. Bermunajat kepada *Eya* melalui perantaraan aulia, sebab diyakini roh aulia telah dekat/menyatu dengan *Eya* (lihat Gambar 6.3).



Gambar 6.3 Posisi Ritual *Mopo'a Huta*

Dua keyakinan ini masih tampak dilakukan masyarakat. Penyembahan terhadap *Eya* akan tercapai apabila manusia dapat menembus gangguan/halangan *lati-latiyalo* menuju ke hadirat *Eya*. Itu sebabnya cara yang ditempuh adalah menaklukkan *lati-latiyalo* dengan menggelar ritual *Mopo'a Huta*. Pada bagian lain, masyarakat yang sudah mulai melek ajaran Islam melakukan permohonan, pencarian berkah, serta bentuk-bentuk pengharapan spiritual lainnya melalui ritual *mongadi salawati* dan *mogaruwa*. Pada dua ritual ini ditemukan tradisi bakar kemenyan (*molapi tapo*) sebagai tahapan bermunajat kepada *Eya*. Pada ritual *Mopo'a Huta*, yang disebut (di-panggil) dalam membakar kemenyan adalah *lati-latiyalo* mulai dari yang tertinggi sampai anak buahnya, sementara dalam ritual *mongadi salawati* saat ziarah ke makam keramat menyebut nama aulia dan pada ritual *mogaruwa*, nama yang disebut adalah pemilik arwah/roh yang telah meninggal dunia. Kedua ritual ini menyajikan makanan. *Hantalo* dan *ila lo aruwa*. Beberapa jenis makanan pada *hantalo* dapat ditemukan pada *ila lo aruwa*.

Kedudukan aktor sangat penting dalam mentradisikan Islam secara lokal. Sebagai sebuah tradisi, Islam bertumbuh bersama budaya lokal. Paling tidak terdapat 3 fase perkembangan Islam dan ritual Mopo'a Huta.

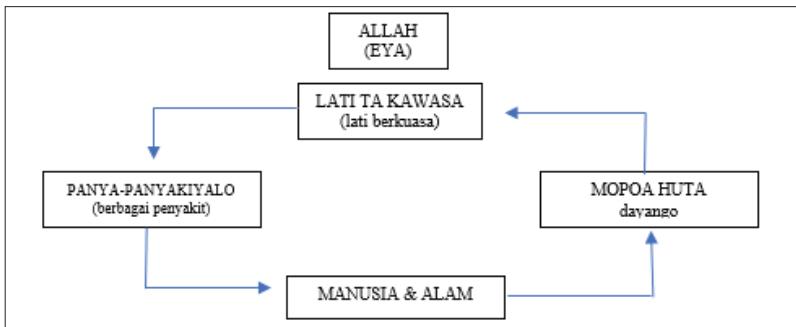
1. Fase Awal Penganut Dayango (Masa Kabut Tebal)

Abad Pertengahan di Eropa sering disebut sebagai Abad Kegelapan karena dominasi kekuasaan absolut Gereja Katolik yang memengaruhi hampir semua aspek kehidupan. Era ini ditandai dengan kemunduran ilmu pengetahuan, peran besar mitos dan takhayul dalam kehidupan sehari-hari, serta kekejaman seperti inkuisisi; pengadilan Gereja yang bertujuan memberantas bidah (O'Neill, 2010, 209). Kondisi ini membuat banyak potensi kemajuan intelektual terhambat karena fokus lebih banyak diarahkan pada dogma agama daripada inovasi atau eksplorasi rasional.

Sejarah *dayango* dalam masyarakat Gorontalo memiliki kemiripan situasi dengan Abad Kegelapan di Eropa. Pada awal kemunculannya, dayango diperaktikkan dalam masyarakat yang masih minim pengetahuan, di mana mitos dan takhayul mendominasi cara berpikir dan hidup. Tradisi mopo'a huta, yang merupakan salah satu ritual keagamaan pra-Islam, sudah hadir sejak masyarakat Gorontalo mulai mengenal Tuhan, tetapi konsep ketuhanan tersebut belum sepenuhnya terbebas dari bayang-bayang kepercayaan animistik dan politeistik lokal.

Ketika Raja Amai memperkenalkan Islam di Gorontalo, masyarakat mengalami fase transisi. Meskipun mereka mulai mengidentifikasi diri sebagai Muslim, pemahaman tentang syariat dan aqidah Islam masih sangat terbatas. Dakwah Islam pada masa itu berjuang menghadapi kepercayaan lama yang begitu mengakar sehingga praktik keislaman masih bercampur dengan tradisi sinkretis. “Kabut tebal” dalam pemahaman tentang Tuhan mencerminkan kondisi masyarakat yang berada di persimpangan antara tradisi lama dan ajaran Islam yang baru diperkenalkan.

Kondisi ini memperlihatkan pola umum dalam sejarah Islamisasi di banyak wilayah, proses yang panjang, bertahap, dan sering kali disertai akulturasi budaya. Sama seperti Eropa yang lambat laun keluar dari Abad Kegelapan menuju Renaisans, masyarakat Gorontalo juga perlahan menuju pemahaman Islam yang lebih murni seiring dengan meningkatnya dakwah dan pendidikan agama.



Gambar 6.4 Fase Awal Penganut *Mopo'a Huta*

Gambar 6.4 menggambarkan bagaimana keyakinan masyarakat Gorontalo pra-Islam hingga Islam sudah mulai meluas di jazirah Gorontalo. *Lati-latiyalo* sebagai yang tertinggi, penguasa alam raya. Gangguannya dalam bentuk berbagai penyakit (*panya-panyakiyalo*) yang ditimpakan kepada manusia, tanaman, dan ternak. Untuk mengendalikan kekuasaan *lati-latiyalo*, manusia menggelar ritual *Mopo'a Huta* sebagai bentuk peribadatan mengakui kekuasaan *lati-latiyalo*. Ritual dilakukan secara rutin agar *lati-latiyalo* tak menurunkan *panya-panyakiyalo* kepada manusia dan alam.

2. Fase 2 Penganut *Mopo'a Huta* (Islam Remang-remang)

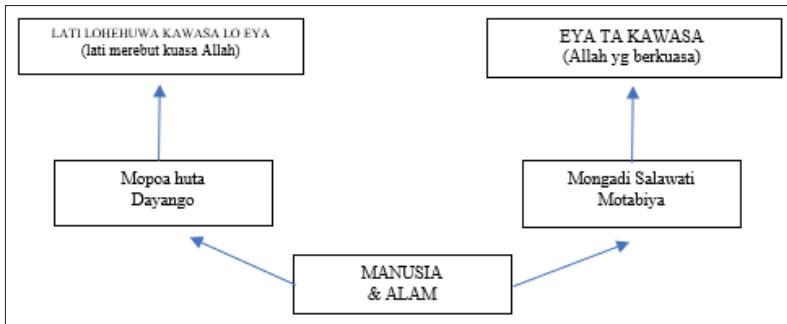
Fase kedua penganut *Mopo'a Huta* berlangsung ditandai dengan masuknya lembaga pendidikan Islam dan organisasi Islam Muhammadiyah di Gorontalo pra-kemerdekaan (Polontalo, 1990). Kehadiran lembaga-lembaga ini membawa pengaruh besar ter-

hadap cara masyarakat memahami dan mengamalkan ajaran Islam. Muhammadiyah, dengan semangat pembaruannya, aktif memerangi praktik tayahul, bidah, dan *churafat* yang saat itu masih melekat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Dalam konteks ini, lembaga pendidikan menjadi salah satu instrumen penting dakwah Islam, menciptakan segmen masyarakat perkotaan yang lebih terdidik dalam menjalankan syariat.

Namun, pada bagian lainnya, masyarakat yang masih memegang tradisi lama mulai mengadaptasi Islam ke dalam ritual lokal, seperti Mopo'a Huta. Tradisi ini mengalami transformasi, di mana elemen-elemen Islam seperti zikir dan salawat mulai diintegrasikan, meskipun praktik tradisional seperti penghormatan kepada *lati-latiyalo* tetap berlangsung. Fenomena ini menunjukkan toleransi terhadap akulturasi budaya, di mana Islam diterima tanpa sepenuhnya menghilangkan elemen lokal yang dianggap sakral.

Dalam perspektif Mulkhan (2000), fase ini menjadi penciri masyarakat “Kyai Dahlan,” yaitu mereka yang bersemangat menjalankan syariat Islam, tetapi belum sepenuhnya meninggalkan tradisi sinkretis. Sementara itu, menurut Geertz (1981), masyarakat dalam fase ini dapat dikategorikan sebagai “abangan,” yang secara spiritual menerima pengaruh Islam tetapi tetap terikat pada tradisi dan praktik lokal.

Fase ini memiliki tantangan dakwah Islam yang cukup berat dalam membentuk masyarakat yang lebih islami tanpa mengabaikan realitas budaya setempat. Ini juga menandai tahap awal pergulatan antara modernitas, agama, dan tradisi, yang membentuk wajah Islam di Gorontalo hingga kini.



Gambar 6.5 Fase Kedua Penganut Mopo'a Huta

Gambar 6.5 menunjukkan perjumpaan tradisi lokal dengan tradisi Islam yang menyebabkan masyarakat menempuh dua jalan untuk mengekspresikan keyakinannya dalam merawat hubungan yang harmonis manusia dengan alam.

3. Fase 3 Penganut *Mopo'a Huta* (Tradisi Islam Terang Benderang)

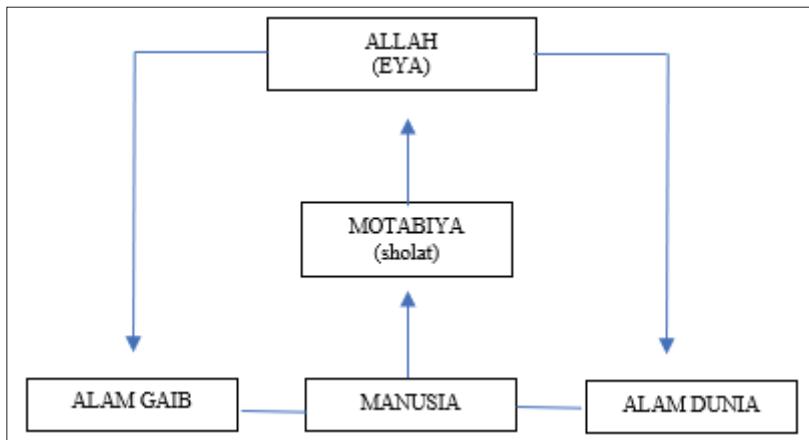
Penyebaran tradisi Islam terang benderang di Gorontalo adalah hasil dari kombinasi berbagai faktor yang mendukung pencerahan dan penguatan pemahaman keislaman di masyarakat. *Pertama*, generasi muda dari kelompok Molalahu mulai mendapatkan akses ke pendidikan yang lebih tinggi, baik pendidikan umum maupun agama, termasuk pendidikan di pesantren. Pendidikan ini memperkenalkan nilai-nilai Islam yang lebih murni dan menjauhkan mereka dari pengaruh tradisi sinkretis seperti Mopo'a Huta. Pesantren, sebagai lembaga pendidikan agama tradisional, memainkan peran penting dalam membentuk generasi santri yang taat syariat.

Kedua, dakwah Islam semakin berkembang melalui berbagai sarana, mulai dari media sosial yang menjangkau berbagai kalangan hingga aktivitas para dai dan jemaah tablig yang berupaya memperkuat pemahaman tentang tauhid. Aktivitas ini berhasil menyentuh masyarakat hingga ke pelosok, menciptakan generasi baru yang

menolak praktik-praktik keagamaan yang tidak sejalan dengan ajaran Islam murni.

Dalam kerangka Mulkhan (2000), kelompok ini disebut sebagai kelompok Al-Ikhlas, yaitu komunitas yang menjalankan Islam secara murni berdasarkan tuntunan Al-Qur'an dan sunah. Mereka memiliki penolakan yang tegas terhadap ritual-ritual yang dianggap menyimpang dari akidah Islam, seperti Mopo'a Huta, yang sebelumnya dipraktikkan oleh masyarakat dengan tradisi Islam remang-remang. Dalam istilah Geertz (1981), kelompok ini dikategorikan sebagai santri, yaitu golongan Muslim yang taat menjalankan syariat Islam secara konsisten.

Pada masa kini, tradisi Islam kabut tebal sudah tidak ada. Seluruh masyarakat sudah meyakini akan adanya Tuhan, yang tersisa adalah Islam tradisi remang-remang. Masyarakat bukan hanya mempercayai adanya Tuhan, tetapi juga sudah rutin menjalankan ibadah yang disyariatkan. Meski demikian, masih ada yang percaya tahlil, mitos, ke dukun, dan ziarah makam keramat. Mereka masih tergoda dengan keyakinan lama. Islam tradisi terang benderang dianut oleh mereka yang murni menyembah Tuhan (Al-Ikhlas).



Gambar 6.6 Fase Ketiga Penganut *Mopo'a Huta*

Gambar 6.6 menunjukkan bahwa masyarakat Muslim Molalahu mengenal dua alam, yaitu alam gaib dan alam nyata. Manusia dapat berada di dunia alam tersebut, tetapi untuk sampai kepada Tuhan harus melalui ritual *motabiya*. Mistisisme pada ritual Mopo'a Huta terlihat pada prosesi *opasiya* atau *otuwanga lo lati*, yaitu situasi di mana para penari *dayango* telah mengalami ekstasi. Mereka merasa telah menyatu dengan makhluk halus sehingga apa yang dikatakannya adalah suara *lati-latiyalo*. Pada tradisi lapis ketiga, ketika unsur-unsur Mopo'a Huta telah bermigrasi pada tradisi *mongaruwa*, proses *opasiya* tetap terjadi. Tahlilan yang dilafazkan secara bersama-sama seperti tangga tasawuf atau tarekat bertemu dengan Tuhan. Lafaz tahlilan berturut-turut mengalami reduksi “*laa ilaaha illallah*” (tiada Tuhan selain Allah), “*illa Allah*” (kecuali Allah), “*lahu*” (kepada Tuhan), “*hu*” (Dia (Allah) sehingga pada lafaz ini diyakini para jemaah tahlilan telah menyatu dengan Tuhan.

Dengan demikian, keyakinan terhadap ritual Mopo'a Huta telah mengalami tiga fase, mulai dari fase Islam kabut tebal (makhluk halus sebagai yang berkuasa), fase Islam remang-remang (meyakini bahwa ada Tuhan, tetapi makhluk halus masih dominan), dan fase Islam terang benderang (hanya Tuhan yang patut disembah). Kondisi ini berimplikasi pada prospek ritual Mopo'a Huta semakin kehilangan ritus pengakuan kepada kakuasaan makhluk halus. Sebagai gantinya, dia telah bermutasi pada tradisi Islam lokal. Aspek-aspek tarian, tabuhan, nyanyian, kemenyan, dan sesajen telah berpindah pada ritual *mongaruwa* (doa arwah) dan tradisi Islam lokal lainnya, seperti *modikili* (zikir pada perayaan maulid), *huwi lo yimelu* (menyambut Ramadan), *mohiyonga hulalo* (malam takbiran), dan berbagai bentuk perayaan keagamaan lainnya.

BAB VII

REFLEKSI AKHIR

Kekeringan, paceklik, hama tanaman, dan penyakit misterius yang melanda masyarakat petani Molalahu di Gorontalo telah menciptakan ketidakpastian dan kecemasan berkepanjangan yang sulit diselesaikan. Para raja, pemimpin daerah, dan kepala desa tidak mampu memberikan solusi yang konkret terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat. Apalagi belum ditemukan teknologi yang bisa menyelesaiakannya. Tidak ada satupun ahli yang bisa menawarkan solusi yang ilmiah dengan hasil yang akurat. Satu-satunya pilihan masyarakat yang hidup dalam keterbatasan dan ketidakmampuan adalah menggelar ritual Mopo'a Huta.

Jauh-jauh hari, para ahli antropologi telah merumuskan peran penting ritual, tetapi masih terbatas pada hubungan sesama manusia. Radcliffe-Brown (2004) misalnya, hanya menekankan peran penting ritual dalam memelihara hubungan sosial. Demikian pula Malinowski (1922) yang menekankan peran penting ritual dalam mengatasi ketegangan sosial dan emosional serta memperkuat soli-

daritas kelompok. Peran ritual Mopo'a Huta melampaui kedua pendapat tersebut. Ritual Mopo'a Huta bukan hanya memelihara hubungan sosial dengan sesama manusia (penganut ritual), melainkan juga menjaga hubungan yang baik (kompromis) manusia dengan makhluk halus. Ritual Mopo'a Huta bukan hanya mengatasi ketegangan sosial dan emosional, melainkan juga ketegangan yang berkepanjangan antara manusia dan makhluk halus. Ritual Mopo'a Huta tidak hanya memperkuat solidaritas sosial, tetapi juga solidaritas manusia dengan makhluk halus. Terciptanya hubungan yang harmonis antara manusia dan makhluk halus telah menciptakan kepastian dan menghilangkan kecemasan yang melanda umat manusia.

Perjalanan ritual Mopo'a Huta mengalami perubahan seiring dengan dinamika diskursus berbagai aktor, baik di tingkat masyarakat bawah seperti tokoh adat, tokoh agama dan kepala desa maupun di tingkat pemerintah daerah. Perubahan bentuk ritual Mopo'a Huta yang saat ini menuju ritual doa bersama bukanlah karena larangan dari kalangan Islam modernis, melainkan dipengaruhi oleh beberapa faktor. *Pertama*, setelah gugurnya para *wombuwa* yang merupakan tokoh sentral dalam ritual ini, tidak ada lagi kader penerus yang mampu melanjutkan tradisi tersebut dengan baik. Hal ini berdampak pada pergeseran bentuk dan pelaksanaan ritual. *Kedua*, program agropolitan yang dicanangkan oleh pemerintah provinsi mempengaruhi kaum tani untuk menggunakan teknologi pertanian modern yang mengabaikan kearifan lokal secara tidak disengaja. Hal ini menyebabkan pergeseran dalam cara mereka berinteraksi dengan makhluk halus dan menjalankan ritual Mopo'a Huta. *Ketiga*, upaya pemerintah daerah dalam mengemas budaya sebagai komoditas pariwisata memiliki dampak ganda terhadap ritual Mopo'a Huta. Di satu sisi, tujuan tersebut adalah untuk menyelamatkan budaya lokal dari kepunahan dengan memperkenalkannya kepada wisatawan. Namun, di sisi lain, hal ini dapat merusak kesakralan dan keaslian tarian *dayango* sebagai bagian dari ritual Mopo'a Huta yang dipertontonkan secara terbuka kepada para wisatawan.

Meskipun tarian *dayango* telah mendapat ruangnya kembali, terutama bagi kaum tua yang mulai kehilangan kuasanya. Prospek ritual Mopo'a Huta akan kehilangan "roh" ritualnya. Penulis dapat memproyeksikan bahwa ritual Mopo'a Huta di masa depan akan berubah menjadi pesta syukuran yang berisi tarian *dayango* yang telah mengalami modernisasi, disandingkan dengan tarian *saronde*, *tidi lopolopalo*, dan kesenian lainnya yang kini telah terintegrasi dengan tarian kreasi modern. Untuk hikmadnya acara syukuran dilanjutkan dengan doa bersama yang dipimpin oleh tokoh agama (ulama, ustadz, kepala kantor kementerian agama) dan diakhiri dengan berbagi makanan (makan bersama).

Penelitian lanjutan yang mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu, seperti antropologi, sosiologi, dan sejarah dibutuhkan untuk memahami tradisi dan budaya lokal ini dengan lebih baik. Dengan menggabungkan berbagai perspektif, akan mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang bagaimana ritual Mopo'a Huta terbentuk dan berkembang. Perspektif antropologi akan menemukan makna di balik ritual dan pola interaksi sosial, sementara kajian sosiologi mengarahkan kajiannya kepada bagaimana komunitas pengikut ritual ini terstruktur. Pendekatan sejarah memberikan latar belakang tentang perubahan ritual Mopo'a Huta dari waktu ke waktu, dan disiplin lain seperti psikologi dan ekonomi menambah pengayaan tentang bagaimana sebuah komunitas berhubungan dengan budaya ini. Dengan kolaborasi dari berbagai bidang, penelitian lanjutan tidak hanya memperkaya pengetahuan, tetapi juga membantu melestarikan dan mengembangkan budaya lokal ini agar tetap relevan di masa depan.

GLOSARIUM

Abangan	: Merujuk pada kategori masyarakat yang memiliki pemahaman Islam yang tercampur dengan unsur lokal atau tradisi sebelumnya.
Adaptasi	: Penyesuaian terhadap perubahan lingkungan atau situasi.
Adati	: Hukum adat atau tradisi lokal.
Agropolitan	: Konsep pembangunan pertanian yang menggabungkan teknologi modern dengan tradisi pertanian lokal.
Akidah	: Prinsip-prinsip keyakinan dalam agama Islam.
Aktor-aktor kuat	: Individu atau kelompok yang memiliki peran signifikan dalam menjaga dan memperjuangkan tradisi atau praktik tertentu.

Akulturas	: Proses pertukaran dan penggabungan unsur-unsur budaya antara kelompok yang berbeda.
Alama	: Jenis kristal beraroma khas yang dibakar pada awal ritual (kemenyan).
Ambungu	: Aktivitas meminta maaf atau berdamai dengan makhluk halus jika ada kesalahan dalam ritual.
Amonga tiladu	: sejenis tikar yang terbuat dari anyaman bahan alami, digunakan untuk menjemur jagung atau bahan lainnya.
Animisme	: Kepercayaan bahwa benda mati dan alam memiliki roh atau jiwa.
Antena parabola	: Alat untuk menangkap sinyal televisi.
Antropologi Islam	: Studi tentang agama Islam dari sudut pandang antropologi, yang mencakup aspek budaya, sosial, dan historis.
Api dan Kemenyan	: Dua elemen penting yang digunakan dalam tradisi mongarwu untuk memanggil dan mengirimkan doa kepada arwah.
Apula/tete lonyawa	: Jenis lati sahabat yang bisa diperintah untuk mengganggu atau membantu orang lain.
Akikah	: Upacara kecil untuk menyambut kelahiran bayi.
Arus Modernisasi	: Perubahan sosial yang terjadi akibat masuknya nilai-nilai dan teknologi modern.
Aulia	: Orang suci atau tokoh spiritual dalam tradisi Islam, yang memiliki reputasi memiliki kekuatan mistis dan keramat.

Ayam bakar	: Daging ayam yang dipanggang dengan bumbu khusus. Dalam konteks ini, ayam bakar memiliki makna dan peran simbolis dalam ritual dan upacara.
Bahasa Lokal	: Bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat setempat.
Baksos	: Singkatan dari “Bakti Sosial”, kegiatan sosial untuk membantu masyarakat.
Bapu Aulia	
Poliduhelo	: Seorang keramat yang makamnya menjadi tempat ziarah dan ritual bagi masyarakat lokal di wilayah Molalahu.
Basmalah	: Frasa “Bismillahirrahmanirrahim” yang artinya “Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang”.
Beleuto	: batik atau sarung yang dipakai untuk menutupi kepala, badan sampai paha. <i>Beleuto</i> dikenakan kaum perempuan Gorontalo ketika bepergian keluar rumah.
Bentor	: Kendaraan roda tiga yang digunakan sebagai alat transportasi alternatif.
Bibilohu	: Proses mendeteksi informasi mistis tentang asal muasal suatu masalah atau gangguan.
Bigman	: sebutan kepada orang kaya atau individu atau kelompok yang lebih berfokus pada perkembangan modern dan penggunaan teknologi dalam konteks pertanian atau budaya.

Bilao	: Jenis gangguan makhluk halus yang mengakibatkan ketidakfungsian atau kerusakan pada anggota tubuh manusia, tanpa sebab yang jelas.
Binte kiki/binte daa	: Merupakan dua jenis tanaman jagung lokal dengan perbedaan ukuran bulir jagungnya. Binte kiki memiliki bulir jagung lebih kecil daripada binte daa.
Bitoo Huta	: Makhluk halus atau kuman tanah yang dapat mengganggu tanaman dengan mengubah bentuk menjadi hama atau gangguan bagi pertumbuhan tanaman.
Buruda	: atau burdah yaitu tradisi dengan ciri khas tabuhan rebana dalam konteks Islam.
Butulohuta	: Makhluk halus yang bertanggung jawab atas gangguan terhadap tanaman dan pertanian, sering kali atas perintah lati di atasnya.
Dana-dana	: Tarian pergaulan remaja Gorontalo yang memiliki makna cinta kasih dan kekeluargaan.
Datahu	: Dataran rendah.
Daur Hidup	: Siklus hidup seseorang, termasuk kematian dan proses setelah kematian.
Dayango	: Tarian tradisional yang menjadi bagian dari ritual atau upacara mopo'a huta.
Developmentalisme	: Ideologi yang menekankan pembangunan ekonomi dan sosial sebagai tujuan utama suatu masyarakat.

Dila lobinte	: Debu yang dihasilkan dari jagung yang digiling dan dapat diolah menjadi bubur sada atau makanan lainnya.
Dimensi spiritual	: Konsep tentang dunia gaib atau kekuatan supernatural yang melampaui dimensi fisik.
Dinamika sosial budaya	: Perubahan dan interaksi dalam aspek sosial dan budaya dalam suatu masyarakat.
Diniyohu dan bi'o	: Jenis makanan yang dihasilkan dari tepung sagu dan dimasak dengan cara tertentu.
Diskursus	: Proses pembentukan dan pertukaran gagasan, ide, dan norma dalam masyarakat.
Dukun Kampung	: Seseorang yang memiliki pengetahuan dan keterampilan dalam pengobatan tradisional dan kepercayaan mistis di desa.
Dunia gaib	: Dimensi yang tidak terlihat oleh mata manusia, termasuk kekuatan mistis atau spiritual.
Ekstase	: Kondisi di mana seseorang kehilangan kendali atas dirinya dan terlibat dalam pengalaman spiritual yang intens.
Empat Unsur Alam Semesta	: Mengacu pada air, tanah, udara, dan api sebagai unsur-unsur dasar dalam alam semesta.
Etnis	: Kelompok manusia dengan karakteristik budaya, bahasa, dan asal-usul yang sama.
Etnografi	: Metode penelitian yang melibatkan pengamatan mendalam dan pemahaman tentang budaya, praktik, dan kehidupan masyarakat melalui keterlibatan langsung.
Etnomusikologi	: Studi tentang musik dalam konteks budaya dan masyarakat tertentu.

Eya	: Tuhan atau Allah
Hantalo	: sesajen atau makanan yang diberikan dalam ritual mopo'a huta.
Harmoni manusia-alam	: Keseimbangan dan keselarasan antara manusia dan alam dalam interaksi dan hubungan mereka.
Hawu Lalahe	: Rokok alami yang digunakan sebagai bagian dari sesajen atau persembahan kepada makhluk halus.
Herbisida:	Zat kimia yang digunakan untuk membunuh atau mengendalikan gulma dalam pertanian.
Heterodoksi	: Pemahaman dan praktik yang dianggap menyimpang atau tidak sesuai dengan ajaran resmi agama.
Hipo Ma'he	: Istilah yang mengacu pada ketidakpercayaan terhadap praktik-praktik mistis atau tradisional
Hulango	: dukun perempuan yang memiliki kemampuan mistis untuk menyembuhkan gangguan ringan.
Hulante lolati, hulante lojini	: tempat-tempat persinggahan makhluk halus (jin, setan).
Hulante	: Tempat persinggahan (transit) untuk latilatiyalo yang terbuat dari mayang pinang dan digantung.
Hulapa	: Buluh putih yaitu sejenis tanaman yang digunakan dalam praktik pengusiran hama tikus.
Hulubalangi	: Tingkatan tertinggi dalam hierarki keilmuan mistis.
Hunto	: Nama masjid pertama di Gorontalo.

Hute	: jenis santet yang membuat seseorang malas berusaha atau menjadi lemah berkepanjangan.
Huwoo Milate	: Rambut dari mayat yang digunakan dalam praktik santet atau ilmu hitam.
Ibilisi	: Entitas atau setan yang sering kali dianggap sebagai panglima dari makhluk halus lainnya.
Identitas Islam dalam Ritual Mopo'a Huta	: Representasi ajaran Islam dalam praktik ritual mopo'a huta.
Identitas Suku	: Pemahaman tentang jati diri dan kebangsaan berdasarkan asal-usul suku Atau kelompok etnis tertentu.
Ideologi Pembangunan	: Konsep dasar yang membimbing program pembangunan.
Ikatan kekeluargaan	: Hubungan emosional dan sosial antarwarga dalam sebuah komunitas yang Memiliki akar sejarah bersama.
Ila lo aruwa	: Makanan ruh atau makanan yang dipersembahkan kepada roh atau arwah.
Iman Terhadap Makhluk Ghaib	: Kepercayaan terhadap eksistensi makhluk atau aspek ghaib yang tidak terlihat oleh mata manusia.
Implisit	: Tersirat atau tersembunyi, tidak diekspresikan secara jelas.
Interaksi alamiah	: Hubungan alami dan harmonis antara manusia dan alam, di mana manusia hidup sesuai dengan siklus alam dan mendapatkan penghidupan serta pengalaman dari interaksi tersebut.

Islam Elit dan Massa	: Pembedaan antara Islam yang dijalankan oleh kelompok elit dan kelompok massa yang diajukan oleh Ernest Gellner.
Islam Skriptural dan Mistikal	: Pemahaman Islam sebagai ajaran teks suci dan dimensi mistik yang diusulkan oleh Clifford Geertz.
Islam Universal	: Islam sebagai agama yang berlaku bagi seluruh umat manusia, tidak terbatas pada satu budaya atau masyarakat.
Islamisasi	: Penyebaran dan penerimaan agama Islam dalam suatu masyarakat atau wilayah.
Ju Panggola	: berarti “ya pak tua”, menjadi panggilan seorang raja terkenal dengan kekuatan mistis.
Kalangan Islam Modernis	: Individu atau kelompok yang mengadvokasi interpretasi dan praktik Islam yang lebih sesuai dengan konteks modern.
Kalisuwa	: Hari kelesuan dalam penanggalan Molah-lahu.
Kalumba	: makhluk halus sejenis kambing yang menjaga benda-benda yang ditimbun oleh seseorang yang bermaksud menyantet.
Kaum Tua	: Orang-orang yang lebih tua dalam komunitas.
Kearifan lokal	: Pengetahuan, nilai-nilai, dan norma-norma yang dipegang oleh komunitas tertentu dan mewarnai cara hidup dan pandangan dunia mereka.
Kecemasan	: Perasaan khawatir atau takut terhadap situasi atau ancaman tertentu.
Kekuasaan Mistis	: Otoritas yang terkait dengan hal-hal gaib atau spiritual.

Kekuasaan Positif dan Produktif	:	Pandangan Michel Foucault tentang kuasa sebagai kekuatan yang menciptakan norma dan pengetahuan.
Kelompok abangan	:	Kelompok masyarakat yang masih memegang berbagai tradisi dan praktik mistis.
Kelompok arisan	:	Sistem pertemuan berkumpul dan berbagi yang diatur secara bergiliran.
Keluarga inti	:	Keluarga yang terdiri dari orang tua dan anak-anak, tidak termasuk keluarga yang lebih luas.
Kemarahan Makhluk Halus	:	Keadaan di mana makhluk halus (roh atau entitas gaib) merasa marah atau tidak senang.
Kemenyan	:	Bahan yang dibakar dalam upacara keagamaan atau spiritual, sering kali dijadikan sebagai persembahan kepada makhluk halus.
Kemurkaan alam	:	Potensi alam untuk mengakibatkan bencana atau gangguan terhadap kehidupan manusia.
Kenduri	:	Upacara tradisional yang melibatkan makanan dan doa bersama.
Kepemimpinan Ritual	:	Peran dan tanggung jawab dalam mengarahkan serta melaksanakan ritual.
Kepentingan kolektif	:	Tujuan bersama atau manfaat yang dinginkan oleh seluruh komunitas.
Keseimbangan Spiritual	:	Keadaan harmoni antara kepercayaan dan praktik spiritual dengan keyakinan dan etika.

Keyakinan Ghaib	: Kepercayaan terhadap keberadaan aspek-aspek ghaib atau gaib yang tidak terlihat secara fisik.
Keyakinan spiritual	: Pandangan dan kepercayaan tentang dimensi spiritual yang memengaruhi cara seseorang berinteraksi dengan alam dan lingkungannya.
Kolonialisme	: Dominasi dan eksplorasi suatu negara oleh negara lain, seringkali untuk tujuan ekonomi dan politik.
Kompromi	: Kesepakatan atau penyesuaian antara dua pihak atau lebih dalam rangka mencapai tujuan bersama.
Konsep Sosial	: Ide atau pandangan mengenai struktur, interaksi, dan dinamika sosial dalam masyarakat.
Konsumerisme	: Kepentingan utama pada akuisisi benda dan konsumsi sebagai fokus utama dalam kehidupan.
Kukusa	: Tungku besar tempat mengukus makanan.
Kumbulu lopadeo	: Arisan membajak atau Sistem arisan dengan cara membajak kebun milik anggota.
Langga	: Ilmu bela diri dan kemampuan khusus yang dimiliki oleh beberapa aulia dalam tradisi Gorontalo.
Lati bitoohuta dan lati butulohuta	: Makhluk halus yang terlibat dalam menyebabkan hama pada tanaman.
Lati lopuputo	: Setan rerumputan yang bersemayam di pepohonan.
Lati	: Sebutan untuk makhluk halus atau setan (tunggal).
Lati-latiyalo	: bentuk jamak dari lati (makhluk halus)

Lawaniyalo	: Proses penyembuhan atau pengobatan dengan cara mistis atau spiritual.
Layihe	: Pemimpin yang dipilih berdasarkan pengetahuan tertinggi (pongotota) dalam komunitas, seringkali memiliki peran spiritual atau keagamaan.
Legitimasi Teks Suci	: Pengakuan dan persetujuan terhadap praktik atau kegiatan berdasarkan ajaran dan nilai-nilai yang terdapat dalam teks-teks suci agama.
Legitimasi Tradisional	: Pengakuan dan persetujuan terhadap praktik atau kegiatan berdasarkan norma-norma dan nilai-nilai adat yang berlaku.
Lowanga	: Hari yang dianggap sial dalam penanggalan Molalahu.
Luluo	: Jenis pohon yang menjadi tempat bersemayarnya lati lopuputo (setan rerumputan).
Makna simbolis	: Signifikansi atau pesan yang terkandung dalam simbol-simbol yang digunakan dalam suatu upacara atau ritual.
Malua Huta	: Ayam hutan yang digunakan sebagai petunjuk kedatangan makhluk halus.
Manifestasi Agama	: Penampakan atau ungkapan konkret dari kepercayaan dan praktik agama dalam kehidupan sehari-hari.
Mihrab	: Tempat imam dalam masjid.
Mistik	: Kekuatan gaib atau spiritual yang sulit dijelaskan secara logika.
Mistis	: Berkaitan dengan hal-hal gaib atau spiritual yang tidak terlihat.

Mistisisme	: Pengalaman spiritual yang mendalam dan hubungan khusus dengan Tuhan atau kekuatan gaib.
Modayango	: Upacara tarian yang diiringi oleh tabuhan towohu, menjadi momen penting dalam ritual.
Modeluhu, momulawahu, motomuludu, dan motonalalo	: Merupakan tahapan membajak kebun secara melintang utara-selatan, timur barat secara berurutan agar tanah bercampur dengan baik dan menjadi gembur
Modikili	: Merujuk pada tradisi peringatan Maulid Nabi Muhammad Saw. di masyarakat Gorontalo.
Mohantalo	: Proses memberikan sesajen atau persembahan kepada makhluk halus.
Mohilihu	: Proses menghanyutkan atribut ritual yang tidak baik ke dalam air.
Mokole	: salah satu dari tujuh aulia atau orang suci dalam tradisi Gorontalo, yang memiliki makam di puncak bukit.
Molanggu	: Proses penyembuhan untuk gangguan yilanggu.
Molapi Tapo	: Menaburkan kemenyan sambil membaca mantra yang merupakan unsur utama dalam ritual Mopo'a Huta, digunakan untuk memanggil makhluk halus.
Moliladu	: Tahap awal dalam ritual, yang melibatkan komunikasi dengan makhluk halus dan memberikan sesajen.
Moluhuta fitara	: Membayar zakat fitrah yang merupakan zakat yang diberikan oleh umat Islam pada akhir bulan Ramadan untuk membantu mereka yang membutuhkan.

Moluna dan mome'ati	: Ritual/tradisi sunatan dan bai'at.
Mongaruwa	: Tradisi doa arwah yang dilakukan oleh masyarakat setelah kematian seseorang.
Mongatulu kambungu	: Sebutan alternatif untuk ritual mopo'a huta, yang mencerminkan keragaman dalam pemahaman dan penyebutan ritual.
Mongaturu	: mengatur, menata
Monggo panggola	: Orang-orang tua yang memiliki pengetahuan dan kearifan lokal yang digunakan sebagai referensi dan kontrol sosial.
Mopehu	: Konsep mencari nafkah atau pendapatan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.
Mopo'a huta	: Upacara atau ritual yang melibatkan latilatiyalo dalam kepercayaan Gorontalo.
Mopodehu Lotapo	: sama artinya dengan molapi tapo yaitu proses menaburkan kemenyan ke bara api dalam rangkaian ritual.
Morongo	: Obor atau alat penerangan yang terbuat dari bambu.
Motabiya	: ibadah sholat atau sembahyang
Motoyunuto:	Lengkap atau sesuai dengan ketentuan dan persyaratan yang ditetapkan dalam ritual.
Nani Wartabone	: Tokoh yang aktif dalam perjuangan kemerdekaan dan Muhammadiyah.
Nasi kuning	: Makanan yang sering kali digunakan dalam berbagai upacara atau ritual sebagai bagian dari persembahan atau hidangan.
Ngadi salawati	: ritual membaca selawat nabi

Oldman	: orang-orang tua yang memiliki kearifan lokal dan tradisional.
Orde Baru	: Era pemerintahan di Indonesia yang berlangsung dari tahun 1966 hingga 1998 di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto.
Ortodoksi	: Pemahaman dan praktik yang dianggap benar dan sesuai dengan ajaran resmi agama.
Otoritas Agama	: Pihak atau individu yang memiliki wewenang dalam menafsirkan dan mengajarkan ajaran agama kepada umat.
Padamala	: Lampu minyak tradisional.
Pamali	: Larangan atau tindakan yang dianggap tabu dalam budaya tertentu.
Panggoba	: Seseorang yang memiliki kemampuan membaca bintang untuk menentukan waktu yang tepat untuk melakukan kegiatan tertentu, seperti menanam.
Panya-panyakiyalo	: Berbagai jenis penyakit
Paruda dan bitule	: Jenis makanan alternatif (ubi kayu dan ubi hutan) yang digunakan saat persediaan bahan pangan utama habis.
Patron-klan	: Hubungan antara individu atau kelompok dengan penguasa atau pemimpin yang lebih kuat.
Pedati	: Kendaraan tradisional yang digunakan untuk mengangkut barang, seperti karung jagung.
Pedi	: Santet atau jenis gangguan makhluk halus yang mengakibatkan pembengkakan pada tubuh manusia, sering kali di bagian perut atau area lainnya.

Pegawai syar'i	: Merupakan tokoh lokal yang bertanggung jawab untuk mengatur dan mengawasi masalah-masalah syariah atau agama dalam masyarakat.
Pegon	: Aksara Arab dalam penulisan bahasa Jawa.
Pemangku Adat	: Orang yang memiliki peran dalam sistem adat.
Pembelahan desa	: Proses pembentukan desa baru dari wilayah yang sebelumnya termasuk dalam satu desa yang lebih besar.
Pemertahanan Identitas Budaya	: Upaya menjaga dan mempertahankan ciri khas budaya suatu kelompok dalam menghadapi perubahan zaman.
Pemilu tiga partai	: Acuan untuk pemilihan umum di Indonesia pada masa Orde Baru, dengan tiga partai politik yang diakui: PPP, Golkar, dan PDI.
Pendekatan emik	: Pendekatan yang mengeksplorasi fenomena dari perspektif dan pengalaman subjek yang terlibat dalam situasi tersebut.
Pendekatan Etnografi	: Metode penelitian yang melibatkan pengamatan langsung dan keterlibatan dalam kehidupan masyarakat atau budaya yang diteliti.
Pengalaman spiritual	: Pengalaman dan pemahaman manusia tentang dimensi spiritual, termasuk kepercayaan terhadap kekuatan gaib atau kekuatan supernatural.
Pengaruh Politik	: Dampak dari kebijakan dan keputusan politik.
Pengaruh Tradisi	: Efek dari kebiasaan dan praktik lama dalam masyarakat.

Penghormatan alam	: Pandangan dan tindakan yang mengekspresikan penghargaan dan ketergantungan manusia terhadap alam.
Pengobatan Tradisional	: Praktik penyembuhan yang berlandaskan tradisi dan kepercayaan lokal.
Pentadu	: Daerah pesisir pantai.
Perspektif Emik	: Pendekatan yang mengeksplorasi fenomena dari sudut pandang dan pengalaman subjek yang terlibat dalam situasi tersebut.
Perspektif Islam Tradisional	: Pandangan yang berakar pada ajaran-ajaran klasik Islam dan menghormati praktik-praktik tradisional.
PGA	: Pendidikan Guru Agama, adalah lembaga pendidikan lanjutan atas yang kemudian berubah menjadi Madrasah Aliyah
Pilomulo	: Tanaman atau berbagai jenis tanaman
Pohilayala Ambungu	: Meminta maaf/ampun yang dilakukan oleh wombawa terkait bahan sesajen yang sulit ditemukan.
Pohuli Pohutu	: Upacara/tahapan upacara.
Poliduhelo	: Nama Bapu Aulia yang menjadi fokus tulisan.
Poliyama wopato	: Empat bintang (rasi bintang) yang dijadikan petunjuk oleh panggoba
Polopu	: Penyakit berat yang menyebabkan kematian massal.
Polutube	: Wadah untuk membakar kemenyan
Pongawaa & Tiluti	: Nama mata air yang menjadikan dua aliran sungai

Pongawata	: Tempat angker yang diyakini sebagai tempat kecelakaan yang berulang karena gangguan lati.
Ponggo	: Manusia yang bisa terbang menggunakan rambutnya dan memiliki kemampuan mistis lainnya.
PRRI/Permesta	: singkatan dari “Pemerintahan Revolucioner Republik Indonesia” dan “Perjuangan Rakyat Semesta.” Ini adalah dua gerakan separatis yang terjadi di Indonesia pada tahun 1950-an. PRRI dan Permesta masing-masing terjadi di wilayah Sumatra dan Sulawesi. Gerakan ini mencoba untuk memisahkan diri dari pemerintahan pusat Indonesia. Konflik ini berlangsung sekitar dua tahun sebelum akhirnya mereda.
Program agropolitan	: Merupakan program pembangunan pertanian yang digagas gubernur Gorontalo, Fadel Mohammad dengan entry point jagung
Pulohuta	: Setan gentayangan yang berasal dari ruh-ruh manusia yang meninggal tidak wajar.
Putungo	: Tali pengikat yang digunakan dalam proses pemakaman jenazah.
Raja Hubulo	: Tokoh keramat dan ulama yang memainkan peran penting dalam memperkenalkan Islam di kerajaan Bolango.
RCTI	: Rajawali Citra Televisi
Relasi Islam dan budaya lokal	: Hubungan antara ajaran Islam dan praktik-praktik budaya lokal, di mana nilai-nilai dan ajaran agama mengalami integrasi dengan aspek-aspek lokal.

Relasi kuasa	: Dinamika interaksi antara kelompok atau individu yang memiliki peran dan pengaruh dalam menjaga dan membentuk suatu tradisi atau praktik.
Relevansi Budaya	: Pentingnya suatu aspek budaya dalam konteks tertentu, termasuk dalam era modern dan globalisasi.
Rezim Orde Baru	: Masa pemerintahan otoriter di Indonesia yang dipimpin oleh Presiden Soeharto dari tahun 1966 hingga 1998.
Ritual Mongadi Salawati	: disebut juga ngadi salawati yaitu ritual membaca selawat nabi
Ritual mopo'a huta	: Upacara tradisional dalam masyarakat pedesaan Gorontalo untuk menyuburkan tanah dan memohon berkat kesehatan.
Ruh Aulia	: Roh yang diyakini melekat pada peziarah yang mengunjungi makam Bapu Aulia.
RW/RT	: Singkatan dari Rukun Warga dan Rukun Tetangga, merupakan unit administratif terkecil dalam suatu kampung atau desa.
Sacredness	: Keberadaan atau status suci atau keramat dalam suatu praktik atau objek yang dianggap penting oleh masyarakat.
Salipaku	: Istilah yang merujuk pada praktik ilmu hitam atau santet yang dilakukan oleh makhluk halus atas perintah manusia.
Santri	: Merujuk pada kelompok masyarakat yang memiliki pendekatan lebih konservatif terhadap Islam dan memperhatikan praktik-praktik keagamaan secara lebih tegas.
SD	: Sekolah Dasar
Sinkretisme Budaya dan Islam	: Penggabungan elemen budaya lokal dengan ajaran Islam.

Sinkretisme	: Penggabungan elemen-elemen dari berbagai tradisi agama atau budaya yang berbeda.
Sketsa Kajian	: Pendahuluan atau gambaran ringkas mengenai rencana penelitian yang akan dilakukan.
SMK	: Sekolah Menengah Kejuruan
SMP	: Sekolah Menengah Pertama
Solidaritas sosial	: Kerjasama dan dukungan antarwarga dalam sebuah komunitas.
Standar Islam yang Baku	: Pandangan yang menganggap hanya satu bentuk interpretasi Islam yang benar dan sah.
Sufi	: Orang yang mengikuti tarekat sufi dalam Islam, yang menekankan pengalaman mistis dan mendalam dalam hubungan dengan Tuhan.
Sumbu Intelektual	: Konsep atau teori yang menjadi fokus sentral suatu kajian atau penelitian.
Syara'	: Prinsip-prinsip hukum Islam yang berasal dari ajaran Al-Qur'an dan hadis.
Syirik	: Perbuatan atau keyakinan menyekutukan Tuhan atau mengambil tuhan selain Allah dalam ibadah.
Ta Ilayabe	: Seorang aulia atau tokoh suci yang memiliki kekuatan mistis, terkubur di puncak bukit Talumolo.
Ta ilo pahuta liyo	: Nama yang keluar pada saat undian/proses pencabutan arisan.
Tadowa	: Upacara tradisional Gorontalo yang melibatkan tarian dan musik.

- Tahemo hama gaji : Merupakan kelompok petani yang bekerja sebagai buruh tani dengan menerima upah. Jumlah kelompok ini semakin bertambah seiring dengan modernisasi pertanian.
- Takara-karaja : Petani penggarap yaitu kategori petani yang lebih banyak jumlahnya daripada petani pemilik lahan. Mereka mengolah lahan yang dimiliki oleh kelompok petani pemilik lahan dan mendapatkan bagian (tayadu) sesuai kesepakatan.
- Takbiran : Tradisi malam takbiran yang melibatkan melantunkan takbir dan berbagai kegiatan budaya.
- Talenanjiwa : Ketentraman batin atau ketenangan jiwa yang dicari melalui ritual atau praktik spiritual.
- Talenga : Tingkatan di atas wombawa dalam hierarki keilmuan mistis.
- Tambulo : Tindakan menimbun atau menyembunyikan benda-benda tertentu sebagai bagian dari praktik santet atau ilmu hitam.
- Tamotota : Seorang dukun atau individu yang memiliki pengetahuan dan kemampuan khusus dalam berhubungan dengan makhluk halus serta dalam praktik-praktik mistis.
- Taohuuwo loilengi : Petani pemilik lahan yang merupakan kategori petani yang memiliki kepemilikan lahan yang luas. Kelompok ini terdiri dari petani yang tidak semuanya merupakan penduduk lokal.

Tarekat	: Kelompok atau aliran dalam Islam yang mengajarkan ajaran-ajaran mistis dan pengalaman spiritual yang mendalam.
Tarekati	: merujuk pada suatu konsep atau aliran dalam tarekat atau spiritualitas Islam.
Tarian dayango	: Praktik tarian yang dilakukan pada ritual mopo'a huta dan ritual penyembuhan
Tatobihu pombango	: Lati yang mendiami wilayah pinggir sungai
Tatobutaiyo	: Lati yang mendiami wilayah laut.
Tatodatahiyo	: Lati yang menempati dataran rendah.
Tatodila lohungayo	: Lati yang mendiami wilayah pasir.
Tatohiyaliyo wopato	: Lati yang menempati empat lereng gunung.
Tatohuludiyo wopato	: Lati yang menempati empat puncak gunung.
Tatolumbiyatiyo wopato	: Empat lati yang bersemayam di empat penjuru mata angin.
Tatomato lobutaiyo	: Lati yang mendiami mata air atau hutan.
Tatoyihedu taluhu, tatodila totaluhu, tatobiloliyo, tatopitodiyo	: Lati yang mendiami wilayah danau.
Tawu lohulante	: Lati yang diundang dan ditempatkan dalam sebuah hulante saat ritual.
Tayinggiluwa LoEya	: Lati tertinggi yang bersemayam di langit dan dianggap sebagai cerminan Tuhan.

Thayyibah	: Kalimat-kalimat suci atau puji dalam Islam yang dimasukkan ke dalam wumbungo sebagai aspek Islam yang terinternalisasi dalam ritual.
Thick Description	: Konsep yang diperkenalkan oleh Clifford Geertz untuk menggambarkan analisis mendalam mengenai makna-makna budaya dan tindakan-tindakan dalam konteks sosial.
Tiang Raja	: Tiang utama atau pusat pada struktur bangunan rumah.
Tihatibi lokambungu	: atau khatib kampung yaitu pegawai syar'i yang terlibat dalam penyelenggaraan ritual.
Timualo	: Mandi kolektif dalam acara kenduri.
Tiyombu lotangohuntuwa	: Sebutan alternatif untuk wombuba, yang mencerminkan perannya sebagai penghulu atau penasehat dalam kegalban.
TNI	: Tentara Nasional Indonesia
Tokoh Adat	: Individu yang memiliki peran penting dalam sistem adat.
Tolombiyatiyo wopato	: di empat penjuru mata angin
Tonggoloopo	: Para-para tempat meletakkan sesajen
Topatoo bandera	: Tempat bersemayam lati yang berjaga-jaga di ujung tiang bendera.
Totalitas Sosial	: Konsep tentang interaksi antara struktur sosial dan ideologi agama dalam masyarakat.
Totudu	: Dataran tinggi.

Towohu	: Alat musik yang digunakan dalam ritual untuk mengundang perhatian makhluk halus.
TPI	: Televisi Pendidikan Indonesia
Tradisi lokal	: Praktik atau kebiasaan yang telah diwariskan dari generasi ke generasi di suatu wilayah atau masyarakat.
Tradisi Pra-Islam	: Praktik-praktik yang berlangsung sebelum masuknya Islam.
Tradisi Setempat	: Praktik-praktik yang berkembang di daerah tertentu.
Tradisi Spiritual	: Praktik atau ritual yang memiliki makna spiritual dalam suatu komunitas atau agama.
Transformasi nilai-nilai tradisi	: Perubahan atau adaptasi nilai-nilai kearifan yang melekat dalam tradisi dalam merespons perubahan sosial dan lingkungan.
Transformasi tradisi	: Proses perubahan dan adaptasi suatu tradisi dalam merespons perubahan sosial, budaya, atau lingkungan.
Tumontalenga	: Tingkatan di atas talenga dalam hierarki keilmuan mistis.
Turunani	: Tradisi yang melibatkan tabuhan rebana, biasanya dalam konteks Islam.
TVRI	: Televisi Republik Indonesia
UDLP	: U Duluwo Limo lo Pohala'a, perjanjian tertulis yang menyatukan Gorontalo dan Limboto.

Ulimu	: Kelapa muda yang disiapkan sebagai minuman pembuka dalam ritual.
Uto Oayuwa	: Bahan-bahan yang berasal dari hutan, digunakan dalam pelaksanaan ritual.
Utokambungu	: Bahan-bahan yang berasal dari kampung, digunakan dalam pelaksanaan ritual.
Warisan Budaya Tak Benda	: Aspek-aspek budaya yang tidak berwujud fisik, seperti tradisi, ritual, atau pengetahuan, yang memiliki nilai budaya yang tinggi.
Wawalo	: Komunitas lati yang mendiami rumah atau bagian-bagian rumah.
Wi-fi	: singkatan dari “Wireless Fidelity” adalah teknologi nirkabel yang digunakan untuk menghubungkan perangkat elektronik seperti komputer, smartphone, atau tablet ke internet atau jaringan lokal tanpa menggunakan kabel fisik. Ini memungkinkan perangkat-perangkat tersebut untuk berkomunikasi dan mengakses sumber daya online secara nirkabel.
Wumbungo	: Nyanyian tradisional yang dijalankan dalam ritual dayango atau mopo'a huta
Yilanggu	: Salah satu bentuk gangguan makhluk halus yang dapat menyebabkan penyakit ringan, biasanya dengan gejala seperti sakit perut.
Yilimonu	: Bentuk lain dari gangguan makhluk halus yang menyebabkan sensasi dingin setengah-setengah pada seluruh tubuh manusia.
Ziarah	: Kunjungan ke makam atau tempat suci.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, A. (2020). Kala *dayango* jadi tradisi ‘keagamaan’ masyarakat Gorontalo. *Lipunaratif.com*, 1–13. Diakses tanggal 23 Oktober 2020. <https://lipunaratif.com/kala-dayango-jadi-tradisi-keagamaan-masyarakat-gorontalo/>
- Abbas, T. (2021). Being friend with “demons”: Engaging non-human persons in the dayango Islam of Gorontalo [Thesis]. Centre for Religious and Cross-Cultural Studies UGM Yogyakarta.
- Abdullah, I., & Azra, A. (2002). *Islam dan akomodasi dalam ensiklopedia tematik dunia Islam: Asia Tenggara*. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Afriyanto. (2012). *Mohumbungo pada ritual dayango di Desa Liyodu Kecamatan Bongomeme Kabupaten Gorontalo* [Skripsi]. Program Studi Seni Drama, Tari, dan Musik Fakultas Sastra dan Budaya Universitas Negeri Gorontalo.
- Akhmad, P. (2005). *Membongkar kesesatan Reiki, tenaga dalam dan ilmu kesaktian*. Quranic Media Pustaka.
- Amin, B., & Hassanudin. (2012). *Gorontalo dalam dinamika sejarah masa kolonial*. Ombak.
- Foster, G. M., & Anderson B. G. (1986). *Antropologi kesehatan*. UI Press.

- Anjum, O. (2012). *Politics, law, and community in Islamic thought: The taymiyyan moment*. Cambridge University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: The John Hopkins University Press.
- Aizid, R. (2016). *Sejarah Islam Nusantara*. DIVA Press.
- Bahua, I. (2008). Analisis usahatani jagung pada lahan kering di Kecamatan Limboto Kabupaten Gorontalo. *Jurnal Penyuluhan*, 4(1). <https://doi.org/10.25015/penyuluhan.v4i1.2168>
- Barthes, R. (2018). *Mitologi*. Kreasi Wacana. Cet. VII.
- Baruadi, M. K. (2014). Tradisi sastra dikili dalam pelaksanaan upacara adat maulidan di Gorontalo. *El Harakah*, 16(1), 1–21. <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/infopub/article/view/2760/4688> doi.org/10.18860/el. v16i1.2760
- Baruadi, M. K., & Sunarty, E. (2017). *Sejarah Benteng Otanaha*. Ideas Publishing.
- Bell, C. M. (1997). *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford University Press. <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Ritual.-Perspectives-and-Dimensions-by-Catherine-Bell.pdf>
- Bloom, B. S. (1956). *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals*, Handbook I Cognitive Domain. Longmans, Green and Co.
- Bobihoe, A. (2002). *Pengertian tubo dan tata caranya*. Makalah disampaikan pada Sosialisasi Adat Gorontalo di Limboto pada Juli 2002.
- Bowen, J. R. (1993). *Muslims through discourse: Religion and ritual in gayo society*. Princeton University Press.
- Creswell, J. W. (2012). *Research design: Pendekatan kualitatif, kuantitatif, dan mixed*. Pustaka Pelajar.
- Conseicao, V. D. (2020). *Studi kasus kerusakan lingkungan akibat alih fungsi lahan hutan menjadi lahan pertanian di Desa Kereana, Kecamatan Botin Lobele, Kabupaten Malaka*. Universitas Widya Dharma. diakses tanggal 23 Juni 2020 <http://repository.unwidha.ac.id/1942/1/FIX.pdf>
- Dako, A. Y., & Tamu, Y. (2016). *Kalender musim masyarakat Gorontalo*. UNG Press. <https://repository.ung.ac.id/karyailmiah/show/3908/buku-kalender-musim-masyarakat-gorontalo.html>
- Daulima, F. (2004). *Sumber kisah dari alkisah nomor 19 / 13 –26 September 2004*.
- Damis, M. (2016). Ikrar u duluwo limo lo pahalaa: Bentuk kesadaran etnis gorontalo era prakolonial. *Jurnal Holistik*, 9(17), 1–20. <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/holistik/article/view/11017/1060>

- Dewi, S. K. (2016). Otoritas teks sebagai pusat dari praktik umat Islam. *Jurnal Living Hadis*, 1(1), 197. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Living/article/view/1074>
- Djohan. (2009). *Psikologi musik*. (Cet. 3). Best Publisher.
- Fadhilah, A. (2013). Kearifan lokal dalam membentuk daya pangan lokal Komunitas Molamahu Pulubala Gorontalo. *Jurnal AlTurāš*, XIX(1), 23–37. <https://doi.org/10.15408/bat.v19i1.3696>, <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/al-turats/article/view/3696>
- Foucault, M. (2002). *Kuasa/pengetahuan*, terj. Yudi Santoso. Power/Knowledge. Bentang Budaya
- Galuwo, K. (2018). *Dayango: Agama leluhur orang Gorontalo*. Getah Semesta. Diakses tanggal 28 Oktober 2020. <http://sigidad.blogspot.com/2018/07/dayango-agama-leluhur-orang-gorontalo.html>,
- Geertz, C. (2013). *Agama Jawa abangan, santri, priyayi dalam kebudayaan Jawa* (A. Mahasin dan B. Rasuanto, penerjemah). Komunitas Bambu
- Geertz, C. (1981). *Abangan, santri, priyayi dalam masyarakat Jawa* (diterjemahkan oleh Aswab Mahasin). Dunia Pustaka Jaya.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books Inc
- Geertz, C. (1971). *Islam observed religious development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Free Press
- Goodenough, W. H. (1994). Toward a working theory of culture. Dalam *Assessing Cultural Anthropology*, edited by R. Borofsky. McGraw-Hill, Inc.
- Hadikusuma, H. (1993). *Antropologi agama* (Jilid II). Citra Aditya Bakti.
- Hargo.co.id (2018, 21 Juni). *Tarian dayango: Tarian ekstrim di atas bara api*. <https://hargo.co.id/berita/tarian-dayango-tarian-ekstrim-di-atas-bara-api/>
- Hidayat, F. (2010). *Antropologi sakral: Revitalisasi tradisi metafisik masyarakat indigenous Indonesia*. Institute for Perennial Studies.
- Homans, G. C. (1962). *Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Radcliffe-Brown* (1st ed.). Routledge. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1370706>
- Humas Kabupaten Gorontalo (2018). *Bupati saksikan ritual dayango di Talumelito*. <https://humaskabgor.wordpress.com/2018/06/21/bupati-saksikan-ritual-dayango-di-talumelito/#:~:text=LIMBOTO%2C%2D%20Bupati%20Gorontalo%20Nelson%20Pomalingo,hakekatnya%20mengucap%20syukur%20da-n%20berdoa.>

- Hunowu, M. A., Pakuna, H. B., & Obie, M. (2023). Reconstruction of women's marginalization in the tradition of khatam Qur'an. *Al-Ulum*, 23(1), 40–60. <https://doi.org/10.30603/au.v23i1.3643>
- Hunowu, M. A., Hatim, B. P., Lahaji, & Obie, M. (2020). Mopo'a huta on peasant community: A ritual for harmony with nature in Molamahu Village of Gorontalo Regency - Indonesia. *International Journal of Scientific Research in Science and Technology*, 7(1), 220–227. <http://ijrsrt.com/paper/6265.pdf>
- Hunowu, M., & Pakuna, H. (2020). Praktik ritual Mopo'a Huta (Memberi Makan pada Tanah) pada masyarakat Gorontalo di Desa Molamahu. *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia (JSAI)*, 1, 49–65. 10.22373/jsai.v1i1.422.
- Hunowu, M. A. (2020). *Linula molalahu* (Editor Hatim B. Pakuna). Insan Cendekia Mandiri.
- Ika, N., Anisa, U., & Zurinani, S. (2017). Pewarisan ilmu dukun dalam sistem penyembuhan. *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, 30(1), 48–58. <http://dx.doi.org/10.20473/mkp.V30I12017.48-58>, <https://e-journal.unair.ac.id/MKP/article/view/3498/2767>
- Jusuf, I. (2018, 23 Januari). Nani Wartabone dan Muhammadiyah. *Hargo*. <https://hargo.co.id/berita/nani-wartabone-dan-muhammadiyah/>
- Kaluku, K. (1971). *Seminar Adat Istiadat Daerah Gorontalo*. (tidak dipublikasikan)
- Kantor Delegasi Tetap Republik Indonesia untuk UNESCO (KWRIU). (2019). *Warisan budaya tak benda (WBTB) Indonesia*. Diakses pada 13 Desember 2021. <http://kwriu.kemdikbud.go.id/info-budaya-indonesia/warisan-budaya-tak-benda-indonesia/>
- Kau, S., & Suleman, Z. (2022). *Adat Gorontalo: Antara kritik dan pledoi dalam perspektif kitab kuning*. Intelegensia Media.
- Kau, S. (2014). *Sejarah sosial ulama Gorontalo: Studi tentang potret dan peran tokoh Islam di Gorontalo*. LP2M IAIN Sultan Amai Gorontalo.
- Keraf, S. (2010). *Etika lingkungan hidup*. Kompas Media Nusantara.
- Khan, H. I. (2002). *Dimensi mistik musik dan bunyi*. Pustaka Sufi.
- Levi-Strauss, Claude. (1997). *Mitos, dukun dan sihir* (Terjemahan oleh Agus Cremers & De Santo Joanes). Kanisius.
- Lipoeto, M. H. (1949). *Sedjarah Gorontalo: Dua lima pohalaa (X)*. Pertjetakan Ra'jat Gorontalo.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge and Kegan Paul.

- Miles, M. B., & Huberman, M. (1992). *Analisis data kualitatif buku sumber tentang metode-metode baru*. UI Press.
- Mohammad, F. (2008). *Reinventing local government: Pengalaman dari daerah*. Kompas Gramedia.
- Mulkhan, A. M. (2000). *Islam murni dalam masyarakat petani* (Cetakan I). Yayasan Bentang Budaya.
- Nasrudin, J. (2019). Relasi agama, magi, sains dengan sistem pengobatan tradisional-modern pada masyarakat pedesaan. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 2(1), 42–58. <https://doi.org/10.15575/hanifiya.v2i1.4270>
- Ngadi, M. Z. (2021). Antunga dalam ritual dayango di Desa Hutadaa Kecamatan Telaga Jaya Kabupaten Gorontalo [Skripsi]. Jurusan Etnomusikologi Fakultas Seni Pertunjukan Institut Seni Indonesia.
- Ngindra, F. (1999). Upacara agama Bungan pada masyarakat Kenyah Bakung di Long Apan Baru. Dalam *Kebudayaan dan Pelestarian Alam. Penelitian Interdisipliner di Pedalaman Kalimantan*. WWF Indonesia.
- Niode, A. S. (2007). *Gorontalo: Perubahan nilai-nilai budaya dan pranata sosial*. Pustaka Indonesia Press.
- Nur, S. R. (1979). Beberapa aspek hukum adat tata negara Kerajaan Gorontalo pada masa pemerintahan Eyato 1673-1679 [Disertasi]. Fakultas Hukum Universitas Hasanuddin.
- O'Neill, J. J. (2010). *Holy warriors: Islam and demise of classical civilization*. Felibri Publications.
- Pakuna, H. B., Hunowu, M. A., & Obie, M. (2020). Traditional wisdom of peasant community and its integration on Islamic order in Molamahu Village of Gorontalo Regency - Indonesia. *EAS Journal of Humanities & Cultural Studies*, 2(2), 81–86. <https://doi.org/10.36349/EASJHCS.2020.V02I02.012>
- Palmer, B. (2011). Petani dan pedagang; Perubahan ekonomi dan agama di Buton. *Jurnal Antropologi Indonesia*, 32(1), 65–82. <https://www.scribd.com/document/439935952/Blair-Palmer>.
- Paneo, F. (2016). Kedudukan turunani dalam upacara adat pernikahan pada masyarakat Gorontalo [Skripsi]. Pendidikan Seni Drama, Tari dan Musik.
- Pateda, M. (1977). *Kamus bahasa Gorontalo - Indonesia*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

- Peta Molalahu. Google Earth: https://earth.google.com/web/search/desa+molamahu+kabupaten+gorontalo+indonesia/@0.71920855,122.7759745,204.8150334a,18596.14564476d,35y,0h,0t,0r/data=CpoBGmwsZgoIMHgzMjc5M2VlZTM1ZjMzNzcxOjB4OTMzOWNjMTI1Yzc0YzQwNBnvaC0W0BXnPyHGj-fpkrFeQCorZGVzYSBtb2xhbWFodSBrYWJ1cGF0ZW4gZ29yb250YWxvIGluZG9uZXNpYRgCIAEiJgokCYW1oYrk8TNAEYO1oYrk8TPAGQ8O65dA2CVAITK-ouuCmFbAQgIIAToDCgEwQgIIAEoNCP_____wEQAA
- Polontalo, I. (1990). *Muhammadiyah di Sulawesi Utara 1928-1990*. Karya Dunia Fikir.
- Polontalo, I. (1997). *Proses masuk dan berkembangnya agama Islam di Gorontalo* [Makalah tidak dipublikasikan].
- Radcliffe-Brown, A. R. (2004). *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*. Routledge.
- Rahimsyah. (2004). *Kisah nyata dan ajaran para sufi (wali)* (Edisi Baru). Penerbit Indah.
- Reidel, J. G. F. (1862). *Inilah pintu gerbang pengatahuwan itu (hikajatnya tuwah tanah Minahasa)*. Landsrukkerij.
- Roro. (2019). *Arti dari tari dana-dana di Gorontalo*. <https://budaya-indonesia.org/Arti-dari-Tari-Dana-Dana-di-Gorontalo>
- Rudyansjah, T. (2012). *Antropologi agama: Wacana-wacana mutakhir dalam kajian religi dan budaya*. UI Press.
- Rusli, M. (2016). Persepsi masyarakat tentang makam raja dan wali Gorontalo. *El-Harakah*, 18(1), 76. <https://doi.org/10.18860/el.v18i1.3417> <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/infopub/article/view/3417>
- Schielke, S. (2010). Rethinking the anthropology of Islam: How to relate big schemes and everyday life. *Working Paper*, 2(41). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-304-342>
- Scoot, J. C. (1976). *Moral ekonomi petani*. LP3S.
- Sedyawati, E. (1981). *Pertumbuhan seni pertunjukan*. Sinar Harapan.
- Suhari, S. H. M. (2014). *Pestisida: Mimpi buruk kedaulatan pangan di Gorontalo* (2). <http://degorontalo.com/pestisida-mimpi-buruk-kedaulatan-pangan-di-gorontalo-2/>
- Sungkowati, Y. (2007). Kerudung santet gandrung: Simbol perlawanan terhadap kaum santri Banyuwangi. *Jurnal Diksi*, 14(2), 166–178. <https://sinta.kemdikbud.go.id/journals/detail?page=3&id=6423#!>
- Suryaningsih, R. B. (2013, 14 Desember). Islamnya Kerajaan Gorontalo. *Republika.co.id*. <https://www.republika.co.id/berita/mxrfbn/islamnya-kerajaan-gorontalo>

- Tafsir, A. (2006). *Filsafat ilmu*. Remaja Rosdakarya.
- Taneko, S. B. (1987). *Hukum adat: Suatu pengantar awal dan prediksi masa mendatang*. Eresko.
- Tawney, R. H. (1966). *Land and labor in China*. Beacon Press.
- Tim Penyusun. (1981). *Perjuangan rakyat di daerah Gorontalo: Gorontalo menentang kolonialisme dan mempertahankan negara demokrasi*. Gobel Dharma Nusantara.
- Tuloli, N. (1991). *Tanggomo: Salah satu ragam sastra lisan Gorontalo*. Intermasa.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (Vol. 1–2). John Murray.
- Usmita, F., & Sari, R. (2018). Ilmu gendam: Tinjauan etnografi dan kejahatan di Indonesia. *Jurnal Sosiologi*, 20(1), 23–30. <https://doi.org/10.23960/sosiologi.v20i1.15>
- Wolf, E. R. (1966). *Peasants*. Prentice Hall.

TENTANG PENULIS



Momny A. Hunowu, lahir di Gorontalo, 9 Agustus 1972. Pendidikan S1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin di Gorontalo Jurusan Pendidikan Agama Islam, dan lulus sarjana tahun 1997. Tahun 2002 melanjutkan studi S2 di Institut Pertanian Bogor (IPB) pada program studi Sosiologi Pedesaan dengan beasiswa BPPS atas rekomendasi Universitas Alkahiraat Palu, dan lulus tahun 2004. Terangkat sebagai dosen Sosiologi di IAIN Sultan Amai Gorontalo tahun 2006. Sekarang

sebagai Ketua Jurusan Sosiologi Agama di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah. Awal tahun 2020 terdaftar sebagai mahasiswa S3 di Universitas Hassanudin Makassar pada program studi Ilmu Antropologi dan berhasil menyabet gelar doktor pada bulan Juli 2022.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selain mengampu mata kuliah Jurusan (Sosiologi), juga mengampu mata kuliah Metode Penulisan Karya Ilmiah, Metodologi Penelitian Kualitatif, dan Metode Penelitian Sosial Keagamaan. Sejak masa Pendemi 2020 hingga 2022 memiliki banyak waktu untuk menulis buku dan artikel. Buku-buku yang sudah terbit, di antaranya *Linula Molalahu (Sejarah, Tradisi dan Kearifan)* (2020) dan *Energi Perjalanan Pulang* (2021), *Ikhtiar Menuju Prodi Unggul* (2023), *Sosiologi Keluarga Pedesaan* (2024), *Dunia Bermain Anak: Dari Tradisi ke Digital* (2024), serta enam buah buku bunga rampai bersama kawan-kawan dosen dari berbagai komunitas dan perguruan tinggi. Menerbitkan sembilan artikel pada jurnal internasional dan nasional. Presentasi makalah pada Konverensi Internasional (2020, 2021, 2022, 2023) dan Nasional (2020). Penulis dapat dihubungi melalui surel: momyhunowu@iain-gorontalo.ac.id

Buku ini tidak diperjualbelikan.

INDEKS

- Abangan, 191, 217, 225
Adaptasi, 191, 225
Adat, 76, 205, 212, 216, 218, 225, 231, 233
Adati, 191, 225
Agropolitan, 191, 225
Air, 97, 101, 111, 142, 225
Ajaran, 42, 59, 225
Akidah, 191, 225
Aktor, 191, 225
Akulturasi, 192, 225
Alam, 2, 195, 219, 225, 226
Alama, 137, 192, 225
Allah, xix, 43, 45, 49, 74, 120, 150, 177, 179, 186, 193, 196, 209, 225
Ambungu, 192, 206, 225, 231
Amonga tiladu, 192, 225
Anak-anak, 142, 225
Angin, 97, 225
Animisme, 192, 225
Antropologi, iv, xviii, 192, 216, 217, 220, 223, 225
Antropologi Islam, 225
Api, 192, 225
Aqiqah, 225
Argumentasi, 65, 225
Arisan, 200, 225
Arus Modernisasi, 192, 225
Asad, 61, 172, 216, 225
Aulia, v, 7, 46, 47, 62, 65, 66, 67, 68, 120, 121, 192, 193, 206, 208, 226
Ayam bakar, 174, 193, 226
Bahan, 133, 135, 136, 137, 138, 149, 150, 163, 199, 214, 226

- Bahan-bahan, 133, 135, 136, 137, 138, 149, 150, 214, 226
Bahasa, 103, 158, 176, 193, 220, 226
Bahasa Lokal, 193, 226
Baksos, 193, 226
Bangsa, 111, 226
Bapu Aulia Poliduhelo, 7, 46, 47, 67, 68, 120, 226
Basmalah, 193, 226
Belanda, 32, 45, 46, 66, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 226, 227
Beleuto, 46, 193, 226
Benda, 109, 110, 214, 226, 233
Benda-benda, 109, 110, 226
Bentor, 193, 226
Beras, 102, 226
Bibilohu, 193, 226
Bigman, 193, 226
Bilao, 108, 109, 194, 226
binte daa, 24, 194, 226
Binte kiki, 194, 226
Bitoo Huta, 194, 226
bitule, 30, 31, 204, 226
Budaya, 205, 208, 214, 215, 217, 219, 226, 233
Bulan, 52, 53, 226
Bumi, 226
Bunyi-bunyian, 122, 226
Buruda, 176, 194, 226
Butulohuta, 97, 100, 194, 226

Daging, 193, 226
Dana-dana, 176, 194, 226
Danau, 84, 91, 97, 226
Danau Limboto, 84, 91, 226
Datahu, 16, 32, 34, 194, 226
Daur Hidup, 194, 226
Dayango, 77, 146, 181, 194, 217, 226

Developmentalisme, 194, 226
Dila lobinte, 195, 226
Dimensi, 195, 219, 226
Dimensi spiritual, 195, 226
Diniyohu, 195, 226
Disertasi, 219, 226
Diskursif, 226
Diskursus, 195, 226
Dukun, 195, 226
Dukun Kampung, 195, 226

Ekstase, 195, 226
Empat Unsur Alam Semesta, 195, 226
Eropa, 17, 181, 182, 226
Etnis, 195, 226
Etnografi, 195, 205, 227, 231
Etnomusikologi, 195, 219, 227
Eya, 44, 45, 92, 94, 108, 150, 179, 180, 196, 227

Fadel Muhammad, 83, 227
Fatwa, 144, 145, 227

Gangguan, vi, 75, 90, 96, 98, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 118, 151, 227
Geertz, 5, 89, 93, 98, 183, 185, 198, 212, 217, 227
Gentayangan, 97, 227
Gorontalo, iv, v, xi, xv, xvi, xx, xxi, 2, 3, 5, 7, 11, 13, 14, 15, 19, 22, 24, 25, 26, 29, 32, 34, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 94, 99, 107, 120, 124, 128, 141, 143, 144, 145, 146, 150, 154, 155,

- 157, 169, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 193, 194, 196, 200, 202, 203, 207, 208, 209, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 227
- G**otong-royong, 39, 227
Gunung, 94, 97, 227
- H**adis, 217, 227
Haji, 18, 42, 43, 55, 56, 227
HAM, 111, 112, 227
Hantalo, 98, 136, 138, 139, 178, 180, 196, 227
Harmoni manusia-alam, 196, 227
Hawu Lalahe, 196, 227
Herbisida, 196, 227
Heterodoksi, 196, 227
Hindia Belanda, 75, 78, 227
Hindu, 134, 178, 227
Hipo Ma'he, 196, 227
Hulango, 196, 227
Hulante, 96, 135, 196, 227
Hulapa, 196, 227
Hulubalangi, 123, 196, 227
Hunto, 71, 196, 227
Hutan, iv, 97, 227
Hute, 197, 227
Huwoo Milate, 197, 227
- Ibilisi, 197, 227
Iblis, 108, 227
Identitas, 197, 205, 227
Identitas Suku, 197, 227
Ideologi Pembangunan, 197, 227
Ikan, 16, 31, 135, 138, 227
Ikatan kekeluargaan, 197, 227
Ila lo aruwa, 174, 197, 227
Ilmiah, iv, 224, 227
- Implisit, 197, 227
Instrumen, 110, 227
Interaksi, 197, 227
Interaksi alamiah, 197, 227
Islam, iv, v, vi, xvi, xx, 7, 11, 12, 30, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 93, 111, 113, 120, 132, 144, 155, 156, 166, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 192, 194, 197, 198, 202, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 225, 228, 233
- Islam Elit dan Massa, 198, 228
Islamisasi, v, 11, 42, 66, 69, 156, 157, 182, 198, 228
Islam Skiptural dan Mistikal, 198, 228
Islam Universal, 198, 228
- Jagung, v, 17, 22, 24, 26, 27, 228
Jepang, 78, 81, 228
Ju Panggola, 47, 66, 67, 68, 198, 228
- Kalangan Islam Modernis, 198, 228
Kalender, 216, 228
Kalimat, 212, 228
Kalisuwa, ix, 53, 198, 228
Kalumba, 110, 198, 228
Kampung, v, 13, 17, 32, 33, 34, 35, 57, 195, 226, 228
Karung, 21, 33, 228
Katolik, 45, 46, 181, 228
Kaum Tua, vi, 157, 198, 228
Kearifan, 198, 217, 224, 228

- Kearifan lokal, 198, 217, 228
Kebudayaan, 82, 218, 219, 220, 228
Kecemasan, 198, 228
Kekuasaan, 198, 199, 228
Kekuasaan Mistis, 198, 228
Kelapa, 135, 150, 214, 228
Keluarga, 199, 224, 228
Kemenyan, 150, 192, 199, 228
Kemurkaan alam, 199, 228
Kenduri, 199, 228
Kepala desa, 77, 91, 228
Kepercayaan, 2, 192, 197, 200, 228
Keseimbangan, 196, 199, 228
Keyakinan Ghaib, 200, 228
Keyakinan spiritual, 200, 228
Kolonial, vi, 75, 79, 228
Kolonialisme, 200, 228
Kompromi, 200, 228
Komunikasi, 103, 228
Komunitas, 7, 22, 54, 81, 97, 214, 217, 228
Konflik, 207, 228
Konsumerisme, 200, 228
Kristen, 64, 228
Kukusa, 200, 228
Kumbulu lopadeo, 200, 228

Lafadz, 228
Laki-laki, 27, 228
Langga, 68, 200, 228
Langit, 97, 229
Larangan, xix, 204, 229
Lati, vi, 89, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 107, 108, 110, 143, 152, 157, 168, 169, 179, 182, 200, 211, 229
Lati bitoohuta, 200, 229
lati butulohuta, 99, 100, 200, 229

Lati-latiyalo, vi, 89, 97, 98, 157, 179, 182, 200, 229
Lati lopuputo, 97, 108, 200, 229
Lawaniyalo, 201, 229
Layihe, 201, 229
Legitimasi, 62, 172, 201, 229
Legitimasi Teks Suci, 201, 229
Legitimasi Tradisional, 229
Leluhur, 229
Limboto, 13, 14, 42, 48, 67, 68, 73, 80, 84, 91, 101, 128, 213, 216, 226, 229
Linula, 218, 224, 229
Loji, 55, 229
Lowanga, ix, 53, 201, 229
Luluo, 201, 229

Makhluk halus, 74, 90, 98, 108, 118, 119, 164, 173, 194, 200, 229
Makna, 22, 51, 201, 229
Makna simbolis, 201, 229
Maksiat, 53, 229
Malua Huta, 201, 229
Manifestasi Agama, 201, 229
Manusia, 98, 149, 186, 207, 229
Masjid, vii, 43, 48, 55, 57, 229
Masyarakat, v, 1, 2, 7, 13, 16, 26, 42, 44, 52, 80, 100, 104, 166, 177, 179, 185, 218, 229
Mata air, 67, 229
Matolodulakiki, 45, 72, 73, 229
Mayang, 135, 229
Mbui Bungale, 67, 229
Mihrab, 201, 229
Mistik, 201, 229
Mistik, 198, 201, 228, 229
Mistikisme, 186, 202, 229
Modayango, 202, 229
Modeluhu, 27, 202, 229

- Modern, 229
Modikili, 174, 202, 229
Mohantalo, 137, 202, 229
Mohilihu, 202, 229
Mokole, 202, 229
Molalahu, v, vii, 5, 7, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 67, 71, 74, 77, 79, 80, 81, 91, 95, 100, 104, 118, 120, 123, 124, 127, 128, 137, 139, 142, 146, 147, 148, 149, 154, 158, 163, 165, 169, 171, 172, 177, 178, 179, 184, 186, 187, 193, 198, 201, 220, 224, 229
Molamahu, 15, 18, 19, 32, 34, 37, 39, 40, 57, 170, 217, 218, 220, 230
Molanggu, 111, 202, 230
Molapi Tapo, 202, 230
Moliladu, 118, 119, 202, 230
Moluhuta fitara, 202, 230
Moluna, 203, 230
Mongaruwa, 172, 203, 230
Mongatulu kambungu, 230
Mongaturu, 203, 230
Monggo panggola, 203, 230
Mopehu, 203, 230
Mopo'a huta, vi, 166, 171, 203, 218, 230
Mopodehu Lotapo, 203, 230
Morongo, 203, 230
Motabiya, 203, 230
Motoyunuto, 203, 230
Muhammad, 48, 57, 83, 174, 175, 177, 202, 227, 230
Muhammadiyah, 35, 38, 42, 43, 55, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 170, 182, 183, 203, 218, 220, 230
Musim, 230
Muslim, xv, xx, 5, 43, 45, 49, 51, 71, 78, 158, 172, 181, 185, 186, 230
Nabi, 48, 57, 75, 76, 91, 174, 175, 177, 202, 230
Nani Tuloli, 145, 230
Nani Wartabone, vi, 42, 62, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 203, 218, 230
Nasi kuning, 179, 203, 230
Nasional, 78, 212, 224, 230
Negara, 82, 230
Nelson Pomalingo, vi, 62, 76, 84, 230
Ngadi salawati, 203, 230
Oldman, 204, 230
Orang tua, 158, 230
Orde Baru, 34, 36, 62, 76, 83, 204, 205, 208, 230
Ortodoksi, 204, 230
Otoritas, 198, 204, 217, 230
Otoritas Agama, 204, 230
Padamala, 204, 230
Pagi, 114, 117, 230
Pamali, 204, 230
Pandangan, xvii, 74, 120, 147, 199, 200, 206, 209, 230
Panggoba, 204, 230
Panya-panyakiyalo, 204, 230
partai, 37, 78, 117, 205, 230
Partai, 78, 230
Paruda, 204, 230
Patron-klan, 204, 230

- PAUD, 35, 38, 230
 Pedati, 204, 230
 Pedesaan, v, 1, 223, 224, 230
 Pedi, 108, 109, 110, 204, 230
 Pegawai syar'i, 205, 231
 Pegon, 68, 205, 231
 Pemanggilan, 93, 140, 164, 173, 231
 Pemangku Adat, 205, 231
 Pembelahan desa, 37, 205, 231
 Pemekaran, 15, 231
 Pemerintah, 37, 39, 78, 79, 231
 Pemertahanan, 205, 231
 Pemilu, 205, 231
 Pendekatan emik, 205, 231
 Pendekatan Etnografi, 205, 231
 Pendidikan, 56, 82, 184, 206, 213, 220, 223, 231
 Pengalaman spiritual, 202, 205, 231
 Penganut, vii, 90, 181, 182, 184, 185, 231
 Pengaruh Politik, 205, 231
 Penghormatan, 206, 231
 Pengobatan, 206, 231
 Pengobatan Tradisional, 206, 231
 Pentadu, 206, 231
 Penyakit, 102, 108, 206, 231
 Penyembahan, 180, 231
 Penyembuhan, 111, 231
 Perempuan, 105, 231
 Permesta, 81, 207, 231
 Perspektif Emik, 206, 231
 Petani, v, 13, 20, 23, 25, 27, 33, 40, 103, 104, 106, 210, 220, 231
 Pilomulo, 151, 206, 231
 Pinang sirih, 149, 231
 Pohilayala Ambungu, 231
 Pohuli Pohuntu, 206, 231
Poliduhelo, 7, 46, 47, 67, 68, 120, 193, 206, 226, 231
 Politik, 205, 218, 231
 Poliyama wopato, 206, 231
 Polopu, 206, 231
 Polutube, 137, 206, 231
 Pongawaa, 67, 165, 206, 231
 Pongawata, 207, 231
 Ponggo, 110, 207, 231
 Portugis, 45, 67, 231
 Program agropolitan, 83, 207, 231
 Prospek, vi, 155, 189, 231
 Provinsi, 13, 14, 15, 231
 Pulohuta, 92, 97, 119, 207, 231
 Putri Owutango, 69, 70, 71, 231
 Putungo, 207, 231
 Raja, vi, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 85, 86, 120, 181, 207, 212, 231, 233
 Raja Bulango, 65, 231
 Raja Eyato, 73, 74, 85, 231
 Raja Hubulo, 65, 66, 207, 231
 Raja Ilato, 66, 67, 68, 120, 231
 Rambut, 109, 197, 231
 Rasul, 179, 231
 Rasulullah, 172, 177, 231
 RCTI, 57, 207, 231
 Reidel, 63, 73, 220, 231
 Relasi, v, 61, 77, 87, 154, 160, 207, 208, 219, 231
 RRI, 55, 232
 Ruh, 47, 208, 232
 Rumah, 97, 232
 Sacredness, 208, 232
 Sakral, 232
 Salipaku, 208, 232
 Santet, 109, 204, 232
 Santri, 208, 232
 SD, 208, 232

- Sesajen, vii, 2, 98, 119, 120, 138, 149, 232
Sinkretisme, 208, 209, 232
Sketsa, 209, 232
SMK, 35, 38, 40, 209, 232
SMP, 209, 232
Soeharto, 57, 204, 208, 232
Solidaritas sosial, 39, 209, 232
Spanyol, 17, 45, 232
Suci, 70, 201, 229, 232
Sufi, 65, 129, 209, 219, 232
Suku, 197, 227, 232
Sumbu Intelektual, 209, 232
Sungai, 16, 35, 66, 97, 232
Syair, 132, 176, 177, 232
Syair-syair, 132, 176, 232
Syirik, 209, 232
- Tabel, v, ix, 53, 96, 97, 123, 232
Tadowa, 209, 232
Tafsir, 114, 221, 232
Tahemo hama gaji, 210, 232
Ta Ilayabe, 66, 209, 232
Ta ilo pahuta liyo, 209, 232
Takara-karaja, 210, 232
Takbiran, 175, 210, 232
Talenanjiwa, 210, 232
Talenga, 123, 124, 210, 232
Tambulo, 110, 210, 232
Tamotota, ix, 114, 123, 160, 210, 232
Tanah, 63, 97, 145, 218, 232
Taohuuwo loilengi, 210, 232
Tarekat, 211, 232
Tarekati, 211, 232
Tarian, 128, 176, 194, 211, 217, 232
Tatobihu pombango, 97, 232
Tatobutaiyo, 211, 232
Tatodatahiyo, 97, 211, 232
- Tatodila lohungayo, 97, 211, 232
Tatohiyaliyo wopato, 94, 97, 211, 232
Tatohuludiyo wopato, 97, 211, 232
Tatolumbiyatiyo wopato, 97, 211, 232
Tatomato lobutaiyo, 97, 232
Tawu lohulante, 211, 232
Tayinggiluwa LoEya, 97, 232
TBC, 79, 81, 232
Tete lonyawa, 92, 97, 232
Thayyibah, 212, 232
Thesis, 215, 232
Thick Description, 212, 233
Tiang Raja, 212, 233
Tihatibi lokambungu, 233
Tiluti, 67, 165, 206, 233
Timualo, 212, 233
Tiyombu lotangohuntuwa, 233
Tokoh Adat, 212, 233
Tolombiyatiyo wopato, 212, 233
Tonggoloopo, vii, 134, 212, 233
Topatoo bandera, 212, 233
Totudu, 212, 233
Towohu, vii, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 213, 233
Tradisi, iv, vi, 44, 58, 59, 71, 150, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 181, 183, 184, 203, 205, 210, 213, 216, 224, 233
Tradisi lokal, 213, 233
Tradisional, vi, 178, 201, 206, 229, 231, 233
Tradisi Pra-Islam, 213, 233
Transformasi, vi, 12, 155, 169, 171, 178, 213, 233
Tuhan, 42, 44, 64, 74, 92, 94, 143, 149, 150, 179, 181, 185, 186, 196, 202, 209, 211, 233

- Tumontalenga*, 123, 213, 233
Turunani, 176, 177, 213, 233
TVRI, 57, 213, 233
- Ulimu, 214, 233
Upacara, 39, 192, 199, 202, 203,
 206, 208, 209, 219, 233
Utokambungu, 214, 233
Uto Oayuwa, 214, 233
- Warisan Budaya Tak Benda, 214,
 233
- Wawalo, 97, 101, 103, 214, 233
Wi-fi, 214, 233
Wumbungo, 131, 174, 214, 233
- Yilanggu, 108, 111, 214, 233
Yilimonu, 214, 233
- Zaman, xix, 233
Ziarah, 121, 214, 233

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mopo'a huta atau memberi makan tanah adalah ritual tahunan yang diselenggarakan petani untuk menyelesaikan masalah kekeringan, paceklik dan penyakit massal yang mendera. Ritual ini berisi tarian mistis (*dayango*) diiringi tabuhan towohu selama beberapa malam. Pada hari terakhir pemimpin ritual (*wombuwa*) melakukan ritual pemanggilan semua makhluk halus untuk mencicipi sesajen (*hantalo*). Buku ini memaparkan ritual *mopo'a huta* secara berbeda. Tulisan sebelumnya cenderung menyoroti aspek etika, sehingga ulasannya sering kali terjebak dalam deskripsi negatif seperti ajaran sesat, kafir, penghujatan terhadap Tuhan, animisme, dan penyimpangan ajaran. Dengan menggunakan pendekatan tradisi diskursif, buku ini menguraikan bagaimana relasi kuasa menciptakan, mempraktikkan dan merawat ritual *mopo'a huta*. Pada akhirnya, aspek dan nilai ritual *mopo'a huta* telah bertransformasi mewarnai tradisi-tradisi Islam lokal sebagaimana dapat dilihat pada ritual kematian, peringatan hari-hari besar Islam dan tradisi berkesenian.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BRIN Publishing
The Legacy of Knowledge

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

DOI: 10.55981/brin.919



ISBN 978-602-6303-69-1



9 78602 6303691