

EROND L. DAMANIK



NILAI BUDAYA

*Hakikat karya dan orientasi hidup
orang Simalungun*

**NILAI BUDAYA, HAKIKAT
KARYA DAN ORIENTASI HIDUP
ORANG 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)

NILAI BUDAYA, HAKIKAT KARYA DAN ORIENTASI HIDUP ORANG SIMALUNGUN

Erond L. Damanik

**Simetri Institute
Medan
2017**



Perpustakaan Nasional

DAMANIK, Erond L. penulis

Nilai budaya, hakikat karya dan orientasi hidup

Orang Simalungun

Cet. 1 – Medan, Simetri Institute

April, 2017

Adobe Devanagari, size, 11; Halaman, 6 + 17 + 231

ISBN: 978-602-17980-5-8

1. Nilai budaya
2. Hakikat Karya
3. Orientasi Hidup
4. Orang Simalungun

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, April 2017

Desain sampul : Ater Budiman Sinaga

Layout : Julianto Ramadhan

Pembaca naskah : -Apriani Harahap

-Muhammad Rivai

Diterbitkan oleh:

Simetri Institute

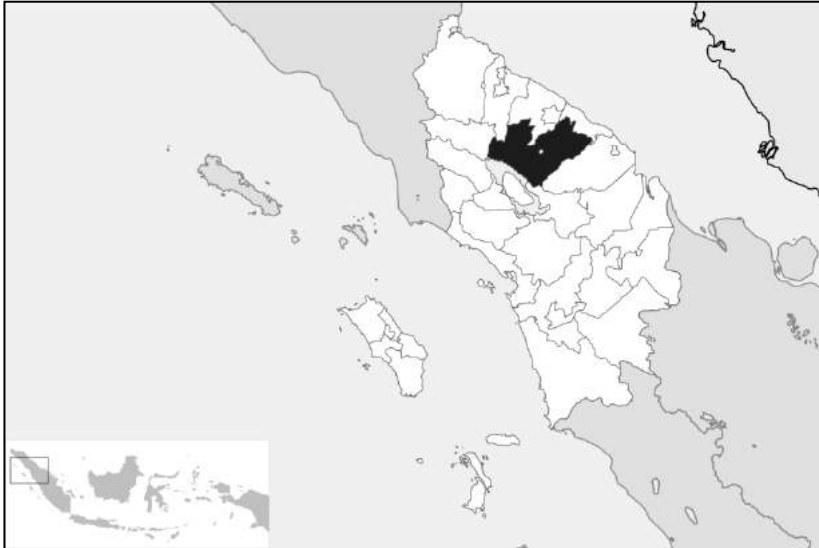
Medan-20225-

Sumatera Utara

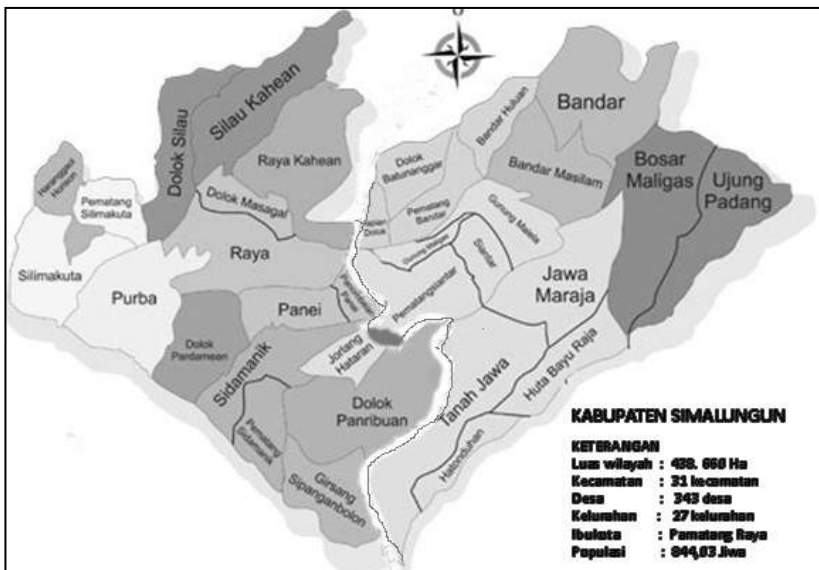
Email: simteri.institute@gmail.com

Dicetak oleh Sigma Printshop, Yogyakarta

Isi diluar tanggungjawab percetakan



Peta Provinsi Sumatera Utara



Peta Kabupaten Simalungun, skala 1: 400.000



bersama Rahmadsyah (pemilik Museum Rahmad di Medan), Putu Supadma Rudana (Ketua Umum Asosiasi Museum Indonesia) dan sebagian peserta pada Pertemuan Museum Nasional ke-3 Sanur, Bali Juni 2016



Menjadi narasumber pada 6th South and Southeast Asian Association for Culture and Religion (SSEASR) International conference, Colombo, Srilangka 2015

PENGANTAR PENERBIT

Suatu kenyataan bahwa, nilai budaya (*cultural value*) tertanam, meresap atau terinternalisasi dalam kehidupan manusia karena terkait dengan sistem nilai budaya (*cultural value system*). Nilai budaya ini memuat rangkaian konseptual yang abstrak dan hidup dalam masyarakat tentang segala sesuatu yang berharga, bernilai dan berdaya guna dalam kehidupan sosialnya, sekaligus terhadap apa yang tidak berharga, tidak bernilai dan tidak berdaya guna pada hidupnya. Dengan demikian, sistem nilai budaya yang jalin menjalin dalam kebudayaan manusia itu menjadi pedoman dan pendorong perilaku manusia dalam menjalani hidup yang termanifestasi secara nyata dalam alam pemikiran, tindakan dan perilaku sosialnya. Sistem nilai budaya ini, memiliki norma (kaidah) atau hukum serta sikap yang nyata berwujud tata laku (perilaku) dari pendukung kebudayaan itu.

Kluckhohn (1994), menyebut bahwa setiap sistem nilai budaya terkait erat dengan lima masalah dasar (hakekat) dalam kehidupan manusia yang menjadi basis dari variasi-variasi kehidupan sosialnya, yaitu: a) hakikat hidup manusia, yaitu: kebudayaan menjadi acuan pencapaian tujuan bersama, sesuatu yang indah, menyedihkan, dan lain-lain, b) hakekat karya manusia, yaitu kebudayaan menjadi acuan karya untuk memungkinkan manusia dapat hidup, mencapai kehormatan, atau gerak hidup untuk mencapai karya lainnya, c) hakekat ruang dan waktu, yaitu kebudayaan menjadi acuan masa lalu, masa kini dan masa depan dimana kehidupan sosial harus dibentuk, diulangi atau dikonstruksi, d) hakekat manusia dengan alam yaitu kebudayaan menjadi acuan tentang alam yang dahsyat, misteri ataupun kabut yang harus ditaklukkan, penyerahan diri ataupun mencari keselarasan dengan alam, dan e) hakikat relasional sesama manusia yaitu kebudayaan menjadi acuan relasi vertikal maupun horisontal sesama manusia seperti tokoh pemimpin, relasi dengan tetangga, relasi ketergantungan dengan manusia lain dan sebagainya. Salah satu yang dibahas dalam naskah ini adalah keterkaitan antara nilai budaya (*cultural value*) dengan hakikat karya sebagaimana batasan Kluckhohn (1994) dengan nilai budaya orang Simalungun.

Nilai budaya adalah *personal reference*, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial. Karena itu, basis hakikat karya orang Simalungun tidak bisa dipisahkan dari nilai budaya yang tercantum dan dikonstruksi pada nilai budayanya. Hakikat karya

orang Simalungun itu—sama dengan masyarakat lainnya—tercermin pada karya-karya manusia untuk dapat hidup, bertahan hidup, mencapai kehormatan hidup ataupun pendorong gerak guna mencapai karya hidup lainnya. Karena itu, nilai budaya dalam hakikat karya ini, melahirkan etos kerja (*work ethic*) yang berintikan nilai budaya sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi sosial terhadap kerja (*work*).

Falsafah *habonaron do bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial. Dengan demikian, *habonaron do bona* adalah sumber hukum, idiologi dan cita-cita bagi orang Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah kaidah, hukum atau norma dalam bertindak, berfikir dan berperilaku. Di dalam falsafah itu, tercantum cita-cita, gagasan dan impian orang Simalungun dengan berperilaku benar (*bonar*) untuk mendapatkan *hatunggunon* dan *hinadongan*. Semangat (*spirit*) *habonaron do bona* dibentuk melalui etika (*ethic*) *haroon* (gotong royong) yaitu kerjasama dalam mencapai tujuan (*sapangambe manoktok hitei*). Karenanya, etika kerja orang Simalungun adalah *Haroan* sebagai *spirit* (semangat) meraih keberhasilan hidup.

Medan, April 2017
Penerbit

PENDAHULUAN

Mengkaji etos kerja (*work ethic*), naluri untuk berprestasi (*need for Achievement*) ataupun perubahan sosial budaya (*cultural and social change*) dalam masyarakat, dapat dikaji dari aspek non-ekonomi yaitu sistem nilai budaya (*cultural value system*) yang hidup dalam masyarakat itu. Dalam bahasa lain disebutkan bahwa, modernisasi dalam masyarakat tidak semata-mata didasarkan pada aspek-aspek ekonomi, tetapi terdapat nilai budaya yang memengaruhi modernisasi itu.

Suatu kenyataan bahwa, nilai budaya (*cultural value*) tertanam, meresap atau terinternalisasi dalam kehidupan manusia karena terkait dengan sistem nilai budaya (*cultural value system*). Nilai budaya ini memuat rangkaian konseptual yang abstrak dan hidup dalam masyarakat tentang segala sesuatu yang berharga, bernilai dan berdaya guna dalam kehidupan sosialnya, sekaligus terhadap apa yang tidak berharga, tidak bernilai dan tidak berdaya guna pada hidupnya. Dengan demikian, sistem nilai budaya yang jalin menjalin dalam kebudayaan manusia itu menjadi pedoman dan pendorong perilaku manusia dalam menjalani hidup yang termanifestasi secara nyata dalam alam pemikiran, tindakan dan perilaku sosialnya. Sistem nilai budaya ini, memiliki norma (kaidah) atau hukum serta sikap yang nyata berwujudkan tata laku (perilaku) dari pendukung kebudayaan itu.

Penulis seperti Kluckhohn (1994) menyebut bahwa nilai (*value*) adalah konsepsi yang secara eksplisit maupun implisit menjadi ciri khusus seseorang atau sekelompok orang tentang berbagai hal yang diinginkan yang mempengaruhi pemilihan berbagai cara, alat, tujuan dari berbagai perbuatan yang tersedia. Dengan demikian, nilai (*value*) adalah acuan dalam bertindak atau berperilaku yang sesuai dengan kaidah (norma) umum yang ada (berlaku) pada masyarakat atau seseorang itu. Dalam naskah ini, acuan bertindak dan berperilaku dimaksud adalah budaya (*culture*).

Merujuk pada Kluckhohn (1994), nilai budaya (*cultural value*) diartikan sebagai konsepsi umum yang terorganisasi dan mempengaruhi perilaku yang berkorelasi dengan alam, kedudukan manusia dalam alam, relasi personal dengan person lainnya, dan tentang berbagai hal yang diinginkan ataupun tidak diinginkan yang bertalian dengan relasi antara person dengan lingkungan ataupun sesama person. Dengan begitu, kebudayaan adalah referensi personal (*personal reference*), sumber

motivasi dan pandangan hidup (*source of motivation and point of view*) maupun konstruksi simbol sosial (*social symbol construction*).

Jadi, manusia (*person*) akan bertindak, berperilaku maupun berfikir sesuai dengan kaidah, norma ataupun batasan budaya yang dimilikinya. Karena itu, budaya (*culture*) yang bernilai (*cultural value*) berfungsi sebagai acuan perilaku, berfikir dan bertindak dalam menimbang relasi sosial personal, baik sesama manusia, manusia dengan alam, maupun manusia di dalam alam. Dengan kata lain, nilai budaya memiliki orientasi nilai budaya (*cultural value orientation*) yakni sebagai konsepsi umum yang terorganisasi serta mempengaruhi perilaku terkait relasi dengan alam, kedudukan manusia dalam alam, dan relasi personal sesama manusia di dalam alam.

Dari uraian ini, nilai budaya dalam masyarakat berkenaan dengan: i) basis perilaku seseorang, ii) pola perilaku seseorang, iii) kontrol perilaku bagi seseorang, iv) komponen intelektual dan emosional bagi seseorang. Dengan demikian, Kluckhohn (1994), menyebut bahwa setiap sistem nilai budaya terkait erat dengan lima masalah dasar (*hakekat*) dalam kehidupan manusia yang menjadi basis dari variasi-variasi kehidupan sosialnya, yaitu: a) hakikat hidup manusia, yaitu: kebudayaan menjadi acuan pencapaian tujuan bersama, sesuatu yang indah, menyedihkan, dan lain-lain, b) hakekat karya manusia, yaitu kebudayaan menjadi acuan karya untuk memungkinkan manusia dapat hidup, mencapai kehormatan, atau gerak hidup untuk mencapai karya lainnya, c) hakekat ruang dan waktu, yaitu kebudayaan menjadi acuan masa lalu, masa kini dan masa depan dimana kehidupan sosial harus dibentuk, diulangi atau dikonstruksi, d) hakekat manusia dengan alam yaitu kebudayaan menjadi acuan tentang alam yang dahsyat, misteri ataupun kabut yang harus ditaklukkan, penyerahan diri ataupun mencari keselarasan dengan alam, dan e) hakikat relasional sesama manusia yaitu kebudayaan menjadi acuan relasi vertikal maupun horijontal sesama manusia seperti tokoh pemimpin, relasi dengan tetangga, relasi ketergantungan dengan manusia lain dan sebagainya. Salah satu yang dibahas dalam naskah ini adalah keterkaitan antara nilai budaya (*cultural value*) dengan hakikat karya sebagaimana batasan Kluckhohn (1994) dengan nilai budaya orang Simalungun.

Sebagaimana disebut diatas, nilai budaya adalah *personal reference*, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial. Karena itu, basis hakikat karya orang Simalungun tidak bisa dipisahkan dari nilai budaya yang tercantum dan dikonstruksi pada nilai budayanya. Hakikat karya orang Simalungun itu—sama dengan masyarakat

lainnya—tercermin pada karya-karya manusia untuk dapat hidup, bertahan hidup, mencapai kehormatan hidup ataupun pendorong gerak guna mencapai karya hidup lainnya. Karena itu, nilai budaya dalam hakikat karya ini, melahirkan etos kerja (*work ethic*) yang berintikan nilai budaya sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi sosial terhadap kerja (*work*).

Etos kerja sebagaimana disebutkan Anoraga (2001) adalah pandangan dan sikap terhadap kerja yakni sebagai 'karya' yang luhur. Pandangan dan sikap terhadap 'karya' yang luhur ini tercermin pada nilai budaya yang dianut oleh pendukung kebudayaan itu. Etos kerja sebagai hakikat karya yakni pandangan dan sikap terhadap kerja atau karya dipengaruhi oleh: a) agama atau keyakinan, b) budaya, c) motivasi intrinsik, d) sosiopolitik, d) lingkungan geografis, e) pendidikan, dan f) struktur ekonomi.

Tidak semua faktor ini dibahas dalam naskah ini, tetapi hanya membahas persoalan yang menyangkut sistem nilai budaya sebagai faktor perubahan personal maupun kolektif dalam masyarakat. Adalah Weber (1958), sosiolog besar kebangsaan Jerman yang melihat bahwa faktor kemajuan Eropa (Barat) dan Amerika Serikat ialah rasionalitas (*rationality*) yang terbentuk karena 'Etika Protestan' (*Protestant ethic*). Dalam hal ini, agama sebagai unsur budaya memiliki sistem nilai yang meresap pada individu yang memengaruhi dan menentukan pola hidup penganutnya. Karena itu, jika agama mengandung nilai-nilai perkembangan, maka akan turut memengaruhi jalannya perkembangan itu. Kajian Weber (1958) memperlihatkan bahwa doktrin predestinasi dalam protestanisme mampu membentuk etos berpikir rasional, berdisiplin tinggi, bekerja tekun sistematis, berorientasi sukses (material), tidak mengumbar kesenangan, namun hemat dan bersahaja (asketik), serta menabung dan berinvestasi, yang akhirnya menjadi titik tolak berkembangnya kapitalisme (*spirit of capitalism*) di dunia modern.

Demikian pula kajian Bellah (1968) di Jepang yang bersumber dari agama *Tokugawa*. Disebutkan bahwa perkembangan pesat Jepang tidak bisa dilepaskan dari semangat *Bushido* dalam agama *Tokugawa* yakni adanya budaya malu atau gagal. Kegagalan dalam agama itu dilakoni dengan bunuh diri sehingga setiap orang Jepang dituntut untuk 'berhasil' atau 'sukses' dalam hidupnya. Kenyataan inilah yang membentuk etos kerja orang Jepang yaitu budaya malu atau takut gagal sebagaimana diperankan oleh Samurai, Ksatria Jepang itu. Dengan demikian, etos kerja terkait dengan sikap mental, tekad, disiplin dan semangat kerja yang terbentuk karena sistem nilai budaya terhadap *based self esteem*. Dengan

kata lain bahwa, sistem kepercayaan mempengaruhi langsung etos kerja. Rendahnya kualitas keagamaan dan orientasi nilai budaya yang konservatif akan berpengaruh terhadap tingkat etos kerja yang rendah dan konservatif pula.

Faktor perubahan personal maupun kolektif dalam masyarakat menyangkut etos kerja ialah bersumber dari budaya (*culture*) yang disebut dengan etos budaya (*cultural ethic*). Antropolog Pelly (2015) menyebut bahwa sikap mental, telad, disiplin dan semangat kerja adalah bagian dari etos budaya (*cultural ethic*). Secara operasional, etos budaya ini disebut dengan etos kerja (*work ethic*). Kualitas etos kerja ditentukan oleh sistem orientasi nilai budaya yang bersangkutan. Karena itu, masyarakat yang memiliki sistem nilai budaya yang maju, akan memiliki etos kerja yang tinggi. Sebaliknya, sistem nilai budaya konservatif akan memiliki etos kerja yang rendah atau bahkan sama sekali tidak memiliki etos kerja. Etos kerja seperti ini berpegang teguh pada moral etik yang bersumber dari nilai-nilai budaya yang didapat secara lisan dan merupakan tradisi (*habit*) yang disebarkan secara turun temurun.

Kajian Pelly (2015) yang membandingkan nilai budaya merantau pada Orang Mandailing dan Minangkabau di Medan ditelusuri melalui misi budayanya (*cultural mission*). Kedua etnik ini memiliki tradisi merantau yang ekspansif yang terdapat pada nilai budayanya, yaitu mencari kekayaan (*hamoraon*). Karena itu, merantau pada kedua etnik adalah untuk mencari kekayaan yaitu pengumpulan modal setinggi-tingginya yang digunakan untuk memperluas *sahala ni harajaon*. Pencarian kekayaan itu ditempuh melalui penumpukan modal lewat pekerjaan formal, informal maupun nonformal di *bona ni ranto*. *Sahala ni harajaon* dibentuk melalui penggunaan kekayaan yang diperoleh, seperti membeli tanah, membeli rumah, memperluas badan usaha dan lain-lain di kampung perantauan (*bona ni ranto*) pada orang Mandailing, sementara bagi orang Minangkabau ialah memperbaiki kampung halaman (*bona pasogit*) mereka seperti rumah, mesjid, sekolah, jalan desa, air minum desa dan lain-lain.

Faktor perubahan personal dan kolektif berikutnya bersumber dari motivasi intrinsik personal maupun kolektif masyarakat pendukung kebudayaan itu. Sebagaimana disebut diawal bahwa etos kerja adalah pandangan hidup dan sikap terhadap kerja. Karena itu, pandangan dan sikap terhadap kerja ini meresap dan melekat kuat pada nilai budaya yang diyakini seseorang. Telah dikatakan bahwa, nilai budaya adalah referensi personal sumber motivasi dan pandangan hidup, serta konstruksi simbol

sosial. Karena itu, etos kerja seseorang sangat tergantung pada nilai budaya sebagai sumber motivasi. Seseorang yang beretos kerja tinggi sangat tergantung pada motivasi kerja yang ada pada nilai budayanya. Jika nilai budaya itu memancarkan motivasi kerja yang tinggi, maka etos kerja seseorang itu akan tinggi pula, dan sebaliknya, apabila nilai budaya itu mencerminkan motivasi kerja yang konservatif, maka etos kerja yang muncul akan rendah atau konservatif. Karena itu, seseorang yang beretos kerja tinggi adalah seseorang yang bermotivasi tinggi yang dapat dilacak dari sistem nilai budaya yang ada pada individu itu.

Kajian McClelland (1961) di Kakinada, Teluk Benggala India misalnya, menyebutkan adanya 'dorongan hati menuju modernisasi' (*need for Achievement*) yang disingkat dengan *n Ach*. *Need for Achievement (n Ach)* adalah kebutuhan akan prestasi (*need for achievement*) yaitu dorongan untuk mengungguli, lebih berprestasi sehubungan dengan seperangkat standar, berusaha keras untuk sukses. Virus *n Ach* sangat terkait dengan kebajikan diri yaitu sikap mental terhadap prestasi. Karena itu, *n Ach* adalah semacam virus yang telah ada dan meresap pada setiap individu yang tidak dipengaruhi oleh pendidikan, ras, kenangan historis, penaklukan militer, lingkungan geografis dan lain-lain, tetapi justru telah ada pada setiap individu. Tetapi *n Ach* ini sangat dipengaruhi oleh: i) adanya perasaan yang mendalam bahwa derajat mereka lebih tinggi dari orang lain yang ada disekitar mereka, ii) dengan suatu cara tertentu merekalah yang memegang kunci yang tidak saja berfungsi bagi dirinya tetapi juga bagi orang lain. Kedua hal ini menjadi faktor yang harus ada untuk sukses dibidang ekonomi yaitu keinginan untuk membuktikan bahwa diri sendiri lebih baik daripada orang lain, dan kebutuhan untuk menghasilkan kebaikan bersama (sekurang-kurangnya bagi golongan minoritas) yang sering dilaksanakan dengan cara yang lebih keras.

Menurut McClelland (1961), keadaan seperti ini menyebabkan virus mental *n Ach* mendorong laju modernisasi yang menyebabkan cepatnya tingkat pertumbuhan ekonomi. Dalam bahasa yang lain disebut bahwa pertumbuhan dan konsumsi ekonomi yang tinggi sekalipun, dipastikan oleh adanya kebajikan diri yang memoles *n Ach* yang dimilikinya. Karena itu, setiap orang harus memiliki perasaan yang ketat dan doktriner (misalnya seperti kaum minoritas) agar mereka dapat menganggap diri unggul sehingga dengan demikian meningkatkan *n Ach* mereka.

Sesungguhnya, motivasi intrinsik berasal dalam diri individu yang bersumber dari nilai budaya yang telah tertanam atau teinternalisasi dalam kebajikan diri. Motivasi ini adalah yang terutama dalam mengerakkan etos

kerja guna mencapai prestasi yang pada gilirannya berkontribusi terhadap perubahan (modernisasi). Namun demikian, faktor-faktor lain terutama yang bersifat ekonomi sebagai faktor pengubah sosial dan budaya juga tidak dapat diabaikan begitu saja.

Berdasar pada adanya nilai budaya yang memengaruhi etos kerja, maka seseorang yang disebut memiliki etos kerja ialah individu atau kolektifitas yang mencirikan: i) esensi waktu yaitu orang yang menghargai waktu yang dipergunakan untuk bekerja, ii) moralitas yang bersih yaitu dasar kerja yang disertai oleh etika moral sebagai sikap mental kerja, iii) kejujuran yaitu panggilan kerja yang mendasari munculnya keterikatan, iv) komitmen yaitu keinginan yang mengikat tekad guna membentuk vitalitas kerja, dan v) konsisten yaitu pendirian yang kuat terhadap asas, pantang menyerah dan idealis.

Adanya adanya etos kerja yang tinggi sebagai internalisasi nilai budaya yang tinggi akan melahirkan prestasi kerja yang tinggi pula. Pada gilirannya, kondisi seperti inilah yang melahirkan manusia-manusia modern seperti disebut Inkeles dan Smith (1976) yaitu: i) kesiapan menerima pengalaman baru dan keterbukaan terhadap inovasi dan perubahan, ii) kesiapan membentuk atau mempertahankan pendapat mengenai berbagai masalah yang menyangkut kepentingan umum, mencari bukti yang mendukung pendapat itu, mengakui keanekaragaman pendapat yang ada; dan menilai keanekaragaman pendapat itu secara positif, iii) orientasi khusus terhadap waktu: lebih menekankan pada masa kini dan masa depan ketimbang masa lalu, mengutamakan jadwal, dan kecepatan waktu, iv) kepercayaan terhadap kemampuan diri sendiri dan bersama orang lain untuk menata hidupnya menghadapi tantangan yang muncul, v) berencana, mengantisipasi dan menata kegiatan masa depan yang diarahkan untuk mencapai tujuan individual maupun kemasyarakatan, vi) mempercayai keteraturan kehidupan sosial yang dapat diramalkan sehingga memungkinkan untuk memperhitungkan tindakan yang akan diambil, vii) rasa keadilan dalam berbagi, yakni kepercayaan bahwa ganjaran akan diterima lebih menurut aturan ketimbang menurut tingkah laku, dan struktur ganjaran akan diperoleh menurut keterampilan dan derajat partisipasi, viii) minat dan nilai tinggi diletakkan pada pendidikan formal dan sekolah, dan ix) menghormati martabat orang lain, termasuk orang yang berstatus rendah. *Bagaimana dengan orang Simalungun?*

Sistem nilai budaya yang sangat penting bagi kelompok kebudayaan Simalungun adalah *habonaron do bona* (kebenaran adalah pangkal

segalanya) yakni tujuan dan pandangan hidup secara turun temurun. Orientasi hidup yang mengacu kepada 'kebenaran' ini menjadi inti adat dan sosial pergaulan hidup masyarakat Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah pedoman hidup, *folkways* dan idiologi orang Simalungun yaitu semacam doktrin budaya agar setiap orang Simalungun merasa, melihat dan berfikir secara benar, baik untuk dirinya sendiri maupun lingkungannya. Karena itu, *habonaron do bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup, maupun konstruksi simbol sosial.

Habonaron do bona sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial adalah idiologi atau cita-cita yang dicapai dalam kehidupan sosial maupun 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).

Tatanan struktur *tondong*, *boru* dan *sanina* disebut *tolu sahundulan* yang berbentuk segitiga, yang tampak pada pelaksanaan adat kecil (*horja adat na etek*), yang harus ditopang oleh *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.

Sebagai sistem nilai budaya, falsafah *Habonaron do Bona*, secara khusus menyoal etika pergaulan sehari-hari, memunculkan moralitas etnik yang disebut dengan *ahap* yaitu semacam virus yang ada dalam jiwa orang Simalungun. Nilai budaya *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.

Menyoal tentang interaksi sosial, sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* membentuk pribadi-pribadi orang Simalungun dengan karakter yang mudah bergaul, menemukan peluang (*opportunity*) dengan pengetahuan dan pemahaman terhadap penggunaan bahasa orang lain. Dengan kemampuan ini, mereka dapat diterima pada setiap kelompok etnik (*ethnic group*) dimanapun di Sumatera Utara maupun Indonesia.

Sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial adalah sumber hukum (norma) yang mengilhami dan menginspirasi orang Simalungun untuk bersikukuh pada kebenaran. 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.

Sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* menjadi sumber motivasi dan pandangan hidup. Di dalam sistem nilai budaya itu, terdapat referensi hidup berupa pencapaian *hatunggunon* (kehormatan) dan *hinadongan* (kekayaan) yang harus dicapai (diperoleh) dengan cara bonar (benar). Namun demikian, *hatunggunon* (kehormatan) dan *hinadongan* (kekayaan) sebagai instrumen dan mekanisme falsafah *Habonaron do Bona*, dimaknai sebagai kehormatan dan kekayaan yang diraih (sendiri), sehingga hanya dinikmati (sendiri). Kekayaan (*hinadongan*) yang dicapai orang Simalungun dipergunakan untuk membentuk atau memperluas *tuah ni hinadongan* di perantauan.

Falsafah *habonaron do bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial. Dengan demikian, *habonaron do bona* adalah sumber hukum, idiologi dan cita-cita bagi orang Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah kaidah, hukum atau norma dalam bertindak, berfikir dan berperilaku. Di dalam falsafah itu, tercantum cita-cita, gagasan dan impian orang Simalungun dengan berperilaku benar (*bonar*) untuk mendapatkan *hatunggunon* dan *hinadongan*. Semangat (*spirit*) *habonaron do bona* dibentuk melalui etika (*ethic*) *haroan* (gotong royong) yaitu kerjasama dalam mencapai tujuan (*sapangambe manoktok hitei*). Karenanya, etika kerja orang Simalungun adalah *Haroan* sebagai spirit (semangat) meraih keberhasilan hidup.

Untuk mencapai tujuan melalui mekanisme kerja *haroan*, maka dorongan untuk lebih menonjol (*need for Achievement, n Ach*) dari orang lain ataupun naluri untuk berprestasi telah tertanam pada sistem nilai

budaya ini. Akhirnya, jikapun hari ini dan esok, pertumbuhan dan perkembangan orang Simalungun 'masih' biasa-biasa saja (stagnan), maka persoalan stagnasi ini harus dicari pada faktor-faktor lain yang mungkin saja bersifat ekonomi. Namun demikian, sederet prestasi yang telah dicapai pribadi-pribadi Simalungun dewasa ini, harus tetap ditingkatkan, didoktrin dan ditingkatkan guna meraih prestasi berikutnya. Dengan cara itu, orang Simalungun secara utuh dan menyeluruh termasuk dalam gambaran masyarakat modern sebagaimana disebut Inkeles dan Smith (1974).

Medan, awal April 2017

Eld

DAFTAR ISI

Pengantar penerbit	i
Pendahuluan	iii
Daftar isi	xii
Daftar gambar	xv
Daftar tabel	xvi
Dedikasi	xvii
Bab I Nilai budaya dan orientasi hidup	1
A. Kebudayaan dan nilai budaya	1
B. Nilai budaya dan orientasi hidup	5
Bab II Etnik Simalungun	11
A. Menyual nama dan karakter orang Simalungun	11
B. Bukan subetnik Batak tetapi Etnik Simalungun	25
C. Serba ringkas migrasi leluhur Simalungun	35
D. Bahasa dan aksara Simalungun	39
Bab III <i>Demban</i> : ramahtamah, komunikasi dan penghormatan	45
A. Sirih pada orang Simalungun	45
B. Makanan khas Asia Tenggara	49
C. Penutup	54
Bab IV Penganan khas (adat) Simalungun	55
A. Nilai budaya penganan adat	55
B. <i>Nitak</i> , <i>Dekke sayur</i> , <i>Tinuktuk</i> dan <i>Torbangun</i>	58
C. Penganan daging ayam	71
Bab V <i>Haroan</i> dan <i>Maranggir</i>	79
A. <i>Haroan</i> : kerjasama menurut orang Simalungun	81
B. <i>Maranggir</i> : penyucian diri orang Simalungun	89
C. Merajah gigi, pelubangan telinga dan potong rambut	94
Bab VI <i>Rondang bittang</i> , <i>pariama</i> dan <i>marsombuh sihol</i>	101
A. <i>Horja Rondang Bittang</i>	101
B. <i>Horja Pariama</i>	106
C. <i>Horja Marsombuh sihol</i>	110
Bab VII Struktur sosial <i>Pentagon</i> Simalungun	111
Bab VIII Ritus peralihan orang Simalungun	123
Bab IX Busana adat Simalungun	133
A. <i>Hiou</i> , <i>soja</i> dan <i>toluk balanga</i>	134
B. <i>Bulang</i> dan <i>gotong</i> Simalungun	139
Bab X Tarian (<i>tortor</i>) Simalungun	145

	A. Makna <i>tortor</i>	145
	B. <i>Tortor</i> pada orang Simalungun.....	148
Bab XI	Nilai budaya dan naluri berprestasi: pemikiran terhadap Masa depan Simalungun.....	153
	A. Sejumlah fenomena sosial Simalungun.....	153
	B. Dorongan hati untuk modernisasi.....	158
	C. Perspektif tentang perubahan sosial budaya.....	162
	D. Motivasi dan <i>need for Achievement</i>	165
	E. Pudarnya masyarakat tradisional: model perubahan	167
	F. Misi budaya.....	169
Bab XII	<i>Parpandangan na Bolag</i> : sastra sejarah Kerajaan Nagur dan loyalitas etnik Simalungun	175
	A. Pengantar.....	175
	B. Fokus utama kitab PNB	179
	C. Kitab PNB dan Kerajaan Nagur di Simalungun.....	194
	D. Wacana sejarah dan solidaritas etnik	200
	E. Penutup.....	204
Bab XIII	Penutup	207
	Daftar Pustaka.....	211
	Tentang penulis.....	231

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Model rumah tradisional Simalungun di Haranggaol	10
Gambar 2. Pantai Haranggaol, 1910.....	10
Gambar 3. Peta <i>Norlichen Battalander und des Toba Sees</i>	21
Gambar 4. Peta <i>Ethno-Linguistic Homelands</i> pra-Islam.....	32
Gambar 5. Peta <i>Si-Balungun</i> (Simalungun).....	34
Gambar 6. Lukisan <i>Rumah Bolon</i> Simalungun berciri <i>Dongson</i>	37
Gambar 7. Rumah bolon Damanik di Pamatangsiantar, 1919.....	44
Gambar 8. Rumah bolon Dasuha di Pamatangpane, 1935.....	44
Gambar 9. <i>Demban sayur</i> Simalungun.....	47
Gambar 10. Penyampaian <i>demban sayur</i>	60
Gambar 11. <i>Nitak siang-siang</i>	62
Gambar 12. <i>Dekke Sayur</i>	65
Gambar 13. <i>Tinuktuk</i>	67
Gambar 14. <i>Torbangun</i>	69
Gambar 15. <i>Dayok binatur</i>	74
Gambar 16. <i>Hinasumba</i>	75
Gambar 17. <i>Tombuan</i>	76
Gambar 18. Rumah bolon Purba Pakpak di Pamatanpurba, 1971	78
Gambar 19. <i>Uttei Mukkur</i>	90
Gambar 20. Ritual <i>maranggir</i> di Huta Dolog, Raya	93
Gambar 21. Pelubangan dan hiasan telinga.....	96
Gambar 22. Upacara <i>mangganjangi jambulan</i>	99
Gambar 23. <i>Lucban san Isidro Pahiyas Festival, Manila</i>	106
Gambar 24. Struktur Sosial <i>Pentagon</i>	113
Gambar 25. Kekerabatan Simalungun.....	119
Gambar 26. Kompleksitas kekerabatan Simalungun	120
Gambar 27. Museum Simalungun di Pamatangsiantar, 1941.....	132
Gambar 28. Lods di Pasar Saribudolok, 1925	144
Gambar 29. Lods di Pusat Pasar (<i>central market</i>) Pamatangsiantar.....	144
Gambar 30. Rumah tradisional di Pamatangpurba, 1934	174
Gambar 31. Foto udara Kota Pamatangsiantar, 1938	174
Gambar 32. Generasi Raja di <i>Parpandanan Na Bolag</i>	187
Gambar 33. Perkebunan Kopi di Bangunpurba, 1900.....	206
Gambar 34. Stasiun Kereta Api (DSM) di Dolog Malangir, 1910.....	206

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Variasi aksara Batak.....	42
Tabel 2. Variasi huruf vokal dan konsonan aksara Batak.....	43
Tabel 3. Tipologi, nama dan jenis upacara adat Simalungun.....	125
Tabel 4. Pakem gerak tari di Simalungun.....	150

Dedikasi

*dipersembahkan kepada:
Fany, Getha, Glen, Elo, Geby, Rara, Ila, Eti dan Tesya
serta masyarakat Simalungun*

BAB I

NILAI BUDAYA DAN ORIENTASI HIDUP

A. Kebudayaan dan nilai budaya

Tidak dapat disangkal bahwa manusia bergerak sesuai dengan karakter budaya yang melekat pada masyarakat itu. Karakter yang melekat itu adalah kebudayaan yang mencakup universalisme pada seluruh masyarakat manusia. Keuniversalan kebudayaan itu disebut dengan tujuh (7) kebudayaan universal, yang selalu ada pada seluruh kelompok manusia dimanapun, baik yang sudah dikatakan masyarakat modern (*development society*) maupun masyarakat tradisional (*underdevelopment society*). Perbedaan-perbedaan kebudayaan yang universal ini tampak pada kadar peradaban yang telah dicapai oleh masyarakat (pendukung) kebudayaan itu. Misalnya, baik di negara maju maupun negara berkembang, pastilah memiliki sistem mata pencaharian hidup dengan bertani. Adapun yang membedakan pertanian dalam kedua tipologi negara ini adalah teknologi pertanian yang digunakan. Demikian pula bahwa kedua tipologi negara itu memiliki sistem kesenian, tetapi yang membedakan kesenian pada kedua negara itu adalah *high arts* maupun *popular arts* yang dimilikinya.

Dengan demikian, kebudayaan adalah keseluruhan pengetahuan manusia sebagai makhluk sosial guna memahami dan menginterpretasi lingkungan serta menjadi kerangka acuan terwujudnya kelakuan sosialnya (*social behavior*). Dalam hal ini Geertz (1973a)¹ melihat bahwa kebudayaan adalah '*mekanisme kontrol*' (*control mechanism*) bagi kelakuan (*behavior*) dan tindakan (*action*) manusia. Menurut uraian Keesing and Keesing (1971)² kebudayaan adalah '*pola-pola bagi kelakuan manusia*' (*pattern of behavior*). Hal senada juga disebut Spradley (1972)³ bahwa kebudayaan merupakan serangkaian aturan, petunjuk, resep, rencana, dan strategi yang terdiri atas serangkaian model kognitif yang digunakan secara kolektif manusia sesuai dengan lingkungan dihadapinya.

Kebudayaan adalah produk pengetahuan manusia memuat kebenaran, perasaan dan emosi serta menjadi referensi penilaian terhadap sesuatu yang benar atau salah, baik atau buruk, berharga atau tidak berharga dan

¹ Lihat Clifford Geertz. 1973a. *The Interpretative Culture: Selected Essays*. New York: Basic Book Publisher Inc.

² Lihat R.M. Keesing and F.M. Keesing. 1971. *New Perspective in Cultural Anthropology*. New York: Rendhorth and Winsted

³ Lihat James P. Spradley, and Mark Phillips. 1972. Culture and Stress: a Qualitative Analysis. *American Anthropologist* Vol 74., No. 3.

lain-lain. Pandangan seperti ini ialah karena kebudayaan memuat nilai-nilai moral yakni pandangan hidup (*lebensanschauung*) maupun etos kerja (*work ethic*) bagi masyarakat manusia (Geertz, 1973b). Kebudayaan seperti ini dipergunakan guna menafsirkan (menginterpretasi) gejala, peristiwa, maupun benda-benda yang ada dalam lingkungannya.

Dalam kehidupan sosial, masyarakat manusia selalu mewujudkan berbagai kelakuan yang harus saling dipahami agar keteraturan sosial (*social order*) dan kelangsungan hidup sebagai makhluk sosial dapat dipertahankan. Pemahaman seperti ini dapat wujud karena manusia memiliki kesanggupan untuk membaca dan memahami serta menginterpretasi berbagai gejala, fenomena, peristiwa maupun benda-benda yang ada dalam lingkungannya. Kesanggupan manusia timbul karena kebudayaan berisikan model-model kognitif yang memiliki peranan guna menimbulkan pemahamannya. Karena itu, masyarakat manusia mewujudkan perilaku tertentu guna merespon gejala, fenomena, peristiwa atau benda yang dihadapinya. Dengan begitu, kebudayaan menghasilkan pola kelakuan dan benda-benda kebudayaan yang diperlukan sesuai motivasi yang dimilikinya.

Kebudayaan terdiri atas serangkaian petunjuk untuk mengatur, menyeleksi, dan merangkaikan simbol-simbol yang diperlukan sehingga simbol yang terseleksi itu diatur sedemikian rupa dalam bentuk kelakuan atau benda-benda kebudayaan sebagaimana diinginkan pelakunya. Di samping itu, menurut Spradley (1972) setiap kebudayaan berisikan pengetahuan untuk mengidentifikasi tujuan dan cara mencapainya, ukuran menilai berbagai tujuan hidup dan menentukan mana yang lebih penting, cara mengidentifikasi adanya bahaya-bahaya mengancam dan asalnya serta bagaimana mengatasinya.

Dalam pengalaman dan proses belajar, sesungguhnya manusia memperoleh serangkaian pengetahuan tentang simbol. Simbol adalah segala sesuatu (benda, peristiwa, kelakuan atau tindakan manusia, ucapan) yang telah ditempel arti tertentu menurut kebudayaan yang bersangkutan. Simbol adalah komponen utama perwujudan kebudayaan karena setiap yang dilihat dan dialami manusia diolah menjadi serangkaian simbol yang dimengerti manusia.

Menurut Geertz (1992)⁴ kebudayaan adalah suatu sistem pengetahuan yang mengorganisasi simbol-simbol. Dalam setiap kebudayaan, simbol cenderung dibuat atau dimengerti warganya berdasarkan konsep yang mempunyai arti tetap dalam suatu jangka waktu tertentu. Dalam

⁴ Lihat Clifford Geertz. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

menggunakan simbol, seseorang selalu melakukannya berdasarkan aturan membentuk, mengkombinasikan, dan menginterpretasikan simbol yang dihadapinya. Kalau serangkaian simbol-simbol itu dilihat sebagai bahasa, maka pengetahuan ini adalah tata bahasanya. Kalau serangkaian simbol tersebut menyangkut kepercayaan, maka pengetahuan ini adalah kerohaniannya.

Hakikat kebudayaan menyangkut ciri-ciri khusus kebudayaan (*particular culture attributes*) dimana setiap masyarakat memiliki kekhususan sendiri. Namun demikian, secara garis besar, seluruh kebudayaan yang ada di dunia memiliki sifat-sifat yang sama. Sifat-sifat kebudayaan yang sama itu adalah sebagai berikut: i) kebudayaan terwujud dan tersalurkan lewat perilaku manusia, ii) kebudayaan telah ada terlebih dahulu mendahului lahirnya suatu generasi tertentu dan tidak akan mati dengan habisnya usia generasi yang bersangkutan, iii) kebudayaan diperlukan manusia dan diwujudkan melalui tingkah lakunya, dan iv) kebudayaan mencakup aturan-aturan berisikan kewajiban-kewajiban, tindakan-tindakan yang diterima dan ditolak, tindakan-tindakan yang dilarang, dan tindakan-tindakan yang diizinkan.

Dengan demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa ciri-ciri khusus orang Simalungun ialah terletak pada ketujuh unsur budaya universal ini yang tidak dimiliki oleh etnik lain. Walaupun demikian, tidak berarti bahwa etnik lain itu tidak memiliki ketujuh unsur kebudayaan universal, tetapi substansi kekhususan masing-masing tetap dapat dibedakan. Eksistensi ketujuh kebudayaan inilah menjadi ciri khusus (*particular kind*) orang Simalungun, sebagai kelompok etnik (*ethnic group*) yang memiliki identitas budaya (*culture identity*) sendiri. Kebudayaan khusus ini menjadi penanda identitas orang Simalungun yaitu referensi personal (*personal reference*), sumber motivasi dan perilaku (*exploring motivation and behavior*) maupun pandangan hidup (*lebenaschauung*) guna mewujudkan mimpi sosial (*lebensraum*) pada dunia sosial (*social world*). Dunia sosial ini adalah cerminan kepentingan, eksistensi, peluang maupun kesempatan yang harus diisi sebagai perwujudan keunggulan etnisnya.

Menurut Geertz (1992), kebudayaan menyangkut *semiotik* dan *kontekstual* yang sarat dengan makna (*meaning*). Karena itu, kebudayaan tidak sekedar menjadi acuan perilaku masyarakat manusia, tetapi sekaligus membentuk makna-makna hidupnya. Hal ini karena masyarakat manusia senantiasa terperangkap pada jerat-jerat makna yang ditenunnya sendiri. Dengan demikian, sebuah gejala atau peristiwa manusiawi, bukanlah sekedar menunjukkan hubungan kausal (sebab akibat) tetapi sekaligus mencerminkan makna-makna yang dikandungnya. Menurut

Geertz (1992) guna menemukan makna kebudayaan, terlebih dahulu dilakukan tafsir (interpretasi) terhadap simbol-simbol kebudayaan secara komplit. Penafsiran tidak terbatas pada upacara, mitos, legenda yang dianggap *adiluhung*, tetapi juga terhadap seluruh simbol-simbol lain yang dipergunakan dalam tatanan kebudayaannya.

Tafsir kebudayaan (*interpretation of culture*) memaparkan konfigurasi atau sistem simbol bermakna secara mendalam dan menyeluruh. Hal ini karena simbol budaya adalah kendaraan pembawa makna. Dengan demikian, sistem simbol yang tersedia pada kehidupan masyarakat, sesungguhnya menunjukkan bagaimana masyarakat kebudayaan itu melihat, merasa dan berfikir tentang dunia mereka dan bertindak berdasar nilai-nilai yang sesuai (Geertz, 2008)⁵. Simbol-simbol tersebut harus ditangkap (ditafsirkan) dan dibagikan kepada masyarakat dan diwariskan kepada anak cucunya sehingga menjadi acuan bukan saja untuk bertindak dan berperilaku tetapi juga untuk merasa, melihat dan berfikir.

Pandangan Orang Simalungun yang tidak meledak-ledak, kurang suka berkonflik, berkepribadian halus dan lembut, memperhatikan keseimbangan makro dan mikrokosmos adalah penelusuran makna dari sistem budaya Jawa. Demikian halnya, orang Toba yang keras, suka perang dan suka konflik adalah penelusuran makna dari sistem budaya mereka. Dalam arti bahwa, masyarakat manusia dalam bertindak, berperilaku, merasa, melihat dan berfikir ialah selalu mengacu kepada kebudayaan dimana ia dilahirkan dan dibesarkan.

Makna budaya (*cultural meaning*) berbeda dengan nilai budaya (*cultural value*). Makna budaya cenderung adjektif (sifat) sedang nilai budaya adalah nomina yakni kandungan kebudayaan dan unsur-unsurnya. Nilai budaya disebut Simanjuntak (2002) merupakan tingkat tertinggi dan abstrak dari adat istiadat serta memberikan ciri dan karakter warganya bahkan kelompoknya. Nilai budaya meresapi hidup anggota masyarakatnya sejak dini sehingga mengakar dalam jiwa. Karena itu, nilai budaya dalam kebudayaan tidak dapat diganti dalam waktu yang relatif singkat walaupun dengan alasan rasionalitas (Koentjaraningrat, 1990)⁶. Nilai budaya abstrak itu harus dijabarkan dalam operasional yakni dalam bentuk norma yaitu aturan tingkah laku yang jelas, terperinci, tegas dan tidak meragukan. Tingkah laku yang berulang dan terorganisasi tersebut

⁵ Lihat Clifford Geertz. 2008. *Agama, Sastru dan Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.

⁶ Lihat Koentjaraningrat. 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

dinamakan kebiasaan (*custom*). Dalam bahasa Sumner (1960)⁷, tingkah laku itu disebut dengan *folkways*.

Kebudayaan memiliki (mengandung) nilai-nilai yang tinggi dan menjadi cita-cita utama dan bahkan menjadi tujuan hidup pemiliknya yaitu budaya ideal (*ideal culture*). Kandungan budaya ideal dipergunakan sebagai sistem pedoman hidup dan cita-cita atau ideologi dan menjadi salah satu unsur sistem budaya (Simanjuntak, 2002). Ideologi menjadi sistem pandang kelompok masyarakat terhadap kenyataan berdasarkan pandangan hidup (*lebensanschauung*) tertentu. Karena itu, ideologi dipergunakan mencapai cita-cita (*lebensraum*) hidupnya (Spencer, 1982)⁸. Setiap masyarakat dalam kelompok kebudayaan harus bersikap dan betingkahtlaku sesuai dengan pedoman atau norma budaya ideal (*ideal culture norm*). Mereka yang tidak menyesuaikan diri dianggap melanggar dan patut di hukum (sosial). Sikap dan perbuatan orang di dalam masyarakat, baik mendukung maupun melanggar norma, merupakan budaya yang nyata (*real culture*) dan terdapat dalam masyarakat manusia (Horton dan Hunt, 1972)⁹.

Nilai budaya (*cultural values*) merupakan nilai-nilai tertanam dalam suatu kebudayaan masyarakat dan mengakar pada suatu kebiasaan (*custom*), kepercayaan (*believe*), dan simbol (*symbols*) dengan karakteristik tertentu. Nilai-nilai budaya akan tampak pada simbol-simbol, slogan, moto, visi misi, atau sesuatu yang nampak sebagai acuan referensi personal (*personal references*) dari suatu kelompok kebudayaan. Karena itu, terdapat tiga hal pokok menyangkut nilai budaya, yaitu: i) simbol-simbol, slogan atau yang lainnya yang kelihatan secara kasat mata, ii) sikap, tindak laku, gerak gerik yang muncul akibat referensi budaya, dan iii) kepercayaan yang tertanam (*believe system*) yang mengakar dan menjadi kerangka acuan dalam bertindak dan berperilaku.

B. Nilai budaya dan orientasi hidup

Kebudayaan (*culture*) manusia memiliki system nilai (*value system*). Menurut Kluckhohn (1962)¹⁰ nilai budaya adalah konsepsi umum yang

⁷ Lihat W.G. Sumner. 1960. *Folkways*. New York: New American Library.

⁸ Lihat M. Spencer. 1982. *Foundations of Modern Sociology*. New York: Prentice-Hall Inc.

⁹ Lihat P. E. Horton and O. L. Hunt. 1972. *Sociology*. Tokyo: McGraw-Hill.

¹⁰ Lihat Clyde Kluckhohn. 1962. The Human Meaning of The Social Science, Universal Categories of Culture, dalam A.L. Kroeber (editor), 'Anthropology Today'. Chichago: Chichago University Press.

terorganisasi yang mempengaruhi perilaku dan berhubungan dengan alam, kedudukan manusia dalam alam, hubungan manusia dengan manusia, dan tentang hal-hal yang diinginkan dan tidak diinginkan yang mungkin bertalian dengan hubungan orang dengan lingkungan dan sesama manusia. Nilai budaya sebagai sebuah konsepsi, eksplisit atau implisit, menjadi ciri khusus seseorang atau sekelompok orang, tentang hal-hal yang diinginkan yang mempengaruhi pemilihan dari berbagai cara-cara, alat-alat, tujuan-tujuan perbuatan yang tersedia.

Sementara itu, Koentjaraningrat (2000)¹¹ menyebut bahwa nilai budaya terdiri dari konsepsi yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat tentang hal-hal yang mereka anggap mulia. Sistem nilai yang ada dalam masyarakat dijadikan orientasi dan rujukan dalam bertindak. Oleh karena itu, nilai budaya yang dimiliki seseorang mempengaruhinya dalam menentukan alternatif, cara-cara, alat-alat, dan tujuan-tujuan pembuatan yang tersedia.

Nilai adalah seperangkat keyakinan dan sikap-sikap pribadi seseorang tentang kebenaran, keindahan, dan penghargaan dari suatu pemikiran, objek atau perilaku yang berorientasi pada tindakan dan pemberian arah serta makna pada kehidupan seseorang. Karena itu, sebuah nilai memiliki karakteristik antara lain: i) membentuk dasar perilaku seseorang, ii) diperlihatkan melalui pola perilaku yang konsisten, iii) menjadi kontrol internal bagi perilaku seseorang dan iv) merupakan komponen intelektual dan emosional dari seseorang yang secara intelektual diyakinkan tentang suatu nilai serta memegang teguh dan mempertahankannya.

Kedudukan nilai dalam setiap kebudayaan sangatlah penting. Pemahaman tentang sistem nilai budaya dan orientasi nilai budaya sangat penting dalam konteks pemahaman perilaku suatu masyarakat dan sistem pendidikan yang digunakan untuk menyampaikan sistem perilaku dan produk budaya yang dijiwai oleh sistem nilai masyarakat yang bersangkutan.

Sistem nilai budaya merupakan rangkaian konsep-konsep abstrak yang hidup dalam masyarakat, mengenai apa yang dianggap penting dan berharga, tetapi juga mengenai apa yang dianggap remeh dan tidak berharga dalam hidup. Sistem nilai budaya menjadi pedoman dan pendorong perilaku manusia dalam hidup yang memanifestasi kongkritnya terlihat dalam tata kelakuan. Dari sistem nilai budaya termasuk norma dan sikap dalam bentuk abstrak tercermin dalam cara

¹¹ Lihat Koentjaraningrat. 2000. *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta

berfikir dan dalam bentuk konkrit terlihat dalam bentuk pola perilaku anggota-anggota suatu masyarakat.

Menurut Kluckhohn (1961)¹², kebudayaan memiliki sistem nilai budaya (*culture value system*) pada seluruh kebudayaan menyangkut 5 (lima) masalah pokok kehidupan manusia yang bersifat universal. Selanjutnya, Kluckhohn (1961) mengemukakan kelima masalah pokok hidup manusia yaitu: *i) hakekat hidup manusia (MH)*, yaitu hakekat hidup setiap kebudayaan berbeda secara ekstern seperti pola-pola kelakuan tertentu yang menganggap hidup sebagai suatu hal yang baik yakni untuk mengisi hidup, *ii) hakekat karya manusia (MK)*, yaitu setiap kebudayaan pada hakekatnya berbeda-beda seperti anggapan bahwa karya bertujuan untuk hidup, karya memberikan kedudukan atau kehormatan, karya merupakan gerak hidup untuk menambah karya, dan lain-lain.

Selanjutnya, *iii) hakekat waktu manusia (WM)*, bahwa setiap kebudayaan berbeda; ada yang berpandangan mementingkan orientasi masa lampau, ada pula yang berpandangan untuk masa kini atau masa yang akan datang, *iv) hakekat alam manusia (MA)*, yaitu adanya kebudayaan yang menganggap manusia harus mengeksploitasi alam atau memanfaatkan alam semaksimal mungkin, ada pula kebudayaan yang beranggapan manusia harus harmonis dengan alam dan manusia harus menyerah kepada alam, dan *v) hakekat hubungan manusia (MN)*, yaitu hakekat hubungan manusia dengan manusia, baik secara horizontal (sesama manusia) maupun secara vertikal (orientasi kepada tokoh-tokoh). Demikian pula ada yang berpandangan individualistis (menilai tinggi kekuatan sendiri).

Nilai budaya merupakan nilai yang disepakati dan tertanam dalam suatu masyarakat, lingkup organisasi, lingkungan masyarakat yang mengakar pada suatu kebiasaan, kepercayaan (*believe*), simbol-simbol dengan karakteristik tertentu yang dapat dibedakan satu dan lainnya sebagai acuan perilaku dan tanggapan atas apa yang akan terjadi atau sedang terjadi.

Nilai budaya tampak pada simbol, slogan, moto, visi misi, atau sesuatu yang tampak sebagai acuan pokok suatu lingkungan atau organisasi. Karena itu, sistem nilai budaya, pandangan hidup dan ideologi. Sistem nilai budaya merupakan tingkatan paling tinggi dan abstrak dalam adat istiadat. Hal itu disebabkan karena nilai budaya merupakan konsep tentang apa yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga suatu

¹² Lihat Florence Kluckhohn. 1961. *Variation in Value Orientation*. Cambridge: Harvard University Press.

masyarakat, mengenai apa yang mereka anggap bernilai, berharga dan penting dalam hidup sehingga dapat berfungsi sebagai suatu pedoman yang memberi arah dan orientasi kepada kehidupan para warga masyarakat itu sendiri.

Nilai budaya bersifat umum, luas dan konkret. Karena itu, nilai budaya pada kebudayaan tidak dapat diganti dengan nilai-nilai budaya yang lain dalam waktu singkat. Dalam masyarakat, terdapat sejumlah nilai budaya yang berkaitan satu sama lain sehingga merupakan suatu sistem, dan sistem itu sebagai suatu pedoman dari konsep ideal dalam kebudayaan sebagai pendorong kuat terhadap arah kehidupan masyarakat.

Merujuk pada pendapat Kluckhohn (1961) diatas, maka kebudayaan memengaruhi perilaku pendukung kebudayaan itu. Pada tulisannya yang lain, Kluckhohn (1984) menyebut bahwa kebudayaan menentukan perilaku individu bukan dari faktor genetik, tetapi pengaruh budaya dalam pola pengasuhan. Ditegaskan Kluckhohn (1984) bahwa seorang individu berperilaku tertentu karena seseorang individu itu dibesarkan (diasuh) pada lingkungan budaya tertentu. Budaya ditempat seseorang dibesarkan mencerminkan nilai-nilai yang dianutnya, termasuk dalam membentuk sikap dan perilaku. Karena itu, untuk menemukan dan memahami perilaku manusia, maka seharusnya dilakukan dengan cara 'melihat ke dalam'. Dengan demikian, sebagai cara memahami akar dari psikologi manusia adalah kunci untuk memahami mengapa manusia menampilkan perilaku tertentu, sikap tertentu dan bereaksi terhadap situasi dengan emosi tertentu.

Berbeda dengan Kluckhohn, antropolog Geertz (1992)¹³ menawarkan konsep kebudayaan yang sifatnya interpretatif yaitu sebuah konsep semiotik. Dalam hal ini Geertz (1992) melihat kebudayaan sebagai suatu teks yang perlu diinterpretasikan maknanya daripada sebagai suatu pola perilaku yang sifatnya kongkrit. Dalam usahanya untuk memahami kebudayaan, ia melihat kebudayaan sebagai teks sehingga perlu dilakukan penafsiran untuk menangkap makna yang terkandung dalam kebudayaan tersebut. Kebudayaan dilihatnya sebagai jaringan makna simbol yang dalam penafsirannya perlu dilakukan suatu pendeskripsian yang sifatnya mendalam (*thick description*). Menurut Kuper (1999)¹⁴, karena kebudayaan merupakan suatu sistem simbolik, maka proses budaya haruslah dibaca, diterjemahkan, dan diinterpretasikan.

¹³ Lihat Clifford Geertz. 1992. *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Agama Jawa*. Jakarta: Bharata.

¹⁴ Lihat Adam Kuper. 1999. *Culture*. Cambridge: Harvard University Press

Selanjutnya, Geertz (1992a) mengemukakan konsep kebudayaan sebagai nilai-nilai budaya yang menjadi pedoman masyarakat untuk bertindak dalam menghadapi berbagai permasalahan hidupnya. Pada akhirnya konsep budaya adalah sebagai pedoman penilaian terhadap gejala-gejala yang dipahami masyarakat pendukung kebudayaan itu. Kebudayaan sebagai sistem makna, memuat penilaian-penilaian pelaku yang ada dalam kebudayaan tersebut. Dalam kebudayaan, makna tidak bersifat individual tetapi bersifat publik, dan menjadi milik kolektif dari suatu kelompok. Kebudayaan menjadi suatu pola makna yang diteruskan secara historis yang terwujud dalam simbol-simbol. Dengan demikian, menurut Geertz (1992a), kebudayaan menjadi suatu sistem konsep yang diwariskan dan terungkap dalam bentuk-bentuk simbolik yang dengannya manusia berkomunikasi, melestarikan, dan memperkembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan itu.

Suatu nilai yang sudah membudaya dalam diri seseorang, maka nilai itu akan dijadikan sebagai pedoman atau petunjuk dalam bertindak laku. Hal ini dapat dilihat dalam kehidupan sehari-hari seperti gotong royong, merantau, malas dan lain-lain. Dengan begitu, nilai bersifat universal dan merupakan pendorong bagi seseorang dalam mencapai tujuan tertentu. Manusia dianugerahi akal maka manusia dapat berfikir. Kemampuan berfikir manusia juga digunakan untuk memecahkan masalah-masalah hidup yang dihadapinya.

Beranjak dari pemikiran diatas, dapat disebut bahwa setiap individu dalam melaksanakan aktifitas sosialnya selalu berpedoman pada nilai-nilai atau sistem nilai yang ada dan hidup dalam masyarakat itu sendiri. Dalam arti bahwa, nilai budaya sangat banyak mempengaruhi tindakan dan perilaku manusia, baik secara individual, kelompok atau masyarakat secara keseluruhan tentang baik buruk, benar salah, patut atau tidak patut.



Gambar 1. Model rumah tradisional Simalungun di Haranggaol,1923
Sumber: kitlv.nl



Gambar 2. Pantai Haranggaol, 1910
Sumber: kitlv.nl

BAB II

ETNIK SIMALUNGUN

A. Menyoal nama dan karakter orang Simalungun

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)¹⁵ 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*)¹⁶ yakni orang pemalu dan penyendiri. Sesungguhnya, 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*)¹⁷. Kenyataan ini tampak dari kemampuan orang

¹⁵ Lihat Henry Guntur Tarigan. 1975. *Morfologi bahasa Simalungun*. Disertasi. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

¹⁶ Menurut 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 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. Lihat Carl Gustav Jung. 1989. *Memperkenalkan Psikologi Analitik*. (Agus Cremers, penterjemah). Jakarta: Gramedia.

¹⁷ Menurut 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

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 *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)¹⁸ 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.

yang lebih senang berada dalam keramaian atau kondisi dimana terdapat banyak orang, daripada di tempat yang sunyi. Lihat Carl Gustav Jung, 1989. *Memperkenalkan Psikologi Analitik*. (Agus Cremers, penterjemah). Jakarta: Gramedia.

¹⁸ Lihat John Anderson. 1971. *Mission to the East Coast Sumatra in 1823*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, Historical Reprints.

Bahkan, jumlah populasi Simalungun seperti disebutkan Tideman (1926)¹⁹ pada Bulan November 1920 berjumlah 164. 076 jiwa. Selanjutnya, pada Sensus Penduduk (*volkstelling*)²⁰ 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*,

¹⁹ Lihat J. Tideman. 1926. *Simeloengen: Het Land Der Timor Bataks in Zijn Vroegere Isolatie en Zijn Ontwikkeling Tot een Deel van Het Cuulturgebied van de Oostkust van Sumatera*. Leiden: Stoomdrukkerij Louis H. Brechner.

²⁰ Lihat *Volkstelling* tahun 1930, dalam Juandaraya P. Dasuha dan Martin Lukito Sinaga. 2003. *Tole den Timorlanden das Evangelium: Sejarah Seratus Tahun Pekabaran Injil di Simalungun, 2 September 1903-2003*. Pamatang Siantar: Kolportase GKPS.

boru ni boru dan *sanina* yang disebut dengan struktur sosial *pentagon* (struktur sosial segilima).

Sebagaimana telah disebut Damanik (2016²¹; 2017²²), struktur dan sistem sosial orang Simalungun adalah segilima (*pentagon*) yang mencerminkan bentuk muka (*fasade*) rumah adat Simalungun yaitu *Rumah Bolon*. Tatahan struktur *tondong*, *boru* dan *sanina* disebut *tolu sahundulan* yang berbentuk segitiga, yang tampak pada pelaksanaan adat kecil (*horja adat na etek*), yang harus ditopang oleh *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)²³, *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)

²¹ Lihat Erond L. Damanik. 2016. *Ritual Peralihan: Upacara Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada Orangtua dan kematian*. Medan: Simetri Institute.

²² Lihat Erond L. Damanik. 2017. *Busana Simalungun: Politik Kolonial, Peminjaman Selektif dan Modernitas*. Medan: Simetri Institute.

²³ Lihat Erond L. Damanik. 2005. *Agama dan Identitas Etnik: Proses Identifikasi Identitas Etnik di Simalungun*. Tesis. Medan: Program Studi Antropologi Sosial, Program Pascasarjana Universitas Negeri Medan

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 *hasimalungan* (*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 Bedagei, 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 Bedagei, Asahan, Batubara maupun Kisaran dan lain-lain), maupun dengan Toba (seperti di Ajibata, Sipangan Bolon, Simantin, 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. Dengan demikian, 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 Revolusi Sosial tahun 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)²⁴, Tambak (1982)²⁵, Saragih (2006)²⁶ 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

²⁴ Lihat D. Kenan Purba. 1987. *Sejarah Asal Usul Terjadinya dan Makna Nama Simalungun*. Pematangsiantar: Partuha Maujana Simalungun.

²⁵ Lihat T. B. A Tambak. 1982. *Sejarah Simalungun*. Pematangsiantar: Yayasan Museum Simalungun.

²⁶ Lihat Sortaman Saragih. 2006. *Orang Simalungun*. Jakarta: Citama.

(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)²⁷ 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)²⁸ bahwa '*Tanah Batak*' maupun '*Orang Batak*' adalah ciptaan orang Asing (*die Begriffe Batakland und Batakvolk wurden von Auslander gepragt*). 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 menggedepankan 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.

²⁷ Lihat Daniel Perret. 2010. *Kolonialisme dan Etnisitas: Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*. Jakarta: EFEQ Jakarta dan KPG.

²⁸ Lihat J. Pardede. 1975. *Die Batakchristen auf Nord-Sumatra und ihr Verh ltnis zu den Muslimen*. Disertasi. Johannes Gutenberg-Universität, Mainz.

Terminologi ‘*Batak*’ dan ‘*Melayu*’ yang diciptakan Barat itu, sama halnya dengan sebutan masyarakat kanibal (*savage society*) dan masyarakat beradap (*civilized society*) seperti disebut Hirouse (2009)²⁹ 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.

Dalam catatan Ma Huan (1970) disebutkan sebuah nama wilayah bernama: *Ba-lu-man*, yang terletak di pesisir Selat Malaka di Sumatera bagian utara. Wilayah itu disinggahi Ma Huan dalam pelayarannya tahun 1413 menuju Aru (sekitar Medan) dan Lhokseumawe, Aceh. Pengelana Ma Huan (1970)³⁰ 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-ngun* yang mungkin saja dimaksud adalah ‘Simalungun’. Akan tetapi, kurang jelas daerah mana yang dimaksudkan oleh Ma Huan dalam catatannya itu. 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.

²⁹ Lihat Masashi Hirouse. 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.

³⁰ Lihat Ma Huan. 1970. *Ying Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Oceans Shores*. (Feng Cheng-Chun, ed). Cambridge: Hakluyt Society.

Sepanjang yang dapat diketahui, referensi sekaligus pendekatan pertama yang menyebut nama 'Simalungun' berasal dari tulisan Anderson sewaktu kunjungannya ke pesisir pantai timur Sumatera (*Sumatra Eastcost*) tahun 1823. Pada kunjungannya selama enam bulan di Sumatera, Anderson (1971) menulis tentang adanya komunitas masyarakat di pesisir timur yang 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.

Walaupun tidak konsisten, Anderson (1971) 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*). Sebenarnya, konsep 'Kataran' atau 'Hataran' adalah kata yang menyebut penunjuk arah yaitu 'timur'. Jadi konsep *Hataran* menunjuk pada masyarakat yang bermukim di sebelah 'timur' dari *Laut Daur* (*Laut Tawar*) atau Danau Toba³¹.

Tentang Danau Toba, baik Marsden pada kunjungannya tahun 1878, Juhnghuhn tahun 1840 dan Anderson tahun 1823 tidak pernah melihatnya, tetapi hanya mendengar bahwa di pedalaman terdapat danau luas yang dapat dikunjungi selama lima hari perjalanan dari Medan. Orang Eropa yang pertama kali melihat Danau Toba adalah Herman Neubroner van der Tuuk tahun 1848. Sejak saat itu, Danau Toba telah dimasukkan dalam peta dunia (Atlas). Selanjutnya, adalah Elio Modigliani pada tahun 1892 menemukan Sungai Asahan sebagai pelimpahan air Danau Toba ke Selat Malaka di pantai timur Sumatera.

Sebagaimana disebut Anderson (1871), komunitas masyarakat yang 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

³¹ Lihat Erond L. Damanik. 2016. *Danau Toba: Permata Mahkota Pulau Sumatera*. Medan: Simetri Institute.

bahwa komunitas masyarakatnya bernama '*suku Hataran*' sedangkan susunan organisasi sosial politiknya adalah Simalungun.

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 Tengah, 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 Tengah), 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.

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)³², maka tidak satupun catatan itu yang menyebut nama '*Simalungun*'. Sumber-sumber China sebagaimana dikompilasi Groenoveltd (1960)³³ pun 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)³⁴ 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

³² Lihat Anthony Reid, 1995. *Witnesses to Sumatra: A Travellers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

³³ Lihat W.P. Groenveltd. 1960. *Historical Notes on Indonesia and Malaya: Compiled from Chinese Sources*. Jakarta: Bharata.

³⁴ Lihat B. Hagen. 1883c. Zu den Wanderungen der Battas. *Das Ausland* 01/1883, pp. 9-13

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



Gambar 3. Peta *Nordlichen Battalander und des Toba Sees*
Sumber: Hagen, 1883.

Satu abad sebelum kunjungan Anderson tahun 1823, adalah kunjungan Marsden ke Sumatera tahun 1778. Pada waktu era penjelajahan Marsden (2008)³⁵ yang bukunya diluncurkan di Inggris tahun 1784 yakni

³⁵ Lihat William Marsden. 2008. *Sejarah Sumatra*. (alihbahasa: Tim Komunitas Bambu) Jakarta: Komunitas Bambu

hasil penyelidikannya tentang Pulau Sumatera, nama Simalungun tidak tercantum pada bukunya berjudul *Sejarah Sumatera* itu. Buku Marsden ini adalah buku pertama yang menguak kabut misteri Pulau Sumatera secara komprehensif mulai dari Aceh hingga Lampung sehingga Raffles menyebutnya sebagai '*Cahaya Penerang Sumatera*'. Meskipun Marsden menjelajahi sebagian besar pulau Sumatera, serta mengunjungi beberapa komunitas masyarakat, tetapi Marsden tidak menyebut adanya '*Orang Simalungun*'. Kenyataan ini muncul karena sesungguhnya Marsden tidak mengunjungi pesisir timur Sumatera dan hanya terfokus pada pantai barat Sumatera. Namun demikian, Marsden adalah orang pertama yang menolak homogenitas masyarakat Sumatera sebab pulau ini disebut Marsden dihuni oleh masyarakat yang beragam bahasa, kepercayaan dan adat istiadat dan budaya yang berbeda-beda.

Sesudah penjelajah Marsden tahun 1878, beberapa kunjungan lainnya baik dalam rangka siar agama (kristen) maupun penyelidikan etnografi dan linguistik seperti Junghuhn tahun 1840³⁶ maupun Van der Tuuk³⁷ tahun 1848 di '*Tanah Batak*', juga tidak menulis nama Simalungun. Masyarakat yang disebut sebagai '*Orang Batak*' sebagaimana dimaksud para penulis pra-zending RMG dan kolonial Belanda ini adalah 'Mandailing, Angkola, Toba, dan Pakpak, yakni etnik pemukim di pesisir barat Sumatera bagian utara. Demikian halnya pada biografi Raffles yakni Gubernur Inggris di Sumatera antara tahun 1811-1822 sebagaimana ditulis Glendinnings (2012)³⁸ yang mendirikan pos perdagangan *East Indische Company (EIC)* di *Tapanoely Bay* (Teluk Tapanuli) atau di Sibolga, nama Simalungun tidak tercantum di dalamnya, kecuali menyebut '*Orang Batak*' yang memiliki kebiasaan '*flesh eaters*'.

Pada era memasuki kolonialisme Belanda, nama Simalungun dicatat dengan '*Sibaloengen*' seperti dicatat Van Dijk (1894)³⁹, dan sejak era kolonial Belanda sejak tahun 1907 di Simalungun, maka nama etnik yang menghuni kawasan ini disebut dengan '*Simeloengoen*', seperti di sebut

³⁶ Lihat Franz Wilhelm Junghuhn. 1847. *Die Battalander auf Sumatera*, Vol. 2. Berlin: G. Reimer.

³⁷ Lihat Herman Neubroner Van der Tuuk. 1962. *De Pen in Gal Gedoopt*. (Surat diedit oleh R. Nieuwenhuys). Amsterdam: van Oorschot.

³⁸ Lihat Victoria Glendinning's. 2012. *Raffles and the Golden Opportunity*. London: Profile Books.

³⁹ Lihat PALE van Dijk. 1894. Rapport Betreffende de Sibaloengensche landshappen Tandoeng Kassau, Tanah Djawa en Si Antar. *Tijdschrift voor indische Taal, Land, en Volkenkunde (TBG)* XXXVII.

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 itu masih saja disebut 'Batak Timur' (Timur Batak) sedangkan wilayahnya disebut dengan Tanah Timur (*Timorlanden*). Misi Sungai Rhein 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 yang mengulas secara komprehensif tentang masyarakat dan pemukim di wilayah ini 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 bahwa 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)⁴⁰, 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.

⁴⁰ Lihat Anthony Reid. 2009. Is There Batak History?. Dalam *From Distant Tales: Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatra*. (Dominik Bonatz, John Miksic, J. Davied Neidel and Mai Lin Tjoa-Bonatz, eds). Cambridge: Cambridge Scholar Publising.

Kekeliruan besar dan menyesatkan tentang sebutan '*Tanah Timur*' muncul dari Joustra (1910)⁴¹ 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*'

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 *Stadsblad* (Lembaran Negara) No.531, dibentuk *onderafdeeling* Simalungun dan Tanah Karo (*Onderafdeeling Simalungun en Karolanden*) dengan ibukota di Saribudolok. Sejak saat itu, Simalungun dipimpin oleh seorang *Controleur* (Kontelir). Kemudian, sejak 15 November 1912, melalui Keputusan Pemerintah Kolonial Belanda No. 4, (*stadsblad* 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 *Assisten Residen* (Bupati). Demikian pula sejalan dengan keberhasilan perkebunan kolonial, maka sejak tanggal 1 Juli 1920, Simalungun menjadi bagian daerah perkebunan pantai timur Sumatra (*cultuurgebied Oostkust van Sumatra*).

Sejak tahun 1906 itu, terminologi Simalungun dipakai untuk 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 Simalungun, 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 *Afdeeling Simalungun* tahun 1912 telah mengeluarkan orang-orang Simalungun seperti

⁴¹ Lihat M. Joustra. 1912. *De Bataks*. Leiden: Uitgave van het Bataksch Instituut No. 7.; S.C. van Doesburgh. Lihat juga M. Joustra. 1926. *Batakspiegel*. Uitgave van het Bataksch Instituut No. 21; S.C. van Doesburgh.

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 *Semilongan*, '*Semalongan*', *Sibaloengen* ataupun *Simeloengen* tidak terkait dengan karakter (kepribadian) orang Simalungun ataupun terkait dengan kondisi geografis Simalungun pada periode-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.

B. Bukan 'subetnik Batak' tetapi 'etnik Simalungun'.

Salah satu penelitian terbaru tentang Sejarah Indonesia bersumber dari Taylor (2003)⁴² yang menganulir atau 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. Penulis lain seperti Anderson tahun 1823 telah menolak penyeragaman etnik dengan nama Batak, karena adanya kelompok etnik seperti:

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 and tribe Alas.

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' yang terdiri dari enam 'subetnik Batak'.

⁴² Lihat Jean Taylor. 2003. *Indonesia: Peoples and Histories*. New Heaven: Yale University Press.

Menurut Viner (1980)⁴³, perbedaan terbesar dari kelompok etnik yang digabung menjadi 'Batak' ialah bahasa, dimana setiap etnik yang tergabung pada etnik 'Batak' itu memiliki bahasa masing-masing dan satu sama lain kurang dapat saling mengerti. Demikian pula perbedaan lain yang dapat ditinjau dari lembaga sosial politiknya. Menurut Tideman (1921) hanya Orang Simalungun yang mengenal pemerintahan raja (monarchis). Tideman (1921) menulis bawah:

Daerah-daerah Simalungun yang diperintah oleh raja merupakan satu-satunya negara yang dibentuk 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, tetapi suatu 'negara Batak' hanya merupakan kompleks pemukiman penduduk yang mengakui raja sebagai penguasanya, dimana raja itu memerintah demi keuntungan dirinya, anggota keluarganya dan keturunannya. Hanya bidang peradilan yang dia 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.

Hal senada juga diakui Liddle (1970)⁴⁴, ataupun Clauss (1982)⁴⁵ dan Oudemans (1973)⁴⁶. Secara spesifik, Liddle (1970) menguraikan sistem pemerintahan tradisional Simalungun, yaitu:

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 hierarchical, with each subordinate unit duplicating on a small scale the larger systems of which it was a part

⁴³ Lihat A.C. Viner. 1980. *The Changing Batak. Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 52: 84-112.

⁴⁴ Lihat Raymond W. Liddle. 1970. *Ethnicity, Party and National Integration: An Indonesian Case Study*. New Heaven: Yale University Press.

⁴⁵ Lihat Wolfgang Clauss. 1982. *Economic and Social Change among the Simalungun Batak of North Sumatra*. Saarbrücken: Fort Lauderdale.

⁴⁶ Lihat Robert Oudemans. 1973. *Simalungun Agriculture: Some Ethnogeographic Aspects of Dualism in North Sumatra Development*. College Park: University of Maryland

Kenyataan ini berbeda dengan etnik 'Batak' lain yang sama sekali tidak mengenal sistem organisasi sosial politik. Orang Toba sebagaimana disebut Castels (1975)⁴⁷ misalnya, jelas disebut *Stateless*. Walaupun disebut Situmorang (2004)⁴⁸ 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 yang biasa disebut masyarakat pedalaman (*inland society*). Konstruksi ini dilakukan untuk memisahkan masyarakat pedalaman (*inland society*) yaitu 'Batak' dengan masyarakat pesisir (*coastal society*) yang disebut 'Melayu'. Konstruksi ini menyebut bahwa Batak adalah *antropopagi*, liar (*savage society*), pagan dan karena itu merupakan masyarakat yang 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 sebagai '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)⁴⁹. 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)⁵⁰ dan Vergouwen (2004)⁵¹. Sebagai catatan bahwa, Hutagalung adalah penulis pertama yang merekonstruksi silsilah *Siraja Batak* yang disebutnya lahir di Pusuk Buhit dan menyebar hingga ke Mandailing, Karo, Pakpak, Simalungun, Angkola bahkan diklaim menyebar hingga ke Nias, Gayo dan Alas. Tulisan Hutagalung ini

⁴⁷ Lihat Lance Castles. 1975. *Statelessness and State Forming Tendencies Among the Batak before Colonial Rule*. In *Pre-colonial State system of Southeast*

⁴⁸ Lihat Sitor Situmorang. 2014. *Toba Na Sae: Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX*. Jakarta: Komunitas Bambu.

⁴⁹ Lihat Payung Bangun. 1980. *Kebudayaan Batak, dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. (Koenjitaraningrat, ed). Jakarta: Djambatan.

⁵⁰ Lihat W. H. Hutagalung. 1926. *Pustaka Taringot toe Tarombo ni Bangso Batak*. Balige: Zending Druckkerij.

⁵¹ Lihat J.C. Vergouwen. 2004. *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Yogyakarta: LKiS.

kemudian dirujuk sepuluh tahun kemudian oleh Vergouven 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)⁵² bahwa '*kolonialisme memecah etnik*' maupun Geertz (1967)⁵³ 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.

Kontruksi sebagai bagian dari etnik Batak ini telah melahirkan sejumlah konflik. Sebut saja seperti konflik antara orang Mandailing dan Angkola tahun 1922 sebagaimana disebut Castels (2001)⁵⁴ maupun Pelly (2015)⁵⁵ 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 oleh Maludin Simbolon dan pasukannya.

⁵² Lihat Anthony Reid. 2011. *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*. (alihbahasa: Masri Maris). Jakarta: KITLV dan Obor Indonesia.

⁵³ Lihat Clifford Geertz. (ed). 1967. *The Integrative Revolution: Primordial Sentiment and Civil Politics in the New States, in Old Societies and New States* (Clifford Geerts, Ed). New York: The Free Press

⁵⁴ Lihat Lance Castels. 2001. *Kehidupan Politik Suatu Keresidenan di Sumatera: Tapanuli 1915-1940*. Jakarta: KPG.

⁵⁵ Lihat Usman Pelly. 2015. *Urbanisasi dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Mimangkabau dan Mandailing*. Medan: Unimed Press dan Casa Mesra.

Sebagaimana dikemukakan oleh Castles (2001) bahwa ketegangan antaretnik bahkan tepatnya ialah retaknya hubungan antaretnik yang merasuk hingga ke dalam kehidupan sosial dan politik pasca kemerdekaan yang paling berbahaya ialah terjadi di Sumatera Utara. Penggambaran tentang situasi dan ketegangan hubungan antaretnik di Sumatera Utara telah dilukiskan oleh beberapa penulis seperti Cunningham (1958)⁵⁶, (Bruner (1959; 1961)⁵⁷, Small (1968)⁵⁸, Liddle (1970), Muskens (1970)⁵⁹, Pelzer (1985)⁶⁰ dan Haselgren (2008)⁶¹. Pada intinya, para penulis ini ingin 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 Sumatra 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’.

⁵⁶ Lihat Clark E. Cunningham. 1958. *The Post-war Migration of the Toba Bataks to East Sumatra*. Cultural Report Series, Southeast Asia Studies. New Heaven: Yale University.

⁵⁷ Lihat Edward M. Bruner. 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. Lihat juga Edward M. Bruner. 1961. Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra. in *American Anthropologist*. LXIII, 508-521.

⁵⁸ Lihat John R.W. Small. 1968. The Military Politics of North Sumatra: December 1956-October 1957. In *Indonesia*, No. 6-128-187.

⁵⁹ Lihat M.P.M. Muskens. 1970. *Indonesie: Een strijd om Nationale Indentiteit: Nationalisten, Islamieten, Katholieken*. Bussum, 323-327.

⁶⁰ Lihat Karl J. Pelzer. 1985. *Toean Keboen dan Petani: Politik Kolonial dan Perjuangan Agraria di Sumatera Timur, 1863-1947*. Jakarta: Sinar Harapan.

⁶¹ Lihat Johan Hasselgren. 2008. *Batak Toba di Medan: Perkembangan Identitas Etnoreligius Batak Toba di Medan, 1912-1965*. Medan: Bina Media Perintis.

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 Pires⁶² pada tahun 1539 menyebut adanya kunjungan 'seorang raja dari Bata'. Demikian pula catatan Pinto⁶³ menyebut kunjungan 'raja orang Bata' menghadap Pedro de Paria, Kapten Malaka yang baru. Catatan tentang 'Tanah Batak' pada tahun 1554, bersumber dari Sidi Ali Celebi⁶⁴, sastrawan Turki menyebut masyarakat 'Batang' di bagian barat Sumatera. Catatan berikutnya berasal dari Joao de Barros⁶⁵ tahun 1563 yang menyebut adanya masyarakat 'Batas' yang bermukim di bagian pulau yang berhadapan dengan Malaka.

Kemudian Beaulieu⁶⁶ tahun 1620 menulis tentang masyarakat 'Batak' di pedalaman Sumatera bagian utara. Sumber Cina pada abad ke-17 tentang 'Tanah Batak' berasal dari Haan⁶⁷ yang mendeskripsikan masyarakat *Panda* dan *Bata* dimana wilayahnya terletak selama 10 hari perjalanan ke pedalaman Barus. Kemudian, Millner⁶⁸ pada tahun 1772

⁶² Lihat Armando Cortesao (ed and trans). 1967. *The Suma Oriental of Tome Pires, jilid-II*. London: Hakluyt Society.

⁶³ Lihat Fernao Mendez Pinto. 1991. *Peregrination* (trans: R. Viale). Paris: La Difference.

⁶⁴ Lihat G.R. Tibbets. 1979. *A Study of arabic texts containing material on Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.

⁶⁵ Lihat M. Dion. 1970. Sumatera through Portuguese eyes: Excerpts from Joao de Barros, in *Indonesia*, Vol. 9.

⁶⁶ Lihat Thevenot (ed). *Augustin de Beaulieu: Voyages aux Indes Orientales*, in *Collections de voyages*, 1664-1666, jilid-2.

⁶⁷ Lihat F. de Haan. 1897. Een oud bericht aangaande de Batta's. *TBG*, Vol. 39.

⁶⁸ Lihat M. Van Langenberg. 1972a. Charles Millner's account of Sumatera, 1770-1772, *RIMA*, Vol. 6.

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 Ward⁶⁹ memperkirakan batas-batas daerah yang disebut ‘*Tanah Batak*’. Pada tahun 1845, Osthoff⁷⁰ meletakkan ‘*Tanah Batak*’ antara 1^o dan 4^o Lintang Utara. Pada tahun 1847, monografi kediaman ‘*Tanah Batak*’ dibuat Junghuhn⁷¹ 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)⁷² dan Crawford (1856)⁷³ semakin mengecil di pedalaman.

Pada tahun itu, pesisir dikuasai Melayu sehingga Batak ada di pedalaman. Pada tahun 1885, Saint Pol Lias⁷⁴ 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)⁷⁵ ‘orang Batak’ terdapat di pesisir barat Sumatera yakni Singkil dan Natal yang berdampingan dengan penganut agama Islam. Menurut Freiherr von Brenner (1894)⁷⁶, ‘*Tanah Batak*’ terdiri dari suku-suku merdeka di

⁶⁹ Burton dan Ward diberi tugas oleh Raffles, Gubernur Inggris di Bengkulu yang bergerak dari Teluk Tapanuli (Sibolga) ke Pedalaman. Lihat Burton dan Ward. 1827. *Report of Journey into Batak country in the interior of Sumatera in the year 1824. TRASL*, 1., pp 495.

⁷⁰ Lihat H. Osthoff. 1845. *Fragmenten over Sumatera*. in *TNI*, vol 7, pp. 18.

⁷¹ Lihat Franz Wilhelm Junghuhn. 1847. *Die Battalander auf Sumatera*. Jilid-2. Berlin: G. Reimer

⁷² Lihat J.R. Logan. 1849. A general sketch of Sumatera. *JIAEA*, III, pp 352-355.

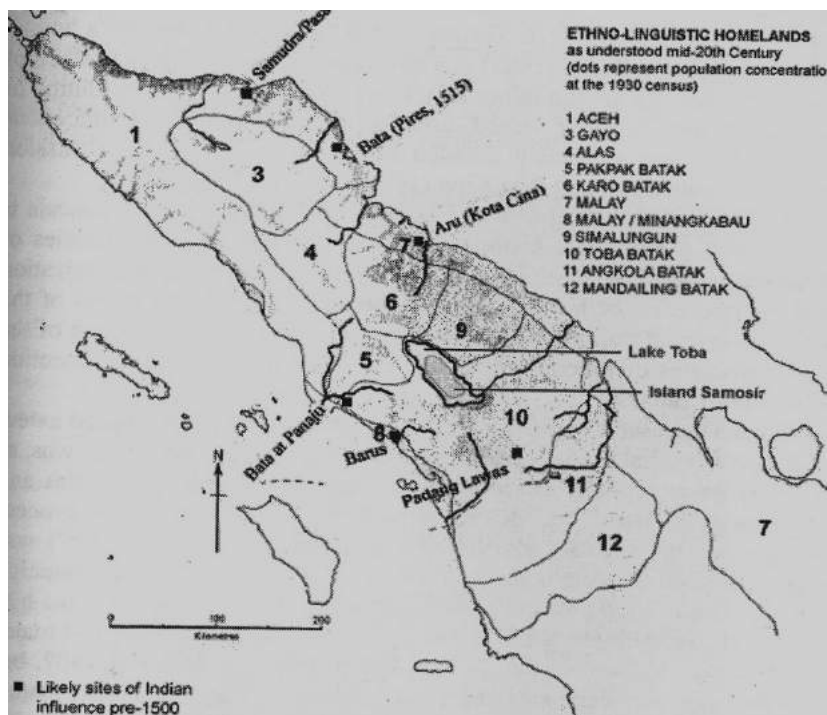
⁷³ Lihat J. Crawford. 1856. *A descriptive dictionary of Indian Islands and Adjacent Countries*. London: Bradbury and Evans.

⁷⁴ Lihat X. Brau de Saint Pol Lias. 1885. *Atche et Perak. BSGP.*, pp. 496.

⁷⁵ Lihat W. Kodding. 1888. *Die Battaker auf Sumatera. Globus*, 53, pp. 57.

⁷⁶ Lihat J.F. von Brenner. 1894. *Besuch bei den Kannibalen Sumateras: Erste Durchquerung der unabhangigen Batak-Lande*. Wurzburg: Woerl.

pedalaman yang dikelilingi gunung tinggi seperti benteng yang memisahkannya dengan dunia luar.



Gambar 4. Peta 'Ethno-Linguistic Homelands' pra-Islam.

Sumber: Reid, 2009

Pada tahun 1910, Joustra⁷⁷ menyebut 'Tanah Batak' meluas hingga Dataran Tinggi Karo, Simalungun, Langkat, Deli dan Serdang. Sedangkan 'Tanah Batak' menurut Collet (1925)⁷⁸ 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

⁷⁷ Lihat M. Joustra. 1910. *Batakspiegel*. Uitgave van het Bataksch Instituut No. 3, Leiden: S.C. van Doesburgh.

⁷⁸ Lihat O.J.A. Collet. 1925. *Terres et peuples de Sumatera*. Amsterdam: Elsevier.

timur Danau Toba disebut '*Timur*'. Pada tahun 1945, Kennedy⁷⁹ menyebut '*Tanah Batak*' meluas hingga pesisir Barat. Pada tahun 1958, Tanah Batak sebagaimana disebut Cunningham⁸⁰ meluas hingga pesisir barat dan timur sebagaimana disebut Kodding sebelumnya. Kemudian Reid (1979)⁸¹ dan Sibeth (1991)⁸² menyebut bahwa '*Tanah Batak*' kembali menyempit hanya terkonsentrasi di pedalaman Sumatera bagian utara.

Dari deskripsi gambar-2 diatas, diketahui bahwa 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 Marelau. 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 yang menunjuk pada asal muasal dan diasporanya. Karena itu, '*Tanah Batak*' menurut mereka ini memanjang dari pesisir barat hingga ke pesisir timur yang berbatasan 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 konstruksi '*Batak*' itu.

Berdasarkan *besluit* Nomor 21 tertanggal 16 Januari 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*

⁷⁹ Lihat R. Kennedy. 1945. *Bibliography of Indonesian People and Cultures*. New Heaven: Southeast Asia Studies, Yale University.

⁸⁰ Lihat Clark E. Cunningham. 1958. *The Postwar Migration of the Toba Bataks to East Sumatera*. New Heaven, Yale University cultural report series.

⁸¹ Lihat Anthony Reid. 1979. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatera*. Kuala Lumpur: Oxford University press.

⁸² Lihat A. Sibeth. 1991. *Les Batak: Un Peuple de l'île de Sumatera*. Geneva: Olizane.

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 yang menyebut bahwa ‘*Tanah Batak*’ terletak di pesisir barat di Panaju, karena masyarakatnya yang masih Pagan. Dengan demikian, peta-peta itupun berubah sesuai dengan ‘*kenyataan*’ yang dilekatkan pada kehidupan masyarakat yang mencerminkan cara hidup yang masih Pagan.



Gambar 5. Peta Si-Balungan (Simalungun) tahun 1912

Sumber: Barned, 1912

Walaupun demikian, ‘*Tanah Batak*’ dewasa ini adalah mencakup 6 (enam) komunitas etnik sebagaimana dicatat pada literatur antropologi

(Kipp dan Kipp, 1983)⁸³. 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.

C. Serba ringkas migrasi leluhur Simalungun

Menurut Lipson (2014)⁸⁴, 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)⁸⁵, 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

⁸³ Lihat Rita Smith Kipp and Richard D. Kipp. (Eds). 1983. *Beyond Samosir: Recent Studies of the Batak Peoples of Sumatera*. Ohio: Ohio University Center for International Studies, Southeast Asia Program.

⁸⁴ Lihat Mark Lipson. 2014. *New statistical genetic methods for elucidating the history and evolution of human populations*. Tesis Doctor of Philosophy. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology

⁸⁵ Lihat Truman Simanjuntak. 2010. *Prasejarah Austronesia di Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional.

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 tadi datang, sudah ada ras *Australomelanesoid*, yang hingga sekarang hidup di wilayah Indonesia timur, seperti Papua. Jadi, setidaknya terdapat tiga penutur bahasa yang menjadi cikal-bakal leluhur bangsa Indonesia pada era prasejarah, yaitu: i) penutur *Australomelanesoid* seperti di Papua, ii) penutur *Austroasiatik*, dan iii) penutur *Austronesia*. Penutur *Austroasiatik* dan penutur *Austronesia* ini berasal dari ras *Mongoloid* yang berasal dari Cina Selatan, sedang Orang *Negrito* berasal dari ras *Australomelanesoid* (campuran ras *Australoid* dan ras *Melanesoid*).

Menurut Simanjuntak (2010) penutur *Austro-Asiatik* dan *Austronesia* datang ke Sumatera bagian Utara. Di Simalungun, penutur bahasa yang dominan adalah dari *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 Vorhoeve (1937) bahwa bahasa Simalungun termasuk rumpun bahasa dari penutur *Austronesia*.

Dari hasil penelitian Lipson (2014) dapat disimpulkan bahwa *deoxyribonucleic acid (DNA)*⁸⁶ 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*.

⁸⁶ DNA 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.



Gambar 6. Lukisan Rumah Bolon Simalungun berciri Dongson
 Sumber: www.google.co.id.

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 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)⁸⁷ hanyalah rekaan atau khayal belaka. Demikian pula hasil penelitian Balai Arkeologi Medan (2013⁸⁸, 2014⁸⁹) 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-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.

⁸⁷ Lihat Sitor Situmorang, 2004. *Toba Na Sae: Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX*. Jakarta: Komunitas Bambu.

⁸⁸ Lihat Ketut Wiradyana, dkk. 2013. *Menyusuri Jejak Peradaban Masa lalu di Pulau Samosir. Laporan Penelitian Arkeologi*. Pangururan: Dinas Pariwisata Seni dan Budaya Kabupaten Samosir.

⁸⁹ Ketut Wiradyana, dkk. 2014. *Identifikasi dan Penelusuran Jejak Peradaban Batak Toba di Kabupaten Samosir tahun 2014*. Kerjasama Balai Arkeologi Medan dengan Bappeda Pemkab Samosir.

D. 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 kedua-duanya pernah dipakai diberbagai tempat di Asia Tenggara, termasuk Indonesia (Casparis 1975)⁹⁰. 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)⁹¹, bahasa Simalungun berada pada posisi menengah antara bahasa rumpun Batak Utara dan bahasa rumpun Batak Selatan. Sementara itu, menurut Adelaar (1980)⁹² 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)⁹³, bahasa Batak terbagi dalam dua kelompok bahasa: bahasa Angkola, Mandailing dan Toba adalah rumpun selatan, sedangkan bahasa Karo dan Pakpak termasuk rumpun utara. Bahasa

⁹⁰ Lihat J.G. de Casparis. 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.

⁹¹ Lihat Petrus Voorhoeve. 1952. Een Timur-Batakse brandbrief. *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 108. pp. 395–396. Lihat juga G.L Tichelman dan P. Voorhoeve. 1936. *Steenplastiek Simaloengoen*. Medan: Kohler and Co Medan.

⁹² Lihat Adelaar, K. Alexander. 1980. Reconstruction of Proto-Batak phonology. *Nusa* 10., pp 1-20. Lihat juga Petrus Voorhoeve. 1955. *Critical Survey of Studies on the Language of Sumatera*. KITLV, Bibliographical Series 1. S'Gravenhage: M. Nijhoff.

⁹³ Lihat Uli Kozok. 1999. *Warisan leluhur: sastra lama dan aksara Batak*. Jakarta: Ecole française d'Extrême-Orient. Lihat juga Uli Kozok. 2009. *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak, berikut pedoman menulis Aksara Batak dan Stempel Sisingamangaraja XII*. Jakarta: Ecole française d'Extrême-Orient dan KPG.

Simalungun adalah kelompok ketiga yang berdiri diantara rumpun bahasa utara dan selatan. Selanjutnya, menurut Tarigan (1975)⁹⁴, bahasa Simalungun dapat dibedakan ke dalam 4 (empat) dialek yakni: i) Silimahuta, ii) Raya, iii) *horisan* dan iv) pesisir pantai timur.

Selanjutnya, Tarigan (2002)⁹⁵ 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 sapanya lebih sopan dan santun. Dalam berbahasa, Orang Simalungun wajib menghormati dan memeragakan bahasa sesuai dengan lingkungannya. Situasi bahasa seperti ini dipengaruhi oleh struktur atau tatanan sosial masyarakatnya.

Hasil penelitian Purba (2002)⁹⁶ menyebutkan bahwa Bahasa Simalungun memiliki beberapa tipe kata dan frasa *Eufemism*, seperti: i) ekspresi figuratif, ii) metafor, iii) sirkulomsi, iv) kliping, v) pelepasan, vi) satu untuk satu substitusi, vii) umum ke khusus, viii) hiperbola, ix) pernyataan tidak lengkap, x) kolokial, xi) remodel dan xii) sebagian untuk keseluruhan. Selanjutnya, 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.

Selanjutnya, hasil penelitian Saragih (2016)⁹⁷ menunjukkan bahwa pemeliharaan bahasa pada pelafalan bahasa Simalungun terjadi pada

⁹⁴ Lihat Henry Guntur Tarigan. 1975. *Morfologi bahasa Simalungun*. Disertasi. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

⁹⁵ Lihat Henry Guntur Tarigan. 2002. Bahasa dan Kepribadian Simalungun, dalam *80 Tahun Mr. Djariaman Damanik* (Bintan Regen Saragih dan Darwan Madja Purba, Eds). Jakarta

⁹⁶ Lihat Anita Purba. 2002. *Eufemisme Dalam Bahasa Simalungun: Suatu Kajian Sosiolinguistik*. Tesis. Medan: Program Pascasarjana Universitas Sumatera Utara.

⁹⁷ Lihat Febri Asmita Saragih. 2016. The implication and application of Simalungun Language Maintenance on Learning English. *Jurnal Arbitrer*, Vol. 3, No. 1, Edisi April 2016

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/.

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 yang 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)⁹⁵ 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).

Adapun aksara-aksara Batak seperti disebut Kozok (1999) adalah sebagai berikut dibawah ini, yaitu:

⁹⁵ Lihat Churmatin Nasoichah. 2014. Kayu Alim (*Aquilaria*). Media Penulisan Pustaha Laklak Di Sumatera Utara, dalam *Sumatera Utara: Catatan Sejarah dan Arkeologi*. Tim Penulis Balai Arkeologi Medan. Yogyakarta: Ombak.

Tabel 1. Variasi-variasi aksara Batak

	Mandailing	Simalungun	Toba	Pakpak	Karo
a	ᯀ	ᯀ	ᯀ	ᯀ	ᯀ
ha	ᯁ	ᯁ	ᯁ	ᯀ	ᯀ
ka	ᯂ	ᯁ	ᯁ	ᯁ	ᯁ
ba	ᯃ	ᯃ	ᯃ	ᯃ	ᯄ
pa	ᯄ	ᯄ	ᯄ	ᯄ	ᯄ
na	ᯅ	ᯅ	ᯅ	ᯅ	ᯅ
wa	ᯆ	ᯆ	ᯆ ᯇ	ᯇ	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	ᯍ	ᯍ	ᯍ
ya	ᯎ	ᯎ	ᯎ	ᯎ	ᯎ
nga	ᯏ	ᯏ	ᯏ	ᯏ	ᯏ
la	ᯐ	ᯐ	ᯐ	ᯐ	ᯐ
nya	ᯑ	ᯑ	ᯑ		
ca	ᯒ			ᯒ	ᯓ ᯑ
nda					ᯔ
mba					ᯕ
i	ᯖ	ᯖ	ᯖ	ᯖ	ᯖ
u	ᯗ	ᯗ	ᯗ	ᯗ	ᯗ

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 2. Variasi huruf vokal dan konsonan aksara Batak

	Karo	Pakpak	Simal.	Toba	Mand.
-ě	⦿→	⦿↗			
-e	⦿̄	⦿̄	⦿̄	⦿̄	⦿̄
-i	⦿○ ⦿:	⦿○	⦿:	⦿○	⦿○
-o	⦿↗ ⦿→	⦿x	⦿x	⦿x	⦿x
-ou			⦿→		
-u	⦿x	⦿↘	⦿↘	⦿↘	⦿↘
-ng	⦿̄	⦿̄	⦿̄	⦿̄	⦿̄
-h	⦿ ^h	⦿ ^h	⦿ ^h		
-	⦿-	⦿↘	⦿-	⦿↘	⦿↘



Gambar 7. Rumah Bolon Damanik di Pamatangsiantar, 1919
Sumber: kitlv.nl



Gambar 8. Rumah Bolon Dasuha di Pamatangpane, 1935
Sumber: kitlv.nl

BAB III

DEMBAN (SIRIH):

Keramahtamahan, komunikasi dan penghormatan

Sirih atau *demban* pada orang Simalungun memiliki peran adat dan sosial yang tinggi. Sebagai sebuah penganan, sirih dimaknai sebagai makanan ramah tamah, bahasa simbol (komunikasi), kesuburan dan penghormatan orang Simalungun kepada yang dihormati (*tondong* maupun tamu).

Dalam setiap perhelatan adat, sirih selalu hadir pada saat memulai upacara dan menutup upacara itu. Demikian pula sirih digunakan untuk menyatakan maksud (kehendak) atau bahkan dalam rangka mengundang (*mangontang*) kehadiran orang lain pada upacara adat. Pada kehidupan sehari-hari, ajakan makan sirih adalah perlambang keramahtamahan. Apabila ajakan makan sirih diterima, maka masing-masing telah 'saling dekat' sehingga semakin ramah dan tamah. Demikian pula bahwa sirih adalah perlambang komunikasi adat. Apabila sirih disajikan, maka pastilah sirih itu memiliki maksud tertentu. Dengan begitu, sirih adalah media komunikasi adat pada orang Simalungun.

Pada perkawinan, sirih digunakan sebagai perlambang perkawinan itu, yakni sebagai perlambang kesuburan. Sajian pinang dan sirih adalah perlambang senggama, seperti runcingnya sirih dan bundarnya pinang dalam membentuk rumah tangga. Pada penyambutan tamu (yang dihormati), sajian sirih adalah bentuk penghormatan kepada tamu itu. Dengan menyentuh tempat sirih (*bajud*) atau memakan sirih, maka tamu dianggap menjadi bagian dari kultur dan orang Simalungun. Dengan demikian, sirih adalah nilai budaya Simalungun, yaitu seperangkat norma yang melandasi etika sosial. makna yang terkandung pada sirih itu adalah keramahtamahan, komunikasi, penghormatan dan kesuburan.

A. Sirih pada orang Simalungun

Sirih (*piper betle*) atau *demban* bagi orang Simalungun bukan saja dimanfaatkan sebagai penganan sehari-hari umumnya bagi kaum perempuan, atau juga sebagai tanaman obat (*fitofarmaka*), maupun kosmetika (kecantikan) tetapi juga memiliki peranan penting dalam tatanan adat istiadatnya.

Dalam upacara adat, sirih dipergunakan sebagai media komunikasi, bahasa perlambang (simbol) adat seperti penyambutan, memulai bahkan

menutup upacara adat, media mengundang, maupun pengenalan. Seluruh upacara adat Simalungun menggunakan sirih sebagai media komunikasi, bahasa perlambang dan simbol tentang upacara yang akan dilaksanakan. Setiap upacara adat, baik upacara adat besar (melibatkan struktur *pentagon: tondong, tondong ni tondong, boru, boru ni boru dan sanina*), maupun upacara adat kecil (melibatkan struktur *tolu sahundulan: tondong, sanina dan boru*). Demikian pula bahwa sirih selalu dipergunakan pada setiap upacara sukacita (*malas ni uhur*) maupun upacara dukacita (*pusok ni uhur*).

Upacara-upacara tersebut adalah seperti: *manaruhkon parhorasan* (nujuh bulanin), *tubuan dakdanak* (kelahiran), *paabinghon niombah* (membawa anak ke orangtua), *patohu pahompu* (membawa anak ke tempat kakek dan nenek), *mangganjangi jambulan* (memotong rambut), *marhajabuan* (perkawinan), *sulang-sulang pahompu* (memberi makan kakek dan nenek), maupun kematian (*marujung goluh*) (Sumbayak, 2005)⁹⁹

Tidak hanya itu, sirih juga selalu hadir pada pesta-pesta lain seperti pada saat memulai pesta *pariama* (panen), *marsombuh sihol* (melepas rindu), *rondang bittang* (malam bulan purnama), memulai pembangunan rumah, memasuki rumah baru (*mamongkot rumah bayu*), memulai perbaikan kuburan, *maranggir* (mandi jeruk purut) dan lain-lain. Demikian halnya, sirih selalu tampak pada penganan adat seperti pada *bulung tinapak, tombuan* (makanan ayam yang ditaruh di bambu dan anyaman berupa keranjang), *dayok binatur* (penganan berupa sembelihan ayam), bahkan *nitak* (penganan terbuat dari beras dan ramuannya) dan lain-lain.

Pada saat memulai upacara seperti melamar (meminang) misalnya, peranan sirih menjadi sangat jelas. Pada saat berada dikediaman perempuan, maka pihak *boru* yakni utusan dari kaum laki-laki, menyuguhkan sirih yang disebut dengan *demban tangan-tangan* (sirih dari tangan ke tangan) kepada setiap yang hadir di rumah calon pengantin perempuan. Maksud sirih ini adalah penghormatan kepada pihak tuan rumah sekaligus pengenalan kepada seluruh pihak *tutur* adat yang hadir pada saat itu. Setelah itu, *boru* dari pihak pengantin perempuan akan mempertanyakan maksud dari penyuguhan sirih dimaksud dan akan dijawab dari pihak *boru* utusan dari calon pengantin laki-laki. Kemudian dilanjutkan dengan acara makan bersama dengan penyugunan penganan-

⁹⁹ Lihat Japiten Sumbayak. 2005. *Refleksi Habonaron do Bona dalam adat budaya Simalungun*, Pamatangraya. (tanpa penerbit).

penganan sesuai adat seperti *dayok binatur* maupun *dekke sayur* (gulai ikan mas yang dimasak tanpa dipotong). Setelah selesai makan, maka sirih disuguhkan kembali kepada setiap yang hadir yang disebut dengan *demban dob mangan* (sirih selesai makan) yaitu sirih untuk menyatakan keselamatan setelah selesai makan. Biasanya, sirih disini bertujuan untuk mempertegas tujuan dari kehadiran tamu yakni *boru* pihak calon pengantin laki-laki.

Setelah pembicaraan melamar (meminang), maka sebagian mahar (*boli*) dari yang disepakati diserahkan kepada *boru* calon pengantin perempuan pada piring keramik (*pinggan pasu*) yang dilengkapi dengan sirih. Pada bagian ini, sirih dimaksudkan sebagai penegasan dan keiklasan hati calon pengantin laki-laki. Kemudian, dilanjutkan dengan pembicaraan lain terkait upacara perkawinan kelak seperti *hiou* yang diwajibkan (*suhi ni ampang*), keberangkatan pihak perempuan ke tempat upacara *marhajabuan* dan lain-lain. Mahar yang diterima orangtua pihak perempuan, akan dibagi sesuai ukurannya kepada kerabatnya dengan menyertakan sirih. Setelah melamar, dilanjutkan dengan akad nikah (*marpadan*), pemberkatan nikah (*pamasumasuon*) dan resepsi. Setiap prosesi perkawinan ini, maka sirih tidak bisa dilepaskan kehadirannya pada setiap elemen-elemen upacara.



Gambar 9. Demban sayur (sirih) pada orang Simalungun

Sumber: www.google.co.id.

Demikian halnya pada setiap jamuan upacara adat, maka sirih disuguhkan kepada setiap orang yang diundang untuk menyatakan

maksud undangan (*ontangan*) yang disebut dengan *mandembani*. Hal senada juga misalnya pada saat salah satu warga kehilangan harta bendanya di kampung, maka untuk menyatakan maksud kehilangan kepada warga dilakukan dengan cara menyuguhkan sirih. Berbeda dengan sirih pada upacara lainnya, maka suguhan pada saat adanya kehilangan harta benda dari salah satu warga, sirih diterjemahkan bermuatan magis yaitu adanya bala yang akan diterima jika warga itu berbohong atau membohongi yang menyuguhkan sirih.

Sirih juga berperan pada penyambutan tamu di Simalungun. Hal ini tercermin pada *tortor sombah* (Tari Sembah), yakni tarian yang dimaksudkan untuk menyambut dan menghormati tamu-tamu. Pada awalnya, tarian ini dilakukan untuk menyambut tamu kerajaan di Simalungun pada era kerajaan (monarhis) dimana salah satu penari menghantarkan tempat sirih (*bajud*) kepada tamu kerajaan. Penerimaan sirih ditandai dengan disentuhnya *bajud* oleh tamu yang diadungkan itu. Kemudian, penari menyembah hingga separuh duduk seperti hendak mencium tanah yang dimaksudkan bahwa tamu telah menjadi bagian dari orang Simalungun. Pada bagian ini, sirih menjadi media penyambutan dan penerimaan orang lain yang memiliki dedikasi terhadap orang Simalungun sesuai kultur Simalungun itu.

Sirih menjadi simbol budaya dan menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam adat istiadat Simalungun. Di Simalungun, penganan adat berupa sirih dikenali berdasarkan fungsinya dalam adat seperti: i) *demban pangiring* (*demban banggal*) yaitu sirih yang disertakan sebagai pengiring dalam setiap upacara adat istiadat, ii) *demban baturan* yaitu sirih lengkap dalam pelaksanaan adat istiadat, iii) *demban tugah-tugah* atau sirih pemberitahuan yaitu sirih yang difungsikan untuk memberitahukan sesuatu tentang pelaksanaan upacara adat istiadat, iv) *demban panusut* (*olob-olob*) yaitu sirih untuk menyatakan keselamatan dalam kerangka adat istiadat, v) *demban dob mangan* atau sirih selesai makan, yakni sirih yang disajikan sesudah makan yang biasanya dilakukan dalam keperluan adat istiadat, vi) *demban pangontang* yaitu sirih yang berfungsi untuk mengundang dalam keperluan adat istiadat, vii) *demban tasakan*, viii) *demban tiar*, ix) *demban pamupus*, x) *demban sayur*, xi) *dembah sombah*, xii) *demban panurungi*, xiii) *demban tobus huning* dan lain-lain. Pada adat istiadat Simalungun, fungsi adat sirih dikenali sesuai sebutan khas sejalan dengan fungsi adatnya seperti disebut diatas dan karena itu, sirih memegang kendali pada setiap memulai, atau menutup pekerjaan adat, atau bahkan prapelaksanaan upacara adat.

Dengan begitu, sirih bagi orang Simalungun memiliki peranan penting dalam upacara adat maupun kehidupan sehari-hari. Sirih menjadi perlambang penyampaian maksud (tujuan), penghormatan, ramah tamah, komunikasi dan peyambutan adat istiadatnya. Sirih juga dimaksudkan untuk menyatakan ketulusan hati dari setiap orang yang menerima sirih itu.

B. Makanan khas Asia Tenggara

Tradisi menyirih di Indonesia bukanlah hal baru, tetapi telah menjadi kebiasaan sejak lama yang dilakukan leluhur berbagai kelompok etnik (*ethnic group*) di Indonesia. Setidaknya, dugaan tentang tradisi menyirih (*mardemban*) di Indonesia dibuktikan lewat penelitian arkeologi seperti ditemukannya residu sirih pada gigi kerangka manusia di *Gua Harimau*, Sumatera Selatan yang pertanggalan tertuanya berasal dari 4840 tahun silam. Juga residu sirih pada gigi kerangka manusia yang ditemukan di *Gua Keplek*, Yogyakarta dari 3053 tahun silam. Residu sirih pada kerangka gigi manusia juga ditemukan pada kerangka manusia prasejarah di Flores seperti Liang Bua, Liang Toge, Leweoleba, Bali (Gilimanuk) maupun Leran dan lain-lain. Warna kuning terang pada gigi adalah akibat dari makan sirih pinang. Warna dari campuran sirih pinang dalam *saliva* dapat mengendap pada gigi sehingga mengakibatkan terjadinya kolorasi gigi sebagaimana banyak terdapat pada gigi manusia prasejarah (Kasnowihardjo, 2015)¹⁰⁰. Jika demikian, maka tradisi menyirih pada leluhur dan masyarakat Indonesia masa kini bukanlah terbawa pada saat penetrasi kebudayaan India tetapi sudah mengenal tradisi menyirih itu, jauh sebelum masuknya pengaruh India itu ke Nusantara.

Sirih adalah tanaman merambat, berdaun hijau dengan kelopak daun berbentuk hati. Bagian yang dimakan dari sirih adalah daunnya yang dicampur dengan bahan lain seperti pinang, kapur dan gambir. Selain itu, menyirih (*mardemban*) sering dilengkapi dengan tembakau yang disebut dengan *suttih* yang terdapat di mulut pengunyah.

Sebagai tanaman obat (*fitofarmaka*), terdapat 26 manfaat (khasiat) sirih (*demban*) seperti menghilangkan bau badan, menahan pendarahan, menyembuhkan luka pada kulit maupun gangguan saluran pernafasan,

¹⁰⁰ Lihat Kasno Wihardjo. 2015. *Kontribusi Hasil Penelitian Arkeologi dalam Program Kebhinekaan Sebagai pemersatu Bangsa: Studi kasus pada Situs Kubur Prasejarah di Pantai Utara Jawa Tengah*. Disampaikan pada Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi, diselenggarakan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Tahun 2015 di Semarang.

mengeluarkan dahak, meluruhkan ludah, dan *hemostatik* maupun berperan untuk menguatkan rahang gigi karena daun sirih mengandung *antiseptik* pencegah gigi berlubang.

Selain bermanfaat untuk kesehatan, daun sirih bermanfaat untuk kecantikan seperti: i) menghaluskan kulit, ii) menghilangkan jerawat, iii) mencegah munculnya jerawat dan iv) mencegah penuaan dini. Sirih juga memiliki peran penting dalam kosmetika seperti membuat bibir merah (pengganti *lipstick* di era modern).

Secara kimiawi, kandungan bahan aktif *fenol* dan *kavikol* daun sirih dapat dimanfaatkan sebagai pestisida nabati untuk mengendalikan hama (wereng) penghisap tumbuhan. Selain itu, ramuan sirih berupa buah pinang, kapur dan gambir ialah mengandung narkotika lunak yang berfungsi untuk menenangkan otak dan sistem saraf sentral.

Terdapat beberapa sebutan tentang sirih seperti: *Sirih* (Melayu dan Indonesia), *demban* (Simalungun), *Belo* (Karo), *Afo* (Nias), *Sirih Gadang* (Minangkabau), *Ranup* (Aceh), *Suruh* atau *Sedah* (Jawa), *Seureuh* (Sunda), *Pamera* (Mandar), *Betel* (Perancis), *Vitele* (Portugal), *Ju jiang* (China) dan lain-lain. Adapun tempat sirih biasanya disebut *Bajud* (Simalungun), *kampil* (Karo), *ucang marsemsem* (Pakpak), *Tappa Salipi* (Angkola dan Mandailing), *Tepak Sirih* (Melayu) dan lain-lain. Di dalam tempat sirih itu, terdapat pinang, kapur, gambir, sirih, *kacip* (pengupas pinang) maupun tumbukan sirih (*duda-duda*).

Pada upacara melamar (meminang), sirih menjadi media pembuka pembicaraan pasangan, mas kawin, dan hal-hal penting lainnya dalam upacara perkawinan. Dalam upacara meminang adat Melayu misalnya, sirih dan segala kelengkapannya adalah hal yang tak bisa ditinggalkan. Demikian juga pada suku Karo yang disebut dengan *mbaba belo selambar*, demikian halnya pada tradisi *menginang* pada masyarakat Papua, Makassar dan Lombok, dimana upacara lamaran yang secara harfiah berarti membawa sehelai sirih. Diterimanya sirih, menandai persetujuan terhadap lamaran yang diajukan. Dalam kehidupan sehari-hari, sirih dikunyah terutama oleh kaum ibu (perempuan) sebagai bentuk keramah-tamahan.

Dengan demikian, tradisi menyirih atau lajim disebut dengan *menginang* ini telah menjadi bagian integral dari kehidupan masyarakat Indonesia. *Menginang* atau menyirih adalah mengunyah ramuan daun sirih, pinang, kapur, dan dalam perjalanannya dicampur gambir dan tembakau dan kebiasaan mengunyah sirih ini sudah berlangsung sejak lama. Kebiasaan *menginang* sendiri sudah berlangsung sejak lama. Dalam

catatan Reid (1992)¹⁰¹ menyebut bahwa dari catatan para musafir Cina, sirih dan pinang sudah dikonsumsi sejak dua abad sebelum masehi dari bagian bersirih pinang atau *betel-chewing*. Sumber lain seperti Pigafetta (1969)¹⁰² pada tahun 1521 menyebut bahwa masyarakat Nusantara mengunyah piri dan pinang secara terus menerus. Peneliti sejarah seperti Lombard (2006)¹⁰³ mencatat bahwa pada medio 1620-1621, melalui kesaksian Beaulieu (1962)¹⁰⁴ saat mengunjungi Kesultanan Aceh, dimana Sultan Iskandar Muda menyuguhkan bejana besar dari emas yang penuh dengan sirih.

Keramahtamahan sehari-hari dilakukan dengan makan sirih bersama-sama. Makanan ini menjadi makanan ramah tamah pada kehidupan sehari-hari. Menurut Reid (1992), makanan yang mengandung narkotik lunak ini memerlukan tiga bahan pokok: buah pinang (*reca catehu*), daun sirih (*piper betle*), dan kapur. Tanaman ini adalah asli Asia Tenggara yang dibuktikan dengan sebutan-sebutan khas Asia Tenggara untuk jenis makanan ini. Kapur yang mudah diperoleh dari kerang yang dihancurkan bereaksi secara kimiawi dengan buah pinang untuk menghasilkan *alkaloid* (*arecadaine*, *arecoline* dan *guvacine*) yang menenangkan otak dan system saraf sentral (Reid, 1992). Ketiga bahan ini menghasilkan liur merah yang diludahkan pengunyahnya keluar. Kebiasaan yang sama mengunyah sirih ini, juga terdapat di India Selatan dan Cina Selatan. Di kawasan Asia Tenggara, kebiasaan mengunyah sirih sangat penting artinya dalam upacara atau ritus dan kehidupan sosial setiap orang yang dikenal.

Sumber-sumber Cina sejak era Dinasti Tang menyebut peran pohon pinang dalam ritus perkawinan dan kata yang digunakan adalah *pin-lang* yang berasal dari bahasa Melayu (Wheatley, 1961¹⁰⁵; Chau Ju-kua, 1970¹⁰⁶). Pengelana Tiongkok yakni Ma Huan dalam bukunya: *Ying-yai*,

¹⁰¹ Lihat Anthony Reid. 1992. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga, 1450-1680. Jilid-I, Tanah di Bawah Angin*. Jakarta: Obor Indonesia.

¹⁰² Lihat Antonio Pigafetta. 1969. *Firts voyage around the world*. (J.A. Robertson, ed). Manila: Filipinna Book Guild.

¹⁰³ Lihat Denys Lombard. 2006. *Kerajaan Aceh Zaman Iskandar Muda*. Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia.

¹⁰⁴ Lihat Augustin de Beaulieu. 1962. *Voyages aux Indes Orientales* dalam Thevenot (ed). *Collections de voyages, 1664-1666*, jilid-2.

¹⁰⁵ Lihat Paul Wheatley. 1959. *Geographical notes on some commodities involved in Sung Maritime Trade*. *JMBRAS*, 32.

¹⁰⁶ Lihat Chau Ju-Kua. 1970. *His work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth centuries*, entitled *Chu fan chi*. (Fredrich Hisrth and WW. Rockhill, trans). St. Petersburg.

Sheng Lan (1970)¹⁰⁷, yang mendampingi admiral *Zheng He* (Cheng Ho) pada tiga kali dari tujuh kali lawatan Cheng Ho mengelilingi Samudra sepanjang tahun 1413-1433 menyebutkan kebiasaan Orang Jawa mengunyah sirih seperti berikut:

Lelaki dan perempuan mengambil buah pinang serta daun sirih dan mencampurnya dengan kapur yang diperoleh dari kulit kerang, mulut mereka tak pernah lepas dari kunyahan ini. Apabila mereka menerima tamu yang sedang lewat, mereka menjamunya bukan dengan teh, melainkan hanya dengan buah pinang.

Bagi kaum pendatang, orang Asia Tenggara selalu ditemani oleh pinang sirih, mereka memakanya dengan tiada hentinya sehingga mereka tidak pernah melepaskannya dari mulutnya. Maka orang ini bisa dikatakan selalu memamah biak (Galvao, 1971). Sementara itu, bagi Pigafetta (1969), beranggapan bahwa penyebab orang-orang yang dijumpainya di Asia Tenggara selalu menggunakan sirih ialah karena: 'sirih menyejukkan hati, dan kalau mereka berhenti memakannya, maka mereka akan mati'. Begitu pula di *Cochin-Cina* sebagaimana disebut Borri (1970)¹⁰⁸, bahwa:

Disetiap rumah terdapat orang-orang yang kerjanya hanyalah membulat-bulatkan pinang dengan daun sirih...butir-butir yang disiapkan demikian disajikan di dalam kotak dan mereka biasanya mengunyahnya sepanjang hari, bukan hanya dirumah, tapi juga ketika mereka berada di jalanan, atau bicara dengan siapa saja, disemua tempat dan waktu'. Bagi mereka yang bepergian, sebakul bahan-bahan sirih lebih penting daripada makanan sebab menolong mereka menanggukkan rasa lapar dan haus.

Para prajurit juga memerlukan pinang sirih guna mengembalikan kekuasaan dan keberanian mereka (*Hikayat Pocut Muhamat*, 223-225). Didalam pergaulan sosial, kedudukan pinang sirih sama dengan kopi, teh, minuman keras atau rokok bagi orang dewasa. Kalau berkunjung atau bahkan berbincang di jalan, pria dan wanita akan saling menyuguhkan sirih dan mengunyahnya bersama-sama. Seperangkat tempat untuk menumbuk sirih dan pinang terbuat dari kuningan merupakan salah satu

¹⁰⁷ Lihat J.V.G. Mills (ed). 1970. *Ma Huan: Ying-yai Sheng lan, the Overall Survey of the Ocean's Shore*. Cambridge, Hakluyt Soc. Cambridge University Press.

¹⁰⁸ Lihat Christoforo Borri. 1970. *Cochin-China*. (R. Ashley, translator). London: Richard Clutterbuck.

dari sedikit peralatan logam yang terdapat di dalam rumah. Raja dan bangsawan selalu mempunyai pengangkut sirih dalam rombongannya, biasanya lebih disukai wanita muda, atau seperti yang berlaku di Ternate, wanita kate yang dengan sengaja dicatkan sewaktu muda untuk lebih mempertebal kharisma istana (Galvao, 1971).

Oleh karena sajian sirih merupakan hakikat sopan santun dan keramahtamahan, arwah para leluhur juga harus di beri sesaji sirih pinang pada setiap ritus penting. Mengunyah sirih atau menyajikan buah pinang bersama-sama, merupakan bagian yang tidak terpisahkan pada setiap upacara kelahiran, perkawinan, penyembuhan bahkan kematian. Namun yang paling penting adalah pada masa pertunangan dan perkawinan. Karena sirih pinang mengharumkan nafas dan menenangkan perasaan, maka mengunyah sirih dipandang sebagai pendahuluan alamiah untuk bersenggama (melakukan hubungan intim) (Penzer, 1952¹⁰⁹; Pires, 1971¹¹⁰).

Mencampur buah pinang dan sirih serta kapur sedemikian rupa merupakan salah satu layanan intim yang bisa diberikan seorang wanita kepada pria dan karenanya pada beberapa kebudayaan menjadi perlambang perkawinan atau pertunangan, ataupun sebagai ajakan bercinta bagi kebudayaan-kebudayaan lain. Terpadunya sirih dan pinang menjadi simbol persetubuhan dengan 'panas'-nya buah pinang diimbangi oleh 'dingin'-nya daun sirih. Di Indonesia bagian timur, perlambang sirih-pinang menjadi lebih nyata, karena kelopak daun sirih yang ramping dan panjang, menggambarkan kejantanan yang sesuai dengan kebundaran buah pinang yang feminim (Forth, 1981)¹¹¹.

Sejalan dengan dikenalnya tembakau, maka berangsur-angsur peran sirih pinang tergantikan menjadi alat penenang, alat pergaulan dan obat-obatan. Tembakau masuk ke Filipina dari Meksiko tahun 1570-an dan tersebar ke Pulau Jawa tahun 1601 (tahun 1601 adalah tercatatnya praktek merokok pada istana di Jawa seperti di Mataram seperti disebut *Babad ing Sangkala* (1738). Di Pulau Jawa, merokok diperlihatkan dengan menghisap buluh panjang gaya Belanda terutama untuk menjamu tamu. Segera setelah dikenalnya tembakau ini, dipandang sebagai pengganti

¹⁰⁹ Lihat M.V. Penzer. 1952. *Poison-Damsels and Other Essays in Foklore and Anthropology*. London: Chas.

¹¹⁰ Lihat Tome Pires. 1971. *The Suma Oriental of Tome Pires* (A. Cortesao, trans). London: Haklyut.

¹¹¹ Lihat G.L. Forth. 1981. *Rindi: An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*. The Hague: Nijhoff for KITLV.

yang lebih kuat dan lebih mahal daripada sirih. Tembakau menjadi lebih populer pada abad ke-18 ketika dijadikan salah satu bahan pembuat sirih-pinang (Reid, 1985)¹¹². Mengunyah sirih terus menerus membuat gigi tetap berwarna merah indah, namun orang-orang yang lebih muda yang sangat memperhatikan wajahnya, selalu mengusahakan warna hitam legam dengan tambahan zat-zat pewarna lainnya (Marsden, 1971)¹¹³.

Menyuguhkan sirih dan pinang menjadi bentuk penghormatan kepada tamu. Di kalangan bangsawan, sirih pinang kerap disuguhkan ketika raja menjamu tamu-tamu asing. Sajian sirih, pinang, dan tembakau sendiri telah menjadi pelengkap dalam hampir setiap upacara adat di Nusantara, seperti pernikahan, kelahiran, kematian, penyembuhan, dan lain sebagainya. Dalam tradisi Melayu, sirih, pinang, dan tembakau menjadi sarana petatah-petitih. Tidak hanya itu, di masyarakat Papua dan Nusa Tenggara misalnya, sirih, pinang, dan tembakau sudah menjadi 'barang wajib'. *Menginang* tidak mengenal usia dan gender (jenis kelamin). *Menginang* menjadi media sosial dan perekat hubungan.

C. Penutup

Ramuan sirih seperti *pinang* dimaknai sebagai perlambang keikhlasan atau ketulusan hati dimana kelurusan hati diandaikan seperti mempulur pinang, *kapur* berwarna putih melambangkan kesucian, *gambir* melambangkan keberkatan atau penawar, dan *tembakau* melambangkan kebersihan jasmani setelah menyirih. Karena itu, sirih melambangkan kebesaran dan keramah-tamahan.

Penggunaan sirih sebagai media adat istiadat (upacara, penyambutan tamu, maupun kehidupan sosial) tidak semata-mata terletak pada harga dan muatan sirih yang dikunyah (pinang, kapur, gambir atau tembakau), bukan juga semata-mata terletak pada manfaatnya sebagai tanaman obat, kecantikan atau kandungan kesehatannya, tetapi lebih kepada perlambang (simbolisasi) sirih dalam kehidupan sosial. Artinya, sirih adalah jamak digunakan pada setiap kelompok etnik tanpa melihat keyakinan, status sosial maupun jenis kelaminnya. Dengan demikian, sirih adalah penganan yang dapat diterima setiap kelompok orang yang memiliki makna-makna tersendiri dalam upacara, penyambutan tamu maupun kehidupan sosial.

¹¹² Lihat Anthony Reid. 1985. From Betel-Chewing to Tobacco-Smoking in Indonesia. *JAS*, 44.

¹¹³ Lihat William Marsden. 2008. *Sejarah Sumatera dan Masyarakatnya*. Jakarta: Komunitas Bambu.

BAB IV

PENGANAN KHAS (ADAT) SIMALUNGUN

A. Nilai budaya penganan adat

Kebudayaan Simalungun memiliki seperangkat nilai budaya (*cultural value*) yang daripadanya terbentuk makna budaya (*cultural meaning*) yang mencerminkan norma dan etika adat serta sosial. Tersebut, nitak, dekke sayur, dan *dayok binatur* adalah makanan khas adat Simalungun yang selalu hadir pada upacara-upacara adat sukacita (*malas ni uhur*) maupun dukacita (*pusok ni uhur*). Penganan ini menjadi wajib karena diberikan secara berbalasan (*take and give*) sekaligus menggambarkan *reciprocity* (memberi dan menerima). *Reciprocity* itu adalah sesama struktur sosial *pentagon*, yakni *tondong*, *tondong ni tondong*, *boru*, *boru ni boru* dan *sanina*. Masing-masing penganan adat ini memiliki tatacara penyampaian, proses pembuatan serta ucapan (petuah) yang dikandung pada setiap penganan adat itu.

Struktur sosial *pentagon* Simalungun bukan saja berfungsi dalam adat, tetapi juga menjadi etika sosial atau pergaulan hidup sehari-hari. Seorang *tondong* atau *tondong ni tondong* misalnya, adalah pihak yang ‘dihormati’ dari pihak *boru* atau *boru ni boru*-nya. Dalam kedudukan adat, relasi sosial ini menjadi jelas seperti pihak *tondong* dan *tondong ni tondong* sebagai sumber berkat (*pasu-pasu*), *sanina* sebagai sumber mufakat (*riah*) dan *boru* serta *boru ni boru* sebagai sumber tenaga (*gogoh*).

Dalam kehidupan sehari-hari, pihak *tondong* dan *tondong ni tondong* adalah pihak yang dihormati minimal oleh pihak *boru* dan *boru ni boru*-nya. Mereka ini saling dukung mendukung, *sharing* dana untuk keperluan rumah tangga atau sekolah anak, memberi bibit atau pupuk pertanian, saling menegur atau saling menyapa yang pada intinya menunjukkan dukungan antara kedua belah pihak. Demikian pula dengan *sanina*, bahwa mereka ini saling menunjukkan kedudukan sosial yang erat. Penderitaan atau musibah maupun sukacita yang dialami oleh satu pihak sekaligus menjadi penderitaan atau musibah serta sukacita bagi pihak lain.

Dengan begitu, hubungan-hubungan sosial yang terbentuk pada struktur sosial *pentagon* ini tidak hanya tampak pada upacara adat, tetapi juga menjadi etika sosial pergaulan hidup sehari-hari. Karena itu, struktur sosial *pentagon* menjadi seperangkat nilai kultural yang mengilhami terbentuknya etika sosial pergaulan sehari-hari. Etika sosial itu adalah

relasi-relasi sosial dan adat yang menunjukkan penghormatan kepada setiap pihak.

Setiap pihak ini mendapat penghargaan yang menunjuk pada kedudukan sosialnya berupa penganan adat (*sipanganon*) yang disajikan dengan norma-norma adat Simalungun. *Dekke sayur* (gulai ikan mas) misalnya, disajikan oleh pihak *tondong* kepada *boru* dengan harapan agar *boru* memiliki rezeki dan keturunan yang melimpah seperti telur ikan mas. Demikian pula penganan ikan mas akan dibalas oleh pihak *boru* kepada *tondong* atau *tondong ni tondong* berupa *dayok binatur* (sembelihan ayam) dengan harapan agar hidup menjadi teratur, bijaksana dan arif dalam pergaulan sehari-hari. Setelah proses pemberian *reciprocitas* (*manurdukhon sipanganon*) berupa penganan ini selesai, maka kedua penganan itu diberikan kepada masing-masing pihaknya dengan cara memanggil tutur adat sesuai kedudukan sosialnya pada tatanan *pentagon* itu.

Penyajian *dayok binatur*, yaitu sembelihan ayam dengan pola potong khas yang telah dimasak dan diatur kembali seperti ayam hidup pada wadah pinggan, dimaksudkan sebagai makanan adat yang diberikan kepada pihak *tondong* atau *tondong ni tondong*. Karena, sifatnya adalah permohonan berkat (*pasu-pasu*) kepada *tondong* dengan cara memberi makan, maka disajikan dalam wujud ayam yang telah dimasak dan diatur kembali seperti ayam hidup. Dengan demikian, seluruh pihak tutur *tondong* dapat menikmati hidangan itu dengan baik. Kecuali pada upacara *marhajabuan* (perkawinan), maka selain *dayok binatur* sering pula diberikan ayam hidup oleh pihak *tondong bayu* yakni orangtua pengantin perempuan kepada pengantin dengan harapan agar pengantin itu memperoleh berkat, anak, kesehatan ataupun rezeki (*manggargar songon dayok*).

Adapun pesan pokok dari pemberian *dayok binatur* disampaikan dalam bahasa Simalungun: '*on ma dayok binatur, sipanganon malas ni uhur. Ase nassiam na manjalo, sai taratur ma pikkiran pakon parlahou, sonai age hauhuron. Dapotan passarian, dapotan pasu-pasu, sehat-sehat janah idop uhur ni Tuhan!*' [inilah makanan ayam, makanan sukacita. Agar yang menerima selalu teratur pikirannya, demikian pula tingkah laku dan hatinya. Mendapat rezeki, anugerah, selalu sehat dan diberkati Tuhan]. Pihak penerima yakni *tondong* akan membalasnya dengan ucapan '*Aima tongon!*' [Semoga demikian adanya]. Dengan demikian, penyampaian penganan *dayok binatur* memiliki hal pokok adalah keteraturan pikiran, hati dan tindakan. Dengan teraturnya pikiran, hati dan tindakan itu, maka seluruh persoalan-persoalan hidup dapat

dituntaskan dengan baik. Karena itu, permohonan dari pihak *boru* kepada *tondong* adalah keteraturan pikiran, hati dan tindakan sehingga mendapat keberkatan dan keberkahan hidup.

Penganan adat (khas) lainnya di Simalungun adalah *dekke sayur* yaitu gulai ikan mas. Ikan yang digulai ini tidak dipotong, tetapi hanya dibersihkan perutnya kemudian dimasak. Setelah di masak, kemudian ditaruh pada pinggan yang telah ditaruh nasi. Ikan mas itu diletakkan berdiri seperti ikan yang masih hidup di air. Adapun inti pokok pesan (petuah) yang disampaikan lewat penyuguhan (*manurdukhon*) ikan mas dari *tondong* kepada *boru*, adalah sebagai berikut: '*on ma dekke sayur, dekke hun sabah na enak. Dekke na manjuluk age huja. Sipanganon malas ni uhur. Sai sayur ma nassiam namanjalo, sayur pansarian, sayur panriahan, sayur pikkiran pakon hauhuron i tuppaki Tuhan!*' [inilah ikan yang sempurna, ikan dari sawah yang lezat. Ikan yang berenang kemanapun, makanan sukacita. Sempurnalah hidup yang menerima, sempurnalah rezeki, sempurnalah kemufakatan, dan sempurnalah pikiran di berkati Tuhan!]. Kemudian disahut oleh pihak *boru* dengan menyatakan: *Aima tongon!* [semogalah demikian adanya]. Karena itu, adapun pesan (petuah) dari pihak pemberi penganan ini yakni *tondong* kepada *boru*, adalah pernyataan dan berkat agar pihak *boru* menerima keberkatan dan keberkahan hidupnya.

Demikian pula penganan *nitak* atau sering disebut *nitak siang-siang* yang memiliki nilai budaya Simalungun seperti berikut: '*on ma nitak siang-siang, sipanganon malas ni uhur, nahinorjahon ni tangan i juma. Sai siang ma pikkiran nassiam, siang ma parlahou nassiam, siang ma homa paruhuran nassiam ituppaki Tuhan!*' [inilah *Nitak Siang-siang*, makanan sukacita, yang diperoleh dari ladang. Terang benderanglah pikiran kita, terang benderang tindakan kita, terang benderang pula hati kita di berkati Tuhan!]. kemudian dijawab pihak penerima dengan: '*aima tongon!* [semoga demikian adanya!]. Karena itu, inti pokok penyuguhan *nitak siang-siang* adalah terangnya pikiran, hati dan tindakan sehingga setiap orang yang 'memakan' *nitak siang-siang* mendapat keberkatan dan keberkahan hidup, berupa terangnya hidup yang arif dan bijaksana. Penganan berupa *nitak siang-siang* hanya disajikan pada upacara-upacara sukacita saja baik dari pihak *tondong* kepada *boru*, maupun pihak *boru* kepada *tondong*. Dengan demikian, penganan ini adalah pengiring dari setiap penganan adat berupa *dayok binatur* dan *dekke sayur* yang disuguhkan secara *reciprocitas*.

Jadi, kedudukan sosial pada struktur sosial *pentagon* dilegitimasi bukan hanya karena proses perkawinan yang mengikat setiap unsur, tetapi

dipertegas kemudian oleh *reciprocitas* dalam wujud makanan khas adat. Dalam hal lain, kedudukan sosial dari setiap struktur sosial pentagon ini juga tampak dari pemberian *hiou* (kain panjang tenunan) ataupun *tortor* pada setiap upacara-upacara adat khas Simalungun. Pada intinya, nilai-nilai budaya yang berintikan seperangkat norma-norma adat menjadi landasan bagi munculnya etika sosial yang mengilhami hidup sebagai orang Simalungun. Dengan demikian, makna penganan adat itu adalah penegasan kepada relasi-relasi setiap unsur dari struktur sosial *pentagon*, dalam kehidupan adat maupun sosial, sukacita maupun dukacita.

Adapun masing-masing penganan ini akan diuraikan secara ringkas sebagai berikut di bawah ini, dengan catatan bahwa uraian ini tidak menjelaskan semacam *manual procedur* (tata cara pembuatan dan tata cara penyajian) tetapi lebih kepada nilai budaya (*cultural value*) yang mengilhami etika sosial pergaulan sehari-hari orang Simalungun sekaligus menyoal tentang asal usul (historisitas) kemunculan penganan khas (adat) Simalungun itu.

B. Penganan Nitak, Dekke Sayur, Tinuktuk dan Torbangun.

Dalam bukunya *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga, 1450-1680*, Reid (1992)¹¹⁴, menegaskan bahwa beras (*Oriza Sativa L*) merupakan bahan makanan utama masyarakat Asia Tenggara dan bahan tersebut diperoleh dengan menggunakan teknologi yang agak primitif (sederhana). Menurut Reid (1992), beras menjadi sumber kalori utama disamping dua makanan utama lainnya yakni garam dan ikan. Namun demikian, padi merupakan barang dagangan terbesar di Asia Tenggara. Selain beras, terdapat makanan lain seperti talas, ubi, sagu dan sejenis gandum (*sorgum*) yang tampaknya telah mandahului padi, setidak-tidaknya digugus Kepulauan Asia Tenggara (Ishige, 1980). Pada abad kelima belas, padi sudah menjadi tanaman yang lebih disukai dimana saja dan bisa tumbuh dengan baik. Kecuali di pulau timur yang gersang seperti Timor, Maluku Selatan, Kepulauan Aeu, Buton dan Selayar penduduknya terpaksa tergantung pada sagu (*Metroxylon*).

Demikian halnya pada orang Simalungun dimana beras (*boras*) adalah makanan atau sumber kalori utamanya. Beras didapat dari tanaman padi (*omei*) yang ditanam sepanjang tahun. Disamping beras, makanan lainnya adalah seperti jagung (*jagul*), umbi-umbian (*gadung*) seperti ubi rambat (*gadung juluh*), keladi (*haladi*) maupun singkong.

¹¹⁴ Lihat Anthony Reid. 1992. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga, 1450-1680. Jilid-I, Tanah di Bawah Augin*. Jakarta: Obor Indonesia.

Namun, diantara sumber-sumber kalori utama itu, orang Simalungun lebih familiar dengan beras. Arti penting beras bagi orang Simalungun bukan saja sebagai sumber kalori, tetapi kerap diartikan sebagai legitimasi kekuasaan seperti kisah berdirinya Kerajaan Purba Pakpak, Purba Tambak maupun Dasuha. Dalam cerita itu disebutkan bahwa pendiri kerajaan adalah seorang *Pangultop* (penyumpit) yang berburu hewan seperti burung. Pada saat burung berhasil di sumpit (*iultop*) maka biji-bijian seperti padi yang terdapat di lambung burung diambil dan kemudian ditanam. Lambat laun, pemilik padi yang cukup banyak itu menjadi orang yang berkuasa yang mendirikan organisasi sosial politik di wilayah masing-masing. Dengan demikian, padi menjadi sumber legitimasi pada beberapa kerajaan di Simalungun.

Sama halnya pada masyarakat Jawa, dimana padi menjadi sumber kesuburan. Dewi Padi yakni *Dewi Sri* adalah pengandaian bahwa padi menjadi sumber kesejahteraan dan kesuburan bagi masyarakat Jawa. Semakin subur dan banyak padi yang dimiliki, maka lumbung padi tidak akan pernah kosong. Dengan demikian, lumbung-lumbung yang berisi padi menjadi sumber kesejahteraan bagi masyarakat Jawa.

Di Simalungun, padi menjadi sumber makanan utama yang diolah dengan cara mengeluarkan kulitnya sehingga diperoleh beras. Sebelum padi ditanam, maka diadakan terlebih dahulu upacara yang disebut dengan upacara *martidah* (upacara turun ke ladang) yakni bagian awal penanaman padi dengan cara membersihkan ladang dan siap untuk ditanami padi. Kemudian benih padi (*bonih*), didoakan bersama dan selanjutnya ditanam di ladang atau sawah. Demikian pula bahwa, yang disebut dengan *pesta pariama* (pesta panen) atau *harvesting* identik dengan panen padi.

Di Simalungun, jenis padi utama yang ditanam adalah *omei sigambiri*, yaitu jenis padi dimana kulit ari padi berwarna merah. Karena itu jenis beras (*omei sigambiri*) ini sering disebut beras merah. Jenis padi ini ditanam selama 6 (enam) bulan hingga menjelang panen (*harvesting*). Setelah panen, padi ditaruh pada wadah penyimpanan yang disebut dengan lumbung padi. Hanya padi yang memiliki lumbung, dan hanya padi yang memiliki ritual turun ke ladang (*martidah*), serta hanya padi yang memiliki bentuk kegembiraan lewat pesta *pariama*. Dengan demikian, padi bagi orang Simalungun menjadi sumber kalori utama, dan mendapat tempat pada upacara-upacara orang Simalungun.

Pentingnya beras pada orang Simalungun tampak pada penggunaan beras bukan hanya sebagai sarana mengenyangkan, tetapi juga dalam pelaksanaan adat istiadat. Selain mengenyangkan, orang Simalungun

mengenal fungsi adat dari beras seperti: i) *boras tenger*, ii) *panghorasi*, dan iii) *nitak siang-siang*.

Adapun yang dimaksud dengan *boras tenger* (beras yang meneguhkan) adalah *boras si pir ni tonduy* (beras untuk meneguhkan jiwa). Beras ini ditaruh diatas kepala penerima yang disampaikan oleh pihak *tondong* (*bride givers*) kepada penerima yakni *boru* (*receivers bride*) ataupun dari orangtua kepada anak, atau juga dalam momen lain seperti terhindar dari bahaya. Maksud penyuguhan beras di kepala (dimana kepala adalah tempat beradanya otak) adalah untuk menguatkan jiwa penerima sekaligus sebagai ucapan selamat kepada penerimanya (sehingga hidup makin terang). Sama halnya seperti beras yang mengenyangkan, maka demikianlah beras menguatkan jiwa penerima beras itu untuk mengarungi hidup, mengikuti ujian, atau bentuk pertarungan hidup lainnya.



Gambar 10. Penyampaian *boras tenger* pada korban kebakaran rumah Nagori Pantoan Maju, Kecamatan Siantar Kabupaten Simalungun, 2013
Sumber: <http://www.metroSiantar.com>

Dengan demikian, pada bagian ini, *boras tenger* adalah kata lain dari ‘tepung tawar’ dimana beras sebagai sarana untuk ‘menawar’ penerima beras itu untuk menetapkan suasana hati, memperkuat keteguhan jiwa serta mempertebal keyakinan raga dalam mengarungi samudera hidup. Akan tetapi, bukan berasnya yang memberikan energi kepada penerimanya, tetapi semangat beras yang mengenyangkan itu yang menjadi motorik guna menumbuhkan, mengukuhkan dan mempertebal

jiwa dalam melakoni ‘pertarungan’ hidupnya. Dengan demikian, beras pada upacara *boras tenger* adalah perlambang (simbolisasi) peneguhan jiwa dalam mengarungi hidup.

Sedangkan fungsi beras dalam adat lainnya adalah sebagai *panghorasi* (pembagian keberkatan bagi orang lain). Pada bagian ini, beras ditaruh didalam bakul anyaman, diambil oleh tangan dan dihamburkan (dibagikan) ke seluruh publik yang hadir pada suatu upacara. Maksud *panghorasi* adalah ungkapan *horas-horas* atau selamat. Dengan demikian, *panghorasi* adalah pemberian berkat, anugerah dan rido (*pasu-pasu*) sehingga setiap orang yang hadir pada upacara tersebut, dan mendapatkan hamburan (pembagian) beras menerima ‘keselamatan hidup’ sepanjang hidupnya.

Dengan demikian, penggunaan beras pada upacara yang memerlukan *panghorasi* ini adalah ungkapan kesejahteraan. Beras yang dihamburkan (dan tidak dapat dikumpulkan lagi) adalah bentuk ungkapan atau perlambang kesejahteraan. Dalam arti kata, hanya orang sejahtera yang dapat menghambur-hamburkan beras yaitu orang yang dilambangkan sebagai orang yang berkecukupan. Dengan demikian, rezeki yang diperoleh tidak dapat dimakan sendiri (dinikmati sendiri) tetapi harus dibagi kepada orang lain yang hadir pada upacara itu. Itulah sebabnya, beras harus ‘dihamburkan’ (dibagikan) sebagai ungkapan pemberian berkat kepada orang lain. Dengan cara itu, beras pada akhirnya memberikan kekenyangan dan kesejahteraan kepada orang lain. Pada akhirnya, beras juga menjadi sumber keberkatan bagi orang lain lewat fungsi beras sebagai *panghorasi* (ungkapan kesejahteraan).

Salah satu penganan adat utama orang Simalungun yang terbuat dari beras disebut dengan *nitak* atau *siang-siang*. Jenis makanan ini terbuat dari tepung beras yang diperoleh dengan cara merendam beras selama 5 (lima) jam lamanya sehingga beras menjadi lembek (*momo*), kemudian air rendaman dibuang dan beras di tumbuk pada lesung (*losung*) hingga halus. Sisa ayakan pertama ditumbuk kembali sehingga keseluruhan beras berubah menjadi tepung. Kemudian tepung ini dicampur dengan gula merah, kelapa yang digongseng, lada, maupun ramuan lainnya. Seluruh adonan dicampur dan ditumbuk kembali pada lesung hingga berubah menjadi penganan yang sangat kental. Warna tepung beras beralih menjadi merah atau kuning gelap karena pengaruh kelapa gongseng ataupun gula merah yang disebut dengan *nitak*.

Pekerjaan membuat *nitak* (*mannitak*) biasanya dikerjakan oleh muda-mudi yang disebut dengan *manduda nitak*. Sewaktu membentuk adonan *nitak*, maka seringkali muncul ujar-ujaran (*teka teki*) atau permainan

(*onjab-onjab*). Untuk memecahkan adonan *nitak* yang mengeras, maka dibutuhkan seorang *panduda* yang kuat. Alu ditumbukkan ke *nitak* dan terbentuk retakan-retakan pada sekeliling *nitak* itu. Retakan yang cukup panjang pada lesung dan mengarah kepada seseorang diantara mereka yang mengelilingi lesung, diasumsikan akan mendapat jodoh dalam waktu singkat. Hal seperti ini jamak terjadi di Simalungun sewaktu membuat *nitak* yang sebenarnya dimaksudkan sebagai ‘permainan’ untuk melepaskan kelelahan dalam membuat *nitak* itu.



Gambar 11. Nitak Siang-siang Simalungun
Penganan khas Simalungun untuk upacara sukacita
Sumber: google.co.id

Makanan ini (*nitak*) ditaruh pada wadah seperti *pinggan pasu* dan disuguhkan kepada khalayak ramai yang hadir pada upacara adat istiadat sukacita (*malas ni uhur*). Di Simalungun, *nitak* ini disebut dengan *siang-siang*, yang dimaksudkan sebagai ungkapan ‘selamat’, karena biasanya proses pembuatan *nitak* ini dilakukan pada pagi hari sebelum matahari terbit. Dengan begitu, *nitak* adalah ungkapan atau penyambutan pagi hari yang indah sama halnya seperti padi yang mengenyangkan, demikianlah *nitak* juga melengkapi pagi yang indah itu. Penyuguhan *nitak* ini dilakukan pada saat memasuki rumah baru, lulus sekolah, memberi nama, memotong rambut dan lain-lain yang singkatnya adalah bahagian dari upacara sukacita (*malas ni uhur*), sedangkan upacara dukacita maka *nitak*

tidak disuguhkan karena bukan lagi 'siang' (selamat) tetapi telah gelap (dukacita).

Bahkan, seorang perempuan yang baru menikah (*marhajabuan*), yakni menantu kediaman laki-laki, maka pada esok harinya setelah *marpadan* atau *pamasumasuan*, maka menantu perempuan itu harus membuat *nitak* (*mannitak*) yang disuguhkan kepada mertuanya. Prosesi *nitak* sehari setelah menikah ini memperlihatkan kinerja menantu dalam mengarungi bahtera rumah tangga bersama suaminya. Dari pembuatan *nitak* itu, maka orangtua yakni mertuanya akan menilainya bahwa *nitak* yang dibuatnya sangat enak (manis), sehingga diharapkan enak dan manislah kemudian rumah tangga mereka. Pada bagian ini, *nitak* adalah bagian penyambutan menantu (perempuan) baru dilingkungan keluarga laki-laki sebagai proses penerimaan kinerja perempuan itu dikeluarga barunya. Sering pula penganan *nitak* pada *pinggan pasu* ditambahkan telur rebus yang telah dikuliti maksudnya adalah pertanda siang (selamat) dan sejahtera (subur). Demikian pula pada daerah lain di Simalungun ditambahkan irisan bawang merah atau cabai sehingga masing-masing khalayak dapat mengukur rasa yang ia inginkan.

Selain beras, orang Simalungun juga mengenal jagung (*Zea Mays*) sebagai sumber kalori lainnya yang sering disebut dengan *indahan jagul* (makan jagung). Sebagaimana diketahui, jagung sudah ditanam di Maluku pada tahun 1540 (Galvao, 1971¹¹⁵) yang mungkin dibawa oleh ekspedisi Saavedra tahun 1527-1528. Sebagaimana disebut Marsden (1966), kegagalan tanaman padi mengakibatkan orang Sumatera beralih pada tanaman umbian liar, tumbuhan obat dan daun-daun yang melimpah di hutan sepanjang musim, sebab itu, kegagalan tanaman padi tidak pernah menimbulkan akibat-akibat parah seperti dialami negara lain yang terbatas sumber pangannya. Kecuali akibat perang, maka persediaan bahan makanan bisa jadi menjadi lebih terbatas.

Kenyataan seperti ini dapat terjadi karena ciri khas Asia Tenggara adalah suhu udara yang tidak banyak mengalami perubahan sepanjang tahun. Curah hujan yang lebih besar dibandingkan dengan yang jatuh di bagian dunia manapun yang sama besarnya (Fisher, 1966¹¹⁶). Karena itu tidak mengherankan apabila hutan di Asia Tenggara menjadi tumbuh

¹¹⁵ Lihat Antonio Galvao. 1971. *A Treatise on the Moluccas* (c. 1544). Probably the Preliminary Version of Antonio Galvao's *Lost Historia das Moluccas*. Hubert Jacobs S.J. Rome, Jesuit Historical Institute.

¹¹⁶ Lihat Charles A. Fisher. 1966. *South-East Asia: A social, economic and political geography*. London: Methuen.

subur ditanah-tanah yang luas yang berbanding terbalik dengan masyarakatnya yang relatif jarang.

Alat potong padi yaitu sabit (*sasabi*) telah lama digunakan sejak lama. Alat ini berasal dari (mungkin China) tetapi umumnya digunakan hanya untuk persawahan darat Asia Tenggara terutama di Birma, Vietnam Utara dan Thailand Selatan. Penggunaan alat ini disebabkan oleh penyebaran benih pada genangan di lembah sungai yang memberi petani bentangan luas pada tumbuhan berbatang tinggi dan karenanya membutuhkan cara menuai yang paling cepat. Peralatan berbahan besi seperti cangkul atau pacul (sangkul), linggis, *hudali*, parang, diperlukan untuk pertanian berpindah untuk merambah hutan. Kerbau yang lamban tapi dapat diandalkan menjadi hewan untuk menghela terutama membajak dan mengangkut hasil bumi.

Bahan lauk beras adalah ikan, baik ikan air tawar maupun laut dan ini merupakan bahan yang lebih penting dibanding dengan daging hewan seperti sapi, ayam, itik atau burung-burung lain. Ikan yang tersebar diberbagai tempat menjadi lebih mudah dinikmati oleh siapa saja, baik orang kaya, orang miskin, priyayi atau rakyat jelata. Menurut Loarca (1903¹¹⁷), penduduk pegunungan tidak bisa hidup tanpa garam, ikan dan bahan-bahan makanan lainnya yang berasal dari daerah lain. Begitupun penduduk pantai tidak bisa hidup tanpa beras dan kapas (*cotton*) dari penduduk pedalaman. Menangkap ikan dilakukan dengan mengepung sekelompok ikan dengan cara menebarkan jala, menangkap ikan dengan bambu serta adakalanya dilengkapi dengan jala (Dampier, 1927¹¹⁸; Scott, 1982¹¹⁹).

Di Simalungun, dari jenis ikan yang masuk dalam tatanan adatnya adalah Ikan Mas atau ikan Karper (*Cyprinus carpio*). Ikan Mas yang terdapat merata di Indonesia merupakan jenis ikan mas yang dibawa dari Tiongkok Selatan yang masuk ke Simalungun pada era masuknya perkebunan asing, dimana salah satu pekerja perkebunan adalah orang China. Budiaya Ikan Mas di Indonesia atau di Simalungun mulai sejak

¹¹⁷ Lihat Miguel de Loarca. 1909. *Relations of the Filipinas*, in Blair and Robertson, 1903-1909, Vol. 34-187.

¹¹⁸ Lihat William Dampier. 1927. *A New Voyage round the world*. (Sir Alberth Gray, ed). London: Argonaut Press.

¹¹⁹ Lihat William H. Scott. 1982. Sixteenth century Tagalog Technology from the Vocabulario de la Lengua Tagalo of Pedro de San Buenaventura, O.F.M., in *Gava: Studies in Austronesian Languages and Cultures* (R. Carle, et, al, eds). Berlin: Dietrich Reimer.

permulaan abad ke-20. Sejak saat itu, Ikan Mas menggantikan ikan jurung (*dekke birong*) atau genus *Neolissochilus* yakni jenis ikan air tawar yang pada umumnya terdapat di sungai (*bah*) dan perairan air tawar. Populasi *dekke jurung* yang semakin menipis sejalan dengan pembukaan hutan pada awal abad ke-20, membuat penggunaan jenis *Dekke Jurung* beralih ke Ikan Mas yang sudah diperkenalkan oleh orang Eropa (Belanda dan Jerman) di Simalungun.



Gambar 12. *Dekke sayur* (gulai Ikan Mas) dalam adat Simalungun

Sumber: www.google.co.id.

Setelah dibersihkan bagian perutnya, Ikan Mas dimasak tanpa dipotong dengan ramuan-ramuan khusus dan kemudian disajikan dalam wadah pinggan. Makanan adat ini disebut dengan *Dekke Sayur*. Jenis penganan ini adalah termasuk makanan berkuah (*curry*) yang dimasak hingga karinya kering. Adapun bumbu yang wajib dimasukkan dalam memasak *dekke sayur* adalah seperti cabai, jahe, lada, *andaliman* (*sichuan pepper* dari spesies *Zanthoxylum acanthopodium* D.C.) *hosaya* (sejenis bawang), jeruk (asam), serai dan lain-lain.

Jenis penganan adat berupa *dekke sayur* ini adalah hidangan adat dari pihak *tondong* (*bride givers*) kepada *boru* (*bride receivers*). Sementara itu, pihak *boru* akan membalas suguhan adat ini dengan menyuguhkan *dayok binatur* (sembelihan ayam dengan potongan-potongan khusus). Ikan Mas adalah perlambang kesuburan sebab dianggap memiliki keturunan yang relatif banyak. Karena itu, penyuguhan Ikan Mas pada adat istiadat yakni

dari pihak *tondong* kepada *boru* adalah sebagai simbolisasi saluran berkat untuk mendapatkan keturunan. Gulai Ikan Mas yang ditaruh di pinggan pasu didahului dengan meletakkan nasi pada pinggan dan meletakkan ikan pada nasi itu. Penggunaan jenis Ikan Mas sebagai media adat Simalungun disebabkan kemudahan dalam mendapatkan ikan sebagai sumber lauk pauk pada kehidupan sehari-hari.

Sayur mayur, rempah-rempah dan buah-buahan tersedia melimpah di Asia Tenggara. Ma Huan (1970)¹²⁰, melaporkan sayur di pelabuhan Asia Tenggara seperti timun, bawang, jahe, labu serta semangka. Menurut Lodewycksz (1958¹²¹), asam, kunyit, jahe, kemukus digunakan sebagai penyedap makanan dan obat-obatan. Makanan lain adalah kunyit dan terasi adalah penyedap makanan yang paling umum, sebelum diperkenalkannya cabai dari Amerika Serikat pada abad ke 16 masehi. Lain halnya dengan lada hitam kendati tumbuh dimana-mana, tetapi kurang penting bagi makanan-makanan khas Asia Tenggara (Marsden, 1966). Jenis buah seperti pepaya dan nenas dibawa dari Benua Amerika di penghujung abad keenam belas dan tersebar di Asia Tenggara. Pepaya menjadi salah satu bahan obat tradisional.

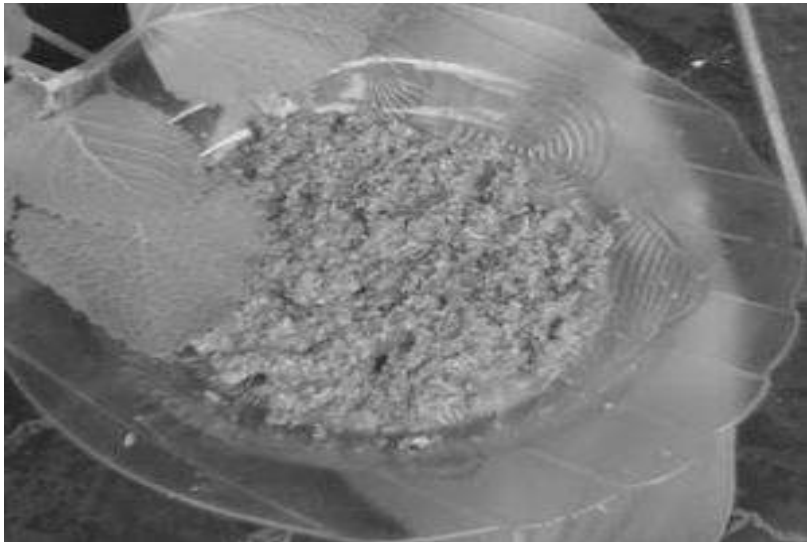
Ramuan-ramuan tradisional Simalungun dengan tingkat peradabannya yang telah maju menghasilkan adonan berupa jamu yang disebut dengan *Tinuktuk* (secara harafiah disebut yang dilumatkan). Makanan berupa *Tinuktuk* makanan khas Simalungun, yaitu sejenis sambal yang dihidangkan sewaktu makan. Rasanya yang relatif pedas dan panas dan bahkan pedar itu, sangat cocok untuk menambah selera makan. Jenis penganan ini adalah makanan wajib bagi ibu yang melahirkan di Simalungun, ditaruh di dalam botol sehingga suhunya terjaga dan tidak basi, serta diletakkan ditempat terjangkau dari ibu yang melahirkan. Secara kimiawi, adonan yang terbentuk dari berbagai ramuan ini, berfungsi untuk menambah daya tahan (imunitas) tubuh tidak saja bagi ibu yang melahirkan, tetapi juga bagi orang yang memakannya.

Adapun bahan-bahan untuk membuat *Tinuktuk* ini adalah seperti: kencur, jahe merah, bawang merah, bawang putih, lada hitam, kemiri, garam, *hosaya* (sejenis bawang), dan buah kincung (*sihala*). Bahan-bahan

¹²⁰ Lihat Ma Huan. 1970. *Ying-yai Sheng lan: The Overall Survey of the Oceans Shores*. (J.V.G.Mills, translatter). Cambridge: Hakluyt Society.

¹²¹ Lihat William Lodewycksz. 1958. 1^oeerste Boeck: Historie van Indien vaer inne verhaelt is de avontueren die de Hollandsche schepen bejeghent zijn, dalam *De eerste schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indie onder Cornelis de Houtman, 1595-1597*. (G.P. Rouffaer and J.W. Izzerman, eds). The Hague: Martinus Nijhoff.

tersebut di gonseng secara terpisah dan kemudian semua bahan yang telah di gonseng *diulek* (ditumbuk) pada lesung atau ulekan hingga halus. Hasil *ulekan* atau tumbukan, diayak dan sisanya ditumbuk kembali serta diayak. Pada akhirnya diperoleh ramuan atau adonan yang sudah sangat halus. Bahan-bahan yang sudah dihaluskan ini disatukan kembali serta ditumbuk hingga rata. Pada bagian akhir, ditambahkan buah kincung dan ditumbuk serata mungkin sehingga terbentuk penganan yang disebut dengan *tinuktuk*.



Gambar 13. Tinuktuk (sambal) khas Simalungun

Sumber: www.google.co.id

Pada awalnya, membuat *tinuktuk* adalah pekerjaan kaum ibu. Biasanya, pekerjaan ini dilakukan pada malam hari sebelum subuh (ayam berkokok) karena adanya keyakinan bahwa suhu pada malam hari membuat ramuan lebih alami karena tidak kena sinar matahari. Namun demikian, waktu pengerjaan pada malam hari ini lebih ditegaskan agar tidak mengganggu pekerjaan pada esok harinya. Biasanya, *tinuktuk* dibuat secara kolektif yakni 5-10 orang perempuan sehingga menghasilkan *tinuktuk* dalam jumlah besar. Selesai membuat *tinuktuk*, maka para ibu yang membuatnya akan makan bersama berupa nasi yang telah dicampur pada lesung dimana terdapat sisa-sisa hasil tumbukan *tinuktuk*.

Penggunaan *Tinuktuk* pada perempuan melahirkan adalah untuk menambah selera (nafsu) makan pengganti daging. Seduhan sambal ini pada lidah akan merangsang keluarnya air liur sehingga selera makanpun semakin meninggi. Demikian pula sambal *tinuktuk* ini berfungsi untuk menambah daya tahan (imunitas) tubuh pada perempuan melahirkan sehingga dapat terhindar dari berbagai penyakit yang mengganggu kesehatan perempuan melahirkan itu. Pembuatan sambal *Tinuktuk* ini adalah pengetahuan perempuan Simalungun untuk mengolah sumber-sumber kekayaan alamnya sebagai panganan khas untuk menambah selera makan dan menambah daya tahan tubuh. *Tinuktuk* adalah racikan khas dari berbagai bumbu yang terdapat di Simalungun yang dimanfaatkan sebagai sambal khas orang Simalungun.

Selain *tinuktuk*, orang Simalungun juga mengenal panganan yang lain yang lajim dimakan pada saat seorang ibu melahirkan. Makanan ini bersumber dari tumbuhan (flora) yang di Simalungun disebut dengan *Torbangun* atau *Bangun-bangun* yang dalam bahasa Latin disebut *Coleus amboinicus* Lour.

Torbangun (di Simalungun) atau *Ejeran* (Sunda), *Canim* atau *Daun Kucing* (Jawa) maupun *Iwak* (Bali) termasuk tumbuhan semak berakar dan merambat. *Torbangun* mirip dengan pohon nilam, berbatang lunak dan tekstur daun tidak merata. Rasa yang muncul dari *torbangun* adalah campuran pahit dan pedas seperti rasa daun kemangi. Jenis tumbuhan ini terdapat di kawasan tropis seperti Asia, Afrika dan Amerika (Kompas, 2013)¹²². Adapun khasiat daun *Torbangun* ialah sebagai *Laktagogum* (merangsang produk Air Susu Ibu) yaitu untuk meningkatkan kualitas dan kuantitas Air Susu Ibu (ASI).

Torbangun lebih efektif dibandingkan *laktagogum* lain dan tidak ada efek samping sehingga aman dikonsumsi oleh ibu menyusui dan bayi. *Torbangun* mengandung sepuluh komponen aktif yang saling mengikat, antara lain asam lemak rantai ganda, kelompok sterol dan *aldehid*. Jenis ini menjadi faktor pemicu meningkatnya kuantitas dan kualitas ASI. *Torbangun* tidak memiliki efek samping sekalipun dimakan dalam waktu lama.

Torbangun bisa dimakan langsung yaitu dengan cara memetikanya secara langsung, membersihkan dan memakan sebagai lalapan mirip dengan daun kemangi ataupun daun selada. Atau dapat juga dibuat seperti *juice* (jus). Dalam banyak hal, orang Simalungun lebih memanfaatkan

¹²² Lihat Kompas.com. 2013. *Torbangun, Peningkat Kualitas dan Kuantitas ASI*. Diakses dari <http://health.kompas.com>.

Torbangun sebagai masakan yang ditumbuk terlebih dahulu mirip seperti memasak daun ubi tumbuk. Manfaat *torbangun* telah diteliti Rizal Damanik (2009)¹²³, seorang Gurubesar (profesor) di IPB Bogor. Penelitian dilakukan di Simalungun, Sumatera Utara pada 75 ibu menyusui berusia di bawah 35 tahun. Pengetahuan orang Simalungun tentang khasiat alami *Torbangun* khususnya bagi ibu melahirkan menandai *local genius* orang Simalungun memanfaatkan kekayaan sumberdaya alam yang dimilikinya.



Gambar 14. Torbangun (*Coleus amboinicus* Lour).

Presentasi Rizal Damanik dan Bungaran Saragih keduanya Gurubesar IPB pada Coffee Morning: 'Khasiat Torbangun sebagai Laktagogum' Bogor, 10 Desember 2013.

Cara bertani pada masyarakat Asia Tenggara di abad ke-16 adalah: i) pertanian berpindah pada lereng-lereng bukit yang rendah, ii) menyebar benih pada ladang yang tergenang, dan iii) menanam kembali benih di sawah. Menurut Boserup (1965¹²⁴), ketiga cara ini tidak ditentukan oleh

¹²³ Lihat Rizal Damanik. 2009. *Torbangun (Coleus amboinicus Lour): a Batakese traditional cuisine perceived as lactagogue by Batakese lactating women in Simalungun, North Sumatera, Indonesia*. Diakses dari <https://www.ncbi.nlm.nih>.

¹²⁴ Lihat Ester Boserup. 1965. *The condition of agriculture growth: the economics of Agrarian Studies under population pressure*. New York: Aldine.

pengetahuan teknis sebab ketiga cara ini sudah diketahui secara luas dan kerab digunakan oleh masyarakat manapun. Cara pertanian justru berubah terutama ditentukan oleh keadaan fisik daerah baru setelah itu ditentukan oleh tekanan penduduk.

Air merupakan kebutuhan sehari-hari, tapi tidak ada pesta yang sempurna tanpa minuman keras. Sumber gula yang beranekaragam memungkinkan tersedianya beragam minuman keras, seperti yang ditunjukkan oleh menu pesta di Majapahit (*Nagarakertagama*, 1365). Dalam kitab ini disebut '*tuak*' (anggur) dari kelapa, *tuak* dari pohon lontar, arak (minuman keras yang disuling) dari pohon aren, kilang (air gula tebu yang diragikan), dan *tampo* (nasi yang diragikan dua kali. Naskah yang sama menunjukkan bahwa banyaknya minuman keras yang diteguk menjadi petunjuk berhasilnya pesta yang bersangkutan. Orang Jawa pra-Islam, memiliki reputasi sebagai peminum berat yang ditunjukkan epik *Melayu Hang Tuah*. Dalam *Hikayat Hang Tuah* disebut bahwa pahlawan Melayu itu dapat lolos dari tipu daya pembunuhannya disuatu pesta di Majapahit karena '*Patih Gajah Mada dan segala pengawalnya itu habis mabuk*'.

Gula atau sumber penyedab manis pada makanan atau minuman bersumber dari tanaman liar. Pada abad ke-17, gula tebu diekspor ke Cina dan Jepang, dan kemudian orang Cina memperkenalkan cara menyuling air perasan menjadi gula. Selain itu terdapat gula merah yang didapatkan dengan cara merebus air pohon aren dan merupakan sumber gula cair yang kaya. Madu tidaklah sepenting di Eropa abad keenambelas terutama sebagai bahan obat. Madu dikumpulkan dari sarang lebah di hutan. Selama dua bulan ditahun 1642, dua belas perahu orang Jawa sampai ke Aceh dan muatannya adalah bahan-bahan makanan berupa garam, gula, buncis, kacang-kacangan dan bahan-bahan makanan lainnya (Willemsz, 1642)¹²⁵. Minuman kopi menjadi lebih populer di Jawa pada saat mulai di tanam di era VOC di Jawa pada tahun 1690-an.

Kebiasaan makan daging yang menyertai upacara keagamaan yang penting adalah perkawinan dan kematian masih mengandung kesan pengorbanan hewan bagi para leluhur. Semua upacara penobatan seperti perataan gigi atau khitan dalam memasuki masa remaja, perkawinan, kematian, begitu juga pembuatan kapal, rumah, bersih desa dari penyakit atau jahat, peringatan hari penting ditandai dengan pengorbanan hewan dan pembagian daging untuk orang-orang sewarga. Daging yang paling

¹²⁵ Lihat Pieter Willemsz. 1642. *Atchins Dachregister*, 26 September-27 November 1642, ARA KA 1051-bis (VOC 1134) folio 499-527.

banyak tersedia adalah ayam dan kerbau, yaitu jenis ternak dari India yang banyak diperkenalkan di daerah-daerah yang banyak pengaruh Indianya.

C. Penganan daging ayam bagi orang Simalungun

Tradisi makan daging erat kaitannya dengan pelaksanaan upacara atau ritus. Makan daging pada upacara-upacara adat dan keagamaan erat pula terkait dengan korban. Ternak yang disembelih (dikorbankan) adalah bagian integral manusia sebagai perwujudan penghormatan kepada leluhur, serta bentuk kesucian dan penyerahan diri kepada tuhan. Itulah sebabnya, dalam hampir setiap kelompok etnik dimanapun, upacara-upacara adat maupun keagamaan selalu identik dengan pemotongan hewan.

Referensi tertua tentang pengorbanan ternak pada sejarah umat manusia adalah pada saat Abraham (Ibrahim) mengorbankan kambing kepada Tuhan. Hal ini sejalan dengan ketulusan dan kesungguhan hatinya kepada anaknya yang seharusnya dikorbankan kepada penciptanya itu.

Di Simalungun, makanan berupa lauk pauk yang dominan dan terbawa menjadi makanan khas adat istiadatnya adalah gulai ikan mas (*dekke sayur*) dan gulai atau panggang ayam (*dayok binatur*). Makanan daging lainnya dalam upacara adat adalah kerbau, lembu maupun kambing. Makanan ini disembelih sebagai penghormatan kepada tamu yang hadir pada upacara kerajaan. Kitab *Parpandanan Na Bolag* (PNB) bindu III alinea 21 menuliskan sebagai berikut:

dop ai paopat arianhon, pulung ma haganup. Ipantom ma horbou dua, ipantom lembu opat, hambing saratus dua puluh. Ia horbou aima ambangan ni pangulu dusun, ia lembu ai ma ambangan ni gamot pakon pangulu-pangulu, ia hambing ambangan ni jolma simbue [pada hari keempat, berkumpul semua rakyat. Sebanyak dua ekor kerbau, empat ekor lembu, dan seratus duapuluh kambing dipotong. Kerbau adalah makanan para wedana, lembu makanan para kepala desa dan penghulu, dan kambing adalah makanan rakyat banyak].

Apabila merujuk naskah PNB ini, maka sumber kalori dari daging yang terutama adalah kerbau, lembu dan daging. Pada setiap perhelatan upacara di *Parpandanan Na Bolag* yakni kerajaan tertua di Simalungun (Kerajaan Nagur), maka hewan tersebut menjadi santapan upacara. Sementara pemotongan (penyembelihan) babi sebagai makanan adat tidak dikenal sama sekali dalam adat istiadat Simalungun.

Sumber kalori seperti ayam, kerbau, lembu dan kambing adalah pada mulanya adalah hewan liar yang kemudian didomestikasi (dipelihara)

sehari-hari. Sejak pengetahuan domestikasi ini, hewan berupa ayam menjadi marak dibudidayakan orang Simalungun karena lebih mudah dalam perawatan dan perkembangbiakannya. Ayam liar ditangkap dari hutan dan dibuatkan kandang budidaya. Dari budidaya ayam ini, dapat mengkonsumsi daging dan telur yang sangat bermanfaat bagi perkembangan jasmani. Makanan ayam seperti biji-bijian memungkinkan pemeliharaan ayak menjadi lebih mudah ditenakkan. Demikian halnya ikan mas dan jenis ikan lainnya lebih mudah didapat dan ditenakkan dalam sawah atau kolam (*paya*) di Simalungun. Wilayah Simalungun yang terletak di pantai timur Sumatera serta dilalui oleh banyak sungai (*bah*) memungkinkan tumbuhnya berbagai jenis ikan serta menjadi sumber kalori orang Simalungun.

Demikian halnya kerbau, lembu dan kambing yang lebih membutuhkan rumput sebagai makanan utamanya sehingga sangat memungkinkan digembalakan di Simalungun kala itu. Jenis ternak ini yang pada awalnya hidup liar di hutan, kemudian ditangkap dan didomestikasi menurut pengetahuannya. Sejak saat itu, pada era Kerajaan Nagur, ketiga jenis ternak peliharaan ini (kerbau, lembu dan kambing) menjadi panganan utama upacara-upacara kerajaan di Simalungun. Demikian halnya dengan ayam dan ikan mas menjadi media adat istiadat utama orang Simalungun hingga kini.

Sebagai catatan, peralihan panganan upacara dari kerbau, lembu dan kambing ke ternak babi, lebih dimungkinkan oleh persentuhan orang Simalungun dengan orang Eropa dan China pada awal abad ke-20. Sebagaimana diketahui bahwa, jenis hewan ini lebih banyak dikonsumsi di negara-negara seperti Eropa dan China dan termasuk jenis ternak yang masuk dalam kalender (penanggalan) yang disebut *Sio* pada masyarakat China.

Sebagaimana disebut Reid (1992), makan daging selalu bermakna ritus (upacara) karena kaitannya yang erat dengan upacara pengorbanan hewan. Daging dimakan setelah hewannya disembelih. Penyembelihan, pembagian dan makan daging hewan merupakan suatu pesta yang diikuti banyak orang. Khasiat 'pemanas' dari sebagian besar binatang sembelihan yang penting yakni kerbau dan ayam, (babi tidak begitu jelas), dalam sistem cairan tubuh orang Asia Tenggara ada kaitannya dengan keramaian gaduh yang menandai pesta-pesta yang lebih besar (Dasmarinas, 1958a¹²⁶; Hart, 1969¹²⁷).

¹²⁶ Lihat Gomez Perez Dasmarinas. 1958a. 'The Manners, customs and beliefs of the Phillipine inhabitants of long ago; being chapter of *A late sixteenth century*

Arti penting ayam pada masyarakat Simalungun bukan saja sebagai makanan sumber daging, tetapi juga sebagai makanan tatanan adat sesuai dengan fungsi-fungsinya yaitu *dayok binatur*, *hinasumba* ataupun *tombuan*.

Salah satu kekhususan makanan adat Simalungun ditunjukkan lewat *Dayok Binatur* (penganan ayam sembelihan dengan aturan tertentu) yang disuguhkan kepada pihak-pihak penerima sesuai ketentuan adatnya. Sejak tahun 2016, penganan *Dayok Binatur* telah ditetapkan sebagai *Warisan Budaya Tak Benda* (WBTB) yang berasal dari etnik Simalungun. Penetapan itu dilakukan oleh Muhadjir Efendy, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia yang diterima Evi Diana Sitorus (istri Tengku Erry Nuradi, Gubernur Sumatera Utara) sebagai Ketua Tim Penggerak PKK Sumatera Utara.

Makanan ini bersumber dari hewani yakni ayam (*dayok*) yang disembelih dengan aturan dan pola tertentu, dimasak (direbus atau dipanggang) kemudian diatur (*binatur*) kembali pada piring keramik (*pinggan pasu*) dan disuguhkan kepada pihak-pihak penerima. Pihak penerima ini adalah *tondong* (*bride givers*) yang disuguhkan oleh pihak *boru* (*receiver bride*). Maksud pemberian penganan ini dari *boru* kepada *tondong* adalah permohonan keberkatan dari *tondong*. Demikian pula *tondong* akan membalasnya dengan memberikan *dekke sayur* perlambang pemberian keberkatan yaitu keturunan yang 'banyak'. Dalam hal lain, penganan ini dapat diberikan oleh orangtua kepada anak-anaknya yang akan bertarung dalam kehidupan nyata seperti pemberangkatan ujian, ulang tahun, pencarian kerja atau bahkan lulus (tamat) sekolah.

Penyuguhan penganan *dayok binatur* melambangkan (simbolisasi) adat berupa petuah untuk mendapatkan keberkatan dalam menjalani aktifitas sehari-hari. Demikian pula ayam sebagai makanan adat Simalungun mencerminkan keteraturan sosial, bangun pada pagi hari, bertelur dan merawat anak dalam genggamannya. Dengan demikian, ayam yang disembelih dengan mengikuti pola khusus (tertentu) itu, melambangkan pembinaan hubungan yang saling *mutual*, menciptakan keteraturan dan kesatuan sosial manusia secara menyeluruh.

Manila Manuscript. (Carlos Quirino and Mauro Garcia, trans). *The Philippine Journal of Science* 87.

¹²⁷ Lihat Donn V. Hart. 1969. *Bisayan Filipino and Malayan Humoral Pathologies: Folk Medicine and Ethnohistory in Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.

Adapun bahan-bahan membuat *dayok binatur* adalah ayam yang dipotong dengan ketentuan khusus kemudian dimasak dengan adonan bumbu seperti: lengkuas, serai, *sikkam* (kulit kayu yang diambil airnya), kelapa gongseng, beras gongseng, kemiri, bawang merah dan bawang putih, lada atau merica, daun salam, cabai, jahe dan garam. Bumbu ini *diulek* (ditumbuk) secara halus dan dimasak bersama ayam yang telah disembelih dengan aturan khusus. Biasanya, ayam yang digunakan untuk penganan adat ini adalah ayam kampung (bukan ayam potong atau ayam Eropa) hal ini karena daging ayam kampung lebih menyehatkan.



Gambar 15. *Dayok Binatur* (Ayam) penganan khas adat Simalungun
Sumber: www.google.co.id.

Selain *Dayok Binatur*, orang Simalungun mengenal penganan adat lainnya dari bahan ternak ayam yang disebut dengan *Hinasumba*. Jenis penganan ini adalah daging ayam yang dicingcang (*itoktoki*) hingga halus dan dicampur dengan adonan bumbu khas sehingga menghasilkan rasa yang lezat. Adapun bumbu yang digunakan adalah seperti ayam, lengkuas, serai, lada hitam, kelapa gongseng, beras gongseng, air *sikkam* (dari jenis kayu yang menghasilkan air warna merah pekat dan berasa pekat).

Biasanya, *hinasumba* menjadi hidangan pengiring pada *dayok binatur* yang ditaburi ataupun dibentuk menjadi bulatan yang ditaruh pada kedua sisi *dayok binatur* yang disusun pada pinggan pasu. Atau dapat juga dihidangkan terpisah dari *Dayok Binatur*. Untuk meningkatkan cita rasa,

maka *Hinasumba* dapat ditambahkan cabai rawit, bawang merah atau bawang putih maupun irisan jahe yang dimakan bersama dengan daging cincang halus (*hinasumba*).



Gambar 16. *Hinasumba*, panganan khas Simalungun dari ayam

Sumber: www.google.co.id.

Jenis panganan lain berbahan ayam sembelihan adalah *Tombuan*. Sebenarnya, *tombuan* dalam adat budaya Simalungun adalah perangkat (media) yang terdiri dari *tapongan* (semacam keranjang anyaman, berbentuk bundar yang terbuat dari kulit bambu maupun rotan). Di dalam wadah (*tapongan*) ini terdapat satu ruas bambu (biasanya terbuat dari *buluh rogon*) yang kulit luarnya dilepaskan, serta ke dalam ruas bambu tersebut dimasukkan potongan daging ayam. Pada ruas bambu (tempat memasukkan daging ke dalam ruas bambu) ditutup menggunakan helai daun pisang yang ujungnya disatukan lalu diikat. Selain itu, pada wadah *tapongan* itu, terdapat *bahul-bahul* (yaitu bakul anyaman terbuat dari daun pandan) yang didalamnya terdapat nasi (*indahan*). Keseluruhan *tombuan* ini akan ditutup menggunakan kulit kambing serta diikat menggunakan *hiou suri-suri nanggar suasah* (sejenis selendang tenunan bagi orang Simalungun)

Biasanya, *tombuan* dibawa pada pesta sukacita (*malas ni uhur*) khususnya *marhajabuan* (perkawinan) maupun dukacita (*pusok ni uhur*) khususnya *matei sayur matua* (seluruh anak telah menikah dan memiliki cucu). Pada pesta sukacita, yaitu ujung daun pisang yang diikat maka

bagian puncak *tombuan* yang terdapat pada ujung bambu berisi sembelihan daging ayam dibiarkan tegak, sedangkan pada upacara kematian (*sayur matua*) maka bagian puncak daun penutup bambu dilipat ke kiri (*ipuhekkon*) apabila yang meninggal adalah perempuan (ibu) dan dilipat ke kanan apabila yang meninggal adalah laki-laki (bapak). *Tombuan* hanya diperagakan pada upacara adat perkawinan dan meninggal *sayur matua*. Selain kedua upacara ini, maka *tombuan* tidak diperagakan pada upacara apapun.



Gambar 17. *Tombuan* adat Simalungun berisi nasi dan sembelihan ayam
 Sumber: www.google.co.id

Biasanya, *tombuan* yang dibawa oleh *boru* pada kedua upacara itu, akan disimpan kembali setelah diserahkan kepada *tondong* atau *hasuhuton* (yang melakukan pesta perkawinan atau sedang berduka) dan pada malam harinya setelah adat akan dibuka kembali sebagai makanan pengiring adat (perkawinan maupun kematian).

Penyuguhan *tombuan* pada kedua upacara ini (*marhajabuan* dan *marujunggoluh*) adalah perlambang bekal pada *marhajabuan* (*tombuan malas ni uhur*, *tombuan* sukacita) dan perlambang bekal pada kematian (*timbuan pusok ni uhur*, *tombuan* dukacita). Keduanya melambangkan bahwa, keluarga baru (menikah) maupun keluarga berduka sepantasnya diberi makan karena kegembiraan maupun kedukaan yang dihadapinya. Oleh karena itu, *tombuan* pada pernikahan adalah bekal membentuk

keluarga baru, menyiapkan generasi baru guna melanjutkan kehidupan sosial. Sementara *tombuan* pada dukacita adalah bekal menghibur (*indahan pangipuk*) keluarga duka agar tidak larut dalam kedukaanya tetapi segera bangkit dari duka ke dalam fase hidup yang baru yaitu menduda, menjanda atau bahkan yatim piatu. Fase-fase ini adalah liminalitas (keterasingan) hidup yang harus diberikan 'bekal hidup' lewat *tombuan* yang diperagakan dalam adat budaya Simalungun. Karena itu, *tombuan* selalu dijunjung (ditaruh dikepala) pihak *boru* yang diserahkan kepada *tondong*, sebagai bentuk penegasan (legitimasi) *boru* kepada *tondongnya* dalam struktur sosial *pentagon*.



Gambar 18. Rumah Bolon Purba Pakpak di Pamatangpurba, 1971

Sumber: kitlv.nl

BAB V

HAROAN DAN MARANGGIR

Kebudayaan adalah keseluruhan pengetahuan manusia sebagai makhluk sosial guna memahami dan menginterpretasi lingkungan serta menjadi kerangka acuan terwujudnya kelakuan sosialnya (*social behavior*). Dalam hal ini Geertz (1973a)¹²⁸ melihat bahwa kebudayaan adalah ‘mekanisme kontrol’ (*control mechanism*) bagi kelakuan (*behavior*) dan tindakan (*action*) manusia. Menurut uraian Keesing and Keesing (1971)¹²⁹ kebudayaan adalah ‘pola-pola bagi kelakuan manusia’ (*pattern of behavior*). Hal senada juga disebut Spradley (1972)¹³⁰ bahwa kebudayaan merupakan serangkaian aturan, petunjuk, resep, rencana, dan strategi yang terdiri atas serangkaian model kognitif yang digunakan secara kolektif manusia sesuai dengan lingkungan dihadapinya.

Kebudayaan adalah produk pengetahuan manusia memuat kebenaran, perasaan dan emosi serta menjadi referensi penilaian terhadap sesuatu yang benar atau salah, baik atau buruk, berharga atau tidak berharga dan lain-lain. Pandangan seperti ini ialah karena kebudayaan memuat nilai-nilai moral yakni pandangan hidup (*lebensanschauung*) maupun etos kerja (*work ethic*) bagi masyarakat manusia (Geertz, 1973b). Kebudayaan seperti ini dipergunakan guna menafsirkan (menginterpretasi) gejala, peristiwa, maupun benda-benda yang ada dalam lingkungannya.

Dalam kehidupan sosial, masyarakat manusia selalu mewujudkan berbagai kelakuan yang harus saling dipahami agar keteraturan sosial (*social order*) dan kelangsungan hidup sebagai makhluk sosial dapat dipertahankan. Pemahaman seperti ini dapat wujud karena manusia memiliki kesanggupan untuk membaca dan memahami serta menginterpretasi berbagai gejala, fenomena, peristiwa maupun benda-benda yang ada dalam lingkungannya. Kesanggupan manusia timbul karena kebudayaan berisikan model-model kognitif yang memiliki peranan guna menimbulkan pemahamannya. Karena itu, masyarakat manusia mewujudkan perilaku tertentu guna merespon gejala, fenomena,

¹²⁸ Lihat Clifford Geertz. 1973a. *The Interpretative Culture: Selected Essays*. New York: Basic Book Publisher Inc.

¹²⁹ Lihat R.M. Keesing and F.M. Keesing. 1971. *New Perspective in Cultural Anthropology*. New York: Rendhort and Winsted

¹³⁰ Lihat James P. Spradley, and Mark Phillips. 1972. Culture and Stress: a Qualitative Analysis. *American Anthropologist* Vol 74., No. 3.

peristiwa atau benda yang dihadapinya. Dengan begitu, kebudayaan menghasilkan pola kelakuan dan benda-benda kebudayaan yang diperlukan sesuai motivasi yang dimilikinya.

Kebudayaan terdiri atas serangkaian petunjuk untuk mengatur, menyeleksi, dan merangkaikan simbol-simbol yang diperlukan sehingga simbol yang terseleksi itu diatur sedemikian rupa dalam bentuk kelakuan atau benda-benda kebudayaan sebagaimana diinginkan pelakunya. Di samping itu, menurut Spradley (1972) setiap kebudayaan berisikan pengetahuan untuk mengidentifikasi tujuan dan cara mencapainya, ukuran menilai berbagai tujuan hidup dan menentukan mana yang lebih penting, cara mengidentifikasi adanya bahaya-bahaya mengancam dan asalnya serta bagaimana mengatasinya.

Dalam pengalaman dan proses belajar, sesungguhnya manusia memperoleh serangkaian pengetahuan tentang simbol. Simbol adalah segala sesuatu (benda, peristiwa, kelakuan atau tindakan manusia, ucapan) yang telah ditemplei arti tertentu menurut kebudayaan yang bersangkutan. Simbol adalah komponen utama perwujudan kebudayaan karena setiap yang dilihat dan dialami manusia diolah menjadi serangkaian simbol yang dimengerti manusia.

Menurut Geertz (1992)¹³¹ kebudayaan adalah suatu sistem pengetahuan yang mengorganisasi simbol-simbol. Dalam setiap kebudayaan, simbol cenderung dibuat atau dimengerti warganya berdasarkan konsep yang mempunyai arti tetap dalam suatu jangka waktu tertentu. Dalam menggunakan simbol, seseorang selalu melakukannya berdasarkan aturan membentuk, mengkombinasikan, dan menginterpretasikan simbol yang dihadapinya. Kalau serangkaian simbol-simbol itu dilihat sebagai bahasa, maka pengetahuan ini adalah tata bahasanya. Kalau serangkaian simbol tersebut menyangkut kepercayaan, maka pengetahuan ini adalah kerohaniannya.

Nilai budaya (*cultural values*) merupakan nilai-nilai tertanam dalam suatu kebudayaan masyarakat dan mengakar pada suatu kebiasaan (*custom*), kepercayaan (*believe*), dan simbol (*symbols*) dengan karakteristik tertentu. Nilai-nilai budaya akan tampak pada simbol-simbol, slogan, moto, visi misi, atau sesuatu yang nampak sebagai acuan referensi personal (*personal references*) dari suatu kelompok kebudayaan. Karena itu, terdapat tiga hal pokok menyangkut nilai budaya, yaitu: i) simbol-simbol, slogan atau yang lainnya yang kelihatan secara kasat mata, ii) sikap, tindak laku, gerak gerik yang muncul akibat referensi budaya, dan

¹³¹ Lihat Clifford Geertz. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

iii) kepercayaan yang tertanam (*believe system*) yang mengakar dan menjadi kerangka acuan dalam bertindak dan berperilaku.

A. *Haroan*: kerjasama menurut orang Simalungun

Konsep gotongroyong (kerjasama) dalam adat budaya Simalungun disebut dengan *Haroan Bolon*. Konsep ini digunakan untuk menunjuk pekerjaan yang dilakukan secara bekerjasama (*team work*). Dalam setiap kehidupan orang Simalungun, *haroan bolon* menjadi landasan kerja karena adanya keyakinan bahwa kerjasama sangat dibutuhkan guna mencapai tujuan bersama (*sapangambei manoktok hitei*). Dengan pemikiran ini, orang Simalungun terutama sebelum era kolonialisme sejak tahun 1907, sangat kental dan terasa dengan budaya *haroan bolon*-nya.

Secara leksikal, '*haroan*' diartikan sebagai 'gotong', atau 'pikul', sedangkan '*bolon*' diartikan sebagai 'besar' atau 'bersama'. Karena itu, '*haroan bolon*' diartikan sebagai 'dipikul bersama'. Konsep ini menjalar pada setiap aspek kerja kehidupan bagi orang Simalungun mulai seperti: i) pertanian, ii) pembangunan, iii) kehidupan adat dan sosial dan lain-lain.

Pada jaman dahulu yakni era sebelum mengenal teknologi pertanian yang lebih modern terutama sesudah kolonialisme, maka konsep *haroan bolon* terutama pada masyarakat petani Simalungun diterjemahkan menjadi *marharoan*. Pada era pra-kolonial ini, orang Simalungun menjadi petani-petani *subsistence* yakni petani hanya untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari, dengan minus *market oriented*. Dalam arti bahwa, hasil-hasil pertanian masih cenderung ditanam untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari.

Konsep *haroan bolon* untuk mengerjakan ladang secara kolektif dan bergantian ini atau *marharoan* dimaksudkan untuk bekerja diladang secara kolektif yang tidak dibayar dengan uang tunai, tetapi diganti dengan bekerja kolektif secara bergantian diladang (*juma*) sesama yang *marharoan*. Biasanya, *marharoan bolon* ini terdiri dari 5-10 orang satu kelompok. Misalnya, sebuah kelompok *haroan* terdiri dari 10 orang sebagai sebuah tim untuk mengerjakan sebuah ladang dari anggota *haroan*. Mereka ini bekerja di ladang tersebut selama 3 (tiga) hari. Pekerjaan itu selesai, maka pada hari keempat berpindah ke ladang anggota *haroan* lainnya. Demikian seterusnya hingga ladang dari kesepuluh anggota *haroan* itu selesai.

Pada kerja *haroan* ini, mekanisme kerja biasanya dimufakatkan sesama anggota *haroan*, baik menyangkut ladang siapa yang dikerjakan terlebih dahulu dan ladang berikutnya. Demikian pula bahwa, jenis pekerjaan yang akan dilakukan tidak menjadi masalah, seperti membuka ladang,

manggodung (menggemburkan tanah untuk menanam padi), memanen, menanam, menyiangi (merumput) dan lain-lain. Pada intinya, apapun yang dikerjakan oleh kelompok *haroon* ini sudah menjadi kesepakatan (kemufakatan) diantara mereka sebagai sesama anggota *haroon*. Dengan demikian, tenaga ganti tenaga selama masa waktu yang disepakati bekerjasama (*marharoon*) adalah inti daripada *haroon bolon* yang bekerja di ladang.

Jikapun seseorang anggota tim kerja *haroon*, memberikan makan kepada seluruh anggota *haroon*, biasanya terjadi pada panen padi (*omei*), maka fenomena seperti itu tidak menjadi kewajiban pada pekerjaan lain pada saat memulai kerja seperti menanam padi atau jagung dan lain-lain.

Pada era feodal di Simalungun terutama sebelum tahun 1907, sistem kerja *haroon bolon* ini masih terasa kental di Simalungun. Anggota *haroon* dapat saling bekerja di ladang sesama anggota *haroon*, tetapi mereka harus menyediakan waktu untuk mengerjakan *juma bolag* (ladang) yang dimiliki raja. Dalam hal ini, raja-raja di Simalungun terutama di ketujuh kerajaan yang ada, memiliki ladang yang diolah oleh anggota kerajaan. Demikian pula, masyarakat di wilayah kerajaan itu memiliki persawahan bersama (*bongbongan* atau *paya*), tempat penggembalaan bersama (*parmahanan*) bagi ternak yang didemostikasi seperti lembu maupun kerbau. Disamping itu, masyarakat di satu kerajaan terutama di tingkat kampung (*huta*) yang dipimpin oleh *gamot* (kepala dusun) memiliki air mandi (*passur*), lumbung, *balei huta* (balai desa), dan lain-lain yang dikerjakan bersama. Struktur pemerintahan terkecil di Simalungun adalah *huta*, yang dibuka oleh keturunan kerajaan marga raja (kerabat raja) yang disebut dengan *Sipungkah Huta*. Pada awalnya, kerabat raja atau pembuka kampung ini sekaligus menjadi sebagai *panggamot ni huta* (Kepala Kampung).

Ditingkat yang lebih tinggi diatas *huta* adalah *nagori*, yaitu sekumpulan kampung yang dipimpin oleh *pangulu* (Kepala desa). Pada awalnya, *nagori* ini adalah wilayah *partuanon* (kejuruan) yang dipimpin oleh 'tuan' yakni tunduk kepada atasannya yaitu raja, yang berpusat di *pamatang* (pusat kekuasaan). Di wilayah Kerajaan Siantar, yakni kerajaan marga (*clan kingdom*) dari klan Damanik, *pamatang* (pusat) kerajaan terdapat di Siantar, sedangkan beberapa *partuanon* (dibawah raja yakni kejuruan) seperti Sipolha, Sidamanik, Marihat, Sarbelawan, Bandar, Dolog Marlawan dan Dolog Malela, serta dibawah kejuruan ini terdapat beberapa *huta* dari setiap *partuanon*. Kerajaan Siantar serta *partuanon* (*nagori*) dan *huta* (kampung) adalah tanah marga (*land of clan*) dari klan Damanik. Setiap struktur pemeritahan tradisional seperti *partuanon*, tingkat *huta*,

nagori maupun *pamatang* memiliki apa yang disebut *rumah bolon*, lumbung, lesung, *balei gonrang*, *balei* mufakat dan lain-lain yang dibangun dan didirikan melalui *haroan bolon*.

Sebelum tahun 1907, setiap warga masyarakat di kerajaan Siantar memiliki kewajiban bekerja selama 4 hari dalam sebulan di ladang (*juma bolag*) raja, 3 hari di ladang milik *partuanon* dan 2 hari diladang milik pemimpin ditingkat *huta*, yang dikenal dengan sebutan *Sipungkah Huta* (pembuka kampung). Jadi, terdapat 8 hari kerja yang diwajibkan kepada masyarakat untuk bekerja di ladang ‘para pemimpin’ mereka dan sisanya mereka bekerja diladang masing-masing atau *marharoan* dengan sesama anggota masyarakat di kampung masing-masing.

Akan tetapi, sejak pendudukan kolonial Belanda tahun 1907, sistem kerja *marharoan* ini dihapuskan oleh Belanda karena dianggap tidak ekonomis, tidak efektif, penghisapan tenaga manusia maupun bagian dari perbudakan manusia. Pemerintah kolonial menganggap bahwa bekerja tanpa diganjar dengan uang (materi) adalah ciri masyarakat tradisional karena belum mengenal sistem uang. Demikian pula bahwa kerjasama (*haroan*) seperti ini tidak efektif karena menurut pemikiran kolonial, bahwa masyarakat tidak akan memiliki orientasi kerja nyata karena tidak adanya tujuan hidup yang menghasilkan materi (uang). Demikian pula bahwa bekerja di ladang raja secara ‘gratis’ adalah bahagian dari perbudakan manusia di awal abad 20 yang di Eropa telah dilarang. Karena itu, pekerjaan diladang raja harus dibayar dengan upah yaitu uang. Demikian pula pekerjaan diladang anggota masyarakat lainnya harus dibayar dengan upah yakni uang. Dengan demikian, sistem kerja *haroan bolon* menjadi memudar karena digantikan dengan budaya uang.

Berbeda dengan di Pulau Jawa misalnya, dimana masyarakat Jawa diwajibkan tetap bekerja (paksa) diladang penguasa raja-raja Jawa maupun perkebunan milik kolonial karena sistem kerja paksa (*cultuurstelsel*) yang diterapkan hingga awal abad ke-19. Namun di Sumatra Timur (*Oostkust van Sumatra*), era *cultuurstelsel* telah digantikan dengan *cultuurgebied* (budidaya) yang semuanya diukur dengan ‘uang’ (materi). Pada bagian ini, perkebunan kolonial di Sumatera Timur adalah awal kapitalisme sebagaimana disebut Stoler (2005)¹³². Kenyataan ini pulalah menjadi faktor memudarnya budaya *haroan bolon* pada masyarakat Simalungun, ataupun ‘*aron*’ pada masyarakat Karo.

¹³² Lihat Ann Laura Stoler. 2005. *Kapitalisme dan Konfrontasi di Sabuk Perkebunan Deli, 1863-1942*. Yogyakarta: Karsa.

Sistem kerja *marharoon* ini semakin hari semakin memudar terutama dengan menyusutnya tanah-tanah di Simalungun terutama di wilayah Dolog Silau, Siantar, Panei dan Tanoh Djawa yang tanah di wilayah ini masuk menjadi konsesi perkebunan kolonial yang disebut dengan *cultuurgebied van Ooskust van Sumatra* (Perkebunan Sumatera Timur). Sistem sewa tanah (*land rente*) yang ditawarkan pemerintah kolonial, ditambah dengan berbagai hadiah seperti emas, busana, lambang-lambang elit kolonial, jamuan makan malam, hiburan yang ditawarkan, vila (bungalow) rekreasi dan lain-lain, telah mengubah raja-raja di Simalungun pada budaya materi yakni uang. Demikian pula karena peralihan tanah-tanah rakyat di empat wilayah kekuasaan raja-raja Simalungun itu berpindah kepada pengusaha perkebunan. Rakyat Simalungun di wilayah-wilayah yang tanahnya di konsesikan itu menjadi kehilangan tanah, dan segera berganti dengan komoditas perkebunan seperti teh, karet, sisal, coklat dan kelapa sawit. Kenyataan ini memupus budaya *haroon* di Simalungun.

Sedikit berbeda dengan pulau Jawa sebagaimana disebut Geertz (1983)¹³³ yang disebut dengan *involusi pertanian*, yaitu pengerdilan tanah-tanah milik petani Jawa yang terus menyusut karena tanah tersebut harus dibagi secara merata kepada seluruh anggota keluarga. Sekaligus, faktor inilah yang membuat petani Jawa di Pulau Jawa tetap dalam kemiskinannya karena ketidakanggupan menambah luas tanah pertaniannya. Sementara itu, di Simalungun, tanah-tanah rakyat (masyarakat) semakin menyempit atau bahkan kehilangan tanah karena 'dipaksa' dikonsesikan secara sewa kepada pemerintah kolonial.

Sementara itu, kepemimpinan lokal yang oleh pemerintah kolonial diubah menjadi *zelfbestuur* (swapraja), ataupun mereka menjadi pegawai rendah pemerintahan kolonial (*Binneland bestuur*) membuat tanah-tanah rakyat itu semakin mudah berpindah tangan. Karena itu, orang Simalungun menjadi penonton di wilayahnya sendiri, sementara tenaga kerja asing (*coeli contract*) semakin membanjiri wilayah Simalungun seperti orang Jawa, China dan India. Sementara itu, pendatang (imigran) dari Tapanuli bagian utara memang dihadirkan pemerintah kolonial untuk mengelola sawah seperti di Tanoh Djawa dan Panei ataupun membantu *Misi Sungai Rhein (RMG)* untuk siar-siar agama Kristen (Protestan) di Simalungun. Demikian pula imigran Tapanuli bagian selatan seperti Mandailing dan Angkola membanjiri Simalungun menjadi pedagang atau menjadi pegawai

¹³³ Lihat Clifford Geertz. 1983. *Invlousi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bhatara Karya Aksara

rendahan (kerani) pada struktur pemerintahan kolonial. Sementara itu, orang Karo, Banjar dan lain-lain datang ke Simalungun untuk mengadu nasib yang sama menjadi kuli perkebunan atau sekedar menjadi pedagang atau pegawai rendahan.

Kehadiran imigran ini kerab menjadi biangkerok perselisihan atau pertikaian di Simalungun seperti antara tahun 1915-1920 antara orang Simalungun dengan pendatang dari Tapanuli bagian utara. Alpanya wewenang dan kekuasaan raja di Simalungun menjadi salah satu faktor mudahnya para imigran mengobrak abrik tanah di Simalungun. Pada gilirannya, kealpaan *zelfbestuur* itu bukan saja berdampak pada beralihnya tanah-tanah kepada imigran, tetapi juga perlahan menyingkirkan orang Simalungun dari kancah perkebunan kolonial. Kontrol kekuasaan kolonial yang *membacking* imigran Tapanuli bagian utara di Simalungun, memperparah tatanan sosial dan tanah di Simalungun, sebagaimana tampak di Panei Tongah, Tanah Jawa hingga Kasindir, Sidamanik yakni tempat-tempat dimana pendatang Batak Toba menjadi dominan diwilayah itu. Situasi seperti ini terus bertahan hingga tahun 1942, sesaat sebelum peralihan kolonialisme Belanda kepada Jepang. Dengan begitu, selama kurun waktu 40 tahun perkebunan di Simalungun telah memudahkan sistem kerjasama orang Simalungun yakni *haroan bolon* itu terutama di sistem pengerjaan ladang (*marharoan*).

Sejak Indonesia merdeka, sistem *marharoan* ini muncul kembali pada masyarakat Simalungun terutama pada ladang-ladang mereka sendiri. Kenyataan seperti ini banyak terjadi di Simalungun bagian atas yang berbatasan dengan Tanah Karo. Sebelumnya, sistem *marharoan* ini tetap tumbuh dikalangan mereka dengan intensitas terbatas. Berbagai komoditas pertanian yang dibawa missionaris Jerman dari Tanah Karo ke Saribudolok sejak tahun 1915 adalah seperti kentang, wortel, brokoli dan kol. Jenis tanaman ini diperkenalkan oleh *Batak Instituut* yang dibentuk di Leiden tahun 1908 dengan mengutus Insinyur Botje bekerja di Tanah Karo, disekitar Taman Alam Lumbini sekarang ini.

Pada saat saya kecil antara tahun 1980-1990-an, saya masih sempat menyaksikan sistem *haroan* ini pada masyarakat Simalungun tepatnya di kampung kami di Kecamatan Purba. Pada waktu itu, *marharoan* tidak saja dilakukan pada tanaman padi, tetapi hampir seluruh pada setiap jenis komoditas dan jenis pekerjaan di ladang. Bahkan saya sendiri masih sempat ikut serta *marharoan* pada waktu panen padi untuk menggantikan ibu saya yang berhalangan karena harus mengikuti adat di kampung lain. Beberapa kali *marharoan* ini masih sempat saya lakoni, terutama pada saat libur-libur sekolah di waktu SMA.

Namun sekarang, terutama sejak tahun 2000-an, sistem *marharoan* ini dikampung kami itu tampaknya sudah sangat memudar. Budaya materil (uang) lebih dominan dan hampir dipraktekkan pada kehidupan sehari-hari termasuk mengerjakan ladang. Walaupun jenis komoditas telah beraneka ragam seperti jahe, kentang, kol, tomat, cabai, sawi, kopi, jeruk dan aneka jenis palawija, tetapi seluruhnya itu dikerjakan secara material, atau kerja borongan. Ladang-ladang itu kini dikerjakan bukan dengan *marharoan*, tetapi sudah kerja dibayar dengan uang tunai. Jikapun terdapat masyarakat Simalungun yang menanam padi, maka mulai musim tanam (*martidah*) hingga panen (*pariama*) sudah dilakukan dengan kerja borongan atau kerja berbayar uang. Setingkat lebih maju lagi, memisahkan padi dari jerami sudah dilakukan dengan mesin dari dahulunya yang dikenal dengan sebutan *mambanting*, yaitu melepaskan padi dari jerami dengan cara dibanting.

Dahulunya, adapun cara *mambanting* pada orang Simalungun adalah dengan membuat wadah yang disebut dengan *battangan*, berbahan bambu yang separuh dari wadah itu ditutup tenda (terpal). Terdapat lima orang dalam wadah ini untuk memukul jerami secara bergantian, yang dipukul sebanyak tiga kali. Pemukulan padi pada orang pertama hanya sekali, sementara orang kedua hingga ke lima memukulnya sebanyak tiga kali, dan orang keenam memukulnya sekali saja. Pemukulan batang padi diwadah *bantangan*, memunculkan melodi atau irama yang indah didengar. Pada saat satu orang saja tidak serentak memukulnya, maka irama itu kedengaran kacau balau.

Sementara itu, satu orang bertugas sebagai pembagi jerami padi yang terdapat dibagian samping kiri dari *pembanting* nomor satu. Kemudian di bagian akhir, yakni orang ketujuh adalah *pambuang* yang memukul bekas potongan atau pangkal padi dan membuang jerami (*anggala*) itu dengan cara melemparkan ke tumpukan di belakangnya. Satu orang lagi bekerja untuk mengangkut padi dari *luhutan* (penumpukan padi) yang dibuat secara melingkar. Tumpukan ini terdiri dari lapisan-lapisan padi yang melingkar dari sentral (pusat) ke pinggir yang disebut dengan *sittak*. Biasanya, dari jumlah *sittak* yaitu lingkaran terkecil hingga lingkaran terbesar (terakhir) dan tingginya *luhutan* (misalnya satu meter) maka jumlah padi yang bakal didapat sudah diketahui. Seumpama terdapat 10 *sittak*, maka paling tidak dihasilkan padi (*omei*) sebesar 35 karung ukuran 50 Kg/karungnya.

Setelah padi selesai dipukul (dipisahkan padi dari jerami), maka langkah selanjutnya adalah *mamurpur*, yaitu memisahkan padi dari daun padi yang menyatu dengan padi itu. Caranya adalah menaruh padi pada

ember atau *tapongan* (bakul anyaman), kemudian naik ke atas sebuah passa-passa (semacam pendopo dengan ketinggian satu meter), padi yang ditaruh di ember atau *tapongan* itu kemudian ditaruh dikepala dan kemudian dijatuhkan secara perlahan melalui ruas-ruas jari. Sementara itu, dua orang lainnya (biasanya) laki-laki mengibaskan tampi guna memisahkan padi bernas dengan yang tidak bernas. Sesudah itu, padi yang telah dibersihkan dimasukkan dalam karung guna dibawa ke kampung dengan *gareta horbou* (pedati kerbau). Karena itu, panen padi (*pariama*) di Simalungun pada awalnya membutuhkan 8-10 orang tenaga kerja yang dilakukan secara *marharoan*. Namun sekarang, cara kerja seperti ini telah digantikan oleh mesin dan tenaga kerja sudah dibayar dengan uang (materi).

Walaupun demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa *marharoan* ini masih dilakukan oleh beberapa kelompok masyarakat Simalungun yang terdapat dikampung-kampung tertentu. Tampaknya, cara ini masih saja dipertahankan oleh beberapa orang di kampung tertentu itu, sehubungan dengan sulitnya mencari tenaga kerja ke ladang. Akan tetapi, cara kerja *marharoan* ini cenderung berlaku pada kaum perempuan saja, sementara laki-laki atau anak muda cenderung meminta balas jasa dengan uang. Karena itu, *marharoan* pada dewasa ini cenderung bersifat opsional dari masyarakat terutama untuk mendapatkan tenaga kerja dengan mudah. Sementara bagi pemilik modal (elit) di desa tertentu, sudah mempekerjakan orang lain (khususnya orang Jawa) diladang-ladangnya terutama untuk mengolah ladang yang relatif luas.

Pada konsep pembangunan (*development*), terutama pada waktu Raja Inal Siregar sebagai gubernur Sumatera Utara, konsep *haroan bolon* ini didaulat sebagai konsep pembangunan teritorial Simalungun. *Haroon bolon* pada konsep pembangunan ini adalah untuk membangun kampung bersama-sama yang di Sumatera Utara dikenal dengan sebutan *Marsipature Hutana Be (MHB)*. Konsep *haroon bolon* pada MHB ini diwujudkan untuk membangun sarana dan prasarana milik bersama dikampung masing-masing. Demikian pula diharapkan agar perantau kampung, seyogianya 'menghibahkan' sumberdaya materil yang dimilikinya guna membangun kampung masing-masing. Jiwa dari *haroon bolon* di Simalungun ini seperti disebut diawal muncul dari era prakolonial yang telah hidup pada kebudayaan Simalungun. Perwujudan itu tampak pada pembangunan *rumah bolon*, air minum kampung, *balei huta*, *lumbung huta*, *losung huta*, *padear dalan* (merintis jalan setapak) ataupun konsep kerja *marharoan* di ladang. Tetapi tampaknya, spirit *haroon bolon* pada konsep MHB mendapatkan tantangan sejalan dengan

perubahan sosial dan budaya yang terjadi, bukan saja pada orang Simalungun tetapi juga pada etnik lain di Sumatera Utara. Dalam arti bahwa, konsep MHB yang ditawarkan selama dua periode oleh Gubernur Raja Inal Siregar itu mengalami kegagalan secara menyeluruh di Sumatera Utara.

Kini, konsep *haroan bolon* cenderung tampak hanya pada kerja sosial adat seperti upacara *marhajabuan* (perkawinan) maupun kematian (*marujunggoluh*). *Haroon bolon* pada upacara-upacara adat dan sosial ini diterjemahkan ke dalam *Serikat Tolong Menolong (STM)* yang ada di kampung (*huta*) itu. *Haroon bolon* pada upacara-upacara ini adalah mendukung dan menyukseskan upacara tanpa dibayar secara materi (uang). Ganjaran yang akan diberikan adalah bahwa orang lain yang turut membantu upacara itu, dipastikan akan melakukan upacara serupa sehingga orang lain turut serta membantu. Dengan demikian, spirit *haroon bolon* tetap mengisi kehidupan mereka (orang Simalungun) meskipun semakin menyusut (pengerdilan makna) seperti sekarang ini.

Nilai budaya *haroon bolon* adalah bekerja tanpa pamrih untuk membentuk dan membina kebersamaan guna mencapai tujuan hidup sebagai hakikat kerja menurut orang Simalungun. Adapun makna budaya (*cultural meaning*) yang tercantum pada *haroon bolon* adalah kebersamaan. Makna ini diilhami oleh pemikiran (kognisi) orang Simalungun bahwa, kerjasama menjadi dasar pencapaian tujuan, meringankan beban kerja maupun mempermudah cara kerja. Dengan demikian, *haroon bolon* adalah etika dan semangat kerja (*ethic and spirit of work*).

Nilai budaya ini menjadi *ethic and spirit of work* bahwa, sebuah pekerjaan (berat) sekalipun akan terasa ringan apabila dikerjakan secara bersama. Dengan begitu, *haroon bolon* menggiring orang Simalungun pada pencapaian tujuan hidupnya dengan cara bekerjasama. Konsep ini telah sejak lama mengakar pada kebudayaan Simalungun. Hanya saja, perubahan sosial budaya yang sangat dinamis dewasa ini telah mengikis atau memudahkan pelaksanaan termasuk spirit *haroon bolon* itu. Dewasa ini, diberbagai tempat di Simalungun, budaya material (uang) lebih mendominasi masyarakatnya daripada mengembangkan nilai-nilai *haroon bolon* yang sesungguhnya masih relevan hingga saat ini dan mungkin juga pada masa depan.

Dalam dunia politik misalnya, *haroon bolon* sebagai modal sosial (*social capital*) terutama melalui jaringan-jaringan yang dapat dikembangkan, tatanan sosial sebagai perekat *haroon bolon* ataupun aspek non material lainnya pada kehidupan politik telah digerus dengan

praktisme dan transaksionalisme. Orang-orang Simalungun (seperti juga etnik lain) telah terfragmentasi dengan kepentingan material (uang). Mereka tidak lagi mentaati semangat *haroan bolon* untuk membina kerjasama dalam upaya mencapai tujuan bersama. Mereka terbelah-belah dengan kepentingan tertentu karena uang yang ditawarkan sejumlah calon legislatif ataupun calon kepala daerah. Keadaan ini menjadi lebih terasa pada saat pemilihan Kepala Daerah Langsung yang diterapkan secara nasional sejak 1 Juni 2005.

Di era Pilkada di Simalungun, bukan saja orang Simalungun telah mengangkani sistem nilai dan norma budayanya yakni *haroan bolon*, tetapi pikirannya telah didominasi oleh kebudayaan uang. Kenyataan seperti ini lebih nyata terjadi, dimana uang lebih mendominasi daripada modal sosial dan program kerja, manakala legislatif atau kepala daerah terpilih pun cenderung memainkan peranan laksana '*politisi tulen*' yang turun gunung, yang sama sekali tidak mengindahkan nilai-nilai dan makna budayanya sendiri. Mereka itu melanggar sistem nilai budayanya sendiri semata-mata karena tujuan politis lewat cara-cara pragmatis dan transaksional. Singkatnya, *haroan bolon* sebagai sistem nilai budaya (*cultural value system*) yang terlahir pada kebudayaan Simalungun itu, dewasa ini semakin memudar dan menjauh dari kehidupan pendukung kebudayaan yang dimaknai sebagai *haroan bolon: sapangambe manoktok hitei* (gotong royong: kerjasama mencapai tujuan).

B. Maranggir (penyucian diri) orang Simalungun.

Orang Simalungun memiliki konsep penyucian diri yang disebut dengan *maranggir* atau mandi jeruk purut. Disebut mandi jeruk purut karena bahan utama untuk mandi adalah menggunakan jeruk purut (*citrus hystrix*). Sering sekali, bahan jeruk purut dicampur dengan *hosaya* (semacam bawang), bunga kembang sepatu, ataupun garam dan lain-lain. *Maranggir* (mandi jeruk purut) adalah konsep penyucian diri karena jeruk dianggap memiliki nilai magis (*magico*), karena dipercaya dapat menghalau ancaman magis, penyakit kiriman, mematikan atau menolak bisa (racun), atau mendatangkan 'berkat', dan lain-lain.

Konsep '*maranggir*' terdiri dari dua suku kata, yaitu '*ma*' yakni kata kerja yang berarti '*melakukan*' dan '*anggir*' yakni kata benda yang artinya '*air perasan Jeruk Purut*'. Dengan demikian, '*maranggir*' diartikan secara umum sebagai '*memperlakukan air perasan Jeruk Purut*', baik itu untuk diminum, dimandikan ataupun dipercikkan sebagai bentuk tepung tawar. Biasanya, baik pada saat jeruk purut untuk diminum maupun untuk dimandikan, maka jeruk purut ditaruh didalam cawan putih. Tempat atau

lokasi untuk melakukan ritual maranggir disebut dengan *paranggiran*, yang biasanya adalah pancuran (*passur ni huta*).

Pada ritual *maranggir* (mandi jeruk purut) dilakukan di pancuran (*passur ni huta*) yang menuntut pembasahan seluruh tubuh yang dimaksudkan sebagai bagian dari penyucian diri. Pada saat mandi tersebut, dapat saja air perasan jeruk purut diminum oleh pelaku mandi jeruk purut. Dengan demikian, mandi jeruk purut dalam hal ini dimaksudkan untuk menguras, yaitu membersihkan badan (tubuh) dari kotoran-kotoran yang tidak saja bersifat fisik (kotoran berupa daki atau peluh) tetapi juga bersifat non-fisik yaitu ancaman yang bersifat magis. Sedangkan anggir yang diminum, seperti pada ritual *sulang-sulang pahompu* (memberi makan nenek dan kakek yang sudah ujur), maka *maranggir* diartikan ‘memberikan air perasan jeruk purut’ kepada kakek dan nenek serta membasuh air perasan itu pada kepala dan wajah yang melakukan ritual *sulang-sulang pahompu*. Demikian pula pada orangtua yang sedang sakit, maka *maranggir* dimaksudkan untuk memberi minum dan membasuh wajah yang sakit menggunakan air perasan jeruk purut.



Gambar 19. Uttei Mukkur atau Jeruk Purut (*Citrus hystrix*)
Bahan utama untuk ritual Maranggir (penyucian diri) di Simalungun
Sumber: Google.co.id

Sedangkan pada acara tepung tawar, yaitu memercikkan air perasan jeruk purut kepada seluruh peserta upacara ataupun bangunan yang sedang diresmikan. Biasanya, *maranggir* untuk tujuan tepung tawar ini adalah menaruh perasan jeruk purut dari beberapa jeruk purut dalam

ember yang dicampur dengan air biasa. Kemudian air perasan jeruk purut itu dipercikkan melalui wadah dedaunan kepada seluruh peserta yang turut serta dalam ritual. Upacara yang lajim di tepung tawari di Simalungun adalah seperti membuka *rondang bittang* ataupun meresmikan *rumah bayu* atau *balei bolon* dan lain-lain.

Dalam hal lain, hampir seluruh pengetahuan terhadap pengobatan tradisional Simalungun menggunakan jeruk purut sebagai salah satu adonan (resep obat) yang disebut dengan '*mamulung tawar*' (meracik tawar atau obat). Bahkan, seroang ahli pengobatan tradisional (datu atau guru), pada awal melakukan pengobatan, maka jeruk purut menjadi wadah pertama yang dibelah untuk mendapatkan penglihatan (penerawangan) secara magis. Demikian pula pada saat adanya orang kehilangan dan bertanya kepada 'orang pintar' (dukun), maka wadah pertama yang mendapat sentuhan adalah jeruk purut.

Di Sidamanik, terdapat sebuah sungai kecil yang disebut dengan *Bah* (sungai) *Dam(anik)*, yang saat ini sering dikunjungi masyarakat untuk keperluan maranggir. Sebenarnya, *Bah Dam* adalah pemandian raja dan kerabatnya, dari keturunan *Partuanon* (kejuruan) Sidamanik sebelum Revolusi Sosial tahun 1946. Adapun penguasa di *Partuanon Sidamanik* adalah klan Damanik yang pada tahun 1946 dipegang oleh Rahmahadin Damanik dan diteruskan kepada anaknya yakni Djariaman Damanik, dan sekarang dipegang oleh Ridwan Damanik.

Memasuki *Bah Dam*, maka disebelah kirinya terdapat pahatan ayam jago (ayam jantan) pada wadah batu yang biasanya menjadi tempat memberikan sajen dan berdoa. Dari sini, *maranggir* dilakukan dengan mencelupkan diri pada *Bah Dam*, ataupun mandi dipancuran yang terdapat di lokasi itu. Setelah mandi, maka ditutup dengan *maranggir* atau membasahi badan dengan air perasan jeruk purut. Air perasan jeruk purut itu dicururkan dari kepala, sambil mengusapnya di kepala dan wajah yang dialiri air perasan jeruk purut. Setelah itu, yang bersangkutan mandi air bersih di pancuran *Bah Dam* yang terdapat di lokasi pemandian yang kini menjadi salah satu destinasi wisata murah di kawasan Sidamanik itu.

Sebenarnya, ritual *maranggir* terdapat di berbagai lokasi di Simalungun, yang sering disebut dengan *paranggiran* (tempat maranggir). Di *Pulau Holang*, yakni tempat kerajaan Siantar juga terdapat pemandian yang sama seperti di Sidamanik. Demikian juga di Pamatang Purba, yakni kerajaan Purba dimana pemandian raja dan kerabatnya saat ini berbentuk bendungan (*dam*).

Pada era sebelum mengenal agama samawi, jeruk purut banyak digunakan di Simalungun. Dalam setiap memulai upacara-upacara adat

maupun keagamaan, sukacita maupun dukacita, maka upacara itu diawali dengan *maranggir*. Pesta *rondang bittang*, pesta *pariama*, *marsombuh sihol*, *marhajabuan*, *marujunggoluh*, *sulang-sulang pahompu* dan lain-lain diawali dengan *maranggir*.

Disebut *maranggir*, apabila air perasan jeruk purut dicampur dengan air biasa yang disiram ke badan (tubuh). Biasanya, *maranggir* atau mandi jeruk purut seperti ini dilakukan di *paridian* (tempat mandi) yang biasa dilakukan di air pancuran (*passur ni huta*). Seseorang yang sedang melakukan ritual *maranggir*, didahului dengan doa-doa yang dipimpin oleh *guru (datu)* atau sekarang lajim dipimpin oleh tetua adat yang dihormati. Setiap orang yang melakukan *maranggir*, terlebih dahulu membasahi seluruh badan dengan air pancuran, kemudian dibasuh dengan air perasan jeruk purut. Setelah air perasan jeruk purut dimandikan, kemudian air perasan dari cawan putih itu, diminum yang bersangkutan.

Ritual *maranggir* dilakukan dengan tujuan: i) *tolak bala* yaitu menolak berbagai ancaman magis berupa penyakit dan lain-lain, ii) *alasan pengobatan* yaitu karena yang bersangkutan sedang dalam keadaan sakit sehingga *maranggir* dilakukan untuk tujuan penyembuhan penyakit, iii) *mendapatkan keturunan* yakni alasan-alasan lain karena yang bersangkutan tidak beroleh keturunan sehingga *maranggir* dilakukan untuk harapan dapat mendapatkan keturunan (*dapotan tuah*). Untuk alasan yang belum memiliki keturunan, disebut dengan *hangalan*, iv) mendapatkan jodoh (*pargotong*; suami atau *sinrumah*; istri), yaitu ritual yang dilakukan karena seseorang belum mendapatkan jodoh, maka *maranggir* dilakukan dengan harapan untuk mendapatkan jodoh. Untuk alasan yang belum memiliki keturunan, disebut dengan *hangalan*, v) ritual memulai pembangunan fisik seperti rumah baru (*rumah bayu*), memperbaiki kuburan, dan lain-lain.

Berdasarkan dokumentasi kolonial, ritual *maranggir* pernah dilakukan oleh Tuan Muda (*Tuan Anggi*) Huta Dolog, salah satu kedatukan (*partuanon*) Kerajaan Raya. Ritual *maranggir* pada dokumentasi itu, yang dilakukan pada tahun 1939 dipimpin oleh seorang *guru (datu)*, *anggi* di taruh pada cawan putih, sementara peserta pada ritual *maranggir* menghadap guru yang memimpin ritual itu. Ritual *maranggir* dilakukan untuk membersihkan diri (penyucian diri) *Tuan Anggi* Huta Dolog dari ancaman magis yang terjadi pada saat itu.



Gambar 20. Ritual Maranggir di Huta Dolog, partuanon Raya Simalungun. Sumber: kitlv.nl

Penggunaan jeruk purut pada orang Simalungun didasarkan pada pengetahuan orang Simalungun terhadap buah jeruk khususnya jeruk purut itu. Karenanya, pada orang Simalungun, jeruk purut bukan saja difungsikan sebagai pemerkaya (penyedap makanan), fitofarmaka (pengobatan tradisi), maupun kecantikan, tetapi lebih-lebih sebagai jeruk untuk keperluan ritual.

Jeruk Purut (*Citrus hystrix*) adalah tanaman perdu (pohon kecil) yang dimanfaatkan sebagai *fitofarmaka*, penyedap (bumbu) makanan, kecantikan dan sering pula digunakan dalam ritual (upacara) adat istiadat dan keagamaan. Jeruk purut bentuknya lebih mengerucut dengan permukaan kulit buah yang lebih kasar. Buah ini tidak dapat dikonsumsi langsung seperti jeruk lainnya, tetapi harus diolah terlebih dahulu menjadi bagian kuliner atau mengambil sari buahnya.

Bagian yang digunakan dari Jeruk Purut adalah daun dan buah. Jeruk Purut dikenal pada beberapa negara di Asia Tenggara seperti *ma kruut*

(Thailand), *krauch soeuch* (Kamboja), *'khi 'hout* (Laos), *shouk-pote* (Burma), *kabuyau*, *kulubut*, *kolobot* (Filipina), *truc* (Vietnam), *limau kuwit* (Banjar), *Uttei Mukkur* (Simalungun) dan lain-lain.

Jeruk purut memiliki rasa yang kecut dan sedikit asam, akan tetapi, jeruk ini memiliki kandungan nutrisi yang sangat baik bagi tubuh seperti mengandung serat, gula, karbohidrat, vitamin A, vitamin C, kalori, zat besi, sodium, dan juga kalsium. Berikut dibawah ini, disebutkan beberapa manfaat jeruk purut, antara lain: i) menjaga daya tahan tubuh, ii) membantu tubuh menghilangkan racun, iii) menyehatkan mulut, iv) menjaga kesehatan sistem pencernaan, v) obat gigitan serangga, vi) mengatasi influenza (demam), vii) obat batuk, viii) anti inflamasi (peradangan), ix) anti penuaan dini, x) menyehatkan gigi dan tulang, xi), menyehatkan kulit, xii) membuat rambut lebih sehat, xiii) bahan aromaterapi, xiv) melembabkan kulit kering, xv) anti oksidan dan lain-lain.

Penggunaan jeruk purut dewasa ini, terutama pada era Orang Simalungun mengenal agama samawi, maka penggunaan jeruk purut pada ritual *maranggir* (mandi jeruk purut) sudah cenderung memudar. Pemudaran itu terjadi karena adanya anggapan bahwa *maranggir* adalah bagian dari 'penyembahan berhala' (pagan) yang bertentangan dengan agama atau keyakinan yang dianutnya. Karena itu, *maranggir* dianggap sebagai bagian dari kemunduran peradaban. Namun demikian, dalam beberapa pelaksanaan upacara-upacara, maka ritual *maranggir* digantikan dengan minum *anggir* (air perasan jeruk purut) masih saja dilakukan sebagai bentuk penyucian diri dari orang yang *maranggir* tersebut.

C. Merajah gigi, tubuh, pelubangan telinga dan potong rambut

Jauh sebelum periode kolonial (permulaan abad ke-20) ataupun sebelum masuknya agama samawi terutama Islam dan Kristen ke Simalungun, maka kelompok etnik Simalungun memiliki kebiasaan seperti merajah tubuh (memberikan *tatto*), meratakan gigi, melubang telinga ataupun memotong rambut. Sumber-sumber seperti Pinto (1989)¹³⁴, Pires (1967)¹³⁵, Ibn Batuta (1929)¹³⁶, Ma Huan (1970)¹³⁷ maupun

¹³⁴ Lihat Pinto dalam: *The Travels of Mendes Pinto*. 1989. Edited and translated by Rebecca D. Cats. Chichago: University of Chicago Press. Pp.20-9. atau *Aceh's Crusader against the Batak, 1539*, dalam Anthony Reid. 1995. *Witnesses to Sumatra: A Travelers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

penjelasan Groeneveldt (1960)¹³⁸ menyebutkan masyarakat Nagur (*Nakurh, Jakur, Nagur*) memiliki kebiasaan merajah tubuh (membuat *tatto*) dan merajah gigi (meratakan atau meruncingkan gigi).

Pada orang Simalungun, merajah tubuh, merajah gigi, pelubangan telinga maupun memotong rambut dihubungkan dengan fase liminal pada saat memasuki kedewasaan. Karena itu, ketiga kegiatan ini identik dengan pasca pubertas yang menandai kedewasaan menurut orang Simalungun. Namun demikian, aktifitas ini sering dihubungkan dengan aspek kesehatan yaitu keadaan daya hidup manusia yang sebagian besar di Indonesia dikenal sebagai semangat (*spirit*) dan sebagai *khin* atau *kwan* pada orang Thai (Endicott, 1970)¹³⁹.

Tubuh merupakan medium kesenian awal dan paling penting. Dengan menghiasinya, maka manusia dewasa menjadi sadar dibedakan dari binatang serta anak-anak. Jika penting bagi semua orang untuk menjaga tubuh agar tetap bersih, harum dan menarik, maka untuk menjadi dewasa diperlukan hiasan serta lukisan pada tubuh yang seringkali sifatnya menyakitkan. *Pertama* adalah perataan atau penghitaman gigi yang sangat umum di Asia Tenggara. Orang Birma menghitamkan giginya karena anjing bergigi putih (Fitch, 1591)¹⁴⁰. Di Indonesia cenderung meratakan gigi (merajah gigi) dimasa remaja sebagai pertanda memasuki fase baru yakni dewasa. Orang Siberut di Mentawai menandai kedewasaan ini dengan merajah gigi, sementara di Nias ditandai dengan lompat batu (*Hombo batu*).

¹³⁵ Lihat Armanda Cortesao (editor). 1967. *The Summa Oriental of Tomme Pires. An account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1513*. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint Limited.

¹³⁶ Lihat Ibn Battuta: 1929. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. translated by HAR.Gibb, George Routledge and Sons. London, pp.273-6. Atau penjelasan ringkas tentang perjalanan Battuta dalam Anthony Reid. 1995. *Witness to Sumatra: A Travelers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

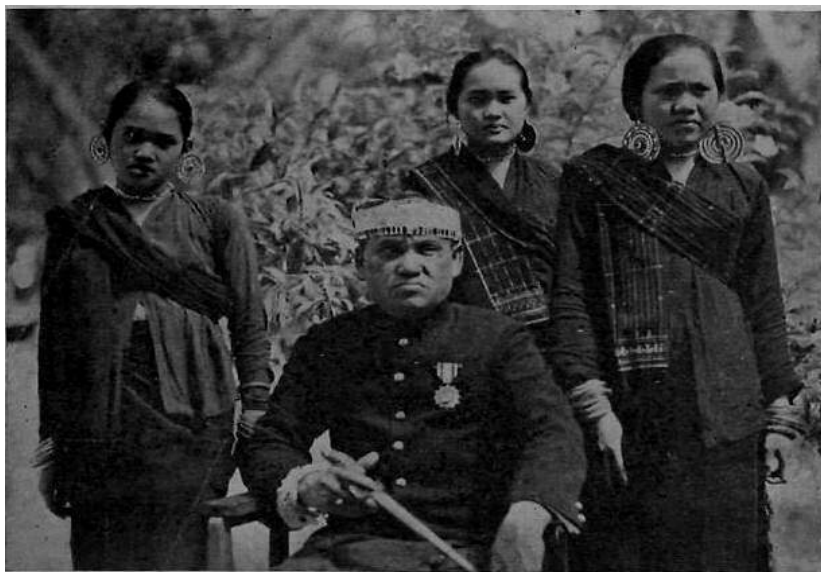
¹³⁷ Lihat Ma Huan, 1970, *Ying Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Ocean's Shores 1433*. Feng Cheng-Chun (editors). Cambridge: Hakluyt Society.

¹³⁸ Lihat W.P. Groenoveltd. 1960. *Historical Notes on Indonesia and Malaya*. Jakarta: Bharata.

¹³⁹ Lihat K.M. Endicott. 1970. *An Analysis of Malay Magic*. Oxford: Clarendons press.

¹⁴⁰ Lihat Ralph Fitch. 1591. The voyage of M. Ralph Fitch merchant of London...begunne in the yeere of our Lord 1583 and ended 1591. Dalam *Hakluyt 1598-1600*. Vol. III.

Kedua, adalah merajah tubuh (*tatto*) yang bermula di Asia Tenggara, terus ke Austronesia dan Pasifik. *Tatto* berfungsi sebagai jimat. Kekaguman orang Melayu dan Jawa pada *raja*h atau desain yang kuat secara magis (Pigeaud, 1967)¹⁴¹ dikaitkan dengan tujuan semula dari *tatto*. Hewan perkasa, pola esosentris, serta mantra-mantra memasukkan keistimewaan ke dalam tubuh seperti kekebalan (Sangermano, 1966¹⁴²). *Tatto* juga sebagai isyarat keberanian karena itu merupakan ritus kedewasaan bagi laki-laki muda.



Gambar 21. Pelubangan dan hiasan telinga pada Orang Simalungun

Tiga Putri Sawadim Damanik dari Kerajaan Siantar tahun 1937

Sumber: kitlv.nl.

Ketiga adalah pelubangan dan pengembangan daun telinga merupakan praktek hias bagi laki-laki dan perempuan terutama bagi kalangan atas yang sanggup menanggung biasa untuk mengisi lubang telinga yang besar dengan hiasan emas yang indah. Melubang telinga pada

¹⁴¹ Lihat Th. G.Th. Pigeaud. 1967. *Literature of Java Vol-I*. The Hague: Nijhoff for KITLV.

¹⁴² Lihat Vincentius Sangermano. 1966. *A description of Burmese Empire* (William Tandy, trans). London: Susil Gupta.

orang Birma menjadi ritus memasuki usia remaja (Shway Yoe, 1896¹⁴³), dan menjadi kebanggaan bagi perempuan Bali (Covarrubias, 1937)¹⁴⁴. Di daerah seperti Simalungun, Karo, Toba, Mandailing dan Pakpak, melubang telinga pada laki-laki dan perempuan menunjukkan status dewasa dan kekayaan dengan memakai hiasan-hiasan besar di telinga. Hiasan telinga pada putri-putri kerajaan di Simalungun seperti Raja Sawadim Damanik memperlihatkan kebenaran pendapat ini bahwa pelubangan telinga dengan menambah material berbahan emas menunjukkan kelas sosialnya pada masyarakat Simalungun.

Karena itu, beberapa ritus dimaksudkan untuk memperkuat daya hidup ini untuk melindunginya dari marabahaya atau gangguan roh-roh luar yang kuat, boleh jadi menyertai setiap tindakan pengobatan, termasuk untuk retak kecil pada tulang. Pada gangguan jiwa atau wabah, keseluruhan penyembuhan menjadi upacara ritus. Gangguan jiwa diobati oleh dukun yang sanggup berkomunikasi dengan roh pengganggu pasien dengan jalan kerasukan.

Diwilayah penganut islam, seperti di Aceh masih memperlihatkan mandi Safar yakni suatu ritus mandi bersama yang dilakukan pada hari Rabu terkahir bulan *Safar* (Hurgronje, 1906)¹⁴⁵. Penyakit jiwa atau kadang-kadang penyakit fisik juga sering dihubungkan dengan ilmu sihir atau guna-guna. Guna-guna demikian sangat digemari oleh orang yang cintanya bertepuk tanah sebelah, sehingga tergila-gila atau histeria remaja biasanya dikaitkan dengan tipu muslihat seseorang yang jatuh cinta. Guna-guna juga dipercaya bisa membunuh. Setiap masyarakat memiliki pelaksananya yang tersohor untuk melepaskan ataupun membalas guna-guna itu (Lieban, 1967)¹⁴⁶.

Hal yang sama terbentuk pada masyarakat Simalungun. Guna-guna untuk memikat hati disebut dengan *dorma*, sedangkan guna-guna untuk menghalau pencurian hasil pertanian maupun harta benda disebut dengan *busung*, yaitu suatu keadaan (akibat) dari proses pengambilan milik orang lain tanpa pemberitahuan sehingga menimbulkan perut yang membesar. Namun, semakin kukuhnya agama-agama dunia, cenderung menciptakan pengaitan guna-guna dengan 'agama lama' bagi orang pedalaman. Setelah

¹⁴³ Lihat Shway Yoe. 1896. *The Burman: his life and notions*. London: Macmillan.

¹⁴⁴ Lihat Miguel Covarrubias. 1937. *Bali*. New York: Knopf.

¹⁴⁵ Lihat Snouck Hurgronje. 1906. *The Achehnese*. (A.W.S.O. Sullivan, trans). Leiden: E.J. Brill.

¹⁴⁶ Lihat Richard W. Lieban. 1967. *Cebuano Sorcery: Malign Magic in the Philippines*. Berkeley: University of California Press.

masuknya Islam di Bandar maupun Kristen di Raya dan menjalar ke seluruh Simalungun, maka kebiasaan-kebiasaan seperti merajah gigi, merajah tubuh, bahkan pelubangan telinga ini berangsur-angsur lenyap. Jikapun perempuan tetap memiliki pelubangan telinga dan memberikan hiasan berupa emas yang disebut *sutting* (anting-anting), maka proporsinya sudah jauh lebih kecil.

Pada abad keenambelas, penyakit cacar merupakan wabah yang paling ditakuti di sebagian besar Asia Tenggara. Catatan Portugis dan Spanyol menyebut bahwa cacar menjadi penyakit membunuh penduduk di Maluku, Filipina dan Ternate tahun 1558, dan di Ambon tahun 1564. Demikian pula pada orang Simalungun yang dikenal dengan penyakit sampar (*hattu ni sampar*). Penyakit ini adalah semacam kolera yang menurut orang Simalungun tradisional dipercaya karena kemarahan leluhur. Penyakit ini dapat diobati apabila menyeberangi perairan atau lautan. Demikianlah orang Simalungun melakukan perpindahan massal pertama kalinya pada era *Kerajaan Nagur* di abad ke-15 yang disebut dengan *Sahali Mosir* melewati *Laut Tawar* (Danau Toba) ke pulau yang terdapat di tengah danau itu. Lambat laun, gelombang pengungsian yang dikenal '*sahali mosir*' itu dikenal dengan *Samosir* yang kini menjadi nama pulau di tengah Danau Toba.

Rambut menjadi bahagia penting masyarakat Asia Tenggara. Pria dan wanita tidak begitu dibedakan dalam hal gaya rambut dan bagi keduanya, rambut merupakan suatu lambang atau petunjuk diri yang sangat menentukan. Membawa sebagian kekuatan dari orangnya, rambut banyak dipakai dalam praktek sihir. Biasanya, rambut laki-laki dan perempuan didorong untuk menumbuhkan rambut sepanjang dan selebat mungkin. Memotong rambut lebih merupakan pengorbanan daripada pertanda pengekanan gairah seksual atau pengebirian (Berg, 1951)¹⁴⁷. Penulis Alcina (1979)¹⁴⁸ menyebut bahwa pemotongan rambut di Filipina menunjuk pada sakit yang terberat, maka untuk menunjukkan kesedihan yang mendalam, mereka memotong rambut...*suatu tanda berkabung atas kematian suami atau istri atau orangtua yang dicintai.... untuk suatu motif keagamaan atau untuk menyatakan selamat tinggal pada keduniaan.*

¹⁴⁷ Lihat Charles Berg, 1951. *The Unconscious Significance of hair*. London.

¹⁴⁸ Lihat Francisco Alcina. 1979. *Historia de las Islas e Indios de Bisayas*. In *Readings in Leyte-Samar History*. (Ma.Luc C. Vilches, ed). Tacloban: Divine World University.

Upacara pemotongan rambut Aru Palaka tahun 1672 atas kemenangannya terhadap Makassar (Andaya, 1981)¹⁴⁹, atau pemotongan rambut Pakubuwono-I tahun 1715 terkait erat dengan sumpah 'rela berkorban'. Pemotongan atau pencukuran rambut kawula terutama perempuan di istana pasca kematian raja seperti di Aceh, Patani (Thailand) pada abad 17 juga menunjukkan pengorbanan (Mundy, 1667¹⁵⁰; Groenoveldt, 1960). Rambut panjang menjadi rambut pendek dimulai pada peralihan abad 16 ke 17 yang menunjuk pada pengaruh Islam dan Kristen. Karena rambut panjang dahulu dikaitkan dengan kedewasaan serta kekuatan spritual, peralihan ini mungkin bisa dilihat sebagai isyarat perubahan pandangan seksualitas yakni dengan lebih mementingkan pengekangan seksual dan ditekankannya perbedaan antara wanita dan laki-laki (Leach, 1958¹⁵¹).



Gambar 22. Upacara *Mangganjangi Jambulan* (pemotongan rambut)

Sumber: Dokumentasi penulis, 2015

¹⁴⁹ Lihat Leonard Y. Andaya. 1981. *The heritage of Aru Palaka: A history of South Sulawesi in the Seventeenth century*. The Hague: Nijhoff for KITLV.

¹⁵⁰ Lihat Peter Mundy. 1667. *The travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1609-1667. Jilid-III* (R.C. Temple, ed). London: Hakluyt Society.

¹⁵¹ Lihat E. R. Leach. 1958. Magical hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88.

Di Simalungun, pemotongan rambut bukan menentukan masa pubertas. Tetapi lebih kepada pembawaan anak (*dakdanak*) kepada pamannya (*tulang*, yakni saudara laki-laki dari ibunya. Menurut Damanik (2016)¹⁵², anak yang dibawa kepada paman menunjukkan legitimasi struktur sosial yakni menunjukkan relasi *tondong dan boru*. Rambut anak yang dipotong oleh paman yang disebut *manggajangi jambulan* (memanjangkan rambut) adalah suatu fase bahwa sebelum rambut dipotong oleh pamannya, maka rambut anak itu tidak bisa dipotong oleh siapapun termasuk kedua orangtuanya. Sehabis dipotong oleh pamannya, maka rambut anak dimaksud dapat dipanjangkan sesuai kemauannya atau sesuai standard kesehatan menurut orang Simalungun itu. Dengan demikian, pemotongan rambut pada orang Simalungun adalah terkait adat yaitu suatu fase liminal pada kehidupan anak dari suatu keadaan ke keadaan lain, yaitu sebelum dan sesudah bertemu dengan paman, dimana paman memotong rambut dan menaruh ramuan berupa jerangai, lengkuas dan lada di kepala anak (*mampupus*). Upacara ini bermakna penguatan terhadap jiwa dan jasmani anak.

Hal senada juga dilakukan oleh Sang Na Ualuh Damanik, raja dari Siantar (1889-1913) yang memperkenalkan *pangkas kuskus*, sebagaimana disebut Damanik dan Dasuha (2016)¹⁵³ yaitu pemotongan rambut sepanjang satu jari. Karena itu, hasil pemotongan rambut dengan *pangkas kuskus* ini memperlihatkan gaya rambut cepak (seperti dilakukan oleh kaum militer). Singkatnya, pemotongan rambut menandai proses sekularisasi sejalan dengan pesatnya urbanisasi. Tubuh tidak lagi dilihat sebagai sumber kekuatan magis yang harus dibedakan secara tajam dari alam hewani, melainkan lebih sebagai suatu sarana netral dan alamiah bagi suatu jiwa yang transenden.

¹⁵² Lihat Erond L. Damanik. 2016. *Ritus Peralihan: Upacara adat Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada orangtua dan kematian*. Medan: Simetri Institut.

¹⁵³ Lihat Erond L. Damanik dan Juandaharaya Dasuha. 2016. *Kerajaan Siantar: Dari Pulau Holang ke Kota Pamatangsiantar*. Medan: Simetri Institut.

BAB VI

RONDANG BITTANG, PARIAMA DAN MARSOMBUH SIHOL

Orang Simalungun memiliki beberapa perhelatan adat sebagai ungkapan jiwa terhadap nikmat hidup yang dialaminya, seperti: i) *rondang bittang* yaitu perhelatan yang digelar pada malam terang bulan (*bittang na rondang*), yaitu pada masa bulan purnama, ii) *pariama* yaitu perhelatan yang digelar pasca panen khususnya padi (*pariama*), dan iii) *marsombuh sihol* yaitu perhelatan adat yang digelar sebagai upaya lepas rindu (*sombuh sihol*). Karena sifatnya cenderung berupa pengungkapan syukur atau *slametan* terhadap keberkatan hidup yang dialaminya, maka ketiga perhelatan adat tradisi ini masuk dalam tipologi *horja adat malas ni uhur* (pekerjaan adat sukacita). Ketiga upacara adat istiadat ini digelar setiap tahunnya, yakni bentuk penyerahan diri total (*total surrender*) orang Simalungun terhadap penciptanya terhadap semua kenikmatan hidup (berkat, anugerah) atau pasu-pasu yang diterimanya.

Sebagai pekerjaan adat sukacita, maka kerap kali ketiga upacara ini diiringi dengan alunan *gual gonrang* (ensabel musik Simalungun). Demikian pula pada upacara ini sering didahului dengan upacara pembersihan diri berupa mandi dengan ramuan jeruk purut (*maranggir*). Hal ini dimaksudkan agar setiap orang yang turut hadir pada upacara ini memiliki kesiapan jiwa atau kebersihan jiwa dan jasmani terhadap keberkatan hidup yang dialaminya. Pada ketiga upacara ini, hampir tidak ditemukan ‘tangisan’ atau ‘ratapan’ karena kecenderungan sifat kegiatan yang menggambarkan kesukacitaan. Jikapun terdapat tangisan atau ratapan, maka tangisan dan ratapan itu lebih kepada ‘tangis atau ratapan kebahagiaan’ yang dialaminya. Namun demikian, biasanya momentum ketiga *horja* ini cenderung memperlihatkan aura kegembiraan daripada kesedihan.

A. *Horja rondang bittang*

Sebagaimana disebut diatas, *rondang bittang* adalah *horja malas ni uhur* yang digelar pada waktu terang bulan (*bittang na rondang*). Pada era kerajaan di Simalungun, tradisi ini telah tumbuh sebagaimana digelar oleh raja Siantar pada tahun 1917 pada saat peresmian Siantar sebagai kotamadya (*Gemeente*). Demikian pula di Kerajaan Raya pada tahun 1941, pada saat menyambut Menteri Negara di Raya. Pada waktu itu, aneka

ragam tarian (*tortor*) Simalungun di peragakan yang dilakukan secara berkelompok maupun massal. Demikian pula nyanyian (*doding*) berupa *ilah* ataupun *taur-taur* serta *dihar* dipertunjukkan sebagai cara untuk mengekspresikan jiwa atau emosinya terhadap seluruh yang dialaminya sepanjang tahun. Dengan demikian, perayaan *Rondang Bittang* adalah manifestasi keberkatan menurut cara orang Simalungun untuk mensyukuri kenikamatan hidupnya.

Sejalan dengan gerakan Gubernur Tambunan pada tahun 1976 untuk menggalakkan pariwisata di Sumatera Utara, maka di Simalungun ditetapkan *Rondang Bittang* sebagai even tahunan untuk memperkenalkan sekaligus melegitimasi adat budaya Simalungun. Sejak tahun 1980, melalui kebijakan dan keputusan Bupati Simalungun, maka *Rondang Bittang* dilaksanakan setiap tahun. Pada tahun itu, pagelaran *Rondang Bittang* pertama kalinya, dipusatkan di kompleks *Rumah Bolon* Pematangpurba. Setelah penyelenggaraan *Rondang Bittang* ditingkat kabupaten, maka pelaksanaan *Rondang Bittang* di tingkat *Nagori* (kepenghuluan) maupun tingkat kecamatan dapat dilaksanakan sesuai kesepakatan perangkat adat dan perangkat pemerintahan.

Rondang Bittang sering dilaksanakan setelah panen padi (*pariama*), yaitu saat-saat menunggu penanaman padi berikutnya yang dilaksanakan pada malam hari, antara hari ke-15 hingga 18 penanggalan Simalungun, yakni saat dimana bulan purnama (*tula*) terang benderang. Pemilihan pada bulan purnama ini bukan saja terkait kepercayaan bahwa terang bulan purnama (*rondang bittang*) membawa keberkahan hidup (siangnya hati), tetapi juga dengan alasan penerangan. Sebagaimana diketahui bahwa, bulan purnama laksana matahari di siang hari, yang memberikan penerangan yang cukup memadai di malam hari. Dengan demikian, *rondang bittang* adalah malam sukacita terhadap keberkatan dan keberkahan hidup sebagaimana termaksud pada tatanan budaya orang Simalungun itu sendiri.

Pada pelaksanaan *rondang bittang* itu, diperdengarkan musik (*gual*) Simalungun, nyanyian (*doding*), dan lain-lain. Sekalian pada malam *rondang bittang* itu, sering pula dimanfaatkan untuk berbalas pantun (*marumpasa*), teka teki (*hutitta*), permainan (*onjab-onjab*) dan *dihar* (pencak khas Simalungun). Seraya mengikuti alunan musik, nyanyian (*ilah* dan *taur-taur*), para orangtua saling berbincang dengan tamu-tamu yang diundang hadir pada hajatan *rondang bittang* itu. Sementara kaum muda mudi saling melirik muda mudi lain, dengan harapan mendapatkan kecocokan untuk membentuk rumah tangga.

Adalah kesalahan besar jika sebagian penulis Simalungun menyebut bahwa *rondang bittang* adalah hajatan kaum muda mudi, sebagai ajang melirik dan pencaharian jodoh. *Rondang bittang* adalah perayaan malam bulan purnama pada setiap tahun pasca panen padi (*pariama*), dengan demikian *rondang bittang* adalah perayaan syukur orang Simalungun terhadap keberkatan dan keberkahan hidup yang dialaminya.

Perayaan ini dihelat dengan melibatkan seluruh masyarakat di kampung (*huta*), baik orangtua, anak-anak maupun muda-mudi dan mengundang *parsimbalok huta* (desa tetangga). Perayaan *rondang bittang* ini dilakukan dengan cara menari bersama, menari bersahut-sahutan, berbalas pantun, bermain teka teki, *mandihar*, dan lain-lain. Alunan ensabel musik senantiasa mengiringi setiap *tortor* dan nyanyian Simalungun pada malam *rondang bittang*. Karena cenderung mengundang tamu dari desa tetangga, maka malam *rondang bittang* itu pula sering dimanfaatkan muda mudi untuk mencari pasangan hidupnya. Dalam arti bahwa, malam bulan purnama, saat dimana *rondang bittang* dihelat, menjadi malam yang mempertemukan masyarakat dari berbagai kampung, sehingga memberikan kesempatan bagi muda mudi untuk mencari jodoh (*martondur*). Sementara bagi orangtua, *rondang bittang* menjadi sarana untuk bertatap muka, membicarakan pertanian, adat istiadat, budaya, keamanan kampung, pemerintahan tradisional dan hal-hal lain yang relevan dengan mereka.

Namun demikian, perlu dibedakan antara pesta *pariama* (panen) dengan *rondang bittang*. Pesta *pariama* adalah perayaan syukur terhadap panen padi (hasil pertanian) masyarakat yang ada pada satu kampung saja, sehingga tidak mengundang *parsimbalok huta* (desa tetangga). Jadi, perayaan *pariama* adalah internal kampung saja yang dihelat setelah panen padi. Upacara dan perhelatan ini dilakukan setelah rembuk desa yang menentukan waktu pelaksanaan, materi acara dan musik dan tari-tarian serta makan bersama. Tetua adat kampung terutama *gamot ni huta* (kepala dusun) memegang kendali penting bersama dengan tokoh-tokoh adat dan masyarakat di kampung itu. Penting dicatat bahwa, menanam padi di Simalungun dilakukan serentak pada bulan keenam (Juni) setiap tahunnya. Masa panen padi semenjak menanam adalah enam bulan sehingga panen dilakukan pada bulan desember. Panen itu dilakukan secara serentak yang dilakukan secara *marharoan bolon* (kerjasama atau gotongroyong). Karena itu, upacara *pariama* dilakukan pada setiap bulan Februari atau Maret setiap tahunnya dikampung dimaksud.

Sedangkan *rondang bittang* adalah perayaan kolektif dari beberapa kampung yang berdekatan seperti satu *nagori* atau beberapa *nagori*.

Sebagaimana diketahui, pada masyarakat Simalungun, satuan struktur pemerintahan terendah adalah *huta* atau kampung yang dipimpin oleh *gamot ni huta*. Sedangkan di atasnya terdapat *nagori* yang terdiri dari beberapa *huta* yang dikepalai oleh *pangulu* (kepala *nagori* atau setara dengan kepala desa). Dengan demikian, upacara dan perhelatan *rondang bittang* dilakukan secara kolektif dari beberapa *huta* (kampung) yang menyatu pada satu kesatuan *nagori*. Karena itu, *pangulu* (kepala desa atau kepala *nagori*) memegang kendali dibantu oleh tetua adat dan tetua masyarakat.

Upacara dan perhelatan *rondang bittang* dilakukan setelah pesta *pariama* ditingkat kampung selesai dilakukan pada bulan Februari atau Maret setiap tahunnya. Karena itu, *rondang bittang* dilakukan pada bulan April atau Mei setiap tahunnya yang berdekatan dengan musim tanam padi pada bulan Juni. Dengan demikian, *rondang bittang* adalah perayaan syukur orang Simalungun atas panen yang diperolehnya sekaligus menandai musim tanam padi (*martidah*) dimulai. Setiap tahunnya, *rondang bittang* ditingkat *nagori* ini dilakukan secara bergilir dari satu kampung ke kampung lainnya. Dalam arti bahwa, tuan rumah (*host*) *rondang bittang* dilakukan secara bergiliran setiap tahunnya yang dikendalikan oleh *pangulu* dan *gamot ni huta* sebagai penyelenggara. Momentum ini memberi kesempatan bagi semua orang untuk mensyukuri nikmat hidup, bercengkerama, bertukar pikiran, *marmalas ni uhur* atau bahkan mencari pasangan hidup bagi muda-mudi.

Pelaksanaan pesta *Rondang Bintang* diawali dengan *mamuhun* yang memiliki makna sebaga meminta ijin untuk melaksanakan acara adat kepada keturunan *partongah* (bangsawan Simalungun ditingkat *nagori*) dengan memberikan sirih (*demban*) yang disebut dengan *demban sisei* (meminta ijin). Penyuguhan *demban sisei* ini dilampiri uang dengan kelipatan 12 sebagai bentuk penghormatan kepada keluarga raja. Kemudian diikuti dengan pemberian ayam serta beras sebagai bekal pelaksanaan adat, karena masyarakat Simalungun hidup dari usaha pertanian pada umumnya.

Kemudian dilanjutkan dengan *maranggir* (mandi jeruk purut) sebagai bentuk penyucian diri sebelum memulai *rondang bittang*. *Maranggir* adalah tradisi Simalungun untuk menyucikan diri sehingga beroleh kebersihan dan kesegaran jasmani dan rohani. Setelah *maranggir* maka dilanjutkan dengan *marrudang* atau memahkotai setiap tamu. Laki-laki dimahkotai (*dirudangi*) dengan pemberian bunga yang ditaruh di *gotong* (penutup kepala adat laki-laki Simalungun) sedangkan perempuan

diberikan bunga yang dilekatkan pada *bulang* (penutup kepala adat perempuan Simalungun).

Pada saat memulai *rondang bittang*, maka terlebih dahulu dilakukan penabuhan *gonrang* (*mangalop tuah ni gonrang*) setelah didahului penyuguhan sirih dan sejumlah uang diatas beras pada wadah *pinggan*, *dayok binatur* dan lain-lain. Memulai penabuhan *gonrang* dilakukan sebanyak tiga kali dan *gonrang* itu tidak dapat ditarikan. Maksud penabuhan *gonrang* hingga tiga kali ini adalah penghormatan kepada leluhur yakni penyucian diri sehingga upacara dapat berjalan dengan baik. Setelah penabuhan *gonrang* yang menandai peresmian pembukaan *rondang bittang*, maka *rondang bittang* dilakukan secara sukacita. Biasanya dilakukan sepanjang malam hingga subuh. Setelah acara *rondang bittang* selesai, maka dilakukan penutupan dengan cara pemukulan *gonrang* sebanyak tiga kali seraya mengucapkan *horas* tiga kali.

Pada perhelatan *rondang bittang*, musik dan lagu yang dibawakan cenderung mencerminkan kegembiraan, kebahagiaan dan kesyukuran terhadap keberkatan dan keberkahan hidup. Berikut adalah nama-nama musik (*gual*) Simalungun yang biasanya dilantunkan pada saat *rondang bittang*, seperti: i) *gual rambing-rambing* (musik agar sempurna), ii) *gual sayurmatua*, musik harapan panjang umur, iii) *gual olop-olop*, artinya musik sukacita dan gembira, iv) *gual parahot*, musik tentang keutuhan, v) *gual sampang apuran*, musik saling memaafkan, vi) *gual soroung dayung*, musik tentang rencana kerja, vii) *gual boniala-boniala*, musik saling bermaafan, viii) *gual doding-doding*, musik kesukacitaan, ix) *gual lakkitang mandipar laut*, musik keberkatan diperjalanan, x) *gual haporas ni silokkung*, musik tentang penghormatan pada orang lain, xi) *gual buyut mangan sihala*, musik kegembiraan, xii) *gual pangkail*, artinya gembira ria, xiii) *gual rintak hotang*, artinya gembira ria, xiv) *gual bodat na handuru*, artinya gembira ria, dan lain-lain.

Alunan musik (*gual*) pada *rondang bittang* ini dibagi menjadi tiga kelompok yakni: i) *rambing-rambing ramos* yaitu alunan musik yang mengisahkan tentang kemudahan kerja dan rezeki yang melimpah, ii) *sayurmatua* (lanjut usia) yaitu alunan musik yang mengisahkan tentang doa panjang umur, dan iii) *parahot* yaitu alunan musik yang mengisahkan tentang keutuhan keluarga, masyarakat baik didunia maupun akhirat.

Pesta *rondang bintang* diadakan dengan mengenakan pakaian adat Simalungun yang menggunakan *hiou* ditambah dengan ornamen lainnya yang menggambarkan sumber kehidupan manusia selain api dan matahari. Dengan semangat *marharoan*, masyarakat mempersiapkan pesta ini secara gotong-royong (*haroan bolon*) sebagai bentuk

kebersamaan untuk mencapai tujuan hidup (*sapangambeí manoktok hiteí*).

Sehubungan dengan pelaksanaan *rondang bittang* dewasa ini cenderung diambilalih pemerintah, maka pendudukan biaya, organisasi dan lain-lain cenderung memperlihatkan peran pemerintah. Sementara masyarakat menjadi penonton yang seraya mengikuti pertunjukan musik, lagu, peragaan busana, pepatah petiti, maupun *lucky draw* sebagai daya tariknya. Karena itu, *rondang bittang* dewasa ini masih disemangati oleh spirit ‘hasil kerja’ yang diwujudkan menjadi ucapan syukur atas keberkatan dan keberkahan hidup, walaupun cenderung terdegradasi menjadi hiburan atau pertunjukan semata.

B. *Horja Pariama* (panen)

Konsep *pariama* menurut orang Simalungun dimaksudkan untuk menunjuk pada musim panen padi. Dengan demikian, *pariama* adalah konsep upacara-upacara yang berkenan dengan musim panen terutama padi. Pesta dan upacara *pariama* adalah syukuran atau ‘*slametan*’ atas keberkatan dan keberkahan hidup orang Simalungun terhadap hasil pertaniannya kepada *Naibata* (Tuhan). Karena itu, pesta *pariama* adalah ekspresi kesukacitaan atau kegembiraan (*malas ni uhur*) orang Simalungun terhadap kenikmatan hidup yang dialaminya sekaligus harapan kebaikan terhadap rencana hidup dan pertanian pada tahun berikutnya.



Gambar 23. *Lucban San Isidro Pahiyas Festival* (Pesta Panen) di Manila
Sumber: Dok. Penulis, 2013

Di Filipina, terdapat pesta panen yang disebut dengan *Pahiyas Festival*, yang dilakukan setiap bulan Juni sebagai cara untuk merayakan musim panen. Biasanya, seluruh masyarakat menghias rumah-rumah mereka

dengan aneka hasil panen seperti padi, ubi, labu, pisang, cabai, dan lain-lain. Perayaan panen yang disebut dengan *Pahiyas Festival* ini menjadi even tahunan dan menjadi salah satu perayaan wisata di Filipina. Pada tahun 2013, saya berkesempatan mengunjungi *Pahiyas Festival* berkaitan dengan kehadiran saya sebagai narasumber pada Konferensi Internasional SSEASR ke-5 di *University of Santo Tomas (UST)*, Manila, Filipina.

Sebagaimana diketahui, padi atau *omei* pada orang Simalungun adalah jenis komoditas pertanian yang sering ‘disucikan’. Kenyataan seperti ini adalah khas Asia Tenggara, yang merasuk pada upacara-upacara memulai penanaman padi (turun ke sawah), penjagaan padi bahkan memanen padi (*pariama*). Pada orag Jawa, padi memiliki dewi yang disebut dengan *Dewi Sri* atau *Dewi Padi*. Hal ini karena padi dianggap sebagai sumber makanan utama, makanan sehari-hari, atau makanan mengenyangkan, sehingga dianggap memiliki energi magis dan harus mendapatkan perlakuan khusus dalam pertaniannya.

Menurut Reid (1992), padi adalah tanaman khas Asia Tenggara dan hampir terdapat pada setiap etnik di negara-negara dikawasan ini. Demikian pula, penganan dari padi yakni beras menjadi penganan sumber protein masyarakat di wilayah Asia Tenggara. Karena dianggap sebagai sumber protein dominan, maka perlakuan masyarakat Asia Tenggara terhadap padi cenderung homogen seperti dikenalnya upacara menanam padi ataupun upacara panen padi.

Hal lainnya adalah, selama proses penjagaan padi (di Simalungun disebut *mamuro*), mulai dari pembentukan bulir padi (*boltok*), menguning (*omei gorsing*), hingga panen, berbagai kreatifitas muncul terutama untuk menghalau burung pemakan padi, tikus ataupun hewan lain pemakan padi. Sebut saja seperti membuat berbagai alat yang disebut *garantung*, *ingon-ingon*, *sibakkaki*, dan lain-lain sebagai sumber bunyi-bunyian berbahan bambu. Kreatifitas ini menjadi awal orang Simalungun mengenal alat musik berbahan bambu seperti *garantung*, *ingon-ingon*, *arbab*, *sulim*, dan lain-lain.

Bahkan *tortor* yakni sebutan tari (gerak ritmis dan ekspresi berpola) menurut orang Simalungun terbentuk dari sebutan *hotor-hotor* yakni semacam senar (dawai) yang terbuat dari irisan bambu untuk menarik *sibakkaki*, *garantung*, dan lain-lain. Pada waktu *mamuro* (menjaga padi), kreatifitas lain muncul seperti menangkap burung pipit melalui getah kayu (*mamulut*), menangkap burung dengan wadah perangkap (*pias*) ataupun menangkap burung dengan menggunakan burung sejenis (*marsoruh*), dan lain-lain. Pada intinya, menanam padi identik dengan berbagai kreatifitas

yang muncul karena pengetahuan ataupun inspirasi yang terbentuk karena mengisi waktu luang.

Pada orang Simalungun, padi menjadi sumber penganan yang disebut dengan beras (*boras*) dan berfungsi sebagai penganan sehari-hari yaitu beras. Selain untuk makanan sehari-hari, beras atau *boras* berfungsi pada adat yakni sebagai: i) *boras tenger* (beras yang meneguhkan) yang ditaruh dikepala, dan ii) *nitak siang-siang* (penganan dari beras yang berarti terang benderang) yang disajikan pada upacara sukacita, dan iii) *panghorasi*, yaitu beras yang ditaburkan pada setiap kegiatan upacara ataupun *manortor*. Karena fungsi-fungsi beras yang sangat penting bagi orang Simalungun, maka sejumlah perlakuan khusus tentang padi dilakukan oleh orang Simalungun yang tampak pada hadirnya berbagai upacara tentang padi itu sendiri.

Upacara yang berkaitan dengan padi adalah seperti: i) *martidah* (upacara turun ke ladang) yang biasanya dilakukan dengan pengerjaan atau penggemburan lahan areal pertanian padi. Biasanya, pengerjaan areal pertanian dilakukan dengan *manggodung* yakni pengerjaan yang menggali lubang panjang sesuai ukuran ladang, kemudian menaruh rumput dilubang yang digali, dan menimbunnya kembali dengan tanah yang rumputnya telah dibersihkan tadi. Dengan demikian, rumput yang ditanam menjadi sumber kompos bagi padi yang akan ditanam nantinya, ii) *marsuan*, yaitu penanaman padi dari benih padi (biasanya disebut *bonih*) dari padi yang telah disortir yang ditaruh pada lubang-lubang yang dibentuk oleh pelobang tanah (*parlobong*), kemudian ditutup dengan cara menarik rumput (biasanya arsam yakni sejenis pohon perdu) yang telah diatur sedemikian rupa (*sasa-sasa*), iii) *pariama* yaitu panen padi yang meliputi pemotongan padi (*manabi*), membuat kumpulan padi (*luhutan*) hingga melepaskan bulir padi dari jerami (*mambanting*). Pasca panen, biasanya padi dari setiap kepala keluarga disimpang kolektif di lumbung desa yang terdapat di desa dimaksud. Lumbung ini hanya bisa dibuka pada saat memasuki musim tanam padi pada periode berikutnya. Dengan demikian, lumbung berfungsi sebagai wadah menyimpan padi sebagai bekal dikemudian hari setelah musim panen, demikian pula untuk menjamin tersedianya benih pada musim tanam berikutnya.

Penting dicatat bahwa, menanam padi di Simalungun dilakukan serentak pada bulan keenam (Juni) setiap tahunnya sesuai almanak Simalungun. Masa panen padi semenjak menanam adalah enam bulan sehingga panen dilakukan pada bulan desember. Panen itu dilakukan secara serentak yang dilakukan secara *marharoan bolon* (kerjasama atau

gotongroyong). Karena itu, upacara *pariama* dilakukan pada setiap bulan Februari atau Maret setiap tahunnya dikampung masing-masing.

Karena itu, pesta *pariama* adalah bentuk ucapan syukur (*slametan*) terhadap hasil pertanian padi menurut orang Simalungun. Upacara *pariama* dilakukan dengan menghadirkan ensabel *gual* (musik) Simalungun yang diiringi dengan nyanyian (*doding*) baik berupa ilah maupun *taur-taur*, berbalas pantun (*marumpasa*), *manortor* (menari bersama), teka teki (*hutinta*) maupun permainan (*onjab-onjab*) dan lain-lain.

Upacara atau pesta *pariama* dilakukan secara kolektif di kampung (*huta*) masing-masing. Karena itu, penyelenggara pesta *pariama* adalah *panggamot ni huta* (kepala dusun) yang dibantu tetua adat dan tetua masyarakat. Musyawarah pesta *pariama* dilakukan seluruh masyarakat di desa itu terkait waktu, format pesta, hiburan maupun tatacara. Biasanya, sebelum pesta *pariama*, dilakukan *maranggir* (menyucikan diri) setelah waktu pelaksanaan disepakati. Dari upacara *maranggir*, kemudian dilanjutkan dengan pemukulan *gonrang* (gendang) sebagai peresmian pembukaan acara *pariama*, dan seterusnya hiburan dan pertunjukan yang digelar bersama. Pada waktu pesta *pariama*, dapat saja mengundang *parhuta simbalok* (desa tetangga) tetapi sifatnya hanya sebagai penonton saja.

Pelaksanaan pesta *pariama* berbeda dengan pesta *rondang bittang* meskipun keduanya merupakan *slametan* (syukuran) karena panen pertanian. Hanya saja, *rondang bittang* dilakukan sebagai ekspresi syukur (kolektif) dari beberapa desa (*nagori*) sedangkan pesta *pariama* adalah ekspresi syukur internal kampung (*huta*). Pada dewasa ini, pesta *pariama* dilakukan berdasarkan kemufakatan internal desa sebagai ekspresi keberkatan dan kenikmatan hidup dari pertanian. Hanya saja, dewasa ini pelaksanaan pesta *pariama* cenderung diambilalih oleh institusi gereja sebagai cara mengucap syukur atas pertanian yang dicapai. Dengan demikian, doa-doa yang hadir pada upacara *pariama* ini cenderung bernada Kristiani dan ditutup dengan makan bersama.

Pada intinya, pesta *pariama* adalah ekspresi syukur (*slametan*) orang Simalungun terhadap keberkatan dan keberkahan hidup orang Simalungun atas pertanian yang dicapainya kepada *Naibata* (Tuhan). Ekspresi syukur itu dilakukan secara gembira (*malas ni uhur*) dengan cara menari, bersenda gurau, sebagai cara meluapkan kegembiraan atas panen yang dicapai pada tahun itu. Dengan demikian, upacara dan pesta *pariama* adalah penegasan atas berkat *Naibata* sekaligus harapan kebaikan hasil pertanian pada tahun berikutnya.

C. *Horja Marsombuh sihol* (temu kangen)

Syukuran atau *slametan* orang Simalungun sebagai cara untuk meningkatkan persaudaraan sesama orang Simalungun disebut *Marsombuh Sihol* (lepas rindu atau temu kangen). Ungkapan persaudaraan ini dilakukan dalam upacara sukacita (*malas ni uhur*) dan tidak dilaksanakan pada upacara dukacita (*pusok ni uhur*). Dalam pelaksanaan upacara *marsombuh sihol*, maka inti (*content*)nya adalah kesukacitaan (kegembiraan). Karena itu, alunan musik (*gual*) yang dilantunkan pada momentum ini musik *gonrang* kegembiraan (kebahagiaan).

Ungkapan syukur (*slametan*) orang Simalungun yang disebut dengan *marsombuh sihol* adalah ekspresi atau pengungkapan jiwa terhadap keberkahan dan kenikmatan hidup. Upacara ini digelar sebagai ajang silaturahmi untuk penguatan kolektifitas orang Simalungun, baik sesama satu klan, sesama satu institusi, sesama satu kecamatan (*nagori*) ataupun sesama sebagai orang Simalungun. *Sombuh sihol* (lepas rindu) adalah perhelatan orang Simalungun untuk menguatkan persaudaraan sesama orang Simalungun dan tidak terkait dengan pesta *pariama* atau pesta *rondang bittang*.

Marsombuh sihol atau temu kangen untuk melepaskan rindu dilakukan bukan karena orang Simalungun itu sudah lama tidak bertemu karena berlainan (berjauhan) kampung atau alasan lain, tetapi cenderung sebagai wadah untuk ungkapan kebersamaan terhadap kenikmatan hidupnya untuk merekatkan persaudaraan sesama orang Simalungun.

Dalam banyak hal, upacara atau pesta *marsombuh sihol* dilakukan berbagai institusi-institusi (kelembagaan) seperti keagamaan, asosiasi klan, serikat tolong menolong dan lain-lain yang bertujuan untuk mempererat atau menguatkan persaudaraan sesama anggota dalam kelembagaan dimaksud. Karena itu, berbeda dengan *rondang bittang* ataupun *pariama* yang sifat penyelenggaraanya yang cenderung tahunan, maka *marsombuh sihol* dapat dilakukan beberapa kali dalam setahun, tergantung pada momen acara yang akan dilakukan.

Dewasa ini, *marsombuh sihol* dapat saja dilakukan oleh seseorang yang mencalonkan diri sebagai kandidat legislatif, kandidat kepala daerah, ataupun syukuran atas keberhasilan seseorang yang memolesnya sebagai *marsombuh sihol*. Demikian pula jika seseorang Simalungun yang sukses di perantauan, maka pada saat ia pulang kampung (*coming home*) dilakukan upacara *marsombuh sihol*. Karena itu, *marsombuh sihol* adalah sarana penguatan diri sesama orang Simalungun yang tidak ada kaitannya dengan *pariama* atau *rondang bittang*.

BAB VII

STRUKTUR SOSIAL *PENTAGON* DAN KEKERABATAN

Struktur sosial (*social structure*) sebagaimana disebut Hendropuspito (1989)¹⁵⁴ adalah skema penempatan nilai-nilai sosio-budaya dan organ-organ masyarakat pada posisi yang dianggap sesuai demi berfungsinya organisme masyarakat sebagai suatu keseluruhan dan demi kepentingan masing-masing bagian untuk jangka waktu yang relatif lama. Oleh karena itu, struktur sosial menjadi basis konfigurasi sosial (*social configuration*) kegiatan-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.

Sistem sosial (*social system*) sebagaimana disebut oleh Nasikun (1993)¹⁵⁵ adalah suatu model, cara atau bahkan rangkaian kegiatan menyangkut teknis melakukan sesuatu. Oleh karena itu, sistem sosial tidak lain adalah sistem daripada tindakan-tindakan yang terbentuk pada masyarakat kebudayaan. Sistem sosial terbentuk dari interaksi sosial (*social interaction*) yang terjadi di antara berbagai individu. Demikian pula sistem sosial tumbuh dan berkembang tidak secara kebetulan, tetapi atas standar penilaian umum masyarakat. Sistem Sosial adalah sistem bermasyarakat itu sendiri.

Dalam pandangan ilmu sosial, struktur sosial merupakan suatu sistem pengharapan-pengharapan yang berpola dari perilaku individu-individu yang menempati status-status tertentu dalam sistem sosial. Selama sekelompok peran tersebut penting secara strategi bagi sistem sosial, kompleks pola-pola yang mendefinisikan perilaku yang diharapkan di dalam peran-peran itu bisa disebut sebagai suatu lembaga. Struktur-struktur kelembagaan dalam pengertian ini merupakan unsur fundamental dari stuktur sistem sosial.

Struktur sosial (*social structure*) sebagaimana dikemukakan oleh Strauss (1977)¹⁵⁶ tidak hanya menyoal semata-mata yang tampak dari luar,

¹⁵⁴ Lihat Hendropuspito. 1989. *Sosiologi Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius.

¹⁵⁵ Lihat Nasikun. 1993. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

¹⁵⁶ Lihat Claude Levy Strauss. 1977. *Structural Anthropology*. Peregrine Books: Middlesex

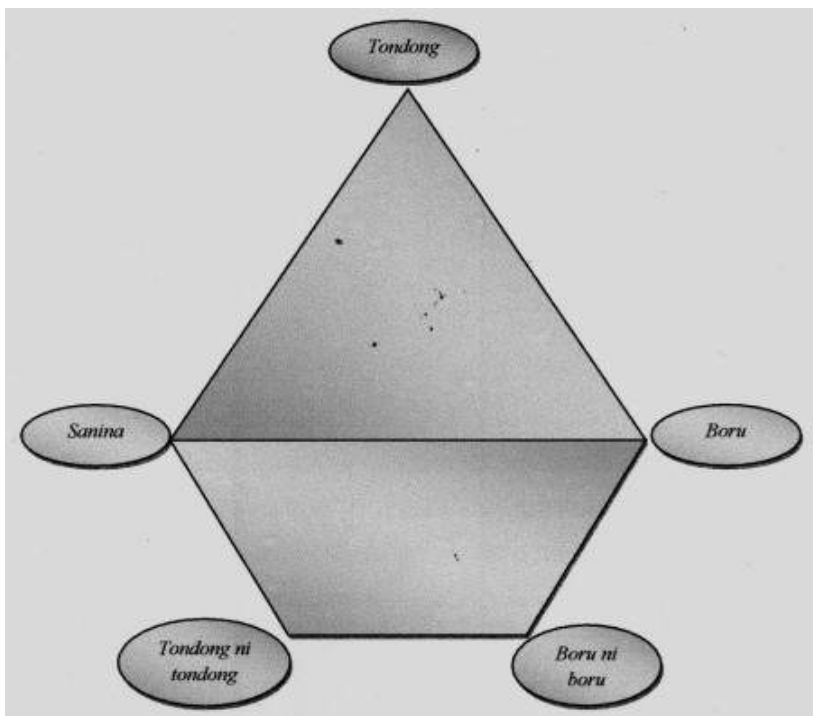
tetapi sekaligus menyangkut arti yang terdapat dibalik yang tampak (kenyataan) itu. Hal-hal yang tidak tampak tersebut sangat berperan dalam menciptakan keteraturan kepada kenyataan yang tampak. Keteraturan terdapat pada konfigurasi gejala-gejala tertentu sebagai suatu keteraturan yang spesifik. Kemudian, struktur tersebut menerangkan mengapa konfigurasi terjadi demikian. Pemikiran Strauss (1977) seperti ini didasarkan kepada perkawinan yang mempertukarkan perempuan sebagai dasar (penyebab) adanya keluarga yang mengikat orang ketiga (pihak suami) dengan seluruh kelompok keluarga luasnya, termasuk seluruh keluarga perempuan. Perkawinan tersebut menyebabkan adanya keteraturan seperti batasan (larangan) perkawinan, *incest* maupun *marriage preferences* (perkawinan yang diharapkan). Oleh karena itu, tatanan adat dalam struktur sosial orang Simalungun misalnya, tidak hanya mempererat relasi antara tolu *sahundulan* dan lima *saodoran* pihak laki-laki saja, tetapi sekaligus juga mengikat dan mempererat tatanan sosial yang dibawa oleh pihak perempuan.

Menurut Malinowski (1939)¹⁵⁷ semua unsur kebudayaan bermanfaat bagi masyarakat dimana unsur tersebut terdapat. Dalam arti bahwa, setiap kebudayaan mempertahankan bahwa setiap pola kelakuan yang sudah menjadi kebiasaan, setiap kepercayaan dan sikap yang merupakan bagian dari kebudayaan dari suatu masyarakat untuk memenuhi beberapa fungsi mendasar dalam kebudayaan bersangkutan seperti makanan, reproduksi, keamanan, kesantiaian, gerak dan pertumbuhan. Sementara itu, menurut Parson (1961)¹⁵⁸, struktur sosial berjalan karena terdapatnya fungsi-fungsi sosial pada struktur itu. Fungsi-fungsi sosial tersebut adalah i) *adaptation*, yakni sistem sosial yang harus menyesuaikan diri dengan lingkungan maupun tuntutan transformasi pada setiap kondisi tindakan masyarakat, ii) *goal attainment* yaitu tindakan yang diupayakan untuk mencapai tujuan, iii) *integration* yaitu hubungan interrelasi menunjukkan adanya solidaritas sehingga struktur dan sistem sosial dapat berfungsi, dan iv) *latent pattern maintenance* yaitu situasi yang jenuh diantara anggota masyarakat terhadap sistem sosialnya sebagai akibat hubungan sosial atau dipengaruhi dan tunduk kepada sistem sosial lain sebagai akibat hubungan terbuka antar etnik dan antar sistem sosial yang berbeda.

¹⁵⁷ Lihat Bronislaw Malinowski. 1939. The Group and the Individual in Fungtional Analysis. In *American Journal of Sociology*. Vol. 44, pp. 938-964.

¹⁵⁸ Lihat Talcott Parson. 1961. An outline of the Social System, dalam *Theories of Society*. New York: The Free Press.

Struktur sosial orang Simalungun berbentuk segilima (*pentagon*) 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 yang mengikutsertakan kerabat dekat lainnya yakni *tondong ni tondong* maupun *boru ni boru* (*boru mintori*).



Gambar 24. Struktur Sosial *Pentagon* Simalungun
Tampak muka (fasade) Rumah Bolon Simalungun

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 oleh *boru* dan *sanina* yang berada pada posisi tengah, sedangkan di bagian dasarnya adalah *tondong ni tondong* dan *boru ni boru*. Oleh karena itu, sebuah keluarga Simalungun dibangun oleh fundasi yang kuat yakni *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* serta mendapat dukungan penuh dari *sanina* dan *boru* dalam menyokong *tondong*-nya.

Namun demikian, penting ditegaskan bahwa posisi adat kelima unsur *pentagon* ini tidak bersifat mutlak, lahiriah maupun pada pencapaian tertentu. Struktur sosial seperti ini didasarkan kepada fungsi-fungsi sosial adatnya dalam menyokong kehidupan sosial maupun kehidupan adat. Posisi adat seperti 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 di pihak 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 untuk seumur hidup. Tetapi, predikat tersebut 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 ini akan 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* di sebelah *talaga*. Dalam setiap perhelatan adat yang diselenggarakan oleh *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* ini menggambarkan hubungan sosial yang setara yakni tempat musyawarah. Jika pihak *tondong* mendapatkan suatu masalah-masalah hidup, maka terlebih dahulu harus bermusyawarah dengan *sanina*-nya menyangkut alternatif penyelesaian masalah tersebut.

Sedangkan *tondong ni tondong* akan duduk percis di depan *tondong* (*hasuhuton*) karena dianggap sebagai *pangalopan podah* bagi *tondong* tersebut. 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 berhenti 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, maka *boru* dan *boru ni boru* harus dibujuk, dirayu dan disanjung (*elek marboru*). Kedudukan sebagai *boru* dan *boru ni boru* ini adalah kelompok yang 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 oleh Strauss (1977)¹⁵⁹. Menurutnya, salah satu syarat minimal dalam perkawinan adalah adanya tiga kelompok yang 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 dalam 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 berumah tangga. Oleh 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*.

¹⁵⁹ Lihat Claude Levy Strauss. 1977. *Structural Anthropology*. Peregrine Books: Middlesex.

Sebagaimana di kemukakan 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. Oleh 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 disebutkan terdahulu. Lapisan pertama adalah bagan atau konstruksi inti bagian atap rumah, sedangkan lapisan kedua adalah kerangka dasar (fundasi) dari rumah yang sedang dibangun. Oleh karena itu, sebuah rumah tangga Simalungun harus ditopang oleh kelima unsur struktur sosial tersebut sehingga rumah tangga adalah cerminan bangunan yang kokoh, kuat dan dapat 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 yang dilakukan oleh kerajaan-kerajaan Simalungun. Hal ini karena, raja adalah pemegang kendali adat tertinggi pada tatanan 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 oleh raja, tetapi memang terlahir dari relasi-relasi sosial orang Simalungun, pandangan orang Simalungun terhadap perkawinan maupun penghargaan orang Simalungun terhadap keluarga luasnya sebagaimana yang berlaku pada era pemerintahan tradisional di Simalungun.

Sistem kekerabatan (*kinship system*) orang Simalungun didasarkan pada azas *patrilineal*, yakni relasi kekerabatan yang disusun berdasarkan

garis kebapakan 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*).

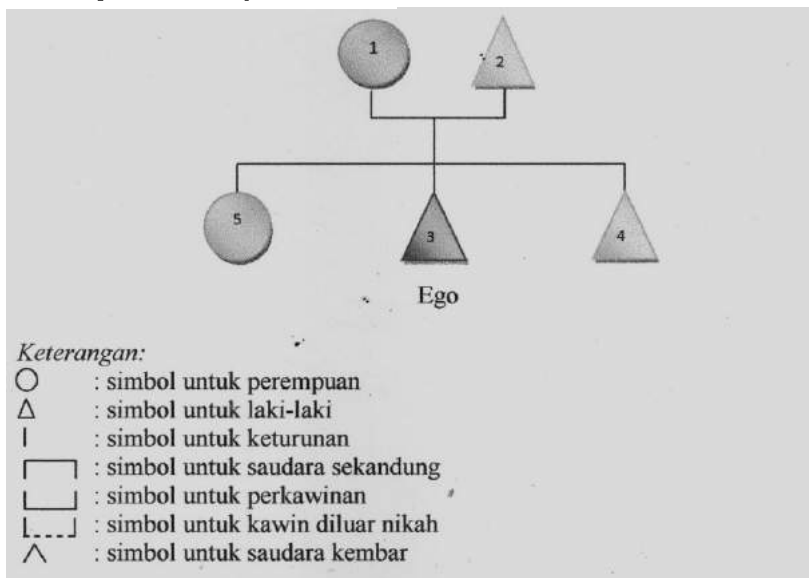
Azas patrilineal ini termanifestasi pada setiap tatanan upacara peralihan di Simalungun diseputar kelahiran (*tubuan dakdanak*), perkawinan (*partongahjabuan*) hingga kematian (*marujung goluh*). Peran daripada unsur-unsur pembangun struktur sosial pentagon ini selalu terlibat dan mengambil peran sesuai dengan kedudukan sosial adatnya. Begitu sentralnya kedudukan unsur pembangunan struktur sosial pentagon ini 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 yang 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 dalam proses regenerasi (melangsungkan keturunan), maka posisi sosialnya ditempatkan pada derajat yang 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 sebagai *pangalopan riah* atau tempat musyawarah. Oleh karena itu, sikap yang dilontarkan kepada unsur ini adalah *pangkei marsanina* (hormat kepada saudara). Terakhir adalah *boru* dan *boru ni boru* adalah unsur penting dalam menopang keluarga inti (*nuclear family*). Oleh karena itu, tanggungjawab keluarga dalam perhelatan adat berada di tangan unsur *boru* dan *boru ni boru*. Unsur ini disebut dengan *pangalopan*

gogoh atau sumber daya fisik. Oleh karena itu, etika dan sikap terhadap *boru* dan *boru ni boru* ini adalah *elek marboru* (membujuk *boru*).

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



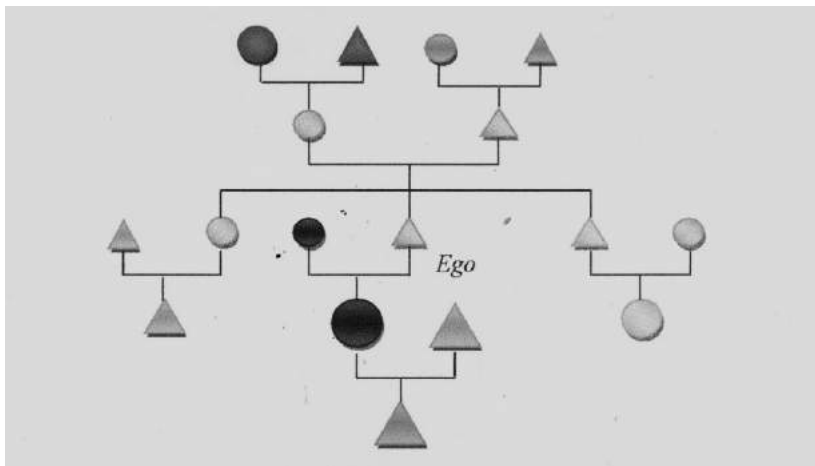
Gambar 25. Kekerabatan orang Simalungun

Dari gambar diatas 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 yang disebut dengan *namatorias*.

Sebutan spesifik dari anak-anak (*niombah*) kepada orangtua (*namatorias*) 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*. Selanjutnya, 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 juga menciptakan istilah-istilah kekerabatan yang lebih kompleks. Sapaan *parrumah*, *pargotong* atau *paramangon* ini tetap dilakukan sebelum anak (*ego*) dan saudara-saudaranya menikah kelak. Apabila anaknya telah menikah dan mendapatkan cucu (*pahomppu*), maka panggilan terhadap orangtua akan berubah. Sapaan cucu terhadap kakeknya adalah *oppung*, sedangkan untuk neneknya adalah *tutua*. Orangtua yang telah memiliki cucu akan naik kepada level ketiga yaitu sebagai kakek atau nenek. Jika cucu diberi nama Nisya Damanik, maka orangtua dipanggil dengan *Oppung Nisya Damanik* (sebutan kakek) ataupun *Tutua Nisha Damanik* (sebutan nenek).



Gambar 26. Kompleksitas kekerabatan orang Simalungun

Keterangan:

Berdasarkan gambar diatas, diketahui bahwa individu yakni *ego* adalah anak laki-laki dari keluarga inti Simalungun bernama Antonio Damanik yang memiliki dua saudara perempuan dan masing-masing telah menikah. Adapun *partuturan* kekerabatan adalah sebagai berikut:

1. Ego dan dua saudaranya menyebut orangtua (*namatoras*) dengan 'bapa' atau 'inang'.
2. Ego menyebut kedua saudaranya dengan 'botou'
3. Ego menyebut suami saudara perempuannya dengan 'lawei'
4. Ego menyebut saudara laki-laki ibunya dengan *tulang* (paman).
5. Ego menyebut istri dari saudara laki-laki ibunya dengan *anturang* (bibi).
6. Orangtua (*namatoras*) menyebut ketiga anaknya dengan 'niombah'
7. Orangtua menyebut anak dari ego dengan *pahompu* (cucu).
8. Orangtua menyebut anak dari *pahompu* ego dengan *nono* (cucu yang masih dapat dilihat pada saat kedua orangtua masih hidup).
9. *Nono* adalah *pahomppu* dari ego.
10. *Pahompu* menyebut orangtua laki-laki dari ego dengan *oppung*.
11. *Pahompu* menyebut orangtua perempuan dari ego dengan *tutua*.
12. Istri ego menyebut orangtua ego dengan *simatua* (mertua). Mertua laki-laki disebut dengan *makkela*, dan mertua perempuan disebut dengan *ambou*.
13. Ego menyebut orangtua istrinya dengan *simatua*. Mertua laki-laki disebut *tulang simatua*, dan mertua perempuan disebut dengan *anturan simatua*.
14. Orangtua ego menyebut orang tua istrinya dengan *besan* atau *nassibesan* demikian pula sebaliknya.
15. Orangtua ego menyebut istri ego dengan sebutan *parumaen* (menantu)
16. Orangtua ego menyebut suami saudara perempuannya (*botou*) dengan *hela*.
17. Anak ego menyebut suami dari saudara perempuannya dengan *makkela*.
18. Anak ego menyebut saudari nya dengan *ambou*.
19. Anak ego menyebut istri dari saudara laki-lakinya dengan *inangtua* (saudari sulung) dan *inanganggi* (saudari muda).
20. Istri ego menyebut saudara laki-laki suaminya dengan *kaha* atau *nassikaha*.
21. Ego memanggil suami saudaranya dengan sebutan *lawei*.
22. Saudara laki-laki ego memanggil istri ego dengan *anggi*.
23. Saudari perempuan ego memanggil istri ego dengan *eda*.
24. Anak ego dengan anak-anak dari saudara laki-laki istrinya adalah *pariban* (*marpariban*).
25. dan seterusnya.

Keluarga inti (*nuclear family*) orang Simalungun adalah *corporate kinsgroup* yakni kelompok kekerabatan yang 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 pada orang Simalungun pada umumnya adalah *kindred* yaitu satu kesatuan kaum kerabat yang melingkari seseorang yang memulai semua aktivitas seperti pertemuan, upacara, atau pesta pada seputar lingkaran hidup (*life-cycle*).

Namun demikian, lajim 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 oleh garis-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 oleh kesadaran klan (marga) tanpa memiliki hubungan pertalian darah (*blood relations*) secara langsung.

BAB VIII

RITUS PERALIHAN ORANG SIMALUNGUN

Ritus peralihan (*rites of passage*) berkaitan dengan masa (era) liminal seseorang dari satu tahap ke tahap lain. Masa liminal ini dianggap sebagai ‘masa-masa gawat’ sehingga harus dilakukan upacara (ritus) pada saat beralih dari satu tahap ke tahap lainnya. Di Simalungun sebagaimana disebut Damanik (2016)¹⁶⁰ menyangkut ritual seputar kelahiran seperti: i) *mangalop parhorasan* (memohon berkat), ii) *paabinghon pahompu* (menggendong cucu), dan iii) *patohuhon pahompu* (menghantar cucu). Sedangkan upacara seputar perkawinan (*partongahjabuan*) meliputi: i) *manririd* (mencari), ii) *marhusip-husip* (berbisik), iii) *pajabu parsahapan* (mufakat keluarga inti), iv) *mangalop bona boli* (pamit kepada paman dan menjemput pangkal mahar), v) *maralop* (menjemput mempelai perempuan), vi) *parpadanan* (akad nikah), vii) *pamasumasuon* (pemberkatan nikah) dan viii) *patandanghon hu rumah ni tulang* (membawa mempelai ke rumah paman).

Upacara penghormatan kepada orangtua adalah *sulang-sulang pahompu laho padas tungkot pakon duda-duda* (menyuapi kakek dan nenek serta memberikan tongkat dan tumbukan sirih). Sedangkan upacara kematian meliputi: i) *padalan tugah-tugah* (menyampaikan berita dukacita), ii) *riah tongah jabu* (mufakat keluarga), iii) *padalan porsa* (menjalankan kain putih penutup kepala laki-laki sesuai adat), iv) *pahata gonrang* (memainkan musik dukacita), v) *paturei rumah-rumah* (membentuk peti jenajah), vi) *malliang (mangkurak)* kuburan (menggali liang lahat), vii) *pamasukhon bangkei hu rumah-rumah* (memasukkan jenajah ke peti jenajah), viii) *pasirsir hiou sintakan* (menyiapkan hiou yang akan dicabut), ix) *mangiligi* (menyampaikan adat kepada yang meninggal), x) *mambuka porsa* (membuka kain putih penutup kepala), xi) *paugeihon bajud* (membuka bajud atau membuka tempat sirih), xii) *panguburan* atau *panimbunan* (pemakaman).

Ritus peralihan ini adalah cerminan religi *habonaron* dalam adat budaya Simalungun yang memuat lima komponen integratif yaitu: i) emosi keagamaan, ii) sistem keyakinan, iii) sistem ritus dan upacara, iv) peralatan ritus dan upacara, dan v) umat beragama.

¹⁶⁰ Lihat Erond L. Damanik. 2016. *Ritual Peralihan: Upacara Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada Orangtua dan kematian*. Medan: Simetri Institute.

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

Adat (*custom*) berfungsi sebagai sarana untuk menciptakan keteraturan di dalam masyarakat. Oleh karena itu, aktifitas sehari-hari senantiasa berpatokan atau bersandarkan adat. Antropolog seperti Bruner (1961)¹⁶¹ mengemukakan bahwa konsepsi adat merupakan konsepsi tentang organisasi sosial dan upacara-upacara (ritus). Sementara itu, Ter Haar dalam Simanjutak (2002)¹⁶² menyebutkan bahwa adat adalah kebiasaan atau tata cara. Selanjutnya, Wensinck dan Kramers (1941)¹⁶³ mengemukakan bahwa adat adalah *ethnomence* yakni pengambilan sebagian idiomisasi atau modifikasi. Sementara itu, upacara (ritus) sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat (1993)¹⁶⁴ 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.

¹⁶¹ Lihat Edwards M. Bruner. 1961. *Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatera*, in *American Anthropology* Vol. 63. Lihat juga Edward M. Bruner. 1980. Kerabat dan Bukan Kerabat. Dalam *Pokok-pokok Antropologi Budaya* (T.O. Ichromi, editor). Jakarta: Obor Indonesia.

¹⁶² Lihat Bungaran A. Simanjutak. 2002. *Konflik Status dan Kekuasaan Orang Batak Toba*. Yogyakarta: Jendela.

¹⁶³ Lihat A. S. Wesinck dan J.H. Kramers. 1941. *Hanworterbuch des Islam*. (Tanpa penerbit). Leiden.

¹⁶⁴ Lihat Koentjaraningrat. 1993. *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Kandungan upacara-upacara adat ini berkenaan dengan tiga hal sebagaimana disebut oleh van Gennep (1909)¹⁶⁵ 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 agreagation* 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 dapat sebagai berikut:

Tabel 3. 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>Malas ni uhur</i> (sukacita)

¹⁶⁵ Lihat A. Van Gennep. 1909. *Les Rites de Passage: Etude Systematique des Rites*. Paris: Emile Nourry.

	• <i>Maralop</i> (upacara melamar atau meminang) • <i>Parpadanan</i> (upacara akad nikah) • <i>Pamasumasuon</i> (upacara peresmian dan resepsi perkawinan)	
<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 ini 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

marhabuan 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 dada-dada* (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 hitet*).

Ritus Peralihan pada orang Simalungun meliputi empat tahapan liminal yakni: i) upacara seputar kelahiran, ii) upacara seputar perkawinan, iii) upacara penghormatan kepada orangtua, dan iv) upacara seputar kematian khususnya matei *sayur matua*. Sedangkan ritual lainnya yang bukan bagian dari ritual peralihan seperti ritual turun ke ladang (*martidah*), ritual panen (*pariama*), *rondang binttang*, *pauli pakon* *mamasuki rumah bayu* (membangun dan memasuki rumah bayu), ataupun ritual seperti: wisuda, pelantikan jabatan, memasuki sekolah dan lain-lain tidak ikut dibahas.

Upacara seputar kelahiran mencakup: i) *mangalop parhorasan* (memohon berkat), ii) *paabinghon pahompu* (menggendong cucu), dan iii) *patohuhon pahompu* (menghantar cucu). Sedangkan upacara seputar perkawinan (*partongahjabuan*) meliputi: i) *manririd* (mencari), ii) *marhusip-husip* (berbisik), iii) *pajabu parsahapan* (mufakat keluarga inti),

iv) *mangalop bona boli* (pamit kepada paman dan menjemput pangkal mahar), v) *maralop* (menjemput mempelai perempuan), vi) *parpadanan* (akad nikah), vii) *pamasumasuon* (pemberkatan nikah) dan viii) *patandanghon hu rumah ni tulang* (membawa mempelai ke rumah paman).

Upacara penghormatan kepada orangtua meliputi *sulang-sulang pahompu laho padas tungkot pakon duda-duda* (menyuapi kakek dan nenek serta memberikan tongkat dan tumbukan sirih). Sedangkan upacara kematian meliputi: i) *padalan tugah-tugah* (menyampaikan berita dukacita), ii) *riah tongah jabu* (mufakat keluarga), iii) *padalan porsa* (menjalankan kain putih penutup kepala laki-laki sesuai adat), iv) *pahata gonrang* (memainkan musik dukacita), v) *paturei rumah-rumah* (membentuk peti jenajah), vi) *malliang* (*mangkurak*) kuburan (menggali liang lahat), vii) *pamasukhon bangkei hu rumah-rumah* (memasukkan jenajah ke peti jenajah), viii) *pasirsir hiou sintakan* (menyiapkan hiou yang akan dicabut), ix) *mangiligi* (menyampaikan adat kepada yang meninggal), x) *mambuka porsa* (membuka kain putih penutup kepala), xi) *paugeihon bajud* (membuka bajud atau membuka tempat sirih), xii) *panguburan* atau *panimbunan* (pemakaman). Upacara kematian lainnya seperti *matei manorus*, *matei matalpok* maupun *matei matua* tidak dibahas karena pelaksanaannya yang cenderung sederhana jika dibanding upacara kematian *sayur matua*. Demikian pula buku ini tidak membahas ritual.

Ritual adat Simalungun tidak bisa dilepaskan dari tradisi religi *habonaron* yang dianutnya sejak dahulu. Sungguhpun kemudian, religi itu hilang dengan masuknya agama samawi seperti Protestan, Khatolik dan Islam, tetapi nilai-nilai *Habonaron* tersebut tetap hidup sebagai tatatan sosial orang Simalungun. Religi itu, mengilhami orang Simalungun dewasa ini dalam membina hubungan-hubungan sosialnya. Religi *Habonaron*, sama seperti religi lainnya memiliki lima komponen utama yang integratif (tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya, yakni mencakup: i) emosi keagamaan, ii) sistem keyakinan, iii) sistem ritus dan upacara, iv) peralatan ritus dan upacara, dan v) umat beragama.

Pekerjaan 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 unsur-unsur struktur sosial *pentagon* (segilima) 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 i manoktok hitei*). Struktur sosial *pentagon* ini menyerupai tampak muka rumah adat Simalungun yakni bangunan integratif antara *tolu sahundulan* yang ditopang *lima sahundulan*.

Rites of Passage atau 'Ritus Peralihan' sebagaimana disebut Van Gennep (1909) terdiri dari tiga tingkatan utama yaitu: i) *separation, in which a person disengages from a social role or status*, ii) *transition, in which the person adapts and changes to fit new roles*, and iii) *incorporation, in which the person integrates the new role or status into the self*. Tahapan ini mengandung makna yaitu: i) pemisahan, di mana seseorang tidak terlibat dari peran atau status sosial, ii) transisi, di mana seseorang beradaptasi dan perubahan agar sesuai dengan peran baru, dan iii) penggabungan, dimana orang tersebut mengintegrasikan peran baru atau status ke dalam diri.

Ritus peralihan berhubungan dengan perpindahan dari suatu status ke status baru seperti kehamilan dan kelahiran, perkawinan, pada saat orangtua dan kematian. Dalam hal ini, terdapat pemisahan, transisi dan penggabungan. Pertama adalah pemisahan dari keadaan lama kepada masa '*marginal*' dan akhirnya '*penyatuan*' kondisi baru. Sebagaimana di ketahui, semua kebudayaan memiliki suatu kelompok ritual memperingati masa peralihan individu dari suatu status sosial ke status sosial yang lain.

Dalam setiap ritual penerimaan ada tiga tahap: perpisahan, peralihan, dan penggabungan. Pada tahap pemisahan, individu dipisahkan dari satu status; dalam tahap peralihan, ia disucikan dan menjadi subjek dari prosedur-prosedur perubahan; sedangkan pada masa penggabungan ia secara resmi ditempatkan ke pada suatu status baru. Tujuan pelaksanaan ritual biasanya mencegah perubahan yang tidak diinginkan. Perubahan dimaksud merupakan perubahan yang kecil, koreksi memulihkan keseimbangan dan *status quo*, melestarikan gerakan sistem ikatan-ikatan, menyangkut perubahan sistem radikal, tercapainya level keseimbangan baru, atau kualitas baru dalam organisasi.

Ritual sebagai kontrol sosial bermaksud mengontrol perilaku dan kesejahteraan individu demi dirinya sendiri sebagai individu ataupun individu bayangan. Hal itu semua dimaksudkan untuk mengontrol, secara konservatif, perilaku, keadaan hati, perasaan dan nilai-nilai dalam kelompok demi komunitas secara keseluruhan. Selanjutnya, ritual merupakan suatu kegiatan, biasanya dalam bidang keagamaan, yang bersifat seremonial dan bertata. Ritus terbagi menjadi tiga golongan besar, yaitu: i) *ritus peralihan*, umumnya mengubah status sosial seseorang, ii) *ritus peribadatan*, di mana suatu komunitas berhimpun untuk beribadah

bersama-sama, dan iii) *ritus devosi pribadi*, di mana seseorang melakukan ibadah pribadi, termasuk berdoa dan berziarah. Dengan demikian, buku ini melengkapi referensi tentang Kebudayaan Simalungun, khususnya menyangkut Ritual Peralihan pada upacara adat seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada orangtua dan kematian.



Gambar 27. Museum Simalungun di Pamatangsiantar, 1941

Dibangun tahun 1938 dan diresmikan tahun 1941

Pembangunan digagas oleh Tujuh Raja di Simalungun serta di dukung oleh Petrus Vorhoeve (ahli linguistik Belanda).

Sumber: kitlv.nl

BAB IX

BUSANA ADAT SIMALUNGUN

Sejarah berbusana di Simalungun memperlihatkan dua kultur yang berbeda yakni Simalungun dan Barat. Sebagaimana disebutkan van Dijk (2005)¹⁶⁶ bahwa sejarah kultur pakaian menunjuk pada suatu proses yang kompleks dan dinamis mengenai peminjaman selektif, adaptasi timbal balik dan penataan ulang makna pakaian. Menyoal tentang peminjaman selektif serta adaptasi timbal balik ini, Brenner (1996)¹⁶⁷ menegaskan bahwa 'keputusan untuk mengubah pakaian adalah proses kesadaran diri dan rekonstruksi diri', karena itu cara berpakaian yang baru menyebabkan pengubahan perilaku'. Hal ini karena pakaian bukanlah sekedar 'penutup tubuh' tetapi menurut van Dijk (2005) pakaian menyiratkan pluralitas makna sebagai sarana pembedaan dan diskriminasi menyangkut kelas sosial, status dan jenis kelamin.

Selanjutnya, meminjam konsep Taylor (1983)¹⁶⁸, pakaian membuat suatu pernyataan tentang pandangan moral, religius dan politik pemakainya. Dalam hal lain, menurut Cohn (1989)¹⁶⁹ bahwa pakaian dalam berbagai konteks berarti 'wibawa'. Demikian halnya pakaian sebagaimana disebut Kuper (1973)¹⁷⁰ tidak memiliki bahasa dan makna tunggal tetapi memiliki pluralitas makna yang tergantung pada konteks bagaimana pakaian tersebut dipergunakan. Pada akhirnya, pakaian seperti disebut Wilson (1985)¹⁷¹ berperan besar dalam menentukan citra seseorang dimana pakaian adalah cermin dari identitas, status, hierarki,

¹⁶⁶ Lihat Kees van Dijk. 2005. Sarung, Jubah dan Celana: Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi., dalam *Outward Appearances: Trend, Identitas dan Kepentingan*. (Henk Schulte Nordholt, Ed). Yogyakarta: LKiS.

¹⁶⁷ Lihat Suzzane Brenner. 1996. Reconstructing self and society: Javanese Muslim woman and 'the veil, in *American Anthropologist*. Vol. 23., Vo 4, November.

¹⁶⁸ Lihat Jean Gelman Taylor. 1983. *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*. Madison: University of Wisconsin Press.

¹⁶⁹ Lihat Bernard S. Cohn. 1989. Cloth, Clothes and colonialism. In *Cloth and human experience*. (A. Weiner and J. Schneider, eds). Washington: Smithsonian Institute Press.

¹⁷⁰ Lihat H. Kuper. 1973. Costume and identity. In *Comparatives studies in Society and History*. 15: 348-376.

¹⁷¹ Lihat E. Wilson. 1985. *Adorned in dreams: Fashion and modernity*. London: Virago Press.

gender, nilai simbolik, dan merupakan ekspresi dari cara hidup (*habit*). Dengan demikian, pakaian adalah kulit sosial dan kebudayaan.

A. *Hiou*, *soja* dan *toluk balanga* di Simalungun

Simalungun adalah tempat dimana 'pertemuan' untuk berdagang bagi para pedagang lokal (*local traders*) maupun pedagang asing (*foreign traders*). Kenyataan ini tampak pada posisi wilayah kultur Simalungun sebelum 1907 yang bersinggungan langsung dengan perairan Selat Malaka. Kenyataan seperti ini merujuk pada tulisan Anderson yang mengunjungi pesisir Sumatera Timur tahun 1823. Demikian pula bahwa tempat 'pertemuan' yang dalam bahasa Simalungun disebut dengan '*Bandar*' ditemukan pada hampir seluruh wilayah kultur Simalungun baik di Kabupaten Simalungun, Bedagei, Deli Serdang maupun Asahan. Kata ini identik dengan '*Pertumbukan*' dalam bahasa Karo, maupun '*Kota*' dalam bahasa Melayu. Namun, sejak tahun 1907, sejalan dengan *korte verklaring*, maka wilayah-wilayah yang bersinggungan dengan Melayu dan Islam itu dikeluarkan dari Simalungun pada saat membentuk *onderafdeling* Simalungun. Disamping untuk memisah orang Simalungun dengan Melayu, cara ini dilakukan untuk mempermudah penguasaan tanah di Simalungun.

Di '*Bandar*', orang Simalungun bertemu dengan masyarakat luar guna berdagang dan bersosialisasi dengan masyarakat luar. Adapun perdagangan yang tercatat pada tulisan Anderson tahun 1823 adalah seperti emas, padi, tembakau, kapas, gading, lada, kacang, getah lilin, maupun budak. Kenyataan ini sekaligus membuat masyarakat Simalungun mengenal pakaian (*bhusana*) yang pada awalnya hanya dililitkan pada sekujur tubuhnya kemudian berkembang menjadi di '*pakai*' seperti keadaan sekarang. Perkembangan busana di Simalungun lebih lanjut dipengaruhi oleh *Misi Sungai Rhein Jerman* (sejak tahun 1903) maupun Kolonialisme Belanda dan perkebunan Eropa (sejak 1907).

Sama seperti cara berpakaian pada masyarakat lainnya di Batavia sebagaimana terdokumentasi pada laporan VOC, maka berpakaian pada orang Simalungun dilakukan dengan cara melilit kain persegi panjang pada sekujur tubuhnya. Di Simalungun, kain persegi panjang ini disebut dengan *Hiou*. Menurut Anderson (1971) panjang *Hiou* mencapai 4,5 cubit dan lebarnya mencapai 2 cubit. *Hiou* adalah produksi masyarakat Simalungun terutama istri raja (*puang*) terutama permaisuri (*puangbolon*) yang diperoleh dengan cara memintal benang (*martonun*) ataupun merajutnya (kain *wiru*). Itulah sebabnya, pada setiap istana raja (*rumah bolon*) seperti di Pamatangpurba, terdapat bangunan khusus bagi

permaisuri (*pattangan puangbolon*) yang dikhususkan untuk bertenun atau menerima tamu-tamu perempuan kerajaan lainnya di Simalungun.

Kerajinan tenun maupun merajut (*wiru atau knitting*) kain persegi panjang seperti di Simalungun ini juga terdapat di Batubara sebagaimana dilaporkan Anderson (1971). Barangkali bukan kebetulan bahwa kerajinan memintal benang (*martonun*) sudah dikenal lama pada orang Simalungun. Hal ini tampak pada budidaya serat (*agave*) pada era kolonial Belanda di Dolog Ilir Simalungun sebagaimana dilaporkan Tideman (1926).

Warna *Hiou* sebagaimana disebutkan Anderson (1971) adalah biru gelap (*dark blue*) dengan liris merah atau putih yang dirajut pada *Hiou*. Pewarna biru gelap berasal dari tumbuhan spesies *Indigo* (tarum) ataupun akar-akaran dari tumbuhan lain untuk menghasilkan warna lain yang tumbuh di Simalungun. Bahan dasar pembuatan *Hiou* berasal dari kapas (*cotton*) yang tumbuh di Simalungun seperti di Tanah Jawa, Siantar dan Dolog Silau.

Adapun jenis *Hiou* sebagaimana dicatat Anderson (1971) pada saat kunjungannya ke pantai timur Sumatera (*Eastcoast of Sumatera*), adalah seperti *mergum sisi*, *guru gundang*, *suri-suri*, *rinjap*, *ragi bedouan*, *sabila garam*, *sibottar*, *ragi sihorpa*, *ragi sihoram*, *tonompiak*, *ragi attuanga*, dan *ragi parboulak*. Demikian pula terdapat *Hiou* yang disebut dengan '*ragi tolu*' yaitu *ragi suri-suri*, *ragi junjung* dan *ragi siantar* dengan pola dan garis yang berbeda. Disamping sebagai komoditas dagang, yang paling umum adalah bahwa *Hiou* digunakan sebagai penutup tubuh laki-laki dan perempuan. Bagi perempuan, *Hiou* digunakan mulai dari bagian atas dada dibawah lengan hingga mencapai lutut (*marabit datas*) sedangkan laki-laki melilitkan *Hiou* pada bagian pinggul hingga sebatas lutut (*marabit toruh*).

Sebagaimana disebut Van Dijk (1894)¹⁷², laki-laki Simalungun mengenakan kain katun, kain bawah dan penutup kepala, sementara celana tidak digunakan. Demikian halnya perempuan mengenakan kain atas dan kain bawah serta penutup kepala. Aksesoris tambahan yang dilihat van Dijk (1894) adalah menggunakan cincin serta pisau, namun tidak mengenakan alas kaki. Pengamatan van Dijk (1894) ini mendeskripsikan penampilan orang Simalungun bangsawan (*partongah*)

¹⁷² Lihat PALE Van Dijk. 1894. Betreffende de Si Maloengoensche Landschappen: Tandjoeng Kassau, Tanah Djawa, en Si Antar, in *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde* XXXVII. Leiden.

sebagaimana dilihatnya di Tanjung Kasau. Jelas sekali bahwa cara berpakaian itu menunjukkan pengaruh kultur luar yang bersinggungan dengan kultur Simalungun di daerah pesisir seperti Tanjung Kasau.

Kolonialisme Belanda di pulau Jawa mulai menancapkan pengaruhnya pada permulaan abad ke-19, dan dalam berbusana ditandai dengan hilangnya ordonansi berpakaian seperti era VOC. Sejalan dengan itu, pembentukan kerajaan-kerajaan kolonial terus dilakukan hingga ke Simalungun pada awal abad ke-20. Pembentukan kerajaan-kerajaan ini ialah sebagai cara 'mendekatkan diri' pemerintah kolonial Belanda dengan masyarakat pribumi. Di Simalungun, kerajaan-kerajaan tradisional itu ditundukkan dengan cara membuat kesepakatan bersama yaitu '*korte verklaring*' pada tahun 1907 yang ditandatangani ketujuh raja dan seluruh *parbapaan* Simalungun. Era ini menandai kolonialisme di Simalungun yang telah dinantikan pengusaha perkebunan yang tertunda selama 18 tahun karena perlawanan Sang Na Ualuh Damanik (raja Siantar). Pada waktu itu, pengusaha perkebunan sangat mengharapkan tanah-tanah di Simalungun guna melakukan ekspansi *cultuurgebied*-nya. Pasca *korte verklaring* tahun 1907 itu, tak satupun kerajaan Simalungun bangkit melawan kolonialisme Belanda tetapi justru menjadi '*hamba*' atau '*boneka*' kolonial.

Dalam hal 'berbusana' yang paling nyata dari masuknya kolonialisme ke Simalungun adalah masuknya kain-kain dari pulau Jawa ke daerah koloni ini sejak tahun 1907. Pada saat bersamaan, aktifitas menenun yang dipraktekkan keluarga istana Simalungun yang eksklusif hanya bagi keluarga istana, secara perlahan mulai menurun dan digantikan dengan kain-kain impor dari pengusaha Belanda di Pulau Jawa. Pada saat yang bersamaan pula, aktifitas Misi Sungai Rhein Jerman sedang giatnya bekerja untuk 'memanusiakan manusia' dengan mengubah 'ketelanjangan' menjadi 'berbusana'.

Dalam kerangka ini, kebutuhan kain dalam jumlah besar sangat dibutuhkan bagi orang-orang Simalungun yang dipandang 'telanjang', yaitu sebuah makna terhadap kekotoran dan kemunduran peradaban. Kenyataan seperti inilah yang menandai matinya kerajinan memintal benang (*martonun*) pada masyarakat Simalungun, sementara kegiatan itu hanya terbatas pada keluarga istana, dan disi lain kebutuhan terhadap kain sangat tinggi, maka impor kain pun menjadi keharusan. Pada situasi seperti inilah kain-kain persegi panjang produksi pengusaha Belanda di Pulau Jawa masuk ke daerah Simalungun dan mempengaruhi cara berbusana di daerah koloni ini. Lambat laun, kain tenunan para

puangbolon ini menjadi milik privat keluarga istana dan tidak meluas penggunaanya di Simalungun.

Pada permulaan abad kedua puluh, cara berbusana di Simalungun diperagakan oleh tiga pengaruh besar, yaitu: i) pemerintah kolonial Belanda, ii) zendeling Misi Sungai Rhein Jerman, dan iii) pengusaha perkebunan Eropa seperti Inggris, Belgia dan Amerika Serikat. Busana pemerintah kolonial Belanda ditampilkan dengan 'pakaian setelan berwarna putih dan hitam' berupa jas yang memiliki kerah dan celana, memakai topi khusus dan alas sepatu. Cara berpakaian seperti ini ditampilkan oleh residen, asisten residen, *burgermeister* maupun *controleur*. Sedangkan busana zendeling Misi Sungai Rhein Jerman cenderung mengenakan 'pakaian setelan' berwarna hitam berupa jas dan kerah yang menutup leher (adaptasi dari pakaian Calvinis abad ke-17), mengenakan celana dan sepatu tetapi tidak memakai dasi. Cara berpakaian seperti ini diperagakan oleh *zendeling-zendeling* RMG seperti August Theist, Henry Guillame, G.K. Simon termasuk Ludwig Nommensen. Sedangkan pengusaha perkebunan yang disebut dengan *toean keboen* atau *planter* ini tampil dengan 'pakaian setelan' berwarna putih, mengenakan celana, topi khusus dan sepatu bot. Sebagaimana disebut diatas bahwa 'pakaian setelan' khas Barat ini menandai keanggotan mereka dalam kelas menengah di Eropa tetapi di Indonesia berubah menjadi seragam pemerintah kolonial, seragam *zendeling* maupun seragam pengusaha perkebunan. Dalam arti bahwa, pakaian setelan ini menjadi penanda *upper class* orang Eropa pada susunan stratifikasi sosial masyarakat terjajah.

Pakaian-pakaian seperti ini 'ditularkan' kepada raja (bangsawan) Simalungun serta *tungkat harajaan*-nya (perangkat kerajaan) karena dianggap sebagai tanda penerimaan mereka terhadap kultur dan orang Eropa. Untuk membedakan mereka (raja dan bangsawan) dari masyarakat Simalungun lainnya (kelas menengah; *paruma* atau budak; *jabolon*), maka pakaian mereka digantikan dari *Hiou* menjadi kemeja berupa jas tanpa kerah (*toluk balanga* dalam Bahasa Simalungun), mengenakan celana, maupun penutup kepala khusus (*tangkuluk*) serta alas kaki yaitu sepatu. Demikian pula kepada perempuan bangsawan, kain yakni *Hiou* yang tadinya digunakan melilit tubuh, kini diganti dengan kain kebaya (*soja* dalam bahasa Simalungun) namun tetap mengenakan *Hiou* yang dipakai menyerupai sarung maupun penutup kepala (*bulang*).

Jas tanpa kerah, topi, celana dan sepatu berfungsi untuk membedakan laki-laki bangsawan (raja) dan masyarakat lainnya yang berbeda makna dari *Hiou* atau *gotong*. Demikian pula *soja* berfungsi untuk membedakan

perempuan bangsawan dari perempuan lainnya yang berbeda makna dari *Hiou* maupun *bulang*. Selanjutnya, pemberian kekuatan dan gaya Barat ditekankan pada pakaian elit (raja) yang menyertakan objek lain seperti bros pengganti kancing baju, benang rajutan emas atau pita pada baju, medali atau satyalencana, *doramani* (hiasan *gotong*) maupun *rantei gotong* berbahan emas serta pedang (*pisou halasan*) bagi laki-laki, sedangkan bagi perempuan ditekankan pada penggunaan *sutting* (anting-anting), bros pengganti kancing *soja*, *rantei buah banban*, *golang* (gelang) yang terbuat dari emas ditambah aksesoris berupa ‘tas tangan’ dan mengenakan sepatu.

Berdasarkan analisis foto yang dilakukan terhadap berbusana pada kalangan bangsawan (raja) di Simalungun, pada umumnya memperlihatkan tiga penampilan busana yang berbeda yang menandai profesi dan status sosial yang berbeda. *Pertama*, raja Simalungun dalam balutan busana etnik berupa *gotong* (penutup kepala adat laki-laki) dan aksesorisnya, jas warna gelap tanpa kerah, *Hiou ragi panei* pengganti celana, mengenakan pedang (*pisou halasan*) serta memakai *hadang-hadagan* (selendang) berupa *suri-suri nanggar suasa*. Penampilan seperti ini memperlihatkan posisinya sebagai raja (bangsawan) Simalungun yang memiliki kelas sosial tertinggi pada susunan masyarakat Simalungun. Dengan demikian, penampilan itu mencerminkan kelas sosial dan wibawa yang menginginkan kepatuhan dari masyarakatnya. Dalam banyak situasi, raja-raja Simalungun mengenakan kostum ini pada saat menjamu pemerintah kolonial dalam perayaan tertentu yang menandai bahwa upacara itu dihelat oleh raja-raja Simalungun.

Kedua, raja Simalungun tampil mengenakan semacam ‘pakaian setelan’ berwarna gelap dengan liris putih pada kedua sisi kemejanya, mengenakan celana, sepatu serta *pasomin* (penutup kepala) yaitu songkok sejenis topi aristokrat maritim khas Asia Tenggara. Jenis topi ini merupakan jenis penutup kepala yang didaulat pemerintah kolonial Belanda sebagai penutup kepala orang pribumi yang menjabat sebagai pegawai pemerintah kolonial (*binnenland bestuur*). Dalam kerangka ini, pakaian menandai raja Simalungun sebagai pegawai pemerintah kolonial yang mendapat gaji, wewenang dan otoritas diwilayah koloni pemerintah kolonial Belanda. Dalam banyak situasi, raja-raja Simalungun yang mengenakan pakaian seperti ini, maka dipastikan bahwa acara yang dihadapinya adalah dihelat oleh pemerintah kolonial. Karena itu, raja Simalungun hadir sebagai ‘birokrat pemerintahan kolonial’.

Ketiga, raja Simalungun mengenakan ‘pakaian setelan’ berwarna putih seperti kemeja, celana dan mengenakan sepatu serta dasi (terkadang dasi kupu-kupu) dan terkadang dasi panjang yang diikatkan dileher. Cara

berbusana seperti ini adalah meniru orang Eropa baik pemerintah maupun pengusaha kolonial sebagai cerminan 'kelas atas' di koloni Simalungun. Dengan demikian, cara berbusana seperti ini adalah upaya mensejajarkan diri atau mengidentifikasi diri dengan orang Eropa yang mengenakan kostum itu sebagai perwujudan 'kulit putih' untuk mengontrol dan memberi jarak pada masyarakat pribumi yang tidak terjembatani.

Cara berbusana yang ketiga yakni dengan 'pakaian setelan' berwarna putih adalah pilihan berbusana yang paling banyak ditiru oleh orang Simalungun pada era kolonial, khususnya bagi mereka yang memperoleh pendidikan ala Barat pada sekolah kolonial maupun sekolah *zending*, ataupun memiliki kedudukan sebagai pangulu balei, kerani dan lain-lain pada jabatan-jabatan kolonial. Cara berbusana ini memberi tanda sebagai 'kaum terdidik' pribumi sebagaimana diperagakan oleh tokoh-tokoh nasionalis maupun aktivis politik menjelang dan pasca kemerdekaan 1945. Tokoh seperti J. Wismar Saragih, Djason Saragih, Madja Purba, Djaidin Purba, bahkan Radjamin Purba dalam beberapa arsip foto masih memperlihatkan berbusana 'pakaian setelan' berwarna putih ini.

Pada saat yang bersamaan, kain impor dari pulau Jawa membanjiri Simalungun disamping untuk dijual kepada masyarakat pribumi Simalungun, juga untuk memenuhi kebutuhan kain di perkebunan. Pada situasi seperti ini, kain-kain kemeja dan celana kualitas rendah diperjualbelikan kepada masyarakat. Demikian halnya kain-kain kebaya (*soja*) dengan kualitas rendah banyak terdapat pada masyarakat Simalungun. Namun demikian, kemeja dan *soja* yang diperjualbelikan kepada masyarakat ini memiliki kecenderungan warna putih sebagai penanda bahwa pakaian itu adalah produksi pengusaha Belanda yang berbeda dari kain-kain produksi (kerajinan) lokal.

B. *Bulang* dan *Gotong* Simalungun

Pada tanggal 3 Maret 1946, terjadi Revolusi Sosial yang meluluhlantakkan berbagai tatanan masyarakat Simalungun berupa lenyapnya *rumah bolon* (istana Simalungun), terbunuhnya keluarga istana (bangsawan dan raja), perampokan harta bangsawan, maupun mudarnya wibawa Simalungun dengan stigma feodal, serta hilangnya satu generasi orang terdidik di Simalungun (Reid, 1987)¹⁷³.

¹⁷³ Lihat Anthony Reid. 1987. *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatera*. Jakarta: Sinar Harapan.

Keluarga istana (raja) menjadi incara sekumpulan massa yang beringas yang menamakan diri dalam kesatuan kelaskaran Barisan Harimau Liar yang bangkit memberangus istana, membunuh, merampok dan membakarnya. Satu alasan yang dilekatkan pada keluarga istana ini adalah feodalisme serta penolakan terhadap gagasan 'negara baru' (*new state*) yakni Indonesia (Damanik, 2015)¹⁷⁴. Meskipun gerakan itu seakan mendapat 'restu' dari pimpinan tertinggi militer (kesatuan Barisan Pemuda eks *Giyugun*) dan pemerintah Sumatera Utara (dalam hal ini Muhammad Amir sebagai Gubernur Muda atau wakil Gubernur) yang jelas tampak ialah bahwa peradaban monarchis Simalungun hilang untuk selama-lamanya (Bangun dan Chairuddin, 1994)¹⁷⁵. Keluarga istana saat itu dirundung duka, kocar kacir dan berantakan. Mereka dicap sebagai feodal, menolak konsep negara baru pasca Proklamasi dan menjadi boneka Belanda yang penjajah. Mereka dipaksa masuk dalam konsep 'negara baru' itu dengan cara berdarah-darah. Revolusi Sosial adalah revolusi yang digerakkan karena sebuah kebencian karena istana dianggap sebagai cermin 'keluarga mewah' dan 'kaki tangan' kolonial.

Sejak saat itu, konsep *partongah*, *paruma* dan *jabolon* yakni stratifikasi umum masyarakat Simalungun menghilang. Raja yang menjadi panutan bagi orang Simalungun sesudah revolusi itu memudar. Raja yang menjadi sumber tatanan hukum, sosial, ekonomi dan kultur bagi orang Simalungun lenyap. Pada saat yang bersamaan, satu bulan sesudah revolusi itu, Simalungun masuk dalam konsep 'tatanan negara baru' tetapi tanah-tanah dan harta mereka habis diambil alih oleh masyarakat pendatang (*imigrant society*) (Damanik, 2015). Orang Simalungun menganggap perbuatan pasca revolusi itu sebagai sebuah ketidakadilan, sebuah pelanggaran bagi hak mereka sebagai 'tuan rumah' (*host society*) dan *sipukkah huta* (pembuka kampung) dan pemegang ulayat (*simada talun*).

Pasca revolusi itu, pemakaian *gotong dan bulang* maupun tanda-tanda (atribut) ke-Simalungun-an (*hasimalungunon*) hampir tidak dijumpai di Simalungun. Hal ini karena adanya ketakutan bahwa pada saat mengenakan kostum-kostum itu, maka dicap sebagai feodal dan menolak 'negara baru'. Selama hampir 20 tahun, pemakaian gotong dan bulang

¹⁷⁴ Lihat Erond L. Damanik. 2015. *Amarah: Latar, Gerak dan Ambruknya Swapraja Simalungun 3 Maret 1946*. Medan: Simetri Institute.

¹⁷⁵ Lihat Tridah Bangun dan Hendri Chairudin. 1994. *Kilap Sumagan: Biografi Selamat Ginting Salah satu Penggerak Revolusi Kemerdekaan di Sumatera Utara*. Jakarta: Masagung.

maupun aksesoris Simalungun lainnya terdegradasi. Bahasa mereka, tatanan adat mereka, konsep hak ulayat mereka, dan stigma feodal terus melekat selama 20 tahun pasca revolusi sosial.

Walaupun terdapat orang-orang berpengaruh di Simalungun seperti Djaidin Purba (berasal dari Nagori dekat Haranggaol lulusan hukum dari Leiden) dan Madja Purba (berasal dari Pamatangpurba lulusan hukum di Bukit Tinggi) yang keduanya pernah menjabat sebagai walikota Medan antara tahun 1950-1962), tetapi keduanya canggung bertindak sebagai orang Simalungun karena ketakutan terhadap stigma feodal yang dilekatkan pada orang Simalungun kala itu. Sejumlah intelektual lain seperti J. Wismar Saragih sangat berani 'mendobrak' hegemoni etnik lain guna 'memandirikan' etno-religio di tanahnya sendiri (Sinaga, 2004)¹⁷⁶. Tindakan itu sungguh berani ditengah-tengah dominasi jumlah dan kualitas etnik lain itu. Ia menjadi pimpinan tertinggi pertama di institusi religio yang dimandirikannya itu. Hal senada ditunjukkan Radjamin Purba yang menjabat sebagai bupati Simalungun pada saat itu. Keduanya pantas dijuluki sebagai 'pionir' dan 'perumus' dan peletak dasar '*hasimalungunon*' pasca keolonialisme dan hegemoni kaum migran di Simalungun

Setelah munculnya kedua tokoh ini, barulah kewibawaan sebagai orang Simalungun muncul kembali pada permulaan tahun 1960-an. Era ini ditandai pasca selesainya Pergolakan Politik 1958 yang membawa Sumatera Utara pada konflik antaretnik sejalan dengan pecahnya PRRI/Permesta (Bangun, 1982¹⁷⁷; Smail, 1968¹⁷⁸). Tahun 1963 ditandai dengan mandirinya etno-religio Simalungun, menjadi institusi yang merdeka dan bebas dari hegemoni etnik lain. Pada saat itu, institusi etno-religio itu dipimpin oleh orang Simalungun dan bahasa ibadahnya pun menjadi bahasa Simalungun.

Satu tahun kemudian, muncul pula upaya untuk menegakkan wibawa orang Simalungun melalui Seminar Kebudayaan Simalungun tahun 1964. Upaya ini adalah sebuah proses berkelanjutan dari pemandirian etno-

¹⁷⁶ Lihat Martin Lukito Sinaga. 2004. *Identitas Postkolonial Gereja Suku Dalam Masyarakat Sipil: Studi Tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*. Yogyakarta: LKIS.

¹⁷⁷ Lihat Payung Bangun. 1982. *Kolonel Maludin Simbolon: Lika Liku Perjuangan Membangun Bangsa*. Jakarta: Sinar Harapan.

¹⁷⁸ Lihat John Smail. 1968. The Military Politics of North Sumatera December 1956-October 1957. *Indonesia*, No. 6: 128-187.

religio setahun sebelumnya sebagai cara untuk mengidentifikasi, mereinventarisasi atribut-atribut hasimalungunon yang tergerus oleh pengaruh luar. Momentum ini menjadi penanda penting bagi tegaknya wibawa kultur Simalungun diantara etnik lain di ulayatnya sendiri.

Namun demikian, pesaing-pesaing baru muncul di Simalungun sejak Orde Baru tahun 1971. Orang Simalungun yang baru selesai menegakkan wibawanya melalui pemandirian etno-religio maupun mereidentifikasi atribut-atribut kulturalnya harus menghadapi persaingan yang sangat ketat. Pada era itu, pendidikan menjadi garda utama untuk mengisi kekosongan jabatan, kelesuan ekonomi maupun kelambanan gerak kultural di Simalungun. Pada saat itu, jumlah orang Simalungun yang mendapatkan pendidikan formal masih terbatas sementara persaingan memajukan dan mengejar ketertinggalan sangat dibutuhkan dari orang-orang terdidik itu. Pada akhirnya, lambat laun, orang Simalungun mampu mengejar berbagai ketertinggalan yang dialaminya guna menciptakan orang dan kultur Simalungun yang berkompetisi mengisi jabatan publik, menjadi pengusaha, menjadi politisi menjadi guru maupun dosen.

Pada Seminar Kebudayaan Simalungun tahun 1964, disepakati bahwa penutup kepala adat Simalungun adalah *gotong tikkal* (berbentuk destar yakni sisi tengah yang tegak lurus, bukan *lampei*) dan *bulang* (menyilang di kepala dan memiliki rumbai atau kuncir di sisi kanan dan sisi kiri). Penutup kepala (seperti *gotong* diberikan aksesoris seperti mahkota (*rudang*), *doramani* tujuh tingkat (menandai tujuh kerajaan Simalungun) maupun *rantei gotong*. Sementara penutup kepala perempuan (*bulang*) diberikan aksesoris tambahan berupa *sutting*, *hudung-hudungan*, dan *rantei buah banban*.

Demikian pula bahwa pakaian adat Simalungun disepakati dengan menggunakan 'jas tanpa kerah' (*toluk balanga*). Pada kantung sebelah kiri 'jas tanpa kerah' itu terdapat benang berwarna emas yang dirajut (wiru atau *knitting*). Selain itu, busana ini harus mengenakan celana panjang yang kemudian dibalut dengan *Hiou ragi panei* serta mengenakan sepatu. Busana ini dilengkapi dengan pemakaian gelang besar (*golang banggal*) pada lengan tangan sebelah kiri dan kanan, serta menggunakan ikat pinggang (*ponding*). Diantara ikat pinggang itu, disematkan pedang (*pisou halasan*). Diujung kaki bagian bawah terdapat alas kaki yakni sepatu. Pada bahu sebelah kiri laki-laki, terdapat *hadang-hadangan* (selendang) yaitu *surisuri nanggar suasah*.

Sedangkan perempuan mengenakan *bulang* sebagaimana disebut diatas, juga mengenakan kebaya (*soja*) lengan panjang warna putih. Pada bagian bawah dikenakan rok panjang tetapi dibalut dengan *Hiou ragi*

panei. Busana ini dilengkapi dengan ikat pinggang, kalung, dan gelang yang berwarna emas. Jika laki-laki disematkan pedang (*pisou halasan*) maka, perempuan mengenakan 'tas tangan' yang diganti menjadi *Badjud* atau tempat sirih. Pada ujung kaki, terdapat alas yaitu sepatu. Pada bahu sebelah kiri perempuan, terdapat *hadang-hadangan* (selendang) yaitu *surisuri nanggar suasah*.

Pada tahun 1964, pakaian tradisional Simalungun dirumuskan melalui Seminar Kebudayaan Simalungun di Pamatangsiantar, yaitu sebagai sebuah proses reidentifikasi identitas kebudayaannya. Seminar itu dilangsungkan setahun setelah kemandirian institusi etno-religinya dari dominasi etno-religio lain selama kurang lebih 50 tahun. Pada seminar ini, dirumuskan dan ditetapkan berbagai persoalan kebudayaan Simalungun seperti perkawinan, olahraga, kesenian, hak ulayat atas tanah, bahasa dan aksara, termasuk penggunaan penutup kepala yaitu *gotong destar* (tegak lurus) dan *bulang* yang melintang di kepala serta aksesoris penutup kepala itu. Terdapat dua hal yang patut dicatat dalam seminar kebudayaan ini: i) mereduksi dominasi kultur etnik lain pada kultur Simalungun, ii) mereduksi identitas kolonial pada atribut-atribut pakaian tradisional Simalungun.



Gambar 28. Lods di Pasar Saribudolok, Simalungun tahun 1925
Sumber: kitlv.nl



Gambar 29. Lods di Pusat Pasar (*central market*) Pamatang Siantar, 1921.
Sumber: kitlv.nl

BAB X

TARI (TORTOR) SIMALUNGUN

A. Makna *Tortor* (tarian)

Bila merujuk Geertz (1973)¹⁷⁹, disebutkan bahwa gerak tubuh (*body movement*) menciptakan makna-makna bagi kehidupan sosial. Misalnya seperti ‘kedutan mata’ yang dapat dimaknai sebagai *involuntary twitch* atau *a conspirational signal to a friend*. Gerak tubuh menurut Geertz adalah *a socially established code exist....and also does a message*, yaitu tanda-tanda sosial yang diterima masyarakat dan sekaligus pesan.

Senada dengan pernyataan ini, Best (1978)¹⁸⁰ menyebutkan bahwa makna ‘kata’ diperoleh dari kalimat yang digunakan dan kalimat itu menyiratkan makna yang berasal dari aktifitas kebahasaan yang terbentuk dari bahagian yang bebas (leluasa). Demikian halnya bahwa gerakan memiliki makna yang sebenarnya. Makna itu tergantung pada konteksnya. Penulis Best (1978) menyebut sebagai berikut:

The same is true of the meaning of movements. Meaning requires a context. For example, the meaning of a particular action cannot be explained by a narrow concentration upon the physical movement in isolation. The meaning is given by the context of the action, or complex of actions, of which it can be observed to form a part.

Secara tidak langsung, Best (1978) menyebut bahwa gerak adalah ‘the medium is the message’ atau wadah bagi pesan. Sementara Hanna (1978)¹⁸¹ melihat gerak tubuh pada tari sebagai komunikasi nonverbal (*nonverbal communication*). Secara tegas, Hanna (1978) menulis sebagai berikut:

[bloth] forms of communication require the same underlying cortical faculty for conceptualisation, creativity, and memory. The comparison of verbal and nonverbal is clearer if one conceives of dance as more like poetry than prose...Productivity, it should be noted, involves grammars, which are theoretical statements of what performers know

¹⁷⁹ Lihat Clifford Geertz. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

¹⁸⁰ Lihat David Best. 1974. *Expression in Movements and the Arts: A Philosophical Enquiry*. London: Lepus.

¹⁸¹ Lihat Judith L. Hanna. 1987. *To Dance Is Human: A Theoty of Nouverbal Communication*. Chicago: University of Chicago Press.

about the inherent structure of the communication form and of their competence in a linguistic/or dance movement. It is knowledge of the *langue* of movement

Sementara bagi Kaeppler (1992)¹⁸² melihat tari sebagai *symbolic medium* yakni bentuk komunikasi yang dikembangkan dari struktur dan makna sintaksis dengan semantik dari tradisi budaya yang khusus. Kaeppler (1992) menulis sebagai berikut:

Communication involves both structure and meaning-syntax and semantics-that are tied to specific cultural traditions. The movement dimensions of activities convey or communicate information in a symbolic medium that is quite different from spoken language and is a significant part of uniquely human social and cultural systems. Movement as a symbolic system which, like spoken language, operates through conventional isati on, creates meanings which can be undone or revised with relative ease and thereby can respond to changing contexts or circumstances.

Penulis lainnya seperti Langer (1970)¹⁸³ melihat makna tari sebagai simptomisasi dan tindakan simbolik atau gestur simbolik dari perasaan dan pengalaman manusia. Sedangkan Williams (1991)¹⁸⁴ melihat bahwa tari memiliki makna sebagai ekspresi manusia. Williams (1991) menulis sebagai berikut:

Many dances in western culture and elsewhere in the world use symbolic action and gesture only in first, and not in the second, sense... Both mediums of human expression, movement and language, share the function of meaning, for this is what any symbolic system is about, and in human realm, meaning is based on conditions that are logical, although it is also true to say that "meaning" has both logical and psychological aspects.

¹⁸² Lihat Adrienne L. Kaeppler. 1992. Theoretical and Methodological Considerations for Anthropological Studies of Dance and Human Movement. *Ethnographica*, Vol. 8

¹⁸³ Lihat Suzanne K. Langer. 1970. *Philosophy in A New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁸⁴ Lihat Drid Williams. 1991. *Ten Lectures of Theories of Dance*. Metuchen, N. J. and London: the Scarecrow Press.

Makna tari selanjutnya berasal dari Bloch (1974)¹⁸⁵ yang mengemukakan sebagai berikut dibawah ini:

As with speech, the formalisation of body movement implies overgrowing control of choice of sequences of movement, and when this has occurred completely we have dance. We therefore find dance, as well as formalised body movements, typical of religion [an extreme form of authority]. The implications of this transformation from ordinary bodily control to dance are the same as they are for language. argument and bargaining with bodily movements be replaced by fixed, repeated, fused messages. The acceptance of this code implies compulsion. Communication has stopped being dialectic and has become a matter of repeating correctly.

Beranjak dari uraian ini dapat dipahami bahwa tari (*dance*) merupakan gerakan-gerakan tubuh yang sangat ritmis, yang memiliki ritme atau irama sesuai dengan pengalaman hidup dari masyarakat penyangga kebudayaan tari itu. Demikian pula tari (*dance*) bermakna sebagai ekspresi jiwa yang disesuaikan dengan pengalaman hidup (*life experience*) yang mencerminkan keterkaitan antara kebutuhanan, lingkungan dan interaksi sosial. Lewat tari, masyarakat menyampaikan pesan-pesan simbolik atau tanda simbolik (*symbolic sign*) yaitu perasaan-perasaan yang terdapat dalam jiwanya guna disampaikan kepada orang lain. Karena itu, tari adalah bahasa atau komunikasi nonverbal (*nonverbal communication*) yang diperankan penari guna menyampaikan pesan dari jiwanya. Dengan demikian, tari adalah gerak ritmis yang memuat ekspresi (pencurahan) jiwa dalam menyingkapi kehidupan sosial religius, interaksi sosial, maupun interaksi manusia dengan alam.

Gerakan ritmis serta ekspresi jiwa itu diaktualisasikan melalui bahasa tubuh seperti kaki, tangan, badan, tangan dan kepala serta peralatan yang digunakan sewaktu menari yaitu komunikasi nonverbal. Tari melekat kuat dengan bunyi-bunyian yang ditabuh, dipetik, digesek maupun ditiup yang mengeluarkan nada-nada ritmis. Tari digerakkan sesuai dengan nada-nada *tonal* (bunyian) itu sehingga menciptakan kondisi jiwa yang 'menari' guna menyampaikan sekaligus mencurahkan jiwanya yang hidup. Kalaupun menyaksikan tarian yang mendayu-dayu, melimpahkan airmata serta menarik jiwa emosional seperti pada tari *Inda Gambiri Topi Pasar*

¹⁸⁵ Lihat Maurice Bloch. 1974. 'Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion An Extreme Form of Traditional Authority?' *European Sociology*, Vol. 15

pada orang Simalungun, maka tarian ini mencerminkan ekspresi penarinya (masyarakat yang ditarikannya) dalam situasi yang sedih dan meratap. Sebaliknya, tarian yang digerakkan secara gembira yaitu mencerminkan suasana hati yang bahagia sebagaimana yang tampak pada tari *Sitalasari*, *Martonun*, *Ilah Mardogei*, *Horja Harangan* pada orang Simalungun.

Sebaliknya, gerakan ritmis untuk menghormati tamu mencerminkan gerakan ritmis dan ekspresi jiwa bagaimana orang Simalungun menghormati tamu melalui *Tortor Sombah* (Tari Sembah). Demikian pula bagaimana orang Simalungun mengekspresikan jiwanya melalui gerakan ritmis manakala mereka kehilangan anggota keluarga yang dicintainya. Suasana hati yang gundah seperti ini diperankan melalui tari *Huda-huda Toping-toping*. Dengan demikian, tari bukanlah sekedar gerakan-gerakan yang tidak bermakna, bukan pula bahasa yang tidak bermakna, bukan pula komunikasi nonverbal yang tidak bermakna. Tetapi tari adalah gerakan ritmis yang mencerminkan suasana hati yang diekspresikan melalui gerakan-gerakan berirama sesuai dengan pengalaman hidup dalam memaknai kehidupan sosial, keagamaan dan lingkungannya.

Demikian pula bahwa musik (*music*) sebagaimana disebut Merriam (1964)¹⁸⁶ merupakan suatu perlambang dari hal-hal yang berkaitan dengan ide atau gagasan maupun perilaku masyarakat manusia. Dalam hal ini, musik menjadi unsur pembentuk kesenian dalam masyarakat dan menurut Koentjaraningrat (1986)¹⁸⁷, menjadi salah satu unsur kebudayaan universal (*universal culture*). Penulis seperti Boedhisantoso (1982)¹⁸⁸ mengemukakan bahwa musik merupakan salah satu kebutuhan manusia yang universal dan karena itu, menurut Melalotoa (1989)¹⁸⁹, musik tidak pernah lepas dari kehidupan umat manusia.

B. *Tortor* pada Orang Simalungun

Menurut Damanik (2017)¹⁹⁰, Tarian (*tortor*) Simalungun adalah: i) produk masyarakat orang Simalungun, ii) mengandung nilai-nilai yang

¹⁸⁶ Lihat Alan P. Merriam. 1964. *The Anthropology of Music*. Chicago: Northwestern University Press.

¹⁸⁷ Lihat Koentjaraningrat. 1986. *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.

¹⁸⁸ Lihat S. Boedhisantoso. 1982. Kesenian dan Nilai-nilai Budaya., dalam *Analisis Kebudayaan II*, No. 2. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

¹⁸⁹ Lihat M. Yunus Melalotoa. 1989. Pesan Budaya Dalam Kesenian., dalam *Berita Antropologi*, XIII., No. 45

¹⁹⁰ Lihat Erond L. Damanik. 2017. *Tortor: Gerak ritmis, ekspresi berpola dan maknanya bagi Orang Simalungun*. Medan: Simetri Institute.

dianut orang Simalungun, iii) nilai tari Simalungun berbeda dengan nilai tari etnik lainnya, dan iv) apresiasi terhadap tari Simalungun hanya mungkin dilakukan etnik Simalungun itu sendiri. Tari (*tortor*) pada orang Simalungun adalah gerak ritmis (*rhythmical movement*) yang tercipta bukan dari perlakuan individu (pribadi) atau diri sendiri, tetapi cenderung merupakan kreasi dari sesuatu yang dilihat, dirasakan dan didengarnya tentang segala sesuatu di Simalungun. Dengan begitu, tari adalah ekspresi jiwa, emosi ataupun rasa dari masyarakat pemilik kebudayaan tari itu, yakni orang Simalungun. Karena itu, *tortor* Simalungun adalah ekspresi berpola yang muncul dari penghayatan tentang hidup yang diluapkan melalui *tortor* (tari).

Gerakan ritmis tubuh (*tortor*) mencerminkan gerakan terstruktur (*structurized movement*) yang diciptakan lewat pengetahuan masyarakat Simalungun. Gerakan ini terbentuk akibat sistem pengetahuan yaitu nalar berpikir yakni hasil aksi dan interaksi dimana orang Simalungun itu berada yang kemudian dikreasikan guna menggambarkan aktifitas-aktifitas sehari-hari dalam hidupnya. Gerakan tubuh atau *tortor* pada orang Simalungun merupakan manifestasi visual yang dielaborasi dari sistem keindahan guna memahami nilai kebudayaannya (*culture value understanding*). Dengan demikian, tari bagi orang Simalungun adalah gerakan ritmis sebagai pengungkapan atau ekspresi jiwa (*emotions expression*). Bagi orang Simalungun tari adalah simbolisasi upaya memahami perilaku ritual yang mengiringi setiap upacara. Melalui aktifitas ini, orang Simalungun menemukan identitas budaya, menemukan *hasimalungunon* sekaligus meneguhkan (melegitimasi) identitas *hasimalungunon* untuk melegitimasi hubungan-hubungan sosial pada struktur sosial *pentagon* (*tondong, tondong ni tondong, boru, boru ni boru dan sanina*).

Tortor dalam masyarakat Simalungun berasal dari aktifitas sewaktu menjaga padi (*mamuro*). Sewaktu menjaga padi, dibuat *hotor-hotor* dari bambu untuk menarik beberapa instrumen untuk mengusir burung. *Hotor-hotor* (senar yang ditarik) memunculkan suara yang merdu pada saat di tiup angin yakni seperti bersiul. Dari aktifitas menjaga itu memunculkan gerak tubuh orang Simalungun yaitu tari (*tortor*). Demikian pula alat musiknya banyak berasal dari bahan bambu seperti *sarunei*, *garantung*, *ingon-ingon*, *ole-ole*, *sulim* dan lain-lain. *Tortor* dan alat musik ini mencerminkan hidup pertanian orang Simalungun yang kemudian diadaptasi menjadi musik dan tari istana sewaktu era kerajaan Simalungun (*Nagur, Naopat dan Napitu*).

Tarian Simalungun berfungsi sebagai media upacara religi, media upacara adat istiadat maupun hiburan. *Tortor* Simalungun berfungsi *to regulate the emotions and desires of individuals so as to make them conform to the interests of the group*, yaitu mengatur emosi dan rasa individu sehingga melakukan dirinya sebagai bagian dari kelompok etnik Simalungun. Karena itu, *tortor* Simalungun adalah praktek kebudayaan berupa ritual sosial dan kultural.

Tortor atau ‘tari adalah gerak’ (*dance is an movement*). Gerak (*movement*) adalah elemen dasar (substansi) tari yang lahir dari pengalaman fisik kehidupan manusia. Karena itu, ‘gerak’ tidak hanya mencerminkan denyut tubuh guna menghayati kehidupan, tetapi lebih menonjolkan ekspresi (*exspression*) seluruh pengalaman emosi dalam menjalani hidupnya. Atas dasar itu *tortor* adalah ekspresi gerakan manusia yang dapat dinikmati melalui pembawaan ke dalam rasa serta dihayati melalui ritme (*rhythm*) tertentu. Unsur-unsur utama *tortor* Simalungun adalah gerakan kepala, kaki, tangan dan ujung jari, tubuh (*torso*), serta pinggang.

Tabel 4. Pakem gerak *tortor* Simalungun

No	Gerak	Gerak dasar dan pengembangan	
1	Kaki	<i>Serser (Pr)</i>	<i>Luppat</i>
		<i>Lakkah sitolu-tolu (Lk)</i>	<i>Huda-huda</i>
2	Tangan	<i>Unjei (Pr dan Lk)</i>	<i>Rigap</i>
			<i>Tadah</i>
			<i>Unjei</i>
3	Torso (badan)	<i>Ondok</i>	<i>Sombah</i>
			<i>Hundul/sorpei</i>
			<i>Singgang</i>
			<i>Gedat</i>
4	Kepala	<i>Unduk</i>	<i>Unduk</i>
			<i>Dirgap</i>
5	Pinggang	<i>Eol</i>	<i>Eol</i>
			<i>Eot</i>

Tortor Simalungun memiliki makna sebagai *symbolic medium* yakni bentuk komunikasi yang dikembangkan dari struktur dan makna sintaksis dengan semantik dari tradisi budaya yang khusus, ataupun tari yang mengandung makna sebagai simptomisasi dan tindakan simbolik atau gestur simbolik dari perasaan dan pengalaman manusia. Dengan

demikian, makna tari atau *tortor sombah*, *toping huda-huda*, *tortor martonun*, *tortor horja harangan* dan *tortor ilah mardidong* adalah ekspresi jiwa masyarakat Simalungun.

Dengan *tortor Sombah*, orang Simalungun yakin bahwa setiap orang dalam interaksi sosial ataupun pergaulan sehari-hari harus di hormati. Dengan begitu, mereka (orang Simalungun) akan mendapat kehormatan karena telah memberikan penghormatan kepada orang lain, maupun Tuhan (*Naibata*). Karena itu, *tortor sombah* menjadi sarana (media) simbolik untuk menghormati sesama manusia, alam dan pencipta alam semesta. Dengan demikian, *tortor sombah* adalah media simbolik yang dicerminkan lewat gerak ritmis sebagai ekspresi jiwa orang Simalungun guna menghormati sesama manusia, struktur sosial *pentagon*, alam maupun Tuhannya. *Tortor martonun* adalah media simbolik sebagai rasa untuk mendorong kerjasama (*haroan bolon*) atau kegotongroyongan untuk mencapai hasil yang diinginkan (digambarkan lewat tenunan *hiou*). *Tortor martonun* adalah nalar orang Simalungun sebagai proses berfikir untuk memupuk cita rasa persaudaran dan komunikasi sesama mereka. *Tortor martonun* adalah gerakan ritmis yang lahir sebagai ekspresi jiwanya untuk merefleksikan kehidupan atau kenikmatan hidup sehari-hari sebagai kelompok manusia yang telah mendapat pasu-pasu dari Tuhannya.

Tortor Toping Huda-huda adalah nalar atau proses berfikir orang Simalungun guna memahami kematian yang secara fungsional berupaya untuk memberikan gambaran terhadap kematian. Karena itu, fungsi tarian ini adalah sebagai media simbolik memaknai kematian yang dilakoni melalui gerak ritmis sebagai ekspresi jiwa atau rasa dalam memaknai kematian itu sendiri. dengan demikian, selain menjadi proses berfikir guna memaknai kematian, maka tarian ini sekaligus sebagai hiburan pada saat kematian sehingga yang ditinggal tidak larut dalam kesedihan, luka, lara dan derita. Tetapi justru, bagaimana kemudian setiap orang yang ditinggal mampu membentuk atau meneguhkan kembali relasi sosial *pentagon*, terhadap sesama maupun kepada Tuhannya.

Tortor horja harangan adalah legitimasi terhadap nilai gotongroyong untuk mencapai hasil (*sapangambe manoktok hitet*) lewat *haroan bolon*. Karena itu, tarian ini adalah gerakan-gerakan ritmis bertani orang Simalungun yang mengekspresikan jiwa dan raga sebagai masyarakat 'bertani' guna mencapai harapan ataupun cita-cita hidupnya. Lewat tarian ini, dipesankan bahwa kerjasama dengan sesama manusia sangat perlu sehingga tujuan-tujuan hidup dapat dicapai dengan baik. Karena itu,

tortor horja harangan adalah dedikasi bagi nilai dan etos kerja Simalungun yang bergotongroyong itu.

Tortor ilah mardidong adalah gerakan ritmis untuk mengekspresikan jiwa, cita dan rasa orang tua Simalungun kepada anak, yang memuat pesan-pesan moral, nilai dan etika sehingga anak tersebut dapat tumbuh dan berkembang dengan baik. Demikian pula ilah mardidong secara fungsional berguna untuk menidurkan anak, sehingga lewat sentuhan, ucapan dan nyanyian ibu, anak merasakan kedekatan batin dan emosional dari ibunya. Dengan cara itu, anak bermimpi segudang cita-cita yang dicapainya dimasa datang ketika dirinya sudah tumbuh dan berkembang.

Secara khusus, menurut Nugrahaningsih (2016)¹⁹¹, *tortor* pada saat upacara *marhajabuan* (perkawinan) menggambarkan dimulainya sebuah proses kehidupan sosial, keluarga baru dilahirkan, generasi penerus dipersiapkan, sebuah peristiwa yang mencurahkan ‘airmata kebahagiaan’ untuk disimpan dan dikenang dalam keabadian. Demikian pula *tortor* sewaktu meninggal dunia (*marujung goluh*) khususnya *matei sayur matua*, menggambarkan legitimasi relasi sosial maupun struktur sosial *pentagon*. Walaupun hidup terpisah dengan yang meninggal, tetapi relasi struktur sosial *tolu sahundulan-lima saodoran* dikukuhkan dan diperkuat sehingga kehidupan sosial dan adat tidak bercerai berai.

Tortor dalam upacara kematian ini adalah perlambang peneguhan struktur sosial itu guna membina dan meneruskan relasi dan peran setiap struktur sebagai upaya melanjutkan adat dan kehidupan sosial. Kematian adalah fase hidup terakhir, sebuah fase berhentinya kehidupan duniawi (*fana*), bergerak menuju dunia lain ke *nirwana* (*firdaus*), dimana kegembiraan pada saat menikah terputus oleh kematian, didalamnya ada dukacita, sebuah kesedihan, lara yang mencekam, bahwa hidup harus berhenti menuju ‘rumah perhentian’, menghadap Sang Khalik, sebuah peristiwa yang ‘mencurahkan airmata kesedihan’ untuk disimpan dan dikenang dalam keabadian.

Peristiwa *tortor* mengundang masyarakat Simalungun pulang ke lingkungan sosial dan budayanya, sebuah keadaan menjadikan masyarakat Simalungun merasa dirinya sebagai bagian warga Simalungun. Bagi mereka, *tortor* adalah jati diri, identitas yang melekat pada setiap pribadi. *Tortor* menjadi ‘kampung halaman’ untuk menemukan kemurnian identitas.

¹⁹¹ Lihat RHD. Nugrahaningsih. 2016. *Tortor: Kajian Terhadap Nilai dan Norma Dalam Struktur Sosial Masyarakat Simalungun*. Disertasi. Institute of Postgraduate Studies. University Sains Malaysia.

BAB XI

NILAI BUDAYA DAN NALURI BERPRESTASI: *Pemikiran tentang masa depan Simalungun*

A. Sejumlah fenomena sosial Simalungun

Pada bab ini, penulis ingin menyoroti tentang masa depan Simalungun ditinjau dari aspek nilai budaya (*cultural value*) yang berkontribusi terhadap pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Simalungun dari aspek non ekonomi. Aspek non ekonomi itu adalah adanya etika kerja (*work ethic*) untuk sukses yang berasal dari adanya keinginan untuk berprestasi (*need for Achievement*). Konsep *need for Achievement* (selanjutnya disingkat *n Ach*), adalah virus mental yang sangat berperan untuk mendorong perubahan (modernisasi) ekonomi yang bersumber dari faktor-faktor non ekonomi. Konsep *n Ach* adalah kondisi psikologis yang mendorong setiap individu untuk mengubah diri, memperbaiki diri, mengunggulkan diri untuk mencapai prestasi dalam hidupnya.

Bagaimanapun juga, etika kerja maupun keinginan berprestasi itu terbentuk dalam sistem budaya (*cultural system*) yang memiliki sistem nilai (*value system*) maupun sistem norma (*norm system*). Jadi, kebudayaan adalah referensi personal (*personal references*), sumber motivasi dan pandangan hidup (*source of motivation and point of view*) dari setiap individu yang tergabung dalam kelompok kebudayaan itu. Karenanya, seorang pribadi Simalungun, akan bertindak dan berperilaku sesuai dengan sistem norma dan nilai budaya Simalungun yang tercantum pada kebudayaan Simalungun itu sendiri.

Kenyataan seperti ini sangat penting guna melihat pertumbuhan dan perkembangan orang Simalungun dewasa ini, termasuk pembangunan (modernisasi) yang dialaminya yang bukan sekedar disebabkan oleh faktor-faktor ekonomi. Jadi, apa yang saya sampaikan pada naskah ini, adalah pemikiran saya sendiri guna melihat dan memahami modernisasi orang Simalungun itu sendiri. Suatu hal yang pasti, bahwa bisa saja pemikiran yang saya sampaikan ini mengundang ketidaksetujuan dari kalangan pembaca (dan itu yang saya harapkan), karena ketidaksetujuan itu sangat berguna untuk mengkaji modernisasi Simalungun secara komprehensif.

Sebagaimana sering didengar bahwa perkembangan orang Simalungun dewasa ini relatif tertinggal jika dibanding dengan orang Toba, Mandailing bahkan Karo. Demikian pula jumlah pengusaha

(*entrepreneur*) orang Simalungun jauh lebih sedikit jika dibandingkan dengan etnik lain di Sumatera Utara. Demikian halnya, jumlah politisi, birokrat, pejabat atau aparatur sipil negara, menteri, dirjen, militer, polisi, hakim, jaksa, pengacara, dosen, dan lain-lain dari orang Simalungun, baik yang berada di wilayah Simalungun maupun di luar Simalungun relatif sedikit jumlahnya jika dibanding dengan etnik lain. Begitu pula relatif sedikit jumlah orang Simalungun yang menuntaskan pendidikan hingga jenjang strata dua (magister) dan strata tiga (doktor) serta lebih sedikit lagi jumlah yang mencapai gelar professor.

Dalam hal lain, sering pula terdengar bahwa orang Simalungun disebut kurang dapat bekerjasama, sangat individualis, kurang tegas, kurang lugas, kurang supel, kurang suka memberi (materi), pemalu, dan lain-lain. Begitu pula sering terdengar ungkapan kekecewaan karena kurangnya kaderisasi yang dilakukan tokoh-tokoh Simalungun yang sudah sukses dalam karir tetapi kurang merekrut orang Simalungun lainnya dalam organisasi, badan usaha, dan lain-lain yang digelutinya. Kenyataan seperti ini dibandingkan dengan orang Toba, dimana sejumlah tokoh-tokoh sukses mereka di Jakarta dianggap senantiasa merekrut orang Toba lainnya seperti banyak dilakukan sejumlah jenderal, pengacara, pengusaha dan birokrat Toba. Demikian pula kenyataan seperti itu dibandingkan dengan orang Mandailing, terutama pada era Raja Inal Siregar yang membawa keluar sejumlah besar orang Mandailing ke pantai timur Sumatera. Ungkapan *Lunas* (Lubis-Nasution) dan *Rehap* (Regar-Harahap) membuktikan hal itu pada sejumlah pemerintahan di kabupaten, kota dan bahkan provinsi.

Walaupun kenyataan seperti dipraktekkan oleh orang Toba dan Mandailing itu adalah Nepotisme (sesuatu yang terlarang dan haram pada dunia modern), tetapi terkadang kenyataan itu dianggap menjadi kewajiban sebagai cerminan loyalitas terhadap etnik (*ethnic loyalties*). Perseteruan Kartini Panjaitan (1983)¹⁹² dan Sitor Situmorang (1983)¹⁹³, menyoal fungsi '*punguan marga*' Batak Toba di Jakarta kiranya menguatkan kenyataan yang dialami oleh orang Toba itu sendiri.

Selain hal diatas, sering pula terdengar ungkapan bahwa orang Simalungun itu sangat enggan atau sungkan untuk meminta atau bahkan untuk menerima. Walaupun misalnya 'sesuatu' itu sangat penting

¹⁹² Lihat Kartini Syahrir Panjaitan. 1983. Tradisi Bermarga: Sikap Determininistis Biologis. *Prisma*, No. 9. Jakarta: LP3ES

¹⁹³ Lihat Sitor Situmorang. 1983. Asosiasi Klan Batak Toba di Jakarta, Bukan Marga Tapi Lahir Dari Tradisi Bermarga. *Prisma*, XII, No.9. Jakarta: LP3ES

baginya, tetapi kadang-kadang mereka itu sangat sungkan meminta dan menerima. Terakhir yang sering saya dengar adalah bahwa orang Simalungun sering disebutkan sebagai 'orang yang cepat puas' pada pencapaiannya padahal 'sebenarnya' dengan pencapaian pada satu tahap sangat memungkinkan pencapaian pada tingkat yang lebih tinggi.

Dengan sejumlah fenomena seperti ini, Orang Simalungun sering diidentikan sebagai orang Jawa ataupun Melayu yang disebut kurang progresif. Anggaphlah sejumlah ungkapan bernada kekecewaan ini benar, (walaupun secara pribadi saya menolaknya), maka pastilah terdapat sesuatu yang salah pada setiap pribadi-pribadi orang Simalungun itu. Apakah benar demikian?.

Apabila melihat tingkat kehidupan orang Simalungun dewasa ini misalnya, maka kehidupan ekonominya sudah cenderung baik. Saya melihat sendiri bagaimana di Kecamatan Purba, tempat saya tinggal, berton-ton sayur mayur (*hortikultura*), palawija, tomat, cabai, kentang, jeruk dan lain-lain dijual kepada eksportir yang datang dari Saribudolok maupun Tanah Karo. Orang Simalungun di kecamatan saya tinggal itu, sudah beralih dari petani subsisten (*subsistence peasant*) yang dahulunya mengandalkan 'moral ekonomi petani' yang minus *market oriented* (orientasi pasar) seperti disebut Scoot (1983)¹⁹⁴ menjadi petani rasional (*rational farmer*) yang sangat *market oriented* (penumpukan laba) sebagaimana disebut Popkins (1986)¹⁹⁵. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Clauss (1982)¹⁹⁶, Penny (1967)¹⁹⁷ dan Oudemans (1973)¹⁹⁸ yang meneliti masyarakat petani di Simalungun atas (*upper Simalungun*).

¹⁹⁴ Lihat James C. Scoot. 1983. *Moral ekonomi petani : Pergolakan dan subsistensi di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.

¹⁹⁵ Lihat Samuel L. Popkins. 1986. *Petani Rasional*. Jakarta: Yayasan Padamu Negeri.

¹⁹⁶ Lihat Wolfgang Clauss. 1982. *Economic and Social Change among the Simalungun Batak of orth Sumatera*. Saarbrucken: Fort Lauderdale.

¹⁹⁷ Lihat D.H. Penny and Masri Singarimbun. 1967. *Economic Activity Among the Karo Batak of Indonesia: A Case Study in Economic Change*. Canberra: Departement of Economic Research, School of Pacific Studies, Australian National University.

¹⁹⁸ Lihat Robert Oudemans. 1973. *Simalungun Agriculture: Some Ethnogeographic Aspects of Dualism in North Sumatra Development*. College Park: University of Maryland

Walaupun *involusi pertanian* seperti disebut Geertz (1963)¹⁹⁹ telah menghantui sebagian masyarakat di tempat saya tinggal itu, karena semakin menyempitnya lahan pertanian karena melonjaknya migran Toba dan Karo ke wilayah itu, tetapi diversifikasi tanaman dengan padat modal dewasa ini, tidak membuat mereka gusar ataupun panik. Pemakaian bibit unggul, petisida, pupuk dan sistem pertanian mutakhir seperti mulsa, ataupun penggunaan mesin potong rumput, mesin semprot pestisida jarak jauh, bahkan sistem pertanian tumpang sari antara padi dengan cabai, atau jagung dengan cabai, atau tomat dengan cabai, atau cabai dengan sawi dan lain-lain tetap mereka praktekkan.

Hanya saja, kebanyakan dari hasil pertanian yang mereka peroleh, digunakan untuk membeli peralatan elektronika yang baru, nongkrong di kedai tuak, membeli togel, berjudi, ngeteh, ngopi dan minum susu di warung (kedai), rekreasi, atau bahkan meningkatnya intensitas kunjungan ke sanak famili dikota. Lebih ironis lagi bahwa sebagian besar dari mereka tidak memiliki tabungan (*saving*) sehingga harus 'meminjam modal' lagi untuk musim tanam berikutnya, atau mengutang pada sebagian besar 'tauke' (*tokeh*) di sekitar kecamatan itu.

Tentu saja, keadaan pertanian yang sudah maju di Simalungun atas itu, tidak bisa dibandingkan dengan Simalungun bawah karena memang lahan pertanian yang tidak tersedia. Sebagaimana diketahui bahwa lahan-lahan di Simalungun bawah adalah areal perkebunan yang digadaikan oleh swapraja Siantar, Tanah Jawa, Panei atau bahkan Dolog Silau kepada sejumlah pengusaha asing pada permulaan abad ke-20. Karenanya, kecenderungan masyarakat Simalungun dan imigran Jawa, Toba, Mandailing dan lain-lain dikawasan Simalungun bawah adalah menjadi hamba atau kuli dari perusahaan perkebunan maupun kuli pabrik yang mengharapkan gaji dari sang majikan.

Sebagian kecil dari mereka yang pada awalnya adalah kuli ini mampu mencapai level yang lebih baik di perusahaan maupun perkebunan, tetapi jumlah itu sangat sedikit. Demikian pula, sebagian kecil dari mereka yang mengalami peningkatan level di perusahaan atau pabrik, kemudian mendirikan perkebunan sendiri. Namun demikian, jumlah mereka yang seperti ini sangat sedikit kuantitasnya.

Para pemukim di Simalungun bawah dewasa ini adalah para hamba di perkebunan dan pabrik yang tidak punya kesempatan untuk bertani dalam iklim modern. Jikapun mereka bertani, maka mereka harus menggunakan

¹⁹⁹ Lihat Clifford Geertz. 1983. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bharata.

tanah-tanah perkebunan, tanah jaluran, atau bahkan menyerobot tanah-tanah perkebunan itu menjadi areal permukiman dan pertanian. Perbandingan masyarakat seperti di Simalungun atas dan Simalungun bawah telah dijelaskan oleh Liddle (1970)²⁰⁰ ataupun Clauss (1983) dan Oudemans (1973).

Berdasar pada tipologi lingkungan (ekologi) dikedua kawasan ini, berpengaruh pada karakter dan tipikal pemukimnya. Karakter dan tipikal pemukim di Simalungun atas adalah pribadi-pribadi yang independen (merdeka) atau bebas sebagai ciri yang terbentuk pada kebebasan berfikir dan bertindak dalam merencanakan dan memutuskan pertaniannya sendiri. Sedangkan karakter dan tipikal pemukim di Simalungun bawah adalah pribadi-pribadi 'hamba' dimana perkebunan adalah majikan (*patronage*) bagi mereka. Karena itu, mereka ini kurang kritis sebab selalu dikelilingi oleh aturan feodal dari perusahaan perkebunan dan pabrik-pabrik yang ada diwilayah itu. Pada akhirnya, kehidupan mereka sangat tergantung pada kehidupan pabrik dan perkebunan sehingga tidak pernah mandiri dalam berfikir, bertindak dan berperilaku dalam merencanakan hidupnya (Geertz, 1986)²⁰¹. Kenyataan ini berdampak pada kehidupan sosial politik, dimana pemukim di Simalungun bawah adalah tipikal yang mudah dipengaruhi serta digiring kepada salah satu pilihan partai tertentu kendati hanya ditawarkan 2 kilogram minyak goreng, 1 kilogram gula dan satu sarung (Legg, 1983)²⁰². Sedangkan pemukim di Simalungun atas adalah tipikal pemukim yang sangat pragmatis dan transaksional yang tidak terpengaruh oleh nilai uang Rp. 100.000 atas pilihan pada partai tertentu.

Kembali ke pokok persoalan. Jikapun sejumlah ungkapan bernada mengecewakan itu benar adanya, maka sebenarnya yang kurang bagi orang Simalungun itu adalah virus *n Ach* yakni kebutuhan untuk berprestasi atau lajim disebut dorongan hati untuk modernisasi. Sebagaimana disebut pada awal paragraf naskah ini, *n Ach* adalah faktor non ekonomi berupa kebajikan diri untuk berprestasi. Virus ini akan membentuk kebajikan diri, berupa kesadaran akan pentingnya prestasi guna mencapai prestasi lainnya. Dengan demikian, virus mental bersifat

²⁰⁰ Lihat Raymond W. Liddle. 1970. *Ethnicity, Party and National Integration: An Indonesian Case Study*. New Heaven: Yale University Press.

²⁰¹ Bandingkan dengan Clifford Geertz. 1986. *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.

²⁰² Bandingkan dengan Keith Legg. 1983. *Tuan Hamba dan Politisi*. Jakarta: Sinar Agape.

psikologis ini mutlak adanya pada setiap orang untuk membentuk etika kerja (*work ethic*) yang berguna untuk mendorong perubahan dalam masyarakat Simalungun itu sendiri.

Dalam hal ini, saya tidak bermaksud menyebut bahwa virus *n Ach* adalah satu-satunya faktor perubah masyarakat menuju modernisasi, tetapi karena faktor ini bersumber dari faktor non-ekonomi, maka konsentrasi naskah ini diletakkan atasnya. Namun demikian, mengkaji perubahan pada masyarakat secara utuh, maka sejatinya pengkajian itu dilakukan secara menyeluruh pada faktor non ekonomi dan faktor ekonomi. Dan faktor yang disebut terakhir ini (faktor) ekonomi, sama sekali tidak dibahas dalam naskah ini karena saya sedang menyoroti masalah nilai budaya (*cultural value*).

B. Dorongan hati untuk modernisasi

Etos kerja maupun *n Ach* adalah hasil pemikiran ilmuwan sosial dan psikologi yang mengkaji tentang perkembangan bangsa-bangsa di dunia yang tidak didasarkan pada indikator ekonomi. Tetapi kedua aspek ini sangat mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan ekonomi itu sendiri.

Adalah sosiolog kebangsaan Jerman yakni Weber (1958)²⁰³ yang mengkaji perkembangan masyarakat Eropa Barat dan Amerika Serikat dimana perkembangan itu didasari oleh adanya Etika Protestan (*Protestant ethic*) sebagai basis utama perkembangannya. Kemudian, menurut Weber, etika inilah yang membentuk semangat kapitalisme (*spirit of capitalism*) yang menghantarkan negara-negara di Eropa Barat dan Amerika Serikat menjadi sangat maju. Weber menyebut bahwa ajaran *Calvinis* (Protestan) menjadi indikator pertumbuhan dan perkembangan ekonomi di negara-negara itu. Karenanya, negara-negara *Calvinis* seperti Jerman, Prancis, Inggris, Amerika Serikat dan lain-lain adalah negara-negara termaju di dunia yang diikuti oleh negara-negara Katolik dan terakhir adalah negara-negara Islam. Etika Protestan sebagaimana disebut Weber tidaklah indikator ekonomi, meskipun pada akhirnya sangat berperan membentuk pertumbuhan ekonomi berupa penumpukan modal (*capital*) itu sendiri. Etika Protestan ini adalah Nilai Budaya (*cultural value*) yaitu '*virus mental*' yang mendorong lahirnya kewirausahaan modern yang menjadi hakikat karya dan orientasi hidup negara-negara *Calvinis*.

²⁰³ Lihat Max Weber. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. Charles Scribner's Sons, New York.

Cara seperti dilakukan Weber ini kemudian diikuti oleh Bellah (1992)²⁰⁴ dalam mengkaji etika agama *Tokugawa* di Jepang. Menurut Bellah, agama *Tokugawa* menjadi spirit perkembangan pesat orang Jepang, dimana agama itu memiliki budaya malu untuk gagal. Budaya malu terhadap kegagalan ini ditunjukkan oleh adanya semangat *Bushido* seperti dilakoni para *Samurai* yakni kesatria Jepang. Mereka ini, daripada pulang kampung karena kalah di medan perang, maka lebih baik melakukan bunuh diri. Karena itu, *Bushido* yang membentuk perilaku bunuh diri dikalangan orang Jepang seperti disebut Bellah adalah kematian terhormat, daripada harus menanggung malu karena kekalahan atau kegagalan. Dengan demikian, etika *Bushido* yang tercantum pada *Tokugawa religion* seperti disebut Bellah adalah faktor non-ekonomi yang menjadi dasar pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Jepang hingga dewasa ini.

Sedangkan *n Ach* yakni kebutuhan untuk berprestasi atau sering disebut 'dorongan hati untuk modernisasi' adalah hasil kajian McClelland (1961)²⁰⁵ di Kakinada sebuah wilayah di Teluk Benggala, India. Konsep *n Ach* adalah virus mental yang telah ada pada setiap pribadi yang berintikan suatu sikap pribadi. Berkembang tidaknya *n Ach* ini sangat tergantung pada sikap pribadi masyarakat manusia itu sendiri. Menurut McClelland, dorongan modernisasi secara ideal, sebagian terbentuk dari kebajikan pribadi yakni adanya *n Ach*, dan sebagian lagi dari kebajikan sosial.

Virus mental *n Ach* ini tidak dipengaruhi ras, lingkungan, atau kemenangan militer, bukan pula dipengaruhi pendidikan, teknologi, dan pertumbuhan ekonomi. Tetapi *n Ach* ini sangat dipengaruhi oleh: i) adanya perasaan yang mendalam bahwa derajat mereka lebih tinggi dari orang lain yang ada disekitar mereka, ii) dengan suatu cara tertentu merekalah yang memegang kunci yang tidak saja berfungsi bagi dirinya tetapi juga bagi orang lain. kedua hal ini menjadi faktor yang harus ada untuk sukses dibidang ekonomi yaitu keinginan untuk membuktikan bahwa diri sendiri lebih baik daripada orang lain, dan kebutuhan untuk menghasilkan kebaikan bersama (sekurang-kurangnya bagi golongan minoritas) yang sering dilaksanakan dengan cara yang lebih keras.

²⁰⁴ Lihat Robert N. Bellah. 1992. *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*. Jakarta: Pustaka Grafiti.

²⁰⁵ Lihat David C. McClelland. 1961. *The Achieving Society*. Princenton: D. Van Nostrand Company.

Menurut McClelland, keadaan seperti ini menyebabkan virus mental *n Ach* mendorong laju modernisasi yang menyebabkan cepatnya tingkat pertumbuhan ekonomi. Dalam bahasa yang lain disebut bahwa pertumbuhan dan konsumsi ekonomi yang tinggi sekalipun, dipastikan oleh adanya kebajikan diri yang memoles *n Ach* yang dimilikinya. Karena itu, setiap orang harus memiliki perasaan yang ketat dan doktriner (misalnya seperti kaum minoritas) agar mereka dapat menganggap diri unggul sehingga dengan demikian meningkatkan *n Ach* mereka.

Sebagaimana disebut pada bab-I, bahwa kebudayaan menjadi orientasi nilai pada masyarakat. Orientasi nilai budaya (*cultural value orientations*) adalah karya manusia memiliki sistem nilai (*value system*). Menurut Kluckhohn (1961)²⁰⁶, secara universal, sistem nilai budaya dalam semua kebudayaan di dunia menyangkut lima masalah pokok kehidupan manusia, yaitu: i) hakekat hidup manusia, ii) hakekat karya manusia, iii) hakekat waktu manusia, iv) hakekat alam semesta, dan v) hakekat hubungan manusia. Kelima hal pokok ini disebut '*value orientations*' atau '*orientasi nilai budaya*'.

Nilai budaya (*cultural values*) merupakan nilai-nilai tertanam dalam suatu kebudayaan masyarakat dan mengakar pada suatu kebiasaan (*custom*), kepercayaan (*believe*), dan simbol (*symbols*) dengan karakteristik tertentu. Nilai-nilai budaya akan tampak pada simbol-simbol, slogan, moto, visi misi, atau sesuatu yang nampak sebagai acuan referensi personal (*personal references*) dari suatu kelompok kebudayaan. Karena itu, terdapat tiga hal pokok menyangkut nilai budaya, yaitu: i) simbol-simbol, slogan atau yang lainnya yang kelihatan secara kasat mata, ii) sikap, tindak laku, gerak gerik yang muncul akibat referensi budaya, dan iii) kepercayaan yang tertanam (*believe system*) yang mengakar dan menjadi kerangka acuan dalam bertindak dan berperilaku.

Salah satu orientasi nilai budaya penting dalam kebudayaan adalah '*hakikat karya*'. Sebagaimana disebut Kluckhohn (1961), '*hakekat karya*' adalah pandangan manusia terhadap 'karya' dan memungkinkan dirinya bertahan hidup, menguasai pengetahuan, perjuangan hidup (*struggle of life*), pencapaian prestasi dan lain-lain. Karena itu, '*hakikat karya*' adalah

²⁰⁶ Lihat F. R. Kluckhohn, and F.L. Strodtbeck. 1961. *Variations in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson. Lihat juga C.K. Kluckhohn. 1949. *Mirror for man: the relation of anthropology to modern life*. Berkeley, CA: Whittlesey House; lihat juga C. K. Kluckhohn. 1951. Values and value orientations in the theory of action. In T. Parsons and E. A. Shils (Eds.), *Toward a general theory of action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

suatu spirit (semangat) kerja yang mendasari gerak hidup untuk menghasilkan karya guna mempertahankan hidupnya.

Pandangan-pandangan terhadap '*karya*' disebut dengan '*etos kerja*' (*work ethic*) yaitu: i) dasar motivasi penggerak bathin untuk melakukan kerja pada suatu kelompok kebudayaan, ii) nilai tertinggi dalam gagasan budaya masyarakat terhadap kerja yang menjadi penggerak bathin masyarakat untuk bekerja, dan iii) pandangan dunia (*weltanschauung*) yang khas dari sesuatu masyarakat terhadap kerja yang dapat mendorong keinginan untuk melakukan pekerjaan.

Etos kerja atau semangat kerja merupakan karakteristik pribadi atau kelompok masyarakat dan dipengaruhi orientasi nilai-nilai budaya mereka. Dengan demikian, etos kerja dan nilai budaya sangat sulit dipisahkan. Sebagaimana disebut Anoraga (1995)²⁰⁷, etos kerja merupakan suatu pandangan dan sikap suatu bangsa terhadap kerja. Bila individu-individu dalam kelompok kebudayaan memandang kerja sebagai suatu hal yang luhur bagi eksistensi manusia, maka etos kerjanya akan cenderung tinggi. Sebaliknya sikap dan pandangan terhadap kerja sebagai sesuatu yang bernilai rendah bagi kehidupan, maka etos kerja dengan sendirinya akan rendah.

Etos kerja pada masyarakat Eropa sebagaimana disebut Weber (1958) misalnya adalah rasionalitas (*rationality*) yang formasinya lahir dari etika protestan (*protestant ethic*). Sosiolog Weber memperlihatkan bahwa doktrin predestinasi dalam protestantisme mampu melahirkan etos berpikir rasional, berdisiplin tinggi, bekerja tekun sistematis, berorientasi sukses (material), tidak mengumbar kesenangan-namun hemat dan bersahaja (asketik), serta menabung dan berinvestasi, yang akhirnya menjadi titik tolak berkembangnya kapitalisme di dunia modern. Hal yang sama juga terjadi pada masyarakat Jepang sebagaimana yang diamati Bellah (1992), dimana semangat *Bushido* pada agama *Tokugawa* menjadi dasar perkembangan pesat Negeri Sakura itu.

Karena itu, kebudayaan adalah sumber pandangan dunia (*weltanschauung*) memungkinkan seseorang mampu menangkap dunianya ke dalam persepsinya. Pandangan terhadap dunia adalah suatu realitas teratur dan bermakna. Pandangan dunia diterjemahkan menjadi tingkah laku untuk pandangan hidup (*lebensanschauung*) yang tidak hanya memungkinkan seseorang mengetahui dan memahami, tetapi juga mengambil sikap terhadap apa yang dia ketahui atau pahami. Dunia tidak

²⁰⁷ Lihat Pandji Anoraga, 1995. *Perilaku Keorganisasian*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.

ditanggapi sesuatu yang ada (ontologis), tetapi mengandung nilai dan peraturan tentang nilai itu sendiri.

Sistem nilai ini ditentukan kebudayaan sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna dapat berubah menjadi sistem, tingkah laku, perbuatan dan tindakan. Jadi, sistem budaya memuat perangkat nilai dan makna diterjemahkan menjadi sistem sosial baru dalam bertindak, berbuat dan berperilaku. Karena itu, pada masyarakat senantiasa terjadi perubahan sistem budaya maupun sistem sosial yang ditujukan guna menjawab tantangan perubahan sosial yang terjadi.

Dalam kebudayaan Simalungun, sistem nilai budaya yang sangat penting bagi kelompok kebudayaan ini adalah *habonaron do bona* (kebenaran adalah pangkal segalanya) yakni tujuan dan pandangan hidup secara turun temurun. Orientasi hidup yang mengacu kepada 'kebenaran' ini menjadi inti adat dan sosial pergaulan hidup masyarakat Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah pedoman hidup, *folkways* dan idiologi orang Simalungun yaitu semacam doktrin budaya agar setiap orang Simalungun merasa, melihat dan berfikir secara benar, baik untuk dirinya sendiri maupun lingkungannya. Namun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa antara tatanan budaya ideal (*ideal culture*) dengan budaya nyata (*real culture*) orang Simalungun dewasa ini sepertinya menunjukkan 'kesenjangan'. Dalam arti bahwa, '*habonaron do bona*' sebagai acuan hidup, sudah semakin tergerus dan nyaris 'terdegradasi' sebagai dampak ketidaksetiaan kepada adatnya yang *adhiluhung* itu.

C. Perspektif tentang perubahan sosial budaya

Penganut modernisasi klasik memandang bahwa perkembangan masyarakat ialah menuju tatanan kehidupan masyarakat modern. Peneliti Smelser (1984)²⁰⁸, melihat fungsi kelembagaan modern lebih kompleks dari pada kelembagaan tradisional. Dalam perkembangan ekonomi Rostow (1960)²⁰⁹, masyarakat modern berada dalam tahap konsumsi tinggi dengan pertumbuhan ekonomi yang tinggi, sedangkan masyarakat tradisional hanya sedikit perubahan baik di bidang ekonomi maupun sosial budaya. Rostow (1960) melihat pembangunan ialah perubahan dari masyarakat agraris dengan budaya tradisional ke masyarakat yang

²⁰⁸ Lihat Neil J. Smelser. 1984. Modernisasi Hubungan-hubungan Sosial., dalam *Modernisasi Dinamika Pertumbuhan*. (Myron Weiner, ed). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

²⁰⁹ Lihat W.W. Rostow. 1993. *The Stage of Economic Growth*. London: Cambridge University Press.

rasional, industrial dan berfokus pada ekonomi yang dibagi pada lima tahap, yaitu: i) masyarakat tradisonal, ii) prakondisi lepas landas, iii) lepas landas, iv) bergerak ke kedewasaan dan v) konsumsi massal yang tinggi. Rumusan tahapan pembangunan sebagaimana dikemukakan Rostow ini diadaptasi oleh Indonesia selama Orde Baru.

Sementara itu, Hoselitz (1972)²¹⁰, menitikberatkan faktor-faktor non ekonomi dalam pembangunan yang kurang dibahas Rostow. Menurut Hoselitz, kondisi lingkungan yang dimaksud adalah perubahan-perubahan pengaturan kelembagaan yang terjadi dalam bidang hukum, pendidikan, keluarga, dan motivasi. Beberapa ahli meneruskan kajian modernisasi klasik dengan mengamati perkembangan di tingkat masyarakat. Peneliti seperti McClland (1976), menggunakan pendekatan psikologi sebagaimana disebutkan terdahulu. Penelitian McClelland menyebut bahwa setiap individu dalam masyarakat memiliki keinginan atau kebutuhan berprestasi (*need for Achievement* atau *N-Ach*) bukan sekedar untuk mendapatkan imbalan tetapi juga kepuasan. Pertumbuhan ekonomi yang tinggi didahului oleh adanya virus *n-Ach* yang tinggi.

Sosiolog besar dari Jerman, Weber (1958) seperti disebut terdahulu, menyebut bahwa beberapa negara Eropa dan Amerika mengalami kemajuan karena adanya 'Etika Protestan' (*Protestant ethic*). Hal senada juga disebut Bellah (1992) bahwa agama Tokugawa (*Tokugawa religion*) memiliki budaya malu dan gagal yang memaksa dan menuntut orang Jepang harus berhasil. Semangat itu dijiwai oleh *Bushido*, yakni bunuh diri (*suicide*) sebagaimana dilakukan oleh para *Samurai* (kesatria) Jepang. Lebih jauh, Bellah menemukan suatu kenyataan dalam modernisasi di Jepang. Etika *Bushido* yang tercermin dalam nilai-nilai agama Tokugawa resisten dalam perkembangan ekonomi industri modern di Jepang.

Perubahan sosial dalam pandangan modernisasi klasik, menitikberatkan kemajuan masyarakat modern terbentuk melalui suatu proses yang sama. Pandangan ini ditinjau kembali para penganut modernisasi aliran baru. Peneliti seperti Wong (1985)²¹¹, menyebut bahwa kemajuan ekonomi di Hongkong digerakkan oleh perusahaan-perusahaan yang memiliki sistem organisasi tradisional yang bersifat nepolis, paternalistik dan kekeluargaan. Di Indonesia seperti disebut Dove

²¹⁰ Lihat Bert F. Hoselitz. 1972. "Non-economic Barriers to Economic Development" *Economic Development and Cultural Change* 1. Pp. 8-21.

²¹¹ Lihat Siu-Lun Wong. 1985. 'The Chinese Family Firm: A Model', *Britis Journal of Sociology* 36., (Suwarsono, ed). *Perubahan Sosial dan Pembangunan di Indonesia*. Jakarta : LP3ES.

(1985²¹²; 1988²¹³) memperlihatkan bahwa budaya lokal mengalami perubahan yang dinamis dalam dirinya. Dari sudut pandang politik, Huntington dan Nelson (1990)²¹⁴ menyatakan budaya atau agama mempunyai korelasi yang tinggi dengan demokrasi. Aliran baru teori modernisasi mengandung pemikiran bahwa nilai tradisional dapat berubah karena dalam dirinya mengalami proses-proses perubahan yang digerakkan oleh perkembangan berbagai faktor kondisi setempat misalnya; faktor pertumbuhan penduduk, teknik, dan apresiasi nilai budaya.

Teori modernisasi pertama kali dicetuskan Parsons (1951)²¹⁵ dan Rostow (1960) yang menyebut *Westernisasi* sebagai upaya yang diinginkan dan proses penting bagi negara-negara non-Barat guna mencapai kemajuannya. Dalam pandangan Huntington dan Nelson (1990), proses modernisasi bersifat: i) *revolusioner* (perubahan cepat tradisional ke modern), ii) *kompleks melalui banyak cara sistematis dan global* (akan mempengaruhi semua manusia), iii) *bertahap* (melalui langkah-langkah), dan iv) *homogenisasi dan progresif*. Ukuran modernitas bagi teori ini adalah suatu masyarakat 'modern' sebagai gambaran masyarakat Barat.

Peneliti seperti Harrod-Domar dalam Budiman (2000)²¹⁶ mengemukakan bahwa pembangunan pada dasarnya merupakan masalah menambahkan investasi modal (*capital investation*). Dengan demikian, kekurangan modal, tabungan, dan investasi menjadi masalah utama pembangunan. Karena itu, untuk dapat memodernisasi negara-negara non-Barat yang miskin, dapat dilakukan dengan menambah tabungan ataupun investasi.

Keberhasilan dalam perubahan (modernisasi) itu, akan melahirkan manusia-manusia modern. Menurut Inkeles dan Smith (1976)²¹⁷, kepribadian masyarakat modern dicirikan sebagai berikut: i) kesiapan

²¹² Lihat Michael R. Dove. 1985. "The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia". *Indonesia*, 39, 1-36.

²¹³ Lihat Michael R. Dove. 1988. *Sistem Perladangan Di Indonesia. Suatu Studi Kasus dari Kalimantan Barat*. Yogyakarta: Gadjah Mada University.

²¹⁴ Lihat Samuel P Huntington dan Joan Nelson. 1990. *Partisipasi Politik di Negara Berkembang*, Jakarta: Rineka Cipta.

²¹⁵ Lihat Talcott Parsons. 1951. *The Social System*. New York: Free Press.

²¹⁶ Lihat Arief Budiman. 2000. 2000. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta. Gramedia Pustaka Utama.

²¹⁷ Lihat Aleks Inkeles and David H. Smith. 1974. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press.

menerima pengalaman baru dan keterbukaan terhadap inovasi dan perubahan, ii) kesiapan membentuk atau mempertahankan pendapat mengenai berbagai masalah yang menyangkut kepentingan umum, mencari bukti yang mendukung pendapat itu, mengakui keanekaragaman pendapat yang ada; dan menilai keanekaragaman pendapat itu secara positif, iii) orientasi khusus terhadap waktu: lebih menekankan pada masa kini dan masa depan ketimbang masa lalu, mengutamakan jadwal, dan kecepatan waktu, iv) kepercayaan terhadap kemampuan diri sendiri dan bersama orang lain untuk menata hidupnya menghadapi tantangan yang muncul, v) berencana, mengantisipasi dan menata kegiatan masa depan yang diarahkan untuk mencapai tujuan individual maupun kemasyarakatan, vi) mempercayai keteraturan kehidupan sosial yang dapat diramalkan sehingga memungkinkan untuk memperhitungkan tindakan yang akan diambil, vii) rasa keadilan dalam berbagi, yakni kepercayaan bahwa ganjaran akan diterima lebih menurut aturan ketimbang menurut tingkah laku, dan struktur ganjaran akan diperoleh menurut keterampilan dan derajat partisipasi, viii) minat dan nilai tinggi diletakkan pada pendidikan formal dan sekolah, dan ix) menghormati martabat orang lain, termasuk orang yang berstatus rendah. Menurut Inkeles dan Smith (1976), manusia modern diciptakan melalui pendidikan.

D. Motivasi dan *need for Achievement*

Motivasi diartikan sebagai kekuatan untuk menimbulkan tingkat persistensi dan entusiasmenya dalam melaksanakan suatu kegiatan, baik yang bersumber dari dalam diri individu itu sendiri (*motivasi intrinsik*) maupun dari luar individu (*motivasi ekstrinsik*). Seberapa kuat motivasi yang dimiliki individu akan banyak menentukan terhadap kualitas perilaku yang ditampilkannya, baik dalam konteks belajar, bekerja maupun dalam kehidupan lainnya.

Motivasi sangat penting untuk menumbuhkan etos kerja guna mencapai kebutuhan untuk berprestasi (*need for Achievement*). Kebutuhan akan prestasi adalah keinginan untuk melaksanakan pekerjaan sulit, menguasai, atau mengorganisasi obyek-obyek fisik, manusia, atau ide-ide melaksanakannya secepat mungkin dan seindependen mungkin sesuai kondisi berlaku guna mengatasi kendala-kendala dan mencapai standar tinggi. Pada intinya, kebutuhan untuk berprestasi adalah performa puncak untuk diri sendiri yang mampu memenangkan persaingan dengan pihak lain serta meningkatkan kemampuan diri melalui penerapan bakat yang berhasil (*high achievers*).

Menurut McClelland (1976) karakteristik orang yang berprestasi tinggi (*high achievers*) memiliki tiga ciri umum yaitu: i) sebuah preferensi untuk mengerjakan tugas-tugas dengan derajat kesulitan moderat, ii) menyukai situasi-situasi di mana kinerja mereka timbul karena upaya-upaya mereka sendiri, dan bukan karena faktor-faktor lain, seperti kemujuran misalnya, dan iii) menginginkan umpan balik tentang keberhasilan dan kegagalan mereka, dibandingkan dengan mereka yang berprestasi rendah.

Kebutuhan menurut McClelland dibagi tiga yaitu: i) kebutuhan akan prestasi (*need for achievement*) yaitu dorongan untuk mengungguli, berprestasi sehubungan dengan seperangkat standar, berusaha keras untuk sukses, ii) kebutuhan akan kekuasaan (*need for power*), yaitu kebutuhan untuk membuat orang lain berperilaku dalam suatu cara yang orang-orang itu (tanpa dipaksa) tidak akan berperilaku demikian, dan iii) kebutuhan akan afiliasi (*need for affiliation*), yaitu suatu hasrat atau keinginan untuk hubungan antarpribadi yang ramah dan akrab

Untuk mencapai prestasi tinggi, maka tidak bisa dielakkan dari motivasi dan etos kerja. Menurut Anoraga (1992) etos kerja merupakan suatu pandangan dan sikap suatu bangsa atau umat terhadap kerja. Bila individu-individu dalam komunitas memandang kerja sebagai suatu hal yang luhur bagi eksistensi manusia, maka etos kerjanya akan cenderung tinggi. Sebaliknya sikap dan pandangan terhadap kerja sebagai sesuatu yang bernilai rendah bagi kehidupan, maka etos kerja dengan sendirinya akan rendah.

Dalam rumusan Sinamo (2005)²¹⁸, etos kerja adalah seperangkat perilaku positif yang berakar pada keyakinan fundamental yang disertai komitmen total pada paradigma kerja yang integral. Menurutnya, jika seseorang, suatu organisasi, atau suatu komunitas menganut paradigma kerja, mempercayai, dan berkomitmen pada paradigma kerja tersebut, semua itu akan melahirkan sikap dan perilaku kerja mereka yang khas. Itulah yang akan menjadi etos kerja dan budaya.

Pandangan ini dipengaruhi Weber (1958) bahwa keberhasilan di berbagai kehidupan ditentukan oleh perilaku manusia terutama perilaku kerja atau etos kerja. Etos kerja mencakup motivasi yang menggerakkan mereka, karakteristik utama, spirit dasar, pikiran dasar, kode etik, kode moral, kode perilaku, sikap-sikap, aspirasi-aspirasi, keyakinan-keyakinan, prinsip-prinsip, dan standar-standar. Karena itu, etos kerja adalah seperangkat sikap atau pandangan mendasar yang dipegang sekelompok

²¹⁸ Lihat Jansen Sinamo. 2005. *Delapan Etos Kerja Profesional: Navigator Anda Menuju Sukses*. Bogor: Grafika Mardi Yuana.

manusia untuk menilai bekerja sebagai suatu hal yang positif bagi peningkatan kualitas kehidupan sehingga mempengaruhi perilaku kerjanya.

E. Memudarnya masyarakat tradisional: sebuah model perubahan

Penelitian Lerner (1983)²¹⁹ di enam negara di Timur Tengah yakni Turki, Libanon, Syiria, Mesir, Iran dan Yordania menggambarkan modernisasi sebagai faktor yang mendorong perubahan sosial di Timur Tengah. Secara umum, hasil penelitian Lerner menemukan nilai-nilai tradisional yang tercermin dalam tingkah laku manusia pada masyarakat Timur Tengah mengalami peralihan ke karakter kehidupan modern.

Hakekat dari perubahan adalah pergeseran dalam cara menyampaikan ide dan sikap, karena apa yang dilakukan modernisasi adalah menyebarkan gambaran yang jelas kepada masyarakat tentang cara hidup baru. Sarananya bukanlah media atau perjalanan ke luar negeri, tetapi media massa berupa koran, radio, dan film. Peran pikiran-pikiran baru di masa transisi Timur Tengah melahirkan pertanyaan-pertanyaan yang bersifat empiris. Lerner memusatkan diri pada makna pribadi dari perubahan masyarakat yaitu transformasi dalam tata hidup individu sehari-hari.

Modernisasi model Barat menunjukkan beberapa komponen dan urutan yang mempunyai relevansi global. Urbanisasi misalnya, cenderung mengurangi buta huruf; berkurangnya buta huruf ini cenderung meningkatkan keterbukaan terhadap media; meningkatnya keterbukaan terhadap media massa bergandengan juga dengan partisipasi ekonomi yang lebih luas (pendapatan perorangan) dan partisipasi politik (pemilihan umum). Menurut Lerner, kerumitan modernisasi Timur Tengah adalah etnosentrisme yang secara politis diungkapkan dalam nasionalisme ekstrim dan secara tentang kebencian terhadap asing.

Pola perilaku yang dikembangkan masyarakat modern ditandai oleh empati, kemampuan tinggi untuk menyusun kembali sistem diri pada waktu singkat. Modernisasi setiap masyarakat mencakup transformasi perwatakan yang dinamai mobilitas kejiwaan. Dalam masyarakat modern lebih banyak individu menunjukkan kemampuan berempati yang lebih tinggi dari masyarakat manapun sebelumnya. Di samping itu, mass media dengan menyederhanakan persepsi (apa yang 'dilihat') sementara

²¹⁹ Lihat Daniel Lerner. 1983. *Memudarnya Masyarakat Tradisional*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

menyulitkan respons (apa yang ‘dilakukan’) telah menjadi guru yang hebat di dalam manipulasi jiwa.

Dalam penelitiannya di Timur Tengah, Lerner menggunakan tiga indikator yakni: *i) lebih modern*, dimaksudkan lebih banyak orang yang mengubah cara hidup tradisional, *ii) lebih dinamis*, dimaksudkan modernisasi berjalan dengan suatu derap cepat, *iii) lebih stabil*, dimaksudkan pembagian kelas tidak begitu jelas. Modernisasi lebih bergerak cepat karena tidak dihambat oleh terputusnya kebijakan dan kekerasan sosial politik.

Ketiga variabel itu diturunkan pada beberapa kondisi yang dapat ditelaah yaitu; mobilitas, empati, pendapatan dan partisipasi. Dari enam negara Timur Tengah, Lerner (1983) membuktikan bahwa Turki dan Libanon dianggap sedang mengalami proses modernisasi. Mesir dan Siria dilanda kekacauan, sedangkan Yordani dan Iran belum jauh melangkah ke arah modernisasi. Perkembangan yang menarik dari modernisasi di Timur Tengah adalah ketiga ciri modernisasi, dinamisme dan stabilitas cenderung bergerak bersama.

Lerner menekankan proses modernisasi yang seimbang, hal ini yang membedakan perubahan sosial di masing-masing negara. Keseimbangan itu dapat dilihat dari urbanisasi dan kemampuan baca tulis, produksi media dan konsumsinya, jumlah penduduk dan pemberian suara. Turki dan Libanon menunjukkan perkembangan yang paling seimbang dan stabil untuk semua sektor. Salah satu contoh, di Turki dan Libanon terjadi keseimbangan yang logis antara jumlah penduduk dan pemberi suara dalam pemilu, didukung oleh ketersediaan media informasi dan pendidikan. Demikian pula ada kaitannya antara ketersediaan informasi yang tinggi dengan kebebasan berpendapat dan empati. Mesir, Siria, Yordania, dan Iran tidak mengalami perkembangan seperti itu. Keempat negara ini diliputi dengan kondisi politik dan sosiokultural yang tidak mendukung misalnya pemerintahan diktator di Mesir, imbas pengungsian di Palestina, serta nilai tradisional yang kuat di Iran. Selain itu, di enam negara tersebut masa peralihan sudah dapat dilihat karena perubahan sosial di negara-negara tersebut sudah terjadi. Akan tetapi tipe di setiap negara itu berbeda dilihat dari sudut ketidakberdayaan dalam menggunakan hak berpendapat atau yang disebut Lerner impotensi pribadi. Libanon dan Turki menunjukkan sedikit ada gejala itu, sedangkan keempat negara lainnya menunjukkan gejala tersebut. Bahkan kaum peralihan di Iran sebagian besar tidak menggunakan hak berpendapat untuk menilai kondisi mereka dalam lingkungan nilai-nilai tradisional yang kaku.

Secara umum penemuan Lerner mencoba mengembangkan suatu teori yang melihat bahwa modernisasi terjadi dari dalam dan tidak sama untuk semua masyarakat. Namun demikian pengaruh perkembangan informasi dan komunikasi menyebabkan semua unsur eksternal juga dapat berpengaruh terhadap perubahan tingkah laku. Seperti yang dinyatakan Lerner bahwa pengaruh tingkah laku dapat bersamaan dengan perubahan kelembagaan.

F. Misi budaya (*cultural mission*)

Dalam bukunya, *Urbanisasi dan Adaptasi: Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*, antropolog Pelly (2015) menyebutkan tentang pentingnya misi budaya (*cultural mission*) dalam perubahan dan pembangunan masyarakat. Gurubesar emeritus Universitas Negeri Medan itu membandingkan misi budaya pada imigran (perantau) Minangkabau dan Mandailing di Kota Medan dari dua penelitian terdahulu yakni Cunningham (1958)²²⁰ maupun Naim (1979)²²¹.

Menurutnya, kedua kelompok masyarakat ini memiliki kebiasaan yang sama yaitu merantau (migrasi dari kampung halaman ke kampung orang). Di *bona ni ranto*, kedua etnik ini menggeluti pekerjaan, mulai sektor formal seperti birokrat, PNS, Polri/Militer, pengacara, jaksa, hakim, politisi, pejabat publik (kepala dinas, camat, lurah, bupati, walikota, gubernur, kepala biro) dan lain-lain. Atau pun bekerja di sektor informal seperti menjadi pengusaha hotel, rumah makan, biro perjalanan, tukang sate, tukang jahit, supir angkutan kota, kernet, pedagang eceran, pedagang grosiran dan bahkan parengge-rengge dan lain-lain, ataupun menjadi karyawan bank, perusahaan, pabrik, bengkel, tukang bangunan dan lain-lain.

Disebutkan bahwa, bagi orang Minangkabau dan Mandailing adalah melakukan urbanisasi dari kampung halaman (*bona pasogit*) ke tempat perantauan (*bona ni ranto*) yang keduanya bertujuan untuk mendapatkan dan mengumpulkan *sahala ni harajaon*. Menurut Pelly, baik orang Minangkabau dan Mandailing memiliki persamaan dalam budaya merantau yaitu mencari *hamoraon* (kekayaan). *Hamoraon* adalah salah satu nilai budaya yang tercermin pada falsafahnya yaitu *Hamoraon*, *Hagabeon* dan *Hasangapon*. Karena itu, misi budaya merantau kedua

²²⁰ Lihat Clark E. Cunningham. 1958. *The Post-war Migration of the Toba Bataks to East Sumatera*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

²²¹ Lihat Mochtar Naim. 1979. *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.

kelompok etnik ini adalah untuk mendapatkan, menumpuk dan memperluas kekayaan masing-masing.

Kekayaan yang diperoleh di negeri rantau (*bona ni ranto*) ini selanjutnya dipergunakan untuk memperluas *sahala ni harajaon* yakni bentuk akhir dari misi budaya mereka. Hanya saja, menyoal *sahala ni harajaon* ini, kedua etnik itu memiliki perbedaan yang sangat kontras.

Orang Mandailing membentuk *sahala ni harajaon* di *bona ni ranto* dengan cara membeli tanah, rumah, dan properti (aset) lain yang mencerminkan penampakan kekayaan (*hamoraon*) nya. Sedangkan *bona pasogit* (kampung halaman) cenderung diabaikan begitu saja tanpa adanya niat untuk membangun kampung halamannya. Bagi orang Mandailing, *bona ni ranto* adalah kampung halaman kedua setelah kampung halaman pada saat ia bermigrasi pertama kali. Karena itu, misi budaya merantau untuk mendapatkan kekayaan bagi orang Mandailing sama sekali tidak memiliki benang merah dengan kampung halamannya. Bagi orang Mandailing, kampung halaman adalah nostalgia, memori masa lalu yang dikenang saat pulang kampung seperti saat Idul Fitri, Idul Adha dan perayaan upacara lainnya. Karena itu, merantau dan *Bona ni ranto* bagi orang Mandailing adalah tempat mencari kekayaan sekaligus membentuk *bona ni ranto-bona ni ranto* yang lain sebagai cerminan kesuksesan menurut perspektif orang Mandailing. Itulah sebabnya, kampung-kampung di Mandailing terlihat miskin, merana, dan sepertinya kurang tersentuh oleh pembangunan, padahal sebagian besar orang Mandailing itu sukses di perantauan.

Sedangkan bagi orang Minangkabau, kekayaan yang diperoleh di negeri orang (*bona ni ranto*) dipergunakan untuk membentuk *sahala ni harajaon* di kampung halamannya sendiri (*bona pasogit*) dengan cara membawa hasil kekayaannya untuk membangun surau, langgar, mesjid, pondok pesantren, sekolah formal, pengaspalan jalan, air minum, balai desa dan lain-lain yang menunjuk pada kesuksesan perantauan. Uang (kekayaan) yang diperoleh pada saat merantau, dibawa pulang kampung pada saat idul fitri, idul adha, upacara pernikahan, kematian dan lain-lain. Bagi orang Minangkabau, merantau adalah mencari kekayaan, dan kekayaan yang diperoleh itu dibawa pulang ke kampungnya. Dengan demikian, tradisi merantau bagi orang Minangkabau memiliki kaitan yang sangat erat dengan kampung halamannya. Itulah sebabnya, sebagian besar kampung-kampung di *Ranah Minang*, terlihat maju dan 'modern'. Jika pada momen idul fitri mereka pulang kampung, maka kampung itu akan sangat ramai, dan sesudahnya akan terlihat sepi karena harus kembali

merantau dan mencari uang yang akan dibawa ke kampung pada tahun berikutnya.

Pada saat gubernur Raja Inal Siregar memimpin di Sumatera Utara, pernah dicanangkan Gerakan *Marsipature Hutana Be* sebagai cara menghardik sejumlah besar orang-orang perantau sukses Sumatera Utara agar menginvestasikan kekayaannya di kampung masing-masing. Namun, hardikan gubernur ini tidak berhasil sama sekali karena terbukti, sejumlah perantau sukses di luar Sumatera Utara sangat enggan membawa pulang uang (kekayaan) yang mereka raih di *Bona ni Ranto*. Alhasil, kampung-kampung di sejumlah kabupaten seperti di Simalungun, Karo, Pakpak, Mandailing, Tapanuli tetap miskin bahkan berada pada peta kemiskinan. Padahal, sejumlah perantau dari wilayah ini sukses dan bahkan sangat sukses di *bona ni ranto*. Mengapa hal itu terjadi?.

Sebagaimana disebut Pelly (2015) ialah karena pada masing-masing etnik yang disebutkan sebelumnya tidak memiliki misi budaya yang tertera pada nilai budaya sebagai bagian dari falsafah hidup yang menjadi referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidupnya.

Hal ini berbeda dengan orang Minangkabau, yang sangat sukses membuat program *Gebu Minang (Gerakan Seribu Minang)*. Program ini, andaikan setiap perantau Minangkabau menabung Rp. 1000,00-, saja perhari selama setahun, maka diperoleh besaran uang senilai Rp. 362.000. Jika seluruh perantau Minangkabau di seluruh Indonesia berjumlah 1 juta jiwa saja, maka akan terkumpul dana sebesar Rp. 362.000.000.000,00,- yang akan digelontorkan ke *Ranah Minang* dalam setahun. Karena itu, tidak mengherankan apabila sebagian besar jalan, rumah dan fasilitas umum di *Ranah Minang* terlihat sangat bagus yang paradoks berbeda dengan fasilitas jalan, rumah dan fasilitas umum lainnya di Tapanuli bagian utara, selatan, Mandailing, Karo, Pakpak bahkan di Simalungun sekalipun. Hal ini terjadi karena misi budaya merantau yang dimiliki oleh orang Minang erat kaitannya dengan kampung halamannya.

Sebagaimana disebut Pelly (2015), keberhasilan *Gebu Minang* itu didukung pula oleh analisis terhadap *folklore* Malinkundang pada orang Minangkabau. Disebutkan bahwa, agar kutukan terhadap Malinkundang yang dikutuk oleh ibunya sendiri tidak terjadi lagi, maka setiap perantau Minangkabau harus memperhatikan *Ranah Minang*, sebelum 'ibu pertiwi' mengutuk para perantau itu yang mengabaikan 'ibu pertiwi'nya yakni kampung halamannya.

Bagaimana dengan misi budaya merantau (*misir atau mosir*) bagi orang Simalungun?. Pada awal terbentuknya Republik ini, sejumlah tokoh Simalungun telah menghiasi jabatan publik di Medan. Demikian pula

pada awal Orde Baru, telah ada yang memegang jabatan di pusat kendali pemerintahan di Pulau Jawa. Hal yang sama juga terjadi pada awal Orde Reformasi. Demikian pula sejumlah nama orang Simalungun tercatat menjadi politisi, birokrat, entrepreneur, kontraktor, pemilik SPBU, pemilik rumah sakit, pemilik PKS, pemilik perkebunan, pemilik tambang, menjadi anggota dan petinggi di jajaran TNI/Polri, pengacara, jaksa, hakim, biro perjalanan, dokter, doktor, profesor, teolog dan lain-lain. Bahkan, lebih dari 200.000 orang Simalungun telah bermigrasi (ber-urbanisasi) dari kediaman kulturalnya di Simalungun ke luar Simalungun.

Menyoal adaptasi, Orang Simalungun adalah orang yang supel, mudah beradaptasi, dan gampang bergaul. Secara nyata, orang Simalungun itu lebih mudah memahami orang (etnik) lain lewat pengetahuan dan kecakapan menggunakan bahasa etnik lain ketika berkomunikasi dengan etnik lain. Etika moral dan pergaulan yang bersifat universal yaitu *'ahap'* (*sense of belonging*) telah menggiring setiap orang Simalungun pada pemahaman akan kultur dan bahasa etnik lain. Meskipun kenyataan ini, bagi sebagian orang Simalungun dianggap sebagai bagian dari memudarnya loyalitas orang Simalungun terhadap atribut-atribut kulturalnya, tetapi disisi lain, cara itu terbukti sangat efektif sebagai strategi adaptasi pada masyarakat yang beragam (*strategies in diversities*) sebagaimana disebut Royce (1983). Karena itu, jarang sekali orang Simalungun menyebabkan benturan antar kultural ditengah-tengah perantauan mereka.

Namun demikian, orang Simalungun sama halnya dengan Mandailing sebagaimana dikaji oleh Pelly (2015) dimana misi budaya merantau (*misir* atau *mosir*) bagi orang Simalungun tidak memiliki benang merah dengan kampung halamannya. *Hatunggunon* (kehormatan) dan *hinadongan* (kekayaan) sebagai instrumen dan mekanisme falsafah *Habonaron do Bona*, dimaknai sebagai kehormatan dan kekayaan yang diraih sendiri, sehingga hanya dinikmati sendiri. Kekayaan (*hinadongan*) yang dicapai orang Simalungun dipergunakan untuk membentuk atau memperluas *tuah ni hinadongan* di perantauan.

Demikian pula bahwa kampung halaman bagi orang Simalungun perantau itu adalah sarana mengulang memori atau ingin bernostalgia dengan masa lalu, pada saat ia belum merantau. Sering terdengar ungkapan: *'ijon ma hinan hanami marbuni tingki etek-etek'*, *'hinan, i passur on ma hanami maridi'*, *'i toruh buah aima hanami hinan martinggil pakon si anu'*, *'i raong aima hinan hanami manutung jagul'*, *hu harangan na i anjuk aima hanami mambuat hayu mambahen gasing, i*

harangan pandolosan an ma hanami hinan mamuhot dan lain-lain, yang intinya hanya mengungkapkan nostalgia masa lalu saja.

Ironisnya, kampung halaman seperti yang tampak dewasa ini pada beberapa etnik di Sumatera Utara termasuk etnik Simalungun hanyalah berfungsi sebagai '*tanah kuburan*' pada saat meninggal. Jika demikian, maka kelak kampung-kampung halaman itu akan beralih menjadi '*memorial park*' (taman kenangan) yang terisi oleh jenajah dan kerangka yang dibaringkan untuk ritual-ritual keagamaan maupun kultural.

Falsafah *habonaron do bona* adalah idologi orang Simalungun, sumber nilai, norma (hukum) dan pedoman hidup. Dengan demikian, *Habonaron do Bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup orang Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah kaidah, hukum atau norma dalam bertindak, berfikir dan berperilaku. Di dalam falsafah itu, tercantum cita-cita, gagasan dan impian orang Simalungun dengan berperilaku benar (*bonar*) untuk mendapatkan *hatunggunon* dan *hinadongan*. Semangat (*spirit*) *habonaron do bona* dibentuk melalui etika (*ethic*) *haroan bolon* (gotong royong) yaitu kerjasama dalam mencapai tujuan (*sapangambe i manoktok hitei*). Karenanya, etika kerja orang Simalungun adalah *Haroon Bolon* sebagai spirit (semangat) meraih keberhasilan hidup.

Dengan demikian, *need for Achievement (n Ach)* sebenarnya telah terkandung pada nilai budaya Simalungun itu sendiri yang dicerminkan lewat falsafah *Habonaron do Bona* yaitu kerjasama (*haroan bolon*). Akhirnya, jikapun hari ini dan esok, pertumbuhan dan perkembangan orang Simalungun 'masih' biasa-biasa saja (stagnan), maka persoalan stagnasi ini harus dicari pada faktor-faktor lain yang mungkin saja bersifat ekonomi. Namun demikian, sederet prestasi yang telah dicapai pribadi-pribadi Simalungun dewasa ini, dengan mengacu pada McClelland (1961) harus tetap ditingkatkan, didoktrin dan ditingkatkan guna meraih prestasi berikutnya. Dengan cara itu, orang Simalungun secara utuh dan menyeluruh termasuk dalam gambaran masyarakat modern sebagaimana disebut Inkeles dan Smith (1974). Semoga!



Gambar 30. Model rumah tradisional di Pamatangpurba, 1934

Sumber: kitlv.nl



Gambar 31. Foto udara Kota Pamatangsiantar, 1938

Sumber: kitlv.nl

BAB XII

PARPANDANAN NA BOLAG:

Sastra sejarah Kerajaan Nagur dan loyalitas etnik Simalungun

A. Pengantar

Kitab *Parpandanan Na Bolag* (selanjutnya pada uraian ini disingkat dengan PNB) adalah sastra sejarah klasik yang mengisahkan peristiwa di masa lalu dalam bentuk sastra tentang *Kerajaan Nagur* pada masyarakat Simalungun. Sastra sejarah klasik PNB ialah peristiwa yang terjadi dalam setting kehidupan istana (*rumah bolon*) yang mencerminkan keagungan, kearifan, dan kebijaksanaan yang diliputi dengan intrik (tipu daya), kehebatan, kegaiban (kemagisan) maupun kelemahan dari masing-masing aktor yang dikisahkan. Selain itu, naskah PNB menggambarkan kehidupan istana ialah karena si penulis cerita terpesona dengan suasana kerajaan (saja) dengan mengabaikan kehidupan rakyatnya. Itulah sebabnya, si penulis naskah PNB yang 'anonim' hanya mengisahkan tentang asal muasal raja, intrik-intrik kerajaan seperti perkelahian, pertengkaran, pembunuhan, balas dendam maupun raja yang memiliki istri banyak dan menjadi akhir dari era kerajaan.

Biasanya, sastra klasik hanya menyebut rakyat yang 'patuh dan hormat' kepada raja, dan raja digambarkan sebagai aktor yang arif dan bijaksana. Raja juga digambarkan memiliki kesaktian luar biasa sehingga diagungkan oleh rakyatnya. Kisah *Nagarakretagama* tentang Majapahit yang hebat untuk menguasai seluruh Nusantara. Sementara itu, kisah *Pararaton* menceritakan Ken Arok dan Ken Dedes menggambarkan seorang raja yang lalim, dikuasai oleh nafsu kekuasaan dan balas dendam internal kerajaan yang menjadi akhir dinasti Ken Arok.

Lain halnya dengan kisah *Putri Hijau* dimana kehebatan Kerajaan Aru tidak mungkin dikalahkan karena memiliki benteng kerajaan yang tinggi serta memiliki meriam ukuran besar kala itu. Namun, pada saat kerajaan Aru dikalahkan oleh pasukan Aceh yang dipimpin oleh *Gocah Pahlawan*, maka si penulis teks membalikkan realitas sejarah dengan imajinasi tentang kecantikan Putri Hijau yang menolak pinangan Raja Aceh. Demikian pula satu saudara Putri Hijau berubah menjadi meriam yang memuntahkan peluru selama tiga hari tiga malam dan akhirnya puntung serta satu lagi berubah menjadi ular yang hingga kini hidup di perairan Selat Malaka.

Sastra sejarah klasik PNB adalah cerita tentang *Kerajaan Nagur* dengan mengisahkan empat raja yang memerintah di kerajaan itu. Dari struktur cerita yang dikisahkan, dapat dipastikan bahwa si penulis naskah yakni mangkubumi (*guru bolon*) *Kerajaan Nagur* hidup pada era keruntuhan kerajaan itu. Hal lainnya ialah bahwa, setting cerita dalam kehidupan istana yakni *Kerajaan Nagur*, sangat cocok dengan gambaran pemerintahan di Simalungun yang mengenal sistem monarhi (kerajaan). Dengan demikian, kitab PNB adalah sastra sejarah klasik tentang *Kerajaan Nagur* yang mengisahkan tentang awal kehancuran kerajaan itu.

Sastra sejarah adalah karya sastra yang memuat atau mengandung unsur sastra, tetapi juga memuat sejarah berupa peristiwa, keagungan, kehebatan maupun imajinasi. Sebagai karya sastra sejarah, maka realitas obyeknya adalah peristiwa sejarah yang mencoba diterjemahkan dalam bahasa imajiner dengan maksud untuk memahami peristiwa sejarah menurut kualitas kemampuan pengarangnya²²². Oleh karena itu, bahasa sastra sejarah yang campur aduk antara kehebatan dan imajinasi (terkadang diluar logika) harus ditelisik secara mendalam. Pun demikian, gambaran kesaktian seperti orang mati dapat hidup kembali, manusia yang terbang di angkasa, meriah puntung, gunung dapat digeser dan lain-lain adalah bahasa kiasan untuk menggambarkan peristiwa hebat berupa kemenangan, ataupun disisi lain mencerminkan kekalahan.

Sastra sejarah menjadi wahana bagi pengarangnya untuk menyampaikan pikiran, perasaan dan tanggapan terhadap peristiwa sejarah. Namun demikian, sastra sejarah tidak dapat dijadikan sebagai sumber utama sejarah (*main source*) dalam penulisan sejarah karena unsur sejarah dalam karya sastra sejarah adalah campuraduk dengan mitos, legenda maupun dongeng. Selain itu, tidak terdapatnya angka tahun (tarikh) pada karya sastra sejarah (karena tidak dipentingkan pada saat ditulis), menjadi faktor utama penyebab kesulitan merekonstruksi sejarah yang diceritakan. Hal ini karena, faktor waktu memainkan peranan utama dalam penulisan sejarah (Kartodirjo, 1986)²²³.

²²² http://www.kompasiana.com/srisubekti_astadi/karya-sastra-sejarah-sebagai-khasanah-budaya-bangsa.

²²³ Lihat Sartono Kartodirdjo. 1986. *Suatu Tinjauan Fenomenologi Tentang Folklor Jawa*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Yogyakarta.

Sebagai bagian dari *folklore*²²⁴, maka sastra sejarah dapat dijadikan sebagai acuan dalam rekonstruksi peristiwa sejarah dimasa lalu (Dundes, 1965)²²⁵. Oleh karena itu, memahami sastra sejarah adalah upaya menafsirkan kebudayaan kolektif masyarakat dimasa lalu guna memahami kebudayaan masyarakat pemiliknya (Geertz, 1973)²²⁶.

Biasanya, unsur sastra dalam penulisan karya sastra sejarah ditekankan pada lima hal, yakni: *pertama* mitologi yakni cerita yang bertalian dengan geneologi, atau silsilah raja-raja, yang dihubungkan dengan dewa-dewa atau bidadari, yang menyadarkan manusia akan kekuatan-kekuatan gaib, *kedua* legenda yaitu cerita yang berhubungan dengan terjadinya atau adanya suatu tempat yang duhubungkan dengan hal-hal yang bersifat gaib. Biasanya bertalian dengan unsur api, air, udara dan tanah, termasuk tumbuh-tumbuhan, *ketiga* hagiografi yakni cerita tentang kemujizatan seseorang tokoh, *keempat* adalah simbolisme yakni berupa lambang-lambang seperti wujud sinar cahaya di angkasa, ataupun berupa benda-benda keramat, maupun kata-kata kiasan yang digunakan sebagai simbol, dan *kelima* adalah sugesti yaitu ramalan atau firasat, suara gaib, tabir mimpi, dan pamali²²⁷.

Penting dipahami bahwa, acuan penelitian sejarah terdiri dari berbagai jenis untuk memberikan kejelasan mengenai sejarah dan kebudayaan. Acuan tersebut dapat seperti peninggalan sejarah (*historical remains*) berupa bangunan utuh maupun reruntuhan yang menggairahkan imajinasi masyarakat untuk mengungkap rahasia di dalamnya. Demikian pula adanya tinggalan tertulis (prasasti, nisan maupun sastra sejarah) yaitu bukti sejarah (*historical evidens*) berupa kesaksian tertulis dari tangan pertama pengarangnya pada masa hidupnya. Dalam kaitan ini, tinggalan tertulis berupa naskah (dokumen) lama memiliki kepentingan mutlak tentang cara berfikir dari penyusun (pengarang) naskah.

Sastra sejarah dalam hal ini sebagai bagian dari naskah lama menjadi bingkai sastra lama yang memuat tentang pemikiran berupa gagasan (*ide*),

²²⁴ Lihat James Danandjaya. 1998. "Pendekatan Folklor dalam Penelitian Bahan-bahan Tradisi Lisan". Dalam Pudentia (ed.). *Metodologi Kajian Sastra Lisan*. Jakarta Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

²²⁵ Lihat Alan Dundes (ed.). 1965. *The Study of Folklore*. New Jersey. Prentice-Hall, Inc.

²²⁶ Lihat Clifford Geertz. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

²²⁷ Lihat http://www.kompasiana.com/srisubekti_astadi/karya-sastra-sejarah-sebagai-khasanah-budaya-bangsa.

karsa dan karya leluhur. Suasana pemikiran itu mencakup filsafat, keagamaan, dan pengobatan. Disamping itu, juga terselip hal-hal teknis seperti, pembangunan rumah tinggal, pengadaan tanah ladang, pengajaran berbagai jenis ketrampilan dan keahlian, serta hal-hal lain yang menyangkut kehidupan masyarakat secara menyeluruh. Produk pemikiran itu, memberikan kontribusi pada berbagai bidang kehidupan seperti sastra dan bahasa, kedokteran, kemasyarakatan, keagamaan, moral, hukum adat, arsitektur, dan lain-lain yang berguna bagi kehidupan masa kini.

Tulisan ini adalah analisis untuk mengungkap wacana serta peristiwa sejarah yang tersaji pada naskah '*Parpandangan Na Bolag*'. Secara khusus, diberikan subjudul tulisan yaitu: '*Sastra Sejarah Klasik Kerajaan Nagur dan Solidaritas etnik Simalungun*' yang dimaksudkan sebagai penegasan terhadap dua hal: *pertama*, naskah PNB adalah karya sastra sejarah klasik sebagai legitimasi terhadap eksistensi *Kerajaan Nagur*, yakni kerajaan tertua (*old kingdom*) di Simalungun. Kerajaan ini berdiri pada awal abad ke-10 masehi dan runtuh pada awal abad ke-13 masehi dan diteruskan oleh '*Kerajaan Klan*' (marga) atau *clan kingdom* yakni Damanik, Saragih, Dasuha dan Sinaga. Sejak awal kebangkitannya hingga saat ini, terdiri dari 37 (tiga puluh tujuh) generasi.

Penegasan *kedua* bahwa keseluruhan naskah PNB adalah cerminan legitimasi solidaritas etnik Simalungun yang menggambarkan kekuatan, kehebatan, dan kepahlawanan *Kerajaan Nagur*. Dalam hal ini, teks sastra sejarah klasik Simalungun yang tersaji dalam naskah PNB menjadi simbol adanya persatuan (solidaritas) Simalungun dimasa lalu. Ini berarti bahwa, solidaritas etnik Simalungun, baik organis maupun mekanis dewasa ini hanya dapat wujud apabila masyarakatnya dapat bersatu padu dalam mempertahankan legitimasinya di tengah-tengah masyarakat yang majemuk dan multi budaya (*plural and multiculture society*). Di samping itu, tingginya kompetisi (persaingan) pada arena sosial (*social arena*) untuk merebut peluang sosial (*social opportunity*) bukan saja sekedar menyoal tentang kualitas sumberdaya manusianya saja, tetapi juga harus didukung oleh solidaritas etnik. Keniscayaan terhadap solidaritas itu, sebagaimana digambarkan melalui balas dendam dua bersaudara dalam kitab PNB ini, yaitu intrik-intrik istana berupa nafsu kekuasaan, menjadi faktor utama berakhirnya '*abad kejayaan*' Kerajaan *Parpandangan Na Bolag*. Hal ini patut dicermati sebagai pesan sosial dan moral sehingga tidak merontokkan Orang Simalungun itu sendiri.

Sastra sejarah klasik PNB pesan moral (*morals message*) yakni penekanan pada nilai-nilai (*value*) dan makna tentang persaudaran dan

bahkan kekerabatan untuk menopang kelangsungan sebuah dinasti kerajaan (keluarga). Menghubungkan kitab PNB dengan realitas masa kini misalnya, maka dapat dikemukakan bahwa '*abad kejayaan*' dari sebuah kelompok etnik hanya dapat bertahan apabila kelompok tersebut saling mengisi dan melengkapi sehingga kelangsungan '*abad kejayaan*' itu dapat dipertahankan. Adalah keniscayaan dalam membangun dan mencapai '*abad kejayaan*' itu tanda didukung oleh setiap sumberdaya manusia yang ada didalamnya. Hal ini tercermin pada kisah PNB dimana dua bersaudara melahirkan keinginan saling bunuh untuk melepaskan dendam pribadinya, bukan saja kepada orang yang bersangkutan (antara Raja *Parpandanan Na Bolag* dengan Rahat Di Panei) tetapi juga pada anak-anak (generasi) mereka. Dengan dendam seperti itu, Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* yang besar itupun tak luput dari perang saudara yang menjadi akhir dari kejayaanya.

B. Fokus utama Kitab PNB

Kitab PNB adalah sastra sejarah klasik berupa cerita yang bersumber serta tumbuh pada masyarakat Simalungun dimasa lampau. Walaupun sifatnya, berbentuk *folklore*²²⁸, tetapi dianggap sebagai representasi awal tatanan sosial masyarakat Simalungun pada masa lampau yang mengenal sistem pemerintahan bercorak monarhis. Atas dasar itu, naskah PNB menjadi indikasi awal sekaligus penekanan pada kekhasan kultur dan masyarakat Simalungun yang memiliki tatanan pemerintahan berbentuk monarhi (kerajaan) yang sama dengan masyarakat Melayu, Aceh, maupun Minangkabau.

Wadah PNB pada awalnya dituliskan pada *Laklak*, yaitu jenis kulit kayu alim yang dituliskan menggunakan aksara *Sapuluhsiah* yakni aksara asli orang Simalungun yang terdiri dari 19 huruf. Wadah penulisan berupa *Laklak* (kulit kayu) yang sering disebut dengan *Pustaha Laklak* dibuat dengan berbentuk gulungan-gulungan sehingga dapat disimpan. Pustaha PNB ini dipercaya dituliskan oleh seorang mangkubumi yakni *guru bolon* dalam kerajaan. Hal ini karena, hanya mangkubumi yang mengetahui tradisi tulis dalam kerajaan yang selain memberikan masukan tentang segala hal kepada raja, juga membuat aturan-aturan tertulis di kerajaan. Meskipun demikian, biasanya tulisan-tulisan pada masa prasejarah banyak menyangkut tentang asal muasal raja, tradisi pengobatan, maupun kesaktian (kegaiban) yang kadang tidak bisa diterima logika masa kini.

²²⁸ Lihat Alan Dundes (ed.). 1965. *The Study of Folklore*. New Jersey. Prentice-Hall, Inc.

Walaupun demikian, keberadaan *pustaka laklak* ini ataupun tradisi tulis lainnya seperti pada batu, tulang, daun lontar, bambu maupun laklak memberikan indikasi transisi dari prasejarah ke sejarah.

Transliterasi penulisan PNB ke huruf latin dilakukan secara lisan oleh Sorbaraja Dasuha dari Silumbak (dekat Haranggaol) kepada Djaulung Wismar Saragih tahun 1939. Pada saat itu pertemuan keduanya terjadi saat memulai pembangunan Museum Simalungun di Pamatangsiantar. Dengan demikian, naskah awal PNB dalam bentuk kertas dilakukan pertama sekali oleh Djaulung Wismar Saragih, yakni seorang intelektual awal dari dalam (*intellectual from the inside*) Simalungun yang mengecap pendidikan di era *Misi Sungai Rhein (RMG)* Jerman di Simalungun. Tokoh ini juga memberikan perhatian besar terhadap pemajuan orang Simalungun dalam bidang pendidikan, kekristenan dan termasuk dalam upaya pemandirian etno-religius protestan Simalungun.

Pada tahun 1958, naskah PNB ini dituliskan secara berseri pada majalah '*Suara Pemuda Medan*' dengan judul '*si-Bodat*'. Sejak tahun 1939, naskah transliterasi tulisan tangan Djaulung Wismar Saragih tersimpan di Museum Simalungun. Pada tahun 1969, naskah tulisan tangan Djaulung Wismar Saragih ditemukan kembali oleh Edward Sinaga, yaitu seorang kepala Seksi Kebudayaan di Kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Simalungun. Kemudian, pada tahun 1982, Edward Sinaga menyusun naskah PNB dalam bentuk buku dalam bahasa Simalungun. Kemudian, pada tahun 1995, naskah buku yang disusun oleh Edward Sinaga disusun kembali dengan menggunakan bab (yang disebut dengan *Bindu*) sebanyak 20 bindu oleh *Partumpuan Sisada Ahap*, yakni para eks camat di Simalungun yang diketuai Kanes Purba. Naskah setebal 84 halaman ini menjadi rujukan penulis dalam membuat pendahuluan ini.

Naskah PNB pada wadah *laklak* adalah anonim (tanpa penulis) serta tidak disertai tahun penulisan. Namun demikian, dipercaya bahwa tulisan itu dibuat oleh orang dekat raja yang daripadanya seorang raja meminta nasehat dalam menjalankan pemerintahan. Posisi tersebut dipegang oleh seorang mangkubumi atau dalam bahasa Simalungun disebut dengan *guru bolon*. Hal ini disebabkan oleh kecenderungan bahwa tradisi tulis hanya diketahui oleh *mangkubumi (guru bolon)* karena posisinya yang sangat penting sebagai pejabat istana.

Kitab PNB yang dibukukan kembali oleh *Partumpuan Sisada Ahap* yakni asosiasi mantan camat di Simalungun tahun 1995 terdiri dari 20 (dua puluh) bindu. Keseluruhan bindu ini memiliki fokus cerita yang dapat dibagi menjadi delapan tema, yakni: a) keadaan umum *Kerajaan Parpandanan Na Bolag* (bindu-I), b) perkawinan *Raja Parpandanan Na*

Bolag (bindu II dan III), c) pembuangan Rahat Di Panei dan kelahiran putra putri Raja *Parpandanan Na Bolag* (Bindu IV, V dan VI), d) wafatnya Raja *Parpandanan Na Bolag* dan kembalinya Rahat Di Panei (bindu-VII), e) rencana pembunuhan Rahat Di Panei terhadap adik iparnya (bindu-VIII, IX dan X, XI, XII, XIII, XIV), f) Sormaliat menjadi raja di *Parpandanan Na Bolag* (bindu XV, XVI), g) perkawinan Sormaliat (bindu XVII, XVIII dan XIX), dan h) akhir dari kerajaan *Parpandanan Na Bolag* (Bindu XX).

Apabila melihat kedelapan tema tersebut, maka sebenarnya kitab PNB ini menceritakan kisah dua orang bersaudara (abang dan adik) di *Parpandanan Na Bolag*. Kedelapan tema itu sebenarnya merupakan penjelasan 4 (empat) kisah utama, yakni: i) keadaan umum kerajaan *Parpandanan Na Bolag*, ii) pasang surut hubungan dua bersaudara, iii) kerajaan *Parpandanan Na Bolag* pasca kematian dua orang bersaudara dan iv) runtuhnya kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Dengan demikian naskah atau kitab PNB ini hanya menceritakan 4 (empat) generasi raja di Kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Oleh karena itu, kuat keyakinan bahwa kitab PNB ini ditulis pada periode-periode akhir keruntuhan Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* oleh seorang perangkat kerajaan yakni mangkubumi (*guru bolon*).

Penulis naskah (kitab) PNB tidak menyebutkan secara jelas tahun kemunculan serta lokasi kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Tetapi hanya menyebutkan tentang keberadaan kerajaan itu dengan memulai kata '*dong ma na basa ia* (alkisah dahulu kala)'. Makna kata '*dahulu kala*' mengindikasikan bahwa si penulis naskah tidak hidup pada periode awal terbentuknya Kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Namun, secara tegas si penulis naskah menyebutkan adanya struktur dan perangkat pemerintahan dengan jelas. Hal ini mengindikasikan bahwa si penulis kitab hidup pada era (saat) Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* masih berdiri (eksis). Hal ini diperkuat oleh detail-detail peristiwa yang dituliskan oleh si penulis kitab. Hal ini pulalah yang menguatkan keyakinan bahwa si penulis kitab adalah seorang mangkubumi (*guru bolon*) kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Pada bagian pertama kitab PNB dituliskan sebagai berikut:

'alkisah dahulu kala, ada seorang raja di *Parpandanan Na Bolag*. Mereka ada dua bersaudara. Yang tertua adalah raja *Parpandanan Na Bolag* dan yang bungsu bernama Tuan Rahat Di Panei. Adapun *Parpandanan Na Bolag* adalah muasal kerajaan di Sumatera yang memiliki perangkat kerajaan yakni: 1) Orang Kaya Rajulan, 2) Wakil Datuk Pamogang, 3) Dusun Dari Batanghiou. Nama-nama

penghulunya adalah: 1) Tuan Bandar Mahiou, 2) Tuan Dolog Mardjanji Asih, 3) Tuan Dolog Sigalon, 4) Tuan Martangka Haming, 5) Tuan Dolog Kasawan, 6) Tuan Rambei Na Bolag. Kerajaan Parpandanan Na Bolag memiliki 'Guru Tahun' (Guru Bolon atau Mangkubumi) bernama Guru Gumbak Na Bolon. Ia adalah tempat bertanya tentang hari-hari yang baik atau terang bulan sekaligus waktu yang baik untuk mengawinkan putra dan putri raja'

Selanjutnya, penulis kitab melanjutkan bahwa kerajaan *Parpandanan Na Bolag* memiliki Gong yang disebut dengan *Ogung Sitandol* yang terletak di *Balai Ganjang Sihampilis*. Jika gong ini di pukul, maka berkumpul seluruh rakyat dan negara taklukan Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* mulai dari utara (*Jayu*) hingga ke selatan (*Teba*). Wilayah taklukan terdekat ialah selama sehari perjalanan dan yang terjauh adalah empat hari perjalanan. Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* memiliki pos pengintaian (penjagaan) dan gapura di utara dan selatan. Disana terdapat dua orang penjaga yakni orang yang buta dan orang yang bisu. Adapun mahkota kerajaan *Parpandanan Na Bolag* terbuat dari besi tembaga yang berlapiskan perak.

Apabila teks ini ditelisik, maka terlihat dengan jelas *Parpandanan Na Bolag* dikelilingi oleh tembok (bisa jadi terbuat dari tanah yang ditimbun) serta memiliki pos penjagaan dan gapura. Demikian pula bahwa nama-nama aktor tidak dikenali pasti kecuali nama Tuan Rahat Di Panei. Sebagaimana yang umum pada masyarakat Simalungun pada saat era kerajaan adalah dipantangkan untuk menyebut nama raja dan perangkatnya. Oleh karena itu, yang disebut dengan 'Raja *Parpandanan Na Bolag*' menunjuk pada raja yang memerintah di wilayah *Parpandanan Na Bolag*. Hal ini semakna dengan kata 'Raja Siantar' yaitu Raja di Siantar atau pada masa kini, sering di dengar kata 'Walikota Siantar' ataupun 'Bupati Simalungun'. *Guru Tahun* yaitu mangkubumi (*guru bolon*) yakni *Gumbak Na Bolon* adalah nama yang disamarkan dengan makna kias yang bermakna 'luar biasa pintar'.

Pada waktu itu, Raja *Parpandanan Na Bolag* dikisahkan belum memiliki istri sedangkan adiknya yakni Rahat Di Panei telah lebih dulu menikah. Oleh karena itu, Raja *Parpandanan Na Bolag* bermaksud untuk menikah. Karena itu, ia mengumpulkan seluruh perangkat kerajaannya untuk merembukkan maksud tersebut. Pada Bindu-II alinea kedua, PNB menuliskan:

'marsampang ma Raja Papandanan Na Bolag, mambahen na huhatahon hatangkai, sonon do: pinggol hun lobei tubuh, tanduk hun

lobei magodang, ahu hun lobei tubuh, si Rahat Di Panei hun lobei mamboankon goran. Anggo Raja Parpandanan Na Bolag sikahanan ondi lape mambuat boru, tapi anggo Rahat Di Panei domma mambuat boru'. [Raja Parpandanan Na Bolag menyahut, aku berkata demikian karena: lebih dahulu telinga tumbuh, tanduk lebih dahulu berkembang, aku duluan lahir, Rahat Di Panei lebih dahulu membawa nama. Aku Raja Parpandanan Na Bolag yang sulung belum menikah, sedangkan adikku Rahat Di Panei sudah menikah]

Suatu keharusan bagi Raja *Parpandanan Na Bolag* ialah mengambil istri sebagai permaisuri (*puangbolon*) dari pamannya (*boru ni tondong* atau *marboru ni tulang*) yang berada di Padang Rapuhan. Hal ini mengindikasikan bahwa ibu raja *Parpandanan Na Bolag* berasal (dan tinggal) di Padang Rapuhan. Putri tersebut bernama *Boru Na Mahobor Matabur* (Putri nan cantik jelita). Pada bindu-II aline ke-2 kitab PNB dituliskan sebagai berikut:

'salpu mangan, i runguhon sidea ma pasal na laho mambuat boru hun tanoh hapoltakan, ai ma na margoran Boru Na Mahobor Matabur, tabur pe ibonana, taburan do i ujungni, ai i tanoh Padang Rapuhan do ia' [Selesai makan, maka mereka bermusyawarah untuk melamar putri dari timur yang bernama *Boru Na Mahobor Matabur* (putri nan cantik jelita), cantik di pangkalnya dan lebih jelita di pundaknya, tinggal di Padang Rapuhan]

Keharusan *marboru ni tulang* itu sesuai dengan aturan adat bahwa raja harus mengambil istri sebagai permaisuri dari putri pamannya. Oleh karena itu musyawarah perangkat kerajaan memutuskan agar pelamaran ke Padang Rapuhan dilakukan oleh adik Raja *Parpandanan Na Bolag* yaitu Rahat Di Panei. Pada bindu-III alinea pertama, kitab PNB menuliskan:

'jumpah ma bulan sada, padua bulanhon i suruh Raja Parpandanan Na Bolag ma anggini ondi, aima Tuan Rahat Di Panei martondur hu nagori Hapoltakan, Bou Tondongni. Ia partondurhon ni Tuan Rahat Di Panei, na dompak bou ni tondongni in ma mambahen kahani, ase dong puangbolon Parpandanan Na Bolag'. [bulan pertama dilewati, maka pada bulan kedua Raja Parpandanan Na Bolog memerintahkan adiknya, Tuan Rahat Di Panei melamar putri pamannya di negeri timur. Maksud pelamaran Tuan Rahat Di Panei ke putri pamannya ialah untuk melamarnya menjadi kakak iparnya yaitu permaisuri di Parpandanan Na Bolag]

Kewajiban mengambil istri (permaisuri) dari putri paman ialah untuk mengikat hubungan antara Raja *Parpandanan Na Bolag* dengan kerajaan Padang Rapuhan. Perkawinan seperti ini akan mengikat hubungan politis yakni tidak akan saling menyerang. Kenyataan seperti ini terjadi pada seluruh generasi *Harajaan Na Opat dan Na Pitu* di Simalungun hingga tahun 1946. Demikian pula pada banyak kerajaan-kerajaan Nusantara, dimana kerajaan tersebut di ikat oleh perkawinan politis seperti ini.

Menurut teks kitab PNB, kekerabatan antara *Parpandanan Na Bolag* dan Padang Rapuhan ialah seacar genealogis. Artinya bahwa, leluhur *Parpandanan Na Bolag* berada di Padang Rapuhan dan antara keduanya tidak pernah lagi berkomunikasi. Hanya silsilah yang menyebutkan bahwa mereka masih memiliki hubungan genealogis, tetapi secara nyata mereka sama sekali belum pernah bertemu. Hal ini karena ibu Raja *Parpandanan Na Bolag* dan Rahat Di Panei telah lama meninggal sehingga tidak pernah memperkenalkan keduanya dengan kerabat di Padang Rapuhan. Dengan kata lain disebutkan bahwa, Raja *Parpandanan Na Bolag* adalah *boru* dari Padang Rapuhan. Kitab PNB pada bindu ke-III aline kedua menuliskan sebagai berikut:

'laho ma sidea hu horbangan ni huta in mangalo-alo, pajumpah ma sidea i horbangan ai anjaha mintor tangis bei ma marangkup halani domma dokah lang marsididahan. Tarombou tumang do hansa dong, paboa anakboruni Raja Padang Rapuhan do Parpandanan Na Bolag. Seng onga marsibotohan halani girah do lang marinang Raja Parpandanan Na Bolag pakon Rahat Di Panei. Jumpah panorangni use ase marsibotohan, ai do ase tangis bei sidea. Pala hundul tongkin i horbangan ai, dob honsi iarahkon ma hu rumah'. [kemudian mereka berangkat ke gapura untuk menyambutnya, saling merangkul dan menangis karena sudah lama tidak bertemu (saling melihat). Hanya silsilah yang menyebutkan bahwa Raja *Parpandanan Na Bolag* adalah *boru* Padang Rapuhan. Mereka jarang bertemu karena Raja *Parpandanan na Bolag* dan Rahat Di Panei telah lama meninggal. Mereka menangis tersedu-sedu karena dapat bertemu kembali. Sesudah pertemuan di gapura itu, kemudian rombongan diarak ke rumah]

Posisi keletakan Padang Rapuhan ini disebut berada di sebelah timur *Parpandanan Na Bolak* dengan jarak selama 4 (empat) bulan perjalanan pulang pergi. Kitab PNB pada bindu ke-III menuliskan sebagai berikut:

'das ma sabulan i tongah dalan, padua bulanhon das ma sidea i Padang Rapuhan' [satu bulan mereka berjalan tiba di pertengahan

perjalanan dan pada bulan kedua sampailah mereka di Padang Rapuhan]

Sesungguhnya teks ini ingin menyampaikan tentang posisi dan jarak antara *Parpandanan Na Bolag* dengan *Padang Rapuhan*. Padang Rapuhan terletak di sebelah timur (*hapoltakan*) dan *Parpandanan Na Bolag* di sebelah barat (*hasundutan*) yang mengacu pada matahari. Jarak tempuh *Parpandanan Na Bolag* ke Padang Rapuhan adalah selama 2 (dua) bulan. Artinya, dibutuhkan waktu 4 (empat) bulan perjalanan pulang pergi. Normalnya manusia dapat berjalan sejauh 4 Km dalam sejam. Oleh karena itu, andaikan manusia mampu berjalan selama 8 jam per hari, maka selama sehari saja telah menempuh jarak sejauh 32 Km/hari.

Dengan demikian, lama perjalanan selama 60 hari dikalikan dengan 32 Km/ hari adalah sejauh 1920 Km. Oleh karena itu, Padang Rapuhan yang dimaksudkan dalam teks adalah *Srivijaya*. Dengan begitu, analisis ini menguatkan dugaan bahwa *Parpandanan Na Bolag* adalah salah satu bentukan *Srivijaya*. Keyakinan ini diperkuat oleh tradisi mengambil istri (permaisuri) dimana *Parpandanan Na Bolag* wajib mengambil istri dari putri pamannya yang tinggal di Padang Rapuhan. Dengan demikian, Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* terbentuk pada periode keemasan *Srivijaya* yang berpusat di Palembang itu. Jika mengacu kepada tulisan Wolters (1961) disebut bahwa ekspansi *Srivijaya* ke wilayah lain di Sumatera terjadi pada awal abad ke-10.

Oleh karena itu, kuat dugaan bahwa Raja *Parpandanan Na Bolag* adalah salah satu panglima *Srivijaya* yang berperang hingga ke Sumatera bagian utara yang menguasai dan menaklukkan daerah-daerah dengan cara membentuk kesatuan politis. Di Simalungun, salah satu panglima *Srivijaya* tersebut membentuk kesatuan politisnya bernama Kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Sementara itu, panglima perang *Srivijaya* lainnya diberi tugas untuk membentuk kesatuan politis di Padanglawas, Aru Delitua dan Aceh. Bukti-bukti yang meneguhkan pernyataan ini adalah adanya kesamaan tradisi masyarakat di wilayah ini sebelum bersentuhan dengan peradaban islam pada abad ke-13.

Parpandanan Na Bolag adalah makna kias yang mengacu kepada sebuah wilayah yang sangat luas yang ditumbuhi oleh padang ilalang. Kerajaan ini adalah kerajaan maritim di pesisir timur pulau Sumatera yang berada di perairan Selat Malaka. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa lokasinya berada di sekitar sungai-sungai yang mengalir dari pedalaman Simalungun yakni diantara Sungai Padang dan Sungai Bah Bolon. Jika mengacu kepada hal ini, maka kemungkinan besar wilayah yang dimaksud

ialah berada wilayah Silou Kahean yakni di Nagaraja yang kini berada di wilayah administratif Serdang Bedagei.

Muatan cerita pada kitab PNB cenderung mengisahkan kehidupan istana yang penuh intrik berupa nafsu kekuasaan, perselingkuhan, kerakusan (ketamakan), pembunuhan, penawanan (hukum pasung dan pengasingan) dan lain-lain. Pada akhirnya, intrik-intrik istana ini menjadi fase akhir Kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Berikut dibawah ini adalah hal-hal utama dari keseluruhan cerita yang dikisahkan dalam kitab PNB terutama dimulai dari Bindu IV hingga XX.

1. Adanya keinginan Raja *Parpandanan Na Bolag* membunuh adiknya sendiri yakni Rahat Di Panei karena Raja dan Permaisuri Kerajaan Padang Rapuhan lebih menginginkan Rahat Di Panei menjadi menantunya daripada Raja *Parpandanan Na Bolag*. (Kitab PNB Bindu-III alinea ke-39). Mendengar hal ini, maka Raja *Parpandanan Na Bolag* menjadi murka dan ingin membunuh adiknya sendiri. Peristiwa ini terjadi sewaktu Raja *Parpandanan Na Bolag* mengutus adiknya Rahat Di Panei untuk melamar putri pamannya di Padang Rapuhan sebagai permaisuri Raja *Parpandanan Na Bolag*.
2. Atas nasehat dari mangkubumi (*guru bolon*) Gumbak Na Bolon, maka Tuan Muda (*Tuan Anggi*) Rahat di Panei yakni adik kandung Raja *Parpandanan Na Bolag* di hukum dengan cara diasingkan dari *Parpandanan Na Bolag*. Ia diasingkan pada sebuah hutan *Hatunggulan* (rimba) di ujung Panangkolan (ujung bumi) di bukit *Pangainan* (tidak berpenghuni). Ia di pasung pada sebuah gubuk dibawah sebuah pohon yang sangat besar (Kitab PNB Bindu-IV alinea ke-1)
3. Putri Mahobor Matabur bunuh diri pada saat mengetahui Rahat Di Panei dihukum dengan cara diasingkan dan dipasung pada sebuah hutan rimba yang tidak berpenghuni. Namun, kesaktian Guru Gumbak Na Bolon dapat menghidupkan kembali sang putri dan dibawa ke *Parpandanan Na Bolag*. Ia pun dinikahkan dengan Raja *Parpandanan Na Bolag* [Kitab PNB Bindu-IV alinea ke-3].
4. Perkawinan Raja *Parpandanan Na Bolag* dan Permaisuri Mahobor Matabur melahirkan tiga orang anak: dua perempuan yakni Nandorhaya Di Bulan (putri sulung), Nandorhaya Di Ari (putri kedua) Sormaliat (*anak panunda*, putra bungsu) [Kitab PNB Bindu-IV alinea 10, 11 dan 12] serta meninggalnya Raja *Parpandanan Na Bolag* sewaktu kelahiran anak ketiga yakni Sormaliat [kitab PNB bindu-VII]

5. Rencana pembunuhan Rahat Di Panei terhadap putra putri abangnya yakni Raja *Parpandanan Na Bolag* pasca pembuangan yang dialaminya [kitab PNB bindu-VIII, IX dan X, XI, XII, XIII, XIV]. Rencana pembunuhan tersebut gagal dilakukan karena Sormaliat selalu mendapat perlindungan dari *Guru Bolon* (mangkubumi yang loyal kepada Raja *Parpandanan Na Bolag*). Namun demikian, Sormaliat mengalami hukuman sebanyak dua kali pembuangan.
6. Pengukuhan Sormaliat, putra mahkota Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* (Kitab PNB bindu XV, XVI), serta perkawinan Sormaliat (Kitab PNB bindu XVII, XVIII dan XIX).
7. Masa akhir dan keruntuhan kerajaan *Parpandanan Na Bolag* (Bindu XX).

Dari keseluruhan kitab PNB setebal 84 halaman versi *Partumpuan Sisada Ahab* tahun 1995 ini, mengisahkan empat generasi raja yang bertahta di Kerajaan *Parpandanan Na Bolag*. Berikut dibawah ini adalah generasi dimaksud secara lengkap.



Gambar 32. Generasi raja di Parpandanan Na Bolag

Periode akhir kerajaan *Parpandanan Na Bolag* ialah sewaktu Anas Bondailing menjadi Raja di *Parpandanan Na Bolag*. Ia adalah raja terakhir yang berkuasa di kerajaan itu sebelum akhirnya runtuh dan lenyap selama-lamanya. Raja Anas Bondailing dan permaisuri Dayang Nagurrata memiliki seorang putra (*parana*) yang menjadi putra mahkota di *Parpandanan Na Bolag*, yaitu Pakpak Mula Raja.

Kelahiran anak tersebut adalah permohonan Dayang Nagurrata kepada dewata karena sepuluh tahun perkawinannya dengan Raja Anas Bondailing justru tidak memiliki anak. Oleh karena itu, Dayang Nagurrata-pun memohon kepada dewata agar diberikan anak. Ia naik ke puncak bukit yang sepi untuk berdoa dan bernazar kepada dewata. Pada akhirnya, dewata mengabulkan permohonannya sehingga iapun melahirkan seorang putra yang diberi nama Pakpak Mula Raja. Kitab PNB alinea ke-20 menuliskan sebagai berikut:

'martonggo ma puangbolon ai dompak nagori atas, nini ma: ou logou na marpurpur, mataniari na milas, ombun na habang, ambit dong naminei sada horbou gulei in sagaruan indahanni bois sahali mangan. Ou Bapa, nini homa: Nai nagori atas, ambit dong nian tunas hu sada, paduahalihon ia mangan dua garuan ma indahanni dua horbou guleini nian sahali mangan...Hunjin logou marpurpur, hunjin homa i dompakhon, anjaha marsambe lambak ma ia sanggah na martonggo ai. Salpu ai marabing dua halak anak boru. Dop honsi ai, mulak ma Puangbolon ai hu Parpandanan Na Bolak, hira-hira satas indahan, itubuhkon ma sada dalahi, ibahen ma goranni Pakpak Mula Raja. Longang ma halak ganup' [Permaisuri itupun berdoa kepada dewata: Oh angin yang berhembus, matahari yang bersinar, embun yang semilir, andaikan ada gulai kerbau dan nasi, maka kuhabiskanlah itu dalam sekali makan. Permaisuri itupun menghadap ke atas dan berkata: andaikan aku memiliki satu anak saja, maka kedua kalinya aku makan menghabiskan dua tempayan nasi dan dua ekor gulai kerbau...Tiba-tiba, angin pun berhembus kencang dan menghempaskan tikarnya sewaktu berdoa. Setelah hembusan angin itu, tampaklah dua orang bidadari seperti mengabulkan permohonannya. Setelah itu, permaisuri itupun kembali ke *Parpandanan Na Bolag*. Tidak sampai sembilan bulan, lahirlah seorang anak laki-laki yang diberi nama Pakpak Mula Raja. Semua orangpun heran dan menaruh hormat]

Tetapi, kelahiran pewaris tahta Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* ini sekaligus membawa malapetaka bagi kerajaan itu karena memiliki 'nafsu

makan yang luar biasa'. Nafsu makan yang luar biasa itu menjadi penyebab terjadinya kekeringan berkepanjangan di *Parpandanan Na Bolag*. Seluruh hasil panen rakyat dipersembahkan kepada Pakpak Mula Raja dan lama kelamaan menyebabkan rakyatnya menderita dan kelaparan. Rupanya, permohonan Dayang Naguratta kepada dewata untuk mendapatkan anak dengan 7 (tujuh) nazar makan, menjadi faktor Pakpak Mula Raja memiliki 'selera makan yang luar biasa'. Bahkan, yang tersisa hanyalah seekor kerbau. Kitab PNB Bindu 20 alinea 22 menuliskan sebagai berikut:

'jadi ibahen ma sada harungguan, rungu ma Gamot panupan pakon pangulu Dusun. Nini puangbolon ondi ma: Ou Panggamot, Pangulu Dusun, tua martangka hambing, simbei ma on huahap parpangan ni si Pakpak Mula Raja on. Masa ma lohei maningting ibanta i Parpandanan Na Bolag on. Sannari naman horbou in dong, palegan nassiam ma horbou na sada in' [kemudian dibentuklah musyawarah. Berkumpullah seluruh perangkat kerajaan yakni Gamot (penghulu) dan Tetua Kampung. Kemudian, permaisuripun berkata: Oh sekalian Penghulu dan Tetua Kampung yang aku hormati, aku heran melihat nafsu makan Pakpak Mula Raja ini. Terjadilah musim kering yang berkepanjangan di Papanandan Na Bolag ini. Kita hanya memiliki satu lagi kerbau, sisakanlah itu untuk kita].

Kisah-kisah seperti ini sesungguhnya ingin menggambarkan ketamakan raja. Sesungguhnya, gambaran raja atau aktor yang ingin ditampilkan adalah seorang aktor atau raja yang lalim, tidak arif dan tidak bijaksana, cenderung berfoya-foya dan tidak memikirkan kesejahteraan rakyatnya. Si penulis cerita ini menggambarkan penderitaan rakyat dengan musim kemarau berkepanjangan dan gagal panen. Cerita-cerita seperti ini banyak terjadi Mesir kuno dan kisah Daniel misalnya, menggambarkan kondisi seperti ini. Bahkan, kisah-kisah di Nusantara tidak sedikit yang mengambil skenario seperti ini.

Permaisuri Dayang Nagurrata bukanlah manusia biasa. Ia bukanlah putri pamannya yang berasal dari negeri Padang Rapuhan. Ia adalah bidadari yang dipersunting oleh Anas Bondailing. Dayang Nagurrata adalah salah satu diantara 7 (tujuh) bidadari yang sedang bermain-main di sungai yang dilihat oleh Anas Bondailing. Kitab PNB bindu-XX alinea 11 dituliskan sebagai berikut:

'dong sada dolok na margoran Dolok Panangkolan, harangan Panganinan. Dong ijai sada bah, seng na botoh ija hamaranni. Seng na botoh hunja harohanni, marjullak-jullak do bah ai. Ai batu do ijai, batu

ai jenges tonggoron. Dong ma ijai anakboru pitu halak, jumpah si Anas Bondailing ondi. Longang do ia manorih halak ai. Ai habang do halak ai huatas ididah, dung salpu maridi ai'. [ada sebuah bukit yang bernama Bukit Panangkolan, di hutan Panganinan. Disana terdapat sebuah sungai. Tidak diketahui darimana sumbernya. Juga tidak diketahui hilirnya. Sungai itu berombak-ombak (riak-riak kecil). Disana terdapat batu yang indah untuk dilihat. Ketika itu, ada tujuh orang bidadari yang dilihat Anas Bondailing. Iapun heran melihatnya. Kemudian, bidadari itu terbang keatas setelah selesai mandi].

Gambaran bidadari dalam cerita atau sastra klasik menggambarkan kecantikan luar biasa dari seorang perempuan. Gambaran-gambaran seperti ini nyaris sama dengan cerita klasik di Nusantara dan bahkan di luar Nusantara seperti cerita-cerita klasik Zeus, Hercules dan lain-lain pada masyarakat Yunani kuno. Kecantikannya sering dilebih-lebihkan dengan memiliki sayab, bersinar atau dapat terbang. Cerita *Putri Hijau* pada masyarakat Karo dan Melayu misalnya, dikatakan bersinar hingga ke istana Raja Aceh. Inilah yang menjadi faktor sehingga Raja Aceh dalam kisah itu disebutkan ingin mempersunting Putri Hijau sebagai istrinya. Dayang Sumbi dalam legenda *Tangkuban Perahu*-pun dituliskan dengan wajah yang sempurna. Kecantikannya membuat hati Sangkuriang yang notabene adalah anaknya sendiri jatuh hati kepada Dayang Sumbi.

Rupanya, Anas Bondailing tertarik untuk mempersunting salah satu diantara tujuh bidadari tersebut sebagai istrinya. Pada suatu ketika, pada saat bidadari tersebut sedang mandi, Anas Bondailing pun mengambil baju dari salah satu bidadari tersebut. Akibatnya, bidadari yang bajunya diambil oleh Anas Bondailing tidak bisa terbang ke atas sebagaimana enam orang bidadari lainnya. Lambat laun, bidadari inipun mencari bajunya yang hilang. Setelah pertemuannya dengan Anas Bondailing, maka bidadari itupun dinikahnya.

Demikian pula Anas Bondailing adalah anak yang dibuang karena lahir bukan dalam bentuk biasa. Ia justru dilahirkan bukan dalam rupa manusia. Ia terbalut dalam ari-ari. Melihat kejadian itu, maka Anas Bondailing yang baru lahirpun dihanyutkan ke sebuah sungai. Sewaktu dihanyutkan, dituliskan pada sebuah kayu: '*aku adalah anak Raja Parpadanan Na Bolag yang bernama Sormaliat*'. Sewaktu dihanyutkan anak tersebut dibalut dengan kain putih yakni suatu tanda kesucian. Kemudian anak tersebutpun ditemukan oleh seorang tua yang menjadi pengasuhnya hingga ia remaja. Kitab PNB bindu XX alinea 9 dituliskan sebagai berikut:

'tarwaluh tahun dop ipaturei-turei jolma ondi, marganjangnma ia, ibahen ma goranni Anas Bondailing. Iajar ma ia mangultop-ultop manuk-manuk. Anggo jolma so begu ai buahni hayu do ipangan sidea i harangan toras ai ampa manuk-manuk na i harangan. Ai seng parjuma-juma anjaha seng si suan omei'. [setelah delapan tahun diasuh, semakin dewasalah ia. Diberilah namanya Anas Bondailing. Ia diajarkan untuk menembak burung. Mereka memakan buah kayu dan burung-burung yang terdapat di hutan rimba tersebut. Ia tidak berladang dan bukan pula penanam padi].

Kisah-kisah seperti ini pun hampir ditemukan pada banyak cerita rakyat. Sesungguhnya kisah seperti ini bermula dari kisah Mesir sewaktu kelahiran Nabi Musa. Kisah-kisah seperti ini menggambarkan penolakan manusia terhadap sesuatu yang dianggap kurang sempurna, entah ia lahir karena cacat atau karena incest. Kisah *Si Pongki Nangolngolan* dalam cerita *Tuanku Rao* adalah hasil perkawinan incest sehingga ia dibuang dan dihanyutkan ke sungai yang ditemukan oleh orang Minangkabau²²⁹.

Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* digambarkan lenyap karena kelahiran Pakpak Mula Raja yang memiliki selera makan yang luar biasa. Akibat selera itu, maka seluruh rakyatpun kelaparan. Namun, rakyat menuduh bahwa penderitaan itu terjadi karena permaisuri yakni Dayang Nagurrata telah melahirkan anak yang rakus itu. Untuk mencegahnya, maka Dayang Nagurrata harus bertanggungjawab kepada dewata. Oleh karenanya, Dayang Nagurrata-pun diminta berdoa kepada dewata dengan cara menari. Memenuhi permintaan perangkat kerajaan, maka Dayang Nagurrata pun menari. Ia menari dengan meliuk-liuk ke kiri dan ke kanan yang diikuti oleh seluruh rakyat yang melihatnya.

Anas Bondailing yang melihat keindahan tarian istrinya, lalu mengenakan baju Dayang Nagurrata yang dahulu dicurinya itu. Akibatnya, Dayang Nagurrata pun kembali menjadi bidadari dan terbang ke khayangan. Sebelum terbang, Dayang Nagurrata mencium anaknya yakni Pakpak Mula Raja yang masih berusia dua tahun. Setelah itu, angin pun berhembus kencang dan Dayang Nagurrata pun terbang dan sampai sekarang tinggal di langit. Kitab PNB Bindu XX alinea 23 dituliskan sebagai berikut:

'sombahku bani nassiam ganupan ampa na ibanta Anas Bondailing, anggo huparbaju ma bajungkai, marsirang ma au holi ampa hita. Sonai ge ampa sada tunas na sada in. Marhata ma use Anas Bondailing: ai

²²⁹ Lihat M.O.Parlindungan. 2008. *Tuanku Rao*. Yogyakarta: LKIS.

huja ham panakboru?, mase marsirang?. ‘mulak holi ahu hu Nagori Atas iboban baju-bajukin’. Nini si Dayang Naggurata mambalosi. [sembahku kepada kita semua dan raja Anas Bondailing. Andai ku kenakan kembali bajuku itu, maka kita akan berpisah. Termasuk dengan satu-satunya anakku itu. Kemudian Anas Bondailing bertanya: mau kemanakah permaisuri, mengapa kita berpisah?. Kemudian Dayang Nagurrata menjawab: ‘aku akan kembali ke khayangan dibawa bajuku itu’]

Sesungguhnya, teks ini ingin mengemukakan tentang seorang raja yakni Anas Bondailing yang lalim. Ia lupa bahwa Dayang Nagurrata adalah seorang bidadari yang ‘tertinggal’ di bumi karena ia sendiri mengambil pakaiannya sewaktu mandi. Jika seandainya, Anas Bondailing mengingat peristiwa puluhan tahun sebelumnya pada saat ia belum mempersunting Dayang Nagurrata, maka seharusnya ia tidak mengenakan kembali baju yang diambilnya itu. Karena, jika baju itu dikenakan kembali, maka Dayang Nagurrata akan kembali kepada ‘pengutus’nya yakni dewata yang bertahta di khayangan.

Dalam banyak mitologi penciptaan makro dan mikro kosmos, perkawinan manusia dan bidadari banyak dilukiskan. Tetapi, manusia selalu digambarkan sebagai orang yang lalai, lupa dan terbawa emosi serta tidak bertanggungjawab. Akibatnya, ia menyesal di kemudian hari. Raja Anas Bondailing dalam kisah ini, digambarkan terpesona dengan tarian Dayang Nagurrata sehingga ingin mengenakan bajunya kembali. Ia lupa bahwa, Dayang Nagurrata adalah putri dewata yang akan kembali kepada dewata jika baju itu dikenakan. Pada akhirnya, Dayang Nagurrata kembali ke dewata dan tidak ada lagi yang mengasuh Pakpak Mula Raja yang memiliki ‘selera makan luar biasa’ itu. Padahal, persoalan ‘selera makan luar biasa’ Pakpak Mula Raja pasti dapat diatasi oleh Dayang Nagurrata karena ia adalah putri dewata.

Akhirnya, terjadilah musim kemarau dan kering yang berkepanjangan. Gagal panen masyarakat ditambah selera makan Pakpak Mula Raja yang ‘luar biasa’ itu. Faktor inilah yang dilukiskan sebagai awal kehancuran Kerajaan Parpandanan Na Bolag. Sebenarnya, teks akhir sastra klasik PNB ini ingin menyampaikan bahwa pengusa terakhir di Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* yakni Anas Bondailing adalah seorang raja yang tidak arif dan bijaksana. Ia adalah seorang raja yang lalim yang menjadi faktor kehancuran kerajaan itu.

Kisah yang mirip dengan akhir kitab PNB ini adalah legenda terjadinya Danau Toba. Lelaki yang memperistikan jelmaan seorang ikan itu, lupa

akan janjinya sebelum menikah. Pada akhirnya, perempuan itupun berdoa kepada dewata sambil menangis. Kesedihan luar biasa yang diderita perempuan itu, mengakibatkan turunnya hujan selama tujuh hari tujuh malam dan seisi kampung itupun tenggelam dan membentuk perairan yang disebut dengan Danau Toba. Sementara lokasi perempuan itu berdoa kepada dewata adalah puncak gunung yang kini disebut Pulau Samosir. Kitab PNB bindu XX alinea 24 menuliskan sebagai berikut:

'Ou Pakpak Mula Raja, marsirang ma hita ari on bapa, lang tartahan ahu be hata ni gamot ni huta on. Dop ai manortor ma panakboru ai. Sannombas opei ibahen tanganni. Mintor roh ma logou doras marpuyuh-puyuh, mungkap ma tayub, habang ma ia mulak hu nagori atas, pangisah-insahon ma bani saninani ondi. Laho ma ia hubani bulan, ijai ma lalab malele sonari. Mulai hunjai, massabma Parpandanan Na Bolag seng na botoh be sonaha pasal Parpandanan Na Bolag ondi'. [ouu..Pakpak Mula Raja, kita akan berpisah hari ini anakku. Aku tak sanggup lagi mendengar para penghulu kerajaan ini. Kemudian ia pun menari. Sekali ia menggerakkan tangannya, datanglah angin kencang dan berputar-putar, terbanglah atap dan iapun terbang ke atas, meringislah saudara-saudaranya itu. Ia pun terbang hingga ke bulan dan disanalah ia hingga hari ini. Setelah itu, berakhirlah Kerajaan Parpandanan Na Bolag dan tidak lagi diketahui keberadaannya]

Bagian akhir kitab PNB adalah bagian yang paling tragis dan dramatis dari seluruh cerita yang dihadirkan pada kitab itu. Sosok yang ditampilkan pada bagian akhir cerita ini adalah seorang jelmaan bidadari yang diperistri raja *Parpandanan Na Bolag* bernama Dayang Nagurrata. Ia adalah permaisuri nan cantik jelita, mengenakan baju bersayab seperti cerita malaikat yang bertahta di surga. Ia juga memiliki hubungan yang erat dengan dewata. Tetapi, dibalik kecantikan dan kedekatannya dengan dewata itu, ia juga digambarkan tidak dapat memiliki anak. Dalam banyak teks klasik, kenyataan seperti ini ingin melukiskan bahwa permaisuri tersebut adalah seorang yang bijaksana dan arif. Ia memiliki pengetahuan yang tinggi yang digambarkan melalui kedekatannya kepada dewata. Tetapi memiliki kelemahan yakni tertutup kepada orang lain termasuk suaminya. Lukisan ini tergambar pada ketidakmampuannya melahirkan anak sesuai dengan kodratnya sebagai seorang perempuan. Ternyata, manusia yang digambarkan sebagai jelmaan bidadari ini harus menerima kodratnya pula sebagai orang yang disalahkan dalam kehidupan istana. Pun demikian, sosok manusia yang digambarkan sebagai raja bersama

dengan perangkannya itu, ternyata adalah orang-orang lalim, tidak arif dan tidak bijaksana. Inilah akhir dramatis dari sebuah '*abad kejayaan*' yaitu pada saat diisi oleh orang-orang (aktor) yang tidak arif dan bijaksana.

C. Kitab PNB dan Kerajaan Nagur di Simalungun

Kitab PNB dikaitkan dengan *Kerajaan Nagur* di Simalungun. Nama '*Nagur*' sendiri diambil dari bagian akhir dan paling dramatis dari kisah PNB itu yakni '*Dayang Nagurrata*'. Rupanya, sosok dan kisah *Dayang Nagurrata* pada bagian akhir kisah itu, telah mengilhami dan memesonakan masyarakatnya di Parpandanan Na Bolag kala itu. Meskipun Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* mulai surut pada saat kembalinya *Dayang Nagurrata* ke dewata, tetapi masyarakat Parpandanan Na Bolag tidak melupakan peristiwa itu. Itulah sebabnya, sesudah menurunnya legitimasi Kerajaan *Parpandanan Na Bolag*, nama yang memesonakan dan mengilhami yakni '*Dayang Nagurrata*' tetap dikenang dan diingat oleh masyarakat Kerajaan Parpandanan Na Bolag. Dengan begitu, menurut kisah PNB ini maka nama '*Nagur*' diambil dari nama kedua bidadari yang mengalami kisah dramatis itu. Itulah sebabnya, hingga hari ini, kitab PNB itu dianggap sebagai sejarah *Kerajaan Nagur* di Simalungun.

Kisah ini sejaman dengan masuknya Hindu India Selatan ke Sumatera sejak abad ke 7 masehi yang berpusat di Palembang. Penetrasi kebudayaan dan ekspansi wilayah ke Sumatra bagian utara, dengan membentuk kesatuan politis bercorak monarhis itu, terbawa hingga vasal-vasal Srivijaya pada permulaan abad ke-10 masehi. Merujuk pada catatan historisnya, maka nama *Nagur* adalah nama sebuah wilayah di India Selatan yaitu *Nagpur* yang dibawa oleh pedagang-pedagang *Chetty*. Di Nusantara, para pedagang *Chetty* itu menamai dirinya orang-orang *Chetty* yang berasal dari *Nagpur*²³⁰. Kemudian, kata ini diadopsi menjadi kesatuan kampung wilayah yang disebut dengan '*Negeri*'. Dalam banyak bahasa daerah, konsep itu sering dituliskan dengan '*Nagari*' (Minangkabau), '*Nagori*' (Simalungun), '*Negeri*' (Melayu). Bahkan, pada saat pendudukan kolonial Belanda, nama itu diadopsi untuk menunjuk pada kesatuan pemerintahan kampung (*Negoriraad*).

Dengan kata lain, kitab PNB dipercaya mengisahkan tentang *Kerajaan Nagur*, yakni kerajaan tertua di Simalungun yang kemunculannya ada pada abad ke-10 masehi dan hingga kini telah mewariskan 37 generasi. Era

²³⁰ Lihat Paul Michel Munoz. 2009. *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara Jaman Prasejarah Abad XVI*. Yogyakarta: Mitra Abadi.

itu semasa dengan peradaban *Pannei* di Padanglawas. Dengan indikasi ini, maka *Kerajaan Nagur* sebagaimana dikisahkan dalam PNB ini adalah bentukan dari *Kerajaan Srivijaya* di era kejayaanya yang berpusat di antara Jambi dan Palembang sejak abad ke-6 hingga abad ke-12 masehi. Pada abad-abad ke 9 dan 10 masehi, *Kerajaan Srivijaya* memiliki luas kekuasaan yakni seluruh pulau Sumatera hingga ke Tanah Genting dan Thailand. Abad-abad itu adalah periode kemaharajaan *Srivijaya* yang termasyur di Nusantara sebelum ditaklukkan oleh Kerajaan Hindu Jawa yakni Majapahit (Wolters, 1970; Munoz, 2009)²³¹ ataupun sebagaimana yang tercatat pada Sejarah Nasional Indonesia (SNI).

Selain itu, keyakinan lainnya tentang *Kerajaan Nagur* adalah catatan-catatan pengelana asing seperti Marco Polo yang mengunjungi pesisir timur Sumatra bagian utara pada tahun 1297. Penjelajah Portugis ini menuliskan adanya kerajaan bernama '*Nagoer*' atau '*Nakur*' dari wilayah '*Bata*'. Pada waktu kunjungan Marco Polo, *Kerajaan Nagur* sedang terlibat peperangan dengan salah satu kerajaan dari Pulau Jawa²³². Kuat dugaan bahwa, kerajaan dari Pulau Jawa yang dimaksud oleh Marco Polo tersebut adalah Singasari. Menurut Lombard (1996), Kerajaan Jawa yang melakukan ekspansi ke luar Jawa adalah Singasari dibawah pimpinan Kertanegara pada tahun 1197 Saka atau 1275 masehi²³³.

Selain itu, Ibn Battuta yang mengunjungi Pasai pada tahun 1345 menuliskan bahwa Kerajaan Nagur diserang oleh *Chola* pada tahun 1023 Saka²³⁴. Sementara itu, Ma Huan pada kunjungan keempat tahun 1413-1415 dan kunjungan ketujuh tahun 1431-1433 menuliskan bahwa admiral Cheng Ho mengunjungi Nagur (*Na-ku-erh*) yang berbatasan dengan *Kerajaan (D)Aru*²³⁵. Ma Huan menulis:

²³¹ Lihat O.W. Wolters. 1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Lihat juga Paul Michel Munoz. 2009. *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara Jaman Prasejarah Abad XVI*. Yogyakarta: Mitra Abadi.

²³² Lihat Ronald Latham (translator). 1958. *The Travels of Marco Polo*. Harmondsworth: Penguin Books. Lihat juga Anthony Reid. 1995. *Witnesses to Sumatra: A Travelers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press in Asia.

²³³ Lihat Kitab *Negarakretagama*, pupuh 41, bait 5 dan larik 3.

²³⁴ Lihat H.A.R. Gibb. 1929. *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa 1325-1354*. London: George Routledge and Sons. Lihat juga Anthony Reid. 1995. *Witnesses to Sumatra: A Travelers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press in Asia.

²³⁵ Lihat Ma Huan. 1970. *Ying Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Oceans Shores*. (Feng Cheng-Chun, ed). Cambridge: Hakluyt Society.

'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. There is only one large mountains village but the subject population all have three pointed blue marks scratched on the face as a symbol; hence (the king) is styled, king of the tattooed faces. The country is not extensive, (and) the population consist of something over a thousand families. Field are few, (and) the people mostly cultivated dry and land for a living. Provisions are scare. Pigs, goats, fowls and ducks all these they have. The land has no products, its but a small country'.

Selanjutnya, 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*'. Setelah berlabuh di sana, kira-kira belasan 'li' (kira-kira 50 Km) ke sebelah tenggara, maka sampailah di kerajaan Samudra (Pasai) yang tidak bertembok. Di sebelahnya terdapat sungai yang mengalir ke laut. Setiap hari airnya pasang dan surut. Muara sungainya besar dan berombak menggelora dengan dahsyat sehingga sering mengakibatkan kapal-kapal terbalik dan tenggelam. Dengan mengambil arah ke selatan dan kerajaan Samudra, kira-kira 100 'li' (kira-kira 500 Km) akan dijumpai gunung tinggi. Di sebelah utaranya adalah laut. Jika terus ke timur, sampailah di Kerajaan Aru. Di sebelah baratnya ada pantai dimana terdapat kerajaan Na-Ku-erh (Batas dan Lide'.

Bila merujuk catatan Groeneveldt (1967) disebutkan bahwa Kerajaan Nagur (*Na-ku-erh*) adalah kerajaan '*Batas*' yang memiliki pasukan panah beracun²³⁶. Kerajaan ini menyerang Samudra (Pasai) setelah mengalahkan terlebih dahulu kerajaan vasal-nya yakni *Li-Tai* (Lide). Tome Pires di Malaka pada tahun 1512-1515 mengemukakan raja Batak kala itu bernama Tomjan yang memerintah di pegunungan (pedalaman) Sumatera²³⁷. Penulis lain seperti Meuraxa (1971)²³⁸ dan Zainuddin

²³⁶ Lihat W.P. Groeneveldt. 1967. *The Historical Notes on Indonesia and Malay: Compiled from Chinese Sources*. Jakarta: Bharata.

²³⁷ Lihat Armando Cortesao (ed). 1967. *The Summa Oriental of Tome Pires. An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malaca and India in 1512-1513*. Nendeln: Kraus Reprint Limited.

(1961)²³⁹ mengakui bahwa Kerajaan Nagur adalah 'Batas' yang dipimpin oleh Marah Silu yang menewaskan Raja Samudra (Pasai). Pada waktu itu, sebagaimana dicatat oleh Mendez Pinto, Kerajaan Nagur mengepung Kerajaan Samudra selama 20 hari dan kembali ke daerah asalnya setelah mendengar datangnya bala bantuan untuk membantu Aceh²⁴⁰.

Sebagaimana dicatat oleh Munoz (2009), invasi pasukan Majapahit pada pertengahan abad ke-13 menaklukkan kerajaan Melayu (*Srivijaya*) dan setelah kemenangan itu, pasukan Majapahit bergerak ke Sumatera bagian utara dan memastikan pengaruh nominal terhadap kota-kota dan negara lokal. Selama lebih setengah abad, kota-kota yang ditaklukkan itu membayar upeti ke Trowulan. Namun, Majapahit tidak menempatkan gubernur atau garnizum militer sehingga secara perlahan negara-negara taklukan ini tidak mengakui Majapahit dengan mendapat kemerdekaannya pada awal abad ke-14 masehi. Dipastikan bahwa periode invasi Majapahit ke Sumatera adalah awal keruntuhan Kerajaan Nagur dan menjadi awal tumbuhnya *Harajaan Na Opat* (Kerajaan Yang Empat) di Simalungun yang bercirikan kerajaan marga (*clan kingdom*). Keempat kerajaan marga (*clan kingdom*) itu adalah kerajaan Siantar (Damanik), Tanah Jawa (Sinaga), Panei (Dasuha) dan Silou (Tambak). Kerajaan ini memulai kejayaannya pada awal abad 16 sebagai pewaris tahta Nagur²⁴¹.

Sebagaimana telah disebut diawal tulisan ini, bahwa *Parpandangan Na Bolag* adalah makna kias yang mengacu kepada sebuah wilayah yang sangat luas yang ditumbuhi oleh padang savana. Kerajaan ini adalah kerajaan maritim di pesisir timur pulau Sumatera yang berada di perairan Selat Malaka. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa lokasinya berada di sekitar sungai-sungai yang mengalir dari pedalaman Simalungun yakni diantara Sungai Padang dan Sungai Bah Bolon. Bila merujuk kitab PNB, maka keyakinan lokasi tersebut berada di Silou Kahean ataupun percisnya di Nagaraja.

²³⁸ Lihat Dada Meuraxa. 1971. *Kebudayaan Sumatera*. Medan.

²³⁹ Lihat H.M. Zainuddin. 1961. *Tarich Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda.

²⁴⁰ Lihat Rebecca D. Cats (Translator). 1989. *The Travels of Mendez Pinto*. Chichago: University of Chichago Press. Lihat juga Anthony Reid. 1995. *Witnesses to Sumatra: A Travelers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press in Asia. Lihat juga Tengku Lukman Sinar. 2006. *Bangun dan Runtuhnya Kerajaan Melayu Sumatera Timur*. Medan.

²⁴¹ Lihat John Anderson. 1971. *Mission to the Eastcoast of Sumatera in 1823*. Kuala Lumpur: Oxford University Press in Asia.

Hal ini diperkuat oleh nama-nama kampung di wilayah itu, yang mencerminkan atau mengadopsi nama '*Nagur*' sebagai sebutan wilayahnya. Nama-nama tersebut adalah seperti Nagur Raja (Nagaraja), Nagur Raya, Nagur Bayu, Mariah Nagur dan lain-lain. Bahkan di Simalungun, tidak sedikit nama-nama wilayah yang identik dengan nama '*Nagur*' seperti Nagur Huta (Nagahuta), Nagur Saribu (Nagasaribu) dan lain-lain.

Hal lainnya yang perlu ditegaskan pada karya tulis ini bahwa Kerajaan Nagur adalah kerajaan klan (*clan kingdom*) yaitu Damanik. Walaupun pada kitab PNB tidak terdapat sepatah katapun yang menyebut 'Damanik' tetapi diyakini bahwa klan kerajaan itu adalah Damanik. Asumsinya adalah bahwa Damanik adalah marga tertua di Simalungun dan klan ini tidak memiliki cabang-cabang (subklan), tetapi utuh berdiri sendiri sebagaimana disebut pada Ensiklopedia Indonesia (1980)²⁴², sebagai berikut:

'Damanik, salah satu marga pada masyarakat Simalungun disamping dua (tiga) marga lain yaitu Saragih, Purba (dan Sinaga). Marga Damanik tidak mempunyai liniage seperti marga lain. juga tidak terdapat petunjuk pada cerita rakyat Simalungun mengenai tabu atau pantangan marga tersebut'.

Penulis lain seperti Jansen (2003)²⁴³ menyebutkan bahwa:

'Ada empat marga besar di kalangan masyarakat Simalungun: 1) purba, 2) saragih, 3) damanik dan 4) sinaga. Keempat marga dengan pengecualian marga Damanik yang tidak terbagi ke dalam sub-sub marga, terbagi lagi ke dalam sub-submarga atau garis keturunan (marga)'.

Hal senada juga diakui oleh Sangtie (1977) yang mengemukakan sebagai berikut dibawah ini, yaitu:

'Kerajaan tertua di Simalungun yaitu Kerajaan Nagur bukan berasal dari cabang pokok Sitiga Marga atau Marga Sitiga yaitu Borbor marsada, lontung dan Sumba dari pusat negeri Toba'.

Pernyataan Sangtie (1977)²⁴⁴ ini menegaskan bahwa leluhur *Kerajaan Nagur* tidak bersangkut paut dengan sejarah *Si Raja Batak* yang umum

²⁴² Lihat Hasan Shadily, ed. 1980. *Ensiklopedia Indonesia Volume-2*. Jakarta: Ichtiar Baru.

²⁴³ Lihat Arlin Dietrich Janssen. 2003: *Gonrang Simalungun*. Medan: Bina Media Perintis.

pada Orang Toba. Dengan demikian, marga (*clan*) Damanik tidak berasal atau tidak ada hubungannya dengan marga-marga di Tanah Toba itu sebagaimana yang ditulis Hutagalung (1926)²⁴⁵ maupun Vergouwen (2008)²⁴⁶. Dengan merujuk pernyataan Sangtie itu, maka sesungguhnya Simalungun bukanlah 'Batak'. Simalungun adalah kelompok etnik (*ethnic group*) yang berdiri sendiri dan bukan menjadi subetnik atau subrumpun dari 'etnik Batak'. Sesungguhnya, terminologi 'Batak' sebagaimana disebut Pardede (1975) adalah konstruksi penulis-penulis asing dan bukan berasal dari dalam diri yang dibentuk dengan identitas 'Batak' itu²⁴⁷. Pendek kata, Kerajaan Nagur sebagai kerajaan tertua di Simalungun, serta *clan* Damanik di Simalungun maupun etnik Simalungun itu sendiri terpisah dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan marga-marga dan masyarakat di Negeri Toba.

Kerajaan *Parpandanan Na Bolag* yang diyakini sebagai Kerajaan Nagur di Simalungun memiliki cara kehormatan tersendiri dalam merayakan seremoni-seremoni adatnya. Merujuk pada kitab PNB, maka makanan tradisi dan upacara adalah kerbau, lembu, dan kambing. Kitab PNB Bindu III alinea 21 menuliskan sebagai berikut:

'dop ai paopat arianhon, pulung ma haganup. Ipantom ma horbou dua, ipantom lembu opat, hambing saratus dua puluh. Ia horbou aima ambangan ni pangulu dusun, ia lembu ai ma ambangan ni gamot pakon pangulu-pangulu, ia hambing ambangan ni jolma simbue' [pada hari keempat, berkumpul semua rakyat. Sebanyak dua ekor kerbau, empat ekor lembu, dan seratus duapuluh kambing dipotong. Kerbau adalah makanan para wedana, lembu makanan para kepala desa dan penghulu, dan kambing adalah makanan rakyat banyak].

²⁴⁴ Lihat Batara Sanctie. 1977. *Sejarah Batak*. Balige Karl Sianipar and Co.

²⁴⁵ Lihat W.H. Hutagalung. 1926. *Poestaha Taringot to Tarombo ni Halak Batak*. Zending Drukkerij.

²⁴⁶ Lihat Jacob C. Vergouwen. 2008. *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Yogyakarta: LKIS.

²⁴⁷ Dalam disertasinya, Pardede (1975) mengemukakan sebagai berikut: *die Begriffe Batakland und Batakvolk wurden von Auslander geprägt*. Lihat J. Pardede. 1975. *Die Batakchristen auf Nord-Sumatera und ihr Verhaltnis zu den Muslimen*. Disertasi. Johannes Gutenberg-Universitas, Mainz. Lihat juga Daniel Perret. 2010. *Kolonialisme dan Etnisitas: Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*. Jakarta: KPG dan EFEQ Prancis.

D. Wacana sejarah dan solidaritas etnis

Barangkali, teks-teks naskah klasik berupa *folklore* yang popularitasnya dikenal di seluruh Indonesia adalah *Nagarakrtagama* dan *Pararaton* yang mengisahkan Kerajaan Majapahit dan Gajah Mada yang menguasai Indonesia. Penulis teks *Nagarakrtagama* memproduksi wacana yakni terdapat 98 kerajaan Nusantara yang takluk dan memberi upeti kepada Majapahit. Sedangkan teks *Pararaton* menyebutkan adanya tekad (*Amukti Palapa*) Gajah Mada untuk menaklukkan kerajaan-kerajaan Nusantara sebagai bagian dari kekuasaan Majapahit. Dengan begitu, kedua naskah ini dianggap sebagai cikal bakal simbol 'Persatuan Indonesia'.

Kedua naskah sastra Jawa klasik ini digunakan sebagai wacana untuk membentuk simbol-simbol pemersatu Indonesia dimasa lalu oleh penulis Belanda yakni Fruin-Mees (1919)²⁴⁸ dan Krom (1931)²⁴⁹. Kedua penulis ini memproduksi wacana kebesaran Majapahit dengan luas wilayah terbentang se-Nusantara yang dimaksud untuk kepentingan kolonial yang sedang mencari landasan luas wilayah kekuasaan kolonial yang sedang dibangunnya. Kemudian, buku-buku penulis Belanda di era kolonial itu menjadi acuan utama penulis sejarah Indonesia seperti Yamin (1958)²⁵⁰ pada saat mencari jejak-jejak persatuan Indonesia prakolonial.

Sebagaimana dikemukakan dalam Sejarah Nasional Indonesia (SNI) yang ditulis Poesponegoro dan Notosusanto (1984)²⁵¹, dimana Kertanegara, yakni raja Kerajaan Singasari, pendahulu Kerajaan Majapahit mengirimkan ekspedisi pada tahun 1275 untuk menaklukkan raja-raja di luar Pulau Jawa. Kemudian, ekspedisi tersebut dikenal dengan *Pamalayu*. Wacana *Pamalayu* dan serangan Kerajaan Singasari dan Majapahit keluar Pulau Jawa seperti Sumatra dikukuhkan seakan-akan sebagai kebenaran sejarah. Pengukuhan itu dilakukan dengan tanpa merujuk teks atau sumber-sumber lain yang ada diluar pulau Jawa yang sebenarnya juga memiliki wacana sendiri atas ekspedisi militer Kerajaan Jawa terhadap kawasan lain di luar Pulau Jawa (Azhari, 2001). Penulis sejarah seperti Soepomo (1983)²⁵² melegitimasi ekspansi *Pamalayu* dalam teks Jawa ke

²⁴⁸ Lihat W. Fruin-Mees. 1919-20. *Geschiedenis van Java*, vol. 2. Weltevreden.

²⁴⁹ Lihat N.J. Krom. 1931. *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. Martinus Nijhoff, 'S.

²⁵⁰ Lihat Muhammad Yamin. 1958. *6000 Tahun Sang Saka Merah Putih*. Jakarta: Balai Pustaka.

²⁵¹ Lihat Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto. 1984. *Sejarah Nasional Indonesia IV*. Jakarta: Balai Pustaka

²⁵² Lihat Soepomo. 1983. *Hubungan Individu dan Masyarakat dalam Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita.

luar Pulau Jawa. Ia mengemukakan bahwa kisah Majapahit atau mengenai satu atau dua tokoh dari jaman Majapahit banyak ditemukan pada berbagai cerita rakyat, legenda, dan babad yang tersebar di Indonesia. Namun demikian, sebagaimana diakui oleh Azhari (2001), kesimpulan Soepomo itu sangat menyesatkan dan tidak bisa diterima karena sesungguhnya terdapat teks-teks diluar Pulau Jawa yang pernah mengalahkan Majapahit. Jadi, yang dilakukan pada SNI itu sebagaimana dikemukakan oleh Lombard (2005)²⁵³ adalah *Indonesianisasi* tradisi Jawa ke luar Pulau Jawa. Demikian pula, pandangan Kartodirdjo (1983)²⁵⁴ bahwa penulisan sejarah pada SNI menimbulkan *Jawanosentrisme* yang berat sebelah.

Di Palembang memperlihatkan kuatnya kenangan rakyatnya terhadap Majapahit dan sebagian penduduk disana yakin ada kaitan genealogi dengan Majapahit padahal tidak ada bukti-bukti tertulis yang menguatkan keyakinan itu. Padahal, bukti-bukti tertulis tentang *Srivijaya* masih dijumpai di Palembang. Hal yang sama terjadi di Pulau Bangka dimana terdapat *Carita Bangka* yang mengaitkannya dengan Majapahit (Weiringa, 1990)²⁵⁵.

Sementara itu, di Aceh terdapat kebencian orang Aceh terhadap ekspansi Majapahit yang sangat berdarah terhadap Aceh di masa lalu (Zainuddin, 1961)²⁵⁶. Di Simalungun, ada wacana peneguhan hubungan pelarian politik dari Majapahit sebagai pendiri Kerajaan Pamatang Tanah Djawa dan Kerajaan Silou (Parlindungan, 2008). Di Kota Rentang Hamparan Perak, terdapat pulau yang disebut dengan Pulau Majapahit dan di besitang terdapat Kuburan Gajah Mada. Di Sunda, sebagaimana disebut pada *Kidung Sundayana*, Majapahit disebut melakukan

²⁵³ Lihat Denys Lombard. 2005. *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia*. Jilid 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

²⁵⁴ Lihat Sartono Kartodirdjo, 1983. *Suatu Tinjauan Fenomenologi Tentang Folklor Jawa*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Yogyakarta.

²⁵⁵ Lihat E.P. Wieringa. 1990. *Carita Bangka: Het verhaal van Bangka, Tekstuitgave met introductie en addenda*. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië

²⁵⁶ Lihat H.M. Zainuddin. 1961. *Taric Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda.

pembunuhan keji terhadap putri raja dan utusan kerajaan Sunda (Mulyana, 2007)²⁵⁷.

Di Bali, terdapat kerajaan yang meneguhkan kerajaanya sebagai jajahan dari Majapahit (Geertz, 1973). Kerajaan *Gelgel* di Bali melakukan kontinuitas masa lalunya dengan Majapahit (Vickers, 2005)²⁵⁸. Hal yang sama dilakukan oleh Kerajaan Bima (Chambert-Loir, 1982)²⁵⁹, Kutai (Mees, 1935)²⁶⁰, dan Banjar (Rass, 1968)²⁶¹. Kenangan yang tidak selalu baik tentang ekspedisi Pamalayu Majapahit ke luar Pulau Jawa berimplikasi pada adanya kesan tentang hegemoni Majapahit dalam teks atau wacana yang diproduksi penulis pada sastra klasik di Indonesia.

Sejarahwan Azhari (2001)²⁶² menyebut bahwa wacana tentang Majapahit terus menerus diproduksi yang mengakibatkan sebagian besar orang Indonesia yang terdidik sulit bahkan tidak dapat melepaskan diri dari konstruksi manipulatif tentang hegemoni Majapahit yang diciptakan penguasa itu²⁶³. Jadi, teks yang terdapat pada naskah-naskah sastra sejarah klasik dapat dibentuk menjadi propaganda sebagai alat, cara atau perantara untuk mencapai tujuan maupun memahami berbagai aspek kehidupan. dalam teks-teks Melayu klasik misalnya, Azhari (2001) menunjukkan bahwa dunia Melayu berhasil menaklukkan Majapahit dalam sejumlah bentuk perang, yaitu: i) *perang terselubung* (Hikayat Hang

²⁵⁷ Lihat Slamet Muljana. 2007. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, .

²⁵⁸ Lihat Adrian Vickers. 2005. *Sejarah Indonesia Modern*. (Alihabahasa: Arif Maftuhin). Yogyakarta: Insan Madani

²⁵⁹ Lihat Henri Chambert-Loir. 1983. Sumber Melayu tentang Sejarah Bima. Dalam *Citra Masyarakat Indonesia*. Archipel-Sinar Harapan.

²⁶⁰ Lihat Const A. Mees. 1935. *De Kroniek van Koetai*. Disertasi. Leiden: Santpoort.

²⁶¹ Lihat J.J. Ras. 1968. *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography*. The Hague: Nijhoff.

²⁶² Lihat Ichwan Azhari. 2001. *Demitologi Sejarah Nasional Melalui Sejarah Wacana: Kasus Penaklukan Hegemoni Majapahit Dalam Teks-teks Melayu Klasik*. Makalah diseminarkan pada Konferensi Nasional Sejarah VII, Hotel Indonesia, Jakarta 28-31 Oktober 2001.

²⁶³ Sejumlah penulis (sejarahwan) telah menolak hegemoni Majapahit sebagaimana yang dibentuk oleh pemerintah yakni perlambang simbol persatuan Bangsa Indonesia. Sutan Takdir Alisyahbana (1954), Hamka (1974-1975), Buyung Saleh (1956), Mukti Ali (1969). Sementara itu, sejumlah sejarahwan luar (asing) yang menolak hegemoni Majapahit ini adalah seperti C.C Berg (1938), Resink (1956), Soedjatmoko (1960), Woodward (1999) dan lain-lain.

Tuah, Ahmad, 1992), ii) *perang terbuka* (Sejarah Melayu, Shellabear, 1995; Hikayat Raja-raja Pasai, JMBRAS, 1960), iii) *perang Simbolik* (Hikayat Raja-raja Pasai, JMBRAS, 1960) dan iv) *perang Psikologis* (Hikayat Banjar, Rass, 1968).

Hegemoni Kerajaan Majapahit di Nusantara sebagai wacana tertulis dalam teks-teks Jawa telah dirubah oleh kekuasaan. Mula-mula oleh penguasa Belanda untuk mencari landasan historis wilayah kekuasaannya di *Netherland India*, lalu oleh pewarisnya yakni penguasa Indonesia. Pada akhirnya, wacana tersebut diambil alih oleh kekuasaan modern Indonesia sehingga wacana klasik itu terdistorsi seakan-akan menjadi peristiwa historis. Karena itu, dalam sistem penulisan sentralistik dan didominasi oleh sudut pandang dunia Jawa, maka wacana-wacana di luar pulau Jawa merupakan wacana yang terabaikan (Azhari, 2001). Hal ini sejalan dengan Foucault (1979)²⁶⁴ bahwa dalam masyarakat biasanya terdapat berbagai wacana yang berbeda-beda, namun karena kekuasaan memilih wacana tertentu yang kemudian memijak wacana lainnya, maka wacana lain itu akan terpinggirkan atau terpendam. Pada akhirnya, pencarian identitas persatuan di masa lalu Indonesia yang lebih berdasar, masuk akal dan dapat diterima oleh banyak pihak dan lebih sesuai dengan semangat jaman, tidak harus dipaksakan ke periode abad ke-14 masehi bila hal itu memang tidak memungkinkan (Azhari, 2001).

Di Simalungun, terdapat sastra klasik yakni Kitab PNB yang mengisahkan persatuan etnik Simalungun pada abad ke-10 hingga 15 masehi. Kitab tersebut berintikan cerita tentang Kerajaan Nagur yang telah eksis kurang lebih 4 abad, yang jauh terbentuk sebelum periode *Harajaan Na Opat* (abad ke-16) dan *Harajaan Na Pitu* (awal abad ke-20). Jika Kerajaan Nagur dapat menyatukan seluruh etnik Simalungun pada era klasik itu, (abad 10-15), maka tidak kah seharusnya nilai-nilai itu diwarisi oleh etniknya sekarang ini?.

Selanjutnya, bukankah runtuhnya Kerajaan Nagur pada awal abad 15 dan digantikan oleh 4 (empat) Kerajaan Marga di Simalungun (Siantar, Panei, Tanoh Djawa dan Silou) menggambarkan keretakan awal orang Simalungun?. Kemudian, bukankah pecahnya kerajaan Simalungun dari empat kerajaan abad ke-15 hingga awal abad ke-20 itu menjadi tujuh kerajaan (Siantar, Panei, Tanoh Djawa, Silou, Purba, Nagasaribu dan Raya) pada awal abad ke-20 hingga tahun 1946 mencerminkan keretakan

²⁶⁴ Lihat Michael Foucault. 1976. *The Archaeology Of Knowledge*. New York: Harper and Row Publisher.

melanjut orang Simalungun?. Lantas, pelajaran apa yang dapat dipetik dari kitab PNB ini?.

Sebagaimana dikemukakan oleh Dundes (1965) bahwa sastra sejarah klasik PNB memiliki yaitu: i) sebagai alat untuk mempertebal perasaan solidaritas kolektif, ii) sebagai alat membenaran suatu masyarakat, iii) memberikan arahan kepada masyarakat, iv) sebagai alat memprotes ketidakadilan, dan v) sebagai alat yang menyenangkan dan memberi hiburan. Kita harus meletakkan keberadaan kitab PNB itu pada kelima fungsi itu sehingga kita memiliki solidaritas etnik yang kuat, dalam membina persatuan Simalungun di era yang dinamis ini yakni mengembalikan '*abad kejayaan*' takkala etnik Simalungun bersatu pada era *Parpandanan Na Bolag* atau Kerajaan Nagur itu. .

E. Penutup

Sebagaimana dikemukakan oleh Bascom (1965)²⁶⁵, *folklore* memiliki empat fungsi, yaitu i) sebagai sistem proyeksi (*projective system*), yakni sebagai alat pencermin angan-angan suatu kolektif, ii) sebagai alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga-lembaga kebudayaan, iii) sebagai alat pendidikan (*pedagogical device*), dan iv) sebagai alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan selalu dipatuhi oleh anggota kolektifnya. Selanjutnya, Dundes (1965) menambahkan lima fungsi *folklore* yaitu: i) untuk mempertebal perasaan solidaritas kolektif, ii) sebagai alat membenaran suatu masyarakat, iii) memberikan arahan kepada masyarakat agar dapat mencela orang lain, iv) sebagai alat memprotes ketidakadilan, dan v) sebagai alat yang menyenangkan dan memberi hiburan.

Sebagai bagian dari kebudayaan, Brunvand (1968)²⁶⁶ menyatakan bahwa *folklore* adalah bagian dari kebudayaan yang bersifat tradisional, tidak resmi (*unofficial*), dan nasional. Pandangan ini menyiratkan bahwa *folklore* bukan hanya bersifat etnik, melainkan juga nasional yang penyampaianya dilakukan secara tidak resmi. Pada bagian lain, Leach

²⁶⁵ Lihat William Bascom. 1965. *Four Functions of Folklore*. Englewood Cliffs: NJ Prentice. Lihat juga Victor Barnouw. 1982. "Recreation, Folklor, and the Arts" dalam *An Introduction to Anthropology and Ethnology*. Ontario: The Dorsey Press.

²⁶⁶ Lihat Jan Harold Brunvand. 1968. *The Study of American Folklore—An Introduction*. New York: W.W. Norton & Co. Inc.

(1994)²⁶⁷ mengemukakan bahwa *folklore* merupakan 'a lively fossil which refuses to die'

Semua fungsi-fungsi *folklore* dapat mengubah manusia terutama generasi muda ke masa depan yang lebih cerah apabila dimanfaatkan dalam proses pembelajaran baik dalam pendidikan. *Folklore* terjadinya Danau Toba berfungsi untuk memperkuat dan mempertebal solidaritas etnik Toba di kampung halaman (*bona pasogit*) dan perantauan (*bona ni ranto*) yang dengan sendirinya menguatkan identitas kolektifnya. Demikian pula *folklore* Malinkundang yang dijadikan sebagai alat untuk menghimbau kepada perantau Minangkabau agar tidak mengabaikan 'kampung halaman' jika tidak ingin dikutuk oleh negeri asalnya. Demikian pula *folklore* Loro Jonggrang yang digunakan sebagai alat untuk menjaga keseimbangan antara masyarakat di pantai Selatan dengan Laut Jawa. Jika demikian adanya, maka kita harus melegitimasi kitab PNB ini dalam tinjauan kekiniaannya, berupa relevansinya dengan kekuatan, kehebatan dan kemampuannya mempersatukan masyarakatnya. Kita harus meraih 'abad kejayaan' seperti di era *Parpandanan Na Bolag* itu. Disanalah saya secara pribadi melihat kemampuan *Kitap PNB* sebagaimana yang saya tuliskan pada pendahuluan paragraf awal naskah ini.

²⁶⁷ Lihat Maria Leach (ed.). 1949. *Dictionary of Folklor, Mythology, and Legend*. New York: Funk & Wagnalls Company



Gambar 33. Perkebunan Kopi di Bangunpurba, 1900
Sumber: kitlv.nl



Gambar 34. Stasiun Kereta Api (DSM) di Dolog Malangir, 1910
Sumber: kitlv.nl

BAB XIII

PENUTUP

Nilai budaya (*cultural value*) diartikan sebagai konsepsi umum yang terorganisasi dan mempengaruhi perilaku yang berkorelasi dengan alam, kedudukan manusia dalam alam, relasi personal dengan person lainnya, dan tentang berbagai hal yang diinginkan ataupun tidak diinginkan yang bertalian dengan relasi antara person dengan lingkungan ataupun sesama person. Dengan begitu, kebudayaan adalah referensi personal (*personal reference*), sumber motivasi dan pandangan hidup (*source of motivation and point of view*) maupun konstruksi simbol sosial (*social symbol construction*).

Jadi, manusia (*person*) akan bertindak, berperilaku maupun berfikir sesuai dengan kaidah, norma ataupun batasan budaya yang dimilikinya. Karena itu, budaya (*culture*) yang bernilai (*cultural value*) berfungsi sebagai acuan perilaku, berfikir dan bertindak dalam menimbang relasi sosial personal, baik sesama manusia, manusia dengan alam, maupun manusia di dalam alam. Dengan kata lain, nilai budaya memiliki orientasi nilai budaya (*cultural value orientation*) yakni sebagai konsepsi umum yang terorganisasi serta mempengaruhi perilaku terkait relasi dengan alam, kedudukan manusia dalam alam, dan relasi personal sesama manusia di dalam alam.

Nilai budaya dalam masyarakat berkenaan dengan: i) basis perilaku seseorang, ii) pola perilaku seseorang, iii) kontrol perilaku bagi seseorang, iv) komponen intelektual dan emosional bagi seseorang. Setiap sistem nilai budaya terkait erat dengan lima masalah dasar (hakekat) dalam kehidupan manusia yang menjadi basis dari variasi-variasi kehidupan sosialnya, yaitu: a) hakikat hidup manusia, yaitu: kebudayaan menjadi acuan pencapaian tujuan bersama, sesuatu yang indah, menyedihkan, dan lain-lain, b) hakekat karya manusia, yaitu kebudayaan menjadi acuan karya untuk memungkinkan manusia dapat hidup, mencapai kehormatan, atau gerak hidup untuk mencapai karya lainnya, c) hakekat ruang dan waktu, yaitu kebudayaan menjadi acuan masa lalu, masa kini dan masa depan dimana kehidupan sosial harus dibentuk, diulangi atau dikonstruksi, d) hakekat manusia dengan alam yaitu kebudayaan menjadi acuan tentang alam yang dahsyat, misteri ataupun kabut yang harus ditaklukkan, penyerahan diri ataupun mencari keselarasan dengan alam, dan e) hakikat relasional sesama manusia yaitu kebudayaan menjadi acuan relasi vertikal maupun horijontal sesama manusia seperti tokoh pemimpin, relasi

dengan tetangga, relasi ketergantungan dengan manusia lain dan sebagainya.

Nilai budaya adalah *personal reference*, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial. Karena itu, basis hakikat karya orang Simalungun tidak bisa dipisahkan dari nilai budaya yang tercantum dan dikonstruksi pada nilai budayanya. Hakikat karya orang Simalungun itu—sama dengan masyarakat lainnya—tercermin pada karya-karya manusia untuk dapat hidup, bertahan hidup, mencapai kehormatan hidup ataupun pendorong gerak guna mencapai karya hidup lainnya. Karena itu, nilai budaya dalam hakikat karya ini, melahirkan etos kerja (*work ethic*) yang berintikan nilai budaya sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi sosial terhadap kerja (*work*).

Sistem nilai budaya yang sangat penting bagi kelompok kebudayaan Simalungun adalah *habonaron do bona* (kebenaran adalah pangkal segalanya) yakni tujuan dan pandangan hidup secara turun temurun. Orientasi hidup yang mengacu kepada 'kebenaran' ini menjadi inti adat dan sosial pergaulan hidup masyarakat Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah pedoman hidup, *folkways* dan idiologi orang Simalungun yaitu semacam doktrin budaya agar setiap orang Simalungun merasa, melihat dan berfikir secara benar, baik untuk dirinya sendiri maupun lingkungannya. Karena itu, *habonaron do bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup, maupun konstruksi simbol sosial.

Habonaroan do bona sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial adalah idiologi atau cita-cita yang dicapai dalam kehidupan sosial maupun 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).

Tatanan struktur *tondong*, *boru* dan *sanina* disebut *tolu sahundulan* yang berbentuk segitiga, yang tampak pada pelaksanaan adat kecil (*horja adat na etek*), yang harus ditopang oleh *tondong ni tondong* dan *boru ni boru* yang berbentuk trapesium dalam pelaksanaan *horja adat na bangga* (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.

Sebagai sistem nilai budaya, falsafah *Habonaron do Bona*, secara khusus menyoal etika pergaulan sehari-hari, memunculkan moralitas etnik yang disebut dengan *ahap* yaitu semacam virus yang ada dalam jiwa orang Simalungun. Nilai budaya *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.

Menyoal tentang interaksi sosial, sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* membentuk pribadi-pribadi orang Simalungun dengan karakter yang mudah bergaul, menemukan peluang (*opportunity*) dengan pengetahuan dan pemahaman terhadap penggunaan bahasa orang lain. Dengan kemampuan ini, mereka dapat diterima pada setiap kelompok etnik (*ethnic group*) dimanapun di Sumatera Utara maupun Indonesia.

Sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* sebagai referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial adalah sumber hukum (norma) yang 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.

Sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* menjadi sumber motivasi dan pandangan hidup. Di dalam sistem nilai budaya itu, terdapat referensi hidup berupa pencapaian *hatunggunon* (kehormatan) dan *hinadongan* (kekayaan) yang harus dicapai (diperoleh) dengan cara bonar (benar). Namun demikian, *hatunggunon* (kehormatan) dan *hinadongan* (kekayaan) sebagai instrumen dan mekanisme falsafah *Habonaron do Bona*, dimaknai sebagai kehormatan dan kekayaan yang diraih (sendiri), sehingga hanya dinikmati (sendiri). Kekayaan (*hinadongan*) yang dicapai orang Simalungun dipergunakan untuk membentuk atau memperluas *tuah ni hinadongan* di perantauan.

Falsafah *habonaron do bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup maupun konstruksi simbol sosial. Dengan demikian, *habonaron do bona* adalah sumber hukum, idiologi dan cita-

cita bagi orang Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah kaidah, hukum atau norma dalam bertindak, berfikir dan berperilaku. Di dalam falsafah itu, tercantum cita-cita, gagasan dan impian orang Simalungun dengan berperilaku benar (*bonar*) untuk mendapatkan *hatunggunon* dan *hinadongan*. Semangat (*spirit*) *habonaron do bona* dibentuk melalui etika (*ethic*) *haroan* (gotong royong) yaitu kerjasama dalam mencapai tujuan (*sapangambe i manoktok hitei*). Karenanya, etika kerja orang Simalungun adalah *Haroan* sebagai spirit (semangat) meraih keberhasilan hidup.

Untuk mencapai tujuan melalui mekanisme kerja *haroan* itu, maka dorongan untuk lebih menonjol (*need for Achievement, n Ach*) dari orang lain ataupun naluri untuk berprestasi telah tertanam pada sistem nilai budaya ini. Akhirnya, jikapun hari ini dan esok, pertumbuhan dan perkembangan orang Simalungun 'masih' biasa-biasa saja (stagnan), maka persoalan stagnasi ini harus dicari pada faktor-faktor lain yang mungkin saja bersifat ekonomi. Namun demikian, sederet prestasi yang telah dicapai pribadi-pribadi Simalungun dewasa ini, harus tetap ditingkatkan, didoktrin dan ditingkatkan guna meraih prestasi berikutnya. Dengan cara itu, orang Simalungun secara utuh dan menyeluruh termasuk dalam gambaran masyarakat modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson., John.
 1971 *Mission to the East Coast Sumatra in 1823*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, Historical Reprints.
- Alcina., Francisco.
 1979 *Historia de las Islas e Indios de Bisayas*. In *Readings in Leyte-Samar History*. (Ma.Luc C. Vilches, ed). Tacloban: Divine World University.
- Andaya., Leonard Y.
 1981 *The heritige of Aru Palaka: A history of South Sulawesi in the Seventeenth century*. The Hague: Nijhoff for KITLV.
- Anoraga, Pandji
 1995 *Perilaku Keorganisasian*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Adelaar., K. Alexander.
 1980 *Reconstruction of Proto-Batak phonology*. *Nusa 10.*, pp 1-20.
- Azhari., Ichwan.
 2001 *Demitologi Sejarah Nasional Melalui Sejarah Wacana: Kasus Penaklukan Hegemoni Majapahit Dalam Teks-teks Melayu Klasik*. Makalah diseminarkan pada Konferensi Nasional Sejarah VII, Hotel Indonesia, Jakarta 28-31 Oktober 2001.
- Barned., D. Joh.
 1912 *50 Jahre Batafmission in Sumatra*. Berlin Verlag von Martin Warneck - Copy
- Bascom., William.
 1965 *Four Functions of Folklore*. Englewood Cliffts: NJ Prentice.
- Barnouw., Victor
 1982 *Recreation, Folklor, and the Arts*” dalam *An Introduction to Anthropology and Ethnology*. Ontario: The Dorsey Press.
- Bangun., Payung.
 1980 *Kebudayaan Batak*, dalam *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. (Koenjtaraningrat, ed). Jakarta: Djambatan.
 1982 *Kolonel Maludin Simbolon: Lika Liku Perjuangan Membangun Bangsaanya*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Bangun., Tridah dan Chairudin. Hendri
 1994 *Kilap Sumagan: Biografi Selamat Ginting Salah satu Penggerak Revolusi Kemerdekaan di Sumatera Utara*. Jakarta: Masagung.
- Battuta., Ibn
 1929 *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. translated by HAR.Gibb, George Routledge and Sons. London, pp.273-6.

- Beaulieu., Augustin de
 1962 'Voyages aux Indes Orientales' dalam Thevenot (ed).
Collections de voyages, 1664-1666, jilid-2.
- Bellah., Robert N.
 1992 *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*. Jakarta: Pustaka Grafiti.
- Berg., Charles
 1951 *The Unconscious Significance of hair*. London.
- Best., David
 1974 *Expression in Movements and the Arts: A Philosophical Enquiry*. London: Lepus.
- Budiman., Arief
 2000 *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta. Gramedia Pustaka Utama.
- Boedhisantoso., S.
 1982 Kesenian dan Nilai-nilai Budaya., dalam *Analisis Kebudayaan II*, No. 2. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Borri., Christoforo
 1970 *Cochin-China*. (R. Ashley, translator). London: Richard Clutterbuck.
- Boserup., Ester
 1965 *The condition of agriculture growth: the economics of Agrarian Studies under population pressure*. New York: Aldine.
- Burton dan Ward.
 1827 Report of Journey into Batak country in the interior of Sumatera in the year 1824. *TRASL*, 1., pp 495.
- Bruner., Edwards M.
 1961 Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatera, in *American Anthropology* Vol. 63.
 1980 Kerabat dan Bukan Kerabat. Dalam *Pokok-pokok Antropologi Budaya* (T.O. Ichromi, editor). Jakarta: Obor Indonesia.
 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.
- Brunvand., Jan Harold
 1968 *The Study of American Folklore—An Introduction*. New York: W.W. Norton & Co. Inc.

Brenner., Suzanne

- 1996 Reconstructing self and society: Javanese Muslim woman and 'the veil, in *American Anthropologist*. Vol. 23., Vo 4, November.

Bloch., Maurice

- 1974 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion An Extreme Form of Traditional Authority? ' *European Sociology*, Vol. 15

Casparis. J.G. de

- 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.

Castles., Lance

- 1975 Statelessness and State Forming Tendencies Among the Batak before Colonial Rule. In *Pre-colonial State system of Southeast*

Cats., Rebecca D (Translator).

- 1989 *The Travels of Mendez Pinto.* Chichago: University of Chichago Press.

Cohn., Bernard S.

- 1989 Cloth, Clothes and colonialism. In *Cloth and human experience.* (A. Weiner and J. Schneider, eds). Washington: Smithsonian Institute Press.

Cortesao., Armando (ed).

- 1967 *The Summa Oriental of Tome Pires. An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1513.* Nendeln: Kraus Reprint Limited.

Collet., O.J.A.

- 1925 *Terres et peuples de Sumatera.* Amsterdam: Elsevier.

Covarrubias., Miguel

- 1937 *Bali.* New York: Knopf.

Cortesao., Armando (editor).

- 1967 *The Summa Oriental of Tomme Pires. An account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1513.* Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint Limited.

Cunningham., Clark E.

- 1958 *The Post-war Migration of the Toba Bataks to East Sumatra.* Cultural Report Series, Southeast Asia Studies. New Heaven: Yale University.

- Chambert-Loir., Henri
 1983 Sumber Melayu tentang Sejarah Bima., dalam *Citra Masyarakat Indonesia*. Archipel-Sinar Harapan.
- Clauss., Wolfgang
 1982 *Economic and Social Change among the Simalungun Batak of North Sumatera*. Saarbrucken: Fort Lauderdale.
- Crawford., J
 1856 *A descriptive dictionary of Indian Islands and Adjacent Countries*. London: Bradbury and Evans.
- Cunningham., Clark E.
 1958 *The Postwar Migration of the Toba Bataks to East Sumatera*. New Heaven, Yale University cultural report series.
- Dasuha., Juandaraya P. dan Sinaga. Martin Lukito
 2003 *Tole den Timorlanden das Evangelium: Sejarah Seratus Tahun Pekabaran Injil di Simalungun, 2 September 1903-2003*. Pamatang Siantar: Kolportase GKPS.
- Dampier., William
 1927 *A New Voyage round the world*. (Sir Alberth Gray, ed). London: Argonaut Press.
- Damanik., Erond L.
 2017 *Tortor: Gerak ritmis, ekspresi berpola dan maknanya bagi Orang Simalungun*. Medan: Simetri Institute.
 2017 *Busana Simalungun: Politik Kolonial, Peminjaman Selektif dan Modernitas*. Medan: Simetri Institute.
 2016 *Ritual Peralihan: Upacara Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada orangtua dan kematian*. Medan: Simetri Institute.
 2016 *Danau Toba: Permata Mahkota Pulau Sumatera*. Medan: Simetri Institute.
 2016 *Kerajaan Siantar: dari Pulau Holang ke Kota Pamatangsiantar*. Medan: Simetri Institut.
 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., Rizal,
 2009 *Torbangun (Coleus amboinicus Lour): a Bataknese traditional cuisine perceived as lactagogue by Bataknese lactating women*

in *Simalungun, North Sumatera, Indonesia*. Diakses dari <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>.

Danandjaya., James.

- 1998 Pendekatan Folklor dalam Penelitian Bahan-bahan Tradisi Lisan". Dalam Pudentia (ed.). *Metodologi Kajian Sastra Lisan*. Jakarta Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

Dasmarinas., Gomez Perez

- 1958a The Manners, customs and beliefs of the Phillipine inhabitants of long ago; being chapter of *A late sixteenth century Manila Manuscript*. (Carlos Quirino and Mauro Garcia, trans). The Phillipine Journal of Science 87.

Dove., Michael R

- 1985 The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia'. *Indonesia*, 39, 1-36.
1988 *Sistem Perladangan Di Indonesia. Suatu Studi Kasus dari Kalimantan Barat*. Yogyakarta: Gadjah Mada University .

Dundes., Alan(ed.).

- 1965 *The Study of Folklore*. New Jersey. Prentice-Hall, Inc.

Dion., M

- 1970 Sumatera through Portuguese eyes: Excerpts from Joao de Barros, in *Indonesia, Vol. 9*.

Endicott., K.M.

- 1970 *An Analysis of Malay Magic*. Oxford: Clarendons press.

Fisher., Charles A

- 1966 *South-East Asia: A social, economic and political geography*. London: Methuen.

Fitch., Ralph

- 1591 The voyage of M. Ralph Fitch merchant of London...begunne in the yeere of our Lord 1583 and ended 1591. Dalam *Hakluyt 1598-1600*. Vol. III.

Foucault., Michael

- 1976 *The Archaeology Of Knowledge*. New York: Harper and Row Publisher.

Forth., G.L.

- 1981 *Rindi: An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*. The Hague: Nijhoff for KITLV.

Fruin-Mees., W

- 1919 *Geschiedenis van Java*. vol. 2. Weltevreden.

Galvao., Antonio

- 1971 *A Treatise on the Moluccas* (c. 1544). Probably the Preliminary Version of Antonio Galvao's Lost *Historia das Moluccas*. Hubert Jacobs S.J. Rome, Jesuit Historical Institute.

Geertz., Clifford

- 1973a *The Interpretative Culture: Selected Essays*. New York: Basic Book Publisher Inc.
- 2008 *Agama, Santri dan Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- 1973a *The Interpretative Culture: Selected Essays*. New York: Basic Book Publisher Inc.
- 1983 *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bhatara Karya Aksara
- 1986 *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.

Geertz., Clifford (ed).

- 1967 *The Integrative Revolution: Primordial Sentiment and Civil Politics in the New States, in Old Societies and New States* (Clifford Geerts, Ed). New York: The Free Press

Gibb., HAR.

- 1929 *Ibn Batutta: Travels in Asia and Africa 1325-1354*. London: George Routledge and Sons.

Groeneveldt., W.P.

- 1967 *The Historical Notes on Indonesia and Malay: Compiled from Chinese Sources*. Jakarta: Bharata.

Glendinning's., Victoria

- 2012 *Raffles and the Golden Opportunity*. London: Profile Books.

Haan., F. de

- 1897 Een oud bericht aangaande de Batta's. *TBG*, Vol. 39.

Hagen., B.D.

- 1883c Zu den Wanderungen der Battas. *Das Ausland* 01/1883., pp. 9-13

Hasselgren., Johan

- 2008 *Batak Toba di Medan: Perkembangan Identitas Etnoreligius Batak Toba di Medan, 1912-1965*. Medan: Bina Media Perintis.

Hanna., Judith L.

- 1987 *To Dance Is Human: A Theoty of Nonverbal Communication*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hart., Donn V.
 1969 *Bisayan Filipino and Malayan Humoral Pathologies: Folk Medicine and Ethnohistory in Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.
- Hendropuspito.
 1989 *Sosiologi Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hurgronje. Snouck
 1906 *The Achehnese*. (A.W.S.O. Sullivan, trans). Leiden: E.J. Brill.
- Huntington., Samuel P dan Nelson. Joan
 1990 *Partisipasi Politik di Negara Berkembang*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Hutagalung., W. H.
 1926 *Pustaka Taringot toe Tarombo ni Bangso Batak*. Balige: Zending Druckkerij.
- 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.
- Horton., P.E and Hunt. O.L
 1972 *Sociology*. Tokyo: McGraw-Hill.
- Hoselitz., Bert F.
 1972 "Non-economic Barriers to Economic Development" *Economic Development and Cultural Change* 1. Pp. 8–21.
- Inkeles., Aleks and Smith., David H.
 1974 *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press.
- Janssen., Arlin Dietrich
 2003 *Gonrang Simalungun*. Medan: Bina Media Perintis.
- Junghuhn., Franz Wilhelm
 1847 *Die Battalander auf Sumatera*. Jilid-2. Berlin: G. Reimer
- Joustra., M.
 1912 *De Bataks*. Leiden: Uitgave van het Bataksch Instituut No. 7.: S.C. van Doesburgh.
 1926 *Batakspiegel*. Uitgave van het Bataksch Instituut No. 21: S.C. van Doesburgh.

Jung., Carl Gustav

- 1989 *Memperkenalkan Psikologi Analitik*. (Agus Cremers, penterjemah). Jakarta: Gramedia.

Kartodirdjo., Sarton

- 1986 *Suatu Tinjauan Fenomenologi Tentang Folklor Jawa*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Yogyakarta.

Kaepler., Adrienne L.

- 1992 *Theoretical and Methodological Considerations for Anthropological Studies of Dance and Human Movement. Ethnographica, Vol. 8*

Keesing., R.M and Keesing. F.M.

- 1971 *New Perspective in Cultural Anthropology*. New York: Rendhort and Winsted

Kennedy., R.

- 1945 *Bibliography of Indonesian People and Cultures*. New Heaven: Southeast Asia Studies, Yale University.

Kuper. Adam

- 1999 *Culture*. Cambridge: Harvard University Press
1973 *Costume and identity*. In *Comparatives studies in Society and History*. 15: 348-376.

Koentjaraningrat.

- 1990 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
1993 *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Kodding.,W.

- 1888 *Die Battaker auf Sumatera. Globus*, 53, pp. 57.

Kozok., Uli.

- 1999 *Warisan leluhur: sastra lama dan aksara Batak*. Jakarta: Ecole française d'Extrême-Orient.
2009 *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak, berikut pedoman menulis Aksara Batak dan Stempel Sisingamangaraja XII*. Jakarta: Ecole française d'Extrême-Orient dan KPG.

Kipp., Rita Smith and Kipp, Richard D. (Eds).

- 1983 *Beyond Samosir: Recent Studies of the Batak Peoples of Sumatera*. Ohio: Ohio University Center for International Studies, Southeast Asia Program.

Krom., N.J.

- 1931 *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. Martinus Nijhoff, 'S.

Kluckhohn., Clyde

- 1962 *The Human Meaning of The Social Science, Universal Categories of Culture*, dalam A.L. Kroober (editor), 'Anthropology Today'. Chichago: Chichago University Press.
- 1949 *Mirror for man: the relation of anthropology to modern life*. Berkeley, CA: Whittlesey House
- 1951 *Values and value orientations in the theory of action*. In T. Parsons and E. A. Shils (Eds.), *Toward a general theory of action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kluckhohn., Florence

- 1961 *Variation in Value Orientation*. Cambridge: Harvard University Press.

Kluckhohn., R., and Strodtbeck., F.L.

- 1961 *Variations in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.

Langer., Suzanne K.

- 1970 *Philosophy in A New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Oxford: Oxford University Press.

Latham., Ronald (translator).

- 1958 *The Travels of Marco Polo*. Harmondsworth: Penguin Books.

Leach., Maria (ed.).

- 1949 *Dictionary of Folklor, Mythology, and Legend*. New York: Funk & Wagnalls Company

Lerner., Daniel

- 1983 *Memudarnya Masyarakat Tradisional*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Legg., Keith

- 1983 *Tuan Hamba dan Politisi*. Jakarta: Sinar Agape.

Leach., E.R.

- 1958 *Magical hair*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88.

Liddle., Raymond W.

- 1970 *Ethnicity, Party and National Integration: An Indonesian Case Study*. New Heaven: Yale University Press.

Lieban., Richard W.

- 1967 *Cebuano Sorcery: Malign Magic in the Philippines*. Berkeley: University of California Press.

Lodewycksz., William

- 1958 *D'eerste Boeck: Historie van Indien vaer inne verhaelt is de avontueren die de Hollandtsche schepen bejeghent zijn*, dalam *De erste schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indie onder*

- Cornelis de Houtman, 1595-1597. (G.P. Rouffaer and J.W. Izzerman, eds). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Loarca., Miguel de
 1909 *Relations of the Filipinas*, in Blair and Robertson, 1903-1909, Vol. 34-187.
- Logan., J.R
 1849 A general sketch of Sumatera. *JIAEA, III*, pp 352-355.
- Lombard., Denys
 2006 *Kerajaan Aceh Zaman Iskandar Muda*. Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia.
 2005 *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia*. Jilid 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- 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
- Marsden., William
 1966 *The History of Sumatera*. Kuala Lumpur: Oxford University Press in Asia.
 2008 *Sejarah Sumatera dan Masyarakatnya*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Ma Huan.
 1970 *Ying-yai Sheng lan: The Overal Survey of the Oceans Shores*. (JVG.Mills, translatter). Cambridge: Hakluyt Society.
- Malinowski., Bronislaw
 1939 The Group and the Individual in Fungtional Analysis. In *American Journal of Sociology*. Vol. 44, pp. 938-964.
- Meuraxa., Dada.
 1971 *Kebudayaan Sumatera*. Medan.
- Merriam., Alan P.
 1964 *The Anthropology of Music*. Chicago: Northwestern University Press.
- Melalotoa., M. Yunus
 1989 Pesan Budaya Dalam Kesenian., dalam *Berita Antropologi, XIII*, No. 45
- Mees. Const A.
 1935 *De Kroniek van Koetai*. Disertasi. Leiden: Santpoort.

- Munoz., Paul Michel
 2009 *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara Jaman Prasejarah Abad XVI*. Yogyakarta: Mitra Abadi.
- Mundy., Peter
 1667 *The travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1609-1667. Jilid-III* (R.C. Temple, ed). London: Hakluyt Society.
- Muskens., M.P.M.
 1970 *Indonesie: Een strijd om Nationale Indentiteit: Nationalisten, Islamieten, Katholieken*. Bussum, 323-327.
- Muljana., Slamet
 2007 *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, .
- Mills., J.V.G.(ed).
 1970 *Ma Huan: Ying-yai Sheng lan, the Overall Survey oh the Oceans Shore*. Cambridge, Hakluyt Soc. Cambridge University Press.
- McClelland., David C.
 1961 *The Achieving Society*. Princenton: D. Van Nostrand Company.
- Naim., Mochtar.
 1979 *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.
- Nasikun.
 1993 *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- 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.
- Nugrahaningsih., RHD.
 2016 *Tortor: Kajian Terhadap Nilai dan Norma Dalam Struktur Sosial Masyarakat Simalungun*. Disertasi. Institute of Postgraduate Studies. University Sains Malaysia.
- 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.

- Panjaitan., Kartini Syahrir
 1983 Tradisi Bermarga: Sikap Deterministik Biologis. *Prisma*, No. 9. Jakarta: LP3ES
- Parson., Talcott
 1961 An outline of the Social System, dalam *Theories of Society*. New York: The Free Press.
 1951 *The Social System*. New York: Free Press.
- Parlindungan., M.O.
 2008 *Tuan Ku Rao*. Yogyakarta: LKIS.
- Pardede., J
 1975 *Die Batakchristen auf Nord-Sumatera und ihr Verhältnis zu den Muslimen*. Disertasi. Johannes Gutenberg-Universität, Mainz.
- Perret., Daniel
 2010 *Kolonialisme dan Etnisitas: Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*. Jakarta: EFEO Jakarta dan KPG.
- Penny., D.H. and Singarimbun., Masri
 1967 *Economic Activity Among the Karo Batak of Indonesia: A Case Study in Economic Change*. Canberra: Department of Economic Research, School of Pacific Studies, Australian National University.
- Penzer., M.V.
 1952 *Poison-Damsels and Other Essays in Folklore and Anthropology*. London: Chas.
- Pelzer., Karl J.
 1985 *Toeang Keboen dan Petani: Politik Kolonial dan Perjuangan Agraria di Sumatera Timur, 1863-1947*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Pelly., Usman
 2015 *Urbanisasi dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*. Medan: Unimed Press dan Casa Mesra.
- Pinto., Fernao Mendez
 1991 *Peregrination* (trans: R. Viale). Paris: La Difference.
- Purba., D. Kenan
 1987 *Sejarah Asal Usul Terjadinya dan Makna Nama Simalungun*. Pematangsiantar: Partuha Maujana Simalungun.
- Purba., Anita
 2002 *Eufemisme Dalam Bahasa Simalungun: Suatu Kajian Sosiolinguistik*. Tesis. Medan: Program Pascasarjana Universitas Sumatera Utara.

- Poesponegoro., Marwati Djoened dan Notosusanto., Nugroho
 1984 *Sejarah Nasional Indonesia IV*. Jakarta: Balai Pustaka
- Pinto., Fernao M.
 1989 *The Travels of Mendes Pinto*. 1989. Edited and translated by Rebecca D. Cats. Chichago: University of Chicago Press.
 2005 *Aceh's Crusader against the Batak, 1539*, dalam Anthony Reid.
 1995. *Witnessess to Sumatra: A Travelers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Pigeaud., Th. G.Th.
 1967 *Literature of Java Vol-I*. The Hague: Nifhoff for KITLV.
- Pigafetta., Antonio
 1969 *Firts voyage around the world*. (J.A. Robertson, ed). Manila: Filipinna Book Guild.
- Pires., Tome
 1971 *The Suma Oriental of Tome Pires* (A. Cortesao, trans). London: Haklyut.
- Popkins., Samuel L.
 1986 *Petani Rasional*. Jakarta: Yayasan Padamu Negeri.
- Ras., J.J.
 1968 *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiografy*. The Hague: Nijhoff.
- Reid., Anthony.
 1995 *Witnesses to Sumatra: A Travellers Anthology*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
 2009 Is There Batak History?. Dalam *From Distant Tales: Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatra*. (Dominik Bonatz, John Miksic, J. Davied Neidel and Mai Lin Tjoa-Bonatz, eds). Cambridge: Cambridge Scholar Publising.
 2011 *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*. (alihbahasa: Masri Maris). Jakarta: KITLV dan Obor Indonesia.
 1979 *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatera*. Kuala Lumpur: Oxford University press.
 1992 *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga, 1450-1680. Jilid-I, Tanah di Bawah Angin*. Jakarta: Obor Indonesia.
 1985 From Betel-Chewing to Tobacco-Smoking in Indonesia. *JAS*, 44.
 1987 *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatera*. Jakarta: Sinar Harapan.

- Rostow., W.W.
 1993 *The Stage of Economic Growth*. London: Cambridge University Press.
- Sangermano., Vincentius
 1966 *A description of Burmese Empire* (Wiliiam Tandy, trans). London: Susil Gupta.
- Saint Pol Lias., X. Brau de
 1885 Atche et Perak. *BSGP.*, pp. 496.
- Saragih., Sortaman
 2006 *Orang Simalungun*. Jakarta: Citama.
- Saragih., Febri Asmita
 2016 The implication and application of Simalungun Language Maintenance on Learning English. *Jurnal Arbitrer*, Vol. 3, No. 1, Edisi April 2016
- Sanctie., Batara
 1977 *Sejarah Batak*. Balige Karl Sianipar and Co.
- Sibeth., A.
 1991 *Les Batak: Un Peuple de l'île de Sumatera*. Geneva: Olizane.
- Sinamo., Jansen
 2005 *Delapan Etos Kerja Profesional: Navigator Anda Menuju Sukses*. Bogor: Grafika Mardi Yuana.
- Sinar., Tengku Lukman
 2006 *Bangun dan Runtuhnya Kerajaan Melayu Sumatera Timur*. Medan.
- 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 di Jakarta, Bukan Marga Tapi Lahir Dari Tradisi Bermarga. *Prisma*, XII, No.9. Jakarta: LP3ES
- Simanjutak., Bungaran A.
 2002 *Konflik Status dan Kekuasaan Orang Batak Toba*. Yogyakarta: Jendela.
- Sinaga., Martin Lukito
 2004 *Identitas Postkolonial Gereja Suku Dalam Masyarakat Sipil: Studi Tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*. Yogyakarta: LKIS.

- Soepomo.
1983 *Hubungan Individu dan Masyarakat dalam Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Sumbayak., Japiten
2005 *Refleksi Habonaron do Bona dalam adat budaya Simalungun.*, Pamatangraya. (tanpa penerbit).
- Sumner., W.G.
1960 *Folkways*. New York: New American Library.
- Spencer., M
1982 *Foundations of Modern Sociology*. New York: Prentice-Hall Inc.
- Small., John R.W
1968 The Military Politics of North Sumatra: December 1956-October 1957. *In Indonesia*, No. 6: 128-187.
- Smail., John
1968 The Military Politics of North Sumatera December 1956-October 1957. *Indonesia*, No. 6: 128-187.
- Smelser., Neil J.
1984 Modernisasi Hubungan-hubungan Sosial., dalam *Modernisasi Dinamika Pertumbuhan*. (Myron Weiner, ed). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Spradley., James P. and Phillips. Mark
1972 Culture and Stress: a Qualitative Analysis. *American Anthropologist* Vol 74., No. 3.
- Stoler., Ann Laura
2005 *Kapitalisme dan Konfrontasi di Sabuk Perkebunan Deli, 1863-1942*. Yogyakarta: Karsa.
- Strauss., Claude Levy
1977 *Structural Anthropology*. Peregrine Books: Middlesex
- Shadily., Hasan. (ed.)
1980 *Ensiklopedia Indonesia Volume-2*. Jakarta: Ichtiar Baru.
- Scoot., James C.
1983 *Moral ekonomi petani : Pergolakan dan subsistensi di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Scott., William H.
1982 Sixteenth century Tagalog Technology from the Vocabulario de la Lengua Tagalo of Pedro de San Buenaventura, O.F.M., in *Gava: Studies in Austronesian Languages and Cultures* (R. Carle, et, al, eds). Berlin: Dietrich Reimer.

- Tarigan., Henry Guntur
- 1975 *Morfologi bahasa Simalungun*. Disertasi. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
 - 2002 Bahasa dan Kepribadian Simalungun, dalam *80 Tahun Mr. Djariaman Damanik* (Bintan Regen Saragih dan Darwan Madja Purba, Eds). Jakarta
- Taylor., Jean
- 2003 *Indonesia: Peoples and Histories*. New Heaven: Yale University Press.
- Taylor., Jean Gelman
- 1983 *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tambak., T. B. A
- 1982 *Sejarah Simalungun*. Pamatangsiantar: Yayasan Museum Simalungun.
- Tideman., J.
- 1926 *Simeloengen: Het Land Der Timor Bataks in Zijn Vroegers Isolatie en Zijn Ontwikkeling Tot een Deel van Het Cuulturgebied van de Ooskust van Sumatera*. Leiden: Stoomdrukkerij Louis H. Brechner.
- Tibbets., G.R.
- 1979 *A Study of arabic texts containing material on Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.
- Tichelman., G.L. dan Voorhoeve. Petrus
- 1936 *Steenplastiek Simaloengoen*. Medan: Kohler and Co Medan.
- Thevenot (ed).
- 1971 Augustin de Beaulieu: *Voyages aux Indes Orientalis*, in *Collections de voyages, 1664-1666*, Jilid-2.
- Van Dijk., PALE
- 1894 *Betreffende de Si Maloengoensche Landschappen: Tandjoeng Kassau, Tanah Djawa, en Si Antar*, in *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde XXXVII*. Leiden.
- Van Gennep., A.
- 1909 *Les Rites de Passage: Etude Systematique des Rites*. Paris: Emile Nourry.
- Van Dijk., Kees
- 2005 Sarung, Jubah dan Celana: Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi., dalam *Outward Appearances: Trend, Identitas dan Kepentingan*. (Henk Schulte Nordholt, Ed). Yogyakarta: LKIS.

- Van Dijk., PALE
 1894 Rapport Betreffende de Sibaloengensche landshappen Tandjoeng Kassau, Tanah Djawa en Si Antar. *Tijdschrift voor indische Taal, Land, en Volkenkunde* (TBG) XXXVII.
- Van Langenberg., M
 1972a Charles Millner's account of Sumatera, 1770-1772, *RIMA*, Vol. 6.
- Van der Tuuk., Herman Neubroner
 1962 *De Pen in Gal Gedoopt*. (Surat diedit oleh R. Nieuwenhuys). Amsterdam: van Oorschot.
- Vergouwen., Jacob C.
 2008 *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Yogyakarta: LKIS.
- Vickers., Adrian
 2005 *Sejarah Indonesia Modern*. (Alihabahasa: Arif Maftuhin). Yogyakarta: Insan Madani
- Viner., A.C
 1980 The Changing Batak. *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 52: 84-112.
- Voorhoeve., Petrus
 1955 *Critical Survey of Studies on the Language of Sumatera*. KITLV, Bibliographical Series 1. S'Gravenhage: M. Nijhoff.
 1952 Een Timur-Batakse brandbrief. *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 108. pp. 395-396.
- Von Brenner., J.F.
 1894 *Besuch bei den Kannibalen Sumateras: Erste Durchquerung der unabhngigen Batak-Lande*. Wurzburg: Woerl.
- Weber., Max
 1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. Charles Scribner's Sons, New York.
- Wesinck., A.S dan Kramers., J.H.
 1941 *Hanwörterbuch des Islam*. (Tanpa penerbit). Leiden.
- Wilson., E
 1985 *Adorned in dreams: Fashion and modernity*. London: Virago Press.
- Williams., Drid
 1991 *Ten Lectures of Theories of Dance*. Metuchen, N. J. and London: the Scarecrow Press.

- Wiradyana., Ketut dkk.
- 2013 *Menyusuri Jejak Peradaban Masa lalu di Pulau Samosir. Laporan Penelitian Arkeologi*. Pangurusan: 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.
- Wihardjo., Kasno
- 2015 *Kontribusi Hasil Penelitian Arkeologi dalam Program Kebhinekaan Sebagai pemersatu Bangsa: Studi kasus pada Situs Kubur Prasejarah di Pantai Utara Jawa Tengah*. Disampaikan pada Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi, diselenggarakan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Tahun 2015 di Semarang.
- Willemsz., Pieter
- 1642 *Atchins Dachregister*, 26 September-27 November 1642, ARA KA 1051-bis (VOC 1134) folio 499-527.
- Wieringa., E.P.
- 1990 *Carita Bangka: Het verhaal van Bangka, Tekstuitgave met introductie en addenda*. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië
- Wolters., O.W.
- 1970 *The Fall of Srivijaya in Malay History*.
- Wong., Siu-Lun
- 1985 'The Chinese Family Firm: A Model', *Britis Journal of Sociology* 36., (Suwarsono, ed). *Perubahan Sosial dan Pembangunan di Indonesia*. Jakarta : LP3ES.
- Wheatley., Paul
- 1959 Geographical notes on some commodities involved in Sung Maritime Trade. *JMBRAS*, 32.
- Yamin., Muhammad
- 1958 *6000 Tahun Sang Saka Merah Putih*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Yoe., Shway
- 1896 *The Burman: his life and notions*. London: Macmillan.
- Zainuddin., M.H.
- 1961 *Tarich Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda.

<http://www.kompas.com>.

2013 *Torbangun, Peningkat Kualitas dan Kuantitas ASI*. Diakses dari <http://health.kompas.com>.

http://www.kompasiana.com/srisubekti_astadi/karya-sastra-sejarah-sebagai-khasanah-budaya-bangsa.

<http://www.google.co.id>.

<http://www.kitlv.nl>

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 21 (dua puluh satu) buku ber-ISBN.

Nilai budaya: hakikat karya dan orientasi hidup orang Simalungun

Sistem nilai budaya yang sangat penting bagi kelompok kebudayaan Simalungun adalah *habonaron do bona* (kebenaran adalah pangkal segalanya) yakni tujuan dan pandangan hidup secara turun temurun. Orientasi hidup yang mengacu kepada 'kebenaran' ini menjadi inti adat dan sosial masyarakat Simalungun. Karena itu, *habonaron do bona* adalah pedoman hidup, *folkways* dan idiologi orang Simalungun yaitu semacam doktrin budaya agar setiap orang Simalungun berfikir, bertindak dan berperilaku secara benar, baik untuk dirinya sendiri maupun lingkungannya. Dengan demikian, *habonaron do bona* adalah referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup, maupun konstruksi simbol sosial. Sebagai referensi personal, *habonaron do bona* adalah idiologi atau cita-cita yang dicapai dalam kehidupan sosial maupun adat. Karena itu, *habonaron do bona* terwujud dalam interaksi sosial 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, *habonaron do bona* tampak pada peran dan kedudukan setiap struktur: *tondong*, *tondong ni tondong*, *boru*, *boru ni boru* dan *sanina* yang disebut dengan struktur sosial *pentagon* yakni struktur sosial segilima

Sebagai sumber motivasi dan konstruksi simbol sosial, *Habonaron do Bona*, memunculkan moralitas etnik yang disebut dengan *ahap* yaitu semacam virus yang mengarahkan interaksi sosial Simalungun yang telah meresap ada dalam jiwa orang Simalungun. Nilai budaya *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, mereka cenderung mereduksi konflik atau pertikaian intra dan ekstra etnik. Sistem nilai budaya *Habonaron do Bona* menjadi referensi personal, sumber motivasi dan pandangan hidup dan konstruksi sosial yang didalamnya terdapat acuan berupa pencapaian *hatunggunon* (kehormatan) dan *hinadongan* (kekayaan) yang diraih dengan cara *bonar* (benar). Namun, *hatunggunon* (kehormatan) dan kekayaan (*hinadongan*) yang dicapai nya, seringkali hanya digunakan untuk membentuk atau memperluas *tuah ni hinadongan* di perantaraan

Semangat (spirit) *habonaron do bona* dibentuk melalui etika (*ethic*) *haroan* (gotong royong) yaitu kerjasama dalam mencapai tujuan (*sapangambe manoktok hitei*). Untuk mencapai tujuan melalui mekanisme kerja *haroan*, maka dorongan untuk lebih menonjol (*need for Achievement, n Ach*) dari orang lain ataupun naluri untuk berprestasi telah tertanam pada sistem nilai budaya ini. Akhirnya, jikapun hari ini pertumbuhan dan perkembangan orang Simalungun 'masih' biasa-biasa saja (stagnan), maka persoalan stagnasi ini harus dicari pada faktor-faktor lain yang mungkin saja bersifat ekonomi. Namun demikian, sederet prestasi yang telah dicapai pribadi-pribadi Simalungun dewasa ini, harus tetap ditingkatkan dan didoktrin guna meraih prestasi berikutnya. Dengan cara itu, orang Simalungun secara utuh dan menyeluruh termasuk dalam bagian gambaran masyarakat modern seperti disebut Inkeles dan Smith



Erond L. Damanik, pengajar tetap di Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan. Menamatkan Doktor dari Universitas Airlangga Surabaya (2016), Magister (2005) dan Sarjana (2000) dari Universitas Negeri Medan

