

Erond L. Damanik

AGAMA, PERUBAHAN SOSIAL DAN IDENTITAS ETNIK

Moralitas Agama dan Kultural di Simalungun



**AGAMA, PERUBAHAN SOSIAL
DAN IDENTITAS ETNIK:
Moralitas agama dan kultural
di Simalungun**



Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana di maksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000.00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000 (lima milyar rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000 (lima ratus juta rupiah)

**AGAMA, PERUBAHAN SOSIAL
DAN IDENTITAS ETNIK:
Moralitas agama dan kultural
di Simalungun**

Erond L. Damanik

**Simetri Institute
Medan
2017**



DAMANIK, Erond L. penulis
Agama, Perubahan Sosial dan Identitas Etnik:
Moralitas agama dan kultural di Simalungun

Cet. 1 – Medan, Simetri Institute
September, 2017

Constantia, size 10, halaman, 6 + 13 + 275

ISBN: 978-602-50158-0-9

1. Agama 2. Perubahan sosial 3. Identitas etnik
4. Moralitas agama dan kultural

I Judul II. Damanik, Erond L.

Hak cipta 2017, pada penulis @ Erond L. Damanik

Dilarang mengutip sebahagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa seizin sah dari penerbit.

Cetakan pertama, September 2017

Desain sampul : Ater Budiman Sinaga

Layout : Julianto Ramadhan

Diterbitkan:

Simetri Institute

Medan-20225-

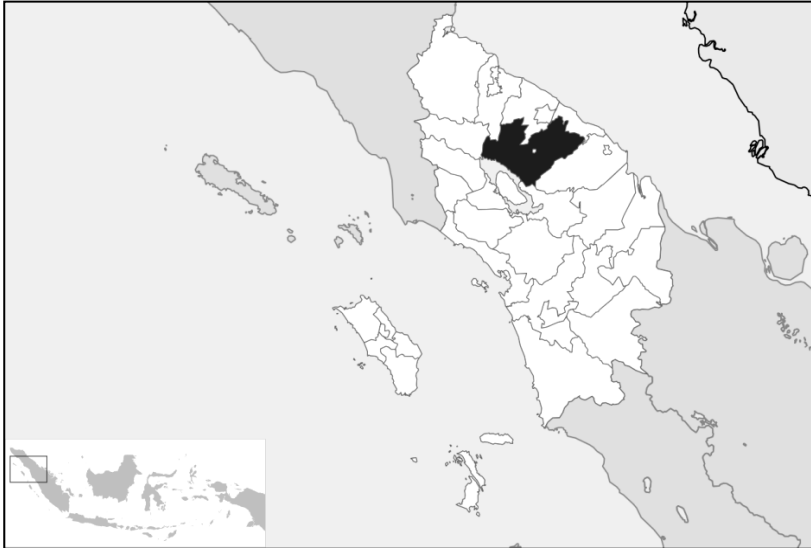
Sumatera Utara

Email: simteri.institute@gmail.com

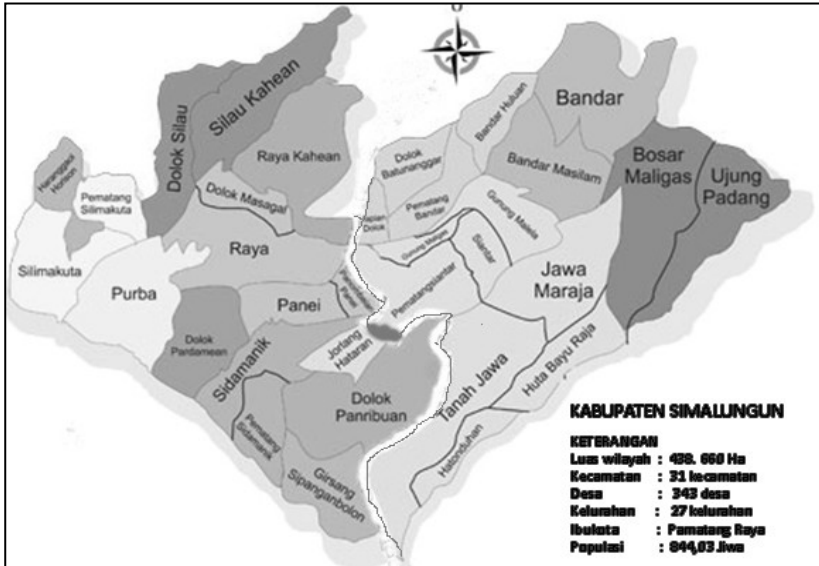
Dicetak oleh Sigma Printshop, Yogyakarta
Isi diluar tanggungjawab percetakan



(Kiri-kanan) bersama dengan Dr. phil Ichwan Azhari, MS (Unimed) Prof. Dr. Ibrahim Gultom (Unimed), Dr. Restu, MS (Unimed), Prof. Usman Pelly, Ph.D., MA., (Unimed), Sitor Situmorang (Budayawan), Dr. Johann Angerler (Leiden University), Barbara (Istri Sitor Situmorang), Prof. Dr. Bungaran A. Simanjuntak (Unimed) pada Ceramah Ilmiah bertajuk “Sistem Sosial Politik Batak Toba Sebelum Kolonial”, Universitas Negeri Medan, 18 November 2009



Peta Provinsi Sumatera Utara



Peta Kabupaten Simalungun, skala 1: 400.000

dipersembahkan untuk:

*ayahanda D. Damanik dan ibunda R. Purba
serta adinda Yus Damanik, Jevri Damanik,
Ida Damanik dan Eva Damanik*

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Tuhan Yang Maha Kuasa, atas segala anugerah dan ridho yang diberikan sehingga naskah ini dapat diselesaikan dengan baik. Adalah suatu kehormatan yang tak ternilai, ketika pengerjaan naskah ini rampung walaupun menelan waktu, tenaga, pikiran dan materi serta moral yang tinggi.

Pada awalnya, naskah berjudul *Agama dan Identitas Kelompok Etnik: Proses Identifikasi Identitas Kelompok Etnik Simalungun* adalah tesis yakni salah satu persyaratan yang harus dipenuhi setiap akhir studi Magister Sains (M.Si) pada Program Pascasarjana Program Studi Antropologi Sosial Universitas Negeri Medan.

Selama 12 tahun tesis ini dipendam di rak buku. Kemudian, tahun 2017 timbul keinginan menerbitkan menjadi buku populer. Menimbang perubahan yang terjadi selama 12 tahun itu, judul tesis terdahulu dirubah menjadi '*Agama, Perubahan Sosial dan Identitas Etnik: Moralitas Agama dan Kultural di Simalungun*'. Pengubahan dilakukan tanpa merubah substansinya. Hanya saja, sejumlah pemutakhiran data dilakukan guna menyeimbangkannya dengan keadaan terkini.

Sejak awal, naskah ini dirancang dengan tiga tujuan terkait, *pertama* mengetahui apakah penganutan agama menimbulkan perubahan identitas etnik, *kedua* mengetahui sejauhmana peranan agama dalam menentukan identitas etnik, dan *ketiga* mengetahui bagaimana identitas etnik bertahan pada saat berhadapan dengan perubahan sosial yang terjadi. Penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif (*qualitative research method*) dengan pendekatan deskriptif (*descriptive research approach*) sebagai gambaran cermat mengenai individu, sirkumstansi, fenomena, dan perubahan identitas.

Etnisitas (*ethnicity*) dan lebih khusus identitas etnik (*ethnic identity*) menurut Perret (2010) menguat sejak era kolonialisme. Penguatan itu ditandai beberapa hal, yaitu: i) formasi etnisitas yakni '*perasaan menjadi bagian dari*' muncul pada saat penduduk lokal bersinggungan dengan kolonialisme, ii) etnisitas dibentuk dengan cara menciptakan peta-peta (*maps*) kolonialisme berdasar pandangan yang dianggap mendasar, dan iii) kolonialisme memecah masyarakat lokal berdasarkan batasan etnik dan agama yang tunduk pada pemerintah kolonial.

Hal sama ditegaskan Geertz (1967) bahwa etnisitas terbentuk sewaktu era kolonialisme. Pendapat sama disebut Reid (1987) bahwa kolonialisme memecah masyarakat berdasarkan agama dan etnik. Karena itu, kerangka kerja dasar penelitian identitas etnik pada kajian ini bersumber dari agama menurut Geertz (1967) dan perubahan sosial menurut Tibi (1999). Menurut Geertz (1967), agama adalah sistem budaya yang dikonseptualisasi sebagai sumber pola sosial (*social pattern*) beraspek ganda. Pola itu berhubungan dengan agama yang memberi arti berupa konseptualisasi objektif bagi realitas sosial (*social reality*) dan psikologis (*psychological reality*). Konseptualisasi dilakukan dengan penyesuaian pola budaya dengan agama maupun menyesuaikan agama dengan budaya.

Dalam hal ini, agama dipahami sebagai sistem kebudayaan (Geertz, 1967, 1973) dan Pals (1996) dari pengaturan struktur sosial. Agama senantiasa menuntut kepatuhan (*obedience*) maupun penyerahan diri (*surrender*) terhadap kekuatan (*omni potence*) makhluk supernatural (*numinous*) yang berada diluar kemampuan dirinya. Agama senantiasa memuat misteri mengilhami, menawan dan mempesona (*mysteryum tremendum at fascinans*) yang mengajarkan tentang keselamatan manusia (*salvation of human*). Kekuatan (*omni potence*) '*numinous*' selalu hadir (*omni presence*) sebagai postulasi transenden. Justifikasi doktrin keesaan Tuhan (*tauhid*) muncul akibat *omni potence*-nya sehingga sadar (*conscious*) atau tidak sadar (*unconscious*) 'terpaksa' (*compulsory*) mempercayainya. Jika tidak demikian, mereka dimaknai sebagai orang tidak beriman (*unbelievers*).

Dalam kaitanya dengan perubahan sosial (*social change*), penulis seperti Tibi (1999) menegaskan bahwa agama sebagai sistem budaya terdiri berbagai sistem simbol sosiokultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan menafsirkan rencana untuknya. Simbol-simbol itu berkaitan dengan realitas tetapi tidak berkorespondensi dengannya seperti simbol-simbol alam. Lebih lanjut, agama sebagai sistem budaya adalah bersifat simbolik. Sebagai 'model untuk realitas' (*models for reality*) agama tidak dipenetrasi secara eksperimental namun hanya dipahami secara interpretatif mengingat sifat abstrak, teoritis dogmatis dan ada pada aktivitas manusia. Disamping itu, sebagai 'model mengenai realitas' (*models of reality*), agama berhubungan dengan objek yang terdapat pada alam, bersifat kongkret dan menggambarkan kongruensi antara struktur dengan

objek yang digambarkan. Baik agama dan budaya memiliki kesamaan sebagai '*model mengenai realitas*' dan bedanya pada '*model tentang realitas*'. Kedua fenomena ini berdampak pada identitas etnik.

Identitas etnik menurut Parson (1968) adalah: *the pattern maintenance code system of individual personality*. Dalam hal ini, identitas menjadi referensi personal, sumber motivasi dan konstruksi simbol sosial guna menafsirkan dunia sosial. Dunia sosial adalah arena sosial (*social arena*) yang menggambarkan struktur kesempatan, peluang, keuntungan, keseimbangan, representasi dari berbagai situasi etnisitas. Sehubungan dengan itu, terdapat tiga perspektif melihat identitas, yaitu: i) primordial, ii) konstruktif dan iii) kombinatorif.

Secara primordial, identitas etnik menurut van den Berghe (1967) diperoleh secara askriptif dan selalu diwariskan guna keberlangsungan biologis (*biological survival*) sekaligus pembeda dengan kelompok lain. Identitas etnik adalah permanen yang muncul dari diri etnik (*itself*) serta diyakini sebagai identitas bersama (*common identity*). Identitas ini merupakan kriteria paling ketat mengidentifikasi kelompoknya.

Secara konstruktif, identitas dipandang sebagai konstruksi sosial (*ethnic identities are socially constructed*). Menurut Anderson (1974), identitas etnik adalah sengaja diperbuat (*a social construct or a choice to be made*). Identitas etnik adalah proses kognisi (*cognitive process*) guna menentukan basis identitasnya. Identitas etnik masyarakat bukan 'tunggal' tetapi 'jamak' (*not single but multiple ethnic identities*). Konstruktivist memandang identitas etnik sebagai instrumen referensi personal (*personal reference*) serta sumber motivasi dan perilaku (*motivation and behavior source*) pada kehidupan sosial warga etniknya. Sebagai bentukan sosial (*social constructed*), identitas mengalami perubahan serta mengadaptasi perubahan itu guna disesuaikan dengan identitas sosialnya.

Identitas etnik kombinatorif memandang identitas sebagai radar sosial (*social radar*) yang mengarahkan dan membimbing kelompok etnik guna memahami dunia sosialnya. Dunia sosial adalah dunia kepentingan berisikan peluang sosial. Karenanya, etnisitas adalah reduksi terhadap ketidakpastian. Identitas senantiasa mengalami perubahan melanjut sejalan dengan perubahan sosiokultural yang terjadi. Karenanya, identitas etnik memerlukan adaptasi sosiokultural guna memahami dunia sosialnya.

Dari kenyataan ini, kami tidak berkeinginan mengedepankan salah satu aspek (agama dan budaya) guna merumuskan identitas etniknya. Keduanya, agama dan budaya adalah sistem kebudayaan yang membentuk identitas etnik. Demikian pula keduanya merupakan superstruktur yang turun temurun menjadi sifat dasar identitas tertentu. Pada level konseptual maupun empiris, sistem simbolik agama dan kultural, diciptakan sebagai proses reduksi sosial. Karena itu, keduanya memberikan pengaruh desisif terhadap realitas dimana realitas itu muncul.

Adanya keselarasan agama dan budaya justru meningkatkan solidaritas dan kesadaran etnik sehingga memungkinkan identitas bertahan lama. Esensi dan substansi identitas tidak sekedar berpijak pada agama atau budaya, tetapi terpenting adalah lahirnya kesederajatan (*equality*) masing-masing anggota etnik dalam kelompok. Kesederajatan itu tidak saja berfungsi menumbuhkan harmoni atau integrasi, tetapi membangkitkan aspek makro seperti sosiokultural, sosiopolitik, sosioreligio maupun sosiekonomi yang acapkali menyatu dengan agama dan budaya.

Dengan demikian, struktur identitas yang bersatu antara interkultural dan interreligio menjadi embrio pembentuk realitas kehidupan integratif. Struktur identitas itu adalah moralitas universum bersumber dari agama dan budaya. Moralitas itu bersifat universal yang berlaku bagi setiap anggota tanpa terkecuali dalam kelompok dengan latar berbeda sekalipun. Dengan begitu, agama dan budaya mampu mengakomodasi perubahan sosial yang terjadi sebagai bagian masyarakat global.

Demikian pula masyarakat Simalungun dalam kajian ini memiliki identitas etnik universum sebagai bagian dari masyarakat global. Tatanan identitas universum itu adalah '*ahap*' (*sense of belonging*) yang dirumuskan pasca sejumlah perubahan sosial di Simalungun sejak era kolonial, pembunuhan bangsawan 1946 hingga bangkitnya intelektual dari dalam (*intellectual from the inside*) Simalungun tahun 1964. Tatanan identitas ini mampu mengakomodasi kebhinekaan agama dan kultural di Simalungun sehingga lebih integratif.

Medan, awal September 2017
Eld

UCAPAN TERIMA KASIH

Rampungnya naskah berupa tesis ini tidak terlepas dan bantuan berupa materil dan moral serta motivasi maupun bimbingan dari berbagai pihak selama berada di Program Pascasarjana Universitas Negeri Medan. Pertama sekali, disampaikan terimakasih tulus kepada orangtua tercinta: ayahanda D. Damanik dan ibunda R. Purba yang telah sepenuh tenaga maupun material guna menyokong sepenuhnya perkuliahan, riset maupun penulisan naskah ini. Tiada kata dapat disejajarkan dengan pengorbananmu kepada ananda selain ucapan *diatei tupa*.

Terimakasih tulus serta penghargaan setinggi-tingginya disampaikan pada kedua pembimbing tesis, yakni Bapak Prof. Dr. Bungaran A. Simanjuntak selaku pembimbing I dan Prof. Usman Pelly, MA., Ph.D selaku pembimbing II. Keduanya antusias dengan segenap waktu dan pikiran membantu mengarahkan riset ini. Selain itu, dihaturkan terimakasih kepada pengelola Pascasarjana Universitas Negeri Medan, Bapak Prof. Dr. Belferik Manullang selaku Direktur Program Pascasarjana dan Bapak Prof. Dr. Bungaran A. Simanjuntak, selaku Ketua Program Studi Antropologi Sosial, yang selalu memberikan solusi kepada segenap mahasiswa.

Kepada para Dosen Program Pascasarjana Antropologi Sosial Universitas Negeri Medan, kami sampaikan terimakasih atas segala bimbingan dan pengajaran yang diberikan kepada kami: Bapak Prof. Dr. Bungaran Antonius Simanjuntak, bapak Prof. Usman Pelly, MA., Ph.D, bapak Prof. Dr. Payung Bangun. MA, bapak Prof. Dr. Nur Ahmad Fadhil Lubis, MA, bapak Prof. Dr. M. Arif Nasution, MA, ibu Prof. Dr. Chailida Fachrudin, MA., bapak Prof. Dr. Robet Sibarani, MS, bapak Prof. Amrin Saragih, MA, Ph.D., bapak Dr. Phil. Ichwan Azhari, MS., bapak Dr. Ibrahim Gultom, M.Pd., bapak Dr. Ibnu Hajar Damanik, MS., bapak Dr. Berlin Sibarani, M.Pd., bapak Dr. Yongkers Tampubolon, M.Sc, ibu Dr. Sulistiowaty Irianto, MA, ibu Dra Trisni Andayani, M.Si., ibu Ratih Baiduri, Ssi., M.Si dan bapak Drs Onggal Sihite, M.Si. Selain itu, diucapkan terimakasih pada bapak Drs. Harles Manalu, staf perpustakaan Pascasarjana, dan bapak Eri Syawardi, S.Si, staff administrasi Program Studi Antropologi Sosial.

Secara khusus, ucapan terimakasih tulus diucapkan pada Dr. phil. Ichwan Azhari, MS dan ibu Dra. Netty Herawati yang telah

mendukung kursus Bahasa Jerman (*Deutschsprachkurs*) di *Institut fur Indonesisch-Deutsche Zusammenarbeit (LKIJ)* Medan. '*Wisse was Du Sagts und Sage nicht was Du Wissst*' pesannya. Demikian pula kepada Bapak Dr. Binari Manurung, MS serta Dra. Adeline selaku *Lehrer* dan *Lehrerin* selama mengikuti pembelajaran bahasa Jerman di LKIJ: '*Studieren ist wie Sex, je mehr du weisst, desto besser wird es*'.

Demikian pula, kami ucapkan terimakasih pada pihak yang membantu kami selama riset seperti bapak Drs. Hisarma Saragih, M.Hum dan bapak Drs. Kansi Saragih yang telah memberikan bukunya untuk dipinjamkan. Terlebih-lebih kepada Bapak Juandaharaya Dasuha S.Th., dengan ikhlas memberikan berbagai referensi Simalungun guna di fotokopi. Tanpa itu, niscaya uraian tentang Simalungun dalam tesis ini dapat diterangkan dengan baik.

Kepada rekan-rekan satu angkatan di Prodi Antropologi Sosial Universitas Negeri Medan, kami haturkan terimakasih atas kerjasama dan kebersamaan kita selama di perkuliahan. Terakhir, kami sampaikan terimakasih pada berbagai pihak yang membantu kami sehingga riset dan penulisan tesis ini dapat selesai dengan baik. Kiranya Tuhan Yang Maha Esa, senantiasa memberikan rahmat dan hidayahnya kepada kita semua.

Kepada adinda seperti Yus Damanik, Jevri Damanik, Ida Damanik dan Eva Damanik, kiranya pencapaian studi 'luar biasa' pada keluarga kita dapat dicontoh untuk membentuk pribadi-pribadi handal dan berkualitas. Akhirnya, dengan segenap kelemahan dan kekuatan yang kami miliki, adalah sepantasnya menerima kritik dan saran bersifat konstruktif. Kritik dan saran itu merupakan kehormatan yang sangat berarti bagi kami dalam rangka penyempurnaan isi dan keutuhan tesis ini di kemudian hari. Karena itu, beralaskan kerendahan hati *pakon marhitei demban sayur*, kami menyampaikan tesis ini dihadapan sidang pembaca yang terhormat. Semoga karya ini dapat bermamfaat bagi kalangan pembaca khususnya dan pengembangan Ilmu Pengetahuan pada umumnya. *Semoga!*

Medan, awal September 2017
Eld

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Ucapan terimakasih.....	vii
Daftar isi	ix
Daftar gambar	xi
Daftar tabel.....	xii
Daftar peta.....	xiii
Bab I Prawacana.....	1
A. Identitas konteks pluralis dan multikulturalis	1
B. Persoalan identitas etnik Simalungun	8
Bab II Debat dan latar teoritis	19
A. Agama dan sistem kebudayaan.....	19
B. Batasan identitas etnik	23
C. Kelompok etnik dan batasannya	27
D. Agama dan identitas etnik	32
E. Perubahan sosial dan identitas etnik	37
Bab III Pengenalan dan setting sosiohistoris	45
A. Asal usul penamaan dan karakter Simalungun	45
B. Mitos asal usul orang Simalungun	60
C. Penyelidikan etnohistori Simalungun.....	65
D. Struktur <i>pentagon</i> dan kekerabatan Simalungun	72
E. Organisasi sosial politik Simalungun	81
F. Bukan etnik ' <i>Batak</i> ' tetapi etnik Simalungun	95
G. Bahasa dan aksara Simalungun.....	102
H. Kerja adat (<i>horja adat</i>) Simalungun	106
Bab IV Perubahan sosial budaya di Simalungun	111
A. Masuk dan berkembangnya agama	111
B. Perkebunan kolonial di Simalungun	117
C. Pembangunan infrastruktur jalan	124
D. Pengukuhan <i>chiefdom</i> ke <i>state</i> di Simalungun	130
E. Pembentukan <i>Gemeente</i> (kotapraja) Siantar.....	140
F. Pembentukan <i>afdeeling</i> Simalungun.....	151
Bab V Situasi etnisitas	159
A. Imigran dan kuli kontrak di Simalungun	159
B. Identitas imigran di Kota Siantar	167
C. Heterogenitas masyarakat di Simalungun.....	174

Bab VI	Pudarnya pamor kepemimpinan dan identitas etnik....	185
	A. Pembunuhan bangsawan Simalungun.....	186
	B. Pudarnya pemimpin dari dalam Simalungun	191
	C. Pudarnya kepemimpinan pasca 3 Maret 1946	199
	D. Pemimpin dari dalam Simalungun.....	204
Bab VII	Moralitas agama dan kultural di Simalungun	209
	A. Agama dan identitas etnik Simalungun	211
	B. Merumuskan identitas etnik Simalungun	223
	C. Masyarakat <i>Neo-Simalungun</i>	228
	D. Proyeksi ke-Indonesia-an dari Simalungun.....	235
Bab XI	Penutup	243
	Daftar Pustaka.....	249
	Tentang penulis	275

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Diagram perubahan sosial terhadap identitas etnik	42
Gambar 2. Diagram struktur sosial <i>pentagon</i> Simalungun	73
Gambar 3. Relasi <i>ego</i> (aku) dalam <i>nuclear family</i> Simalungun.....	79
Gambar 4. Istilah pemanggilan (<i>terms of addres</i>) Simalungun	80
Gambar 5. Struktur pemerintahan tradisional Simalungun	87
Gambar 6. Wilayah kerajaan Siantar hingga, 1885	89
Gambar 7. Silsilah kerajaan Siantar sejak abad ke-16.....	91
Gambar 8. Demografi Siantar berdasar etnik, 2017	173
Gambar 9. Demografi Siantar berdasar agama, 2017	174
Gambar 10. Demografi Kab. Simalungun berdasar agama, 2016.....	184
Gambar 11. Demografi Kab. Simalungun berdasar etnik, 2016	184
Gambar 12. Perkembangan masyarakat Simalungun	210
Gambar 13. Diagram pengaruh agama di Simalungun.....	214
Gambar 14. Diagram kasus identitas Simalungun.....	226
Gambar 15. Diagram asimilasi identitas di Simalungun	232
Gambar 16. Diagram identitas etnik Neo-Simalungun.....	234

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Pemerintahan tradisional di Simalungun hingga 1946	92
Tabel 2. Variasi-variasi aksara Batak.....	104
Tabel 3. Variasi huruf vokal dan konsonan aksara Batak	106
Tabel 4. Tipologi, nama dan jenis upacara adat Simalungun	107
Tabel 5. Pemukim Eropa di Siantar-Simalungun, 1920.....	163
Tabel 6. Populasi di tujuh kerajaan Simalungun, 1920	165
Tabel 7. Penduduk pribumi di Simalungun, 1920	165
Tabel 8. Penduduk Kota Siantar, 1920	165
Tabel 9. Jumlah dan persentasi populasi Siantar, 1930	166
Tabel 10. Walikota Pematangsiantar berdasar etnik.....	170
Tabel 11. Populasi Siantar berdasar etnik dan agama, 2017.....	173
Tabel 12. Populasi <i>onderafdeeling</i> Simalungun, 1930.....	174
Tabel 13. Jenis pabrik di Simalungun, 1915-1920.....	176
Tabel 14. Luas dan total produksi teh Simalungun, 1915-1932	176
Tabel 15. Imigran Toba di Simalungun tahun 1913-1942	177
Tabel 16. Populasi Kab. Simalungun berdasar etnik, 1962.....	178
Tabel 17. Populasi Kab. Simalungun per kecamatan, 2014	179
Tabel 18. Bupati Simalungun berdasar etnik	182
Tabel 19. Populasi Kab. Simalungun berdasar etnik dan agama.....	183

DAFTAR PETA

Peta 1. Parapat, Kabupaten Simalungun, 1935.....	44
Peta 2. <i>Nordlichen Battalander und des Toba Sees</i>	47
Peta 3. <i>Etno-Linguistic Homelands</i> pra Islam	100
Peta 4. Perkebunan milik HVA di Simalungun hingga 1958	124
Peta 5. Infrastruktur <i>Gemeente</i> Siantar, 1926.....	143
Peta 6. Wilayah <i>Sibalungun</i> (Simalungun), 1912.....	152
Peta 7. Peta etnik di Siantar era kolonial Belanda.....	169
Peta 8. Sebaran dan pemukiman etnik di Kota Siantar, 2017.....	172
Peta 9. Sebaran etnik dan agama di Kab. Simalungun, 2016.....	183

BAB I

PRAWACANA

Bab pertama naskah ini menjelaskan latar belakang pemikiran penulisan naskah yaitu posisi identitas etnik pada masyarakat pluralis dan multikulturalis di Indonesia dan secara khusus di Simalungun. Identitas etnik pada masyarakat pluralis dan multikulturalis tidak terjadi begitu saja tetapi dipengaruhi faktor-faktor penentu seperti keletakan geografis, kondisi lingkungan alam, pembangunan teritorial dan kemasyarakatan, maupun perbedaan iklim dan kesuburan tanah.

Perbedaan-perbedaan identitas etnik ditandai secara objektif yang dapat didemostrasikan berupa sejarah asal usul genealogis, bahasa, adat istiadat, agama, makanan, ornamen, sapaan khas, kriya khas dan lain-lain. atribut-atribut kultural ini menjadi faktor pembeda yang khusus antara satu etnik dengan etnik lain. Disamping secara objektif, identitas dibedakan secara subjektif yakni penunjukan posisi ideologis pada identitas mana yang bersangkutan mengidentifikasi dirinya.

Karena itu, masyarakat pluralis dan multikulturalis ditandai dengan adanya segmentasi etnisitas menjadi kelompok-kelompok berdasar identitas kultural dan agama, kurang adanya pengembangan konsensus diantara identitas yang berbeda, rentan terjadinya konflik etnik dan agama, harmoni atau solidaritas yang terbentuk cenderung produk paksaan serta adanya dominasi antara satu identitas etnik terhadap identitas lainnya. Akhirnya, kegagalan pengembangan konsensus pada masyarakat pluralis dan multikulturalis berdampak pada massifnya primordialisme, stereotif etnik serta intensnya konflik. Ketiga aspek ini merobek tatanan pluralis dan multikulturalis berupa munculnya fanatisme dan radikalisme berbasis atribut agama dan kultural.

A. Identitas pada konteks pluralis dan multikulturalis

Karakteristik khusus masyarakat Indonesia menurut Nasikun (1991) dan Furnivall (1948) ditandai dengan kemajemukan masyarakat dan kultural (*plural and multiculture society*). Menurut Hildred Geertz (1981) masyarakat Indonesia terdiri dari 360 etnik, Jaspian (1961) memperkirakan 366 etnik, Koentjaraningrat (1990) memperkirakan 195 etnik sementara Skinner (1963) memperkirakan terdapat 35 etnik dalam arti lingkungan hukum adat.

Kemajemukan masyarakat dan kultural di Indonesia dapat dilihat dari pelbagai bahasa, dialek, agama, budaya tradisi, ornamen, makanan khas, kriya khas dan lain-lain dari masyarakatnya. Suatu kekhususan dari perbedaan kelompok etnik ini ialah adanya unsur-unsur kultural bersifat *diverse*. Menurut Pelly (2015), kemajemukan masyarakat Indonesia terutama di perkotaan (*urban society*) terjadi secara horijontal dan vertikal.

Secara horijontal ditandai berupa: i) adanya beragam etnik atau asal usul genealogis, ii) bahasa dan dialek daerah, iii) perilaku adat istiadat, iv) agama dan v) pakaian, makanan dan budaya materil (objektif lainnya). Sedangkan secara vertikal ditandai pada lima aspek yaitu: i) aspek ekonomi, ii) aspek pendidikan, iii) aspek pemukiman, iv) aspek pekerjaan dan v) aspek kedudukan sosial. Adapun faktor-faktor penyebab kemajemukan masyarakat Indonesia ialah: i) keadaan geografis teritorial Indonesia, ii) diantara dua benua dan samudra, iii) pembangunan, dan iv) iklim dan tingkat kesuburan tanah.

Berdasarkan uraian ini, adapun ciri-ciri masyarakat majemuk menurut Van den Berghe (1967) ialah: i) segmentasi ke dalam kelompok-kelompok, ii) kurang mengembangkan konsensus, iii) sering mengalami konflik, iv) integrasi sosial atas paksaan dan v) dominasi suatu kelompok atas kelompok lain. Dampak kemajemukan ini bagi bangsa Indonesia ialah rentannya: i) primordialisme, ii) berkembangnya stereotif etnik, dan iii) potensi konflik etnik. Menurut Furnivall (1948), kemajemukan masyarakat Indonesia ini berdampak pada kesulitan menyatu secara sosial politik.

Pluralisme (sekaligus multikulturalisme) menurut Kahn (2016) adalah sebuah refleksi terhadap suatu kenyataan yang terdiri atas beragam warna kebudayaan. Dalam pada itu, pluralisme ekstrem menurut Kahn (2016) antara entitas kebudayaan yang satu dengan entitas kebudayaan yang lain yang berbeda tidak bisa dipertemukan, maka salah satu dampaknya ialah lahirnya rasisme. Pada kenyataan ini, rasisme merupakan puncak ketika seorang individu atau kelompok meneguhkan perbedaanya dengan yang lain secara ekstrem dan vulgar.

Sebagai contoh, fanatisme agama yang berkembang di Indonesia khususnya pada era otonomi daerah¹ memperlihatkan situasi etnisitas

¹Otonomi Daerah di Indonesia diimplikasikan sejak tahun 1999 yang menandai jatuhnya Orde Baru dan bergeser ke Orde Reformasi. Otonomi

(*ethnicity situation*) yang mengangskani kenyataan pluralisme dan multikulturalisme. Bahkan, pluralisme dan multikulturalisme itu sendiri dianggap sebagai musuh yang harus disingkirkan. Fanatisme berdampak pada tumbuhnya radikalisme agama mencederai '*nation-state*' Indonesia. Demikian pula, kebangkitan terma '*kita*', '*mereka*', '*putra daerah*' dan lain-lain adalah situasi umum pada era otonomi yang sebenarnya harus direduksi. Pereduksian fanatisme agama dan kultural harus dilakukan guna menjaga kebhinekaan Indonesia yang harmonis dan integratif.

Kebudayaan merupakan produk pengetahuan guna memahami dan menginterpretasi lingkungan serta menjadikannya sebagai acuan perilaku. Ini berarti, kebudayaan adalah superstruktur yaitu nilai-nilai yang didukung organisasi sosial diatas suatu landasan materil yang sesuai sehingga membentuk suatu konfigurasi, atau suatu kerangka dasar dalam hal mana sektor-sektor lainnya mendapat bentuk. Dengan kata lain, kebudayaan adalah *Gestalt* dimana bagian-bagiannya mendapat makna (*meaning*) atau suatu *Geist* yang memberikan kesatuan pikiran dan perasaan (Hamersima 1985 dalam Kleden 1987).

Namun demikian, secara sinis Kahn (2016) menanggapi bahwa diskursus kebudayaan apapun seperti *pluralism*, *multiculturalism* maupun *post-colonial* sebagai wacana tanding (*counter-discourse*) wacana *post-modern* tidak serta merta dapat diterima sebagai bentuk emansipasi terhadap negara terjajah. Bisa jadi, wacana yang nampak berpihak terhadap warga terjajah atau warga dunia ketiga itu merupakan bentuk hegemoni baru. Menurut Kahn (2016) wacana itu berdampak pada kapitalisme global yang sedang melanda dunia saat ini.

Situasi global sebagaimana disebut Kahn (2016) di atas sejajar bila diterjemahkan dalam konteks Indonesia masa kini. Hegemoni agama dan kultural sebagai lawan diskursus modernitas memunculkan

Daerah adalah jawaban terhadap sentralisme kekuasaan (politik dan ekonomi) yang diperankan selama Orde Baru yang dianggap 'mengabaikan' peran lokal (daerah) guna merancang dan memutuskan perkembangan teritorial (kultural, klan dan etnik). Namun sialnya, otonomi daerah di salah artikan berupa kebangkitan etnisitas pada bentuk terkecil, lokalitas, klan, agama, kesamaan kultural dan lain-lain. Determinasi seperti ini belum mendapat jawaban di Indonesia dan masih sedang dirumuskan secara terus menerus.

ungkapan '*kafir*', '*aseng*', '*asing*' menunjuk pada perbedaan atribut agama dan kultural. Meskipun memiliki unsur politis, ungkapan bernada peyoratif ini telah membentuk 'kebencian' antar kelompok di Indonesia. Sadar atau tidak sadar, fenomena Indonesia era Reformasi dewasa ini berdampak pada stagnasi (jika bukan gradasi) situasi pluralisme dan multikulturalisme itu sendiri.

Presensi kelompok etnik dengan beragam identitas agama dan kultural pada masyarakat pluralis dan multikulturalis dapat memacu kerjasama (*colaboration*) serta akomodasi (*acomodation*) pada masyarakat. Namun demikian, kehadiran kelompok etnik seperti itu dapat pula menimbulkan konflik (*conflict*). Konflik etnik wujud karena adanya *schisme* maupun paroksi baru yang tidak dapat dihindarkan dalam setiap bentuk interaksi atau relasi antar kelompok (Alqadri, 1999).

Kerjasama dan akomodasi pada masyarakat pluralis dan multikulturalis muncul karena adanya identitas kelompok etnik (*ethnic group identity*) dan nilai-nilai kultural bersama (*common cultural value*) yang diterima secara holistik oleh anggota kelompok. Meskipun identitas itu berperan membedakannya dengan kelompok lain tetapi di internal kelompoknya berperan meningkatkan kesadaran kelompok etnik (*ethnic group consciousness*) dan pada gilirannya meningkatkan kesetiakawanan kelompok etnik (*ethnic group based solidarity*) (Pelly, 1999 dalam Alqadri, 1999). Pada hal lain, penegasan atribut kultural dan agama memicu munculnya kebencian antar identitas etnik karena dinyatakan secara ekstrem dan vulgar.

Perbedaan-perbedaan kultural (*cultural diverse*) antar kelompok etnik dapat wujud dan ditemukan dalam bentuk sistem nilai budaya (*cultural value system*) (Alqadri, 1999). Begitu pula perbedaan kultural itu muncul karena adanya orientasi nilai budaya (*cultural value orientation*) (Kluckhohn dan Strodtbeck, 1961). Kedua unsur itu tumbuh berkembang serta menjelma secara kongkrit pada sikap, mentalitas serta perilaku yang memengaruhi proses akulturasi (*aculturation process*) (Huntington, 1993).

Sistem nilai budaya serta orientasi nilai budaya menjelma pada sikap, mentalitas serta perilaku anggota kelompok etnik. Orientasi nilai ini berperan menimbang penerimaan (*acceptance*) dan penolakan (*defence*) keanggotaan kelompok (Barth, 1963). Gejalanya terlihat pada kemunculan tema '*anggota*' (*us*) dan '*bukan anggota*' (*them*) (Royce, 1982 ; Huntington dan Smith, 1996). Sementara gejala yang lebih luas

tampak pada mencuatnya tema ‘saudara kita’ (kerabat) dan ‘orang lain’ (bukan kerabat). Kenyataan seperti ini didasari tumbuhnya kesatuan kelompok etnik pada ikatan-ikatan emosional (*emotional ties*) serta memandang diri mereka sebagai etnik yang berbeda (Nasikun, 1991). Mereka ini menonjolkan bahasa, warisan budaya bersama (*common cultural heritage*), kepercayaan bahwa mereka memiliki asal-usul keturunan (*common descent*) yang sama, adanya mitos-mitos (*myths*) asal usul dan kepercayaan yang semuanya diyakini setiap anggota kelompok etnik (Shibuthami, 1963). Pada akhirnya, setiap kelompok etnik berupaya menciptakan homogenitas budaya bersama (*homogeneity of culture agregate*) yakni identitas kelompok yang berbeda dengan kelompok lainnya.

Agama sebagai bagian dari sistem nilai budaya merupakan sistem simbol yang berlaku (Geertz, 1974; Geertz dalam Pals, 1996, Durkheim, 2017). Kelayakan (*worthiness*) sistem simbol agama diakui secara luas oleh masyarakat penganutnya. Menurut Durkheim (2017), agama atau keyakinan dan ritual-ritual agama adalah ekspresi simbolis dari kenyataan sosial. Karena itu, menurut Durkheim (2017), agama atau religi adalah sekumpulan keyakinan dan praktek yang berkaitan dengan sesuatu yang *sacred* (sakral) yakni sesuatu yang disisihkan dan terlarang, keyakinan-keyakinan dan upacara yang berorientasi pada suatu komunitas moral tunggal dimana masyarakat memberikan kesetiaan dan tunduk kepadanya.

Sebagai sistem simbol, agama terdiri dari sistem simbol sosiokultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan sekaligus menafsirkan rencana untuknya (Tibi, 1999). Sebagai sistem kultural, agama menurut Tibi (1999) cenderung bersifat simbolik yakni sebagai ‘model untuk realitas’ (*models for reality*) yang bersifat interpretatif, maupun ‘model mengenai realitas’ (*models of reality*) yang menggambarkan kongruensi antara struktur dan objek yang digambarkan. Adaptasi konsep-konsep regiokultural mengakibatkan terciptanya akulturasi kultural. Dengan demikian, agama tidak saja memberikan salvasi (keselamatan) yang menuntut penyerahan diri (*surrender*) penganutnya, tetapi turut memberi korespondensi makna bagi sejumlah realitas sosial dan phisikologis penganutnya (Geertz, 1974).

Dalam interaksi, masing-masing anggota kelompok memberikan respon berbeda-beda terhadap realitas kultural. Masalahnya adalah, tidak semua anggota kelompok memiliki agama yang sama sehingga

merekapun memberikan respon berbeda pula terhadap kultur kelompoknya. Kenyataan ini mengaburkan (*confused*) identitas mereka sebagai kelompok etnik. Keadaan ini disebabkan adanya tarik menarik yang kuat (*adequately*) antara identitas agama (*religion identity*) disatu pihak dan identitas kultural (*culture identity*) dipihak lain. Meskipun demikian, keduanya berintikan peran sosial (*social role*) serta sejarah hidup individu (*individual life history*) di internal kelompok yang berbeda-beda (Dashkesy dan Shapiro, 1972). Dengan demikian dalam internal kelompok etnik-pun tercipta nuansa identitas berbeda-beda. Mengenai hal ini Pelly (2003) menegaskan:

secara empiris agama dapat menyamarkan atau memoles identitas etnik seseorang agar tampak lebih berbudaya (*civilized*), tidak partisan atau vulgar terutama dalam masyarakat pluralis seperti Sumatera Utara. Seseorang akan lebih nyaman (*comfort*) menyatakan dirinya sebagai 'Kristen Simalungun' daripada 'orang Simalungun' saja. Akan merasa lebih aman pula menyatakan dirinya 'orang Muhammadiyah' daripada 'orang Padang' atau 'orang Wasliyah' daripada 'orang Mandailing'.

Meskipun demikian, fenomena ini tidaklah sesegera mungkin menghilangkan identitas kulturalnya karena mereka saling terikat kultur yang ada pada kelompoknya. Dengan kata lain, walaupun mereka berbaur dengan kelompok lain, namun ikatan kulturalnya dapat bertahan. Sirkumstansi seperti itu terbentuk sebagai upaya menghindari tabrakan komunikasi (Pelly, 2003). Dalam pengertian Nasikun (1991) disebut sebagai upaya membuka komunikasi yang lebih lebar. Dengan begitu '*cross cutting affiliation*' (afiliasi berbagai jurus) sebagai jembatan diversitas, dibutuhkan pada negara-negara yang pluralis dan multikulturalis (Pelly, 2003. Nasikun, 1991).

Kelompok etnik dibatasi (*ethnic group boundarized*) secara objektif seperti bahasa, agama, sejarah, adat istiadat, ornamen, kriya khas, salam khas dan lembaga-lembaga kesukuan (*tribal council*) sebagai 'lembaga kebaikan' (*pious institution*). Selain itu, dibatasi pula secara subjektif yakni identifikasi orang-orang yang bersangkutan pada kelompok mana ia berada (Hunthingthon, 1993; Royce, 1982; Weber 1947). Dalam arti bahwa, batasan objektif adalah identitas askriftif dan alamiah (*given*) serta cenderung bersifat permanen dan stabil (tidak dapat dirubah). Sementara, batasan subjektif cenderung bersifat konstruktif, temporer dan labil. Secara subjektif, anggota kelompok

etnik mengidentifikasi dirinya pada bagian mana ia merasa '*comfort*'. Demikian pula, ia mencari afiliasi (paguyuban) atau kelompok etnik mana yang memungkinkan ia diterima secara luas.

Pada posisi seperti ini, kehadiran afiliasi (paguyuban) pada kelompok etnik bermotif keagamaan (*religion*), marga (*clan*), ataupun kedaerahan (*locality*) dimaknai sebagai upaya memunculkan dan melestarikan identitas mereka. Hal ini dilakukan karena adanya tarik menarik simultan dan adekuatif antara identitas kelompok dan identitas individu secara heurastik sehingga mereka saling mengidentifikasi dirinya.

Penulis seperti Madjid (1993) menyebut bahwa manusia sekarang sedang menunggu terbentuknya masyarakat paguyuban (*gemeinschaft*) karena mereka sedang berada dan hidup dalam sebuah '*desa buwana*' (*global village*). Karenanya, identitas bersifat '*excigent*' (memaksa) kendati itu membutuhkan eksogitasi yang membalikkan keadaan (*revers of circumstances*) berupa kristalisasi identitas *osiahik* (muluk-muluk) dan *sopistikatif* (dibuat-buat).

Falsifikasi demikian itu, tentu saja memunculkan sikap *devians* (ambigu) serta mendorong lahirnya abominasi maupun paroksi sebagai pemicu terjadinya *schisme*. Situasi seperti ini berdampak pada terhalangnya ekuilibrium maupun ekuililas dalam masyarakat. Penulis seperti Kleden (1987:156) menguraikan bahwa:

persoalan baru timbul dan perpecahan paham baru terasa jika kebudayaan tidak sekedar dijungjung sebagai nilai, namun dipahami sebagai kenyataan objektif. Sekali nilai itu diturunkan dari 'atas kepala' dan ditentang di 'hadapan mata' maka konsensus berakhir...dalam memberikan *reality judgement* kebudayaan, tiap kelompok akan mencari persepsinya dan perspektif dipertegas dan pendapat segera bersimpang jalan.

Kehidupan dan eksistensi kelompok-kelompok saat ini bukan lagi dalam kondisi terisolir. Masing-masing anggota kelompok telah dan mudah melakukan interaksi (*interaction*). Kontak budaya (*cultural contact*) selalu terjadi dimanapun pada masyarakat polietnik. Mereka ini tidak lepas dari saling kawin mawin (*intermerriage*) dengan anggota kelompok lain. Fenomena pertemuan dua atau lebih budaya berbeda antara budaya 'masyarakat migran' (*culture of migrant society*) dan budaya 'Tuan Rumah' (*host culture*) memunculkan budaya saling pinjam dan kemudian mengakibatkan perubahan-

perubahan saling tukar (*interchange*). Penulis seperti Horowitz (1974) mengidentifikasi perubahan identitas itu berupa adanya: 1) amalgamasi, 2) inkorporasi, 3) divisi dan, 4) proliferasi.

Kendati demikian, pembauran budaya (*cultural assimilation*) antar kelompok yang berbeda menampakkan atau memunculkan 'budaya baru'. Kenyataan ini terjadi sebagai produk adopsi antar kebudayaan yaitu bentukan interaksi yang muncul dalam sistem sosial guna menjembatani perbedaan sekaligus mereduksi *disagrement* (Barth 1963). Keadaan seperti ini menurut Barth (1963) memperlihatkan batas budaya (*cultural boundaries*) sebagai batas etnik (*ethnik boundaries*) dapat relatif bertahan. Dengan kata lain, asimilasi budaya yang paling sempurna sekalipun, pasti menunjukkan 'budaya asli' (*origin culture*) dari masing-masing kelompok etnik yang membaur itu. Artinya bahwa, pembauran itu tetap saja menyisakan perbedaan-perbedaan tertentu yang menjadi kekhususan identitasnya (*particular identity*).

B. Persoalan identitas etnik Simalungun

Mengkaji identitas kelompok etnik, khususnya kelompok etnik Simalungun yang menjadi sentrum naskah ini tidak terlepas dari pemaparan (*exposure*) di atas. Sebagai catatan, wilayah Simalungun dalam hal ini dibedakan antara wilayah administratif dan wilayah kultural. Adapun wilayah administratif dimaksud adalah Kabupaten Simalungun dewasa ini. Kabupaten ini merujuk pada pemaparan Liddle (1970) dibagi menjadi tiga yakni: Simalungun Atas dimana masyarakatnya mayoritas orang Simalungun, Simalungun Bawah yang mayoritas masyarakatnya adalah Jawa, dan Kota Pamatangsiantar dimana masyarakatnya mayoritas Toba.

Adapun wilayah kultural dimaksud pada naskah ini ialah wilayah yang berdampingan dengan administrasi Simalungun tetapi di wilayah itu terdapat dalam jumlah relatif banyak orang Simalungun. Wilayah dimaksud adalah seperti Serdang Bedagai, Deli Serdang, Asahan, Batubara dan Karo. Di wilayah yang disebutkan ini terdapat daerah yang dihuni mayoritas orang Simalungun, tetapi penetapan batas-batas administratif sejak era kolonial menjadikan wilayah itu dikeluarkan dari Simalungun. Salah satu faktor pengeluaran wilayah itu dari Simalungun adalah karena alasan agama seperti Tanjung Kasau, Kota Padang (Tebing Tinggi) dan Dolog Marlawan. Faktor lainnya ialah merebut tanah-tanahnya guna keperluan ekspansi

perkebunan sehubungan dengan penolakan Sang Nauluh Damanik sejak tahun 1889 tunduk pada pemerintah kolonial.

Di wilayah administrasi Simalungun dewasa ini terdapat fenomena unik bahwa masing-masing anggota etniknya meneguhkan identitas etnik berdasarkan agama. Identitas agama pada orang Simalungun lebih menguat dibanding identitas kultural. Dampaknya ialah, tatanan identitas etnik Simalungun secara umum mengalami gradasi dimana masing-masing orang Simalungun 'kurang' mengaku sebagai bagian dari etnik Simalungun.

Orang Simalungun beragama Islam misalnya, mengidentifikasi dirinya bukan sebagai orang Simalungun tetapi cenderung mengaku Melayu. Pengakuan sebagai Melayu ini dilakukan karena menganut agama Islam untuk membedakan dirinya dengan orang Simalungun yang berbeda agama. Cara mudah yang dilakukan ialah dengan cara menghilangkan klan (marga) dimilikinya. Orang-orang Simalungun mengaburkan identitasnya dan memilih mengaku menjadi Melayu karena dianggap lebih '*comfort*'. Situasi seperti ini dapat wujud karena tatanan identitas Melayu relatif longgar dengan mencirikan: berbahasa Melayu, beragama Islam dan beradat resam Melayu.

Di kawasan Simalungun, dimana orang Simalungun mengaku menjadi Melayu terjadi terutama di Simalungun bagian bawah seperti di Kecamatan Bandar Marsilam, Bandar, Bandar Huluan, Pamatang Bandar, Dolog Batunanggar, Gunung Maligas, Gunung Malela, Jawa maraja Bah Jambi, Bosar Maligas, Ujung Padang, Tanah Jawa, Hutabayu Raja, Siantar dan lain-lain. Wilayah-wilayah disebutkan ini ialah kawasan dimana Orang Jawa dan Melayu beragama Islam lebih dominan, sehingga sedikit banyak telah menjadikan agama itu sebagai keyakinan bagi orang Simalungun yang bermukim di wilayah itu. Namun anehnya, orang Simalungun yang beragama Islam di kawasan ini tidak mengaku menjadi Jawa tetapi menjadi Melayu, walaupun sebenarnya orang Jawa lebih dominan di kawasan itu.

Sebagaimana diketahui, pemimpin swapraja di Siantar yakni Sangma Damanik atau yang lebih dikenal *Sang Nauluh* (delapan keutamaan) telah menganut agama Islam pada tahun 1901, sehingga diikuti beberapa *partuanon* (desa induk) seperti di Bandar, Dolog Marlawan, dan Gunung Malela dan lain-lain. Di kawasan-kawasan Simalungun yang disebutkan ini agama Islam cenderung menonjol, sementara atribut kultural Simalungun cenderung merosot seperti

bahasa maupun tatanan kultural lainnya. Hal lainnya atribut kultural Jawa lebih menonjol dibanding atribut kultural Simalungun.

Sementara itu, orang Simalungun beragama Kristen (Protestan dan Katolik) misalnya, sebagian diantara mengaku menjadi etnik Simalungun. Sebagian kecil lainnya mengaku menjadi 'Orang Toba'. Pengakuan menjadi orang Simalungun ini terjadi di wilayah Kecamatan Raya, Purba, Silimahuta, Pamatang Silimahuta, Dolog Silou, Silou Kahean, Raya Kahean, Tapian Dolog, Dolog Pardamean, Sidamanik, Haranggaol Horisan dan lain-lain. Orang-orang Simalungun dikawasan ini tetap '*setia*' pada etnik Simalungun. Walaupun imigran sedikit banyak telah memasuki kawasan ini seperti Karo, Toba, dan Jawa, namun kaum migran ini cenderung mengaku menjadi orang Simalungun.

Kecuali itu, penganut agama Islam sudah mulai berkembang di kawasan ini yang dibuktikan dengan keberadaan rumah ibadah (mesjid) seperti di Tigarunggu dan Saribudolog. Orang-orang Simalungun yang '*setia*' pada *hasimalungunon* di kawasan ini melegitimasi dirinya sebagai Simalungun lewat agama (Protestan dan Khatolik) maupun kultural (budaya tradisi). Dikawasan-kawasan ini, bahasa Simalungun lebih kentara dan demikian pula atribut-atribut kulturalnya masih dominan nampak. Demikian pula kaum imiran yang memasuki kawasan ini seperti Toba dan Karo ataupun Jawa sedikit banyak mengaku diri sebagai orang Simalungun. Para imigran dikawasan ini, mampu berbahasa Simalungun serta mempraktekkan tradisi budaya Simalungun dalam upacara-upacara adatnya dan tidak sedikit diantara mengadopsi klan Simalungun.

Di kawasan-kawasan Simalungun yang berbatasan dengan Danau Toba seperti Kecamatan Girsang Sipanganbolon, Hatonduhan, Dolog Panribuan, Jorlang Hataran, Panei, Pamatang Panei, dan lain-lain, orang Simalungun dikawasan ini cenderung mengaku menjadi orang Toba. Peneguhan orang Simalungun dikawasan ini menjadi orang Toba dilakukan dengan mengganti klannya menjadi klan orang Toba. Di kawasan ini, terdapat sejumlah besar klan-klan Simalungun seperti Damanik atau Sipayung diganti menjadi Ambarita, Sagala, Gurning atau Sinaga.

Demikian pula orang Simalungun dikawasan ini menarik silsilah mereka ke mitos *Siraja Batak* sebagaimana lazim pada orang Toba. Tatanan atribut kultural Simalungun dikawasan ini cenderung merosot dan digantikan dengan atribut kultural orang Toba. Bahasa

dan atribut kultural menonjol di kawasan ini adalah bahasa dan tradisi Toba. Kenyataan lainnya ialah orang Simalungun yang berada di perbatasan Karo seperti Tongging, Sipituhuta, Saribujandi, Tambang Bawang dan lain-lain, dimana orang Simalungun mengaku menjadi Karo. Identifikasi diri menjadi Karo ini dilakukan dengan 'menyamarkan' klannya mengikuti klan Karo. Tidak mengherankan apabila di kawasan ini, ditemukan klan Purba membubuhkan klan Tarigan di belakang namanya. Selain itu, bahasa dan atribut kultural Karo lebih menonjol di kawasan ini sementara bahasa dan atribut kultural Simalungun jauh merosot.

Di wilayah Simalungun seperti di Pamatangsiantar yang dibentuk menjadi *Gemeente* (kotapraja) sejak tahun 1917, menjadi pemukiman berdasar etnisitas. Siantar yang dahulunya adalah wilayah Simalungun menjadi wilayah pluralis dan multikulturalis karena masuknya sejumlah etnik. Pada akhirnya, Siantar dibentuk menjadi kota dengan karakteristik kampung yakni adanya perkampungan berdasarkan etnisitas. Orang Eropa ditempatkan di sekitar jalan Simbolon, orang Tionghoa ditempatkan disekitar stasiun kereta api, Orang Simalungun ditempatkan di sekitar Pulau Holang (*Pamatang*) dan Orang Pribumi Islam ditempatkan di Timbang Galung.

Sementara orang Toba Kristen di tempatkan di Kampung Kristen yang berada diluar wilayah *gemeente* Siantar. Lambat laun, marginalnya orang Simalungun di Siantar menggeser identitas kota itu menjadi identitas pendatang terutama Jawa dan Toba. Identitas Simalungun di kota itu tergantikan seiring dengan marginalnya orang Simalungun. Dengan kata lain, identitas Simalungun di Siantar bukan lagi dominan dari aspek: i) populasi, ii) ekonomi dan politik, maupun iii) atribut kultural seperti disebut Geertz (1960).

Kenyataan identitas Simalungun yang berubah-ubah di wilayah administratif Simalungun, berbeda di wilayah kultural Simalungun. Orang Simalungun di wilayah kultural ini justru mengidentifikasi dirinya menjadi orang Simalungun walaupun beragama Islam atau Kristen. Sebagian besar orang Simalungun di kawasan ini tidak lagi mampu berbahasa Simalungun, tetapi mereka cenderung mengaku dan mengidentifikasi diri sebagai orang Simalungun. Uniknya, terdapat semacam kecenderungan bagi orang Simalungun di kawasan ini terutama yang dahulunya 'menanggalkan klan'-nya, kini kembali lagi membubuhkan klan itu di belakang namanya.

Fenomena ini sejak tahun 1999 pada saat otonomi daerah diberlakukan. Situasi ini terjadi sebagai bentuk pelacakan identitas etniknya menjadi Simalungun sekalipun berbeda agama. Dalam literatur antropologi, kelompok etnik Simalungun dikategori menjadi rumpun '*etnik Batak*'² (Bangun, 1961 dalam Koenjitaraningrat, 1990; Singarimbun, 1975; Simandjuntak 2002; Hadikusuma, 1986). Kelompok etnik ini mendiami wilayah bekas Keresidenan Sumatra Timur (*residentie Oostkust van Sumatra*) yang kini menjadi bagian Provinsi Sumatera Utara (Liddle, 1970). Disamping nama itu menunjuk pada komunitas etniknya yakni *Etnik Simalungun*, sekaligus penamaan bagi wilayahnya yaitu Kabupaten Simalungun.

Menurut Damanik (2017), konsep '*Batak*' berasal dari ciptaan etnograf asing yakni '*Bata*', '*Battak*', '*Batta*', '*Batas*', '*Batech*', '*Ma da*' (*Bata*), '*Batang*' yang disebut pagan, kanibal dan liar (tidak beradab)³, maka geografis '*Tanah Batak*' juga berasal dari bentukan etnograf asing itu. Konsep tersebut bernada peyoratif (merendahkan) yakni menggambarkan masyarakat penyembah berhala (*pagan*), liar (*savage*), berbahaya (*dangerous*), tidak beradap (*uncivilized*) dan pemakan daging manusia (*eat human flesh*). Jadi, nama tersebut adalah konstruksi untuk menyebutkan suatu tatanan masyarakat kanibal atau antropopagi.

Masyarakat ini dibedakan dengan masyarakat beradab (*civilized society*) yakni masyarakat yang bermukim di pesisir (*coastal*) yakni

²Payung Bangun adalah antropolog dalam negeri pertama yang mengkategorikan 6 (enam) etnik di Sumatera Utara yakni: Simalungun, Mandailing, Karo, Toba, Pakpak dan Angkola sebagai '*Etnik Batak*' sedangkan keenam itu disebutkan sebagai '*subetnik*' dari '*Etnik Batak*'. Konsep '*Batak*' pertama kali muncul dari literatur Eropa terutama seperti Di Conti, Pires dan Pinto pada abad ke-14 dan 15.

³Konsep '*Batak*' pertama kali muncul dari literatur Eropa terutama seperti Di Conti, Pires dan Pinto pada abad ke-14 dan 15. Konsep itu bermakna sebagai komunitas masyarakat pedalaman (*inland society*) yang liar (*savage*), *pagan* (penyembah berhala), dan belum beradap (*uncivilized*). Pada awal abad 14 sebagaimana disebut Conti, istilah *Battak*, *Batta*, *Batas*, *Batech*, *Batang* disebutkan guna mengidentifikasi masyarakat di Aceh. Karena itu, wilayah komunitas ini berada di Aceh terutama di pantai timur Sumatra bagian utara antara Aru dan Lhokseumawe. Kemudian pada tahun 1539, komunitas ini dinyatakan berada di pantai barat Sumatra bagian utara. Era kolonial menyebut bahwa komunitas ini lambat laun menghuni wilayah di bagian barat Danau Toba hingga ke pesisir pantai barat Sumatra bagian utara.

Orang Melayu karena beragama Islam. Sebelumnya, wilayah ini dikenal dengan sebutan '*Timur Landend*' atau 'Negeri Timur' (Tideman, 1922; Loeb, 1990) karena letaknya berada di sebelah timur Tapanuli. Demikian pula kelompok etnik mendiami wilayah itu disebut '*Batak Timur*' (*Timur Bataks*) (Tideman, 1922), yang sekaligus menunjuk pada perbedaan budaya dengan kelompok lain (Dasuha dan Sinaga, 2003).

Sejak pembukaan perkebunan Sumatera Timur (*Cultuurgebied van Ooskust Sumatra*) dan secara khusus di Simalungun tahun 1905, gelombang migrasi ke Simalungun (bawah) meningkat (Liddle, 1970). Kaum migran didatangkan terutama mengantisipasi kekurangan tenaga kerja (*coelie contract*) akibat keengganan masyarakat Simalungun sebagai buruh kebun (Pelzer, 1987; Breman, 1982; Stoler, 2005). Kelompok migran ke Simalungun seperti orang Jawa mengalami puncaknya sekitar tahun 1911-1912, ketika harga komoditi karet sangat menggiurkan dan terus berlanjut hingga tahun 1920-an (Liddle, 1970). Ketika kontrak selesai, sebagian besar menetap di wilayah itu. Sebagian diantaranya tetap bekerja di kebun dan sebagian lagi mencari tanah yang relatif kosong penduduknya serta berdagang di kota untuk memperoleh pekerjaan sebagai pekerja tidak trampil (*unskill*) atau sebagai pedagang kecil (Liddle, 1970).

Gelombang berikutnya adalah orang China dari Swatou (daratan China Selatan). Sama halnya dengan orang Jawa, ketika kontrak selesai mereka pun enggan kembali ke asalnya dan lebih memilih tinggal di daerah itu (Pelzer, 1987). Kedua migran ini di datangkan sebagai kuli kontrak. Gelombang selanjutnya dan sangat besar jumlahnya adalah kaum migran dari Toba yang memiliki ketrampilan dalam hal bertani lahan basah sawah (*wet rice cultivation*). Migrasi itu didorong kekurangan tanah di wilayahnya sehingga bergerak menuju wilayah Simalungun yang tengah menuju modernisasi pertanian (Bruner, 1961; Cuningham, 1958). Sementara itu dari pihak kolonial berharap, bahwa ketrampilan orang Toba bertani sawah, diharapkan dapat memenuhi kebutuhan beras di daerah perkebunan.

Migrasi besar-besaran orang Toba ke Simalungun dan Sumatra Timur lainnya, terjadi pasca perang kemerdekaan (*postwar migration*) sebagaimana disebut Cunningham (1958). Selanjutnya, untuk mengatur migran Toba di Simalungun dibentuk Kantor Urusan Toba (*Immigratie Bureau der Tobanezen*) yang bertugas mengurus dan memberikan dana bagi migran Toba (Tideman, 1922). Adanya konsesi

luas kolonial kepada RMG (*Rheinische Mission Gessellschaft*) untuk membantu mengkristenkan 'Batak Timur' semakin memuluskan migrasi Toba ke Simalungun (Liddle, 1970). Disamping diharapkan sebagai penyedia beras, sebagian kecil dari orang Toba ini diangkat sebagai pegawai kebun (*bestuur*) karena dianggap telah mengecap pendidikan Barat dampak pekerjaan *zending* RMG di Tapanuli bagian utara.

Gelombang terakhir yakni kaum migran Mandailing-Angkola. Kehadiran kelompok dari selatan ini didorong niat perdagangan serta menjadi *bestuur* kebun karena dianggap telah pula menerima pendidikan ala barat (RMG) sewaktu Nomensen bekerja di Sipirok (Liddle, 1970). Orang Angkola di Siantar memiliki lembaga keuangan bernama *NV. Handel Maatschappij Batak Bank* untuk membantu keuangan bagi 'orang Batak' yang membutuhkannya. Orang Angkola yang dikenal di Siantar-Simalungun adalah Sutan Martua Radja Siregar yang bekerja sebagai guru di *Normalschool* Siantar.

Migrasi yang cukup besar ini menyebabkan mundurnya (*retreated*) orang Simalungun ke pedalaman karena tidak 'sanggup' berhadapan dengan kaum migran. Akibatnya daerah Simalungun (bawah) menjadi kediaman bagi kaum migran dan orang Simalungun pindah ke bagian barat Simalungun (Simalungun bagian atas) yang jarang penduduknya (Cunningham, 1958; Clauss, 1982). Pada gilirannya, gelombang migrasi inilah yang memiliki kontribusi pada berbagai perubahan sosial budaya (*social and culture change*) di Simalungun.

Perubahan itu mencakup konfigurasi sosial seperti sosiokultural, sosioekonomi, maupun sosiopolitik. Hal paling mencolok adalah munculnya rasa identitas kesukuan (*ethnicity*) yang ditengarai perbedaan yang berdampak pada pemisahan kerja dan tempat tinggal (*recidency*) ataupun munculnya pola baru kepemimpinan sosial pada setiap kelompok (Liddle, 1970). Kelompok migran (*migrant group*) memasuki daerah itu dengan budaya masing-masing (*cultural borrowing*) memperjelas bahwa unsur pembatas yang objektif semakin nyata dan pada akhirnya memacu perasaan kesukuan eksklusif.

Sebagaimana disebut Perret (2010), kesukuan pada era kolonialisme ditandai beberapa hal, yaitu: i) formasi etnisitas yakni 'perasaan menjadi bagian dari' muncul pada saat penduduk lokal bersinggungan dengan kolonialisme, ii) etnisitas dibentuk dengan cara menciptakan peta-peta (*maps*) kolonialisme berdasar pandangan yang dianggap mendasar, dan iii) kolonialisme memecah masyarakat

lokal berdasarkan batasan etnik dan agama yang tunduk pada pemerintah kolonial. Hal sama ditegaskan Geertz (1967) bahwa etnisitas terbentuk sewaktu era kolonialisme. Pendapat sama disebut Reid (1987) bahwa kolonialisme memecah masyarakat berdasarkan agama dan kesukuan.

Kesenjangan budaya (*cultural lag*) akibat keeksklusifan agama dan kultural melahirkan kesenjangan perilaku. Koherensinya dengan entitas budaya kelompok etnik adalah mencuatnya struktur masyarakat berupa *kita*, *saudara kita* atau *mereka*, *bukan saudara kita*. Fenomena di Simalungun dimaklumi karena di pusat-pusat swapraja (*zelfbestuordercentrum*) Simalungun, identitas sosial budaya Simalungun 'menghilang' dan digantikan identitas sosial budaya migran (Dasuha dan Sinaga, 2003). Hal lainnya adalah karena dominannya budaya pendatang memasuki wilayah Simalungun. Hegemoni *'Batak'* yang diperkenalkan Asing misalnya, secara terus menerus dilekatkan pada orang Simalungun yang disebut berasal dari keturunan Si Raja Batak sebagaimana ditulis Hutagalung (1926).

Kelompok kaum migran memiliki tradisi budaya, bentuk organisasi sosial dan bahasa sebagai pembeda nyata (*adequative*). Orang Jawa dengan bahasanya, sistem kekerabatan bilateral dan kebudayaan sinkretiknya tentu saja yang paling menonjol karena populasinya di Simalungun. Sedangkan kelompok Toba dan Mandailing serta Angkola memiliki budaya relatif homogen dengan sistem kekerabatan patrilineal dan dinyatakan berasal dari satu rumpun yakni *'Batak'*. Kontak yang sangat jarang terjadi antara kelompok ini menciptakan dialek, adat dan unsur pembeda lainnya di Simalungun pada awal abad ke-19. Situasi ini benar-benar menjadikan wilayah Simalungun sebagai arena pertarungan ideologi antara Islam dan Kristen ataupun antara Toba, Melayu, Jawa dan Mandailing.

Pada umumnya, agama turut memperbesar keeksklusifan suku. Kelompok Toba terpisah dari kelompok lain karena beragama Kristen. Gereja Protestan pertama di Simalungun berada di Jalan Gereja Pamatang Siantar. Kelompok Mandailing-Angkola terpisah dari kelompok lain karena beragama Islam. Meskipun kelompok Mandailing-Angkola dan Jawa sama-sama penganut Islam, tetapi diantara mereka terdapat perbedaan besar dalam hal ketaatan dan amalan. Kelompok Jawa ke Simalungun berkepercayaan *'Abangan'* yaitu variasi Islam bersifat sinkretis, animistik dan terpengaruh Hindu (Geertz, 1960). Sedangkan kelompok Mandailing-Angkola tergolong

varian '*Santri*' yang taat beragama. Pada umumnya kelompok inilah yang aktif dalam siar Islam yakni dengan mendirikan sekolah Islam dan organisasi berazaskan keislaman di Simalungun (Liddle, 1970). Mesjid pertama di Simalungun berada di Timbang Galung Pamatangsiantar.

Dalam perkembangan selanjutnya, meskipun berpijak pada asas monolitik, tetapi fenomena agama Kristen-pun telah menunjukkan fenomena yang sama dengan Islam. Artikulasi itu adalah lahirnya Gereja-gereja Kharismatis yang cenderung '*modern*' sebagai dampak resistensi terhadap '*gereja tradisional*' konservatif dan konvensional. Mengenai hal ini, Roni (1993) mengemukakan:

Dalam beberapa tahun belakangan ini bermunculan pula Gereja-gereja baru yang semakin menambah jumlah denominasi gereja yang sudah ada sebelumnya. Fakta ini menunjukkan bahwa adanya berbagai denominasi gereja seakan-akan memecah belah kehidupan orang Kristen. Orang percaya (baca orang Kristen) menjadi dikotak-kotakkan dengan adanya denominasi Gereja... [Kata pengantar] sebagai akibat perbedaan penafsiran atau doktrin...[24]. Itulah sebabnya, mengapa sampai saat ini ada pribadi atau kelompok Protestan, Pentakosta maupun Kharismatik (disamping Khatolik). Mereka lahir dari sejarah, pengalaman dan penghayatan yang tidak sama satu dengan yang lainnya dan dalam tahun dan masa yang berbeda-beda juga[30].

Kedua fenomena sosial keagamaan kelompok pendatang itu menjadikan Simalungun sebagai arena pergumulan antara '*Islamisasi*' versus '*Kristenisasi*', atau '*Melayunisasi*' versus '*Batakisasi*' ('*Tobanisasi*') (Pelly, 2003). Dengan demikian, orang Simalungun menghadapi dua pengaruh sangat besar dan sama kuatnya. Kelompok Simalungun pada awalnya terisolir dan belum terdidik, mencoba memasuki arena. Sebagian dari mereka menerima dan sebagian menolak dengan cara menghindari kedua pengaruh itu dan masuk ke pedalaman. Sangma Damanik atau yang lebih dikenal Sang Naualuh (delapan keutamaan) memeluk Islam pada tahun 1901 yang diikuti sebagian oleh saudara-saudaranya.

Kondisi keeksklusifan suku juga didorong alpanya elit sosial sebagai mediator yang dapat diterima semua kelompok, termasuk monarki tradisional Simalungun. Akibatnya, setiap kelompok mengembangkan elitnya secara leluasa dan saling menunjukkan

pengaruhnya. Hal ini mencerminkan situasi khusus migrasi di Simalungun (Cunningham, 1958; Bruner, 1961) atau lebih merupakan *pursuit of excellence* (keistimewaan khusus) fenomena migrasi.

Pada saat ini, etnik Simalungun tersebar dimana-mana dan sudah barang tentu bergabung dengan kelompok budaya lainnya. Pada wilayah yang dimasuki itu, fenomena yang sama terjadi yakni penunjukan identitas budayanya. Dengan pendefenisian kembali identitas, mereka dapat saling berkoeksistensi di tengah masyarakat pluralis. Karena itu, identitas dipersiapkan bukan hanya menjadi warga '*Islam Simalungun*', ataupun '*Kristen Simalungun*', namun tersusun dalam konteks melampaui azasi yaitu masyarakat Simalungun majemuk dari latar agama, ras maupun etnik yang harmonis dan terintegrasi. Identitas etnik dimaksud adalah 'etnik Simalungun' yang dalam naskah ini disebut '*neo-Simalungun*'.

Identitas etnik Simalungun terburai bukan saja pada era kolonial tetapi juga pasca pembunuhan bangsawan tahun 1946. Kealpaan munculnya elit Simalungun pasca pembunuhan bangsawan itu menambah gradasi identitas etniknya. Duapuluh tahun pasca pembunuhan itu, maka identitas etnik Simalungun dirumuskan melalui seminar kebudayaan di Siantar tahun 1964. Pada saat itu, dua intelektual dari dalam Simalungun (*intellectual from the inside*) menjadi tokoh penting dan berpengaruh yang sadar terhadap keadaan etniknya. Kedua tokoh itu adalah Jaulung Wismar Saragih yang memandirikan eksklusi identitas etno-religiositasnya dan Radjamin Purba yang tampil sebagai bupati Simalungun. Keduanya adalah pemimpin Simalungun yang menetapkan penjurur identitas etnik Simalungun dewasa ini. Sejak tahun 1964, yakni sejak kemunculan kedua tokoh ini, identitas etnik Simalungun di revitalisasi, dirumuskan dan diteguhkan mengikuti dinamika etnisitas pada etnik Simalungun itu sendiri.

Sebagai catatan, dua fenomena etnisitas di Simalungun sebelum tahun 1964 mengalami dua kali pergeseran khas. *Pertama* era kolonialisme menempatkan wilayah Simalungun sebagai arena pertarungan identitas etnik berupa kultural dan agama, dan *kedua* gradasi identitas etnik Simalungun pasca pembunuhan bangsawan pada bulan Maret 1946 berupa ketidakmunculan tokoh dari dalam etnik Simalungun. Kedua fenomena ini menempatkan identitas Simalungun benar-benar gradatif dimana hegemoni etnik lain lebih berkembang daripada hegemoni etnik Simalungun. Pada akhirnya,

identitas etnik Simalungun tidak tampil sebagai budaya dominan sehingga hegemoni etnik ini tidak signifikan diantara masyarakat pluralis dan kulturalis di Simalungun itu sendiri.

Dari uraian ini, adapun masalah dalam keseluruhan naskah ini adalah sebagai berikut: *pertama*, apakah agama menimbulkan perubahan identitas kelompok etnik?, *kedua* sejauhmanakah peran agama menentukan batas identitas kelompok etnik, dan *ketiga* bagaimanakah kelompok etnik mampu mempertahankan identitasnya pada saat berhadapan dengan kelompok etnik pendatang?

BAB II

DEBAT DAN LATAR TEORITIS

Bab kedua ini menjelaskan perspektif teoritis yang digunakan pada keseluruhan naskah ini. Perspektif teoritis dimaksud menjadi pisau analisis guna melihat aspek agama dan perubahan sosial terhadap identitas etnik Simalungun. Perspektif teoritis memperlihatkan latar dan debat guna memandang permasalahan yang sedang dikaji.

Pada naskah ini, identitas etnik tidak dimaknai sebagai sesuatu yang askriptif semata yakni sesuatu yang *given* atau diterima secara lahiriah dan turun temurun. Namun, identitas mengalami dinamika yang sengaja dikonstruksi guna membedakan identitas etniknya dengan yang lain. Pada bagian ini, perubahan sosial budaya di Simalungun dan hegemoni agama dan kultural menjadi faktor konstruksi identitas etnik Simalungun. Dalam situasi tertentu, identitas etnik adalah kombinasi antara primordialisme dengan konstruktivisme guna menentukan batas-batas etniknya.

Berturut-turut dibawah ini diuraikan latar dan debat teoritis yang digunakan yakni: i) agama dan sistem kebudayaan, ii) batasan identitas etnik, iii) kelompok etnik dan batasannya, iv) agama dan identitas etnik, dan v) perubahan sosial dan identitas etnik

A. Agama dan sistem kebudayaan

Menurut Geertz (1974) agama di definisikan sebagai sistem simbol. Definisi ini dipakai menunjuk objek, tindakan, peristiwa, kualitas serta relasi yang berlaku sebagai '*makna simbol*' (Geertz, 1974). Makna simbol adalah cetak biru (*blue print*) atau mistar lengkung (*template*) yang dengan proses di luar sistem simbol dapat diberi bentuk tertentu (Geertz, 1974). Makna (*meaning*) adalah persepsi tentang kesesuaian struktural antara perangkat proses, aktivitas, relasi dan entitas serta perangkat lain yang berlaku sebagai program. Karenanya, kebudayaan dianggap sebagai representasi atau konsep simbol yang diprogramkan yaitu hakikat pikiran manusia (Geertz, 1974). Simbol senantiasa membentuk iklim dunia dengan menarik subjek (penyembah) ke seperangkat disposisi khusus dan tertentu yang memberi suatu ciri tetap pada arus kegiatannya dan juga pada kualitas pengalamannya.

Dengan demikian, agama dalam sistem kebudayaan menurut Geertz (1974) didefinisikan sebagai berikut:

(i) sebuah sistem yang berlaku untuk (ii) menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan (iii) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan (iv) membungkus konsep-konsep itu dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga (v) suasana hati dan motivasi itu tampak khas realistik.

Agama dipahami sebagai sistem kebudayaan (Geertz dalam Pals, 1996) dari pengaturan struktur sosial. Dalam hal ini, agama senantiasa menuntut kepatuhan (*obedience*) maupun penyerahan diri (*surrender*) umat terhadap kekuatan dan kekuasaan (*omni potence*) makhluk supernatural (*numinous*) yang berada diluar kemampuan dirinya. Agama senantiasa memuat misteri mengilhami, menawan dan mempesona (*mysteryum tremendum at fascinans*) yang mengajarkan tentang keselamatan manusia (*salvation of human*).

Kekuatan dan kemahakuasaan (*omni potence*) '*numinous*' itu senantiasa hadir (*omni presence*) sebagai postulasi transenden. Justifikasi doktrin keesaan Tuhan (*tauhid*) muncul sebagai akibat *omni potence*-nya sehingga sadar (*counscious*) atau tidak sadar (*unconscious*) 'terpaksa' (*compulsory*) mempercayainya. Jika tidak demikian, maka orang-orang itu dimaknai sebagai orang yang tidak beriman (*mushrikun; unbelievers*).

Dalam kaitanya dengan perubahan sosial (*social change*), penulis seperti Tibi (1999:5) menegaskan agama sebagai sistem budaya terdiri atas berbagai sistem simbol sosiokultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan menafsirkan rencana untuknya. Simbol-simbol itu berkaitan dengan realitas tetapi tidak berkorespondensi dengannya misalnya dengan kasus simbol-simbol alam.

Lebih lanjut, agama sebagai sistem budaya adalah bersifat simbolik. Sebagai model untuk realitas (*models for reality*) agama tidak dapat dipenetrasi secara eksperimental namun hanya dapat dipahami secara interpretatif mengingat sifatnya yang abstrak, teoritis dogmatis dan ada pada aktivitas manusia. Disamping itu, sebagai model mengenai realitas (*models of reality*), agama berhubungan dengan objek yang terdapat pada alam, bersifat kongkret dan menggambarkan kongruensi antara struktur dengan objek yang digambarkan (Tibi, 1999)

Dalam agama, konsepsi manusia mengenai realitas tidak didasarkan pada pengetahuan tetapi pada keyakinan terhadap suatu

otoritas (kekuatan dan kekuasaan) yang berbeda antara satu agama dengan agama lainnya. Dalam 'agama monotheistik', otoritas itu adalah Tuhan (*God*) dengan semua wahyu yang diturunkannya, sedang dalam 'agama budaya' (*traditional religion*) otoritas itu adalah roh (*spirit*) dan kekuatan gaib (*magic*). Dengan demikian, Tibi (1999) menilai bahwa proses itu adalah dasar dari setiap bentuk realitas, demikian pula konsep untuk realitas mengalami suatu perubahan paralel. Adaptasi dari konsep-konsep religio-kultural dengan realitas yang berubah itu kemudian membentuk suatu komponen sentral dalam 'asimilasi budaya' (*cultural assimilation*) guna mendorong perubahan.

Dengan cara itu perubahan menjadi terarah karena manusia tidak dengan begitu saja memberikan reaksi terhadap proses itu tetapi juga mengadakan dan mengarahkan perubahan itu dengan menggunakan 'inovasi budaya' (*cultural innovation*) (Tibi 1999:16). Dengan begitu, agama merupakan sistem simbol yang menawarkan suatu cara memahami realitas sosial sama seperti dilakukan Weber (1958) ataupun Bellah (1947), dimana terdapat nilai-nilai agama sebagai determinan perubahan sosioekonomi pada masyarakat pendukung agama itu. Karena itu, agama tidak saja menawarkan salvasi yang menuntut pertobatan (*repentance*) bagi penganutnya tetapi juga menawarkan perubahan sosial budaya (*socio-culture change*). Artinya, agama diturunkan sebagai dasar dalam memahami dan menafsirkan realitas. Keengganan melakukan pengkajian agamais memposisikan agama eksklusif sehingga melahirkan agama fanatis.

Lebih lanjut, Geertz (1974:63) menegaskan bahwa apa yang tercipta dalam realitas bersumber dari isi (*content*) agama itu sendiri. Karena itu, agama memiliki aspek ganda yang harus mampu dipahami. Antropolog Geertz (1974) mengemukakan kedua aspek itu bahwa agama memberikan arti pada berbagai realitas sosial dan psikologis bagi para penganutnya yang dengan demikian mendapatkan suatu bentuk konseptual yang objektif. Isi agama itu terbentuk oleh realitas dan pada saat yang sama membentuk realitas itu sesuai dengan isi agama itu. Karena itu, dalam memahami realitas sangat penting artinya diketahui mengenai adanya fenomena umum dari agama itu.

Selanjutnya, penulis seperti Syamsuddin (1998:213) mengemukakan dua fenomena umum agama, yakni: *pertama* kenyataan historis adanya agama-agama yang dikategorisasikan sebagai 'agama wahyu' dan 'agama budaya' merupakan fenomena transendental yang tidak

bisa dilepaskan dari kehendak dan perbuatan Tuhan, *kedua* agama merupakan fenomena sosial budaya yang mana agama berkembang dalam setting sosiohistoris dan budaya tertentu. Sosial budaya tidak hanya mempengaruhi pemikiran keagamaan tetapi juga memengaruhi perkembangan doktrin agama itu. Dengan demikian, reaksi manusia terhadap realitas sering dikondisikan setting sosiokultural dan sosiohistorisnya (Eliade, 2002) yaitu adanya hal-hal yang dibolehkan dan dilarang agama (*sacred and profane*) menunjukkan bahwa realitas itu dipahami berdasarkan sosio religio dalam setting sosiokultural, sehingga menceminkan tatanan realitas yang tampak baru dan realistik.

Sebagai sebuah 'sistem simbol' dalam memahami agama maka tidaklah diperkenankan jika hanya berhenti pada tatanan simbol itu saja. Namun, usaha pencarian di balik simbol adalah hal terpenting sehingga ditemukan 'hakikat agama' yang memiliki banyak persamaan (*the hearth of religion and religion of the hearth*) (Madjid, 1998:XXVII). Dengan kerangka inilah, 'kekacauan sosial' (*social encrustation*) berdasar agama dapat direduksi. Sejalan dengan itu, Darmaputera (1998:243) menegaskan sebagai berikut:

yang penting dari suatu agama adalah bukan ajarannya, akan tetapi komitmen terhadap ajaran itu. Setiap agama adalah partikular dan bukan singular. Setiap agama punya keunikan tetapi tidak eksklusif. Suatu agama berbeda dengan yang lain (*they are different in degree but not in kind*) berbeda dalam banyak hal tetapi tidak dalam hakikat. Pada hakikatnya agama adalah suatu kategori. Agama adalah simbol.

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa agama sebagai sistem kebudayaan merupakan sistem simbol menggambarkan kongruensi antara struktur dan objek yang dideskripsikan. Tarik menarik antara aspek sosiokultural dan sosio religio dipahami sebagai upaya memoles identitasnya meskipun itu mengorbankan salah satu aspek. Identitas menempatkan makhluk beragama dan berbudaya semakin beradap (*civilized*) dan tidak semata-mata memperlebar difrensiasi budaya dan agama, baik internal dan eksternal kelompok etnik.

Perbedaan setiap agama tidak dengan sendirinya menutup jurang interaksi dan komunikasi penganut agama. Namun, kemampuan menciptakan kerangka kehidupan bersama (*structure of common live*) menjadi masyarakat harmonis mutlak diperlukan. Dalam hal inilah,

Tibi dalam Tamara (1996:143) mengemukakan bahwa moralitas agama dan budaya sebagai dasar kehidupan harmonis melintasi identitas agama dan budaya. Moralitas ini dapat muncul dengan membangun konsensus-konsensus mengenai asasi manusia (*human right*) universal. Menurutnya, hak asasi manusia individual hanya dapat dijamin oleh adanya tatanan universal (Tibi dalam Tamara, 1996:156).

Selanjutnya, fundamentalisme agama dan budaya seyogianya ditiadakan karena menimbulkan stagnasi tumbuhnya moralitas agama dan budaya. Moralitas agama dan budaya yang universal mampu menjunjung tinggi falsafah dunia (*weltanschauung*) yang menjelma dalam pandangan hidupnya (*lebensanschauung*). Dengan demikian solidaritas etnik (*ethnis based solidarity*) maupun kesadaran etnik (*ethnic consciousness*) dapat tumbuh secara elegans sebagai keunggulan bersama (*par excellence*) baik secara internal dan eksternal kelompok etnik.

B. Batasan identitas etnik

Identitas etnik dapat dilihat berdasarkan tiga perspektif yaitu primordial (*primordialism*), konstruktif (*constructivism*) serta kombinatif (*combinativesm*). Hal pokok mendasari perdebatan teoritis memandang etnisitas terletak pada tiga aspek, yaitu: *pertama* paradigma (perspektif) memandang etnisitas, *kedua* pemisahan kedua paradigma memandang fenomena dan realitas etnisitas, dan *ketiga* memandang etnisitas sebagai satu variabel dan tidak terkait dengan variabel lain.

Identitas etnik primordial menurut van den Berghe (1967) diperoleh secara askriptif dan diwariskan antar generasi guna menjaga keberlanjutan biologis (*biological survival*) sekaligus membedakan dengan kelompok lainnya. Pandangan *primordialist*, identitas etnik adalah permanen yang muncul dari diri etnik (*itself*) serta di yakini sebagai identitas bersama (*common identity*), relatif sulit berubah dan menjadi kriteria yang paling ketat dalam mengidentifikasi kelompoknya.

Identitas etnik konstruktif memandang identitas etnik sebagai konstruksi sosial (*ethnic identities are socially constructed*). Menurut Anderson (1974), identitas etnik adalah konstruksi yang sengaja diperbuat (*a social construct or a choice to be made*). Identitas etnik adalah proses kognisi (*cognitive process*) guna menentukan basis identitasnya. Identitas etnik pada masyarakat bukanlah sesuatu yang

'tunggal' tetapi cenderung 'jamak' (*not single but multiple ethnic identities*). Kaum konstruktivis memandang bahwa identitas etnik adalah instrumen referensi personal (*personal reference*) serta sumber motivasi dan perilaku (*motivation and behavior source*) pada kehidupan sosial warga etniknya. Sebagai bentukan sosial (*social constructed*), identitas etnik dapat mengalami perubahan serta mengadaptasi perubahan itu guna disesuaikan dengan identitas sosialnya.

Identitas etnik kombinatorik memandang identitas etnik kombinatorik adalah radar sosial (*social radar*) yang mengarahkan dan membimbing kelompok etnik guna memahami dunia sosialnya. Dunia sosial adalah dunia kepentingan yang berintikan peluang sosial. Karenanya, etnisitas adalah reduksi terhadap ketidakpastian. Identitas etnik senantiasa mengalami perubahan melanjut sejalan dengan perubahan sosiokultural yang terjadi. Karenanya, identitas etnik memerlukan adaptasi sosiokultural guna memahami dunia sosialnya.

Menurut Parson (1968), identitas etnik (*ethnic identity*) adalah: *the pattern maintenance code system of individual personality*, yakni sistem pola pemeliharaan kepribadian individu. Artinya terdapat kriteria tertentu menandai dan menentukan bahwa sesuatu hal telah menjadi identitasnya. Sejalan dengan ini, penulis seperti Royce (1982) mendefinisikan identitas etnik sebagai:

the sum total of feeling on the part of the group members about those values, symbols and common histories-that identify them as a distinct group.

Pengertian ini mengandung identitas sebagai kesatuan kelompok tentang nilai-nilai, simbol-simbol dan sejarah bersama sebagai identitasnya yang berbeda dengan kelompok lain. Dengan demikian, identitas diletakkan pada dua segi yakni aspek tampak (objektif) dan tidak tampak (subjektif). Segi objektif menurut Royce (1982:8) memuat identitas yakni: bahasa, phenotif, pakaian, tarian, agama dan makanan khas etnik. Sedang segi subjektif menunjuk pada posisi ideologis seseorang yang membutuhkan pengakuan (*recognition*) secara berkesinambungan (Barth, 1967:16; Hunthington, 1999:4).

Sungguhpun demikian, kedua kriteria ini memiliki kesulitan pengidentifikasiannya karena keduanya menunjukkan pengaruh dinamika sosial dan cenderung dimanipulasi (Royce, 1982). Karena itu, Weber (1947:306) mencoba menegaskan bahwa kriteria subjektif didasarkan pada adanya kesatuan *common descent* atau dapat pula

atas adanya kemiripan tipe fisik serta adat (*coustom*) atau dapat pula disebabkan adanya kenangan kolonisasi maupun emigrasi, dan yang terpenting adalah adanya hubungan yang bersifat non kekerabatan (*non kinship*). Sedangkan kriteria objektif menunjuk pada ada tidaknya hubungan darah (*Blutsverwandte*).

Sejalan dengan pendapat ini, Van den Berghe (1976:242) menegaskan bahwa identitas etnik digunakan dan dimanipulasi dalam bentuk sama kuat (*adequately*). Penulis ini menegaskan sebagai berikut:

to use ethnic identity and manuver withiun in one must perform adequately. That is display certain features and behaviour succsesfully. At the same time, decision to chose ethnicity as a strategy is subjective one.

Dengan demikian, identitas etnik memiliki karakteristik sarat fenomena (*ethnic identity is powerfull phenomenonn*). Penulis Royce (1982:1) mengemukakan sebagai berikut:

ethnic identity is a powerfull phenomenonn. It is powerfull both at the affective level when it touches us in ways mysterius and frequently unconsciously, and at the level of strategy, where consciously manipulate it.

Fenomena ini dapat saja terjadi sebagai bentukan (kontruksi) dan adanya kombinasi sumber daya material dan idiologi (*a combination of material and ideological resourcess*) yang dimiliki dengan rentetan komponen sejarah yang lebih baik (Royce 1982:3). Dengan demikian, dalam masyarakat pluralis, munculnya kebutuhan pembentukan paguyuban (*gemeinschaft*) ataupun bentuk asosiasi lain dapat diindikasi sebagai upaya pelestarian identitas keetnikan (Situmorang, 1983). Atau dapat pula terjadi karena dorongan faktor sosial ekonomi (Panjaitan, 1983).

Sungguhpun demikian, tak jarang manusia menyatakan bahwa ketika mendefenisikan identitas dalam tema etnik maupun agama, maka mereka ini melihat hubungan 'kita' (*us*) lawan 'mereka' (*them*) yang bertujuan mengeliminasi dan mengisolasi anggotanya. Fenomena ini pada umumnya terbentuk pada masyarakat yang heterogen sehingga memperkeruh situasi dan mempertajam stigma sosial (Hunthingthon, 1999:11). Meskipun demikian, tidak bermaksud

menafikan fenomena dan ketegangan yang ditunjukkan fakta sosial (*social fact*) pada hakikatnya banyak menunjukkan kebenaran.

Revivalisme identitas berdasarkan standard nilai dan karakteristik budaya dan agama tidak saja menghasilkan polarisasi masyarakat tetapi juga memperlebar diffrensiasi budaya dan agama pada level tinggi. Dengan demikian, setiap orang harus belajar untuk dapat saling berkoeksistensi satu sama lain agar mereka terintegrasi dalam kesederajatan (*equality*). Karena itu, membentuk paguyuban adalah suatu kewajiban, apakah itu berdasar pada agama (*religion*), marga (*clan*) maupun lokalita (*locality*). Kewajiban itu seyogianya dinilai secara positif yaitu menghindari tercerabutnya masyarakat dari identitasnya dan bukan dianggap sebagai 'lawan' yang mengancam dan mengganggu stabilitas bersama, dan apalagi bila dianggap mendorong polarisasi masyarakat rentan konflik.

Menyinggung terjadinya pembauran (asimilasi) entitas budaya dan anggota antar suatu kelompok dengan kelompok lain sehingga menampakkan identitas etnik yang berubah, dapat terjadi karena adanya dua kondisi menentukan yaitu: 1) adanya mekanisme budaya yang memungkinkan, dan 2) adanya keuntungan (*advantages*) diperoleh dari pembauran berwujud ekonomi dan politik (Barth, 1967:24, Azhari, 2003:84). Karenanya, perubahan yang tampak pada identitas itu dapat dipahami sebagai pola ketergantungan antar kelompok yang saling menguntungkan (*mutualism*). Namun pada dasarnya, budaya tidak berubah karena dalam mencapai pembauran yang kongklusif dibutuhkan kesamaan tanda. Dengan begitu, nilai budaya yang sama dijadikan dasar interaksi sehingga terjadi pembauran.

Pembatasan identitas (*identity boundarized*) sebagai: *the group maintained old coustom, old symbols and old modes of behaviour which were passed down from time immemorial* adalah bagian dari tradisi keetnikan (*ethnic tradition*) (Royce, 1982:9). Tradisi keetnikan mengalami inovasi serta asimilasi budaya mencerminkan dan meningkatkan kesetiakawanan etnik maupun kesadaran etnik (*ethnic group based solidarity and ethnic group consciousness*) (Pelly, 1999 dalam Alqadri, 1999). Dalam hal ini pulalah identitas mengalami revivalisme dapat dimengerti sebagai kerangka utama mendorong kemajuan etnik (Tibi, 1999:16).

Tradisi keetnikan inovatif dan asimilatif, masing-masing anggota kelompok mengalami pencerahan paradigma sama dalam mendorong

progresifitas. Tradisi inovatif dan asimilatif merupakan hasil rekayasa sosial (*social engeneering*) dan kontruksi sosial (*social construction*) memperhatikan kondisi masyarakatnya yang dilakukan agen perubahan (*agents of change*) seperti lembaga kesukuan (*tribals of council*).

Konsideransi dan rekonsiliasi demikian itu menciptakan resolusi koheren dan kohesi sosial yakni adanya kongruensi dan ekivalensi antara struktur identitas dengan realitas objek yang digambarkan. Karena itu, esensi dan substansi identitas etnik bukanlah sekedar pertanyaan mengetahui bagaimana seseorang tampak secara subjektif tetapi juga bagaimana ia tampak dan luar. Tentang hal ini, penulis De Vos (1975:374) menegaskan bahwa:

ethnic identity like anyform at identity, is not only a question of khowing who one is subjectively, but also how one is seem from the outsider. Ethnic identity requires the maintenance of sufficiently consistent behaviour to enable others to place on individual or a group in some give social category, thus permitting apropriate interactive behaviour.

Karena itu, anggota kelompok yang baru tidak hanya dipahami dan diterima berdasarkan warisan masa lalu tetapi juga berdasarkan dugaan ataupun alasan masa depan yang memungkinkan eksistensi identitas kelompoknya. Dalam penjelasan Isaacs (1975) ditegaskan: *the new members of group not only into his inheritance of the past but also into all shapping circumstances of the present*. Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa identitas etnik adalah karakteristik pembeda khas antar kelompok yang wujud secara objektif dan subjektif dimana karakteristik itu diakui dan diterima secara luas oleh anggota maupun kelompok lain.

C. Kelompok etnik dan batasannya.

Menurut Koentjaraningrat (1999:264) kelompok etnik (*ethnic group*) didefenisikan sebagai berikut:

golongan manusia yang terikat oleh kesadaran dan identitas akan entitas kebudayaan sedang kesadaran dan identitas itu (tidak selalu) dikuatkan oleh bahasa'.

Entitas kebudayaan dimaksud bersumber dari warga kebudayaan bersangkutan. Ini berarti, kebudayaan Toba berbeda dengan kebudayaan Simalungun, atau Karo bahkan Melayu atau

Minangkabau yang masing-masing memiliki kepribadian dan identitas khusus (*particular system*) sesuai dengan entitas kebudayaan masing-masing. Ahli seperti Naroll (1964:4) mengemukakan bahwa kelompok etnik dikenal sebagai populasi secara umum ialah dengan cara:

i) is largely biologically self perpetuating, ii) share fundamental culture values, realized in overt unity in cultural forms, iii) make up a field of communication and interaction, and iv) has a membership which identifies It self and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order

Pendefinisian ini menurut Barth (1969) dinilai mendekati kondisi umum etnografi yang empiris dan umum. Kendati demikian, perumusan itu tidak memungkinkan teramatinya fenomena kelompok etnik secara holistik serta disposisi mereka dalam kehidupan masyarakat dan budaya. Karena pendefinisian seperti itu lebih menunjuk pada adanya kesatuan bahasa dan berada dalam kondisi yang terisolir. Hal ini tentu saja mengakibatkan terabaikannya berbagai pertanyaan penting dan kritis yang dalam waktu bersamaan berusaha membuat konstruksi ideal empiris guna menjawab berbagai masalah tentang asal-usul, struktur dan fungsi dari kelompok etnik.

Kesatuan bahasa lazim digunakan sebagai petunjuk utama identitas kelompok etnik. Namun, dalam tatanan kelompok yang sudah menyebar, kriteria ini menunjukkan kekurangakuratan. Penulis seperti Glazer dan Moynihan (1963) dalam bukunya: *'Beyond The Melting Pot'* menggambarkan situasi di New York:

as the groups were transformed by influences in American society stripped of their attributes. They were recreated as something new but still as identifiable groups. Congretly, person think of them selves as members of the group with the name; they are thouht of by others as members of that group with that name and host. Significantly, they are ling ked to others members of the group by new atributes that the original immigrant would never here recognized as identifying their group. But which never less serve to means that of by more simply name and assosiation in third generation one beyond"

Hal ini berarti bahwa kaum pendatang (*migrant society*) mencoba mengidentifikasi diri mereka sebagaimana layaknya orang Amerika,

yakni menggunakan berbagai atribut yang dinilai menggambarkan kebiasaan masyarakat Amerika. Kendati demikian, pada level tertentu kaum migran kembali mengidentifikasi diri mereka dengan menghubungkan kebiasaan mereka sebelum masuk ke Amerika. Lebih lanjut kedua ahli (ibid, 14) itu menegaskan :

in the third generation the descendants of the immigrant contifiented each other and the knew day were both Americans in the same dress with the same language, using the artifacts trouble by something by the voted diffrently had different. ideas about education and sex and were still, in many essential ways of different from one another as their grandfathers had been.

Dengan demikian, identitas etnik mengalami fluktuasi yang mana pada saat prosperiti, revivalisme etnik meningkat sedang pada saat deflasi identitas melakukan manufer agar dapat diterima secara luas. Antropolog Royce (1982:18) menegaskan identitas kelompok etnik adalah sebagai berikut:

a reference group invoked by people who share a common historical style, based on overt features and values and who tought the process of interaction with others, identify them selves as sharing style.

Dipihak lain, Dashefsky (1975:3) mengutip pendapat Gordon (1964:24) mengemukakan bahwa kelompok etnik adalah individu yang:

a shared sense a peeplehood based on presumed shared sociocultural experience and/or similar physical characteristic, such group maybe viewed by their members and/or outsiders as religious, racial, national, linguistic and/or geographical. Thus way ethnic group members here in common is their ethnicity, or sense of peeplehoad which represent a part of their collective experience.

Sejalan dengan pendapat diatas, Smith (1986:2) mengemukakan enam prototipe dari kelompok etnik, yaitu:

i), a common proper name, ii) a myth of common ancestry, iii) a shares historical memories, iv) one or more elements common culture, v) a link with homeland dan vi) a sense of solidarity.

Lebih lanjut, *Simposium Dewan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial (SSRC)* pada tahun 1973 menegaskan bahwa kelompok etnik memiliki kriteria sebagai berikut:

i) a past oriented group identification emphasizing distinguishing, ii) some culture conception and social categories, iii) relationship of the ethnic group to a component units in a broader system of social relation, iv) the fact that ethnic group are larger than kin or locality groups and transcend face to face interaction, v) different meaning for ethnic categories both in different social setting and different individual, and vi) the assumption for ethnic group categories are emblematic having name with meaning both for members and analyst.

Keenam kriteria dikemukakan SSRC dinilai Royce cukup familiar. Karakteristik familiar tersebut menunjuk pada adanya *national origins*, seperti *common descent* (keturunan yang sama), *common ancestral origins* (leluhur yang sama), atau *common cultural heritage* (warisan budaya yang sama) pada kriteria yang disebutkan pertama. Tetapi menurutnya, *common cultural heritage* tidak mungkin didemonstrasikan namun cukup dipahami saja (Royce, 1982; Weber, 1947; Glazer dan Moynihan, 1976).

Kriteria kedua menunjuk pada perbedaan sosial budaya seperti tipe fisik, bahasa, pakaian, afiliasi religius, musik, tarian serta bentuk lain dari bentuk ekspresi perilaku (Royce, 1982). Kriteria yang selanjutnya berhubungan dengan kelompok etnik berkaitan dengan unit komponen sistem sosial yang lebih luas. Dalam hal ini, Cohen (1974:ix) menandakan bahwa kelompok etnik adalah kumpulan orang, yakni:

i) a share same patterns or normative behaviour and ii) form a part of a larger population interaction with peoples from other collectives within the framework of social systems.

Kriteria selanjutnya mengungkapkan bahwa kelompok etnik lebih luas dari sebuah kelompok kekerabatan atau asosiasi lokal lainnya. Dalam hal ini, Weber (1947:306) menyatakan bahwa:

the ethnic group differ from the kinship community, precisely in being a group (which believes in the common descent) but not a community unlike the kinship group, which characterized by actual common action in present sense.

Kriteria kelima menunjuk pada adanya kategori etnik memiliki makna yang berbeda dalam lingkungan sosial individu (*individual of social sphere*) yang memberi suatu paradigma baru bagi etnisitas sebagai proses adopsi sesuai dengan situasi khusus (*particular system*). Penulis Royce (1982:26) mengemukakan kehususannya yaitu :

i) the individual can chose within certain constraints between a variety of identities, ii) that individual will maxmize the option available to them and will use ethnic identity if they perceive an advantage in so doing, iii) the individual have to content in these process with other individual engaged in the same process whose interest and perception maybe quite different.

Dengan demikian, terminologi etnisitas adalah fluktuatif (Nagata, 1974 dan karenanya identitas etnik pun dapat (tampak) berubah: a name serve as rallying point and tangible one around which an identify can be rebuilt (Royce, 1982). Kondisi demikian dikemukakan Glazer dan Moynihan (1963) dalam penjelasan *Beyond The Melting Pot*, yakni:

"...the mere existence of name it self is perhaps sufficient to form group character in new situation for the name assosiation an individual, who actually can be anything with a certain past, country race..."

Kritena terakhir dinyatakan bahwa kategori etnik adalah tanda (*sign*) yang memiliki makna dan arti bagi anggota kelompok dan kriteria itu penting ketika berbicara mengenai identitas kelompok etnik:

no ethnic group can maintain a believable identity with out sign, symbols and underlying values that point to a distingtive identity. However, those sign and symbols are product of interaction with of her groups and path comprehensibility of the ethnic content and its manipulation so as to present a positive image across boundaries.

Lebih lanjut, Barth (1967: 12-13) menegaskan bahwa kelompok etnik dapat dikenal sebagai unit kebudayaan dan sebagai tatanan. Sebagai unit kebudayaan, kelompok etnik dapat diamati dari : i) kelangsungan unit budaya, dan ii) adanya faktor yang mempengaruhi

terbentuknya unit budaya. Sebaliknya, sebagai sebuah tatanan, kelompok etnik menunjukkan adanya kekhasan kelompok yang bersifat askriptif dan dapat diperkirakan dari segi latar belakang asal usulnya.

Kelompok itu terbentuk bila seseorang menggunakan identitas etniknya dalam mengkategorikan dirinya dengan orang lain dalam tujuan interaksi. Kendati demikian, interaksi dan kontak sosial tidak akan dengan serta merta menghilangkan identitas asli seseorang yang melakukan kontak, karena dalam melakukan interaksi dan kontak sosial dibutuhkan kesamaan tanda yang dapat diterima kedua belah pihak yakni dengan terbentuknya sistem sosial tertentu. Interaksi demikian itu tidak mengakibatkan pembauran dengan perubahan budaya. Perbedaan itu justru bertahan walaupun hubungan antar etnik terjadi.

Kesamaan tanda dibutuhkan karena adanya ketergantungan saling menguntungkan (*mutualism*) diantara kedua belah pihak (Barth, 1967:10). Lebih lanjut, Barth (1967:14) menegaskan bahwa karakteristik budaya yang menandakan sebuah kelompok etnik dapat berubah, demikian pula sifat budaya dan anggota dapat berubah bentuk bahkan tatanan kelompok sosial dapat berubah; tetapi kenyataan adanya dikotomi melanjut dari para anggota kelompok dengan orang lain memungkinkan menentukan sifat menetap dan dari sanalah investigasi dilakukan. Karena itu, kelompok etnik dapat dikenali sepanjang menunjukkan perbedaan dengan kelompok lain. Perbedaan itu tentu saja tidak hanya mencakup aspek objektif maupun subjektif, tetapi lebih baik jika memadukannya dengan aspek dinamika sosial budaya yang dengan pasti mempengaruhi kedua unsur itu.

D. Agama dan identitas etnik

Menurut Suseno (2001), agama merupakan unsur penting dalam menentukan identitas etnik. Menurutnya agama memuat norma-norma ataupun kaidah yang bersifat imperatif (mutlak) disadari. Apabila terjadi integrasi antara agama dan kebudayaan, maka penganut agama dapat menerima kebudayaan itu. Sejalan dengan pendapat diatas, Lubis (SIB, 2004) menandakan adanya penolakan dalam anggota kelompok sebagai akibat perbedaan agama adalah eksek yang lebih mengedepankan kultur. Sebaliknya, penolakan anggota berdasarkan diversitas kultur adalah dampak lebih mengedepankan agama. Karena itu, aksentuasi identitas yang parsial

tidak saja membuyarkan konstelasi etnik, tetapi juga memicu sikap apologetik ataupun despotik.

Dengan demikian, formulasi dan disposisi identitas melampaui hak serta cenderung mengayomi diversitas dengan terciptanya kolaborasi dan korespondensi anggota. Apabila tidak terdapat kesesuaian (*disharmony*) antara kebudayaan dan agama yang mengitarinya, maka kebudayaan itu ditolak, sebagai tidak wajar, penuh dosa, kafir (pagan) dan arkaik. Dalam artian lain, kebudayaan itu dianggap heresif dengan kesadaran agamanya. Dalam keadaan seperti ini, kesadaran dan kesetiakawanan kelompok mengendurkan ekivalensi anggota sehingga berdampak pada keutuhan etnik, yakni identitas melayu dan mati. Setiap orang mengikat diri dengan penganutnya serta memisahkan dirinya dari yang lain. Dalam situasi seperti ini term 'kita' (*us*) lawan 'mereka' (*them*) semakin mengerucut dan mengkristal yang berujung pada rapuhnya (*crumbly*) solidaritas dan kesadaran kelompok. Tesis kontroversial Hunthingthon (1993) mengemukakan sebagai berikut:

sumber fundamental dari konflik dalam dunia baru pada dasarnya tidak lagi idiologi atau ekonomi, melainkan budaya. Budaya memilah-milah manusia dan menjadi sumber konflik yang dominan.

Ini berarti bahwa setiap manusia mengikat diri dengan identitas budayanya sehingga membedakannya dengan masyarakat lain. Disamping ia dibatasi secara objektif, juga dibatasi secara subjektif. Dengan demikian setiap orang mengidentifikasi dirinya secara intens dalam terma-terma etnik dan agama. Adanya garis pemisah budaya (*cultural fault lines*) yang memisah masyarakat manusia setidaknya terdiri atas enam hal (Hunthingthon, 1993:6-11), yaitu:

pertama, perbedaan tidak hanya nilai tetapi juga mendasar serta terdifrensiasi oleh sejarah, bahasa, tradisi dan agama, *kedua* adanya fakta bahwa dunia semakin mengerucut. Interaksi antara orang berbeda semakin meningkat dan interaksi meningkatkan dan mempertajam kesadaran, *ketiga*, bahwa modernisasi ekonomi dan adanya perubahan sosial dunia membuat masyarakat tercerabut dari identitas lokal mereka yang sudah berakar, *keempat*, tumbuhnya kesadaran yang dimungkinkan peran ganda barat sehingga mengenal Baratisasi (*westernisasi*) kemudian diikuti bentuk lain dalam pembentukan dunia, *kelima* karakteristik dan

perbedaan budaya kurang dapat menyatu dan karena itu kurang dapat kompromi dibanding karakteristik dan perbedaan politik dan ekonomi, dan *keenam*, yaitu regionalisasi ekonomi yang semakin meningkat.

Meskipun demikian, kesan provokatif Hunthingthon tersebut dicoba ditampik Anwar (1995) dengan mengemukakan bahwa kecenderungan yang terjadi setelah berakhirnya Perang Dingin (*cold war*) bukanlah pengelompokan manusia dalam entitas tertinggi yaitu pengelompokan peradapan, tetapi justru menuju entitas kecil yaitu berdasarkan suku dan etnisitas. Hal menarik dari pemaparan Anwar adalah terjadinya polarisasi masyarakat dalam bentuk entitas yang lebih kecil yaitu suku dan etnisitas. *Trend* ini katanya hampir menunjukkan kebenaran nyata seiring dengan kehancuran Rusia pasca Perang Dingin. Situasi seperti dijelaskan diatas berbeda dengan Kleden (2001:179) menyatakan bahwa:

adalah susah sekali membayangkan bahwa seorang Batak membenci seorang Timor semata-mata karena yang terakhir ini adalah orang Timor dan bukan orang Batak. Perbedaan Etnis, budaya dan ras bisa menimbulkan kesulitan berkomunikasi tetapi tidak dengan sendirinya menimbulkan dendam (*vendetta*) antar etnis yang mendalam yang membawa kepada kekerasan, semata-mata karena dua kelompok etnis itu mempunyai ciri-ciri fisik yang berlainan atau sifat-sifat budaya yang berbeda.

Perbedaan budaya dan kelainan etnis paling '*banter*' menimbulkan salah pengertian karena adanya perbedaan dalam kebiasaan dan bentuk ekspresi budaya. Hubungan antar etnis baru menimbulkan permusuhan dan kekerasan kalau perbedaan antar etnis yang satu dengan yang lain disertai dominasi etnik yang satu terhadap etnik yang lain, entah dalam bidang ekonomi atau politik. Dengan polemik seperti diatas, agama tidak saja berfungsi sebagai wacana sprituil yang menghadirkan rasa aman dan damai (*pax religion*) tetapi dapat menampilkan sosok paradoks dan menakutkan.

Ibarat bola salju (*snowball*), agama dapat meletupkan konflik (*over head boom*) dan pertikaian (*schism*) ketika agama diinterpretasi sesuai dengan kepentingan sepihak umat atau kelompok agama. Interpretasi yang subjektif itu memberi wewenang kepada pemeluk agama untuk membunuh dan mengobarkan perang atas nama Tuhan dan Kitab

Suci yakni puritanisme sesuai dengan keindahan wahyu (*devine beauty*) dan *lex divina* (hukum Tuhan). Ketegangan terjadi sepanjang garis pemisah agama dan kebudayaan (*cultural and religion fault lines*) dan dalam hal ini, tesis kontroversial Hunthinton, 1993 mendapat tempat berpijak. Substansi dan esensi agama yang paradoks dapat muncul sebagai akibat pemahaman agama yang parsial dengan timbulnya sikap apologetik '*top dog*' yang memberi aura bagi '*under dog*'. Energi endogen agama demikian itu tidak saja menumbuhkan paroksi baru, tetapi sekaligus menstimulus *chauvinism* yang secara parokial melahirkan ekspresi sosial agama (*socioreligio exspression*) yang devians dan kontradiktif.

Pada hakikatnya, agama dapat menciptakan harmoni maupun integrasi antar pemeluk ketika diinterpretasi secara objektif yaitu bentuk salvasi manusia dalam kehidupan fisik maupun metafisik. Interpretasi seperti ini tidak saja menjadi penyangga antar pemeluk agama yang berbeda tetapi sekaligus menjadi ruang dalam menciptakan kerukunan dan harmoni hidup. Dengan demikian dapat dilihat bahwa betapa telah menguatnya identifikasi diri setiap kelompok sosial berdasarkan agama dan etnik.

Menguatnya kesadaran identitas (*identity of counsciousness*) dan jati diri seperti dijelaskan diatas, bukan saja menelan ongkos sosial mahal, melainkan memperlebar hubungan asimetris antara kebudayaan dan agama. Karena itu agama sebagai jalan menuju Tuhan ternyata tidak saja menyediakan ruang *privacy* bagi teraktualisasinya potensi spritual manusia namun ditantang mampu berdialog dengan kecerdasan, pergolakan fisik melalui progresifitas dan juga perubahan mental penganutnya. Watak dialogis agama itulah salah satu hal yang kelak mengilhami manusia membangun harmoni atau integrasi (Tamara, 1996: xvi).

Antropolog Pelly (2003) mengemukakan bahwa agama secara empiris dapat menyamarkan atau memoles identitas etnik seseorang agar tampak lebih berbudaya, tidak partisan dan vulgar. Dalam hal ini agama ditempatkan pada posisi elegans sebagai kriteria beradap dan tidak beradap. Dalam hal ini, agama bukan dipahami secara tekstual ataupun *scriptualis literalis* (Noer 1998:261). Pemahaman demikian itu menghambat terintegrasinya budaya dan agama serta menghambat solidaritas masyarakat (Emmanuel, 1993).

Seperti diketahui bahwa solidaritas adalah unsur baku dalam masyarakat (Durkheim dalam Soekanto, 2001:246) dan sangat sulit

ditumbuh kembangkan pada masyarakat majemuk (Van den Berghe, 1967:294-295). Dengan demikian, solidaritas yang tumbuh bukanlah atas dasar kesadaran tetapi cenderung dipaksa (*exigent*) guna dapat hidup berdampingan. Akibatnya, solidaritas yang tumbuh itupun cenderung segmenter dan *osiahis*. Falsifikasi dan fragmentasi demikian itu mengendurkan semangat sosial (*public spirit*) yang sangat urgen dalam penciptaan progresifitas yang herastik.

Pasang surut kelompok etnik dapat saja terjadi sebagai akibat adanya proses perpaduan (asimilasi) dan pembedaan (*difrentiation*) (Horowitz, 1974:116). Fluktuasi itu dapat saja mengambil pola amalgamasi, inkorporasi, divisi serta proliferasi. Proses ini memperlihatkan *merger* dan separasi etnik, yakni pada suatu saat tertentu dapat saja menyatu (*to be a Melting Pot*) dan pada kondisi lain dapat pula membuar (*away from Melting Pot*) (Pelly, 1999:25). Fenomena etnik Melayu sebagaimana dijelaskan Pelly (1999) sejalan dengan pengalaman orang China di Thailand (Skinner, 1963) dan orang China di Malaysia (Nagata, 1974), bahwa etnik migran menyatu dengan *inlanders* dan pada waktu tertentu (tidak dapat diduga sebelumnya) kembali meninggalkan kultur yang dimasuki dan mengikat diri dengan etnik dan kultur asal.

Proximitas aspek ganda agama mampu membalikkan keadaan sesungguhnya (*reverse of the real circumstances*) bila memperoleh tekanan yang berlebihan (*over-pressure*). Demikian pula dengan budaya, dapat saja mengeliminasi anggotanya sehingga telah mendorong rapuhnya *platform* kehidupan bersama (*crumbly of common live plattform*). Kendati demikian, perubahan tidak disertai pertikaian terbuka (*overts conflict*) karena adanya '*cross cutting affiliations*' yang menciptakan '*cross cutting loyalties*' yang mampu meredusir konflik sekecil mungkin (Nasikun, 1991:97).

Munculnya '*cross cutting loyalties*' sebagai penyangga konflik dapat wujud karena adanya peran sosial (*social role*) ganda dalam diri individu bersangkutan yang disokong sejarah hidupnya (*individual life history*) (Dashefsky dan Shapiro, 1972:5). Guna menghubungkan antara agama dan identitas etnik, ahli seperti Enloe (1980b) menyatakan sebagai berikut:

when assessing what religion adds to ethnic identification and inter-ethnis relations, it is essential to note that here are critical differences among religion which bear directly how ethnicity as axspoused and maintained collectivity.

Dengan demikian, identitas etnik yang tumbuh itu bukan hasil konstruksi yang artifisial dan parsial, tetapi justru mengandung konstelasi yang ekspresif sebagai hasil eksogitasi yang inheren dari sejumlah rekonsideransi adekuatif.

E. Perubahan sosial dan identitas etnik

Kebudayaan selalu dipandang sebagai sesuatu yang khas manusia, baik karena ia manusiawi maupun karena mampu memanusiakan. Karena itu *value judgement* kebudayaan adalah bahwa kebudayaan itu ialah *a pursuit total perfection* (Karoer dan Kluckhon 1963:54). Kebudayaan mencakup segenap cara berfikir dan bertindak laku yang timbul akibat interaksi komunikatif seperti menyampaikan buah pikiran secara simbolis dan bukan karena warisan berdasar keturunan (Davis, 1960:3).

Sebagai cara berfikir dan bertindak laku yang timbul dan berkembang karena interaksi komunikatif, kemudian diwariskan kepada generasi berikutnya dan menjadi suara dari kebudayaan itu. Dengan begitu, kebudayaan adalah *notre heritage n'est d'aucun testament* yakni warisan yang diturunkan tanpa surat wasiat (Renechar dikutip Arendt 1978 dalam Kleden 1987), atau menurut Gehlen (1978), kebudayaan tidak dihayati sebagai *Gabe* (warisan) tapi diterima sebagai *aufgabe* (tugas).

Masyarakat manusia selama menjalani hidupnya pasti mengalami perubahan-perubahan. Perubahan itu terjadi pada aspek kebudayaan kemudian disertai perubahan sosial menyangkut struktur dan fungsi masyarakat (Davis 1960). Itu berarti, perubahan sosial merupakan bagian perubahan kebudayaan (Davis, 1960:622). Perubahan kebudayaan mencakup semua bahagiannya seperti seni, pengetahuan, teknik, filsafat dan sebagainya serta perubahan dalam bentuk serta wujud aturan organisasi sosial.

Setiap perubahan dalam kebudayaan adalah setiap perubahan dari unsur-unsur itu. Ini berarti bahwa perubahan sosial yang terjadi didahului perubahan kebudayaan. Lembaga-lembaga kemasyarakatan seperti keluarga, perkawinan, hak milik dan sebagainya tidak mengalami perubahan apapun tanpa didahului suatu perubahan fundamental di dalam kebudayaannya. Perubahan itu tidak berhenti pada satu titik karena perubahan di bidang lain segera mengikutinya.

Perubahan kebudayaan tercapai mengingat kebudayaan itu adalah sistem makna (*system of meaning*) yang menekankan pada ide kognisi

(pengetahuan) (Suparlan, 1984), sehingga ketika perubahan sistem makna terjadi maka diikuti perubahan pada sistem nilai (*value system*) yang lebih menekankan pada ide normatif (peraturan) (Alfian, 1981:17). Perubahan demikian itu, baik karena dikehendaki (*intended change*) ataupun direncanakan (*planned of change*) terjadi akibat adanya pihak-pihak yang tidak menginginkan stagnasi kebudayaan yakni *agent of change*, seperti lembaga kesukuan.

Cara-cara mempengaruhi masyarakat oleh agen dilaksanakan dengan rekayasa sosial (*social engineering*) maupun dengan perencanaan sosial (*social planning*) secara teratur mencapai peradapan (*civilization*) ataupun lahirnya sikap rasional yang menggugurkan irasional seperti pada masa '*aufklaerung*' di Eropa (Arendt 1968:73-144 dalam Kleden 1987). Ketajaman rekayasa sosial dan perencanaan sosial oleh agen perubahan menimbulkan kontruksi sosial (*social contruction*) dilakukan secara teratur, perlahan dan pasti sehingga mencerminkan *reasonable* jauh dari kontradiksi serta *acceptable* yang tidak menimbulkan resistensi. Indikasi ini mencerminkan kebudayaan tidaklah statis, namun cenderung dinamis mengikuti pola pikir dan kecerdasan penganutnya (*idols of culture*).

Keberhasilan agen perubahan mengatasi stagnasi kebudayaan merambat ke seluruh aspek kehidupan dan menjadi norma dipegang (*held norm*). Kaidah itu, dengan meminjam istilah pembangunan sosial ekonomi di perkotaan dikenal dengan *central-pheripheri* yaitu terjadinya perubahan dipinggiran kota (*pheriperi*) sebagai efek perubahan di pusat (*central*) kota. Sungguhpun demikian, permasalahan kebudayaan dalam suatu masyarakat sedang berkembang seperti Bangsa Indonesia yang plural relatif lebih rumit daripada ditemui pada masyarakat maju. Kerumitan itu antara lain dilihat dalam pembicaraan tentang persepsi kebudayaan dikalangan birokrasi kota dimana persepsi itu bersifat multi. Seperti persepsi kebudayaan seorang birokrat dapat berpindah dari persepsi yang diwarnai kebudayaan suku bangsanya kepada persepsi yang diwarnai nilai-nilai agamanya atau persepsi diwarnai kebudayaan asing atau idiologi bersama (Alfian, 1985).

Persepsi demikian itu menurut Soedjatmoko (1983:10) menimbulkan dua implikasi nyata pada kebudayaan, yakni:

pertama tiap kebudayaan memiliki kebutuhan menentang perubahan dan mempertahankan identitasnya, dan *kedua*, tiap

kebudayaan mempunyai kebutuhan dalam berbagai tingkatannya untuk menerima perubahan dan mengembangkan identitasnya.

Kesulitan-kesulitan pada setiap perubahan kebudayaan dapat wujud karena kondisi pasien kebudayaan yang mirip dengan keadaan seseorang penderita sakit jiwa. Dia menjadi tenang kalau (dan justru karena) menolak untuk menyadari bahwa dia seorang pasien dan karena itu *enggán* disembuhkan. Kesembuhan terasa menyakitkan karena dunia dimana ia menjadi pasiennya adalah suatu dunia yang memberikan rasa aman dan ketenangan. Kondisi demikian itu membawa dua implikasi nyata yaitu: *pertama*, perubahan kebudayaan lebih mudah jika suatu kebudayaan baru tidak ditanggapi sebagai pengaruh baru yang membahayakan kebudayaan lama, melainkan sebagai lanjutan dan penyempurna kebudayaan lama.

Sebaliknya jika unsur-unsur kebudayaan baru ditanggapi sebagai pengaruh yang membahayakan kebudayaan lama, maka timbul resistensi dan bahkan penolakan dari kebudayaan lama, yaitu semakin dominan pandangan para pasien kebudayaan, semakin sulit pula unsur-unsur baru mendapat kemungkinan masuk dan semakin kecil peluang terjadinya perubahan kebudayaan. Sebaliknya pula, semakin dominan para agen kebudayaan semakin terbuka suatu kebudayaan kepada pengaruh baru itu dan perubahan kebudayaan lebih mudah terjadi (Kleden, 1987:186-187).

Kesulitan lain adalah adanya kenyataan bahwa perubahan kebudayaan tidak hanya tergantung pada subjektivitas pasien atau agen, melainkan sangat tergantung pada faktor objektifitas yang terdapat dalam bentuk-bentuk kongkrit interaksi yang kemudian dimantapkan dalam organisasi sosial maupun landasan materil kebudayaan itu. Ini berarti, suatu perubahan kebudayaan menjadi mantap dan produktif jika perubahan pandangan dan sistem nilai budaya (*cultural value of system*) disertai dengan perubahan organisasi sosial dan landasan materilnya.

Era dimana terjadi disintegrasi kebudayaan, disintegrasi pandangan dan disorganisasi sosial dan bila era itu berhasil dilalui maka terciptalah reintegrasi, reorientasi dan reorganisasi kebudayaan. Tetapi, bila transisi itu gagal dilalui dan diselesaikan dan kemudian menjadi stabil dan bahkan permanen, maka terjadilah '*invólusi kebudayaan*' dimana muncul berbagai upaya mempertahankan salah satu segi sementara pada kebudayaan lain sudah berubah. Invólusi

kebudayaan (istilah Geertz menjelaskan pengerumitan lahan pertanian di Pulau Jawa) berupa meningkatnya pengerumitan bentuk tanpa adanya perkembangan isi atau sofistikasi internal yang terpaksa dilakukan menghindari perubahan yang bergejolak diluar (Kleden, 1985).

Implikasi *kedua* adalah perubahan kebudayaan itupun sulit dilakukan karena baik pandangan pasien maupun agen sebenarnya terdapat dalam diri seseorang atau kelompok orang yang sama. Karena kebudayaan sekaligus sebagai paradigma kultural (*cultural paradigm*) maka perubahan kebudayaan adalah pergantian paradigma secara holistik. Kendatipun demikian, yang terjadi bukanlah suatu *Gestaltwitch* (pergantian seluruh konfigurasi) tetapi pergeseran bertahap dengan gradasi yang penuh nuansa karena sukar diidentifikasi pada saat mana pergantian paradigma lama benar-benar terjadi (Kleden 1987: 188-189).

Determinan utama menyebabkan perubahan kebudayaan yang mendorong lahirnya perubahan sosial menurut Soekanto (2001:352) seperti diterangkan diatas adalah:

- i) bertambah atau berkurangnya penduduk, ii) adanya penemuan-penemuan baru (inovasi), iii) pertentangan (konflik), dan iv) terjadinya revolusi atau pemberontakan.

Selanjutnya, faktor-faktor pendorong munculnya inovasi dalam masyarakat menurut Koentjaraningrat (1965:137) adalah sebagai berikut:

- a) kesadaran individu-individu kekurangan dalam kebudayaan lama, b) kualitas ahli-ahli dalam masyarakat kebudayaan dan, c) perangsang bagi aktivis-aktivis penciptaan dalam masyarakat kebudayaan.

Kiranya seseorang dengan alam fikiran baru dan modern yakin bahwa manusia dapat belajar memanfaatkan dan menguasai alam sekelilingnya daripada bersikap pasrah atau passif. Seseorang juga yakin bahwa keadaan-keadaan dapat diperhitungkan. Artinya, orang lain serta lembaga lain dapat diandalkan memenuhi kewajiban dan tanggungjawabnya. Dia tidak setuju pada anggapan nasib atau watak dan sifat- sifat khusus dari orang tertentu. Sehubungan dengan itu muncul kesadaran akan harga diri orang lain sehingga dia menaruh keseganan terhadap mereka.

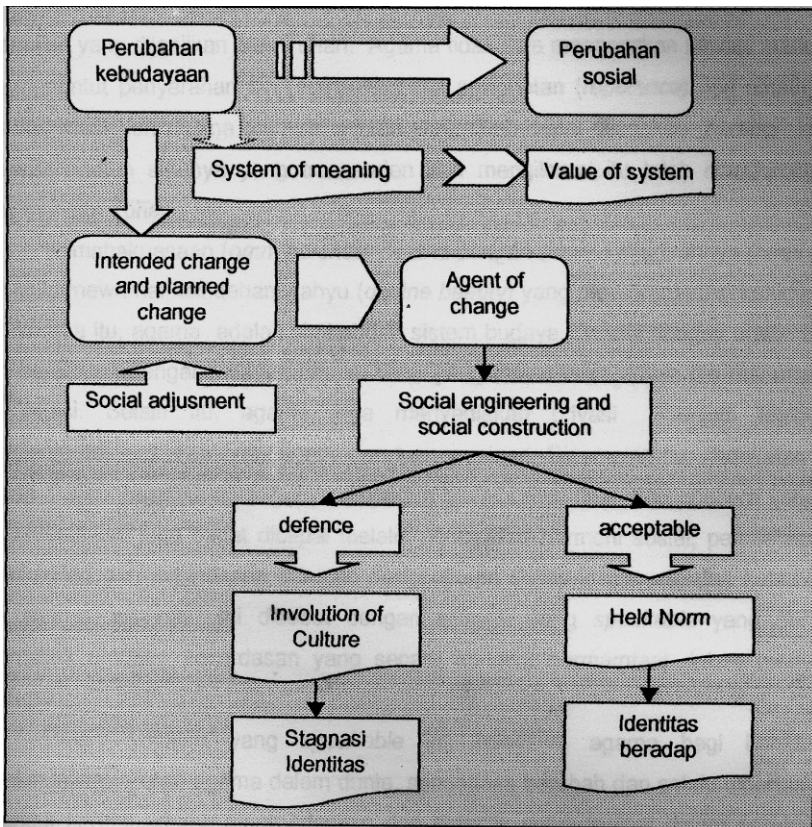
Kemudian lebih percaya pada ilmu pengetahuan dan teknologi walaupun dengan cara-cara sederhana sekalipun. Hal ini menimbulkan keyakinan padanya bahwa penghargaan sebagai balas jasa diberikan kepada mereka yang benar-benar beriasa dan tidak didasarkan pada kekayaan atau kekuasaan yang dimilikinya. Semuanya itu, terutama dicapai dengan pendidikan supaya orang dapat berfikir secara ilmiah. Cara berfikir ilmiah yang melembaga dalam diri manusia terutama pada masyarakat-masyarakat sedang berkembang agar terhindar dari terjadinya ketertinggalan budaya (Inkeles dalam Meiner, 1966:163).

Dengan begitu, perubahan kebudayaan yang mendasari perubahan sosial dalam suatu masyarakat kebudayaan mutlak diperlukan untuk menghindari keterbelakangan budaya. Hanya saja perubahan demi perubahan yang dikehendaki dan direncanakan yang dilakukan agen perubahan tidak sampai menimbulkan resistensi berupa penolakan, tetapi justru melakukan penyesuaian sosial (*social adjustment*) gradual dan pasti. Niscaya dengan demikian, paradigma kultural berganti secara menyeluruh dan tercipta masyarakat kebudayaan beradap, maju dan terintegrasi.

Agama merupakan kerinduan manusia memperoleh perlindungan dan kedamaian yang dijanjikan Tuhan. Agama tidak saja menawarkan salvasi manusia, tetapi menuntut penyerahan diri (*surrender*) dan pertobatan (*repentance*). Agama memuat misteri yang tidak dapat dijangkau (*heretic*) kecerdasan manusia namun sifatnya yang transenden dan mengilhami mendorong manusia mencari Tuhan. Kemahakuasaan (*omni potence*) agama dengan sosok kehadirannya (*omni presence*), mewarnai keindahan wahyu (*devine beauty*) yang merepresentasi kehidupan sosial. Karena itu, agama adalah simbol dari sistem budaya.

Agama berurusan dengan wilayah *unspeakable* yang melembaga dalam diri manusia yaitu hati dan intuisi. Selain itu, agama menyediakan privasi menjadi legitimasi bagi terimplementasinya amal-amal sosial dan kemanusiaan. Kedekatan hubungan dengan Tuhan, ternyata tidak hanya dibangun melalui ritus-ritus atau upacara rutin dan ketat. Melainkan juga dicapai melalui penciptaan harmoni sosial, pembelaan terhadap ketidakadilan dan penindasan ataupun pengentasan sesama manusia dari keterbelakangan. Wilayah ini disebut dengan *speakable* yang dikuasai rasionalitas ataupun kecerdasan kongkrit yang bermanfaat dalam kehidupan sosial.

Dalam wilayah *speakeable* ini, relevansi agama bagi kehidupan atau kontekstualisasi peran agama dalam dunia, senantiasa berubah dan selalu dipertanyakan. Hal ini terjadi karena agama diperhadapkan dan didesak terlibat dalam perubahan sosial budaya yang dialami penganutnya disatu pihak, sementara dipihak lain dituntut mempertahankan nilai religius dan membawanya dari kemungkinan terabaikan kecenderungan rasionalisasi dan teknikalisasi. Dengan kata lain, sebagai sistem budaya, agama bersifat simbolik yakni sebagai model mengenai realitas (*models of reality*) dan juga sebagai model untuk realitas (*model for reality*) yang menggambarkan kongruensi antar struktur dan objek. Jika perspektif ini digambarkan tampak seperti diagram di bawah ini:



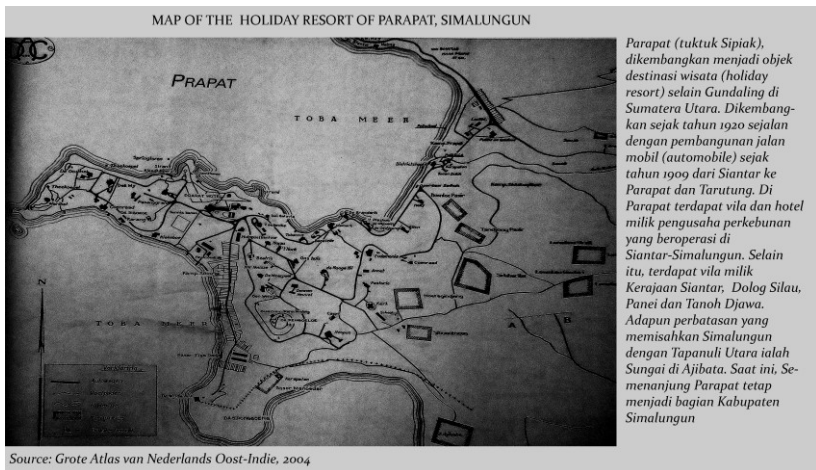
Gambar 1. Diagram perubahan sosial terhadap identitas etnik

Sesuai dengan definisi agama yang ditentukan dalam naskah ini, maka setiap pemeluk agama memberikan sejumlah pandangan, ataupun abstraksi sesuai dengan sumber informasi guna memahami realitas dan menjadikannya sebagai mistar lengkung (*template*). Dengan demikian, penganut agama memberikan interpretasi terhadap budaya tradisi dan melakukan penyesuaian dengannya sesuai dengan pemahaman keagamaanya.

Interpretasi terhadap budaya tradisi demikian itu berperan dalam memutuskan dan menentukan identitas etniknya. Demikian pula terhadap solidaritas anggota kelompok itu, jika budaya tradisi ditolak atau dinilai tidak sesuai dengan keyakinannya, maka seseorang itu menarik diri serta mengikat dirinya dengan kelompok lain. Sebaliknya jika diterima, maka mencoba hidup didalamnya. Kedua fenomena agama dan budaya ini berpengaruh terhadap kelangsungan identitas kelompok etnik. Meskipun demikian, budaya tidaklah stagnan, namun cenderung bergerak sesuai dengan tingkat kecerdasan manusianya. Karena itu proyeksi dan inovasi budaya menciptakan budaya yang relatif berubah sehingga menggambarkan kesederajatan antara struktur dengan objek.

Berbeda dengan agama cenderung stagnan yang tidak mungkin dipenetrasi secara eksperimental mengingat sifatnya yang abstrak dan teoritis dogmatis. Karena sifatnya itu, agama cukup dipahami secara interpretatif. Demikian pula, progresifitas dan inovasi budaya sinkron dengan agama menciptakan ekuilibrium sehingga budaya tidak dimaknai '*pagan*'. Ekualitas agama dan budaya menciptakan identitas yang elegans dan mampu mengikat anggotanya dalam solidaritas dan kesadaran agama dan budaya yang inheren.

Adanya kecenderungan bahwa agama yang berbeda sekaligus dapat membatasi solidaritas anggota dalam kelompok dapat saja terjadi. Kendati demikian fenomena ini dipahami sebagai upaya menemukan bentuk interaksi guna menjembatani perbedaan. Dengan demikian, solidaritas dan kesadaran etnik pada masyarakat bukan solidaritas dan kesadaran falsifikatif, tetapi cenderung merupakan resistensi kesadaran individu guna mempertahankan identitas kelompoknya. Produk akhir dari kecenderungan itu ialah lahirnya etika agama dan budaya universal yang bermanfaat memelihara identitas kelompok etnik.



Peta 1. Parapat Kab. Simalungun tahun 1935
Sumber: Grote Atlas van Netherland Oost-Indie

BAB III

PENGENALAN DAN SETTING SOSIOHISTORIS

Bab ketiga naskah ini mendeskripsikan setting sosiohistoris etnik Simalungun yang menjadi objek kajian. Uraian sosiohistoris ini lebih memfokuskan diri pada aspek pembentuk identitas orang Simalungun. Adapun tema-tema dimaksud mencakup: i) asal usul penamaan dan karakter Simalungun, ii) mitos asal usul orang Simalungun, iii) kearah penyelidikan etnohistori Simalungun, iv) organisasi sosial politik Simalungun, v) bukan '*etnik Batak*' tetapi '*etnik Simalungun*', vi) bahasa dan aksara Simalungun, dan vii) kerja adat (*horja adat*) Simalungun. Seluruh tema ini dijelaskan pada uraian-uraian berikut di bawah ini.

A. Asal usul penamaan dan karakter Simalungun

Referensi pertama membahas tentang Simalungun bersumber dari Anderson (1971), seorang Inggris yang pada tahun 1823 melakukan perjalanan ke pantai timur Sumatera selama 6 (enam) bulan. Dari catatan Anderson ditemukan catatan tentang nama kesatuan masyarakat yang disebutnya dengan ejaan: '*Semalongan*' dan '*Semilongan*'. Anderson (1971) menulis tentang adanya komunitas masyarakat di pesisir timur bernama: *Semilongan*. Penulis Anderson (1971) menulis sebagai berikut:

the *Battas* in the interior of Batubara are of the tribe *Kataran* and the principal state is *Semilongan*. They be prevailed upon to devote themselves either to agriculture or commerce, except sufficient only to keep them from absolute want and starvation.

Dalam uraiannya, tampak bahwa Anderson (1971) tidak konsisten menyebut antara '*Kataran*', '*Semilongan*' dan '*Semalongan*'. Dalam uraiannya, Anderson (1971) menyebut *Hataran* sebagai nama suku (*tribe*), sedangkan '*Semilongan*' atau *Semalongan* sebagai organisasi sosial politik bernegara (*principal state*). Menurut Damanik (2016), konsep '*Kataran*' atau '*Hataran*' adalah kata yang menyebut penunjuk arah yaitu '*timur*'. Karena itu, *hataran* menunjuk pada masyarakat yang bermukim di sebelah '*timur*' dari *Laut Daur* (*Laut Tawar*) atau Danau Toba. Catatan Anderson ini merupakan catatan pertama yang

paling cocok menyebutkan nama kesatuan masyarakat dewasa ini yang disebut '*Etnik Simalungun*'. Walaupun demikian, catatan Anderson (1971) menjadi referensi pertama menuliskan nama Simalungun mendekati kebenaran seperti saat ini.

Sebelum Anderson, nama Simalungun dicatat Ma Huan (1970) pada tahun 1417 pada pelayarannya kedua bersama Admiral Zheng He. Pada saat itu, Ma Huan menulis tentang komunitas masyarakat bernama '*Ba-lu-man*' yang terletak di pantai timur Sumatera dalam perjalanannya menuju Aru. Pengelana Ma Huan (1970) menulis:

Bertolak dari Malaka, dengan mengambil arah baratdaya di bawah angin buritan dan berlayar selama lima hari lima malam, maka sampailah di suatu kampung pantai yang disebut dengan '*Ba-lu-man*'.

Penyebutan *Ba-lu-man* memiliki kemiripan dengan *Ma-lu-man* yang mungkin saja dimaksud adalah '*Simalungun*'. Akan tetapi, kurang jelas daerah mana dimaksudkan Ma Huan dalam catatannya. Meskipun demikian, dipastikan wilayah dimaksud adalah kampung pantai di Selat Malaka. Besar kemungkinan bahwa kampung pantai yang dimaksud Ma Huan yakni: *Ba-lu-man* adalah Simalungun di era Kerajaan Nagur (yang dalam sumber China disebut *Na-kureh*, atau *Ja-Kur*) yang terletak di sekitar Nagur Raja (kini Nagaraja), sebuah wilayah di *Kota Padang* (Tebing Tinggi). Tentang Raja Nagur (*king of Na-Ku-erh*), Ma Huan (1970) mencatat tentang kerajaan Nagur di *Su-men-ta-la* (Sumatra) yaitu:

the king of *Na-Ku-erh* is also called the king of the tattooed faces, his land lies to the west of *Su-men-ta-la*, the bounderies of the two regions being countries.

Sebagaimana disebut Anderson (1871), komunitas masyarakat bermukim di Mandogei, Bandar Pulou, Padang (Tebing Tinggi), pedalaman Batubara, maupun Serdang adalah '*Kataran tribe*' (*suku Hataran*) dari *principal state* (negara) *Semilongan* (Simalungun): *the Battas in the interior of Batubara are of the tribe Kataran and the principal state is Semilongan* (Orang Batak di pedalaman Batubara adalah *suku Hataran* dari negara Simalungun). Jadi, Anderson (1971) menyebutkan bahwa komunitas masyarakatnya bernama '*suku Hataran*' sedangkan susunan organisasi sosial politiknya adalah *Simalungun*.

Singkatnya, referensi Anderson ini menjadi sumber pertama yang mencatat tentang adanya pemukim di pantai timur Sumatera yang bernama '*Semilongan*' atau '*Semalongan*' yang terletak di sebelah timur *Laut Daur*. Sebelum era penjelajahan Anderson tahun 1823 itu, maka tidak satupun referensi yang berasal dari penjelajah asing yang menyebut nama '*Simalungun*'. Bilapun memeriksa seluruh catatan asing yang ditulis oleh penjelajah yang pernah menginjakkan kakinya di Sumatera bagian utara seperti dikompilasi Reid (1995), maka tidak satupun catatan itu menyebut nama '*Simalungun*'. Sumber-sumber China sebagaimana dikompilasi Groenoveltd (1960) sama sekali tidak menyebut adanya kesatuan masyarakat bernama Simalungun.

Enam puluh tahun setelah kunjungan Anderson, adalah kunjungan Hagen ke Simalungun. Namun, pada waktu kunjungan Hagen (1883) ke Sumatera yang mengunjungi '*Batak*', Hagen tidak menulis tentang adanya nama komunitas pemukim masyarakat bernama *Simalungun*. Meskipun Hagen menginjakkan kakinya di kediaman orang Simalungun, tetapi tampaknya nama itu masih kurang dikenal. Hagen justru menyebut masyarakatnya dengan sebutan '*Orang Timur*'.



Peta 2. Nordlichen Battaländer und des Toba Sees
 Sumber: Hagen, 1883.

Selama berada di wilayah 'Orang Timur', Hagen membuat peta perjalanannya (peta 1 diatas) dengan mencatat beberapa tempat seperti '*gebiet der Orang Rajah*' (pemukiman orang Raya) juga wilayah lain seperti: Tanah Jawa, Purba, Purba Saribu, Purba Dolog, Bunga Sampang, Purba Hinalang, Hutatinggir, Bandar Saribu, Situri-turi, Saribudolog, Saranpadang, Rakut Besi, Nagasaribu, Tigaraja, Tongging, Mardinding, Garingging dan lain-lain yang menjadi kediaman 'Orang Timur'. Danau Toba disebut Hagen dengan *Laut Daur*.

Pada peta itu, lebih khusus tentang Simalungun, hanya menyebut nama-nama subteritorial yang dihuni kerajaan lokal atau kediaman (*gebiet der*) orang Purba, Orang Raya dan lain-lain, tanpa mencantumkan nama kolektifitas suku yakni Simalungun. Tampaknya, Hagen tidak membaca referensi terdahulu berupa tulisan Anderson tahun 1823 itu. Boleh jadi, Hagen hanya sementara waktu di Sumatra bagian utara karena mendapat penentangan dari masyarakat⁴, terburu-buru dan tidak mendetail dalam merumuskan peta yang dibuatnya.

Pada era memasuki kolonialisme Belanda, nama Simalungun dicatat dengan '*Sibaloengen*' seperti dicatat Van Dijk (1894), dan sejak era kolonial Belanda sejak tahun 1907 di Simalungun. Nama etnik atau kesatuan masyarakat yang menghuni kawasan ini disebut dengan '*Simeloengoen*', seperti di sebut Tideman (1926). Pada awal abad ke-20 yakni era awal kolonialisme, masih terdapat inkonsistensi atau kekurangakuratan terhadap penulisan nama itu yang ditulis dengan ejaan '*Sibaloengen*' atau '*Simeloengen*'. Gejala ini sama dengan era Anderson tahun 1823 yang menulis '*Semilongan*' atau '*Semalongan*'.

Pada awal abad ke-20, nama pemukim di Simalungun masih saja disebut '*Batak Timur*' (Timur Batak) sedangkan wilayahnya disebut dengan 'Tanah Timur' (*Timorlanden*). Misi Sungai Rhein (RMG) Jerman dalam seruan penginjilan ke wilayah ini pada tahun 1902 misalnya, menyebut seruan: '*Tole den Timorlanden das Evangelium*' (Wartakan Injil di Negeri Timur). Bahkan, Tideman (1926) ketika menulis bukunya sekaligus buku pertama mengulas secara komprehensif tentang masyarakat dan pemukim di wilayah ini

⁴Di Sumatra Utara, Hagen mendapat serangan dari masyarakat lokal seperti di Nagasaribu dan Sipituhuta. Akibatnya, Hagen 'terburu-buru' kembali ke negaranya di Jerman.

menyebut judul bukunya: *Simeloengoen: Het Land Der Timoer-Bataks* (Simalungun: Negeri Batak Timur).

Kenyataan ini terjadi karena penulis-penulis awal tentang Simalungun, khususnya orang Belanda dan Jerman, pemikirannya masih dipengaruhi oleh kontruksi penulis terdahulu dari tahun-tahun sebelumnya yang mengkontruksi nama '*Batak*'. Demikian pula mayoritas orang Belanda dan Missionaris Jerman yang bekerja di Simalungun pada permulaan abad ke-20, mayoritas adalah orang yang pernah bekerja di Tapanuli bagian Utara, sehingga menganggap orang Simalungun sebagai bagian dari '*Orang Batak*'. Tak hanya itu, dalam penginjilan, sebagian besar *zendeling* yang digunakan adalah Orang Batak Toba, dan karena itu penggunaan Bahasa Batak Toba-pun semakin massif di kalangan orang Simalungun.

Tanah Simalungun yang disebut dengan '*Timorlanden*' adalah karena posisi geografisnya yang berada di sebelah Timur dari Tanah Batak (*Bataklanden*). Karena itu, sering pula disebut bahwa pemukim di *Timorlanden* itu adalah Batak Timur yang diklasifikasi sebagai bagian dari '*Orang Batak*'. Sebagaimana disebut Reid (2009), bahwa konstruksi nama '*Batak*' sebagaimana disebut para penjelajah Barat sejak abad ke 15 hingga ke-19, diadaptasi sebagai sebutan bagi pemukim di pedalaman (*inland*) Sumatra bagian utara.

Kekeliruan besar dan menyesatkan tentang sebutan '*Tanah Timur*' muncul dari Joustra (1910) yang mengartikan Tanah Timur berasal dari '*Purba*' (yang berarti Timur dalam bahasa Batak), yakni sebuah klan (marga) di Simalungun. Namun, seperti diakui Tideman (1926) bahwa klan di Simalungun bukan hanya '*Purba*' tetapi terdapat klan lain seperti Saragih, Sinaga dan Damanik. Klan Damanik adalah klan tertua di Simalungun. Penulis Joustra juga memasukkan Tanjung Kasau (yang kini berada di Batubara) sebagai bagian dari '*Tanah Timur*'.

Selanjutnya, pada permulaan pendudukan Belanda di pesisir timur Sumatera, terdapat beragam penyebutan guna menyebut kesatuan masyarakat Simalungun ini. Penulis seperti van Dijk (1894) misalnya menyebutnya '*Sibaloengen*' ataupun Tideman (1926) menyebutnya '*Simeloengen*'. Dari sumber-sumber ini, kiranya disimpulkan bahwa kesatuan masyarakat bernama '*Simalungun*' telah dikenal sejak abad ke-15 lewat catatan Ma Huan, dan semakin jelas pada era kunjungan Anderson tahun 1823 dan sangat jelas pada era kolonial Belanda.

Referensi Belanda pertama mencatat tentang Simalungun berasal dari van den Bor. Pada tahun 1866 van den Bor mengunjungi Tanah Simalungun di *Tanoh Djau* (Tanah Jawa) dan Batubara (*Bah hu Abara*). Pada tahun itu, van den Bor melaporkan hasil kunjungannya berupa adanya kebiasaan masyarakatnya mengisap candu dan berjudi. Kemudian, pada tahun 1867, van Cats Baron de Raet melakukan perjalanan ke Silimahuta dan Purba dan pada tahun 1883, B. Hagen mengunjungi Tanah 'Batak Timur'.

Pada tahun 1887, von Brener dan von Mechel melakukan kunjungan dari pantai timur Sumatera melintasi Dolog Silou, ke Karo, Danau Toba, Tanah Pakpak dan Sibolga. Dari kunjungan ini, diketahui laporan tentang masyarakat kanibal pada masyarakat yang dikunjunginya seperti di Pangambatan (perbatasan Karo dan Dairi). Kemudian, pada tahun 1889, Kroesen melakukan perjalanan dari pantai timur Sumatra yakni Batubara ke Dolog Silou dan Karo.

Catatan Kroesen memperlihatkan masyarakat Simalungun masih mempraktekkan penyembahan berhala berupa patung (*pagan*) namun piawai bertani dan tersedia sumberdaya alam melimpah. Selanjutnya, pada tahun 1892, van Dijk melakukan perjalanan hingga Dolog Panribuan ke Girsang Sipanganbolon. Masyarakat di Dolog Panribuan menyerang dan mencuri perlengkapan mereka sementara masyarakat di Girsang Sipanganbolon menyambut mereka dengan ramah.

Secara administratif, nama '*Simeloengen*' dikukuhkan sebagai nama teritorial sejak tahun 1912 pada saat penetapan dan pengaturan wilayahnya menjadi *onderafdeeling* (kecamatan) Simalungun yang pada saat itu digabung dengan Karo yang beribukotakan Saribudolog. Pada tahun 1917, nama *onderafdeeling Simalungun en Karolandend* dipisahkan dari Karo dengan membentuk *Afdeeling* Simalungun dengan ibukota Siantar. Pada saat yang sama, Siantar dikeluarkan dari wilayah administrasi *afdeeling* Simalungun, sehubungan dengan penetapannya menjadi *Gemeente* (kotapraja) pada tahun 1917. Sementara itu, Karo juga dibentuk menjadi *afdeeling Karolanden* dengan ibukota Kabanjahe sejak tahun 1917.

Penting diketahui bahwa, walaupun tampaknya pemerintah kolonial Belanda menetapkan nama '*Simeloengen*' sebagai nama etnik dan teritorial yang baru ditaklukkan pada tahun 1907 itu, tetapi sesungguhnya nama itu telah ada setidaknya sejak tahun 1823 pada saat kunjungan Anderson ke bagian timur Sumatra utara. Bisa jadi, sebelum tahun 1823 pun nama tersebut telah ada untuk menyebutkan

kelompok masyarakat yang bermukim di sebelah '*hataran*' Danau Toba ini, hanya saja catatan berupa arsip sejarah belum ditemukan hingga saat ini. Justru, catatan Anderson adalah sumber tertulis tertua yang ditemukan hingga saat ini yang menuliskan konsep Simalungun yakni '*Semilongan*' atau '*Semalongan*'. Pemerintah kolonial Belanda mulai menginjakkan kakinya di wilayah Simalungun pada tahun 1865⁵ dan benar-benar menanamkan pengaruhnya di sejak tahun 1907⁶. Untuk menegaskan nama kelompok masyarakat dan teritorial yang dihuni masyarakat di '*kataran*' ini, nama '*Semilongan*', '*Semalongan*', atau '*Sibaloengen*' dan kemudian menjadi '*Simeloengen*' dikukuhkan sebagai nama etnik dan teritorialnya.

Terminologi '*Simalungun*' dewasa ini sering sekali dianalogikan dengan nama peyoratif (merendahkan). Konsep ini diartikan menyangkut dua hal, yakni: i) menyangkut karakter atau kepribadian, dan ii) menyangkut kondisi geografis awal pada saat kedatangan leluhur orang Simalungun. Secara linguistik, Tarigan (1975) menyebut bahwa terminologi '*Simalungun*' diartikan sebagai '*orang yang kesepian*' '*orang yang sedih*' atau '*orang yang sedang meratap*'. Karena itu, bila mengikuti cara berfikir penulis ini, maka '*orang Simalungun*' adalah '*orang yang sedih*' atau bahkan '*orang yang meratap*'.

Menyoal yang pertama, yakni konsep Simalungun yang dikaitkan dengan karakter (kepribadian) orang Simalungun sering disebut sebagai orang yang '*malungun*' atau '*sedih*' yaitu cerminan *introvert* (*intraversion*)⁷ yakni orang pemalu dan penyendiri. Sesungguhnya,

⁵Ekspansi perkebunan Deli sampai ke Simalungun. Pada tahun 1865, wilayah Simalungun telah diincar menjadi areal perkebunan. Namun, terutama Sang Na Ualuh Damanik menolak konsesi kepada Belanda. Akibatnya, rencana Belanda untuk mencaplok tanah di Simalungun menjadi gagal dan tertunda kurang lebih 18 tahun kemudian.

⁶Tahun 1907 adalah saat dimana *Korte Verklaring*, yakni bukti 'kerjasama' antara pemerintah lokal Simalungun dengan pemerintah kolonial dilakukan. Hal ini menandai takluknya seluruh raja-raja di Simalungun menjadi dominasi Belanda. Pada saat itu, Sang Naualuh Damanik yang menjadi hambatan terbesar untuk menguasai tanah Simalungun telah ditangkap dan diasingkan ke Bengkalis, Riau.

⁷Menurut Jung (1989) kepribadian *introvert* atau *introversion* adalah kepribadian manusia yang lebih berkaitan dengan dunia dalam pikiran manusia itu sendiri. Jadi manusia yang memiliki sifat introvert ini lebih cenderung menutup diri dari kehidupan luar. Mereka adalah manusia yang

pengertian itu tidak tepat dan tidak beralasan sama sekali. Hal ini karena tidak ada kaitan sama sekali antara penamaan etnik ‘*Simalungun*’ dengan karakter atau kepribadian yang disebut ‘*malungun*’ atau *introvert* itu. Sesungguhnya, orang Simalungun tidaklah orang yang memiliki karakter sedih (meratap). Orang Simalungun memiliki karakter yang keras serta memiliki daya adaptasi yang tinggi.

Sebaliknya, orang Simalungun memiliki kepribadian (karakter) *ekstrovert* (*extraversion*)⁸. Kenyataan ini tampak dari kemampuan orang Simalungun bergaul dalam sehari-hari seperti mengerti dan cakap berbahasa orang lain dan memahami tradisi orang etnik lain. Keadaan ini membawa orang Simalungun sebagai orang yang supel, mudah bergaul dan percaya diri, interaksi sosial yang lebih mudah dan banyak berfikir serta berbicara. Dengan begitu, orang Simalungun adalah etnik yang tidak *ethnocentrism* atau mengutamakan nasionalisme etnik (*ethnonationalism*) atau bahkan *ethnoclan* (mengutamakan marga etnik).

Menyoal persoalan kedua bahwa terminologi Simalungun berasal dari suatu keadaan geografis yang sunyi dan lengang. Dikatakan bahwa, nama Simalungun berasal dari frasa ‘*Simou*’ yang berarti halus, lembut atau tidak tampak, dengan frasa ‘*malungun*’ yang berarti sedih. Dengan demikian, mereka yang menerima asumsi ini menyebut bahwa ‘*Simalungun*’ adalah wilayah yang sunyi dan tidak tampak. Karena itu disebut pula bahwa orang Simalungun adalah pribadi-pribadi yang sedih, sunyi dan tidak tampak.

Sesungguhnya, adalah kesalahan besar apabila mentautkan kondisi geografis dengan karakter pribadi apalagi disebut sebagai asal muasal nama etnik. Harus dipahami bahwa, sebelum kedatangan leluhur orang Simalungun dan bermukim di wilayah yang kini menjadi

lebih banyak berpikir dan lebih sedikit beraktifitas. Mereka juga orang-orang yang lebih senang berada dalam kesunyian atau kondisi yang tenang, daripada di tempat yang terlalu banyak orang.

⁸Menurut Jung (1989) kepribadian *ekstrovert* atau *extraversion* adalah kebalikan dari *introvert*. Manusia dengan kepribadian extrovert lebih berkaitan dengan dunia di luar manusia tersebut. Jadi manusia yang memiliki sifat extrovert ini lebih cenderung membuka diri dengan kehidupan luar. Mereka adalah manusia yang lebih banyak beraktifitas dan lebih sedikit berpikir. Mereka juga orang-orang yang lebih senang berada dalam keramaian atau kondisi dimana terdapat banyak orang, daripada di tempat sunyi.

homeland-nya itu, maka keadaan lingkungan pastilah sepi dan sunyi. Jikapun terdapat masyarakat, maka dipastikan bahwa masyarakat itu relatif sedikit jumlahnya yang berbanding terbalik dengan wilayah geografis yang luas dan ditumbuhi pohon-pohonan.

Sebagai sebuah perbandingan bahwa, Anderson (1971) mencatat populasi orang Simalungun (yang disebutnya *Kataran* atau *hataran*) di Mandogei hanya 20 rumah tangga, 2000 jiwa di pedalaman (*interior*) Batubara yang disebut *Kataran tribe*, 3000 jiwa di Padang (Tebing Tinggi) dari *Kataran tribe*. Jumlah ini sangat sedikit jika dibanding dengan luas wilayah Simalungun pada saat itu yang memanjang dari perbatasan Danau Toba hingga ke Selat Malaka di Bandar Pulau, maupun di Bedagai, Padang (Tebingtinggi), hingga sebagian wilayah Serdang dan sebagian Karo. Bahkan, jumlah populasi Simalungun seperti disebutkan Tideman (1926) pada Bulan November 1920 berjumlah 164.076 jiwa.

Selanjutnya, pada Sensus Penduduk (*volkstelling*) tahun 1930, populasi Simalungun berjumlah kurang dari 300.000 jiwa. Jadi wajar saja, bahwa wilayah Simalungun pada saat itu adalah sebuah pemukiman yang *lungun* (sunyi). Kenyataan kesunyian wilayah seperti ini juga terjadi pada wilayah lain seperti di *Meidan* (Medan) yang pada tahun 1823 seperti disebut Anderson (1971) memiliki populasi sekitar 200 jiwa. Dengan demikian, tidak beralasan menyebut bahwa terminologi Simalungun berkaitan dengan kondisi geografis Simalungun pada saat itu.

Pengertian seperti *ethnocentrism*, *ethnonationalism* maupun *ethnoclan* sebagaimana disebut diatas tidak dimaksudkan bahwa orang Simalungun tidak memperdulikan etniknya, atau tidak memperdulikan marga atau klannya, serta tidak memperdulikan nasionalisme etniknya. Orang Simalungun adalah orang yang tetap memelihara dan merawat etniknya, tetap merawat nasionalisme etnik maupun memelihara klan etniknya. Namun, pemeliharaan dan perawatan etnik itu tidak didasarkan pada semangat hiperbola atau fundamentalisme kesukuan atau kemargaan. Nasionalisme etnik Simalungun tetap dibangun dengan dasar marga atau klan itu dalam falsafah *habonaron do bona* sebagai sumber hukum, referensi personal (*personal references*) dan motivasi (*motivation*) yang melandasi etika moral dan sosial dalam interaksi serta pergaulan sehari-hari.

Habonaroan do bona sebagai sumber hukum, referensi personal dan motivasi orang Simalungun adalah idiologi atau cita-cita yang

dicapai dalam kehidupan sehari-hari maupun kehidupan adat. Karena itu, falsafah *habonaron do bona* terwujud dalam merawat interaksi sosial dan pergaulannya yang mengutamakan keseimbangan sosial (*social equilibrium*) sehingga dengan cara itu mereka dapat eksis dalam menjalani kehidupan bersama dengan orang (etnik) lain. Selanjutnya, dalam kehidupan adat istiadat, falsafah *habonaron do bona* tampak pada peran dan kedudukan setiap struktur dari: *tondong*, *tondong ni tondong*, *boru*, *boru ni boru* dan *sanina* yang disebut dengan struktur sosial *pentagon* (struktur sosial segilima).

Sebagaimana disebut Damanik (2016; 2017), struktur sosial orang Simalungun adalah segilima (*pentagon*) mencerminkan bentuk muka (*fasade*) rumah adat Simalungun yaitu *Rumah Bolon*. Tatahan struktur *tondong*, *boru* dan *sanina* disebut *tolu sahundulan* berbentuk segitiga, yang tampak pada pelaksanaan adat kecil (*horja adat na etek*), harus ditopang perangkat *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* yang berbentuk trapesium dalam pelaksanaan *horja adat na banggal* (kerja adat besar). Karena itu, kehidupan sosial orang Simalungun harus saling menopang seperti sebuah rumah tangga (yang terdiri dari *tondong*, *boru* dan *sanina*) yakni jalinan utuh dan terikat antara *bride giver* (pemberi istri), *receive giver* (penerima istri) dan kerabat semarga (*sanina*), yang harus ditopang oleh *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* yaitu keluarga luas (*extended family*) orang Simalungun.

Ikatan-ikatan sosial dan kultural yang terbentuk pada struktur sosial *pentagon* ini mengilhami dan menginspirasi setiap pribadi orang Simalungun untuk menyeimbangkan kehidupan sosial dan kulturalnya. Dengan begitu, karakter orang Simalungun adalah pribadi-pribadi yang mampu menyeimbangkan antara kehidupan etnik dan kehidupan sosialnya, sehingga setiap orang Simalungun dituntut untuk mampu memahami orang (etnik) lain sebagai cara eksistensi (penerimaan) dirinya ditengah-tengah masyarakat etniknya maupun masyarakat etnik lain.

Dalam falsafah etnik Simalungun memunculkan moralitas etniknya yang disebut dengan *ahap* yaitu semacam virus yang ada dalam jiwa orang Simalungun. Menurut Damanik (2005), *ahap* adalah perasaan menjadi bagian utuh dari etnik Simalungun tanpa memandang klan, suku, agama, keyakinan, status sosial dan lain-lain. Dengan begitu, *ahap* memiliki makna universal (mendunia) sebagai proses dari nalar berfikir guna menimbang dan memahami orang lain. Karena itu, orang Simalungun dewasa ini tetap terikat dalam jiwa

hasimalungon (ke-Simalungun-an) karena adanya moralitas yakni *ahap* yang bersifat universal ini. setiap perbedaan-perbedaan yang ada seperti dialek (logat bahasa), agama dan keyakinan, pemukiman, adat istiadat, klan (marga) dan lain-lain, tetap dapat ditoleransi (diterima) sepanjang yang bersangkutan memiliki jiwa *hasimalungon* (*marahap Simalungun*).

Dalam kehidupan sehari-hari, orang Simalungun cenderung memiliki karakter yang piawai menemukan peluang (*opportunity*) atau kesempatan, piawai bergaul, pekerja keras, dengan pengetahuan dan pemahaman terhadap penggunaan bahasa orang lain. Kenyataan ini bersumber dari kondisi geografisnya yang berbatasan langsung dengan etnik lain. Bahkan, sebagian besar orang Simalungun dewasa ini tinggal atau bermukim di daerah-daerah yang bukan di Kabupaten Simalungun, tetapi berada di pemukiman etnik lain seperti Serdang Bedagai, Deli Serdang, Batubara, Asahan dan Kisaran. Karena itu, mereka yang memiliki *personal reference* ataupun motivasi dari falsafah *habonaron do bona*, memiliki kemampuan beradaptasi dengan kultur dan masyarakat lain. Dengan kemampuan ini, mereka dapat diterima pada setiap kelompok etnik (*ethnic group*) seperti di perbatasan Karo (seperti di Silimahuta, Sipituhuta, Tongging, Saranpadang, Saribu Jandi, dan lain-lain), Melayu (seperti di Deli Serdang, Serdang Bedagai, Asahan, Batubara maupun Kisaran dan lain-lain), maupun dengan Toba (seperti di Ajibata, Sipangan Bolon, Simantini, dan lain-lain).

Hal lainnya disebut bahwa, orang Simalungun tidak suka berkonflik atau bertikai. Falsafah *Habonaron do Bona* sebagai idiologi dan referensi personal mengilhami dan menginspirasi orang Simalungun untuk bersikukuh pada kebenarannya. Karena itu, mereka cenderung mereduksi konflik atau pertikaian intra dan ekstra etnik. Dari falsafah itu dan kemudian menjadi sumber cita-cita pada kehidupan sosial yang serasi, aman dan toleran, maka orang Simalungun cenderung mereduksi konflik dalam hidupnya. Sekaligus, kenyataan ini menjadi faktor munculnya adaptasi yang supel setiap pribadi orang Simalungun.

Orang Simalungun dapat beradaptasi langsung dan mudah dengan berbagai kelompok etnik lain seperti disebut pada paragraf sebelumnya, walaupun mereka berbeda-beda keyakinan atau agama, kultur, klan, pemukiman dan lain-lain. Dengan begitu, karakter orang Simalungun adalah sangat supel, mudah bergaul dan lain-lain karena

komunitas masyarakat ini hidup menyebar dengan komunitas lain yang mungkin saja berada di tengah-tengah berbeda keyakinan seperti Melayu (Islam), Toba (Kristen) maupun Karo (Kristen).

Namun demikian, penting diketahui bahwa walaupun disebut orang Simalungun adalah pribadi yang mereduksi konflik dalam hidupnya, sebagai dampak referensi personal yang menekankan pada *habonaron do bona*, tetapi orang Simalungun adalah pribadi yang berkonflik apabila *habonaron* (kebenaran) terlihat dikangangi. Sejumlah pertikaian seperti antara Batak Toba dengan Simalungun antara tahun 1915-1918, ataupun antara Kerajaan Raya dengan Melayu tahun 1885-1890, ataupun peristiwa pembunuhan bangsawan 1946 adalah sedikit dari peristiwa konflik Simalungun, baik internal dan eksternal etnik yang mengangangi *habonaron do bona*. Sebagaimana ditunjukkan pada berbagai pengalaman dan manuskrip, bahwa orang Simalungun mengumbar ketidaksetujuan atau konflik bukan dengan cara terbuka (frontal) tetapi dilakukan dengan berbagai cara diam-diam (magis).

Dengan cara itu, konflik bagi orang Simalungun parameternya adalah kematian. Jadi, setiap orang yang mengangangi kebenaran (*habonaron*) apalagi misalnya telah disuguhi *demban* (sirih), maka orang yang bersangkutan dipastikan akan mati. Tidak menjadi penting ketika kematian itu terjadi oleh pisau, kayu atau benda lain, tetapi juga karena magis. Jadi, sebenarnya, asumsi yang menyebut bahwa orang Simalungun memiliki jiwa atau karakter sesuai namanya yakni '*malungun*' (introvert) adalah salah besar.

Sesungguhnya, orang Simalungun adalah orang yang menjunjung tinggi *habonaron* (kebenaran) dan pada saat kebenaran itu dikangangi, maka yang terjadi kemudian adalah kematian. Dengan demikian, orang Simalungun memiliki karakter yang *ekstrovert* (terbuka) baik bagi perubahan maupun masyarakat lain. Tetapi ironisnya, sebagian penulis Simalungun seperti Purba (1987), Tambak (1982), Saragih (2006) dan lain-lain menerima kebenaran anggapan bahwa nama itu mencerminkan karakter orang Simalungun yang *introvert*. Bahkan, lebih ironis lagi bahwa asumsi itu banyak dirujuk tanpa ada analisis kritis dari penulis selanjutnya. Dapat dipahami bahwa, mereka itu bukanlah orang-orang sarjana sosial seperti antropologi yang banyak bergelut dengan kebudayaan. Demikian pula bahwa mereka bukanlah ahli psikologi (psikolog) yang memahami kaitan makna itu dengan kejiwaan (kepribadian) orang Simalungun.

Pendek kata sangat tidak beralasan apabila mentautkan nama Simalungun dengan karakter orang Simalungun. Atau kesalahan besar pula apabila menyebut nama Simalungun berasal dari kondisi geografis pada permulaan migrasi leluhur orang Simalungun ke wilayah Simalungun itu. Sesungguhnya nama itu tidak memiliki arti khusus, baik menyangkut karakter maupun lingkungan geografis.

Apabila mengikuti cara berfikir Perret (2010) maka nama Simalungun sama seperti nama etnik lainnya terutama konsep '*Batak*' dan '*Melayu*' adalah tipologi masyarakat yang diciptakan asing dalam rangka kolonialisme pada kerangka penguasaan (monopoli) sumber daya alamnya. Hal yang sama juga diakui Pardede (1975) bahwa '*Tanah Batak*' maupun '*Orang Batak*' adalah ciptaan orang Asing (*die Begriffe Batakland und Batakvolk wurden von Auslander geprägt*). Sebagaimana disebut Perret (2010) berikut dibawah ini:

Masyarakat Barat mengutarakan pandangan dan menciptakan peta-peta etnik berdasarkan suatu perbedaan yang mereka anggap mendasar. Seluruh sejarah pembentukan itu, dimulai pada paruh pertama abad ke-16, dan benar-benar berlangsung mulai pertengahan abad ke-19, diwarnai dengan berbagai upaya untuk mengesahkan perbedaan itu. Untuk mengesahkan perbedaan kelompok-kelompok masyarakat yang sedang dibentuk itu, dilakukan melalui dua tahap. Tahap pertama adalah tahap penetapan perbatasan dengan mengedepankan berbagai alasan seperti topografi (pegunungan), sejarah, (gagasan tentang tersingkirnya penduduk ke pedalaman) dan politik (daerah-daerah yang masih merdeka) untuk memisahkan kedua satuan yakni '*pesisir*' (Melayu) dan '*pedalaman*' (Tanah Batak). Tahap kedua adalah tahap pemberian isi kepada kedua satuan yang dibentuk terutama satuan '*Batak*'. Dalam tahap ini, secara tekun, dicari-cari yang sama didalam masing-masing area, ciri-ciri itu secara implisit dipandang sebagai ekspresi dari suatu kesadaran pemersatu yang mendasar.

Terminologi '*Batak*' dan '*Melayu*' yang diciptakan Barat itu, sama halnya dengan sebutan masyarakat kanibal (*savage society*) dan masyarakat beradap (*civilized society*) seperti disebut Hironse (2009) yakni sebagai cara untuk membatasi pedagang asing masuk ke pedalaman dan bertemu langsung dengan masyarakat pemilik sumberdaya alam seperti kapur barus, kemenyan, rotan, padi, lada,

emas dan lain-lain. Dengan adanya, penegasan terhadap masyarakat kanibal di pedalaman, maka masyarakat luar (pedagang ataupun penjelajah luar) tidak pernah sampai pusat sumber-sumber daya alam di pedalaman itu.

Nama 'Simalungun' sebagai nama etnik dan teritorial dikukuhkan sejak tahun 1906 oleh Pemerintah Kolonial Belanda. Pengukuhan nama itu sejalan dengan pendudukan awal kolonialisme di Simalungun dan nama yang dikukuhkan Belanda ini ialah merujuk pada tulisan Anderson tahun 1823. Melalui Keputusan Pemerintah Kolonial Belanda No. 22 tertanggal 12 Desember 1906 *Staadsblad* (Lembaran Negara) No.531, dibentuk *onderafdeeling* Simalungun dan Tanah Karo (*Onderafdeeling Simalungun en Karolanden*) dengan ibukota di Saribudolog. Sejak saat itu, Simalungun dipimpin oleh seorang *Controleur* (Kontelir). Kemudian, sejak 15 November 1912, melalui Keputusan Pemerintah Kolonial Belanda No. 4, (*staadsblad* No. 560), Simalungun ditetapkan menjadi afdeeling yang terpisah dari Tanah Karo dengan ibukota Pamatangsiantar. Sejak tahun 1912 ini, Simalungun tidak lagi diperintah oleh *Controleur* tapi dipimpin oleh seorang *Asisten Residen* (Bupati). Demikian pula sejalan dengan keberhasilan perkebunan kolonial, maka sejak tanggal 1 Juli 1920, Simalungun menjadi bagian daerah perkebunan pantai timur Sumatra (*cultuurgebied Ooskust van Sumatra*).

Sejak tahun 1906 itu, terminologi Simalungun dipakai menyebut nama etnik dan nama teritorial yang kini bernama Etnik Simalungun dan Kabupaten Simalungun. Namun demikian, wilayah etnik (*ethnoterritorial*) Simalungun bukanlah merujuk pada nama administratif yakni Kabupaten Simalugun, karena sebagian orang Simalungun sebelum tahun 1906 telah tinggal di Tanjung Kasau, Bandar Pulou, sebagian di *Padang* (Tebing Tinggi), sebagian di Bedagei seperti Dolog Marlawan dan sebagian lagi di Deli Serdang. Namun, keputusan membentuk *Onderafdeeling Simalungun en Karolanden* tahun 1906 maupun pembentukan *Afdeling Simalungun* tahun 1912 telah mengeluarkan orang-orang Simalungun seperti disebutkan itu berada diluar wilayah administratif Kabupaten Simalungun hingga dewasa ini.

Jadi, referensi pertama yang menyebut terminologi 'Simalungun' adalah Anderson pada kunjungannya ke Sumatera Timur tahun 1823 yang ditulis dengan ejaan: 'Semilongan' dan 'Semalongan'. Nama itu kemudian diadopsi oleh pemerintah kolonial Belanda menjadi

Sibaloengen ataupun *Simeloengen* yang dikukuhkan menjadi nama kesatuan teritorial dan etnik yakni Simalungun. Namun demikian, apabila yang dimaksud Ma Huan yakni *Ba-lu-man* adalah Simalungun, maka referensi yang ditulisnya itu merupakan referensi pertama yang menjeja nama Simalungun.

Sesungguhnya, nama *Ma-lu-man*, *Semilongan*, *Semalongan*, *Sibaloengen* ataupun *Simeloengen* tidak terkait dengan karakter (kepribadian) orang Simalungun ataupun terkait dengan kondisi geografis Simalungun pada periode awal migrasi leluhur orang Simalungun. Karena itu, nama Simalungun yang dikenal dewasa ini adalah ciptaan pengelana asing, yang hingga kini diidentifikasi sebagai ciptaan dari Anderson itu sendiri.

Konsep '*Simalungun*' tidak memiliki arti atau makna. Konsep tersebut hanyalah menunjuk sebatas nama yang tidak memiliki pengertian atau makna. Nama itu sama dengan '*Pakpak*', '*Karo*', '*Angkola*', *Mandailing*, atau bahkan '*Toba*' yang tidak memiliki arti khusus. Demikian pula dengan penyebutan orang Simalungun sebagai etnik '*Batak*' jelas merupakan *evasive identity* (identitas kabur) terutama saat dibawa kepada populasi atau masyarakat di pedalaman (*inland society*). Hal ini dibuktikan dengan adanya penolakan-penolakan kategori '*Batak*' bagi populasi-populasi yang ada dipedalaman seperti Karo, Simalungun, Mandailing, Angkola dan Pakpak.

Karena itu, kami tidak menyarankan sebuah pengertian terkait nama atau konsep '*Simalungun*' seperti dilakukan penulis-penulis terdahulu. Apalagi mentautkan konsep tersebut sebagai '*orang malungun*', '*meratap*', '*sunyi*' ataupun '*sepi*', belum lagi mensejajarkan nama tersebut dengan kepribadian atau karakter khas masyarakatnya dinyatakan '*tertutup*' (*introvert*). Jikapun terdapat penulis-penulis terdahulu ada mengartikan nama tersebut dengan berbagai pemaknaan tersendiri, menurut kami kenyataan tersebut tidak memiliki relevansi dengan karakter, kepribadian ataupun geografi yang dihuni oleh masyarakatnya.

Sesungguhnya, apabila kita menyatakan orang Simalungun sebagai orang yang memiliki sifat '*malungun*', meratap dan sunyi, sesuai dengan unsur kata sifat (adjektif) pembentuk konsep itu '*malungun*', maka sebenarnya upaya tersebut adalah fenomena merendahkan (peyoratif) orang Simalungun itu sendiri. oleh karena itu, kami tegaskan bahwa sebenarnya konsep Simalungun tidak memiliki

makna yang berhubungan dengan sifat masyarakatnya ataupun kondisi geografi yang dihuninya. Nama itu hanyalah menunjuk pada pemberian nama untuk menyebutkan masyarakat yang berada di sebelah *hataran* Danau Toba yakni '*Orang Simalungun*'. Pendek kata, nama etnik yang berada di *hataran* Danau Toba ini adalah '*Orang Simalungun*' dan tidak pernah menyebut dirinya sebagai '*Orang Batak*' tetapi justru menamai etniknya '*Orang (etnik) Simalungun*' yang bermukim di tujuh teritorial kerajaan yang pernah ada di Simalungun.

B. Mitos asal usul orang Simalungun

Orang Simalungun memiliki kisah tersendiri menyangkut asal usul leluhurnya. Kisah asal usul orang Simalungun ini terdapat dalam catatan Tideman (1926). Kisah tersebut diawali dengan penggambaran bumi dan angkasa yang masih hampa (kosong) yang diciptakan oleh dewa yaitu *Naibata* (sebutan dewa tertinggi bagi orang Simalungun yang menciptakan langit, bumi dan isinya termasuk manusia). *Naibata* memiliki saudara perempuan bernama *Parujar*. Perempuan ini memiliki empat orang anak yakni *Sori Parumat*, *Anting Malela* dan anak kembar laki-laki dan perempuan bernama *Porhas*.

Porhas disebutkan memiliki seorang putra bernama *Padoha* dan tiga orang putri yakni *Sindar Mataniari*, *Toding Madenggan* dan *Deang Nagurasta*. Anak tertua *Parujar* yakni *Sori Parumat* mengawini *Sindar Mataniari* tetapi tidak memiliki keturunan. Kemudian, *Sori Parumat* mengawini *Toding Madenggan* dan memiliki seorang putra bernama *Asi-asi*.

Dalam jangka waktu lama, istri pertama *Sori Parumat* yakni *Sindar Mataniari* melahirkan tiga orang putra bernama: *Bataraguru*, *Soripada* dan *Madabulan*. Ketiga putra ini, walaupun lebih muda dari *Asi-asi*, tetapi dianggap sebagai kakak (saudara tua) karena lahir dari istri pertama ayahnya yakni *Sori Parumat*. Akan tetapi, ayahnya (*Sori Parumat*) menunjukkan kasih sayang yang lebih kepada *Asi-asi* karena merupakan anak pertama yang diperolehnya dari kedua istrinya. Atas dasar itu, ketiga anak dari istri pertamanya, *Sindar Mataniari* berniat membunuh *Asi-asi*. Namun ketiga anak tersebut tidak memiliki senjata. Dengan begitu, ketiganya meminta pakaian dan senjata kepada kakeknya (*oppungnya*) yakni *Naibata*. Kemudian, *Naibata* memberikan seekor kuda kepada anak tertua yakni *Bataraguru* yang disebut dengan *Gajah Nabirong*, sebuah pisau yang disebut *Nanggar Jati* dan sebuah payung emas.

Kepada anak kedua yakni *Soripada* diberikan seekor kuda bernama *Nabara*, sebuah tombak yang disebut *Udang-udang*, sebuah pisau yang disebut *Solam Naibata* dan sebuah kain kuning yang disebut dengan *Sidahuning*. Sedangkan kepada anak ketiga, *Madabulan* diberikan seekor kuda bernama *Sibaganding*, sebuah pisau yang disebut *Siduababa*, sebuah senapan yang disebut *Sitalingon* dan seekor anjing bernama *Jarame Tunggal*.

Ketiga putra tersebut menunggang kuda dengan cepat yang dilihat *Sori Parumat* ayahnya. Kekhawatiran muncul pada *Sori Parumat* bahwa ketiga putranya itu akan membunuh *Asi-asi*. *Sori Parumat* melaporkan apa yang dilihatnya itu kepada ayahnya yakni *Naibata*. Ayahnya yang mendapat laporan itu, menyuruh *Sori Parumat* menemui ibunya yakni *Parujar* dan memohon kepadanya untuk menghentikan rencana pembunuhan itu. Sang ibu, *Parujar* memanggil putrinya yakni *Anting Malela* dan menyuruh agar ketiga putranya menghentikan keinginannya membunuh *Asi-asi*. Pada waktu itu, *Asi-asi* yang telah ditangkap ketiga putra *Sori Parumat* ditutupi matanya dengan sehelai kain dan akan dibunuh. Namun pembunuhan tersebut tidak terlaksana karena *Parujar* dan *Anting Malela* telah turun tangan.

Walaupun demikian, *Parujar* belum merasa tenang. Karena itu, ia menjumpai saudaranya yakni *Naibata* dan memohon kepadanya agar menyiapkan sebidang tanah sebagai tempat tinggal *Asi-asi* serta menunjuk salah satu temannya ditempat tersebut. Kemudian, *Naibata* memanggil salah seorang pembantunya yakni *Leangleang Mandi* untuk segera membawa *Asi-asi* ke sebuah perairan yang maha luas untuk membuat daratan.

Akan tetapi, ketika ingin membuat daratan, *Leangleang Mandi* selalu diikuti oleh seorang ikan besar bernama *Pati Ranga* yang berniat mengganggu diperairan yang menjadi wilayahnya. *Leangleang Mandi* pun meminta bantuan kepada dewa *Porhas* untuk membuat daratan (tanah) baru, tetapi dewa *Porhas* menolak permintaan itu. Kemudian, *Leangleang Mandi* menyusun sebuah rencana yakni memberi *Anting Malela* pakaian yang indah dengan benang emas, sebuah harfa, kalung serta cincin emas dengan tujuan untuk membuat *Anting Malela* tampak cantik.

Kecantikan *Anting Malela* membuat *Padoha* jatuh hati dan berupaya memilikinya. *Naibata* yang sudah setuju pada *Padoha* memiliki pakaian seperti istrinya. Karena itu, *Naibata* memberinya cincin emas, mahkota besi, gelang dan kalung, ikat pinggang dan

rantai kaki yang semuanya terbuat dari emas. Pada saat semua telah dilakukan, *Naibata* menyuruh *Padoha* berdiri dan mengikuti perintahnya. Akan tetapi, *Padoha* tidak dapat bergerak karena beratnya emas yang mengikat pada sekujur tubuhnya. Atas perintah *Naibata*, *Leangleang Mandi* membuang *Padoha* ke bawah. *Leangleang Mandi* turut serta untuk menemaninya menuju daratan yang baru dibentuk *Leangleang Mandi*.

Setelah beberapa saat, *Naibata* melihat bahwa tanah yang diciptakan tersebut cukup luas adanya. Kemudian *Naibata* menyuruh *Leangleang Mandi* menghentikan pekerjaannya. Pada saat *Padoha* tiba di daratan luas itu, ia pun memperistri *Anting Malela* setelah diberi ikat pinggang dan perhiasan lain terbuat dari perak. *Naibata* mempertemukan mereka menyebut *Padoha* sebagai *Boras Pati Ni Tanoh* dan *Anting Malela* disebut dengan *Sangiang Naga*. Keduanya disebut sebagai *Naibata i Toruh* (Dewa yang turun ke bumi).

Setelah para dewa yang turun berlalu, *Asi-asi* pun turun ke dunia dengan mengendarai *Padoha*. Sementara itu, putri *Porhas* yakni *Deang Nagurasta* mengikutinya sebagai istri. Peralatan emas, perak dan besi yang diberikan *Padoha* dan *Anting Malela* menjadi logam di daratan yang dibentuk yakni bumi. *Asi-asi* dan istrinya turun di bumi di kaki sebuah gunung. Sebagai pusaka, *Asi-asi* membawa serta benih semua tanaman, bibit jantan dan betina semua ternak, beserta dengan *laklak* yang memuat pengetahuan tentang dunia. *Asi-asi* dan istrinya yakni *Deang Nagurasta* dihormati sebagai Dewa Menengah (*Naibata I Tongah*).

Asi-asi dan *Deang Nagurasta* menurunkan dua putri kembar yakni *Panei Na Bolon* dan *Panei Saniang Naga Tunggal*. Segera setelah putri kembar ini, lahir lagi anaknya yakni putri kembar yang lain dan diberi nama *Panei Raja* dan *Panei Naibata Turun*. *Asi-asi* yakni ayah dari keempat putri tersebut memberikan tempat tinggal sesuai dengan arah mata angin. *Panei Na Bolon* tinggal di Timur (*Purba*). Ia diberikan barang pusaka seperti kerbau, rantai kalung, pohon pisang, cincin dan seikat bunga. Kemudian ayahnya mengiriminya seorang pasangan yang dikenalnya pada saat menyebut berbagai benda yang diberikan kepadanya. Pasangannya ini menjadi penguasa arah angin.

Sementara itu, *Panei Saniang Naga Tunggal* ditempatkan di Selatan (*Dangsina*). Ia diberikan sebuah *Hiou* yakni *Suri-suri naganjang*, sebuah pisau gading, seekor ternak bernama *Si Mata Ni Ari* disertai janji bahwa pasangannya akan dikirim menyusul. Anak berikutnya

yakni *Panei Raja* tinggal di barat (*pastima*). kepadanya diberikan segenggam batu arang, sebuah palu, sebuah neptang dan sebatang besi sebagai warisan. Dia juga menerima *Hiou* yang disebut *tangki-tangki* dengan pinggiran merah dan seekor ayam bernama *Jarumbosi* berwarna putih bersayap hitam. Dia juga harus menanti pasangannya yang akan dikirim oleh ayahnya.

Asi-asi dan *Deang Nagurasta* kembali melahirkan empat putra kembar. Pada saat putranya beranjak dewasa, ayahnya memberitahukan bahwa pasangan mereka dimasa yang akan datang telah menunggu di empat mata angin dan masing-masing telah memiliki harta pusaka. Keempat putra ini berangkat sesuai dengan arah mata angin yang ditunjukkan ayahnya. Nama-nama keempat putra ini, tidak diketahui sama sekali. Keempat putra tersebut bertemu dengan keempat putri yang terlebih dahulu ditempatkan dimasing-masing empat mata angin.

Panei Na Bolon yang tinggal di arah timur menurunkan seorang putra bernama *Panei Deak Uraharip* dan seorang putri bernama *Onggang Sabungan*. Kemudian, *Panei Sangiang Naga Tunggal* melahirkan *Panei si Deak Panolam* dan *Namora*. Sedangkan, *Panei Raja* yang tinggal di barat melahirkan *Panei Manoro* dan *Sahala Parjunjungan*. Sementara diarah utara, yakni *Panei Naibata Turun* melahirkan *Panei di Baumi* dan *Namalo Manjuluri*. Dalam waktu yang lama, putra dan putri empat pasangan ini menikah dengan tetangganya dari empat arah mata angin tersebut. *Panei Deak Uraharik* dari timur mempersunting putri *Sangiang Naga Tunggal* dari selatan yakni *Namora*. Pasangan muda ini tinggal diantara orangtuanya sehingga disebut arah tenggara (*anggoni*) kemudian di baratdaya (*nariti*), pasangan ketiga di baratlaut (*Mangabia*) dan terakhir di timur laut (*irisanna*). Mereka ini pun menerima masing-masing pusaka dari orangtuanya.

Di tengah delapan arah mata angin adalah kediaman *Asi-asi* dan istrinya *Deang Nagurasta*. Pasangan ini kembali melahirkan seorang putra yang diberi nama *Sormaliat*. *Asi-asi* memohon kepada ayahnya yakni *Naibata* agar memberikan seorang putri yang menjadi istri *Sormaliat*. Dari pasangan *Sormaliat* dengan istrinya itu, lahirlah dua putra yang diberi nama *Sori Idumpangon* dan *Raja Jolma* serta seorang putri bernama *Sori Madenggan*.

Sementara itu, *Panei Naibata Turun* dari utara memperoleh banyak anak dan yang paling kecil diberi nama *Madenggan Tua*. Anak ini

berangkat menuju tempat *oppungnya* (kakeknya) yakni *Asi-asi* dan *Deang Nagurasta*. Namun, *Madenggan Tua* tidak bertemu dengan kakek dan neneknya sebab telah pindah ke tempat lain. Di tempat itu, *Madenggan Tua* mendirikan semacam makam sebagai peringatan kepada leluhurnya.

Madenggan Tua bertemu dengan *Sori Madenggan*, putri dari *Sormaliat*. Mereka diijinkan menikah dengan satu syarat bahwa *Madenggan Tua* tidak kembali ke utara tetapi tinggal menetap di kampung kakek dan neneknya. Pasangan ini melahirkan anak dan meninggal setelah lahir. Peristiwa seperti ini terjadi dalam beberapa kali. Pada akhirnya, pasangan ini melahirkan putra putri kembar yang diberi nama *Dori Mangambat* dan *Topi Nauasan*. Keduanya beranjak dewasa dengan didikan yang berbeda. Akan tetapi kedua orangtuanya khawatir jikalau keduanya jatuh hati, walaupun perkawinan diijinkan oleh dewa, tetapi orangtuanya tidak menginginkan hal itu terjadi.

Karenanya, ayahnya menyuruh *Dori Mangambat* turun ke bumi dan mencari pasangannya. Akan tetapi, tidak seorang pun putri yang ditemukannya dimana kecantikan dan kesopannya menyaingi saudari kembarnya yakni *Topi Nausan*. Oleh karenanya, kedua putra dan putri kembar itu melarikan diri ke hutan. Mereka berhenti dibawah pohon *tanggulom*, dikelilingi oleh *arsam* dan juga pohon *tada-tada*. Buah-buah dan pucuk pohon itulah menjadi bahan makanan bagi mereka selama di hutan. Mereka pun tumbuh besar dan beranjak dewasa seperti pohon di hutan itu.

Kedua orang tuanya mencarinya di seisi hutan dengan meminta bantuan dari *Sodumpangin*, putra tertua dari *Sormaliat*. Akhirnya, mereka ditemukan di hutan itu. Pada saat itu, *Datu Tala di Baumi* (timurlaut) dan istrinya *Onggang Sabungan* merasakan bahwa di kampung ayahnya terjadi peristiwa kesedihan. Mereka pun berangkat ke tempat yang dituju. Di tempat yang dituju, mereka ini bertemu dengan orangtua *Dori Mangambat* dan *Topi Nauasan* sedang meratapi anak-anaknya yang berubah wujud menjadi kayu *tanggulam* dan *tada-tada*.

Datu Tala di Baumi berkata kepada mereka: '*jangan sedih karena aku akan menjaga agar suatu hari kalian bisa melihat anak-anakmu*'. Dia menebang pohon tersebut dan membuat patung kayu sesuai model yang ditunjukkan pohon, setiap patung dilihat dari sisi yang berbeda. Ia meletakkan patung ini diatas pintu depan dan pintu belakang rumahnya sebagaimana yang telah dijanjikan sebelumnya.

Agar supaya manusia ini tidak punah, maka kedua anak dari *Madanggan Tua* tidak lagi bisa dihidupkan, maka *Panei Datu Tala di Baumi* menikahi salah seorang putri dari *Raja Jolma*. Kedua anak yang berubah wujud dan dibuatkan patung kayu itu disebut dengan *Aji Donda Hatahutan* dan *Boru Sopak Panaluan Jati*.

Raja Jolma menurunkan seorang putra yang diberi nama *Raja Manisia*. Sewaktu putra *Raja Manisia* ini lahir, maka sepanjang pagi hingga pukul 12 siang, maka *gonrang* harus ditabuh, tanah harus disapuh dan diairi dengan tiga jenis tepung yang ditaburkan diatas *Bindu Matogu*.

Raja Manisia memiliki seorang putra dan seorang putri. Anak pertama adalah seorang putra yang pada saat kelahirannya menunjukkan sinar seperti pelangi. Kemudian putra tersebut diberi nama *Damanik* yang berarti kharisma dan kebijaksanaan. Sedangkan anak kedua yakni seorang putri yang cantik dan jelita. Pada waktu lahir, putri ini menebar senyum kepada orangtuanya. Oleh karena itu, kepadanya diberi nama *Anggrainim* yang berarti cantik dan sopan. Keduanya tumbuh dewasa dan didik oleh ayahnya yakni *Raja Manisia*. Kelak, mereka ini kawin dengan pasangannya masing-masing dan membentuk perkampungan di *Parpandanan Na Bolag*. Putra tertua yakni *Damanik* menjadi raja di kampung tersebut dan mewariskan nama *Damanik* kepada setiap putra putrinya. Sedangkan *Anggrainim* tinggal dikampung yang sama dengan saudara tertuanya. Walaupun telah menikah, tetapi *Anggrainim* tetap mendampingi saudara tertuanya memimpin di kampung *Parpandanan Na Bolag*. Sementara, keturunan dari delapan pasangan di delapan arah mata angin (*pane-panei*) menjadi asal muasal manusia di seluruh bumi.

C. Penyelidikan etnohistori Simalungun

Kecenderungan orang Simalungun dewasa ini adalah adanya perujukan asal usul mengacu pada mitologi Pusuk Buhit yaitu *Si Raja Batak*. Kisah *Si Raja Batak* untuk kali pertama dituliskan Hutagalung dengan judul *Pustaka Batak: Tarombo dohot Turi-turian ni Bangso Batak (1926)*. Dalam buku ini, seluruh kelompok etnik seperti Mandailing, Simalungun, Karo, Angkola, Pakpak dan Toba dinyatakan berasal dari satu keturunan sama yakni 'Siraja Batak'. Kemudian, deskripsi Hutagalung diikuti Vergouwen pada tahun 1935 dalam bukunya *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba (1986)*.

Dari sumber-sumber ini, kemudian berkembang referensi lain berupa penegasan yang menyebutkan bahwa kelompok etnik *Batak* seperti Mandailing, Toba, Angkola, Simalungun, Karo, dan Pakpak berasal dari keturunan *Si Raja Batak* (Sangtie, 1977). Bahkan, sebuah buku ditulis sejumlah penulis dari berbagai negara dan menegaskan bahwa seluruh kelompok etnik '*Batak*' dewasa berasal dari keturunan *Si Raja Batak* yang diturunkan di Samosir (Smith dan Kipp, 1983).

Penulis Belanda mengadaptasi tulisan para pelancong sebelum kedatangan orang Belanda ke Sumatera Utara. Para antropolog maupun etnolog Belanda yang dikirim ke Sumatera Utara pada awal pendudukan Belanda di kawasan ini menyebutkan bahwa masyarakat dijumpainya dengan sebutan '*batak*'. Penggunaan kata '*batak*' pada kesatuan masyarakat ini semakin nyata pada saat Junghuhn (1847) dan van der Tuuk (1962) menulis tentang '*Batak Toba*'.

Sesungguhnya, sebutan ini sudah ada pada catatan Marsden (2008) pada tahun 1772 pada saat melakukan penelitian mendalam di seluruh pulau Sumatera. Sebetulnya, Marsden sendiripun mengakui bahwa sebutan '*batak*' tersebut sudah ada sejak abad ke 13 dan 14 sebagaimana disebut Pinto (1991), Pires (1967), dan sejumlah penulis lainnya sebagaimana dikompilasi Reid (1995).

Berdasarkan sumber-sumber ini, penulis Belanda menegaskan sebutan '*batak*' pada komunitas yang mereka jumpai pada awal abad ke-19 terutama yang berada di pesisir barat Sumatera bagian utara. Sebutan ini semakin massif pada saat sejumlah penulis seperti Joustra (1918), van Dijk dan lain-lain kembali menegaskan kata itu pada masyarakat yang mereka jumpai di pesisir barat Sumatera Utara hingga pedalaman Danau Toba.

Pada awal abad ke-19, Anderson (1971) pada tahun 1823 sebagaimana Marsden tahun 1772 menolak homogenitas masyarakat di Sumatera Utara dengan menyebutkan sejumlah etnik seperti Mandailing, Simalungun, Karo, Pakpak, Angkola dan Toba. Anderson (1971) menulis sebagai berikut:

the Batta tribes are as follow: tribe Mandiling [*Mandailing*], Kataran [*Hataran*] of which Rajah Seantar [*Siantar*], Rajah Sillow [*Silou*], Rajah Muntopanei [*Panei*], and Rajah Tanah Jawa. Tribe Pappak [*Pakpak*], tribe Tubbak [*Toba*], tribe Karau-karau [*Karo*], tribe Kappik [*Gayo*] and tribe Alas [*Alas*].

Akan tetapi, penulis Belanda selalu saja menyebutkan bahwa seluruh komunitas ini bagian dari '*etnik Batak*'. Bahkan, hampir seluruhnya laporan-laporan kolonial Belanda dari Sumatera Utara menyebutkan bahwa ke-6 kelompok masyarakat ini sebagai satu kesatuan dari '*etnik Batak*'. Penyatuan sebutan kelompok etnik Mandailing, Simalungun, Toba, Angkola, Pakpak dan Karo sebagai satu kesatuan '*etnik Batak*' adalah upaya pemerintah kolonial untuk mencari landasan perluasan (ekspansi) kekuasaannya di '*tanah batak*'.

Dengan cara menyebutkan bahwa keenam kelompok itu sebagai bagian dari '*etnik Batak*' maka ditemukan landasan bagi perluasan, penaklukan dan pendudukan setiap wilayah kelompok etnik. Itulah sebabnya, laporan-laporan Belanda sebagaimana disebut Joustra (1918) misalnya, selalu menyebut bahwa keenam kelompok etnik itu memiliki persamaan-persamaan dengan sedikit perbedaan. Bahasa mereka adalah logat atau dialek dari perkembangan bahasa-bahasa Batak, juga aspek kepercayaan Trimurtis, struktur sosial menunjukkan relasi antara saudara sedarah, saudara pemberi istri dan saudara penerima istri, pola pewarisan atau penarikan generasi berdasarkan kebapakan (*patriarchat*), dan lain-lain.

Situasi ini lebih dramatis lagi pada saat penulis Toba yakni Hutagalung menerbitkan bukunya pada tahun 1926 yang menyebutkan bahwa keenam kelompok etnik ini merupakan satu kesatuan leluhur yang berasal dari *Si Raja Batak*. Ironisnya, buku ini pula dirujuk Vergouwen (1986) dalam menulis tentang masyarakat dan hukum adat Batak Toba yang diawal bahasannya menyebut bahwa keenam kelompok etnik berasal dari satu nenek moyang yang melahirkan marga-marga pada keenam etnik itu. *Tarombo* atau silsilah *Siraja Batak* semakin massif ditegaskan kepada setiap masyarakat di Sumatera Utara dan seolah-olah mereka memiliki satu kesatuan leluhur hingga tidak ada celah bagi etnik lain menolak silsilah itu.

Namun, sejumlah penelitian bahasa telah menegaskan bahwa komunitas yang disebut dengan '*batak*' ini adalah berbeda (Kozok, 2009; Adelaar, 1981, Voorhoeve, 1955). Bahkan Perret (2010) telah menegaskan proses pembentukan konsep '*batak*' dan '*melayu*' di Sumatera Utara sebagai cara untuk mendominasi sumberdaya alam yang tersedia di wilayah ini. Kepada mereka (*batak*) seperti disebut Hirosue (2009) dilekatkan suatu stigma yang disebut dengan kanibal atau antropopagi sehingga orang lain tidak memiliki keberanian

menjelajahi wilayahnya. Dengan demikian, mereka ini cenderung terisolasi karena konstruksi masyarakatnya yang disebut kanibal itu. Pun demikian Reid (2009) telah menguraikan selalu bergesernya wilayah-wilayah yang disebut dengan '*tanah batak*' seperti di pantai timur Sumatera dekat Aceh dan akhirnya terkonsentrasi di sekitar Danau Toba.

Sejak era kemerdekaan, penyebutan-penyebutan sebagai '*etnik batak*' itu mendapat sangkalan dari setiap etnik yang disebut '*etnik batak*' itu. Upaya penolakan ini semakin massif dilakukan pada permulaan tahun 1960-an dengan melakukan seminar kebudayaan yang sejalan dengan kemandirian gereja-gereja etnik di Sumatera Utara dari dominasi HKBP sebagaimana dilakukan oleh etnik Simalungun, Pakpak dan Karo. Sementara itu, orang Angkola dan Toba menarik kuat identitas '*Batak*' bagi dirinya, yakni suatu hal yang bertentangan dengan Mandailing yang menolak disebut '*batak*' (Pelly, 2015). Orang Simalungun sebagaimana disebutkan Anderson (1971) adalah wilayah yang berbatasan dengan Deli, Serdang, Bedagei dan Asahan. Anderson menyebut sebagai berikut:

Semalongan [Simalungun] the principal cannibal states are Seantar [Siantar], Silow [Silou], Tannah Jawa [Tanoh Jawa], Purba, Rajah [Raya], Nagasaribu, Muntopanei [Panei], Pagar Tengah [Pagar Tongah], Ria Mahriat [Marihat], Bundar [Bandar], Krian Usang [kemungkinan Raya Usang],...All independent states under separate rajahs, many of them speaking different dialects and of various habits and manners. All these states are inland of Delli, Sirdang, Bedagei, and Assahan. The country throughout is represented to very populous.

Pada era sebelum kolonial Belanda, sejumlah wilayah di Simalungun menjadi tempat-tempat pertemuan (Bandar) untuk melakukan perdagangan (*martiga-tiga*). Tempat-tempat pertemuan seperti ini sama dengan '*Pertumbukan*' pada orang Karo atau '*Kota*' dalam bahasa Melayu. Karena itu, di Simalungun terdapat nama-nama tempat atau kini menjadi kampung yang disebut dengan '*Bandar*', seperti: Bandar, Pamatang Bandar, Bandar Mariah, Bandar Siantar, Bandar Pulo, Bandar Marsilam, Bandar Malela, Bandar Betsy. Di Begadai terdapat juga nama-nama itu seperti Bandar Huala, Bandar Dolog, Bandar Gunung. Demikian halnya nama itu terdapat di Deli

Serdang seperti: Bandar Jambu, Bandar Magodang, Bandar Jadi, Bandar Awan dan Bandar Khalifah.

Indikasi ini menunjukkan bahwa wilayah ini menjadi tempat kediaman (*homeland*) atau paling tidak menjadi 'wilayah etnik' (*ethno-teritorial*) orang Simalungun. Hanya saja, pembentukan *onderafdeeling* Simalungun pasca *korte verklaring* tahun 1907, membuat wilayah-wilayah seperti di Bedagei, Deli Serdang dan Asahan menjadi dikeluarkan dari Simalungun. Kenyataan ini disebabkan karena wilayah-wilayah yang dikeluarkan ini disamping karena dipengaruhi agama islam, juga dalam upaya pengambilalihan tanah guna keperluan ekspansi perkebunan. Menurut Lipson (2014), seluruh penutur Austronesia dewasa ini berasal dari satu leluhur yang sangat dekat dengan Taiwan. Lipson (2014) menulis sebagai berikut:

all Austronesian speakers today harbor ancestry that is more closely related to aboriginal Taiwanese than to any present-day mainland population. A considerable surprise is that western Island Southeast Asians have all also inherited ancestry from a source nested unambiguously within the variation of present-day populations speaking Austro-Asiatic languages, which are thought to have always been restricted to the mainland. Thus, Austronesian speakers may have passed through the mainland in the course of their movements west rather than taking an all-island route as is usually supposed.

Menurut Simanjuntak (2010), berdasar pada hasil penelitian arkeologi, etnologi, dan paleoantologi memperlihatkan adanya dua arus migrasi besar ke Indonesia yang menjadi cikal bakal leluhur bangsa Indonesia. *Pertama*, penutur *Austro-Asiatik* yang tiba pada 4.300-4.100 tahun lalu dan, *kedua*, penutur *Austronesia* yang datang pada 4.000 tahun lalu. Arus migrasi terjadi setelah pertanian di sekitar Cina Selatan (asal kedua rumpun itu) berkembang pesat hingga terjadi ledakan jumlah penduduk yang memaksa mereka bermigrasi. Kedua ras *Mongoloid* yang menggunakan bahasa berbeda ini, pada akhirnya bertemu di Jawa, Kalimantan, dan Sumatera.

Penutur *Austronesia* ternyata lebih berhasil mempengaruhi penutur *Austroasiatik*, sehingga berubah menjadi penutur bahasa lain. Sebelum kedua penutur bahasa ini tiba di Nusantara, sudah ada penutur *Australomelanesoid* yang hingga sekarang masih hidup di wilayah Indonesia timur, seperti Papua. Jadi, setidaknya terdapat tiga

penutur bahasa yang menjadi cikal-bakal leluhur bangsa Indonesia era prasejarah, yaitu: i) penutur *Australomelanesoid* seperti di Papua, ii) penutur *Austrosiatik*, dan iii) penutur *Austronesia*. Penutur *Austroasiatik* dan penutur *Austronesia* ini berasal dari ras *Mongoloid* berasal dari Cina Selatan, sedang Orang *Negrito* berasal dari penutur *Australomelanesoid* (campuran ras *Australoid* dan ras *Melanesoid*).

Menurut Simanjuntak (2010) penutur *Austro-Asiatik* dan *Austronesia* datang ke Sumatera bagian Utara. Di Simalungun, penutur bahasa dominan adalah *Austronesia* daripada *Austro-Asiatik*. Karena itu, seperti disebut Adelar (1981), bahasa Simalungun adalah rumpun bahasa *Austronesia* sebagaimana juga bahasa Karo, Toba, Pakpak dan Mandailing. Hal yang sama juga dikemukakan Vorhooeve (1937) bahwa bahasa Simalungun termasuk rumpun bahasa dari penutur *Austronesia*.

Dari hasil penelitian Lipson (2014) dapat disimpulkan bahwa *deoxyribonucleic acid (DNA)*⁹ orang Toba berasal dari penutur *Austronesia* yang dibawa etnik *Amis* dan *Atayal* dari Taiwan. Kedua etnik ini adalah keturunan dari etnik *H'Tin* dari *Austro-Asiatik* (Thailand) yang sudah kawin mawin dengan *Austronesia* sehingga DNA-nya menjadi DNA *Austronesia* dan *Austro-Asiatik*. Percampuran itu terjadi pada saat lonjakan penduduk di Cina Selatan sehingga memaksa sebahagian masyarakatnya keluar dan bermukim di Taiwan dengan membentuk etnik *Amis* dan *Atayal*.

Berdasarkan penjelasan ini, tokoh *Siraja Batak* yang disebut sebagai leluhur 'Orang Batak' (Toba) yang bermukim di Sianjur Mulamula berasal dari Taiwan dengan DNA *Austronesia* dan *Austro-Asiatik*. Selanjutnya, leluhur orang Simalungun adalah keturunan campuran dari *Austromelanosoid* dari era Mesolitik, penutur *Austro-Asiatik* dan *Austronesia* pada era Neolitik, serta Orang India pada era permulaan abad masehi. Karena itu, leluhur orang Simalungun yang merupakan campuran *Autromelanosoid*, *Austro-Asiatik*, *Austronesia* dan India itu, lebih dahulu hadir di Sumatra bagian utara dibanding

⁹DNA adalah singkatan dari *deoxyribonucleic acid*, yaitu asam deoksiribonukleat adalah sejenis biomolekul yang menyimpan dan menyandi instruksi-instruksi genetika setiap organisme dan banyak jenis virus. Instruksi-instruksi genetika ini berperan penting dalam pertumbuhan, perkembangan, dan fungsi organisme dan virus. DNA merupakan asam nukleat; bersamaan dengan protein dan karbohidrat, asam nukleat adalah makromolekul esensial bagi seluruh makhluk hidup yang diketahui.

dengan *Siraja Batak* yang baru hadir pada 800 tahun yang lalu. Dengan demikian, genetik (DNA) leluhur orang Simalungun berbeda dengan DNA *Siraja Batak* yang berasal dari Taiwan.

Pada akhirnya, Orang Simalungun bukanlah keturunan *Siraja Batak* sebagaimana yang banyak disebut dalam mitologi *Siraja Batak* sebagaimana disebut Hutagalung (1926) maupun Vergouwen (2008) serta penulis lainnya. Sebagaimana disebut Lipson (2014), sebesar 55% DNA orang Toba adalah keturunan *Austronesia*, 25% keturunan *Austroasiatik* dan 20% keturunan Negrito. Data ini menguatkan dugaan bahwa leluhur orang Toba bukan berasal dari Taiwan (*Austronesia* ditambah *Austroasiatik*), tetapi campuran Orang Taiwan dan Orang Negrito. Dengan demikian, pendapat yang menyebut Sianjur Mula-mula sebagai sumber awal diaspora masyarakat manusia '*Orang Batak*' seperti disebut Situmorang (2004) hanyalah rekaan atau khayal belaka. Demikian pula hasil penelitian Balai Arkeologi Medan (2013, 2014) yang menyebut bahwa *Carbon Dating* pada sejumlah temuan penelitian di Sianjur Mulamula mengindikasikan bahwa kawasan itu baru dihuni sejak 800 tahun yang lalu.

Dari uraian ringkas ini, disimpulkan bahwa leluhur Orang Simalungun bukanlah berasal dari Taiwan seperti *Siraja Batak*, melainkan melainkan keturunan campuran dari *Austromelanosoid* (Negrito), *Austroasiatik*, *Austronesia*, dan India. Di Simalungun, kombinasi keempat keturunan ini membentuk organisasi sosial politik pertama bernama Kerajaan Nagur yang sudah eksis sejak abad ke-6 masehi. Keyakinan seperti ini, menguatkan asumsi bahwa Orang Simalungun bukanlah keturunan *Siraja Batak* apalagi disebut berdiaspora dari *Sianjur Mulamula*.

Leluhur orang Simalungun jauh lebih dahulu hadir dan bermukim di pesisir timur Sumatera Utara yang wilayahnya berbatas langsung dengan Selat Malaka. Migrasi leluhur Simalungun itu terjadi pada 4.300 tahun yang lalu, yang jauh berbeda dengan migrasi leluhur orang Toba yang baru hadir pada 800 tahun yang lalu ke Sianjur Mulamula. Keyakinan ini juga menguatkan bahwa tidak ada hubungan genealogis antara orang Simalungun dengan orang Toba walaupun secara linguistik, bahasa Simalungun dan bahasa Toba bersumber dari penutur yang sama yakni rumpun bahasa *Austronesia*. Akhirnya, Orang Simalungun bukanlah keturunan *Siraja Batak* dan bukan pula bahagian dari '*Orang Batak*' karena orang Simalungun tidak pernah menjadi '*orang Batak*' melainkan tetap menjadi orang

Simalungun. Dengan demikian, penelitian mutakhir tentang diaspora umat manusia yang dilakukan secara biomolekular terhadap DNA ini melengkapi teori-teori penyebaran atau migrasi leluhur Orang Batak, seperti berdasar pada *out of Yunan* serta lain-lain.

D. Struktur *pentagon* dan kekerabatan Simalungun

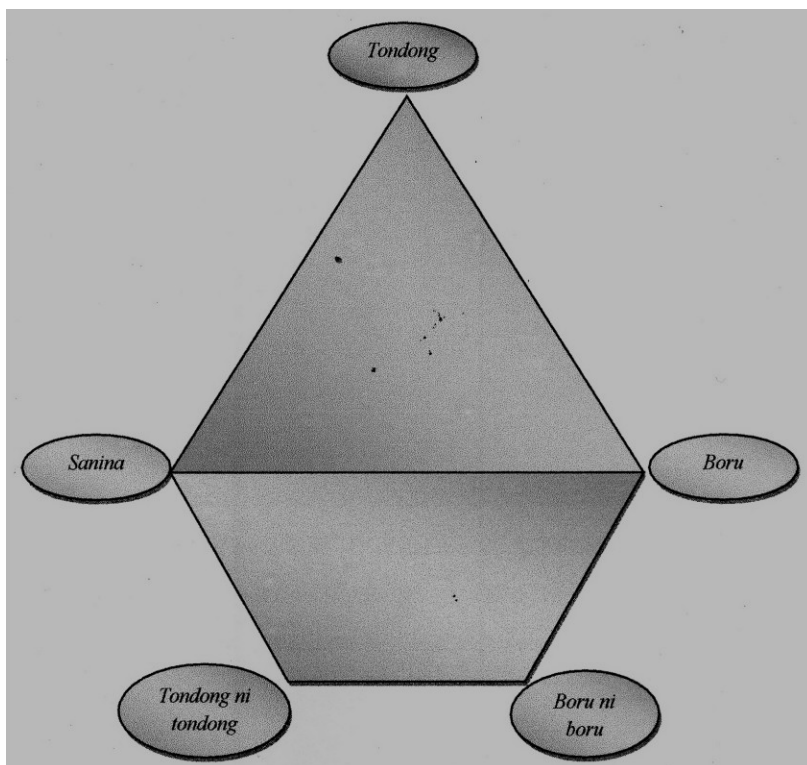
Sebagaimana disebut Hendropuspito (1989), struktur sosial (*social structure*) adalah skema penempatan nilai-nilai sosio-budaya dan organ-organ masyarakat pada posisi dianggap sesuai demi berfungsinya organisme masyarakat sebagai suatu keseluruhan dan demi kepentingan masing-masing bagian untuk jangka waktu yang relatif lama. Karena itu, struktur sosial menjadi basis konfigurasi sosial (*social configuration*) kegiatan sosial budaya pada masyarakat tertentu. Dengan demikian, struktur sosial adalah elemen utama pembentuk sistem sosial (*social system*) yang berlaku umum pada masyarakat kebudayaan. Struktur ini akan berdampak pada norma-norma, pranata-pranata, etika sopan santun, sistem kekerabatan, maupun sistem pemanggilan.

Struktur sosial orang Simalungun berbentuk segilima sehingga disebut dengan '*struktur sosial pentagon*' yaitu *tolu sahundulan* dan *lima saodoran*. Struktur sosial ini tumbuh dan berkembang pada masyarakat Simalungun yang patrilineal, yakni hubungan kekerabatan yang disusun berdasarkan garis ayah (laki-laki) dan semua kerabat pria (paham kebapakan). Bentuk segilima ini adalah manifestasi tampak muka (*fasade*) rumah tradisional Simalungun yang berbentuk segi lima (*pentagon*).

Struktur sosial *pentagon* menunjukkan kualitas relasional kekerabatan orang Simalungun yang dilakukan berupa pelibatan antara keluarga inti (*nuclear family*) yang melakukan pekerjaan adat (*hasuhutan bolon*) dengan saudara satu klan (*sanina*) maupun pihak penerima istri (*boru*). Konsepsi tatanan sosial seperti ini adalah bagian pokok dari '*tolu sahundulan*' (tiga sama duduk). Sedangkan *lima saodoran* adalah pelibatan relasional kekerabatan dengan mengikutsertakan kerabat dekat lainnya yakni *tondong ni tondong* maupun *boru ni boru* (*boru mintori*).

Dalam pelaksanaan pekerjaan adat besar (*horja banggal*) atau sering disebut *adat na gok* (adat yang menyeluruh pada suatu upacara adat), maka kelima unsur struktur sosial orang Simalungun memegang peranan dan fungsi sesuai dengan posisi adat masing-

masing. Kelima unsur (*pentagon*) struktur sosial orang Simalungun tersebut adalah i) *tondong* (pihak pemberi istri), ii) *boru* (pihak penerima istri), iii) *sanina* (pihak satu klan dengan *tondong*), iv) *tondong ni tondong* (pihak pemberi istri kepada *tondong*), dan v) *boru ni boru* (*boru mintori*). Posisi tertinggi yakni dipuncak struktur sosial *pentagon* adalah *tondong* yang disokong *boru* dan *sanina* yang berada pada posisi tengah, sedangkan di bagian dasarnya adalah *tondong ni tondong* dan *boru ni boru*. Karena itu, sebuah keluarga Simalungun dibangun atas pondasi kuat yakni *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* serta mendapat dukungan penuh dari *sanina* dan *boru* dalam menyokong *tondong*-nya.



Gambar 2. Diagram struktur sosial *pentagon* Simalungun

Namun demikian, penting ditegaskan bahwa posisi adat kelima unsur *pentagon* tidak bersifat mutlak, lahiriah maupun pada

pencapaian tertentu. Struktur sosial ini didasarkan kepada fungsi-fungsi sosial adatnya dalam menyokong kehidupan sosial maupun kehidupan adat. Posisi adat ini cenderung bersifat dinamik atau berotasi sesuai dengan penyelenggaraan adat (*hasuhuton bolon*). Ada kalanya, sebuah keluarga Simalungun berperan sebagai *tondong* karena keluarga tersebut adalah *hasuhuton bolon* yakni yang menyelenggarakan kerja adat sehingga empat unsur lainnya menjadi penopang *hasuhuton* atau penopang *tondong*. Namun, pada masa lainnya, posisi *tondong* tadi berubah menjadi *boru*, pada saat kerja adat dilakukan dipihak pemberi istri, ataupun berubah menjadi *sanina* apabila kerabat semarganya yang menyeleggarakan kerja adat.

Atas dasar itu, predikat sebagai *tondong*, *sanina*, *boru*, *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* tidaklah bersifat statis yakni sekali diperoleh seumur hidup. Tetapi, predikat itu bersifat dinamis sesuai dengan posisi atau pihak yang menyelenggarakan (*hasuhutan bolon*) kerja adat. Kondisi dinamik seperti ini memperlihatkan bahwa posisi sosial adat orang Simalungun adalah sejajar yang tidak didasarkan kepada pencapaian prestasi tertentu seperti pendidikan, ekonomi maupun pekerjaan lainnya. Dalam arti bahwa, seseorang yang bergelar profesor sekalipun akan senantiasa berperan dan menjalankan fungsi adatnya sebagai *tondong*, *sanina*, *boru*, *tondong ni tondong*, maupun *boru ni boru*.

Posisi sosial adat ini berdampak pada peran dan fungsi yang harus di lakukannya pada saat pekerjaan adat diselenggarakan sewaktu sukacita maupun dukacita. Dalam tatanan sosial orang Simalungun, *tondong* dimaknai sebagai *pangalopan podah* (tempat mendapatkan nasehat), *sanina* dimaknai sebagai *pangalopan riah* (tempat bermusyawarah) dan *boru* dimaknai sebagai *pangalopan gogoh* (tempat mendapatkan sumberdaya manusia). Dalam menjalankan fungsi adat, kelima unsur struktur sosial *pentagon* Simalungun menjalankan peranan sosial adatnya yang menunjukkan kedudukan atau posisinya (*parhundul*) pada pekerjaan adat.

Seseorang yang berkedudukan sebagai *tondong* dianggap memiliki peran sebagai pemberi nasehat (*pangalopan podah*) sehingga harus dihormati (*hormat martondong*) dan duduk dibahagian inti rumah (*talaga*). Demikian pula posisi *tondong* dianggap paling tinggi karena telah '*bersedia*' memberikan anak perempuannya untuk diperistri pihak lain. Pemberian perempuan ini dianggap sebagai '*kesuburan*' yakni proses regenerasi yakni melanjutkan keturunan bagi masyarakat

manusia. Demikian pula seorang *sanina* yang berperan sebagai tempat musyawarah (*pangalopan riah*) akan duduk sejajar di samping kanan *tondong* disebelah *talaga*. Dalam setiap perhelatan adat diselenggarakan *tondong*, baik adat besar ataupun kecil, adat sukacita maupun dukacita, maka *sanina* memiliki keterlibatan yang tinggi. Posisi sejajar antara *sanina* dengan *tondong* ini mencerminkan keakraban dan keintiman (*pangkei marsanina*) sebagai kerabat dekat. Keintiman antara *tondong* dengan *sanina* menggambarkan hubungan sosial setara yakni tempat musyawarah. Jika pihak *tondong* mendapatkan suatu masalah, maka terlebih dahulu bermusyawarah dengan *sanina* guna merumuskan alternatif penyelesaiannya.

Sedangkan *tondong ni tondong* duduk percis di depan *tondong* (*hasuhuton*) karena dianggap sebagai *pangalopan podah* bagi *tondong*. Keterlibatan *tondong ni tondong* dalam pelaksanaan adat Simalungun menggambarkan relasi sosial sekaligus memperlihatkan penghargaan *tondong* kepada pihak *tondong*-nya. Keterlibatan *tondong ni tondong* dalam kerja adat Simalungun tidak seperti *sanina*, tetapi hanya terlibat pada kerja adat besar saja (*horja banggal*) baik adat suka cita maupun dukacita. Jadi, tatanan adat budaya Simalungun tidak terhenti pada *tondong* saja, tetapi harus menghargai pihak *tondong* yang telah memberikan kesuburan kepada *tondong* tersebut.

Kemudian, *boru* dan *boru ni boru* (*boru mintori*) dianggap sebagai sumberdaya manusia adalah posisi sentral dalam keberhasilan penyelenggaraan kerja adat. Karena posisinya yang sentral itu, *boru* dan *boru ni boru* harus dibujuk, dirayu dan disanjung (*elek marboru*). Kedudukan sebagai *boru* dan *boru ni boru* adalah kelompok paling sibuk karena harus memperhatikan jalannya pekerjaan adat. Keterlibatan kedua unsur *boru* ini berbeda dalam implementasi adat. Posisi *boru* sama seperti *sanina* yang selalu terlibat dalam pekerjaan adat besar (*horja banggal*) dan kerja adat kecil (*horja etek*), baik sukacita (*malas ni uhur*) maupun dukacita (*pusok ni uhur*). Sedangkan, predikat *boru ni boru* hanya terlibat pada implementasi kerja adat besar (*horja banggal*) baik sukacita maupun dukacita.

Konsepsi *tolu sahundulan* dalam masyarakat Simalungun yakni *tondong*, *sanina* dan *boru* adalah manifestasi dari *triangle culinaire* (segitiga kuliner) sebagaimana dikemukakan Strauss (1977). Menurutnya, salah satu syarat minimal dalam perkawinan adalah adanya tiga kelompok terlibat yaitu pihak pemberi istri (*bride-giver*) atau *tondong*, pihak penerima istri (*bride-receiver*) atau *boru* dan

pihak yang menyaksikan jalannya prosesi adat perkawinan yakni *sanina* dari pihak *tondong*. Keterlibatan *sanina* pihak *tondong* ialah karena *tondong* sebagai pihak penyelenggara adat perkawinan (*hasuhutan bolon*) memiliki posisi tertinggi dalam adat perkawinan tersebut. Jadi, konsepsi *tolu sahundulan* adalah lapisan pertama sistem kekerabatan (*kinship system*) Simalungun yang mengindikasikan relasi sosial minimal dalam kehidupan adat dan sosialnya. Ketiga predikat adat dalam tatanan *tolu sahundulan* ini selalu terlibat dalam perhelatan adat besar (*horja banggal*) maupun perhelatan adat kecil (*horja etek*), baik sukacita (*malas ni uhur*) maupun *pusok ni uhur* (dukacita).

Dengan demikian, konsepsi *tolu sahundulan* sejalan dengan konsepsi Strauss (1977) yaitu implementasi dan manifestasi dari pertukaran (tukar menukar) perempuan dalam kehidupan nyata masyarakat manusia. Sedangkan konsepsi *lima saodoran* (lima beriringan) adalah syarat mutlak dalam perkawinan adat Simalungun. Sebuah perkawinan pada masyarakat Simalungun bukan saja dianggap sakral tetapi sekaligus sebagai *life cycle* (siklus hidup) tertinggi karena memuat nilai-nilai adat perpisahan (*rites de separation*) dengan keluarga inti (*nuclear family*) dan keluarga luas (*extended family*), pencapaian status baru atau *rites de marga* yakni melepaskan masa lajang, maupun diperolehnya status baru atau *rites de agregation* yakni berumahtangga. Karena itu, adat budaya masyarakat Simalungun tidak hanya ‘melibatkan’ elemen *tolu sahundulan* dalam upacara perkawinan (*marhajabuan*), tetapi harus melibatkan dua elemen lainnya yakni *tondong ni tondong* dan *boru ni boru*.

Sebagaimana dikemukakan diawal, pelibatan lapisan kedua tatanan adat Simalungun ini adalah bahwa seorang *tondong* yang menjalankan adat perkawinan (*hasuhutan bolon*) harus menghormati *tondong*-nya (pihak pemberi istri kepada *hasuhutan bolon*) sehingga pihak *tondong* (*hasuhutan bolon*) dapat menyelenggarakan perkawinan dari putra putrinya. Atas dasar itu, pelibatan *tondong ni tondong* menggambarkan penghargaan kepada pihak yang telah memberikan istri (kesuburan) kepada *tondong* yang sedang menyelenggarakan adat pernikahan. Demikian pula bahwa *boru ni boru* adalah penghargaan kepada *boru* yang telah membantu *boru* (penerima istri) dari *tondong* yang sedang menyelenggarakan adat perkawinan. Karena itu, pelibatan *boru ni boru* dalam adat perkawinan

Simalungun memperlihatkan hubungan-hubungan sosial dan adat berupa penghargaan dari pihak *tondong* kepada *boru dari boru*.

Dengan demikian, struktur sosial *pentagon* Simalungun terdiri dari dua lapisan yakni i) lapisan *tolu sahundulan*, dan ii) lapisan *lima saodoran*. Lapisan pertama adalah lapisan inti (sentrum) yang harus ditopang lapisan kedua (pendukung). Kedua lapisan ini mencerminkan rumah tradisional Simalungun sebagaimana disebut terdahulu. Lapisan pertama adalah bagan atau konstruksi inti bagian atap rumah, sedangkan lapisan kedua adalah kerangka dasar rumah yang sedang dibangun. Karena itu, sebuah rumah tangga Simalungun harus ditopang kelima unsur struktur sosial tersebut sehingga rumah tangga adalah cerminan bangunan kokoh, kuat dan berjalan dengan baik.

Sesungguhnya, konsepsi *lima saodoran* berbentuk *pentagonal* yakni menyerupai tampak muka rumah adat Simalungun itu memperlihatkan adat istana (*adat ni rumah bolon*) yakni tradisi dilakukan kerajaan-kerajaan Simalungun. Hal ini karena, raja adalah pemegang kendali adat tertinggi pada tataatan masyarakat Simalungun kala itu. Jadi, tradisi-tradisi yang dijalankan di *rumah bolon* sering menjadi legitimasi pada kebiasaan-kebiasaan (adat) yang terjadi pada masyarakat Simalungun. Akan tetapi, penting dicatat bahwa konsepsi *tolu saodoran* dan *lima saodoran* bukan diciptakan raja, tetapi *memang* terlahir dari relasi-relasi sosial orang Simalungun, pandangan orang Simalungun terhadap perkawinan maupun penghargaan orang Simalungun terhadap keluarga luasnya sebagaimana berlaku pada era pemerintahan tradisional di Simalungun.

Sistem kekerabatan (*kinship system*) orang Simalungun didasarkan pada azas *patrilineal*, yakni relasi kekerabatan yang disusun berdasarkan garis kebabakan ataupun laki-laki. Azas patrilineal dalam masyarakat Simalungun menjelma pada konsep kemasyarakatan yang bernama *tolu sahundulan* dan *lima saodoran*. Konsepsi ini disebut dengan struktur sosial *pentagon* berupa segilima sebagai basis (fundasi) pembangun hubungan kekerabatannya. Konsepsi *tolu sahundulan* dan *lima saodoran* mengikat langsung lima keluarga (kerabat) dekat sebagai satu kesatuan yang utuh dan erat untuk menopang kehidupan sosialnya. Kelima unsur tersebut adalah *tondong*, *sanina*, *boru*, *tondong ni tondong* dan *boru ni boru (boru mintori)*.

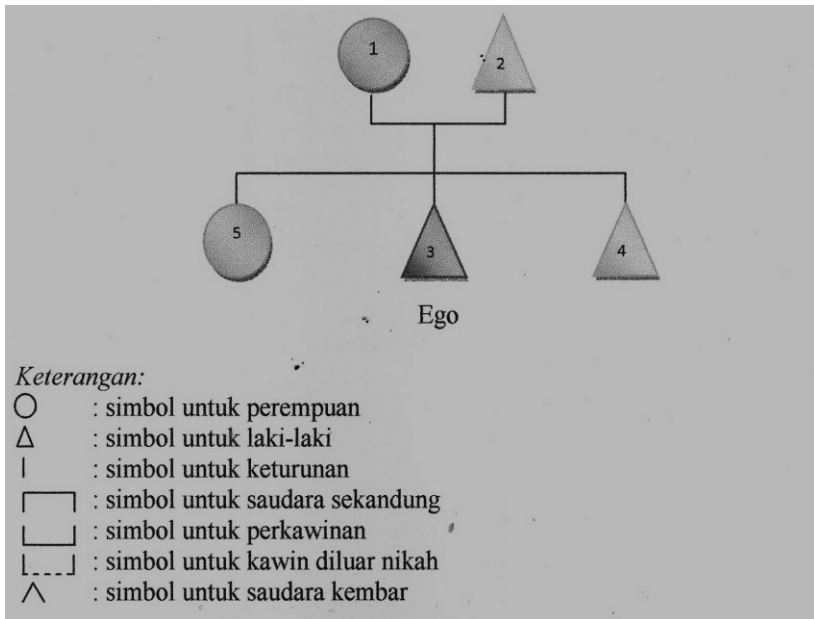
Azas patrilineal ini termanifestasi pada setiap tatanan upacara peralihan di Simalungun diseputar kelahiran (*tubuan dakdanak*),

perkawinan (*partongahjabuan*) hingga kematian (*marujung goluh*). Peran daripada unsur-unsur pembangun struktur sosial pentagon ini selalu terlibat dan mengambil peran sesuai dengan kedudukan sosial adatnya. Begitu sentralnya kedudukan unsur pembangunan struktur sosial *pentagon* pada masyarakat Simalungun, melahirkan etika-etika dan norma-norma pergaulan, sistem pemanggilan (*term of addres*), dan tatanan adat sebagai dasar terbentuknya keteraturan sosial (*social order*). Demikian pula bahwa struktur sosial itu menjadi formasi awal terbentuknya sistem sosial orang Simalungun yang lebih luas. Dalam arti bahwa struktur sosial mendasari terbentuknya sistem sosial yang tampak pada masyarakat Simalungun.

Etika dan norma pergaulan dimaksud adalah sikap, tindakan dan perilaku sosial dan penyebutan (*term of addres*) terhadap kerabat dan orang lain. Unsur *tondong* dan *tondong ni tondong* misalnya, karena perannya dalam ‘proses kesuburan’ yakni dengan memberikan anak gadis (*panakboru*) sebagai istri guna regenerasi (melangsungkan keturunan), maka posisi sosialnya ditempatkan pada derajat lebih tinggi. Ia disebut sebagai *pangalopan podah* (tempat meminta nasehat dan saran). Dengan demikian, sikap yang harus dilakukan kepada pihak *tondong* adalah *sombah martondong* (menyembah *tondong*).

Demikian pula *sanina* yakni saudara satu klan dianggap sebagai klan terdekat dari *tondong*, maka posisi sosialnya harus mengambil tempat di sebelah kanan dari *tondong*. Unsur *sanina* pada masyarakat Simalungun disebut *pangalopan riah* atau tempat musyawarah. Karena itu, sikap dilontarkan kepada unsur ini adalah *pangkei marsanina* (hormat kepada saudara). Terakhir adalah *boru* dan *boru ni boru* adalah unsur penting menopang keluarga inti (*nuclear family*). Tanggungjawab keluarga dalam perhelatan adat berada ditangan unsur *boru* dan *boru ni boru*. Unsur ini disebut dengan *pangalopan gogoh* atau sumber daya fisik. Karena itu, etika dan sikap terhadap *boru* dan *boru ni boru* adalah *elek marboru* (membujuk *boru*).

Sistem istilah kekerabatan harus dipandang sebagai suatu sistem hubungan antar diri (*interpersonal relationships*) diantara seorang individu (*ego*) sebagai pusat dengan kerabat disekitarnya. Hubungan kekerabatan dipersonifikasi dengan tanda melambangkan hubungan interpersonal. Adapun sistem istilah kekerabatan pada keluarga inti (*nuclear family*) orang Simalungun adalah seperti berikut:

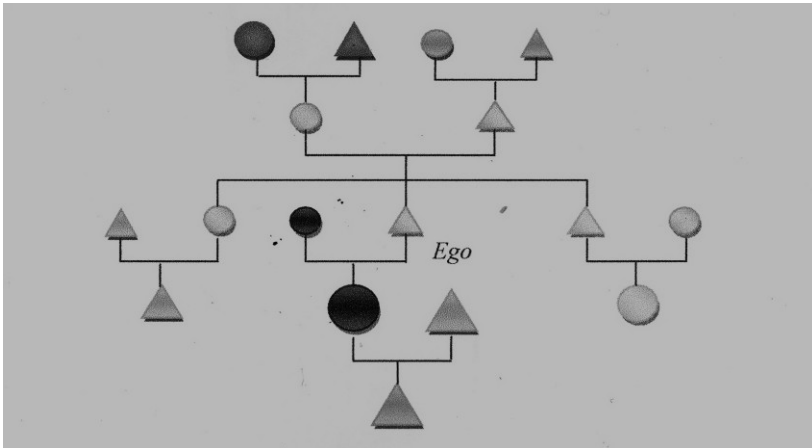


Gambar 3. Relasi ego (aku) dalam *nuclear family* Simalungun

Dari gambar di atas dapat dilihat bahwa keluarga inti (*nuclear family*) orang Simalungun diatas (katakanlah memiliki klan Damanik), memiliki tiga orang anak (*niombah*). *Ego* adalah individu berjenis kelamin laki-laki, sedangkan dua lainnya adalah saudaranya berjenis kelamin perempuan dan laki-laki. Kemudian, yang melahirkan ego dan dua saudara perempuannya adalah orangtua disebut dengan *namatoras*. Sebutan spesifik anak-anak (*niombah*) kepada orangtua laki-laki adalah '*bapa*', sedangkan panggilan spesifik kepada orangtua perempuan adalah '*inang*'. *Ego* menyebut saudara perempuannya dengan '*botou*' dan sebaliknya perempuan menyebut saudara laki-laki dengan '*botou*'. Selanjutnya, kedua orangtua menyebut anak-anaknya dengan *niombah*. Suami memanggil (menyapa) istrinya dengan *parrumah*, sebaliknya istri memanggil suaminya dengan sebutan *pargotong* ataupun *paramangon*.

Sistem istilah kekerabatan yang lebih kompleks terjadi pada waktu ana-anak dari keluarga inti telah menikah (*marhajabuan*) karena perkawinan itu akan menciptakan hubungan-hubungan kekerabatan yang rumit dan menciptakan istilah kekerabatan lebih kompleks.

Sapaan *parrumah*, *pargotong* atau *paramangon* tetap dilakukan sebelum anak (*ego*) dan saudara-saudaranya menikah kelak. Apabila anaknya menikah dan mendapatkan cucu (*pahomppu*), panggilan terhadap orangtua berubah. Sapaan cucu terhadap kakeknya adalah *oppung*, sedangkan untuk neneknya adalah *tutua*. Orangtua yang telah memiliki cucu naik pada level ketiga yaitu kakek atau nenek. Jika cucu diberi nama *Glen Damanik*, maka orangtua dipanggil dengan *Oppung Glen Damanik* (sebutan kakek) ataupun *Tutua Glen Damanik* (sebutan nenek).



Gambar 4. Istilah pemanggilan (*terms of adres*) Simalungun

Keluarga inti (*nuclear family*) orang Simalungun adalah *corporate kin-group* yakni kelompok kekerabatan universal yang sama seperti pada setiap masyarakat manusia. Biasanya, orang Simalungun mendasarkan kekerabatannya dengan mengambil satu tokoh atau satu keluarga yang masih hidup sebagai pusat perhitungan kekerabatannya (*ego-oriented kinsgroup*). Dengan begitu, kelompok kekerabatan orang Simalungun adalah *kindred* yaitu satu kesatuan kaum kerabat melingkari seseorang yang memulai semua aktivitas seperti pertemuan, upacara, atau pesta pada seputar lingkaran hidup (*life-cycle*).

Namun demikian, lazim pula terjadi pada orang Simalungun memperhitungkan kelompok kekerabatan berdasarkan seseorang nenek moyang (leluhur) sebagai pangkal perhitungannya (*ancestor-oriented kinsgroup*) tetapi biasanya hanya pada tiga atau empat

generasi kebelakangnya. *Ancestor-oriented kinsgroup* orang Simalungun adalah kelompok kekerabatan berupa '*klen kecil*' yakni kekerabatan yang terdiri dari segabungan keluarga luas yang merasa diri dari seorang nenek moyang yang terikat garis keturunan laki-laki dan perempuan. Bila pun pada orang Simalungun didapati kelompok kekerabatan seperti *klen besar*, *fratri* maupun *paroh masyarakat*, maka kekerabatan tersebut didasarkan pada klan (marga) yang sama yang nyaris tidak memiliki pertalian-pertalian darah secara langsung. Kelompok ini adalah seperti *Asosiasi Klan Damanik (AKD) Kota Medan*, yakni kekerabatan klan Damanik yang berkediaman di Medan yang dipersatukan serta diikat kesadaran klan (marga) tanpa memiliki hubungan pertalian darah (*blood relations*) secara langsung.

E. Organisasi sosial politik Simalungun

Kunjungan orang Belanda pertama kali ke Simalungun dilakukan tahun 1865 melalui van Den Bor ke Tanoh Jawa serta Batubara. Seperti disebut de Scheemaker (1867), dari kunjungan van Den Bor diperoleh informasi bahwa orang Simalungun di kedua wilayah itu memiliki corak pemerintahan tradisional yang disebut *principal state*. Kemudian pada tahun 1866, Baron de Raets (1875) mengunjungi Silimahuta (Nagasaribu) dan Purba dan mencatat adanya kesatuan politik bercorak *principal state*. Selanjutnya, Hagen (1883) mengunjungi Saribudolog, Nagasaribu, Tongging dan Sipituhuta serta menyebut kesatuan politis berbentuk kerajaan. Kemudian, pada tahun 1888, Kroesen (1897) mengunjungi Siantar dan Batubara dan tahun 1889, van Dijk (1894) mengunjungi Tanoh Jawa, Maligas, Dolog Panribuan dan lain-lain dengan mencatat adanya sistem pemerintahan bercorak kerajaan pada orang Simalungun.

Beberapa referensi lain menyebut tentang sistem pemerintahan monarhis Simalungun ini telah dicatat pada permulaan dan selama kolonialisme Belanda seperti: Westenberg (1908), Tideman (1922), Tichelman (1937) dan lain-lain. Catatan mereka jelas menyebut bahwa Simalungun mengenal sistem pemerintahan bercorak kerajaan yakni sistem organisasi sosial politik bernegara bercorak monarhis yang dikepalai seorang raja (*king*). Selain itu, sejumlah penulis lokal telah menuliskan riwayat kerajaan-kerajaan di Simalungun seperti: Saragih, (1935), Tambak (1982), Damanik (1987), Marihandono dan Juwono (2009), Diklat Propsi (1984), dan lain-lain. Bahkan sejumlah disertasi telah menyinggung sistem pemerintahan kerajaan Simalungun ini

dalam disertasi mereka seperti: Liddle (1970), Oudemans (1973), Tarigan (1975), Clauss (1982), Jansen (2003), Sinaga (2004), Sembiring (2013) dan lain-lain. Catatan para penulis ini menegaskan bahwa kelompok etnik (*ethnic group*) Simalungun memiliki sistem organisasi sosial politik kerajaan (*kingdom*) sebagai embrio bernegara pada orang Simalungun.

Penulis seperti Tideman (1926) mengakui eksistensi corak pemerintahan tradisional kerajaan Simalungun sewaktu menjabat sebagai *Asisten Residen Simalungun* sejak 5 Februari 1916-2 Desember 1921. Tideman (1926) menulis sebagai berikut:

Daerah-daerah Simalungun yang diperintah raja merupakan satu-satunya negara yang terbentuk di 'Tanah Batak'. Dalam pengertian 'negara' orang harus memperhatikan bahwa disini tidak disinggung kesatuan yang terorganisir dengan pemerintahan yang menurut pengertian Barat akan memperhatikan kepentingan umum dalam kondisi kesatuan. 'Negara Batak' merupakan kompleks pemukiman penduduk yang mengakui raja sebagai penguasanya. Bidang peradilan yang di jalankan dalam kasus adat, persoalan perkawinan, sengketa yang muncul, orang bisa menganggap sebagai ungkapan dari apa yang bisa dipahami sebagai fungsi pemerintahan dalam arti modern.

Secara spesifik, Liddle (1967;1970), menguraikan sistem pemerintahan bernegara di Simalungun yang cenderung piramidal daripada hirarkhis. Liddle menulis sebagai berikut:

Politically, traditional Simalungun was divided into several small kingdoms, each of which consisted of number of villages and larger territorial units which recognized the authority of a paramount ruler (*radja*) and paid tribute to him. The pattern of authority was basically pyramidal rather than hiearchical, with each subordinate unit duplicating on a small scale the larger systems of which it was a part.

Adapun maksud pernyataan Liddle diatas bahwa pola kewenangan (*pattern of authority*) organisasi sosial politik piramidal ialah bahwa setiap wewenang atau otoritas yang dimiliki raja, merupakan penyerahan wewenang kepada *partuanon* (desa induk) dalam skala lebih kecil dari sistem yang lebih besar. Hal ini berarti bahwa, raja di *pamatang*, tidak sepenuhnya berkuasa mutlak terhadap *partuanon*

dan *partuanon* dapat menolak keinginan raja. Kecenderungan piramidal seperti ini berbeda dengan hierarhis, dimana wewenang raja merupakan perintah (titah) yang kurang bisa ditolak perangkat dibawahnya. Dalam arti bahwa, raja memiliki wewenang yang harus di jalankan perangkat pemerintahan yang terletak dibawahnya. Sistem seperti ini disebut dengan monarhi absolut.

Kecenderungan bernegara dalam organisasi sosial politik orang Simalungun ini, menjadi pembeda dengan etnik '*Batak*' lainnya yang oleh Castels (2001) disebut '*statelessness*'. Clauss (1982) menulis sebagai berikut:

all of Batak people, only the Simalungun had developed political structure that resembled a form a state. Before the coming of the Dutch, several small kingdoms headed by *Radjas* existed in Simalungun, but these lacked both clearly defined territorial boundaries and internal coherence.

Merujuk Tideman (1922) disebut bahwa Simalungun mengenal sistem organisasi sosial politik kerajaan yang sebermula berasal dari eksistensi *Kerajaan Nagur* dan *Batanghiou*. Tideman (1922) menulis sebagai berikut:

Dua kerajaan yang kini sudah tidak ada yakni *Nagur* dan *Batanghiou*, di mana *Nagur* kini mencakup daerah Dolog Silou, Purba, Raya, dan Panei, dan *Batanghiou* mencakup daerah luas di Siantar, Tanah Jawa, dan sebagian Asahan...kemudian kerajaan ini dibagi menjadi empat bagian: Silou, Panei, Siantar, dan Tanoh Jawa, yang meskipun merdeka tetapi saling berkaitan erat.

Secara khusus, orang Simalungun mengenal sistem pemerintahan bercorak monarhis-feodal pada tujuh kerajaan di Simalungun. Sebelumnya, kerajaan pertama berdiri di Simalungun adalah *Kerajaan Nagur* (abad-11 hingga 16) dan menjadi kerajaan marga (*clan kingdom*) dari *principal state* Simalungun. Model pemerintahan bercorak monarhis ini adalah persinggungan pribumi Simalungun dengan pengaruh Hindu sebagaimana disebut Loeb (1990) menyebut bahwa:

More practical important was the influence exerted by the Hindus among the Timur and Karo Bataks toward state formation. The Timur district, ruled by Radjas and their families, are the only large teritorial units. These, however, are often conglomerations of

almost independent units and have somewhat the appearance of the feudal states of the Middle age.

Lebih lanjut, Anderson (1971) mengakui keberagaman penduduk di *Kataran* yang disebutnya mencerminkan kehidupan bernegara (*principal state*) seperti Siantar, Silou, Tanoh Jawa, Purba, Raya, Nagasaribu, Panei, Pagar Tongah, Marihat, Bandar dan Raya Usang. Selengkapnya Anderson (1971) mencatat sebagai berikut:

Semalongan the principal cannibal states are Seantar (Siantar), Silow (Silou), Tannah Jawa (Tanoh Jawa), Purba, Rajah (Raya), Nagasaribu, Muntopanei (Panei), Pagar Tangah (Pagar Tongah), Ria Mahriat (Marihat), Bundar (Bandar), Krian Usang (kemungkinan Raya Usang),...All independent states under separate rajahs, many of them speaking different dialects and of various habits and manners. All these states are inland of Delli, Sirdang, Bedagei, and Assahan. The country throughout is represented to very populous.

Demikian pula *principal state* di '*Semilongan*' dipimpin seorang raja yang sangat berkuasa. Anderson (1971:296) mencatat sebagai berikut:

there are principal *Batta states* (the rajahs of which are the most powerful), with which there is a communication from Delli. Seantar, the first, is in the interior of Padang; *Tanah Jawa*, five days journey from Delli; *Sillow* in the interior of Bedagei, three days journey from the borders of the territory of Delli. From *Seantar* comes wax, ivory, cotton, pulse, tobacco, slaves and horses. From *Tanah Jawa* and *Sillow* comes gold, wax, ivory, cotton, tobacco and slaves.

Namun demikian, corak pemerintahan tradisional Simalungun yang monarchis-feodal piramidal ini benar-benar menjadi sebuah 'kerajaan' (*kingdom*) pada saat pendudukan Belanda. Sebelum itu, walaupun orang Simalungun mengenal sistem kerajaan ini tetapi bukan dalam arti '*kingdom*' tetapi justru '*chiefdom*' yakni peralihan dari tribalisme *state*. Belanda memberikan otoritas dan wewenang kuat bagi '*raja*' guna mengatur penduduk dan tanah yaitu gambaran nyata sistem *kingdom* dalam organisasi sosial politik. Namun, otoritas dan wewenang itu hanyalah bersifat internal (orang Simalungun)

tetapi tidak bersifat keluar (eksternal) karena mereka ini adalah boneka pemerintahan kolonial pada masanya.

Sebagaimana disebut diatas bahwa, orang Simalungun mengenal sistem pemerintahan tradisional (*traditional ruler*) berbentuk negara (*state*) bercorak kerajaan. Sejumlah penulis seperti Anderson (1976), Tideman (1926), Liddle (1970), Clauss (1982) dan Oudemans (1973) telah mencatat sistem organisasi sosial politik Simalungun ini dalam tulisan-tulisan mereka. Demikian pula penulis lokal Simalungun seperti Tambak (1982), Damanik (1974), Purba (1984) dan lain-lain.

Sistem pemerintahan bernegara bercorak kerajaan (monarhi) tergambar pada 7 (tujuh) kepemimpinan tradisional yang ada di Simalungun, yaitu i) Siantar, ii) Tanoh Djawa, iii) Panei, iv) Raya, v) Purba, vi) Silimahuta, dan vii) Dolog Silou. Secara lebih spesifik, organisasi sosial politik Simalungun tradisional ini dilihat dari kewenangan (*authority*) yang dipikulnya cenderung piramidal daripada hierarhis (Liddle, 1970).

Adapun hierarhi kerajaan di Simalungun tersusun mulai dari atas (*top*) hingga ke bawah (*down*). Di bagian puncak terdapat raja yang memerintah secara langsung di wilayah kerajaannya yakni pada masing-masing 7 (tujuh) kerajaan Simalungun. Untuk membantu raja, terdapat *guru bolon* yakni mangkubumi yang memberikan nasihat kepada raja guna menetapkan aturan-aturan di kerajaan. Untuk berhak menjadi seorang raja adalah laki-laki (*parana*) yang dilahirkan *puangbolon* (permaisuri) sesuai dengan adat di wilayah kerajaan masing-masing. Permaisuri ditetapkan dewan kerajaan atau '*hapartuhaon ni harajaan*' yang berasal dari putri (*panakboru*) kerajaan lain. Demikian pula bahwa seseorang *parana* (putra mahkota) dapat dinobatkan (*patampe sihilap*) menjadi raja menggantikan ayahnya karena meninggal dunia setelah terlebih dahulu urung rembuk atau musyawarah (*harungguan*) dari *hapartuhaon ni harajaan*.

Di bawah raja, terdapat semacam 'raja muda' yakni '*Tuan Anggi*' yang disebut dengan '*tuan*' atau kadang disebut '*tuhanta*' yakni raja atau pemimpin di desa induk (*partuanon*). '*Raja Muda*' atau '*tuan anggi*' atau '*tuan*' di desa induk memiliki pembantu untuk mengurus administrasi *partuanon* yakni '*anakboru tuan*' yang memegang posisi sebagai sekretaris sekaligus mengurus pengadilan, kepolisian, maupun ekonomi. Desa induk (*partuanon*) terdiri dari beberapa *nagori* (desa) yang berada pada satu kerajaan tertentu di Simalungun. Dewasa ini, kepala pemerintahan setingkat *partuanon* ini identik

dengan kecamatan. Sama seperti penetapan raja, maka seseorang yang dapat ditetapkan menjadi '*tuan anggi*' di *partuanon* adalah berasal dari keluarga raja.

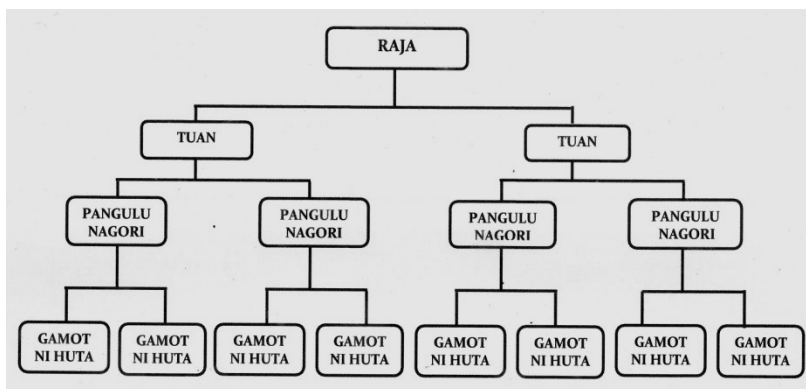
Pengganti '*tuan anggi*' harus berasal dari permaisuri dan ditetapkan melalui *hapartuhaon ni partuanan*. Kenyataan seperti inilah yang menyebabkan alasan Liddle (1970) menyebut bahwa monarki Simalungun cenderung piramidal daripada hierarkis. Dengan kata lain, *partuanan* adalah duplikat dari raja yang menjadi subordinat dari raja itu sendiri. Sebagai catatan bahwa, pemimpin atau *tuan anggi* atau *tuan* di Simalungun adalah sumber atau pengganti raja apabila raja mangkat dan putra mahkota belum akil baliq (dewasa secara hukum) ataupun karena alasan lain.

Di bawah struktur *partuanon* terdapat *pangulu nagori*, yaitu kepala kesatuan beberapa desa (kampung). *Pangulu Nagori* tunduk kepada '*tuan anggi*' atau '*tuan*' yakni struktur yang berada di atasnya yang merupakan kepala pemerintahan di setiap desa induk (*partuanon*). Setiap *pangulu nagori* memiliki administrator yang disebut '*anakboru nagori*' yang mengurus adat, hukum, ekonomi, dan lain-lain di wilayah kekuasaan *pangulu*. Dewasa ini, perangkat *pangulu nagori* ini identik dengan kepala desa yang namanya tetap mengadopsi warisan kultural di Simalungun yakni '*pangulu nagori*'. Adapun pejabat pemerintah yang disebut dengan *pangulu nagori* ini adalah berasal dari keluarga *tuan anggi* di *partuanon*.

Perangkat pemerintahan terkecil di Simalungun adalah *gamot*, yaitu kepala pemerintahan pada suatu kampung. *Gamot* memiliki perangkat pemerintahan yang disebut dengan '*anakboru huta*' yang berfungsi sebagai sekretaris dan menjalankan urusan adat, hukum, ekonomi dan lain-lain. Pejabat *gamot* berasal dari keluarga *pangulu nagori* yang masih menunjukkan satu garis keturunan (genealogi) langsung dari *partuanan*. Dengan demikian seluruh struktur pemerintahan tradisional Simalungun ini (*raja, tuan anggi, pangulu dan gamot*) merupakan satu kerabat genealogis.

Posisi raja di Simalungun bukanlah *primus inter pares* (yang pertama diantara sesamanya)' seperti yang terdapat di Tapanuli seperti disebut Castels (2001). Di Simalungun, raja adalah pemimpin sekaligus menggerakkan pemerintahan. Raja adalah tokoh yang memiliki wibawa dan kharisma dan memiliki kuasa, hukum dan wewenang. Raja merupakan pemimpin yang benar-benar di atas (*top*)

dan diam menanti orang-orang bawahannya seperti *tuan anggi*, *panglu nagori*, *gamot* maupun perangkat pemerintahan lainnya.



Gambar 5. Struktur pemerintahan tradisional Simalungun

Sebelum tahun 1907 yakni penandatanganan *Korte Verklaring* (plakat pendek pernyataan tunduk pada hukum kolonial Belanda), terdapat 4 (empat) kerajaan di Simalungun yaitu: i) Siantar (Damanik), ii) Panei (Purba Dasuha), iii) Tanoh Djawa (Sinaga) dan iv) Dolog Silou (Purba Tambak). Setelah penandatanganan *Korte Verklaring* pada tahun 1907 yang ditandatangani seluruh pemimpin (*raja dan partuanon*) maka tiga *partuanon* Dolog Silou yakni Raya, Nagasaribu dan Purba dilepaskan dari Dolog Silou serta dinaikkan martabatnya menjadi kerajaan yang selevel dengan empat kerajaan sebelumnya. Karena itu, sejak tahun 1907 yakni periode awal kolonialisme di Simalungun terdapat tujuh kerajaan yang berkuasa di wilayah Simalungun.

Penandatanganan *korte verklaring* di Simalungun terjadi setahun setelah pemakzulan dan penginterniran (hukum buang) Sang Nauluh Damanik dari Siantar ke Bengkalis, Riau tahun 1906. Demikian pula sejak tahun 1907 itu, Simalungun dibentuk pemerintah kolonial sebagai wilayah administratif *Netherland India* yang disebut dengan *onderafdeeling Simalungun* di wilayah Keresidenan Pantai Timur Sumatera (*residentie Ooskust van Sumatra*).

Ketujuh kepemimpinan Simalungun ini adalah penguasa teritorial klan (*clan territorial*) yakni: i) Damanik, ii) Sinaga, iii) Purba Dasuha, iv) Saragih Garingging, v) Purba Pakpak, vi) Purba Girsang, dan vii)

Purba Tambak. Kepemimpinan tradisional yang mencerminkan teritorial klan (*clan territorial*) menggambarkan penguasaan terhadap tanah dan penduduknya. Demikian pula setiap *clan territorial* adalah penguasa mengendalikan kekuasaan (*power*), wewenang (*authority*) dan hukum (*legal*).

Ketujuh kepemimpinan tradisional pada masing-masing tujuh teritorial ini dikepalai pemimpin yang disebut raja (*king*) yang tinggal di *pamatang* (ibukota). Raja adalah pemimpin teritorial yang mengepalai wilayah yang terdiri dari beberapa *partuanon* atau setingkat kecamatan. *Partuanon* adalah kesatuan teritorial yang terdiri dari beberapa kepenghuluan (*pangulu*). Struktur dibawah *partuanon* adalah *pangulu nagori* yakni kepala kesatuan wilayah yang terdiri dari beberapa kampung. Sedangkan dilevel terendah terdapat *gamot* yakni kepala kampung. Setiap struktur dibantu perangkat kepemimpinan (*tungkat ni harajaan*) seperti *guru bolon* (mangkubumi) di tingkat tertinggi dan *anakboru huta* ditingkat terendah.

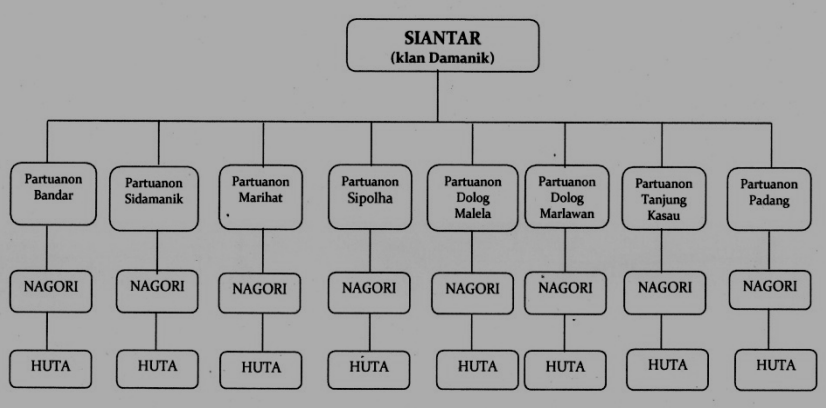
Pada teritorial Siantar misalnya, pemimpin tertinggi yaitu Raja Siantar tinggal di *Rumah Bolon* (istana) yang terletak di *Kampung Holang*, (sekarang disebut dengan Kampung Pamatang) yang terletak di sisi kiri *Bah* (Sungai) Bolon yang membelah Kota Siantar. Kerajaan ini terdiri dari 8 (delapan) wilayah *partuanon* (desa induk) yakni: i) Bandar, ii) Sidamanik, iii) Marihat, iv) Sipolha, v) Dolog Malela, vi) Dolog Marlawan, vii) Tanjung Kasau dan viii) Padang (Tebing Tinggi).

Di Siantar, *partuanon* Bandar, Sidamanik, Sipolha dan Marihat memiliki status istimewa jika dibandingkan dengan empat daerah lainnya. Keistimewaan itu tampak pada kedudukannya sebagai pemangku (*dewan harajaan*) di Siantar apabila raja di Siantar meninggal dunia, atau karena putra mahkota (*parana*) Siantar belum akil balik (dewasa) secara hukum ataupun alasan lainnya.

Tiga wilayah yang disebut terakhir yakni *Padang* (Tebing Tinggi), Dolog Marlawan dan Tanjung Kasau dikeluarkan Belanda dari teritorial Siantar. Teritorial *Padang* (Tebing Tinggi) dibuka pertama kali oleh Bandar Kajum Damanik¹⁰ dilepaskan dari Siantar tahun 1880

¹⁰Bandar Kajum Damanik adalah pembuka kampung Padang (Tebing Tinggi) pada abad 16. Bandar Kajum Damanik adalah saudara dari pioner Siantar yakni Raja Namartuah Damanik yang membuka kampung di daerah Bandar, Dolog Marlawan, Padang (Tebing Tinggi) dan Tanjung Kasau dan daerah lain seperti Dolog Malela, Marihat, Sidamanik dan Sipolha. Nama Bandar Kajum

dimasukkan ke wilayah Deli Serdang dan kini menjadi Kota Tebing Tinggi. Sedangkan Dolog Marlawan dikeluarkan tahun 1883 dan digabung ke Deli Serdang dan kini menjadi Serdang Bedagei, dan Tanjung Kasau dikeluarkan tahun 1885 dan dilebur ke Asahan dan kini menjadi wilayah Batubara.



Gambar 6. Wilayah Kerajaan Siantar hingga tahun 1885

Adapun alasan pengerdilan wilayah teritorial Siantar ini disamping karena alasan agama Islam yang telah dianut masyarakat di ketiga wilayah itu, juga sebagai cara mengerdikan wilayah Siantar. *Lagipula*, seperti disebut laporan Kroesen (1881) bahwa bilamana ketiga wilayah itu dikeluarkan dari Siantar dan digabung ke Melayu maka lebih mudah mendapatkan tanahnya guna ekspansi perkebunan. Sejak pencaplokan ketiga wilayah itu dari Siantar, ketiganya menjadi areal ekspansi perkebunan dikembangkan Belanda di Deli sejak tahun 1863. Hingga kini, ketiga wilayah itu tetap lepas dari Siantar dan kini menjadi wilayah Kabupaten Serdang Bedagei¹¹, Kabupaten Batubara¹² dan Kota Tebing Tinggi¹³.

Damanik diabadikan sebagai nama terminal bus di Kota Tebing Tinggi sekarang ini.

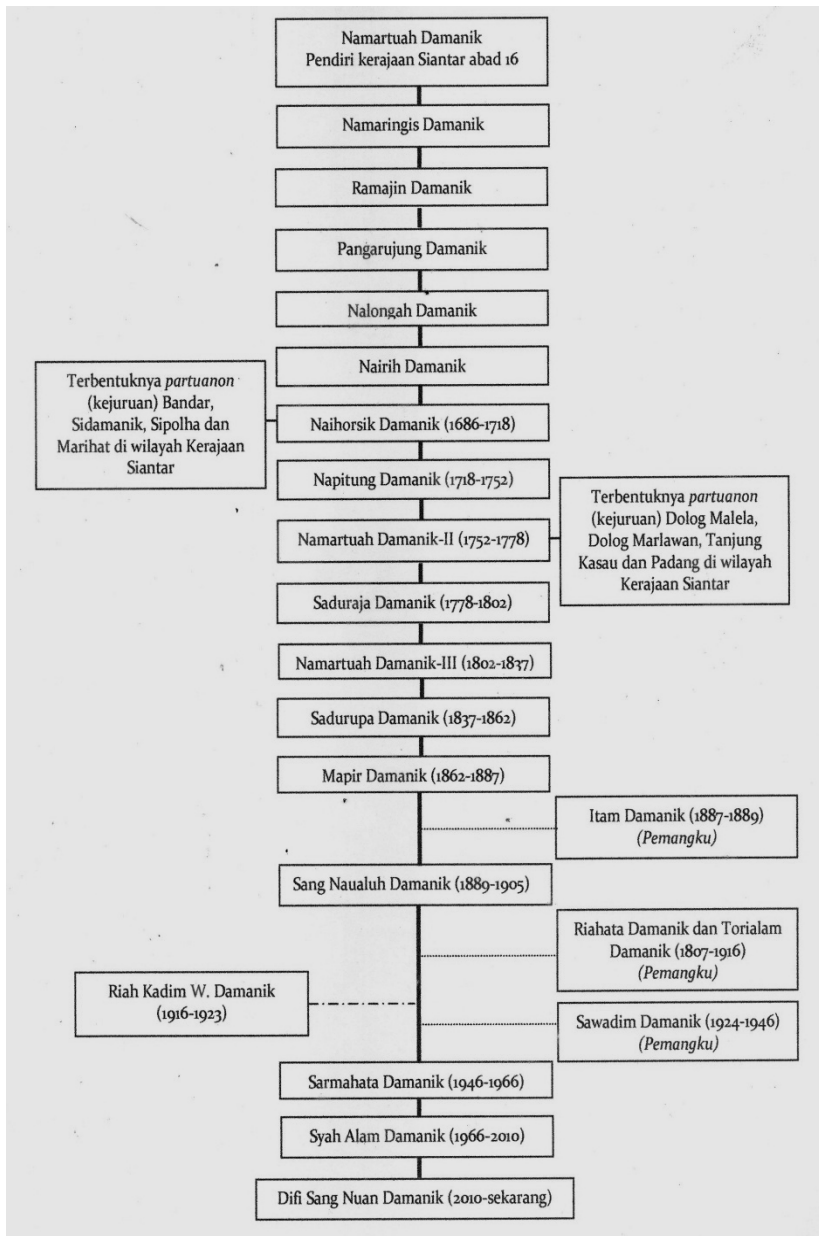
¹¹Kabupaten Serdang Bedagei adalah pemekaran kabupaten induk yaitu Kabupaten Deli Serdang. Pemekaran ini terjadi pada tahun 2008 di era Reformasi yang memungkinkan pemekaran itu. sebagian besar masyarakat di kabupaten ini adalah orang Simalungun dari klan Damanik, Saragih dan Purba.

Pengerdilan dengan cara mengeluarkan ketiga wilayah ini dari Siantar mendapat protes dari pemimpin Siantar yakni Mapir Damanik yaitu ayah Sang Nauluh Damanik. Sebagaimana disebut Purba (1980), tindakan pemerintah Belanda itu diprotes Mapir Damanik dengan cara melakukan perlawanan terhadap Belanda yakni menyerang pos militer Belanda di Batubara tahun 1886. Namun, perlawanan Mapir Damanik dapat diredam karena ketidaksebandingan peralatan perang yang digunakan. Pada tahun 1887, Mapir Damanik meninggal dunia di Siantar karena sudah tua.

Pada saat meninggalnya Mapir Damanik, Sang Nauluh Damanik seperti disebut Marihandono dan Juwono (2009) belum akil baliq (dewasa). Karena itu, untuk sementara waktu menunggu akil baliknya Sang Nauluh Damanik maka tahta Siantar dipegang Itam Damanik (saudara tua Mapir Damanik atau *bapatua (pakcik)* Sang Nauluh Damanik) yang berasal dari Bah Bolag. Kemudian, tahun 1889, Sang Nauluh Damanik dinobatkan menjadi pemimpin (raja) di Siantar menggantikan ayahnya. Berikut dibawah ini adalah, silsilah Kerajaan Siantar sejak didirikan pada abad ke-16 hingga tahun 2017. Sebagai catatan, silsilah ini dibuat menurut garis keturunan putra mahkota (*parana*) dengan mengabaikan musyawarah '*hapartuhaon ni harajaan*' yang telah memudar sejalan dengan diresapnya Negara Republik Indonesia. Dengan begitu, kedudukan raja dewasa ini lebih tepat dipandang sebagai '*Lembaga Adat Kerajaan Siantar*' guna menghindari persepsi negatif apabila kata '*kerajaan*' tetap digunakan.

¹²Kabupaten Batubara adalah pemekaran kabupaten induk yaitu Kabupaten Asahan dimana kabupaten itu terjadi pada tahun 2008. Sebagian besar masyarakat di Batubara ini adalah orang Simalungun keturunan dari Siantar Klan Damanik.

¹³Kota Tebing Tinggi pada awalnya adalah wilayah teritorial Siantar yang dilepas Belanda tahun 1873 menjadi wilayah Kesultanan Melayu. Pasca kemerdekaan, yakni tahun 1945, wilayah ini ditetapkan sebagai *Kota Administratif (Kotif)*.



Gambar 7. Silsilah Kerajaan Siantar sejak abad 16

Berdasar seluruh referensi itu diketahui terdapat 7 (tujuh) wilayah pemerintahan monarhi di Simalungun yaitu: i) Siantar, ii) Tanah Djawa, iii) Panei, iv) Dolog Silou, v) Raya, vi) Purba dan vii) Silimahuta. Empat kerajaan (*harajaan na opat*) disebut pertama eksis sebelum periode kolonialisme sedangkan tiga disebut terakhir pada mulanya adalah *partuanon* (desa induk) dari Dolog Silou yang kemudian dimandirikan serta ditingkatkan menjadi kerajaan. Ketujuh kerajaan ini berikut 36 (tigapuluh enam) *partuanon* (desa induk) di Simalungun menandatangani *Korte Verklaring* (plakat pendek) berupa pernyataan tunduk dan *vazal* (taklukan) pemerintah *Netherland Hindia* pada tahun 1907. Penulis seperti Tideman (1922) mencatat sebagai berikut:

Semua penguasa otonom pada tahun 1907 menandatangani *Plakat Pendek (Korte Verklaring)*: Panei, Raya, dan Silimahuta pada tanggal 4 September, Purba pada tanggal 5 September, Tanah Jawa dan Dolog Silou pada tanggal 10 bulan September, sementara Siantar menandatangani pada tanggal 16 Oktober.

Sejalan dengan kolonialisme Belanda di Simalungun dikenal dengan *harajaan na pitu* atau tujuh kerajaan. Ketujuh kerajaan ini adalah kerajaan marga (*clan kingdom*) dari empat klan utama di Simalungun berikut sub-sub klan kecuali klan Damanik yang tidak memiliki sub-klan.

Tabel 1. Pemerintahan tradisional Simalungun hingga 1946

Kerajaan	Klan penguasa	Wilayah
Siantar	Damanik	<i>Siantar Matio:</i> Siantar (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Sidamanik, Marihat, Bandar, Sipolha, Dolog Malela, Dolog Marlawan, Padang (Tebingtinggi), Tanjung Kasau dan lain-lain
Tanoh Djawa	Sinaga	<i>Tanoh Djau:</i> Tanoh Jawa (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Girsang Sipangan Bolon, Dolog Panribuan, Hisaran (Kisaran), Pardagangan, Jorlang Hataran dan lain-lain.

Panei	Purba Dasuha	<i>Suha Bolag:</i> Panei Tongah (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Sipoldas, Badjalinggei, Panombeian dan lain-lain.
Dolog Silou	Purba Tambak	<i>Silou Bolag:</i> Dolog Silou (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Bangun Purba, Sungai Buaya, Hutarih (Kotarih), Dolog Mariah, dan lain-lain
Raya	Saragih Garingging	<i>Raya Bolag:</i> Raya (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Raya Tongah, Sondi Raya, Merek Raya, Raya Bayu, Raya Usang, Tigaras, Mariah Nagur, Sipispis, dan lain-lain
Purba	Purba Pakpak	<i>Purba Nagodang:</i> Purba (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Haranggaol, Nagori, Purbasaribu, Hinalang, Tigarunggu, dan lain-lain.
Silimahuta	Purba Girsang	<i>Nagasaribu:</i> Nagasaribu (<i>pamatang</i>) dan <i>partuanon</i> (desa induk) seperti: Silimahuta, Sipituhuta, Tongging, Saribudolog, Rakut Bosi, Saranpadang dan lain-lain.

Organisasi sosial politik sebagai bentuk pemerintahan bernegara di Simalungun telah muncul sejak abad ke-8 masehi yang dikenal dengan *Kerajaan Nagur*. Kerajaan ini merupakan kerajaan tertua di Simalungun yang dibentuk leluhur Simalungun berasal dari India Selatan. Kesatuan politis bernama Kerajaan Nagur ini terbentuk dua abad setelah berdirinya Kerajaan *Srivijaya* di perbatasan Jambi dan Palembang.

Para leluhur Simalungun berasal dari perpaduan penutur bahasa Negrito, Austronesia, Austroasiatik dan India Selatan ini membentuk kesatuan politis yakni *Kerajaan Nagur*. Dalam berbagai referensi di Simalungun, *Kerajaan Nagur* identik dengan *Kerajaan Parpandanan Na Bolag* sebagaimana yang disebut pada *pustaka laklak* (literasi pada

kulit kayu) di Simalungun. Kerajaan ini disebut dalam sumber Tiongkok yang ditulis dengan ejaan '*Jakur*', atau '*Nakureh*', sebagaimana dikompilasi Groenoveltd (1960).

Menurut Groenoveltd (1960), *Kerajaan Nagur* adalah kerajaan '*Batta*' atau '*Batas*' dan terletak di pesisir timur Sumatera bagian utara. Menurut Kulke, *et al*, (2009), konsep '*Nagur*' berasal dari '*Nagore*' di wilayah '*Nagpur*' yakni sebuah wilayah di India Selatan yang dibawa ke Sumatra bagian utara sewaktu penetrasi kebudayaan India Selatan. Nama ini kemudian dikenal dekat di Simalungun yang dibuktikan banyaknya kata-kata wilayah (daerah) menggunakan kata itu seperti: *Nagur Raja*, *Nagur Panei*, *Mariah Nagur*, *Nagur Dolog*, *Nagur Usang*, *Nagur Tongah*, *Nagur Bayu*, dan lain-lain. Kemudian, kata itu diadopsi ke dalam Bahasa Simalungun yang diterjemahkan menjadi '*Nagori*' yakni kesatuan teritorial kepenghuluan yang terdiri dari beberapa kampung dan dikepalai seorang kepala desa atau *pangulu*.

Walaupun demikian, masih terdapat misteri yang belum terungkap tentang *Kerajaan Nagur* ini. Ahli bahasa seperti Kozok dalam berbagai komentar di media sosial *facebook* ataupun dalam beberapa laman (*website*) misalnya, menolak apapun pengaitan Kerajaan Nagur dengan Simalungun. Demikian pula Kozok menolak bahwa *Kerajaan Nagur* merupakan kerajaan besar yang ekspansionis apalagi menaklukkan Kerajaan Aceh sebagaimana disebut dalam tulisan penjelajah asing seperti Pires (1944) maupun China sebagaimana dikompilasi Groenoveltd (1960). Jika Groenoveltd (1960) bersikukuh bahwa *Kerajaan Nagur* adalah '*Batak*' di pesisir timur Sumatera bagian utara, demikian pula Zainuddin (1964) dan Said (1961), maka hal ini sedikit berbeda dengan Kozok yang menyebutkan bahwa kerajaan itu bukan berasal dari Simalungun.

Terhadap persoalan ini, menjadi perenungan kembali soal *Kerajaan Batta* yang disebut Pires (1944) tahun 1515 yang berada di pantai timur Sumatra bagian utara itu. Lokasi '*Batak*' seperti disebut Reid (2009) adalah berpindah-pindah, dari pantai timur Sumatra bagian utara, kemudian bergeser ke pantai barat Sumatra bagian utara dengan ibukotanya '*Panaju*' seperti disebut Pinto (1539). Hingga akhirnya menurut Reid (2009), wilayah '*Batak*' itu menyusut dan terfokus di sekitar Danau Toba sekarang ini.

Sebagai catatan, menurut Reid (2009) '*Batak*' dewasa ini lebih identik dengan etnik '*Toba*' di Sumatera Utara. Hal ini terjadi karena adanya upaya '*membatakan*' etnik Toba itu sendiri yang berasal dari

penulis-penulis Toba. Untuk pertama sekali, upaya itu dilakukan tahun 1915 melalui Lumbantobing (1957). Kemudian pola yang sama diikuti Said (1961) pada saat penetapan Sisingamangaraja XII menjadi Pahlawan Nasional tahun 1961. Sejak saat itu, berkembang sejumlah tulisan menyebut bahwa '*Batak adalah Toba*' seperti Parlindungan (1965), Sangti (1977), Sidjabat (1982), maupun Situmorang (2004) disaat menulis tentang sosok Sisingamangaraja. Padahal, penulis Pardede (1975) dan Perret (2010) telah menyebut bahwa konsep '*Batak*' adalah ciptaan asing untuk menyebut sebuah populasi yang bermukim di pedalaman (*inland society*) dan *pagan* yang berbeda dengan '*Malay*' (Melayu) yakni populasi yang bermukim di pesisir (*coastal society*) dan beragama Islam.

F. Bukan '*etnik Batak*' tetapi '*etnik Simalungun*'.

Salah satu penelitian terbaru tentang Sejarah Indonesia bersumber dari Taylor (2003) yang tidak menyebutkan kelompok etnik '*Batak*'. Penelitian Marsden tahun 1778 juga telah menolak penyeragaman masyarakat di Sumatra termasuk di Sumatra bagian utara. Marsden menolak bahwa masyarakat pemukim di wilayah ini adalah '*orang Batak*' karena sesungguhnya terdapat kelompok etnik lain seperti *Papak* (Pakpak) di *Deira* (Dairi), Angkola, Mandailing, maupun Toba.

Dengan demikian, Taylor (2003) bukanlah orang pertama yang menolak sebutan '*Batak*' sebagai sebutan kolektifitas masyarakat pemukim di sebagian Sumatra bagian utara ini. Namun demikian, catatan Taylor (2003) ini koreksi dan penegasan atau peninjauan kembali tentang penyebutan sebagai '*etnik Batak*' terdiri dari enam '*subetnik Batak*'. Menurut Viner (1980), perbedaan terbesar dari kelompok etnik yang digabung menjadi '*Batak*' ialah bahasa, dimana setiap etnik tergabung pada etnik '*Batak*' itu memiliki bahasa masing-masing dan satu sama lain kurang dapat saling mengerti. Demikian pula perbedaan lain dapat ditinjau dari lembaga sosial politiknya. Hal senada diakui Liddle (1970), Clauss (1982) dan Oudemans (1973).

Kenyataan ini berbeda dengan '*etnik Batak*' lain sama sekali tidak mengenal sistem organisasi sosial politik. Orang Toba sebagaimana disebut Castels (1975) misalnya, jelas disebut *Stateless*. Walaupun disebut Situmorang (2004) bahwa orang Toba memiliki lembaga politik sosial politik, tetapi hingga tahun 1945, organisasi sosial politik itu masih bercorak tribalisme yang cenderung *primus inter pares* (Perret, 2010).

Sesungguhnya, nama '*Batak*' sebagaimana disebut Pardede (1975) maupun Perret (2010) adalah konstruksi asing yakni Barat untuk mengklasifikasi masyarakat yang bermukim di pegunungan (*hinterland*) atau biasa disebut masyarakat pedalaman (*inland society*). Konstruksi dilakukan untuk memisahkan masyarakat pedalaman (*inland society*) yaitu '*Batak*' dengan masyarakat pesisir (*coastal society*) yang disebut '*Melayu*'. Konstruksi menyebut bahwa *Batak* adalah *antropopagi*, liar (*savage society*), pagan dan karena itu merupakan masyarakat belum beradab (*uncivilized*) yang berbeda dengan '*Melayu*' yang telah beragama (Islam) sehingga disebut masyarakat beradab (*civilized society*).

Dewasa ini, nama '*Batak*' melekat pada beberapa kelompok masyarakat yang dalam literatur Antropologi disebut 'subetnik' yaitu: Mandailing, Simalungun, Karo, Toba, Angkola, dan Pakpak. Penulisan seperti ini masuk dalam literatur Antropologi Indonesia yang dilakukan sarjana antropologi pertama yang berasal dari Sumatera Utara yakni Payung Bangun (1980). Tampaknya, Payung Bangun merujuk tulisan-tulisan terdahulu seperti yang dilakukan Marsden (2008) dan Anderson (1971). Ataupun Payung Bangun merujuk catatan kolonial seperti dilakukan Hutagalung (1926) dan Vergouwen (2004).

Sebagai catatan bahwa, Hutagalung adalah penulis pertama yang merekonstruksi silsilah *Siraja Batak* yang disebutnya lahir di Pusuk Buhit dan menyebar ke Mandailing, Karo, Pakpak, Simalungun, Angkola bahkan diklaim menyebar hingga ke Nias, Gayo dan Alas. Tulisan Hutagalung ini kemudian dirujuk sepuluh tahun kemudian Vergouwen ketika menulis bukunya tentang *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*.

Sebagaimana disebut Perret (2010) bahwa '*perasaan menjadi bagian dari*' ataupun Castels (1992) bahwa kesadaran menjadi '*keluarga besar Batak*' ataupun, Reid (2011) bahwa '*kolonialisme memecah etnik*' maupun Geertz (1967) bahwa '*kolonialisme mempolarisasi etnik*' secara primordial, ialah sejak era kolonialisme. Dengan demikian, memecah etnik ataupun mempolarisasi etnik selama era kolonial memiliki tujuan mendasar yakni penundukan dan penaklukan.

Konstruksi sebagai bagian dari etnik Batak melahirkan sejumlah konflik. Sebut saja seperti konflik antara orang Mandailing dan Angkola tahun 1922 sebagaimana disebut Castels (2001) maupun Pelly (2015) yang berdampak pada penolakan penguburan jenazah orang Angkola di pekuburan Islam Sei Mati Medan. Demikian pula

pertikaian antara koalisi etnik Pakpak, Karo dan Gayo versus Toba tahun 1947 pada peristiwa Tanah Pinem.

Retaknya hubungan antaretnik juga terjadi antara orang Toba dengan Simalungun dan Melayu. Orang Toba yang diorganisir sebagai pekerja sawah di Sumatra Timur, oleh pemerintah kolonial diberikan semacam keistimewaan sehingga mereka menjadi arogan. Situasi ini membawa keretakan hubungan kesukuan yang terus terbawa hingga saat ini. Kulminasi perseteruan antaretnik ini terjadi pada tahun 1958 pada saat berkecamuknya PRRI/Permesta. Pada saat itu, bukan hanya dilevel *grassroot* yang pecah, tetapi juga terbawa hingga level kesatuan tentara di Komando Tentara dan Teritorium-I Sumatra Utara.

Struktur jabatan-jabatan di TT-I SU pada saat itu tidak lepas dari persebaran etnisitas terutama antara orang Toba, Jawa dan Karo. Situasi dan ketegangan ini membuat penolakan diri sebagai '*Batak*' karena kecemasan terhadap stigma '*pemberontak*' sebagaimana yang dilakoni Maludin Simbolon dan pasukannya. Sebagaimana dikemukakan Castles (2001) bahwa ketegangan antaretnik bahkan tepatnya ialah retaknya hubungan antaretnik merasuk hingga kedalam kehidupan sosial dan politik pasca kemerdekaan yang paling berbahaya ialah terjadi di Sumatera Utara.

Penggambaran situasi dan ketegangan hubungan antaretnik di Sumatera Utara dilukiskan beberapa penulis seperti Cunningham (1958), (Bruner (1959; 1961), Small (1968), Liddle (1970), Muskens (1970), Pelzer (1985) dan Haselgren (2008). Pada intinya, para penulis ini melukiskan bahwa kesadaran etnik ataupun loyalitas etnik tumbuh sebagai mosaik yang mewarnai nasionalisme Indonesia, dimana loyalitas etnik tersebut kerap menimbulkan benturan-benturan berupa retaknya relasi antaretnik yang terjadi di Sumatera Utara.

Dalam pandangan Castles (2001) faktor etnik yang sangat penting dalam melihat situasi ketegangan antaretnik di Sumatera Utara seperti: i) faktor kesadaran etnik dan juga kesadaran nasional di Indonesia merupakan produk baru diawal abad ke-20, ii) faktor migrasi yang mengakibatkan bertemunya antarkelompok etnik kerap menimbulkan benturan-benturan antar kepentingan, dan iii) orang-orang Indonesia lain dan bahkan orang Eropa menganggap '*orang Batak*' yang menonjolkan aspek emosional pada isu etnik yang menanjak tajam karena cepatnya '*orang Batak*' memasuki dunia modern. Lebih lanjut Castles (2001) menuliskan bahwa retaknya

hubungan antaretnik di Sumatera Utara tidak hanya dilihat dari organisasi formal atau programnya semata, tetapi harus juga melihatnya dengan menjamurnya ungkapan '*kita*' atau '*kekitaan*'. Hal ini menurutnya sangat menentukan perilaku politik (*political behaviour*) sebagai dampak munculnya kesadaran sebagai kelompok etnik yang berkembang lebih cepat.

Dampaknya ialah bahwa setelah pergolakan politik 1958, kelompok-kelompok masyarakat yang pada awalnya diseragamkan sebagai '*Orang Batak*' menarik diri dari sebutan itu dan lebih memilih kesatuan etniknya sebagai orang Karo, orang Mandailing, orang Simalungun, dan orang Pakpak. Kecuali Toba, yang hingga saat ini masih merasa '*bangga*' dengan sebutan sebagai '*Orang Batak*', maka etnik lainnya telah menolak sebutan Batak dengan menyusun unsur-unsur pembeda antara satu dengan yang lainnya. Pada dewasa ini, yang disebut dengan '*orang Batak*' telah mengalami gradasi makna yang lebih tertuju pada '*orang Toba*'.

Sebagaimana diketahui, sebutan '*Batak*' sangat peyoratif yakni *antropopagi*, liar, pagan dan belum beradap. Nama ini muncul pertama kali dari catatan Pires pada tahun 1539 menyebut adanya kunjungan '*seorang raja dari Bata*'. Demikian pula catatan Pinto menyebut kunjungan '*raja orang Bata*' menghadap Pedro de Paria, Kapten Malaka yang baru. Catatan tentang '*Tanah Batak*' pada tahun 1554, bersumber dari Sidi Ali Celebi, sastrawan Turki menyebut masyarakat '*Batang*' di bagian barat Sumatera. Catatan berikutnya berasal dari Joao de Barros tahun 1563 yang menyebut adanya masyarakat '*Batas*' yang bermukim di bagian pulau yang berhadapan dengan Malaka.

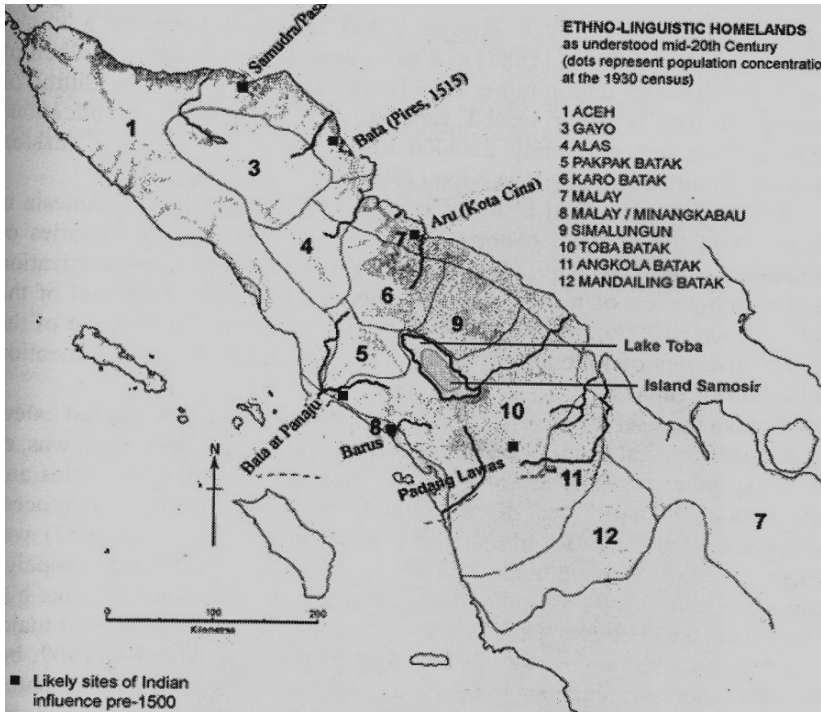
Kemudian Beaulieu tahun 1620 menulis tentang masyarakat '*Batak*' di pedalaman Sumatera bagian utara. Sumber Cina pada abad ke-17 tentang '*Tanah Batak*' berasal dari Haan yang mendeskripsikan masyarakat *Panda* dan *Bata* dimana wilayahnya terletak selama 10 hari perjalanan ke pedalaman Barus. Kemudian, Millner pada tahun 1772 mengunjungi pedalaman Tapanuli dan mencatat populasi '*Battas*' yang memiliki bahasa, kebiasaan dan adat tersendiri. Catatan Marsden (2008) menyebut '*Tanah Batak*' memanjang dari pesisir barat hingga berbatas dengan danau besar yang terdiri dari etnik *Ankola* [Angkola], *Padambola* [Padangbolak], Mandailing, Toba, *Silindong* [Silindung], dan *Singkhel* [Singkil]. Selain itu, Marsden juga membuat perbedaan antara '*Carrow*' [Karo] dengan '*Batta*'. Anderson tahun 1823

menyebut nama-nama seperti '*Batta*' serta memiliki sub-sub etnik seperti *Mandiling*, *Kataran*, *Pappak*, *Tubba*, *Karau-karau*, *Kapik* dan *Alas*.

Pada tahun 1824, berdasar pada catatan Burton dan Ward memperkirakan batas-batas daerah yang disebut '*Tanah Batak*'. Pada tahun 1845, Osthoff meletakkan '*Tanah Batak*' antara 1° dan 4° Lintang Utara. Pada tahun 1847, monografi kediaman '*Tanah Batak*' dibuat Junghuhn dengan mengajukan keberagaman '*negeri-negeri Batak*' yang tidak ada satupun negara, tetapi banyak negeri yang menunjuk pada tidak adanya kesatuan negeri-negeri itu. Pada pertengahan abad ke-19, '*Tanah Batak*' sebagaimana disebut Logan (1849) dan Crawfurd (1856) semakin mengecil di pedalaman.

Pada tahun itu, pesisir dikuasai Melayu sehingga Batak ada di pedalaman. Pada tahun 1885, Saint Pol Lias menempatkan '*Orang Batak*' di bagian tengah Sumatera yang bergunung-gunung dari *Atche* [Aceh] hingga Palembang. Mereka ini adalah suku *Battaks* [Batak], *Gaioux* [Gayo], *Allas* [Alas] dan Karo. Menurut Kodding (1888) 'orang Batak' terdapat di pesisir barat Sumatera yakni Singkil dan Natal yang berdampingan dengan penganut agama Islam. Menurut Freiherr von Brenner (1894), '*Tanah Batak*' terdiri dari suku-suku merdeka di pedalaman yang dikelilingi gunung tinggi seperti benteng yang memisahkannya dengan dunia luar.

Pada tahun 1910, Joustra menyebut '*Tanah Batak*' meluas hingga Dataran Tinggi Karo, Simalungun, Langkat, Deli dan Serdang. Sedangkan '*Tanah Batak*' menurut Collet (1925) pada peta bahasa menyebut '*Tanah Batak*' terdapat di pedalaman Sumatera bagian utara. Pada tahun 1935, Loeb (2013), '*orang Batak*' terbagi-bagi ke dalam kelompok-kelompok bahasa, diantaranya *Singkel* [Singkil], Pakpak, Dairi, Toba dan *Mandheling* [Mandailing]. Orang-orang Batak yang tinggal di sebelah timur Danau Toba disebut '*Timur*'. Pada tahun 1945, Kennedy (1945) menyebut '*Tanah Batak*' meluas hingga pesisir Barat. Pada tahun 1958, Tanah Batak sebagaimana disebut Cunningham (1958) meluas hingga pesisir barat dan timur sebagaimana disebut Kodding sebelumnya. Kemudian Reid (1979) dan Sibeth (1991) menyebut bahwa '*Tanah Batak*' kembali menyempit dan terkonsentrasi di pedalaman Sumatera bagian utara.



Peta 3. 'Ethno-Linguistic Homelands' pra-Islam.

Sumber: Reid, 2009

Dari deskripsi peta diatas, diketahui kediaman 'Orang Batak' yaitu 'Tanah Batak' cenderung berubah-ubah. Pada tahun 1515 sebagaimana disebut Pires, pemukim 'Batak' berada di pantai barat Sumatera Utara yang berada diantara Samudra Pasai dan Aru Kota Cina Medan Marelan. Kemudian, pada tahun 1539 seperti disebut Pinto, pemukim 'Batak' berada di 'Panaju' di pantai barat Sumatera utara yang berdekatan dengan Barus. Lambat laun, sejak abad ke 18 dan 19, pemukim 'Batak' terkonsentrasi di sekitar Danau Toba.

Fenomena seperti ini didasarkan pada cara pandang penulisnya. Sebagian penulis melihat 'Tanah Batak' adalah tempat dimana-mana 'Orang Batak' berada menunjuk pada asal muasal dan diasporanya. Karena itu, 'Tanah Batak' menurut mereka ini memanjang dari pesisir barat hingga ke pesisir timur yang berbatas dengan Aceh di utara dan Minangkabau di selatan. Sebagian penulis lainnya melihat bahwa

'*Tanah Batak*' adalah kediaman asli '*Orang Batak*' dengan tidak mengikutkan diasporanya. Karena itu, '*Tanah Batak*' yang dimaksud mereka ini adalah ulayat '*Orang Batak*' sebagaimana tercermin pada literatur antropologi dewasa sebelum adanya penolakan-penolakan terhadap kontruksi '*Batak*' itu.

Berdasarkan *besluit* Nomor 21 tertanggal 16 Januri 1883, wilayah Toba dan Silindung dinyatakan sebagai daerah takluk dan ditetapkan satu *onderafdeeling* yang digabung ke wilayah *Afdeeling Bataklanden* di Keresidenan Tapanuli. Sejak tahun 1906 berdasarkan *Staatsblad* No. 496 tahun 1906 dan *Staatsblad* No. 398 Tahun 1907, *Afdeeling Bataklanden* ditetapkan terdiri dari lima *onderafdeeling* yakni: i) *onderafdeeling* Silindung dengan ibukota Silindung, ii) *onderafdeeling* Toba ibukota Balige, iii) *onderafdeeling* Samosir ibukota Pangururan, iv) *onderafdeeling* Dairi ibukota Sidikalang, dan v) *onderafdeeling* Barus ibukota Barus.

Sejak tahun 1906, Karesidenan Tapanuli yang sejak tahun 1842 masih bernaung di *Karesidenan Weskust van Sumatera* berkedudukan di Padang, dipisahkan dan berdiri sendiri dengan ibukota Sibolga. Adapun *afdeeling* yang tergabung ke Karesidenan Tapanuli sejak tahun 1906 ini ialah i) *afdeeling Bataklanden* ibukotanya di Tarutung, ii) *afdeeling* Sibolga ibukotanya di Sibolga, iii) *afdeeling* Padang Sidempuan ibukotanya di Padang Sidempuan dan iv) *afdeeling* Nias ibukotanya di Gunung Sitoli.

Dengan demikian, terdapat perubahan peta '*Tanah Batak*' sebagaimana di lukiskan para etnograf. Perbedaan diantara peta-peta '*Tanah Batak*' ini muncul karena perbedaan pandangan dalam melihat komunitas yang dikunjunginya. Seperti Pires yang menyebut bahwa Tanah Batak ada di pesisir timur Sumatera bagian utara di dekat Lhokseumawe yang didasarkan pada cara hidup keagamaannya yang Pagan. Demikian pula anggapan menyebut bahwa '*Tanah Batak*' terletak di pesisir barat di *Panaju*, karena masyarakatnya masih Pagan. Dengan demikian, peta-peta itupun berubah sesuai '*kenyataan*' yang dilekatkan pada kehidupan masyarakat mencerminkan cara hidup masih Pagan. Walaupun demikian, '*Tanah Batak*' dewasa ini mencakup 6 (enam) komunitas etnik sebagaimana dicatat literatur antropologi (Kipp dan Kipp, 1983).

Kenyataan ini sesungguhnya telah mengabaikan perbedaan-perbedaan masyarakat yang ada sebagaimana dicatat Marsden, Anderson, Viner dan penelitian mutakhir dari Taylor. Sesungguhnya,

'*Batak*' dan '*Tanah Batak*' sebagaimana disebut Pardede (1975), Perret (2010) adalah kreasi etnograf asing dengan tujuan memecah kesatuan masyarakat guna menaklukkannya serta mendudukinya. Dengan alasan ini, maka yang sebenarnya adalah etnik Simalungun, dan bukan Batak Simalungun ataupun Subetnik Batak.

G. Bahasa dan aksara Simalungun

Aksara Batak termasuk keluarga tulisan India. Aksara India yang tertua adalah aksara *Brahmi* yang menurunkan dua kelompok tulisan yakni India Utara dan India Selatan. Aksara *Nagari* dan *Palawa* masing-masing berasal dari kelompok utara dan selatan dan keduanya pernah dipakai diberbagai tempat di Asia Tenggara, termasuk Indonesia (Casparis 1975). Diantara kedua aksara ini, maka yang paling luas dan berpengaruh penggunaannya adalah aksara *Palawa*. Bahkan, semua tulisan asli di Indonesia, berinduk pada aksara *Palawa*.

Orang Simalungun memiliki media komunikasi sehari-hari atau lebih dikenal dengan 'Bahasa Ibu' yakni 'Bahasa Simalungun. Bahasa Simalungun termasuk dalam rumpun bahasa Melayu-Polinesia, yakni cabang terbesar dalam rumpun bahasa Austronesia. Menurut Voorhoeve (1952), bahasa Simalungun berada pada posisi menengah antara bahasa rumpun Batak Utara dan bahasa rumpun Batak Selatan.

Menurut Adelaar (1980) bahasa Simalungun sesungguhnya merupakan cabang dari rumpun Batak Selatan yang terpisah dari bahasa-bahasa Batak Selatan sebelum terbentuknya bahasa Toba atau Mandailing yang sekarang. Seperti disebut Adelaar (1980), bahasa Simalungun adalah rumpun bahasa Austronesia. Hal yang sama dikemukakan Voorhoeve (1952) bahwa bahasa Simalungun termasuk rumpun bahasa dari penutur Austronesia.

Menurut Kozok (1999), bahasa *Batak* terbagi dalam dua kelompok bahasa: bahasa Angkola, Mandailing dan Toba adalah rumpun selatan, sedangkan bahasa Karo dan Pakpak termasuk rumpun utara. Bahasa Simalungun adalah kelompok ketiga berdiri diantara rumpun bahasa utara dan selatan. Selanjutnya, menurut Tarigan (1975), bahasa Simalungun dibedakan kedalam 4 (empat) dialek yakni: i) Silimahuta, ii) Raya, iii) *horisan* dan iv) pesisir pantai timur. Selanjutnya, Tarigan (2002) melihat bahasa Simalungun dari segi intonasi dan bicaranya, maka bahasa Simalungun dinyatakan lebih lembut dan mirip dengan bahasa Mandailing dan Angkola serta jauh berbeda dengan bahasa Toba, Pakpak dan Karo.

Lebih lanjut, bahasa Simalungun mencerminkan struktur bertingkat dan tutur sapaanya lebih sopan dan santun. Dalam berbahasa, Orang Simalungun wajib menghormati dan memeragakan bahasa sesuai lingkungannya. Situasi bahasa seperti ini dipengaruhi struktur dan tatanan sosial masyarakatnya. Hasil penelitian Purba (2002) menyebut Bahasa Simalungun memiliki beberapa tipe kata dan frasa *Eufemism*, seperti: i) ekspresi figuratif, ii) metafor, iii) sirkulansi, iv) kliping, v) pelesapan, vi) satu untuk satu substitusi, vii) umum ke khusus, viii) hiperbola, ix) pernyataan tidak lengkap, x) kolokial, xi) remodel dan xii) sebagian untuk keseluruhan.

Menurut Purba (2002), adapun fungsi penggunaan kata dan frasa *eufemisme* dalam Bahasa Simalungun ialah: i) fungsi sapaan terdiri seperti dari : a) nama Tuhan, b) nama berdasarkan umur, gender, latar belakang sosial dan fungsi sosial, c) nama besan (laki-laki menyapa istri ipar laki-laknya atau perempuan menyapa suami ipar perempuannya), d) nama *parumaen* (menantu perempuan), e) nama datu (dukun), f) nama makhluk yang tidak kelihatan, g) nama raja, h) nama *tulang* (paman) dan i) nama binatang buas, ii) fungsi menghindari tabu yaitu : a) bagian tubuh, b) organ seksual dan aktifitasnya, c) benda yang dikeluarkan tubuh dan aktifitas mengeluarkannya, d) penyakit tubuh, mental dan cacat, e) kematian dan f) serapah atau ejekan.

Hasil penelitian Saragih (2016) menunjukkan bahwa pemeliharaan bahasa pada pelafalan bahasa Simalungun terjadi pada pelafalan konsonan 'd' yang dilafalkan 't' yang memiliki implikasi dan aplikasi dalam bahasa Inggris. Penulis Saragih (2016) menyebut sebagai berikut:

The sound is letter 'd' is pronounced 't'. For example, *sorod* is pronounced /sɔrɔd/, *bagod* /bagɔd/. And in english also there is sound which the last letter has changing in pronunciation. The sound is letter 'd' is pronounced 't'. For example, *barked* /ba:kt/, *stopped*/stɔpt/. Then, there is missing pronunciation in speech sound. For example, *magouan/magɔan*/. This is example of Simalungun language maintenance. While in English, *aunt* /a:nt/.

Adapun aksara-aksara Batak seperti disebut Kozok (1999) adalah sebagai berikut dibawah ini.

Tabel 2. Variasi-variasi aksara Batak

	Mandailing	Simalungun	Toba	Pakpak	Karo
a	ᯀ	ᯀ	ᯀ	ᯀ	ᯀ
ha	ᯁ	ᯁ	ᯁ	ᯀ	ᯀ
ka	ᯂ	ᯁ	ᯂ	ᯂ	ᯂ
ba	ᯃ	ᯃ	ᯃ	ᯃ	ᯃ
pa	ᯄ	ᯄ	ᯄ	ᯄ	ᯄ
na	ᯅ	ᯅ	ᯅ	ᯅ	ᯅ
wa	ᯆ	ᯁ	ᯆ ᯇ	ᯆ	ᯆ
ga	ᯇ	ᯇ	ᯇ	ᯇ	ᯇ
ja	ᯈ	ᯈ	ᯈ	ᯈ	ᯈ
da	ᯉ	ᯉ	ᯉ	ᯉ	ᯉ
ra	ᯊ	ᯊ	ᯊ	ᯊ	ᯊ
ma	ᯋ	ᯋ	ᯋ	ᯋ	ᯋ
ta	ᯌ	ᯌ	ᯌ ᯍ	ᯍ	ᯍ
sa	ᯍ	ᯍ	ᯎ	ᯎ	ᯎ
ya	ᯏ	ᯏ	ᯏ	ᯏ	ᯏ
nga	ᯐ	ᯐ	ᯐ	ᯐ	ᯐ
la	ᯑ	ᯑ	ᯑ	ᯑ	ᯑ
nya	ᯒ	ᯒ	ᯒ		
ca	ᯓ			ᯎ	ᯓ ᯒ
nda					ᯔ
mba					ᯃ
i	ᯕ	ᯕ	ᯕ	ᯕ	ᯕ
u	ᯖ	ᯖ	ᯖ	ᯖ	ᯖ

Menurut Saragih (2016), kenyataan seperti ini dapat membantu pemeliharaan Bahasa Simalungun dalam belajar bahasa Inggris, atau membuat bunyi bahasa Simalungun sebagai kemudahan dalam belajar Bahasa Inggris terutama dalam mengembangkan pelafalan vokal dan

konsonan. Aksara digunakan suku Simalungun merupakan salah satu varian aksara Batak yang disebut *surat sappuluh siah* (aksara sebilan belas) yakni keseluruhan aksara terdiri dari 19 huruf.

Naskah-naskah Simalungun pada mulanya dengan menggunakan aksara *Sapuluhsiah* ini, pada awalnya ditulis pada *pustaha* yang disebut dengan *laklak*. Sebagaimana disebut Churmatin (2014) bahan *laklak* (kulit kayu) yang digunakan berasal dari kayu alim (*Aquilaria*) yakni pohon penghasil gaharu yang diminati diberbagai kawasan Indonesia termasuk luar negeri. Sebagaimana disebut Churmatin (2014), pemilihan kulit kayu Gaharu (Alim) sebagai media penulisan naskah-naskah kuno ialah karena wewangian yang dikandung resin gaharu yang berfungsi bagi wewangian tubuh, wewangian upacara keagamaan, pengasapan dan fitofarmaka. Karena itu, wewangian yang terkandung pada kayu alim sekaligus karena naskah-naskah yang ditulis pada media itu sering berisikan magis, fitofarmaka, ataupun almanak dan lain-lain yang dianggap ‘*sacred*’, maka kulit kayu alim pun dipilih menjadi media penulisan naskah yang disebut dengan *pustaha laklak* (buku dari kulit kayu).

Untuk menambah bunyi vokal, bunyi sengau dan bunyi /h/ serta untuk mematikan bunyi /a/ perlu ditambah beberapa tanda diakritik (*anak ni surat*). Perhatikan bahwa dari semua bahasa Batak, bahasa Toba memiliki jumlah bunyi bahasa yang paling sedikit. Hanya bahasa Karo dan Pakpak yang memiliki bunyi *e-pepet* dan oleh sebab itu maka ada huruf tersendiri untuk *e-pepet* (‘e’ lemah) yang berbeda dengan *e-keras*. Dalam bahasa Batak lainnya bunyi *e-pepet* menjadi /o/ seperti pada kata ‘*telu*’ menjadi ‘*tolu*’, ‘*besi*’ menjadi ‘*bosi*’. Baik aksara Toba maupun Mandailing tidak memiliki bunyi /h/ pada akhir suku kata seperti: ‘*idah*’ yang dilafalkan menjadi ‘*ida*’ (lihat) atau ‘*rumah*’ yang dilafalkan menjadi ‘*ruma*’ ataupun ‘*geluh*’, ‘*goluh*’ (hidup) yang dilafalkan dengan ‘*golu*’ maupun ‘*reh*’, ‘*roh*’ (datang) yang dilafalkan dengan ‘*ro*’.

Tabel 3. Variasi huruf vokal dan konsonan aksara Batak

	Karo	Pakpak	Simal.	Toba	Mand.
-ě					
-e					
-i					
-o					
-ou					
-u					
-ng					
-h					
-					

H. Kerja adat (*horja adat*) Simalungun

Sama seperti masyarakat manusia lainnya, orang Simalungun mengenal bentuk dan jenis upacara adat seputar lingkaran hidup (*life cycle*) pada sepanjang hidupnya. Upacara dilakukan sepanjang hidup hingga kematian, sejak dari kandungan (hamil) hingga ke liang kubur (akhir hidup).

Adat (*custom*) berfungsi sebagai sarana menciptakan keteraturan di dalam masyarakat. Karena itu, aktifitas sehari-hari senantiasa berpatokan atau bersandarkan adat. Antropolog seperti Bruner (1961) mengemukakan bahwa konsepsi adat merupakan konsepsi tentang organisasi sosial dan upacara-upacara (ritus). Sementara itu, Ter Haar dalam Simanjutak (2002) menyebutkan bahwa adat adalah kebiasaan atau tata cara.

Selanjutnya, Wensinck dan Kramers (1941) mengemukakan bahwa adat adalah *etnomomence* yakni pengambilan sebagian idiomisasi atau modifikasi. Sementara itu, upacara (ritus) sebagaimana dikemukakan Koentjaraningrat (1993) adalah aktifitas dan tindakan manusia untuk melaksanakan baktinya terhadap penciptanya (Tuhan, dewa dewi,

nenek moyang atau makhluk halus) serta menjadi upaya berkomunikasi dengan Tuhan atau penghuni dunia gaib.

Pelaksanaan upacara tergantung kepada isi (*content*) acara seperti upacara religi, upacara perkawinan, upacara kematian, upacara kelahiran, upacara turun ke sawah (ladang), upacara panen, upacara akil balik dan lain-lain. Biasanya, upacara tersebut terdiri dari satu atau dua bahkan lebih tindakan seperti berdoa, bersujud, bersaji, berkorban, makan bersama, menari dan menyanyi, prosesi, drama suci, puasa, intoksikasi, semedi (bertapa) dan lain-lain. Jadi, upacara adat ialah tindakan atau aktifitas manusia untuk berkomunikasi dengan Tuhan yang dilakukan secara berulang untuk menghadapi dunia magis (gaib) dalam kehidupan masyarakat manusia.

Kandungan upacara-upacara adat ini berkenaan dengan tiga hal sebagaimana disebut van Gennep (1909) yaitu: *i) rites de separation* yaitu upacara perpisahan dari satu status ke status lain seperti *marujung goluh* (kematian) maupun *sulang-sulang pahomppu* (pemberian makan kakek dan nenek oleh cucu), *ii) rites de marga* yaitu upacara perjalanan dari satu status ke status yang baru seperti *marhajabuan* (perkawinan), *paabinghon* (memperkenalkan anak kepada kakek dan nenek) dan *patohuhon* (memperkenalkan cucu kepada kakek dan nenek), dan *iii) rites de agreegation* yaitu upacara penerimaan dalam status yang baru (inisiasi atau inagurasi) seperti *mangalop parhorasan* (tujuh bulanan) maupun kelahiran (*tubuan dakdanak*). Adapun kerja adat (*horja adat*) menyangkut ritus peralihan dan bukan peralihan pada orang Simalungun sebagai berikut:

Tabel 4. Tipologi, nama dan jenis upacara adat Simalungun

Tipologi upacara adat	Nama upacara	Jenis upacara
<i>Upacara seputar kelahiran</i>	<i>Mangalop parhorasan</i> (upacara tujuh bulanan) <i>Tubuan dakdanak</i> (upacara kelahiran) <i>Paabinghon</i> (upacara memperkenalkan anak kepada kakek dan nenek) <i>Patappei goran</i> (upacara pemberian nama kepada anak)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)

<i>Upacara seputar perkawinan</i>	<i>Manririd</i> (upacara menjajagi calon pengantin perempuan) <i>Marhusip-husip</i> (berbisik) <i>Pajabu parsahapan</i> (musyawarah keluarga) <i>Mangalop bona boli</i> (pamit kepada paman) <i>Maralop</i> (upacara melamar atau meminang) <i>Parpadanan</i> (upacara akad nikah) <i>Pamasumasuon</i> (upacara peresmian dan resepsi perkawinan)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)
<i>Upacara terhadap orangtua</i>	<i>Patohuhon pahomppu</i> (upacara memperkenalkan cucu kepada kakek dan nenek) <i>Sulang-sulang ni pahompu: paondos tungkot pakon duda-duda</i> (upacara memberi makan kakek dan nenek)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)
<i>Upacara seputar kematian</i>	<i>Marujunggoluh</i> (kematian) <i>Panimbunan</i> (penguburan)	<i>Pusok ni uhur</i> (dukacita)
<i>Lain-lain</i>	<i>Pariama</i> (upacara panen) <i>Martidah</i> (upacara turun ke ladang) <i>Pauli pakon mamasuki rumah bayu</i> (upacara membangun dan memasuki rumah baru) <i>Rondang bittang</i> (upacara muda mudi)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita). Namun upacara ini tidak termasuk dalam ritus peralihan.

Upacara dimaknai sebagai pekerjaan adat disaat krisis, bahaya atau masa ketegangan sehingga disebut dengan upacara disaat krisis (*rites crisis*). Masa krisis seperti masa hamil tujuh bulan (*mangalop parhorasan*) misalnya, dimaknai sebagai pemberitahuan serta

penerimaan terhadap jabang bayi yang bakal lahir dalam keluarga. Hal demikian juga terjadi pada upacara kelahiran (*tubuan dakdanak*) yang dimaknai sebagai penerimaan atas kelahiran bayi yang dikandung ibunya selama 9 (sembilan) bulan. Demikian pula upacara *marujung goluh* adalah saat-saat perpisahan (*separation*) antara anggota keluarga yang hidup dengan individu yang meninggal dunia. Hal lainnya adalah seperti upacara *marhajabuan* yakni periode dimana seseorang yang belum menikah akan mendapat status baru (*rites de marga*) yakni dengan membentuk rumah tangga (*household*) baru.

Keseluruhan kerja adat (*horja adat*) Simalungun, bila ditinjau dari aspek ukuran besar kecilnya pelaksanaan adat, maka dibagi dalam dua kategori yakni: i) pekerjaan adat besar (*horja banggal* atau lajim disebut *adat na gok*) dan ii) pekerjaan adat kecil (*horja etek*). Sedangkan dari segi kandungan isi kerja adatnya, dibagi menjadi dua jenis yakni: i) kerja adat sukacita (*adat malas ni uhur*) dan ii) kerja adat dukacita (*horja adat pusok ni uhur*).

Kriteria pekerjaan adat besar (*horja banggal*) maupun pekerjaan adat kecil (*horja etek*), baik dalam *horja malas ni uhur* (sukacita) maupun *pusok ni uhur* (dukacita) adalah pelibatan elemen kerabat dekat dalam pelaksanaan adatnya. Elemen kerabat dalam tatanan sosial orang Simalungun terdiri dari: i) *tondong* (pihak pemberi istri), ii) *boru* (pihak penerima istri), iii) *sanina* (pihak satu klan dengan *tondong*), iv) *tondong ni tondong* (pihak pemberi istri kepada *tondong*) atau sering disebut *tondong pamupus suhut paranak*, dan v) *boru ni boru* (*boru mintori*) atau sering disebut *boru ni boru jabu suhut paranak*.

Adapun yang dimaksud dengan kerja adat kecil hanya melibatkan tiga unsur (*tolu sahundulan*) saja yakni: i) *tondong*, ii) *sanina*, dan iii) *boru*. Pelibatan ketiga elemen sosial ini adalah manifestasi dari pencapaian hidup yang masih dalam transisional dimana kesempurnaan adat belum dapat diterimanya karena sesuatu dan lain hal. Namun demikian, bukan berarti bahwa sebuah keluarga yang melaksanakan kerja adat kecil tidak dapat melakukan kerja adat besar.

Periode transisional dimaksud dalam hal ini adalah situasi yang memposisikan seseorang individu maupun keluarga harus melakukan kerja adat kecil seperti: i) *mangalop parhorasan* (tujuh bulanan), ii) *paabinghon* (memperkenalkan anak yang baru lahir kepada kakek dan nenek), iii) *patohuhon pahomp* (memperkenalkan cucu kepada kakek dan nenek), iv) *sulang-sulang pahomp*, *paondos tungkot pakon dudu-*

duda (cucu memberikan makan kakek dan nenek), v) *pauli pakon mamasuki rumah bayu* (membangun dan memasuki rumah baru) dan lain-lain.

Sebaliknya, pekerjaan adat besar (*horja banggal*) adalah terlibatnya kelima unsur (*lima saodoran*) struktur sosial orang Simalungun yakni: i) *tondong* (pihak pemberi istri), ii) *boru* (pihak penerima istri), iii) *sanina* (pihak satu klan dengan *tondong*), iv) *tondong ni tondong* (pihak pemberi istri kepada *tondong*), dan v) *boru ni boru* (*boru mintori*). Disebut dengan *lima saodoran* (lima beriringan) adalah manifestasi dari perwujudan kekekalan, keabadian dan kesejahteraan yang saling menopang antar kerabat. Dalam arti bahwa, untuk mencapai kesempurnaan hidup, maka kelima unsur kerabat harus saling bahu membahu, topang menopang dan dukung mendukung.

Hal ini karena, *tondong* tidak dapat hidup sendiri tanpa dukungan dari *sanina* (saudara satu klan) dan *borunya* (pihak penerima istri). Demikian pula bahwa *tondong* tidak dapat mandiri tanpa dukungan penuh dari *tondong ni tondong* (pihak pemberi istri kepada *tondong*) maupun *boru ni boru* yang telah mendukung *borunya*. Dengan demikian, sebuah keluarga Simalungun yang menyelenggarakan *horja adat* (*suhut*) harus membentuk hubungan sosial yang akrab dengan empat keluarga dekat lainnya. Jadi, struktur sosial *lima saodoran* menggambarkan pengakuan, keterlibatan, dan dukungan antara kerabat terhadap kerabat lain dalam mendukung keberhasilan hidupnya. Pekerjaan adat besar pada orang Simalungun akan tampak pada *horja adat marhajabuan* (perkawinan) baik *paopohon anak* (mengawinkan laki-laki) serta *palaho boru* (mengawinkan perempuan) maupun *horja adat marujung goluh sayur matua* (kematian *sayur matua*).

Jadi, kerja adat (*horja adat*) Simalungun baik kerja adat besar (*horja banggal* atau *adat na gok*) maupun kerja adat kecil (*horja etek*), berupa sukacita (*malas ni uhur*) maupun dukacita (*pusok ni uhur*) selalu ditopang oleh unsur-unsur struktur sosial yaitu *tondong*, *sanina*, *boru*, *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* (*boru mintori*). Satu kesatuan yang utuh dan erat pada *tatanan tolu sahundulan* dan *lima saodoran* ini bukan saja dimaksudkan pada pekerjaan adat saja, tetapi juga pada seluruh aspek hidup orang Simalungun yakni untuk mencapai tujuan-tujuan hidupnya (*sapangambe manoktok hitei*).

BAB IV

PERUBAHAN SOSIAL BUDAYA DI SIMALUNGUN

Bab keempat ini mendeskripsikan dan menjelaskan perubahan sosial budaya yang berpengaruh pada identitas etnik Simalungun. Pemahaman terhadap perubahan sosial budaya ini berimplikasi pada penentuan posisi identitas etnik Simalungun pada dinamika (perubahan) sosial budaya yang terjadi. Pada bagian ini dapat dipahami bahwa identitas etnik tidaklah permanen, tetapi cenderung berubah secara konstruktif dan kombinatorik.

Ada kalanya, identitas itu menegaskan primordialisme tetapi pada bagian lain identitas dikonstruksi dan dikombinasikan sesuai dengan perubahan sosial budaya yang terjadi. Secara berturut, perubahan sosial budaya yang dibahas dalam bab keempat ini ialah: i) masuk dan berkembangnya agama di Simalungun, ii) perkebunan kolonial di Simalungun, iii) pembangunan infrastruktur jalan, iv) pengukuhan *chiefdom* ke *state* di Simalungun, v) pembentukan *gemeente* Siantar, dan vi) pembentukan *afdeeling* Simalungun.

A. Masuk dan berkembangnya agama

Sebelum masuknya pengaruh kebudayaan asing ke Simalungun pada awal abad 20, pengaruh Hindu-Budha telah berkembang luas di wilayah ini. Sebagaimana disebut Perret (2010) bahwa Sumatera bagian utara menjadi bagian dari wilayah Hindu-Budha yang sangat besar setidaknya dimulai sejak permulaan tarik masehi. Pengaruh ini masuk dari arah Palembang dimana kemaharajaan *Srivijaya* berpusat pada abad ke-7. Kekuasaan *Srivijaya* yang menganut agama Buddha jelas dipengaruhi Asia Selatan dan masih bertahan di Sumatera bagian utara hingga abad ke-10. Pasca kemunduran *Srivijaya*, maka berdirilah kerajaan Adityawarman di Sumatera Barat. Selanjutnya, adalah kebangkitan raja-raja pesisir di Sumatera Timur seperti Nagur Simalungun.

Pengaruh Hindu-Buddha jelas terlihat dari prasasti berbahasa Tamil (1088 M) yang ditemukan di Barus, maupun tembikar dan manik-manik yang berasal dari Asia Selatan. Demikian pula bahwa pada tahun 1030-1031 M, di Thanjavur, India Selatan terdapat catatan tentang ekspedisi Rajendracola-I tahun 1025 M. Peran ekspansi Hindu-

Buddha Jawa, terlihat dari naskah *Pararaton*, (1331) yang menyebutkan keinginan Gajah Mada untuk menaklukkan Aru maupun *Nagarakertagama* (1365) yang menyebut Panai sebagai salah satu pembayar 'pajak' ke Majapahit. Demikian pula dalam surat Iskandar Muda yang dikirim kepada Raja James-I di Inggris tahun 1615 yang menyebutkan nama '*Panai*' dari Sumatera bagian utara. Pengaruh agama Budha sebagaimana dilaporkan Raffles bahwa 'pemimpin Batak' khususnya Sisingamangaraja adalah keturunan 'ras Minangkabau' yang pada saat itu dibawah kekuasaan Adityawarman yang menganut Buddha. Demikian pula bahwa 'pemimpin Batak' ini mengirimkan pajak ke Pagaruyung.

Kerajaan Buddha Minangkabau adalah kelanjutan dari kerajaan Malayu di pesisir timur Sumatera yakni Jambi (*Sriwijaya*) yang telah berkembang sejak abad ke-7M. Ekspansi Adityawarman hingga ke bagian Utara Sumatera adalah karena kekayaan alam berupa kemenyan maupun emas yang melimpah di daerah ini. Kemudian, pasca kemunduran Adityawarman ini, bangkitlah kerajaan Aceh di Samudra (Pasai) dan di Banda Aceh. Demikian pula kerajaan Nagur Simalungun yang bangkit pasca keruntuhan kerajaan Sumatera Barat ini.

Menurut Lombard (2006), konsep '*Raja Berempat*' atau '*Raja Na Opat*' atau *raja maropat* yang mengatur ruang-ruang politik dalam empat bagian telah ada sebelum periode Hindu. Struktur politik seperti ini ditemukan di Simalungun dan menurut Perret (2010) dihidupkan kembali oleh Aceh dan pemerintah kolonial. Demikian pula bahwa Perret (2010) menyakini lembaga ini diperkuat oleh proses Indianisasi mengingat pentingnya peran yang dimainkan oleh kerajaan-kerajaan Hindu Budha di Asia Tenggara.

Pengaruh agama Hindu Buddha ini secara simbolis punah sebagai akibat pembunuhan '*pemimpin agama*' di tepi selatan Danau Toba maupun Sisingamangaraja XII. Masa ini adalah ketika ekspedisi Padri masuk ke wilayah tanah Batak dan 'membasmi' produk Hindu-Budha di wilayah ini. Walaupun demikian, pengaruh agama yang berasal dari India ini masih ditemukan dalam kepercayaan pada masyarakat di Sumatera Utara. Demikian pula bahwa ciri budaya penduduk pedalaman Sumatera bagian utara adalah adaptasi dari unsur-unsur budaya India (Perret, 2010). Contoh kasat mata adalah tulisan bergaya *Pallawa* yang diperkenalkan sejak abad ke-14. Menurut Parkin (1978), tulisan ini masuk ke Sumatera dari Selatan ke utara melalui

masyarakat Jawa, Melayu dan Minangkabau yang beragama Hindu-Buddha yang bermukim di Padang Lawas.

Kajian Parkin (1978) terhadap kosakata aksara Batak menunjukkan sumbernya dari Sansekerta yang meliputi bidang magis dan agama khususnya ramalan. Demikian pula kumpulan dewa yang dikenal merupakan pengaruh aliran *Siwa* yang diadaptasi dalam konsep keagamaannya. Selain itu, terdapat pula marga (*clan*) yang menyiratkan asalnya di India bagian selatan. Tinggalan lainnya adalah seperti dalam hal budaya materil yang tercermin dari pola hiasan untuk kuburan dan rumah yang diilhami oleh unsur candi beraliran *Siwa* maupun adanya arca penunggang kuda, padahal kuda bukan hewan asli Sumatera. Berikutnya, dalam budaya Simalungun terdapat aspek-aspek India seperti permainan catur yang telah dilakukan sejak kerajaan *Nagur* di abad ke 12 masehi.

Selain pengaruh Hindu-Buddha, di Simalungun terdapat pula pengaruh Aceh sebagaimana yang terdapat pada stempel (*cap*) yang dianugerahkan Aceh kepada raja Purba dan Panei sebagai wali negeri Aceh dikawasan tersebut. Hal lain adalah konsep '*raja maropat*' yang dihidupkan kembali oleh Aceh dan pemerintah kolonial Belanda. Proses ini menurut Perret (2010) berawal dari kerajaan *Nagur*.

Kisah menyebutkan bahwa, kerajaan *Nagur* tidak cukup kuat memerintah wilayahnya sendiri, sehingga meminta sultan Aceh memberlakukan peraturan pemerintahan yang baru. Sementara sumber lain menyebut bahwa pembagian *Nagur* menjadi Panei, Silou, Siantar dan Tanoh Jawa telah berlangsung sebelum intervensi Aceh dimana campur tangan tersebut hanya sebatas pemberian gelar dan lambang kebesaran.

Di kerajaan Panei misalnya, raja Panei mendapat tanda kebesaran berupa keris (*terapang*), sekeping bulatan dari emas (*semiga*), dan sebuah gambar ikan maupun stempel (*cap*). Raja tersebut diperkirakan masih memegang lambang-lambang tersebut hingga era kolonial. Demikian pula bahwa raja yang empat pertama ini disebut diangkat oleh Sultan Deli yang bertindak atas nama sultan Aceh. Karena itu, tidak mengherankan apabila misalnya di Kerajaan Silou, kisah *Putri Hijau* juga dikenal yang mengisahkan kerajaan Aru. Cerita ini terdapat paling tidak pada orang Aceh, Melayu Deli, Karo dan Simalungun.

Masuknya Islam di Sumatera Utara dapat dilihat dari temuan tinggalan arkeologis seperti di Barus berupa makam-makam Islam

dari abad ke-15. Demikian pula makam Islam yang ada di Kota Rentang, Deli Serdang pada abad ke-17. *Memang*, dalam sejarah Indonesia, Islam diyakini mulai masuk sejak abad ke 13 tepatnya pada tahun 1297 yang bermula dari Aceh. Hal ini senada dengan tulisan Marco Polo, Pires maupun Pinto yang menyebutkan bahwa di Aceh dan pesisir timur Sumatera utara telah berkembang agama Islam.

Sebagaimana yang dicatat oleh van Leur bahwa jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 menjadi faktor yang mendorong cepatnya islamisasi untuk melawan Barat. Demikian pula berdasarkan catatan Anderson bahwa islamisasi bisa berjalan cepat di pesisir timur karena kebiasaan pemimpin di pedalaman menjual putrinya kepada pemimpin Islam di pesisir. Selanjutnya, Anderson menyebut bahwa ikatan perkawinan tersebut membuka peluang orang Melayu yang Islam berdagang di pedalaman.

Masuknya Islam ke Sumatera bagian utara tidak lepas dari serangan Padri dari Sumatera Barat. Serangan Padri akhirnya dapat dipatahkan oleh Belanda pada tahun 1839. Gerakan kaum *wahabi* dari daerah Bondjol ini ‘memaksa’ Islam berkembang di selatan Danau Toba. Walaupun demikian, sebagaimana yang diakui Perret (2010) tidak satupun bukti yang menyebutkan bahwa perang Padri mengakibatkan pengislaman secara lengkap dan mutlak. Hanya saja, sebagian penduduk akibat serangan Padri dari selatan Danau Toba melarikan diri dari pesisir timur yang telah menganut Islam. Pada akhirnya, mereka yang berasal dari daerah konflik inipun menganut agama Islam. Serangan Padri sebagaimana disebutkan Dobbin (1983), memakan korban hingga 250.000 orang meninggal.

Di wilayah Simalungun, Islam pertama sekali masuk di bagian bawah Simalungun terutama daerah Bandar yang berbatasan langsung dengan masyarakat Melayu. Perkembangan Islam di Simalungun seperti di wilayah kerajaan Siantar dan Tanoh Djawa dimulai sejak akhir abad 19. Pertemuan serta interaksi yang intensif antara masyarakat Simalungun di kedua wilayah itu dengan komunitas Melayu Islam menjadi faktor utama berkembangnya agama Islam di Simalungun. Di Siantar, penyiar islam yang utama adalah Syech Yusuf dan Muhammad Thaib yang berasal dari Siak. Demikian pula pada tahun 1919, seorang Simalungun bernama Basyir Saragih telah menunaikan ibadah haji ke Mekkah.

Namun demikian, bukti-bukti pengislaman di Simalungun bawah tidak diketahui sejak kapan pastinya. Demikian pula bahwa nisan-

nisan Islam di lokasi pekuburan kedua kerajaan bahkan di *partuunan* bandar, masih relatif muda yakni akhir abad ke-19. Selain itu, tidak ada bukti yang cukup kuat untuk menyebutkan bahwa Islam telah berkembang di Simalungun jauh sebelum akhir abad ke-19 tersebut. Akan tetapi yang jelas adalah bahwa masyarakat Simalungun, khususnya di Simalungun bahagian bawah telah menganut agama Islam sejak permulaan kolonialisme di wilayah ini. Melihat telah berkembangnya Islam di wilayah ini, menjadi salah satu faktor masuknya agama Kristen di Simalungun.

Agama Kristen protestan pertama sekali tiba di *Tanah Batak* pada tahun 1857 saat Van Aselt tiba di Parau Sorat, Sipirok. Penyebaran agama Kristen ini dilakukan oleh Misi Sungai Rhein Jerman atau *Rheinische Missiongesellschaft* (RMG). Namun demikian, sebelum hadirnya RMG, sudah terdapat riwayat penginjilan di Tanah Batak. Hanya saja penginjilan sebelum RMG mengalami kegagalan.

Penginjilan pertama dirintis tahun 1824 oleh Burton dan Ward. Rencana penginjilan dari kedua *zendeling* ini gagal, karena Tanah Batak sedang dilanda konfrontasi akibat serangan Padri. Kemudian pada tahun 1833, hadir *zendeling* yakni Munson dan Lyman yang diutus oleh *Kongsi Zending Amerika* (Boston). Namun keduanya tewas dibunuh di Lobupining, Tapanuli Utara. Semenjak tewasnya kedua *zendeling* tersebut, barulah rencana penginjilan kembali dirintis oleh RMG Jerman sejak tahun 1857.

Penginjilan di tanah Batak ini terlebih dahulu diawali penelitian terhadap kebudayaan dan lingkungan tanah Batak. Sebab itu, pada tahun 1840, F W Junhuhn diutus ke Tanah Batak. Antropolog Jerman tersebut menuliskan keadaan Tanah Batak dalam bukunya: *Die Battalander auf Sumatera*. Namun sayang, ia tidak sampai melihat Danau Toba dan hanya banyak berdiam di Barus. Kemudian pada tahun 1849, H. N. Van der Tuuk diutus *Kongsi Bibel Netherland* untuk datang ke Tanah Batak. Maksud kedatangan Van der Tuuk adalah mempelajari kebudayaan Batak Toba. Salah satu rekomendasi dari Van der Tuuk adalah pentingnya agama Kristen dikembangkan di kalangan orang Batak. Van der Tuuk adalah orang Eropa pertama melihat Danau Toba sebagaimana dituliskannya pada buku harian perjalanannya.

Melihat rekomendasi itu, maka Fabri sebagai pimpinan RMG Jerman meminta ijin kepada *Kongsi Bibel Belanda* menginjili Tanah Batak. Dengan begitu, Fabri memutasi *zendeling* RMG dari

Banjarmasin ke Tanah Batak. Selanjutnya, pada tahun 1857 Van Asselt dari Ermelo-Belanda melakukan pelayanan di Tapanuli di Desa Pardangsina (Selatan). Selanjutnya pada tanggal 31 Maret 1861 ditandai sebagai awal pekabaran injil di Tanah Batak setelah pembaptisan dua orang Batak di Sipirok. Kemudian, pada tanggal 7 Oktober 1861 pelayanan *Rheinische Mission* dari Jerman dimulai di Tanah Batak dan merupakan hari lahirnya *Huria Kristen Batak Protestan (HKBP)*. Diantara *zendeling* yang mengembangkan agama kristen di utara Danau Toba ini, terdapat L. I Nommensen yang sangat dikenal. Nommensen tiba di Sibolga pada 23 Juni 1862. Kemudian dia belajar bahasa Batak Toba di Barus dan menetap di Silindung sejak 7 November 1863.

Nommensen merupakan sosok yang giat bekerja menyebarkan agama Kristen. Agama itu dikembangkan di utara Danau Toba, Pulau Samosir serta melakukan terobosan zending ke Simalungun (1903) dan Pakpak Dairi (1906). Di Simalungun, agama ini disiarkan dan dikembangkan August Theis sejak tahun 1903. *Zendeling* ini tiba di Tigaras dan mendaki perbukitan hingga sampai di daerah Raya. Dari daerah inilah agama Kristen di siarkan bagi orang Simalungun dan terus berkembang hingga saat ini (Dasuha dan Sinaga, 2003). Sementara itu, agama Katolik masuk ke Simalungun sejak tahun 1933 dari arah Siantar, lalu ke Haranggaol hingga ke Silimahuta. Di daerah ini, adapun penggiat-penggiat agama Katolik adalah seperti Elpidius Van Duijnhoven yang dikenal dengan panggilan *Oppung Dolog* (Saragih, 2014).

Sebagaimana yang banyak disebut dalam arsip peta maupun tulisan kolonial Belanda serta RMG Jerman, wilayah Simalungun disebut dengan Batak Timur (*Timorlanden*) karena posisinya berada di sebelah timur Danau Toba. Demikian pula karena para penulis yang meriwayatkan keadaan '*Batak Timur*' umumnya memasuki '*Bataklanden*' (tanah Batak), dari arah pantai barat Sumatera. Namun demikian, setidaknya hingga tahun 1875, kawasan '*batak timur*' ini belum terakses dari arah pantai Barat Sumatera. Riwayat masuknya Belanda di '*Bataklanden*' hanya mencapai Natal, Mandailing, Sipirok, Sibolga, Barus hingga Singkil.

Memasuki tahun 1880-an, pasukan Belanda mulai menerobos masuk ke pegunungan (pedalaman). Namun, upaya Belanda yang masuk dari arah Pahae hingga Bakkara ini bertemu dengan perlawanan Sisingamangaraja XII. Perlawanan Sisingamangaraja inilah

yang membuat Tanah Batak bagian utara, Samosir dan Dairi (tanah Pakpak) sulit ditaklukkan. Dari arah pantai barat, khususnya Tapanuli bagian utara, '*batak timur*' menjadi target *Misi Sungai Rhein* Jerman melakukan perluasan agama Kristen. Upaya penyiaran dan penyebarluasan agama kristen ke wilayah Batak Timur dimulai sejak tahun 1886.

Namun karena mendapat tantangan berupa berkembangnya Islam di Simalungun Bawah, sekaligus adanya penentangan penguasa swapraja di Siantar, maka upaya penyiaran agama Kristen menjadi terhambat. Upaya yang terbilang sukses baru sejak tahun 1903 di Raya. Sedangkan dari arah pantai timur Sumatera, wilayah '*Batak Timur*' menjadi sasaran ekspansi sejak tahun 1885. Berbeda dari pantai barat, maka pemerintah kolonial Belanda yang berpusat di Medan, bermaksud menguasai kawasan '*batak timur*' dengan alasan perluasan daerah *culturgebied* atau perkebunan.

Masuknya agama di Simalungun berdampak pada dua hal: *pertama* merubah keyakinan orang Simalungun dari religi asli *habonaron* ke agama Islam yang dominan di Simalungun bagian bawah, *kedua* berkembangnya agama Kristen Protestan pada masyarakat Simalungun di bagian atas. Keadaan ini berimplikasi pada kerajaan-kerajaan Simalungun seperti Kerajaan Siantar, Tanoh Djawa dan Dolog Silou yang menganut agama Islam sedangkan Kerajaan Panei, Raya, Purba dan Silimahuta menganut agama Kristen. Kecuali itu, dibeberapa wilayah seperti Haranggaol Horisan dan Saribudolog menjadi penganut agama Katholik. Sementara itu, dipedalaman Raya terutama di sekitar Raya Kahean masih terdapat penganut kepercayaan asli yakni *Habonaron*.

B. Perkebunan kolonial di Simalungun

Sebagaimana diketahui sejak tahun 1863, Jacob Nienhuys pengusaha Tembakau dari Belanda pindah dari Semarang ke Deli. Keberhasilan Nienhuys membudidayakan tembakau tersebar di Amsterdam dan Bremen karena kualitas tembakau sangat bagus. Kebutuhan lahan yang mendesak mengakibatkan pemerintah kolonial Belanda berupaya mencari lahan cocok untuk perkebunan. Karena itu, kawasan Siantar-Simalungun menjadi salah satu tujuan ekspansi.

Sejalan dengan rencana penguasaan Simalungun ke dalam *cultuurgebied van Ooskust van Sumatera*, dilakukan penyelidikan tanah. Upaya ekspansi ke daerah ini dimulai sejak rintisan seorang

Baron Von Horn, pengusaha Jerman kelahiran Amerika bermaksud menjadikan daerah ini sebagai perkebunan miliknya pada tahun 1885. Hal ini didasarkan pada penyelidikannya bahwa kondisi tanah di Siantar-Simalungun khususnya Simalungun bagian bawah cocok dan potensial menjadi areal perkebunan.

Sebelumnya, pada tahun 1865-1866, kontrolir Van den Bor dan de Scheemaker telah berkunjung ke Tanoh Djawa dan Batubara. Namun karena menganggap kawasan ini tidak bernilai maka aneksasi wilayah ini tidak dilakukan. Akan tetapi sejak adanya kunjungan pengusaha Jerman pada tahun 1885 yang berniat membuka perkebunan di Siantar Simalungun, maka daerah inipun tidak luput dari perhatian pemerintah kolonial di Medan. Dengan begitu, pada bulan september 1885, kontrolir Batubara yakni Van Aanroy mengunjungi Tanoh Djawa dan Siantar.

Dari kunjungan tersebut, dilaporkan bahwa di Siantar dan Tanoh Djawa terjadi konflik internal berupa perang saudara yang mengharuskan adanya intervensi pemerintah kolonial. Mendapat laporan dari Van Aanroy, residen Sumatera Timur di Medan mengirim surat kepada Gubernur Jenderal di *Batavia*. Inti surat adalah diizinkan pemerintah kolonial di wilayah residen Sumatera Timur untuk mengintervensi wilayah Siantar-Simalungun.

Penting dicatat disini bahwa hingga tahun 1907, wilayah teritorial Siantar dan Simalungun merupakan daerah merdeka yaitu daerah yang belum ditaklukkan Belanda. Barulah, pada tahun 1907, tujuh pemimpin swapraja di Simalungun menandatangani *Korte Verklaring*, yakni pernyataan tunduk kepada pemerintah kolonial. Kemerdekaan swapraja telah direnggut sekaligus menjadi awal kolonialisme di Simalungun. Sejak saat itu, wilayah Simalungun masuk menjadi wilayah *Cuulturgebied* Sumatera Timur.

Perkebunan teh di Simalungun adalah satu-satunya di Sumatera Utara yang dikembangkan pertama sekali pada tahun 1908 oleh perusahaan *Siantar Estate* dan kemudian tahun 1911 oleh *Rubber Plantation Investment Trust* dari Inggris serta *Harrison and Crossfield* dari Inggris. Beberapa perusahaan lain mengembangkan perkebunan di Simalungun adalah seperti *Handel Vereeniging Amsterdam (HVA)*, *Rubber Culture Maatschappij Amsterdam*, *Goodyear* dan lain-lain.

Sejak tahun 1869, sejumlah pengusaha perkebunan dari mancanegara telah hadir di Sumatera Timur, khususnya di Deli. Mereka itu adalah pengusaha dari Belanda, Jerman, Polandia, Ceko,

Swiss, Inggris, dan Amerika. Namun sejak tahun 1907, pengusaha inipun melebarkan sayap perusahaannya hingga ke Simalungun. Keadaan ini menjadi salah satu faktor terjadinya perubahan yang sangat penting di Simalungun. Masuknya pengaruh RMG Jerman dan perkebunan kolonial ini menjadi awal modernisasi di Siantar-Simalungun.

Modernisasi ini menyeruak jauh hingga ke bidang pendidikan, kesehatan, agama, tata kota, kapitalisme, liberalisme ekonomi, pengupahan, budidaya perkebunan dan lain-lain. Modernisasi itu pada gilirannya telah menjadikan Siantar sebagai kota perkebunan (*plantations citys*) di Sumatera Timur. Pada akhirnya, kota ini menjadi kota terbesar kedua di Sumatera Utara setelah Kota Medan. Demikian pula Simalungun sebagaimana yang disebutkan Tidemann (1926), pada akhirnya terbuka dari keterisolirannya dan menjadi daerah modal di Sumatera Timur. Pendek kata bahwa masuknya kedua pengaruh ini telah menjadi awal modernisasi di Simalungun pada awal abad ke-20.

Karena keinginan ekspansi perkebunan, maka Simalungun menjadi target eksploitasi lahan sejak tahun 1885. Akan tetapi, penolakan Sang Na Ualuh Damanik (raja Siantar) menyerahkan tanah-tanah dilokasi kerajaannya kepada Belanda, maka rencana eksploitasi lahan ini menjadi tertunda hingga penangkapan dan penurunan paksa Sang Na Ualuh Damanik menjadi raja yang sah di Siantar pada tahun 1905. Ia kemudian di internir (dihukum buang) ke Bengkalis sejak tanggal 9 September 1906. Adapun tuduhan yang dialamatkan kepadanya disusun Residen Sumatera Timur yang dikirim kepada Departemen Kehakiman di Batavia pada tanggal 5 Juli 1906 dan menjadi dasar bagi Gubernur Jenderal Hindia Belanda, J.B. van Heutsz menjatuhkan hukuman buang (*internering*).

Sang Na Ualuh Damanik meninggal semasa penawanannya pada tahun 1913 di Bengkalis. Sejak penangkapan itu, maka raja yang sah di Siantar dialihkan kepada '*Pemangku Raja*' yaitu Sidamanik, Marihat dan Bandar. Bahkan, sebagaimana disebut Damanik (2015), hingga '*Revolusi Sosial*' pada tanggal 3 Maret 1946, raja yang sah yakni keturunan yang berasal dari *puangbolon* (permaisuri) raja Sang Na Ualuh Damanik, tidak pernah memerintah kembali di Siantar. Sejak tahun 1924, Riah Kadim Waldemar Damanik, yakni Raja Siantar, saudara Sang Na Ualuh Damanik dari lain ibu, kerajaan Siantar dipangku oleh Sawadim Damanik dari *partuanon* (Kejuruan) Bandar

dan pemangku raja ini dapat lolos dari serbuan Revolusi Sosial di Simalungun yang dipimpin langsung oleh A. Elkana Saragihras.

Pasca pembuangan Sang Na Ualuh Damanik ke Bengkulu itu, seluruh tanah di lokasi kerajaan Siantar diambilalih (*take over*) kepada pemerintah kolonial Belanda guna diserahkan kepada pengusaha perkebunan seperti di Balimbingan, Bandar, Sidamanik, Marihat, Nagahuta, Kasindir dan lain-lain. Demikian pula tanah-tanah di Tanoh Djawa (kerajaan marga Sinaga) maupun Panei (kerajaan marga Dasuha), dimana rajanya takut dimakzulkan dari kekuasaannya, pasrah memberikan tanah-tanah rakyatnya itu kepada pemerintah kolonial.

Sebelumnya, tanah-tanah di lokasi *partuanon* Siantar yakni *Kota Padang* (Tebingtinggi) maupun beberapa *partuanon* di kerajaan Dolog Silou (kerajaan marga Tambak) khususnya yang berbatas dengan Melayu Serdang Bedagei sejak tahun 1885 telah direbut pemerintah kolonial guna ditanami komoditas perkebunan. Singkatnya, sejak tahun 1906 yakni tahun dimana Sang Na Ualuh Damanik di buang ke Bengkulu, maka sejak itu pula seluruh tanah-tanah di Simalungun jatuh ke tangan pemerintah kolonial. Pemberian yang disebut dengan: '*Hibah, Anugerah, dan Pemberian*' ini ditandai oleh penandatanganan *Korte Verklaring* (Pernyataan Pendek) pada tahun tanggal 16 Oktober 1907 oleh seluruh Raja dan *Partuanon* di Simalungun (Damanik, 2015).

Sejak saat itu, tanah-tanah di lokasi kerajaan ini jatuh kepada pemerintah kolonial yang diberikan kepada sejumlah pengusaha seperti perusahaan perkebunan milik *Handels Vereeniging Amsterdam* (HVA) yakni perusahaan terluas di Siantar Simalungun yang mengelola: 4 (empat) unit komoditas Serat (Sisal) di Dolog Ilir, Laras, Bah Djambi dan Bandar Betsy, 5 (lima) unit Kebun Kelapa Sawit yakni di Tindjowan, Dolog Sinumbah, Pagar Djawa dan Tonduhan di Simalungun serta Bulu Blang Ara, 3 (tiga) unit Kebun Teh yakni di Balimbingan dan Sidamanik (Simalungun) serta Kayu Aru serta 4 (empat) unit Kebun Karet seperti di Bangun (Simalungun) serta Gohor Lama, Ayer Jambu, Pulau Tiga.

Selain itu, perusahaan HVA juga mengelola Rumah Sakit (*hospital*) Balimbingan serta sekolah berasrama (*boarding school*) yang disebut dengan *Internaat voor Schoolgande Kinderen* di Pamatang Siantar (kini disebut Taman Asuhan) serta sejumlah poliklinik di perkebunan. Pada tanggal 27 Desember 1958, Presiden Soekarno menandatangani Undang-Undang No. 86 tentang *Nasionalisasi Perusahaan-Perusahaan*

Milik Belanda di Indonesia dan HVA ini dialihkan menjadi aset Indonesia yang dikelola dibawah PTPN-IV.

Selanjutnya, terdapat perusahaan non Belanda seperti *Harrison and Crosfield* (kini London Sumatera atau Lonsum) yang berpusat di London, Inggris yang bergerak pada komoditas utama seperti teh dan karet. Perusahaan ini masuk ke Sumatera di Medan sejak tahun 1906 dan mendapatkan konsesi tanah di Simalungun sejak tahun 1907. Perusahaan ini bergerak pada dua komoditas utama yakni karet (*rubber*) dan teh (*tea*). Perusahaan ini pernah diambilalih sesuai kebijakan Nasionalisasi 1958, tetapi dikembalikan kepada pemiliknya pada tahun 1962. Di *Bah Lias* Simalungun, Lonsum mengoperasikan komoditas Kelapa Sawit, sedangkan di *Bah Bulian* mengoperasikan komoditas Kelapa Sawit, Coklat dan Kelapa. Sejak bulan Oktober 2007, *Indofood Agri Resources Ltd (IndoAgri)*, anak perusahaan Indofood Sukses Makmur Tbk di bidang perkebunan, menjadi pemegang saham mayoritas di Lonsum.

Kemudian terdapat *Bridgestone Sumatra Rubber Estate* yang sejak tahun 2005 sahamnya dikuasai oleh Jepang. Sebelumnya, *Bridgestone Sumatra Rubber Estate* bernama *Goodyear Sumatra Plantation* yang berdiri di Dolog Merangir dan Dolog Ulu (Simalungun) dan Aek Nabara (Labuhanbatu), Nagaraja (Serdang Bedagei) sejak 1917 dan merupakan anak perusahaan *The Goodyear Tire and Rubber Company* yang berpusat di Ohio, Amerika Serikat sejak 1898. Pada tahun 1964, *Goodyear Sumatra Plantation* diambilalih Pemerintah Indonesia berdasarkan Peraturan Presiden No. 6 Tahun 1964, namun pada tahun 1967 dikembalikan kepada pemiliknya. Kebun Dolog Merangir dan Dolog Ulu diusahai berdasarkan SK Menteri Dalam Negeri Nomor: 3/HGU/DA/80 dan telah memperoleh perpanjangan selama 25 tahun sesuai SK Menteri Negara Agraria/Kepala Badan Pertanahan Nasional Nomor: 117/HGU/BPN/1997 tanggal 16 September 1997 seluas 11.226,38 Hektar.

Perusahaan lainnya yang bergerak di komoditas Kelapa Sawit dan Karet adalah RCMA yang didirikan pada tanggal 24 Februari 1924. Di Gunung Bayu, Bosar Maligas, Simalungun, RCMA mendirikan Pabrik Kelapa Sawit (PKS) sedangkan di Dolog Batu Nanggar, RCMA mendirikan Pabrik Karet, tetapi sejak 1958 pabrik karet ini telah dibongkar sejalan dengan konversi karet ke kelapa sawit. Perusahaan *Rubber Cultuur Matschappij Amsterdam (RCMA)* diambilalih menjadi milik Indonesia sesuai Peraturan Pemerintah Indonesia No. 24 Tahun

1958 tentang Nasionalisasi milik Belanda. Kini, PKS Gunung Bayu dikelola PTPN-IV di Indonesia. PKS Gunung Bayu dahulunya bernama NV. RCMA ini mengoperasikan 10 *afdeeling* perkebunan diatas lahan Hak Guna Usaha (HGU) No. 21/HGU/BPN/2003 tertanggal 14 Maret 2003 seluas 8.479, 83 hektar tanah.

Sebagaimana disebut Tideman (1922), komoditas pertama yang ditanam di Simalungun adalah perkebunan teh yakni sejak tahun 1908. Masuknya komoditas lain seperti karet, kelapa sawit, sisal dan bahkan coklat telah mengakibatkan pergeseran lahan di Simalungun menjadi areal perkebunan. Hingga tahun 1938, sepertiga tanah Simalungun sudah menjadi areal perkebunan dari luas total Simalungun 151.295 hektar. Dalam laporannya, Tideman (1922) menyebutkan 120.000 hektar tanah di Simalungun sudah dijadikan tanah konsesi perkebunan diberikan kepada 46 pengusaha perkebunan. Diantaranya terdapat 14 perkebunan teh, 20 perkebunan karet, dan 10 perkebunan campuran (karet, teh, kopi dan kelapa sawit).

Selain perusahaan disebutkan di atas, di Simalungun (khususnya di Siantar), hak konsesi diberikan kepada *Het Nederlandsch Indisch Landsyndicaat, de Marihat Sumatra Plantage Co, The Good Year Tire and Rubber Co*. Tanah-tanah yang dikonsesikan kepada pengusaha perkebunan Belanda maupun non-Belanda seperti Inggris dan Amerika Serikat memang disatu sisi telah menjadi faktor modernisasi kewilayahan di Simalungun, tetapi disisi lain memunculkan sengketa agraria berkepanjangan (Pelzer, 1991). Tanah-tanah yang seharusnya dikembalikan kepada orang Simalungun pasca selesainya *Hak Guna Usaha (HGU)* terutama yang dimiliki Belanda, ternyata tidak pernah kembali kepada mereka. Rezim kolonial Belanda berganti menjadi rejim Indonesia yang tetap mengabaikan pengembalian tanah-tanah milik ulayat orang Simalungun itu (Damanik, 2017). Kenyataan inilah yang kerap menimbulkan unjuk rasa bahkan protes kepada ‘negara’ (*state*) maupun sejumlah perusahaan perkebunan lainnya di Simalungun.

Hasil penyelidikan Sembiring (2013) menyiratkan tentang eksisnya status hukum hak tanah adat di Simalungun. Hal ini menurut Sembiring (2013) terlihat dari: i) masih eksisnya masyarakat adat etnik Simalungun yang diikat oleh faktor teritorial (*huta*) dan genealogis (*marga*), ii) dijumpai objek hak ulayat (*hak partuanon*), seperti *bongbongan sahuta, parjalangan sahuta, panambuhan sahuta,*

parsinumbahan, *pamelean*, dan lainnya yang secara sporadis terdapat diberbagai wilayah Simalungun, iii) masih dipatuhinya hukum adat Simalungun, iv) masih ada tetua-tetua adat (keturunan *Raja Marpitu*).

Sedangkan faktor penyebab timbulnya sengketa hak atas tanah adat di Simalungun terjadi karena tiga hal yaitu: i) faktor historis, ii) faktor hukum dan, iii) faktor non-hukum. Secara historis pemerintahan Hindia Belanda menerapkan hukum Barat terhadap sistem penguasaan tanah-tanah di Indonesia, hukum barat sebagai acuan sesuai dengan kepentingan penjajah, justru ini melemahkan sendi-sendi hukum adat dan memicu sengketa di antara warga masyarakat, mengenai objek tanah maupun kepemilikannya. Faktor hukum adalah aturan yang saling kontradiksi, tidak jelas, aparat hukum yang tidak memahami hukum, dan budaya hukum masyarakat yang tidak patuh, administrasi pertanahan yang kurang baik sehingga dalam penyelesaian sengketa tanah terkadang terjadi tumpang tindih kewenangan.



Peta 4. Perkebunan milik HVA di Simalungun hingga 1958

Sumber: kitlv.nl

C. Pembangunan infrastruktur jalan

Sejak tahun 1907, wilayah (teritorial) Simalungun mengalami perkembangan yang sangat cepat khususnya terkait dengan

pembukaan perkebunan milik kolonial. Dalam perkembangan itu, Simalungun memperoleh jaringan jalan yang baik, di ibukota Pematang Siantar biasa disebut sebagai sentral. Namun, semua jalan muncul dari dataran dan daerah pegunungan, sementara sebuah jalur kereta api menghubungkan Siantar dengan Tebing Tinggi melalui daerah pantai.

Peta dataran tinggi yang terlampir di Siantar menghubungkan Medan-Sibolga dan sekitar Danau Toba (1:1.000.000) memberikan contoh baik tentang jaringan jalan Simalungun, seperti menjadi penghubung penting di seluruh jaringan Sumatera. Sebuah pemandangan tentang peta ini, memunculkan kebutuhan pembukaan jalan Pematang Tanah Jawa-Bandar Pasir Mandogei dimana kemudian semakin banyak jalan yang muncul. Seperti legenda (keterangan) dari peta itu menunjukkan, perawatan dan pengelolaan jalan dibebankan pada berbagai cabang dinas. Belakangan muncul penyederhanaan karena mungkin jalan-jalan yang perlu dipertimbangkan dalam perawatannya diberikan pada dinas proyek perkebunan lokal di Pantai Timur Sumatera.

Jalur kereta api yang telah disebutkan (58 km) tepat pada tanggal 5 Mei 1916 dibuka lalu lintas umum, sementara pada tahun 1920 sebuah cabang kecil dibuka menuju pabrik serat di Lima Laras agar dengan mudah dapat mengangkut produk perkebunan ini melalui Dolog Merangir, yang terletak di tengah perjalanan ke Tebing Tinggi. Jalur Tebing Tinggi-Siantar bukan merupakan salah satu jaringan jalan kereta terpendek, terbukti dari statistik dalam laporan Perusahaan Kereta api Deli (*Deli Spoorweg Matschappij*). Jika hasil per kilometer per hari pada tahun 1917 untuk sebagian besar jalur trem, termasuk juga jalur Siantar dihitung f 8-9, maka jalur dan jarak dari Tanjung Pura bisa naik dari angka di atas f 10 sampai lebih dari f 14. Juga kepadatan penumpang tertinggi berada di berbagai jalur trem, yakni 729. Sementara, jalur Tanjung Pura-Pangkalan Brandan mencapai f 625.

Tampak bahwa rencana menarik lebih jauh jalur ini sampai Danau Toba dalam dapat dilaksanakan. Namun, kondisi saat itu mengarah pada kesulitan. Sebagai pelabuhan dengan jalan kereta api di danau itu pertama-tama dipilih Parapat. Namun, setelah itu terbukti karena kesulitan di lahan pegunungan antara Parapat dan Panahatan, dianggap lebih cocok sebagai stasiun terakhir. Sebuah jalur kabel akan memungkinkan pengangkutan produk. Di danau ini jalur kapal uap

dieksplorasi, dimana suatu daerah danau sisi selatan yang begitu penting bagi daerah perkebunan di Pantai Timur dari sudut pandang ekonomi juga dapat dihubungkan. Seperti yang telah dikatakan, kondisi zaman untuk sementara menghambat rencana yang indah itu.

Jalan pedati tertua menghubungkan Simalungun dengan daerah perkebunan di Pantai Timur Sumatera memiliki panjang 48 kilometer, kini seluruhnya berupa jalan keras menuju Tebing tinggi. Jalan ini dibuka pada tahun 1906. Pada tahun 1908 di musim kemarau orang bisa mencapai Pematang Siantar dengan menggunakan mobil. Pada tahun 1909 bagian pertama (Tebing Tinggi-Dolog Merawang) diperkeras. Untuk bagian lain pada tahun 1910 aktivitas yang diperlukan untuk pengerasan jalan ini dilakukan.

Seperti telah disebutkan, pengerasan jalan ini menyangkut penyiapan jalan yang sangat padat saat itu dalam kondisi layak dilalui di Hindia Belanda (pengangkutan material untuk keperluan pembangunan jalan kereta api yang akan dibuka dan untuk perkebunan) tanpa menghambat lalu-lintas, merupakan hal yang tidak mudah dilaksanakan. Pada tahun 1913 jalan yang keras diperlebar, sementara sebagai akibat lalu-lintas yang ramai (60 ton per hari) sejumlah besar dana harus disediakan pada tahun 1913 dan tahun 1914 untuk perawatannya. Sementara, biaya pembukaan dan pengerasan mencapai f 760.528 seluruhnya. Pada tahun-tahun tersebut untuk perawatan disediakan tidak kurang dari f 60.840 dan f 117.500. Kini jalan berada dalam kondisi baik, sehingga biaya perawatan ini berkurang tajam.

Hubungan dengan Tapanuli dan selanjutnya dengan Pantai Barat Sumatera kini dilayani sepanjang jalan Toba. Jalan ini merupakan penghubung jalan lalu lintas darat di Sumatera antara daerah tersebut dan Pantai Timur Sumatera yang juga menghubungkan Tanah Toba dan berpenduduk padat (lembah antara Balige dan Porsea) dan Uluan dengan Simalungun. Jalan ini, adalah proyek pembangunan jalan yang besar, dibuka oleh Insinyur E.Fels yang ditunjuk untuk menangani urusan itu sesuai Keputusan Direktur PU tanggal 16 Desember 1911 nomor 19601 setelah berbagai informasi ekonomi mengenai perhubungan dan daerah yang dilewati jalan itu ia cari, ia kumpulkan dan ia petakan. Jalan ini sangat penting sebagai jalur pengangkutan produk bagi daerah Toba, yang kemudian dinamakan jalan Toba.

Dalam aspek ekonomi jalan ini juga penting untuk daerah perkebunan di Simalungun, dan juga untuk mengangkaut padi dari

persawahan di Tapanuli. Di daerah ini tinggal sekitar 100 ribu orang dengan sekitar 24 ribu hektar sawah. Namun, pada masa perang meskipun ada larangan keras dan pengawasan polisi yang luas dipertahankan, dengan berbagai cara padi bisa diangkut masuk melalui pantai timur dan juga izin dapat diminta serta diperoleh untuk mengangkutnya. Tenaga kerja dari Samosir yang digunakan sebagai buruh bebas bagi aktivitas tertentu di berbagai perkebunan (selama pembukaannya) lebih mudah mencapai daerah ini lewat Parapat melalui sepanjang Jalan Toba.

Pada 15 kilometer pertama dari Pematang Siantar, jalan ini memotong 8 jalur air penting, yakni Bah Bolon, saluran dari Bah Korah, Bah Biak, Bah Buldakbuldak, Ba Sapuran, Bah Hilang, Bah Birong dan Bah Kasindir. Selanjutnya, ada beberapa selokan dan sebuah jembatan indah yang diibangun melengkung di atas kolam air di depan Parapat. Ketika melewati tempat ini akan dijumpai jembatan di atas Binanga Sorasora dan Mursahan.

Biaya pembangunan jalan Toba rata-rata mencapai f 16.600 per kilometer (dengan jumlah seluruhnya f 200.000). Jalan Toba menanjak dari Pematang Siantar sampai Aek Nauli, sebuah deretan pegunungan dekta dengan batas pegunungan danau itu, bisa dibandingkan dengan lereng penyeimbang. Pada km 143, atau 11 kilometer dari Pematang Siantar orang menanjak dari 400 meter sampai 580 meter, kemudian mengikuti sebuah jalur horisontal sampai km 147. Setelah itu menanjak lagi sampai km 162 pada ketinggian sekitar 1100 meter. Di pegunungan pembatas kenaikan lebih landai (sekitar 1/40) sampai ketinggian 1200 meter, hingga dicapai batas. Dari sini jalan menurun sampai Parapat (910 meter) sedikit di atas permukaan danau, jalan itu kembali naik melalui daerah Girsang dan Sipangan Bolon (Tanah Jawa) sampai mendekati titik puncaknya di perbatasan Tapanuli (1263 meter)

Di depan Sibaganding, jalan mengikuti aliran Danau Toba, dimulai dengan ketinggian sekitar 150 meter di atas permukaan air kemudian perlahan-lahan menurun sepanjang aliran ini sampai daerah sawah di Parapat. Bagian jalan yang begitu kaya dengan pemandangan alam ini memberikan panorama sangat indah di Danau Toba dan lingkungannya. Batu-batu hitam besar menonjol dekat lereng gunung yang berkilauan oleh sinar matahari di sisinya. Di sini warna itu berubah dengan aneka warna hijau menghiasi bagian atasnya, menuju keindahan menakjubkan karena sinar yang berubah itu hingga kini

tampak seperti hutan gelap, kemudian kembali menghijau atau hijau Zamrud. Kampung yang tersembunyi di antara pohon-pohon dan bambu yang tumbuh menambah keindahan daerah ini. Semenanjung yang membentang di danau ini dalam kondisi panas menyengat nampak berkilaun. *Tuktuk Sipiak*, semenanjung yang membentang ke danau di Parapat dan tempat ini menawarkan suatu pesangerahan indah dan kompleks *zending* dengan gerejanya yang indah, bagaikan surga di mana orang akan tetap hidup apabila tidak ada kewajiban yang memanggil kita di tempat lain.

Dekat dengan Sibaganding ada sebuah terowongan kecil. Selain itu jalan sepenuhnya berubah dilereng gunung berkarang. Sebagai akibat dari longsoran batu yang mencolok di sini. Menurut Dr. Hangeveld gempa bumi, bagian karang yang menggantung bisa jatuh ke bawah. Juga aktivitas hidrolis air bawah tanah di tanah lembut dapat mengakibatkan kelongsoran kecil (tentang ini akan dibicarakan di bagian 3) panjang jalur Pematang Siantar batas Tapanuli adalah 57 kilometer.

Jalan ini pada awal 1920 terbuka bagi lalu lintas umum. Suatu jalan lain sangat penting adalah dari ibukota sampai Pematang Tanah Jawa dan dari sana daerah irigasi Bah Tongguran. Dalam Keputusan Pemerintah 31 Mei 1916 Nomor 17 dana sebesar f 10.500 disediakan untuk mengukur sambungan Pematang Siantar-Pematang Tanah Jawa-Pasir Mandoge (jarak 57 kilometer). Jalur ini tetap hampir sejajar dengan garis pantai sedikit di atas permukaan laut dan memotong sejumlah jalan air di lahan itu yang dalam.

Jalan ini membuka daerah Simanuk-manuk yang sulit dicapai (Asahan Hulu) dan menjadi bagian dari sambungan Kuta Cane (tanah Alas), Kabanjahe (tanah Karo), Pematang Siantar, Asahan Hulu, Bila, Pane, Rokan, Pekan Baru. Pada tahun 1916 dan 1917 di tempat ini tidak ada jalan lain kecuali sebuah jalan pedati sampai kompleks Perkebunan Marihat yang terletak 5 kilometer dari Pematang Siantar. Jalan ini bisa dilewati mobil. Hubungan di sepanjang jalan ini sangat sedikit. Hanya raja Tanah Jawa dan beberapa rakyatnya saja yang menggunakan jalur ini. Setelah ini masa hubungan perkebunan, terutama pedati sapi yang mengangkut material untuk perkebunan Balimbingan, Bah Kisat dan Marimbun dibuka PT. Amstredam. Munculnya pembukaan daerah irigasi Bah Tongguran ikut mendukung kebutuhan untuk menambah hubungan. Kini ada jalan ke Tanah Jawa yang memadai untuk menambah hubungan. Kini ada

jalan ke Tanah Jawa yang memadai untuk menilai kemajuan yang dicapai.

Lalu lintas padat oleh pejalan kaki, pedati sapi dan mobil, sebuah pasar yang rama di Tanah Jawa, adanya beberapa perkebunan teh dan daerah irigasi yang telah disebutkan dapat ditunjukkan bahwa kondisi zaman sangat berpengaruh pada perkembangan daerah ini. Puluhan mobil sewaan mengangkut beberapa penumpang pribumi, Cina dan yang lain. Pengangkutan hasil bumi sangat banyak dan perdagangan kecil berkembang menakjubkan. Kebangkitan ini, memperhatikan berbagai faktor yang disebutkan di atas, tidak bersifat sementara. Karenanya, patut disesalkan bahwa proyek yang dimulai oleh pemerintah untuk merawat jalan ini dan menarik ke Asahan Hulu karena penghematan dalam keuangan negara harus dihentikan.

Meskipun dicoba dengan berbagai cara, juga dengan bantuan perkebunan yang terkait, untuk menyediakan dana memadai untuk menyelesaikan seluruh proyek ini, tidak berhasil untuk mencapai hasil yang dikehendaki. Sambungan dengan Batubara dan Asahan Hilir dibuka melalui lewat perdagangan menuju Labuan Ruku. Trayek Pematang Siantar-Perdagangan (42 kilometer) dibuka dalam kerja wajib, sebagian besar semi-keras dan kini termasuk jalan perkebunan, yakni yang dirawat oleh pihak PU lokal dari daerah perkebunan Pantai Timur Sumatera. Setelah melewati Perdagangan, melalui Bah Bolon di atas jembatan yang dibangun di sana pada tahun 1918 dan masih membentang 6 kilometer anjangnya lewat daerah Simalungun. Dekat tempat kedudukan kontrolir Batubara jalan ini menuju jalan raya dari Medan ke Tanjung Balai.

Di daerah Bandar dua jalan cabang dengan panjang 7 dan 9 kilometer, menghubungkan ibukota Pematang Bandar dengan jalan ini. Jalan pertama berada di kompleks perkebunan Karasaan, jalan kedua berada di daerah irigasi Bandur Meratur dekat Nagori Bandar. Sebuah jalan penting lain adalah jalan lewat Raya dan Purba menuju Saribudolog (63 kilometer letaknya dari Pematang Siantar). Dijalan ini akan dijumpai dua jembatan, yakni di atas Bah Binomon (km 149) dan di atas Bah Kuwo (km 154).

Jalan mengikuti jalur yang menanjak sangat menguntungkan secara bertahap dari 400 meter (Pematang Siantar) sampai 1400 meter (Saribudolog) melalui daerah lereng Raya, antara pegunungan pusat Simbolon dan pegunungan batas Danau Toba letaknya. Sejak pembukaan jalur kereta api ke Tebing Tinggi, jalan ini menunjukkan

makna karena produk Raya, Purba dan daerah-daerah melewati Saribudolog, sejak ini sampai ibu kota diangkut untuk dipasarkan atau dengan kereta diangkut lebih jauh. Pada tahun 1917 perbaikan dekat Saribudolog dilakukan yang mengakibatkan pemendekan jarak sekitar 3 kilometer. Saribudolog dihubungkan melalui sebuah jalan keras dengan Kaban Jahe (35 kilometer) di tanah tinggi Karo dan Medan (jarak Medan ke Kaban Jahe adalah 81 kilometer).

Dari Saribudolog pada tahun 1912 dibuka sebuah jalan melalui Buayapass ke Bangun Purba, sehingga Saribudolog bisa dicapai dengan mobil Lubuk Pakam. Pada masa yang sama, jalan simpang menuju Haranggaol dibuka yang jalurnya tidak hanya penting bagi lalu lintas wisata, tetapi juga bagi perdagangan domestik, yang bisa diduga ketika pada hari-hari pasar (*tiga*) padat di Haranggaol dan Saribudolog (Senin dan Kamis) sejumlah pedati lembu membawa batang dari seberang Danau Toba melalui tanjakan pantai yang sulit di Haranggaol menuju pasar dan kembali mengangkut kain, garam, ikan asin dan sebagainya.

Jalan simpang dari Pematang Siantar ke Saribudolog dari dari Simpang Raya (KM 147) menuju Tigaras memiliki makna penting bagi penyelesaian jalan Toba, karena hubungan dengan Tapanuli saat itu sebagian besar dilakukan dan dari sana dengan perahu atau kapal motor komunikasi dengan Samosir dan Balige dipertahankan. Kini jalan ini hanya bermakna sekunder bagi perdagangan domestik dan kampung-kampung sekitarnya. Pada KM 139 di jalan simpang ke Sidamanik, yang merupakan penghubung daerah ini dengan Siantar dan kurang berarti. Yang lebih terkenal daripada jalan ke Tigaras, jalan ini tidak dibuka di unggun gunung yang membentang.

Sebagian besar jalan kereta pedati yang terawat dijumpai di hampir semua perkebunan, sehingga jaringan jalan di Simalungun yang belum mencapai sepuluh tahun, yang merupakan jalan menyangkut sambungan utama, lebih dari 300 kilometer panjangnya, terletak di perkebunan pertanian besar, beberapa kilometer panjangnya. Kampung-kampung yang terletak di pedalaman saling dihubungkan dengan semua jalan setapak dan dengan jalan raya.

D. Pengukuhan *chiefdom* ke *state* di Simalungun

Muncul pertanyaan pada penulis menyoal pemerintahan tradisional Simalungun ini yaitu: apakah organisasi sosial politik ada pada orang Simalungun itu mencerminkan konsep bernegara dalam

arti seutuhnya?. Pertanyaan ini terlontar guna menelusuri kesesuaian akar-akar monarhi (kerajaan) Simalungun sebagai konsep bernegara yaitu monarhi, yaitu organisasi sosial politik *chiefdom* atau *kingdom*. Untuk menjawab pertanyaan ini maka perlu dilakukan periodisasi organisasi sosial politiknya sebelum dan sesudah kolonialisme Belanda di Simalungun.

Sebagaimana diketahui, kolonialisme di Simalungun mulai terjadi secara resmi sejak September 1907 yakni dengan ditandatanganinya *Korte Verklaring* (pernyataan pendek) yang isinya berupa pernyataan tunduk 7 (tujuh) raja dan 36 (tigapuluh enam) *partuanan* kepada Belanda. Upaya penundukan wilayah Simalungun ini tidak bisa dilepaskan dari perkebunan kolonial yang mulai dirintis oleh Jacob Nienhuys sejak 17 Juli 1863 di Tanjung Sepasai, daerah Martubung di sebelah baratdaya Labuhan Deli.

Sukses perkebunan tembakau sejak 1864 (pasca ujicoba tembakau yang kedua) terus meningkat hingga krisis tembakau tahun 1890. Kemudian, sebagai komplemen tembakau, muncul perkebunan kopi jenis *Liberia* di Serdang Hulu hingga ke wilayah Kerajaan Dolog Silou di Simalungun. Sebagaimana disebut Reid (1970) sebagai berikut:

Berbeda dengan suku 'Batak' lainnya, Simalungun telah membangun suatu lembaga pemerintan sendiri yang oleh Belanda dan Melayu dinyatakan sebagai kerajaan. Sistem perkawinan luar suku atau antar marga juga berlaku di Simalungun, tetapi ini sedikit memegang peranan sentral dalam pemilikan tanah dan pemerintahan desanya. Tanah bukan saja dimiliki oleh marga yang menguasai suatu desa, tetapi juga oleh masyarakat desa yang lebih besar lewat rajanya secara turun temurun. Mungkin meniru kerajaan-kerajaan Melayu tetangganya, kelompok-kelompok desa Simalungun mampu mengembangkan diri menjadi kerajaan-kerajaan dengan menyerap desa-desa tetangga atau menerima upeti dari penduduknya.

Sejalan dengan penyelidikan ahli-ahli tanah dari Belanda seperti disebut Tideman (1926) dimana tanah-tanah di Simalungun sangat cocok dengan perkebunan utamanya teh (*tea*), karet (*rubber* atau *havea*), kelapa sawit (*palm oil*), coklat dan sisal (*agave*). Karena itu, tidak ada alasan bagi pemerintah kolonial Belanda untuk tidak menguasai Simalungun (Kian-wie, 1977). Pada saat itu, tanah yang menjadi incaran pertama adalah di Kerajaan Siantar dan Dolog Silou.

Namun, Mapir Damanik (Raja Siantar) yakni ayah Sangma Damanik atau lebih dikenal dengan '*Sang Naualuh*' (*delapan*

keutamaan), menolak pengambilalihan tanah-tanah di Simalungun. Alasan penolakan Mapir Damanik adalah ketidaksetujuannya apabila Kerajaan Siantar menjadi *vazal* (wilayah takluk) Belanda yang mengakui pemerintahan Gubernur Jenderal di *Batavia* (Jakarta). Karena penolakan itu, Belanda mengeluarkan tiga wilayah *partuunan* Siantar yakni Padang (Tebingtinggi), Dolog Marlawan dan Tanjung Kasau dan digabung ke wilayah Melayu. Selanjutnya, tanah-tanah di ketiga *partuunan* itu menjadi areal perkebunan Belanda di Simalungun yang telah menjadi wilayah Melayu.

Pasca kematian Mapir Damanik tahun 1887, maka menunggu Sang Naualuh Damanik akil balig, maka Kerajaan Siantar dipangku Itam Damanik dari Bah Bolag (Kroesen, 1897). Pasca dinobatkan menjadi Raja Siantar tahun 1889, Sang Naualuh Damanik tetap menolak '*Perjanjian Persahabatan*' tahun 1889, maupun menolak '*Korte Verklaring*' tahun 1890. Akibatnya, rencana Belanda menguasai tanah-tanah di Simalungun menjadi tertunda selama 17 (tujuhbelas) tahun sejak 1889-1907.

Pasca penangkapan Sang Naualuh Damanik tahun 1906, dan pengasingannya tahun 1906 ke Bengkalis, barulah *Korte Verklaring* ditandatangani pemangku raja Siantar yang berasal dari Sidamanik, Bandar dan Marihat. Turut serta dalam *proses verbal korte verklaring* itu 7 (tujuh) raja dan 36 (tigapuluh enam) *partuunan* di Simalungun. Rupanya, Sang Naualuh Damanik menjadi hambatan terbesar bagi Belanda untuk menguasai tanah-tanah di Simalungun.

Hal ini dapat dibuktikan pasca pembuangan Sang Naualuh Damanik barulah tanah-tanah di Simalungun dikuasai Belanda. Demikian pula bahwa pasca pembuangan Sang Naualuh Damanik, tidak ada satupun perlawanan Raja-raja Simalungun (maupun Melayu) terhadap Belanda. Sang Naualuh Damanik adalah benteng terakhir perlawanan penguasa lokal di Simalungun maupun Sumatera Utara terhadap kolonialisme Belanda. Pasca Sang Naualuh Damanik, Simalungun menjadi bagian dari *Netherland Hindia* yang harus dikuasi guna ekspansi perkebunan. Penulis Reid (1970) menulis sebagai berikut:

Karena raja-raja ini mempunyai kekuasaan mengawasi tanah yang tidak dikerjakan, Simalungun menjadi satu-satunya daerah '*Batak*' yang cocok dan menyenangkan bagi perkebunan-perkebunan asing. Ketiga kerajaan seperti Panei, Siantar dan Tanah Jawa (dan bahkan Dolog Silou) menjadi bagian utuh dari daerah perkebunan

Sumatera Timur, dengan tanaman teh dan karet sebagai komoditas utamanya.

Sebagaimana diketahui, sebelum era kolonialisme Belanda di Sumatera Utara, maka empat kerajaan di Simalungun seperti disebut Netscher (1864) yakni Tanah Jawa, Siantar, Panei dan Dolog Silou telah berdiri dan mengakui Kesultanan Melayu di Deli. Namun demikian, menurut Haan (1875), keempat pemimpin dari Simalungun ini tidak memiliki kewajiban memberikan upeti dalam bentuk apapun kepada Sultan Deli dan hanya sekedar menunjukkan penghargaan (kesetiaan) kepada Sultan Deli tanpa mengintervensinya.

Akan tetapi, menurut Haan (1875), dalam keadaan perang maka pemimpin dari Simalungun wajib membantu Sultan Deli tanpa imbalan apapun. Kecuali itu, Sultan Deli tidak memiliki kekuatan dan kekuasaan hukum apapun terhadap pemimpin Simalungun, kecuali pemimpin Simalungun membutuhkan peran Sultan Deli sebagai perantara.

Pada era kolonial, seluruh kekuasaan politik Melayu terfokus ke istana Kesultanan Deli. Menurut Joustra (1920), penyatuan politis ke istana Kesultanan Deli terjadi secara simbolis pada peristiwa penobatan *Tengku Besar* yang dilakukan seluruh *Datuk* dan *Pembesar* Kesultanan Deli. Menurut catatan Joustra (1920) penobatan itu, diselenggarakan melalui pesta selama tujuh hari tujuh malam di halaman istana dan dimeriahkan penari, pemain musik dan suguhan makanan berlimpah. Pada kesempatan itu, seluruh *raja* dan '*orang kecil*' dari gunung hadir menyatakan ulang '*sikap tunduk*' mereka kepada calon sultan. Mereka membawa hasil pertanian dan seekor kerbau yang akan disembelih dalam penobatan *Tengku Besar* pengganti sultan di Deli.

Penyatuan ruang politik yang terpusat pada istana Kesultanan Deli ini menjadi awal kesultanan itu menjadi '*kingdom*' yaitu pemerintahan monarki yang absolut. Kenyataan ini sangat menguntungkan pemerintah kolonial dimana masyarakat di Dataran Tinggi Karo maupun masyarakat Simalungun (Tanah Jawa, Siantar, Panei dan Dolog Silou) mengakui kekuasaan Deli. Dengan cara itu, sangat mudah bagi pemerintah kolonial guna mengontrol masyarakat dan tanah-tanah di wilayah ini guna keperluan politik perkebunan yang sangat menguntungkan itu.

Demikian pula bahwa tunduknya raja-raja Simalungun kepada Kesultanan Deli sekaligus menimbulkan alasan bahwa Simalungun adalah rantau jajahan Kesultanan Deli. Dengan demikian, Belanda berasumsi bahwa, apabila Deli telah ditaklukkan maka otomatis seluruh rantau jajahan Deli menjadi daerah takluk Belanda. Namun, anggapan ini salah. Walaupun Deli ditaklukan Belanda pada tahun 1864, tetapi tidak serta merta Belanda juga menaklukkan Simalungun.

Hal inilah yang membuat marah Belanda pada saat Belanda meminta persetujuan Mapir Damanik (Raja Siantar) untuk menyerahkan tanah-tanah di Kerajaan Siantar guna keperluan perkebunan. Penolakan Mapir Damanik kepada Belanda itu, berdampak pada pengerdilan wilayah Kerajaan Siantar berupa pengeluaran tiga *partuanan* (Padang, Dolog Marlawan dan Tanjungkasau) yang digabung ke Kesultanan Melayu.

Di Simalungun, penyatuan ruang politik merujuk ke istana Kerajaan Siantar dari klan Damanik. Hal ini terjadi pasca penangkapan dan pembuangan Sang Nauluh Damanik tahun 1907 ke Bengkalis, Riau. Sejak pembuangan Sang Nauluh Damanik itu, seluruh raja dan *partuanon* (desa induk) di Simalungun mengaku tunduk kepada Belanda dengan menandatangani *Korte Verklaring*. Selanjutnya, pasca penandatanganan *Korte Verklaring* itu, tiga *partuanon* Dolog Silou dinaikkan martabatnya menjadi kerajaan mandiri sehingga terdapat 7 kerajaan di Simalungun.

Penyatuan ruang politik di Simalungun ke istana Kerajaan Siantar ini dilegalisasi dengan sistem pengambilan permaisuri (*puangbolon*) pada konsep pewarisan tahta (*hereditary monarchies*). Hal dimaksud bahwa 6 (enam) kerajaan lainnya di Simalungun diwajibkan mengambil *puangbolon* dari klan Damanik di Siantar dan dari klan Damanik inilah yang menjadi putra mahkota (*parana*) di kerajaan masing-masing. Sementara permaisuri di Siantar berasal dari Silampuyang di perbatasan Kerajaan Tanah Jawa. Penyatuan ruang politis ini bertujuan untuk mengikat enam kerajaan Simalungun lainnya agar mengakui Kerajaan Siantar sebagai kerajaan terkuat yang mengontrol kerajaan lain di Simalungun. Dengan cara itu, bagi Belanda akan terasa mudah menekan kerajaan lainnya apabila bergejolak dengan cara ‘hanya’ menekan Kerajaan Siantar saja.

Hal lainnya, jika sebelum era kolonialisme, maka peran dari ‘*tuan anggi*’ di wilayah *partuanon* sangat besar (duplikat raja), maka peran itu dilucuti dan diserahkan mutlak kepada raja. Dengan demikian,

peran *partuanon* memungut pajak, mengatur lalu lintas perdagangan, hak terhadap tanah, pengaturan kawula raja dan lain-lain menjadi hak raja bersama dengan *partuanan*. Dengan cara itu, *partuanan* tidak memiliki hak absolut terhadap wilayah yang dipimpinnya, sebaliknya raja berkuasa absolut terhadap tanah dan penduduk di wilayah *partuanan* itu. Namun, tanah-tanah itu dikonsesikan kepada Belanda dengan ditandatangani raja bersama dengan *partuanan*. Cara ini dilakukan Belanda guna meredam gejolak dari pihak *partuanan*. Dengan cara demikian, maka lebih mudah bagi Belanda menerapkan kebijakan-kebijakan politik guna penaklukan dan penundukan kerajaan di Simalungun.

Sejak tahun 1907 itu, posisi raja di Simalungun benar-benar mengambil corak kerajaan (*kingdom*) dalam arti seutuhnya. Perintah raja adalah titah yang tidak boleh dibantah. Raja adalah mandataris Belanda yang dipergunakan sebagai boneka untuk mengontrol penduduk dan tanah-tanahnya. Untuk kesetiaan itu, Belanda memberikan sewa tanah (*landrente*) kepada raja dan *partuanan*, ia juga diberikan pendapatan lain dari pajak (cukai), raja sekaligus diangkat sebagai pejabat rendahan pemerintah Belanda (*binnenland bestuur*), raja sebagai pejabat swapraja (*zelfbestuur*). Pada momen tertentu, kepada raja diberikan penghargaan ‘*Satya Lencana*’ sebagai wujud kesetiaan (loyalitas) kepada Belanda seperti yang diterima Sawadim Damanik pada tahun 1937 di Siantar.

Dengan demikian, sistem pemerintahan semi-negara (*semi-state*) atau *chiefdom* (kepala pemimpin) yang diperankan pemerintahan Simalungun sebelum tahun 1907 ini berakhir pada saat penandatanganan *Korte Verklaring*. Sesudah tahun itu, corak pemerintahan tradisional Simalungun beralih ke corak ‘*state*’ (negara) yakni monarhi absolut bagi rakyatnya tetapi boneka bagi Belanda. Dengan kata lain, *chiefdom* pemerintahan Simalungun berakhir manakala masuknya pemerintahan kolonial sejak tahun 1907.

Belanda menerapkan pola pemerintahan ‘*state*’ berbentuk monarhi absolut di Simalungun ini guna kemudahan pengontrolan kebijakan Belanda. Dengan absolutnya kekuasaan raja mengontrol *partuanan*, *pangulu* dan *gamot*, maka lebih mudah bagi Belanda mengawasi jalannya pemerintahan swapraja (*zelfbestuur*) itu. Dengan kata lain, untuk mengatur *partuanan* dan perangkat dibawahnya, maka cukup raja saja yang dihubungi Belanda untuk melakukan hal itu.

Kenyataan di Simalungun ini cukup berbeda dengan kerajaan di Pulau Jawa. Sebagaimana diketahui, sejak awal abad ke-19 yakni awal kolonialisme di Pulau Jawa, maka kerajaan-kerajaan di Pulau Jawa itu telah memerankan monarhi absolut. Karena itu, setiap kerajaan yang ada seperti Yogyakarta dan Surakarta menjadi satu kesatuan monarhi yang kuat. Dengan demikian, Belanda tidak mengakui hubungan antar monarhi itu dengan jalan memecah kekuatan yang ada. Dengan begitu, Surakarta dan Yogyakarta terpisah dan akhirnya lebih mudah dikuasai Belanda terutama dalam rangka menjalankan politik *Culturstelsel* (Tanam Paksa) di Pulau Jawa. Sedangkan di Sumatra bagian utara atau Sumatera Timur, kerajaan yang ada bukanlah mencontoh monarhi absolut, tetapi justru bercorak '*Kepala Pemimpin*' atau *chiefdom*. Dalam sistem ini, raja tidak berkuasa absolut (mutlak). Raja adalah 'kepala pemimpin' yang menjadi *leader* dari pemimpin-pemimpin di bawahnya yakni *partuanan*. Karena itu, *partuanon* memiliki kuasa, wewenang dan hukum yang lebih kuat mengatur penduduk dan tanah diwilayah *partuanan* masing-masing.

Raja tidak berhak mengatur atau mengintervensi kekuasaan *partuanan*. Sebaliknya, raja hanya menunggu laporan ataupun pembagian pemasukan yang diperoleh dari *partuanan*. Dengan konsep *semi-state* seperti itu, melahirkan kesulitan bagi Belanda untuk menguasai tanah dan penduduk di kerajaan. Hal ini karena, raja tidak memiliki kuasa, wewenang dan hukum guna mengatur *partuanan*. Dengan demikian, menguasai raja bukan berarti menguasai *partuanan*. Sebaliknya, menguasai *partuanan* maka belum tentu menguasai raja. Sebagai contoh terhadap apa yang dilakukan Rondahaim Saragih yang memerangi *partuanan*-nya sendiri, ialah menyatukan seluruh kepemimpinan *partuanan* berada di tangannya sendiri.

Bagi Belanda, kondisi seperti ini menimbulkan kerumitan penguasaan dan penaklukan wilayah Simalungun. Pada akhirnya, Belanda tidak mengakui kekuasaan *partuanan* dan sebaliknya Belanda menegakkan wibawa raja. Dengan penegakan wibawa raja itu, maka peran *partuanan* dilucuti dan diserahkan kepada raja. Dengan demikian, *chiefdom* digeser ke *kingdom* sehingga peran raja menjadi lebih besar mengontrol *partuanan* yang *notabene* adalah untuk menguasai penduduk dan tanah-tanahnya. Jadi, jika di Pulau Jawa, *kingdom* yang ada justru dipecah menjadi kerajaan yang mandiri dan berdaulat, maka di Simalungun wibawa raja ditingkatkan (ditegakkan)

dengan melucuti peran *partuanan*. Dengan cara seperti itu, maka lebih mudah mengontrol rakyat, tanah dan menjalankan kebijakan kolonialisme di Simalungun.

Dengan kata lain, penegakan wibawa raja di Simalungun menjadi 'state' yakni 'kingdom' yang absolut, maka kekuasaan, kewenangan dan hukum 'raja' bersifat mutlak guna mengatur kebijakan publik seperti pajak, tanah maupun kawula raja. Hal ini karena raja merupakan struktur tertinggi yang *legitimate* pemegang kekuasaan tertinggi guna mengatur dan mengendalikan struktur pemerintahan di bawahnya yaitu *partuanon*, *pangulu nagori* dan *gamot*.

Dalam antropologi politik seperti disebut Balandier (1972) maupun Fried (1967) organisasi sosial politik mencakup seluruh organisasi sosial yang memiliki relasi terhadap pribadi maupun kelompok yang mengatur kebijakan publik (*public policy*) ataupun guna mengontrol aktifitas pribadi dan kelompok itu. Dengan begitu, sistem politik terikat kuat dengan substansi politik itu sendiri yakni: i) *power* yaitu kekuasaan yang diperoleh atau dijalankan secara formal maupun informal, ii) *authority* yaitu kewenangan membuat kebijakan publik, dan iii) *legal system* yaitu sistem peraturan yang mengikat tempat dan masyarakat.

Dengan perspektif itu, tipologi politik menurut Upham (1962) maupun Jones dan Kautz (1981), dibedakan menjadi empat macam yaitu: i) *band*, ii) *tribes*, iii) *chiefdom*, dan iv) *state*. Adapun yang disebut pertama yakni *band* adalah sekelompok organisasi kecil yang memiliki relasi sosial berdasarkan perkawinan (*marriage*) atau kekerabatan (*kinship*). Pemimpin dalam sistem ini cenderung bersifat *foraging bands* yaitu pencari atau pengumpul makanan bagi kelompoknya. Kategori pemimpin didasarkan pada sistem kekerabatan yang patrilineal, matrilineal ataupun parental.

Sedang *tribes* adalah sekelompok organisasi yang lebih besar dari *band* yang didasarkan pada garis klan dan keturunan serta terdiri dari beberapa kelompok keturunan. Kategori pemimpin pada sistem ini disebut dengan *the Big Man* atau 'orang Besar' yang mengepalai sekelompok klan atau keturunan dalam satu desa (*village*). Karena itu pemimpin politiknya sering disebut *the village head* (kepala desa). Seringkali, masyarakat *tribes* ini hidup berpindah sehingga sistem politiknya dilakukan dengan *nomadic politic* (politik pengembaraan) yang harus disesuaikan dengan lingkungan dimana *tribes* itu berada.

Selanjutnya, *chiefdom* (kepala pemimpin) adalah sekelompok organisasi sosial yang lebih luas dan kompleks dari *band* dan *tribes* tetapi masih terikat relasi sosial berdasarkan perkawinan, kekerabatan, klan maupun gender. Organisasi sosial *chiefdom* adalah peralihan organisasi *tribes* (suku) menjadi *state* (negara). Keanggotaan pada organisasi *chiefdom* berasal dari satu leluhur (moyang) pendiri *chiefdom*. Karena itu, keanggotaan dalam *chiefdom* berasal dari ribuan orang dalam satu teritorial klan yang dibentuk secara berjenjang (bertingkat) dimana setiap tingkat memiliki regulator sendiri (pemimpin) yang bertanggungjawab kepada regulator tertinggi yaitu kepala pemimpin (*chiefdom*).

Regulasi publik dibentuk dan bersumber dari kepala pemimpin (*chiefdom*) yang diteruskan kepada pemimpin dibawahnya. Karena itu, *chiefdom* memiliki struktur kepala pemimpin dan pemimpin dalam satu teritorial tertentu. Posisi ini bersifat permanen yang hanya dapat diisi apabila *chiefdom* terdahulu meninggal dunia. Organisasi ini mengatur dan mendistribusikan produksi tertentu yang sering dilakukan dengan budidaya pertanian, perdagangan dan pertukaran regional. Setiap anggota, baik laki-laki maupun perempuan memiliki akses yang sama terhadap sumberdaya, kekuasaan, prestise maupun kekayaan. Mereka ini mengeksploitasi tanah dan air guna kepentingan sesama anggota *chiefdom*. Pada tatanan *chiefdom* ini, kelas atau stratifikasi sosial sangat kentara terutama antara bangsawan, orang kaya dan rakyat jelata.

Sedangkan *state* atau negara adalah organisasi sosial politik yang didasarkan pada struktur pemerintahan formal. Menurut Carneiro (2004) *state* atau negara adalah unit politik bersifat otonom yang meliputi banyak komunitas dalam suatu teritorial tertentu, memiliki pemerintahan terpusat, kebijakan pengumpulan pajak, regulasi bernegara maupun supremasi hukum. Keanggotaan *state* bukan berdasarkan kekerabatan, perkawinan atau keturunan tetapi secara bersama wajib patuh pada pemerintah.

Munculnya strata sosial berdasarkan ekonomi adalah penanda peralihan *chiefdom* menjadi negara. Strata sosial mencerminkan stratifikasi sosial ini menggambarkan kedudukan ekonomi, kekuatan (*power*) maupun kehormatan (*prestise*). Negara dapat beranggotakan satu etnik (*ethnic state*) yang sama sekali tidak mengenal lagi leluhurnya seperti beberapa negara di Eropa, atau dapat juga terbentuk dari beberapa etnik (*nation-state*) seperti Indonesia.

Selanjutnya, kekuasaan negara dijalankan pemerintah atau penguasa yang dipilih (*election*) atau turun temurun (monarhis) yang berfungsi untuk: i) mengontrol populasi, ii) menentukan supremasi hukum dan peradilan, iii) pembentuk keamanan dan ketertiban seperti militer dan polisi, maupun iv) penentu kebijakan fiskal maupun moneter.

Guna mengorganisasi negara (*state*) menegakkan kekuasaan dan hegemoni atas suatu masyarakat politik, merujuk pada Kopstein dan Lichbach (2005) dapat ditelusuri dari bentuk institusi sosiopolitik pemerintahan yang digunakan. Menurut penulis ini, bentuk pemerintahan '*state*' dibedakan menjadi: i) *otokrasi* (pemerintahan satu tangan) dengan berbagai variasinya seperti diktator, monarhi, oligarki, teokrasi maupun tirani, ii) *anarkhi* (tanpa pemerintahan) dengan berbagai variasinya seperti oklokrasi dan tribalisme, iii) *anarkisme* dengan variasinya seperti *anarchist communism*, *libertarian socialism*, *libertarian municipalism*, *anarcho-capitalism* dan lain-lain, iv) *sosialisme* dengan berbagai variasinya seperti sosialis, komunis, kolektif dan lain-lain, v) *demokrasi* (pemerintahan rakyat) dengan berbagai variasinya seperti *deliberative democracy*, *socialism democracy*, *totalier democracy*, *direct democracy*, *open source governance*, *participatory democracy*, *participatory democracy*, dan *representative democracy* dan lain-lain, dan vi) *republik* (pemerintahan hukum) dengan berbagai variansinya seperti republik konstitusional, republik parlementer dan republik federal.

Pemerintahan monarhi atau kerajaan (*kingdom*) adalah bentuk pemerintahan yang otokrasi. Bentuk pemerintahan monarhi ini adalah sistem pemerintahan tertua di dunia yang dikendalikan 'satu orang' yaitu 'raja' (*king*) yang bertindak sebagai Kepala Negara. Pada awal kemunculan bentuk pemerintahan ini, maka kekuasaan cenderung bersifat monarhi absolut. Tetapi kini, monarhi absolut hampir tidak ditemukan lagi karena telah beralih ke sistem monarhi konstitusional dimana kekuasaan 'raja' dibatasi konstitusi.

Secara etimologis, monarhi berasal dari bahasa Yunani: '*monos*' yaitu 'satu' dan '*archein*' yaitu 'pemerintah'. Karena itu, monarhi adalah bentuk pemerintahan yang dikendalikan 'satu orang' yakni 'raja' (*king*) yang bertindak sebagai Kepala Negara. Dalam hal lain, terdapat bentuk monarhi yang disebut monarki demokratis (*elective monarchy*) dengan konsep pewarisan tahta (*hereditary monarchies*). Dalam sistem monarki demokratis, tahta raja akan bergilir dikalangan beberapa raja. Pada intinya, monarki adalah bentuk negara dimana

pemerintahnya dikendalikan seorang ‘raja’ yang dilaksanakan secara konstitusional maupun demokratis guna mengatur kebijakan publik warga negaranya. Karena itu, melihat pada kedudukan raja di Simalungun sebelum era kolonial, maka raja dimaksud bukanlah *kingdom* atau monarki dalam arti sebenarnya, baik absolut, konstitusional maupun demokratis tetapi cenderung sebagai *chiefdom* (kepala pemimpin) karena *power* (kekuasaan), *authority* (kewenangan) maupun *legal* (hukum) tidak dimiliki secara mutlak guna mengatur warganya.

Singkatnya, pemerintahan tradisional di Simalungun telah berdiri sebelum kedatangan Belanda dengan corak pemerintahan berbentuk kerajaan (monarhi). Namun, sebelum kedatangan Belanda ini, maka monarhi yang diperankan di Simalungun cenderung berbentuk *chiefdom* (Kepala Pemimpin) dimana ‘raja kecil’ yakni ‘*tuan*’ yang memerintah di *partuunan* (desa induk) memiliki otoritas yang mutlak mengatur penduduk dan tanah.

Sewaktu kehadiran Belanda, wibawa raja ditegakkan dengan melucuti peran *tuan* di desa induk yang diserahkan kepada raja yang bermukim di *pamatang* (ibukota). Penyerahan wewenang *tuan* kepada raja ini menjadi awal terbentuknya *kingdom* dalam arti ‘*state*’ dimana raja memiliki kuasa, wewenang dan hukum yang sangat kuat (absolut) mengontrol masyarakatnya. Tujuan penegakan wibawa raja ini adalah untuk memudahkan Belanda mengambilalih tanah-tanah di Simalungun guna perluasan perkebunan yang sangat mendesak di Sumatera Timur.

E. Pembentukan *Gemeente* (Kotapraja) Siantar

Pasca pembuangan raja Siantar Sang Na Ualuh Damanik ke Bengkalis pada tahun 1906, ibukota Kerajaan Siantar Pamatang Siattar berada dalam tangan kekuasaan penjajah Belanda. Dengan cepat reorganisasi pemerintahan kolonial diberlakukan di Siantar. Pada tahun 1917, secara resmi ibukota tradisional Kerajaan Siantar dijadikan kotamadya (*Gemeente*)¹⁴ yang dikukuhkan dengan dikeluarkannya *besluit* Gubernur Jenderal Hindia Belanda J. Van Limburg Stirum yang dicatat dalam Lembaran Negara (*Staatsblad*) Nomor 285 tanggal 27 Juni 1917 di keluarkan di *Buitenzorg* (Bogor) dan berlaku efektif mulai

¹⁴*Gemeente* berasal dari bahasa Belanda yang mengandung pengertian sebagai Kota yang dipimpin seorang walikota (*burgermeister*).

tanggal 1 Juli 1917. Dalam besluit itu diputuskan bahwa nama daerah otonomi baru itu bernama Kota Pematangsiantar (*Gemeente Pematang Siantar*) dalam lingkup wilayah pemerintahan Sumatera Timur berkedudukan di Pematangsiantar.

Sebagai langkah awal maka pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan anggaran kota Pematangsiantar sebanyak 5.700 gulden per tahun. Untuk menjaga ketertiban kota, pemerintah Hindia Belanda menempatkan polisi bersenjata. Infrastruktur kota dibangun dengan sangat baik dan terencana, seperti pemeliharaan, renovasi, perbaikan dan pembangunan jalan-jalan umum, penyediaan sarana air minum, tanggul anti banjir, selokan (kanal), pasar, jembatan, gorong-gorong, taman bunga, rumah potong hewan, tempat pencucian pakaian, dan lain-lain.

Tidak lupa ditetapkan pula tentang sarana kebersihan kota seperti menyediakan tempat pembuangan sampah, lampu jalan dan pemakaman umum. Tidak lupa dinas pemadam kebakaran secara gratis kepada warga kota Pematangsiantar. Disediakan juga lokasi khusus untuk bisnis. Untuk menunjang kehidupan kota modern, maka pemerintah Hindia Belanda membentuk dewan kota (*Gemeenteraad van Pematang Si Antar*) yang beranggotakan 9 (sembilan) orang dengan ketentuan 5 (lima) orang Eropa atau yang dipersamakan (*hen gelijkgestelden*) *gbhc*, 3 (tiga) orang penduduk asli (*inlanders*) dan 1 (satu) orang warga Timur Asing (*Vreemden Oosterling*). Ketua *Gemeenteraad* sesuai artikel 6 ayat 3 adalah Asisten Residen *Afdeeling* Simalungun dan Tanah Karo sebagai kepala daerah.

Pada dasarnya, kesembilan anggota dewan kota ini bukanlah merupakan perwakilan rakyat Kota Pematangsiantar, sebab mereka langsung dihunjuk dan diangkat oleh pemerintah kolonial Belanda. Tugas dewan kota Pematangsiantar adalah memberikan masukan kepada pemerintah kota dalam hal penentuan kebijakan di kota Pematangsiantar. Dalam keputusan itu disebutkan bahwa mengenai adanya keraguan atau perselisihan tentang tapal batas kota Pematangsiantar yang masuk dalam lingkup tanggungjawab dewan kota dan otoritas Kota Pematangsiantar diputuskan *Gubernur Jenderal di Batavia*.

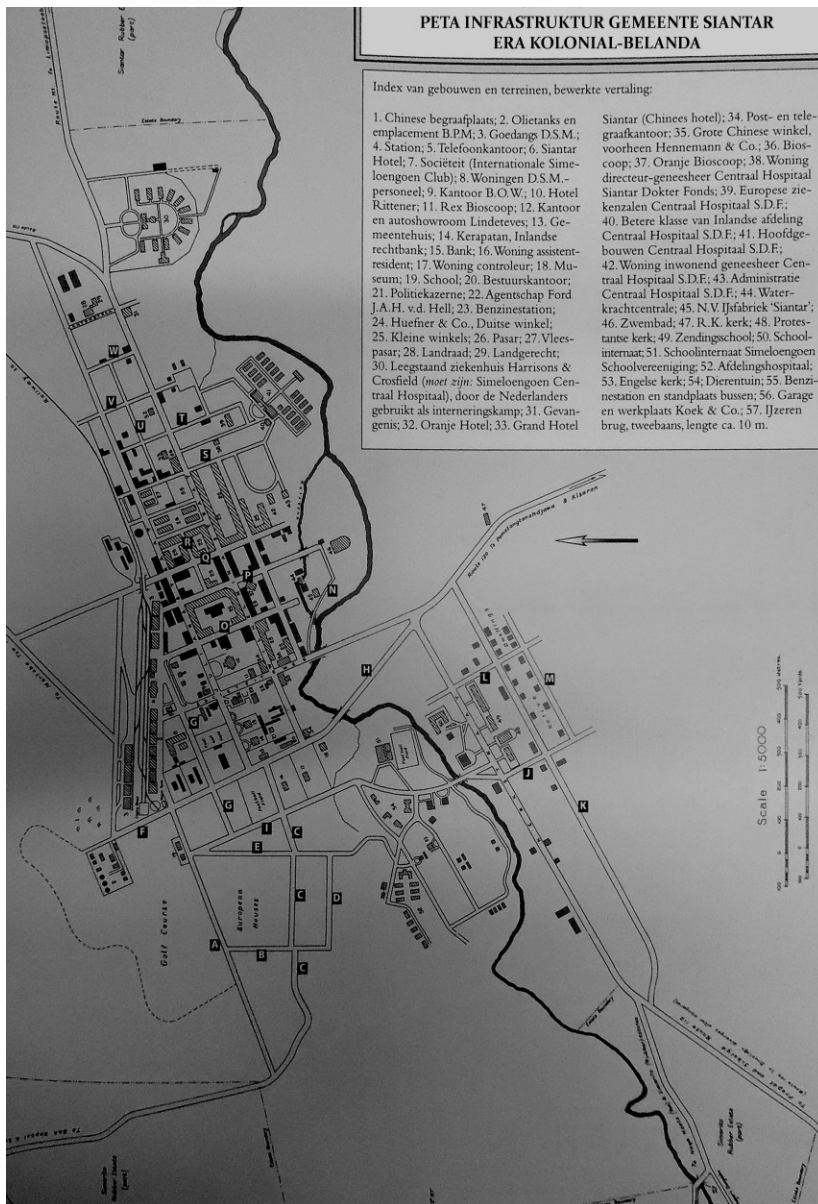
Sampai berakhirnya penjajahan Belanda di Siantar (1945) belum pernah satu orang pun dari putera Simalungun asli yang diangkat Belanda menjadi anggota Dewan Kota (*Gemeenteraad van Pematang Si Antar*). Di antara pribumi yang pernah menjadi anggota

Gemeenteraad adalah Mahmud Hamzah Harahap, seorang dokter yang dihormati masyarakat Simalungun karena dedikasinya terhadap kesehatan masyarakat.

Anggaran kota Pematangsiantar ditetapkan dengan keputusan Gubernur Jenderal Hindia Belanda dalam lembaran negara (*Staatsblad*) nomor 290 tanggal 27 Juni 1917 dan mulai berlaku efektif sejak tanggal 1 Juli 1917. Dewan Hindia Belanda memutuskan, anggaran untuk *Gemeente* Pematangsiantar masing-masing sebagai berikut: i) anggaran pejabat pemerintah kota sebesar 4.684 gulden, ii) anggaran urusan umum (teknis, administrasi, kantor, dll), sebesar 3.7565 gulden, iii) anggaran urusan kebersihan sebesar 3.624 gulden, iv) anggaran jawatan pemadam kebakaran sebesar 400 gulden, v) anggaran infrastruktur jalan raya sebesar 3.255 gulden, vi) anggaran pemakaman umum (termasuk pemakaman etnis Tionghoa dan Muslim) sebesar 2.940 gulden, vii) anggaran rumah potong hewan dan ternak babi sebesar 540 gulden, viii) anggaran pemeriksaan ternak dan daging sebesar 300 gulden, ix) anggaran sarana air minum sebesar 11.602,50 gulden, x) anggaran pertanian sebesar 625 gulden dan xi) anggaran biaya tak terduga sebesar 3.323,50 gulden.

Dengan total anggaran pengeluaran *Gemeente* Pematangsiantar sebesar 68.859 gulden per tahun. Sedangkan pemasukan kota dapat menutup anggaran pengeluaran sebesar 68.859 per tahun. Dari sini tampaklah bahwa anggaran *Gemeente* Pematangsiantar sifatnya berimbang, antara pengeluaran dan pemasukan (anggaran publik dan operasional). Setelah Belanda berhasil mereorganisasi pemerintahan di Simalungun, upaya menciptakan Pematangsiantar menjadi kota modern semakin digiatkan. Sesudah raja Siantar Sang Na Ualuh Damanik disingkirkan dan seluruh bangsawan Siantar dipaksa menandatangani *Plakat Pendek*, leluasalah Belanda mengatur bekas ibukota (*pamatang*) Kerajaan Siantar tanpa mempertimbangkan hak adat masyarakat Simalungun.

Beberapa faktor mempengaruhi kondisi sosial politik Pematangsiantar pasca pembuangan Sang Na Ualuh Damanik di antaranya adalah perpindahan kedudukan kontrolir dari Pardagangan Tomuan ke Pematangsiantar pada tahun 1907 berkantor sementara di istana raja Siantar (*rumah bolon*), perluasan ekonomi perkebunan disertai masuknya kaum migran dari Jawa sebagai buruh kontrak dan pemukim Batak Toba yang didatangkan atas kerjasama zending RMG dan pemerintah Belanda dengan tujuan sosial, ekonomi dan politik.



Peta 5. Infrastruktur *Gemeente Siantar*, 1926
Sumber: Grote Atlas van Netherland Oost Indie, 2001

Masuknya para pendatang ke Pematangsiantar makin mendesak keberadaan etnik Simalungun di Pematangsiantar yang kehilangan pemimpinnya. Degradasi budaya Simalungun makin deras di Pematangsiantar, kota ini menjadi kehilangan jati diri dan warna lokalnya akibat derasnya arus budaya para pendatang ke Siantar. Pemerintah Belanda tanpa memperhitungkan daya tampung kota memberikan akses seluas-luasnya bagi para pendatang di kantor-kantor pemerintahan dan perkebunan. Penduduk asli yang tidak siap menghadapi perubahan sosial tiba-tiba ini mengalami keterkejutan budaya, penduduk asli semakin terdesak dan akhirnya tersingkir ke daerah pinggiran kota Pematangsiantar khususnya di sekitar dataran tinggi gunung Simbolon.

Perkebunan sebagai faktor utama masuknya kolonialisme Belanda ke Siantar dengan tanah subur dan berada di dataran rendah yang sangat cocok untuk perkebunan karet, kopi, tembakau dan sisal (rami), serta kelapa sawit menciptakan Siantar sebagai “gula manis yang mengundang ribuan semut” hadir di Siantar. Sebenarnya sebelum Simalungun secara umum dijadikan Belanda sebagai daerah perkebunan (*cultuurgebied der Oostkust van Sumatra*) sejak 1 Juli 1920 sudah sejak tahun 1890 konsesi diberikan pemerintah kolonial kepada para pengusaha perkebunan (*onderneming*) membuka perkebunan di daerah Tanah Jawa dan Siantar.

Meskipun sejak 1907-1942 Belanda masih mempertahankan penguasa pribumi memerintah Siantar dalam rangka pemerintahan tidak langsung, disebut *zelfbestuurende landschappen* (pemerintahan sendiri atau swapraja), namun pada praktiknya *zelfbestuur* (pemerintah swapraja) hanyalah pegawai Belanda yang tunduk pada otoritas pemerintahan *Hindia Nederland*. Pada kasus penyerahan kontrak-kontrak tanah perkebunan di Siantar baik di Sidamanik dan Bandar serta Siantar sendiri, tampak posisi raja Siantar sangat lemah.

Raja yang diakui sebagai pemilik tanah (meskipun bertentangan dengan adat, sebab raja bukan pemilik tetapi pengawas) dengan leluasa dilegitimasi Belanda menyerahkan tanah-tanah adat di Siantar untuk perkebunan. Dapat dikatakan, betapapun penguasa pribumi (*inheemsche bestuur*) diakui Belanda sebagai *zelfbestuur* (pemerintah swapraja), dia tidak mampu melindungi kepentingan masyarakat adat terhadap upaya pengusiran, perampasan dan penggerogotan hak-hak adat tradisional rakyat Siantar. Kasus paling nyata dihadapi Jaingat Saragih dari Silampuyang yang sebelumnya berada di luar yurisdiksi

Kerajaan Siantar. Pada tahun 1919, tanpa seizin Tuan Silampuyang, Belanda melalui penguasa Siantar Riah Kadim memberikan kontrak tanah atas tiga bidang tanah (*landbouw concessie*) yaitu: Bah Kasinder, Maharda dan Bah Birong Ulu kepada pengusaha asing. Hal ini mengakibatkan posisi Tuan Silampuyang menjadi terjepit di antara perkebunan yang diberikan Belanda ini. Tuan Silampuyang marah dan menyampaikan keberatannya kepada pemerintah Belanda, karena dengan adanya perkebunan, rakyatnya kehilangan tanah pertanian dan penggembalaan ternak mereka (*parmahanan*).

Kemarahan Tuan Silampuyang ini akhirnya sampai kepada Gubernur Pantai Timur Sumatera van Der Plas. Gubernur memerintahkan kontrolir Simalungun dan raja Siantar menghentikan pengusiran rakyat Silampuyang dari tanah mereka. Akan tetapi kontrolir dan penguasa Siantar Riah Kadim menyatakan bahwa tanah rakyat Silampuyang diganti dengan tanah-tanah kosong di Manik, Baris dan Sawah Marihat. Namun solusi ini ditolak rakyat Silampuyang dan raja Siantar beserta kontrolir terpaksa membatalkan pemindahan rakyat Silampuyang ini dari tanah mereka.

Upaya-upaya pengusiran rakyat Silampuyang atas tanah mereka terus berlanjut dengan segala cara. Tuan Silampuyang yang pada masa itu sudah bersekolah di sekolah Belanda di Pematangsiantar menyadari akibat buruk dari ekspansi perkebunan ke wilayahnya. Pengetahuannya yang memadai dan kemampuannya menulis dan membaca serta bahasa Belanda yang dipelajarinya sangat membantu memperjuangkan hak-hak adat atas tanah Silampuyang. Berbekal pengetahuan didapatnya dari sekolah Belanda itu, Jaingat langsung mengirim surat keberatannya kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda, karena dia tidak puas dengan tindakah pejabat lokal di Siantar.

Tidak puas dengan hanya mengirim surat (tidak diberitahu apakah suratnya atau tiba di Batavia), Tuan Silampuyang langsung berangkat ke *Batavia* menghadap Gubernur Jenderal mempertanyakan kasus tanahnya kepada pemerintah pusat. Suatu keberanian yang cukup mengejutkan di zaman itu. Perjuangannya ternyata tidak sia-sia. Gubernur Jenderal memerintahkan gubernur, asisten residen dan raja Siantar memperhatikan hak-hak adat masyarakat Tuan Silampuyang. Namun, perintah Gubernur Jenderal tetap tidak diindahkan penguasa lokal di Siantar.

Untuk kedua kalinya, Tuan Silampuyang menghadap gubernur jenderal mempertanyakan lanjutan pengaduannya. Gubernur jenderal memerintahkan agar tanah-tanah rakyat Silampuyang yang terlanjur dirampas dikembalikan dan kasusnya diselesaikan dengan seadil-adilnya. Raja Siantar dan Kontrolir terpaksa mengindahkan perintah atasannya. Rakyat Silampuyang kembali menempati tanahnya semula tetapi dengan luas yang lebih kecil dari haknya semula. Tanah yang diperjuangkan ini dijadikan sawah dan pemukiman yaitu tanah Pamatang Silampuyang. Taruhannya sungguh menyedihkan, karena atas keberaniannya ini, Tuan Silampuyang dipecat penguasa Siantar Riah Kadim dari kedudukannya yang memberikannya kepada adiknya pada tahun 1924.¹⁵

Atas kebijakan politik kolonial Belanda ini, pengusaha-pengusaha perkebunan asing seperti *Rubber Plantation Trust* (perusahaan Inggris), *Handelsvereeniging Amsterdam* (Belanda) antara tahun 1908-1920 berhasil memperoleh kontrak tanah di Siantar dan Tanah Jawa. Tahun 1908 *Siantar Estate* perkebunan pertama di Siantar dibuka, mula-mula diusahakan tanaman karet dan kopi. Tahun 1911 di Nagahuta diusahakan perkebunan teh berikut pabrik pengolahannya.

Kebun teh ini yang pertama diusahakan di Simalungun. Sampai tahun 1938, sepertiga tanah Simalungun sudah menjadi perkebunan dari luas total Simalungun 151.295 hektar. Dalam laporannya, J. Tideman menyebutkan 120.000 hektar tanah di Simalungun sudah dijadikan tanah konsesi perkebunan yang diberikan kepada 46 pengusaha perkebunan. Di antaranya 14 perkebunan teh, 20 perkebunan karet, 10 perkebunan campuran (karet, teh, kopi dan kelapa sawit). Selain perusahaan yang disebutkan di atas, di Simalungun (khususnya di Siantar), hak konsesi diberikan kepada *Het Nederlandsch Indisch Landsyndicaat, de Marihat Sumatra Plantage Cy, The Good Year Tire and Rubber Co.*

¹⁵Djariaman Damanik, 'Sejarah Perjuangan Tuan Djaingat Saragih Mempertahankan Tanah Partuanon Silampuyang' dalam: Jef Rudiantho Saragih. Kasus sama terjadi di Deli yang menyebabkan pecah Perang Sunggal pada tahun 1872. Sultan Deli memberikan kontrak tanah di Sunggal yang sesungguhnya adalah kerajaan merdeka dengan penguasa suku Karo. Datuk Sunggal mempertahankan hak adatnya dan melawan Belanda dan Deli yang menimbulkan perang antara suku Karo di Sunggal dengan Belanda dan sultan Deli yang memihak Belanda.

Guna menyediakan tenaga buruh dan penyediaan beras keperluan perkebunan, sejak tahun 1907 Belanda membuka daerah Simalungun bagi pendatang Tapanuli membuka sawah di Simalungun. Sesudah Misi Sungai Rhein Jerman menempatkan *zendeling* Simon di Bandar tahun 1904 berikut pembantunya dari Toba dan atas dukungan pemerintah Belanda, Misi Sungai Rhein mengirimkan pendatang dari Tapanuli Utara yang sudah beragama Kristen ke Bandar.

Kontrolir Batubara meminta Tuan Bandar menyediakan lahan untuk para pemukim ini. Setelah kontrolir pindah ke Pematangsiantar tahun 1907, makin deras arus migrasi dari Tapanuli Utara ke Siantar. Tahun 1910, komplek HKBP Kampung Kristen diberikan Riahata Damanik dari Sidamanik selaku anggota komisi Kerajaan Siantar pada masa itu kepada *Misi Sungai Rhein* untuk dijadikan pusat pendidikan (sekolah). Sebelumnya, pada tahun 1903 Pada saat kunjungan *Misi Sungai Rhein* ke Siantar dan Sidamanik, Riahata Damanik menyambut baik permohonan *Misi Sungai Rhein* bekerja di Sidamanik membangun sekolah seiring dengan misi zendingnya ke Simalungun.

Pada tahun 1906-1920 Belanda membuka jalan-jalan utama dari Siantar menuju Tebingtinggi. Dari Siantar ke Tapanuli melalui Parapat dibuka pada tahun 1911, jalan Siantar ke Tanah Jawa dibuka antara tahun 1916-1917. Siantar hingga ke Saribudolog mulai dikerjakan pada tahun 1917. Sementara dari Saribudolog ke Bangun Purba dimulai pada tahun 1912. Dengan adanya pembukaan jalan-jalan baru ini, arus migrasi dari seluruh penjuru masuk ke Siantar. Pembangunan jalan-jalan di seluruh Simalungun dikerjakan rakyat Simalungun dengan perintah penguasa lokal dengan sistem '*saro*' (kerja wajib). Bagi yang tidak bersedia atau berhalangan, '*saro*' digantikan dengan sejumlah uang yang dimasukkan ke kas negara.

Pematangsiantar mulai tahun 1907 makin berkembang dan mengalami perubahan signifikan. Pada 1907 *zendeling* Muller pindah dari Bandar ke Siantar. *Misi Sungai Rhein* sibuk melayani orang Kristen dari Tapanuli yang makin banyak di Siantar. Posisi pendatang Toba Kristen makin kuat setelah peralihan penguasa Siantar yang diangkat Belanda yakni Riah Kadim Damanik pada tahun 1916 ke agama Kristen dengan nama baptis Waldemar dan selanjutnya dididik di sekolah zending binaan *zendeling Misi Sungai Rhein* di Purbasaribu dekat Haranggaol.

Waldemar Damanik adalah penguasa otonom (*zelfbestuurder*) Kristen pertama di Simalungun. Semula Belanda berharap banyak

dengan peralihan agama Riah Kadim ini dari Islam ke Kristen dengan harapan jejaknya akan diikuti rakyat Simalungun di Siantar yang ternyata gagal. Sesudah menyelesaikan pendidikannya pada tahun 1916, Waldemar Damanik yang sebelumnya disiapkan menjadi pendeta itu diangkat pemerintah kolonial menjadi raja Siantar pada tahun 1916. Waldemar Damanik menikah dengan anak perempuan seorang jaksa marga Nainggolan di Pematangsiantar.

Pada tanggal 12 Desember 1923 Waldemar sebagai raja Siantar tanpa meminta persetujuan *harajaan* Siantar menandatangani penyerahan hibah atas tanah-tanah di Pematangsiantar menjadi perluasan daerah *gemeente* Pematangsiantar dengan pengecualian: i) tanah-tanah yang termasuk di dalam lingkungan *Pamatang* (tanah kosong) yang mana berada rumah raja Siantar (rumah batu) pengganti istana yang terbakar pada tahun 1919, ii) tanah-tanah yang dipergunakan pemerintah, dan iii) tanah-tanah yang sudah mendapat hak kontrak dari pengusaha jawatan perkeretaapian *Deli Spoorweg Maatshappij*.

Penyerahan hibah tanah dari raja Siantar Waldemar Damanik kepada *Gemeente* Siantar dicatat dalam akta notaris tertanggal 12 Desember 1923 di Pematangsiantar. Pihak Belanda diwakili Jacob Bosch kontrolir urusan dalam negeri, Hermanus Evert Karel Ezerman ketua *Gemeenteraad* di Pematangsiantar dan Westenenk gubernur Sumatera Timur.

Namun tidak lama setelah penyerahan tanah kerajaan Siantar kepada kotapraja Siantar, Belanda mencopot jabatan Waldemar Damanik sebagai raja dengan dalih Waldemar Damanik tidak becus memerintah dan terlibat korupsi atas kas daerah Kerajaan Siantar. Tuan Bandar Sawadim Damanik yang sudah lama menginginkan jabatan 'raja' Siantar itu menggantikannya dari tahun 1923-1946, sampai pecahnya Revolusi Sosial. Untuk mengisi lowongan jabatan Tuan Bandar yang ditinggalkan, Sawadim Damanik mengangkat puteranya Distabulan Damanik menjadi penguasa di Bandar.

Sesuai aturan yang ditentukan Belanda, setiap kepala daerah (baik distrik, *onderdistrik* atau *partuanon*) wajib menyatakan sumpah setia kepada pemerintah *Hindia Nederland* dan ratu Belanda. *Beslit* dikeluarkan raja Siantar dengan sepengetahuan pejabat Belanda. Sebaliknya bila dianggap tidak mampu bekerjasama, maka jabatan dicopot dan diberikan kepada orang lain. Hal ini dialami Jaingat Saragih dari Silampuyang yang dicopot Belanda dan raja Siantar

karena tidak rela melihat tindakan tidak adil raja dan pemerintah Belanda terhadap rakyat Siantar.

Guna mengepalai pendatang Tapanuli, Belanda mengangkat Andreas Simangunsong bekas seorang penginjil dan pegawai raja Purba menjadi '*hoofd der Tobanezen*' (kepala orang Toba) yang ditugaskan mengorganisir migrasi para pendatang ini. Jabatan ini tidak lama, karena atas desakan raja-raja Simalungun kepada kontrolir yang tidak senang dengan dipisahkannya rakyat pendatang di luar otoritas mereka, maka pemerintah kolonial pada tahun 1918 menghapus jabatan ini dan rakyat pendatang pribumi ditempatkan di bawah otoritas pemerintah swapraja.

Komposisi penduduk Siantar sejak tahun 1907 menempatkan penduduk asli Siantar (suku Simalungun) melorot populasinya menjadi kelompok minoritas. *Volkstelling* (sensus penduduk) tahun 1930 menunjukkan *Gemeente* Pematangsiantar didominasi etnis Cina sebesar 4.964 jiwa (23,62%), disusul Batak Toba sebanyak 2.968 jiwa (19,17%), Mandailing 1.297 jiwa (8,26 %), Angkola 953 jiwa (6,16%) dan Simalungun 495 jiwa (3,20%). Untuk masing-masing etnis ini, Belanda mengangkat pimpinannya, untuk etnis Cina diangkat Letnan Cina (*Luitenant Chinezen*). Kelenteng Cina dibangun di dekat istana raja Siantar di Pamatang.

Pendidikan tidak luput dari perhatian pemerintah, seiring dengan politik etis sejak 1899 yang dianut pemerintah Belanda, maka di Siantar mulai dibangun sekolah-sekolah dan sarana pendukungnya. Tahun 1915 sebuah sekolah swasta khusus buat anak-anak Eropa didirikan di Siantar. Setahun kemudian (1916) berdiri HIS (*Hollandsch-Indlandsche School*) dikhususkan untuk anak-anak raja dan kaum terkemuka di Simalungun (lokasinya sekarang berada di sekitar kantor Bupati Simalungun lama di Jl Simarito/Jl. Adam Malik).

Pada tahun 1919 khusus untuk anak-anak raja dan bangsawan Simalungun dibangun asrama khusus (*Internaat voor Hoofden Zonen*). Di antara keluarga bangsawan Simalungun yang pernah bersekolah di sini adalah: Tuan Djomat Purba, Tuan Sarmahata Damanik (anak Sang Na Ualuh), Djontara Damanik, Djariaman Damanik, dan lain-lain. Sementara itu untuk anak-anak orang biasa (rakyat kebanyakan) dibangun dua sekolah di Pematangsiantar dan dua kelas di Perdagangan.

Sekolah didirikan *Misi Sungai Rhein* sudah sejak tahun 1904 berdiri di Bulu Raya dan mengalami perkembangan seiring dengan berdirinya

gereja-gereja Batak di seluruh Simalungun. Tidak ketinggalan misi Metodis dari Amerika mendirikan sekolah di Siantar pada tahun 1921. Selain itu sekolah untuk warga Tionghoa juga tidak ketinggalan hadir di Siantar sejak tanggal 9 September 1909 (Perguruan Sultan Agung sekarang).

Pematangsiantar berkembang menjadi kota pusat pemerintahan *Afdeeling* Simalungun dan Tanah Karo (12 Desember 1906) tempat kedudukan asisten residen yang resmi pindah dari Saribudolog ke kota ini pada tahun 1912 dengan beslit nomor 4 tanggal 15 Nopember 1912, *staatsblad* nomor 560. Pematangsiantar perlahan-lahan menjadi pusat perkebunan (*middelpunt van cultuuronderneming*). Sejak 1 Juli 1920 Simalungun resmi masuk daerah perkebunan Pantai Timur Sumatera (*Cultuurgebid Oostkust van Sumatra*).

Mulai tahun 1917 ditetapkan pribumi di bawah otoritas pemerintah swapraja (*zelfbestuur*). Sampai tanggal 1 Nopember 1921 pengadilan di daerah ditentukan hakim yang bertugas. Sebelumnya setiap kasus yang dilimpahkan ke pengadilan dibawa bersidang di Tebingtinggi tempat kedudukan hakim yang ditetapkan pemerintah Belanda. Seiring perkembangan kota Pematangsiantar, sejak tahun 1921 kota ini ditetapkan tempat kedudukan hakim, meskipun persidangan tetap dilakukan di Tebingtinggi.

Pada tahun 1917 semua warga pribumi diputuskan pemerintah kolonial berada di bawah otoritas hukum pemerintah swapraja Simalungun. Lembaga pengadilan ini disebut '*Kerapatan*'. Kerapatan di Simalungun dibagi dua, pertama daerah hukum Pematangsiantar meliputi daerah swpraja Siantar, Tanoh Jawa, Panei dan Raya; kemudian daerah hukum Saribudolog meliputi swapraja: Dolog Silou, Silimahuta dan Purba. Kerapatan di Saribudolog dianggap bagian dari *Kerapatan Nabolon* (*karapatanlandschap*) di Pematangsiantar.

Di bawah *kerapatan nabolon* terdapat *kerapatan urung* yakni peradilan di masing-masing *landschap* (kerajaan). *Kerapatan Nabolon* dipimpin pejabat pemerintah Belanda dengan raja-raja sebagai anggotanya. Sementara itu *Kerapatan Urung* langsung diketuai raja sebagai pimpinan *landschap* (*urung*) atau kerajaan. *Kerapatan Nabolon* memutuskan perkara yang bukan wewenang *Kerapatan Urung*. Setiap vonis dijatuhkan *Kerapatan Nabolon* harus disetujui gubernur sebagai wakil pemerintah Hindia Belanda. Bersamaan dengan pembentukan lembaga peradilan ini, Belanda membangun kantor *Kerapatan Nabolon* di Pematangsiantar (gedung DPRD Siantar

sekarang) tempat raja-raja Simalungun dan pejabat pemerintah Belanda bersidang. Pada tahun 1920 terjadi perubahan di mana setiap perkara yang masuk harus diselesaikan sesuai aturan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (*Wetboek van Strafrecht*) yang berlaku di Hindia Belanda.

F. Pembentukan *Afdeeling* Simalungun

Dewasa ini, konsep 'Simalungun' merujuk pada dua hal utama, yaitu: i) nama wilayah administratif pemerintahan, dan ii) nama sukubangsa (*ethnic group*). Konsep pertama merujuk pada wilayah administratif pemerintahan yang kini disebut dengan 'Kabupaten Simalungun', sedangkan konsep kedua merujuk sukubangsa (*ethnic group*) yaitu 'kelompok etnik Simalungun' yaitu salah satu etnik 'tuan rumah' (*ethnic host*) di Provinsi Sumatera Utara.

Sebagai wilayah administratif, Kabupaten Simalungun terbentuk pada era kolonial Belanda yakni sejak tahun 1917. Pada saat itu, Simalungun disebut dengan *afdeeling Simalungun* (Kabupaten Simalungun). Sejak tahun 1906, Simalungun digabungkan dengan Tanah Karo sebagai sebuah kabupaten (*afdeeling*) yang disebut dengan *afdeeling Simalungun en Karolanden* dengan ibukota di Saribudolog (Damanik dan Dasuha, 2016). *Afdeeling Simalungun en Karolanden* terdiri dari dua kecamatan (*onderafdeeling*) yakni *onderafdeeling Karolanden* ibukota Kabanjahe (Singarimbun, 1975) dan *onderafdeeling Simalungun* dengan ibukota Saribudolog (Dasuha dan Sinaga, 2003).

Menurut Tideman (1926) *afdeeling* (kabupaten) Simalungun dewasa ini terdiri dari t (tujuh) wilayah swapraja (*zelfbestuur*) Simalungun yakni i) Siantar, ii) Tanoh Djawa, iii) Panei, iv) Raya, v) Dolog Silou, vi) Purba dan vii) Silimahuta. *Afdeeling Simalungun en Karolanden* menjadi salah satu wilayah pemerintahan di Keresidenan Sumatera Timur yang dibentuk sejak 1887 dengan ibukotanya di Medan.

Keresidenan ini mencakup wilayah di pesisir timur Sumatera bagian utara yang dibedakan dengan Keresidenan Tapanuli dengan wilayah di pesisir barat Sumatera bagian utara. Keresidenan ini dipimpin oleh seorang Gubernur. Sebagaimana dicatat pada *Encyclopaedia van Nederlandsch Indie* (1919), diketahui bahwa sejak Agustus 1915, corak pemerintahan kolonial Sumatera Timur ditingkatkan dari *gewest* menjadi *gouvernement*, yaitu wilayah

dipimpin seorang Gubernur¹⁶. Sejak tahun 1912, ibukota *afdeeling Simalungun en Karolanden* dipindahkan ke Pamatangsiantar (Damanik dan Dasuha, 2016).

Sejak tahun itu, Simalungun ditetapkan menjadi satu *afdeeling* (kabupaten) yang dipisah dari Tanah Karo dengan ibukotanya di Pamatangsiantar. Sedangkan Tanah Karo, pada tahun itu juga ditetapkan menjadi *afdeeling* (Kabupaten) Karo dengan ibukota Kabanjahe. Dengan demikian, Kabupaten Simalungun telah berdiri pada era kolonial Belanda di tahun 1912 yang disebut dengan *afdeeling Simalungun*.

Sebagai tambahan, sejak tahun 1917, karena perkembangan teritorial yang dialaminya, maka Pamatangsiantar ditetapkan menjadi Kota Praja atau Kotamadya (*Gemeente*) yang dipisahkan dari *afdeeling Simalungun*. Untuk menetapkan luas Kotapraja Siantar yang akan dibentuk sekaligus untuk menentukan walikota-nya, maka dibentuk *Gemeenteraad* (Dewan Kota). Pembentukan ini dilaksanakan berdasarkan *besluit Gubernemen* tanggal 27 Juni 1917 Nomor 14 *Staatsblad* Nomor 285. Adapun inti penetapan menjadi *Gemeente* ini adalah diberinya hak untuk mengatur rumah tangganya sendiri.



Peta 6. Wilayah Sibalungun (Simalungun), tahun 1912

Sumber: Barned, 1912

¹⁶Wilayah yang disebut dengan *gewest* terbagi ke dalam satuan pemerintahan yang lebih kecil yakni karesidenan, *afdeeling* dan *onderafdeeling*. Setiap *gewest* dipimpin gubernur dan bertindak sebagai kepala pemerintahan (*hoofd van Gewestelijk bestuur*) yaitu penguasa tertinggi pemerintahan sipil maupun kepolisian.

Kemudian, pada tanggal 18 Desember 1923, Riah Kadim Waldemar Damanik (Raja Siantar) menghibahkan tanah kepada Hermanus Evert Karel Ezerman, (ketua Dewan Kota Pematangsiantar, *Gemeenteraad van Siantar*) disaksikan Louis Constant Westernenk (Gubernur Sumatera Timur) (Damanik dan Dasuha, 2016). Penetapan Pamatansiantar menjadi *Gemeente* (Kota Praja) tidak dapat dilepaskan dari modernisasi wilayah ini sebagai 'kota perkebunan' (*plantation city*). Perkembangan dimaksud adalah dampak liberalisme perkebunan tahun 1872 disaat penandatanganan '*Perjanjian Sumatera*' diikuti kemudian hukum agraria (*agrarische wet*).

Ketentuan agraria tahun 1872 ini membuka peluang pengusaha non-Belanda berinvestasi di perkebunan Sumatera Timur. Dengan perjanjian itu, maka sejumlah pengusaha mancanegara menanamkan modalnya di hampir seluruh tanah di pesisir pantai timur Sumatera bagian utara termasuk di Simalungun (Kian-Wie, 1977; Lukman Sinar, 1976; Stoler, 2006; Breman, 1986; Liddle, 1970; Clauss, 1982; Damanik, 2016; Oudemans, 1973; Penny, 1964; Tarigan, 1975).

Wilayah yang disebut dengan 'Kabupaten Simalungun' dewasa ini perlu dibedakan dalam dua hal yaitu: i) wilayah administratif pemerintahan, dan ii) wilayah kultural etnik. Konsep pertama merujuk pada wilayah administrasi pemerintahan sebagaimana ditetapkan pemerintah kolonial pada tahun 1917 yang kemudian diikuti pemerintahan Negara Republik Indonesia.

Jika menurut Tideman (1922), luas *afdeeling* Simalungun pada tahun 1917 adalah kumulasi dari wilayah tujuh Kerajaan Simalungun (*Simalungun zelfbestuur*) yakni Siantar, Tanoh Djawa, Panei, Raya, Purba, Silimahuta dan Dolog Silou seluas 441.380 hektar. Pada saat dibentuk menjadi *afdeeling*, wilayah administrasi Simalungun dikepalai seorang *Controleur* yang membawahi tujuh kerajaan yang terbagi kedalam enam belas tingkat (distrik) dan setiap distrik dibagi ke dalam beberapa *partuanon* yang membawahi beberapa kampung (*Nagori*) atau *Kepenghuluan*.

Pasca kemerdekaan, Kabupaten Simalungun diatur melalui Perpu No. 5 Tahun 1950 dengan membentuk daerah otonom di Provinsi Sumatera Utara dengan menggabungkan Aceh, Tapanuli dan Sumatera Timur. Pembentukan provinsi Sumatera Utara pada tanggal 14 Agustus 1950, wilayahnya terdiri dari 12 kabupaten, 24 kewedanaan, 107 kecamatan dan 1 kota besar yakni Medan. Dari 12 kabupaten yang

dibentuk tahun 1950 itu, salah satunya adalah Kabupaten Simalungun. Hingga tahun 1956 sejalan dengan terbitnya Undang-undang Darurat No. 7 Tahun 1956 tertanggal 14 November 1956, tentang *Pembentukan Kabupaten Otonom di Provinsi Sumatera Utara*¹⁷, DPRD Aceh melakukan protes dengan meminta agar Provinsi Aceh dibentuk sendiri dan terpisah dari Provinsi Sumatera Utara¹⁸. Protes diterima Pemerintah Pusat melalui penerbitan UU Nomor 22 tahun 1956 tentang *Pembentukan Daerah Otonom di Propinsi Aceh*. Sejak penerbitan undang-undang itu Provinsi Aceh terbentuk dan lepas dari Sumatera Utara.

Kabupaten Simalungun pada tahun 2016 mencapai luas 4.387, 60 Km² dan terdiri dari 31 kecamatan, 345 desa (*nagori*) dan 22 kelurahan. Adapun wilayah administratif Kabupaten Simalungun ini memiliki batas-batas sebagai berikut: i) disebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Deli Serdang dan Kabupaten Serdang Bedagei, ii) disebelah selatan berbatasan dengan Kabupaten Toba Samosir, iii) di sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Karo dan iv) disebelah Timur berbatasan dengan Kabupaten Asahan dan Kabupaten Batubara.

Sedangkan yang disebut pada konsep yang kedua yakni wilayah kultural etnik tidak terbatas pada wilayah administratif pemerintahan sebagaimana lajimnya pada peta wilayah administratif. Kenyataan ini

¹⁷Pada saat itu, di tetapkan 17 Kabupaten di Provinsi Sumatera Utara yang menggabungkan 6 (enam) kabupaten dari wilayah Sumatera Timur, 4 (empat) kabupaten dari wilayah Tapanuli dan 7 (tujuh) kabupaten dari Aceh. Kabupaten dari Sumatera Timur yaitu: Simalungun, Deli Serdang, Langkat, Karo, Asahan dan Labuhanbatu. Sedangkan dari wilayah Tapanuli ialah: Nias, Tapanuli Utara, Tapanuli Selatan dan Tapanuli Tengah, sedangkan dari Aceh adalah: Aceh Besar, Aceh Utara, Aceh Timur, Aceh Tengah, Aceh Basar, Aceh Selatan dan Pidie. Tujuan penerbitan undang-undang darurat ini adalah untuk menjamin kelancaran pemerintahan sekaligus upaya mengatasi serta mencari jalan pintas tentang wilayah pemerintahan di Provinsi Sumatera Utara. Undang-undang Darurat ini dituangkan dalam Lembaran Negara (*Staatsblad*) Nomor 58 Tahun 1956.

¹⁸Sejalan dengan protes tersebut, maka pada tanggal 7 Desember 1956 diterbitkanlah UU Nomor 22 tahun 1956 tentang *Pembentukan Daerah Otonom di Propinsi Aceh* yang terdiri dari 7 (tujuh) kabupaten dan 1 (satu) kota besar. Dengan demikian sejak tanggal 7 Desember 1956 Aceh resmi terpisah dari Provinsi Sumatera Utara. Karena itu, Provinsi Sumatera Utara sejak tanggal 7 Desember 1956 terdiri dari 10 kabupaten, 3 kota besar dan 3 kota kecil.

harus ditegaskan bahwa kedua konsep itu jelas berbeda, yakni peta etnik wilayah kultural etnik dan peta wilayah administrasi pemerintahan. Karenanya, wilayah kultural etnik ini melintasi wilayah administratif pemerintahan sebagaimana terdapat pada peta-peta wilayah pemerintahan dewasa ini.

Batasan wilayah yang disebut dengan Kabupaten Simalungun dewasa ini berasal dari penetapan pemerintah Kolonial Belanda pada saat menata daerah jajahan di Nusantara. Bermula dari penetapan *Onderafdeeling Simalungun en Karolanden* yang menyatukan kedua wilayah ini. Kemudian keduanya dipisah dengan masing-masing ditetapkan wilayahnya. *Afdeeling* Simalungun dibentuk pada tahun 1917 dengan menetapkan wilayahnya dari tujuh kerajaan yang ada di Simalungun kala itu, yakni: i) Siantar, ii) Tanah *Djau* (Tanah Djawa), iii), Panei, iv) Raya, v) Purba, vi) Silimahuta dan vii) Dolog Silou.

Ketujuh wilayah ini sebagaimana disebut Tichelman (1930) berbatasan langsung dengan *Karolanden*, Serdang, *Padang en Bedagei*, Batubara, Asahan dan Danau Toba. Luas ketujuh wilayah ini sebagaimana disebut Tideman (1922) adalah sebagai berikut: i) Siantar (93.510 ha), ii) Tanoh Djawa (158.140 ha), iii) Panei (47.400 ha), iv) Raya (58.900 ha), v) Purba (23.270 ha), vi) Dolog Silou (35.160 ha) dan Silimahuta (25.000 ha).

Penetapan wilayah ini jauh lebih sempit dari wilayah sebelum pendudukan Belanda pada akhir abad 19, yaitu: *pertama*, melepaskan daerah Padang (Tebingtinggi) dan Bedagei yang penduduknya adalah orang Simalungun (Batak Timur) menjadi rantau jajahan kesultanan Deli yang berpusat di Labuhandeli (Luckman Sinar, 1977). Peristiwa ini terjadi pada 1864 yakni awal-awal pendudukan pengusaha perkebunan di Deli. Pada saat ini, wilayah ini menjadi Kota Tebingtinggi yang sebenarnya menjadi wilayah Damanik dari kerajaan Siantar dan *partuanon* Bandar.

Pendiri Tebingtinggi adalah Bandar Kajum Damanik yang kini namanya diabadikan sebagai nama terminal di Tebingtinggi. Sedangkan Bedagei saat ini menjadi kabupaten tersendiri yang di mekarkan dari Deli Serdang. Di wilayah ini, terdapat 6-8 kecamatan yang di dominasi oleh orang Simalungun. Melepaskan Padang dan Bedagei dari Simalungun, dan memasukkannya menjadi rantau jajahan Deli adalah untuk mendapatkan tanah-tanah yang berada di wilayah ini sejalan dengan rencana ekspansi perkebunan di Deli.

Kedua, pada tahun 1901 pemerintah Kolonial Belanda melepaskan daerah Badjalinggei dan Dolog Marawan menjadi rantau jajahan kesultanan Deli. Walaupun upaya ini ditentang keras oleh Kerajaan Panei dari Simalungun, tetapi rencana Belanda itu tetap terjadi (Purba, 1977). Pelepasan kedua wilayah ini yakni Badjalinggei dan Dolog Marawan inipun terkait dengan penguasaan tanah guna keperluan perluasan perkebunan di Ooskust van Sumatra. Saat ini, kedua wilayah ini masuk menjadi wilayah di Kabupaten Serdang Bedagai.

Ketiga, melepaskan daerah Dolog Masihol dan Hutarih (Kotarih) dari wilayah Kerajaan Dolog Silou menjadi wilayah jajahan kesultanan Serdang. Pada saat ini, kedua wilayah ini menjadi bagian integral dari Kabupaten Deli Serdang (Tambak, 1982). Pelepasan wilayah ini ke Serdang sejalan dengan ekspansi perkebunan di Serdang Hulu terutama untuk menanam kopi jenis Liberia sebagai akibat krisis tembakau pada tahun 1890-1894.

Keempat, pelepasan daerah Sipituhuta, Garingging dan Tongging menjadi wilayah *Karolanden*. Pelepasan ini terkait dengan pembentukan kewilayahan di kedua wilayah ini yang memisah antara Karo dan Simalungun pada tahun 1915. Meskipun di wilayah-itu penduduknya adalah orang Simalungun, tetapi Belanda dengan alasan tertentu melepaskan wilayah ini dari Simalungun.

Kelima, pelepasan wilayah seperti Tanjung Kasau, Pagurawan maupun Bandarpulo dari Simalungun ke Asahan dan Batubara. Pada wilayah ini, orang-orang Simalungun sudah menganut islam dan karena itu, pemerintah kolonial memisahkan wilayah ini dari wilayah Simalungun lainnya. Pemisahan ini terjadi pada tahun 1904 pada saat ekspansi perkebunan menunjukkan eksistensinya di Simalungun. Karena itu, wilayah administratif yang disebut dengan Kabupaten Simalungun dewasa ini jauh menyempit jika dibanding dengan periode sebelum kedatangan pengusaha Eropa dan pemerintah Kolonial Belanda.

Pengerdilan-pengerdilan wilayah ini dipahami sebagai cara: i) mendapatkan tanah-tanah di Simalungun guna perluasan lahan perkebunan, ii) mengisolasi perkembangan agama (terutama Islam) dari daerah-daerah yang berbatasan dengan islam seperti di Batubara dan Asahan, ii) mempersempit wilayah kerajaan-kerajaan Simalungun seperti di Panei, Siantar, maupun Silimahuta sehingga ruang gerak kerajaan menjadi lebih kecil. Atas dasar itu, wilayah kultural

Simalungun melintasi wilayah administrasi yaitu daerah-daerah dimana orang Simalungun menjadi dominan seperti disebutkan pada wilayah-wilayah yang dikeluarkan dari wilayah Simalungun diatas. Sungguhpun wilayah ini berada di luar wilayah Kabupaten Simalungun dewasa ini, tetapi merujuk pada catatan historis sebelum era kolonialisme, wilayah tersebut adalah administrasi dan kultural orang Simalungun.

BAB V

SITUASI ETNISITAS

Bab kelima naskah ini mendeskripsikan situasi etnisitas (*ethnicity situation*) yang memengaruhi identitas etnik Simalungun. Situasi etnisitas dimaksud adalah perubahan dari homogenitas kultural Simalungun menjadi masyarakat pluralis dan multikulturalis. Kenyataan pluralis dan multikulturalis seperti ini wujud karena pembukaan perkebunan di Simalungun yang berkontribusi pada masuknya masyarakat migran (*migrant society*) baik lokal (Jawa, Toba, Mandailing, Karo dan lain-lain) maupun migran asing (Belanda, Inggris, Jepang, Swis, Belgia dan lain-lain). Demikian pula keadaan pluralis dan multikulturalis ini didukung perbedaan agama yang terbentuk sejak masuknya imigran ke Simalungun.

Kenyataan ini berdampak pada perebutan pengaruh di Simalungun antara Melayu dan Toba, atau antara Kristen dan Islam. Dua pengaruh besar yang mewarnai Simalungun sejak era kolonial ini memperlihatkan wajah aslinya di Simalungun hingga dewasa ini. Keadaan ini berpengaruh pada penentuan identitas orang Simalungun karena dominasi pengaruh agama dan kultural dimaksud. Berturut-turut situasi etnisitas pada bab kelima ini dijelaskan seperti: i) imigran dan kuli kontrak di Simalungun, ii) identitas imigran di Kota Siantar, dan iii) heterogenitas masyarakat di Simalungun.

A. Imigran dan kuli kontrak di Simalungun

Sebagai daerah pertanian subur, Simalungun sebelum era perkebunan hampir tertutup bagi imigran. Setelah hubungan pemerintah Eropa di Tanah Batak meningkat, maka tahun 1903 seorang pendeta *RMG Jerman* ditempatkan di Bandar Simalungun. Setelah berunding dengan kontrolir Battubar dan Tuan Bandar, maka daerah Bandar terbuka bagi imigran yakni orang Toba.

Sehubungan dengan emigrasi orang Toba ke Bandar ini, pemerintah kolonial dan pihak swasta menyediakan dana guna keperluan pengairan. Pada awalnya, hanya sejumlah kecil imigran yang berhasil dibujuk pindah ke Bandar. Pada tahun 1907, jumlah imigran sebanyak 280 jiwa dan pada tahun 1912 sekitar 1.760 jiwa. Dari jumlah imigran mula-mula ini, sebagian besar diantaranya diserang

penyakit dan meninggal dunia karena berasal dari daerah yang cuacanya lebih dingin seperti Mandailing dan Angkola.

Namun, setelah kontrolir ditempatkan di Pematang Siantar pada tahun 1907, kaum imigran mendapatkan perhatian lebih besar. Pada tahun 1908 perundingan pertama dengan para penguasa otonom Siantar dan Panei dibentuk dengan maksud mendorong pertanian sawah melalui imigrasi orang Toba. Karena itu, keinginan pindah ke daerah perairan yang terletak di Pematang Siantar mulai berhasil. Daerah yang disediakan melalui proyek pengairan Bah Korah I dan Bah Korah II mencakup luas 200 hektar disediakan bagi para imigran Toba. Pada umumnya, imigran memasuki Simalungun tanpa bekal tetapi segera bisa menemukan pekerjaan di perkebunan. Selain itu, mereka menyertakan beberapa material pada perkebunan seperti atap rumbia dan ilalang dengan melengkapi makanan utamanya dengan membuka ladang yang diolah menjadi sawah.

Pada tahun 1910 sawah-sawah dibuka di daerah Simalungun untuk pertama kalinya. Rumah kaum pendatang mirip dengan gubuk yang terbuat dari bahan alang-alang dan daun-daun. Namun, setelah panen pertama selesai, mereka membangun beberapa rumah dari bahan lebih kokoh dan menjadi pemukiman di daerah pengairan. Akhirnya daerah pemukiman ini berkembang menjadi kampung-kampung yang maju. Menurut sensus pada akhir 1920 terdapat 21.832 orang Toba dan 4.699 orang Mandailing (total 26.531) imigran tinggal di Simalungun. Pemukim berupa imigran di Simalungun ini terdiri dari berbagai marga yang tinggal bersama orang Simalungun. Orang Simalungun membiarkan imigran memilih tanah untuk mereka sendiri. Satu-satunya kewajiban dibebankan kepada imigran adalah pembukaan saluran air komunal. Namun, setiap imigran dapat menghindarinya dengan menunjuk seorang pengganti yang dibayar 50 sen sehari.

Imigran di Simalungun untuk beberapa tahun lamanya berada di luar wewenang pemerintah. Kemudian, dibentuk pemukiman orang Jawa disekitar diibukota Pematang Siantar yakni Pantoan, Jorlang Hataran dan Bandar. Pemukiman orang Jawa terbesar adalah Bandar Jawa yang tidak jauh letaknya dari pusat perdagangan yang berada di daerah irigasi Bandar Meratur.

Di Bandar Jawa, imigran pertama tinggal pada tahun 1915. Setiap tahun jumlah imigran meningkat. Mereka adalah kerabat dan kenalan yang bukan hanya berasal dari Pulau Jawa tetapi juga dari Tamiang. Para imigran datang bergabung dengan orang-orang yang telah

tinggal di Bandar Jawa. Para imigran memperoleh sebidang tanah untuk dikerjakan dan secara perlahan-lahan pemukiman ini berkembang. Pada tahun 1920, sekitar 800 jiwa tinggal di Bandar Jawa. Akibat *malaise* tahun 1930 yang menimpa perkebunan, banyak kuli kontrak dipecat. Namun, jumlah pemukiman sejak tahun 1920 dan selanjutnya meningkat pesat.

Malaise yang terjadi sebagai akibat Perang Dunia I, menyebabkan banyak perkebunan teh dan karet memecat sejumlah besar tenaga kontrak. Dengan tujuan berusaha menampung sebagian besar kuli kontrak yang dipecat, Gubernur Sumatera Timur pada keputusannya tertanggal 17 Maret 1921 Nomor 203 membentuk *Dana Kolonisasi* yang berasal dari sumbangan penguasa, lembaga dan penyumbang. Pada tahun 1921, sebanyak 200 keluarga ditetapkan tinggal di daerah Pematang Bandar. Pertama-tama, lahan kolonisasi seluas 900 hektar di sekitar perkebunan Kerasaan dan Pematang Bandar. Lahan ini memiliki kemiringan yang cocok untuk irigasi khususnya, sementara saluran pengairan sekitar 8 ½ km panjangnya yang airnya diambil dari Bah Pamudian.

Pada akhir September 1921, kampung pertama dibuka di Bandar yang disebut Purwodadi. Pemukim di daerah ini terdiri dari 117 pria, 97 wanita dan 71 anak-anak. Kampung kedua dibuka sebanyak 72 buah persil dengan total pemukim sebanyak 72 pria, 71 wanita dan 58 anak-anak. Pada tanggal 15 Nopember, kampung kedua telah penuh dihuni. Kolonisasi perkebunan masih belum menonjol di Simalungun hingga tahun 1921. Hal ini karena hingga tahun 1921, perkebunan di Simalungun masih belum menunjukkan hasilnya. Dana kolonisasi yang disediakan Gubernur Westenenk akhirnya bisa menyelesaikan masalah kolonisasi diseluruh daerah Pantai Timur Sumatera. Namun demikian, kolonialisasi di Simalungun tidak bertumpu pada sistem kerja berupa peraturan kuli yang disebut *poenale santie*.

Setiap pekerja di Simalungun belum memahami tindakannya, terutama dari pihak pengusaha yang lebih mengarahkan perhatiannya pada kepentingan perkebunan itu sendiri. Akhirnya, penduduk mulai menyadari bahwa dengan cara ini terbuka jalan lebar bagi imigran untuk menggarap lahan di perkebunan. Pada tanggal 1 September 1921 diseluruh wilayah Simalungun dipekerjakan 136.638 pria dan 47.804 wanita sebagai tenaga kontrak di perkebunan. Sebagian besar penduduk pribumi sebagai kuli kontrak pada awal 1921 berjumlah sekitar 44.000 dari 164.000 jiwa.

Pada tahun itu sebagai akibat resesi disejumlah perkebunan sebesar 11.000 orang kuli kontrak dipecat dan diambilalih perkebunan tembakau atau dikirim kembali ke Jawa. Di seluruh wilayah Simalungun terdapat 24.500 pria dan 20.337 wanita dipecat, termasuk 18.178 pria dan 2.127 wanita dikembalikan ke Jawa, sementara 4.446 kuli kontrak (kebanyakan pria) diambilalih perkebunan tembakau. Hanya sedikit kuli kontrak yang tinggal di Simalungun yang berkisar 12.000 orang wanita.

Di seluruh Simalungun terdapat 50 perkebunan. Pada mulanya kuli kontrak menghadapi kesulitan terutama di bidang kesehatan. Untuk alasan kesehatan ini, Dr.W. J. Bais dikirim sebagai tenaga kesehatan. Perawatan kesehatan kuli kontrak di Simalungun tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan di tempat lain di Sumatera Timur. Kondisi kesehatan di perkebunan Simalungun pada mulanya sangat terpengaruh kesalahan yang masih sering dibuat oleh perkebunan. Masa depan yang kabur di perkebunan yang baru dibuka menjadi penyebab semua rencana penghematan menyangkut perawatan kesehatan.

Rumah sementara yang semakin dipenuhi kedatangan pekerja baru kemudian tidak memadai lagi. Terlebih kenyataan ini berdampak pada penyediaan air minum dan pembuangan kotoran, letak rumah yang tidak sesuai, ataupun kurangnya bantuan kesehatan. Hal lainnya adalah tidak adanya rumah sakit memadai digunakan sebagai tempat karantina bagi pekerja baru. Kondisi kesehatan kuli kontrak sangat buruk dan menyebabkan kematian sangat tinggi. Pada tahun 1911, angka kematian kuli kontrak mencapai 180 setiap 1000 orang. Penyebab kematian adalah cacingan dan disentri. Di beberapa tempat kematian mereka disebabkan penyakit tipus, kolera dan malaria.

Pada tahun 1910 dokter pertama tiba di Siantar yang tergabung dalam *Ikatan Dokter Siantar*. Mereka membangun rumahsakit di ibukota (rumah sakit pusat Siantar). Pada tahun 1912 perkebunan milik perusahaan perkebunan karet memisahkan diri dari Ikatan Dokter Siantar. Pada tahun 1913, dikirim dokter kedua dan bergabung dengan Ikatan Dokter Siantar. Pada tahun 1914, perusahaan karet Siantar membangun rumah sakit yang mulai digunakan pada tahun 1915. Rumah sakit ini disebut dengan rumah sakit pusat Simalungun.

Pada tahun 1920 sebanyak 20 ribu orang dirawat di rumah sakit Siantar, termasuk 10 ribu kuli kontrak. Di rumahsakit Siantar sejak tahun 1918 ditugaskan dua orang dokter dan sejak 1919 tiga dokter

ditempatkan di sana. Satu orang lagi, ditempatkan di poliklinik Dolok Merangir. Perawatan kesehatan yang lebih baik sejak pembukaan kedua rumah sakit dan poliklinik, kematian kuli kontrak dapat ditekan sekecil mungkin. Pada saat ini, rumah sakit pusat Siantar disebut dengan Rumah Sakit Djasamen Saragih dan rumah sakit pusat Simalungun kini disebut Rumah sakit Tentara Siantar.

Selain imigran lokal, terdapat pula sejumlah besar pemukim luar yang berasal dari luar Indonesia. Menurut sensus pada bulan November 1920 di Simalungun terdapat 816 orang Eropa, termasuk 479 di Siantar, 172 di Panei, 146 di Tanah Jawa, dan 19 di daerah lain. Menurut etnik dan keturunannya, penduduk Eropa di Siantar-Simalungun tahun 1920 adalah sebagai berikut:

Tabel 5. Pemukim Eropa di Siantar-Simalungun, 1920

No	Negara Asal	Pria	Wanita
1	Orang Belanda	337	219
2	Orang Inggris	55	12
3	Orang Jerman	64	15
4	Orang Jepang	34	31
5	Orang Swiss	26	8
6	Orang Denmark	7	2
7	Orang Amerika	4	-
8	Orang Austria	2	-

Sebagian besar orang Eropa ini hidup di perkebunan. Orang Jepang sebagai pedagang kecil dan pekerja ringan. Di ibukota (Siantar) tinggal 174 orang Eropa dan 28 orang Jepang. Jumlah orang Timur Asing mencapai 10.865 jiwa termasuk 10.122 orang Cina. Diantaranya mencakup 20 orang Arab, sementara yang lain adalah 740 orang Keling dan Benggala. Mereka terutama tinggal di daerah perkebunan.

Di ibukota terdapat 3.161 orang Cina dan Timur Asing lainnya. Orang Cina dibagi dalam dua kelompok besar, yakni kelompok pedagang yang merupakan unsur dominan dalam kompleks perdagangan padat di ibukota dan di tempat lain, dan para pemilik kedai (Perdagangan, Serbelawan, Pematang, Tanah Jawa dan sekarang di pusat-pusat pemukiman lain). Mereka ini dibedakan antara tukang kayu dan kuli. Meskipun di sejumlah perkebunan beberapa kuli kontrak Cina digunakan, tetapi jumlah mereka hanya sedikit terutama di daerah perkebunan karet, teh dan serat.

Orang Keling dan Bengala dijumpai tetapi jumlahnya sangat kecil. Di antara para pemilik kedai dan persewaan mobil sebagian mereka bekerja sebagai penarik kereta, pemelihara ternak atau kuli. Tanpa kelompok penduduk yang rajin ini, pasti tidak ada pertumbuhan kesejahteraan seperti yang terjadi di Simalungun dalam 10 tahun terakhir sejak kolonialisme Simalungun. Disisi lain, orang Cina menjadi penghubung yang penting dalam bidang ekonomi antara penduduk pribumi dan dunia perdagangan.

Orang Cina membawa produk dengan kereta pedati pribumi dan pengunjung pasar mengambilnya dengan harga lebih murah di pasar. Pada tahun 1919 muncul perselisihan antara para petani sawah Toba dan orang Cina, sehingga tindakan tegas diperlukan untuk mencegah konflik. Pada umumnya orang Cina merupakan kelompok yang taat di antara para penduduk. Pada mulanya para petualang dan pengadu nasib mencari kebun di daerah perkebunan baru. Orang Cina Hokkian bermukim di perkebunan sebagai pedagang dan menjadi bukti bahwa kelompok Cina lebih maju dari yang lain. Di ibukota Siantar, dari 160 pemilik kedai 100 orang adalah Hokkian, 27 orang Keh dan sisanya orang Macao termasuk 8 pengrajin emas.

Kehidupan berorganisasi di antara orang Cina berkembang sangat pesat. Pada saat itu dibentuk Kongsi Dagang Medan (*Siang Hwee*), badan pendidikan sekolah, kelompok belajar (*So Po Sia*), perkumpulan *Societeit* (*Bon Hwa Thing*), hotel atau penginapan *Christian Young Man Association* atas petunjuk sekte Metodis Amerika, beberapa organisasi keahlian seperti penjahit (*Ik Khoen Thoon*) dan para pekerja pengrajin emas (*Man Wah*).

Pada tahun 1912, organisasi keahlian pengrajin emas mengadakan pemogokan. Pemogokan berlangsung selama 14 hari dan berakhir dengan kesepakatan lewat perantaraan *Letnan Cina* di Pematang Siantar. Kesepakatan itu berupa kenaikan sebesar 30% dan selanjutnya ditentukan bahwa tidak lebih dari 10% upah diberikan sebagai uang muka. Jam kerja berlangsung dari pukul 7 pagi sampai 12 siang dan pukul 2 sampai pukul 6 sore. Di Siantar dibentuk bank dagang Cina untuk memenuhi kebutuhan orang Cina. Sejak tanggal 1 Juli 1920 Simalungun menjadi bagian daerah perkebunan Pantai Timur Sumatra. Dalam kaitan ini Tanah Karo tidak disatukan dengan Simalungun karena wilayah itu tidak terdapat perkebunan.

Menurut sensus pada akhir tahun 1920, jumlah seluruh penduduk Simalungun pada akhir Nopember adalah sebagai berikut:

Tabel 6. Populasi di tujuh kerajaan Simalungun tahun 1920

Kerajaan	Pribumi		Eropa		Timur Asing		Jlh
	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	
Siantar	31.381	27.034	295	184	6.037	876	66.257
Tanah Jawa	20.902	18.091	104	42	2.146	104	41.389
Panei	16.939	13.211	118	54	1.528	80	31.930
Raya	5.915	5.856	8	4	67	4	11.854
Dolog Silou	4.806	4.892	1	-	9	2	9.710
Purba	4.280	4.617	-	-	-	-	8.897
Silima-huta	2.842	2.860	4	2	10	2	5.720
JLH	87.515	76.561	530	286	9.797	1.068	175757
	164.076		816		10.865		

Adapun penduduk pribumi di Simalungun tahun 1920 terdiri dari kelompok masyarakat yakni sebagai berikut:

Tabel 7. Penduduk pribumi di Simalungun, 1920

No	Deskripsi	Jumlah (Jiwa)
1	Batak Timur	69.852
2	Imigran Batak dari Tapanuli	26.531
3	Imigran lain (kebanyakan orang Jawa)	23.653
4	Kuli Kontrak	44.040
	Total Keseluruhan	164.076

Sedangkan penduduk kota Siantar pada tahun 1920, adalah sebagai berikut di bawah ini:

Tabel 8. Penduduk Kota Siantar tahun 1920

Pribumi		Eropa		Timur Asing	
Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr
3347	2749	110	93	2530	631
6096		203		3161	
Jumlah Keseluruhan				9.460	

Sementara itu, berdasarkan sensus penduduk (*volkstelling*) tahun 1930 (Purba, 1997), adapun jumlah penduduk di Siantar adalah seperti tertera di tabel berikut.

Tabel 9. Jumlah dan persentase populasi Siantar, 1930.

<i>Kelompok suku/Bangsa</i>	<i>Jumlah</i>	<i>Persentase (%)</i>
Toba	2.968	19, 17
Mandailing	1.279	8, 26
Angkola	953	6,16
Simalungun	495	3,20
Karo	267	1,72
Lainnya	92	0,59
<i>Jumlah</i>	6.054	39,10
Indonesia lainnya	3.657	23,63
Cina	4.964	32,06
Eropa	317	2,05
Asia lainnya	490	3, 17
<i>Jumlah</i>	15.482	100,0

Sejak budaya Eropa masuk ke Simalungun, jumlah penduduk untuk tiga daerah pertama (Siantar, Tanah Jawa, dan Panei) meningkat tajam. Kepadatan penduduk per km² pada tahun 1912 meningkat dari 13 menjadi 48 tahun 1920. Pemukim Eropa sebagian besar adalah orang-orang yang bekerja di perkebunan, disertai anggota keluarganya. Sebagian besar penduduk pribumi adalah Kuli Kontrak (44.040), sementara orang Timur Asing bekerja diperkebunan sebagai tukang, buruh atau pekerjaan lain.

Sebagai akibat dari pemukiman yang dibuka perkebunan di tiga perkebunan di Siantar, Panei dan Tanah Jawa, pusat pemukiman besar mulai muncul. Pematang Siantar merupakan gambaran paling baik. Perkampungan pribumi berkembang menjadi tempat besar adalah: Pematang Tanah Jawa, Djorlang Hataran dan Serbelawan. Di antara penduduk pribumi diluar daerah perkebunan terdapat sekitar 20.000 pendatang Jawa dan tenaga kontrak yang tinggal di daerah koloni yang dibentuk pemerintah atau diluarnya, sementara sekitar 26 ribu pendatang dari Tapanuli menghuni Simalungun dan sebagian tinggal di Kampung Kristen.

Jumlah tenaga kontrak tumbuh dari 6.916 pada tahun 1911 menjadi 44.040 pada tahun 1920. Setelah terjadinya *malaise* di perkebunan, ketika perkebunan mulai tumbuh dengan jumlah tenaga kontrak besar, yang sebagian besar membuat kontrak di perkebunan tembakau di daerah lain, sebagian yang jauh lebih kecil sebagai warga bebas tinggal di tanah itu dan sebagian besar lagi kembali ke Jawa, berdampak pada penurunan jumlah tenaga kontrak sekitar 12 ribu orang.

B. Identitas imigran di kota Siantar

Siantar yang saat ini dikenal dengan Kota Pamatangsiantar adalah ulayat (*homeland*) orang Simalungun terutama dari klan Damanik yakni salah satu klan asli dan tidak bercabang (tidak memiliki sub-klan) di Simalungun.

Siantar merupakan tanah klan (*clan land*) disamping daerah lainnya yakni Sipolha, Sidamanik, Dolog (Gunung) Malela, Bandar, Dolog Marlawan, Marihat dan Tanjung Kasau. Namun, Tanjung Kasau dikeluarkan sebagai *partuanon* (desa induk) Siantar dan digabung ke Asahan karena alasan agama yang dianut masyarakatnya. Penggabungan kawasan ini ke Asahan dilakukan sewaktu pendudukan awal kolonialisme Belanda sebagai cara mengerdilkan wilayah dan kedudukan raja Siantar.

Pusat atau ibukota (*pamatang*) Kerajaan Siantar adalah Siantar dan percisnya berada di Kampung Pamatang (pulau Holang). Seluruh *partuanon* (desa induk) atau daerah bawahan yang dipimpin seorang 'tuan' menginduk pada pamatang kerajaan di Siantar. Penentuan raja dan pewaris tahta dilakukan dewan kerajaan (*hapartuahaon ni harajaan*) yang terdiri dari Sidamanik, Marihat dan Bandar. Mekanisme seperti ini telah terbentuk sejak awal berdirinya Kerajaan Siantar pada awal abad ke-17.

Sebelum era kolonialisme, masyarakat Siantar adalah homogen dari orang Simalungun terutama klan Damanik yang menyebar pada wilayah-wilayah *partuanon* dimaksud. Masyarakat homogen Simalungun dan klan Damanik ini diperoleh dari catatan Anderson (1971) yang disebutnya dengan etnik Kataran yakni kesatuan masyarakat (*principal state*) *Semilongan* (Simalungun). Kemudian, berdasar catatan van den Bor tahun 1865, masyarakat di Tanjung Kasau dan Tanah Jawa masih relatif homogen dari orang Simalungun, meskipun di desa-desa pantai (pesisir) Asahan sudah berkembang

agama Islam. Selanjutnya berdasarkan catatan van Dijk (1894), wilayah kerajaan Siantar dan *partuanon*-nya masih relatif homogen meskipun agama Islam sudah berkembang hingga daerah-daerah yang berbatasan dengan Melayu seperti Bandar.

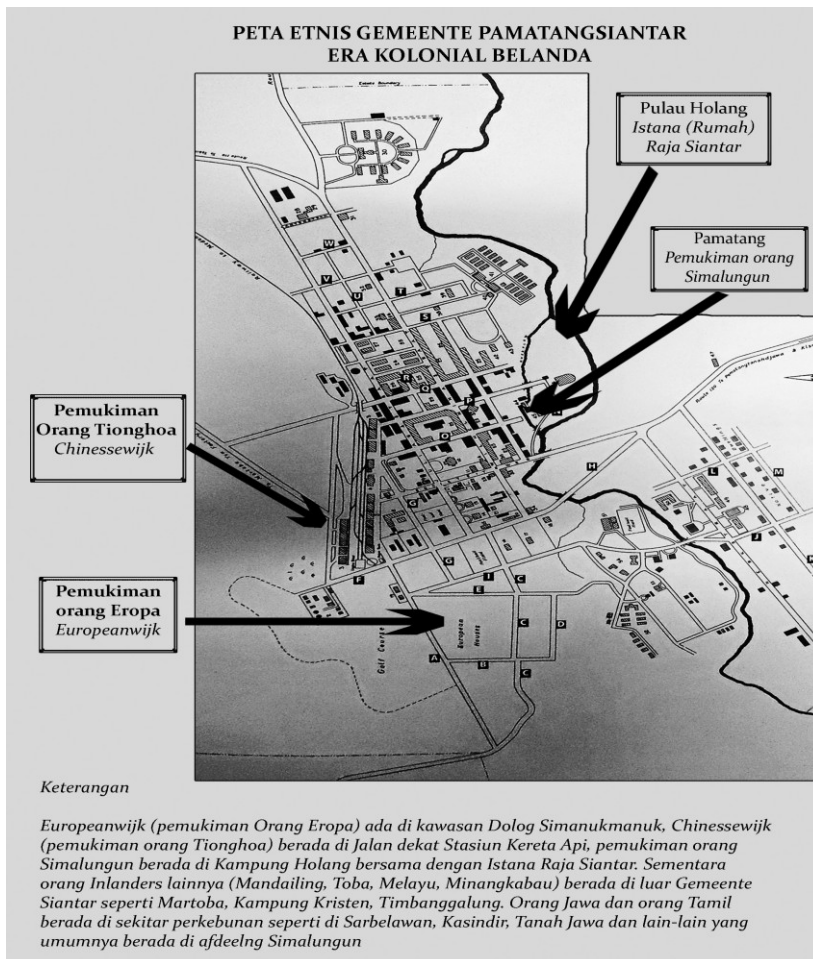
Masyarakat homogen di Siantar dan *partuanon* Siantar berubah menjadi heterogen pada saat berkembangnya perkebunan sejak tahun 1907 yang dimulai dengan karet dan teh. Sejalan dengan perkembangan perkebunan di Siantar, maka sejumlah besar imigran (*migrant society*) didatangkan sebagai pekerja di perkebunan. Tersebut mereka itu adalah Jawa, India, China, maupun imigran lokal lainnya seperti Toba, Karo, Mandailing dan Angkola. Jumlah *imigrant society* terus berkembang yang populasinya mengalahkan populasi 'tuan rumah' (*host society*) yakni orang Simalungun di Siantar.

Pada tahun 1917, Siantar yang mengalami perkembangan pesat itu ditetapkan sebagai '*kota praja*' (*gemeente*). Salah satu ciri kota Siantar pada era kolonial Belanda adalah terbentuknya perkampungan etnik di Siantar yakni: i) kampung Eropa di sekitar jalan Simbolon, ii) kampung China disekitar stasiun kereta api, iii) kampung Simalungun di sekitar pematang, dan iv) kampung pribumi islam di Timbanggalung. Sementara itu, diluar kota Siantar terdapat perkampungan etnik lainnya seperti: i) Kampung Toba yakni Kampung Kristen Siantar dewasa ini, ii) Kampung Jawa dan kampung Banjar di sekitar jalan Bali, iii) sementara kampung Simalungun diluar gemeente Siantar terdapat di sekitar jalan Asahan yakni kampung Martoba sekarang ini.

Sebagai catatan, luas lahan kota Siantar pada saat ditetapkan pada tahun 1917 ialah 1040 hektar yang dihibahkan pemangku raja Siantar yakni Riah Kadim Waldemar Damanik (saudara lain ibu dari Sang Naualuh Damanik). Batas-batas *gemeente* Siantar pada saat itu adalah mulai dari Sungai Bah Bolon di arah timur hingga Stasiun Kereta Api di sebelah Barat. Sedangkan di utara adalah kampung Eropa di jalan Simbolon hingga rumah sakit perkebunan *Pantoan* (kini lokasi Universitas HKBP Siantar).

Masuknya sejumlah imigran ke Siantar yang mulai terjadi sejak tahun 1907, membuat Siantar ketika ditetapkan sebagai *Gemeente* tahun 1917 merupakan kota majemuk. Masyarakatnya tersusun secara polietnik yakni *plural and multiculture society*. Meskipun demikian, setiap etnik (masyarakat) yang bermukim di kota ini tidak utuh menyatu atau merasa menjadi bagian dari etnik lainnya, karena

memang telah dipersiapkan pemerintah kolonial sedemikian rupa. Setiap etnik ‘dilokalisasi’ dan hidup terpisah antara satu etnik dengan etnik lainnya sehingga tidak menimbulkan munculnya nasionalisme dari mereka.



Peta 7. Peta etnik di Siantar era kolonial Belanda

Olahan: Erond Damanik, 2017

Karena itu, yang muncul kemudian adalah nasionalisme etnik (*ethnonationalism*) dimana masing-masing etnik mengembangkan

identitas, spirit, kesetiakawanan dan solidaritas berdasarkan etnik masing-masing. Kecuali itu, setiap imigran lokal di Siantar harus tunduk dan diatur peradilan Kerajaan Siantar, sedangkan masyarakat kota Siantar terutama orang Eropa dan Timur Asing diatur hukum dan peradilan Eropa yang diterapkan di Siantar. Keadaan ini menimbulkan resistensi seperti penolakan Orang Toba tunduk kepada otoritas dan wewenang Kerajaan Siantar sejak tahun 1917-1920.

Suatu hal perlu dicatat dari Siantar sejak era *Gemeente* hingga saat ini adalah bergesernya *host identity* (identitas tuan rumah) kota Siantar kepada *immigrant identity*. Secara perlahan, orang Simalungun di Siantar mengalami marginalisasi dan bukan lagi sebagai budaya dominan (*dominant culture*) di kota itu. Sebagaimana disebut Bruner (1961), budaya dominan terlihat dari 3 faktor yaitu: i) populasi penduduk, ii) ekonomi dan politik, dan iii) atribut kultural. Identitas kota Siantar bergeser dari *host society* ke *immigrant society*, dan orang Simalungun maupun klan Damanik di kota itu tidak lagi dominan. Ketiadaan dominasi orang Simalungun dan klan Damanik di Siantar dan 6 *partuanon*-nya menimbulkan hilangnya hegemoni identitas Simalungun di kota Siantar dewasa ini.

Situasi ini tidak saja berdampak pada hilangnya dominasi dan hegemoni orang Simalungun secara kultural dan populasi di Siantar, tetapi juga berdampak pada kepemimpinan (walikota) di kota itu. alpanya orang Simalungun sebagai pemimpin kota, berdampak pada minusnya orang Simalungun pada jabatan struktural dibawah bupati. Apalagi dalam konteks Otonomi Daerah dewasa ini, jabatan struktur bupati tidak sekedar dimaknai sebagai jabatan politis tetapi juga dimaknai sebagai representasi identitas etnik. Karena itu, setiap walikota terpilih lebih memperhatikan distribusi jabatan pemerintahan berdasarkan etnik dan agama. Dalam konteks inilah, identitas orang Simalungun di kota itu mengalami gradasi sistemik dan demikian pula pada kesulitan orang Simalungun mencapai jabatan-jabatan struktural pemerintahan kota.

Tabel 10. Walikota Pematangsiantar berdasar etnik

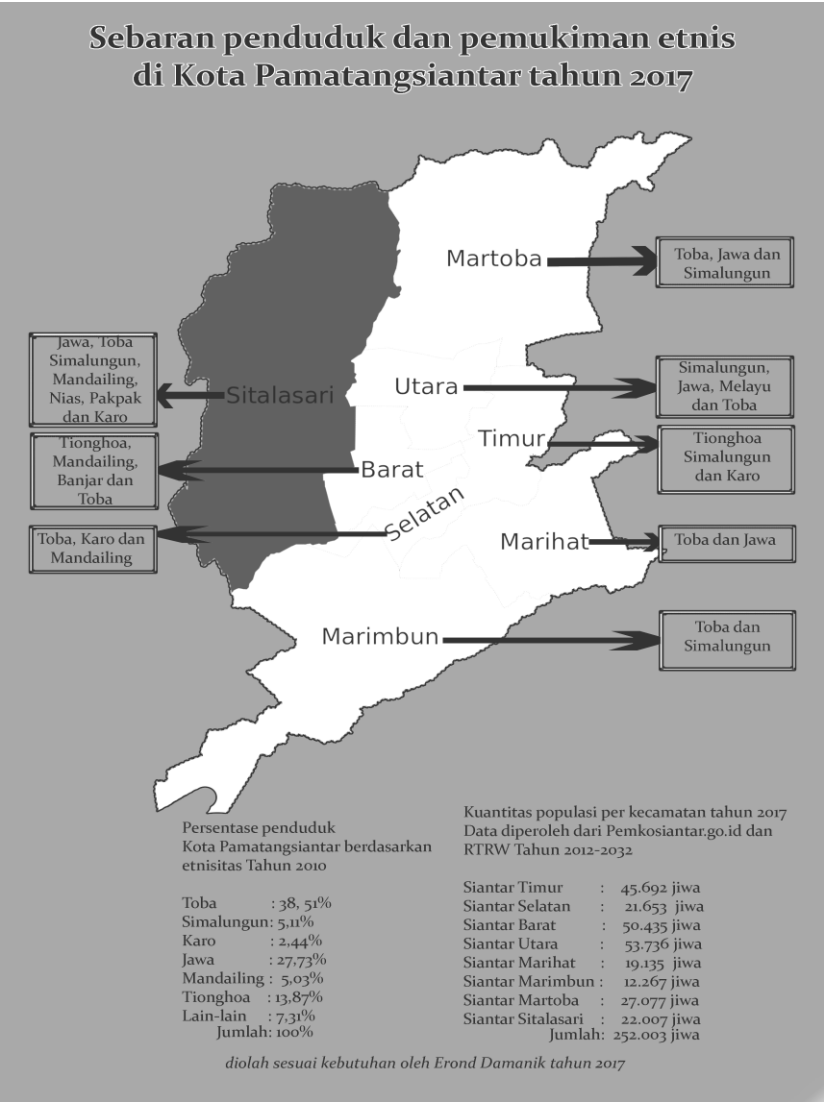
No	Nama Walikota	Periode	Etnik
1	Madja Purba	1945-1946 (rangkap jabatan dengan bupati Simalungun)	Simalungun
2	O.K.H. Salamuddin	1956-1957	Melayu

3	Jamaluddin Tambunan	1957-1959	Toba
4	Rakkoeta Sembiring	1960-1964	Karo
5	Abner Situmorang	1964	Toba
6	Pandak Tarigan	1964-1965	Karo
7	Zainuddin Hasan	1965-1966	Jawa
8	Tarif Siregar	1966	Mandailing
9	Malatua Pardede	1966-1967	Toba
10	Laurimba Saragih	1967-1974	Simalungun
11	Sanggup Ketaren	1974-1979	Karo
12	M.J.T. Sihotang	1979-1984	Toba
13	Djabanten Damanik	1984-1989	Simalungun
14	Zulkifli Harahap	1990-1994	Mandailing
15	Abu Hanifah	1994-2000	Jawa
16	Marsal Hutagalung	Jun 1999- Jan 2000 (pelaksana walikota)	Toba
17	Makmur S. Pasaribu	Jan-Jun 2000 (pelaksana walikota)	Toba
18	Marim Purba	2000-2005	Simalungun
19	Nabari Ginting	2005 (pelaksana walikota)	Karo
20	R.E. Siahaan	2005-2010	Toba
21	Hulman Sitorus	2010-2015	Toba
22	Eddy Sofian Purba	2015 (pelaksana walikota, hanya seminggu)	Simalungun
23	Jumsadi Damanik	2015-2016 (pelaksana walikota)	Simalungun
24	Hefriansyah*	2016-sekarang	Jawa

*) Wakil walikota petahana Hulman Sitorus dan menang, namun calon walikota meninggal sebelum dilantik secara resmi.

Berikut dibawah ini disajikan data-data demografi di Kota Pamatangsiantar berdasarkan informasi yang dihimpun dari kantor pemerintahan, Komisi Pemilihan Umum, dan Biro Pusat Statistik. Namun, ketiadaan data homogen menyebabkan sulitnya mengkalkulasi populasi dalam jumlah sebenarnya. Karena itu, data-

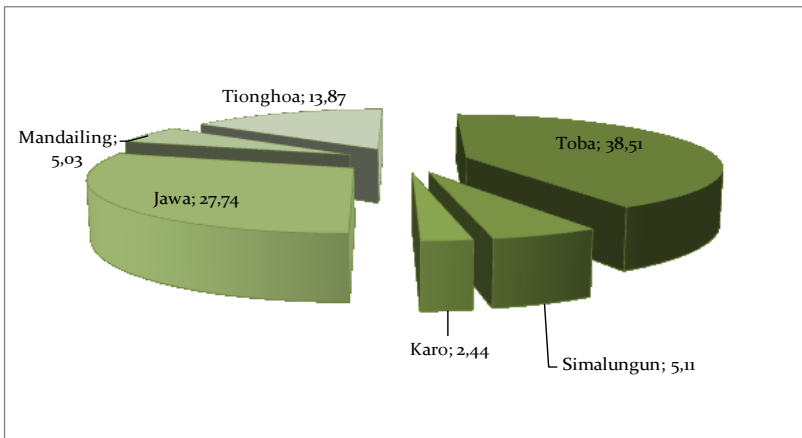
data di dalam diagram dibawah ini cenderung merupakan olahan penulis sesuai asupan data tersedia.



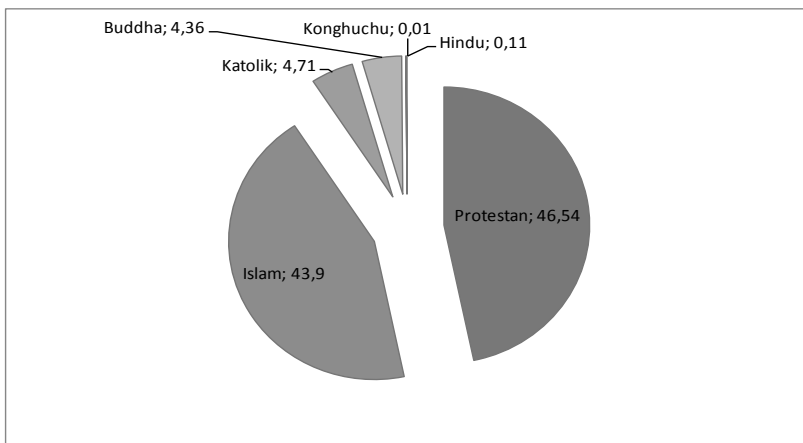
Peta 8. Sebaran dan pemukiman etnik di Siantar, 2017
Olahan: Erond Damanik, 2017

Tabel 12. Populasi Siantar berdasar etnik dan agama, 2017

No	Etnisitas	Persentase
1	Toba	38,51%
2	Simalungun	5,11%
3	Karo	2,44%
4	Jawa	27,73%
5	Mandailing	5,03%
6	Tionghoa	13,87%
7	Lainnya	7,31%
	JUMLAH	100%
No	Agama	Persentase
1	Protestan	46,54%
2	Khatolik	4,71%
3	Islam	43,9%
4	Hindu	0,11%
5	Buddha	4,36%
6	Konghucu/Lainnya	0,01%
	JUMLAH	100%



Gambar 8. Demografi Kota Siantar berdasarkan etnik, 2017
Olahan: Erond Damanik, 2017



Gambar 9. Demografi di Kota Siantar berdasar agama, 2017
Olahan: Erond Damanik, 2017

C. Heterogenitas masyarakat di Simalungun

Berdasarkan sensus yang dilakukan pada bulan November 1920, terdapat 816 orang Eropa termasuk sebanyak 479 orang bermukim di Siantar, 172 orang di Panei, 146 orang di Tanah Djawa dan 19 orang di daerah lain. Sebagian besar orang Eropa tinggal di perkebunan. Sementara itu, terdapat sekitar 10.865 orang Timur Asing termasuk orang China sebanyak 10.112 orang. Sementara sisanya adalah 10 orang Arab, 746 orang India. Di kota Siantar, terdapat sekitar 3.161 orang Cina yang bekerja sebagai pedagang.

Pada tahun 1921, penduduk Simalungun bertambah sekitar 44.000 dari 164.000 penduduk. Pada tahun itu juga, sebanyak 11.000 kuli dipecat atau diambil alih oleh perkebunan lainnya karena resesi yang terjadi pada beberapa perkebunan. Sedangkan jumlah penduduk di *onderafdeling* Simalungun berdasarkan sensus penduduk (*volkstelling*) tahun 1930, sebagaimana yang dicatat oleh Cunningham (1958) tertera di tabel berikut.

Tabel 12. Populasi *onderafdeling* Simalungun, 1930

Kelompok suku/Bangsa	Jumlah	Persentase (%)
Simalungun	76.759	26,90
Toba	45.603	15,98
Mandailing	3.343	1,17

Karo	2.245	0,79
Angkola	1.543	0,54
Padanglawas	13	0,01
Pakpak	8	0,00
Lainnya	585	0,21
Jumlah	130.099	45,60
Jawa dan Indonesia lainnya	138.167	48, 43
Cina	14.047	4,92
Eropa	1.562	0, 55
Asia Lainnya	1.426	0,50
Jumlah	285.301	100,00

Berdasarkan catatan Reid (1987) kaum migran Batak Toba pada tahun telah mencapai 26.000 orang di Simalungun. Jumlah tersebut terus meningkat hingga 42.000 orang ditahun 1935 dan pada tahun 1943 mencapai 50.000 orang. Demikian pula orang Jawa dengan jumlah paling banyak diantara kaum migran yang bermukim di Simalungun. Populasi penduduk di Simalungun meningkat drastis setelah pendudukan Belanda sejak tahun 1907. Penambahan itu terkait dengan terbukanya Simalungun dari keterasingan (*isolatie*) selama ini ke alam baru yakni perkembangan ekonomi perkebunan (*onderneming*) yang digerakkan pengusaha Belanda dan swasta. Laju migrasi terus meningkat yaitu sejumlah besar masyarakat yang berasal dari Jawa, Tionghoa (China), Toba, Mandailing, India, Karo, termasuk dari Eropa sendiri. Sebagian besar kaum migran di Simalungun ini bekerja sebagai *coelie contract* di perkebunan.

Di wilayah Simalungun, seluruh konsesi yang dikeluarkan berjumlah 120 ribu hektar. Pada tahun 1919, terdapat 46 perkebunan di Simalungun, di mana 36 perkebunan berada di daerah Ajun Inspektur tenaga kerja di Pematang Siantar dan 10 di daerah Kisaran. Pembagian ini dilakukan pada bulan Oktober 1921. Selain itu masih ada beberapa perkebunan di Padang (Tebing Tinggi) dan Bedagei yang termasuk daerah inspektur Siantar. Dari 46 perkebunan tersebut, berdasarkan jenis dibagi menjadi 14 perkebunan teh, 20 perkebunan karet, 2 perkebunan tanaman serat dan 10 perkebunan dengan tanaman campuran (karet, teh, kopi dan minyak kelapa sawit) (Broesma, 1922; AVROS, 1919).

Tabel-13: Jenis Pabrik di Simalungun, 1915-1920

<i>Jenis Pabrik</i>	<i>Tahun</i>					
	1915	1916	1917	1918	1919	1920
Pabrik Teh	2	6	7	7	9	9
Pabrik Kopi	2	3	3	2	2	3
Pabrik Kopi dan Teh	3	4	4	5	3	4
Pabrik Karet	2	5	6	7	11	11

Menurut catatan Tideman (1926) disebutkan bahwa perusahaan pertama yang membuka perkebunan di Simalungun adalah *Deli-Amsterdam Maatschappij* yang bergerak dalam bidang tembakau membuka perkebunan di daerah hilir Raya pada tahun 1905. Kemudian diikuti oleh *Deli Batavia Maatschappij* yang bergerak di bidang tembakau membuka kebun di Dolok Silau. Selanjutnya terdapat perkebunan seperti *Rubber Plantation Invesment Trust*, Kongsi Tanah Hindia Belanda, Perusahaan Perkebunan Sumatera Marihat, Perusahaan *Good Year Tire and Rubber*, serta Perusahaan Dagang Amsterdam. Selain itu, masih ada beberapa perkebunan milik sebuah perusahaan Jepang dan Cina. Di tabel berikut ini disajikan sejumlah pabrik yang dibawah oleh perkebunan di Simalungun sesuai catatan Tideman (1926).

Tabel 14. Luas dan total produksi Teh Simalungun, 1915-1932

<i>Tahun</i>	<i>Luas (hektar)</i>	<i>Produksi (ton)</i>
1915	3.273	805
1916	4.971	1.608
1917	5.963	2.618
1918	6.967	3.038
1919	7.790	4.275
1920	10.099	5.667
1921	10.171	4.798
1922	11.166	6.394
1923	11.337	7.661
1924	11.682	8.240
1925	12.835	8.010
1926	15.182	8.534
1927	16.760	8.322

1928	18.223	9.121
1929	19.968	10.694
1930	21.273	10.461
1931	22.450	12.597
1932	22.117	12.238

Perjumpaan orang Simalungun sebagai masyarakat ‘Tuan Rumah’ (*host population*) dengan sejumlah besar kaum migran (*migrant society*) menjadi babak baru heterogenitas etnik dan kultural di Simalungun. Heterogenitas dimaksud terutama menyangkut relasi-relasi antar etnik, hegemoni dan dominasi antar etnik. Keadaan ini sekaligus menjadi permulaan rumitnya etnisitas di Simalungun yang pada gilirannya memperkeruh relasi-relasi antar etnik, termasuk gradasi identitas etnik Simalungun.

Sebagaimana disebut Tideman (1926) tahun-tahun pertama setelah penegakan pengaruh kekuasaan Belanda di Simalungun terjadi perubahan besar. Keuntungan yang diperoleh penguasa lokal dari perbudakan, perjudian dan pemerasan dihapuskan Belanda dan lenyap selamanya. Kemudian, menurut Tideman (1926) sejumlah besar penduduk Simalungun menghadap pemerintah kolonial untuk meminta hak-hak mereka karena kesadaran buruknya situasi masa lalu. Demikian pula sejumlah besar pengusaha *onderneming* mempertahankan keuntungannya pada kondisi berubah. Misalnya perusahaan *Deli-Amsterdam Maatschappij* memohon ijin menanam tembakau tahun 1905 di Dolog Silau. Demikian halnya *Deli Batavia Maatschappij* memohon ijin penanaman tembakau di Banjar Nagori.

Tabel 15. Imigran Toba di Simalungun tahun 1913-1942

No	Tahun	Jumlah (jiwa)
1	1913	6.500
2	1915	8.800
3	1917	11.250
4	1919	12.840
5	1920	20.460
6	1930	30.433
7	1935	41.000
8	1942	50.000

Sumber: Agustono, dkk (2012)

Tabel 16. Populasi Kab.Simalungun berdasar etnik tahun 1962

No	Kecamatan	Populasi	Etnisitas			
			Simalu- ngun	Toba	Jawa	Lainnya
			(%)	(%)	(%)	(%)
1	Silimahuta	10.246	90	2	0,5	7,5
2	Purba	13.076	95	2	0	3
3	Dologsilau	6.737	95	1	1	3
4	Silou Kahean	9.906	85	2	2	3
5	Raya Kahean	6.760	90	3	3	5
6	Dolog Pardamean	11.054	80	15	15	2,5
7	Raya	19.250	95	2	2	1
8	Siantar	63.263	15	35	40	10
9	Sidamanik	28.543	40	15	35	10
10	Panei	38.210	30	30	30	10
11	Jorlang Hataran	12.710	30	40	20	10
12	Tanoh Jawa	95.576	30	25	35	10
13	Bosar Maligas	48.801	25	30	35	10
14	Dolog Panribuan	15.105	20	60	10	10
15	Girsang Sipanganbolon	5.976	30	60	2,5	10,5
16	Dolog Batunanggar	44.145	35	15	40	10
17	Bandar	97.477	40	10	40	10
	Jumlah	526.835				

Sumber: Oudemans, 1983

Hasil sensus penduduk tahun 1980, tahun 1990 dan 2000 menunjukkan laju pertumbuhan penduduk periode 1990-2000 sebesar 0,63%. Sedangkan Sensus Penduduk tahun 2014 menunjukkan bahwa penduduk berjumlah 844.033 jiwa. Adapun jumlah penduduk Simalungun pada tahun 2014 adalah sebagai berikut dibawah ini.

Tabel 17. Populasi Kab. Simalungun per kecamatan tahun 2014

No	Kecamatan	Luas wilayah (Km ²)	Jlh Populasi	Kepadatan
1	Silimahuta	74,16	15 114	203,80
2	Pamatang Silimahuta	79,68	10 692	134,19
3	P u r b a	172,71	23 373	135,33
4	Haranggaol Horison	40,97	5 058	123,46
5	Dolok Pardamean	103,04	16 157	156,80
6	Sidamanik	80,88	27 512	340,16
7	Pamatang Sidamanik	137,80	16 560	120,17
8	Girsang Sipangan Bolon	129,89	14 730	113,40
9	Tanah Jawa	174,33	47 362	271,68
10	Hatonduhan	336,26	21 316	63,39
11	Dolok Panribuan	148,62	18 253	122,82
12	Jorlang Hataran	93,70	15 574	166,21
13	P a n e i	77,96	21 984	281,99
14	Panombeian Panei	73,74	19 456	263,85
15	R a y a	331,83	31 869	96,04
16	Dolok Silou	302,66	14 213	46,96
17	Silou Kahean	228,74	17 403	76,08
18	Raya Kahean	204,89	17 715	86,46
19	Tapian Dolok	119,89	40 237	335,62
20	Dolok Batu Nanggar	106,91	40 306	377,01
21	S i a n t a r	73,99	65 335	883,02
22	Gunung Malela	96,74	34 162	353,13
23	Gunung Maligas	51,39	27 415	533,47
24	Hutabayu Raja	191,43	29 630	154,78
25	Jawa Maraja Bah Jambi	38,97	21 403	549,22
26	Pamatang Bandar	88,16	31 598	358,42
27	Bandar Huluan	107,33	26 274	244,80
28	B a n d a r	100,69	67 376	669,14

29	Bandar Masilam	91,22	24 728	271,08
30	Bosar Maligas	285,88	40 136	140,39
31	Ujung Padang	228,49	41 092	179,84
	Jumlah	4 372,50	844 033	193,03

Sumber: BPS Simalungun, 2015

Singkatnya seperti disebut Tideman (1926), para penguasa otonom yakni Raja-raja Simalungun tidak lagi menjadi penguasa struktural yang bermanfaat. Demikian pula relasi antara raja dengan lingkungan masyarakatnya tidak banyak memberikan faedah sehingga tidak dapat dipertahankan. Karena itu, banyak peristiwa yang harus ditangani guna mengatur agar raja-raja Simalungun menjadi disiplin. Misalnya pergantian Raja Tanoh Djawa, Jittar Sinaga¹⁹ digantikan Sangma Sinaga dari Maligas karena memeras pejabatnya, melakukan pembunuhan dan persekongkolannya dengan pejabat menyoal istri gelapnya.

Perubahan sosial terbesar di Simalungun terjadi karena terbukanya keterasingan Simalungun sebagai dampak perkebunan. Pada penjelasan Tideman (1926) disebut:

Sejarah daerah ini mengalami banyak perkembangan di bidang ekonomi khususnya setelah memperoleh pengaruh peradaban melalui hubungan dengan lembaga dan pandangan Barat, mengakibatkan meningkatnya kesejahteraan, maka orang merasa (meskipun kesalahan masih dibuat) sesuatu yang indah dan maju dalam pelaksanaan tugas pemerintahan selama situasi kondusif dapat terjaga, akan dapat memenuhi kebutuhan daerah dan rakyat yang sebelumnya tidak pernah ada. Apa yang terjadi lebih jauh di daerah ini ialah seperti irigasi, pendidikan, kesehatan, perkebunan, pertanian, sehingga kita bisa melihat sejarahnya.

Sebagaimana diketahui, penandatanganan *Korte Verklaring* (pernyataan tunduk kepada Belanda) pada tahun 1907, menandai takluknya masyarakat Simalungun kepada Belanda. Pernyataan ketaklukan itu diwakili 7 (tujuh) raja dan 36 (tigapuluh enam) *partuanon* (desa induk) di Simalungun. Penandatanganan *Korte*

¹⁹Jittar Sinaga, Raja Tanoh Djawa yang diturunkan Belanda meninggal di Medan tahun 1920.

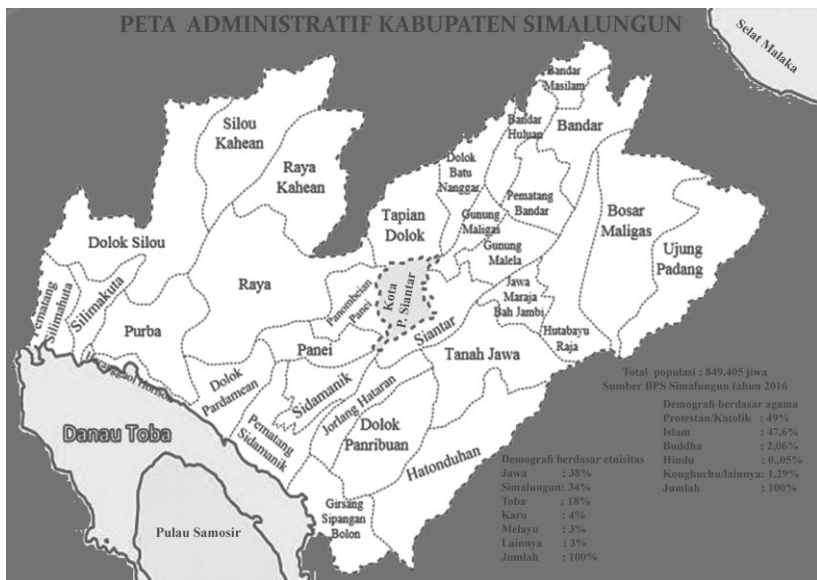
Verklaring ini sejalan dengan pembuangan Sangma Damanik yang lebih dikenal dengan *Sang Nauuluh* (Delapan Keutamaan), Raja Siantar ke Bengkalis di Kepulauan Riau pada tahun 1906. Pembuangan (*internir*) itu sejalan dengan keluarnya Keputusan Pemerintah tanggal 24 April No.1, yang menyatakan pembuangan dan penghapusan martabat Sang Nauuluh Damanik sebagai penguasa (raja) di Siantar (Damanik, 2013; Marihandono dan Juwono, 2009).

Sang Nauuluh Damanik adalah raja terakhir dari Simalungun bahkan Sumatera Utara yang menentang kolonialisme Belanda. Pasca pembuangan dan penghapusan martabatnya sebagai penguasa lokal di Siantar, tidak satupun penguasa lokal di Simalungun dan Sumatera Utara yang melakukan penolakan dan perlawanan kepada kolonialisme Belanda. Justru, seluruh penguasa lokal yang disebut dengan *zelfbestuur* (swapraja) ini mengikat diri kepada Belanda dan atas kedekatan itu, kepada mereka diberikan *privilege* (hak-hak istimewa) terutama dari sewa tanah (konsesi), pemungutan pajak, perjalanan ke Eropa, diangkat sebagai perangkat pemerintah Belanda, undangan jamuan makan dan minum, maupun '*hadiah*' lainnya (Damanik dan Dasuha, 2016). Kenyataan berupa *privilege* ini menjadi salah satu faktor terjadinya pembunuhan bangsawan di Simalungun dan Sumatra Timur lainnya pada tahun 1946 (Damanik, 2015; 2017). Semua penguasa otonom Simalungun tahun 1907 menandatangani Plakat Pendek (*Korte Verklaring*) tahun 1907. Kerajaan Panei, Raya dan Silimahuta pada tanggal 4 September, Purba tanggal 5 September, Tanah Jawa dan Dolog Silou tanggal 10 September dan Siantar tanggal 16 Oktober.

Singkatnya, era perkebunan kolonial menandai pluralisme dan multikulturalisme di Simalungun. Hingga saat ini, terdapat 6 kelompok etnik berkembang di Simalungun walaupun masih di dominasi etnik Simalungun. Demikian pula Simalungun dewasa ini berkembang dua agama besar yakni Protestan dan Islam yang dianut masyarakatnya. Dominasi kultur Simalungun masih terlihat dengan jelas di Simalungun bagian atas tetapi di Kota Siantar dan Simalungun bagian bawah sudah tergantikan dengan dominasi etnik imigran. Keadaan ini berpengaruh terhadap penunjukan identitas etnik Simalungun secara utuh di wilayahnya. Demikian pula, identitas ini berpengaruh pada penentuan kepala daerah di Simalungun. Berikut di bawah ini disajikan data-data tentang bupati Simalungun dari era Indonesia merdeka hingga tahun 2017.

Tabel 18. Bupati Simalungun berdasar etnik

No	Nama bupati	Periode	Etnik
1	Madja Purba	Agustus 1945-Maret 1946	Simalungun
2	Urbanus Pardede	5 Mar 1946-9 Apr 1946 (pemimpin PKI yang meng kudeta Bupati Madja Purba)	Toba
3	Madja Purba	9 Apr-1946-1947	Simalungun
4	Muhammad Kasim	1947	Jawa
5	Baja Purba	1947-1950	Simalungun
6	Madja Purba	1950-1954	Simalungun
7	Farel Pasaribu	1954-1956	Toba
8	O.K.H. Salamuddin	1956-1958	Melayu
9	M.S. Sitompul	1958-1959	Toba
10	J. Tambunan	1959-1960	Toba
11	Radjamin Purba	1960-1973	Simalungun
12	T.P.R. Sinaga	1973-1975	Simalungun
13	S. Sagala	1975-	Toba
14	Bonifacius F. Silalahi	1975-1980	Toba
15	J.P. Silitonga	1980-1990	Toba
16	Djabanten Damanik	1990-2000	Simalungun
17	John Hugo Silalahi	2000-2005	Toba
18	H.T. Dzulkarnain Damanik	2005-2010	Simalungun
19	J.R. Saragih	2010-2015	Simalungun
20	Binsar Situmorang	2016 (plt)	Toba
21	J.R. Saragih	2015-sekarang	Simalungun

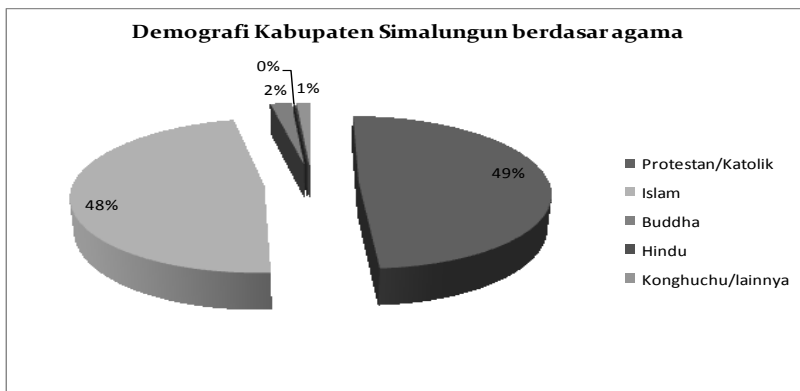


Peta 9. Sebaran etnik dan agama di Kab. Simalungun, 2016

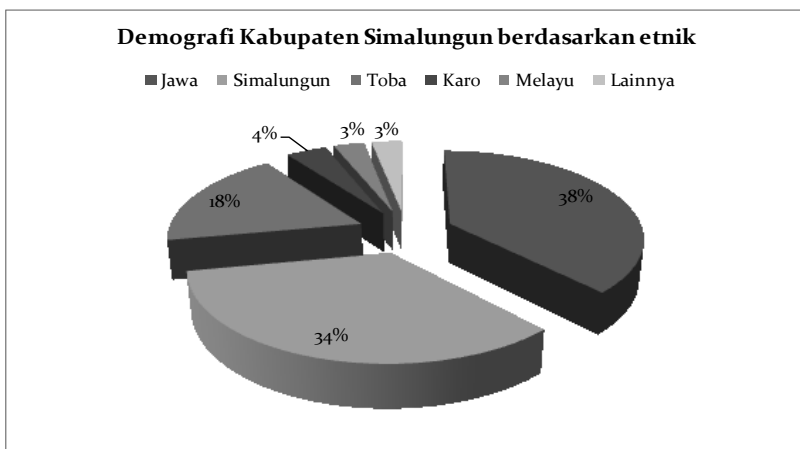
Olahan: Erond Damanik, 2017

Tabel 19. Populasi Kab. Simalungun sesuai etnik dan agama, 2016

No	Etnisitas	Persentase
1	Jawa	38%
2	Simalungun	34%
3	Toba	18%
4	Karo	4%
5	Melayu	3%
6	Lainnya	3%
	JUMLAH	100%
No	Agama	Persentase
1	Protestan/Khatolik	49%
2	Islam	47,6%
3	Hindu	0,05%
4	Buddha	2,06%
5	Konghucu/Lainnya	1,29%
6	JUMLAH	100%



Gambar 10. Demografi di Kab. Simalungun berdasar agama, 2016
Olahan: Erond Damanik, 2017



Gambar 11. Demografi di Kab. Simalungun berdasar etnik, 2016
Olahan: Erond Damanik, 2017

BAB VI PUDARNYA PAMOR KEPEMIMPINAN DAN IDENTITAS ETNIK

Bab keenam naskah ini secara khusus membahas tentang pudarnya pamor kepemimpinan Simalungun yang berimplikasi pada tatanan identitas etniknya. Memudarnya kepemimpinan dimaksud ialah menyoal pembunuhan bangsawan di tujuh kerajaan Simalungun pada bulan Maret 1946. Pembunuhan yang tidak cocok disebut ‘revolusi sosial’ adalah agitasi kebencian bernada feodalisme yang sengaja di setir dari Medan oleh ‘pemimpin bangsa’. Gerakan pembunuhan bangsawan itu dilakukan dengan menangkap dan membunuh bangsawan, merampok harta benda dan membakar istana.

Di Simalungun, meskipun komandan eksekutor pembunuhan adalah orang Simalungun yakni A.E. Saragihras, Djatongam Sitio dan Djatongam Sumbayak, tetapi sebagian besar pelaku gerakan di lapangan adalah etnik Toba (diorganisir Urbanus Pardede) dan Mandailing (diorganisir Azis Siregar). Pasca pembunuhan itu, Madja Purba (bupati Simalungun) di kudeta Urbanus Pardede. Demikian pula pasca pembunuhan itu, sebagian tanah-tanah di Panei, Siantar dan Tanoh Jawa beralih ke tangan imigran.

Sejak pembunuhan bangsawan pada bulan Maret 1946, elit ataupun intelektual dari dalam (*intellectual from the inside*) Simalungun tidak naik kepermukaan. Walaupun terdapat sejumlah politisi seperti Kaliamsyah Sinaga, Djaidin Purba dan Djomat Purba yang berjuang memulihkan swapraja Simalungun lewat Negara Sumatera Timur, tetapi perjuangan itu kandas sejalan pembubaran federalisme di Indonesia pada 15 Agustus 1950. Intelektual lainnya seperti Lahiraja Munthe dan T. Mardjans Saragih lebih memilih ‘bermain cantik’ pasca pembunuhan bangsawan tahun 1946.

Hingga tahun 1960, tak satupun elit atau intelektual Simalungun menjadi pemimpin pasca pembunuhan bangsawan di Simalungun. Keadaan ini berdampak pada carut marutnya identitas etnik Simalungun karena kehilangan patron-nya. Dua intelektual Simalungun yang menaruh perhatian besar membangkitkan solidaritas dan kesetiakawanan sesama orang Simalungun adalah Djaulung Wismar Saragih dan Radjamin Purba. Keduanya adalah peletak dasar identitas Simalungun hingga dewasa ini.

A. Pembunuhan bangsawan Simalungun

Pemerintahan tradisional (*traditional ruler*) di Simalungun dihancurkan pada 3 Maret 1946. Gerakan penghancuran itu dilakukan lewat serangkaian aksi pembakaran, perampokan, penangkapan dan pembunuhan²⁰. Sebagaimana diakui Reid (1979), penghancuran pemerintahan tradisional di Simalungun ini berhasil melakukan pemutusan total dengan kehidupan masa lalunya. Perangkat swapraja yakni mereka yang disebut sebagai '*kelas bangsawan*' di Simalungun yaitu raja dan keluarganya serta *partuanon* (desa induk) akhirnya dihancurkan bersamaan dengan sistem hukum yang mereka pergunakan untuk menguasai adat kebiasaan rakyatnya. Klaim tradisional dan lokal atas kekuasaan harus tunduk di bawah perintah nasional yang mendesak untuk mendukung dan mempertahankan suatu identitas nasional di negara baru (*new state*) yakni *Negara Republik Indonesia (NRI)*.

Menurut Reid (1979) hakikat tindakan yang dilancarkan pada 3 Maret 1946 adalah, i) menangkapi bangsawan dan pendukung-pendukung utamanya, dan ii) menggedor istana untuk mencari harta kekayaan mereka dan bahan-bahan propaganda yang diperkirakan bisa ditemukan di istana bangsawan itu. Terkait serangkaian upaya pembersihan bangsawan swapraja di Sumatera Timur, penulis van Langenberg (1972) menyebut sebagai berikut:

revolusi (sosial) tersebut merupakan lebih daripada sekedar ledakan kekejaman setempat yang didalangi segelintir tokoh radikal yang mengeksploitasi kondisi-kondisi akibat runtuhnya pemerintahan. Ia sungguh merupakan ungkapan ketegangan golongan, ideologi, dan kesukuan yang sudah tercipta lebih dari 40-an tahun, dan dari sinilah gerakan nasionalis sebelum perang banyak mengumpulkan daya geraknya.

Menurut Reid (1979) maupun Ginting (1994) dalam biografinya disebut bahwa gerakan penghancuran bangsawan Simalungun ini

²⁰Di tempat lain seperti di Kesultanan Langkat, aksi itu disertai dengan pemerkosaan dua putri sultan. Di Labuhanbatu, korban ditangkap dan di eksekusi di kuburan Tionghoa dan jenajahnya dibiarkan tergeletak di tempat itu. Selanjutnya, di Asahan korban di tangkap serta di eksekusi di istana dan sebagian di eksekusi di jalanan dimana mereka ditangkap. Sebagian besar jenajah korban itu dibiarkan terkapar di jalanan dan tak satupun yang berani menyentuhnya.

dilakukan setelah *Persatuan Perjuangan (Volksfront)* di Simalungun mendapat mandat dari Saleh Umar di *Markas Agung* Medan pada sore hari tanggal 2 Maret 1946 yang menyatakan persetujuannya atas penangkapan bangsawan Simalungun. Mandat itu sendiri menurut Saleh Umar telah disetujui Achmad Tahir, Komandan *Tentara Republik Indonesia (TRI)*²¹ maupun Mohammad Amir, Wakil Gubernur Sumatera²² yang keduanya berkedudukan di Medan. Hal inipun diakui Saragihras, Komandan *Barisan Harimau Liar (BHL)* Simalungun pada rapat di *Simalungun Club* (sekarang Gedung Juang Nasional Pamatangsiantar) pada tanggal 1 Maret 1946. Pertemuan itu sendiri dihadiri Sarwono Sastrosutardjo, Saleh Umar serta Nathar Zainuddin dari *Markas Agung* Medan untuk merencanakan penangkapan bangsawan serta penghapusan swapraja Simalungun.

Satu-satunya kekuatan radikal yang sebagian anggotanya terdiri dari orang Simalungun adalah *Barisan Harimau Liar (BHL)* di bawah komando Mayor Saragihras. Pasukan ini, ditunjuk sebagai pelaksana untuk melenyapkan bangsawan swapraja Simalungun. Walaupun sebagian inti pasukan BHL adalah orang Simalungun, tetapi sebagian besar pasukan ini beretnik Toba yang bermukim di Simalungun. Kekuatan semi-militer dan militer *Barisan Harimau Liar* bentuk militer Jepang ini memiliki spesifikasi sebagai pasukan harimau di pegunungan (*morotai*) yang berbeda dengan pasukan bela pantai. Pasukan BHL ini dikenal piawai membunuh dan kemudian menghilangkan jejak.

Walaupun pimpinannya adalah orang Simalungun yakni Mayor Saragihras, dan komandan lapangan adalah sesama Simalungun seperti Jatongam Sitio, Bagus Saragih maupun Jatongam Sumbayak,

²¹Embrio militer ini di Sumatera Timur adalah *Giyugun* yang dibentuk militer Jepang. Pada September 1945, eks *Giyugun* ini membentuk *Barisan Pemuda Indonesia (BPI)*. Pada 5 Oktober 1945, *Barisan Pemuda Indonesia (BPI)* berganti nama menjadi *Tentara Keamanan Rakyat (TKR)* dan pada bulan Januari 1945, berganti nama lagi menjadi *Tentara Republik Indonesia (TRI)*.

²²Sejak Proklamasi 17 Agustus 1945, Sumatera mulai dari Aceh hingga Lampung dibentuk menjadi satu provinsi dengan ibukota di Medan yang dipimpin seorang gubernur. Gubernur dibantu 3 (tiga) wakil gubernur atau sering disebut Gubernur Muda yang ditempatkan di Sumatera Selatan, Sumatera Tengah dan Sumatra Timur. Mohammad Hasan adalah Gubernur Sumatera sedangkan Mohammad Amir adalah Wakil Gubernur Sumatera untuk wilayah Sumatera Timur (Aceh, Tapanuli, Sumatera Timur, Riau).

tetapi pelaku-pelaku eksekutor lapangan seperti disebut Sinar (2006) kebanyakan berasal dari luar etnik Simalungun yaitu etnik Toba. Dipilihnya orang Simalungun yakni Saragihras sebagai komandan untuk menangkapi bangsawan Simalungun, menurut Ginting (1994) ialah untuk menghindari tuduhan konflik antar etnik. Kiranya, pernyataan Ginting (1994) sejalan dengan pendapat van Langenber (1976) bahwa kekejaman peristiwa Maret 1946 tidak luput dari persoalan ideologi dan etnik.

Berdasar pada uraian ini, maka perintah penangkapan bangsawan Simalungun sebenarnya merupakan bahagian kecil dari skenario besar guna melenyapkan swapraja di Sumatera Timur. Skenario besar itu sendiri telah disetujui Mohammad Amir, Wakil Gubernur Sumatera Utara, Achmad Tahir, Komandan Tentara Republik Indonesia maupun sejumlah partai berhaluan nasionalis seperti Pesindo, Napindo dan PKI. Selanjutnya, sebagai perencanaan aksi dibentuk organisasi pemuda revolusioner yakni *Markas Agung* dan *Volksfront* dan dilaksanakan laskar rakyat yakni pemuda bersenjata baik semi-militer ataupun militer.

Dengan demikian, terkhusus di Simalungun, maka gerakan penangkapan yang *notabene* beralih menjadi pembunuhan dan perampokan ini tidak relevan disebut sebagai ‘revolusi rosial’ (*social revolution*), tetapi lebih ditekankan dipandang sebagai ‘konspirasi elitis’ di Medan untuk menghapus kelas bangsawan yang distigmakan feodal dan anti-proklamasi. Kalaupun demikian, konspirasi elitis di Medan itupun tidak bisa dipisahkan dari Revolusi Nasional (*national revolution*) yakni upaya untuk menegaskan proklamasi dan kemerdekaan yang intensif diarahkan pemimpin bangsa yaitu Soekarno. Karena itu, hapusnya swapraja dan terbunuhnya bangsawan di Simalungun harus dilihat sebagai bagian dari revolusi nasional itu.

Menurut van Langenberg (1976), Kahin (1989), Museum 45 Sumatera Utara (1977) dan Raliby (1955) disebut bahwa revolusi di Sumatera Timur menghasilkan beberapa perubahan sosial seperti: *pertama*, hapusnya negara-negara pribumi yang lama menjadi kesatuan administratif yang diserap ke dalam sistem birokrasi nasional. Demikian pula dibubarkannya dewan adat dan peradilan adat guna membentuk identitas nasional di ‘negara baru’, *kedua*, dilucuti dan berakhirnya superioritas bangsawan demikian pula kekuatan bangsawan merosot dan memudar. Walaupun para bangsawan berjuang seperti tampak pada *Negara Sumatera Timur*

(NST) pasca pembunuhan bangsawan pada Maret 1946, namun kejayaan seperti sebelum Perang Dunia II tetap tidak dapat dipulihkan. Hak tanah dan hukum adat tak lagi diistimewakan, mata rantai struktural bangsawan dan ekonomi perkebunan terputus sama sekali.

Berikutnya *ketiga* ialah munculnya kelompok pemuda bersenjata sebagai kekuatan revolusioner yang besar sesudah tahun 1945 tetapi mereka ini sama sekali terputus dengan masa lalunya. Walaupun mereka ini tetap menginginkan gaya hidup dan nilai-nilai luhur seperti diperankan pendahulu mereka pada era kolonial, tetapi perbedaan pengalaman dengan tegas memutus mereka dengan masa lalu, dan *keempat*, hubungan elite dengan masyarakat meningkatkan mobilitas ke atas, kepentingan para pimpinan yang berada pada tingkatan ini tidak kekal dan eksploitatif. Justru, tokoh politik mengeksploitasi kepentingan suku dan masyarakat lainnya sebagai alat untuk mencapai prestasi pribadinya.

Berdasar kepada analisis itu, maka dapat disebutkan bahwa gerakan penghancuran bangsawan swapraja Simalungun ini tidak muncul dari bawah yang bergerak ke atas (*bottom-up*). Gerak dari bawah ini ialah kelas sosial petani dan kaum miskin yang biasanya berperan besar pada sebuah '*revolusi sosial*' untuk mengganti tatanan sosial yang ada yang dinilai korup, otoriter, sentralistik, lamban, semena-mena dan lain-lain. Dengan begitu, gerakan pembersihan bangsawan swapraja Simalungun ini tidak sesuai dengan konsep '*revolusi sosial*', karena disamping gerakan itu tidak muncul dari bawah, juga karena gerakan itu tidak memberikan dampak apa-apa kepada kaum tani, kaum miskin pedesaan dan perkotaan atau kaum marginal lainnya. Kenyataan ini, sekaligus mengingkari revolusi sosial dibanyak wilayah dan negara seperti di Rusia, Prancis dan Cina (Skocpol, 1991). Demikian pula bahwa penghancuran kelas bangsawan di Simalungun berbeda dengan di Banten dimana kelas petani muncul sebagai motor pemberontakan revolusioner untuk mengganti tatanan sosial di wilayah itu (Kartodirjo, 1984; Djayadiningrat, 1983; Fauzi, 2000 dan Soendji, 1983).

Amatan terhadap pembunuhan bangsawan swapraja di Sumatera Timur, sejarahwan Reid (1979) menulis sebagai berikut:

Setidaknya pada dua suku yang telah kita bicarakan yaitu suku Batak Karo dan Aceh, bagaimanapun juga kita harus mengakui adanya suatu '*revolusi sosial*' dimana kaum taninya dilibatkan

dengan bersemangat. Bagi kedua suku ini, kolonialisme telah dialami sebagai penaklukan dan bencana, menciptakan rasa kebutuhan yang mendesak akan jalan yang 'non-Eropa' ke dunia modern. Pada setiap kasus ini, revolusi menawarkan kepada kaum tani sesuatu yang lebih lagi daripada sekedar cita-cita jauh tentang nasionalisme, sosialisme ataupun kemerdekaan. Abstraksi-abstraksi ini berhasil dikawinkan dengan ideologi-ideologi lama sehingga revolusi itu sepenuhnya dapat mereka hayati dan dengan tuntunan kongkret kaum tani untuk mendapatkan tanah

Dalam bukunya, Reid (1979) menempatkan kata 'revolusi sosial' dalam tanda petik, sebagai pembeda sekaligus ketidaksetujuannya terhadap konseptualisasi peristiwa itu sebagai 'revolusi sosial'. hal ini pula tercermin pada judul bukunya yang hanya menyebut 'revolusi' (*revolution*) and the of traditional ruler'. Lebih lanjut, Van Langenberg (1976) tidak menyebut pembunuhan bangsawan 1946 sebagai bagian dari 'revolusi sosial' tetapi mengakuinya sebagai 'revolusi' karena kemampuannya merubah konstelasi politik yang ada, serentak, mendasar dan dalam lingkup yang luas. Namun, dalam uraian Van Langenberg, ia tetap mencatatkan kata 'revolusi sosial' dalam tanda petik, sebagai cara mengadopsi tulisan terdahulu sejak pidato Dr. Amir tanggal 5 Maret 1946, sekaligus sebagai cara inversinya terutama menyoal pembunuhan bangsawan pada Maret 1946. Demikian pula dalam judul bukunya hanya disebut 'revolusi nasional' (*national revolution*).

Walaupun kedua penulis Barat ini menolak peristiwa pembunuhan bangsawan swapraja itu sebagai 'revolusi sosial' namun penulis lokal yang umumnya adalah tokoh pejuang di Sumatera Utara sejak peristiwa itu, selalu menyebut peristiwa itu sebagai 'revolusi sosial' (Museum 45 Sumatera Utara, 1977; Biro Sejarah Prima, 1977; Tim Asistensi Kodam II/BB, 1977; 1983).

Terlepas dari perdebatan konseptual apakah gerakan pembersihan bangsawan swapraja Simalungun merupakan '*revolusi sosial*' atau justru '*konspirasi elitis*' di Medan, yang jelas nampak bahwa peristiwa pembunuhan bangsawan swapraja pada 3 Maret 1946 ialah hadirnya perubahan revolusioner berupa lenyapnya sistem swapraja (*zelfbestuur*). Perubahan itu berdampak pada hapusnya pemerintahan tradisional (*traditional ruler*) Simalungun dan beralih pada suatu

identitas nasional di 'negara baru' (*new state*) yang disebut Negara Republik Indonesia.

Proses transisi dari sistem pemerintahan tradisional ke identitas baru di negara baru itu dilakukan dengan '*berdarah-darah*' secara revolusioner melalui serangkaian pertemuan, diskusi dan strategi kurang lebih selama 7 (tujuh) bulan setelah Proklamasi 17 Agustus 1945 di Jakarta, atau 4 (empat) bulan setelah Proklamasi 06 Oktober 1945 di Sumatera Timur. Gerakan penghancuran itu bertujuan menenyapkan bangsawan swapraja yang distigmakan sebagai kelas sosial feodal, anti-proklamasi, pro-Belanda, kebarat-baratan, dan bergelimang harta.

B. Pudarnya pemimpin dari dalam Simalungun

Pembunuhan elite Simalungun pada 3 Maret 1946 telah memporakporanda tatanan sosial kepemimpinan kolektif di Simalungun. Hal mana ingin ditegaskan bahwa, orang Simalungun mengenal sistem pemerintahan dimana rakyat (kawula) dikendalikan (diperintah) raja (*king*) yaitu pemimpin tertinggi dan dianggap sebagai sesembahan, dihancurkan lewat gerakan terencana yang dikenal sebagai bagian dari *Revolusi Nasional Kemerdekaan Indonesia*. Ironisnya, pasca gerakan pembersihan elite itu, pemimpin dari dalam Simalungun (*leader from the inside Simalungun*) tidak muncul ke permukaan sehingga memperparah porakporanda tatanan etniknya.

Pasca pembersihan elite itu, sejumlah intelektual dari dalam Simalungun (*intellectual from the inside Simalungun*) memang muncul di kancah perpolitikan Sumatera Timur seperti Kaliamsjah Sinaga, Djaidin Purba, Djomat Purba dan Madja Purba. Namun, mereka ini tidak kuasa menahan derasnya gempuran keinginan revolusi pada saat itu. Tiga diantaranya yakni Kaliamsjah Sinaga (Wakil Walinegara NST, 1947-1950), Djomat Purba (komandan *Blue Pipers* NST, 1947-1950) dan Djaidin Purba (Walikota NST di Medan, 1947-1952) adalah sekelompok politisi Simalungun yang bergabung dengan Negara Sumatera Timur dan mencoba memulihkan kedudukan swapraja (*zelfbestuur*). Namun upaya itu kandas, sejalan dengan penghapusan federalisme di Indonesia pada 15 Agustus 1950. Sementara, Madja Purba adalah politisi yang menjabat Bupati Simalungun diawal kemerdekaan. Namun, pada tanggal 5 Maret 1946 ia dikudeta Urbanus Pardede (seorang Toba dari partai berhaluan komunis). Jabatan itu kembali dipulihkan pada 10 April 1946 pada saat kisruh di Sumatera

Timur diambilalih Tentara Republik Indonesia. Sesudah bupati di Simalungun, Madja Purba menjabat Bupati Tapanuli Utara dan terakhir menjadi Walikota Medan.

Dua intelektual lainnya adalah Djaulung Wismar Saragih dan Djason Saragih. Namun keduanya lebih aktif di kancah sosial ketimbang politik. Sosok disebut pertama adalah theolog Kristen pertama Simalungun yang kelak berupaya mereduksi hegemoni Toba di Simalungun. Sedangkan Djason Saragih adalah seorang guru yang lebih mendedikasikan diri bagi pendidikan. Terakhir adalah Radjamin Purba yakni seorang perwira militer yang menduduki jabatan sebagai Bupati Simalungun diawal tahun 1960-an. Keduanya, yakni Djaulung Wismar Saragih dan Radjamin Purba (tanpa bermaksud menyingkirkan yang lain) adalah dua sosok intelektual, pemikir dan peletak dasar *hasimalungun* setelah hegemoni etnik Toba dan porak-porandanya tatanan etnik Simalungun sejak revolusi 3 Maret 1946 itu. Tulisan ini mencoba menyoroti kondisi Simalungun pasca pemberangusan swapraja 3 Maret 1946 khususnya pada aspek kepemimpinan kolektif, yaitu hapusnya sistem swapraja (*zelfbestuur*) yang membersihkan kebangsawanan.

Sebagaimana disebut Anderson (1976) pada kunjungannya ke Sumatera Timur pada tahun 1823, penulis Inggris itu menyebut bahwa tatanan etnik *Semalongan* atau *Semilongan* yaitu Simalungun ialah bercorak *principal state* (negara utama). Hal sama diakui sejumlah penulis seperti Liddle (1970), Clauss (1982) dan Oudemans (1973) bahwa Simalungun mengenal suatu bentuk pemerintahan bercorak monarhi piramidal.

Sistem pemerintahan bernegara bercorak kerajaan (monarhi) tergambar pada 7 (tujuh) kepemimpinan tradisional yang ada di Simalungun, yaitu i) Siantar, ii) Tanoh Djawa, iii) Panei, iv) Raya, v) Purba, vi) Silimahuta, dan vii) Dolog Silou. Adapun hierarhi kepemimpinan monarhis di Simalungun tersusun mulai dari atas (*top*) hingga ke bawah (*down*). Kepemimpinan ini lebih menunjukkan rupa *clan kingdom* (kerajaan marga) yakni kerajaan kolektif kolegal klan Simalungun (Damanik, Sinaga, Pakpak, Girsang, Dasuha, Tambak, dan Garingging). Di bagian puncak terdapat raja yang memerintah secara langsung di tujuh wilayah kerajaannya di Simalungun. Untuk membantu raja, terdapat *guru bolon* yakni mangkubumi yang memberikan nasehat kepada raja guna menetapkan aturan-aturan di kerajaan.

Di bawah raja, terdapat semacam ‘raja muda’ yakni ‘*Tuan Anggi*’ yang disebut dengan ‘*tuan*’ yakni pemimpin di desa induk (*partuanon*). Di bawah struktur *partuanon* terdapat *pangulu nagori*, yaitu kepala kesatuan beberapa desa (kampung). Selanjutnya adalah *gamot*, yaitu kepala pemerintahan pada suatu kampung. Pejabat *gamot* berasal dari keluarga *pangulu nagori* yang masih menunjukkan satu garis keturunan (genealogi) langsung dari *partuanan*. Dengan demikian seluruh struktur pemerintahan tradisional Simalungun ini (*raja, tuan anggi, pangulu dan gamot*) merupakan satu kerabat genealogis.

Sebagaimana diketahui, dalam tatanan monarhi maka ‘raja’ (*king*) adalah pemimpin kolektif. Raja adalah daulat rakyat. Raja adalah pemimpin tertinggi yang memiliki wibawa memerintah, mengatur dan menguasai. Raja menjalankan ‘titah’ untuk membuat peraturan cukai, pemukiman, pasar, aturan adat istiadat, hukum tanah, hukum perkawinan, sanksi terhadap pelanggaran, seni budaya, diplomasi dengan pihak lain dan lain sebagainya. Karena itu, kehidupan sosial masyarakat cenderung berada pada kendali raja dan sangat bergantung pada raja. Pemerintahan raja dijalankan secara absolut guna mengatur dan mengendalikan kawulanya. Dengan demikian, kehidupan masyarakat cenderung teratur.

Di Simalungun, tidak semua orang bisa mengaku raja kecuali mereka yang dinobatkan (*patampeí sihilap*) Dewan Kerajaan (*Maujana Harajaan*). Setiap raja adalah *parana* (putra mahkota) yang dilahirkan *puangbolon* (permaisuri) kerajaan. Bagi orang Simalungun, raja adalah sesembahan. Raja diibaratkan *tondong* (pemberi istri) yakni *pangalopan podah* (tempat bertanya dan memintah nasehat). Karena itu, arifnya *tondong* tampak pada keteraturan sosial (*social order*) diantara segilima kuliner (*pentagon*) yakni relasi yang sangat baik antara *tondong* (pihak pemberi istri), *boru* (pihak penerima istri), *sanina* (pihak saudara satu klan), *boru ni boru* (pihak penerima istri dari pihak *boru*) dan *tondong ni tondong* (pihak pemberi istri kepada *tondong*).

Keadaan ini menciptakan relasi sosial yang harmonis, gotong royong (*haroan bolon*), bantu membantu demi tercapainya tujuan sosial bersama (*sapangambeí manoktok hitei*). Demikian pula, arif dan kebijakannya raja tampak tidak hanya di *rumah bolon* (istana) tetapi juga terhadap sesama pemimpin desa induk (*partuanon*), raja dari wilayah lain (7 raja di Simalungun), dan kawula (penduduknya). Itulah

sebabnya, basis dan relasi sosial diantara 7 kerajaan di Simalungun diikat dengan sistem pengambilan *puangbolon* (permaisuri). Dengan cara itu, pertikaian antar kerajaan dapat direduksi. Demikian pula kohesi sosial serta koeksistensi diantara kawula di tujuh kerajaan Simalungun tetap terpelihara. Suasana seperti ini tercipta hingga Maret 1946. Pada saat itu, kerajaan di Simalungun diagungkan, disembah dan dihormati. Namun pasca pembersihan elite tahun 1946, situasinya berubah 360 derajat.

Seperti disebut Damanik dan Dasuha (2016), kelas elite yang menjadi target pembunuhan pada 3 Maret 1946 ini adalah keturunan langsung dari bangsawan Simalungun yang menandatangani *Korte Verklaring* (plakat pendek) pada tahun 1907 yang berintikan pernyataan tunduk kepada pemerintah kolonial Belanda. Sebagaimana disebut Marihandono dan Juwono (2009), sejak penandatanganan *Korte Verklaring* tahun 1907, maka wilayah dimana raja turut serta menandatangerannya menjadi *vasal* (wilayah takluk) yang tunduk kepada kuasa (*power*), hukum (*legal*) dan wewenang (*authority*) pemerintah kolonial Belanda. Demikian pula seperti disebut Damanik (2013), penandatanganan *Korte Verklaring* itu sendiri terjadi setelah pembuangan Sangma Damanik atau yang lebih dikenal dengan nama *Sang Nauuluh* (delapan keutamaan), Raja Siantar ke XIV ke Bengkalis.

Pembersihan elite *zelfbestuur* di empat wilayah Sumatera Timur yakni Simalungun, Melayu, Karo dan Aceh tidak muncul tiba-tiba. Gerakan pembersihan ini sudah direncanakan matang sejak akhir Agustus 1945 pada saat kegagalan Mohammad Hasan (Gubernur Sumatera) dan Mohammad Amir (Wakil Gubernur Sumatera) membacakan proklamasi kemerdekaan di Sumatera Timur. Kegagalan ini bermula dari rapat di rumah Tengku Mansur pada 22 Agustus 1945 berupa adanya kesepakatan seluruh swapraja Sumatera Timur membentuk 'Komite Penyambutan Belanda' (*commite van Ongsvangts*) yang disebut telah menodai Proklamasi.

Kekhawatiran elite *zelfbestuur* Sumatera Timur terhadap Proklamasi adalah menyoal kedudukan (posisi) mereka di 'Negara Baru' (*new state*) yang terbentuk pada 17 Agustus 1945. Mereka khawatir bahwa *zelfbestuur* dihapus sebab 'negara baru' akan membentuk struktur pemerintahan baru seperti adanya camat, bupati, walikota, gubernur, bahkan presiden yang akan menyingkirkan kedudukan raja, sultan, ataupun *sibayak*.

Kekhawatiran lain adalah kecemasan terhadap kehilangan hak-hak istimewa (*privilege*) yang telah mereka terima selama periode perkebunan kolonial terutama dari tanah yang digadaikan (dikonsesikan atau disewakan) kepada sejumlah besar pengusaha perkebunan asing.

Kegagalan negosiasi tentang Proklamasi antara *Wakil Pemimpin Besar Bangsa Indonesia di Sumatera* yakni Mohammad Hasan dan Mohammad Amir membuat politisi revolusioner, pemimpin nasional dan petinggi *Barisan Pemuda Indonesia (BPI)* yakni cikal bakal *Tentara Republik Indonesia di Sumatera Timur* bersepakat membersihkan elite *zelfbestuur* itu.

Adalah Mohammad Amir (Wakil Gubernur Sumatera) yang pertama sekali menyetujui rencana pembersihan elite *zelfbestuur* dengan menyebutkan 'harus adanya suatu badan sebagai tulang punggung pembersihan'. Kemudian rencana itu diteruskan kepada Kolonel Achmad Tahir (Komandan TRI Sumatera Timur) yang menyatakan kesetujuannya 'sepanjang pembersihan tidak menelan korban dalam jumlah banyak'. Dengan persetujuan itu, maka *Volksfront* dan *Markas Agung* dibentuk pada September 1945 sebagai wadah pengorganisasian rencana pembersihan elite *zelfbestuur*. Beberapa nama yang terdapat pada wadah ini adalah politisi, administrator dan propagandis kawakan seperti: Abdul Karim MS, Nathar Zainuddin, Zainal Baharudin, Mohammad Saleh Umar, Sarwono Sastrosutardjo, Marzuki Lubis, Muhammad Yakub Siregar dan Muhammad Yunus Nasution.

Walaupun pada akhirnya elite *zelfbestuur* mengakui Proklamasi seperti disampaikan perwakilan *zelfbestuur* yakni Sultan Langkat pada 30 September 1945 dihadapan pemimpin bangsa di gedung *Perguruan Taman Siswa* Jalan Amplas Medan, dan akhirnya Proklamasi dibacakan pada 6 Oktober 1945 di *Esplanade* atau *Fukuraido* atau *Lapangan Merdeka* Medan, tetapi elite *zelfbestuur* tetap saja menjalin komunikasi aktif dengan Belanda. Demikian pula elite *zelfbestuur* secara intensif mempersenjatai diri dengan membentuk kelaskaran istana seperti *Persatuan Anak Deli Islam* ataupun *Pengawal Istana Langkat*. Situasi ini berdampak pada keteguhan sikap pada apa yang disebut '*pembersihan elite zelfbestuur*' harus tetap dilakukan. Pada akhirnya, di tanggal 2 Maret 1946 dini hari, pembersihan elite *zelfbestuur* di empat wilayah Sumatera Timur merebak dengan ganasnya.

Dilihat dari skenario awalnya, secara politis gerakan pembersihan *zelfbestuur* 1946 bertujuan melenyapkan sistem swapraja (*zelfbestuur*). Namun, dilihat dari aksinya di lapangan, gerakan penghancuran ini merupakan tindakan barbar berupa pencurian, perampokan, pembunuhan, dan pembakaran istana raja. Meminjam istilah van Langenberg (1972) disebut bahwa aksi 3 Maret 1946 dan sesudahnya adalah '*perampokan tanpa pandang bulu*'. Demikian pula menurut Berkman (2001) bahwa tindakan penghancuran elite di Simalungun tidak lain dan tidak bukan adalah '*anarkisme tersulut agitasi kebencian*'.

Gerakan pembersihan swapraja ini melibatkan pemerintah yang direpresentasi Mohammad Amir (Wakil Gubernur Sumatera), Achmad Tahir (Komandan Tentara Republik Indonesia di Sumatera Timur), maupun partai politik seperti Pesindo, Napindo dan PKI. Sebagai perencana aksi dibentuk organisasi pemuda revolusioner yakni *Markas Agung* dan *Volksfront* dan dilaksanakan laskar rakyat yakni pemuda bersenjata baik semi-militer ataupun militer. Para pelaku (eksekutor lapangan) pembersihan elite yang mengamuk di Sumatra Timur ini adalah pemuda-pemuda bersenjata yang kebanyakan adalah laskar seperti *Pesindo* (Pemuda Sosialis Indonesia), *Napindo* (Nasionalis Pemuda Indonesia), *BHL* (Barisan Harimau Liar), *Barisan Merah* (aliansi PKI), dan *Tentara Allah* (Hizbullah). Mereka ini bekerja di lapangan untuk membunuh, menahan para pejabat, merampok dan menyita milik bangsawan. Mereka ini adalah asosiasi kelaskaran bersenjata yang sama sekali tidak memiliki pemimpin menonjol di Sumatera Timur.

Di Simalungun, eksekutor lapangan dilakukan *Barisan Harimau Liar* (*BHL*) yang dipimpin Saragihras dan Djatongam Sitio. Beberapa nama yang menjadi kordinator lapangan adalah Jatongam Sitio dan Adjis Siregar untuk wilayah Kerajaan Siantar, Bagus Saragih di Tanah Jawa dan Dolog Silou, dan Jatongam Sumbayak di Kerajaan Raya, Purba dan Silimahuta. Sedangkan pelaku pembunuhan bangsawan swapraja di Simalungun kebanyakan berasal dari Etnik Toba, termasuk Urbanus Pardede (pentolan PKI Siantar) yang meng kudeta Madja Purba sebagai Bupati Simalungun pada tanggal 5 Maret 1946, maupun Oskar Tambunan yang membunuh dan membuang jenajah Padiraja Girsang dan Mogang Purba Pakpak pada bulan April 1947.

Gerakan penghancuran dan pembersihan elite di Simalungun menewaskan sekitar 30 orang bangsawan di 7 (tujuh) kerajaan dan 36

(tigapuluh enam) *partuanon* (desa induk). Bahkan sejumlah orang, yang berprofesi sebagai dokter, mantri, guru, kerani dan lain-lain yang dilihat bergaya hidup Barat tidak luput dari penangkapan dan pembunuhan.

Sebagaimana disebut Dasuha (2012), sebagian dari elite di Simalungun seperti Sawadim Damanik (raja Siantar), Kaliamsjah Sinaga (raja Tanah Djawa), TBA Tambak (raja Dolog Silau) dapat lolos dari serbuan ganas dan berdarah itu karena sedang tidak berada di istana. Sebahagian lagi seperti Mogang Purba (raja Purba) dan Padiraja Girsang (raja Silimahuta), meski selamat pada malam 3 Maret 1946, namun mereka tewas pada bulan April 1947. Kedua bangsawan dan beberapa keluarga dari kedua bangsawan ini tewas sebagai ekses stigma feodal yang dilekatkan kepada para bangsawan ini meski sudah berjarak dari Maret 1946.

Elite Simalungun yang paling parah merasakan dampak pembunuhan adalah Kerajaan Panei dan Kerajaan Raya. Tidak hanya raja, istri, anak-anak raja tetapi juga keluarga raja di *partuanon* (desa induk) yang berada di kedua kerajaan itu maupun pamongpraja yang bekerja di kedua kerajaan itu. Demikian halnya di Siantar, meski rajanya dapat selamat, tetapi tidak demikian halnya dengan *partuanon* Sipolha yaitu salah satu 'desa induk' kerajaan Siantar. Hal senada terjadi di kerajaan Tanah Djawa, meski rajanya dapat selamat, tetapi tidak demikian dengan *partuanon* Dolog Panribuan yang dibunuh.

Menurut Reid (1979), terdapat tiga alasan melenyapkan elite di Simalungun, yaitu *pertama* motif '*revolusi sosial*' merupakan alasan yang paling tidak penting. Hal ini karena sebagian besar pimpinannya tidak memiliki konsep menciptakan pemerintahan lebih demokratis ataupun sosialis. Karena itu, revolusi yang dikumandangkan lewat penghapusan bangsawan tidak memperdulikan apakah gerakan itu layak disebut '*revolusi sosial*' atau tidak. Misi utamanya adalah bagaimana agar kelompok sosial bangsawan ini dapat dilenyapkan dari tatanan sosial masyarakat di Sumatera Timur sehingga proklamasi dapat berdiri tegak.

Motif *kedua* dan menjadi alasan yang paling penting (dan sering dikemukakan) menghancurkan elite adalah karena tindakan bangsawan disebut bersimpati kepada Belanda sekaligus menjadi ancaman bagi kemerdekaan. Terhadap alasan ini, Reid (1979) menyebut bahwa pada pertemuan *Persatuan Perjuangan* di Brastagi, Pematangsiantar dan Tanjungbalai maka masalah yang paling banyak dibahas tentang

bangsawan ini adalah kontak mereka dengan Belanda, seperti dibentuknya *Comite van Ontvangst* (Komite Penyambutan Kedatangan Belanda), keberadaan pengawal-pengawal bersenjata yang mereka bentuk pada beberapa daerah, dan bahan-bahan propaganda Belanda yang diduga disimpan di istana mereka.

Motif *ketiga* melenyapkan elite itu adalah adanya motif pimpinan partai maupun pasukan bersenjata untuk menguasai harta kekayaan yang luar biasa dari elite bangsawan swapraja itu. Dalih pengambilalihan harta kekayaan bangsawan ini ialah dengan menggunakan harta rampasan guna mendukung kepentingan perjuangan nasional. Karena itu, hakikat tindakan yang dilancarkan pada 3 Maret 1946 menurut Reid (1979) adalah, i) menangkapi bangsawan dan pendukung-pendukung utamanya, serta ii) menggedor istana untuk mencari harta kekayaan mereka dan bahan propaganda yang diperkirakan bisa ditemukan di istana bangsawan.

Gerakan penghapusan pemerintahan tradisional Sumatera Timur ini berhasil melakukan pemutusan total dengan kehidupan masa lalunya. Perangkat swapraja yakni mereka yang disebut sebagai 'kelas bangsawan' seperti raja beserta seluruh kerabat dan keluarganya dihancurkan bersamaan dengan sistem hukum yang mereka pergunakan menguasai dan mengendalikan kawulanya. Sebagaimana disebut Reid (1976) dan Langenberg (1972), hanya pergolakan di Aceh dan Karo yang paling tepat disebut *revolusi sosial*, sedangkan pergolakan di Simalungun dan Melayu sama sekali bukan '*revolusi sosial*'.

Kenyataan ini sejalan dengan pernyataan Skocpol (1979) dan Goldstone (1986) bahwa '*revolusi sosial*', harus memiliki prasyarat: *pertama* sentralisme kekuasaan politik pada negara sehingga terdapat aparatur pemerintahan yang sentralistik, *kedua*, aliansi militer dengan rejim yang mapan diperlemah sehingga militer tidak lagi menjadi sarana yang diandalkan untuk memberangus kekacauan domestik, *ketiga*, terjadinya sejumlah krisis politik yang memperlemah rezim yang ada dan yang berandil pada kehancuran aparatur negara dan *keempat*, suatu lapisan penting penduduk harus dikerahkan untuk melakukan pemberontakan yang membawa suatu elite baru kepada tampuk kekuasaan.

C. Krisis kepemimpinan pasca 3 Maret 1946

Secara khusus, pembersihan elite Simalungun pada 3 Maret 1946 berdampak pada satu hal krusial yakni pudarnya pamor kepemimpinan kolektif. Tidak hadirnya pemimpin dari dalam Simalungun pasca pembersihan pada Maret 1946, berdampak negatif pada melemahnya ikatan sosial Simalungun, mengendurnya tatanan adat istiadat, marginalnya bahasa, kacaunya sejarah asal usul, memudarnya genealogi, maupun melemahnya spirit dan etos kerjanya. Situasi seperti ini terbentuk karena melekatnya stigma 'feodal' yang dikenakan kepada raja sesembahan mereka yang menjadi sasaran pembersihan pada Maret 1946.

Pembersihan elite Simalungun berupa pembunuhan raja dan *partuanon* (pemimpin di desa induk) pada 3 Maret 1946 telah menenyapkan satu generasi elite orang Simalungun. Mereka yang ditangkap dan dibunuh secara keji itu adalah elite Simalungun yang sebagian besar diantaranya memiliki pendidikan yang sangat baik pada era kolonial. Terlepas dari stigma feodal yang dilekatkan kepada elite Simalungun itu, yang tampak jelas bahwa elite yang menjadi sasaran pembunuhan adalah kelas sosial masyarakat Simalungun yang sudah terpelajar, berkehidupan sosial relatif mapan, menduduki jabatan-jabatan sebagai 'raja' dan 'raja kecil' di *partuanon*, ataupun menjadi pejabat (birokrat) dalam tatanan masyarakat kolonial. Sebagian lagi yang tak luput dari keganasan pembersihan bangsawan ini adalah tokoh-tokoh yang tidak ada kaitan dengan kebangsawanan tetapi menjadi korban seperti dokter, mantri desa, guru, *pangulu balei* dan lain-lain.

Ironisnya, para imigran di Simalungun yang tidak tahu menahu tentang alasan pembersihan bangsawan itu, 'ikut-ikutan' pula menghardik orang Simalungun sebagai feodal. Dampaknya, orang Simalungun *enggan* mengaku sebagai orang Simalungun. Banyak diantara mereka menghilangkan klannya dan mengaku Melayu, atau mengganti klan dan mengaku menjadi Toba atau Karo. Demikian pula sebagian besar dari masyarakatnya mengkonversi agamanya sehingga lebih nyaman. Tragisnya, pasca pembunuhan pada Maret 1946 itu, banyak diantara keturunan bangsawan yang selamat menghindarkan diri dengan cara keluar dari Simalungun dan menetap di wilayah lain. Di tempat lain, mereka menyamarkan diri bukan sebagai keturunan bangsawan (bahkan mengaku bukan Simalungun) karena phobia 'feodal' dan menjadi santapan kebringasan.

Lebih nyata lagi ialah menyoal penyerobotan tanah. Alpanya pemimpin orang Simalungun pasca kejadian Maret 1946, berdampak pada morat maritnya soal tanah. Tidak satupun masyarakat Simalungun yang berani melawan imigran seperti Jawa, Toba, dan Mandailing yang menyerobot tanah-tanah di Simalungun bagian bawah seperti Simpang Dua, Bandar, Pardagangan, Tiga Dolog, Girsang Sipanganbolon, Sidamanik dan Dolog Pardamean. Akhirnya, ketiadaan pemimpin Simalungun itu maka orang Simalungun tidak mampu bergerak menghalau imigran penyerobot tanah dan seolah-olah membiarkan tanah-tanah itu diserobot dan dikuasai para imigran.

Sebagaimana disebut semula bahwa pada tatanan sosial monarhi, raja (*king*) adalah sumber hukum, peraturan dan wewenang yang mengonsolidasi warganya (kawula raja). Setiap raja memiliki kuasa, hukum dan wewenang guna mengatur warganya dapat hidup sesuai aturan dan larangan raja. Dengan kata lain, orang Simalungun telah sejak lama menunjukkan loyalitas kepada rajanya. Kesetiaan atau loyalitas kepada raja ini adalah cermin masyarakat teratur yang diciptakan lewat peraturan yang ditetapkan raja seperti pengaturan tanah, pemukiman, norma sosial, adat, cukai, ladang, air minum, sungai, dan lain-lain.

Namun, pasca pembunuhan bangsawan tahun 1946 itu, bukan saja kesetiaan kepada rajanya yang memudar dan musnah, tetapi yang paling tragis adalah orang Simalungun itu kehilangan patronnya sebagai sumber hukum, kuasa dan wewenang. Karena itu, tatanan sosial orang Simalungun yang selama ini telah terjalin dengan baik antara kawula dengan rajanya, menjadi berantakan, kacau balau dan porak poranda.

Ironisnya lagi, tidak seorangpun baik dari kelompok yang mengorganisasi pembunuhan yakni Saragihras, Djatongam Sitio, Bagus Saragih maupun Djatongam Sumbayak dan lain-lain maupun elit Simalungun seperti Madja Purba, Djaidin Purba, Kaliamsjah Sinaga, J. Wismar Saragih, Jason Saragih, Djomat Purba, Laurimba Saragih dan lain-lain tampil sebagai 'patron baru' (*new patron*) yang dapat mengambil alih situasi pada saat pembunuhan terjadi. Tetapi justru, Urbanus Pardede, seorang Toba yang meng kudeta Madja Purba tampil sebagai bupati di Simalungun pasca pembunuhan bangsawan itu di Simalungun.

Beberapa nama elit Simalungun yang tampil mengemuka dan menonjol di Sumatera Timur pasca pembunuhan elite pada Maret 1946 adalah Djaidin Purba, Madja Purba, Kaliamsjah Sinaga dan Djomat Purba. Sosok Kaliamsjah Sinaga adalah politisi bangsawan Simalungun yang paling aktif di kepengurusan NST sebagai Wakil Wali Negara Sumatera Timur. Sedangkan Djomat Purba adalah Komandan *Blue Pipers* (Pasukan Pengawal Bersegarame Biru NST). Karir politik keduanya pun meredup di Sumatera Timur pasca penghapusan NST pada 15 Agustus 1950. Djaidin Purba walaupun termasuk dalam jajaran anggota pengurus *Dewan Daerah Istimewa Sumatera Timur (D-DIST)*, tetapi perannya tidak begitu menonjol. Ia adalah sarjana hukum (*mester rechten*) pertama orang Simalungun yang menamatkan pendidikan dari *Rijk Universitet* Belanda pada tahun 1937. Kemudian, sejak 1 November 1947 hingga 11 Juli 1952, dipercaya sebagai Walikota Medan. Pada eranya, stadion Teladan dibangun guna pelaksanaan Pekan Olah Raga di Medan. Pasca tidak lagi menjabat Walikota Medan, Djaidin Purba bekerja di kantor Gubernur Sumatera Utara di Jawatan Penerangan.

Madja Purba, menamatkan sekolah hukum dari Bukit Tinggi dan sejak 17 Agustus 1945 diangkat menjadi Bupati Simalungun. Namun, jabatan itu hanya diembannya hingga 5 Maret 1946 setelah dikudeta Urbanus Pardede (pimpinan komunis di Simalungun). Namun, Gubernur Hasan sejak 10 April 1946, memulihkan jabatan Madja Purba sebagai bupati Simalungun hingga 29 Februari 1947. Kemudian, pasca pembubaran NST pada 15 Agustus 1950, sejak tanggal 17 Agustus 1950 hingga 1 Februari 1954, Madja Purba dipercaya sebagai bupati Tapanuli Utara. Kemudian, sejak tanggal 3 Juli 1958 hingga 27 Februari 1961 dipercaya sebagai Walikota Medan. Pada waktu menjabat Walikota Medan, dirayakan 50 tahun *Gemeente* Kota Medan (1 April 1909-1959).

Keempat nama ini sangat menonjol pada percaturan politik di Sumatera Timur pasca pembunuhan elite pada bulan Maret 1946. Madja Purba bergerak dengan melepaskan 'stigma feodalnya' dan menjadi 'nasionalis' pendukung kemerdekaan. Sedangkan tiga nama lainnya bergerak dengan 'stigma feodal' di era NST dan kecuali Djaidin Purba, karir politik kedua lainnya menjadi redup. Jika ketiga nama terakhir dimana karir politiknya menjadi redup pasca bubarnya NST, maka Madja Purba justru menaik tinggi, dari bupati menjadi walikota Medan. Namun, mereka yang menjadi representasi politisi Simalungun pasca pembunuhan swapraja tidak satupun mampu

‘memulihkan’ orang-orang Simalungun yang ‘berduka’ kehilangan raja-raja yang telah diagungkan dan menjadi patron bagi mereka hingga tahun 1946.

Akibatnya, orang Simalungun yang kehilangan patron yakni raja yang dibunuh itu mengalami kekecewaan luar biasa. Raja yang mereka sembah sebelum tahun 1946 (dengan plus dan minus selama kolonialisme Belanda), ternyata tidak berkutik ketika penghancuran melanda istana. Akibatnya, tatanan sosial berupa keteraturan sosial (*social order*) yang selama ini dicerminkan lewat kesetiaan kepada rajanya dirusak oleh kerja penghancuran tahun 1946 itu. Kemudian, pranata sosial (*social institution*) seperti ikatan kekerabatan (*kinship ties*), hukum adat (*custom law*), loyalitas etnik (*ethnic loyalties*), loyalitas klan atau marga (*clan loyalties*) sebagai sesama orang Simalungun menjadi memudar karena hancurnya tatanan sosial masyarakat yang monarhis itu.

Ketidaan pemimpin atau patron baru yang berasal dari etnik Simalungun pasca pembunuhan 1946 ini juga berdampak pada peralihan sejumlah besar tanah-tanah di Simalungun. Secara leluasa, tanah ulayat Simalungun seperti di Kerajaan Panei, Kerajaan Siantar, Kerajaan Tanah Djawa dan Kerajaan Dolog Silou diserobot kaum migran yang gencar bermigrasi ke pesisir timur Sumatera bagian utara termasuk Simalungun seperti disebut Cunningham (1958).

Seperti disebut Castels (2002), tanah-tanah milik perkebunan kolonial dan asing lainnya yang sejak semula disewakan (konsesikan) raja-raja Simalungun kepada pengusaha asing ibarat kehilangan pemilik dan massif dicaplok kaum migran Toba dan Jawa yang sebagian besar menaruh dendam kepada raja-raja Simalungun. Para migran Toba dan Jawa ini seperti tidak memiliki rasa takut karena sebagian besar penindas (pembunuh) keluarga bangsawan di Simalungun berasal dari etnik itu yakni mereka yang sebagian besar adalah laskar rakyat semi-militer di *Barisan Harimau Liar (BHL)*. Sepertinya, orang Toba sebagaimana disebut Dasuha dan Sinaga (2003) yang menaruh dendam kepada raja-raja Simalungun sejak tahun 1915, berkeinginan melampiaskan amarahnya kepada raja-raja Simalungun yang mereka stigmakan feodal dan anti-proklamasi.

Lebih jauh lagi, identitas etnik (*ethnic identity*) Simalungun mengalami gradasi ke level terendah sebagai dampak alpanya ‘patron baru’ pasca kerja penghancuran tahun 1946. Situasi alpanya patron baru yang berasal dari sesama etnik Simalungun pasca pembunuhan

bangsawan (raja-raja) tahun 1946 itu, dialami selama 17 (tujuhbelas tahun) hingga tahun 1963. Selama 17 tahun itu, kesadaran etnik (*ethnic consciousness*) maupun solidaritas etnik (*ethnic solidarity*) sebagai orang Simalungun memudar bahkan terkubur. Kesadaran etnik (*ethnic consciousness*) sebagai penjuru (*corner stone*) menumbuhkan solidaritas etnik (*ethnic solidarity*) sebagai orang Simalungun muncul tahun 1963.

Pada saat itu, dua patron baru yang berasal dari etnik Simalungun muncul terseok-seok pada dua dekade pasca pembunuhan elite tahun 1946 seperti Djaulung Wismar Saragih (theolog Kristen Simalungun) dan Radjamin Purba (Brigjend TNI, Bupati Simalungun). Lewat duet kepemimpinan ini, identitas etnik Simalungun dirumuskan ulang guna mereduksi dominasi dan hegemoni etnik lain di Simalungun. Seperti disebut Sinaga (2001), kontribusi terbesar Jaulung Wismar Saragih adalah terbentuknya identitas etno-religiusnya bernama Gereja Kristen Protestan Simalungun. Selanjutnya, pada tahun 1964, identitas etnik Simalungun dirumuskan lewat *Seminar Kebudayaan Pertama* di Siantar sebagai cara membedakan dirinya dengan etnik lain (Dasuha, Sidagambir dan Saragih, 2012). Selain itu, melalui Radjamin Purba sebagai bupati Simalungun yang sadar terhadap kemarginalan (ketertinggalan etniknya), didirikan *Universitas Simalungun (USI)* sebagai cara percepatan melahirkan generasi Simalungun terdidik maupun dibentuknya *Partuha Maujana Simalungun* (asosiasi intelektual Simalungun) mengawal identitas maupun pembangunan etnik dan teritorialnya.

Penghancuran kelas bangsawan di Simalungun tahun 1946 bukan saja telah melenyapkan sistem swapraja (*zelfbestuur*) Simalungun. Namun, pada gilirannya turut serta memudarkan loyalitas (kesetiaan) kawula kepada rajanya, serta memporak-porandakan tatanan sosial etnik Simalungun itu. Keadaan ini berimplikasi pada ketiadaan patron baru yang berasal dari Simalungun yang dapat mengakomodasi keadaan sehingga berdampak pada gradasi sistemik pada orang Simalungun itu sendiri. Hingga pada level tertentu, memudarnya peran bangsawan pada masa lalu yang kemudian tidak diimbangi munculnya pemimpin baru dari etnik Simalungun itu, membuat orang Simalungun itu bersusah payah membangun dan membangkitkan kesetiaan maupun solidaritas etniknya.

D. Pemimpin dari dalam Simalungun

Dewasa ini, orang Simalungun merindukan tampilnya figur-figur pemimpin dari dalam Simalungun (*leader from the inside Simalungun*) yang dapat mengorganisasi orang Simalungun itu sendiri ke arah dan konsep baru yang bukan saja berguna menaikkan harkat martabat etniknya, tetapi juga membina kesetiaan dan loyalitas etniknya. Sebagaimana disebut diatas, dibutuhkan waktu selama 17 tahun pasca pembersihan elite pada 3 Maret 1946 memunculkan elite Simalungun menjadi pemimpin di Simalungun itu sendiri. Namun sialnya, selama 17 tahun itu pula, kondisi etnisitas, pertumbuhan dan perkembangan Simalungun sudah pada titik nadir.

Patut disayangkan, orang Simalungun yang terseok-seok itu alpa memegang kepemimpinan di Kota Siantar. Kota yang menjadi *homeland* (ulayat) kerajaan klan Damanik ini tidak lagi dapat dipimpin orang Simalungun. Tercatat, orang Simalungun yang pernah memimpin di kota ini ialah Madja Purba (rangkap jabatan sebagai bupati Simalungun pada awal kemerdekaan), Laurimba Saragih, Djabanten Damanik, Marim Purba dan terakhir adalah Jumsadi Damanik sebagai Pelaksana Tugas (Plt) walikota. Fakta ini menunjukkan bahwa tidak hanya soal kuantitas populasi yang jauh merosot di Siantar, tetapi pula minimnya figur-figur pemimpin Simalungun tampil di Siantar. Akibatnya, orang Simalungun tidak lagi dominan di Siantar bila merujuk pernyataan Geertz (1963) yaitu: i) populasi, ii) ekonomi dan politik, dan ii) sosial budaya.

Pada era desentralisasi saat ini dengan corak menonjol memilih kepemimpinan melalui Pilkada Langsung, maka membandingkan populasi orang Simalungun di Siantar yang rendah dengan tingkat keterpilihan kandidat Simalungun sangatlah kecil. Dalam corak pemilihan kepala daerah yang sangat mengagungkan *primordial ties* seperti: agama, klan, etnik, dan teritorial, maka sangat kecil kemungkinan orang Simalungun dapat tampil di Siantar. Menjadi pemimpin dewasa ini dalam kancah desentralisasi dan Pilkada langsung, maka kombinasi dari tiga modal (*capital*) yakni modal sosial (*social capital*), modal politik (*political capital*) dan modal ekonomi (*economy capital*) sangat diharapkan dan diperlukan. Disamping ketiga modal ini, tentu saja figur pemimpin dimaksud haruslah benar-benar populer seperti Jokowi. Tanpa itu, niscaya orang Simalungun dapat muncul terpilih di Siantar.

Kelak, ketiadaan pemimpin orang Simalungun di Siantar berdampak pada ketergerusan orang Simalungun sebagai *sipungkah huta* di kota itu. Dipastikan, secara perlahan kota itu akan berpindah ke dominasi etnik lain. Identitas *hasimalungunon* akan menghilang, dan atribut kultural Simalungun tersingkir. Lebih jauh lagi, nasib orang Simalungun di Siantar sama seperti Melayu di Medan yang termarginalkan ke pinggiran kota. Dewasa ini saja, agak sulit bagi orang Simalungun memasukkan kepentingan etniknya ke Pemko Siantar seperti rencana pembangunan monumen Raja Sang Nauluh Damanik, penetapan Kampung Holang (Pamatang) sebagai kawasan Cagar Budaya atau menonjolkan atribut kultural orang Simalungun di kota itu.

Sama halnya di Kabupaten Simalungun. Wilayah yang plural dan multikultur ini secara perlahan mulai menggerus orang Simalungun itu sendiri karena tingginya populasi imigran. Dewasa ini mulai muncul keresahan dikalangan pemikir Simalungun berupa dominasi imigran di Simalungun, involusi yang menggerogoti wilayah pertanian, hegemoni budaya pendatang, dominasi atribut kultural pendatang dan lain-lain. Sementara itu, kompetitor dari orang Simalungun terasa lambat munculnya. Etnik ini sepertinya menyesali dirinya dan cukup puas dengan apa yang diterimanya saat ini.

Tercatat sejumlah pemimpin (bupati) di Simalungun adalah Madja Purba, Radjamin Purba, Djabanten Damanik, Zulkarnain Damanik dan J. R. Saragih. Fakta ini menunjukkan bahwa jumlah pemimpin orang Simalungun jauh lebih rendah jika dibanding dengan etnik lain yang pernah menjadi bupati di Simalungun. Diantara mereka ini, maka peran bupati yang paling menonjol guna mengangkat harkat dan martabat Simalungun adalah Radjamin Purba. Ditangan bupati ini, pondasi *hasimalungunon* dibangun dengan baik yang semuanya bertujuan guna mengejar ketertinggalan etniknya jika dibanding etnik lain. Sementara itu, sosok bupati yang disebut terakhir adalah bupati terpilih di era Pilkadaung. Meski berasal dari Simalungun dan didukung sekitar 51 persen pemilih di Kabupaten Simalungun, tetapi perannya menambah daya gedor etnik Simalungun dikancah politik di Simalungun maupun di Sumatera Utara masih terasa sangat kurang.

Dewasa ini, orang Simalungun memang tampil sebagai pemimpin (bupati) di wilayahnya sendiri. Itupun masih menyisakan kecemasan pada suksesi berikutnya, apakah orang Simalungun masih bisa tampil pasca usainya periode J. R. Saragih. Hal lainnya, jarang sekali

terdengar orang Simalungun terpilih sebagai pemimpin di luar Kabupaten Simalungun, *padahal* beberapa kabupaten sangat terbuka peluang untuk itu. Dengan berdasar pada *primordial ties* dan menimbang populasi penduduknya, maka seharusnya minimal 8 orang anggota DPRD Simalungun dapat duduk di Kabupaten Serdang Begadei, 7 orang di Kabupaten Deli Serdang, 6 orang di Kota Tebing Tinggi, 3 orang di Kabupaten Karo, 2 orang di Kota Medan dan bahkan 3 orang di provinsi Sumatera Utara. Namun, kenyataannya sangat ironis. Kuantitas orang Simalungun menjadi pemimpin ternyata sangat rendah. Sekarang ini, terdapat 2 orang Simalungun duduk sebagai anggota DPRD di Kabupaten Dairi, 1 orang di provinsi, 1 orang di Batam, di Medan sama sekali tidak ada. Kenyataan serupa terjadi di Deliserdang, Karo, Sergai, Tebing Tinggi termasuk Asahan. Di Senayan (DPR-RI dan DPD-RI) terdapat 6 orang senator orang Simalungun. Dua diantaranya berasal dari dapil Sumatra Utara dan sisanya berasal dari luar Sumatera Utara.

Suatu hal yang pasti, jabatan kepala daerah (walikota, bupati, dan gubernur) maupun DPRD di era Desentralisasi ini dimaknai sebagai representasi identitas etnik. Karena itu, pertarungan-pertarungan Pilkada dan DPRD akan cenderung panas (sengit). Terkhusus pada pemilihan kepala daerah, maka jabatan kepala daerah dimaknai bukan sekedar mencari pemimpin tetapi lebih kepada representasi kemenangan etnik, kemenangan klan, kemenangan agama atau bahkan kemenangan genealogis atau bahkan asal usul. Keadaan ini berdampak pada penyaluran jabatan-jabatan pemerintahan seperti kepala dinas, camat, lurah, dan rekrutmen pegawai daerah yang lebih mengutamakan asal usul etnik yang serupa dengan kepala daerahnya maupun berdampak pada penentuan rekanan pemerintah. Meski fenomena seperti ini melukai demokratisasi di era Otonomi Daerah, tetapi tampaknya masih cenderung menonjol dan massif terjadi di seantero Nusantara.

Barangkali, yang kita butuhkan dewasa ini adalah bagaimana mendorong sejumlah orang Simalungun terjun ke dunia politik, tidak phobia politik, masuk sebagai anggota dan pengurus partai politik, serta merancang strategi bersama kemenangan politik itu. Karena itu, kaderisasi dan rekrutmen politik harus segera dimulai terutama dari sejumlah politisi yang sudah berkiprah di partai politik. Kita harus berani membuat kalkulasi kemenangan politik dan bila memungkinkan saling *marharoan bolon* saling bahu membahu. Untuk

itu, komitmen pribadi yang didukung harus jelas yakni untuk sesama orang Simalungun.

Saatnya bagi kita membuang sikap iri hati, dengki dan apalagi mengecilkan sesama orang Simalungun. Kita harus saling membantu, mendukung dan bahu membahu untuk kemajuan Simalungun dimasa yang akan datang. Kita harus mampu memetakan politik dan meraih keuntungan darinya guna menempatkan figur-figur Simalungun tidak hanya di Simalungun dan Siantar tetapi juga pada beberapa daerah di Sumatera Utara. Namun penting dicatat bahwa, untuk dapat tampil sebagai pemimpin maka setidaknya modal sosial, modal ekonomi dan modal politik telah tercukupi serta didukung popularitas sehingga bisa menekan modal ekonomi. Dengan cara itu, tragedi kepemimpinan kolektif yang menimpa elite Simalungun pada Maret 1946 dapat terobati guna kemajuan orang Simalungun yang lebih besar.

BAB VII

MORALITAS AGAMA DAN KULTURAL DI SIMALUNGUN

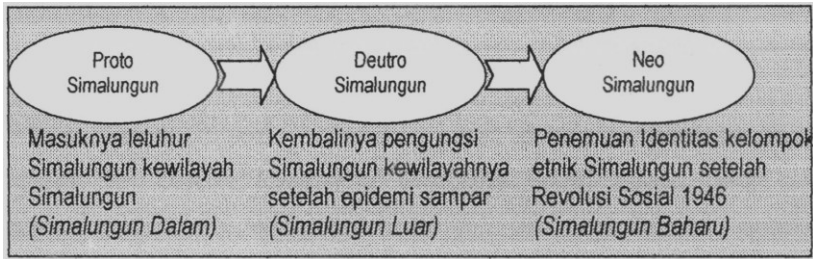
Bab ketujuh ini adalah bagian inti naskah menyangkut identitas etnik Simalungun. Penjelasan identitas ini ditengarai perubahan-perubahan sosial budaya yang mewarnai perjalanan etnik Simalungun sebagaimana dijelaskan terdahulu. Identitas etnik Simalungun dewasa ini dibentuk lewat duet intelektual Simalungun yakni Djaulung Wismar Saragih dan Radjamin Purba yang secara bersamaan menjadi pemimpin kolektif di Simalungun pasca pembunuhan bangsawan pada bulan Maret 1946.

Identitas etnik Simalungun dewasa ini dirumuskan pada moralitas agama dan kultural yang bersifat universal yakni *ahap* atau isense of belonging. Identitas ini tidak semata-mata berdasar agama tertentu ataupun atribut kultural tertentu, tetapi dibangun sesuai asasi orang Simalungun yang berbeda agama dan dialek. Cara ini dilakukan sebagai cara mengakomodasi orang Simalungun yang berbeda dari segi penganutan agama maupun dialek kultural *hasimalungunon*.

Sebagaimana diurai di depan, secara historis etnik Simalungun menempuh perjalanan panjang menuju terbentuknya masyarakat ‘Simalungun Baru’ (Neo Simalungun). Perjalanan historis itu menunjukkan pengalaman nyata dalam menemukan identitas keetnikan diantara kelompok etnik lain yang mendominasi di Simalungun. Perjalanan historis itu berawal dari masuknya leluhur Simalungun (Proto Simalungun) ke tanah Simalungun (*Tanoh Simalungun*) hingga terbentuknya ‘Neo Simalungun’ sejak perubahan sosial budaya era kolonial maupun dampak pembunuhan bangsawan tahun 1946 (Damanik, 2016; 2017).

Sejumlah besar perubahan sosial budaya di Simalungun berakhir dengan pembunuhan bangsawa pada Maret 1946. Restorasi itu tidak saja meruntuhkan monarki feodalistik Simalungun sebagai dampak kecemburuan sosial (*social abomination*) terhadap penguasa swapraja (*zelfbestuurder*) tetapi juga menjadi indikasi terbentuknya tatanan sosial budaya menuju Simalungun Baru. Rentetan demi rentetan perubahan sosial budaya sebagai dinamika setidaknya menjadi prasarat utama dalam menemukan identitas keetnikannya. Identitas dimaksud mampu menampung dan diterima secara luas komunitas

yang terdiri dari berbagai latar belakang sosial budaya dan agama. Dengan demikian, restorasi itu dapat dinyatakan sebagai batu penjuru (*linchpin*) menemukan identitas yang mengayomi seluruh anggota kelompok maupun anggota potensial majemuk. Situasi ini mewarnai nuansa keetnikan khususnya pada kelompok etnik Simalungun.



Gambar 12. Perkembangan Masyarakat Simalungun

Landasan monolitik keetnikan yang dibangun itu, tidak saja menguntungkan sebelah pihak (golongan masyarakat), tetapi justru dapat diterima secara luas. Hal seperti ini dapat wujud mengingat anggota kelompoknya yang plural berdasar agama, dialek (logat) di perbatasan ataupun menyongsong masuknya anggota lain (anggota potensial). Asas monolitik keetnikan seperti ini menghindari adanya klaim sebagai bukan anggota yang didasarkan pada adanya entitas budaya tradisi maupun entitas agama yang mampu mengikat dan menumbuhkan solidaritas etnik.

Disposisi identitas seperti itu tidak saja berfungsi mereduksi *shisme* tetapi sekaligus juga mampu menghindari inkorespondensi dan inkongruensi. Solidaritas etnik dengan sertamerta membungkus identitas yang mampu bertahan walupun anggota etnik saling berinteraksi dan berbaur dengan kelompok lain. Falsifikasi formulasi ini menimbulkan konfigurasi kohesi sosial yang membingungkan (*confuse*) sehingga konstelasi etnik yang esensial dan substansial menjadi rapuh (*crumbly*). Karena itu, '*held norm*' tidak lagi merupakan entitas kebudayaan melainkan munculnya identitas parsial yang relatif '*heretic*' sehingga dapat menopang integrasi dan harmoni.

Dalam hal ini, bukan bermaksud menegaskan bahwa pembukaan lahan perkebunan (*cultuurgebied van Ooskust Sumatra*) di Simalungun sebagai biang kerok heterogenitas sosial budaya. Namun, pembukaan itu telah mendorong perubahan sosial budaya yang sangat

penting artinya bagi masyarakat Simalungun dewasa ini, yaitu periode dimulainya babak baru (*new rallying point period*) dalam sejarah kebudayaan Simalungun.

A. Agama dan identitas etnik Simalungun

Penganutan agama di Simalungun sangat beragam (*multifarious*). Keanekaragaman itu berawal dari pembukaan lahan perkebunan di Simalungun yang berupaya mendatangkan kelompok etnik lain sebagai kuli kontrak (*coelie contract*). Kaum migran itu adalah Jawa (Islam Abangan), Mandailing-Angkola (Islam Santri), Batak Toba, (Protestant), Tionghoa (Buddha). Pada saat yang sama, masyarakat Simalungun masih mengenakan agama tradisional '*habonaron*' berbeda dengan agama dibawa kaum migran.

Disamping itu, wilayah geografis Simalungun dikelilingi pengaruh Islam Kesultanan Deli dan Serdang (utara) serta Melayu Batubara disebelah timur, serta Tapanuli bagian utara di sebelah Selatan yang mayoritas Kristen (protestant) ataupun Karo di sebelah barat. Keadaan wilayah perbatasan ini memengaruhi etnisitas di Simalungun sebagaimana terlihat pada ekspresi budaya lewat logat (dialek), agama, maupun tradisi budaya lainnya. Lebih lanjut, situasi etnisitas seperti ini telah mendukung keragaman identitas di Simalungun. Kenyataan ini didukung Sinar (1988) dengan menyatakan:

penduduk hampir semua belum beragama, tetapi dekat negeri Orang Melayu, agama Islam sudah dapat tempat berpijak dan memperbesar pengaruhnya secara perlahan dan langkah pasti. Sementara itu, zending bekerja dengan mendirikan sekolah-sekolah [rumah sakit-rumah sakit] dimana-mana, orang yang menganut agama Kristen hanya sedikit.

Interaksi yang tidak pernah terjadi sebelumnya, mengakibatkan keterkejutan luar biasa bagi komunitas Simalungun. Lagi pula, kehadiran kelompok migran sungguh berada diluar perkiraan mereka. Gelombang migrasi semakin meningkat takkala perkebunan telah menghasilkan sehingga perluasan perkebunan secara intens dilakukan. Seiring dengan ekstensifikasi perkebunan, membutuhkan tenaga kerja yang sangat banyak. Keengganan kelompok Simalungun bekerja sebagai buruh, disamping dianggap sebagai pekerjaan hina dan rendah (tradisi perbudakan raja) dimaksudkan sebagai bentuk protes terhadap penguasa swapraja yang semena-mena yakni dengan

memberikan tanah yang diusahai warga kepada pihak *onderneming* kolonial. Mereka berharap bahwa tanpa tenaga kerja, maka perkebunan itu tutup (batal) sehingga tanah itupun kembali kepada mereka.

Laju migrasi semakin meningkat didukung alpanya elite Simalungun yang dapat mengorganisir migran itu, sehingga masing-masing kelompok (migran) mengembangkan elitnya sendiri-sendiri. Resistensinya adalah terjadinya perubahan konfigurasi sosial yang tumbuh berdasar budaya dan agama masing-masing. Wacana pemikiran seperti itu tentu saja dilatari keterbatasan pola pikir mereka pada saat itu. Penting dicatat bahwa, Simalungun mengenal pendidikan setelah masuknya *zendeling* RMG Jerman tahun 1903. Putra pertama Simalungun yang berhasil mendapatkan pendidikan itu adalah J. Wismar Saragih serta Jason Saragih, yang menyelesaikan pendidikannya dari Seminari Sipoholon dan Jakarta.

Kehadiran kaum migran tentu saja berada diluar perkiraan mereka dan tidak diduga sebelumnya. Gelombang migrasi pertama didatangkan adalah Jawa dan Tionghoa. Mereka didatangkan sebagai kuli kontrak murni. Sedangkan gelombang kedua yakni Toba dan Mandailing-Angkola. Mereka ini, disamping bekerja sebagai pamong praja perkebunan kolonial juga aktif menyiarkan agama sesuai keyakinan mereka. Demikianlah Toba dengan konsesi kolonial dengan permintaan RMG diutus ke Simalungun membantu menyiarkan agama Kristen.

Bagi pihak kolonial, kehadiran kelompok Tapanuli Utara ini tentu saja disambut dengan baik, karena diharapkan mampu mensuplai beras dalam jumlah sangat besar untuk kebutuhan perkebunan mengingat kemampuan dan ketrampilanya dalam bertani lahan basah (*wet rice cultivation*). Untuk mensukseskan migrasi itu dibentuk biro atau kantor yang mengurus perpindahan Toba (*imigratie Bureau der Tobanezen*) dan memberikan dana untuk tugas itu. Disamping itu juga dimaksudkan sebagai upaya menandingi pengaruh Islam di Sumatera Timur yang dilancarkan Kesultanan Melayu di daerah itu. Hal ini dapat diteliti dari surat I.L. Nomensen ke pusat RMG di Barmen (Jerman) sebagaimana dikutip dan diterjemahkan Munthe (1987), yakni :

anggo seng masuk hita, masuk ma Islam. I siantar (sada daerah nasihol masukkanta) domma masuk Islam raja na ijai ai, anjaha hun Siantar do raja-raja na i Purba mangalop boru, sonai do adat

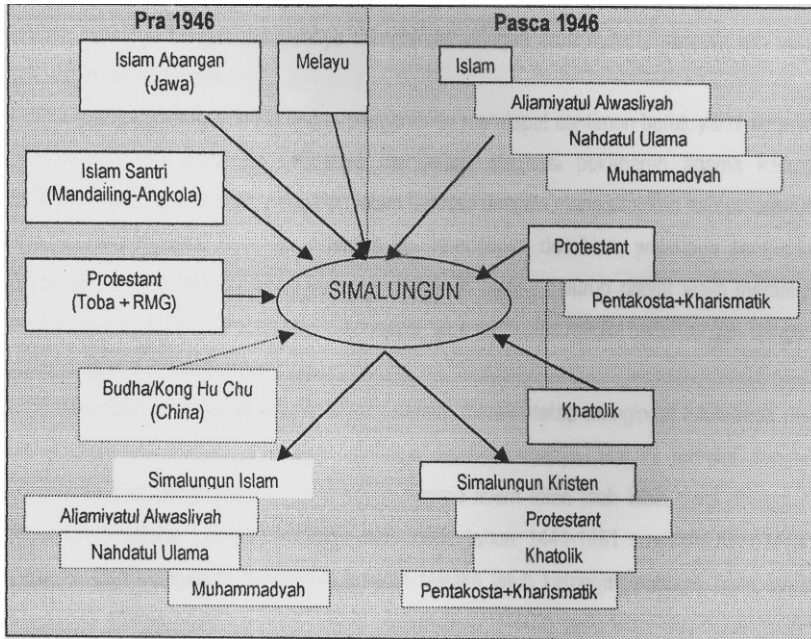
hasomalan, ase lompit dua do nuan hamaholon [kalau kita tidak masuk, Islam akan segera masuk. Di Siantar, satu daerah yang akan kita masuki rajanya sudah beragama Islam, dan dari sanalah raja di Purba mengambil permaisuri (*puangbolon*) sebab demikianlah adat turun temurun, jadi berlipat dualah kesulitan]

Lagi pula terdapat kekhawatiran tentang perkembangan islam di Simalungun. Pedersen menilai bahwa ada kekhawatiran (*over anxious*) dikalangan *zendeling* melihat perkembangan pesat agama Islam di daerah Simalungun. Pedersen (1969: 42-43) menulis sebagai berikut:

ada suatu kekhawatiran yang terus menerus dikalangan missionaris Kristen (*zendeling*), yakni bahwa mereka akan terlambat dan bahwa Islam yang dianggap lawan, yang jauh lebih hebat daripada penyembahan nenek moyang akan menghalangi perkembangan agama Kristen.

Selain itu, dipihak pengusaha *onderneming* memiliki kecemasan serupa terhadap perkembangan Islam yang kian hari kian meningkat terhadap masa depan perkebunan. Dengan demikian, pengusaha *onderneming* berupaya mendukung RMG dengan memberi berbagai kemudahan bagi penyebaran agama Kristen yang dibantu Orang Toba. Kompensasi bagi RMG adalah keikutsertaan modal Jerman dalam mengembangkan *onderneming* di Pematang Siantar (Pelzer, 1987:77). Sementara bagi orang Toba yakni diangkat sebagai *Bestuur* di *onderneming* disamping diangkat sebagai pegawai pamongpraja. Sedangkan kehadiran kelompok Mandailing-Angkola adalah karena dorongan perdagangan. Mereka ini agresif dalam hal niaga disamping menyiarkan agama Islam dimana mereka bermukin.

Disamping diangkat sebagai pegawai pemerintah Belanda, dijadikan dan ditatanya (*municipal code*) Pematang Siantar sebagai pusat administratif, telah mendorong dan melahirkan gaya hidup baru yakni gaya hidup perkotaan yang banyak menggantungkan kehidupan pada pelayanan dan jasa sosial. Keadaan ini tentu saja menarik perhatian dan berbagai kalangan etnik sehingga menjadi motor migrasi yang sangat besar. Akibat siar agama yang dilakukan mendorong warga Simalungun 'meninggalkan' agama budaya mereka dan menganut agama samawi itu.



Gambar 13. Diagram pengaruh agama di Simalungun

Gambar 13 di atas memperlihatkan kelompok-kelompok etnik diupayakan masuk ke Simalungun sebagai dampak pembukaan lahan perkebunan, disamping dipekerjakan sebagai kuli kontrak juga aktif melakukan siar agama sesuai dengan kepercayaannya. Pengaruh terbesar adalah Islam yang dibawa etnik Jawa (Islam Abangan) dan Mandailing-Angkola (Islam Santri) dengan Kristen (Protestan) yang dibawa Toba dan RMG. Pengaruh lain seperti Buddha atau Kong Hu Chu dibawa China tetapi tidak memperlihatkan pengaruh signifikan. Sirkumstansi ini berlanjut menjelang kemerdekaan Indonesia dan kolonialisme serta tergradasi sejenak ketika meletusnya pembunuhan bangsawan tahun 1946.

Dampak siar keagamaan yang dilancarkan secara intensif mengakibatkan terpengaruhnya orang Simalungun pada kedua idiologi itu. Implikasi nyata adalah munculnya orang Simalungun yang mengenakan kedua agama itu dan menjadi agama yang dominan. Agama Islam menjadi dominan di kawasan Simalungun Bawah sedang agama Kristen (Protestan) dominan di kawasan

Simalungun Atas. Akibat derasnya arus migrasi ke Simalungun Bawah, maka migrasi itupun mendesak *inlanders* sehingga banyak diantaranya menghindari dengan cara mencari daerah lain yang relatif jarang penduduknya.

Dapat dimaklumi apabila kedua pengaruh itu mendapat sentimen buruk yakni sebagai bentuk kolonialisme sehingga keduanya mengalami stagnasi pekabaran agama karena ditolak. Di Simalungun Bawah, pengaruh Islam berhasil dengan mengislamkan hampir seluruh wilayah serta penguasa swapraja di daerah itu. Kendatipun demikian, walaupun penguasa telah beralih agama tetapi indikasi itu tidak menjamin bahwa seluruh rakyat wajib memeluk agama yang dianut raja. Dengan begitu konsepsi '*ius regio, ius religio*' bertentangan dengan fenomena agama di Simalungun.

Meskipun menganut agama Islam, namun mereka tetap mengingat leluhurnya dan bahkan masih membubuhkan marga patrilineal diakhir namanya. Hal ini terbukti dengan pembubuhan klan penguasa itu. Lebih lanjut, agama Islam telah jauh lebih awal dikenal di Simalungun (*Pustaka Laklak* No 255) dalam bentuk doa-doa atau mantra-mantra diucapkan *datubolon*.

Pada saat agama Kristen (Protestant) diperkenalkan tahun 1903 di Simalungun lebih mendekatkan diri dengan budaya setempat sebagai *lincphin* utama maka tidak mustahil apabila agama itu dapat diterima, walaupun perkembangannya sangat lambat. Dengan begitu dominasi kultural lebih *proximitas* dengan agama Kristen sehingga kebiasaan-kebiasaan yang dianggap '*pagan*' di tolak agama Islam. Dengan demikian, munculnya pembatasan dan penarikan diri dalam lingkungan agama tertentu, walaupun sama-sama anggota kelompok etnik bermula dari fenomena diatas dan merupakan warisan yang tidak memiliki surat wasiat.

Pada kondisi sekarang ini, gejala penghilangan klan ataupun melupakan leluhurnya adalah lebih disebabkan pengaruh lain yang lebih '*menguntungkan*' dan demi kenyamanan pribadinya, dan bukan karena menolak budaya tradisi. Berbeda dengan kasus '*Melayunisasi*' pada etnik Melayu, dimana kaum migran mengalami perubahan total agar diterima sebagai anggota etnik Melayu. Menjadi Melayu dengan tatatan longgar seperti beragama Islam, beradat istiadat Melayu (Adat resam), serta berbahasa Melayu. Disamping itu, juga terdapat fenomena memutus hubungan genealogis ke etnik asal ataupun penghilangan klan (Azhari, 2003).

Kejadian di Simalungun adalah sebaliknya yakni masing-masing migran secara bebas dan leluasa mengembangkan identitas kultural dan agamanya. Hal ini terjadi akibat tidak adanya dominasi dan hegemoni etnik Simalungun. Selain itu, elit Simalungun yakni pemimpin swapraja tidak memiliki otoritas dan wewenang yang kuat karena cenderung boneka kolonial. Kecuali itu, tatanan masyarakat *chiefdom* (kemudian dikukuhkan sebagai *state*) bercorak monarhi, maka rakyat menunjukkan kepatuhan kepada raja (pemimpinnya). Kepatuhan itu ditunjukkan dalam setiap aspek kehidupan dimana masyarakat (kawula raja) tidak memiliki kebebasan (kemandirian) dalam memutuskan rencana-rencana hidupnya.

Sebelum era 1946, pengelompokan individu berdasar agama tidaklah sekompleks yang terjadi setelah pasca 1946. Jika pra 1946, kelompok etnik secara leluasa mengembangkan elitnya dan konfigurasi sosial kulturalnya yang disebabkan kealpaan pemerintah swapraja, maka pasca 1946 pengelompokan itu semakin jelas dan nyata. Agama Kristen berdiri sendiri dengan penganutnya dan terpisah dengan agama Islam sehingga mendorong isolasi agama meskipun anggotanya merupakan bahagian dari kelompok yang sama. Akibatnya pengaruh agama tumbuh secara eksklusif dan tertutup dengan yang lain.

Setelah tahun 1946, dua pengaruh agama yang sangat besar itu berkembang dengan pesat beserta aliran-aliran (sekte) yang ada didalamnya. Transformasi yang demikian itu telah melahirkan sosok Simalungun yang berbeda antara 'Simalungun Islam' dan 'Simalungun Kristen'. Fenomena menarik dari *multifarious* agama itu adalah terjadinya pengelompokan tempat tinggal berdasarkan agama dan suku, disamping adanya pemisahan pekerjaan berdasarkan agama. Pematang Siantar adalah kota dimana fenomena dimaksud telah terjadi. Hal ini tentu saja mencerminkan adanya ketidaksederajatan (*inequality*) untuk hidup secara berdampingan (*peacefull coexistence*) yang bersumber dari adanya stigma sosial berdasarkan agama dan suku.

Tidak dapat dipungkiri bahwa agama adalah simbol representasi dari dogma agama yang memancarkan aura faktualitas mengenai tatanan umum eksistensi sehingga tampak realistis. Karena itu, agama adalah dasar eksistensi. Para penganut agama mencoba mengembangkan konsensus menilai orang lain berdasarkan agama serta budaya dan bukan atas norma umum kemasyarakatan sebagaimana layaknya hak asasi. Keadaan seperti ini tentu saja

melahirkan penerimaan sekaligus penolakan terhadap aspek kultural yang berdampak pada distabilitas identitas etnik. Misalnya seorang Kristen aliran Pentakosta (wawancara tanggal 10 Februari 2004 di Pematang Siantar) menguraikan bahwa:

Kami tidak menolak adat istiadat dari suatu kelompok etnik. Hanya saja, dalam aplikasinya, budaya tradisi itu dinilai dengan dogma dalam Kitab Suci. Demikianlah sehingga kami menolak 'gori' atau '*jambar namargoran*' karena implikasi yang demikian itu telah mengkultuskan individu dan bukan mengkultuskan nama Tuhan. Disamping itu kami juga tidak memperkenankan makanan yang dilumuri darah ataupun memberi atau menerima '*hiou*'.

Pernyataan ini menegaskan adanya penolakan terhadap atribut kultural karena bertolak belakang dengan dogmatika agama. Jika fenomena ini ditumbuhkembangkan dapat menciptakan insolidaritas dalam kelompok etnik. Pemahaman agama seperti ini telah mendudukan persoalan realitas pada aspek teoritis dogmatis yang abstrak, yakni model untuk realitas (*models for reality*) yang tidak menunjukkan kongruensi dan ekivalensi antara struktur dan objek. Inkorespondensi dan inekivalensi ini mengindikasikan bahwa agama dipahami secara parsial yang bertolak belakang dengan model mengenai realitas (*models of reality*). Dengan kata lain, agama dan budaya dipandang sebagai bagian yang parsial dan asimetris yang tidak dapat bertemu sehingga telah memancarkan aura faktualitas yang berbeda secara parsial.

Sikap kontradiktif dan ambigui ini tidak saja menimbulkan adanya kesenjangan kultural (*culturallag*) dan agama. Tetapi pada bagian lain, situasi ini mengkonsolidasi pertimbangan (*considerance*) yang kurang berimbang (*disequilibrium*) menyangkut kehidupan bersama. Keadaan ini berdampak pada nihilnya stabilitas dalam masyarakat pluralis dan multikulturalis. Inkorespondensi dan inkongruensi ini tentu saja didasarkan pada sikap apologetik dan *confuse* yang menggambarkan ketidakhubungan agama dengan kultur.

Bukan bermaksud menawarkan semacam '*pax Simalungun*' ataupun '*Simalungunisme*' dengan mengagumkan kultur sendiri. Namun, setidaknya terdapat integrasi yang lebih mengemuka dan menggambarkan korespondensi dan kongruensi struktur berdasar pada asas monolitik. Asas monolitik itu adalah adanya basis identitas yang diterima oleh setiap orang (anggota) dalam kelompok etnik

tanpa harus terfragmentasi berdasar kultur atau agama. Dalam hal ini, asa monolitik lebih difokuskan tentang 'model mengenai realitas' dan bukan 'model untuk realitas'. Justifikasi demikian itu, lebih ampuh menumbuhkan serta meningkatkan solidaritas dan kesadaran etnik.

Guna menyelaraskan 'model untuk realitas' dan 'model mengenai realitas', dibutuhkan '*handling*' holistik yang menyentuh titik persoalannya. Upaya itu dilakukan dengan inovasi kultural yang dipresentasikan agen perubahan sehingga mengalami pergeseran yang ekuivalen dengan objek. Sebagai catatan, kami tidak menyarankan inovasi serupa pada terma agama, mengingat sifatnya yang teoretis dogmatis. Namun demikian, kemampuan interpretatif dengan melihat konteks sosiohistorisnya dapat menyeimbangkan perbedaan struktur dan objek. Justru, peran agama yakni 'model mengenai realitas' terbentuk lewat interpretasi ajaran dogmatis agama yang berguna bagi eksisnya kehidupan bersama.

Sirkumstansi diatas bersandar pada simbol agama yang berbeda dengan simbol kultural yang mempengaruhi kesepakatan bersama (*common adherence*). Sama halnya dengan agama sebagai simbol, kulturpun dianggap sebagai simbol yang merepresentasi eksistensi sehingga dapat mengelompokkan komunitas-komunitas tertentu. Hanya saja dalam bentuk yang relatif kecil, ia tidak akan tampak berarti namun dalam skala lebih besar dan bahkan sangat besar, pengaruh itupun terasa sangat besar.

Misalnya, pengelompokan individu anggota etnik mengikuti pemaparan Horowitz (1996) yakni: seseorang dapat saja menjadi Ibo Owari atau Ibo Onitsha di daerah timur Nigeria. Di Lagos ia adalah Ibo, di Inggris ia adalah Nigeria dan di New York ia adalah Afrika. Demikian pula agama. Seseorang dapat saja dikenal sebagai Islam Simalungun (di Simalungun). Di Sumatera Utara ia adalah Simalungun, di Indonesia ia adalah '*Batak*' dan di Yordania ia adalah Indonesia, dan di Jerman ia adalah Asia.

Identifikasi seperti ini tidak bisa dipungkiri karena seseorang harus menunjukkan identitasnya secara lebih luas sehingga ia dikenal. Bila seseorang itu menyebut identitasnya dalam lingkup kecil seperti Ibo Owari di New York maka kecil kemungkinan ia bisa di kenali. Tetapi dengan cara mengidentifikasi dirinya dengan 'orang Nigeria' maka orang lain dapat mengidentifikasinya sebagai orang Afrika. Fenomena seperti ini dipilih dan ditentukan sebagai cara memperkenalkan diri sehingga ia lebih dikenal. Tetapi, dalam

lingkung yang lebih kecil misalnya di Sumatera Utara, maka seorang Karo dipastikan menolak disebut sebagai orang '*Batak*', namun pada saat ia berada di luar Sumatera Utara seperti di Jawa, maka yang bersangkutan mengidentifikasi dirinya sebagai orang '*Batak*' karena konsep yang diberikan orang luar (asing) lebih di kenal di Indonesia bahkan dunia sekalipun. Sejumlah fenomena seperti ini terjadi juga di Amerika Serikat sebelum 'kuali pembauran' (*melting pot*) dimana setiap imigran di negara itu menolak disebut Asia, Eropa atau Afrika sekalipun tetapi lebih mengidentifikasi dirinya sebagai orang Amerika. Kenyataan ini tidak lain bertujuan untuk mencari 'kenyamanan' (*comfort*) sebagai bagian dari strategi adaptasi.

Dalam hal lain, fenomena ini menurut kami sebagai faktor pendorong munculnya paguyuban masyarakat diberbagai dunia atau mendorong munculnya regionalisasi berdasarkan kewilayahan seperti massif dewasa ini. Paguyuban itu dapat saja bercorak keagamaan seperti Organisasi Konferensi Islam (OKI), kewilayahan seperti Masyarakat Ekonomi Eropa (MEE), berdasarkan tingkat pembangunan seperti G7 dan lain-lain. Pada orang Simalungun misalnya, berdiri paguyuban berdasar klan seperti *Parsadaan Purba Tambak Boru Pakon Panagolan se-Jabotabek* ataupun *Asosiasi Klan Damanik Kota Medan*. Paguyuban lain berbasis agama adalah seperti *Ikatan Keluarga Islam Simalungun (IKEIS)* sementara secara kultural dibentuk paguyuban *Partuha Maujana Simalungun (PMS)*.

Batas-batas agama dan kultural yang hermenetik memungkinkan timbulnya kesulitan membedakan mana yang merupakan tuntutan agama dan mana merupakan tuntutan kultural. Hal ini terbukti dengan adanya dikotomisasi yang bersifat melanjut antara anggota dan bukan anggota didasarkan pada terma agama dan kultur. Kenyataan ini menunjukkan bahwa orang Simalungun dapat saja memeluk agama Kristen serta dapat pula menjadi kaya atau miskin, dapat pula menjadi separuh Toba dan separuh Simalungun. Namun, sangat sulit baginya menjadi separuh Kristen dan separuh Islam. Walaupun demikian, agama dapat saja dijadikan sebagai topeng guna keperluan adaptasi.

Sebagaimana di Singapura (Sib, tanggal 25 Juni 2004) diberitakan bahwa perbedaan keyakinan (agama) menjadi pendorong tingginya angka perceraian bagi pasangan muda di negara itu. Bahkan di Indonesia, keluarga dengan pasangan beda agama sering mendapatkan hambatan dan tantangan tersendiri dalam kehidupan

sosiokultural. Kenyataan lain adalah tingginya keterlibatan agama dalam setiap aspek kehidupan seperti pada bidang pengetahuan dan teknikalisisasi, ekonomi, maupun idiologi dan politik yang telah mendorong lahirnya kelompok bersikap apologetik, falsifikatif dan desisif. Tatanan agama dan etnik yang ekstrem ini melahirkan masyarakat fanatik dan juga radikalisme bertopeng agama dan etnik.

Sebagaimana di Italia (SIB, 08 Agustus 2004), diberitakan bahwa pemerintah negara itu melarang kehamilan dengan donor sperma terutama bagi keluarga tunggal (*single parent*) karena dianggap bertentangan dengan dogma Kristen. Keadaan seperti ini, meskipun menunjukkan perkembangan IPTEK, tetapi sekaligus momok bagi perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK) itu sendiri. Dengan demikian, secara ekstrim agama mendiskriminasi tajam dan eksklusif sesama manusia. Karenanya, mendefenisikan identitas dalam terma kultur dan agama dapat saja terwujud karena adanya kecurigaan yang bersifat kulturalis dan agamais dalam melihat hubungan 'kita' dan 'mereka' atau antara 'saya' dengan 'dia' sehingga kerap kali membatasi solidaritas antar sesama. Dengan demikian, eksogitasi dan konstelasi identitas keetnikan seyogianya didasarkan pada lintas budaya dan agama sehingga masing-masing anggota dapat saling berdampingan.

Dalam konteks bernegara dan berbangsa, terma agama dan etnik kerap kali digunakan memperoleh posisi dominan ataupun adanya niat menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi. Akibat fenomena ini dapat menimbulkan bahaya laten karena agama dapat dimanipulasi (*manipulate*) demi kepentingan penguasa. Sejarah Eropah pada era *the dark age* pada Abad Pertengahan setidaknya menjadi pelajaran pada adanya fenomena itu dan sudah barang tentu tidak menginginkannya terulang kembali. Itulah sebabnya, negara-negara Barat dewasa ini berupaya memisah kehidupan bernegara dengan kehidupan beragama.

Bukan bermaksud berpolemik menyejarkannya dengan kehidupan beragama di Indonesia. Namun melihat bahaya ditimbulkannya berupa penyalahgunaan wewenang, maka pelajaran terpenting dari cacat keagamaan seperti itu adalah bahwa tindakan seperti itu bukanlah hal yang tepat lagi bijak apalagi didorong upaya menjadikan suatu agama sebagai agama resmi. Bukankah tindakan seperti itu meningkatkan abominasi ataupun fragmentasi yang segmenter antar sesama manusia? atau paling tidak menciptakan

manusia eksklusif?. Karenanya, tekanan berlebihan (*over pressure*) dalam terma agama, dan apalagi menjadikannya sebagai wadah legitimasi justru semakin mempertajam keeksklusifan agama yang menghambat solidaritas masyarakat.

Sering terjadi, sungguhpun masyarakat tampak hidup berdampingan dan sepertinya bernaung dalam solidaritas murni (*pure solidarity*) tetapi sebenarnya adalah semu. Setidaknya mereka dipaksa (*exigent*) hidup berdampingan (solidaritas semu) karena pengaruh lingkungan yang mengitarinya atau karena tekanan politis (*political pressure*). Dalam hal inilah sebagai warga negara Kristen, tentu saja berharap bahwa agama ini mampu menunjukkan kejujuran dan keadilan dengan agama terhormat lainnya dan bukan bertindak masa bodoh dengan sikap apologetik (klaim membanggakan diri).

Tidak berkeinginan mengemukakan bahwa identitas Simalungun berdasar agama maupun kultural. Karena identitas demikian itu hanya membatasi kesetiakawanan dan kesadaran berupa tertutupnya kemungkinan menjadi anggota kelompok etnik. Isolasi identitas seperti ini memacu '*shism*' dalam masyarakat sebagai impak '*abominasi*' antar individu dengan kelompok. Karena itu, dalam suasana masyarakat yang pluralis, setidaknya identitas berdiri pada asas monolitik yang mampu diterima setiap individu dan ampuh menyokong mobilitas vertikal maupun horijontal. Dengan cara itu, penolakan keanggotaan dalam kelompokpun tidak terjadi atau paling tidak dapat direduksi. Jika tidak demikian, agama dan kultur menjadi momok kehidupan bersama yang mengeliminasi setiap manusia.

Untuk itu, dalam membangun kehidupan bersama (*common life*) sekaligus menghindari keeksklusifan agama dan kultur maka lebih baik dan lebih menguntungkan apabila mendasarkannya pada norma umum kemasyarakatan yang universal. Norma dimaksud adalah adanya semacam penyangga yang dapat menjembatani perbedaan. Penyangga dimaksud adalah 'moralitas agama dan kultural' yang mirip dengan asasi manusia yang universum.

Penyangga itu bukan diproyeksi atau dirancang atas dasar agama dan kultur tertentu. Melainkan atas dasar konstruksi lintas agama dan kultur yang universal. Dengan adanya moralitas agama dan kultur, perbedaan kultur dan agama (*cultural and religion fault lines*) dapat dijembatani dengan baik guna mencerminkan kehidupan beragama dan berbudaya luwes dan harmonis. Ini berarti bahwa masyarakat pluralis tidak dapat terintegrasi tanpa mengakui bahwa diatas

kepentingan-kepentingan multikulturalis, terdapat suatu tatanan rasional dengan suatu hukum umum yang lebih unggul.

Hukum umum itu adalah 'alamiah' (kodrati) dalam pengertian dapat ditemukannya setiap kesadaran rasional dari tema agama dan kultural. Bagaimanapun juga, agama dan kultur berfungsi menata manusia lebih beradab. Karena itu, agama dan kultur menjadi basis identitas manusia yang elegans sehingga tampak beradab (*civilized*). Inilah asumsi penting itu dan tanpanya menjadi sulit bagi berbagai bangsa dengan kepentingan yang saling berkompetisi untuk hidup bersama dalam perdamaian dan kebebasan di dalam suatu masyarakat.

Atas argumentasi inilah, identitas kultural dan identitas agama sebagai identitas etnik dapat terpelihara dengan baik. Dengan demikian, adanya kontak budaya dan agama tidak memunculkan benturan antara penganut agama dan pemuja kultur yang berbeda karena dalam suasana kontak itu terdapat kesamaan tanda sebagai bentukan sosial. Kesamaan tanda dimaksud sebagai moralitas agama dan kultural yaitu semacam etika kehidupan bersumber dari asasi bersifat universal. Jika tidak demikian, identitas menjadi api dalam sekam yang kapan saja dapat meletup serta menelan ongkos sosial relatif tinggi. Disamping itu, identitas yang menekankan pada agama dan kultur tertentu menjadi bom waktu yang menceraiberaikan kehidupan manusia.

Kesamaan tanda sebagai etika universal tidak lahir dengan sendirinya. Tetapi muncul karena adanya tatanan etnik yang memungkinkan diterima secara luas dan diakui sebagai komponen kultural bersama. Pada masyarakat Simalungun, kesamaan tanda itu adalah piranti kultural yang dapat diterima semua kalangan umat beragama seperti sirih (*demban*), *hiou* (kriya tradisional), '*Dayok binatur*', bahasa dan dialek, *term of addres* dan lain-lain. atribut kultural ini bersifat universal dan merepresentasi etnik Simalungun.

Dari penjelasan ini, kiranya semakin jelas diketahui bahwa agama mampu mempengaruhi solidaritas etnik yang berdampak pada kokohnya identitas etnik. Disamping itu, agama juga dapat mempengaruhi atribut kultural dimana penolakan atas beberapa aspek atribut kultural bukan bertujuan mengaburkan identitas, tetapi justru memperkaya khasanah kultur itu. Agama juga mampu memperkuat solidaritas etnik sehingga memantapkan identitas keetnikannya. Karena itu, agama dapat dijadikan sebagai kriteria etnik

dimana dengan beragama maka seseorang dapat dinyatakan lebih berbudaya. Demikian pula dengan kultur. Kebudayaan memiliki fungsi untuk menuntut manusia berperilaku dan bertindak sesuai garis kebudayaannya. Kebudayaan adalah *personal references* atau referensi personal yakni sumber motivasi dan konstruksi simbol sosial yang berfungsi mengatur manusia. Dengan demikian, kebudayaan menggiring manusia menjadi berbudaya.

Selanjutnya, penetrasi berlebihan terhadap agama dan budaya sedapat mungkin dihindarkan karena melahirkan eksklusifitas sehingga menjadi faktor penghambat tumbuhnya solidaritas. Karena itu, sebagai jembatan menghubungkan perbedaan itu patut pula dicari penyangga yang dapat menjembatannya. Penyangga itu adalah moralitas agama dan kultural sebagai faktor utama yang menentukan (*determinant*) karena konsep itu tidak serta merta menghilangkan identitas etnik, tetapi justru memacu tumbuhnya solidaritas etnik, baik atas dasar agama maupun kultural.

Solidaritas agama dan kultur dapat hidup dalam situasi yang kondusif dan saling menguntungkan (*mutualism*). Konsep itu merupakan etika dari dogmatika agama yaitu simbol sebagai model untuk realitas. Sama halnya dengan kultur yakni simbol sebagai model untuk realitas dimana keduanya mencerminkan simbol sosial yang berfungsi menjembatani perbedaan dalam masyarakat. Dengan cara itu, setiap anggota etnik tidak merasa diluar etniknya, tetapi justru menjadi satu bagian utuh dengan yang lainnya walaupun berbeda keyakinan.

B. Merumuskan identitas etnik Simalungun

Secara elaboratif, fenomena keetnikan Simalungun sebelum terjadinya restorasi berupa modernisasi di Simalungun adalah unik (*unique*). Keunikan itu bertolak dari tidak adanya dominasi imigran ke Simalungun seperti yang tampak di Pematangsiantar maupun Simalungun bagian bawah. Dominasi dimaksud, bukan saja dari segi populasi yang tidak berimbang, tetapi juga dari aspek kultur, maupun peran masing-masing elit imigran sehingga masing-masing kelompok leluasa mengembangkan identitas kultural dan agamanya secara terpisah-pisah.

Kenyataan ini cukup berbeda dengan kasus asimilasi orang China di Medan, dimana sebelum era kemerdekaan cenderung melebur dan mengikat diri (*tobe a Melting Pot*) dengan etnik Melayu, dan demikian

pula dengan etnik lain yang masuk ke Kota Medan. Akan tetapi, pada rentang waktu tertentu, terutama pasca kemerdekaan, masing-masing kelompok yang melebur dan mengikat diri itu kembali menarik dan mengikat diri dengan identitas masing-masing (*away from Melting Pot*) (Pelly, 1999). Sebagian diantaranya meninggalkan ke-Melayuan mereka tanpa harus meninggalkan keislaman yang dianut. Dalam istilah Azhari (2004) disebut proses demelayunisasi yakni kembali ke etnik asal tanpa meninggalkan Islam. Demikian pula, dengan fenomena orang China di Thailand seperti disebut Skinner (1962) dan fenomena orang China di Malaysia seperti disebut Nagata (1972).

Historiografi keetnikan di Simalungun menunjukkan bahwa, setelah pembukaan lahan perkebunan (*culturgebied*) pada tahun 1865 menjadi pemicu membanjirnya arus migrasi dari kelompok lain (Jawa, Tamil, Keling (India), Toba, Mandailing-Angkola dan lain-lain). Imigran ini tak satupun yang mengikat diri dengan kelompok tuan rumah (*host*) yakni Simalungun. Ironisnya, imigran menjadikan Simalungun sebagai arena pertarungan kultur dan agama (Pelly, 2003). Sebagian etnik Simalungun seperti di Siantar dan Simalungun bagian bawah melebur dan mengikat diri (*fussion*) dengan kaum migran. Orang Simalungun dikawasan ini lebih identik sebagai orang Simalungun Islam atau di beberapa kawasan lain cenderung Simalungun-Toba. Sementara di kawasan Simalungun bagian atas lebih meskipun menjadi penganut agama protestan (sedikit Khatolik) tetapi atribut kultural yang nampak adalah Simalungun. Imigran lain yang masuk ke Simalungun bagian atas ini meleburkan diri menjadi Simalungun, terkecuali di daerah perbatasan Karo dan Toba yang sedikit banyak memadukan atribut kultural perbatasan.

Fenomena di Simalungun bagian bawah dan Pamatangsiantar ini terjadi karena alpanya peran elit Simalungun yaitu pemerintah swapraja. Akibatnya, setiap kelompok etnik leluasa mengembangkan identitas etniknya masing-masing. Fenomena ini tidak saja berdampak pada konfigurasi sosial di Simalungun, tetapi juga pada persepsi orang Simalungun pada kaum migran (Sinaga, 2001). Kenyataan itu telah menimbulkan kebencian (*abomination*) orang Simalungun pada kaum migran karena mereka merasa tidak diacuhkan sebagai penguasa daerah itu. Situasi demikian ini terus berlangsung hingga tahun 1946.

Walaupun kaum migran di Simalungun terutama kaum migran lokal (Jawa, Toba dan Mandailing) ditempatkan sebagai kawula raja,

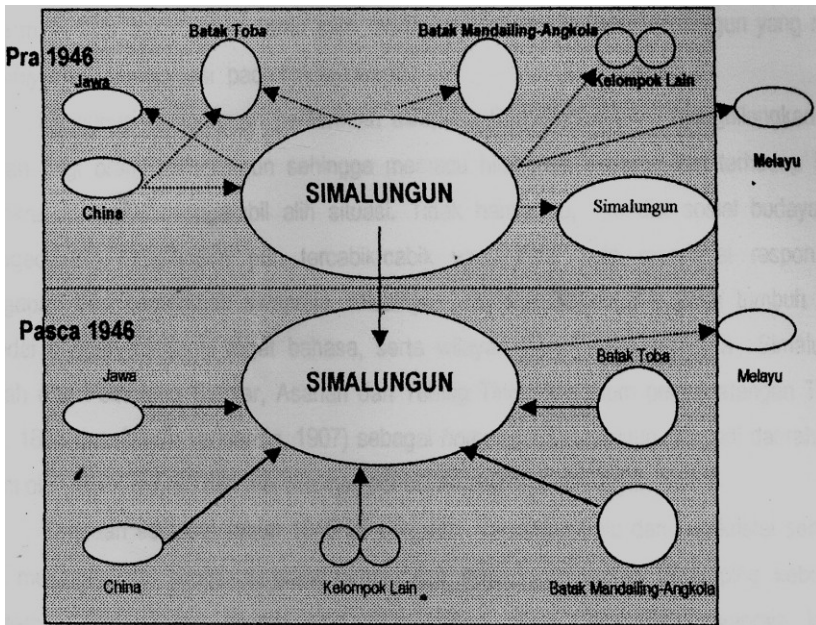
tetapi mereka ini selalu saja menganggap remeh orang Simalungun. Anggapan remeh tersebut terjadi karena merasa diri lebih superior karena membiarkan dirinya dijajah Barat (RMG Jerman dan Belanda) sehingga dapat menikmati fasilitas pemerintah dan zending (sekolah, gereja, pejabat perkebunan, pejabat pemerintah, dan lain-lain). Ini berarti, walaupun pemerintah kolonial memaksa seluruh imigran lokal di Simalungun menjadi kawula raja, tetapi pembauran itu antar kelompok etnik yang berbeda itu tidak terjadi.

Fenomena sepanjang tahun 1915-1920 dengan meningkatnya konflik etnik antara Simalungun dengan Toba maupun China dengan Toba di Simalungun adalah kegagalan terhadap upaya Belanda menciptakan pembauran antar etnik. Walaupun Belanda menempatkan imigran sebagai kawula raja, tetapi pemerintah *Gemeente Siantar* membentuk pemukiman berbasis etnik di kota itu. Pemisahan pemukiman ini menjadi senjata pamungkas bagi kolonial guna menghalangi tumbuhnya kesadaran orang terjajah yakni *inlanders*. Dengan demikian, tata ruang kota Siantar saat itu ditata pada empat ruang yakni pemukiman orang Eropa, pemukiman Tionghoa, pemukiman *swapraa* dan Simalungun dan pemukiman *inlanders* Islam.

Dari kedua fenomena ini tampak bahwa pemerintah kolonial sebenarnya tidak sepenuh hati menciptakan pembauran antar etnik. Walaupun imigran dipaksa menjadi kawula raja, namun cara itu dilakukan hanya sebatas mengkoordinasi imigran dibawah kawula raja sehingga lebih mudah bagi Belanda untuk mengatur imigran itu. Sementara Siantar yang ditata menjadi kota, pemukimannya lebih ditekankan berdasarkan etnik. Jadi, upaya Belanda menangani persoalan etnik di Simalungun hanyalah kamufase yaitu mempermudah upaya mereka mengontrol imigran. Nyatanya, hingga Belanda keluar dari Simalungun pada tahun 1942, persoalan etnisitas di Simalungun tetap menjadi bom waktu.

Bom waktu dimaksud adalah ledakan hebat tahun 1946 yang kemudian diperparah peristiwa PRRI/Permesta di Sumatera Timur. Dua peristiwa ini di Simalungun semakin memperkeruh hubungan atau relasi antar etnik terutama antara Toba dan Simalungun maupun Simalungun dengan Mandailing. Tidak bisa dipungkiri bahwa persoalan etnik dan agama di wilayah pluralis dan multikulturalis seperti di Simalungun ini sangat rawan konflik sehingga dibutuhkan

landasan identitas yang dapat menjembatani setiap perbedaan kultural dan agama yang ada.



Gambar 14. Diagram kasus identitas Simalungun

Pembauran (asimilasi) yang tidak sempurna selama periode kolonialisme mengakibatkan orang Simalungun mengikat diri dan melebur atau membentuk inkorporasi (istilah Horowitz, 1974) dengan kaum migran yang dilakukan dengan cara meninggalkan budayanya, tidak menghiraukan asal muasal maupun penghilangan marga. Mereka mengidentifikasi diri pada pihak mana ia diterima karena kaum migran itu dianggap lebih berbudaya (*civilized*) yang disebabkan agama dan pendidikan yang melekat pada kaum migran. Keadaan ini tentu saja berdampak pada identitas Simalungun yang rapuh (*crumbly*) dan terdegradasi pada titik terbawah.

Alpanya pemerintah swapraja Simalungun mengantisipasi persoalan etnisitas periode kolonial ini memacu hilangnya kepercayaan masyarakat Simalungun terhadap peran kaum aristokrat. Tidak hanya itu, kondisi sosial budaya dan sosiogeografis Simalungun yang semakin tercabik-cabik tidak mendapat tanggapan pemerintah

swapraja. Justru, swapraja Simalungun di Siantar, Panei, Tanoh Jawa dan Dolog Silou leluasa memberikan konsesi kepada Belanda ataupun menjadi tanah garapan (persawahan) bagi imigran.

Kedadaan sebelum tahun 1946 ini bergerak secara kontiniu dan menkrystal sehingga telah meningkatkan abominasi orang Simalungun pada kaum migran. Disamping kebencian itu tertuju pada kaum migran juga dikhususkan pada pemerintah swapraja karena kealpaannya dalam mengambil alih situasi. Selain itu, juga ditujukan pada pengusaha *onderneming* yang telah mengeksploitasi tanah mereka. Meskipun demikian, menjelang tahun 1945, kesadaran etnik dan kesetiakawanan etnik tumbuh dan mengkulminasi yang dipacu pergerakan nasional (nasionalisme lokal) tahun 1945 yakni bebasnya Indonesia dari kolonialisme.

Terma 'kita' dan 'mereka' mengkrystal dan meletup dengan hebat (*over head boom*), meskipun itu melenyapkan pemerintahan swapraja Simalungun. Ongkos sosial yang amat mahal telah meruntuhkan monarhi berupa pengejaran, perampokan serta pembunuhan penguasa swapraja dan perangkatnya yang disertai pembakaran *rumah bolon*. Peristiwa itu dikenal dengan '*Revolusi Sosial*' (*social revolution*) 1946 yang terjadi secara menyeluruh di Keresidenan Sumatera Timur (*residentie Ooskust van Sumatera*).

Dampak nyata restorasi itu adalah meleburnya kelompok migran pada kelompok etnik Simalungun yang disebabkan ketakutan luar biasa sehingga mau tidak mau, mereka mengidentifikasi diri sebagaimana layaknya orang Simalungun, dengan mengenakan atribut (objektifitas) '*hasimalungunon*', meskipun secara subjektivitas, mereka tetap berpijak pada identitas mereka terdahulu. Sungguhpun tatanan identitas seperti itu tidaklah abadi karena cenderung '*exigen*', namun disposisi tersebut mewarnai tatanan identitas Simalungun (*hasimalungunon*) yakni mencapai titik terbaru yang secara lambat laun menumbuhkan kembali kesadaran dan kesetiakawanan kelompok yang memacu integrasi dan harmoni. Kesadaran dan kesetiakawanan itu muncul secara elegans dan bersumber dari kemenyeluruhan budaya menggambarkan ekivalensi dan kongruensi antara kelompok Simalungun dengan kelompok yang mendiami wilayah Simalungun.

Korespondensi kemenyeluruhan budaya itu menjadi konstelasi baru identitas yang senantiasa lahir dengan upaya *check and balance* formal dengan setiap aspek sosiokultural, sosiekonomi, sosioagama

dan sosiopolitik. Identifikasi identitas seperti ini menciptakan identitas yang *interchange* yang menciptakan identitas inheren dengan aspek yang disebutkan diatas.

Meskipun 'Revolusi Sosial' 1946 melenyapkan '*peradapan Rumah Bolon*', tetapi revolusi itu menandai dimulainya identitas baru Simalungun menuju yakni '*Neo Simalungun*'. Masyarakat ini adalah kelompok etnik yang terdiri dari berbagai latar belakang sosioekonomi, sosioreligio, sosiokultural dan sosiopolitik yang memiliki kepedulian (*sense of belonging*) terhadap Simalungun '*marahap Simalungun*', yang tentu saja didasarkan pada kebebasan yang bertanggungjawab (*freedom demand responsibility*).

C. Masyarakat neo-Simalungun

Simalungun seperti uraian Pelly (2003) menjadi arena pertarungan dua agama dan budaya yang sangat besar, yakni 'Melayunisasi' (Islamisasi) serta Batakisasi 'Tobanisasi' (Kristenisasi). Kedua pengaruh ini tidak saja merubah konfigurasi sosial Simalungun, tetapi juga telah menuntunnya menerima kedua pengaruh itu. Pengaruh itu muncul sebagaimana dikemukakan Ngelow (2003:xvii), yakni:

Sejumlah suku di Indonesia mengalami sejarah Gereja dalam persaingan dengan proses pengislaman. Daerah pantai yang terbuka ke dunia luar melalui jalur niaga relatif cepat mengalami proses pengislaman, menyisakan daerah agraris pedalaman sebagai daerah yang diizinkan kolonial untuk diinjili.

Dengan demikian, Melayunisasi (Islamisasi) berada di Simalungun Bawah yang dekat dengan daerah Pantai Timur Sumatera dan Batakisasi (Kristenisasi) berada di daerah pedalaman Simalungun yakni di Simalungun Atas. Kedua pengaruh itu saling menancapkan pengaruhnya sehingga 'memaksa' orang Simalungun ikut terlibat didalamnya dengan cara memilih atau menolak pengaruh itu.

Pada aspek agama, pengaruh yang besar itu berhasil menjadikan Simalungun dengan penganutan agama yang relatif sama kuat dalam kuantitas (BPS, 2014). Setidaknya, 3 kerajaan di Simalungun seperti Siantar, Tanoh Jawa dan Dolog Silou menjadi wilayah penyebaran agama Islam. Hal ini tentu saja berpengaruh dalam penentuan identitas etnik, yaitu adanya daya tarik menarik yang kuat antara identitas 'Simalungun Islam' dan 'Simalungun Kristen' yang pada gilirannya melahirkan budaya Simalungun yang 'ambigius'

berdasarkan pandangan 'Simalungun Islami' dan pandangan 'Simalungun Kristiani'.

Meskipun kedua agama itu masuk dan berkembang secara damai, namun di dalamnya terdapat penolakan keanggotaan. Hal ini tercermin dan adanya ungkapan '*jahe-jahe*' atau '*maya-maya*' yang menunjuk pada anggota kelompok yang beragama Islam. Lagi pula, adanya gejala penghilangan marga dan cenderung melupakan asal-usulnya dengan mengaku dirinya sebagai Melayu adalah indikasi yang menunjukkan ketidaksederajatan (*inequality*) dan telah mendukung argumentasi itu. Tentang hal ini, berikut ditampilkan cuplikan data wawancara pada tgl 02 Februari 2004 di Tiga Runggu:

anggo seng Kristen be, seng Simalungun be sidea ai. Atap ginoran ma ai 'maya-maya' atap 'jahe-jahe', namararti ma ai samar-samar. Alang do sidea ai Simalungun, alang do homa seng Simalungun. Mase? (peneliti) halani seng pokkut be sidea ai bani adatta Simalungun. Debanari? (peneliti) ai anggo domma masuk Islam, seng onnga be sidea ai manrohi horja-horja adat, hansi pe ai keluargani ope. [Jika bukan Kristen, maka mereka itu bukan Simalungun atau disebut 'maya-maya' atau 'jahe-jahe' yang berarti samar-samar. Tanggung disebut Simalungun dan tanggung pula jika tidak disebut Simalungun. Lagi pula, jika mereka masuk Islam, adat istiadat telah ditinggalkan serta tidak akan menghadiri pesta, kendatipun ia kerabatnya]

Dari hasil wawancara ini disimpulkan bahwa keanggotaan kelompok didasarkan pada intensitas keikutsertaan dalam adat-istiadat (budaya tradisi). Sungguhpun demikian, hasil observasi pada tanggal 10 Maret 2004 pada perhelatan pernikahan (*marhajabuan*) orang 'Simalungun Islam' (Sinaga keturunan kerajaan Tanoh Jawa) setidaknya mematahkan argumen itu, karena dalam perhelatan itu, adat-istiadat perkawinan orang Simalungun digelar seperti: pakaian adat, *manurduk dekke sayur*, *dayok binatur* (makanan khas Simalungun) dan bahasa Simalungun diselang selingi dengan bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantarnya. Jadi identitas keanggotaan sebagai kelompok etnik dapat diperlihatkan kriteria objektif maupun subjektif yaitu mengingat posisi ideologisnya di masyarakat dan relatif sulit dipahami karena cenderung manipulatif.

Posisi ideologis dimaksud bisa karena aspek ekonomi atau aspek sosial politik. Tentang hal ini, Marga Saragih di Pardagangan mengungkap:

Meskipun mereka tidak lagi mengerti bahasa Simalungun, namun tetap mengaku Simalungun yakni dengan pembubuhan marga yang diwariskan secara kontiniu kepada anak-anaknya. Itu berarti, ada semacam kerinduan kembali ke etnik asal sebagai akibat kurang dfterimanya pada etnik yang dimasuki.

Pertanyaan yang sukar dijawab adalah: adanya kriteria masuk Islam berarti masuk Melayu. Mengapa justru mesti masuk Melayu?, mengapa tidak masuk Jawa atau mengaku sebagai bagian dari Batak Selatan (Mandailing-Angkola) yang justru mayoritas Islam?. Menurut kami, tren seperti di Sumatera Utara justru ditimbulkan penamaan 'Batak' itu sendiri yang identik dengan kekerasan, kelusuhan serta 'kekafiran' (pagan). Dengan begitu, lebih aman (*comfort*) bagi mereka menyebut diri Melayu yakni untuk mempermudah adaptasi atau dianggap lebih berbudaya (*civilized*) daripada budaya leluhurnya (Hutauruk,1993; Pelly,2003). Walau demikian, proses Melayunisasi itu hampir-hampir menemui titik akhir seiring dengan terjadinya proses *demelayunisasi* atau *away from Melting Pot*.

Stereotif seperti argumen Nieboer dikutip Castels (2001) yakni orang Batak suka melawan dan keras kepala, arogan dan kasar yang ditimbulkan sikap superioritas yang tidak pada tempatnya, sehingga menyebabkan antipati dari kelompok lain. Nama 'Batak' identik dengan kekerasan sekalipun itu komunitas Islam seperti Mandailing dan Angkola. Walaupun demikian, dibanding dengan Batak Toba dan Karo, orang Simalungun lebih lembut, terbuka dan sopan, mudah bergaul dan tidak meletus walaupun sakit hati (Lempp, 1975).

Orang Simalungun seperti uraian Kreamer (1958) adalah orang yang tidak peduli dengan sukunya sendiri bertolak dari perbedaan yang signifikan memandang Toba dengan Simalungun yang sepertinya tidak memiliki kesatuan adat istiadat pada setiap wilayah monarhi walaupun adat mengambil permaisuri (*puangbolon*) terjadi secara menyilang. Meskipun tidak meletus (*frontal*) dan tidak meluap-luap, tetapi ketika perbuatan itu tak lagi dapat ditolelir, maka sikapnya dapat berubah seketika kendatipun itu dengan melakukan tindakan tidak terpuji.

Situasi dan kondisi yang terjadi di Simalungun (Bawah) dimana orang Simalungun diwilayah itu telah menjadi penganut Islam. Harus meninggalkan wilayahnya karena gelombang migrasi yang sangat besar terutama migrasi yang berkelanjutan dari Toba (Protestant), serta menjadikan wilayah itu sebagai '*bona pasogitnya*' (Purba 1997) dengan cara menguasai tanah. Disamping itu, Kota Pematang Siantar sebagai *homeland* orang Simalungun, telah pula didominasi pendatang hingga terbentuknya pola pengelompokan mata pencaharian dan tempat tinggal berdasarkan suku dan agama.

Orang Simalungun disana telah menjadi minoritas. Penulis seperti Cunningham (1958) menulis bahwa: '*as a minority group, they retreated rather than be assimilated with a group of people when they felt to be offensive*'. Lagi pula, Liddle (1970) mengemukakan bahwa sejak dikembangkannya Pematang Siantar sebagai kota administratif yang lebih menggantungkan kehidupan pada sektor pelayanan jasa sipil, telah mendorong gelombang migrasi secara berduyun-duyun ke Simalungun, hingga menyisakan perkampungan pematang sebagai wilayahnya. Penulis Liddle (1970) mencatat sebagai berikut: *and the indigeneous Simalungun people remained in the Pamatang. With some modification, this pattern still exist today*. Karena itu, tidaklah mengherankan apabila wajah asli Simalungun (*original facet of Simalungun*) di Pematang Siantar hilang sejalan mencuatnya identitas sosial budaya kaum migran. Lebih lanjut Liddle (1970) mencatat:

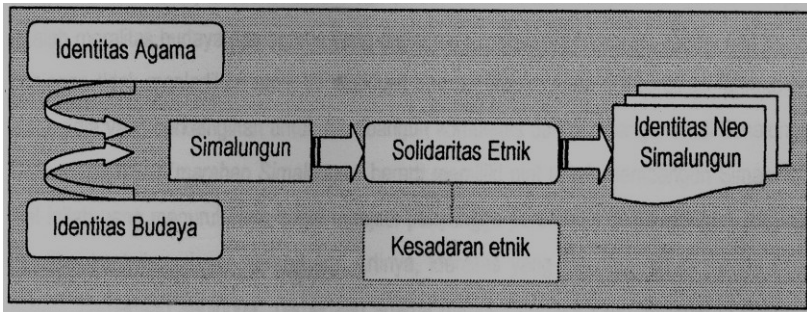
'Perbedaan agama, budaya dan bahasa yang masuk ke Pematang Siantar memberikan dasar identitas kesukuan yang tercermin dalam pola pengelompokan tempat tinggal dan masing-masing dengan pemimpin sendiri pula.

Kecuali itu, terdapat pula kekeliruan pemerintah swapraja Simalungun terutama di Siantar, Panei dan Tanoh Jawa yang memberikan tanahnya kepada kaum pendatang. Penulis seperti Tideman (1922) mencatat bahwa:

Karena tidak melihat betapa berharganya daerah persawahan, tidak keberatan memberikan tanahnya kepada para pendatang yakni dengan membuka Bah Korah I dan II seluas 2000 hektar.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa penghuni swapraja Panei, Tanoh Djawa dan Pematang Siantar telah bergeser ke migran terutama Toba, Jawa dan Tionghoa. Hal ini dapat dipahami bahwa ada

semacam kecenderungan bahwa orang yang melakukan migrasi (bukan migrasi yang diorganisir) adalah lebih maju, agresif dan ulet. Ketika berada diteritori dan kawasan kultur yang lain, kaum migran berupaya sedapat mungkin lebih maju atau paling 'banter' dapat memenuhi kebutuhan hidupnya. Justru dengan demikian, untuk menjembatani perbedaan kultur itu diperlukan piranti yang dapat mempertemukannya. Piranti itu bersumber dan identitas agama dan budaya, sebagaimana yang ditunjukkan gambar 16 dibawah ini:



Gambar 15. Diagram asimilasi identitas di Simalungun

Untuk menentukan identitas kelompok etnik Simalungun diatas komunitas yang beragam itu dibutuhkan kerangka identitas yang berlatar belakang pada perbedaan itu. Dalam hal ini konsep moralitas kultural dan agama menjadi jembatan atas perbedaan itu. Konsep itu adalah adanya niat atau hasrat yang bersifat memiliki (*sense of belonging*) terhadap komunitas etnik. Konsep itu adalah '*ahap*' (*system of meaning*) yaitu semacam etika yang lebih bersifat universal.

Ahap sebagai basis identitas etnik Simalungun adalah perumusan yang dilakukan pada tahun 1964 pada saat seminar Kebudayaan Simalungun pertama di Siantar. Rumusan *ahap* ini ditentukan sebagai cara mengakomodasi perbedaan dialek, kultur, dan agama yang ada di Simalungun. Perumusan seperti ini terjadi akibat perkembangan dominasi dan hegemoni etnik lain pasca pembunuhan bangsawan Simalungun tahun 1946. Sebagaimana diketahui, identitas etnik (*ethnic identity*) Simalungun mengalami gradasi ke level terendah sebagai dampak alpanya 'patron baru' pasca kerja penghancuran tahun 1946. Situasi alpanya patron baru yang berasal dari sesama etnik Simalungun pasca pembunuhan bangsawan (raja-raja) tahun 1946 itu,

dialami selama 17 (tujuhbelas tahun) hingga tahun 1963. Selama 17 tahun itu, kesadaran etnik (*ethnic consciousness*) maupun solidaritas etnik (*ethnic solidarity*) sebagai orang Simalungun memudar bahkan terkubur. Kesadaran etnik (*ethnic consciousness*) sebagai penjuru (*corner stone*) menumbuhkan solidaritas etnik (*ethnic solidarity*) sebagai orang Simalungun muncul tahun 1963.

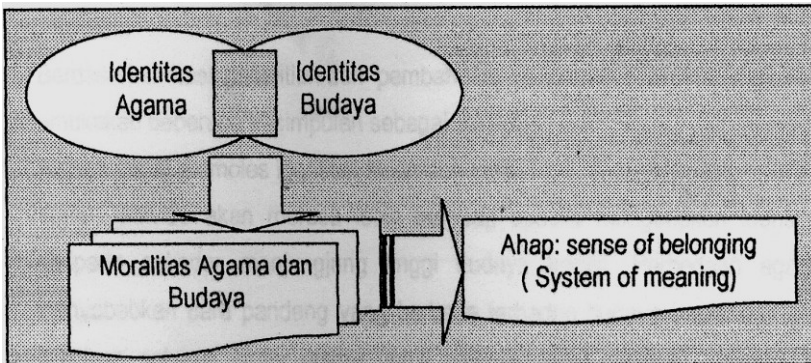
Pada saat itu, dua patron baru yang berasal dari etnik Simalungun muncul terseok-seok pada dua dekade pasca pembunuhan elite tahun 1946 seperti Djaulung Wismar Saragih (theolog Kristen Simalungun) dan Radjamin Purba (Brigjend TNI, Bupati Simalungun). Lewat duet kepemimpinan ini, identitas etnik Simalungun dirumuskan ulang guna mereduksi dominasi dan hegemoni etnik lain di Simalungun. Seperti disebut Sinaga (2001), kontribusi terbesar Jaulung Wismar Saragih adalah terbentuknya identitas etno-religiusnya bernama Gereja Kristen Protestan Simalungun. Selanjutnya, pada tahun 1964, identitas etnik Simalungun dirumuskan lewat *Seminar Kebudayaan Pertama* di Siantar sebagai cara membedakan dirinya dengan etnik lain (Dasuha, Sidagambir dan Saragih, 2012). Selain itu, melalui Radjamin Purba sebagai bupati Simalungun yang sadar terhadap kemarginalan (ketertinggalan etniknya), didirikan *Universitas Simalungun (USI)* sebagai cara percepatan melahirkan generasi Simalungun terdidik maupun dibentuknya *Partuha Maujana Simalungun* (asosiasi intelektual Simalungun) mengawal identitas maupun pembangunan etnik dan teritorialnya.

Penghancuran kelas bangsawan di Simalungun tahun 1946 bukan saja telah melenyapkan sistem swapraja (*zelfbestuur*) Simalungun. Namun, pada gilirannya turut serta memudarkan loyalitas (kesetiaan) kawula kepada rajanya, serta memporak-porandakan tatanan sosial etnik Simalungun itu. Keadaan ini berimplikasi pada ketiadaan patron baru yang berasal dari Simalungun yang dapat mengakomodasi keadaan sehingga berdampak pada gradasi sistemik pada orang Simalungun itu sendiri. Hingga pada level tertentu, memudarnya peran bangsawan pada masa lalu yang kemudian tidak diimbangi munculnya pemimpin baru dari etnik Simalungun itu, membuat orang Simalungun itu bersusah payah membangun dan membangkitkan kesetiaan maupun solidaritas etniknya.

Dewasa ini, orang Simalungun merindukan tampilnya figur-figur pemimpin dari dalam Simalungun (*leader from the inside Simalungun*) yang dapat mengorganisasi orang Simalungun itu sendiri ke arah dan

konsep baru yang bukan saja berguna menaikkan harkat martabat etniknya, tetapi juga membina kesetiaan dan loyalitas etniknya. Sebagaimana disebut diatas, dibutuhkan waktu selama 17 tahun pasca pembersihan elite pada 3 Maret 1946 memunculkan elite Simalungun menjadi pemimpin di Simalungun itu sendiri. Namun sialnya, selama 17 tahun itu pula, kondisi etnisitas, pertumbuhan dan perkembangan Simalungun sudah pada titik nadir.

Patut disayangkan, orang Simalungun yang terseok-seok itu alpa memegang kepemimpinan di Kota Siantar. Kota yang menjadi *homeland* (ulayat) kerajaan klan Damanik ini tidak lagi dapat dipimpin orang Simalungun. Tercatat, orang Simalungun yang pernah memimpin di kota ini ialah Madja Purba (rangkap jabatan sebagai bupati Simalungun pada awal kemerdekaan), Laurimba Saragih, Djabanten Damanik, Marim Purba dan terakhir adalah Jumsadi Damanik sebagai Pelaksana Tugas (Plt) walikota. Fakta ini menunjukkan bahwa tidak hanya soal kuantitas populasi yang jauh merosot di Siantar, tetapi pula minimnya figur-figur pemimpin Simalungun tampil di Siantar. Akibatnya, orang Simalungun tidak lagi dominan di Siantar bila merujuk pernyataan Geertz (1963) yaitu: i) populasi, ii) ekonomi dan politik, dan ii) sosial budaya.



Gambar 16. Diagram identitas etnik Neo Simalungun

Ahap (*system of meaning*) berarti adanya niat peduli. Karena itu, siapa saja dapat menjadi anggota kelompok etnik Simalungun terlepas dari latar belakangnya, kesukuaannya dan keagamaannya (*value of system*). '*Ahap*' sama seperti asasi manusia bersifat *universum*. '*Ahap*' adalah umum dan berdiri diatas lintas kultural dan agama. '*Ahap*'

adalah moralitas kultural dan agama yang dapat menjembatani perbedaan agama dan kultural sehingga tidak menjadikan etnik itu eksklusif. 'Ahap' bersikap terbuka bagi siapa saja yang berkeinginan membangun komunitas dan pembangunan di Simalungun.

Dengan demikian '*marahap Simalungun*' berarti memiliki niat membangun Simalungun. Hal inilah yang menurut kami dapat menjadi penyangga perbedaan di Simalungun sehingga identitas keetnikan dapat terpelihara. Artinya, identitas yang dibangun itu dirancang berdiri diatas perbedaan sehingga perbedaan agama maupun kultural terdapat di dalamnya tidak bersifat eksklusif. Inilah yang kami maksudkan sebagai Simalungun baru atau '*Neo Simalungun*'. Masyarakat seperti ini adalah masyarakat yang memiliki identitas yang terdiri dari berbagai dialek bahasa, agama, dan budaya materil lainnya dengan berbagai latar berbeda yang hidup dalam solidaritas. Masyarakat ini adalah kelompok solider dan toleran yang dapat berkoeksistensi karena adanya moralitas kultural dan agama yaitu '*ahap*' yang mempersatukan mereka. Dengan begitu, *ahap* adalah respon teratur terhadap kemajemukan dan perbedaan kebudayaan dalam tatanan pluralis dan multikulturalis seperti Simalungun.

D. Proyeksi ke-Indonesia-an dari Simalungun

Simalungun adalah bagian masyarakat pluralis dan multikulturalis di Indonesia. Identitas etnik ini tergerus sejak era kolonial Belanda dengan masuknya kelompok imigran yang jumlahnya mengalahkan populasi Simalungun sebagai etnik Tuan Rumah (*host society*). Tidak saja menyangkut populasi, imigran *society* yang pada mulanya sebagai *coeli contract* perkebunan, kemudian sebagian besar menjadi pemukim tetap di Simalungun, sementara sebagian kecil kembali ke daerah asalnya, menjadi penentu pluralisme dan multikulturalisme di Simalungun.

Keberadaan *coelie contract* di Simalungun diorganisasi pemerintah kolonial guna menyukkseskan perkebunan yang dirintis sejak tahun 1865. Pada saat itu, Simalungun masih menjadi daerah merdeka dan cenderung memperlihatkan homogenitas kultural dan agama. Namun, sejak penaklukan berupa penandatanganan *Korte Verklaring* tahun 1907, wilayah Simalungun dinyatakan terbuka bagi warga non-Simalungun, baik imigran lokal maupun pemukim Eropa.

Perkebunan menjadi faktor pembukaan keterasingan Simalungun yang ditandai dengan: i) pembangunan sarana jalan dan jembatan, ii)

pengerjaan tanah secara intensif guna keperluan perkebunan dan pertanian, iii) pembentukan *afdeeling* (kabupaten) Simalungun tahun 1912, iv) pembentukan *gemeente* (kotapraja) Siantar tahun 1917, v) peneguhan organisasi sosial politik *chiefdom* menjadi *state* bercorak monarki tahun 1907, dan vi) heterogenitas etnik, kultural dan agama di Simalungun sejak tahun 1903.

Pemerintah kolonial tidak sesungguhnya menata pembauran etnik di Simalungun. Justru, pemerintah kolonial membiarkan segmentasi berbasis etnik, kultural dan agama di Simalungun. Walaupun imigran lokal (Jawa, Toba, Mandailing dan lain-lain) diletakkan menjadi kawula raja Simalungun, tetapi cara itu dilakukan bukan dalam kerangka membangun asimilasi etnik, tetapi justru untuk mempermudah pengawasan bagi pihak Belanda. Sementara itu, imigran Cina dan *Keling* (India) ditetapkan sebagai warga negara Timur Asing yang tidak pada aturan raja Simalungun. Demikian halnya orang Eropa yang sama sekali menganulir keberadaan raja-raja di Simalungun.

Di *afdeeling* Simalungun, imigran Toba dikondisikan di Bandar, Panombeian Panei, Bosar Maligas dan Girsang Sipanganbolon. Sementara orang Jawa diletakkan di Jawa Maraja, Pamatang Tanah Jawa, Kasindir, dan Sidamanik. Sementara orang China, Keling dan Eropa ditempatkan di Panei, Siantar dan Tanoh Jawa. Demikian halnya di Kota Siantar, yakni kota yang ditata berdasarkan etnik dan agama. Orang Cina ditempatkan di sekitar stasion kereta api yakni di pusat kota, orang Keling di jalan Namorambe yang berdampingan dengan Kampung Karo saat ini. Sementara orang Eropa ditempatkan di kawasan jalan Simbolon yakni disekitar *Rumah Sakit Pusat Simalungun* (Rumah Sakit Tentara Siantar). Demikian halnya orang inlander pribumi Islam ditempatkan di Timbanggalung, sementara orang Simalungun ditempatkan di sekitar Kampung Pamatang dan kawasan Martoba. Kecuali itu, orang Toba Kristen ditempatkan di Kampung Kristen yang berdampingan dengan pemukiman orang Eropa.

Situasi etnisitas ini tidak pernah menimbulkan pembauran atau bahkan perjumpaan antar etnik yang berbeda di Simalungun. Masing-masing etnik leluasa mengembangkan identitas etniknya, atribut kultural dan agamanya masing-masing. Setiap kelompok etnik adalah terpisah antara satu etnik dengan etnik lainnya. Dampak segmentasi pemukiman berbasis etnik dan agama ini ialah lahirnya kecemburuan

antar etnik berupa konflik seperti antara Simalungun dengan Toba sepanjang tahun 1915-1920, maupun antara etnik Toba dengan China tahun 1915-1916.

Suatu karakter khusus etnisitas di era kolonial ini adalah tidak adanya asimilasi antar kelompok etnik yang berbeda secara kultural dan agama. Dampaknya ialah, tumbuhnya etnik berdasarkan fanatisme etnik dan agama. Walaupun letupan etnik dan agama tidak terjadi secara terbuka, yakni karena tekanan yang diberikan pemerintah kolonial, tetapi situasi ini telah menggiring pada suatu pemahaman bahwa setiap etnik yang berbeda secara kultural dan agama harus disandingkan sehingga menimbulkan pemahaman antara satu dengan yang lainnya.

Situasi ini terus terjadi hingga permulaan tahun 1946. Pada tahun itu, kebencian antar etnik meningkat tajam di Simalungun dan kawasan Sumatra Timur lainnya. Orang Toba merasa superior karena di beking orang Belanda dan zending Jerman. Mereka merasa lebih unggul karena telah menikmati pendidikan dan kesehatan serta kerohanian yang diperkenalkan orang Eropa sehingga menduduki jabatan struktural perkebunan, gereja dan pemerintahan. Sementara itu, orang Mandailing dan Angkola merasa sukses di perdagangan, percetakan dan perekonomian serta siar-siar agama Islam. Kedua pengaruh ini menjadikan Simalungun sebagai arena pertarungan identitas yakni Islamisasi dan Kristenisasi atau Tobanisasi versus Melayunisasi.

Walaupun orang Tionghoa (China) terbilang sangat sukses di Simalungun, karena memiliki kedekatan dengan pengusaha perkebunan dan pemerintah kolonial, merajai bisnis dan pertokoan, tetapi pengaruhnya tidak begitu menampak di Simalungun. Etnik ini lebih menutup diri daripada harus mengembangkan pengaruhnya di Simalungun. Fenomena yang sama dilakukan orang Keling atau India yang meskipun tidak seberhasil orang Cina, pengaruhnya di Simalungun juga sangat kecil. Sementara itu, orang Jawa yang terdesak di perkebunan merasa sebagai 'sapi perahan' yang tenaganya dikuras perkebunan guna menopang keberhasilan perkebunan.

Pada permulaan tahun 1946, tepatnya pada bulan Maret, situasi etnisitas yang kurang baik ini meletup berupa mencuatnya letupan kebencian terhadap swapraja Simalungun. *Zelfbestuur* Simalungun pada saat itu distigmakan feodal, bergaya hidup mewah serta menjadi kaki tangan Belanda. Stigma ini mendorong bergeraknya rakyat

imigran yang teragitasi oleh kebencian yang skenarionya disusun 'pemimpin bangsa' di Medan.

Adalah Urbanus Pardede yang mengkomandoi orang Toba dan Azis Siregar mengatur orang Mandailing, serta beberapa pemimpin Jawa lainnya menjadi bawahan A.E. Saragiras, Djatongam Sitio dan Djatongam Sumbayak memimpin pembersihan swapraja Simalungun. Pasca gerakan pembersihan swapraja ini, orang Simalungun kehilangan pemimpin yakni patron yang selama ini diteladani. Situasi ini berdampak bukan saja pada kehilangan patron yakni pemimpin atau elit tradisional, tetapi juga semakin membuyarnya identitas etnik Simalungun.

Pada bagian ini, sejarah asal usul, genealogis, bahasa dan dialek, atribut budaya materil (objektif) dan lain-lain porak poranda. Alpanya elit Simalungun mengambil alih situasi semakin memperparah keadaan ini. Pasca gerakan itu, Madja Purba yang menjadi Bupati Simalungun dikudeta Urbanus Pardede, etnik Toba yang menjadi pentolan komunis di Simalungun. Pada akhirnya, keadaan ini berdampak pada tatanan identitas etnik di Simalungun, termasuk bagi orang Simalungun itu sendiri. Perkebunan yang ditinggalkan Jepang dikuasai orang Jawa dan Toba. Demikian pula tanah-tanah di Simalungun bawah diambil alih kaum imigran. Orang Simalungun pada saat itu mengalami guncangan besar dan harus menyingkir ke berbagai wilayah karena ketakutan stigma feodal. Sebagian dari mereka ini menyamakan identitas berupa menyamakan agamanya dan beralih menjadi Melayu. Sebagian lagi menghilangkan klan (marga) dan beralih menjadi Melayu atau menyesuaikan klan-nya menjadi Toba atau Mandailing.

Ketiadaan pemimpin kolektif yang berasal dari etnik Simalungun ini terjadi selama 20 tahun sebelum menonjolnya Djaulung Wismar Saragih dan Radjamin Purba. Djaulung Wismar Saragih adalah putra dan tokoh Simalungun yang muncul sebagai pemimpin tertinggi institusi gereja Simalungun yang dipisahkan dari HKBP (Toba). Sementara Radjamin Purba adalah bupati Simalungun sejak 1961-1971. Duet intelektual dari dalam Simalungun ini berhasil merumuskan identitas etnik Simalungun ditengah-tengah etnik yang pluralis dan multikulturalis. Pada saat itu, melalui Seminar Kebudayaan Simalungun pertama di Siantar dirumuskan bahwa basis identitas etnik Simalungun adalah *ahap* yaitu perasaan menjadi bagian dari etnik Simalungun. Basis identitas yakni *ahap* merupakan moralitas

agama dan kultural untuk mengkomodasi perbedaan-perbedaan agama dan atribut kultural di Simalungun seperti bahasa dan dialek, acuan adat istiadat, dan lain-lain. *Ahap* tidak dirumuskan dan direvitalisasi secara parsial berdasar agama atau kultural tetapi terlahir secara universonum. Dengan begitu, identitas ini tidak membuat polarisasi anggota etniknya berdasarkan fanatisme kultural maupun agama.

Pengalaman di Simalungun ini menunjukkan bahwa kurangnya penataan terhadap identitas etnik yang berbeda-beda berimplikasi pada solidaritas dan kesetiakawanan sebagai etnik. Setiap etnik yang berasaskan agama dan kultural dipastikan sulit menerima perbedaan karena munculnya sikap parsial dengan membanggakan agama dan kulturalnya sendiri. Karena itu, dibutuhkan kepemimpinan yang arif guna mengatasi agar setiap etnik yang berbeda identitas itu dapat hidup membaur, berkoeksistensi dan berkoheisi sosial guna melahirkan pemahaman antara satu kelompok dengan kelompok lain.

Belum lagi persoalan batas-batas etnik berdasar agama dan kultural ini disandingkan dengan otonomi daerah dewasa ini. Hal mengemuka di Simalungun di era Reformasi dewasa ini adalah adanya keinginan memekarkan Kabupaten Simalungun. Ironisnya, tokoh-tokoh pemrakarsa pemekaran ini bukan dari orang Simalungun tetapi justru dari etnik lain yakni Toba dan Jawa. Mereka ini, tidak puasnya menghancurkan tatanan kewilayahan dan etnik Simalungun seperti dilakukan kolonialis Belanda. Apabila dicermati dengan seksama misalnya, tujuan pemekaran Kabupaten Simalungun yakni Kabupaten Induk dan Kabupaten Simalungun Hataran, ternyata dipisahkan secara agama dan etnik. Di Simalungun atas yang menjadi induk didominasi orang Simalungun dan beragama Kristen, sedangkan di Simalungun bagian bawah di dominasi oleh Jawa dan Toba serta beragama Islam.

Fenomena seperti ini sama dengan pemekaran Kabupaten Labuhanbatu yakni Labuhanbatu induk yang didominasi etnik Jawa dan Melayu Islam, Labuhanbatu Selatan yang didominasi etnik Mandailing dan beragama Islam serta Labuhanbatu Utara yang didominasi Toba beragama Islam. Jika fenomena ini dibiarkan maka niscaya masyarakat yang berbeda agama dan kultural akan saling hidup terpisah sehingga menyulitkan pemahaman antara satu dengan lainnya. Pada momentum seperti ini, maka kami menyarankan agar pemekaran Kabupaten Simalungun harus dibatalkan atau ditinjau

ulang. Menjadi suatu hal yang sangat sulit bagi sebuah kelompok etnik atau agama untuk hidup terpisah dan berinteraksi secara terbatas dengan kelompok etnik atau agama lainnya.

Bila bukan mereka yang mendatangi kelompok lain, merekalah yang didatangi. Dalam interaksi yang semakin intensif inilah seringkali perbedaan-perbedaan budaya antar kelompok etnis atau agama kemudian muncul menjadi konflik-konflik kepentingan yang kadangkala menajam menjadi kekerasan antar etnis atau agama. Beberapa contoh sudah memperlihatkan seperti di Rengasdengklok, Pekalongan, Sambas, Sampit, Ambon, Poso dan lain-lain. Dalam konteks ini, kebudayaan bukan lagi sebagai '*substansi*' tetapi bergeser kepada '*kebudayaan sebagai dimensi perbedaan*'. Pada momentum seperti ini melihat kenyataan dewasa ini di Indonesia, maka kebudayaan dipandang sebagai basis identitas etnik berdasarkan perbedaan.

Memang sulit bagi kita mengabaikan perbedaan etnik dan agama. Namun, kebudayaan nasional sebagaimana proyek Orde Baru bermotorkan '*homogenisasi kultural*' justru menjadi biangkerok perselisihan di era Reformasi baik pada aspek ekonomi, kultural, agama dan politik. Penulis seperti Lombard (1996) dalam bukunya: *Nusa Jawa Silang Budaya* telah mengingatkan: telah sangat lama bercampur dengan kebudayaan asli sehingga sulit untuk dipisahkan dan bahkan secara keseluruhan campuran kebudayaan adalah apa yang mendasari kebudayaan Nusantara atau Indonesia.

Dalam kerangka kebudayaan nasional yang demikian, bisa dimengerti apabila istilah '*puncak-puncak*' dan '*daerah-daerah*' pada perkataan '*puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia*' dituliskan dalam bentuk jamak. Menurut Ju Lan (2006) ada lebih dari satu kebudayaan, dan ini paling tidak benar apabila '*kebudayaan kita*' dibedakan dengan '*kebudayaan mereka*'. Dengan demikian, '*etnisitas kita*' juga bisa dibedakan dari '*etnisitas mereka*'. Namun, seperti telah disinggung sebelumnya, sesungguhnya konflik etnisitas tidak selalu merupakan pertentangan horizontal antara '*etnisitas kita*' dan '*etnisitas mereka*' seperti asumsi Appadurai (1996).

Etnisitas di Indonesia perlu dipahami sebagai permasalahan sentral dari interaksi lokal-global yang terjadi dewasa ini. Dalam kerangka ini, maka isu etnisitas menjadi sama dengan '*kulturalisme*', yang mengandung ketegangan antara '*homogenisasi kultural*' yaitu '*Indonesianisasi*' dan '*heterogenisasi kultural*', atau '*pribumisasi*' oleh

komunitas-komunitas etnik (Ju Lan, 2006). Bila Indonesianisasi adalah nasionalisasi melalui pendidikan di sekolah formal maupun penerapan sistem birokrasi seragam hingga ke unit terkecil seperti RT/RW, maka pribumisasi bisa diterjemahkan sebagai usaha-usaha yang dilakukan komunitas lokal untuk mempertahankan tradisi dan otoritas kepemimpinan adat yang dimilikinya.

Menurut Hall (1991) masalah identitas yang menguat di Inggris tidak sama seperti sebelumnya. Menurutnya, *'it has not returned in the same old place, it is not the traditional conception of identity. It is not going back to the old identity politics of the 1960s social movements'*. Dalam hal ini Hall berbicara tentang identitas ke-Inggris-an sebagai identitas *cultural* yang dibentuk pada momen sejarah tertentu ketika imperialisme masih merupakan suatu sistem dunia, dan identitas ke-Inggris-an didefinisikan sebagai *'a strongly centered, highly exclusive and exclusivist form of cultural identity'*, sehingga *'the colonized Others'* dan yang lainnya ditempatkan marjinal oleh 'orang Inggris'.

Keadaan seperti inilah yang terjadi di Simalungun. Identitas lama Simalungun bukan di buang, tetapi dirumuskan, diperkaya dan direvitalisasi sebagai cara mereduksi hegemoni dan dominasi etnik lain. Identitas yang terlahir kemudian dibentuk mengakomodasi setiap anggota etnik yang berbeda secara agama dan kultural. Dengan demikian, etnik Simalungun tengah merepresentasikan dirinya sebagai sesuatu yang natural: lahir sebagai seorang Simalungun, dan akan selalu menjadi seorang Simalungun. Dalam hal ini, dibedakan antara *'condensed, homogenous, unitary'* yakni identitas menjadi acuan stabil tentang masa lalu, masa kini dan masa depan, khususnya ketika dunia berubah semakin membingungkan seperti saat ini, di mana signifikansi nasionalitas kian mengabur (Ju Lan, 2006).

Namun, tentu saja untuk mempertahankan dirinya sebagai suatu entitas homogen, seperti menurut Hall (1991), ia selalu dinegosiasikan terhadap perbedaan yang ada seperti n kelas, daerah ataupun gender sehingga identitas itu bisa berlaku bagi setiap orang di wilayah Simalungun. Pada saat, basis material identitas Simalungun semakin menghilang akibat menurunnya kekuatan ekonomi serta bertambah kuatnya interdependensi nasional, maka yang muncul kemudian adalah identitas Simalungun yang bersifat lebih sempit, namun lebih kuat yang dikembangkan menjadi 'Neo-Simalungun'.

Harus dipahami bahwa identitas bukanlah suatu totalitas yang tertutup atau yang disegel. Identitas tidak pernah selesai, selalu dalam

proses pembentukan seperti juga subjektivitas sendiri. Subjek yang selalu di sana, tetapi muncul secara historis karena seperti dikatakan Hall (1991) 'bukan politik yang melegitimasi kebudayaan, melainkan kebudayaan yang melegitimasi politik'. Bertolak dari penjelasan ini, perlu melakukan redefinisi etnisitas dalam konteks Kebudayaan Nasional Indonesia.

Selama ini etnisitas dipahami cenderung mengabaikan faktor '*positioning*' melihat hubungan antar kelompok etnis dalam kaitannya dengan *power* atau kekuasaan. Selama ini 'kekuasaan' selalu dilihat sebagai milik mereka yang berada di 'pusat'. Sekarang ini, dari posisi marjinal muncul '*subyek baru*', '*gender baru*', '*etnisitas baru*', '*daerah baru*', '*komunitas baru*', yaitu mereka yang selama ini selalu terpinggirkan dari bentuk-bentuk representasi kultural utama. Pada posisi '*de-centered*' atau '*subaltern*' itulah mereka mulai berbicara pertama kalinya, dan 'pemberdayaan kultural' dari marjinal dan lokal ini mengancam diskursus rezim dominan di 'pusat' (Ju Lan, 2006).

Kondisi ini terlihat dalam kasus tuntutan daerah di Indonesia, seperti Aceh, Papua, Dayak, Riau dan sebagainya yang menggunakan '*bahasa dari marjin*' seperti bagaimana secara ekonomi mereka telah dirugikan pusat (ketergantungan finansial), bahwa mereka tidak mempunyai hak mengatur hidup mereka sendiri (otonomi), bahwa institusi-institusi sosial (adat) mereka telah dihancurkan atau bahwa hidup mereka telah dikontrol sedemikian rupa oleh pusat sehingga mereka kehilangan kebebasan. Disamping itu, mereka menuntut diakuinya kemerdekaan dan hak-hak mereka mengatur hidup mereka sendiri, termasuk keuangan dan sumber-sumber daya kehidupan yang ada, menunjukkan bagaimana identitas di(re)konstruksi, perbedaan 'diri sendiri' dari 'orang lain', tentang siapa yang 'merupakan bagian dari kita ataupun yang bukan', tentang siapa 'orang dalam' dan siapa 'orang luar', siapa 'putera daerah' dan siapa 'pendatang' (Ju Lan, 2006). Karena itu, penting sekali menempatkan kembali 'nasionalisme dalam kontek lokalitas dan sejarah yang lebih mikro' sehingga bisa melihat pembentukan nasionalisme tingkat lokal 'jauh lebih kompleks dan menarik' dan tidak selalu berarti '*nasionalisme Indonesia*'.

BAB VII

PENUTUP

Identitas etnik memiliki korelasi signifikan dengan agama dan perubahan sosial. Identitas etnik senantiasa mengalami perubahan sesuai dengan perubahan sosiokultural yang terjadi disekitar etnik. Karena itu, identitas tidak bersifat statis tetapi justru dinamis mulai dari primordialis, ke konstruktif dan kombinatorik yakni sebagai cara mencari jawab terhadap perubahan sosiokultural yang terjadi. Identitas etnik adalah referensi personal, sumber motivasi dan konstruksi simbol sosial guna menafsirkan dan memahami dunia sosial (*social world*). Karena itu, kelompok etnik yang memiliki identitas etnik senantiasa merumuskan dan mempertegas identitasnya sebagai alat mobilisasi, kelompok kepentingan, dan strategi adaptasi guna mencapai peluang, kesempatan dan keseimbangan sosial pada masyarakat pluralis dan multikulturalis.

Identitas etnik mengalami perubahan ini adalah dampak dari marginalisasi, eksklusi dan kertinggalan etnik akibat dominasi dan hegemoni identitas etnik lain di wilayahnya. Karena itu, perumusan identitas baru (*new identity*) menjadi cara penegasan dan peneguhan identitas yang berbeda dengan kelompok lain. Identitas etnik mengalami perubahan-perubahan sesuai dengan perubahan sosial dan kultural yang terjadi disekitarnya. Demikian pula identitas etnik berubah karena penganutan agama oleh anggota kelompok etniknya.

Agama dapat memoles identitas kelompok etnik. Individu merasa lebih beradap (*civilized*) apabila mengenakan identitas agama daripada sekedar menjunjung identitas kultural. Perbedaan dogmatika agama menyebabkan perbedaan cara pandang terhadap atribut kultural. Perbedaan cara pandang ini menjadi faktor eliminasi bukan saja atribut kultural tetapi juga keanggotaan kelompok etnik. Keadaan ini terjadi karena individu diperhadapkan pada kesetiaan dan loyalitas pada identitas kultural atau identitas agama.

Kesetiaan kepada agama dan menganulir atribut kultural atau keanggotaan etnik menciptakan fanatisme dan radikalisme agama. Dampak akhir dari situasi ini adalah hancurnya koeksistensi dan kohesi sosial dalam masyarakat. Selanjutnya, kesetiaan dan loyalitas pada identitas kultural berimplikasi pada fanatisme atribut kultural serta mengabaikan agama. Situasi ini berdampak pada penolakan-

penolakan keanggotaan kelompok etnik, yaitu antara mereka yang menerima atribut kultural dan menolaknya.

Agama berperan menentukan dan memelihara identitas kelompok etnik. Setiap agama menuntut kepatuhan anggotanya menjunjung tinggi identitas agamanya. Hal ini terjadi karena agama menuntut loyalitas dan kesetiaan anggota pada agamanya. Karena itu, agama menjadi penentu batas kelompok etnik. Namun, identitas yang diletakkan pada agama ini cenderung menutup ruang terhadap identitas lain yang berbeda agama. Identitas yang diletakkan pada basis agama hanya menciptakan anggota etnik yang fanatis dan bahkan radikal guna menjunjung tinggi agamanya. Sementara itu, dalam tatanan sosial masyarakat pluralis dan multikulturalis, kenyataan ini menimbulkan kesenjangan dengan tumbuhnya identitas parsial antara penganut agama yang berbeda.

Perubahan sosial budaya sangat mempengaruhi identitas etnik dalam masyarakat. Perubahan sosial budaya menghadirkan kesempatan, peluang, keuntungan, kenyamanan dan keseimbangan sosial dimana semuanya harus di raih. Setiap upaya meraih kesempatan dan peluang itu membutuhkan strategi adaptasi yang berbeda. Karena itu, identitas etnik mengalami perubahan-perubahan yang disesuaikan dengan perubahan sosial budaya yang terjadi. Dengan demikian, identitas etnik tidak semata-mata bercirikan primordial, tetapi juga konstruktif atau bahkan kombinatif.

Identitas etnik memiliki fungsi bukan sekedar sebagai penentu kekhususan kelompok dan membedakannya dengan kelompok lainnya. Karena itu, identitas etnik berfungsi sebagai alat mobilisasi, kelompok kepentingan, strategi adaptasi dan keberlanjutan etnik pada masyarakat pluralis dan multikulturalis. Jadi, tidak satupun identitas etnik bertahan dengan keprimordialannya atau konstruktivismenya atau bahkan kombinasi keduanya. Setiap identitas itu selalu mengalami pembaharuan terhadap apa yang sudah ada yaitu sebagai cara meraih posisi sosial dalam masyarakat.

Orang Simalungun merumuskan identitas etniknya berdasar moralitas agama dan kultural yang bersifat *universum*. Hal ini dilakukan karena anggota kelompok etnik Simalungun cenderung berbeda agama, berbeda bahasa dan dialek, berbeda tata adat istiadat atau bahkan sudah saling *intermarriage* dengan kelompok etnik lainnya. Karena itu, identitas etnik yang dibentuk tidak berbasis agama ataupun kultural sehingga setiap anggota yang berbeda-beda

itu dapat diterima sebagai anggota kelompok etnik Simalungun. Moralitas agama dan kultural ini adalah *ahap* yaitu sense of belonging yang bersifat universum. Setiap anggota etnik Simalungun yang memiliki kesetiaan, kesadaran dan loyalitas terhadap Simalungun dianggap sebagai bagian dari etnik Simalungun (*marahap Simalungun*).

Moralitas agama dan kultural identitas etnik Simalungun yakni *ahap* ialah cerminan sikap peduli terhadap keberlanjutan etniknya. Identitas ini adalah model mengenai realitas (*models of reality*) dan bukan model untuk realitas (*models for reality*). Sebagai *model of reality*, *ahap* mencerminkan persinggungan antara moralitas agama dan kultural yang bersifat universum. Karena itu, *marahap Simalungun* adalah dasar dari kebersatuan, kesadaran dan kesetiakawanan etnik Simalungun.

Basis identitas etnik Simalungun yakni *ahap* merupakan perumusan dan perevitalisasian identitas setelah mengalami berbagai perubahan sosial budaya. Dominasi dan hegemoni identitas etnik lain di wilayahnya memaksa orang Simalungun menentukan basis identitasnya sebagai cara membedakannya dengan kelompok lain yang ada di Simalungun. Perumusan seperti ini dilakukan setelah identitas terdahulu (*old identity*) dan etnisitas terdahulu (*old ethnicity*) mengalami guncangan hebat dan meruntuhkan tatanan identitasnya. Perumusan identitas etnik berdasar moralitas agama dan kultural yakni *ahap* mencerminkan identitas baru (*new identity*) dan etnisitas baru (*new identity*) pada dunia sosial yang pluralis dan multikulturalis. Identitas dan etnisitas terbaru ini ialah masyarakat Simalungun baharu (*neo Simalungun*) yang mulai terbentuk sejak tahun 1964 atas prakarsa sejumlah agen perubahan yaitu intelektual dari dalam (*intellectual from the inside*) Simalungun yang menaruh apresiasi terhadap marjinalisasi, eksklusi dan ketertinggalan orang Simalungun.

Agama adalah model mengenai realitas dan bukan objek untuk realitas. Agama sebagai sistem simbolik bertujuan mengenai realitas dengan suatu 'aura faktualitas'. Seseorang yang menganut agama merasakan adanya jurang pemisah antara realitas dengan konsep sehingga mengalami 'kekacauan' (*encrustation*). 'Kekacauan' itu terjadi akibat agama dan kultural tidak mampu mengakomodasi perubahan yang sedang dan akan terjadi. Karena itu dibutuhkan inovasi terkini dan spektakuler terhadap budaya dan agama itu.

Dalam hal ini tidak bermaksud berpolemik, namun paling tidak simbol-simbol mengenai realitas yang ada pada agama (sebagai sistem budaya) dapat memberikan motivasi yang menembus dan bertahan lama sehingga memungkinkan setiap orang bertindak sama dalam menemukan peradapan (*civilizing process*).

Kami tidak berkeinginan mengedepankan salah satu dari aspek ini, tetapi mengingat agama adalah sistem budaya, maka dengan demikian kebudayaan, merupakan suatu fenomena yang membentuk suatu masyarakat. Demikian pula, ia merupakan superstruktur yang dapat turun temurun menjadi sifat dasar tertentu. Karenanya, baik pada level konseptual maupun empiris, sistem budaya diciptakan dalam kaitanya dengan proses reduksi sosia!. Namun demikian, iapun akan memberikan pengaruh yang desisif terhadap realitas dimana realitas itu muncul.

Dengan adanya keselarasan antar budaya dan agama, akan meningkatkan solidaritas kelompok etnik dalam bentuk kesetiakawanan dan kesadaran kelompok sehingga memungkinkan identitas etnik bertahan lama. Esensi dan substansi dari identitas itu tidak sekedar berpijak pada agama atau budaya, tetapi yang terpenting adalah lahirnya kesederajatan (*equality*) masing-masing anggota penganut budaya, karena kesederajatan itu tidak saja berfungsi menumbuhkan harmoni maupun integrasi tetapi juga membangkitkan segi makro seperti sosiokultural, sosiopolitik, sosioreligio maupun sosiekonomi yang acapkali menyatu dengan fragmentasi agama dan budaya.

Dengan demikian, struktur identitas yang bersatu dari interkultural dan interreligio membentuk realitas kehidupan masa depan. Struktur identitas adalah moralitas yang bersumber dari identitas agama dan identitas budaya. Moralitas itu bersifat sekuler dan universal yang berlaku bagi setiap manusia tanpa terkecuali dengan berbagai latar yang berbeda sekalipun. Dengan begitu, agama dan budaya mampu mengakomodasi perubahan yang merupakan bagian dari masyarakat global. Demikian pula dengan masyarakat Simalungun dalam penelitian ini yang memiliki identitas berdasarkan struktur global serta merupakan bagian dari masyarakat global yang sedang terbentuk itu. Pada pendefenisian seperti inilah, *ahap* yakni moralitas agama dan budaya identitas etnik Simalungun memiliki peran sebagai penjuru (*corner stone*) mengembangkan kebhinekaan internal dan eksternal etniknya

Identitas etnik tidak bersifat primordial semata, tetapi sangat mungkin dikonstruksi atau bahkan kombinasi antara primordialisme dan konstruktivisme. Bila menunjuk identitas primordial, maka identitas dimaksud cenderung bersifat askriptif (natural) atau alamiah yakni sesuatu yang *given* dan bersifat permanen (tidak dapat dirubah). Identitas seperti ini menunjuk pada kriteria objektif (atribut yang dapat didemostrasikan) yakni objek material kebudayaan. Karena itu, solidaritas dan kesadaran yang muncul dari identitas ini cenderung diikat *primordial ties* (ikatan primordial) seperti agama, etnik, klan, genealogis dan atribut kultural lainnya.

Sedangkan, identitas konstruktif adalah formasi identitas yang tidak didasarkan pada primordialisme tetapi adalah sengaja dibentuk sebagai cara membedakan kelompoknya dengan etnik lain. Karena itu, identitas konstruktif ini cenderung berubah sesuai dengan peluang-peluang yang dapat diraih atau dicapai oleh etnik itu. Identitas seperti ini tidak bersifat permanen tetapi relatif fluktuatif yang didasarkan pada situasi etnisitas yang menguntungkan etniknya. Dalam pada itu, identitas ini cenderung mencair sesuai dengan situasi-situasi yang memungkinkan formasi (konstruksi) identitas pada masyarakat. Karena itu, solidaritas dan kesadaran etnik yang terbentuk pada masyarakat cenderung mendapat penolakan atau penerimaan dari anggotanya. Namun, peluang-peluang yang dicapai masing-masing anggota sebagai dampak pengkonstruksian itu menjadi panutan bagi masyarakat lainnya sehingga identitas itu diakui sebagai identitas bersama.

Identitas etnik kombinatif adalah identitas yang didasarkan pada perpaduan primordial dan konstruktif. Identitas seperti ini sangat tergantung pada situasi etnisitas, yakni arena pertarungan guna memperoleh kesempatan, peluang dan keuntungan yang bakal dicapai. Adakalanya identitas primordial ditegaskan dan dikukuhkan, sementara pada kesempatan lain dikendurkan atau bahkan dihilangkan. Pada saat dihilangkan, maka dikonstruksi identitas lain yang menyatakan perbedaan sebagai cara meraih peluang yang bakal dicapai. Karena itu, solidaritas dan kesadaran yang terbentuk dari identitas seperti ini cenderung sangat mencair yang terbentuk karena identitas itu dibentuk dengan tujuan mencapai peluang atau kesempatan yang bakal diraih.

Dari ketiga uraian ini, etnisitas atau identitas etnik adalah referensi personal (*personal reference*), sumber motivasi dan konstruksi simbol

sosial guna menafsirkan dunia sosial (*social world*). Dunia sosial ini adalah susunan kesempatan, peluang, keuntungan atau bahkan keseimbangan yang bakal dicapai atau diraih. Karena itu, identitas etnik tidaklah statis tetapi justru bergerak (dinamis) sesuai dengan tatanan dunia sosial yang menghampirinya. Dengan demikian, sangat mustahil menunjuk pada identitas primordial, yakni kembali kepada aspek-aspek kelampauan sementara globalisasi sudah didepan mata.

Globalisasi menawarkan beragam kesempatan, peluang, dan keuntungan yang dapat dicapai melalui identitas etnik misalnya kesempatan ekonomi, politik, sosial budaya, hankam dan lain-lain. Semua ini membawa pemikiran bahwa, kelompok etnik yang terikat oleh identitas dapat menjadi alat mobilisasi karena terikat oleh kepentingan. Karena itu, etnisitas dan identitas merupakan kelompok kepentingan yang dimobilisasi guna mencapai tujuan tertentu. dalam kerangka inilah, identitas senantiasa mendapat penekanan tertentu sehingga tampak membentuk fanatisme dan radikalisme yakni mencapai tujuan-tujuan ekonomi, politik, kenyamanan dan keseimbangan sosialnya.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI).

- 1891 Surat Residen Michielsen kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda tanggal 31 Desember 1891 nomor 75, bundel *Algemeen Secretarie*
 - 1889 Verklaring door Sang Nauuluh Damanik 16 September 1889, bundel *Algemeen Secretarie*.
 - 1890 Verklaring door Raja Sang Nauuluh Damanik van Siantar 16 September 1890, bundel *Algemeen Secretarie*.
 - 1905 Surat Keputusan Nomor 2478/3775/4 tanggal 6 April 1905 yang memerintahkan penangkapan Sang Nauuluh Damanik.
 - 1905 Keputusan Gubernur Jenderal, J.B. van Heutsz dengan *besluit* No. 14 tentang pengasingan Sang Nauuluh Damanik ke Bengkalis, Riau.
 - 1906 *Besluit van Gouveneur Generaal tanggal 9 September 1906 No. 14, Bundel Algemeen Secretarie*.
 - 1906 *Surat Residen Pantai Timur Sumatera Ballot Tanggal 5 Juli 1906 Nomor 3032/4 kepada Gubernur Jenderal Van Heutsz, bundel Algemeen Secretarie*.
 - 1917 *Staatsblad van Nederlandsch-Indie*, nomor 285 tanggal 27 Juni, *Staatsblad* No. 290 tanggal 27 Juni 1917. M,
 - 1933 *Nota van Toelighthing Betreffende het Landschap Raja, Simeloengen en Karolanden, Sumatera Ooskust* 1936. *Nota van Toelighthing Betreffende het Landschap Raja*
 - 1911 *Memorie van Overage der onderafdeeling Simeloengen, Simeloengen en Karolandend, Sumatera Ooskust*.
- Almanak Pemerintah Daerah Sumatera Utara*, Medan, tahun 1969
- Encyclopaedia van Nederlandsch-Indie*, Vol. III, tahun 1919
- Adelaar, Alexander K.
- 1981 Reconstruction of Proto-Batak phonology. *Nusa*, 10: 1-20.
- Alqaddri, Syarif Ibrahim
- 1987 *Cultural Diffrences and social life among three ethnic groups in West Kalimantan*. Thesis Magister (M.Sc.). Departement of Rural Soiologi: University of Kentucky.
 - 1999 Konflik etnis di Ambon dan Sambas: Suatu Tinjauan Sosiologis, Jubileum ke 30 *Jurnal Antropologi Indonesia*. 6-8 Mei 1999, Kampus Universitas Indonesia, Depok

- Anderson, John
 1971 *Mission to the east coast of Sumatera in 1832*. London, New York: Oxford University Press.
- Alfian.
 1981 *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*. Jakarta: LP3S
 1985 *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan*. Jakarta: Gramedia.
- Appadurai, Arjun
 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization, Public Worlds*. Vol 1, London: University of Minnesota Press.
- Arond, Raymond.
 1968 Main Currents in Sociological Thought Vol.1. dalam *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Ignas Kleden (ed). Jakarta:LP3S.
- Arendt, Hannah
 1978 Between Past and Future, dalam *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Ignas Kleden (ed). Jakarta: LP3S
- Aritonang, Jan S.
 1988 *Sejarah Pendidikan Kristen di Tanah Batak: Suatu Telaah Historis-Teologis atas Perjumpaan Orang Batak dengan Zendeling (khususnya RMG) di Bidang Pendidikan, 1861-1940*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Azhari, Ichwan
 2003 Hubungan Kesukuan dan Keagamaan: Analisa Terhadap Suku Melayu, dalam *Jurnal Antropologi Sumatera*. Vol. 1 No. 1 Desember Medan.
- Bangun, Payung,
 2000 Pola Umum Revolusi Sosial, dalam *80 Tahun Djariaman Damanik* (Bintan Regen Saragih dan Darwan Madja Purba, eds). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
 1980 *Kebudayaan Batak, dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. (Koenjtaraningrat, ed). Jakarta: Djambatan.
- Barth, Fredrik
 1969 *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Diffrence*. Boston: Little Brown and Co
- Barned, D. Joh.
 1912 *50 Jahre Batafmission in Sumatra*. Berlin Verlag von Martin Warneck

- Balandier, Georges.
1972 *Political Anthropology*. New York: Vintage Books.
- Beatty, Andrew.
2001 *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Jakarta: Murai Kencana dan RajaGrafindo Persada
- Biro Pusat Statistik
2001 *Simalungun Dalam Angka*. Pematang Siantar: BPS Simalungun
2002 *Profil Kependudukan Sumatera Utara*. Bagian Evaluasi dan Laporan Statistik. Medan Sumatera Utara.
- Bruner, Edward.
1961 Kerabat dan Bukan Kerabat., dalam *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. TO. Ichromi (ed). Jakarta: Obor. .
1959 *The Toba Batak Village: Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia, A Symposium*. (G. William. Skinner, Ed). Cultural Report Series, Southeast. New Heaven: Yale University.
1961 Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra. in *American Anthropologist*, LXIII, 508-521.
- Breman, Jan.
1997 *Menjinakkan Sang Kuli: Politik Kolonial pada awal Abad ke 20*. Jakarta: Grafiti.
- Brandes, J.L.A.
1920 Pararaton (Ken Arok) of het boek der Koningen van Tumampel en van Majapahit. (Editors: N.J. Krom). *Verhandelingen van de Bataviaasch Genootschap (VBG)*. 62.
- Bellwood, Peter.
2003 *Prasejarah Kepulauan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Becker, H.S.
1966 Interviewing Medical Students. *America Journal of Sociology*, 62.
- Bogdan, Robert and Tylor, Steven J.
1972 *Introduction to Qualitative Research Methods: A Phenomenological Approach to the Social Science*. New York: John Willey and Sons
- Burton dan Ward.
1827 Report of Journey into Batak country in the interior of Sumatera in the year 1824. *TRASL*, 1., pp 495.

Castels, Lance.

2002 *Tapanuli (1915-1940). Kehidupan Politik Suatu Karesidenan di Sumatera*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Carneiro, Robert L. eds.

2004 *The Early State: Its Alternatives and Analogues*. Volgograd, Russia: Uchitel Publishing house.

Cohen, Abner

1974 *Urban Ethnicity*. London: Tavistok Publication

1975 *Two Dimentional of Man*. Berkeley: University of California Press

Cortesao, Armando (ed).

1967 *The Suma Oriental of Tome Pires*. London: Hakluyt Society.

Collet, O.J.A.

1925 *Terres et peuples de Sumatera*. Amsterdam: Elsevier.

Coedes, George.

2010 *Asia Tenggara Masa Hindu Budha*. (alihbahasa: Winarsih Partaningrat Arifin). Jakarta: Kepustakaan Popular Gramedia.

Cunningham, Clark E.

1958 *The Postwar migration of The Toba Bataks to East Sumatera*. Yale: Yale University Sautheasth Asia Studies.

Clauss, Wolfgang.

1982 *Economic and Social Change amongthe Sima/ungun Batak of North Sumatera*. Saarbrucken fortlauderdale: Verlag Breitenbach Publishers.

Crawfurd, J.

1856 *A descriptive dictionary of Indian Islands and Adjacent Countries*. London: Bradbury and Evans.

Damanik. Djahutar.

1973 *Jalanya Hukum Adat Simalungun*. Pematang Siantar: Aslan.

1987 *Raja Sang Naualuh Damanik: Sejarah Perjuangan Kebangkitan Bangsa Indonesia*. Medan

Damanik, Amin dan Damanik, Jaramen.

1976 *Sidamanik: Turi-turian Ni Ompung Nai Horsik*. Pematang Siantar: Sekretariat Persatuan Oppung Na I Horsik Simalungun.

Damanik, Djabanten

- 2000 Faktor Pendukung Otonomi Daerah Dati II Simalungun, dalam *Otonomi Daerah: Peluang dan Tantangan* (2000) Jakarta: Pustaka Sinar Harapan dan Suara Pembaharuan.

Damanik, Jan Djahaman.

- 1995 *Tunggul Yang Bertunas: Suatu Telaah Historis Sistematis Tentang Gerakan Kemandirian GKPS di Sumatera Utara Dalam Periode 1928-1963*. Tesis MTh. STT HKBP: Pematang Siantar.

Damanik, Erond L.

- 2017 *Rumor kanibal, menolak batak dan jejak perdagangan: etnohistori Sumatra bagian utara*. Medan: Simetri institut.
- 2017 *Dalih Pembunuhan Bangsawan: Perspektif hapusnya swapraja Simalungun Maret 1946*. Medan: Simetri Institut
- 2017 *Busana Simalungun: Politik Kolonial, Peminjaman Selektif dan Modernitas*. Medan: Simetri Institute.
- 2017 *Nilai budaya, hakikat karya dan orientasi hidup orang Simalungun*. Medan: Simetri Institut
- 2017 *Tortor: Gerak ritmis, ekspresi berpola dan maknanya bagi orang Simalungun*. Medan: Simetri Institut
- 2017 *Kisah dari Deli: Masalah Sosial dan Pembangunan di Kota Medan (Jilid-II)*. Medan: Simetri Institut
- 2016 *Danau Toba: Permata Mahkota Pulau Sumatera*. Medan: Simetri Institute.
- 2016 *Ritus Peralihan: Upacara Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada Orangtua dan kematian*. Medan: Simetri Institute.
- 2016 *Kisah Dari Deli: Historisitas, Pluralitas dan Modernitas, Kota Medan 1863-1942 (Jilid-I)*. Medan: Simetri Institute.
- 2015 *Amarah: latar, gerak dan ambruknya swapraja Simalungun, 3 Maret 1946*. Medan: Simetri Institute.
- 2005 *Agama dan Identitas Etnik: Proses Identifikasi Identitas Etnik di Simalungun*. Tesis. Medan: Program Studi Antropologi Sosial, Program Pascasarjana Universitas Negeri Medan

Damanik, Erond L. dan Dasuha, Juandaharaya.

- 2015 *Kerajaan Siantar: Dari Pulau Holang ke Kota Pematangsiantar*. Medan: Simetri Institute.

- Dasuha, Juandaraya P. dan Sinaga, Martin Lukito,
 2003 *Tole den Timorlanden das Evangelium: Sejarah Seratus Tahun Pekabaran Injil di Simalungun, 2 September 1903-2003*. Pematang Siantar: Kolportase GKPS.
- 2012 *Revolusi Sosial Berdarah di Simalungun Tahun 1946*. Makalah tidak diterbitkan. Tersedia secara online. Diakses tanggal, 28 April 2017.
- Darmaputera, Eka.
 1998 Perbandingan Agama: Memperbandingkan atau mempertandingkan, dalam *Passing Over: Melintas batas Agama*. Qamaruddin Hidayat dan Ahmat Gaus (ed) Jakarta: Gramadia Pustaka Utama.
- Dashefsky, Arnold.
 1975 The Search Goes on: The Meaning of Religio Ethnic Identity and Identification. *Sociologycal Analyst* 33
 1976 *Ethnic Identity in Society*. Chichago: Ran MacNally College Publishing co
- Dasuha, Juandaharaya dan Sinaga, Marthin Lukito.
 2003 *Tole den Timorlanden das Evangelium. Sejarah Seratus Tahun Pekabaran Injil di Simalungun 2 September 1903-2003*: Pematang Siantar: Kolportase GKPS Dasuha, Juandaharaya.
 1999 *Perjumpaan Raja-raja Simalungun dengan Zending RMG*. Skripsi. Sarjana Theologia. STT Abdi Sabda. Medan
- Davis, Kingsley.
 1960 *Human Society*. New York: The Macmillan Co.
- De Vos, Goerge
 1977 Ethnic Pluralism: Conflict Acomodation. In *Ethnic Identity: Cultural Continous and Change*. Polo Alto: Mayfield Publication
- De Scheemaker. V
 1867 Nota Betreffende het Lanschap Batoebarah. *Tijdschrift voor indische Taal, Land, en Volkenkunde, XVII*
- De Raet. J.A.M. Cats Baron
 1875 Reize in de Battaklanden in December 1866 en Januarij 1867. *Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG) XXII*
- De Haan. F.
 1897 Een oud bericht aangaande de Batta's. *TBG*, Vol. 39.

- De Casparis, J.G.
 1975 *Indonesian Paleography: A History of writing in Indonesia from the Beginning to A.D. 1500*. Handbuch der Orientalistik. Leiden and Cologne: E.J. Brill.
- De Saint Pol Lias, X. Brau
 1885 Atche et Perak. *BSGP.*, pp. 496.
- Dion. M
 1970 Sumatera through Portuguese eyes: Excerpts from Joao de Barros, in *Indonesia*, Vol. 9.
- Dobbin, Christine
 1983 *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatera, 1784-1847*. London: Curzon Press.
- Erman, Erwiza.
 1985 Pemberontakan Sunggal 1872 di Deli—Jawaban Terhadap Perubahan Sosial” dalam: *Masyarakat Indonesia*, nomor 1 Tahun XII, Jakarta: LIPI.
- Enloe, Cintya.
 1980 Religion and Ethnicity. In P. Sugar (ed). *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. Santa Barbara: ABC Co
- Eliade, Mircea.
 2004 *Sakral dan Profan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru
- Emmanual, Dominic.
 1993 Tolerance, Intolerance and Inter Religius-Dialogue. *Interreligio*, 23
- Faisal, Sanapiah.
 1999 *Format-format penelitian Sosial: Dasar dan Aplikasi*. Jakarta: Rajawali Press
- Furnivall, J.S.
 1948 *Netherland India: A Study of Plural Economy*. Cambrigde: Cambrigde University Press
- Fried, M.H.
 1967 On the Concept of Tribe, in *Essays on the Problem of Tribe*, (J. Helm, ed.), Washington: University of Washington Press.
- Geertz, Cliford.
 1963 The Integrative Revolution. In C. Geertz (ad) *Old Societies and New States*. New York: The Free Press
 1970 *Religion of Java*. London: The Free Press
 1974 *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. London: Hutchinson and eo Publisher

- 1996 Agama Sebagai System Budaya, dalam *Seven Theories of Religion*. Daniel L. Pals (ed)., Ali Noer Zaman (Alih bahasa) Yogyakarta: Qalam
- Geertz, Hildred.
1981 *Aneka budaya dan komunitas di Indonesia*. Jakarta: Obor
- Gehlen, Arnold.
1967 *Der Mensch: Seine Natur Und Seine Stellung In der Welt* Wiesbaden: Akedemische Verlagsgessellschaft: Athenaion.
- Guillot, Claude.
2002 *Lobutua: Sejarah Awal Barus*. Jakarta: EFEO Jakarta dan Kepustakaan Popular Gramedia.
2008 *Barus Seribu Tahun Yang Lalu*. Jakarta: EFEO Jakarta dan KPG.
- Glazer, Nathan and Moynihan, Daniel P.
1963 *Beyond The Melting Pot*. Cambrigde: MIT and Harvard University Press
1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambrigde: Harvard University Press
- Gorden, Milton R.
1964 *Assimilation In American Life*. New York: Prentice Hall
- Groeneveldt, WP.
1959 *Historical Notes on Indonesian and Malay: Compiled from Chinese Sources*. Jakarta: Bharata.
- Gultom, Raja Marpodang DJ.
1992 *Dalihan Natolu: Nilai Budaya Suku Batak*. Medan: Armanda.
- Hadi, Sutrisno
1974 *Metodologi Riset*. Yogyakarta: Badan Penerbit Fakultas Pshikologi UGM
- HAMKA.
1961 *Sejarah Umat Islam IV*. Bukit Tinggi-Jakarta: Nusantara
- Haar, Ter
1933 *Nota Penjelasan mengenai Daerah Simalungun: Siantar, Tanoh Jawa, Panei dan Raya* (terjemahan Apulman Saragih). Pematang Siantar.
- Hall, Stuart
1991 Old and New Identities, Old and New Ethnicities dalam Anthony D. King (editor) *Culture, Globalization and The*

- World System: Contemporary Conditions for The Representation of Identity*. London: Macmillan.
- Hamersima, Harry.
1985 *Filsafat Eksistensi Jaspar*. Jakarta: Gramedia
- Hasselgren, Johan
2008 *Batak Toba di Medan: Perkembangan Identitas Etnoreligius Batak Toba di Medan, 1912-1965*. Medan: Bina Media Perintis.
- Hagen, D.B.
1883c Zu den Wanderungen der Battas. *Das Ausland* 01/1883., pp. 9-13
- Hendropuspito.
1989 *Sosiologi Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius.
- Horowitz, Donald L.
1972 Changing Patterns of Multiethnic Interaction In Western Himalaya. *The American Antropological Associate*. November, 20
1983 *Ethnic Groups and Conflict*. Berkeley: University of California Press
- Holt, Claire.
1968 *Art In Indonesia: Continuities and Change*. Ithaca: Naw York: Cornell University Press.
- Huchinsthon, John and Smith, Anthony D.
1996 *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press
- Hunthingthon, Samuel P.
1993 The class of civilization, dalam *Agama dan Dialog Antar Peradapan*. M. Nasir Tamara (ed) Jakarta: Paramadina.
- Hutauruk, Jubli Raplan.,
1993 *Kemandirian Gereja: Penelitian Sistematis Tentang Gerakan Kemandirian Gereja di Sumatera Utara dalam Kancah pergolakan Kolonialisme dan Gerakan Kebangsaan Indonesia 1899-1942*. (Disertasi Doctor University Hamburg). Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Hutagalung, Wasinton M.
1961 *Tarombo Marga Ni Suku Batak*. Medan: Sihardo
1991 *Pustaka Tarombo dohot Turi-turian ni Bangso batak*. Jakarta: Tulus Jaya.
- Hirouse, Masashi
2009 The Role of Local Informants in the Making of the Image of "Cannibalism" in North Sumatera, in *From Distant Tales*:

Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatera.,
Dominik Bonatz, John Miksic, J. David Neidel and Mai Lin
Tjoa-Bonatz (eds). Cambridge: Cambridge Scholars
Publishing.

Isaacs, Harold R.

1974 *Idols of Tribe: Groub Identity and Political Change*. New York:
Harper and Row

Inkels, Alexs.

1965 The Modernization of Man, dalam *Modernization: The
Dynamics of Growth*. Myron Weiner (ed). VOA Forum
Lectures: Cambridge Mass.

Jaspan, M.A.

1961 *Social stratification and social mobility in Indonesia*. Jakarta:
Gunung Agung.

Jansen, Arlin Dietrich

2003 *Gonrang Simalungun: Struktur dan Fungsinya Dalam
Masyarakat Simalungun*. Medan: Bina Media Perintis.

Jung, Carl Gustav,

1989 *Memperkenalkan Psikologi Analitik*. (Agus Cremers,
penterjemah). Jakarta: Gramedia.

Junghuhn. Frans Wilhelm

1847 *Die Battalander auf Sumatera*. Vol- 2. Berlin: G. Reimer.

Ju Lan, Thung.

2006 Redefinisi Etnisitas Dalam Konteks Kebudayaan Nasional.
dalam, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Volume 8 No. 1

Joustra, M.

1912 *De Bataks*. Leiden: Uitgave van het Bataksch Instituut No. 7.
S. C. van Doesburgh.

1918 *Kroniek 1913-1917*. Leiden: Bataksch Institut.

1926 *Batakspiegel*. Uitgave van het Bataksch Instituut No. 21: S.C.
van Doesburgh.

Jones. Grant D and Kautz. Robert R.

1981 *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge:
Cambridge University Press.

Kartodirdjo. Sartono.

1984 Metode Penggunaan Bahan Dokumen. dalam *Metode-
metode Penelitian Masyarakat*. Koentaningrat (ed) Jakarta:
Gramedia Pustaka Utama

- Karober, A. L. dan Clyde Kluckhohn
 1962 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintagebooks
- Kerlinger. F.N.
 1973 *Foundation of Behavioural Research*. Vol 1. HRC Ine
- Keesing., Roger M.
 1996 *Antropologi Budaya: Suatu Persepektif Kontemporer*. Jakarta: Airlangga.
- Kennedy, R.
 1945 *Bibliography of Indonesian People and Cultures*. New Heaven: Southeast Asia Studies, Yale University.
- Koentjaraningrat
 1985 *Kamus Istilah Antropologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan pengembangan Bahasa: Departement pendidikan dan kebudayaan.
 1990 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta
 1990 *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
 1992 *Masalah Kesukubangsaan dan Integrasi Nasional*. Meutia F. Swasono (ed). Jakarta: UI Press
 1993 *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Kozok. Uli,
 2000 *Warisan Leluhur: Sastra Lama dan Sastra Batak*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
 2009 *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak*. Jakarta: EFEO dan Kepustakaan Populer Gramedia.
 2010 *Utusan Damai di Kemelut Perang: Peran Zending Dalam Perang Toba*. Jakarta: Obor Indonesia.
- Kopstein, Jeffrey and Lichbach, Mark (eds).
 2005 *Comparatives Politics: Interest, Identities, and Institutions in Changing Global Order, Volume-II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kodding, W.
 1888 Die Battaker auf Sumatera. *Globus*, 53, pp. 57.
- Kipp. Rita Smith and Kipp. Richard D.
 1983 *Beyond Samosir: Recent Studies of the Batak Peoples of Sumatra*. Ohio: Center for International Studies, Southeast Asia Program.

Kian-Wie. Thee

- 1977 *Plantation Agriculture and Export Growth: an Economic History of East Sumatera, 1863-1942*. Jakarta: Leknas LIPI.

Kulke, Hermann., K. Kesavapany and Vijay Sakhuja.

- 2009 *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*. Singapore: ISEAS Singapore.

Kreamer. Hendrik.,

- 1958 *From Mission Field to Independent Church: Report on a Decisive decade in the Groups of Indigenous Churches In Indonesian*. Boeketrum: Tha Haque.

Kroesen. J. A.

- 1987 Eine reis door de Landschappen: Tandjung Kasau, Siantar en Tanah Jawa (Res. Oostkust van Sumatera) dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde*, Dell, 39
1899 Nota Omtrent de Bataklanden (special Sirneloengen) dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde*, Dell, 41
1904 Mededelingen Betreffende het landschap Panei, en Het Rajahgebied, Behoorende tot de residentie Oostkust Van Sumatera, dalam *Bijdragen tot de Taal, land, en volkenkunde van Nederlandsch-Indie*. Dell 156.

Kroesen, R.H. and Helderman. W.D.

- 1904 Mededeelingen betreffende het landschap Panei en het Rajahgebied. *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van de Koninklijk Instituut*. LVI

Kluckhohn, F. dan F. Strootbeck

- 1960 *Variant In Value Orientation*. New York: Patterson and Co

Kleden, Ignas.

- 1986 *Kebudayaan dan Agenda Perubahan*. Jakarta: Obor Indonesia

Lah Husny. Tengku M.

- 1978 *Lintasan Sejarah Peradaban dan Budaya Penduduk Melayu Pesisir Deli Sumatera Timur, 1612-1950*. Jakarta: Debdikbud.

Lemp. Walter

- 1976 *Benih Yang Tumbuh Jilid XII. Suatu Survey Mengenai Gereja-Gereja di Sumatera Utara (Laporan Regional Sumatera Utara)*. Medan: Gereja-gereja di Sumatera Utara dan Lembaga Penelitian dan Studi Dewan Gereja-gereja di Indonesia.

- Lekkerkerker. C
- 1916 Land en Volk Van Sumatera. Leiden: NV Boekhandel en Drukkerij Voorheen: EJ. Brill
- Liddle. Raymond William.
- 1969 Suku Simalungun: An Ethnic Group in Search of Representation, dalam *Indonesia* Vol. I New York: Ithaca: Modern Indonesian Project Cornell University.
- 1971 *Ethnicity, Party and National Integration: An Indonesian Case Study*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Lipson, Mark.
- 2014 *New statistical genetic methods for elucidating the history and evolution of human populations*. Tesis Doctor of Philosophy. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology
- Lubis. Ridwan
- 2004 Konflik Timur Tengah: Relevansinya dengan Kehidupan beragama di Indonesia, dalam *Sinar Indonesia Baru*, April 2004.
- Lumbantobing. Adniel
- 1957 *Sedjarah Si Singamangaradja I-XII*. Cetakan keempat. Medan: Firman Sihombing.
- Loeb. Edwin M.
- 1990 *Sumatera: Its History and the people*. Oxford: Oxford University Press.
- Logan, J.R.
- 1849 A general sketch of Sumatera. *JIAEA, III*, pp 352-355.
- Lombard, Denys
- 2006 *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. (Alihbahasa: Winarsih Arifin). Jakarta: EFEO Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Marsden. William
- 2008 *Sejarah Sumatera*. (Alih bahasa: Tim Komunitas Bambu). Jakarta: Komunitas Bambu.
- Ma Huan.
- 1970 *Ying Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Oceans Shores*. (Feng Cheng-Chun, ed). Cambridge: Hakluyt Society.
- Marihandono, Djoko dan Djuwono, Harto.
- 2009 *Sejarah Perlawanan Sang Nauluh Damanik Menentang Kolonialisme Belanda di Simalungun*. Bandung: Akademia.

- Madjid. Nurcholish
 1997 *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Qamaruddin Hidayat dan Ahmat Gaus (ed). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Moleong, Lexi J.
 2002 *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Munthe A.,
 1987 *Pandita August Theis: Missioner Volver Hoffnung*. Pematang Siantar: Kolportase GKPS
- Muskens. M.P.M.
 1970 *Indonesie: Een strijd om Nationale Indentiteit: Nationalisten, Islamieten, Katholieken*. Bussum, 323-327.
- Moolenburgh
 1909 Nota van Toelichtig Betreffende de Simeloengensch Landschappen Siantar, Tanah Jawa, Panei en Raja, dalam *Tijdschrift voor Indische taal, Land en Volkenkunde*.
- Middendorp. W.
 1929 The Administration of the outer Provinces of the Netherlands Indies. In *The Effect of Western Influence on Native Civilisations in the Malay Archipelago*. (Editor: B Schrieke). Batavia: Royal Batavia Society of Arts and Sciences.
- McCall G. dan Simons J. L. (ed)
 1970 *Issues in Partisan Observation*. Reading Pan Advision-Wesley.
- McKinnon, E.E (eds).
 2009 The Excavation at Kota Rentang. In *Connecting Empires and State: Selected Papers from the 13th International Conference EurASEAA Vol.2*. (Editors: Mai Lin Tjoa Bonatz, Andreas Reinecke and Dominik Bonatz). Singapore: NUS Press
- Nasoichah, Churmatin.
 2014 Kayu Alim (*Aquilaria*), Media Penulisan Pustaka Laklak Di Sumatera Utara, dalam *Sumatera Utara: Catatan Sejarah dan Arkeologi*. Tim Penulis Balai Arkeologi Medan. Yogyakarta: Ombak.
- Naroll. Robeth
 1964 Ethnic Unit Identification. *Current Anthropology*. Vol. V. No. 4

- Nagata. Judith
 1976 What Is Malay: Situational Selection of Ethnic Identity in A Plural Societies. *American Ethnologist*.
- Nasikun
 1991 *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Rajawali press
- Netscher. E.
 1864 Togtes in het gebied van Riouw en Onderhoorigheden. *Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 14.
- Ngelow., Zakaria
 2005 *Sejarah Gereja Suku: Beberapa Catatan Umum. (Pendahuluan)*, Tole den Timorlanden das Evangelium. Juandaharaya Dasuha dan Marthin Lukito Sinaga (Penulis). Pematang Siantar: Kolportase GKPS dan Panitia Bolon 100 Tahun Injil di Simalungun. .
- Oudemans. Robert
 1973 *Simalungun Agriculture: Some Ethnogeographic Aspects of Dualism in North Sumatra Development*. College Park: University of Maryland
- Osthoff, H.
 1845 Fragmenten over Sumatera. in *TNI*, vol 7, pp. 18.
- Parlindungan. Mangaradja Onggang
 1965 *Tuanku Rao: Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak, 1816-1833*. Jakarta: Tandjung Pengharapan.
- Pardede. J.
 1975 *Die Batakchristen auf Nord-Sumatra und ihr Verhaltnis zu den Muslimen*. Disertasi. Johannes Gutenberg-Universitat, Mainz.
- Parkin. Harry,
 1978 *Batak Fruit of Hindu Thought*. India, Madras: The Diocesan Press.
- Parson. Talcott
 1968 The Position of Identity in a General Theory of Action. Chad Gardon and Kenneth. J. Gerden (eds). *The Self in Social Interaction*. New York: John Willey
- Panjaitan. Kartini Syahrir.
 1983 Tradisi Bermarga: Sikap Deterministis Biologis. *Prisma* No.9 September

Pedersen., Pault Bodholt.

1969 *Batak Blood and Protestant Soul*. Michigan: Wiliam B. Erdmans Publishing.

Pelly. Usman

1999 Masalah Assimilasi Keturunan Cina: Sebuah Gugatan Sosiokultural. dalam *Dari Keseragaman Menuju Keberagaman: Wacana Multikultural Dalam Media*. Sandra Kartika dan M. Mahendra (ad) Jakarta: LSPP

1999 Republika 27 April, dalam Alqadri. Syarif Ibrahim: Konflik Etnis di Ambon dan Sambas: Suatu Tinjauan Sosiologis, Jubileum ke 30 *Jurnal Antropologi Indonesia*. 8 Mei 1999 Kampus Universitas Indonesia. Depok

2000 Dinamika dan Perubahan Sosial: Kasus Orang melayu di Sumatera Timur, *Antropologi* No 49.

2003 Islam dan Zending Jerman di Sumatera Timur. Makalah Bedah buku: *Tole den Timorianden das Evangelium: Sejarah seratus Tahun Pekabaran Injil di Simalungun 2 September 1903-2003*. Pematang Siantar: Kolportase GKPS

Pelzer. Karl. J.,

1988 *Toean Keboen dan Petani: Politik Kolonial dan Perjuangan Agraria di Sumatera Timur (1863-1947)*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan

Pemerintah Kabupaten Simalungun

2003 *Persiapan dan Sosialisasi Rencana Pemekaran Kabupaten Simalungun*. Pematang Siantar.

Perret. Daniel,

2010 *Kolonialisme dan Etnisitas: Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*. Jakarta: KPG dan EFEO Prancis.

Penny. D.H.

1964 *The Transition from Subsistence to Commercial Family Farming in North Sumatra*. Ph.D. thesis Ithaca: Cornell University.

Pemerintah Propinsi Daerah Tingkat-I Sumatera Utara.

1994 *Sejarah Perkembangan Pemerintahan Propinsi Daerah Tingkat-I Sumatera Utara*. Medan: Pemdasu dan Diklat Propsi.

Purba. D. Kenan.

1987 *Sejarah asal usul terjadinya dan makna nama Simalungun*. Pematang Siantar: Partuha Maujana Simalungun

Purba. Mailan D.

1979 *Mengenal Kepribadian Asli Rakyat Simalungun*. Medan

Purba. Mansen

1985 *Simalungun Abad ke 19*, dalam *Ambilan Pakon Barita GKPS* No 137. Pematang Siantar: Kolportase GKPS

2002 *Pengenalan Peta Pelayanan GKPS dari konteks Sosial Budaya Simalungun* (makalah). Pematang Siantar.

2002 Tolu sahundulan Lima saodoran, dalam *Ambilan Pakon Barita GKPS* No. 339. Pematang Siantar: Kolportase GKPS.

Purba. D. Kenan

1995 *Sejarah Simalungun*. Jakarta: Bina Sudaya Simalungun, Parsadaan Purba Tambak boru pakon Panagolan Se-Jabotabek.

1997 *Adat Istiadat Simalungun: Pelaksanaan dan Perkembangannya*. Pematang Siantar: Sina Sudaya Simalungun.

Purba., Radjamin.

1972 *Pembangunan dan perubahan Struktur desa di kabupaten Simalungun*. Pematang Siantar. Pemda Tkt 11 Simalungun.

Purba. Suruhen.

1991 *Guide Book Museum Rumah Bolon Adat Pematang Purba*. Pematang Siantar: Yayasan Museum Simalungun.

Purba. Angelo Kristo.

1997 Kasta Dalam Masyarakat Simalungun, dalam *Sinar Indonesia Baru* 18 April 1997.

Purba. Rudolph.

1964 Aksara dan bahasa Simalungun, dalam *Intisari Seminar Kebudayaan Simalungun*. Pematang Siantar: Yayasan Museum Simalungun.

Purba. O.H.S (dkk)

1996 *Migran Batak Toba Di Luar Tapanuli Utara: Suatu deskripsi*. Medan: Monora.

Purba. Maradjohan., .

1977 *Undang-undang ni Surat Simalungun*. Pematang Siantar: Kalangan sendiri

Purba, Anita.

2002 *Eufemisme Dalam Bahasa Simalungun: Suatu Kajian Sosiolinguistik*. Tesis. Medan: Program Pascasarjana Universitas Sumatera Utara.

- Putro., Srahma.
 1980 *Sejarah Karo dari zaman Ke Zaman*. Medan: Ulih Saber.
- Prosiding Seminar Kebudayaan Simalungun se Indonesia Pertama
 1974 *Kebudayaan Simalungun*. Yayasan Museum Simalungun: Pematang Siantar.
- Pires. Tome
 1944 *The Suma Oriental of Tome Pires, 1515*. (Armando Cortesao,ed). London: Hakluyt Society.
- Pinto. Fernao Mendez
 1539 Aceh's Crusades against the Batak, 1539, in *Witnesses to Sumatera: A Travelers Anthology*. (Anthony Reid, Ed). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
 1991 *Peregrination* (trans: R. Viale). Paris: La Difference.
- Pigeaud, Th. G. Th.
 1963 *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History, The Nagara-Kertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Polo. Marco
 1995 Cannibals and Kings: Nothern Sumatera in 1290s, in *Witnesses to Sumatera: A Travelers Anthology*. (Anthony Reid, Ed). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Raffles, S.
 1830 *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles*. London: John Murray.
- Resik. G.J.
 2010 *Mitos Indonesia Dijajah 350 Tahun*. Jakarta: Komunitas Bambu
- Reid., Anthony
 1981 *The Blood of the People: Revolution and the of Traditional Rule in Nothern Sumatera*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
 2011 *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*. (alihbahasa: Masri Maris). Jakarta: KITLV dan Obor Indonesia.
 2009 Is there Batak History. In *From Distant Tale: Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatera*. Dominik Bonatz, John Miksic, J. David Neidel and Mai Lin Tjoa-Bonatz (eds). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

- 1995 *Witnesses to Sumatra: A Travellers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Ridder, J. De
1935 *De invloed van de westersche cultures of de autochone bevolking ter Oostkust van Sumatera*. Proefschrift Leiden: Veenman.
- Riphagen, J.
1927 *Atoeran Pemerintahan Hindia Belanda*. Weltevreden: Balai Poestaka
- Roni, Jusuf K.A.M.
1992 *Jusuf Roni: Berbicara Tentang Kesatuan Gereja*. Yogyakarta: Andi
- Royce, Anya Peterson
1982 *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.
1978 *The Antropology of Dance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Saragih, Simon
2013 *Oppung Dolog*. Medan: Bina Media Perintis.
- Saragih, Febri Asmita.
2016 The implication and application of Simalungun Language Maintenance on Learning English. *Jurnal Arbitrer*, Vol. 3, No. 1, Edisi April 2016
- Saragih, Sortaman
2006 *Orang Simalungun*. Jakarta: Citama.
- Saragih., J. M. (dkk)
1989 *Pola Penguasaan Pemilikan dan Penggunaan Tanah secara Tradisional Daerah Sumatera Utara: Simalungun 1984-1985*. Medan: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- Saragih, J. Wismar.
1934 *Barita Ni Toeang Rondahaim Na Ginoran Ni Hajak Toeang Raja Na Mabadjan*. Pematang Raya: Stensilan.
1979 *Memorial Peringatan Pdt. J. Wismar Saragih* (marsinalsal). Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Saragih, J. E.
1988 *Pustaka Iaklak No 252*. Museum Simalungun. Medan: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
1989 *Kamus Simalungun Indonesia*: Pematang Siantar: Kolportase GKPS.

- Saragih. Hisarma,
 2002 *Zending di Tanah Batak: Studi tentang Konversi dikalangan Masyarakat Simalungun 1903-1942*. (tesis Magister Humaniora) . Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.
- Saragih. Djarens., (dkk)
 1980 *Hukum Perkawinan Adat Batak*: Bandung: Tarsito.
- Saragih. Kansi.,
 2002 *Eksistensi Sumatera Timur dari Sudut Pandang Sosial Budaya*. (makalah). Seminar Pembentukan Provinsi Sumatera Timur. Berastagi.
- Sarasin. P, dan Sarasin F.
 1967 *Nusantara: Sejarah Indonesia*. H.M. Vlekke (ed) Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian pelajaran Malaysia.
- Sangti. Batara
 1977 *Sejarah Batak*. Balige: Kart Sianipar company
- Said. Mohammad
 1961 *Aceh Sepanjang Abad, Jilid-I*. Medan: Waspada.
 1961 *Sisingamangaraja XII*. Medan: Waspada.
- Sembiring. Rosnidar
 2011 *Keberadaan Hak Ulayat di Kabupaten Simalungun*. Medan: Pustaka Bangsa Press.
 2013 *Pandangan Kritis tentang Penyelesaian Sengketa Hak Atas Tanah Adat dalam Sistem Hukum Pertanahan Nasional: Studi di Kabupaten Simalungun*. Disertasi. Medan: Program Studi Doktor Ilmu Hukum, Fakultas Hukum, Universitas Sumatera Utara.
- Sibeth, A.
 1991 *Les Batak: Un Peuple de l'île de Sumatera*. Geneva: Olizane.
- Simanjuntak, Truman.
 2010 *Prasejarah Austronesia di Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional.
- Situmorang, Sitor.
 2004 *Toba Na Sae: Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX*. Jakarta: Komunitas Bambu.
 1983 Asosiasi Klan Batak Toba: Bukan Marga Tetapi Lahir Dari Tradisi Bermarga. *Prisma* No. 9., September

Singarimbun, Masri.

- 1975 *Kinship, Descent and Alliance among the Karo Batak*. Berkeley: University of California Press.

Sidjabat. W. Bonar

- 1982 *Ahu si Singamangaraja*. Jakarta: Sinar Harapan.

Sinar. Tengku Luckman.,

- 1973 *Sari Sedjarah Serdang*. Medan: Ikatan Keluarga Serdang.
1988 *Sang Nawaluh, Raja Siantar Dalam Arsip Kolonial Belanda*. (Makalah)
2006 *Bangun dan Runtuhnya Kerajaan Melayu Sumatera Timur*. Medan: Yayasan Kesultanan Serdang.

Sinaga. K. E.

- 1935 *Turi-turian Ni Parpadanan Na Bolag*. Pematang Siantar; Naskah Ketikan
1936 Het recth of de Woeste grond in het Lanschap Tanoh jawa, dalam *Tijdschrift voor Indische Taa/, Land en Volkenkunde, Deel LXXIX*

Sipayung. Kasim.,

- 1978 Simalungun, dalam *Ambilan Pakon barita*, Jubileum 75 tahun GKPS, Pematang Siantar: Kolportase GKPS

Sinaga. Marthin Lukito.,

- 2001 *The Post Colonial Identity of 'Ethnic Church' and Civil Society. The struggle of Jaulung Wismar saragih and Simalunguns Christian Community* (disertasi Doctor of Theology). Jakarta: SEAGST.

Simandjuntak. Bungaran Antonius.,

- 2002 *Konflik Status dan kekuasaan Orang Batak Toba*. Yogyakarta: Jendela.

Simon. GK.

- 1908 Der Islam bei den Batak. Mededeelingen van Wegel het Nederiansche Zendeling Genotschap (NZG). *Bidjragen tot de Ketnnis der Zending en der taalland, en Volkenkunde van Nederlansch Indie*: Rotterdam.

Sinar Indonesia Baru. Harian.

- 2003 *Konflik Timur Tengah dan Relevansinya dengan Indonesia*. 28 Mei
2004 *Perbedaan Keyakinan Faktor Pendorong Tingginya Perceraian di Singapura*. 25 Juni.

- 2003 *Aksi Protes Sang Model Kepada Pemerintah Italia Yang melarang Donor Sperma*. 08 Agustus.
- 2004 *Dari sejarah berdirinya Rumah Bolon kerajaan Purba Pakpak di Simalungun*. 4 Juli.
- Sumbayak. Djapiten
- 2005 *Refleksi habonaron Do Bona dalam adat Budaya Simalungun*. Pematang Siantar.
- Suparlan. Parsudi.
- 1984 Hak Budaya Komuniti Dalam Masyarakat Perkotaan (makala). Diskusi: *Hak Budaya Suatu Komunitas*. Jakarta 1 November 1984: LP3S
- Stibbe., O. G.,
- 1919 *Encyclopedie Van Nederlandsche-Indie*. Leiden: S Gravenhage MartinusNijhoff
- Schermerhom. Richard A.
- 1970 *Comparative Ethnic Reaction*. New York: Random House Ine
- Shibutami. Tamatsu and Kian M. Kwan
- 1965 *Ethnic Stratification*. New York: Mac Millan.
- Soekanto. Soerjono
- 2000 *Sosiologi: Suatu Pengantar*: Jakarta: Rajawali Press.
- Soedjatmoko
- 1982 *Dimensi Manusia Dalam Pembangunan*. Jakarta: LP3S
- Skinner. William G.
- 1963 *The Thailand Chinese: Assimilation ia a Changing Society*. New York: Asia Studies.
- Suseno. Franz Magnis
- 2001 *Kuasa dan Moral*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Smith. Anthony D.
- 1988 *War and Ethnicity, Ethnic and Racial Studies*. London: Routledge
- 1990 *Choosen Peoples: Way Ethnic Groubs Survive, Ethnic and Racial Studies*. London: Routledge.
- Small. John R.W.
- 1968 The Military Politics of North Sumatra: December 1956-October 1957. In *Indonesia*, No. 6-128-187.
- Stoler. Ann Laura
- 2006 *Kapitalisme dan Konfrontasi di Sabuk Perkebunan Deli, Sumatera Timur, 1862-1940*. Yogyakarta: Karsa

- Strauss. Claude Levy
 1977 *Structural Anthropology*. Peregrine Books: Middlesex.
- Syamssudin. M. Din.,
 1997 Agama-agama dunia: Masalah Interaksi dan Konvergensi. *Dalam Passing Over: Melintas Batas Agama*, Qamarruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (ed). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Tambak., T.B.A.
 1982 *Sejarah Simalungun*. Pematang Siantar: Yayasan Museum Simalungun.
- Taylor. Jean
 2003. *Indonesia: Peoples and Histories*. New Heaven: Yale University Press.
- Tarigan., Henry Guntur.
 1974 *Struktur Sosial dan Organisasi Sosial Masyarakat Simalungun*. Bandung: Jurusan bahasa dan sastra IKIP Bandung.
 1975 *Morfologi bahasa Simalungun*. Disertasi. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
 2002 Bahasa dan Kepribadian Simalungun. *Dalam 80 Tahun Djariaman Damanik*. Bintang Regen saragih dan Darwan Madja Purba (ed). Jakarta.
- Tan. Mely G.
 1998 Masalah Perencanaan Penelitian, dalam *Metode Penelitian Masyarakat*. Koenjtaraningrat (ed). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Tideman., J.
 1922 *Simeloengen: Het land der Timoer batak in zijn ontwikkeling tot Een Deel Van het Culturgebied van de Ooskust van Sumatera*. Leiden: Stamdruskerij Louis H. Beeherer.
- Tichelman., G. L.
 1937 Medelingen Beschrijns van Heiden-Bataksch Begrafenish in Simeloengen (Sumatra Ooskust) dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde Batavia (TBG) Dell LXXIV*
 1937 *Steenplastiek in Simeloengen*.
- Tichelman, G.L dan Voorhoeve, P.
 1936 *Steenplastiek Simaloengoen*. Medan: Kohler and Co Medan.

Tibi., Basam.

1999 Moralitas Internasional sebagai Suatu landasan Lintas Budaya, dalam *Agama dan Dialog Antar Peradapan*. Tamara M. Nasyir dan Elza Peldi taher (ed) Jakarta: Paramadina.

2003 *Islam, Kebudayaan dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta. Tiara wacana.

Tibbets. G.R.

1979 *A Study of arabic texts containing material on Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Thevenot (ed).

1967 *Augustin de Beaulieu: Voyages aux Indes Orientalis, in Collections de voyages, 1664-1666*, Jilid-2.

Upham, Steadman (ed).

1962 *The Evolution of Political System: Sociopolitic in Small-Scale Sedentary Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Leur. J.C.

1983 *Indonesian Trade and Society. Essays in Asian Social and Economic History*. Dordrecht: Foris Publication.

Van Langenberg. Michael

1972 The Establishment of the Republic of Indonesia in North Sumatera: Regional Differences and Political Factionalism. *Review of Indonesian and Malay Affairs (RIMA)* 6, No. 1., pp. 1-44.

1972a Charles Millner's account of Sumatera, 1770-1772, *RIMA*, Vol. 6.

1976 North Sumatera Under Colonial Rule: Aspect of Structural Change, dalam *RIMA* Vol. 11 No. 1 dan 2.

Van der Tuuk. Herman Neubroner

1962 *De Pen in Gal Gedoopt*. (Surat diedit oleh R. Nieuwenhuys). Amsterdam: van Oorschot.

Van Dijk. P. A. L. E.,

1894 Rapport Betreffende de Si Baloengoensche Landschappen Tandjung Kasau, Tanah Jawa, en Si Antar, dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, land-en Volkenkunda* Vol. 37.

Van den Berghe. Piere L.

1966 Dialectic and Fungtionalism: Toward a Syntetis. In NJ. Demerath III (eds) *System, Change and Conflict*. New York: The free Press

- 1967 Pluralism and The Polity: A Teoritical Axcploation. In Leo Kuper and MG. Smiths (ed) *Pluralism in Affrica*. University of California Press.
- 1976 Ethnic Pluralism in Societies: A Special Case Study. *Ethnicity* 3
- Vergouwen. J.C.
- 1986 *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Jakarta: Pustaka Azet.
- Viale. R. (translator).
- 1991 *Peregrination*. Paris: La Difference.
- Viner. A.C.
- 1980 The Changing Batak. *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 52: 84-112.
- Voorhoeve. P
- 1938 *UittrekeJ uit he verlag van Dr. P. Voorhoeve, Taalambtener ton Beschikking van de zelfbestruen in Simeloengen, over het kwartaal*. Arsip GKPS
- 1952 Een Timur-Batakse brandbrief. *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 108. pp. 395-396.
- 1955 *Critical Survey of Studies on the Language of Sumatera*. KITLV, Bibliographical Series 1. S'Gravenhage: M. Nijhoff.
- Von Brenner, J.F.
- 1894 *Besuch bei den Kannibalen Sumateras: Erste Durchquerung der unabhngigen Batak-Lande*. Wurzburg: Woerl.
- Weber. Max
- 1947 *Ethnics Groub*. In *Theories of Societies*. Talcott Parson (ed) New York: The Free Press.
- 1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner Sons.
- Weber, Alfred.
- 1967 (dalam) Hans Peter Dreitzel (ed). *Sozieler Wandel*. Neuwied.
- Westenberg, C.J.
- 1898 Nota Omtret onze Verhouding tot het onafhamkelick Batak-lanschap 'Raya' Gedurende het Tydperk August 1984 tot Ultimo 1898. dalam *ANRI*, Besluit no 32 tanggal 22 Juni 1892.
- 1908 *Nota Van Toelichtig Simeloengen*, 25 february.
- Wesinck, A. S. dan Kramers. J.H
- 1941 *Hanworterbuch des Islam*. (Tanpa penerbit). Leiden.

Wibawa. Samodra.,

2004 *Negara-negara di Nusantara: dari Negara Kota hingga Negara bangsa, dari Modernisasi hingga Reformasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Wiradyana, Ketut dkk.

2013 *Menyusuri Jejak Peradaban Masa lalu di Pulau Samosir. Laporan Penelitian Arkeologi*. Pangururan: Dinas Pariwisata Seni dan Budaya Kabupaten Samosir.

2014 *Identifikasi dan Penelusuran Jejak Peradaban Batak Toba di Kabupaten Samosir tahun 2014*. Kerjasama Balai Arkeologi Medan dengan Bappeda Pemkab Samosir.

Wolters, O. W.

1967 *Early Indonesian Commerce. A Study of the Originss of Srivijaya*. Ithaca: Cornell University Press.

Zainuddin. H.M

1964 *Tarich Aceh dan Nusantara*. Medan.

<https://simalungunkab.bps.go.id>

<https://kitlv.nl>

<https://troppenmuseuminstitute>

<https://pemkosiantar.go.id>

<https://repository.usu.ac.id>

<https://www.ptpn4.co.id/gunung-bayu>

<https://selamatkanbumi.com>

TENTANG PENULIS



Erond L. Damanik, adalah pengajar tetap di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan. Adalah alumni pascasarjana Program Doktor (S₃) Ilmu Sosial dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga Surabaya, tahun 2016. Menamatkan program magister (S₂) dari Universitas Negeri Medan tahun 2005 dan Sarjana (S₁) dari Universitas Negeri Medan (2000).

Tugas akhir berupa disertasi dengan judul: *Kontestasi Identitas Etnik Pada Politik Lokal: Studi Tentang Makna Etnisitas pada Politik Lokal di Kabupaten Dairi Provinsi Sumatera Utara*, dengan Promotor Prof. Ramlan Surbakti, MA., Ph.D., dan Ko-promotor Dr. Dwi Windyastuti Budi, H., MA.

Aktif menulis di beberapa media di Medan maupun menjadi narasumber kegiatan seminar, konferensi, dialog ilmiah, wawancara televisi maupun diskusi ilmiah. Beberapa kegiatan internasional yang sudah diikuti adalah seperti pada bulan Juni 2015 menjadi narasumber pada *SSEASR International Conference ke-6* di Colombo, Srilangka, menjadi narasumber pada *SSEASR International Conference ke-5* di Manila, Philipina pada bulan Mei 2013. Pada bulan Juli 2011, menjadi narasumber pada *SSEASR International Conference ke-4* di Thimpu, Bhutan, dan pada bulan September 2010, menjadi narasumber pada *EurASSEA International Conference ke-13* di Berlin, Jerman.

Karya tulis penting yang telah dimuat secara internasional adalah 'Traces of Early Chinese and Southeast Asian Trade at Benteng Putri Hijau, Namurambe, Northeast Sumatera', in *Connecting Empires: Selected Papers from the 13th International Conference of the European Association of the Southeast Asian Archaeologist, Volume-2*. 2012., edited by Dominik Bonatz, Andreas Reinecke and Mai Lin Tjoa-Bonatz., Singapore: NUS Press PTE. LTD. Tulisan dalam jurnal internasional seperti: 'Contestation of Ethnic Identity in Forming Ethno-territorial in Pakpak Bharat Regency, North Sumatera Province', European Center for Research Training and Development, United Kingdom (2016). Kecuali jurnal, telah menulis dan menyunting 23 (duapuluh tiga) buku ber-ISBN.

Orang Simalungun merumuskan identitas etniknya berdasar moralitas agama dan kultural bersifat universum. Hal ini dilakukan karena anggota kelompok etnik Simalungun cenderung berbeda agama, berbeda bahasa dan dialek, berbeda tata adat istiadat atau bahkan sudah saling *intermarriage* dengan kelompok etnik lainnya. Karena itu, identitas etnik dibentuk tidak berbasis agama ataupun kultural sehingga setiap anggota yang berbeda-beda itu dapat diterima sebagai anggota kelompok etnik Simalungun

Moralitas agama dan kultural ini adalah *ahap* yaitu *sense of belonging* yang bersifat universum. Setiap anggota etnik Simalungun yang memiliki kesetiaan, kesadaran dan loyalitas terhadap Simalungun dianggap sebagai bagian dari etnik Simalungun yakni mereka yang *marahap Simalungun*

Moralitas agama dan kultural identitas etnik Simalungun yakni *ahap* ialah cerminan sikap peduli terhadap keberlanjutan etniknya. Identitas ini adalah model mengenai realitas (*models of reality*) dan bukan model untuk realitas (*models for reality*). Sebagai *model of reality*, *ahap* mencerminkan persinggungan antara moralitas agama dan kultural yang bersifat universum. Karena itu, *marahap Simalungun* adalah dasar dari kebersatuan, kesadaran maupun kesetiakawanan etnik Simalungun

Basis identitas etnik Simalungun yakni *ahap* merupakan perumusan dan perevitalisasian identitas setelah mengalami berbagai perubahan sosial budaya. Dominasi dan hegemoni identitas etnik lain di wilayahnya memaksa orang Simalungun menentukan basis identitasnya sebagai cara membedakannya dengan kelompok lain yang ada di Simalungun. Perumusan seperti ini dilakukan setelah identitas terdahulu (*old identity*) dan etnisitas terdahulu (*old ethnicity*) mengalami guncangan hebat dan meruntuhkan tatanan identitasnya. Perumusan identitas etnik berdasar moralitas agama dan kultural yakni *ahap* mencerminkan identitas baru (*new identity*) dan etnisitas baru (*new identity*) pada dunia sosial yang pluralis dan multikulturalis. Identitas dan etnisitas terbaru ini ialah masyarakat Simalungun baharu (*neo Simalungun*) yang mulai terbentuk sejak tahun 1964 atas prakarsa sejumlah agen perubahan yaitu intelektual dari dalam (*intellectual from the inside*) Simalungun yang menaruh apresiasi terhadap marjinalisasi, eksklusi dan ketertinggalan orang Simalungun

Agama adalah model mengenai realitas dan bukan objek untuk realitas. Agama sebagai sistem simbolik bertujuan mengenai realitas dengan suatu 'aura faktualitas'. Seseorang yang menganut agama merasakan adanya jurang pemisah antara realitas dengan konsep sehingga mengalami 'kekacauan' (*encrustation*). 'Kekacauan' itu terjadi akibat agama dan kultural tidak mampu mengakomodasi perubahan yang sedang dan akan terjadi. Karena itu dibutuhkan inovasiterkini dan spektakuler terhadap budaya dan agama itu. Dalam hal ini tidak bermaksud berpolemik, namun paling tidak simbol-simbol mengenai realitas yang ada pada agama (sebagai sistem budaya) dapat memberikan motivasi yang menembus dan bertahan lama sehingga memungkinkan setiap orang bertindak sama dalam menemukan peradapanyakni sebagai sesama orang Simalungun dengan berbagai latar belakangnya



Erond L. Damanik, pengajar tetap Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan. Menyelesaikan studi Doktor di Universitas Airlangga Surabaya (2016), Magister (2005) dan Sarjana (2000) di Universitas Negeri Medan

