

EROND L. DAMANIK

RITUS PERALIHAN

*Upacara Adat Simalungun Seputar Kelahiran, Perkawinan dan
Penghormatan Kepada Orangtua serta Kematian*



RITUS PERALIHAN

*Upacara adat Simalungun seputar kelahiran,
perkawinan, penghormatan kepada orangtua
dan kematian*

RITUS PERALIHAN

*Upacara adat Simalungun seputar kelahiran,
perkawinan, penghormatan kepada orangtua
dan kematian*

Erond L. Damanik

**Simetri Institute
Medan
2016**

Perpustakaan Nasional: katalog dalam terbitan (KDT)

DAMANIK, Erond L.

Ritus Peralihan:

Upacara adat Simalungun seputar kelahiran, perkawinan,
penghormatan kepada orangtua dan kematian

Erond L. Damanik, penulis.

Cet. 1 – Medan, Simetri Institute

2016

Adobe Devanagari, size, 11

Hal. 7 + 9 + 229

ISBN: 978-602-14104-6-2

1. Ritus	2. Peralihan	3. Upacara	4. Adat
I Judul	II. Damanik, Erond L.		

Hak cipta 2016, 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, Agustus 2016

Desain sampul : Erond L. Damanik

Layout : Julianto Ramadhan

Gambar sampul:

Beberapa ritus peralihan di Simalungun

Diterbitkan oleh:

Simetri Institute

Jalan Pelajar Timur

Gg. Sehati Medan

20225 Sumatera Utara

Email: simteri.institute@gmail.com

Dicetak oleh Sigma Printshop, Yogyakarta

Isi diluar tanggungjawab percetakan

PAKAIAN ADAT TRADISIONAL SIMALUNGUN



*Sumber: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata
Provinsi Sumatera Utara.*

TANOH SIMALUNGUN/BUMI SIMALUNGUN

Voc: Trio Mora

Sanggah na hundul ahu i ujung ai/*Ketika aku duduk di puncak sana*
Hu tatap tanoh hasusuran hin ijin/*Ku pandangi bumi kelahiranku*
Tanoh Simalungun hasiholankin/*Bumi Simalungun kecintannku*
Tanoh Simalungun hasiholankin/*Bumi Simalungun kecintannku*

Nassiam hasoman parsiou nadaoh/*Kalian yang nun jauh disana*
Ingatma padan tikki borhat ham hunjin/*Ingatlah janji ketika kamu pergi*
Tanoh Simalungun, ulang lupa ham/*Bumi Simalungun, tidak dilupakan*
Tanoh Simalungun, ulang lupa ham /*Bumi Simalungun, tidak dilupakan*

Talunni ampar songon bigou pardogeian/*Hutannya terhampar bak tikar*
Bayu songon hiou tinonun/ *Baru seperti tenunan Hiou*
Dolok riris jenges marsitogu-toguan/ *Gunung berbaris berpangkuan*
Dame songon porkhis marodor/ *Damai seperti semut beriringan*

Dame songon porkhis marodor/*Damai laksana semut beriringan*
Umpasa na lam-lam homa tangaron/*Peribahasanya indah didengar*
Onjab-onjab elek homa marsibalosan/*Teka teki saling menyahut*
Tarandur na marhaloling/*Bergema bersahutan*
Ampa sarune na lurlur/*Dan Seruling yang merdu*

Manortor ma ijin partongah pa odoran/*Menari bersama rombongan*
Riap pakon orangtua/*Bersama dengan Orangtua*
Irik homa anak boru pakon garama/*Ikut pula muda mudi*
Jagar tanggung marhiou adat/*Terhormat berbusana adat.*

SIPUNGKAH HUTA/PEMBUKA KAMPUNG

Cipt. Erdiaman Purba

Voc: Yeyen Marbun

Sapangambei ma hita / *Mari bekerjasama*
Marsijoloman tangan / *Saling berpangkuhan*
Partuha maujana / *Pengetua adat*
Sonai naposo dos ma uhurta / *Pun pemuda bersatulah kita*
Buhul in banjei / *Berjanjilah erat*
In do urat ni suhut tuan bolon / *Itulah hak Tuan Rumah*

Tanoh ta Simalungun / *Bumi kita Simalungun*
Ningon rajaionta / *Harus kita kuasai*
Ulang das sileban / *Jangan sampai orang lain*
Gabe sijolom suhul ni pisou / *Pemegang gagang pisau*
Aih...bador tumang / *Aih...malu kita*
Anggo jabolon hita i huta ta / *Menjadi budak di bumi kita sendiri*

Ai hita do simada talun on.../ *Kita pemilik bumi ini*
Hita do ginoran sipukkah huta in / *Kita disebut pemula kampung*
Ningon do sipangatur / *Kita harus menjadi pengatur*
Ampa sisukkunon / *Dan tempat bertanya*

Jolom gomos, ramotkon ma / *Pegang teguh dan peliharalah*
Ase sintong, daini podah / *Sehingga benar isi nasehat*
Habonaraon Do Bona / *Kebenaran adalah pangkal segalanya*
Ipukkah ma haroan / *Mulailah bekerja*

Jenges suman lahoi / *Berbuatlah dengan baik*
Parorot paruhuran / *Jaga hatimu*
Laho manatang mata ni horja / *Untuk memegang inti pekerjaan*
Bahen in torsa / *Selesaikan dengan baik*

Ase tarbarita / *Sehingga dikenal*
Bangsa Simalungun / *Bangsa Simalungun.*

Pengantar Penerbit

Buku dengan judul '*Ritus Peralihan: Upacara adat Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada orangtua dan kematian*' berisikan ritus atau upacara peralihan pada orang Simalungun. Upacara ini memuat 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.

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 oleh 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 manoktok hitei*).

Rites of Passage atau 'Ritus Peralihan' 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. Ritual adalah kontrol sosial guna mengontrol perilaku dan kesejahteraan individu demi dirinya sendiri sebagai individu ataupun individu bayangan. Hal itu dimaksudkan guna mengontrol, perilaku, keadaan hati, perasaan dan nilai-nilai dalam kelompok demi komunitas secara keseluruhan. Pada akhirnya, ritus merupakan suatu kegiatan dalam bidang keagamaan yang bersifat seremonial dan bertata. Dengan demikian, buku ini dimaksudkan guna menambah referensi tentang kebudayaan Simalungun, khususnya terkait dengan ritual peralihan.

Medan, Medio Agustus 2016

Penerbit

Kata Pengantar

Pertama sekali, penulisan buku dengan judul '*Ritus Peralihan: Upacara adat Simalungun seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada orangtua dan kematian*', terinspirasi pada saat penulis mengikuti ceramah budaya Simalungun diselenggarakan di GKPS Sambu Barat pada tanggal 23 April 2016. Pada saat itu, dua narasumber yakni Elisa Doli Saragih dan Juandaharaya Purba Dasuha memaparkan makalah tentang: *adat partongajabuan* (adat perkawinan) dan *adat marujunggoluh sayur matua* (adat kematian sayur matua).

Kembali dari kegiatan ceramah budaya itu, penulis membaca ulang naskah (makalah) yang disajikan kedua narasumber. Pada saat itu, penulis membaca ulang buku yang ditulis Koentjaraningrat tentang *Ritus Peralihan di Indonesia*. Dengan demikian, ide dasar menulis buku ini bersumber dari dua hal pokok tersebut, ditambah belum adanya referensi menyangkut Ritual Peralihan di Simalungun.

Sesuai dengan judulnya, maka buku ini hanya membahas tentang Upacara Adat Simalungun tentang Ritus Peralihan pada empat tahapan peralihan 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 bangga* 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 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, ritus 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.

Medan, Agustus 2016
Erond L. Damanik

Daftar Isi

Pengantar penerbit	i
Kata pengantar	iii
Daftar isi	vii
Daftar gambar dan tabel	ix
Daftar lampiran	x
Bab I Pendahuluan.....	1
A. Konsepsi dan makna kebudayaan.....	1
B. Religi pada masyarakat manusia	13
C. Upacara (ritual) peralihan.....	33
Bab II Struktur sosial pentagon, kekerabatan dan kerja adat Simalungun	35
A. Struktur sosial pentagon dan kekerabatan Simalungun..	35
B. Kerja adat (<i>horja adat</i>) Simalungun.....	50
Bab III Upacara seputar kelahiran	57
A. <i>Mangalop parhorasan</i>	58
B. <i>Paabinghkon niombah/Pahompu</i>	61
C. <i>Patohuhon pahompu</i>	63
Bab IV Upacara perkawinan (<i>Partongahjabuan</i>).....	67
A. Perkawinan pada masyarakat manusia.....	67
B. Ritus perkawinan pada orang Simalungun	92
C. Adat Perkawinan anak laki-laki (<i>paompo anak</i>).....	108
D. Adat perkawinan anak perempuan (<i>palaho boru</i>)	114
Bab V Upacara kepada orangtua (<i>sulang-sulang pahompu</i>).....	137
Bab VI Upacara Kematian (<i>Marujunggoluh</i>).....	143
A. Kematian pada masyarakat manusia	143
B. Kematian pada orang Simalungun.....	155
C. Tatacara adat kematian <i>Sayur Matua</i>	163
Bab VII Penutup.....	187
Daftar Pustaka.....	193
Lampiran.....	199
Tentang penulis.....	229

Daftar gambar dan tabel

Gambar 1. Skema struktur sosial pentagon Simalungun.....	37
Gambar 2. Skema relasional struktur sosial pentagon.....	41
Gambar 3. Skema kekerabatan keluarga inti Simalungun.....	46
Gambar 4. Skema kompleksitas kekerabatan keluarga inti.....	47
Gambar 5. Skema <i>tolu sahundulan</i> dan <i>lima saodoran</i>	54
Gambar 6. Manurduk <i>Dayok Binatur</i>	55
Gambar 7. <i>Mangganjangi jambulan</i> (memotong rambut).....	64
Gambar 8. Pengantin Simalungun.....	126
Gambar 9. Tarian <i>Huda-huda pakon Toping-toping</i> Simalungun...	159
Gambar 10. <i>Tampej Porsa</i> (kain putih penutup kepala).....	168
Gambar 11. <i>Pahata gondrang</i>	170
Gambar 12. <i>Tondong Jabu</i> menilik <i>apuran (demban)</i>	173
Gambar 13. <i>Tombuan pusok ni uhur</i>	174
Gambar 14. <i>Mandingguri</i> oleh <i>Hasuhuton bolon</i>	175
Gambar 15. <i>Hiou Parpudi</i>	177
Gambar 16. Pemberangkatan jenajah Ibu R. Purba Pakpak.....	178
Gambar 17. Pemberangkatan jenajah Bapak H.M. Aman Damanik.	184
Tabel 1. Tipologi, nama dan jenis upacara adat Simalungun.....	51
Tabel 2. Urutan upacara perkawinan pada orang Simalungun.....	96

Daftar Lampiran

Lampiran 1. Inkulturasi islam pada Busana adat Simalungun.....	201
Lampiran 2. Beberapa media adat Simalungun.....	202
Lampiran 3. Syair dan lagu perkawinan Simalungun.....	205
Lampiran 4. Syair dan lagu terhadap anak dan cucu	211
Lampiran 5. Syair dan lagu kepada orangtua.....	214
Lampiran 6. Syair dan lagu kebesaran adat dan alam Simalungun ...	220
Lampiran 7. Beberapa <i>umpasa</i> adat Simalungun.....	227

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konsepsi dan makna kebudayaan

Kebudayaan (*culture*) menurut Linton (1945)¹ adalah: 'seluruh cara kehidupan masyarakat manapun dan tidak hanya mengenai sebagian dari cara hidup yaitu bagian yang oleh masyarakat dianggap lebih tinggi atau lebih diinginkan'. Selanjutnya, Tylor (1924)² mendefinisikan kebudayaan yakni 'kompleks mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, kemampuan serta kebiasaan yang di dapat manusia sebagai anggota masyarakat'.

Beranjak dari dua definisi ini, kebudayaan diartikan sebagai hasil karya manusia dalam usahanya mempertahankan hidupnya, mengembangkan keturunan dan meningkatkan taraf kesejahteraan dengan segala keterbatasan jasmaninya serta sumber alam disekitarnya. Karena itu, kebudayaan adalah perwujudan tanggapan manusia terhadap tantangan yang dihadapi dalam proses penyesuaian diri dengan lingkungan.

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)³ melihat bahwa kebudayaan adalah 'mekanisme kontrol' (*control mechanism*) bagi kelakuan (*behavior*) dan tindakan (*action*) manusia. Menurut uraian Keesing and Keesing (1971)⁴ kebudayaan adalah 'pola-pola bagi kelakuan manusia' (*pattern of*

¹ Lihat Ralph Linton. 1945. *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton Century-Crofts.

² Lihat E.B. Tylor. 1924. *Primitive Culture*. New York ; Brentano's,

³ Lihat Clifford Geertz. 1973a. *The Interpretative Culture: Selected Essays*. New York: Basic Book Publisher Inc.

⁴ Lihat R.M. Keesing and F.M. Keesing. 1971. *New Perspective in Cultural Anthropology*. New York: Rendhort and Winsted

behavior). Dengan demikian, Spradley (1972)⁵ mengemukakan 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, 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

⁵ Lihat James P. Spradley, and Mark Phillips. 1972. Culture and Stress: a Qualitative Analysis. *American Anthropologist* Vol 74., No. 3.

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)⁶ 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.

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

⁶ Lihat Clifford Geertz. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

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.

Menurut Koentjaraningrat (1987)⁷ terdapat tiga wujud kebudayaan. *Pertama* wujud kebudayaan sebagai ide, gagasan, nilai, atau norma. *Kedua* wujud kebudayaan sebagai aktifitas atau pola tindakan manusia dalam masyarakat. *Ketiga* wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia. Wujud pertama berbentuk abstrak, sehingga tidak dapat dilihat dengan indera penglihatan. Wujud ini terdapat di dalam pikiran masyarakat. Ide atau gagasan banyak hidup bersama dengan masyarakat. Gagasan itu selalu berkaitan dan tidak bisa lepas antara yang satu dengan yang lainnya. Keterkaitan antara setiap gagasan ini disebut '*sistem*'. Koentjaraningrat mengemukakan bahwa kata 'adat' dalam bahasa Indonesia adalah kata yang sepadan untuk menggambarkan wujud kebudayaan pertama yang berupa ide atau gagasan ini. Sedangkan untuk bentuk jamaknya disebut dengan adat istiadat.

Wujud kebudayaan kedua disebut dengan sistem sosial. Sistem sosial adalah keseluruhan aktifitas manusia atau segala bentuk tindakan manusia yang berinteraksi dengan manusia lainnya. Aktifitas ini dilakukan setiap waktu dan membentuk pola-pola tertentu berdasarkan adat yang berlaku dalam masyarakat tersebut. Tindakan-tindakan yang memiliki pola disebut sebagai sistem sosial. Sistem sosial berbentuk kongkrit karena bisa dilihat pola-pola tindakannya dengan indera penglihatan. Kemudian wujud ketiga kebudayaan disebut dengan kebudayaan fisik yang bersifat konkret karena merupakan benda-benda dari segala hasil ciptaan, karya, tindakan, aktivitas, atau perbuatan manusia dalam masyarakat.

Pada akhirnya, kebudayaan menunjuk pada berbagai aspek kehidupan meliputi: i) cara-cara berlaku, ii) kepercayaan dan sikap, dan juga iii) hasil

⁷ Lihat Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press lihat juga Koentjaraningrat. 2005. *Pengantar Antropologi II, Pokok-pokok Etnografi*. Jakarta: Rineka Cipta.

dari kegiatan khas manusia untuk suatu masyarakat tertentu. Setiap kelompok kebudayaan manusia dimanapun memiliki unsur-unsur kebudayaan yang sama disebut *cultural universal* mencakup 7 (tujuh) unsur seperti disebut Koentjaraningrat (1972)⁸ yakni: i) sistem peralatan dan perlengkapan hidup, ii) sistem mata pencaharian hidup, iii) sistem kemasyarakatan, iv) bahasa, v) kesenian, vi) sistem pengetahuan dan vii) sistem religi (kepercayaan).

Pada orang Simalungun misalnya, wujud kebudayaan seperti cara-cara berlaku ialah bagaimana orang Simalungun berperilaku dan bertindak dalam dunia sosial. Pandangannya terhadap orang lain, ataupun pandangannya terhadap hakikat kerja. Relasi-relasi sosial orang Simalungun pasti berbeda dengan orang lain. Orang Simalungun yang kurang suka konflik, tidak meledak-ledak dan sangat sopan tetapi justru 'pendendam' atau bahkan gemar memendam sesuatu. Berbeda dengan Toba yang justru '*blak-blakan*', suka konflik dan ambisius. Keadaan ini pula berbeda dengan orang Jawa yang lebih santun dan beretika.

Struktur sosial *lima saodoran* misalnya, lebih memperhatikan pranata-pranata sosial yang lebih luas, dan bukan sekedar *tolu sahundulan* saja. Jika *tolu sahundulan* hanya melibatkan tiga pranata sosial saja, sama seperti *dalihan na tolu* (Toba, Mandailing dan Angkola), tetapi orang Simalungun mementingkan relasi sosial yang terbangun pada *lima saodoran*. Struktur sosial ini mirip dengan *pentagon* (segilima) yakni tampak depan rumah adat tradisional Simalungun. Karena itu, sebuah keluarga primordial Simalungun harus di topang oleh kelima unsur itu sehingga dapat berjalan dengan baik.

Dalam hal kepercayaan misalnya, orang Simalungun mengindahkan nilai-nilai *Habonaron* sebagai pangkal sikapnya. Orang Simalungun harus mengedepankan kebenaran dan selalu 'takut salah'. Itulah sebabnya orang Simalungun kurang terbuka dan selalu memendam sesuatu daripada

⁸ Lihat Koentjaraningrat. 1972. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

menyuarakannya karena takut salah. Sesungguhnya keadaan seperti ini tidak dapat dipungkiri dari norma-norma sosial yang terangkum pada hakekat *habonaron*, sebagai inti religi atau kepercayaan mereka. Sikap yang ditunjukkan kepada masyarakat adalah cenderung passif dan sepertinya mementingkan orang lain agar tidak sakit hati. Faktor inilah kemudian dianggap sebagai salah satu kelemahan orang Simalungun karena lebih menghindari ‘pertikaian’ dalam membina relasi sosial dengan orang lain.

Religi asli orang Simalungun yakni *habonaron* tercermin pula pada tatacara penghormatan kepada *tondong* (*tondong pamupus*, *tondong jabu*, *tondong bona*, *tondong mataniari* dan lain-lain). Begitupula pada saat penguburan dimana jenajah di kebumikan dengan kepala mengarah ke matahari terbit (*hapoltakan*) dan kaki mengarah ke matahari terbenam (*hasundutan*). Nilai-nilai religi *habonaron* tercermin pula pada setiap aktifitas adat *malas ni uhur* (sukacita) seperti seputar kelahiran, perkawinan, penghormatan kepada orangtua, panen (*harvesting*), membangun rumah baru, dan *pusok ni uhur* (dukacita) seperti upacara tolak bala maupun kematian (*marujung goluh*).

Penganan-penganan tradisional seperti sembelihan ayam (*dayok binatur*), ikan mas (*dengke sayur*), *nitak siang-siang*, *namalum*, *tombuan* dan lain-lain adalah sajian adat yang mencerminkan keluhuran budaya yang muncul dari religi yang dianutnya. Demikian pula penggunaan rempah-rempah seperti lada hitam, tebu merah, kembang sepatu, jeruk purut, jahe merah, *hasihor* dan lain-lain adalah etnobotani yang mencerminkan pengetahuan terhadap religi dimaksud.

Sedangkan khas karya manusia tercermin pada cara pengerjaan ladang, membuat peralatan hidup, *gua homin*, rumah adat tradisional, seni patung, seni ukir, ornamen dan arsitektur, *pinggan* (cawan keramik), *tapongan* (sejenis bakul anyaman dari rotan), *hudali* (sejenis cangkul), *gupak* (sejenis pisau ke ladang), *hotor* (sejenis tali yang dipilin dari bambu), *baluhad* (sejenis kendi terbuat dari bambu), *bantingan* (alat melepaskan padi dari jerami), dan lain-lain. Bagian-bagian yang tampak

ini adalah khas Simalungun yang tidak di miliki orang lain. Hal penting diketahui bahwa kebudayaan Simalungun mencerminkan kebudayaan kerajaan yaitu kebudayaan yang memancarkan kehidupan istana. Hal ini dipahami karena orang Simalungun menganut peradaban kerajaan sejak *Nagur* (abad 9-15 masehi), *harajaon na opat* (abad 16-20 masehi) dan *harajaan na pitu* (1907-1946). Karena itu, tidak mengherankan apabila orang Simalungun selalu menganggap orang-orang terpenting dalam hidupnya sebagai raja, seperti *tondong* dan lain-lain.

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 di bedakan. 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)⁹, 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

⁹ Lihat Clifford Geertz. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

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

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)¹⁰. 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 Jawa 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

¹⁰ Lihat Clifford Geertz. 2008. *Agama, Santri dan Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.

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)¹¹. 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 dinamakan kebiasaan (*custom*). Dalam bahasa Sumner (1960)¹², 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)¹³. Setiap masyarakat dalam kelompok kebudayaan harus bersikap dan betingklaku 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)¹⁴.

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

¹¹ Lihat Koentjaraningrat. 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

¹² Lihat W.G. Sumner. 1960. *Folkways*. New York: New American Library.

¹³ Lihat M. Spencer. 1982. *Foundations of Modern Sociology*. New York: Prentice-Hall Inc.

¹⁴ Lihat P. E. Horton and O. L. Hunt. 1972. *Sociology*. Tokyo: McGraw-Hill.

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.

Kebudayaan menjadi orientasi nilai pada masyarakat. Orientasi nilai budaya (*cultural value orientations*) adalah karya manusia memiliki sistem nilai (*value system*). Menurut Kluckhohn (1961)¹⁵, 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*'.

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 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

¹⁵ 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.

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)¹⁶, 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 (2015)¹⁷ misalnya adalah rasionalitas (*rationality*) yang formasinya lahir dari etika protestan (*protestant ethic*). Sosiolog berkebangsaan Jerman itu menguraikan bahwa pada dasarnya, agama (*religion*) adalah suatu sistem nilai. Sebagai suatu sistem nilai, maka agama mempengaruhi bahkan menentukan pola hidup para penganutnya. Karena itu, cara berpikir, bersikap dan bertindak seseorang akan diwarnai ajaran agama yang dianutnya jika ia sungguh-sungguh dalam kehidupan beragama. Jika ajaran agama itu mengandung nilai-nilai yang memacu pembangunan, maka jelas bahwa agama turut menentukan jalannya modernisasi. Itulah sebabnya, rasionalitas protestantisme sebagaimana disebut Weber mampu membentuk masyarakat yang sangat rasional, maju dan terdepan. Negara-negara maju di muka bumi adalah negara yang menganut nilai-nilai protestantisme, kemudian khatolik dan islam.

¹⁶ Lihat Pandji Anoraga, 1995. *Perilaku Keorganisasian*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.

¹⁷ Lihat Max Weber. 2015. *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme*. Yogyakarta: Narasi

Sosiolog Weber (2015) 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 oleh Bellah (1968)¹⁸, 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 ditanggapi sebagai sesuatu yang ada (ontologis), tetapi justru mengandung nilai dan peraturan tentang nilai itu. 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.

¹⁸ Lihat Robert N. Bellah. 1968. *Tokugawa Religion*.

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.

B. Religi pada masyarakat manusia

Masyarakat manusia adalah makhluk religius. Konsep Eliade (2002)¹⁹ menyebut manusia sebagai ‘*homo religius*’, yaitu kesadaran manusia bahwa hidupnya adalah karunia dari Tuhan. Karena itu, manusia sadar bahwa hidup harus di pelihara dan dirawat agar tetap kuat, sehat dan selamat. Pemahaman sebagai *homo religius* berarti manusia tidak dapat mengelak dari hal-hal mistis-magis seperti keyakinan tentang roh-roh, makhluk halus, dewa, dewi dan lain-lain. Pernyataan Eliade ini sejalan dengan Grayson (2001)²⁰ bahwa kehidupan, eksistensi dan kesadaran terjadi pada tiga tingkatan: i) bagian sadar merupakan kesadaran objektif, ii) bagian bawah sadar merupakan pikiran subjektif yaitu sifat dasar dan karakter yang mendasari kepribadian diri yang mengandung protipe seseorang, dan iii) bagian tidak sadar yaitu kesadaran ‘yang mutlak’ yang tidak terbatas dari suatu pikiran, jiwa dan Tuhan sebagai satu kesatuan universal.

Menurut King (2001)²¹ kesadaran bawah sadar lebih dominan mempengaruhi kesadaran objektif dan kesadaran tidak sadar. Karena itu,

¹⁹ Lihat Mircea Eliade. 2002. *Sakral dan Profan*, (Nuwanto, penterjemah), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

²⁰ Lihat Stuart Grayson, 2001, *Spiritual Healing*. Semarang: Dahara Prize.

²¹ Lihat Richard King 2001, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, Yogyakarta: Qalam.

sikap dan perilaku manusia tidak seluruhnya ditentukan pikiran-pikiran objektif, tetapi lebih banyak ditentukan oleh kesadaran bawah sadar. Kesadaran tidak sadar adalah kesadaran religi yaitu kesadaran akan pemahaman terhadap Realitas Tertinggi sebagai awal, proses, dan akhir dari kehidupan yang universal. Oleh karena itu, kesadaran tidak sadar ini disebut sebagai kesadaran religius, di luar dari jangkauan kemampuan daya pikir objektif manusia.

Manusia sadar bahwa terdapat kekuatan yang lebih tinggi (lebih besar) diluar dirinya sehingga manusia tersebut melakukan berbagai tindakan guna mencari hubungan dan kekuatan itu. Religi adalah bagian dari kebudayaan dan terbentuk dalam ruang lingkup kebudayaan manusia. Menurut Radam (2001)²² pada dasarnya religi terdiri dari dua unsur esensial yakni keyakinan dan upacara (ritual). Kedua unsur ini tidak dapat dipisahkan karena keyakinan menggelorakan upacara, sedangkan upacara itu adalah upaya membenarkan keyakinan tersebut. Artinya, ritus dan upacara itu berfungsi mengkomunikasikan keyakinan kepada sekalian orang.

Sebagaimana di sebut Van Baal (1971)²³ religi adalah suatu sistem simbol yang dengan sarana tersebut manusia berkomunikasi dengan jagad rayanya. Simbol-simbol itu adalah sesuatu yang serupa dengan model-model yang menjembatani berbagai kebutuhan yang saling bertentangan untuk pernyataan diri dengan penguasaan diri. Bila tujuan menyerupai sesuatu yang tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata lisan, maka simbol-simbol itu berfungsi sebagai perisai yang melindungi (menghalangi) seseorang dari kecenderungannya yang amat sangat untuk memperagakannya secara langsung.

²² Lihat Noerid Haloei Radam. 2001. *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta: Yayasan Semesta.

²³ Lihat J. Van Baal. 1971. *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: van Gorcum and Company. Lihat juga J. Van Baal. 1975. *Offering, Sacrifice and Gift. Numen*, XXIII., pp 161-178.

Menurut Radam (2001) religi mengandung makna keberagamaan dalam segala aktivitas dan tindakan manusia. Artinya, masalah religi bukanlah sekedar masalah bagaimana manusia mengkonsepsikan Tuhan dan jagad raya serta hidup sesudah mati, atau aktivitas manusia menghayati adanya Tuhan dan kehidupan di dunia lain, tetapi juga berupa masalah mengapa mereka mengkonsepsikan semua hal itu dan untuk apa semua itu bagi kehidupan seseorang atau orang seorang dan masyarakatnya. Karena itu, religi adalah konsepsi manusia tentang semua hal yang terkandung dalam kosmologi, kosmogoni, dan eskatologi serta aktivitas-aktivitas berkenaan dengannya yang berfungsi memantapkan kehidupan pribadi dan mengentalkan ikatan sosial. Penjelasan berikut ini sekaligus mengemukakan dasar mengapa masyarakat manusia memiliki religi di muka bumi dan menjadi bagian tidak terpisahkan dari hidupnya.

1. Teori yang berorientasi kepada keyakinan religi.

Penjelasan pertama berasal dari Edward B. Tylor²⁴ dalam bukunya *Primitive Culture* (1924) tentang kesadaran manusia mengenai konsep jiwa (*roh*). Pandangan Tylor bahwa kesadaran manusia akan adanya jiwa disebabkan karena dua hal, *pertama* perbedaan yang tampak pada manusia antara hal-hal hidup dan hal-hal mati. Satu organisme bergerak-gerak artinya hidup dan ketika tidak bergerak lagi artinya mati. Karena itu, manusia mulai sadar akan adanya suatu kekuatan menyebabkan gerak yaitu jiwa (*soul*). *Kedua*, peristiwa mimpi. Menurut Tylor, dalam mimpinya manusia melihat dirinya ditempat lain (bukan di tempat dimana ia sedang tidur). Karena itu, manusia mulai membedakan antara tubuh jasmaninya yang ada di tempat tidur, dan suatu bagian lain dari dirinya yang pergi ke tempat-tempat lain. Bagian lain itulah yang disebut jiwa.

²⁴ Lihat E.B. Tylor. 1924. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mytology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londo: John Murray.

Lebih lanjut Tylor mengemukakan bahwa jiwa dapat hidup langsung dan lepas dari tubuh jasmani manusia. Pada waktu hidup, jiwa masih tersangkut kepada tubuh jasmani dan dapat meninggalkan tubuh waktu manusia tidur atau pingsan. Akan tetapi, walaupun sedang melayang, hubungan jiwa dan jasmani pada saat itu tetap ada. Hanya apabila manusia mati jiwanya melayang terlepas dan terputuslah hubungan dengan tubuh jasmani untuk selamanya. Jiwa yang telah merdeka ini memenuhi alam semesta disebut makhluk halus. Dengan demikian pikiran manusia telah mentransformasikan kesadarannya akan adanya jiwa menjadi keyakinan kepada makhluk-makhluk halus.

Manusia percaya bahwa makhluk halus tinggal dekat tempat tinggalnya dan mampu berbuat hal-hal yang tak dapat diperbuat manusia. Karena itu, mereka mendapat tempat yang sangat penting dalam kehidupan manusia, sehingga menjadi objek penghormatan dan penyembahannya yang disertai dengan berbagai upacara berupa doa, sajian atau korban. Tylor mengatakan bahwa animisme merupakan keyakinan kepada roh-roh yang mendiami alam semesta sekeliling tempat tinggal manusia merupakan bentuk religi yang tertua.

Evolusi religi kedua bahwa manusia percaya gerak alam yang hidup di sebabkan adanya jiwa di belakang peristiwa dan gejala alam itu. Jiwa alam itu kemudian dipersonifikasikan dan dianggap seperti makhluk dengan suatu pribadi dengan kemauan dan pikiran yang disebut '*dewa-dewa alam*'. Pada tingkat ketiga, evolusi religi bersamaan dengan munculnya susunan kenegaraan dalam masyarakat sehingga memunculkan keyakinan akan adanya dewa-dewa alam yang tersusun seperti pada kenegaraan yang dibentuk manusia.

Sehubungan dengan hal itu, terdapat suatu susunan pangkat dewa-dewa, mulai dari raja dewa-dewa sebagai dewa tertinggi sampai pada dewa-dewa yang terendah pangkatnya. Susunan serupa itu lambat laun menimbulkan kesadaran bahwa semua dewa itu pada hakikatnya hanya merupakan penjelmaan dari satu dewa saja, yaitu dewa yang tertinggi. Akibat dari keyakinan itu adalah berkembangnya keyakinan kepada satu

Tuhan dan timbulnya religi-religi yang bersifat monoteisme sebagai tingkat yang terakhir dalam evolusi religi manusia.

Penjelasan kedua muncul dari Andrew Lang tentang *Dewa Tertinggi*, dalam bukunya *The Making of Religion* (1889)²⁵. Pada bagian pertama buku tersebut, Lang menyatakan bahwa dalam jiwa manusia ada suatu kemampuan gaib yang dapat bekerja lebih kuat dengan makin lemahnya aktivitas pikiran manusia yang rasional. Oleh karena itu, gejala-gejala gaib bisa bekerja lebih kuat pada orang-orang bersahaja yang kurang aktif hidup dengan pikirannya. Kemampuan gaib pada manusia bersahaja jaman dahulu itulah yang menurut Lang menyebabkan timbulnya konsep jiwa. Artinya, bukan analisis rasional yang menghubungkan jiwa sebagai kekuatan penggerak hidup dengan bayangan tentang diri manusia sendiri yang tampak di dalam mimpi seperti yang diajukan Tylor.

Pada bagian kedua bukunya, Lang menjelaskan folklore dan mitologi suku-suku bangsa di berbagai daerah di muka bumi. Dalam dongeng-dongeng mitologi itu, Lang sering menemukan adanya tokoh dewa yang oleh suku-suku bangsa yang bersangkutan dianggap dewa tertinggi, pencipta seluruh alam semesta beserta isinya, penjaga ketertiban alam dan kesusilaan. Keyakinan kepada tokoh dewa seperti itu, menurut Lang terutama terdapat pada suku-suku bangsa yang masih rendah sekali tingkat kebudayaannya, dan yang hidup dari berburu dan meramu. Lang berkesimpulan bahwa keyakinan kepada dewa tertinggi dalam religi dalam suku bangsa tersebut sudah sangat tua, dan mungkin merupakan bentuk religi manusia tertua, yang kemudian terdesak ke belakang oleh keyakinan kepada makhluk-makhluk halus lain seperti dewa-dewa alam, roh nenek moyang, hantu, dan lain-lain. Penjelasan berikutnya bersumber dari Schmidt (1926)²⁶ dalam bukunya *Der Ursprung der Gottesidee. Eine Kultur*

²⁵ Lihat Andrew Lang, 1898. *The Making of Religion*. London, Longmans, Green and Company.

²⁶ Lihat S.V.D.P. Wilhelm Schmidt, 1926. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine Kultur Historisch Kritisch und Positive Studies*. Munter: Assenderiffsche Verlagsbuchhandlung.

Historisch Kritisch und Positive Studies tentang *Firman Tuhan*. Schmidt mengemukakan bahwa religi berasal dari ‘*Titah Tuhan*’ yang diturunkan kepada makhluk manusia sewaktu manusia diciptakan ke muka bumi. Karena itu, tanda-tanda keyakinan kepada dewa pencipta justru pada bangsa-bangsa yang paling rendah tingkat kebudayaannya, memperkuat anggapannya tentang adanya ‘*Titah Tuhan*’ (*Uroffenbarung*).

Dengan demikian, keyakinan yang asli dan bersih kepada Tuhan (keyakinan *Urmonotheismus*) ada pada bangsa-bangsa yang tua, yang hidup dalam jaman ketika tingkat kebudayaan manusia masih rendah. Dalam jaman kemajuan, waktu kebudayaan manusia bertambah maju, keyakinan asli terhadap Tuhan menjadi kabur, kebutuhan manusia makin banyak, maka keyakinan asli itu menjadi makin terdesak oleh pemujaan kepada makhluk-makhluk halus, roh-roh, dewa-dewa, dan sebagainya.

Berikutnya adalah R. H. Codrington dalam bukunya *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore* (1891)²⁷ yakni uraian keyakinan orang Melanesia tentang suatu kekuatan gaib disebut ‘*Mana*’. ‘*Mana*’ dipancarkan oleh roh-roh atau dewa-dewa, tetapi dapat dimiliki manusia. Menurut Codrington, orang-orang yang memiliki ‘*mana*’ adalah orang yang selalu sukses dalam pekerjaannya, seperti berkebun, berburu, atau orang yang berkuasa dan mampu memimpin orang lain. Penjelasan berikutnya muncul dari Mareet (1909)²⁸ dalam bukunya *The Threshold of Religion* tentang *kekuatan luar biasa*. Menurut Marett, bentuk religi tertua adalah berdasarkan keyakinan manusia akan adanya kekuatan gaib (luar biasa) dan menjadi sebab timbulnya gejala-gejala yang tidak dapat dilakukan manusia. Meminjam istilah ‘*Mana*’, Mareet mengasosiasikan suatu kekuatan yang menyebabkan bahwa makhluk hidup dapat bergerak dengan bayangan tentang dirinya sendiri yang dilihatnya dalam mimpi, adalah terlalu abstrak bagi pikiran manusia

²⁷ Lihat J.H. Codrington. 1891. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press.

²⁸ Lihat R.R. Mareet. 1909. *The Threshold of Religion*. London: Methuen and Company.

purba yang kemampuannya pasti masih terbatas sekali. Menurut Marett asal-mula religi manusia berpangkal dari, 'emosi' atau 'getaran jiwa' yang timbul karena kekaguman manusia terhadap hal-hal dan gejala-gejala tertentu yang bersifat luar biasa. Alam dimana hal-hal serta gejala-gejala itu berasal oleh manusia purba dianggap sebagai dunia dimana terdapat berbagai kekuatan luar biasa. Artinya, kekuatan yang tak dapat diterangkan dengan akal manusia biasa dan yang ada di atas kekuatan alamiah biasa, yaitu kekuatan supernatural. Menurut Koentjaraningrat (1985) kekuatan luar biasa disebut 'kekuatan gaib' atau 'kekuatan sakti', sedangkan dunia dari mana kekuatan-kekuatan gaib itu berasal disebut 'dunia gaib' atau 'alam gaib'.

Berikutnya adalah A.C Kruyt dalam bukunya *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906)²⁹. Kruyt mengembangkan teori tentang bentuk religi manusia primitif atau manusia kuno yang berpusat kepada suatu kekuatan gaib yang serupa dengan kekuatan 'mana' atau supernatural. Menurutnya, manusia primitif pada umumnya yakin akan adanya suatu zat halus yang memberi kekuatan hidup dan gerak kepada banyak hal di dalam alam semesta ini. Zat halus itu terutama ada dalam beberapa bagian tubuh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan, tetapi seringkali ada dalam benda. Kruyt menamai zat halus itu dengan nama *ziylestof*. *Ziylestof* ada dalam manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan dan benda-benda. Karena itu, muncul keyakinan bahwa *ziylestof* dapat beralih dari satu medium ke medium lain seperti dari manusia ke binatang atau sebaliknya.

Atas dasar itu, muncullah keyakinan tentang perpindahan jiwa atau inkarnasi. Di samping keyakinan kepada *ziylestof*, manusia jaman dahulu mempunyai keyakinan lain, yaitu berbagai macam makhluk halus yang menempati alam sekeliling tempat tinggalnya. Diantara berbagai makhluk halus itu ada yang merupakan penjelmaan dari jiwa orang yang telah

²⁹ Lihat A.C. Kruyt. 1906. *Het Animisme in den Indischen Archipel*. S'Gravenhage: Martinus Nijhoff.

meninggal. Berbagai makhluk halus itu dianggap dapat menempati dua macam tempat, yaitu di negara makhluk halus dan di sekitar tempat tinggal manusia.

2. *Teori berorientasi pada sikap manusia terhadap hal gaib.*

Penjelasan ini berasal dari Rudolf Otto tentang sikap takut-terpesona terhadap hal gaib. Dalam bukunya *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis Zum Rationalen* (1917)³⁰, Otto mengemukakan bahwa semua sistem religi, kepercayaan dan agama di dunia berpusat kepada suatu konsep tentang hal yang gaib (*mysterium*), mahadasyat (*tremendum*) dan keramat (*sacre*). Sifat gaib dan keramat adalah maha abadi, maha dahsyat, maha baik, maha adil, maha bijaksana, tak terlihat, tak berubah, tak terbatas, dan sebagainya. Pada intinya, sifatnya sulit dilukiskan dengan bahasa manusia manapun karena 'hal gaib' serta 'keramat' memiliki sifat-sifat yang sebenarnya tak mungkin dapat dicakup pikiran dan akal manusia. Walaupun demikian, dalam semua masyarakat dan kebudayaan di dunia, 'hal gaib dan keramat' menimbulkan sikap takut dan terpesona dan senantiasa menarik perhatian manusia dan mendorong munculnya hasrat universal untuk menghayati rasa bersatu dengannya.

3. *Teori berorientasi pada upacara religi.*

Penjelasan awal teori ini muncul dari W. Robertson Smith tentang 'Upacara bersaji'. Dalam bukunya *Lectures on Religion of the Semites* (1989)³¹, Smith mengemukakan tiga gagasan mengenai asas-asas religi dan agama pada umumnya. Gagasan pertama selain sistem keyakinan dan doktrin, sistem upacara merupakan perwujudan religi atau agama yang memerlukan analisis khusus. Hal menarik perhatian Smith ialah banyak

³⁰ Lihat Rudolf Otto. 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis Zum Rationalen*. Breslau, Trewendt and Grarier.

³¹ Lihat W. Robertson Smith. 1889. *Lectures on Religion of the Semites*. Edinburg: A and C Black.

agama upacaranya selalu tetap, walaupun latar belakang, keyakinan, maksud atau doktrinnya berubah.

Gagasan *kedua* bahwa upacara religi atau agama dilaksanakan pemeluk religi atau agama secara bersama-sama sehingga mempunyai fungsi sosial untuk mengintesifkan solidaritas masyarakat. Artinya, di samping sebagai kegiatan keagamaan tidak sedikit dari masyarakat yang melaksanakan upacara religi atau agama menganggap melakukan upacara itu sebagai suatu kewajiban sosial. Gagasan *ketiga* adalah teorinya mengenai fungsi upacara bersaji. Menurutny, upacara bersaji adalah manusia menyajikan sebagian dari seekor binatang, terutama darahnya kepada dewa, kemudian memakan sendiri sisa daging dan darahnya. Menurut Smith dianggap sebagai aktivitas untuk mendorong rasa solidaritas dengan dewa atau para dewa. Dalam hal ini, para dewa dipandang sebagai warga komunitas walaupun sebagai warga istimewa.

Pandangan berikutnya muncul dari K.T. Preusz tentang asas-asas religi dalam bukunya *Die Geistige Kultur der Naturvolker* (1914)³². Menurut Preusz, wujud religi yang tertua berupa tindakan-tindakan manusia untuk keperluan-keperluan hidupnya yang tak dapat dicapainya secara naluri atau dengan akalny. Konsepsi bahwa kemampuan akal manusia terbatas dan bahwa *menschliche Urdummheit*, atau 'kebodohan akal manusia yang asli' ini merupakan pangkal permulaan dari religi. Dalam bukunya, *Die Geistige Kultur der Naturvolker* (1914), Preusz menentukan bahwa pusat dari tiap sistem religi dan kepercayaan di dunia adalah ritus dan upacara.

Melalui kekuatan-kekuatan yang dianggapnya berperan dalam tindakan-tindakan gaib, manusia mengira dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhannya serta mencapai tujuan hidupnya, baik yang sifatnya material maupun spritual. Dengan demikian, ia menganggap tindakan ilmu gaib dan upacara religi itu hanya sebagai dua aspek dari satu

³² Lihat K.T. Preusz. 1914. *Die Geistige Kultur der Naturvolker*. Leipzig: B.G. Teubner.

tindakan, dan malahan seringkali tampak bahwa ia menganggap upacara religi biasanya memang bersifat ilmu gaib.

Sedangkan dalam bukunya yang lain, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvolker* (1930)³³, Preusz melanjutkan konsepsinya mengenai arti ritus dan upacara dengan anggapan bahwa rangkaian ritus yang paling penting dalam banyak religi di dunia adalah ritus kematian. Dalam ritus-ritus seperti itu tema pokoknya seringkali melambangkan proses pemisahan antara yang hidup dan yang meninggal. Dengan demikian, perkembangan sistem serta ajaran religi itu lebih banyak dipengaruhi oleh sistem upacara dan tingkah laku manusia dalam kehidupannya sehari-hari dari pada sebaliknya.

Pendirian Preusz tentang pentingnya ritus dan upacara dalam kehidupan manusia diperdalamnya dalam bukunya *Glauben und Mystik im Schatten: des höchsten Wesens* (1926)³⁴. Menurut Preusz, ritus atau upacara religi akan bersifat kosong tak bermakna, apabila tingkah laku manusia di dalamnya didasarkan pada akal rasional dan logika, tetapi secara naluri manusia memiliki suatu emosi mistikal yang mendorongnya untuk berbakti kepada kekuatan tinggi yang olehnya tampak konkrit di sekitarnya, dalam keteraturan dari alam, serta proses pergantian musim, dan kedahsyatan alam dalam hubungannya dengan masalah hidup dan maut.

Pemikiran selanjutnya bersumber dari Frazer dalam bukunya *The Golden Bough* (1911)³⁵ yang mengemukakan bahwa manusia mengakui adanya berbagai gejala yang tak dapat dijelaskan dengan akal. Frazer menyatakan bahwa manusia memecahkan masalah-masalah hidupnya dengan akal dan sistem pengetahuannya, tetapi akal dan sistem

³³ Lihat K.T. Preusz. 1930. *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvolker*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

³⁴ Lihat K.T. Preusz. 1926. *Glauben und Mystik im Schatten: des höchsten Wesens*. Leipzig: C.L. Hirschfeld.

³⁵ Lihat J.G. Frazer. 1911. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan and Company.

pengetahuan manusia terbatas. Makin maju kebudayaannya, makin luas batas akal tersebut. Soal-soal yang tidak dapat mereka pecahkan dengan akal, dipecahkan dengan magis atau ilmu gaib. Menurut 'teori Batas Akal' Frazer, pada saat religi belum hadir dalam kebudayaan manusia, manusia hanya menggunakan ilmu gaib untuk memecahkan masalah-masalah hidup yang berada di luar jangkauan akal dan pengetahuannya. Ketika mereka menyadari bahwa ilmu gaib tidak bermanfaat bagi mereka, mulailah timbul kepercayaan bahwa alam dihuni oleh makhluk-makhluk halus yang lebih berkuasa, dengan siapa manusia kemudian mulai mencari hubungan, sehingga timbullah religi.

Frazer menekankan perbedaan besar antara ilmu gaib dan religi. Ilmu gaib adalah segala sistem tingkah laku dan sikap manusia untuk mencapai suatu maksud dengan menguasai dan menggunakan kekuatan-kekuatan dan kaidah-kaidah gaib yang ada di dalam alam. Sebaliknya, religi adalah segala sistem tingkah laku manusia untuk mencapai suatu maksud dengan cara menyandarkan diri kepada kemauan dan kekuasaan makhluk-makhluk halus, seperti roh-roh, dewa-dewa dan sebagainya yang menempati alam.

Analisis R. Hertz dalam bukunya *Contribution a Une Etude Sur la Representation Collective De La Mort* (1905)³⁶ tentang upacara kematian. Ia menganggap bahwa upacara kematian selalu dilakukan manusia dalam rangka adat istiadat dan struktur sosial dari masyarakatnya yang berwujud sebagai gagasan kolektif. Gagasan kolektif mengenai gejala kematian yang terdapat pada banyak suku bangsa di dunia adalah gagasan bahwa mati itu berarti suatu proses peralihan dari suatu kedudukan sosial yang tertentu ke kedudukan sosial yang lain. Dalam peristiwa mati, manusia beralih dari suatu kedudukan sosial dalam dunia ini ke suatu kedudukan sosial dalam dunia makhluk halus.

³⁶ Lihat R. Hertz. 1905. *Contribution a Une Etude Sur la Representation Collective De La Mort. L'Anne Sociologique*, Vol. X, pp. 48-137.

Dengan demikian, menurut Herzt upacara kematian tidak lain dari pada upacara inisiasi. Menurut Herzt ada lima anggapan di balik upacara inisiasi; i) anggapan bahwa peralihan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial yang lain adalah suatu masa krisis, suatu masa penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat, ii) anggapan bahwa jenazah dan juga semua orang yang ada hubungan dekat dengan orang yang meninggal itu dianggap mempunyai sifat keramat (*sacre*), iii) anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke suatu kedudukan lain itu tak dapat berlangsung secara sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian masa antara yang lama, iv) anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap melepaskan si objek dari hubungannya dengan masyarakat yang lama, tingkat mempersiapkannya bagi kedudukannya yang baru, dan tingkat yang mengangkatnya ke dalam kedudukan yang baru dan v) anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si objek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara ilmu gaib.

Herzt berkesimpulan bahwa upacara kematian tidak lain daripada suatu upacara inisiasi. Menurutnya, bahwa ada persamaan yang besar antara unsur-unsur upacara kematian manusia dengan unsur-unsur upacara kelahiran dan pernikahan. Pada kelahiran, seorang individu beralih dari alam gaib ke alam hidup, dan pada kematian ia beralih dari alam hidup ke alam gaib.

Analisis A. Van Gennep dalam bukunya: *The Rites of Passage* (1909)³⁷ tentang ritus peralihan dan upacara penguburan. Ia berpendirian bahwa ritus dan upacara religi secara universal pada dasarnya berfungsi sebagai aktivitas untuk menimbulkan kembali semangat kehidupan sosial antara warga masyarakat. Ia juga mengatakan bahwa kehidupan sosial dalam tiap masyarakat di dunia secara berulang, dengan interval waktu tertentu,

³⁷ Lihat A. Van Gennep. 1909. *Les Rites de Passage: Etude Systematique des Rites: Librairie Critique*. Paris: Emile Nourry.

memerlukan apa yang disebutnya '*regenerasi*' semangat kehidupan sosial seperti itu. Hal itu disebabkan karena selalu ada saat-saat dimana semangat kehidupan sosial menurun, dan sebagai akibatnya akan timbul kelesuan dalam masyarakat.

Van Gennep menyatakan bahwa gejala turunnya semangat kehidupan sosial itu biasanya terjadi pada akhir suatu musim alamiah. Misalnya, pada akhir musim berburu, menangkap ikan, atau suatu tahap dalam produksi pertanian sewaktu energi manusia seolah-olah sudah habis terpakai dalam aktivitas sosial selama musim yang hampir lalu itu. Untuk menghadapi tiap musim yang baru, masyarakat memerlukan semangat kehidupan sosial dalam jiwa para warganya.

Di samping itu, van Gennep mengatakan bahwa dalam tahap-tahap pertumbuhannya sebagai individu yaitu sejak manusia lahir-masa kanak-kanaknya-dewasa dan meniklah-menjadi orang tua-hingga saatnya meninggal, manusia mengalami perubahan-perubahan biologi dan lingkungan sosial budaya yang dapat mempengaruhi jiwanya dan menimbulkan krisis mental. Untuk menghadapi tahap pertumbuhannya yang baru, manusia memerlukan '*regenerasi*' semangat kehidupan sosial. Van Gennep menganggap rangkaian ritus dan upacara sepanjang tahap-tahap pertumbuhan atau '*lingkaran hidup*' individu (*life cycle rites*) sebagai rangkaian ritus dan upacara yang paling penting dan mungkin paling tua dalam masyarakat dan kebudayaan manusia.

Van Gennep menyatakan bahwa semua ritus dan upacara kematian dapat dibagi ke dalam tiga bagian: i) perpisahan atau *separation*, yaitu manusia melepas kedudukannya yang semula, ii) peralihan atau *transition* yaitu manusia dianggap mati atau '*tidak ada*' lagi dan dalam keadaan ini tak tergolong dalam lingkungan sosial mana pun, dan iii) integrasi atau *incorporation* manusia diresmikan ke dalam tahap kehidupan dan lingkungan sosialnya yang baru. Dalam hal ini upacara kematian berdasarkan tema berpikir bahwa peristiwa kematian manusia hanya merupakan suatu saat proses peralihan saja ke suatu kehidupan yang baru di alam baka atau juga berdasarkan tema berpikir bahwa individu yang

mati harus diintegrasikan ke dalam kehidupannya yang baru di antara makhluk halus yang lain di alam baka.

Pandangan berikutnya ialah Emile Durkheim dalam bukunya: *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse: Les Systeme Totemique en Australia* (1912)³⁸, Durkheim mengemukakan adanya getaran (yaitu emosi) berupa rasa kesatuan yang timbul dalam jiwa manusia sebagai warga dari masyarakatnya menjadi dasar manusia beragama. Pikiran manusia pada awal perkembangan kebudayaannya belum mampu memahami konsep 'jiwa' dan 'ruh' yang bersifat abstrak dan memisahkannya dari jasmani manusia.

Dalam teorinya, Durkheim mengemukakan bahwa: i) pada awal keberadaanya di muka bumi, manusia mengembangkan religi karena adanya getaran jiwa, yaitu suatu emosi keagamaan, bukan karena pikiran manusia yang membayangkan adanya ruh, ii) dalam pikirannya, emosi keagamaan itu berupa perasaan yang mencakup rasa keterikatan, bakti, cinta, dan sebagainya, terhadap masyarakatnya sendiri, iii) emosi keagamaan tidak selalu berkobar-kobar setiap saat sehingga perlu di rangsang dan di pelihara dengan melalui kontraksi masyarakat (melakukan berbagai pertemuan); iv) emosi keagamaan yang muncul itu membutuhkan suatu obyek tujuan, yang bersifat keramat; dan v) suatu obyek keramat sebenarnya merupakan lambang dari suatu masyarakat.

Berikutnya adalah Nathan Soderblom dalam bukunya: *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen uber di Anfange der Religion* (1916)³⁹ tentang asas religi. Bunyi teori itu adalah bahwa keyakinan yang paling awal yang menyebabkan terjadinya religi dalam masyarakat manusia adalah keyakinan akan adanya kekuatan sakti (mana) dalam hal-hal yang luar biasa dan yang gaib. Satu langkah lebih jauh lagi dalam proses perkembangan keyakinan manusia adalah keyakinan tentang adanya

³⁸ Lihat Emile Durkheim. 1912. *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse: Les Systeme Totemique en Australia*. Paris: Felix Alcan.

³⁹ Lihat N. Soderblom. 1916. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen uber di Anfange der Religion*. Leipzig. J.C. Humrichsche Buchhandlung.

berbagai macam roh yang seakan-akan mempunyai identitas serta kepribadian sendiri-sendiri, tetapi sebagian lagi menempati dunia gaib. Akhirnya perkembangan yang paling jauh ialah keyakinan akan adanya dewa-dewa, yaitu keyakinan kepada makhluk-makhluk halus, seperti roh-roh mempunyai kepribadian dan identitas sendiri tetapi yang mempunyai wujud yang lebih nyata dan mantap dalam pikiran manusia.

Menurut J. Van Baal dalam bukunya *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion* (1971)⁴⁰, Van Baal berpendirian bahwa kecuali beberapa konsep asasi yang tertanam dalam alam sub-sadar manusia, suatu bagian besar dari keyakinan manusia dalam rangka suatu religi tertentu, adalah ciptaan akal dari pikiran dari para pemuka dan tokoh religinya sendiri. Para tokoh itulah yang menciptakan konsepsi mengenai alam semesta dan dunia gaib, mengenai bentuk sorga dan neraka, dan mengenai bentuk dunia akhirat dimana para roh nenek-moyang dan para dewa hidup. Konsepsi itu biasanya terurai dan terlukiskan dalam mitologi dan kesusastraan suci.

Dalam karangannya *Offering, Sacrifice and Gift* (1975)⁴¹, van Baal mengemukakan bahwa sajian atau *offering* kepada para dewa, dan kepada para makhluk halus dalam dunia gaib pada umumnya mempunyai fungsi seperti suatu 'pemberian'. Fungsi pemberian dalam interaksi sosial ialah lambang mengukuhkan suatu hubungan antara si pemberi dan si penerima yang harus dikukuhkan lagi dengan suatu pemberian balasan. Demikian upacara bersaji, upacara seni drama suci, seni tari suci dan semua upacara religi dilaksanakan manusia merupakan tindakan-tindakan penuh *symbols of communication*.

Van Baal memandang penting sikap pemeluk religi bersangkutan terhadap hal gaib itu, sebagai komponen yang sangat menentukan dalam suatu sistem religi. Adapun sikap dari biasanya ditentukan oleh suatu campuran dari berbagai perasaan yang bertentangan ialah rasa cinta,

⁴⁰ Lihat J. Van Baal. 1971. *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: van Gorcum and Company.

⁴¹ Lihat J. Van Baal. 1975. *Offering, Sacrifice and Gift*. *Numen*, XXIII., pp 161-178.

hasrat akan kemesraan, dan hasrat untuk berbakti, tetapi juga rasa takut dan tak berdaya terhadap berbagai gejala yang berada di luar batas akal manusia dan terhadap berbagai bahaya yang tak dapat dikuasai dengan akal manusia. Dengan singkat sikap itu adalah sikap yang ambivalen.

Dari uraian di atas, dapat di pahami bahwa masyarakat primitif maupun masyarakat modern tidak dapat dipisahkan dari ‘kekuatan-kekuatan’ luar biasa yang berada di luar kemampuan diri manusia. Situasi ini membawa manusia pada adanya religi (*religion*) atau agama. Menurut Eliade (2002)⁴², agama adalah suatu sistem yang timbul dari sesuatu disakralkan. Agama harus diposisikan secara konstan yaitu suatu elemen dalam kehidupan manusia. Fungsi agama harus dilihat sebagai sebuah sebab dan bukan akibat. Kehidupan profan adalah wilayah kehidupan sehari-hari yaitu hal yang dilakukan secara teratur dan tidak terlalu penting. Sedangkan sakral adalah wilayah supranatural yang tidak mudah dilupakan dan sangat penting. Sesuatu sakral adalah tempat dimana segala keteraturan dan kesempurnaan, juga tempat berdiamnya roh-roh para leluhur, para kesatria dan dewa. Dengan demikian, suci (sakral) adalah sesuatu yang terpisah dari sikap orang yang ingin menghormati dan dilakukan karena ada manfaat terhadap kehidupan sehari-hari.

Mengutip Caillois (2001)⁴³ kesakralan adalah ide dasar agama. Keyakinan, mitos dan dogma menjelaskan karakteristik bendanya dan perlakuan seharusnya terhadap yang sakral itu. Ritual adalah refleksi atau realisasi dari kepercayaan kepadanya. Etika religius dikembangkan dari kepercayaan kepada yang sakral. Sebaliknya yang profan adalah sesuatu yang biasa, yang rasional, yang nyata. Tidak ada perlakuan istimewa dan penghormatan terhadapnya. Kecintaan dan penghormatan tidak perlu kepada sesuatu yang profan. Menurut pemikiran rasional, segala sesuatu di alam ini sebenarnya profan, karena kesakralan itu hanya anggapan

⁴² Lihat Mircea Eliade. 2002. *Sakral dan Profan*, (Nuwanto, penterjemah), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

⁴³ Lihat Roger Caillois. 1960. *Man and the Sacred* (translated by Meyer Barash). in *American Anthropologist*. Vol 62. No. 4

sepihak dari manusia atau masyarakat yang mempercayainya saja. Manusia yang 'sakral' tidak ada di dunia ini. Pada agama Kristen Protestan misalnya, menekankan sebuah kehidupan kudus, sederhana, menghindari pemborosan, dan kesombongan. Pada tingkat personal, Calvin percaya bahwa penderitaan merupakan manifestasi dari Salib Kristus, yaitu bahwa penderitaan bagian dari proses kekudusan. Dia mengharapkan bahwa semua orang Kristen akan menderita dalam kehidupan ini, bukan sebagai hukuman, tetapi lebih sebagai partisipasi dalam persatuan dengan Kristus yang menderita untuk mereka (Pals, 1966⁴⁴; Nothingham, 1985⁴⁵)

Uraian Geertz (1973)⁴⁶ tentang orang Jawa misalnya, orang Jawa memuja nenek moyang dengan jampi-jampi, pembakaran kemenyan pada malam Jumat, menghiasi kuburan anggota keluarga, dan upacara sebagai ungkapan rasa hormat kepada yang sudah meninggal dunia. Karena itu, Orang Jawa memiliki kesadaran kuat perlunya memelihara hubungan baik dengan roh leluhur sehingga perlu memberikan sesajen berupa nasi atau bunga apabila mereka muncul dalam mimpi. Pemujaan nenek moyang dari masa lampau maupun pencipta alam semesta di anggap sebagai sumber kekuatan hidup dan tanpa itu orang tidak dapat hidup.

Di samping pemujaan nenek moyang, upacara yang paling penting berkaitan dengan 'pusaka' berupa keris. Pada waktu tertentu keluarga membersihkan keris dengan upacara dan memberinya sesajian. Hal ini karena, keris dianggap benda yang mempunyai kekuatan dan pada waktu tertentu dipuja sebagai pelindung masyarakat. Dengan demikian, Geertz (1973) mendefinisikan agama sebagai sebuah sistem budaya berawal dari sebuah kalimat tunggal yang mendefinisikan agama sebagai:

⁴⁴ Lihat Daniels L. Pals. 1996. *Seven Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁵ Lihat Elizabeth K. Nothingham, 1985. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali.

⁴⁶ Lihat Clifford Geertz. 1983. *Abangan, Santri, Priai dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.

i) sebuah sistem simbol yang bertujuan, ii) membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, mudah menyebar dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang dengan cara, iii) merumuskan tatanan konsepsi kehidupan yang umum, iv) melekatkan konsepsi tersebut pada pancaran yang faktual, v) yang pada akhirnya konsepsi tersebut akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik.

Sebagaimana disebut Koentjaraningrat (1987)⁴⁷ religi memiliki lima komponen yang integratif yaitu: i) emosi keagamaan, ii) sistem keyakinan, iii) sistem ritus dan upacara, iv) peralatan ritus dan upacara, dan v) umat beragama.

C. Upacara (ritual) peralihan

Ritual merupakan tatacara dalam upacara atau suatu perbuatan keramat yang dilakukan sekelompok umat beragama. Upacara ditandai dengan adanya berbagai macam unsur dan komponen, yaitu adanya waktu, tempat-tempat upacara dilakukan, alat-alat dalam upacara, serta orang-orang yang menjalankan upacara. Pada dasarnya ritual adalah rangkaian kata, tindakan pemeluk agama dengan menggunakan benda-benda, peralatan dan perlengkapan tertentu, ditempat tertentu dan memakai pakaian tertentu pula.

Ritual atau ritus dilakukan dengan tujuan mendapatkan berkah atau rezeki yang banyak dari suatu pekerjaan. Seperti upacara menolak bala dan upacara siklus kehidupan manusia seperti kelahiran, pernikahan dan kematian. Menurut Turner (dalam Winangun, 1990)⁴⁸ ritus diadakan masyarakat merupakan penampakan dari keyakinan religius. Ritus yang dilakukan itu mendorong orang melakukan dan mentaati tatanan sosial tertentu. Ritus memberikan motivasi dan nilai-nilai pada tingkat yang paling dalam. Ritual mempunyai fungsi yang sama yaitu untuk berdoa untuk mendapatkan suatu berkah. Ritual dalam kehidupan sehari-hari

⁴⁷ Lihat Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi- I*. Jakarta: UI Press.

⁴⁸ Lihat Y.W. Wartajaya Winangun, 1990. *Masyarakat Bebas Struktur, Limitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius.

seperti siklus kehidupan mencakup kelahiran, pernikahan dan kematian. Ritual ini tidak bisa dilepaskan dari masyarakat beragama yang menyakininya. Ritus dapat dibedakan menjadi ritus krisis hidup dan ritus gangguan.

Ritus krisis hidup adalah ritus yang diadakan untuk mengiringi krisis-krisis hidup yang dialami manusia. Mengalami krisis, karena ia beralih dari satu tahap ke tahap berikutnya. Ritus ini meliputi kelahiran, pubertas, perkawinan dan kematian. Ritus-ritus ini tidak hanya berpusat pada individu, melainkan juga tanda adanya perubahan dalam relasi sosial diantara orang yang berhubungan dengan mereka, dengan ikatan darah, perkawinan, kontrol sosial dan sebagainya. Sedangkan ritus gangguan dihubungkan dengan nasib sial dalam hidup, seperti ritus *Ndembu* yang dilakukan karena kesialan dalam berburu, ketidakteraturan reproduksi pada wanita dan lain sebagainya dengan tindakan roh orang yang mati. Roh leluhur mengganggu orang sehingga membawa nasib sial. Pada orang Hindu Bali, terdapat ritual pada orang mati yang disebut upacara *shradha*. Pada nelayan Melayu, terdapat ritus *Jamu Laut* atau *Siar Mambang*, yakni meninjakkan jin laut yang dapat mencelakai nelayan sewaktu melaut.

Sistem keyakinan dalam suatu religi berwujud pikiran dan gagasan manusia, menyangkut keyakinan dan konsepsi manusia tentang sifat-sifat Tuhan, wujud dari alam gaib (kosmologi), terjadinya alam dan dunia (kosmogoni), jaman akhirat (eskatologi), wujud dan ciri-ciri kekuatan sakti, roh nenek moyang, roh alam, dewa-dewa, roh jahat, hantu, dan makhluk-makhluk halus lainnya. Di samping itu, sistem keyakinan juga menyangkut sistem nilai dan sistem norma keagamaan, ajaran kesusilaan, dan ajaran doktrin religi lainnya yang mengatur tingkah laku manusia.

Sistem ritus dan upacara dalam suatu religi berwujud aktivitas dan tindakan manusia dalam melaksanakan kebaktiannya terhadap Tuhan, dewa-dewa, roh nenek moyang atau makhluk halus lainnya, dan dalam usahanya berkomunikasi dengan Tuhan dan penghuni dunia gaib lainnya itu. Dalam ritus dan upacara religi biasanya digunakan bermacam-macam

sarana dan peralatan, seperti tempat pemujaan, patung, alat bunyi-bunyian, dan pakaian khusus untuk itu. Keyakinan, ritus serta upacara, peralatan ritus serta upacara dan umat agama, yang berkaitan erat satu sama lain dan saling pengaruh mempengaruhi, baru mendapat sifat keramat yang mendalam apabila dihinggap oleh lomponen utama, yaitu emosi keagamaan.

Masa peralihan dianggap masa krisis, dimana manusia itu harus melepaskan diri dari suatu lingkungan sosial yang lama, kemudian harus melampaui suatu masa peralihan, dimana ia sebagai makhluk lemah tanpa identitas dan tanpa kedudukan, harus mempersiapkan diri secara jasmaniah maupun rohaniah untuk kedudukannya nanti dalam suatu lingkungan sosial yang baru. Peralihan semacam itu banyak kemungkinan orang bisa terserang oleh berbagai macam bahaya, yang tak dapat dikuasai dengan akalanya. Dalam menghadapi masa-masa krisis seperti itu, dikatakan manusia harus bersikap penuh waspada dan prihatin serta perlu tindakan-tindakan untuk memperteguh imannya dan memperkuat mentalnya. Tindakan-tindakan itu berupa ritus-ritus krisis pada masa peralihan.

Penulis seperti Van Gennep (1909)⁴⁹ menamakan semua upacara lingkaran hidup sebagai '*Rites De Passage*' atau upacara peralihan yang melambangkan peralihan status dari suatu status tertentu ke status yang baru. Perkawinan misalnya, berdampak pada hilangnya status lajang menjadi suami istri yang mereka bina sendiri. *Rites De Passage* terdiri atas 3 (tiga) tingkatan: i) *Rites Separation* yaitu upacara perpisahan dari status semula, ii) *Rites transition* yaitu upacara perjalanan kestatus yang baru, dan iii) *Rites incorporation* yaitu upacara penerimaan dalam status yang baru.

⁴⁹ Lihat A. Van Gennep. 1909. *Les Rites de Passage: Etude Systematique des Rites: Librairie Critique*. Paris: Emile Nourry.

Menurut Eliade (2002)⁵⁰ simbol merupakan cara pengenalan yang bersifat khas religius. Simbol merupakan manifestasi yang nampak dari ritus. Simbol-simbol yang dipakai dalam upacara berfungsi sebagai alat komunikasi, menyuarakan pesan-pesan ajaran agama dan kebudayaan yang dimilikinya. Khususnya yang berkaitan dengan etos dan pandangan hidup, sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh adanya upacara tersebut. Simbol merupakan gambaran yang sakral dan yang profan. Selain itu, simbol berfungsi sebagai mediator manusia untuk berhubungan dengan yang sakral. Sebab, manusia tidak bisa mendekati yang sakral secara langsung, karena yang sakral itu adalah transenden. Sedangkan manusia adalah makhluk temporal yang terikat di dalam dunianya. Manusia bisa mengenal yang sakral melalui simbol. Dengan demikian, simbol merupakan suatu cara untuk dapat sampai pada pengenalan terhadap yang sakral dan transenden.

Menurut Eliade (2002) sakral adalah tempat dimana segala keteraturan dan kesempurnaan berada, tempat berdiamnya roh para leluhur, para kesatria dan dewa dewi. Selain itu, sakral berarti kekuatan-kekuatan dewa-dewi, arwah para leluhur dan jiwa-jiwa abadi atau roh suci yang mengatasi seluruh alam raya. Sedangkan profan merupakan apa saja yang ada dalam kehidupan ini yang bersifat biasa-biasa saja. Namun dalam hal-hal tertentu, hal-hal yang profan dapat ditransformasikan menjadi yang sakral. Sebuah benda, batu, goa, air bisa menjadi yang sakral asalkan manusia menemukan dan meyakini sebagai yang sakral. Hal tersebut disebut dengan *hierofani* atau penampakan yang sakral.

⁵⁰ Lihat Mircea Eliade. 2002. *Sakral dan Profan*, (Nuwanto, penterjemah), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

BAB II

STRUKTUR SOSIAL PENTAGON, KEKERABATAN DAN KERJA ADAT SIMALUNGUN

A. Struktur sosial *pentagon* dan kekerabatan Simalungun

Struktur sosial (*social structure*) sebagaimana disebut Hendropuspito (1989)⁵¹ 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)⁵² 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

⁵¹ Lihat Hendropuspito. 1989. *Sosiologi Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius.

⁵² Lihat Nasikun. 1993. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

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)⁵³ tidak hanya menyoal semata-mata yang tampak dari luar, 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)⁵⁴ 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

⁵³ Lihat Claude Levy Strauss. 1977. *Structural Anthropology*. Peregrine Books: Middlesex

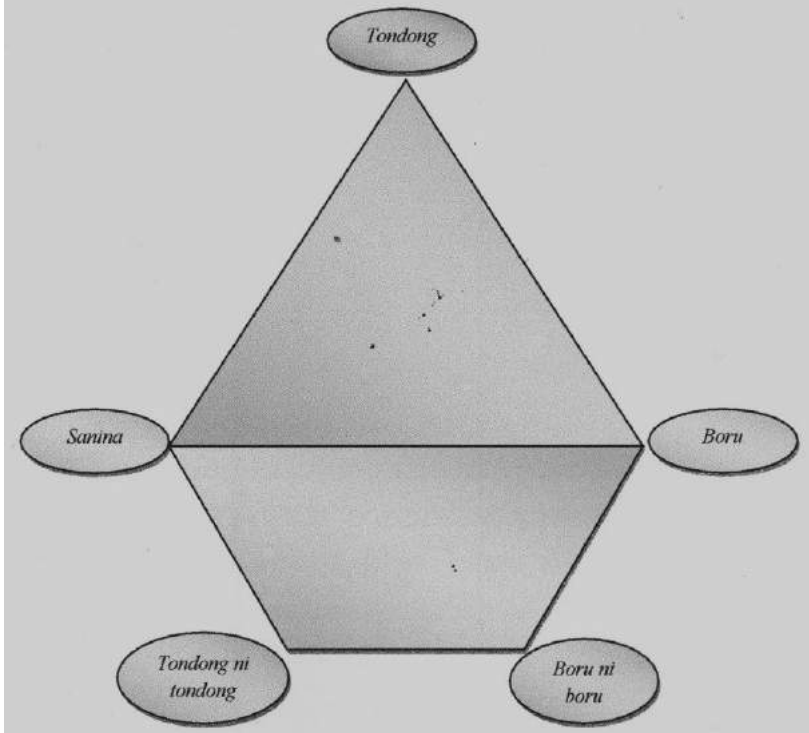
⁵⁴ Lihat Bronislaw Malinowski. 1939. The Group and the Individual in Fungtional Analysis. In *American Journal of Sociology*. Vol. 44, pp. 938-964.

mendasar dalam kebudayaan bersangkutan seperti makanan, reproduksi, keamanan, kesantiaian, gerak dan pertumbuhan. Sementara itu, menurut Parson (1961)⁵⁵, 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.

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*).

⁵⁵ Lihat Talcott Parson. 1961. An outline of the Social System, dalam *Theories of Society*. New York: The Free Press.

Gambar-1: Skema struktur sosial pentagon orang 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 menyelenggarakan 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*.

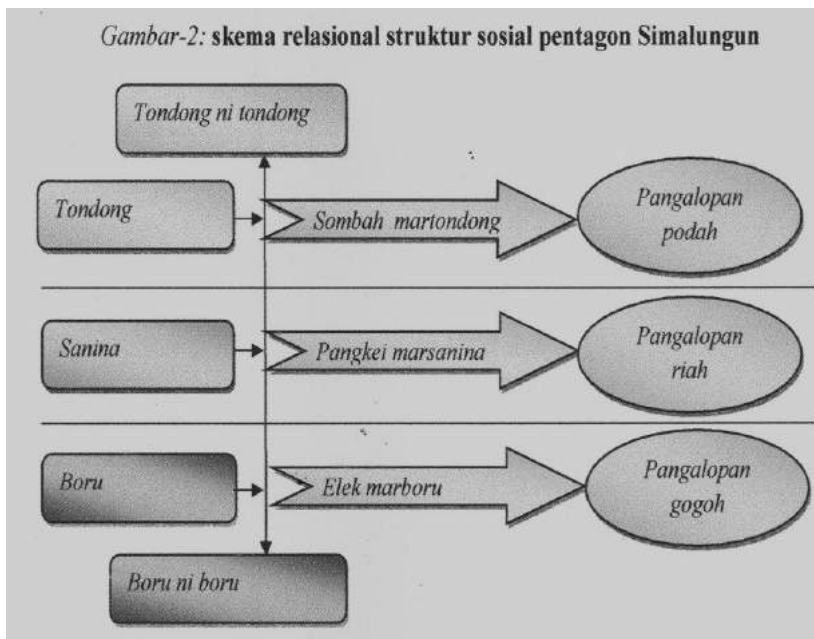
Posisi sosial adat ini berdampak pada peran dan fungsi yang harus di lakukannya pada saat pekerjaan adat diselenggarakan sewaktu sukacita maupun dukacita. Dalam tatanan sosial orang Simalungun, *tondong* dimaknai sebagai *pangalopan podah* (tempat mendapatkan nasehat), *sanina* dimaknai sebagai *pangalopan 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)⁵⁶. 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*.

⁵⁶ 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 oleh 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 tatatan 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 kebakakan 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.

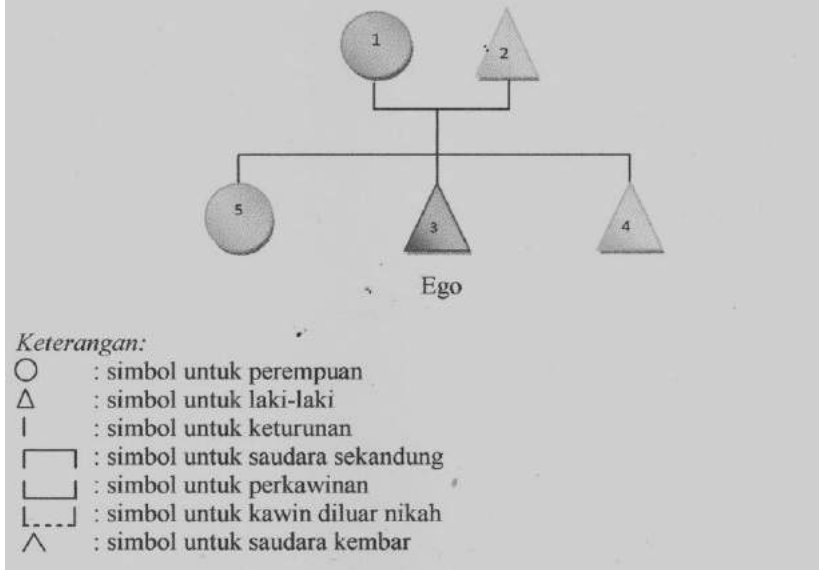
Etika dan norma pergaulan yang dimaksud adalah sikap, tindakan dan perilaku sosial dan penyebutan (*term of addres*) terhadap kerabat dan

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-3: skema istilah kekerabatan keluarga inti Simalungun

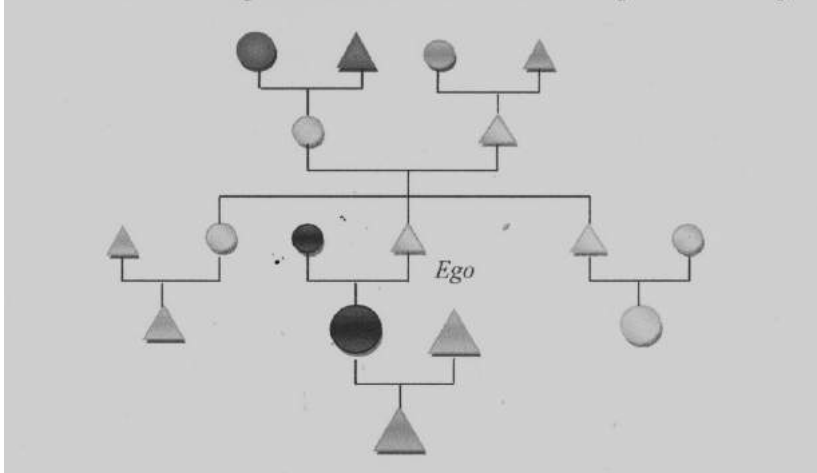


Dari gambar-3 diatas dapat dilihat bahwa, keluarga inti (*nuclear family*) orang Simalungun diatas (katakanlah memiliki klan Damanik), memiliki tiga orang anak (*niombah*). Ego adalah individu berjenis kelamin laki-laki, sedangkan dua lainnya adalah saudaranya berjenis kelamin perempuan dan laki-laki. Kemudian, yang melahirkan ego dan dua saudara perempuannya adalah orangtua yang disebut dengan *namatoras*.

Sebutan spesifik dari anak-anak (*niombah*) kepada orangtua (*namatoras*) 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 *pargotongataupun 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-4: skema kompleksitas istilah kekerabatan keluarga inti Simalungun



Keterangan:

Berdasarkan gambar-4 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 *inangangi* (saudari muda).

20. Istri ego menyebut saudara laki-laki suaminya dengan *kaha* atau *nassikaha*.
21. Ego memanggil suami saudarinya 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.

B. Kerja adat (*horja adat*) Simalungun

Sama seperti masyarakat manusia lainnya, orang Simalungun mengenal bentuk dan jenis upacara adat seputar lingkaran hidup (*life cycle*) pada sepanjang hidupnya. Upacara 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)⁵⁷ mengemukakan bahwa konsepsi adat merupakan konsepsi tentang organisasi sosial dan upacara-upacara (ritus). Sementara itu, Ter Haar dalam Simanjutak (2002)⁵⁸ menyebutkan bahwa adat adalah kebiasaan atau tata cara. Selanjutnya, Wensinck dan Kramers (1941)⁵⁹ mengemukakan bahwa adat adalah *etnomomence* yakni pengambilan sebagian idiomisasi atau modifikasi. Sementara itu, upacara (ritus) sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat (1993)⁶⁰ 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,

⁵⁷ 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.

⁵⁸ Lihat Bungaran A. Simanjutak. 2002. *Konflik Status dan Kekuasaan Orang Batak Toba*. Yogyakarta: Jendela.

⁵⁹ Lihat A. S. Wesinck dan J.H. Kramers. 1941. *Hauwörterbuch des Islam*. (Tanpa penerbit). Leiden.

⁶⁰ Lihat Koentjaraningrat. 1993. *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

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

Kandungan upacara-upacara adat ini berkenaan dengan tiga hal sebagaimana disebut oleh van Gennep (1909) yaitu: *i) rites de separation* yaitu upacara perpisahan dari satu status ke status lain seperti *marujung goluh* (kematian) maupun *sulang-suiang 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 1. Tipologi, nama dan jenis upacara adat Simalungun

Tipologi upacara adat	Nama upacara	Jenis upacara
Upacara seputar kelahiran	• <i>Mangalop parhorasan</i> (upacara tujuh bulanan) • <i>Tubuan dakdanak</i> (upacara kelahiran) • <i>Paabinghon</i> (upacara memperkenalkan anak)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)

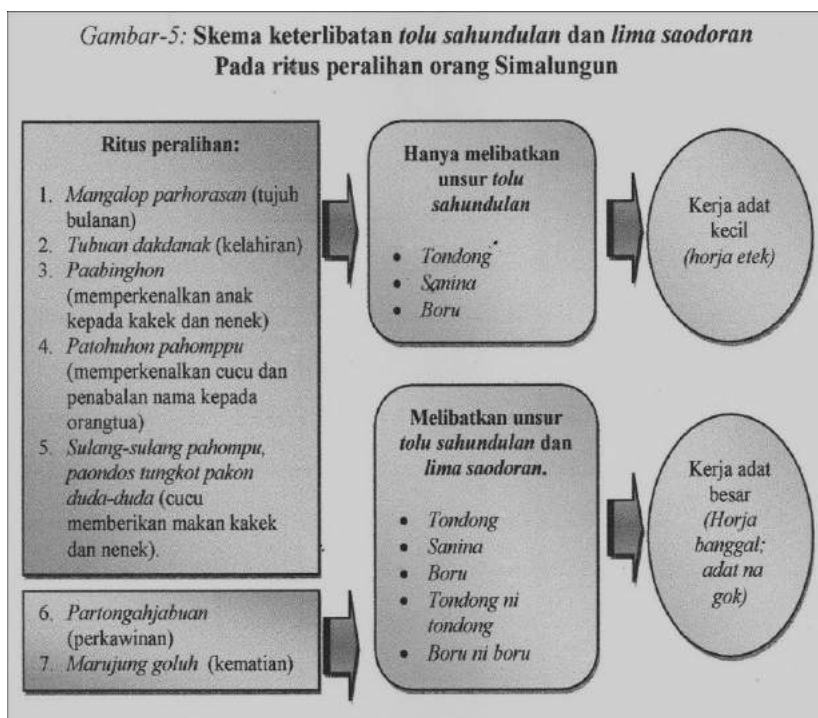
	kepada kakek dan nenek) • <i>Patappei goran</i> (upacara pemberian nama kepada anak)	
<i>Upacara seputar perkawinan</i>	• <i>Manririd</i> (upacara menjajagi calon pengantin perempuan) • <i>Marhusip-husip</i> (berbisik) • <i>Pajabu parsahapan</i> (musyawarah keluarga) • <i>Mangalop bona boli</i> (pamit kepada paman) • <i>Maralop</i> (upacara melamar atau meminang) • <i>Parpadanan</i> (upacara akad nikah) • <i>Pamasumasuon</i> (upacara peresmian dan resepsi perkawinan)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)
<i>Upacara terhadap orangtua</i>	• <i>Patohuhon pahomppu</i> (upacara memperkenalkan cucu kepada kakek dan nenek) • <i>Sulang-sulang ni pahompu: paondos tungkot pakon duda-duda</i> (upacara memberi makan kakek dan nenek)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)
<i>Upacara seputar kematian</i>	• <i>Marujunggoluh</i> (kematian) • <i>Panimbunan</i> (penguburan)	<i>Pusok ni uhur</i> (dukacita)

<i>Lain-lain</i>	• <i>Pariama</i> (upacara panen) • <i>Martidah</i> (upacara turun ke ladang) • <i>Pauli pakon mamasuki rumah bayu</i> (upacara membangun dan memasuki rumah baru) • <i>Rondang bittang</i> (upacara muda mudi)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita). Namun upacara ini tidak termasuk dalam ritus peralihan.
------------------	---	---

Upacara 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 *marhajabuan* yakni periode dimana seseorang yang belum menikah akan mendapat status baru (*rites de marga*) yakni dengan membentuk rumah tangga (*household*) baru.

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

sahundulan dan *lima saodoran* dalam ritus peralihan orang Simalungun adalah sebagai berikut dibawah ini, yaitu:



Kriteria pekerjaan adat besar (*horja bangga*) 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 pahompup* (memperkenalkan cucu kepada kakek dan nenek), iv) *sulang-sulang pahompup, paondos tungkot pakon duda-duda* (cucu memberikan makan kakek dan nenek), v) *pauli pakon mamasuki rumah bayu* (membangun dan memasuki rumah baru) dan lain-lain.



Gambar 6. Manurduk Dayok Binatur
(menyuguhkan ayam sembelihan) dalam adat Simalungun

Sumber: Dok. Penulis

Sebaliknya, perkerjaan adat besar (*horja bangga*) 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 i manoktok hitai*).

BAB III

UPACARA SEPUTAR KELAHIRAN

(*Mangalop Parhorasan, Paabinghon dan Patohuhon*)

Ritual perkawinan (*partongahjabuan*) bagi masyarakat Simalungun adalah legitimasi dan pengesahan ikatan perkawinan antara seorang jejak (*parana*) dan seorang anak gadis (*panakboru*). Perkawinan dimaksudkan untuk melanjutkan regenerasi atau untuk mendapatkan keturunan. Perkawinan bukan saja mengikat dua individu (laki-laki dan perempuan) tetapi sekaligus mengikat keluarga luas (*extended family*) dari pihak laki-laki dan perempuan itu. Ikatan perkawinan pada masyarakat manusia seperti ini sekaligus membedakannya dengan binatang. Dengan adanya ikatan perkawinan, maka kehidupan seks bebas maupun kelahiran anak di luar nikah dapat dicegah. Oleh sebab itu, ritual perkawinan adalah legitimasi terhadap hubungan seks pada masyarakat manusia sekaligus untuk mendapatkan anak (keturunan) secara syah.

Pentingnya regenerasi pada masyarakat manusia menyebabkan ritual perkawinan menjadi ritual peralihan yang paling rumit dan kompleks pelaksanaannya. Ritual perkawinan itu menyangkut tiga tingkatan sekaligus yakni: i) perpisahan dengan keluarga inti, ii) proses perolehan status baru yaitu melepaskan masa lajang, dan iii) penerimaan pada status baru yakni keluarga inti (*nuclear family*) yang baru. Pada prinsipnya, ritual perkawinan mencakup tahapan seperti: i) pacaran, ii) meminang atau lamaran, iii) akad atau janji nikah, iv) resepsi, dan v) pasca nikah. Walaupun variasi-variasi proses perkawinan ini berbeda-beda sesuai dengan kebudayaan masyarakat, tetapi pada intinya mencakup ke lima hal diatas.

Pada orang Simalungun, perkawinan sebagai proses regenerasi ini bukan saja untuk mendapatkan keturunan tetapi juga sekaligus proses

pewarisan klan kebapakan (patrilineal) yang dianutnya. Sistem patrilineal yang dianutnya ini, berdampak pada pentingnya anak laki-laki (*dalahi*) sebagai pewaris dan penerus klan pada masyarakat Simalungun. Pernyataan ini tidak bermaksud mengabaikan pentingnya anak perempuan (*naboru*) pada keluarga Simalungun. Pada hakikatnya, perempuan dan laki-laki pada keluarga Simalungun adalah sama, hanya saja perempuan yang menikah akan masuk kepada keluarga suaminya dan disanalah ia mendapatkan hak-haknya.

Salah satu ritual peralihan pada orang Simalungun adalah upacara seputar kelahiran. Upacara ini dibagi menjadi: i) upacara masa kehamilan yang biasanya saat berusia tujuh bulan (*mangalop parhorasan*), ii) upacara saat kelahiran (*tubuan dakdanak*), dan iii) upacara pasca kelahiran (*paabinghon*), iv) upacara *patohu pahompu* pakon *patappei goran*. (pemberian nama dan pengguntingan rambut bayi). Biasanya, adat seputar kelahiran ini hanya melibatkan tutur *tolu sahundulan* saja. Berikut di bawah ini diuraikan keempat upacara seputar kelahiran pada orang Simalungun.

A. *Mangalop parhorasan* (mohon berkat dan doa restu)

Perkawinan membentuk keluarga inti (*nuclear family*) yang baru berupa ikatan lahir bathin antara seorang laki-laki (*parana*) dan gadis (*panakboru*). Salah satu fungsi perkawinan ini adalah proses regenerasi atau mendapatkan keturunan. Dengan demikian, perkawinan dapat dimaknai sebagai legitimasi terhadap keabsahan hubungan seksual guna memperoleh anak (keturunan). Pada waktu usia kandungan (kehamilan) berumur 7 (tujuh) bulan, maka dilakukan upacara adat yang disebut dengan *mangalop parhorasan*⁶¹ (mohon berkat dan doa restu). Upacara ini adalah kunjungan *tondong* yaitu orangtua pihak istri, yaitu pihak yang memberikan istri kepada keluarga inti.

⁶¹ Pada budaya Jawa, tradisi ini disebut dengan *Nujuh Bulanan* yakni slametan pada saat usia kandungan berumur 7 (tujuh) bulan.

Guna pelaksanaan upacara adat seputar kelahiran ini, maka orangtua laki-laki (*suhut bolon paranak*) menyiapkan antara lain: i) *demban sayur* (sirih), ii) *namalum*⁶² (makanan penolak bala, yaitu irisan daging yang dimasak dan ditabur dengan lada khas Simalungun), iii) *dayok binatur* (sembelihan ayam khas Simalungun), iv) *nitak siang-siang*⁶³ atau *sigaburgabur* (penganan dari beras tumbuk yang diracik dengan bumbu khas Simalungun) dan v) *panramahi* (media lainnya). Sementara itu keluarga pihak perempuan (*suhut parboru*) mempersiapkan: i) *dengke sayur*⁶⁴ (ikan mas yang dimasak khas menurut adat Simalungun), ii) *boras tenger* (beras), iii) *hiou ragi panei*, dan iv) *bulang*.

Pihak *paranak* (orangtua dari laki-laki) menyuguhkan *demban sayur* (sirih) kepada menantu (*parumaen*) yang sedang hamil tujuh bulan dan seluruh kerabat yang hadir di acara tersebut. Maksud penyampaian sirih ini adalah guna memulai adat. *Demban sayur* adalah sirih yang dimaknai lengkap dan bahagia. Kemudian diberikan pula *namalum* yakni makanan adat yang dimaknai menjauhkan penyakit ataupun marabahaya. Kemudian disuguhkan pula *nitak siang-siang* kepada menantu yang sedang hamil. Setelah itu, penyampaian makanan dari keluarga inti pihak laki-laki (orangtua suami yang sedang mengandung) menyampaikan *dengke sayur*. Kemudian dilanjutkan dengan makan bersama. Setelah

⁶² *Namalum* adalah irisan daging melingkar yang direbus menggunakan bumbu berupa lada (kehangatan). *Namalum* adalah makanan khas Simalungun untuk menolak bala (penganan tolak bala). *Namalum* hanya diberikan pada saat upacara krisis yang berhubungan dengan kelahiran seperti *mangalop parhorasan*, maupun berkaitan dengan penyakit.

⁶³ *Nitak siang-siang* adalah beras yang direndam selama satu malam, kemudian di tumbuk dan diayak. Selanjutnya diberikan gula merah, racikan bumbu seperti lada hitam, jahe merah, hasihor dan lain-lain. Penganan ini kemudian dimakan sedemikian rupa dan tidak menimbulkan penyakit.

⁶⁴ *Dengke sayur* adalah makanan berupa ikan mas yang dimasak per satu ekor (bukan di potong-potong) setelah di bersihkan bagian perut dan ditaburi bumbu. *Dengke sayur* dalam adat Simalungun adalah pemberian atau suguhan *tondong* kepada *boru*, dan *boru* menyuguhkan ayam sembelihan *dayok binatur* kepada *tondongnya*. Tetapi kedua suguhan ini sering mempertimbangkan muatan acara adat, dukacita atau sukacita dan lain-lain.

makan, maka pihak *suhut paranak* menyuguhkan *apuran salosei mangan* (sirih selesai makan). Orangtua menantu perempuan yakni *tondong* dari keluarga inti yang sedang mengandung, menyuguhkan *hiou ragi panei* atau *hatirongga* kepada menantu laki-laki, serta menyematkan *hiou suri-suri* di bahu kanan putrinya yang sedang mengandung. Kemudian, menaruh *boras tenger* (beras) diatas kepala kedua pasangan itu. Setelahnya, menaburkan beras sebanyak tiga kali seraya berkata: *horas...horas...horas*.

Rangkaian acara *mangalop parhorasan* ditutup dengan penyuguhan *apuran satangga* (sirih satu keluarga) dan percakapan adat. Biasanya, yang diperbincangkan pada saat acara ini adalah sekitar pantangan-pantangan yang harus dielakkan selama masa kandungan maupun kegiatan yang harus dilakukan. Demikian pula berupa makanan-makanan yang menyehatkan sehingga proses persalinan dapat lancar dengan harapan jabang bayi dan ibu selamat sewaktu melahirkan.

Upacara *mangalop parhorasan* hanya dilakukan sekali saja seumur hidup. Jika pun keluarga inti tersebut kelak memiliki lima anak, maka hanya anak pertama yang dilakukan upacara *mangalop parhorasan*. Hal ini karena, ibu dari calon anak pertama adalah satu rahim dengan anak-anaknya di kemudian hari. Ritual ini adalah upacara krisis yakni seorang perempuan yang segera menjadi ibu pada saat melahirkan anak pertamanya di kemudian hari.

Dengan demikian, seseorang perempuan yang sedang hamil (mengandung) akan meninggalkan atau terpisah dengan masa lalunya yakni istri dan menjadi ibu dari anak-anak yang dilahirkannya kelak. Karena itu, ada penegasan antara perpisahan (menjadi istri) dan transisi (masa hamil) dan penyatuan kembali (menjadi ibu bagi anak-anaknya). Masa kehamilan tujuh bulan ini dianggap sangat krisis, karena perempuan belum pernah hamil sama sekali, sehingga ada semacam keharusan untuk membuat adat *mangalop parhorasan* (memohon doa restu) sehingga ibu dan jabang bayi yang dikandung selamat dalam mengarungi hidup.

B. *Paabingkhon niombah* (memangku anak/cucu)

Upacara seputar kelahiran kedua adalah *paabingkhon niombah* atau memangku anak kepada orangtua yaitu orangtua pihak suami. Upacara ini biasanya dilakukan saat anak lahir kurang dari satu tahun. Upacara ini adalah kelanjutan atau mata rantai dari *mangalop parhorasan* pada saat usia jabang bayi tujuh bulan. Adapun maksud upacara *paabingkhon* adalah⁶⁵: i) penghormatan kepada orangtua sebagai satu kesatuan yang terintegrasi, ii) penyerahan hak dan tanggungjawab, iii) kebersamaan dalam membina dan mendidik anak.

Adapun yang wajib dipersiapkan pada upacara *paabingkhon* adalah: i) *namalum*, ii) *dayok binatur*, iii) *nitak siang-siang*, iv) makanan secukupnya, v) *hiou lapit abingan* (kain alas sewaktu di pangku *oppung*⁶⁶ dan *tutua*⁶⁷). Sedangkan *oppung* atau *tutua* mempersiapkan salah satu diantara *dayok binatur* atau *dengke sayur*, uang secukupnya dan lain-lain sesuai rencana *oppung* dan *tutua*.

Orangtua atau *oppung* dan *tutua* disuguhi *demban tangan-tangan* oleh orangtua bayi, serta seluruh kerabat yang hadir. Setelah itu, disuguhkan *namalum*, *nitak siang-siang* dan *dayok binatur*. Penyuguhan ini dilakukan orangtua bayi. Sementara orangtua menyuguhkan *dengke sayur* kepada bayi yang masih digendong oleh orangtuanya. Kemudian makan bersama dan penyampaian *apuran salosei mangan*.

Selesai makan, maka orangtua meletakkan bayi pada *hiou* (kain gendongan) dan bersama dengan anak itu dipangkukan kepada *tutuanya*. Pada saat itu, *tutua* menerima bayi dengan gembira, mencium bayi, dan lain-lain. Selanjutnya, orangtua (*tutua*) dapat memberikan isi hatinya kepada bayi. Boleh saja cincin, gelang, atau kalung emas maupun kain gendongan. Semua acara ini di mulai atau diiringi dengan ucapan bahagia dan harapan-harapan.

⁶⁵ Lihat Japiten Sumbayak. 2005. *Refleksi Habonaron do Bona dalam adat budaya Simalungun*, Pamatangraya. (tanpa penerbit).

⁶⁶ *Oppung* adalah panggilan khas cucu kepada kakek.

⁶⁷ *Tutua* adalah panggilan cucu kepada nenek.

Selesai dari *tutua*, maka bayi diambil kembali oleh orangtuanya, dan dipangkukan kepada *oppung*-nya. *Oppung* menerima bayi dengan sukacita dan dapat memberikan isi hatinya berupa cincin, kalung atau gelang emas. Namun, *oppung* wajib memberikan uang kepada bayi dimaksud dengan berkata:

'hatahon bani orangtuamu, ase itambahi duit on, ase ipatohu bani tondongmu. Domma siholan ahu bani ompung, ase podas i ganjangi jambulanhu, ipupus salimbubukku, ipatampe bangku goran'! [katakan pada orangtuamu agar uang ini ditambahi. Segera kau dibawanya kepada pamanmu untuk digunting rambutmu, disembur kepalamu, dan diberikan namamu!'].

Setelah itu, bayi kembali diserahkan kepada ibunya. Setelah rangkaian acara ini, maka ritual *paabinghon niombah* kepada kakek dan nenek telah rampung. Acara kemudian dilanjutkan dengan percakapan adat, harapan-harapan dan pesan-pesan. Kemudian di bicarakan juga rencana *patohuhon pahompu* (*tohu-tohu ni pahompu*).

Pada intinya, acara adat 'memangku anak' atau mangabing niombah adalah rangkaian adat Simalungun guna memperkenalkan anak yang biasanya kurang dari satu tahun kepada kakek dan neneknya. Kedua kakek dan nenek ini adalah orangtua dari ayah anak. Oleh karena itu, seseorang anak yang dilahirkan dalam keluarga primordial Simalungun, setelah di laksanakan adat '*Mangalop Parhorasan*' maka setelah lahir harus di bawa kepada orangtua ayahnya yakni kakek dan neneknya. Dengan demikian, ucapan syukur pertama sekali yang dilakukan terhadap kelahiran si bayi adalah dengan membawanya kepada orangtua dari ayahnya. Rangkaian adat ini pada orang Simalungun di sebut dengan *Paabinghon Niombah*. Dari kegiatan adat ini, kemudian di lanjutkan dengan membawa anak (bayi) kepada kakek dan nenek serta pamannya dalam rangkaian adat *Patohuhon Pahompu*. Jadi, adat *paabinghon niombah* adalah ritus peralihan sebagai inisiasi anak dalam keluarga pihak laki-laki (*paranak*).

C. *Patohuhon pahompu* (mengantar cucu)

Sebagaimana disebut bahwa *Paabinghon Niombah (pahompu)* adalah inisiasi anak (bayi) pada keluarga pihak ayah bayi, maka *patohuhon pahompu* adalah inisiasi anak (bayi) kepada keluarga pihak ibu bayi. Dalam hal ini, derajat orangtua dari pihak suami dan pihak ibu bayi adalah sama yakni kakek (*oppung*) dan nenek (*tutua*). Hanya saja, posisi adatnya berbeda. Pihak keluarga laki-laki (*paranak*) adalah pihak penerima istri (*boru*) dari pihak keluarga istri yaitu pemberi istri (*parboru*) dengan posisi adat sebagai *tondong*. Karena itu, adat Simalungun mewajibkan bahwa kunjungan kepada *Tondong* harus disertai rangkaian adat. *Tondong* dianggap sebagai pemberi berkah kepada paranak (pihak keluarga laki-laki) yakni dengan memberikan putrinya sebagai istri di keluarga laki-laki. Perempuan adalah perlambang kesuburan bagi keluarga laki-laki.

Dengan demikian, sewaktu ibunya mengandung tujuh bulan, maka keluarga dari pihak perempuan yang mengandung hadir dalam rangkaian adat *Mangalop Parhorasan*. Kemudian, setelah kelahiran jabang bayi, maka si bayi harus di bawa kepada kakek dan neneknya dari keluarga pihak istri dalam rangkaian acara *Patohuhon Pahomppu* (mengantar cucu). Adat ini adalah jawaban dari *Mangalop Parhorasan*. Jika pada *mangalop parhorasan*, orangtua ibu yang mengandung (*tondong*) mendoakan agar putrinya melahirkan dengan selamat, demikian pula anak yang di kandung lahir selamat, maka *patohu pahompu* adalah jawaban dari doa mereka (*tondong*) bahwa anak dan ibu telah selamat melahirkan. Dengan demikian, *Patohu Pahompu* adalah inisiasi anak pada keluarga pihak ibu bayi yakni kakek dan neneknya.

Di kediaman pihak istri, bayi bertemu bukan hanya dengan kakek dan nenek tetapi juga *tulang* (paman). Paman ini menjadi orang yang penting bagi bayi karena berperan atau memiliki peran adat yang penting selama hidup si bayi. *Tulang* akan memberikan nama (*tampe'i goran*), menggunting rambut (*mangganjangi jambulan*) maupun menempelkan rempah-rempah di kepala si bayi (*mamupus*). Pada waktu bayi belum

menikah maka posisi *tulang* tetap menjadi paman bayi sedangkan ketika si bayi sudah menikah, maka posisi paman menjadi *tondong pamupus* dari bayi tersebut. dengan demikian, membawa bayi ke kediaman orangtua ibu bayi yakni *Patohu Pahomppu* adalah inisiasi anak di pihak keluarga perempuan.

Patohuhon pahompu atau membawa cucu ke rumah ibu (*tutua*) yakni orangtua dari ibu bayi. Ritual ini adalah kelanjutan dari *paabinghon niombah* yang dilakukan oleh keluarga inti bayi dengan *oppungnya*, yaitu orangtua pihak suami. Karena itu, *patohuhon pahompu* adalah ritual membawa cucu kepada orangtua dari pihak ibu bayi. Kedua ritual ini saling melengkapi yaitu kepada orangtua pihak ayah bayi (*paabinghon*) dan kepada orangtua pihak ibu bayi (*patohuhon pahompu*).



Gambar 7. Ritual adat *Mangganjangi jambulan* (memotong rambut)

Sumber: Dok. Penulis

Adapun persiapan adat yang harus diperlengkapi adalah seperti: i) *namalum*, ii) *nitak siang-siang*, iii) *dayok binatur*, iv) makanan secukupnya, v) sirih dan vi) gunting rambut serta peralatan lain yang

dianggap perlu. Peralatan adat ini dipersiapkan oleh keluarga inti pihak laki-laki. Sementara keluarga inti pihak perempuan membawa menyiapkan: i) *dengke sayur*, ii) *parombah* (gendongan), iii) peralatan lain yang perlu bagi *pahoppu*-nya.

Pihak *paranak* (keluarga pihak laki-laki) datang ke kediaman pihak *parboru* (keluarga pihak perempuan). Memulai acara maka disuguhkan terlebih dahulu *apuran tangan-tangan* (sirih dari tangan ke tangan) kepada *oppung* dan *tutua*, paman serta kerabat yang hadir. Setelah itu disuguhkan *namalum*, *nitak siang-siang* dan *dayok binatur* kepada *oppung* dan *tutua* maupun paman (*tulang*). Kemudian, *tutua* dan *oppung* menyuguhkan *dengke sayur* kepada menantu dan *boru* serta bayi yang hadir di kediaman mereka. Setelah acara ini, maka dilanjutkan dengan makan bersama. Setelah selesai makan, maka di lanjutkan penyuguhan *apuran salosei mangan*. Orangtua bayi menyerahkan oleh-oleh (buah tangan) kepada *oppung* dan *tutuanya* maupun kepada pamannya. Pemberian itu dibalas orangtua (*oppung* dan *tutua*) dengan menyerahkan *parompah* (gendongan) *si tolu tuho* pada cucunya. Pemberian itu diikuti paman (*tulang*) dan bibi (*antturang*) bayi yaitu keponakannya (*panagolan*).

Orangtua bayi menyampaikan *apuran* (sirih)⁶⁵, gunting, pamupus dan *patempei goran* kepada paman bayi. Seperangkat alat ini diserahkan dalam pinggan berisi beras dan kapas. Kemudian paman mengambil sirih tersebut dan mengunyahnya. Paman mengambil gunting dan memotong sedikit rambut bayi dan meletakkan rambut yang telah digunting diatas kapas. Setelah itu, paman mampus (menyemburkan) kunyahan sirih percis pada ubun-ubun kepala bayi. Setelah itu, paman berkata:

⁶⁵ Sirih ini biasanya terdiri dari tujuh ramuan menyehatkan dan menghangatkan seperti: jerangau, lada hitam, jahe merah, hasihor, hosaya dan lain-lain. Ramuan ini adalah etno botani Simalungun terutama berguna untuk menguatkan dan menghangatkan sesuai etno-medicine (pengobatan tradisional) Simalungun.

'ham panagolanhu, hu patampe i ma goran bamu aima...(sobut goranni) [kamu keponakanku, kuberikan namamu yakni:...(sebutkan nama)].

Kemudian beras ditaruh diatas kepala si bayi. Setelah acara *boras tenger* ini, maka rangkaian acara *patohuhon pahompu* telah selesai. Acara kemudian dilanjutkan dengan percakapan adat berintikan pesan-pesan dan harapan-harapan dikemudian hari. Atas dasar itu, dipahami bahwa adapun rangkaian dari upacara sekitar kelahiran adalah: i) *mangalop parhorasan* (memohon berkat) keluarga inti yang mengandung kepada *tondongnya*, yaitu orangtua istri (perempuan) yang sedang hamil, ii) *paabinghon pahomppu (niombah)*, yaitu membawa anak lahir kepada orangtua dari pihak suami (keluarga inti pihak ayah dari bayi). Setelah itu, iii) *patohu pahomppu* yakni membawa anak lahir kepada keluarga inti pihak istri yakni *tondong* dari keluarga inti yang baru melahirkan anak. Jadi, anak lahir di dalam adat Simalungun mendapat inisiasi baik di keluarga inti pihak laki-laki (ayah bayi) maupun keluarga inti pihak istri (ibu bayi).

BAB IV

UPACARA PERKAWINAN

(*Partongahjabuan*)

A. Perkawinan pada masyarakat manusia

Sepanjang hidup masyarakat di dunia, kehidupan manusia dibagi dalam tingkatan-tingkatan tertentu yang disebut dengan *stages along the life-cycle*. Tingkatan itu adalah seperti masa bayi, masa penyapihan, masa kanak-kanak, masa remaja, masa pubertas, masa sesudah menikah, masa hamil, masa tua dan akhir hidup. Pada setiap peralihan dari satu masa ke masa, nyaris disertai dengan upacara (ritual) untuk merayakan peralihan itu. Sifat upacara ini adalah *general* (umum) pada setiap kelompok masyarakat yang ada di muka bumi. Sifat umum dari ritual transisi (peralihan) tersebut muncul sebagai dampak dari adanya kesadaran bahwa tingkat baru sepanjang *life cycle* membawa individu kepada suatu tingkat dan lingkungan sosial yang baru dan lebih luas (Hudson, 1972)⁶⁹.

Dalam banyak kebudayaan di muka bumi, peralihan dari satu tingkat hidup ke tingkat hidup selanjutnya, atau dari satu lingkungan sosial ke lingkungan sosial lain dianggap sebagai 'sesuatu' yang gawat, berbahaya dan gaib. Kesadaran manusia terhadap kondisi seperti itu, membawa manusia pada pentingnya ritual-ritual pada saat melampaui saat-saat krisis untuk menolak kegaiban yang mengancam individu dan lingkungannya. Dalam Antropologi sebagaimana disebutkan oleh van Gennep (1909)⁷⁰ upacara itu disebut dengan *crisis-rites* (upacara waktu krisis) atau *rites de passage* (upacara peralihan) yang terdiri dari: *i) rites de separation* yaitu upacara perpisahan dari status semula ke status yang

⁶⁹ Lihat A.B. Hudson. 1972. *Padju Epat: The Ma'anyam of Indonesian Borneo*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.

⁷⁰ Lihat A. Van Gennep. 1909. *Les Rites de Passage: Etude Systematique des Rites*. Paris: Emile Nourry.

baru, ii) *rites de marga* yaitu upacara perjalanan dari suatu status ke status yang baru, dan iii) *rites de agregation* yaitu upacara penerimaan dalam status yang baru (inisiasi atau inagurasi).

Beranjak dari kesadaran seperti itu, maka hampir seluruh fase-fase lingkaran hidup manusia, dari suatu masa ke masa yang lain, atau dari suatu tingkat ke tingkat lain, selalu dipenuhi dengan upacara-upacara atau ritual. Bahkan, pada masyarakat modern dewasa ini, upacara-upacara yang dapat dipersamakan dengan *crisis-rites* ini merembes ke bentuk lain seperti perayaan ulang tahun, kelulusan sekolah, wisuda, penabalan *sintua*, sunat, baptis dan lain-lain. Salah satu *crisis-rites* dalam *stages along the life-cycle* yang dijelaskan pada bab kedua ini adalah perkawinan (*marriage*) yakni salah satu upacara peralihan yang dewasa ini paling banyak dirayakan oleh masyarakat manusia dimuka bumi dengan berbagai prosesinya.

Perkawinan sebagaimana disebut oleh Koentjaraningrat (1981)⁷¹ adalah peralihan terpenting pada *life-cycle* semua manusia di muka bumi yaitu peralihan dari tingkat remaja atau dewasa ke tingkat berkeluarga. Untuk menjembatani peralihan dari sebelum berkeluarga ke masa berkeluarga, maka dilakukan serangkaian upacara (ritual) perkawinan. Atas dasar itu, ritus perkawinan (*marriage rites*) dimaknai bukan saja sebagai legitimasi kehidupan seksual dalam upaya mempertahankan kelangsungan generasi, tetapi juga peralihan penting dari era remaja (dewasa) ke era berkeluarga.

Perkawinan ini bukan saja mengikat dua individu saja, tetapi juga menggabungkan dua keluarga besar dari pihak laki-laki dan pihak perempuan. Perkawinan juga menimbulkan pola relasi-relasi sosial dan keluarga, pola pemanggilan (*term of adress*) maupun ikatan kekerabatan (*kinship ties*). Bila mengacu kepada van Gennep (1909) diatas, maka ritus perkawinan mencakup ketiga tingkatan upacara krisis tersebut yaitu i)

⁷¹ Lihat Koentjaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat

rites de separation yaitu upacara pemisahan status lajang ke status berkeluarga, ii) *rites de marge* yaitu upacara perjalanan hidup pada status berkeluarga, dan iii) *rites de agreegation* yaitu upacara penerimaan ikatan berkeluarga pada masyarakat.

Dalam banyak hal, ritus perkawinan dianggap sebagai legitimasi kehidupan seksual ini diartikan sebagai keabsahan hubungan intim dalam memperoleh keturunan melalui perkawinan, baik secara hukum adat (*customary law*) maupun hukum agama (*religion law*). Hal ini jelas membedakan masyarakat manusia dengan hewan. Oleh karena itu, penegasan ritus perkawinan ini sangat penting terutama untuk menghindari adanya hubungan seks bebas (*free sexes*), *kumpul kebo* atau perselingkuhan yang terjadi diluar perkawinan. Pada masa sekarang ini, perkawinan dianggap syah apabila memenuhi kedua hukum itu (adat dan agama). Namun demikian, merujuk pada sistem pemerintahan, dimana pencatatan perkawinan semakin tegas dilakukan, maka perkawinan dewasa ini harus mendapat pengabsahan melalui pencatatan berupa akta pernikahan yang dikeluarkan oleh instansi berwenang. Atas dasar itu, hubungan seksual diluar pernikahan (perkawinan) adalah tidak sah, (tidak resmi) dan merupakan hubungan terlarang (*freesexual*), *kumpul kebo* atau perselingkuhan.

Perkawinan adalah rangkaian dari tiga perbuatan magis yang bertujuan untuk menjamin: i) ketenangan (*koalte*), ii) kebahagiaan (*wevaart*) dan iii) kesuburan (*ruchtbaarheid*). Di Indonesia, perkawinan sebagaimana disebut pada Pasal 1 Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan ialah '*ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami-isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa*'. Pengertian ini memiliki lima unsur hakiki, yakni: i) ikatan lahir bathin, ii) antara seorang laki-laki dan perempuan, iii) terikat sebagai suami istri, iv) membentuk keluarga yang bahagia dan kekal, serta v) berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Adapun dimaksud dengan ikatan lahir bathin bahwa ikatan itu tidak cukup hanya dengan '*ikatan lahir*' saja atau '*ikatan bathin*' saja. Namun, kedua-duanya harus terpadu erat. Suatu '*ikatan lahir*' merupakan ikatan yang dapat dilihat dan mengungkapkan adanya hubungan hukum antara seorang pria dan seorang wanita untuk hidup bersama sebagai suami-isteri. Pernyataan ini dimaksudkan sebagai hubungan formal dan nyata untuk mengikat dua individu maupun bagi pihak ketiga. Sebaliknya, '*ikatan bathin*' merupakan hubungan tidak formal yakni hubungan yang tidak nampak, tidak nyata dan hanya dirasakan oleh pihak-pihak yang mengikat diri. '*Ikatan bathin*' ini menjadi fundasi adanya ikatan lahir sebagai basis terbentuknya rumah tangga yang kekal dan bahagia.

Membina rumah tangga membutuhkan upaya yang sungguh-sungguh sehingga terbentuk perkawinan yang mengikat suami dan istri ataupun calon suami dan calon istri dalam kedudukan mereka yang dilekatkan pada kesucian ikatan berdasarkan norma agama dan norma adat. Atas dasar itu, perkawinan bukanlah semata-mata menyangkut unsur lahiriah saja, tetapi juga menyangkut unsur yang bathiniah.

Perkawinan ditandai oleh adanya ikatan yang dilakukan '*hanya oleh seorang laki-laki dan perempuan*'. Pernyataan ini menegaskan bahwa perkawinan yang syah menurut hukum positif Indonesia adalah antara seorang laki-laki dan seorang perempuan (*monogami*). Diluar itu, perkawinan homoseksual (jenis kelamin yang sama) baik antara seorang laki-laki dengan laki-laki (*gay*), maupun antara seorang perempuan dengan perempuan (*lesbian*) bukanlah ikatan perkawinan. Demikian pula hukum positif perkawinan di Indonesia tidak mengizinkan perkawinan *poligami*⁷², baik *poligini*⁷³ maupun *poliandri*⁷⁴.

⁷² *Poligami* adalah bentuk perkawinan dimana salah satu pihak mengawini beberapa lawan jenisnya dalam satu waktu secara bersamaan. Dalam istilah antropologi, *poligami* adalah praktek perkawinan kepada lebih dari satu suami atau istri.

⁷³ *Poligini* adalah bentuk perkawinan yang mengizinkan atau membolehkan seorang laki-laki (suami) memiliki lebih dari satu perempuan (istri) dalam waktu yang bersamaan.

Suatu perkawinan dianggap sah sesuai Pasal 2 UU No. 1 Tahun 1974 harus memenuhi kriteria yaitu: i) dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya, dan ii) tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Atas dasar itu, perkawinan tidak saja memiliki keharusan unsur lahiriah dan jasmaniah, tetapi juga memiliki unsur rohaniah sebagai basis untuk membentuk keluarga bahagia, abadi dan sejahtera. Selanjutnya, pada pasal 3 digariskan bahwa: *‘pada dasarnya suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami’*.

Adapun persyaratan perkawinan sebagaimana diatur dalam Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 adalah sebagai berikut: i) perkawinan harus didasarkan persetujuan kedua mempelai, ii) untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat ijin kedua orang tuanya, iii) dalam hal salah seorang dari kedua orang tua telah meninggal dunia atau dalam keadaan tidak mampu menyatakan kehendaknya, maka ijin yang dimaksud diperoleh dari orangtua yang mampu menyatakan kehendaknya, dan iv) dalam hal kedua orang tua telah meninggal dunia atau dalam keadaan tidak mampu untuk menyatakan kehendaknya, maka ijin diperoleh dari wali, orang yang memelihara atau keluarga yang mempunyai hubungan darah dalam garis keturunan keatas selama mereka masih hidup dan dalam keadaan dapat menyatakan kehendaknya.

Perkawinan harus disetujui oleh kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan tersebut, tanpa adanya paksaan dari pihak manapun. Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 menganut beberapa prinsip dalam perkawinan yaitu: i) tujuan perkawinan adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal untuk itu suami-istri perlu saling membantu, melengkapi agar masing-masing dapat mengembangkan

⁷⁴ *Poliandri* adalah bentuk perkawinan yang mengizinkan atau membolehkan seorang perempuan (istri) memiliki lebih dari satu laki-laki (suami) dalam suatu waktu yang bersamaan.

kepribadiannya membantu dan mencapai kesejahteraan material dan spiritual, ii) bahwa suatu perkawinan adalah sah bila mana dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu dan perkawinan itu harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku, iii) Undang-undang nomor 1 tahun 1974 menganut asas monogami. Sebagai catatan, apabila dikehendaki karena hukum dan agama yang memungkinkan seorang suami dapat beristri lebih dari seorang, hanya dapat dilakukan apabila memenuhi syarat-syarat tertentu dan diputuskan oleh pengadilan.

Berikutnya, iv) bahwa calon suami-istri harus benar-benar siap jiwa dan raganya untuk dapat melakukan dan melangsungkan perkawinan agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan tanpa berakhir dengan perceraian dan mendapatkan keturunan yang baik dan sehat, v) karena tujuan perkawinan untuk membentuk keluarga yang bahagia dan kekal serta sejahtera, maka undang-undang No.1 Tahun 1974 menganut prinsip mempersatukan dan perceraian hanya dapat dilakukan dengan alasan-alasan tertentu dan harus dilakukan didepan sidang pengadilan dan, vi) hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kewajiban suami baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam pergaulan masyarakat sehingga dengan demikian segala sesuatu diputuskan bersama.

Bila merujuk pakar antropologi seperti Tylor (1958)⁷⁵, Lubbock (1873)⁷⁶, Bachofen (1861)⁷⁷, McLennan (1876)⁷⁸ maupun Wilken (1883)⁷⁹ dikatakan bahwa pada mulanya manusia adalah hidup mengelompok dan laki-laki serta perempuan bersetubuh untuk melahirkan keturunan tanpa adanya ikatan. Kelompok keluarga inti (*nuclear family*) pada waktu itu belum ada. Dalam arti bahwa, pada kala itu, hubungan seksual yang terjadi

⁷⁵ Lihat Edward B. Tylor. 1958. *Primitive Culture*. New York: Harper Torchbooks.

⁷⁶ Lihat J. Lubbock. 1873. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*. London.

⁷⁷ Lihat J.J. Bachofen. 1861. *Das Mutterrecht*. Stuttgart.

⁷⁸ Lihat J.F. McLennan. 1876. *Studies in Ancient History*. London.

⁷⁹ Lihat G.A. Wilken. 1883. *Over de Verwantschap en het Huwelijks-en Erfrecht bij de Volken van de Indischen Archipel*. Leiden.

pada masyarakat manusia tidak melalui ritus-ritus tertentu ataupun didasarkan pada norma-norma tertentu. Keadaan ini dianggap sebagai tahap pertama di dalam proses perkembangan masyarakat dan kebudayaan manusia.

Lambat laun, manusia sadar akan hubungan antara si ibu dengan anak-anak sebagai suatu kelompok keluarga inti di dalam masyarakat karena anak-anak hanya mengenal ibunya tanpa mengenal ayahnya. Di dalam keluarga inti seperti ini, posisi ibu sangat sentral menjadi kepala keluarga. Demikian pula perkawinan antara si ibu dan anak-anak kemudian dihindari dan dengan demikian timbullah adat perkawinan diluar batas suatu kelompok keluarga. Adat ini disebut dengan *exogami*. Kelompok keluarga ini makin meluas dengan menarik garis keturunan dari si ibu yang disebut dengan *matriarchaat*. Fase ini adalah tingkat kedua dalam perkembangan masyarakat dan kebudayaan manusia.

Pada perkembangan selanjutnya, para laki-laki mulai mengambil calon istrinya dari luar kelompok mereka dan membawa calon istri (gadis) itu ke dalam kelompoknya serta tinggal di dalam kelompok mereka. Proses ini melahirkan laki-laki sebagai kepala keluarga dan pengaruhnya semakin meluas sehingga disebut dengan *patriarchaat*. Proses ini adalah tingkat ketiga dari perkembangan masyarakat dan kebudayaan manusia. Perubahan pada level terakhir ialah perubahan dari perkawinan diluar kelompok (*exogami*) berubah menjadi perkawinan di dalam kelompok keluarga sendiri (*endogami*). Proses ini menurut Wilken (1883) menyebabkan hilangnya susunan kekerabatan *patriarchat* menjadi *parental* (menarik garis keturunan dari ayah dan ibu).

Atas dasar itu, sebagaimana disebut Lubbock (1873), bahwa sistem kekerabatan (*kinship system*) berdasarkan prinsip *matrilineal* tidak hanya ada pada masyarakat yang tingkat perkembangan kebudayaannya amat rendah, tetapi juga pada banyak kebudayaan pada berbagai tingkat perkembangan seperti kelompok etnik (*ethnic group*) Kutchin di Kanada, Indian Kwakiutl di Canada maupun Minangkabau di Indonesia.

Tiap kelompok kebudayaan di muka bumi memiliki pembatasan jodoh dalam perkawinan yang dikenal dengan adat *exogami*, *endogami* dan *eleuthergami*⁸⁰. Adat *exogami* adalah pembatasan jodoh yakni pelarangan menikah dengan anggota keluarga inti sendiri (*nuclear family exogamy*) maupun dari marganya sendiri (*clan exogamy*). Selanjutnya, adat *endogami* adalah pembatasan jodoh dimana individu harus menikah dengan anggotanya sendiri, atau misalnya harus menikah dengan anggota dari satu desa sendiri, maupun dari kasta sendiri seperti yang terjadi di India, dimana seorang laki-laki kasta *Brahmana* wajib menikah dengan seorang perempuan kasta *Brahmana*. Kemudian, adat *eleuthergami* adalah sistem perkawinan yang hampir tidak mengenal larangan atau pembatasan jodoh seperti halnya pada kedua adat semula. Pada adat yang ketiga ini, pembatasan jodoh hanya menyoal pada: i) *nasab* yaitu keturunan dekat seperti kawin dengan ibu, nenek, anak kandung, cucu (keturunan garis lurus ke atas dan ke bawah) juga dengan saudara kandung, saudara bapak atau ibu, maupun, ii) *musyarah* (menikah dengan per iparan) seperti kawin dengan ibu tiri, menantu, atau bahkan antara mertua anak tiri.

Suatu istilah yang penting dipahami dalam perkawinan adalah *kawin sumbang* (*incest*). Kawin *sumbang* muncul apabila adat *exogami* dalam masyarakat dilanggar oleh individu masyarakatnya. Misalnya, kelompok kebudayaan tertentu menganut *exogami* keluarga inti (*nuclear family-exogamy*) yaitu pelarangan menikah dengan anggota keluarga kandung, namun individu anggota kelompoknya menikah dengan saudara sekandung, maka individu tersebut dianggap melakukan perkawinan *sumbang* (*incest*).

Demikian pula dalam masyarakat Simalungun, Toba, Karo, Pakpak, Mandailing dan Angkola yang mengenal adat *exogami* marga, tetapi ada individu yang kawin semarga, maka individu itu telah melakukan kawin

⁸⁰ Lihat Koentjaraningrat.1993. *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

sumbang (incest). Biasanya, mereka yang melakukan kawin *incest (sumbang)* seperti ini akan dijatuhkan sanksi sosial seperti dikucilkan dari masyarakat atau '*diusir*' dari lingkungannya (Ichromi, 2006)⁸¹. Dalam banyak kelompok kebudayaan, kawin sumbang dianggap sebagai dosa besar yang harus dihukum mati atau dihukum buang⁸². Akan tetapi, dalam banyak kasus dewasa ini, kawin semarga (*clan-incest*) sudah lajim terjadi seperti pada masyarakat Karo, Mandailing, dan Angkola. Kecuali itu, agama Islam misalnya, hanya melarang kawin dengan saudara kandung langsung, tetapi tidak melarang atau membatasi menikah dengan semarga. Faktor ini menjadi salah satu sebab adanya perkawinan antara klan *Nasution* dengan *Nasution*, klan *Purba* dengan *Purba* atau klan *Tarigan* dengan *Tarigan*.

Disamping adanya pembatasan jodoh dalam perkawinan, terdapat pula perkawinan yang menjadi preferensi umum yang paling diinginkan (*marriage preferences*) oleh kelompok kebudayaan⁸³. Model perkawinan seperti ini lajim disebut dianggap sebagai perkawinan yang ideal. Model perkawinan ini adalah seperti *cross-cousin marriage* yakni perkawinan yang dilakukan dengan anak dari saudara perempuan ayah (*maranak ni namboru*) atau dengan anak saudara laki-laki ibu (*marboru ni tulang*).

Pada masyarakat Simalungun misalnya, sangat diharapkan seorang laki-laki menikah dengan anak perempuan dari saudara laki-laki ibunya (*marboru ni tulang*). Kedua anak tersebut (anak laki-laki pihak ibu dengan anak perempuan dari laki-laki saudara ibu) disebut dengan *marpariban* atau *cross cousin*. Namun, umumnya pada masyarakat Simalungun, *cross-*

⁸¹ Lihat T.O. Ichromi. 2006. *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Obor Indonesia.

⁸² Dalam cerita rakyat di Jawa, yakni *Legenda Sangkuriang-Dayang Sumbi* adalah pembatasan jodoh *nuclear family*, yaitu perkawinan yang dilarang antara anak dan ibunya sendiri. Dalam cerita rakyat Toba seperti *Si Pongki Na Ngolngolan* (Tuanku Rao) adalah putra hasil perkawinan sumbang Sisingamangaraja XI sehingga ia harus dibuang dengan cara dihanyutkan di sungai.

⁸³ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

cousin yang marak terjadi adalah antara anak laki-laki ibu dengan anak perempuan saudara laki-laki ibu (*marboru ni tulang*) dan jarang terjadi antara *cross cousin* pihak ayah (*maranak ni namboru*) atau disebut dengan adat *cross-cousin asimetris*. Dalam hal lain, perkawinan terjadi dalam satu *cross cousin*, dan kadang-kadang dengan *cross cousin* lain, maka adat ini disebut dengan *cross-cousin simetris*.

Perkawinan merupakan salah satu peristiwa yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat sebab perkawinan tidak hanya menyangkut perempuan dan laki-laki saja, tetapi juga orangtua kedua belah pihak, saudara-saudaranya, bahkan keluarga-keluarga mereka masing-masing. Dalam hukum adat, perkawinan merupakan pengesahan hubungan kelamin antara laki-laki dengan perempuan yang berdampak luas pada adanya hubungan antara kelompok kerabat laki-laki dan perempuan, bahkan antara masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lain. Hubungan yang terjadi ini ditentukan dan diawasi oleh sistem norma-norma yang berlaku di dalam masyarakat itu.

Hubungan mereka setelah menjadi suami isteri bukanlah merupakan suatu hubungan perikatan yang berdasarkan perjanjian atau kontrak, tetapi merupakan suatu paguyuban atau organisasi. Paguyuban hidup yang menjadi pokok ajang hidup suami-isteri selanjutnya beserta anak-anaknya. Paguyuban hidup tersebut lazimnya disebut keluarga inti (*nuclear family*). Perkawinan merupakan sesuatu yang sakral, agung, dan monumental bagi setiap pasangan hidup. Karena itu, perkawinan bukan hanya sekedar mengikuti agama atau adat untuk meneruskan naluri para leluhur untuk membentuk sebuah keluarga. Ikatan hubungan yang sah antara pria dan wanita, namun juga memiliki arti yang sangat mendalam dan luas bagi kehidupan manusia dalam menuju bahtera kehidupan seperti yang dicita-citakannya.

Adapun tujuan perkawinan bagi masyarakat hukum adat yang bersifat kekerabatan (*kinship*) adalah untuk mempertahankan dan meneruskan keturunan menurut garis kebapakan (*patrilineal*) atau keibuan (*matrilienal*) atau keibu-bapakan (*parental*), untuk kebahagiaan rumah

tangga keluarga inti (*nuclear family*) atau kerabat luas (*extended family*), untuk memperoleh atau mewariskan nilai-nilai adat budaya serta untuk mempertahankan kewarasan. Oleh karena sistem keturunan dan kekerabatan berbeda-beda, termasuk lingkungan hidup dan agama yang dianutnya, maka tujuan perkawinan adat bagi masyarakat adat juga berbeda antara suku bangsa yang satu dan daerah yang lain, begitu juga dengan akibat hukum dan upacara perkawinannya.

Dalam masyarakat *patrilineal*, perkawinan dimaksudkan untuk mempertahankan garis keturunan bapak, sehingga anak lelaki (tertua) harus melaksanakan bentuk perkawinan ambil isteri dimana setelah terjadinya perkawinan isteri ikut (masuk) dalam kekerabatan suami dan melepaskan kedudukan adatnya dalam susunan kekerabatan bapaknya. Sebaliknya dalam masyarakat *matrilineal*, perkawinan dimaksudkan untuk mempertahankan garis keturunan ibu, sehingga anak perempuan (tertua) harus melaksanakan bentuk perkawinan ambil suami (*semanda*) di mana setelah terjadinya perkawinan maka suami ikut (masuk) dalam kekerabatan isteri dan melepaskan kedudukan adatnya dalam susunan kekerabatan orang tuanya. Oleh karena itu, perkawinan merupakan peristiwa sosial yang luas dan setiap orang yang mengambil inisiatif untuk kawin harus memenuhi syarat-syarat perkawinan yaitu: i) adanya mas kawin (*bride price*), ii) adanya pencurahan tenaga untuk kawin (*bride-services*) dan, iii) adanya pertukaran gadis (*bride-exchange*)⁸⁴.

Adapun yang dimaksud dengan mas kawin (*bride-price*) atau 'jujuran', 'boli', 'tuhor', 'mahar' dan lain-lain merupakan pemberian sejumlah harta benda dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan, dengan variasi sebagai berikut: i) harta benda tersebut diberikan kepada kerabat wanita, dengan selanjutnya menyerahkan pembagiannya kepada mereka, ii) secara tegas menyerahkannya kepada perempuan yang bersangkutan, dan iii) menyerahkan sebagian kepada perempuan dan sebagian kepada kaum

⁸⁴ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

kerabatnya⁸⁵. Fungsi dari pertukaran harta benda (mahar) pada perkawinan tidak sukar diterka yakni memperkuat hubungan baik antara kedua kelompok kerabat. Oleh karena itu, perkawinan antara dua orang individu bukanlah semata-mata menyoal tentang individu tetapi juga menyoal tentang seluruh kerabat dari kedua individu itu.

Selanjutnya adalah pembalasan jasa berupa tenaga kerja (*bride-service*). *Bride-service* biasanya merupakan syarat di dalam keadaan darurat, misalnya, apabila suatu keluarga yang berpegang pada prinsip *patrilineal* tidak mempunyai putra, dan hanya mempunyai anak perempuan saja. Mungkin saja dalam keadaan demikian, akan diambil seorang menantu yang kurang mampu untuk memenuhi persyaratan mas kawin, dengan syarat bahwa pemuda tersebut harus bekerja pada orang tua istrinya (mertua). Sementara itu, pertukaran gadis (*bride-exchange*), biasanya laki-laki yang melamar seorang gadis untuk dinikahi, maka baginya diharuskan mengusahakan seorang perempuan lain atau gadis lain dari kerabat gadis yang dilamarnya agar bersedia menikah dengan laki-laki kerabat calon isterinya. Contoh seperti ini terdapat pada suku Aborigin di Australia ataupun suku Sarmi di Irian Jaya.

Bila ditinjau dari cara terjadinya atau proses perkawinan, maka bentuk-bentuk perkawinan tersebut dibedakan menjadi: i) *perkawinan dengan cara meminang*, ii) *perkawinan lari bersama*, dan iii) *perkawinan bawa lari*⁸⁶. Adapun yang disebut dengan perkawinan pertama adalah perkawinan yang dilakukan dengan cara meminang atau melamar. Pada umumnya, proses peminangan dilakukan oleh pihak (kerabat) laki-laki kepada pihak (kerabat) perempuan untuk menjalin atau membentuk ikatan perkawinan. Model perkawinan ini adalah yang paling ideal dan paling diharapkan oleh setiap kelompok masyarakat dan kebudayaan.

⁸⁵ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

⁸⁶ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

Selanjutnya, bentuk yang disebut kedua yakni *perkawinan lari bersama* adalah perkawinan yang dilakukan dengan lari bersama dari laki-laki dan perempuan. Namun demikian, kawin lari terjadi setelah orangtua kedua belah pihak sepakat untuk '*merestui*' kawin lari bersama tersebut. Biasanya, kawin lari terjadi ialah untuk menghindarkan diri dari berbagai keharusan ataupun karena telah '*hamil lebih dahulu*' sehingga harus mencari tempat lain untuk melangsungkan perkawinan. Sedangkan bentuk yang ketiga adalah *kawin bawa lari*, yaitu seorang laki-laki melarikan seorang perempuan '*secara paksa*' untuk dikawini. Proses perkawinan seperti ini biasanya terjadi karena salah satu orangtua dari kedua belah pihak tidak menyetujui perkawinan tersebut.

Berdasarkan jenis ikatan kekerabatan (*kinship ties*), maka perkawinan dapat dibedakan menjadi tiga yaitu: i) menurut adat kekerabatan partilineal, ii) matrilineal, dan iii) parental⁸⁷. Berdasarkan kekerabatan patrilineal, maka perkawinan dibedakan menjadi: a) *perkawinan jujur (mahar)*, yaitu perkawinan yang dilakukan dengan cara memberikan jujur (mahar) oleh pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Pemberian mahar ini ialah perlambang 'diputuskannya' kekeluargaan sang istri dengan orang tuanya, kerabat luasnya (*extended family*), maupun dengan persekutuanannya, b) *perkawinan mengabdikan*, yaitu perkawinan yang disebabkan karena pihak pria tidak dapat memenuhi syarat-syarat dari pihak wanita. Oleh karena itu, perkawinan dilaksanakan dengan pembayaran mahar perkawinan yang di hutang atau di tunda. Dengan perkawinan mengabdikan maka pihak pria tidak lagi melunasi uang jujur (mahar). Dengan kata lain, seorang laki-laki yang menikah dengan perempuan dalam bentuk perkawinan mengabdikan ini dianggap melunasi mahar perempuan.

Berikutnya, c) *perkawinan mengganti* atau *levirat*, yaitu perkawinan antara seorang perempuan janda dengan saudara laki-laki almarhum

⁸⁷ Lihat Koenjartaningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

suaminya. Bentuk perkawinan ini terjadi sebagai akibat adanya anggapan bahwa seorang istri telah dibeli oleh pihak suami dengan membayar *uang jujur* (mahar). Perkawinan levirat seperti ini lajim disebut dengan '*ganti tikar*' (Palembang dan Bengkulu), '*paraekhon*' (Toba), maupun '*medun ranjang*' (Jawa). Selanjutnya, *d) perkawinan meneruskan* atau *sororat*, yaitu perkawinan seorang laki-laki duda dengan saudara perempuan almarhum istrinya. Perkawinan ini tanpa pembayaran yang jujur yang baru, karena istri kedua dianggap meneruskan fungsi dari istri pertama. Adapun tujuan perkawinan ini adalah untuk menjalin keutuhan keluarga sehingga anak-anak yang lahir dari perkawinan pertama dapat terawat dengan baik.

Berikutnya, *e) perkawinan bertukar* yaitu bentuk perkawinan dimana memperbolehkan sistem perkawinan timbal balik (*symetris connubium*), sehingga pembayaran jujur (mahar) yang terhutang secara timbal balik seakan-akan dikompensikan. Pembayaran jujur diperhitungkan satu dengan yang lain sehingga keduanya menjadi hapus. Dalam masyarakat patrilineal, bentuk ini dikenal dengan perkawinan yang dilakukan 'tanpa pembayaran jujur (mahar) perkawinan'. Terakhir, *f) perkawinan ambil anak*, yaitu perkawinan yang dilakukan tanpa pembayaran jujur (mahar) tetapi justru mengangkat laki-laki (suami) sebagai anak laki-laki dari pihak istri. Dengan demikian, istri (perempuan) tetap menjadi anggota klan semula sementara laki-laki yang diangkat menjadi anak laki-laki dari ayah si istri. Dengan demikian, anak-anak yang kelak dilahirkan tetap menarik garis keturunan dari ayahnya. Adapun alasan perkawinan seperti ini dilakukan adalah karena alasan tidak memiliki anak laki-laki sebagai penerus klan (marga). Dengan demikian, menantu laki-laki diangkat sebagai anak sehingga anak-anak yang dilahirkan (cucu) menjadi penerus garis keturunan patrilinealnya.

Bentuk perkawinan pada masyarakat *matrilineal*, ialah sistem perkawinan yang diatur menurut tata tertib garis ibu, sehingga setelah dilangsungkan perkawinan, istri tetap tinggal dalam klan (kelompok)-nya yang matrilineal. Perkawinan matrilineal yang menganut eksogami ialah

bahwa suami tetap tinggal dalam klan (kelompok) nya sendiri, namun diperkenankan bergaul dengan kerabat istri sebagai '*urung sumando*' atau ipar. Kemudian, anak-anak yang akan dilahirkan termasuk dalam *clan* ibunya yang matrilineal. Terakhir adalah perkawinan dalam masyarakat parental, yaitu bentuk perkawinan yang mengakibatkan bahwa pihak suami maupun pihak istri, masing-masing menjadi anggota kerabat dari kedua belah pihak. Demikian juga anak-anaknya yang lahir kelak dan seterusnya, yaitu menarik garis keturunan dari kedua orangtuanya.

Dalam banyak kasus, sering pula terjadi perkawinan dalam usia anak-anak, yaitu perkawinan antara seorang laki-laki dan perempuan yang belum cukup umur (belum dewasa). Perkawinan yang dilangsungkan dalam usia belia ini memperkenankan keduanya hidup serumah (hidup bersama) dan kembali diteguhkan sebagai suami istri setelah mereka dewasa. Tujuan perkawinan seperti ini adalah untuk; i) untuk merealisasi atau memperteguh hubungan kekeluargaan antara kedua kerabat, ii) mempelai laki-laki merupakan tenaga kerja bagi mempelai wanita, dan iii) mencegah terjadinya perkawinan dengan orang lain yang tidak disetujui keluarga.

Setelah seluruh prosesi perkawinan dilalui, maka mempelai (pengantin) akan menentukan tempat kediamannya setelah menikah (*residence pattern*). Dalam bahasa Barnes (1960)⁸⁸ disebut dengan *residential continuity*, ataupun Schlesier (1958)⁸⁹ disebut dengan *der Postnuptialen Residenz*. Dalam antropologi, adat menetap setelah menikah sebagaimana yang disebut Koentjaraningrat (1981)⁹⁰ terdiri dari 7 (tujuh) jenis, sebagai berikut:

⁸⁸ Lihat J.A. Barnes. 1960. Marriage and Residential Continuity. Dalam *American Anthropologist*, LXII.

⁸⁹ Lihat E. Schlesier. 1958. Zur Terminologies der Postnuptialen Residenz. Dalam *Zeitschrift für Ethnographie*, LXXXII.

⁹⁰ Lihat Koentjaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

1. *Utrolokal* atau *ambiloka*⁹¹, yaitu memberikan kebebasan kepada pengantin untuk memilih tinggal disekitar kediaman kaum kerabat suami atau disekitar kediaman kaum kerabat istri. Di Indonesia misalnya, terdapat pada orang Tidore.
2. *Virilokal* atau *patrilokal*⁹², yaitu pengantin yang baru menikah diharuskan tinggal menetap di sekitar kediaman kerabat suami (mertua pihak laki-laki). Di Indonesia misalnya terdapat di Bali.
3. *Uxorilokal* atau *matrilokal*⁹³, yang menentukan bahwa pengantin harus tinggal menetap disekitar kediaman kerabat istri (mertua pihak perempuan). Di Indonesia misalnya terdapat pada orang Jawa di Wongsorejo di Banyuwangi.
4. *Bilokal* atau *matri-patrilokal*, yaitu pengantin diharuskan tinggal menetap secara bergantian, yakni suatu masa di sekitar kediaman pihak laki-laki dan pada suatu masa di sekitar kediaman pihak perempuan. Di Indonesia misalnya, terdapat pada masyarakat di Bengkulu.
5. *Neolokal*, yaitu bahwa pengantin baru tinggal sendiri di tempat kediaman yang baru yang tidak mengelompok pada sekitar kediaman pihak laki-laki maupun pada sekitar kediaman pihak perempuan. Misalnya, pada suku Lembak di pedalaman Bengkulu, ataupun pada suku Simalungun, Toba, Karo, Mandailing, Pakpak, dan Angkola di Sumatera Utara.

⁹¹ *Ambilokal* sering dipakai untuk menggantikan istilah *utrolokal* sebagaimana yang disebut oleh Murdock. Lihat George P. Murdock. 1960. *Cognatic forms of Social Organization, Social Structure in South East Asia*. New York: MacMillan Company. lihat juga George P. Murdock. 1949. *Social Structure*. New York: MacMillan Company.

⁹² Sering disebut dengan *patrilokal*. Lihat L. Adam. 1948. *Virilocal and Uxorilocal*. In *Man*.

⁹³ Lihat H.I. Hogbin and C.H. Wedgewood. 1953. *Local Groupings in Melanesia*. In *Oceania*, XXIII

6. *Avunkulokal* yaitu pengantin baru wajib menetap disekitar kediaman dari saudara laki-laki ibu (*avunculus*) dari suami. Misalnya sebagian pada masyarakat Jawa, sebagian di Kongo maupun Nigeria.
7. *Natalokal* yaitu pengantin baru wajib tinggal menetap secara terpisah. Suami disekitar kediaman kerabatnya sendiri dan istri disekitar kediaman kerabatnya sendiri. Contoh seperti ini banyak terjadi pada masyarakat modern karena harus dipisahkan oleh pekerjaan masing-masing suami maupun istri.

Sebagai akibat dari perkawinan, maka kedua individu (seorang laki-laki dan seorang perempuan) yang mengikat diri akan membentuk rumah tangga (*household*). Pembentukan rumah tangga ini akan berdampak pada: i) pengurusan dan pengelolaan ekonomi rumah tangga sebagai satu kesatuan, ii) regenerasi, iii) pewarisan nilai-nilai dan norma-norma, maupun iv) pendidikan agama, sosial, budaya, dan lain-lain. Rumah tangga ini akan membentuk kelompok kekerabatan yang disebut dengan *nuclear family* atau *keluarga inti* yang terdiri dari seorang suami, seorang istri dan anak-anaknya (baik anak kandung, anak tiri atau anak angkat). Keluarga Inti atau sering disebut dengan *nuclear family*, *conjugal family*, *basic family*, *primary family*, maupun *elementary family*, memiliki fungsi pokok yaitu: *pertama*, merupakan kelompok dimana individu pada dasarnya dapat menikmati bantuan utama dari sesamanya serta keamanan dalam hidup, *kedua* merupakan kelompok dimana individu sewaktu anak-anak masih belum berdaya mendapat pengasuhan dan permulaan dari pendidikannya, *ketiga*, sebagai kesatuan dalam masyarakat yang melakukan usaha-usaha produktif⁹⁴.

Perkawinan yang berdampak pada munculnya *keluarga inti* (*nuclear family*) sekaligus menjadi kelompok kekerabatan (*kins group*). Suatu kelompok kekerabatan paling tidak memiliki enam unsur sebagaimana

⁹⁴ Lihat Koenjitaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

dikemukakan oleh Koentjaraningrat (1981) yaitu: i) sistem norma yang mengatur kelakuan warga kelompok, ii) suatu rasa kepribadian kelompok yang disadari semua warganya, iii) aktivitas berkumpul dari warga kelompok secara berulang-ulang, iv) suatu sistem hak dan kewajiban yang mengatur interaksi antar kelompok, v) suatu pimpinan atau pengurus yang mengorganisasi kelompok dan vi) suatu sistem hak dan kewajiban bagi para individunya terhadap sejumlah harta produktif, harta konsumtif atau harta pusaka tertentu.

Antropolog seperti Murdock (1960) membagi tiga kategori kelompok kekerabatan menyangkut fungsi-fungsi sosial dari kelompok kekerabatan itu, yakni: i) *corporate kingroups* (kelompok kekerabatan berkorporasi), suatu kelompok yang mencakup ke enam ciri diatas, jumlahnya terbatas dan istilah *corporate* mengacu kepada unsur ke enam ciri kelompok kekerabatan menyangkut harta produktif, harta konsumtif dan harta pusaka, ii) *occasional kingroups* (kelompok kekerabatan kadang-kala), kekerabatan yang memiliki banyak anggota, berkumpul kadang kala dan tidak memiliki unsur ke enam dari ciri kelompok kekerabatan, dan iii) *cumsriptive kingroups* (kelompok kekerabatan menurut adat), yaitu kelompok kekerabatan yang relatif besar, sehingga tidak lagi saling mengenal, dan sebagai kerabat hanya ditentukan oleh tanda-tanda adat yang berdampak pada kepribadian kelompok.

Keluarga inti masuk dalam *corporate kinsgroups*⁹⁵ dan menjadi kelompok kekerabatan yang hampir ada dalam setiap kelompok umat manusia. Kelompok ini terbagi dua yakni: *pertama*, hubungan kekerabatan diperhitungkan dengan mengambil satu tokoh atau satu keluarga yang masih hidup sebagai pusat perhitungan (*ego oriented kinsgroups*), dan *kedua* hubungan kekerabatan diperhitungkan dengan mengambil satu nenek moyang tertentu sebagai pangkal perhitungannya (*ancestor-oriented kinsgroups*). Kelompok kekerabatan yaitu *ego-oriented*

⁹⁵ Lihat Koentjaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

kingsgroups adalah *kindred* dan keluarga luas (*extended family*), sedangkan *ancestor-oriented kingsgroups*, adalah *deme*, keluarga ambilineal kecil, keluarga ambilineal besar, klen kecil, klen besar, fratri, dan paroh masyarakat⁹⁶.

*Kindred*⁹⁷ adalah anggota masyarakat dimana seseorang sering bergaul, saling bantu membantu, dan melakukan aktifitas bersama dengan saudara-saudara sekandungnya, saudara sepupu dari pihak ayah atau ibu, saudara sepupu derajat kedua dari pihak ayah ataupun ibu. Oleh karena itu, *kindred* adalah satu kesatuan kerabat yang melingkari seseorang untuk memulai suatu aktifitas dalam hidupnya. Selanjutnya, *keluarga luas* (*extended famiy*) yaitu terdiri dari lebih dari satu keluarga inti, tetapi yang seluruhnya merupakan satu kesatuan sosial yang amat erat dan biasanya hidup tinggal bersama pada suatu tempat.

Keluarga luas dapat dibagi menjadi tiga, yaitu i) *keluarga luas utrolokal* yaitu kelompok yang terdiri satu keluarga inti senior dengan keluarga-keluarga batih dari anak-anak laki maupun perempuan, ii) *keluarga luas virilokal*, yaitu kelompok yang terdiri suatu keluarga inti senior dengan keluarga inti dari anak laki-laki, dan iii) *keluarga luas uxorilokal* yaitu kelompok yang terdiri dari satu keluarga inti senior dengan keluarga inti dari anak-anak perempuan.

*Keluarga ambilineal kecil*⁹⁸ adalah kelompok kekerabatan yang terjadi bila suatu keluarga luas yang utrolokal mendapat suatu kepribadian yang disadari oleh para warganya. Demikian pula mereka tidak setiap waktu hidup bersama tetapi juga adanya tingkatan kedua atau ketiga dari keturunannya yang dianggap sebagai warga senior dari kelompok. Biasanya mereka ini berjumlah 20-30 orang dan saling mengenal antara

⁹⁶ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

⁹⁷ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

⁹⁸ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

satu dengan yang lainnya. Kelompok seperti ini adalah seperti keluarga dari pihak ibu dan keluarga dari pihak ayah yang sering disebut dengan *minimal ramage*.

*Keluarga ambilineal besar*⁹⁹ ialah kekerabatan yang terdiri dari tiga atau empat tingkatan tetapi (biasanya) tidak lagi saling mengenal dan tahu menahu dari nenek moyangnya. Jumlahnya bisa lebih dari 30 orang dan sudah menyebar atau keluar dari teritorialnya. Walaupun mereka disebut sebagai keluarga atau kerabat, tetapi biasanya tidak lagi saling mengenal antara satu dengan yang lainnya. kelompok kekerabatan ambilineal besar ini sering disebut dengan *maximal ramage*.

*Klen kecil*¹⁰⁰ adalah satu kelompok kekerabatan yang terdiri dari segabungan keluarga luas yang merasa diri berasal dari seorang nenek moyang dan yang satu dengan yang lain terikat melalui garis keturunan laki-laki saja (patrilineal), atau garis keturunan ibu saja (matrilineal). Biasanya bisa berjumlah antara 50-70 warga, mengetahui hubungan kekerabatan, saling kenal mengenal dan saling bergaul. Adapun fungsi dari kelompok kekerabatan ini adalah seperti: i) memelihara sekumpulan harta pusaka sebagai milik komunal, ii) melakukan usaha produktif pada mata pencaharian, iii) melakukan aktifitas gotong royong dan iv) menata perkawinan dengan memelihara adat exogami.

*Klen besar*¹⁰¹ adalah kelompok kekerabatan yang terdiri dari semua keturunan dari seorang nenek moyang yang diperhitungkan melalui garis keturunan sejenis baik dari laki-laki maupun perempuan. Nenek moyang dimaksud sudah hidup berpuluh tahun silam sehingga anggota yang saling mengikat diri dalam klen besar ini tidak lagi saling mengenal. Bahkan, karena besarnya kelompok dimaksud, sering pula terdapat anggota fiktif

⁹⁹ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

¹⁰⁰ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

¹⁰¹ Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

yang mengaku sebagai anggota klen ini. Adapun fungsi dari klen besar ini adalah sebagai berikut: i) mengatur perkawinan, ii) menyelenggarakan kehidupan keagamaan dari seluruh warga kelompok, iii) menjadi kerangka dari hubungan berlapis dalam masyarakat dan iv) menjadi dasar dari munculnya organisasi politik. Klen besar sering disebut dengan *circumscriptive* atau *occasional definitive exclusive kingroup*.

*Fratri (phatry)*¹⁰² adalah kelompok kekerabatan patrilineal atau matrilineal yang sifatnya lokal dan merupakan gabungan dari kelompok-kelompok klen setempat. Kelompok klen yang bisa tergabung dalam fratri adalah klen kecil atau bisa juga bagian lokal dari klen besar. Adapun fungsi fratri ini adalah sama saja dengan fungsi kelompok klen besar. Terakhir, *paroh masyarakat (moiety)* adalah kelompok kekerabatan gabungan klen seperti fratri tetapi yang selalu merupakan separuh dari suatu masyarakat. Dengan demikian, tergantung kepada struktur dari masyarakat, maka suatu *moiety* bisa berupa gabungan dari klen-klen kecil dan bisa juga dari gabungan klen-klen besar. Fungsi daripada *Paroh Masyarakat* sama saja dengan fungsi kekerabatan *fratri* ataupun kelompok klen besar.

Secara biologis, tiap individu dalam masyarakat dapat menyebut kerabat kepada semua orang sesamanya yang memiliki 'hubungan darah' (*blood relationships*) atau *genes* dari ibu dan ayahnya. Secara biologis, artinya dari sudut *genes* saja, maka jumlah kerabat dari individu itu sangatlah besar. Pada kenyataannya, tidak ada seorang individu yang dapat mengetahui semua orang sesamanya yang secara biologis merupakan kaum kerabatnya. Oleh karena itu, terdapat kerabat yang disebut dengan 'kerabat biologis' dan 'kerabat sosiologis'. Selanjutnya, 'kerabat sosiologis' berbeda pula bila ditinjau dari tiga sudut pandang, yaitu: batas kesadaran kekerabatan (*kinship awareness*), batas dari pergaulan kekerabatan (*kinship affiliation*) dan batas dari hubungan-hubungan kekerabatan

¹⁰² Lihat Koenjtaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat

(*kinship relations*)¹⁰³. Batas-batas hubungan kekerabatan ditentukan oleh prinsip-prinsip keturunan (*principle descent*) yang bersifat selektif, ditentukan oleh kerabat biologis yang tak terbatas jumlahnya.

Dengan demikian, prinsip keturunan tersebut berfungsi sebagai prinsip untuk menentukan keanggotaan dalam kelompok-kelompok kekerabatan, terutama dalam kekerabatan yang bersifat *lineal* atau *ancestor oriented*. Terdapat empat macam prinsip keturunan, yaitu: i) prinsip patrilineal (*patrilineal descent*) yaitu menghitung kekerabatan dari pihak lelaki saja, ii) prinsip matrilineal (*matrilineal descent*) yaitu menghitung kekerabatan dari pihak ibu saja, iii) prinsip bilineal (*bilineal descent*) yaitu menghitung kekerabatan dari lelaki saja untuk sejumlah hak dan kewajiban tertentu atau menghitung kekerabatan dari perempuan saja untuk sejumlah hak dan kewajiban tertentu, dan iv) prinsip bilateral (*bilateral descent*), yaitu menghitung kekerabatan melalui laki-laki atau perempuan.

Hubungan kekerabatan melahirkan istilah kekerabatan berupa istilah pemanggilan (*terms of addres*) yaitu nama-nama hubungan (relasi) yang terbentuk karena perkawinan yang berdampak pada keluarga batih, keluarga luas dan keluarga-keluarga lainnya. Konsep umum antropologi menyoal hal ini disebut dengan system istilah kekerabatan (*system of kinship terminology*) dengan sistem kekerabatannya (*kinship system*). Istilah kekerabatan dapat dipandang dari tiga sudut, yaitu: i) dari sudut cara pemakaian istilah kekerabatan pada umumnya, ii) dari susunan unsur bahasa dan istilahnya, dan iii) dari sudut jumlah kerabat yang diklasifikasi menurut suatu istilah¹⁰⁴.

Merujuk pada sistem pertama maka muncul istilah menyapa (*term of addres*) dan istilah menyebut (*term of reference*). Dilihat dari sistem yang kedua maka terdapat istilah kata dasar (*elementary terms*), istilah derivatif

¹⁰³ Lihat L.H. Morgan. 1870. *System of Consanguinity and Affinity of Human Family*. Smithsonian Contribution to Knowledge. XVII

¹⁰⁴ Lihat Koenjitaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cetakan kelima. Jakarta: Dian Rakyat.

(*derivatif terms*) dan istilah deskriptif (*descriptive terms*). Sedangkan dari sistem ketiga memunculkan istilah denotatif (*denotative terms*), istilah designatif (*designative terms*) dan istilah klasifikatoris (*classificatory terms*). Kekerabatan sekaligus menjadi asal usul etika sopan santun. Dalam arti bahwa, kekerabatan akan menjaga sopan santun pergaulan (*kinship behavior*). Bagaimanapun juga, adat yang dipelihara dan dikembangkan oleh kekerabatan berhubungan dengan *kinship behavior*. Oleh karena itu, kekerabatan memegang peranan penting dalam menciptakan etika dan sopan santun pergaulan. Dalam hal ini, *avoidance relationship* maupun *joking relationships* menjadi menarik perhatian. Sikap hormat kepada mertua, paman atau besan yang tidak bisa berbicara langsung adalah bagian inti dari *kinship behavior* ini.

Perkawinan dilakukan biasanya untuk sekali dalam seumur hidup. Namun demikian, sering juga terjadi perceraian. Agama Kristen misalnya, dengan tegas sangat melarang perceraian apabila tidak diceraikan oleh kematian. Orang Jawa mendambangkan perkawinan untuk sekali seumur hidup hingga kakek nenek. Pada intinya, masyarakat memandang perceraian sebagai suatu yang wajib dihindari. Menurut pasal 39 UU Nomor 1 tahun 1974, tentang *Perkawinan* disebutkan bahwa: '*perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan yang bersangkutan tidak mendamaikan kedua pihak, dan untuk melakukan perceraian harus cukup alasan bahwa suami istri tidak dapat hidup rukun sebagai suami istri*'.

Adapun perceraian di dalam penjelasan Pasal 39 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang *Perkawinan* adalah sebagai berikut: i) setelah satu pihak berbuat zinah, pemabuk, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan, ii) salah satu pihak menunggalkan yang lain selama dua tahun berturut-turut tanpa ijin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal di luar kemampuan, iii) salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 tahun atau hubungan yang lebih erat setelah perkawinan berlangsung, iv) salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain, v)

salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit yang mengakibatkan tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai suami-istri, dan vi) terjadi perselisihan terus menerus antara suami istri dan tidak ada harapan akan hidup lagi dan tidak ada harapan akan hidup lagi dalam rumah tangga. Sedangkan menurut adat, perceraian secara umum terjadi karena: i) perzinahan, ii) tidak memberi nafkah, iii) penganiayaan, iv) cacat tubuh dan v) perselisihan.

Permasalahan-permasalahan umum yang terlihat dewasa ini dalam perkawinan (rumah tangga) adalah hilangnya sakralitas dalam rumah tangga itu. Dalam banyak negara, fungsi-fungsi keluarga tidak lagi berjalan semestinya terutama untuk mendapatkan keturunan seperti fenomena di Jerman, Swiss dan Jepang serta negara lain yang penduduknya pada umumnya adalah generasi tua. Demikian pula tingginya angka perceraian dikalangan masyarakat manusia dewasa ini menjadi keprihatinan terhadap fungsi keluarga yang kekal dan abadi. Suatu studi di Jerman pada tahun 2005 misalnya, menyatakan bahwa usia rumah tangga (perkawinan) masyarakat Jerman relatif bertahan hingga lima tahun saja.

Di Indonesia dewasa ini, fenomena umum yang terjadi dikalangan masyarakat adalah adanya kenyataan terhadap beristri lebih dari satu (*poligini*). Fenomena kehidupan selebritis yang bangga dengan kawin cerai, ataupun '*kawin kontrak*' pada masyarakat Sunda, serta fenomena *poliandri* pada masyarakat Sunda menjadi keprihatinan sosial terhadap fungsi perkawinan. Dengan bangga mereka-mereka ini mempublis diri di media sosial maupun surat kabar. Fenomena ini tidak hanya datang dari pejabat (birokrat) pemerintahan, tetapi juga dari masyarakat *grassroot* seperti supir angkutan, supir becak maupun tukang bangunan.

Disamping itu, fungsi keluarga sebagai sarana atau alat untuk menanamkan nilai-nilai maupun norma-norma sosial dan agama, agaknya mulai terdegradasi di Indonesia. Fenomena umum yang tampak adalah tingginya pelecehan seksual, pemerkosaan, dan bahkan pemerkosaan berujung pembunuhan, perselingkuhan, seks bebas dan aborsi. Dalam banyak hal, fenomena ini memperlihatkan penyimpangan

seperti pemerkosaan terhadap seorang remaja oleh 14 lelaki (Lampung), seorang pelajar perempuan diperkosa oleh 19 laki-laki (Manado), maupun pemerkosaan dan pembunuhan remaja oleh tiga laki-laki dengan cara memasukkan gagang cangkul di pulau Jawa dan lain-lain. dalam situs internet, ternyata masyarakat manusia Indonesia tidak enggan lagi memposting video porno dan gambar porno yang jumlahnya ribuan film (video) dan gambar. Pelaku-pelaku video porno dan gambar porno tersebut bukan saja pejabat (birokrat), profesional tetapi juga mahasiswa dan bahkan pelajar SMP dan SD.

Suatu studi di Indonesia tahun 2010 misalnya, memperlihatkan bahwa 35-55 persen usia pelajar (SMP dan SMA) bahkan mahasiswa telah melakukan hubungan seks pranikah. Angka tertinggi terdapat di Yogyakarta, Bandung dan Jakarta serta Medan. Lebih ironis lagi, survei keperawanan tahun 2016 memperlihatkan bahwa Lhokseumawe di Aceh adalah wilayah tertinggi dimana keperawanan tidak lagi menjadi persoalan utama. Selain itu, intelektual seperti dokter maupun bidan dewasa ini tidak enggan lagi membuka praktek aborsi yang ternyata telah ribuan janin digugurkan. Situasi ini membawa keprihatinan pada fungsi-fungsi keluarga dimana perkawinan telah kehilangan sakralitasnya dan gagal menjalankan fungsi-fungsi sosialnya.

Memang, salah satu fungsi perkawinan adalah untuk mendapatkan keturunan (generasi). Namun, tidak lantas pengaturan kelahiran (natalitas) pun diacuhkan begitu saja. Dewasa ini, jumlah penduduk di Indonesai sudah mencapai 255 juta dan angka pertumbuhan bayi mencapai 1,6 persen pertahun. Ini berarti, terdapat jutaan bayi dilahirkan di Indonesia. Jika tidak dilakukan pembatasan kelahiran (*birth control*) maka dikawatirkan penduduk Indonesia dalam 15 tahun ke depan akan mencapai 350 juta orang. Dengan membandingkan status ekonomi sosial masyarakat Indonesia dewasa ini, maka jumlah tersebut dipastikan akan menimbulkan permasalahan-permasalahan dan bahkan kerawanan sosial seperti kriminalitas sosial maupun kemiskinan sosial. Dengan demikian, gagasan luhur di Era Orde Baru seperti BKKBN itu seyogianya diwujudkan

nyatakan kembali sehingga terdapat pembatasan kelahiran. Lain dari pada itu, fungsi perkawinan yakni proses regenerasi (keturunan) harus mewacanakan kualitas keluarga dan bukan pada kuantitas keluarga. Dengan demikian, akan tercipta masyarakat Indonesia yang berkualitas dari rumah tangga-rumah tangga yang berkualitas karena adanya pemahaman luhur terhadap perkawinan yang berkualitas.

B. Ritus perkawinan (*partongahjabuan*) Orang Simalungun

Paham *patrilineal* pada orang Simalungun tampak jelas pada penarikan atau penyusunan garis keturunan dari laki-laki. Bentuk patrilineal dalam masyarakat Simalungun tampak dari marga (klan) yang dikenakan dibelakang namanya yang diwarisi dari ayahnya seperti Damanik, Saragih, Purba, Sinaga, Lingga, Haloho dan lain-lain.

Adat perkawinan pada budaya Simalungun sering disebut '*parunjukon*' yang berasal dari kata dasar '*unjuk*' yang berarti '*pataridahkon*' (menunjukkan atau memperlihatkan). Oleh karena itu, perkawinan dalam adat budaya Simalungun adalah memperlihatkan kepada masyarakat tentang rencana perkawinan yang akan dilaksanakan sekaligus memperkenalkan calon mempelai kepada masyarakat. Biasanya, kata '*parunjukon*' dialamatkan kepada jenis-jenis pekerjaan adat *malas ni uhur* ataupun sukacita.

Dalam tatanan adat perkawinan (*partongahjabuan*) orang Simalungun yang patrilineal itu, dikenal paham perkawinan yang eksogami marga (*clan exsogamy*). Pembatasan jodoh dalam perkawinan yang eksogami marga adalah pantangan kawin yang tidak hanya melarang kawin dengan saudara kandung tetapi juga larangan kawin dengan saudara semarga, seperti sesama klan Damanik dengan Damanik, klan Saragih dengan Saragih dan lain-lain. Perkawinan yang dilakukan terhadap saudara kandung maupun saudara satu marga dianggap sebagai 'perkawinan sumbang' (*incest*) atau '*mardawan begu*'. Pembatasan kawin lainnya seperti eksogami desa (*nagori*) maupun eksogami dusun (*huta*) pada masyarakat Simalungun tidak ditemukan.

Perkawinan dalam masyarakat Simalungun tidak hanya dilakukan untuk mengikat seorang jejaka dan seorang anak gadis untuk fungsi regenerasi, tetapi juga sekaligus mengikat dua keluarga besar dari pihak laki-laki dan pihak perempuan. Oleh karena itu, perkawinan dalam orang Simalungun dimaknai sebagai perkawinan dari dua keluarga besar pihak laki-laki dan pihak perempuan. Perkawinan ini dilakukan dengan syarat-syarat tertentu yakni dengan pembayaran mas kawin, jujuran, mahar, atau *boli* (*bride-price*). Oleh karena itu, perkawinan orang Simalungun dikenal dengan '*perkawinan jujur*', dimana '*jujuran*' tersebut diserahkan kepada kerabat anak gadis dan sebagian kepada anak gadis.

Perkawinan orang Simalungun menganut azas *monogami*, yakni perkawinan yang dilakukan oleh seorang jejaka (*parana*) dengan seorang anak gadis (*panakboru*) pada suatu waktu yang bersamaan. Suatu pengecualian adalah pada era kerajaan Simalungun, dimana raja-raja cenderung kawin berazaskan *poligini*, yakni seorang laki-laki (raja) menikah dengan banyak perempuan pada suatu waktu bersamaan. Perkawinan poligini yang dilakukan oleh para raja ini didasarkan pada berbagai alasan-alasan *rumah bolon* pada saat itu.

Perkawinan dalam masyarakat Simalungun adalah '*ambil istri*' yakni mengambil istri dari klan orang lain serta membawanya ke dalam klan keluarganya. Dengan demikian, istri yang diboyong (dibawa) ke dalam kerabat laki-laki akan memutuskan otoritas (*wewenang*) adatnya dikeluarga sebelumnya maupun keluarga luasnya.

Selanjutnya, orang Simalungun mengenal pola umum perkawinan yang diharapkan (*marriage preferences*) yakni '*marboru ni tulang*' yang asimetris (*asimetris cross cousin marriage*). Perkawinan *asimetris cross-cousin* adalah perkawinan yang dilakukan oleh seorang jejaka (*parana*) dengan anak gadis (*panakboru*) dari *tulang* (paman) yakni saudara laki-laki ibu. Hubungan antara seorang jejaka dan anak gadis terutama putri paman pada masyarakat Simalungun disebut dengan '*marpariban*'. Namun, ada kalanya seorang jejaka Simalungun menikah dengan anak gadis lain yang semarga dengan ibunya. Anak gadis tersebut juga dianggap

'*pariban*' tidak langsung dan perkawinan seperti ini disebut dengan perkawinan *cross cousin simetris*. Walaupun demikian, orang Simalungun tidak mewajibkan perkawinan *asimetris cross cousin marriage* ini, tetapi setiap jejak dapat menikah dengan setiap perempuan lain yang bukan saudara kandung dan bukan saudara semarga (satu klan).

Pada umumnya, adat menetap setelah menikah pada orang Simalungun adalah *utrolokal*, yakni memberikan kebebasan kepada mempelai untuk tinggal menetap di sekitar kediaman orang tua (kerabat) pihak laki-laki atau orang tua (kerabat) pihak perempuan. Adat menetap ini disebut dengan *manjae* yakni tinggal menetap di rumah sendiri yang terpisah dari rumah orangtua pihak laki-laki atau rumah orangtua pihak perempuan. Pada umumnya, mempelai yang baru menikah 'sangat dilarang' menetap di rumah orang tuanya, *entah* itu di rumah orangtua pihak laki-laki atau di rumah orangtua pihak perempuan. Hal ini dimaksudkan untuk memberi keleluasaan mengelola sumberdaya ekonomi dan sosial dalam pembentukan keluarga inti (*nuclear family*) yang baru. Dengan demikian, mempelai yang baru menikah harus belajar ulet, gigih dan bekerja keras untuk menopang rumah tangga (*household*) yang baru dibentuknya.

Rumah tangga (*household*) yang baru terbentuk karena perkawinan itu disebut dengan keluarga inti (*nuclear family*), yakni kelompok kekerabatan yang masih terdiri dari seorang suami (*bapa* atau *pargotong*) dengan seorang istri (*inang* atau *parinangon*) yakni orangtua (*namatoras*) dari anak-anaknya (*niombah*) kelak. Sebagai akibat dari perkawinan, maka kedua individu (seorang laki-laki dan seorang perempuan) yang mengikat diri membentuk rumah tangga (*household*). Pembentukan rumah tangga ini akan berdampak pada: i) pengurusan dan pengelolaan ekonomi rumah tangga sebagai satu kesatuan, ii) regenerasi, iii) pewarisan nilai-nilai dan norma-norma, maupun iv) pendidikan agama, sosial, budaya, dan lain-lain.

Rumah tangga ini akan membentuk kelompok kekerabatan yang disebut dengan *nuclear family* atau *keluarga inti* yang terdiri dari seorang

suami, seorang istri dan anak-anaknya (baik anak kandung, anak tiri atau anak angkat). Perkawinan berdampak pada munculnya *keluarga inti* (*nuclear family*) sekaligus menjadi kelompok kekerabatan (*kins group*) yang memiliki enam fungsi yakni: i) sistem norma yang mengatur kelakuan warga kelompok, ii) suatu rasa kepribadian kelompok yang disadari semua warganya, iii) aktivitas berkumpul dari warga kelompok secara berulang-ulang, iv) suatu sistem hak dan kewajiban yang mengatur interaksi antar kelompok, v) suatu pimpinan atau pengurus yang mengorganisasi kelompok dan vi) suatu sistem hak dan kewajiban bagi para individunya terhadap sejumlah harta produktif, harta konsumtif atau harta pusaka tertentu.

Perkawinan pada orang Simalungun bukan hanya berdampak pada terpolanya hubungan kekerabatan (*kinship relation*), tetapi juga pada munculnya sistem istilah kekerabatan (*system of kinship terminology*)¹⁰⁵. Sistem istilah kekerabatan (*partuturan*) dalam budaya Simalungun, terkait erat dengan kebudayaan Simalungun yang diucapkan dalam bahasa Simalungun dalam sistem kekerabatannya (*kinship system*). Dalam hal ini sistem istilah kekerabatan dibedakan menjadi dua yakni: i) istilah menyapa (*term of address*) dan ii) istilah menyebut (*term of reference*).

Konsep yang disebut dengan pertama (*term of address*) adalah sapaan yang dilakukan oleh ego (individu) apabila ia (ego) berhadapan langsung dengan kerabat yang disapanya. Misalnya menyapa ayah dengan istilah seperti bapak (*bapa*) ataupun mamak (*inang*). Sedangkan konsep yang disebut kedua adalah sebutan ego (individu) terhadap kerabat lain atau berbicara tentang seorang kerabat sebagai orang ketiga. Misalnya, *namatoras* adalah sebutan untuk orangtua (ayah dan ibu), *niombah* (sebutan untuk anak-anak baik laki-laki atau perempuan), *butet* (sebutan anak perempuan yang baru lahir), *unsok* (sebutan anak laki-laki yang baru

¹⁰⁵ Pertama sekali, sistem istilah kekerabatan ini dipopularkan oleh Morgan pada pembahasannya tentang suku Iroquois di Sungai St. Lawrence di Kanada. Lihat L.H. Morgan. 1871. *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Contribution to Knowledge, XVII.

lahir). Demikian juga *parana* atau *garama* (sebutan jejak), dan *panakboru* (sebutan anak gadis) dan lain-lain.

Perkawinan (*partongahjabuan*) pada orang Simalungun, dapat dibedakan menjadi 4 (empat) sebagaimana dikemukakan oleh Purba (1984)¹⁰⁶. Keempat jenis perkawinan tersebut adalah: i) *napaingkat* (diberangkatkan dengan baik), ii) *marlualua* (kawin lari), iii) *nantiasokan*, dan iv) *nanirobot* (kawin paksa). Sementara itu, menurut Saragih (2016)¹⁰⁷, *horja adat partongahjabuan* (kerja adat perkawinan) Simalungun dibagi menjadi dua, yakni: i) *horja adat paoppohon anak* (kerja adat mengawinkan laki-laki), dan ii) *horja adat palaho boru* (kerja adat mengawinkan perempuan).

Prosesi adat pada waktu mengawinkan anak laki-laki dan mengawinkan anak perempuan adalah berbeda, terutama menyangkut penyelenggara adat perkawinan (*hasuhutan bolon*). Jika yang menikah adalah laki-laki, maka pesta adat dilakukan di kediaman laki-laki dan *hasuhutan bolon* (penyelenggara pesta perkawinan) adalah pihak laki-laki. Namun, jika yang menikah adalah perempuan, maka orangtua perempuan bertindak sebagai *tondong* yang datang ke pesta adat di kediaman pihak laki-laki. Adapun urutan upacara perkawinan secara umum pada orang Simalungun, baik *paomppo anak* (mengawinkan anak) maupun *palaho boru* (mengawinkan anak gadis) adalah sebagaimana ditampilkan pada tabel berikut ini, yaitu:

Tabel 2. Urutan upacara perkawinan pada orang Simalungun

No	Komponen upacara	Keterangan
1	<i>Manririd</i>	Menjajagi calon pengantin perempuan dan

¹⁰⁶ Lihat Mansen Purba. 1984. *Pangarusion Pasal Adat Partongahjabuan Simalungun*. Medan: Komite Bina Budaya Simalungun.

¹⁰⁷ Lihat Elisa Doli Saragih. 2016. *Horja adat Partongahjabuan pakon horja adat Sayur Matua*. Makalah disampaikan pada Ceramah Budaya Simalungun di Medan, 23 April 2016.

		biasanya tahapan ini adalah percakapan yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan yang sepakat untuk membentuk rumahtangga (<i>parsahapan ni parana pakon panakboru</i>)
2	<i>Marhusip-husip</i>	Berbisik yakni utusan keluarga laki-laki mendatangi rumah kediaman calon mempelai perempuan
3	<i>Pajabu parsahapan</i>	Musyawarah keluarga di keluarga calon mempelai perempuan setelah adanya kesepakatan untuk menikah dari orangtua kedua belah pihak.
4	<i>Mangalop bona boli</i>	Calon pengantin laki-laki dengan orangtuanya pamit ke rumah paman (keluarga saudara laki-laki ibunya) untuk pamit sekaligus menerima <i>bona boli</i> (pangkal mahar).
5	<i>Maralop</i>	Adalah prosesi melamar calon mempelai perempuan yang dilakukan oleh pihak laki-laki serta penyerahan <i>partadingan</i> (jujuran atau mahar).
6	<i>Parpadanan</i>	Adalah akad nikah atau janji nikah yang mengikat kedua calon mempelai dalam membentuk rumahtangga (<i>household</i>) yang disaksikan oleh masyarakat luas. Pada awalnya, akad nikah ini dilakukan oleh pengetua adat namun saat ini peran manrahut atau <i>mambuhul padan</i> (mengikat janji) telah diambil alih oleh agama (pendeta, kadi, dan lain-lain)
7	<i>Pamasumasuon</i>	Adalah peresmian (pemberkatan) nikah yang biasanya diikuti dengan resepsi perkawinan.

		Pemberkatan nikah pada awalnya dilakukan oleh pengetua adat serta disaksikan oleh masyarakat luas. Namun pada saat itu, pemberkatan itu telah diambil alih oleh pengetua agama seperti pendeta atau kadi dan lain-lain.
8	<i>Patandanghon hu rumah ni tulang</i>	Adalah membawa pengantin ke rumah mertua (paman) orangtua perempuan yang dilakukan setelah dua atau tiga minggu pasca pemberkatan (<i>pamasumasuon</i>) perkawinan.

Adapun yang dimaksud dengan jenis perkawinan *napaingkat* adalah penyelenggaraan adat besar (*adat na gok*) dari pihak laki-laki (*paranak*) kepada pihak perempuan (*parboru*). Konsep '*napaingkat*' berasal kata dari '*paingkat*' yang berarti '*diberangkatkan*'. Oleh karena itu, *napaingkat* berarti diberangkatkan dengan baik, oleh orangtuanya. Perkawinan ini adalah perkawinan yang disetujui oleh kedua belah pihak (orangtua laki-laki dan orangtua perempuan) serta direncanakan dengan matang oleh keduanya. Itulah sebabnya, model perkawinan ini memakan waktu yang relatif panjang.

Proses perkawinan *napaingkat* berawal dari tahap pacaran (*marhasoman*) dan kedua individu yakni laki-laki (*parana*) dan anak gadis (*panakboru*) sepakat untuk menikah (*marhajabuan*). Pada masyarakat Simalungun yang patrilineal, maka proses menemukan anak gadis dilakukan oleh laki-laki. Proses ini disebut dengan *martondur*. Proses *martondur* sekaligus menjadi sarana *marsitandaan* (berkenalan) dan *marhasoman* (pacaran). Pada dahulu, *martondur* ini sering dilakukan dengan *maronjab-onjab* (berbalas pantun) maupun *marhutitta* (teka teki) ataupun diselingi dengan *mandoding* (bernyanyi). Pada waktu *rondang bittang* (terang bulan) sewaktu Bulan Purnama (*bulan tula*), bisanya orang Simalungun melakukan pesta yaitu *rondang bittang*. Pesta ini dihelat pada malam hari disela-sela menunggu panen (*pariama*) setelah turun ke

ladang (*martidah*) dan dihadiri seluruh masyarakat kampung maupun kampung tetangga (*huta sindohor*).

Biasanya, waktu *rondang bittang* sekaligus menjadi sarana perkenalan lebih lanjut kedua pasangan yang sedang dalam fase pacaran itu. Kemampuan bernyanyi (*mandoding*), menari (*manortor*), berbalas pantun (*maronjab-onjab*), berteka teki (*marhutitta*), memainkan alat musik (*gual sabangunan*) maupun kesantunan akan tampak pada pesta *rondang bittang* itu. Biasanya, kedua insan yang sedang pacaran itu akan saling memberitahu kepada orangtuanya tentang sosok yang sedang didekatinya (dipacarinya). Pada waktu itu pula, orangtua kedua belah pihak akan saling menilai tentang sosok yang sedang menjadi pujaan hati anaknya.

Selanjutnya, kata sepakat untuk menikah dari kedua insan itu diberitahukan kepada masing-masing orangtuanya. Setelah adanya kata sepakat dari orangtua, maka selanjutnya disikapi oleh *boru* (*ambou*) dari kedua belah pihak ketahap selanjutnya yakni: *manririd*, *maralop*, *marpadan* dan *pamasumasuon*.

Rangkaian proses perkawinan *napaingkat* diawali dengan *apuran banggal* (sirih adat) sebagai tanda akan menikah (*partadingan*), maupun dari pihak kerabat perempuan (*apuran panruntuki*) untuk memberangkatkan pengantin perempuan. Jenis yang disebut pertama ini adalah level (derajat) tertinggi dalam perkawinan adat Simalungun karena seluruh rangkaian adat perkawinan dijalankan baik oleh pihak laki-laki maupun pihak perempuan serta keseluruhan kerabat. Jenis perkawinan ini adalah jenis yang paling diharapkan oleh orang Simalungun karena rangkaian prosesi perkawinan berjalan dalam mufakat dan musawarah yang sangat baik dari kedua belah pihak mempelai dan kerabatnya. Oleh karena itu, jenis perkawinan ini sering disebut dengan *alop dear* (dijemput dengan baik).

Pada jenis perkawinan ini, calon mempelai perempuan dijajaki (*manririd*) oleh keluarga pihak laki-laki ke rumah keluarga perempuan. Upacara *manririd* ini disertai dengan penyuguhan *apuran panukkunan* (sirih untuk bertanya) yang diwakili oleh *boru* pihak laki-laki. Proses

manririd ini disertai dengan pembicaraan substansi perkawinan yakni rencana prosesi perkawinan dan jujuran atau mahar (*boli*) calon mempelai perempuan. Biasanya, pembicaraan mahar ditahap ini masih bersifat pembicaraan awal saja yang belum ditetapkan besarnya. Besaran mahar akan ditetapkan pada waktu proses pelamaran ditahap berikutnya.

Setelah mufakat dan musyawarah selesai dilakukan, maka proses berikutnya adalah melamar atau meminang (*maralop*). Proses ini dilakukan setelah dua minggu atau sabulan pasca *manririd* (menjajaki). Peminangan dilakukan langsung ke rumah pihak calon mempelai perempuan. Proses pelamaran ini mengikutsertakan unsur *tolu sahundulan* dan yang paling berperan sebagai tatang atur (pelaksana adat) adalah *boru* dari kedua belah pihak. Proses pelamaran dimulai dengan membagikan *apuran sae mangan* (sirih selesai makan), dan *apuran panukkunan* (sirih untuk bertanya) yang dilanjutkan dengan pembicaraan tentang jujuran atau mahar (*boli*). Selain itu, pada proses pelamaran ini akan dibicarakan juga tentang acara adat yang harus dilakukan, perangkat adat, maupun susunan adat yang harus dilakukan. Disamping itu, kedua belah pihak biasanya melakukan pembicaraan timbal balik, permintaan-permintaan dan lain sebagainya yang diwakili oleh pihak *boru* dari kedua belah pihak.

Proses pelamaran ini disertai dengan *dayok binatur* (ayam yang sudah disembelih, dimasak dan disusun kembali layaknya ayam yang hidup) yang diletakkan dalam pinggan pasu. Makna terdalem dari *dayok binatur* ini adalah harapan akan kesempurnaan hidup, berjalannya adat dengan baik maupun keberhasilan hidup dan adat yang sedang dijalani. Oleh karena itu, ayam adalah media adat utama bagi orang Simalungun. Sementara itu, seluruh pembicaraan adat dimulai dengan membagi *apuran* yaitu seperangkat sirih (*demban*) yang dilengkapi dengan gambir, kapur dan pinang. Setiap rangkaian pembicaraan *horja adat* (kerja adat) baik *malas ni uhur* (sukacita) maupun *pusok ni uhur* (dukacita) ataupun kerja adat besar (*adat na gok*) maupun kerja adat kecil (*adat na etek*) harus didahului dengan penyuguhan *apuran*.

Jika merujuk Reid (1992)¹⁰⁸, pinang dan sirih yang lajim terdapat pada masyarakat Asia Tenggara menggambarkan atau simbolisasi kesuburan bagi manusia. Pinang adalah perlambang pinggang (*pamatang*) perempuan sementara sirih adalah perlambang kesuburan laki-laki. Keduanya harus menyatu serta diberikan '*bumbu*' lain (kapur dan gambir) untuk memberikan warna merah (perlambang keberanian) dalam menapaki hidup. Oleh karena itu, sirih pada adat masyarakat Simalungun adalah vital, sama seperti pada orang Jawa, Aceh, Nias, Toraja, Papua dan lain-lain.

Setelah proses pelamaran, maka kedudukan perempuan setelah dilamar dapat tetap berada di rumah orangtuanya atau ditempatkan sementara waktu di rumah kerabat laki-laki menunggu ke tahap berikutnya yakni *marpadan* dan *pamasumasuon*. Biasanya, jangka waktu pelamaran ke tahap selanjutnya yakni *marpadan* adalah satu atau dua bulan bahkan lebih. Jika jarak rumah calon mempelai laki-laki ke rumah calon mempelai perempuan relatif dekat, maka perempuan itu dapat tinggal di rumah orangtuanya. Namun, jika jaraknya terlalu jauh, maka pasca proses pelamaran langsung calon mempelai perempuan langsung dibawa (di boyong) oleh pihak laki-laki dan ditempatkan di rumah kerabat pihak laki-laki. Sebagai catatan bahwa, calon mempelai perempuan yang dibawa oleh pihak laki-laki itu tidak diperbolehkan menginap satu malam pun di rumah laki-laki dan harus segera di tempatkan di rumah kerabatnya. Jika perempuan itu menginap di rumah laki-laki, maka keduanya akan mendapat sangksi adat yakni pembatalan *marpadan* dan *pamasumasuon*. Ataupun dikeluarkan dari adat untuk jangka waktu tertentu dalam arti bahwa, keluarga yang kena sangksi adat ini tidak diperkenankan melaksanakan adat apapun dalam keluarganya.

Sesuai dengan rembuk adat, maka seorang perempuan yang tetap tinggal di rumah orangtuanya pasca pelamaran, maka *marpadan* (akad

¹⁰⁸ Lihat Anthony Reid. 1992. *Asia Tenggara Kurun Waktu Niaga: Negeri Diatas Angin*. Jilid-I. Jakarta: Sinar Harapan.

nikah) dilakukan di rumah orangtuanya yang di saksikan oleh seluruh unsur *tolu sahundulan* dan *lima saodoran*. Jangka waktu proses *marpadan* dari *manririd* biasanya satu atau dua minggu. Setelah proses *marpadan*, maka dilanjutkan dengan proses *pamasumasuon* (peresmian perkawinan). Acara *pamasumasuon* ini biasanya dibarengi dengan pesta adat sekaligus resepsi yang di hadiri oleh masyarakat dan handaitolan (kerabat) dari kedua belah pihak. Pengantin akan dikenakan seperangkat pakaian adat Simalungun (*margotong* untuk laki-laki dan *marbulang* untuk perempuan) yang disertai dengan *gual sabangunan* (aransemen musik Simalungun).

Pamasumasuon adalah peresmian perkawinan bagi kedua belah pihak yang disaksikan oleh masyarakat dari *desa na ualuh* (masyarakat dari sekitar kampung) maupun kerabat dari kedua belah pihak. Seluruh prosesi adat diselang selingi dengan kata-kata nasehat yang mewakili unsur *tolu sahundulan* dan *lima saodoran*, maupun diselang selingi dengan tarian dan nyanyian. Itulah sebabnya, ritus perkawinan bagi masyarakat Simalungun dianggap sebagai salah satu ritus peralihan yang paling bermakna karena mencakup rangkaian panjang mulai proses *manririd* (menjajagi), melamar (*maralop*), *marpadan* (akad nikah) dan *pamasumasuon* (peresmian perkawinan). Adat perkawinan seperti ini, bagi orang Simalungun terwujud pada jenis perkawinan *napaingkat* (di berangkatkan dengan baik). Dengan demikian, model perkawinan ini adalah model yang paling diharapkan dan paling sempurna (*alop dear*) bagi orang Simalungun.

Jenis perkawinan yang kedua adalah *marluahua*. Adapun jenis ini adalah pemberangkatan mempelai perempuan (*panakboru*) tidak berlangsung dalam mufakat yang baik oleh pihak laki-laki dan perempuan. Dalam arti bahwa, orangtua kedua mempelai sebenarnya saling mengetahui rencana perkawinan itu, akan tetapi karena sesuatu dan lain hal, maka perkawinan itu kurang disetujui. Penolakan ini dapat saja terjadi karena salah satu pihak kurang suka terhadap pihak lain seperti kerabat laki-laki yang kurang suka dengan kerabat perempuan maupun

sebaliknya. Jika seperti ini, maka adat yang sering terjadi di Simalungun adalah bahwa calon mempelai perempuan hanya meninggalkan *apuran tugah-tugah* (sirih pemberitahuan) yang ditaruh di dalam wadah (tempat) beras (*parborasan*). Hal ini dimaksudkan sehingga orangtua pada saat memasak akan tahu segera bahwa putrinya telah pergi menjumpai laki-laki idamannya dan berniat menikah. Jadi, *apuran* (sirih) pada wadah beras adalah pemberitahuan bahwa putrinya akan segera menikah walaupun kurang mendapat restu dari orangtuanya. Sementara itu, jika pihak keluarga perempuan yang kurang setuju terhadap calon mempelai laki-laki, maka laki-laki akan meninggalkan tanda-tanda khusus seperti *apuran* di rumahnya.

Pada saat sekarang, perkawinan ini sering terjadi di Simalungun karena: i) perbedaan status ekonomi, ii) mahalnya jujuran atau mahar (*boli*), iii) perbedaan status pendidikan, iv) perbedaan agama, dan vi) perbedaan ideologi politik. Biasanya, perkawinan jenis ini akan menempatkan calon mempelai perempuan sementara waktu di rumah kerabat dari pihak mempelai laki-laki menunggu waktunya melamar (*maralop*), akad nikah (*marpadan*) maupun *pamasumasuon* (perkawinan). Jika calon laki-laki yang ditolak oleh pihak perempuan, maka biasanya kedua calon mempelai itu akan melarikan diri dari kampungnya, tetapi calon mempelai laki-laki telah menyatakan maksudnya kepada orangtua maupun *amboru*-nya (saudara perempuan ayah yang telah menikah).

Selanjutnya, *boru* dari pihak laki-laki akan mengurus perhelatan adat *marlua-lua* yang akan diterima oleh kedua calon mempelai itu. Sebagai catatan, jika adat *marlua-lua* dilakukan di kediaman laki-laki, maka biasanya orangtua pihak perempuan tidak akan pernah datang. Sebaliknya, jika adat *marlua-lua* dilakukan di tempat perempuan, maka orangtua dan kerabat laki-laki tidak akan pernah datang. Ketidakhadiran ini adalah sebagai bentuk penolakan mereka terhadap perkawinan yang dilangsungkan oleh kedua mempelai. Sebagai catatan, walaupun *marlua-lua* sering dilakukan orang Simalungun, tetapi penolakan-penolakan

terhadap perkawinan itu jarang menyentuh ranah hukum. *Marlua-lua* adalah model perkawinan Simalungun yang direstui oleh adat. Hanya saja, bebebera proses adat tidak dapat dilakukan karena ketidakhadiran penolak.

Dalam arti bahwa, kedua mempelai akan menikah secara adat, tetapi adatnya bukan *adat na gok*. Oleh sebab itu, mereka tidak bisa menerima dan menjalankan *pangadation* yakni pelaksanaan adat yang besar. Misalnya, adat kepada orangtua perempuan yang menikah tidak akan dilakukan sebab ia tidak hadir di acara *pamasumasuon* dan resepsi (*mangadati*). Demikian pula sebaliknya adat terhadap orangtua laki-laki tidak akan dijalankan karena ketidakhadirannya pada *pamasumasuon* (*mangadati*). Hal lainnya adalah, mahar atau jujuran adat yang seharusnya dijalankan, maka pada *adat marlua-lua* tidak akan dilakukan lagi.

Namun demikian, walaupun mendapat penolakan dari salah satu pihak keluarga, tetapi penolakan itu tidak sampai pada jalur hukum positif. Penyelesaian penolakan ini akan dilakukan dengan hukum adat yang berlaku dimana *boru* akan mengambil peran. Biasanya, hubungan renggang antara kedua belah pihak serta kerabatnya akan mereda pada waktu kelahiran anak dari kedua mempelai. Anak tersebut adalah cucu (*pahomppu*) dari orangtua laki-laki dan perempuan.

Konsekuensi dari *marlua-lua* adalah bahwa mereka tidak menjalankan *adat na gok*, sehingga si anak atau cucu tidak akan bisa menjalankan *adat na gok* pada waktu ia akan menikah. Solusinya adalah bahwa kedua orangtua anak itu harus terlebih dahulu menjalankan adat (*manggalar adat*) kepada *tondong*-nya (pihak pemberi istri yakni orangtua perempuan atau kepada paman jika orangtua perempuan sudah meninggal keduanya. Acara mangadati dilakukan dalam bentuk resepsi sebagai pengganti dan pelegitimasi terhadap *pamasumasuon* yang telah dilakukan pada waktu silam.

Tatacara adat terutama menyangkut peran unsur *tolu sahundulan* dan lima *saodoran*, tetap berlaku pada pasangan *marlua-lua*. Hanya saja, peran ini terbatas pada pihak penyelenggara perkawinan (*hasuhutan bolon*) saja.

Demikian pula bahwa perkawinan *marlua-lua* ini diwarnai aroma yang kurang bahagia karena adanya penolakan-penolakan perkawinan itu sejak awal. Jadi, suasana perkawinan yang sebenarnya bagian dari upacara *malas ni uhur* (sukacita) ini dilaksanakan dengan sedih hati (*pusok ni uhur*) karena *adat na gok* tidak dapat dijalankan sepenuhnya.

Jenis perkawinan yang ketiga adalah *nantiasokan* yaitu model perkawinan Simalungun yang mana perkawinan tersebut mirip dengan perkawinan *napaingkat*. Kata '*nantiasokan*' berasal dari kata dasar '*asok*', yang berarti '*baik-baik*'. Oleh karena itu, model perkawinan *nantiasokan* adalah model perkawinan yang baik, tetapi tidak dapat diselenggarakan seperti pada model *napaingkat*. Oleh karena itu, *adat na gok* tidak dapat dijalankan dan beralihlah ke adat *nantiasokan*. Biasanya, adat *nantiasokan* terjadi karena alasan ekonomi yang kurang dalam menopang *adat na gok* pada model perkawinan *napaingkat*. Perempuan di berangkatkan secara baik-baik oleh orangtuanya, tetapi seluruh kerabatnya tidak dapat hadir pada waktu *pamasumasuon* karena alasan ekonomi.

Menurut Dasuha (2016)¹⁰⁹ terdapat dua kelebihan model perkawinan ini daripada perkawinan *marlua-lua*: *pertama*, keberangkatan perempuan dari rumah orangtuanya diketahui dan dirembukkan bersama dengan orangtuanya. Calon mempelai perempuan diberangkatkan (*ipaingkat*) dengan baik, dan kedua belah pihak orangtua dapat berkomunikasi (*marsitandaan*), *kedua* bahwa adat perkawinan *nantiasokan* memungkinkan pelaksanaan adat kepada orangtua pihak perempuan. Namun adat perkawinan itu, bukanlah *adat na gok* (adat yang besar).

Pada dasarnya, setiap orang Simalungun mendambakan model perkawinan '*napaingkat*' karena seluruh rangkaian adat dilakukan maupun dilangsungkan dengan dengan baik atas musyawarah dan mufakat dari kedua belah pihak. Namun, ada kalanya rencana perkawinan *napaingkat* terkendala karena sesuatu dan lain. Biasanya, alasan utama

¹⁰⁹ Lihat Junadaharaya Purba Dasuha. 2016. *Adat Parunjukon pakon Marujunggoluh i Simalungun*. Makalah disampaikan pada Ceramah Budaya Simalungun di Medan, tanggal 24 April 2016.

adalah ekonomi yang relatif besar pada *adat na gok* pada perkawinan *napaingkat*. Hal lain adalah karena ketidaksetujuan salah satu pihak sehingga harus *marlua-lua*, ketiadaan ekonomi untuk menopang adat sehingga harus *marlua-lua* ataupun karena mendapat kemalangan sehingga pula harus *marlua-lua*.

Perkawinan naniasokan terjadi dalam rembuk yang baik antara pihak perempuan (*parboru*) dan laki-laki (*paranak*). Kedua pihak menyetujui (*iolobhon*) rencana perkawinan itu. Hanya saja, pihak perempuan tidak memanggil seluruh kerabatnya (*diha-diha*) dan cukuplah orangtuanya dan *anakboru* nya saja. Demikian pula pada adat ini, dilakukan *apuran partadingan* (sirih pemberitahuan), akan tetapi *apuran panrutukki* (sirih kepada kerabat perempuan) tidak dilakukan. Jadi, adat perkawinan *naniasokan* adalah alternatif dari perkawinan Simalungun jika menilai ketidaksanggupan ekonomi dalam melakukan adat *napaingkat*.

Jenis perkawinan yang keempat adalah *nanirobut*. Konsep '*nanirobut*' berasal dari kata dasar '*robot*' yang berarti '*direbut*' atau '*dipaksa*'. Oleh karena itu, konsep perkawinan '*nanirobut*' adalah perkawinan yang direbut atau dipaksa. Model perkawinan ini berlaku pada masyarakat Simalungun pada era kerajaan hingga tahun 1946 (pada saat revolusi sosial yang menandai akhir dari swapraja, pemerintahan lokal Simalungun)¹¹⁰. Kawin paksa ini dilakukan oleh raja-raja Simalungun pada era kerajaan. Itulah sebabnya, raja-raja Simalungun cenderung mempraktekkan *poligini*, yakni menikahi lebih dari satu perempuan pada saat yang bersamaan. Namun demikian, kawin paksa sering terjadi dengan alasan seperti ketahuan berzinah diluar nikah. Seseorang yang ketahuan berzinah (kawin diluar nikah) maka kedua pasangan yang berzinah tersebut diwajibkan menikah disamping mendapatkan sangksi adat dari kerajaan. Terhadap pasangan zinah tetapi telah beristri atau bersuami, maka akan

¹¹⁰ Tentang Revolusi Sosial, lihat Erond L. Damanik. 2015. *Revolusi Sosial: Latar, gerak dan proses revolusi Sosial di Simalungun*, 3 Maret 1946. Medan: Simetri Institute.

mendapatkan sangksi hukum dari kerajaan berupa perceraian serta pengusiran dari kampung bagi pasangan zinah tersebut.

Penting ditegaskan bahwa, adat perkawinan Simalungun tidak akan menerima perkawinan saudara sekandung (*incest*) maupun kawin semarga (*mardawan begu*). Demikian pula halnya, adat Simalungun menolak perkawinan yang telah didahului oleh kehamilan (*boratan rumah*). Jika pun adat perkawinan ‘terlanjur’ dikenakan kepada pasangan itu, maka pengetua adat akan mengecek dan memastikannya pada saat kelahiran anak pertamanya semenjak *pamasumasuon* dilakukan. Jika usia kehamilan tersebut, misalnya kurang dari masa 9 (sembilan) bulan maka pasangan itu akan didiskualifikasi dari adat berupa penghilangan hak dan kewajiban adatnya untuk masa sekitar 2 (dua) tahun. Pasangan ini diterima kembali dalam hak dan kewajiban adat, apabila telah mengaku salah di hadapan masyarakat yang biasanya dilakukan di *harungguan huta* (balai desa). Pada masa sekarang, peran adat juga masih tinggi dimana usia kehamilan dipastikan dari rumah sakit apabila bayi tersebut lahir dengan prematur (kurang dari usia sembilan bulan).

Dengan demikian, adat Simalungun mengatur adat perkawinan bagi pendukung kebudayaan itu. i) jika kedua insan sepakat menikah dan disetujui oleh kedua pihak orangtua (*paranak dan parboru*) serta mampu untuk melakukan *adat na gok*, maka dipilih adat perkawinan *napaingkat*, ii) jika kedua insan sepakat menikah dan disetujui oleh kedua pihak orangtua, tetapi kurang sanggup untuk melakukan *adat na gok* (perkawinan *napaingkat*) maka dapat dipilih perkawinan *nantiasokan*, iii) jika kedua insan sepakat menikah tetapi kurang disetujui oleh salah satu pihak orangtua (*paranak atau parboru*) maka dapat dipilih adat perkawinan *marlua-lua*.

Namun demikian, sebenarnya adat yang ketiga ini sangat tidak disarankan untuk dilakukan. Namun, karena fenomena seperti itu juga banyak terjadi, maka adat Simalungun juga mengaturnya dengan baik. Pada akhirnya, persoalan ketidaksetujuan pada adat *marlua-lua* diakhiri atau diselesaikan pada saat hubungan keduanya makin membaik sehingga

pelaksanaan *mangadati* (memenuhi kewajiban adat) dapat dilakukan berselang waktu panjang dari *pamasumasuon*. Selain itu, adat perkawinan Simalungun bukan saja mengatur tentang adat perkawinan, tatacara perkawinan maupun perangkat adat perkawinan, tetapi juga mengatur tentang pembatasan jodoh, maupun adat menetap pasca kawin. Adat Simalungun menghindari serta memberikan sangksi adat dan sosial terhadap kawin incest, kawin semarga serta maupun perzinahan.

Dalam perkawinan Simalungun, disamping keterlibatan *Lima Saodoran* (*Tondong, Tondong Ni Tondong, Sanina, Boru dan Boru Ni Boru*), juga melibatkan pengaktifan makanan adat seperti *Dayok Binatur, Namalum, Nitak Siang-siang, Dengke Sayur* maupun pemakaian busana adat Simalungun. Hal lainnya adalah bahwa perkawinan ditandai dengan pemasangan Janur Kuning (*lambei gorsing*), yakni pertanda kedua mempelai siap di panen dalam arti kedua mempelai telah siap memasuki tahapan baru. Dalam ritus peralihan, perkawinan menjadi penting karena adanya separasi (perpisahan) dari masa lajang ke masa berkeluarga, perpisahan perempuan dari keluarganya, perpisahan laki-laki dari keluarganya. Demikian pula kedua pasangan itu memasuki masa transisi melalui prosesi perkawinan dan masa penggabungan kembali yakni sebagai keluarga primordial yang baru ditengah-tengah masyarakat.

C. Adat perkawinan anak laki-laki (*horja adat paoppo anak*)

Perkawinan anak pada Simalungun dibedakan menjadi dua, i) *paoppo anak* (mengawinkan anak laki-laki) dan ii) *palaho boru* (mengawinkan anak gadis). Tatacara (*tording*) adat perkawinan pada kedua perkawinan ini adalah berbeda. Perkawinan akan dilangsungkan apabila telah terdapat kemufakatan antara kedua calon mempelai dan rencana tersebut telah disetujui oleh kedua belah pihak, baik orangtua laki-laki (*paranak*) maupun orangtua pihak anak gadis (*parboru*). Hanya setelah kemufakatan (*sapanriah*) maka acara perkawinan dapat dilangsungkan terutama setelah kemufakatan calon mempelai.

1. Pamit kepada paman (*mangalop bona tulang*).

Sebelum sampai kepada acara lebih lanjut, yakni *marpadan* dan *pamasumasuon*, maka seorang calon pengantin pria harus terlebih dahulu permissi atau pamit kepada pamannya. Oleh karena itu, tahapan pertama setelah kemufakatan kawin antara calon pengantin pria dan perempuan adalah membawa calon pengantin pria pamit kepada paman (*mangalop bona tulang*), yaitu permissi kepada paman (saudara laki-laki dari ibu calon pengantin). Calon pengantin pria adalah keponakan (*panagolan*) dari pamannya, yakni saudara laki-laki ibu. Sedangkan paman adalah *tondong* dari orangtua calon pengantin pria. Adapun muatan isi membawa calon pengantin pria kepada paman adalah sehubungan dengan *marriage preferences* yang *asimteris cross-cousin marriage* pada Orang Simalungun.

Makna perkawinan seperti itu adalah mendambakan perkawinan *marboru ni tulang* (menikah dengan putri paman). Hubungan antara anak-anak dari paman dan anak-anak dari saudara perempuan paman adalah sepupuan. Tapi kekhususan dari sepupu ini adalah *marpariban* dan dapat saling menikah. Oleh karena itu, jika seorang calon pengantin pria akan menikah tetapi bukan dengan putri langsung dari pamannya, maka pengantin pria tersebut wajib permissi kepada pamannya.

Inti pembicaraan ‘pamit’ kepada *tulang* adalah mengharapakan agar paman tetap menganggap calon mempelai perempuan sebagai putri kandungnya. Dengan ‘pamit’ tersebut, maka paman tidak akan sakit hati terhadap rencana *panagolan* (keponakan) nya untuk menikah. Pada waktu ‘pamit’ ini, maka paman akan memberikan *bona boli* (pangkal mahar) kepada keponakan yang akan menikah sebagai simbol bantuan mahar (jujuran) yang dibayarkan calon pengantin pria kepada *tulang dan antturang calon simatua* (calon mertua) yakni orangtua calon istrinya.

Adapun perangkat adat yang wajib dibawa kepada paman sewaktu ‘adat pamit’ ini adalah seperti makanan dan lauk pauknya. Tetapi yang paling wajib adalah *dayok binatur* yang akan diberikan dengan rendah hati (*sisurdukhonon*) kepada paman. Selain itu, juga wajib dibawa adalah *panrapahi* (kelengkapan lain), *apuran* (demban dan perangkatnya)

terutama *apuran tangan-tangan laho mangan* (sirih mau makan) serta *apuran tulang salosei mangan* (sirih paman selesai makan).

Sebelum makan, maka calon pengantin laki-laki menyuguhkan *apuran tangan-tangan sihol mangan* (sirih mau makan) kepada seluruh yang hadir pada saat itu. Biasanya, yang hadir pada acara adat ini adalah kedua orangtua calon pengantin pria dan *boru* (*ambou* calon pengantin pria) maupun dari keluarga pihak paman (*tulang dan atturang*) maupun *simbalok jabu* (tetangga). Adapun makna *apuran tangan-tangan* ini adalah menyampaikan maksud untuk menjajagi (*manririd*) anak gadis sebagai pasangan hidupnya. Demikian pula calon pengantin menyuguhkan (*manurdukhon*) *dayok binatur* kepada paman dan *atturang* (bibi) dengan makna agar paman memberikan nasehat terhadap rencana perkawinannya. Setelah acara penyuguhan sirih dan *dayok binatur* maka dilanjutkan dengan makan bersama (*mangan riap*).

Biasanya, calon pengantin pria telah mempersiapkan segala sesuatunya yang akan diberikan oleh paman kepadanya terutama menyangkut '*bona boli*' (pangkal jujuran). Tetapi jika paman telah mempersiapkan, maka calon pengantin pria yang sedang pamit harus melebihi *batu ni demban* (sejumlah uang pada sirih) sewaktu selesai makan bersama. Setelah makan bersama, maka disuguhkan sirih siap makan kepada paman kemudian diikuti dengan pembicaraan yang telah diawali sewaktu penyuguhan *apuran sihol mangan* (sirih mau makan). Inti pembicaraan selesai makan ini adalah memberikan nasehat kepada keponakan (calon pengantin pria) agar paman tetap melihat (*mangkawah*) dan menyapa (*manisei*) calon istrinya kelak serta harapan agar calon istrinya itu tetap dianggap sebagai putri kandung paman sendiri. Biasanya, paman akan berkata:

'ai sadihari onga ilarangi hanami Ambia on manririd boru nami i rumah on?' [sejak kapan rupanya kami melarang keponakan ini untuk menjajagi putri kami dirumah ini?].

Pertanyaan paman itu akan di jawab oleh ibu calon pengantin laki-laki:

'naha ma bahenon Botou¹¹¹, podah nami ma hape nalang siat bani panagolan nassiam on!' [mohon maaf Botou, nasehat kami orangtuanya lah yang tidak diterima oleh keponakanmu ini!].

Setelah paman memberikan nasehat kepada calon pengantin pria yang sedang pamit itu, maka paman akan menyuguhkan sejumlah uang kepada ibu calon pengantin. Besaran uang tidak ditentukan tetapi tergantung kepada situasi dan kondisi ekonomi keluarga paman. Adapun kata-kata paman sewaktu penyuguhan uang tersebut adalah:

'sonai ma Botou, age ham Lawei, on ma ipadas hanami 'bona ni tulang' sipadason nassiam holi pakon duit nassiam nagabe partadingan, hubani Sanina nami ai'. [baiklah Botou maupun Lawei¹¹², inilah kami sampaikan 'Bona Tulang, untuk disampaikan kelak dan juga menjadi uang untuk partadingan kepada Saudara kami itu¹¹³].

Sejumlah uang yang diberikan oleh paman (*bona boli*) adalah landasan tertinggi (*tang pardatas*) sebagai duit partadingan kepada *tondong bayu* (paman yang baru, yaitu mertua pengantin pria). Biasanya, rincian *bona boli* adalah sebagai berikut:

- Paman memberikan *bona boli* (pangkal mahar) sebesar Rp. 600.000. (enam ratus ribu rupiah)
- Partadingan yang diberikan kepada orangtua perempuan (*tondong bayu*) adalah Rp. 12.000.000. (dua belas juta rupiah)

¹¹¹ *Botou* adalah panggilan akrab sesama saudara kandung. Oleh karena itu, paman memanggil ibu calon pengantin dengan sebutan '*Botou*' karena sebenarnya ibu calon pengantin adalah saudara kandung paman.

¹¹² *Lawei* adalah panggilan dan sebutan terhadap suami saudara perempuan kandung. Oleh karena itu, paman akan memanggil suami saudara perempuan kandungnya dengan *Lawei*.

¹¹³ Maksudnya saudara kami itu (*sanina nami ai*) adalah orangtua calon pengantin perempuan (calon mertua pengantin pria).

- *Bona boli* sebesar Rp. 600.000 adalah '*suhi*¹¹⁴ maka, *tondong bayu* (orangtua perempuan) akan mengetahui bahwa uang tersebut berasal dari paman dari calon *hela* (menantu)nya.

Biasanya, acuan seperti ini sangat berlaku di Simalungun. Oleh karena itu, sewaktu menyuguhkan *tintin marangkup* (cincin pengikat), maka *tondong bayu* (pihak mertua atau orangtua mempelai perempuan) adalah yang pertama mengisi *batu ni demban* (uang pangkal pada sirih). Jika *tulang* (paman) kandung mempelai laki-laki telah memberikan *bona boli* (uang pangkal) sebesar Rp.600.000, maka *tondong bayu* wajib memberikan lebih besar dari besaran tersebut.

2. *Mufakat dalam keluarga pengantin pria (riah tongah jabu)*

Setelah acara pamit kepada paman (*mangalop bona tulang*), maka langkah selanjutnya adalah mufakat dalam keluarga (*riah tongah jabu*). Adapun yang dibicarakan pada musyawarah ini adalah besar kecilnya adat yang akan dilakukan, demikian pula seandainya pamasumasuon dan resepsi dilakukan di pihak keluarga laki-laki. Namun, biasanya, jika anak laki-laki yang menikah, maka pekerjaan adat di tempat laki-laki hanyalah menyambut calon menantu perempuan (*parumaen*), sedangkan inti pesta ada di kediaman perempuan. Akan tetapi, dewasa ini di Simalungun lajim terjadi bahwa *marpadan* di lakukan di kediaman perempuan, sedangkan *pamasumasuon* dan resepsi dilakukan di kediaman laki-laki.

Adapun yang dibicarakan pada *riah tongah jabu* adalah menyoal kedudukan *hiou* (kriya khas dan pakaian khas orang Simalungun) terutama *hiou suhi ni ampan na opat* (pakaian terhadap kedudukan sosial yang segi empat). Seperti *hiou suhi ni parbatuaon* (*hiou* kepada unsur

¹¹⁴ Dalam penyerahan *hiou* (tenun dan pakaian khas Simalungun) dikenal empat *suhi* (sudut-sudut) yang disebut dengan *suhi ni ampan* yakni mertua (*parsimatuon*), bapakua (*parbatuaon*), kaha (*parnasikahaan*) dan Anakboru Jabu (*Boru*). Setelah *suhi ni ampan*, maka selanjutnya adalah *hiou tanda hela* (pakaian adat tanda menantu).

Bapatua) yang bermakna ‘mendekatkan yang jauh’ (*padorhorhon natarhundaoh*). Dalam hal ini, jikapun ayah pengantin memiliki abang kandung, maka *hiou* sebenarnya layak diterimanya. Tetapi, dalam adat Simalungun, *hiou* ini akan diberikan kepada *bapatua* (pakcik) dari persaudaraan kakek (*namarsanina ompung*) dari ayah. Konsep ini sebenarnya dimaksudkan agar calon pengantin tetap menjadi dekat dengan *bapatua* dari ayahnya sendiri terutama dari saudara ayah satu kakek (*ompung*).

Adapun *suhi ni ampang na opat* (sudut segi empat), terdiri dari: i) *parsimatuoan* (pihak mertua ayah dari mempelai laki-laki), ii) *parbapatuaon* (saudara tertua ayah dari mempelai laki-laki), iii) *parnasikahaon* (istri dari bapatua yakni saudara tertua ayah dari mempelai laki-laki) serta iv) *anakboru jabu* (pihak *boru* dari saudara ayah mempelai laki-laki). Setelah selesai penyampaian *hiou* kepada masing-masing *suhi ni ampang na opat* diatas, maka dilanjutkan dengan pemberian *hiou tanda hela* (pakaian tanda menantu).

3. Menyambut menantu di rumah (*pardas ni parumaen i rumah*)

Sebagaimana disebut diatas bahwa, jika laki-laki yang menikah, maka rangkaian pesta kawin dilakukan di kediaman perempuan. Namun demikian, sering pula dilakukan bahwa marpadan di lakukan di tempat perempuan, sedangkan pamasumasuon di tempat laki-laki. Jika perkawinan anak laki-laki dipusatkan di kediaman perempuan, maka tugas pihak laki-laki adalah menyambut pengantin di rumah orangtua laki-laki.

Biasanya, kedua pengantin di tepung tawari (*iusei*) di halaman rumah. Artinya bahwa, *bulang* (penutup kepala perempuan sesuai adat Simalungun) dan *gotong* (penutup kepala laki-laki, sesuai adat Simalungun) yang dikenakan sebelumnya dibuka. Kedua penutup kepala itu (baik *bulang* dan *gotong*) digantikan oleh *gotong* dan *bulang* dari mertuanya. Setelah itu, *amboru* (saudara perempuan ayah) membimbing pengantin hingga pintu masuk (*labah bolon*) rumah. Selanjutnya, dipintu

rumah itu, menantu wanita (*parumaen*) disambut dan diterima oleh ibu dari mempelai laki-laki, sedangkan anak laki-laki disambut dan diterima oleh bapak dari laki-laki. Kemudian kedua pengantin itu ditempatkan berdiri di *huluan* (bagian dalam rumah yang menjadi hadap depan). Kemudian, beras dalam bakul diberikan kepada *parumaen* (menantu perempuan) untuk menaburkan beras sebanyak tiga kali kepada seisi rumah. Setelah itu, tangan kiri mempelai laki-laki akan menyentuh kepala mempelai perempuan agar pengantin perempuan itu duduk ditempat yang telah disediakan.

Ibu menyambut *parumaen* adalah perlambang bahwa dirumah tersebut telah ada ibu sebagai pewaris mahkota keluarga dimasa yang akan datang. Sementara bapak menyambut anaknya yakni sebagai perlambang bahwa anak tersebut telah menjadi bapak dirumah itu pada sejak saat mereka menikah. Dengan demikian, penyambutan penganten dirumah adalah simbolisasi penerusan tahta rumahtangga, kepemimpinan dan nilai-nilai luhur kultural lainnya.

Dewasa ini, *paoppo* anak biasanya dilaksanakan dalam sehari saja yang disebut dengan *horja sadari*. Adapun maksud dari *horja sadari* ini, adalah rangkaian adat terutama *pamasumasuaon* yang dilakanakan dalam satu hari saja. Hal ini dilakukan mengingat penghargaan terhadap waktu sehingga tampak lebih efektif. Namun demikian, makna-makna yang di kandung dalam seluruh rangkaian proses *partongahjabuan* (perkawinan) tersebut tetap dilaksanakan.

D. Adat perkawinan anak perempuan (*horja adat palaho boru*)

Setelah mufakat untuk menikah dari calon mempelai pria dan perempuan, maka rencana tersebut disampaikan oleh masing-masing calon mempelai kepada orangtua masing-masing. Calon mempelai laki-laki akan melangsungkan seluruh rangkaian adat yang harus dilakukannya, sedangkan perempuan pun melaksanakan seluruh rangkaian adat yang harus dilakukannya. Jadi, pada saat adanya pemufakatan pernikahan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan

dicapai, maka kedua belah pihak akan melakukan segala sesuatu yang berkenaan dengan rencana pernikahan anak-anak mereka.

1. *Mufakat dalam rumah (pajabu parsahapan)*

Biasanya, adat perkawinan anak gadis (palaho boru), maka pihak mempelai perempuan (*parboru*) akan melakukan beberapa hal yang berkenaan dengan rencana pernikahan putrinya. Orangtua akan mengajari serta menyuruh anak gadisnya untuk memberitahukan rencana pernikahannya kepada orangtua laki-laki agar mereka hadir ke rumah mangkela (suami saudara perempuan ayah) atau ke rumah *Anak Boru Jabu* (yakni posisi *boru* yang senantiasa membantu *boru* atau saudara perempuan ayah). Selanjutnya, mangkela atau *anak boru jabu* akan membantu orangtua mempelai laki-laki untuk mempersiapkan segala sesuatu yang berkenaan dengan rencana pernikahan di rumah lak-laki.

Sementara itu, dipihak *parboru* (orangtua mempelai perempuan), akan memanggil *anakboru jabu*-nya untuk mempersiapkan rencana pernikahan kepada pihak *paranak* (orangtua mempelai laki-laki). Kegiatan ini disebut dengan '*marhori-hori dinding*', (mengetuk-ngetuk dinding) yakni menyampaikan rencana perkawinan lewat 'mengetuk-ngetuk dinding. Namun sekarang sudah jarang dilakukan, tetapi biasanya pihak *paranak* langsung datang ke rumah *parboru* yang disebut dengan '*marhusip-husip*' (berbisik). Hal ini dianggap lumrah, karena sebenarnya, rencana pernikahan telah diberitahu terlebih dahulu oleh anaknya yang ingin menikah kepada orangtuanya.

Saat ini, untuk mempermudah percakapan (*parsahapan*) adat, maka ditetapkanlah model pekerjaan satu hari (*horja sadari*) yakni bentuk apresiasi kepada waktu. Jika mencontoh adat perkawinan pada era dahulu, maka seluruh rangkaian rencana pernikahan dapat memakan waktu berhari-hari atau bahkan berbulan-bulan. Jadi, *horja sadari* adalah implementasi terhadap penghargaan waktu di era modern sekarang ini. Dalam *horja sadari*, dirembukkan beberapa hal seperti: i) *mangalop tingting parpadanan*, yaitu penentuan dan pengumuman akad nikah

kepada khalayak yang dilakukan oleh pengetua adat, ii) *pajabu parsahapan*, yakni membawa dan memusyawarahkan rencana pernikahan ke dalam rumah, dan iii) *marindahan parorop*, yaitu rencana pesta (resepsi) adat pernikahan. Jikapun ketiga acara ini dilakukan dalam sehari saja, tetapi *pajabu parsahapan* (merumahkan rencana pernikahan) adalah lebih dulu, baru kemudian melangkah ke tahap *mangalop tinting parpadanan*, *maralop* maupun *pamasumasuon*.

Adapun yang perlu dipersiapkan pada *horja adat sadari* pada saat *mangalop tinting parpadanan* pakon *marindahan parorop*?. Sewaktu rombongan *paranak* tiba di rumah *parboru* untuk *pajabu parsahapan*, maka belum menjadi kewajiban untuk membawa *tombuan* (makanan masak dalam ruas bambu yang ditaruh dalam *tapongan*, semacam bakul yang terbuat dari anyaman bambu dan rotan). Sebaiknya, *tombuan* dihindarkan dahulu dan akan ditentukan untuk dibawa setelah mufakat.

Untuk memulai *pajabu parsahapan* (merumahkan percakapan rencana pernikahan), maka disuguhkan *ampuran tangan-tangan* (sirih) dari *paranak* kepada *parboru*. Media sirih *pajabu parsahapan* ini sering disebut *apuran horas-horas* (sirih menyatakan maksud). Pada saat *parboru* telah menerima sirih tersebut, maka *parboru* biasanya akan bertanya: '*domma ijalo hanami demban nassiam, pori naipe, na manungkun ma hanami, demban aha do gatni on?*' [kami telah menerima sirih yang diberikan, tapi kami ingin bertanya, ada gerakan apa dengan pemberian sirih ini?]. Oleh karena itu, pihak *paranak* harus menjawab demikian:

'demban horas-horas do in hubani nassiam i luluan, horas hanami das i rumah in, horas homa nassiam jumpah hanami! [sirih perlambang kedamaian kami bawa kepada Anda di bagian terdepan, sehat dan damai kami tiba di rumah ini, demikian pula dengan Anda yang kami jumpai'].

Selanjutnya, pihak *parboru* akan menyuguhkan sirih kembali kepada *paranak* yang disebut dengan *apuran sisei-sisei* (sirih untuk bertanya) sekaligus untuk mempertegas maksud dari *apuran horas-horas* (sirih

pernyataan maksud). Kemudian pihak *paranak* yang diwakili *anakboru jabu* akan menjawab demikian:

'marbanggal anak sipaompohon, marbanggal boru sipalahohon, na adong do hape riah namadanak nami pakon boru nassiam i rumah on, ai do nini uhur nami anggo ihadearhon uhur nassiam, riah ni namadanak ai ase ipajabu hita ibagas parsahapan'. [tiba saatnya anak laki-laki dikawinkan, tiba pula saatnya anak perempuan di kawinkan. Rupanya, telah ada rencana anak kami dengan putri di rumah ini. Itupun, jika diterima dengan baik dari rencana anak kami ini, maka baiklah kita membicarakannya di rumah ini!].

Kemudian, pihak *parboru* akan meminta paranak untuk memberikan *apuran* (sirih) kepada *Anak Boru Jabu* karena mereka itu adalah sokoguru rumah sekaligus cahaya dalam kegelapan (*tiang ni rumah pakon rigapan bani na golap*). Sirih tersebut dinamakan '*apuran hombar-hombar*'. Dengan demikian, selanjutnya *Anak Boru Jabu parboru* akan bertindak sebagai *tatang atur* yakni pengendali *pajabu parsahapan*. *Anak Boru Jabu parboru* akan meminta *paranak* agar menyampaikan *apuran buha sahap* (sirih memulai percakapan adat) kepada orangtua perempuan yakni *hasuhutan bolon*.

Jika *hasuhutan bolon* (orangtua calon mempelai perempuan) menerima sirih dimaksud, maka ia akan memohon agar *apuran panungkunan* (sirih untuk bertanya) kepada *paidua suhut bolon* yakni *Anak Boru Sanina*, yaitu saudara perempuan dari pihak ayah, yakni pihak yang mengatur percakapan dalam rumah mempelai perempuan. Pada percakapan itu, maka harus tegas dan padat direncanakan menyoal *batu ni demban* (uang pada sirih) karena sesungguhnya pada adat *maralop* (menjemput) tidak ada lagi percakapan tentang hal tersebut. Jika seumpama telah terselenggara dengan baik yaitu *apuran hombar-hombar, buha sahap, panungkunon* maka melanjut ke *ranggi ni horja* (rencana kerja adat).

Pada tahapan pembicaraan *ranggi ni horja*, yang dibicarakan adalah ukuran besar kecilnya adat perkawinan yang akan diselenggarakan maupun perangkat-perangkat adat lainnya seperti: *rambu pinudun*, *namatah mossong ni do atap legan do panruntukini*, kemudian siapa penyelenggara resepsi (*hasuhutan bolon*). Oleh karena itu, pada *pajabu parsahapan* maka soal-soal tersebut harus dibicarakan dengan baik dan jelas (*ibagas balbahul do atap pinggan atap piring jarojak*). Demikian pula menyangkut *tombuan* harus dibicarakan secara jelas sewaktu *marhusip-husip* (berbisik) pada tahapan terdahulu.

Biasanya, pengiring *tombuan* adalah satu ayam potong yang telah disembelih (*dayok binatur*) di dalam rantang (*panggong marindahan bahutan*). Satu *dayok binatur* adalah bagian pihak *paranak* yang akan dibawa sewaktu *maralop* (menjemput) yang disampaikan kepada Anak Boru Jabu pihak *parboru* (*indahan ni boru jabu* atau *indahan parhombaran*). Adapun makanan berupa ayam yang harus dipersiapkan adalah: i) satu *tombuan* dengan *indahan balutan* (nasi yang dibalut pada pandan), ii) satu ayam *panggong* (ayam dipanggang) kepada Anak Boru Sanina, dan iii) satu ayam untuk Anak Boru Jabu pihak *parboru*. Kemudian, untuk makanan bersama (*parurupan mangan*) atau *panrapahini*, ditentukan oleh musyawarah, apakah kerbau, kambing, lembu atau sejenisnya.

Sementara itu, di pihak *paranak* (orangtua dan kerabat calon mempelai pria) apalagi jika kerja adat ada di kediaman pihak laki-laki, maka sewaktu *maralop* (menjemput) maka dibawalah ayam sembelihan. Hal ini sebagai wujud untuk menghormati *Tulang* (*pasangaphon tulang*) dari pihak perempuan, dengan cara menyuguhkan ayam sembelihan kepada *tondong* pihak perempuan itu. Sebagai catatan, pada adat Simalungun tidak mengenal ternak sembelihan seperti babi, karena hewan tersebut dianggap sebagai makanan para budak (*jabolon*). Namun sekarang ini, seringkali orang Simalungun membawakan sembelihan babi kepada *tondong* pihak perempuan pada saat *maralop* (menjemput). Sebetulnya, hal ini salah tetapi sudah dianggap lajim dan umum.

Sebaliknya, jika adat perkawinan dilakukan di kediaman orangtua pihak perempuan, maka pihak *paranak* akan datang ke kediaman *parboru* dengan membawa makanan sembelihan ayam pada waktu *maralop* (menjemput). Acara ini disebut dengan *marindahan paralop* (nasi untuk menjemput). Selanjutnya, makanan diberikan kepada orangtua mempelai perempuan (*suhut bolon*) dan bukan kepada *tulang* (paman) calon mempelai perempuan. Selanjutnya, sewaktu kerja adat (*pamasumasuon*) dan resepsi, maka *tulang parboru* mendapat giliran untuk mendapatkan makanan dari pihak *paranak*. Terakhir, bahwa *parboru* harus menyiapkan *dayok binatur* kepada kerabatnya. Hal ini dipersiapkan oleh *bapatua* (pakcik) dari calon mempelai perempuan dimana *tulang* (paman) mempelai perempuan menerima *tulang-tulang* bersama dengan *tondong* yang lainnya.

2. Penjemputan calon pengantin perempuan (*marindahan paralop*)

Rangkaian acara setelah *pajabu parsahapan* sebelum melangkah ke tahap selanjutnya yakni *marpadan* dan *pamasumasuon*, maka dilakukan *maralop* atau sering disebut dengan *marindahan paralop*. Prosesi penjemputan ini dimaksudkan untuk menjemput mempelai perempuan ke lingkungan kerabat laki-laki sebelum memasuki acara adat selanjutnya.

Untuk prosesi *marindahan paralop*, maka pihak *paranak* mempersiapkan beberapa hal seperti: i) *tombuan marindahan balutan* (bakul dengan nasi yang dibalut pada pandan), ii) *dayok ni lompah ibagas rantang marindahan balutan* (ayam sembelihan dan nasi yang dibalut dengan pandan), iii) *dayok ni lompah ibagas piring binatur* (ayam sembelihan yang diatur dalam piring), iv) *partadingan domu hubani padan* (jumlah jujuran tanda adat keberangkatan mempelai sesuai janji terdahulu), v) *apuran bangga ni partadingan* (sirih tanda keberangkatan mempelai perempuan), dan vi) *tobus huning* (kunyit yang disertai dengan sejumlah uang pada wadah kain). Adapun langkah-langkah yang harus dilakukan pada waktu *marindahan paralop* ini adalah sebagai berikut:

- a. Pihak *paranak* menjunjung *tombuan* ke rumah *parboru* beserta seluruh pengiring yang telah dimufakati.
- b. *Anak Boru Jabu* pihak *parboru* bertanya menyoal maksud kedatangan rombongan pihak *paranak* yang dibalas (disahut) pihak *paranak*: *mansuhini* atau *namanuhi padan* (menggenapi janji).
- c. Sebelum *tombuan* diterima, *Anak Boru Jabu* pihak *parboru* meminta agar pihak *paranak* menjalankan (menyuguhkan) *demban runtas talun*¹¹⁵ (sirih tembus batas) kepada *parhuta* (masyarakat kampung) serta *dempan buha horbangan*¹¹⁶ (sirih membuka gapura) kepada *Boru Ampuan* (*Panagolan*) yaitu keponakan tertua dari pihak *parboru*.
- d. *Anak Boru Sanina* memohon kepada pihak *paranak* agar memberikan *demban parhombaran* (sirih ketetangaan) kepada *Anak Boru Jabu* dari pihak *parboru*. Biasanya, *parhombaran* akan meminta *Anak Boru Jabu* untuk memohon lebih karena relatif banyak *boru* di rumah *tondongnya* (orangtua mempelai perempuan)¹¹⁷.
- e. Langkah selanjutnya makan bersama dan: i) memberikan *tombuan* beserta pengiringnya, ii) makan bersama, dan iii) menyuguhkan penuh hormat *ambangan ni paralop* (sajian makanan menjemput)

¹¹⁵ *Sirih tembus batas* (*demban runtas talun*) diberikan kepada masyarakat kampung yakni sebagai bentuk ijin dan penghormatan kepada masyarakat kampung, bahwa anak laki-laki dari *paranak* telah mengambil putri dari kampung itu sebagai calon istrinya. Dengan demikian, *demban runtas talun* adalah permohonan ijin dan maaf kepada seisi kampung.

¹¹⁶ *Demban buha horbangan* (sirih membuka gapura) adalah manifestasi lanjutan dari *demban runtas talun*. Jika masyarakat kampung telah memberi ijin, maka dilanjutkan dengan membuka gapura (*horbangan*) menuju kampung melalui *demban buha horbangan*. Membuka gapura tersebut dilakukan oleh keponakan atau *Boru Ampuan* dari pihak *parboru*.

¹¹⁷ Jika calon mempelai perempuan tersebut melangkahi kakaknya yang belum menikah, maka terlebih dahulu disuguhkan adat padalan *panlakahi* (adat melangkahi) berupa apuran sambil menyerahkan seperangkat *gotong*, *hiou* atau *mandar* (sarung) seraya berkata agar jangan iri hari walaupun dilangkahi.

yakni dua ayam sembelihan yang telah diatur (*dayok binatur*). Masing-masing makanan yang dibawa oleh pihak *paranak* diberikan kepada: i) *tombuan* kepada orangtua mempelai perempuan (*suhut bolon*), ii) pengiring kepada *Anak Boru Sanina*, dan iii) *satu dayok binatur* dari *Anak Boru Jabu* pihak *paranak* kepada *Anak Boru Jabu* pihak *parboru* (*indahan runtas dinding*) atau makanan yang menembus dinding.

- f. Selesai makan bersama (*salpu mangan*) maka disuguhkan *apuran salpu mangan* (sirih selesai makan) kepada *suhut bolon* (orangtua mempelai perempuan), *bapatua* (pakcik mempelai perempuan), *tondong* (paman mempelai perempuan), *tulang ni boru* (paman dari pihak *boru* mempelai perempuan) dan keseluruhan *tondong* (silsilah paman dari mempelai perempuan).
- g. Kemudian, diikuti dengan *manurdukohn partadingan* (menyuguhkan jujuran (mahar) tanda pemberangkatan pengantin perempuan) dengan cara: i) diberikan kepada *Anak Boru Jabu* dari pihak *paranak* kepada *Anak Boru Sanina* pihak *parboru*, ii) *Anak Boru Sanina* menyuguhkan kepada *Anak Boru Jabu* pihak *parboru* untuk diperiksa (dicek jumlahnya), dan iii) *Anak Boru Jabu* pihak *parboru* membuka pembungkus *partadingan* (jujuran atau mahar).

Adapun *partadingan* (jujuran atau mahar tanda pemberangkatan calon mempelai perempuan) dipisahkan satu persatu dengan menunjukkan kepada khalayak yang hadir sambil menyampaikan makna-makna dari komponen *partadingan* tersebut, seperti:

- a. *Demban gunringan* (sirih gunringan) dengan narasi (*hatani*):
'*dong do demban gunringan, gunring ma tongon partondong-boruan ni nassiam nadua hupudian ni ari*'.
- b. *Hapur tambelung* (kapur tambelung), dengan narasi (*hatani*):
'*dong do hapur tambelung, gabe padear rupa age manambari na borit ma on*'.

- c. *Timbahou* (tembakau), dengan narasi (*hatani*) ‘*dong do timbahou, mangattupi apuran manambari naborit ma on*’.
- d. *Gambir marpinggol-pinggol* (gambir), dengan narasi (*hatani*) ‘*ijon do homa gambir pajenges rupa ni demban, sonai age paranggauan ni tambar*’
- e. *Pinang marhulit sampuluh dua*, (pinang 12 buah) dengan narasi (*hatani*): *daoh-daoh naborit, sai ulang mahua-mahua*’.
- f. *Bunga* (sebenarnya adalah *hapas* (kapas) dengan narasi (*hatani*): ‘*dong do ijon bunga nabontar, sai bontar ma tongon hauhuran, marbunga ma pansarian*’.
- g. *Omas* (emas) (sebenarnya adalah kunyit) tapi disebut dengan emas, dengan narasi (*hatani*): ‘*ijon ugas homitan namaharga, omas napataridahkon hargani partuturan*’.
- h. *Sambilu pakon bonang manalu* (sembilu dan benang tiga warna), dengan narasi (*hatani*): ‘*dong homa ijon sambilu, sai daoh ma hun tongah ni sidea sagala na mangilu, rahut ma sagala parsahapan irahut bonang manalu, na pataridahkon sada ni martondong, marsanina pakon marboru*.
- i. *Perak paningting* (perak) sebanyak dua keping uang tembaga bernilai Rp. 1000 (seribu rupiah) yang ditunjukkan *Anak Boru Jabu* untuk mengumumkan kepada khayalak seraya berkata: ‘*ia boru ni Tondongta Namargoran (sebutkan nama mempelai perempuan) ulang be ipindahi hita i rumah ni Tongdongta on, laho ma ia hu rumah ni parayakan ni marga (sebutkan nama dan klan mempelai laki-laki)*.[putri dari Tondong kami di rumah ini yang bernama (sebutkan nama) jangan lagi dicari di rumah ini, karena ia telah berangkat ke rumah suaminya (sebutkan nama dan marganya)].
- j. *Mamilangi partadingan* (menghitung mahar, jujuran), yaitu menghitung tanda pemberangkatan (biasanya yang dimaksud adalah jujuran atau mahar (*boli*). Jika *partadingan* yang telah di dahulukan *paranak* kepada *parboru*, adalah Rp. 5 juta dari total

jujuran Rp. 12 juta, *Anak Boru Jabu* harus menyebutkannya dengan: Rp. 5 juta, Rp. 6 juta, Rp. 7 juta dan seterusnya hingga Rp. 12 juta.

- k. Terakhir adalah menyuguhkan *kahkah tohang*, yakni hal-hal lain yang dianggap penting dan urgen sesuai dengan rencana adat perkawinan yang akan dijalankan.

Selanjutnya terdapat acara *mandembani tutur* (memberikan sirih kepada kerabat) yakni sirih yang didalam lipatannya terdapat *partadingan* (jujuran atau mahar). Biasanya, pihak *paranak* yang mempersiapkan sirih yang akan disuguhkan kepada kerabat. Jika ayah yang menerima sirih, maka jumlah sirih untuk Bapak sebanyak delapan lembar (buah) sementara jika ibu yang menerima sirih, maka jumlahnya sebanyak senam lembar.

Untuk menyuguhkan sirih kepada khalayak kerabat (*pardalan ni pangapuranon*) atau sering disebut *demban pamuhunan* (sirih pemufakatan) ialah kepada: i) *bapatua*, ii) *anak boru sanina*, iii) *botou sanggah ni boru* (jika sudah berumahtangga), iv) *tulang (tulang ni boru)*, v) *parorot*, vi) *Anak boru jabu*, dan vii) *panruntuki*. Penyuguhan sirih kepada enam komponen yang disebut pertama, dilakukan langsung oleh pengantin yang diiringi oleh orangtuanya. Selanjutnya, untuk komponen nomor tujuh dapat dilakukan oleh orangtua pengantin.

3. *Marpadan, pamasumasuon dan resepsi adat*

Marpadan (berjanji atau akad nikah) adalah bagian inti dari adat perkawinan bagi Orang Simalungun. Hal ini karena *marpadan* adalah pengucapan janji (akad) untuk membentuk rumahtangga (*household*) yakni sekali untuk seumur hidup. Adapun pelaksana upacara adat *marpadan* ini adalah pengetua agama dan adat. Pada awalnya, untuk melaksanakan akad nikah ini, maka kedua pengantin biasanya di rias dengan menggunakan pakaian adat Simalungun. Akan tetapi, pada saat ini, pakaian pengantin cenderung mengabaikan pakaian tradisional yang

diganti dengan pakaian lain (yang bukan pakaian tradisional Simalungun). demikian pula setelah masuknya agama samawi ke Simalungun seperti Islam dan Kristen, maka bagian akad nikah ini diambil alih oleh pengetua agama (pendeta dan ulama, kadi) sebab janji magis (gaib) yang diucapkan oleh kedua mempelai dianggap sebagai janji (ikrar atau akad) dengan Tuhan.

Peran daripada orangtua dan masyarakat ialah sebagai pihak yang menyaksikan janji nikah tersebut. Biasanya, pada acara marpandan ini, kedua pengantin ditanyakan kesiapan lahir dan bathin untuk berumahtangga. Demikian pula bahwa keduanya tidak lagi memiliki '*ikatan lain*' dengan laki-laki (bagi perempuan) ataupun perempuan (bagi laki-laki). Demikian pula kepada masyarakat yang menyaksikan upacara ikatan janji tersebut akan ditanya bahwa apakah masyarakat mengetahui bahwa kedua mempelai masih memiliki ikatan dengan pihak lain.

Jika semuanya dianggap telah bersih, dalam arti bahwa kedua mempelai mengaku tidak lagi memiliki ikatan dengan pihak lain, demikian pula ikatan tersebut diakui oleh masyarakat yang hadir, maka *marpandan* dilanjutkan oleh pengetua adat dan agama. Biasanya, kedua mempelai mengikat janji dihadapan pengetua agama, tetua adat (*maujana nagori*) serta wakil kerajaan yaitu penghulu (*gamot ni huta*) serta dipersaksikan oleh kedua orangtua dari mempelai serta masyarakat. Kedua mempelai berdiri dan saling berhadapan serta berjabat tangan di depan *anjab-anjab panumbahan* (altar pemujaan). Pengetua agama disaksikan oleh pengetua ada dan orangtua kedua mempelai memegang erat kedua tangan mempelai yang berjabat tangan itu sambil menyatakan bahwa mereka telah resmi berjanji untuk menikah (kawin).

Pada era sebelum masuknya agama samawi, maka peneguhan janji perkawinan turut pula disaksikan oleh utusan kerajaan sebagai pemangku aturan adat di Simalungun. Pada waktu itu, penasihat raja yakni *guru bolon* (mangkubumi) akan mengutus perwakilannya yakni *gamot ni huta* (penghulu) sebagai wakil kerajaan diwilayah tempat menikah tersebut dilakukan. Sementara itu, pengetua adat adalah tetua adat yang

ditinggikan pada *maujana nagori* (lembaga adat ditingkat kampung), sementara pemimpin agama adalah tetua agama dari religi *habonaron* (agama asli Simalungun).

Peneguhan janji ialah berupa ikrar dan pengakuan tulus mempelai laki-laki untuk menjadikan perempuan menjadi istrinya (*sinrumah*) seumur hidup, sementara ikrar dan pengakuan perempuan ialah menjadikan laki-laki sebagai suaminya (*pargotong*) seumur hidup. Dengan pengakuan ikrar dan pengakuan tersebut, maka kedua calon pengantin telah syah berjanji untuk bersatu seumur hidup dalam dukacita (*pusok ni uhur*) maupun sukacita (*malas ni uhur*).

Pada masa kini, ikatan janji (akad) nikah tersebut dibarengi dengan tukar cincin maupun Alkitab (kristen) maupun seperangkat alat sholat ataupun cincin (islam). Seperangkat alat sholat, cincin dan Alkitab ini adalah penegasan ikatan yang melingkari serta mengikat kedua calon mempelai dalam satu ikatan yang utuh (seperti cincin). Demikian pula emas adalah menggambarkan kesejahteraan sehingga rumahtangga yang dibentuk dapat sejahtera dalam mengarungi kehidupan nyata. Sementara itu, seperangkat alat sholat maupun Alkitab adalah gambaran bahwa kedua mempelai dipersatukan Tuhan dalam satu janji suci sehingga kedua mempelai harus saling menghargai dan menghormati serta berbakti kepada Tuhan. Dalam arti, perkawinan yang mereka lakukan dengan ‘ikatan janji suci nikah’ harus mempedomani nilai-nilai religi (agama) yang dianutnya. Setelah upacara *marpadan* dilakukan, maka dilanjutkan dengan makan bersama, yaitu makanan tradisional berupa teh manis, lepat dan lain-lain yang disediakan oleh *hasuhutan bolon*. Pada tahap *marpadan* ini, biasanya, tidak dilakukan resepsi adat perkawinan yang besar karena hal itu akan dilakukan pada waktu acara *pamasumasuon* atau pemberkatan nikah.

Pamasumasuon adalah pamungkas dari upacara adat Simalungun. *Pamasumasuon* atau pemberkatan perkawinan biasanya dilakukan satu minggu atau dua minggu setelah *marpadan* (akad nikah). *Pamasumasuon* dilakukan dihadapan tetua agama *habonaron*, disaksikan oleh tetua adat

(*maujana nagori*), wakil kerajaan (*gamot ni huta*) maupun kedua orangtua mempelai laki-laki dan perempuan.

Kedua pengantin dalam posisi setengah berdiri (*jongkok*) dihadapan tetua agama disebelah depan *anjab-anjab rumah panumbahan* (altar rumah pemujaan). Kemudian, tetua agama menumpahkan tangannya di atas kepala kedua mempelai seraya mengucapkan kata-kata pemberkatan (*mamasu-masu*) yakni meneguhkan ikrar suci (janji suci) yang telah diakui oleh kedua calon mempelai yang disaksikan oleh masyarakat pada waktu *marpadan*. Oleh karena itu, *pamasumasuon* adalah peneguhan serta peresmian janji nikah kedua pengantin yang telah diucapkan pada waktu akad nikah.



Gambar 8. Pengantin Simalungun
Sumber: <http://www.beritasimalungun.com>

Pada masa sekarang, pemberkatan nikah ini diambil alih oleh pendeta (agama kristen) dan ulama (kadi) bagi yang beragama islam. Peneguhan janji suci nikah dihadapan ulama kristen maupun ulama islam ini adalah untuk mempertegas bahwa janji nikah tersebut tidak dilakukan kepada manusia tetapi adalah Tuhan yang disembah oleh kedua mempelai itu. Oleh karena itu, jika *marpadan* adalah penyampaian janji nikah dari kedua mempelai dihadapan Tuhan, maka *pamasumasuon* adalah

peneguhan janji nikah tersebut dihadapan Tuhan. Dengan kata lain, pada upacara marpadan, maka calon pengantin mengaku akan menikah dan pengakuan itu disaksikan oleh masyarakat dan Tuhan. Sementara pada acara *pamasumasuon*, Tuhan melalui perantara tetua agama meneguhkan janji suci pernikahan tersebut.

Pasca *pamasumasuon*, (pemberkatan nikah) maka dilanjutkan dengan resepsi perkawinan (*horja partongahjabuan*). Biasanya, resepsi ini melibatkan seluruh unsur *lima saodoran* adat Simalungun, seluruh kerabat dan masyarakat dari *huta na ualuh* (kampung tetangga) dengan cara makan bersama (*mangan riap*). Makan bersama adalah tanda ucapan syukur kedua mempelai serta seluruh undangan atas: i) lepasnya masa lajang dari kedua calon mempelai yang sepakat untuk menikah, ii) berjalannya prosesi upacara adat dari awal (*marhusip-husip*) hingga *pamasumasuon*, iii) syukuran (selamatan) terhadap dicapainya posisi (status) baru yakni rumahtangga (*household*) dari pengantin. Oleh karena itu, pada acara resepsi perkawinan ini, ditempuh beberapa tahapan adat sebagai sebagai tanda syukuran (selamatan) terhadap rumahtangga yang baru dibentuk itu. Adapun tahapan dimaksud adalah sebagai berikut:

- a. *Mambulangi penganten i horbangan* (mengenakan pakaian adat tradisional Simalungun) di gapura atau di depan halaman rumah. Pengenaan pakaian tradisional ini dilakukan oleh orangtua mempelai laki-laki yang dibantu oleh *Anak Boru Jabu* dan *Sanina*. Pengantin laki-laki dikenakan *gotong* (sejenis topi penutup kepala laki-laki) dan *paranguanni* (aksesoris) serta *hiou* (kriya tenun adat Simalungun). Sementara pengantin perempuan dikenakan *bulang* (sejenis topi penutup kepala perempuan) dan *paranguanni* (aksesoris) serta *hiou* maupun tempat sirih (*bajud*). Pakaian adat lebih dahulu dikenakan kepada mempelai laki-laki baru kemudian kepada pengantin perempuan. Kemudian, kedua pengantin diikat dengan *hiou* yang melingkari kedua pengantin. Setelah selesai pengenaan pakaian adat tradisional, maka kedua pengantin diarak ke dalam rumah. Sebelum masuk ke dalam rumah, maka pengantin terlebih dahulu melangkahi

rudang saidangan (semacam mahkota) dan selanjutnya menaiki tangga (*andar ni rumah*)¹¹⁸ masuk ke dalam rumah. Sewaktu berada di dalam rumah, maka pengantin perempuan mengambil beras serta menaburkan beras dimaksud sebanyak tiga ke seisi rumah. Adapun acara yang harus dilakukan kepada pengantin selama berada di dalam rumah adalah seperti: i) ibu mertua mengarak (*manogu*) pengantin perempuan duduk di tempat yang disediakan, menaruh beras di kepala pengantin perempuan (*mamboras tengeri*) seraya mengucapkan kata '*horas*' sebanyak tiga kali. Juga dilakukan penyuguhan *demban surduk-surduk* (sirih menyembah). Pengenaan beras di kepala pengantin perempuan maupun pemberian sirih oleh ibu mertua adalah sebagai tanda bahwa, menantu perempuan tersebut bukan lagi sekedar sebagai menantu, tetapi adalah ibu (*inang*) sejak hari mereka di berkati (*dipasu-pasu*) sebagai pasangan suami istri, ii) pemberian sirih oleh pengantin perempuan kepada kerabat (tutur) sebagai simbolisasi pengenalan pengantin perempuan sebagai ibu (*inang*) di rumah. Sirih ini disebut dengan *demban parubahan tutur* (sirih peralihan tuturan). Pertama diberikan kepada mempelai laki-laki (suaminya), mertua serta seluruh kerabat yang hadir yang dipandu oleh *Anak Boru Jabu* atau *Anak Boru Sanina* seraya menyebut hubungan kekerabatannya, iii) setelah penyuguhan sirih, maka kedua pengantin duduk di sebelah depan di dalam rumah (*luluan*). Pada waktu dahulu, pada waktu inilah adat seperti makanan adat dan pengiringnya diberikan kepada pengantin. Namun kini, telah diganti dimana pemberian makanan adat tersebut dilakukan diluar rumah.

- b. Selesai acara di dalam rumah, maka kedua pengantin diarak keluar rumah dan menempati tempat yang telah disediakan (biasanya

¹¹⁸ Dahulu, rumah di Simalungun memiliki tangga karena jenis rumah kebanyakan pada waktu itu adalah bertipe panggung (rumah panggung). Namun, bagian acara ini tetap dilakukan walaupun rumah tidak lagi memiliki tangga.

adalah tikar pandan, tapi sekarang sering diganti dengan permadani atau pelaminan).

- c. *Mangalop tuah ni gondrang* (menjemput pembukaan gendang), dengan cara menyuguhkan sirih kepada *panggual* (pemain musik) untuk memulai gendang (*mamungkah gondrang*). Setelah itu, pihak *hasuhutan bolon* (penyelenggara pesta pernikahan) menari bersama beserta seluruh *boru* (kerabat *boru*)nya yang menopang perhelatan kerja adat partongajabuan.
- d. *Mangalop tondong ni paranak* (menjemput tutur paman dari mempelai laki-laki) yaitu *tondong pamupus* (paman yang menyentuh kepala mempelai laki-laki sewaktu kecil, ataupun yang menggunting rambutnya pertama kali), *tondong jabu* (tutur paman di rumah), *tondong bona* atau *tondong mataniari* atau *tondong marihutkon* (pihak paman dari ayah, yakni paman dari orangtua ayah mempelai laki-laki), beserta dengan seluruh *tondong*.
- e. *Mangalop tondong bayu* (menjemput orangtua (mertua) dari mempelai perempuan. Biasanya, rombongan pihak mertua hadir dengan seperangkat alat-alat untuk keperluan pengantin seperti lemari, bantal, tilam (kasur), periuk, dan lain-lain. Untuk menjemput pengantin, maka penari dibarisan pertama (didepan) adalah saudara perempuan (sanina) dari *hasuhutan bolon* (penyelenggara pesta) dengan *Anak Boru Jabu* maupun *Anak Boru Sanina*, kemudian dibarisan kedua adalah *hasuhutan bolon*, kedua pengantin dan seluruh saudara serta *boru*-nya. Aransemen gendang untuk menjemput *tondong bayu* adalah: *rambing-rambing*, *surung dayung*, *ilah hinalang*, *ilah sibarou*, dan lain-lain serta diakhiri dengan *gual parrahot* (musik pengikat). Sebagai catatan bahwa, dalam tradisi musik Simalungun (*gual Simalungun*) tidak terdapat 'gual hasahatan' (musik penutup). Seluruh rombongan *hasuhutan bolon* (penyelenggara pesta perkawinan) sewaktu menjemput *tondong bayu* adalah dalam posisi jongkok dan menyembah (*manrogop*), terutama terhadap *tondong pamupus*.

- f. Sebelum makan bersama (*mangan riap*) maka disampaikan terlebih dahulu *gori* (potongan daging sembelihan) ataupun *panganan* (bagian-bagian daging sembelihan) yang biasanya adalah ternak kerbau, lembu dan kambing sekaligus makanan *surduk-surduk* yaitu makanan yang diserahkan dengan cara *manurduk* (menyembah), yaitu:
- Pihak *paranak* menyerahkan *gori/surduk-surduk dayok binatur* (ayam sembelihan) kepada *parboru* setelah lebih dahulu disampaikan makanan khusus pengantin (*dapot-dapotan*). Kedua pengantin saling menyuapi dan kemudian makanan tersebut disuapkan kepada seluruh *tondong, sanina, boru, Anak Boru Jabu* dan seluruh yang terkait.
 - Pihak *parboru* menyampaikan *surduk-surduk sipanganon* (makanan yang diberikan dengan cara menyembah) yakni ayam kepada pengantin dan seluruh *tondong*.
 - *Tondong pamupus ni anak* (paman dari mempelai laki-laki) yakni pihak yang menerima kepala emas (*ulu ni omas*) menyerahkan *dayok binatur* kepada pengantin.
 - Setelah penyerahan itu, maka dilanjutkan dengan makan bersama (*mangan riap*) di halaman rumah pengantin (dewasa ini, seyogianya rumah pengantin sebagai tempat pesta dapat dialihkan ke wisma, hotel, jambur, balai desa dan lain-lain)
 - Sewaktu makan bersama, *Anak Boru Jabu* dari pihak laki-laki dan perempuan bekerjasama untuk membagi masakan (*lompah*), *panganan banggal* (makanan kebesaran), *panganan pinatunggung* (makanan yang dihormati), *gori panganan* (bagian daging sembelihan kepada semua yang patut sesuai kekerabatan. Dalam adat Simalungun, jumlah makanan kebesaran (*panganan banggal*) ada delapan orang, demikian pula makanan yang dihormati (*panganan pinatunggung*).
 - Setelah selesai makan, biasanya lajim terjadi yaitu kedua pengantin bernyanyi (*patortorhon pengantin*) dan biasanya pula

seluruh unsur kerabat (*paranak dan parboru*) menyumbang uang. Sumbangan tersebut dianggap sebagai modal awal bagi rumahtangga pengantin baru. Sesungguhnya, *patortorhon* pengantin ini tidak ada pada adat budaya Simalungun. Namun, karena dianggap sebagai sesuatu yang baik, maka kebiasaan inipun dilegalkan saja pada adat budaya perkawinan Simalungun.

- Jika tidak ada *patortorhon* pengantin, maka acara selanjutnya adalah pihak *paranak* menyuguhkan *apuran salosi mangan* (sirih siap makan) kepada seluruh *tondong*.
- Pihak *paranak* menyampikan *apuran panungkunan* (sirih bertanya) kepada *boru*.
- Anak Boru Sanina pihak *parboru* menerima sirih selesai makan (*dempan sae mangan*) dari pihak *paranak* untuk disampaikan kepada unsur kekerabatan yang patut pada pihak *parboru*.
- Pihak *parboru* menyampaikan *ulu ni omas* (kepala emas) kepada paman dari menantu laki-laki (*tulang ni hela*) dan nilainya tergantung mufakat sebelumnya.
- Pihak *parboru* menyampaikan *hiou* (kriya tenunan adat Simalungun) kepada *suhi ni ampang ni paranak* (sokoguru dari pihak menantu laki-laki), yaitu: *hiou suri-suri ni hela* (kriya tenun adat untuk memantu pria, *hiou parsimatuaon* (kriya tenun adat untuk mertua), *hiou parbatuaon* (kriya tenun untuk bapatua (palcik)), dan *hiou parnasikahaon* (kriya tenun adat untuk istri dari abang pengantin pria). Sebelum memasang seperangkat *hiou* (berupa *gotong* dan *bulang* serta aksesoris adatnya) maka terlebih dahulu disampaikan *apuran tangan-tangan* (sirih) yang disuguhkan oleh ibu dari pengantin laki-laki. Pada saat inilah, disampaikan pula pemberangkatan kedua pengantin yang biasanya adalah emas (kalung, gelang atau cincin) serta kado lainnya.
- Seluruh *tondong* (tutur paman) menyampaikan *hiou* kepada pengantin dan kepada unsur kerabat *boru*-nya.

- Pihak *parboru* menyampaikan *hiou holong* (kriya tenun kasih) kepada pengantin.
- Pihak *paranak* menyampaikan ‘*harhar parbonangan*’ (perangkat benang dan jarum) kepada pihak *parboru*.
- Pihak *parboru* menyampaikan ‘*harhar parbolitan*’ (perangkat benih) kepada pihak *paranak*.
- Pengantin menyerahkan empat *hiou* kepada keluarganya yaitu orangtua dan kerabatnya.
- *Manaruhkan indahan siopat borngin* (jika resepsi ada dipihak *parboru*) atau *paulak limbas* (jika resepsi ada pada pihak *paranak*). Namun dahulu, adat seperti yang dilakukan sekarang yakni *horja sadari* (adat satu hari) tidak dilakukan karena harus mengacu tatanan adat yang sebenarnya.
- Penutupan gendang (*isakkil ma gondrang*)
- *Marsiappuan sahap* (menerima saran dan nasehat) dan doa penutup dari *tongdong ni paranak*.
- Menyampaikan *apuran pamuhunan* (sirih kemufakatan) yang disampaikan oleh pengantin kepada pihak *parboru* yang akan pulang. Selain itu, juga dipersiapkan bekal makanan selama diperjalanan menuju rumahnya.
- Pengantin perempuan menaburkan beras sebanyak tiga kali seraya menemani kepulangan pihak *parboru* hingga keluar dari halaman tempat resepsi.

4. *Adat pasca pamasumasuon dan resepsi perkawinan.*

Setelah selesai acara *pamasumasuon* dan resepsi adat perkawinan, maka terdapat dua mata acara yang harus dilakukan. Pertama adalah pada malam pasca resepsi dan kedua adalah membawa pengantin ke rumah pihak *tondong bayu* yaitu mertua atau orangtua dari mempelai perempuan. Pada keluarga Simalungun, pihak pemberi istri disebut dengan *tondong*, yang dipanggil dengan *tulang* (paman) atau *atturang*

(bibi). Sementara itu, hubungan antara orangtua perempuan dengan orangtua laki-laki yang telah menikah adalah 'besanan' (*marbesan*).

Adapun acara pada malam pasca resepsi perkawinan adalah berkumpul di rumah kediaman mempelai laki-laki yang dihadiri elemen (unsur) lima saodoran, yaitu *suhut bolon*, *sanina*, *Anak Boru Jabu* atau *boru* di rumah penyelenggara pesta. Adapun inti sari dari kegiatan pada malam pasca perkawinan tersebut adalah membuka dan membagi kado pernikahan serta yang paling pokok adalah mempererat hubungan kekerabatan berupa pengenalan mempelai perempuan kepada seluruh kerabat yang hadir. Sebagai *tatang atur* (susunan acara) pada malam tersebut dipandu oleh *Anak Boru Jabu*. Rincian acaranya adalah sebagai berikut:

- *Anak Boru Jabu* mengatur parhundul (kedudukan sesuai posisi adat) pada seluruh unsur tolu sahundulan dan lima saodoran.
- Pengantin menyuguhkan apuran sayur atau *demban sayur* (sirih pertanda kedamaian) kepada seluruh yang hadir. Sirih yang dibagikan pada saat itu adalah *apuran parubahan ni tutur* (sirih pertukaran tutur yang diterima oleh pengantin pada siang hari sebelumnya). Pertama sirih diberikan kepada suaminya (mempelai laki-laki), kepada mertua dan seluruh yang hadir. Sekalian sewaktu memberikan sirih ini juga dilakukan penyampaian kado yakni *hiou* atau sarung dan lain-lain yang diperoleh sewaktu resepsi perkawinan dihari siang sebelumnya.
- Orangtua pengantin laki-laki (*hasuhutan bolon*) menyerahkan (menyuguhkan) *dapotan lompah* (makanan yang dimasak) kepada pengantin.
- Para kerabat *Sanina* dan *boru* menyerahkan (menyuguhkan) *dayok binatur* kepada pengantin.
- *Anak Boru Jabu* menata *tombuan* dari *tondong bayu* dan diserahkan kepada *hasuhutan bolon*.
- *Mangan riap* (makan bersama) dan selesai makan dilanjutkan dengan kata-kata nasehat, petuah dan harapan (*hata sipaingat*) kepada kedua pengantin sekaligus menyerahkan *tumpak* (donasi atau bantuan)

kepada kedua pengantin yang diserahkan oleh *tondong, sanina dan boru*.

- *Mangampu sahap* (menerima dan merespon percakapan) yang disampaikan oleh orangtua pengantin pria.
- *Mangampu sahap* (menerima dan merespon percakapan) yang dilakukan oleh kedua pengantin kepada seluruh khayalak yang telah menopang rangkaian acara. Pada waktu inilah, kedua pengantin menyerahkan *hiou na marbatu* kepada *Anak Boru Jabu* yang telah bersusah payah menudukung keberhasilan acara.
- Doa penutup yang dipimpin oleh *tondong ni paranak* (paman dari mempelai laki-laki).

Pada adat perkawinan orang Simalungun, yaitu setelah beberapa hari setelah *pamasumasuon* dan resepsi perkawinan dilakukan, maka pengantin di boyong berkunjung ke rumah *tulang* (paman) dari mempelai laki-laki. Kunjungan ini disebut dan dimaknai dengan *patandanghon hu rumah ni tulang*. Kunjungan ini diarahkan oleh orangtua pihak laki-laki untuk menjumpai pamannya. Dalam hal ini, paman itu disebut dengan *tulang pamupus* (yakni paman yang mengenakan tangannya pertama kali di kepala anak laki-laki serta menggunting rambutnya pertama kali). Adapun yang wajib dibawa pada kunjungan itu adalah *dayok binatur* dan makanan lainnya.

Sebelum makan bersama, maka terlebih dahulu disuguhkan *apuran marsahap* (sirih memulai acara) yang disampaikan oleh mempelai perempuan kepada pamannya. Adapun inti dari penyuguhan sirih ini adalah memaknai bahwa walaupun ia (mempelai perempuan) bukan putri kandung dari paman suaminya, maka iapun seharusnya dianggap sebagai putri kandung dari paman. Hal ini pula yang di sampaikan oleh pengantin laki-laki yakni keponakan (*panagolan*) paman sewaktu pamit dan *mangalop bona boli* (pamit dan menjemput pangkal mahar kepada paman sewaktu sebelum menikah). Jadi, pada waktu *patandanghon hu rumah ni tulang*, maka yang berbicara adalah mempelai perempuan yakni

permohonan agar ia tetap dianggap sebagai putri kandungnya. Penegasan ini sangat penting sebagai dampak dari *marriage preferences* (preferensi perkawinan) yang diharapkan bagi orang Simalungun yakni *cross-cousin marriage* atau *marboru tulang*.

Setelah selesai makan bersama, maka *atturang* (bibi) menyuguhkan *hiou* dengan cara melingkarkan *hiou* tersebut dibahu kedua pengantin seperti mengikat keduanya pertanda paman dan bibi tetap menganggap mereka sebagai keponakan dan putri kandungnya. Di kepala kedua pengantin itu, bibi menaruh beras sebagai perlambang kemakmuran. Setelah itu, disuguhkanlah *apuran pamuhunan* (sirih kemufakatan) karena rombongan pengantin dan orangtuanya ingin kembali ke tempatnya semula. Pada waktu kunjungan ini pulalah, diserahkan sejumlah uang pengganti seperangkat *hiou* yang diserahkan paman sewaktu resepsi *pamasumasuon* yang lalu.

Dengan berakhirnya acara *patandanghon hu rumah ni tulang* atau berkunjung ke tempat paman, maka selesailah sudah seluruh rangkaian upacara perkawinan menurut orang Simalungun. Seluruh rangkaian upacara tersebut memakan waktu berbulan-bulan jika dilakukan sebagaimana aturan adat sebenarnya. Namun, karena mengingat efisiensi waktu, maka acara perkawinan itu dapat dilakukan dalam tempo sebulan saja mulai dari *marhusip-husip* (berbisik) hingga *pamasumasuon* dan resepsi. Oleh karena itu, dikenal dewasa ini yaitu '*horja adat sadari*' yaitu kerja adat satu hari.

Walaupun disebut kerja adat satu hari, tetapi rangkaian acara terutama *maralop* (meminang dan menjemput), *marpadan* (akad nikah) dan *pamasumasuon* (peresmian atau pemberkatan nikah) dilakukan dengan hari yang berbeda-beda. Dengan demikian, ada tiga komponen besar (utama) tatanan adat perkawinan Simalungun yakni: *maralop* (meminang), *marpadan* (akad nikah) dan *pamasumasuon* (peresmian perkawinan). Jadi, tatanan '*horja adat sadari*' dianggap tidak mengurangi substansi adatnya. Perencanaan *horja adat sadari* hanya didasarkan pada

pertimbangan terhadap efektifitas waktu sehingga tampak lebih singkat pada pelaksanaan adatnya.

Pada intinya, perkawinan (*partongahjabuan*) pada orang Simalungun merupakan ritus peralihan yang sangat penting karena beberapa alasan: i) perpisahan mempelai laki-laki dari keluarga intinya serta melepaskan masa lajangnya (*parana*), ii) perpisahan mempelai perempuan dari keluarga intinya dan melepaskan masa lajangnya (*panakboru*), iii) masa transisi dari masa lajang (*parana/panakboru*) untuk membentuk keluarga inti yang baru (*new nuclear family*) yang terpisah dari keluarga inti laki-laki dan keluarga inti perempuan. Pada tahap ini, beragam prosesi adat perkawinan dilakukan sebagai tahapan pelepasan masa lajang dan perpisahan dengan keluarga inti ke status yang baru. Prosesi ini dilakukan mengikuti adat dan religi (agama) yang dianut oleh kedua pasangan tersebut. Terakhir iv) penerimaan kembali di tengah-tengah masyarakat dan keluarga sebagai keluarga inti yang baru. Dengan demikian, perkawinan menelan waktu, biaya dan keterlibatan orang yang cukup besar karena perkawinan tersebut sekaligus mengikat dua keluarga besar primordial dari pihak laki-laki dan pihak perempuan. Dengan cara itu, ritus peralihan perkawinan orang Simalungun membawa konsekuensi logis berupa tatanan adat dan norma untuk mengatur masa-masa krisis pada orang Simalungun guna melepas masa lajang dan memasuki status baru sebagai keluarga inti.

BAB V
UPACARA KEPADA ORANGTUA
(*Sulang-sulang ni Pahompu laho Paondos Tungkot/Duda-dua*)

Ritus peralihan berupa penghormatan kepada orangtua dilakukan pada saat orangtua memasuki lanjut usia. Seluruh anak-anak (*dalahi pakon naboru*) telah menikah (*marhajabuan*) dan telah mendapatkan cucu (*pahompu*). Cucu dalam hal ini termasuk seluruh *nono* dan *nini* (cicit) yakni generasi keempat dari orangtua yang akan mendapatkan upacara penghormatan ini. Upacara ini dilakukan sebagai peralihan dari orangtua dewasa kepada orangtua lanjut usia yang ditandai dengan telah menikahnya seluruh anak-anaknya, maupun telah mendapatkan cucu. Dengan demikian, kedua orangtua bukan lagi dimaknai sekedar orangtua dewasa, tetapi dianggap telah berhasil dalam mengarungi hidup yaitu *maranak* dan *marboru* serta *marpahompu* (memiliki anak, memiliki putri dan mendapatkan cucu).

Orientasi hidup dalam proses regenerasi orang Simalungun terletak pada tatanan *maranak*, *marboru* dan *marpahomppu* ini. Itulah sebabnya, orangtua yang masih lengkap hingga usia lanjut mendapatkan upacara khusus berupa penghormatan seluruh cucu dan anak-anaknya kepada orangtuanya. Upacara ini adalah upacara terakhir yang diterima manusia (*adat ni hajolmaon*) selama hidupnya. Pemberian upacara ini menandai bahwa orangtua tersebut telah '*sayur matua*' (tua dengan sempurna). Jika anak-anaknya masih ada yang belum menikah misalnya, maka orangtua tersebut tidak disebut '*sayur matua*' (tua dengan sempurna), tetapi hanya '*matua*' (tua) saja.

Demikian pula kelak, ketika orangtua *sayur matua* ini meninggal (*marujunggoluh*) maka ia disebut dengan '*matei sayur matua*' dan kepadanya dijalankan *adat marujunggoluh sayur matua* (adat kematian sempurna). Namun, jika orangtua yang masih *matua*, dalam arti anaknya

masih ada yang belum menikah, maka kematian tersebut di kenal dengan '*matei matua*' dan kepadanya tidak dijalankan *adat matei matua*. Kematian sayur matua (*matei sayur matua*) pada adat Simalungun ditandai dengan pengenaan kain putih (*porsa*) pada setiap laki-laki keluarga duka maupun laki-laki pelayat. Sedangkan kematian lainnya, maka kain putih tidak dikenakan sama sekali (bagian ini akan dijelaskan pada bab berikutnya di naskah ini).

Sulang-sulang ni pahompu adalah upacara inisiasi orangtua pada usia lanjut di tengah-tengah keluarga intinya. Upacara ini berintikan penyuguhan nasi kepada orangtua yang dilakukan langsung oleh cucu kepada kakek dan neneknya. Proses penyusunan nasi ke mulut kakek dan nenek dilakukan oleh perwakilan cucu laki-laki dan cucu perempuan yang paling sulung. Sementara cucu lainnya bersama dengan orangtuanya hanya menjulurkan tangan dari tempat duduknya masing-masing.

Biasanya, *sulang-sulang ni pahompu* satu paket dengan penyerahan *tungkot* (tongkat) kepada kakek dan *duda-duda* (tumbukan sirih) kepada nenek. Dewasa ini, upacara ini di Simalungun sering disebut dengan ritual '*manggokhon adat pakon tohu-tohu ni pahomppu*' (upacara pemenuhan adat serta melihat cucu). Karena itu, upacara ini merupakan upacara pemuncak (terakhir) yang diterima oleh setiap orangtua sebelum yang bersangkutan meninggal dunia (*marujunggoluh*).

Upacara *sulang-sulang ni pahompu laho paondos tungkot pakon duda-duda* adalah upacara penghormatan tertinggi kepada orangtua yang sayur matua, sehingga orangtua tersebut dinyatakan *sayur martuah* (penuh berkat) yaitu seluruh anak-anaknya telah menikah dan mendapatkan cucu.

Guna melaksanakan upacara ini, maka terlebih dahulu di rembukkan di tingkat internal keluarga inti yang di beritahukan kepada *boru* dan *sanina*. Selesai rembuk keluarga, maka bahan-bahan yang mesti di persiapkan adalah sebagai berikut:

1. Seperangkat pakaian kepada *omppung* (kakek) seperti jas, kemeja, dasi, *gotong*, *hatirongga*¹¹⁹, *suri-suri*¹²⁰ dan tongkat.
2. Seperangkat pakaian kepada *tutua* (nenek) yakni kebaya, *bulang*, *hatirongga*, *suri-suri*, dan *bajud* (tempat sirih), serta *duda-duda* (tumbukan sirih).
3. Tilam tempat duduk *omppung* dan *tutua*, *tobu sigerger* (tebu merah) lengkap dengan akar dan bunganya¹²¹.
4. *Rondang ni omei* (rendang padi).
5. *Namalum-nitak siang-siang*, telur ayam rebus telah di kupas dan pisang.
6. *Dayok binatur* dan *dengke sayur*.
7. Uang logam seperlunya,
8. Makanan dan lauk pauk secukupnya
9. Tebu merah yang telah di kupas, di potong-potong dan siap di makan.
10. Dan lain sebagainya yang dianggap perlu.

Biasanya, acara ini dilaksanakan sebelum matahari tepat pada jam 12 siang (*tangkog mataniari*). Sebelum acara di mulai, maka orangtua dimandikan terlebih dahulu. Kakek dimandikan cucu laki-laki dan nenek dimandikan cucu perempuan. Kedua orangtua dimandikan menggunakan air perasan jeruk purut (*untei mungkur*) yang telah dicampur dengan *hosaya sitolu-tolu* (sejenis bawang yang berasa agak pedas). Kedua campuran botani ini dipercaya mampu menghalau penyakit (tolak bala). *Hosaya sitolu-tolu* terdiri dari: *hosaya*, garam dan lada hitam.

¹¹⁹ *Hati rongga* adalah jenis *hiou* (kriya tenunan adat) berwarna ungu. Adalah khas tenunan adat Simalungun.

¹²⁰ *Suri-suri* adalah tenunan khas Simalungun dan dipakai dengan cara meletakkan di bahu sebelah kanan perempuan.

¹²¹ *Tobu sigerger* atau tebu merah adalah analogi tubuh yang semakin tua, dilengkapi akar yakni permulaan perkawinan dan bunga tebu yakni perlambang mahkota.

Setelah dimandikan, kedua orangtua di kenakan pakaian rapi serta di dudukkan di atas tilam yang telah disediakan. *Mangusei* (mengganti pakaian) dimaksudkan untuk menghangatkan pikiran dan jasmani (*pamalas angkula*). Kemudian dilanjutkan dengan *marsisurdukan apuran* (saling memberi sirih) antara sesama cucu, *tondong*, *sanina* dan *boru*. Kemudian, cucu sulung laki-laki menyuguhkan *apuran tangan-tangan* kepada seluruh kerabat yang hadir, yakni permohonan maaf cucu kepada seluruh kerabat sebelum acara dimulai. Selanjutnya, cucu menyuguhkan *namalum* di temani oleh orangtua dengan berkata:

'on ma ompung....tutua....namalum ipadas hanami pahomppu nassiam.....' [inilah kakek dan nenek, kami dari cucu mu memberikan *namalum*...].

Setelah penyampaian kata-kata ini, maka dilanjutkan dengan pemberian penyuyan kuah *namalum* melalui sendok ke mulut kakek dan nenek sebanyak tiga kali. Demikian pula memberikan potongan daging halus (*gatgat lumat*) ke mulut kakek dan nenek sebanyak tiga kali.

Setelah penyuguhan *namalum*, dilanjutkan dengan penyuguhan *dayok binatur*. Penganan ini diserahkan cucu kepada kakek dan nenek dengan berkata:

'on ma ompung....tutua....dayok binatur ipadas hanami hubani nassiam...' [inilah kakek dan nenek, kami sampaikan *dayok binatur* dari seluruh cucumu...].

Setelah itu dilanjutkan dengan penyuguhan *nitak siang-siang* dan *dengke sayur* yang dilakukan oleh cucu terhadap kakek dan neneknya. Giliran berikutnya setelah cucu adalah tutur kerabat seperti *tondong*, *sanina pariban* dan *boru* menyuguhkan makanan sesuai posisi sosial adanya pada keluarga inti tersebut. Setelah acara ini, dilanjutkan dengan makan bersama dan sesudah makan dilakukan *apuran salosei mangan* (sirih selesai makan). Setelah penyerahan *apuran salosei mangan*, dilanjutkan dengan penyerahan tongkat dan tumbukan sirih.

1. *Padashon duda-duda bani tutua* (memberikan tumbukan sirih nenek)
Tempat sirih yang disuguhkan adalah *bajud namarsimatah* (tempat sirih yang dapat didudukkan) yang telah diisi dengan: sirih, gambir, kapur sirih, pinang yang telah di iris, tembakau, cermin, congkel gigi, saputangan (*sekka-sekka*), uang ala kadarnya, *girik pinggol* (pembersih telinga), *suri parhutu* (sisir kutu), *lupak-lupak* (wadah kecil sehingga tidak berserakan), dan *duda-duda* (tumbukan sirih). Dari dalam *bajud* dikeluarkan *duda-duda* dan diisi seprangkat penganan sirih. Sirih tersebut di tumbuk hingga halus secara bergilir oleh seluruh *pahomppu*. Air sirih di campur dengan air *namalum* dan disuapkan (*isulangi*) *pahomppu* kepada nenek. *Duda-duda* dimaknai sebagai cara bagi nenek untuk mengunyah sirih. Hal ini karena usia yang sudah lanjut tidak memungkinkan mengunyah sirih secara manual, sehingga harus dibantu dengan menggunakan tumbukan sirih. Jikapun yang bersangkutan tidak makan sirih, maka acara ini tetap dijalankan sebagai perlambang bahwa nenek telah lanjut usia yakni sayur matua.
2. *Padashon tungkot bani ompung* (memberikan tongkat kakek)
Tongkat atau alat penopang sewaktu berjalan. Pemberian tongkat kepada kakek ini dimaknai bahwa kakek telah lanjut usia, sehingga membutuhkan alat bantu berjalan. Tongkat dapat di hiasi sesuai keinginan cucunya. Sebelum diserahkan, *ompung* di papah berdiri (walaupun sebenarnya masih dapat berdiri tegak), oleh cucunya. Pada saat berdiri, cucu memberikan *tobu sigerger* (tebu merah) lengkap dengan akar dan bunganya. Tebu merah ini adalah perlambang tongkat mahkota karena telah *sayur matua*. setelah penyerahan itu, kakek dapat didudukkan kembali diatas tilam yang telah disediakan sebelumnya.

Setelah penyerahan tongkat dan tumbukan sirih, kemudian kakek dan nenek diberikan bakul (*bahul-bahul*) yang berisi *rondang ni omei*, uang logam dan irisan tebu merah. Ketiga media ini diambil kakek dan nenek

serta menaburkannya kepada seluruh cucu dan kerabat yang hadir. Kemudian seluruh cucu dan kerabat yang hadir saling berebutan mendapatkan *rondang ni omei* (buliran padi yang mekar), uang dan irisan tebu. Ketiga media ini adalah perlambang, buliran padi yakni sumber kehidupan, uang adalah perlambang rezeki sedangkan irisan tebu adalah perlambang manisnya hidup. Jadi, kakek dan nenek dianggap telah memberikan kehidupan, rezeki yang melimpah dan hidup yang bahagia kepada anak-anak dan cucu-cucunya.

Setelah acara ini selesai, dilanjutkan dengan *mansayuri* (melengkapkan berkat) kepada kakek dan nenek yang dilakukan *tondong*. Pada giliran ini, kakek dan nenek di berikan *hiou* adat oleh *tondong pamupus*, *tondong jabu*, *tondong bona* dan *tondong* lainnya. Untuk penyerahan *hiou* ini didahului dengan penyerahan *apuran tangan-tangan*, memberikan *hiou*, dan menaruh beras di kepala (*boras tenger*).

Kemudian, acara selanjutnya adalah dari *ompung* dan *tutua* kepada cucu. Kakek dan nenek berdiri ditempatnya, kemudian seluruh cucu berjalan menghampiri kakek dan nenek seraya menyalam, mencium dan memeluknya. Pada kesempatan ini, kakek dan nenek dapat memberikan uang sebagai perlambang rezeki dan kesejahteraan yang dimilikinya atau diraihnya selama masih produktif.

Setelah acara kepada cucu, maka selanjutnya adalah acara kakek dan nenek kepada anaknya. Orangtua memberikan sehelai *hiou* kepada masing-masing rumahtangga anaknya. Setiap anak dan menantu maju dihadapan orangtua dan orangtua akan mengikat mereka dalam satu ikatan *hiou*. Kemudian menaruh *boras tenger* di kepala dan menyatakan *horas*. Setelah acara ini selesai, maka dilanjutkan percakapan adat, berupa kesan pesan serta harapan-harapan. Dapat juga membicarakan tentang kelanjutan pengasuhan orangtua ataupun pembicaraan tentang *tading-tading ni orangtua* (warisan).

BAB VI

UPACARA KEMATIAN

(*Marujunggoluh*)

A. Kematian pada masyarakat manusia

Kematian adalah sesuatu yang pasti dialami masyarakat manusia. Seiring dengan bertambahnya usia, maka sesungguhnya manusia itu lebih mendekati titik akhir kehidupan. Disadari atau tidak, cepat atau lambat, setiap manusia pasti sampai pada ajalnya yaitu mengalami kematian. Apabila terjadi kematian, maka tubuh yang bersifat kebendaan pun akan mati, kaku dan rapuh. Sedangkan tubuh halus yaitu roh tidak mati, tetapi keluar dari tubuh guna menempati suatu ruangan ‘*alam halus*’ seperti dirasakan sewaktu bermimpi.

Menurut Setiawan (2005)¹²² konsep dasar kematian adalah pada saat mengalami kematian, roh seorang manusia meninggalkan badan dan orang yang semasa hidupnya mampu hidup sesuai dengan fitrah atau watak sejatinya, rohnya akan naik ke surga dan berada di samping Tuhan. Sebaliknya orang yang berlumuran dosa karena mengingkari jalan suci, rohnya menjadi hantu dan turun ke neraka.

Upacara kematian (*marujunggoluh*) erat kaitannya dengan religi atau kepercayaan atau agama yang dianut oleh kelompok masyarakat. Kepercayaan dimaksud adalah unsur kerohanian yang terkandung pada ‘*Agama Asli*’ (*origin religion*) yang bukan salah satu diantara agama besar dan monotheisme dewasa ini seperti Khatolik, Protestan, dan Islam maupun Hindu dan Budha serta lain-lain. Agama yang disebut terakhir ini adalah agama impor yang disiarkan oleh para penganjur agamanya seperti Khatolik yang berpusat di Roma, Protestan yang berawal dari Luther dan Calvin di Eropa, Islam dari Arab, Hindu (India) maupun Budha (Tiongkok).

¹²² Lihat Bunsu Candra Setiawan. 2005. *Sejarah Teologi Dan Etika Agama-Agama*. Yogyakarta: Dian Interfidei.

'Agama Asli' adalah kepercayaan atau kerohanian yang berkembang luas pada masyarakat dan menggambarkan pandangan masyarakatnya terhadap makrokosmos (alam dan seisinya) maupun mikrokosmos (manusia terhadap alam dan isinya) yang tidak dipengaruhi kepercayaan bangsa lain¹²³. Kepercayaan atau kerohanian ini dihayati dalam sikap bathin terhadap '*Zat Tertinggi*' yakni suatu pengada (pencipta) yang memiliki kekuatan tak terbatas dan mengatasi manusia (adikodrati). Kerohanian ini menuntun manusia menghayati kepercayaannya secara umum, sedangkan agama adalah sikap iman terhadap '*Hakekat Tertinggi*' yang menaungi hidup manusia dan yang kepadanya manusia bergantung sehingga menimbulkan sikap bathin khusus kepadanya. Contoh agama ini adalah *Malim* (Toba), *Pemena* (Karo), *Habonaron* (Simalungun), *Kaharingan* (Dayak), *Kejawen* (Jawa) dan lain-lain.

'Agama Asli' adalah konstruk manusia tradisional dalam memandang: i) alam, manusia dan lingkungan sebagai ciptaan dewa dewi (Tuhan), ii) hubungan (relasi) manusia dengan dewa dewi (Tuhan) atau sebaliknya, iii) interpretasi terhadap fenomena atau gejala alam seperti siang, malam, hujan, banjir, petir, kilat, gempa bumi dan lain-lain, vi) gejala yang dialami manusia seperti hamil, sakit, meninggal, dan lain-lain.

Inti pokok hubungan relasional manusia dengan dewa dewi (Tuhan) adalah perlakuan manusiawi guna membentuk keselarasan (kesepadanan) pikirannya terhadap Tuhan itu. Pada intinya bahwa manusia pada dasarnya tidak pernah sanggup mengetahui eksistensi alam dan isinya, mengapa manusia bisa lahir dan mati ataupun sakit, serta mengapa bisa terjadi siang dan malam, hujan, petir atau gempa bumi. Manusia itu menaruh pikiran bahwa '*segala sesuatunya*' di kendalikan oleh '*sosok*' misterius yang tidak nampak yang di sebut dengan dewa atau dewi (Tuhan).

Pekerjaan dewa dewi (Tuhan) yang '*misterius*' itu sangat '*mengilhami*' dan '*memesona*' (*Numinosum tremendum et fascinosum*) menuntut

¹²³ Lihat Rachmat Subagya. 1981. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.

kepatuhan (*obedience*) melalui ibadah dan ritual-ritual khusus sesuai fenomena yang dialaminya. Karena itu, masyarakat manusia mengembangkan perasaannya terhadap Tuhan yakni 'Sang Pencipta' dan 'Pemelihara Kehidupan', dimana perasaan itu terbentuk dalam dua hal. *Pertama*, manusia menjadi gentar karena Tuhan dirasakan sebagai sesuatu yang dahsyat, sangat berkuasa, tak terhampiri, kudus dan luar biasa agung. Pada konsep ini, perasaan manusia berbarengan dengan kematian, keindahan alam semesta, bencana alam, gerhana dimana manusia tidak mampu dan tidak berdaya menjelaskannya. Pada tatanan ini, Tuhan dimaknai sebagai 'pribadi' yang 'misterius' serta menggetarkan (mengilhami) yang sering disebut '*mysterium Tremendum*'¹²⁴.

Sedangkan *kedua*, adalah bahwa manusia merasakan ketertarikan (terpesona) karena Tuhan dimaknai sebagai 'pribadi' yang sangat baik, kasih, peduli, menyenangkan, menentramkan dan menakjubkan. Pada bagian ini, manusia merasakan peristiwa seperti lahir, sembuh, sukses, panen, pergantian malam dan siang, pergantian musim, atau bentuk penyertaan Tuhan dalam hidupnya. Pada tatanan ini, manusia di hadapan Tuhan merasakan kedamaian dan kebahagiaan. Karena itu, Tuhan dimaknai sebagai 'pribadi' yang memesona yang sering disebut '*mysterium fascinosum*'. Jadi, dewa dewi, pribadi, Zat Tertinggi, Hakekat Tertinggi atau Tuhan sebagaimana di sebut ini adalah *Numinosum Tremendum et Fascinosum* (Tuhan yang mengilhami dan memesona)¹²⁵.

Upacara kematian (*marujunggoluh*) termasuk salah satu dalam ritus peralihan (*rites de passage*). Ritus atau upacara ini menggambarkan perpisahan antara masyarakat manusia yang hidup dengan manusia yang meninggal dunia. Dalam masyarakat manusia, kematian dianggap sebagai perjalanan menuju dunia lain yang berbeda dengan manusia yang hidup. Kematian dianggap sebagai cara manusia untuk dapat masuk ke alam lain yang sesungguhnya tidak diketahui oleh umat manusia itu. Demikian pula

¹²⁴ Lihat Rudolf Otto. 1923. *The Ideo of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.

¹²⁵ Lihat Rudolf Otto. 1923. *The Ideo of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.

kematian dianggap sebagai kembalinya nafas kehidupan kepada pencipta yakni Tuhan atau dewa yang disembah sesuai dengan konsep religi yang dianut oleh masyarakat itu.

Kematian adalah salah satu dukacita (*pusok ni uhur*) yang mengakibatkan terpisahnya dunia manusia yang hidup dengan dunia manusia yang meninggal. Itulah sebabnya, inti upacara pada kematian ialah berintikan '*perpisahan*' yang dibarengi oleh isak tangis, yakni ratapan (*tangis-tangis*) terhadap yang meninggal. Tangisan berupa ratapan tersebut sering dikumandangkan berbentuk nyanyian sedih (*elegi*) terhadap jasad yang meninggal.

Pada masyarakat manusia yang masih arkhais (primitif atau tradisional) kematian dianggap sebagai sesuatu yang misterius yang hanya dapat dipahami oleh '*kembalinya nafas kehidupan kepada penciptanya*'. Tetapi apa sebenarnya yang menyebabkan kematian tersebut serta bagaimana sesungguhnya kehidupan di '*dunia lain*' itu masih misterius. Itulah sebabnya, pada masyarakat yang arkhais itu, sering sekali orang yang meninggal diperlakukan seperti '*orang yang masih hidup*'. Pada orang Toraja misalnya, seseorang yang meninggal, maka jenajahnya tidak langsung dikuburkan (kebumikan) tetapi disemayamkan dalam beberapa waktu. Selama pesemayaman itu, makanan dan minuman selalu disediakan di tempat atau posisinya duduk sewaktu masih hidup. Kebiasaan seperti ini menggambarkan bahwa menurut religi Toraja, bahwa sesungguhnya orang yang meninggal adalah '*hilangnya nafas*' sedangkan roh (*tonduy*), masih berada di sekitar rumah. Oleh karena itu, roh dari manusia yang meninggal harus tetap diperlakukan sama seperti orang yang meninggal sehingga keduanya (badan dan roh) tidak mengganggu kehidupan manusiawi di dunia.

Kemudian, setelah pesemayaman dilakukan beberapa waktu, maka jenajah tersebut di taruh di dalam gua di bukit-bukit (lereng gunung) yang curam, yakni sebagai implementasi keyakinan mereka bahwa gunung adalah '*jalan mudah*' menuju penciptanya. Namun demikian, jenajah tersebut telah terlebih dahulu diawetkan sehingga badannya tetap awet

meskipun telah meninggal. Sekali dalam dua tahun, jenajah tersebut di keluarkan dari dalam gua, dibersihkan, diberikan pakaian baru dan di taruh kembali ke dalam gua-gua pesemayaman. Tradisi ini masih dipraktekkan hingga kini, meskipun mendapat penentangan dari agama samawi seperti protestan, khatolik maupun islam.

Tradisi pembalseman (pengawetan) jenajah seperti di Toraja ini mirip dengan tradisi pembalseman jenajah di Mesir Kuno yang dilakukan terhadap jenajah para Firaun (*pharaoh*). Jenajah raja-raja Mesir Kuno yang dibalsem tersebut ditaruh pada sebuah piramida (bangunan berbentuk limas) dan jenajah tersebut sulit rusak hingga beberapa puluh abad. Kepercayaan Mesir Kuno seperti ini mengisyaratkan bahwa raja Mesir Kuno yang meninggal tersebut hanya '*melepaskan*' nyawa atau nafas dari badan (jasad) sedangkan rohnya (perwujudan lain manusia yang telah meninggal) masih berada disekitar jenajah. Itulah sebabnya, jenajah dibalsemkan sehingga roh tidak lari dari jasadnya.

Pada orang Nias berbeda lagi. Jika seseorang bangsawan Nias meninggal, maka seseorang budak harus '*dikorbankan*' untuk mengawal bangsawan yang meninggal tersebut menghuni '*dunia lain*'. Budak yang dikorbankan tersebut bertugas untuk mengawal bangsawan yang meninggal serta mencarikan (menyediakan) segala sesuatu yang dibutuhkan oleh '*bangsawan yang meninggal*' tersebut di alam baka. Itulah sebabnya, pada orang Nias dikenal dengan tradisi '*berburu kepala*' (*head hunting*) pada saat seseorang bangsawan Nias meninggal dunia (Sonjaya, 2009)¹²⁶.

Inti pokok persoalan pada meninggalnya bangsawan Nias bukan karena tradisi '*memburu kepala*' itu, tetapi ialah keyakinan masyarakat Nias bahwa seseorang bangsawan yang meninggal, maka roh yang meninggal itu akan membutuhkan pengawal di alam baka. Keyakinan seperti ini pada dasarnya memperlakukan dunia lain orang meninggal

¹²⁶ Lihat Dadang Agus Sonjaya. 2009. *Melacak Batu Menguk Mitos*. Yogyakarta: Kanisius.

nyaris sama dengan dunia hidup orang meninggal bersangkutan. Pada konsep religi Hindu-Buddha, seringkali manusia yang meninggal, jenajahnya tidak dikuburkan tetapi dikremasi (dibakar). Kemudian abu dari jenajah tersebut diambil serta di taruh didalam sebuah wadah (biasanya adalah guci) dan menjadi sesembahan di sekitar rumah.

Pada orang Hindu Bali misalnya, abu jenajah yang ditaruh dalam guci tersebut dibuat pada sebuah '*pura keluarga*' di area rumah. Sebagian abu tersebut dialirkan ke sungai (perairan) sebagai implementasi konsep '*penyucian diri*' dari orang yang meninggal sehingga '*orang yang meninggal*' tersebut menjadi bersih menghadap penciptanya¹²⁷. Nyaris sama dengan orang Buddha di Bhutan, sebuah negara di tengah-tengah pegunungan Himalaya, dimana kremasi dilakukan pada orang yang meninggal dan abunya sebagian di alirkan ke hulu Sungai Gangga yang berpangkal dari negara tersebut.

Pada orang Tionghoa di Medan, jenajah yang dikremasikan, maka abu jenajahnya diambil dan ditaruh pada guci. Kemudian guci tersebut ditaruh pada wadah yang telah dipersiapkan. Pada wadah tersebut terdapat lidi yang dibakar (*hio*) berwarna merah maupun buah-buahan sebagai sesajen penghormatan kepada leluhur mereka.

Tradisi kremasi seperti ini juga terdapat pada orang Karo penganut *religi pemena* (agama asli orang Karo). Kremasi atau dikenal dengan *Nutung Mayat* masih terdapat di beberapa desa pada masyarakat Karo yang mempraktekkan dan mengamalkan *religi pemena* itu. Sewaktu periode awal penginjilan di Tanah Karo maupun pendudukan awal Belanda di Tanah Karo, masih ditemukan tradisi *Nutung Mayat* tersebut. Beberapa foto yang tersimpan di KITLV menunjukkan adanya tradisi *nutung mayat* (kremasi) pada orang Karo dimaksud. Namun, sejalan dengan diterimanya ajaran agama Kristen, maka tradisi itu sedikit demi sedikit menghilang. Akan tetapi, pada beberapa kelompok kebudayaan penganut *pemena*, tradisi *nutung mayat* (kremasi) tersebut masih

¹²⁷ Lihat James Danandjaya. 1986. *Petani Trunyan di Bali*. Jakarta: Balai Pustaka.

dijumpai hingga saat ini. Setelah manusia meninggal, maka terdapat beberapa perlakuan terhadap jenajah yang meninggal tersebut seperti diawetkan, dikremasi dan dikuburkan.

Pada intinya, ketiga konsep ini berawal dari pemikiran-pemikiran masyarakat arkhais (primitif atau tradisional) yang menganggap bahwa dunia orang meninggal dengan orang hidup adalah berbeda. Demikian pula anggapan bahwa, sesungguhnya yang meninggal adalah badan (jasad) yakni hilangnya nafas kehidupan, sedangkan roh orang yang meninggal tetap hidup. Pada akhirnya, roh tersebutlah yang menghadap penciptanya untuk mempertanggungjawabkan perilaku sewaktu hidupnya kepada sang penciptanya. Pada sebgaiian kepercayaan masyarakat, roh yang meninggal tersebut akan mengalami kehidupan kembali (reinkarnasi) dalam wujud hewan atau binatang yang menjadi '*wujud*' manusia yang meninggal itu kelak. Kehidupan kembali tersebut adalah implementasi eskatologis pada kepercayaan masyarakat arkhais.

Pada masyarakat arkhais (tradisional), orang meninggal seringkali dilakukan atau disertai '*bekal kubur*'. Bekal kubur tersebut dimaksudkan sebagai bekal orang meninggal di alam baka. Dengan demikian, ia tidak akan kekurangan bekal karena dunia yang dihuninya telah diperlengkapi dengan bekal. Bekal tersebut ditaruh (biasanya) dalam guci atau tempayan yang dibuat disebelah kepala atau sebelah kaki pada saat jenajah tersebut dimakamkan.

Hal lainnya adalah bahwa seringkali pula jenajah tersebut dikuburkan tidak di baringkan tetapi justru dalam posisi duduk atau menyilang. Dalam beberapa penyelidikan arkeologi misalnya, seringkali di jumpai kerangka manusia yang dikuburkan dalam posisi jongkok ataupun berlipat, yang berbeda dengan posisi manusia yang meninggal saat ini yang cenderung dibaringkan¹²⁸. Penguburan seperti ini mengindikasikan pemikiran manusia arkhais pada masanya yang menunjukkan perlakuan orang hidup terhadap orang mati.

¹²⁸ Lihat Ketut Wiradyana. 2008. *Prasejarah Gayo*. Jakarta: Obor Indonesia.

Hal ini senada dengan kepercayaan orang Islam bahwa seseorang yang meninggal, maka kepala orang yang meninggal harus tertuju ke *Kabaah*, yakni pusat orientasi agama Islam yang berada di Arab Saudi. Tidak hanya itu, pada orang Islam di Pulau Jawa sebagaimana dikemukakan oleh Geertz (2008)¹²⁹ misalnya, terdapat ritual terhadap orang meninggal setelah penguburan yang dilakukan dalam tujuh hari, empatpuluh hari, seratus hari dan seribu hari setelah kematian.

Dalam konsep kepercayaan orang Kristen bahwa seseorang yang meninggal, maka jenajahnya dibaringkan dimana kepala menghadap ke matahari terbit (manifestasi kelahiran) dan kepala menghadap ke matahari terbenam (manifestasi kematian). Orang Simalungun menyebutnya dengan *hapoltakan* (*poltak* yaitu lahir) dan *hasundutan* (*sundut* yaitu mati).

Selain seperti gua-gua, maupun penguburan di tanah, terdapat pula wadah penguburan dalam batu atau lajim disebut dengan kubur batu (sarkofagus) yakni wadah untuk meletakkan jenajah. Wadah batu tersebut sering dipahat dengan cara membuat lubang ditengah yang terdiri dari dua bagian utama yakni wadah meletakkan jenajah dan penutup jenajah. Kepercayaan seperti ini sesungguhnya didasarkan pada asumsi agar jenajah tersebut '*abadi*' atau '*kekal*' dialam baka. Dengan demikian, jenajah yang ditaruh pada gua-gua batu maupun sarkofagus menunjukkan rumitnya '*perpisahan*' antara orang meninggal dan orang yang masih hidup. Hal ini tampaknya merata pada seluruh kelompok masyarakat di dunia seperti di Bali, Pulau Jawa, Simalungun, Toba, Toraja dan lain-lain.

Terkhusus pada orang Karo terdapat wadah kubur batu yang disebut dengan *Gua Kemang* atau dalam bahasa Simalungun disebut dengan *Gua Homin*. Wadah ini adalah tempat menaruh kerangka jenajah yang meninggal. Di Tanah Karo, gua kemang ini terdapat di Perbesi, Kabanjahe maupun Sembahé dan lain-lain. Di Simalungun, *Gua Homin* terdapat

¹²⁹ Lihat Clifford Geertz. 2008. *Agama, Santri dan Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: LKIS.

beberapa di Dolok Silau. Gua ini biasanya terdapat di lereng-lereng gunung, yang biasanya di lubang berupa pintu masuk ke dalam gua dipahatkan lukisan seperti manusia berperahu ataupun penanda aktifitas manusia yang meninggal tersebut sewaktu hidup. Pada orang Karo terdapat implementasi lain di sebut dengan *Geriten* yakni semacam rumah dalam bentuk kecil di beri arsitektur *siwaluhjabu*, yakni tempat menyimpan kerangka manusia yang meninggal. Namun, *gua kemang*, *gua homin* ataupun *geriten* ini nyaris menghilang pada saat masuknya agama samawi kepada kelompok masyarakat itu. Pada orang Pakpak, terdapat tradisi *nutung pertualanen*, yakni tradisi membakar tulang belulang manusia yang telah meninggal. Debu bakaran tersebut diambil dan ditaruh dalam wadah seperti guci sebagai wadah sesembahan.

Pada masyarakat Toba, terdapat perlakuan lain terhadap kerangka jenajah yang meninggal yakni aktifitas menggali kubur, mengambil kerangka dan membersihkannya serta menaruhnya di monumen yang sengaja diperbuat untuk itu. Tradisi ini disebut dengan *mangangkal holi* (menggali kerangka). Rangkaian tradisi ini ialah menaruh kerangka tersebut pada bangunan berupa monumen yang telah disemen beton (*batu na pir*). Kegiatan *mangangkal holi* ini hanya terdapat pada Batak Toba serta tidak terdapat pada kelompok kebudayaan seperti Simalungun.

Sesungguhnya, ritual *mangokkal holi* serta pembangunan monumen yang marak pada masyarakat Toba dimulai sejak permulaan tahun 1960-an, pada saat pengusulan Singamangaraja XII menjadi Pahlawan Nasional. Pada saat itu, dilakukan pembongkaran makam Sisingamangaraja dan ditaruh pada monumen yang dibangun khusus di Balige. Rupanya, pembongkaran kubur dan pembangunan monumen bagi Singamangaraja XII itu dianggap sebagai prestise sekaligus '*penghormatan kepada leluhur*' bagi kalangan kebudayaan Toba. Itulah sebabnya, hingga dewasa ini, ramai-ramai pendukung kebudayaan Toba membangun monumen di lokasi kediaman mereka yang diklaim sebagai '*penghormatan kepada leluhur*' yang mulai marak sejak tahun 1970-an. Jika diperiksa seluruh monumen atau tugu leluhur yang terdapat di Tapanuli bagian utara, maka

ternyata makam-makam berupa tugu tersebut nyaris berangka tahun 1970-an. Dengan kata lain bahwa, pembangunan monumen atau lajim dikalangan Toba disebut dengan tugu tersebut dimulai sejak tahun 1970-an dan sebelumnya tidak pernah dikenal sama sekali.

Pada orang Simalungun, tradisi *mangokkal holi* (menggali kerangka) jenajah sesungguhnya tidak dikenal. Pelacakan terhadap cerita rakyat (*folklore*) maupun ingatan kolektif (*collective memory*) orang Simalungun, menegaskan bahwa tak satupun diantaranya yang mengenal tradisi *mangongkal holi*. Hal senada, yakni tentang pembangunan tugu atau monumen bagi leluhur tidak ditemukan pada kebiasaan-kebiasaan orang Simalungun dahulu kala. Raja yang meninggal sekalipun tidak ditaruh pada monumen, melainkan disemayamkan (*ipatandur*) di *pattangan raja* (tempat pesemayaman khusus raja) sebelum dimakamkan.

Oleh karena itu, jikapun terdapat semacam pembuatan tanda makam (pusara) yakni pembuatan semen pada kuburan (*paturei kuburan*), maka aktifitas tersebut bukanlah bagian tradisi asli (*original custom*) Simalungun tetapi hanyalah peminjaman tradisi lain yang marak bagi masyarakat manusia tak terkecuali pada orang Islam dan kristen lainnya. Justru aktifitas terhadap orang meninggal dewasa ini pada orang Simalungun hanyalah berupa ziarah dan pembuatan semen pada kuburan leluhur sehingga makam tersebut tetap seperti bentuknya semula dan tidak digusur oleh orang lain. Dengan kata lain dapat disebut bahwa, membangun tugu serta *mangongkal holi* tidak dikenal pada kebudayaan Simalungun.

Ritual kehidupan masyarakat manusia senantiasa direaktualisasinya terus-menerus serta berlangsung *mistis atemporal* yang sama. Simbolisme *tahun baru* (*new year*) baik *hijriah*, *masehi*, *imlek* dan lain-lain misalnya, mengandung motif pembaruan bagi setiap manusia. Meskipun fungsi eskatologis *tahun baru* (pembebasan masa lampau dan pengulangan penciptaan) tidak dinyatakan secara eksplisit, namun diasumsikan bahwa *tahun* yang telah dilampaui manusia adalah 'kematian, dan 'tahun baru' merupakan 'kebangkitan kembali', 'kelahiran baru' 'manusia baru' atau

'kehidupan'¹³⁰. Kehidupan dan kematian selalu beriringan mengikuti pola kosmogonik. *perayaan ulang tahun* (hari kelahiran) misalnya, menggambarkan perayaan terhadap sesuatu yang baru meskipun misterius dengan sesuatu yang lama (mati) yang telah dilewati. Inti perayaan ulang tahun adalah peralihan dari tahun yang lama (kematian) kepada tahun yang baru (kelahiran) dalam menapak hidup yang misterius.

Sebagaimana ditegaskan oleh Setiyani (2009) bahwa hal itu masih dilakukan terus-menerus pada masyarakat modern sebagai perayaan akhir dan awal tahun. Setiap penghancuran, pasti diikuti dengan penciptaan kembali, kematian dan kehidupan baru. Penghancuran dan penciptaan dunia kembali ini masih terus berlangsung mengikuti pola kosmogoni, yaitu kembali pada keadaan khaos dan kemudian diikuti dengan penciptaan kembali. Dunia baru yang terjadi sesudahnya itu merupakan dunia yang murni, segar dan penuh daya. Dengan kata lain, seperti dunia yang baru diciptakan untuk pertama kalinya.

Sesungguhnya motif ini menggambarkan pengulangan *arkatipe* masyarakat arkhais yang di proyeksikan pada seluruh bidang kehidupan termasuk kematian. Hubungan tersebut adalah integral (menyatu) antara kosmik, biologis, historis, manusia dan waktu yang siklis serta di regenerasikan pada setiap momentum yang disebut dengan '*kelahiran baru*'. Ahli seperti Eliade (1960) menyebutkan gerakan kembali pada keabadian ini menunjuk pada garis-garis ontologis yang tidak terkontaminasi oleh waktu (*time*) dan menjadi (*becoming*).

Dalam arti bahwa, segala sesuatunya dimulai dan dimulai lagi pada permulaanya pada setiap saat. Masa lampau merupakan prefigurasi bagi masa depan. Walaupun tidak ada kejadian yang dapat dirubah, tetapi tidak

¹³⁰ Lihat Turita Indah Setiyani. 2009. Mitos dan Kekinian Menurut Pemikiran Mircea Eliade. Dalam, *Buletin Pendar Pena*, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Mei, 2009.

ada transformasi yang bersifat final¹³¹. Oleh karena itu, asumsi terhadap segala sesuatu yang baru terjadi di dunia adalah pengulangan atas arketipe primordial yang sama. Waktu tidak memiliki pengaruh akhir pada eksistensi waktu itu sendiri sebab waktu terus menerus mengalami regenerasi (Setiyani, 2009). Selanjutnya, Eliade (1960) menegaskan adanya tiga ruang kehidupan religius manusia yakni gambarannya terhadap dunia. *Pertama* adalah '*dunia atas*' yakni dunia ilahi, surga, tempat para dewa, para pahlawan, dan nenek moyang; *kedua*, adalah *dunia tengah*, yaitu dunia yang didiami manusia; dan *ketiga* adaah *dunia bawah* yakni dunia kematian. Motif atau corak kehidupan tersebut hingga saat ini ternyata masih ada¹³².

Pada masyarakat Simalungun misalnya, dikenal ketiga dunia dimaksud dengan sebutan: i) *nagori atas*, ii) *nagori tengah* dan iii) *nagori toruh*. Pada masyarakat Jawa dikenal dengan ungkapan: i) *alam wasana*, ii) *madya*, dan iii) *purwa*. Dalam islam dikenal dengan sebutan i) *baitul makmur*, ii) *baitul mukharam*, dan iii) *baitul muqaddas*. Dalam trinitas agama Kristen juga di kenal sebutan: *negeri atas*, *tengah* dan *bawah*. Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa pola religius yang sama terdapat pada kehidupan masyarakat di seluruh muka bumi. Eliade (1959) mengungkapkan bahwa ketiga dunia itu membentuk tiga lapisan yang dihubungkan oleh satu poros yang disebut *axis mundi*. Poros dunia ini sering dilambangkan dengan tiang, tangga, pohon dan gunung. Melalui *axis mundi* ini manusia religius dapat mengadakan hubungan dengan dunia atas dan dunia bawah. Hubungan antara ketiga dunia itu terletak pada pusat dunia maka dunia yang sejati selalu terdapat pada pusat dunia.

Dengan demikian, pusat itu merupakan zona suci, zona realitas mutlak. Sama halnya dengan semua simbol yang lain tentang realitas

¹³¹ Lihat Mircea Eliade. 1960. *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (P. Mairet, trans). London: Harvill Press.

¹³² Lihat Mircea Eliade. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (W. Trask, trans) London: Harcourt Brace Jovanovich.

mutlak (pohon kehidupan dan keabadian dan sebagainya) ditempatkan sebagai pusat. Jalan yang mengarah pada pusat merupakan '*jalan yang sulit*', dan hal ini diverifikasi pada setiap tingkat realitas: lilitan yang sulit dari sebuah candi (seperti pada Borobudur); ziarah ke tempat suci (Mekkah dan Jerusalem); petualangan yang berbahaya pada ekspedisi heroik dalam mencari *Rampasan Emas, Apel Emas, Jamu Hidup; petualangan dalam labirin; kesulitan pencari jalan menuju diri, menuju 'pusat' keberadaannya*, dan sebagainya. Jalan tersebut sulit, penuh dengan bahaya, dalam kenyataannya merupakan ritus perjalanan dari yang *profan* (tidak suci) ke yang *sakral* (suci), dari yang sementara dan khayal menuju realitas dan keabadian, dari kematian menuju kehidupan, dari manusia menuju ilahi¹³³.

B. Kematian (*marujunggoluh*) pada orang Simalungun

Terdapat lima jenis kematian pada orang Simalungun, yaitu: i) *matei manorus* (meninggal sewaktu melahirkan), ii) *matei garama/anakboru* (meninggal sewaktu lajang, atau belum menikah), iii) *matei matalpok*, (semua anak baik laki-laki dan perempuan telah menikah tetapi belum mendapat cucu satupun), iv) *matei matua* (meninggal sewaktu tua, tetapi masih ada anaknya yang belum menikah) dan v) *matei sayur matua* (meninggal sewaktu tua dan seluruh anaknya telah menikah serta mendapat cucu dari anak laki-laki dan anak perempuan). Namun demikian, pada dewasa ini, *matei matua* dan *matei sayurmatua* sudah nyaris sama karena walaupun seseorang *matei matua*, terkadang adat atau ritual kematian yang dijalankan adalah ritual *sayurmatua*.

Menurut Saragih (2016), adapun yang dimaksud dengan *Matei Sayur Matua* memiliki beberapa prasyarat yaitu: i) telah memiliki cucu (*pahomppu*) dari anak laki-laki dan anak perempuan. Jenis upacara adat yang dilakukan terhadap orang yang meninggal dalam kategori ini disebut

¹³³ Lihat Mircea Eliade. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (W. Trask, trans) London: Harcourt Brace Jovanovich.

dengan *adat na gok* (adat yang penuh) karena semua adat yang berkenaan dengan kematian tersebut dijalankan, ii) namun, jika hanya mendapat cucu dari anak laki-laki, tetapi belum mendapat cucu dari anak perempuan, atau sebaliknya, maka tetap disebut *matei sayur matua* hanya saja *adat na gok* (adat yang penuh) tidak dapat dijalankan.

Dalam tradisi adat kematian orang Simalungun, jika yang meninggal termasuk pada kategori *matei manorus*, *matei garama/anakboru* maupun *matei matalpok*, maka jenajah hanya dapat disemayamkan selama sehari di rumah duka. Sebaliknya, jika yang meninggal termasuk pada kategori *matei matua* dan *matei sayur matua*, maka jenajah dapat disemayamkan selama lebih dari satu hari. Namun, sering sekali bahwa *matei matalpok* dimana jenajah disemayamkan lebih dari satu hari berhubung karena anak-anak (*niombah*) dari yang meninggal masih belum tiba di rumah duka sehingga masih harus menunggu.

Adapun alasan sehingga jenajah harus dikuburkan tidak lebih dari satu hari jika kematian adalah *matei manorus*, *matei garama/anakboru* maupun *matei matalpok* dipercaya karena rohnya masih penasaran sehingga dikhawatirkan akan mengganggu masyarakat yang ditinggalkan. Hal ini berbeda dengan *matei matua* ataupun *matei sayur matua* dimana kematian tidak lagi dianggap sebagai kesedihan luar biasa, tetapi justru dianggap sebagai ekspresi sukacita, karena yang meninggal telah dianggap memiliki kehidupan yang sempurna (semua anak telah menikah dan mendapat cucu dari laki-laki dan perempuan, bahkan sering pula telah mendapatkan *nini* dan *nono* (cicit).

Acara penguburan terhadap tiga kategori yang kematian yang disebut pertama (*manorus*, *garama/anakboru* dan *matalpok*) biasanya dilakukan sebelum matahari terbenam (*guling ari* atau *bo ni ari*) yakni sebelum jam 5 (lima) sore. Demikian halnya penguburan pada jenis *matei matua* dan *matei sayur matua*, maka pada hari ditentukan penguburan maka jenajah tersebut akan dikuburkan sebelum jam lima petang (*bot ni ari*).

Pada kematian yang disebut *manorus*, *garama/anakboru* dan *matalpok*, maka *gual gondrang sabangunan* yaitu ansabel musik

tradisional Simalungun tidak akan diperdengarkan. Demikian pula masyarakat yang melayat, tidak menggunakan *porsa* (kain duka penutup kepala laki-laki yang hadir). Sedangkan pada *matei matua* dan apalagi *matei sayur matua*, maka ansabel musik *gonrang sabungan* harus diperdengarkan dan demikian pula masyarakat yang hadir harus mengenakan *porsa* (kain putih penutup kepala laki-laki). Penggunaan musik memiliki ketentuan sendiri dalam penggunaannya (*mangalop tuah ni gondrang*) demikian pula ketentuan besaran (ukuran) *porsa* tergantung pada kedekatan kerabat terhadap yang meninggal maupun posisi atau kedudukan adatnya pada orang yang meninggal tersebut.

Porsa adalah kain tenun berwarna putih yang ditaruh di kepala laki-laki (semacam topi), dan tidak pada perempuan. *Porsa* hanya dikenakan pada saat seseorang meninggal *sayur matua* (putra putrinya telah menikah semua). Pemahaman ini karena, kesucian seseorang yang meninggal akan sempurna pada saat semua anak-anaknya telah menikah sehingga yang meninggal dianggap tidak terbebani di alam baka. Kain *porsa* menyimbolkan '*kesucian dan keikhlasan*', yaitu bentuk perasaan suci dan ikhlas keluarga yang ditinggalkan sehingga ruh yang meninggal dapat tenang di alam baka. Demikian pula *porsa* menjadi penutup jenajah sebagai perlambang '*kesucian*' yang meninggal '*berangkat*' ke alam lain di '*negeri bawah*' (*nagori toruh*). *Porsa* pada orang meninggal adalah simbolisasi kelahirannya ke dunia yang dianggap '*suci*'. Jadi, orang Simalungun memahami bahwa seseorang yang lahir dan meninggal dunia adalah harus suci. Ini berarti bahwa *Naibata* (Tuhan) menciptakan seseorang (lahir) dengan suci, dan Tuhan mengambilnya dengan suci.

Pada jaman dahulu, jika seorang raja yang meninggal, maka jenajahnya di semayamkan (*ipatandur*) di tempat khusus raja (*pattangan*) dan rakyat hanya dapat melihatnya dari jauh. Proses pemakaman dilakukan sesuai dengan adat kerajaan (*adat ni harajaan*) dimana prosesi dan peralatan upacara kematian dan penguburan dilakukan sesuai dengan tradisi kerajaan Simalungun. Seorang raja yang meninggal akan dibaringkan di dalam peti jenajah dan dimakamkan di kompleks pemakaman kerajaan.

Jenajah akan dikemasi dengan pakaian kebesaran raja yang dilengkapi dengan *gotong* (topi penutup kepala sesuai adat Simalungun) serta dikenakan *hiou* (kriya tenun adat Simalungun). Sedangkan jika *puangbolon* (ratu) yang meninggal, maka jenajahnya di semayamkan (*ipatandur*) di tempat khusus (*pantangan ni puangbolon*) sebelum di kuburkan. Jenajah ratu (*puangbolon*) akan dikenakan pakaian kebesaran seperti *bulang* (penutup kepala adat Simalungun), *bajud* (tempat sirih) dan *hiou* (kriya tenun adat Simalungun).

Adat kerajaan Simalungun, jika seorang raja (*partongah*) meninggal dunia, maka seni pertunjukan *huda-huda toping-toping* dan ansabel musik diperdengarkan. Namun, jika yang meninggal adalah rakyat biasa (*jabolon* atau *paruma*) maka *huda-huda toping-toping* tidak dimainkan, kecuali ansabel musik *gondrang sabangunan*.

Sebelum masuknya agama samawi ke Simalungun seperti protestan¹³⁴, khatolik¹³⁵, islam¹³⁶ dan lain-lain, maka seseorang yang meninggal dunia

¹³⁴ Agama protestan masuk dan berkembang ke Simalungun sejak tahun 1903 yang bermula dari Pamatang Raya. Agama ini di kembangkan oleh *Misi Sungai Rhein* (*Rheinische Mission Gesellschaft*), RMG yang berpusat di Wupertal Jerman. Pada saat itu, zendeling protestan menyebarkan agama ini adalah Rev. August Theis. Gereja etnik Simalungun ini mengalami eksklusi hingga tahun 1963 dari dominasi gereja etnik Toba. Pada tahun 1963 itu, gereja ini di mandirikan dan bernama Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) dan pimpinan tertinggi (ephorus) pertama kali adalah Pendeta Jaulung Wismar Saragih. Lihat Marthin Lukito Sinaga dan Juandaharaya P. Dasuha. 2003. *Tole den Timorlanden das Evangelium: Sejarah Seratus Tahun Injil di Simalungun*. Medan: Bina Media Perintis dan Kolportase GKPS.

¹³⁵ Agama Khatolik berkembang di Simalungun sejak tahun 1937 yang bermula dari Saribudolok. Di siarkan oleh *Elpidius van Duijnhoven* atau yang dikenal dengan Oppung Dolok. Dari Saribu Dolok, agama ini berkembang hingga Tiga Langgiung (Haranggaol), Purbasaribu, Pamatangpurba dan Tigarunggu. Lihat Simon Saragih: 2014. *Elpidius van Duijnhoven-Oppung Dolog, Rasul dari Simalungun Atas: Sungguh Mati Dia Mencintai Umatnya*. Medan: Bina Media Perintis.

¹³⁶ Agama Islam berkembang di Simalungun melalui Bandar. Di kembangkan oleh saudagar islam Arab yang datang dari pesisir Batubara. Meskipun demikian, belum ada penelitian komprehensif tentang sejarah Islam di Simalungun. Makam islam menggunakan 'Batu Aceh' terdapat di Nagur Raja (Nagaraja) berbentuk

tidak dikuburkan menggunakan peti jenajah. Jenajahnya hanya di balut menggunakan tikar pandan (alas duduk yang terbuat dari anyaman pandan) dan di baringkan pada liang lahat dengan kepala mengarah ke matahari terbit (*hapoltakan*) dan kakinya mengarah ke matahari terbenam (*hasundutan*). Ritual meninggal di dasarkan pada konsepsi adat serta konsepsi kepercayaan *Habonaron*, agama asli orang Simalungun.



Gambar 9. Tari *Huda-huda* dan *toping-toping* pada orang Simalungun
Biasanya diperagakan pada saat wafatnya raja.
Sumber: Dok. Penulis.

Pada saat ini, sesuai dengan kepercayaan kristen yang dianutnya, maka seseorang yang meninggal lebih disesuaikan dengan ajaran kristen dimana jenajah dibaringkan pada lubang yang telah digali (*liang*) sedalam kurang lebih 250 centimeter dan dengan posisi menghadap matahari terbit. Posisi matahari terbit (*hapoltakan*) dianggap sebagai awal kehidupan (*poltak*)

nisan persegi empat, puncaknya berbentuk trisula dengan kelopak teratai, tanpa pertulisan. Kuat dugaan bahwa agama Islam di Nagur Raja berkembang dari Kota Padang yang didirikan oleh Tuan Bandar Kajum Damanik. Agama ini berkembang ke wilayah kerajaan Siantar dan diadopsi Sang Na Ualuh Damanik pada tahun 1901. Lihat Erond Litno Damanik dan Juandaharaya Dasuha. 2016. *Kerajaan Siantar: Dari Pulau Holang ke Kota Pamatang Siantar*. Medan: Simetri Institute.

sedangkan kaki menghadap matahari tenggelam (*hasundutan*) yang menjadi perlambang kematian (*sundut*). Demikian pula agama islam mengharuskan seseorang yang meninggal harus menghadap Kabaah yakni pengebumian pada posisi miring 45% menghadap Kabaah di Arab Saudi.

Sama seperti kelompok kebudayaan lainnya, kematian bagi orang Simalungun adalah perpisahan antara orang yang hidup dengan orang yang meninggal. Oleh karena itu, kematian adalah jenis upacara peralihan yang disebut dengan perpisahan (*rites de separation*) yakni dari status yang hidup ke status yang mati. Orang yang hidup sementara waktu akan menempati *nagori tengah* (negeri tengah) yaitu bumi yang menjadi pijakan dan meneruskan aktifitas hidupnya. Sementara orang yang meninggal akan menempati dunia bawah (*nagori toruh*) yakni konsepsi dunia kematian.

Kematian dimaknai sebagai kembalinya nafas kehidupan kepada *Naibata* yakni sebutan terhadap Tuhan Pencipta Alam Semesta (*sitompa langit pakon tanoh*). Oleh karena itu, orang Simalungun percaya bahwa, nafas kehidupan orang yang meninggal kembali kepada dewata penciptanya, sementara jasadnya berubah menjadi tanah tetapi roh (*tonduy*) akan hidup selamanya. *Tonduy* (roh) akan menempati alam gaib (mistis) yang kediamannya berada di sungai, pohon, sekitar rumah, diladang dan lain-lain. *Tonduy* ini pulalah yang sering dipercaya hadir dalam mimpi kerabat orang yang meninggal tersebut. Sering sekali, sosok *tonduy* yang hadir dalam mimpi dimaknai sebagai perantara pesan antara orang yang meninggal dengan orang yang hidup. Dengan demikian, biasanya, orang yang kemasukan mimpi tersebut akan pergi ziarah ke makam leluhurnya atau kerabatnya yang meninggal tersebut.

Tuhan Pencipta Alam Semesta sebagaimana disebut oleh Kroesen (1899)¹³⁷ menurut Orang Simalungun disebut dengan *Naibata* dan menempati tiga ruang yakni menguasai dunia atas (*nagori atas*),

¹³⁷ Lihat J.A. Kroesen. 1899. Nota Omtret de Bataklanden (special Simeloengen), dalam *Tidjschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde*, Dell. 41. Leiden.

menguasai dunia tengah (*nagori tongah*) dan dunia bawah (*nagori toruh*). Dalam *pustaha Laklak* Nomor 252, dituliskan sebagai berikut:

'turun ma ham Naibata na i atas, manangkih ma ham Naibata na i toruh, hundul ma ham Naibata na i tongah' [turunlah Tuhan yang bermukim di benua atas, naiklah Tuhan yang bermukim di benua bawah dan duduklah Tuhan yang bermukim di benua tengah].

Selain *Naibata*, orang Simalungun mempercayai *sinumbah* dan *simagod* (roh sesembahan). *Sinumbah* adalah roh (*tonduy*) yang mendiami tempat keramat seperti kayu besar, batu, sungai dan lainnya yang dianggap memiliki kuasa. Oleh karena itu, lokasi dimana terdapat *sinumbah* dimaksud disebut dengan *parsinumbahan* (tempat keramat yang harus disembah). Sedangkan *simagod* adalah roh gaib (*tonduy*) yang memberikan perlindungan kepada manusia yang bermaksud untuk mencelakai manusia tersebut. Oleh karena itu, kedua *tonduy* ini harus dibujuk dengan memberikan sesajen yang melalui upacara religi yang disebut dengan *manganjab sinumbah* atau *manganjab simagod*.

Orang Simalungun mengenal ungkapan: *'martonduy na manggoluh, marbegu na dop matei'* [orang hidup memiliki roh, orang mati memiliki hantu]. Oleh karena itu, begu atau hantu dapat saja mengganggu aktifitas kehidupan manusia. Menurut Tideman (1922)¹³⁸ adapun jenis *tonduy* menurut orang Simalungun adalah sebagai berikut: i) *tonduy siara-ara* yakni roh yang menemani manusia pada perjalanannya menuju suatu tempat, ii) *tonduy si iring-iring* yakni roh yang selalu menemani manusia, iii) *tonduy si tandok*, yakni roh yang selalu tinggal di sekitar kediaman manusia, iv) *tonduy si alam dayang*, *tonduy si alam sahejer*, *tonduy si alam hamulia*, *tonduy si ratiman*, *tonduy si guliman*, *tonduy pamatang* atau *tonduy si pabongot* yaitu kolektifitas roh yang dapat dipanggil sesuai fungsi rohnya.

¹³⁸ Lihat J. Tideman. 1922. *Simeloengen: Het Land der Timoer Bataks in zijn ontwikkeling tot Een Deel van het Cultuurgebied van de Ooskust van Sumatera*. Leiden: Stamdrukkerij Louis H. Beeherer.

Tideman (1922) juga mencatat bahwa, *tonduy* memiliki tempat dalam tubuh manusia (*angkula*) seperti: i) *tarihat* yakni roh yang terdapat pada kulit, ii) *rambuni* yakni roh yang terdapat pada daging, iii) *guliman* yakni roh yang terdapat pada pembuluh darah, iv) *pangutan* yakni roh yang terdapat pada tulang dan v) *jujungan* yakni roh yang terdapat pada kepala dan otak manusia.

Tonduy dapat saja meninggalkan manusia sementara waktu yang menyebabkan manusia tersebut mati suri, akan tetapi, jika *tonduy* meninggalkan manusia selamanya, maka manusia tersebut akan mati (*marujunggoluh*). Jika yang terjadi adalah mati suri, maka ritus yang harus dilakukan adalah 'memanggil roh' (*mandilo tonduy*) dengan cara *maranggir* (mandi jeruk purut). Sering pula upacara *mandilo tonduy* ini dilakukan dalam bentuk *padashon sir ni uhur* (menyampaikan keinginan tertentu), *manonggot-nonggot* (upacara terhadap pasangan suami istri yang telah lama belum mendapat keturunan), *padear parsihili* atau *mambuang jakka* (buangsial) maupun *marbahbah* yakni ritus memanggil *tonduy*.

Pada saat orang meninggal, maka roh tersebut dapat berubah menjadi jahat. Roh jahat ini disebut dengan *begu*. Roh jahat atau *begu* yang dikenal di Simalungun disebut dengan *begu pitu sadalanan* (hantu tujuh beriringan) yang memiliki kuasa yang dahsyat. Ketujuh hantu tersebut adalah: i) *sigolom ari* (*begu* yang menggengam hari), ii) *sakkalayar hodong*, iii) *hotang na repat*, iv) *sahab bujur*, v) *sahap torbang*, vi) *sajongkal dua jari* dan vii) *singobat panonggor*. Jenis-jenis roh jahat ini dapat mencelakai manusia dengan berbagai bentuknya. Oleh karena itu, untuk menjinakkan roh jahat ini dilakukan upacara atau *mamajuh begu* (menjinakkan hantu) sehingga roh jahat itu tidak mencelakai manusia (Tichelman, 1937)¹³⁹.

¹³⁹ Lihat G.L. Tichelman. 1937. Mededelingen Beschrijns van Heiden-Bataksch Begrafenish Ceremonial in Simeloengen, Sumatra Ooskust, dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, Land, en Volkenkunde Batavia* (TBG), Dell LXXIV.

Pada intinya, kematian (*marujunggoluh*) pada orang Simalungun adalah *horja adat pusok ni uhur* (kerja adat dukacita) yang menggambarkan perpisahan antara orang yang hidup dengan orang yang meninggal dunia. Pada tataran adat *pusok ni uhur* bagi kematian khususnya *matei manorus* dan *garama/anakboru* maka yang terlibat penting adalah unsur atau komponen *tolu sahundulan* (perangkat segitiga adat) yaitu *tondong*, *sanina* dan *boru*. Oleh karena itu, tatacara (*tording ni horja*) adat pada jenis kematian ini tidak terlalu *njelimet* (sulit) karena hanya melibatkan komponen yang relatif dekat saja.

Namun, pada jenis kematian *matei matalpok*, *matua* dan *sayurmatua*, maka komponen *lima saodoran* yakni unsur pentagon adat yang terdiri dari *tondong*, *tondong ni tondong*, *sanina*, *boru* dan *boru ni boru* (*boru mintori*) beserta seluruh kerabat harus hadir untuk mengungkapkan perpisahan, nasehat bagi yang ditinggalkan maupun adat yang sesuai bagi yang meninggal (jenajah). Oleh karena pelibatan unsur ini sifatnya sangat wajib, maka tatacara pelaksanaan ritus peralihan kematian jenis ini sedikit lebih *njelimet* jika dibanding dengan jenis kematian yang disebut pertama itu. Berikut di bawah ini diuraikan tatacara upacara adat (*tatangatur adat*) kematian yang disebut dengan *matei sayur matua* yang dihimpun dari berbagai informasi.

C. Tatacara adat kematian Sayur Matua (*tatangatur horja sayur matua*)

Secara khusus, buku ini hanya menjelaskan tatacara kerja adat kematian *Sayur Matua*, yaitu jenis kematian dimana seluruh anak-anaknya telah menikah (*marhajabuan*) dan memperoleh cucu (*marpahomppu*). Hal ini karena, jenis kematian ini melibatkan komponen sistem sosial kekerabatan yang lengkap yakni *Lima Sahudulan*. Kecuali jenis kematian *sayur matua* ini, maka kematian lainnya tidak rumit karena: i) hanya melibatkan komponen *tolu sahundulan*, ii) tidak memainkan ansabel musik *gondrang sabangunan*, iii) tidak menjalankan *porsa* (kain putih penutup kepala laki-laki), iv) acara *pangilikion* (rangkai adat berupa amanat bagi keluarga yang ditinggalkan yang

disampaikan komponen *lima saodoran*) tidak dijalankan secara lengkap, dan v) biasanya jenajah hanya disemayamkan selama satu hari saja.

Sejalan dengan catatan Saragih (2016) maka muatan (komponen) tatacara upacara kematian *sayur matua* terdiri dari: 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 adat kematian *sayur matua* pada orang Simalungun terdiri dari lima tahapan acara adat yang harus dilakukan: i) acara adat di dalam rumah, ii) acara adat di halaman rumah, iii) acara adat penguburan, iv) acara adat pasca penguburan di malam hari, dan v) acara ziarah keluarga pada esok hari setelah penguburan.

1. *Padalan tugah-tugah* (penyampaian berita duka)

Seseorang yang meninggal harus diberitahukan (*padalan tugah-tugah*)¹⁴⁰ kepada kerabatnya yakni komponen *tolu sahundulan* dan *lima saodoran*. Pada kematian *Sayur Matua*, pemberitahuan ini dilakukan dengan cara: i) jika yang meninggal adalah Bapak (laki-laki), maka berita kematian disampaikan kepada *Tondong Pamupus* yaitu paman dari ayah (saudara laki-laki ibunya). Pada pemberitahuan berita duka, disertakan *gotong* yang di dalamnya telah ditaruh (diselipkan) uang. Sebelum

¹⁴⁰ Walaupun misalnya berita duka kepada *tondong pamupus* dan *tondong jabu* dapat disampaikan lewat telepon atau media sosial lainnya, tetapi adat *padalan tugah-tugah* kepada keduanya harus tetap dilakukan sesuai prosedur adat.

diberikan kepada paman, maka terlebih dahulu diberikan sirih (*apuran*) dan uang (*batu ni demban*) dalam lipatan sirih. Pemberian *apuran* dan *gotong* ini dimaksudkan sebagai cara meminta maaf sekaligus ajakan untuk menghadiri acara adat atas meninggalnya orangtua kepada paman dari ayahnya. *Gotong* yang diserahkan kepada *tondong pamupus* akan dikenakan kembali kepada anak laki-laki sulung dari yang meninggal sebagai isyarat pengganti yang meninggal di rumah tangganya. Pemakaian *gotong* kepada anak laki-laki sulung dilakukan pada saat acara adat kematian di kediaman yang meninggal dunia. Isyarat ini menandai bahwa adik-adik dari yang meninggal dianggap tidak kehilangan orangtuanya, sebab telah digantikan oleh anak laki-laki sulungnya.

Sebaliknya, ii) jika yang meninggal adalah Ibu (perempuan), maka penyampaian berita dukacita dilakukan dengan membawa *bulang* (penutup kepala perempuan sesuai adat) dan *bajud* (tempat sirih)¹⁴¹. Bawaan ini diikat menggunakan kain dan diserahkan kepada *Tondong Jabu* (paman dari ibu) setelah di dahului menyuguhkan *apuran* (sirih) yang dilengkapi dengan *batu ni demban* (uang dalam lipatan sirih). *Bulang* yang diberikan pada saat penyampaian berita duka akan dikenakan di kepala istri anak laki-laki sulung sebagai isyarat pengganti ibu di rumah tangga yang berduka. Oleh karena itu, pengenaaan *bulang* adalah ‘*pelantikan*’ istri anak laki-laki sulung sebagai pengganti ibu yang meninggal dunia.

Dalam penyampaian berita duka ini, (baik laki-laki maupun perempuan), turut pula disertakan *hiou parpudi* (kriya tenunan terakhir) dan *porsa sangkobang* (sekira 1,5 x 2 meter) yang nantinya diletakkan *Tondong Pamupus* pada jenajah pada saat acara adat kematian *sayur matua*. Penaruhan *Hiou Parpudi* dan *porsa* pada jenajah menandakan bahwa yang meninggal telah *sayur matua*. Penyampaian berita dukacita dilakukan oleh *sanina ni hasuhuton* (saudara semarga dari yang

¹⁴¹ Jika ibu yang meninggal makan sirih, maka *Bajud* (tempat sirih) wajib dibawa kepada *Tondong Jabu* (Paman Ibu) sewaktu penyampaian berita duka.

berdukacita) bersama *Boru* (saudari yang keluarga yang berdukacita). Penyampaian berita duka cita kepada *tondong pamupus* (jika yang meninggal adalah laki-laki) dan *tondong jabu* (jika yang meninggal perempuan) adalah menifestasi permulaan perkawinan.

Pada awalnya, sebelum menikah, maka kedua pengantin harus ‘pamit’ kepada paman masing-masing. Pamit dilakukan dengan serangkaian adat yang harus di lalui. Oleh karena itu, jika kelak pun meninggal maka keluarga yang berduka harus ‘pamit’ kepada paman dari yang meninggal tersebut¹⁴². Jadi, pada saat menikah dan meninggal, maka acara ‘pamit’ kepada paman harus tetap dilakukan sebagai ‘permohonan’ maaf atas peristiwa atau kejadian yang dialaminya.

2. *Riah tongah jabu* (mufakat keluarga inti duka)

Setelah pemberitahuan adat kemalangan kepada *tondong pamupus* atau *tondong jabu*, maka langkah selanjutnya adalah *riah tongah jabu* (*manriah raja*) atau mufakat internal keluarga (kerabat yang berduka). Pada acara ini, seluruh seisi kampung atau Serikat Tolong Menolong diundang untuk musyawarah. Pada acara ini, terutama *tondong* sebagai *pangalopan podah* (pemberi nasehat) harus hadir. Walaupun seisi kampung atau STM di undang, inti pemufakatan (*tangni panguntu ni horja*) terletak pada *suhut* (keluarga inti yang berduka), sementara kampung atau STM bersifat *pangolobi* (mengiyakan).

Dalam arti bahwa, prosedur maupun kualitas serta kuantitas *horja adat*, terletak pada keluarga inti yang berduka (*hasuhuton*) dan bukan pada kampung atau STM. Biasanya, setelah mufakat di internal keluarga inti yang berduka, maka mufakat tersebut disampaikan kepada musyawarah kampung atau STM. Adapun inti *riah tongah jabu suhut*,

¹⁴² Sebagai catatan, jika *Tondong Pamupus* dan *Tondong Jabu* sudah tidak ada lagi, maka keduanya dapat diwakili oleh orang lain, sesuai dengan yang ditunjuk dengan kriteria bahwa yang bersangkutan telah aktif dalam setiap kerja adat di rumah duka, serta memiliki klan (marga) sesuai dengan marga *tondong pamupus* dan *tondong jabu* terdahulu.

adalah penentuan waktu penguburan, kuantitas acara adat melibatkan komponen *tolu sahundulan* dan *lima saodoran* maupun kualitas adat seperti penggunaan ansabel musik gondrang, waktu memulai adat dan penguburan, makanan pelayat, dan lain-lain.

3. *Tampe* putih, *Pahata Gondrang* (memakai putih, memulai gendang)

Setelah *riah tongah jabu* keluarga inti (*nuclear family*), maka acara selanjutnya (biasanya malam pertama atau kedua)¹⁴³ di lakukan dengan *padashon hiou putih* atau *tampe porsa* (menyampaikan kain putih) yang dimulai oleh *tondong pamupus* (jika yang meninggal laki-laki) atau *tondong jabu* (jika yang meninggal perempuan). Pihak paman (*tondong pamupus* atau *tondong jabu*) akan memberikan dan mengenakan kain putih (*porsa*) kepada suami (jika yang meninggal adalah istrinya) dan selanjutnya kepada seluruh *suhut bolon* dan *Boru Ampuan*. Pada malam itu juga, disampaikan *porsa* kepada *suhi ni amfang na opat*. Pihak *tondong* akan mengenakan *porsa* di kepalanya sendiri dan selanjutnya *tondong* akan memakaikan *porsa* kepada *suhut bolon* (keluarga yang berdukacita) dan *panagolan*-nya (keponakan) dan *suhut bolon* akan memakaikan *porsa* kepada *Anak Boru Jabu*-nya. Sebelum menyerahkan *porsa*, maka dilakukan terlebih dahulu penyuguhan *apuran marbatu* (uang dalam lipatan sirih) dan *apuran tangan-tangan* (sirih dari tangan ke tengah).

Adapun ukuran *porsa* adalah sebagai berikut: i) *nasapargotongan* (kurang lebih 100 x 100 cm) kepada *hasuhuton bolon* (keluarga yang berduka), yaitu anak laki-laki sulung, *bapatua* (pakcik), *Anak boru Jabu* (suami dari putri sulung), *tondong pamupus/tondong jabu sikaanan*

¹⁴³ Tergantung pada waktu meninggalnya, jika meninggal di pagi hari, maka *riah rongah jabu* di lakukan siang hari dan *padashon hiou putih*, *tampe porsa* dan *pahata gondrang* dilakukan pada malam harinya. Namun, jika meninggal sore atau malam hari, maka *riah tongah jabu* dilakukan pada malam itu juga, sedangkan *padashon hiou putih*, *tampe porsa* dan *pahata gondrang* di lakukan pada malam kedua.

(paman yang paling sulung), ii) *saparsaputangan* (kurang lebih 70 x 10 cm) yaitu *suhut*, *boru* dan *tondong*, serta iii) *sapargolangan* (kurang lebih 50 x 50 cm) yakni kepada kolega atau pelayat laki-laki yang datang. Dari ukuran *porsa* yang dikenakan, maka pelayat yang hadir dapat menentukan kedekatan pelayat (posisi adatnya) terhadap yang meninggal dunia.



Gambar 10. *Tampei Porsa* (pengenaan kain putih) pada anak laki-laki sulung oleh Paman (*tulang*).

Sumber: Dok. Penulis

Pada acara ini, *Anak Boru Jabu* diberikan *pisou panggolat* yakni pisau yang tidak memiliki gagang yang digunakan untuk menarik garis diatas tanah yang akan di gali sebagai liang lahat. Setelah digariskan, maka pisau tersebut di campakkan, kemudian diambil lagi dan diberi gagangnya. Pisau ini diberikan kembali kepada *Anak Boru Jabu*. Jika pisau tersebut tidak diberikan kepada *Anak Boru Jabu*, maka posisi *Anak Boru Jabu* tersebut adalah pengganti *suhut* (keluarga yang berduka). Pisau tersebut digunakan juga untuk membuat *batang* yakni peti jenajah (*rumah-rumah* atau *jabu-jabu*) bagi orang meninggal. Awalnya, material peti jenajah adalah kayu *dosih* (seperti kayu nangka) yang dihiasi dengan *padung-*
168

padung (ornamen hias) dan di ikat menggunakan rotan. Peti jenajah dibalut menggunakan kain hitam, perlambang dunia kematian yang beradi di *Nagori Toruh* (Negeri bawah).

Setelah *tampe* *porsa* atau mengenakan *porsa*, maka dilanjutkan dengan *pahata gondrang* (memulai gendang). Dalam adat kematian *sayur matua* Simalungun, *pahata gondrang* sering disebut dengan *mandingguri* yaitu tarian khusus bagi yang meninggal yang diikuti dengan ratapan (*tangis-tangis*). *Pahata gondrang* adalah hasil kemufakatan keluarga inti yang berduka. Untuk memulai *pahata gondrang*, maka pemukulan *gondrang* pertama kali dilakukan oleh cucu laki-laki dan cucu perempuan yang paling sulung dari keluarga yang berduka. *Panggual* atau pemain gendang, disuguhkan masakan ayam sembelihan (*dayok binatur*).

Adapun musik gendang yang diperankan adalah *gual sipitu-pitu* (*gual bolon*). Sebelum *pahata gondrang*, maka terlebih dahulu disuguhkan kepada pemain gendang (*panggual*) *pinggan na marbatu* (cawan berisi uang) kepada peniup serunai (*panarunei*) dan satu cawan kepada pemukul gendang yang tertutup pada *bulung tinapak* (daun pisang dibentuk melingkar sesuai ukuran cawan). Pada awalnya, kecuali *pinggan na marbatu* (cawan berisi uang), juga diberikan *halambir sagandeng*, *boras sagampil/garam sabungkusan*, *kaen putih sangkobang* dan kain putih bagi seluruh pemain gendang. Seluruh pemain musik harus mengenakan *porsa*, demikian pula pada gendang terbesar dari tujuh gendang tabuh tersebut¹⁴⁴.

Untuk penyerahan seperangkat ini dilakukan oleh *Anak Boru Jabu*. Setelah diterima *panggual*, maka dilanjutkan pemukulan gendang oleh cucu laki-laki dan cucu perempuan yang paling sulung. Pemukulan gendang ini dilakukan sebanyak tiga kali dan setiap pemukulan tahap pertama hingga ketiga, diakhir dengan penaburan beras disertai ucapan

¹⁴⁴ Walaupun era sekarang, musik gendang sering digantikan oleh alat musik tiup maupun keyboard, tetapi gendang harus tetap ada. Itulah sebabnya, alat musik di Simalungun selalu dilengkapi dengan gendang yang dipadukan dengan alat musik modern lainnya.

'horas' sebanyak tiga kali. Setelah itu, acara *pahata gondrang* telah selesai dan dilanjutkan 'mendingguri'.



Gambar 11. *Pahata gondrang* oleh cucu laki-laki dan perempuan sulung
Sumber: Dok. Penulis.

Gual (musik tarian) pertama adalah *dinggurdinggur*, kemudian *parrahot bolon* (pengikat yang kuat) dan *gual rinrin*. Selama ketiga *gual* (musik tarian) ini, seluruh pelayat tidak diperkenankan menari (*manortor*). Ketiga tarian ini adalah bentuk pujian kepada Tuhan (*Naibata*) agar memberkati seluruh rangkaian kerja adat *sayur matua*¹⁴⁵. Selama memainkan musik ini sebanyak tiga kali (*tolu nombas*), seluruh pelayat tidak diperkenankan menari. Setelah ketiga kali, maka ditaburkan beras (*boras sihoras-horas*) sebanyak tiga kali diikuti penyampaian kata 'horas' sebanyak tiga kali. Untuk acara *manortor*, pertama kali dilakukan oleh *tondong* (*hasuhuton bolon*) dan *boru*, kemudian *tondong* lainnya. Sebelum *manortor*, *tondong* disuguhi terlebih dahulu *apuran ojor-ojur* (sirih memohon untuk menari).

Pada era dahulu, pada kematian *sayur matua* sering kali dilakukan belajar meratap (*tangis-tangis*) yang disertai alunan gendang dan seruling

¹⁴⁵ Pada kepercayaan asli Simalungun, ketiga tarian tersebut adalah tarian mistis yang akan ditarikan oleh arwah yang meninggal. Karena itu, seluruh pelayat tidak diperkenankan menari. Bagi yang menari pada ketiga jenis tarian pembuka ini, dipercaya akan jatuh sakit karena kemungkinan besar akan bersenggolan dengan arwah yang meninggal dunia.

yang dilakukan hingga subuh. Biasanya, *gual* (alunan gendang) yang dimainkan adalah: *gual dinggurdindinggur* (*tanda sayur matua*), *rambing-rambing*, *sayurmatua*, *olob-olob*, *ilah hinalang*, *ilah sibaoru*, *tapisan*, *haroharo rayausang*, *imbou manibung*, *birbir palopahlopah dalam* dan sebagainya.

Selama jenajah masih di semayamkan di rumah duka (belum dikuburkan) maka biasanya dilakukan *mangoromi na matei* (menjagai jenajah). Aktivitas ini dilakukan dengan tujuan menemani keluarga duka sembari menjaga jenajah. Banyak hal yang dapat dilakukan selama *mangoromi* ini seperti belajar silsilah (*tarombou*), *onjab-onjab* (teka teki), belajar meratap (*tangis-tangis*) maupun bercerita sejarah asal usul keluarga yang meninggal.

Sembari acara ini berjalan, pada hari kedua sebelum acara dilanjutkan, maka dilakukan mangkurak kuburan (menggali liang lahat). Liang lahat di gali di Tempat Pemakaman Umum (TPU) atau di tempat yang dihunjuk *Hasuhuton bolon* (keluarga yang berduka). Pada waktu menentukan lokasi kuburan, maka *pisou panggolat* yang diserahkan kepada *Anak Boru Jabu* dipergunakan *manggolat* (menggaris) tanah kuburan yang akan digali. Biasanya, *pisou panggolat* disarungkan pada bilah bambu dan gagangnya terbuat dari kayu. Tidak diperkenankan gagang terbuat dari besi.

Seperti yang dikemukakan, setelah *Anak Boru Jabu* menggaris tanah kuburan yang akan di gali, maka pisau tersebut dicampakkan ke belakangnya dan kemudian diambil oleh *boru* atau *sanina* dan dibawa ke rumah duka. Sesampai di rumah, maka pisau tersebut diserahkan kepada keluarga yang berduka. Pengerjaan penggalian liang lahat dilakukan oleh warga kampung atau STM.

Sementara itu, sebagian warga kampung atau STM mengerjakan pembuatan peti jenajah. Peti jenajah ini diperbuat setelah mengukur tubuh jenajah dan biasanya dibuat dari dua bagian yakni bagian tempat jenajah dan penutup jenajah. Kedua bagian ini dibalut kain hitam yang diberikan hiasan berupa ornamen Simalungun.

4. *Pamasuk hu rumah-rumah pakon pangiligion* (menaruh jenajah ke peti dan pemberian adat yang terakhir)

Setelah seluruh rangkaian acara ini dilewati, maka acara selanjutnya adalah *pamasukhon hu rumah-rumahni* (memasukkan jenajah ke peti jenajah). Kegiatan ini dilakukan pada pagi hari sebelum pukul 10 (*nangkok mataniari*). Untuk memasukkan jenajah ke petinya, maka *tondong* harus hadir menyaksikan pemasukan jenajah tersebut. Sebelum jenajah di masukkan, maka disuguhkan *apuran na marbatu* (sirih berisi uang). Kemudian, *tondong* memeriksa peti jenajah dan setelah menyatakan bahwa peti tersebut sangat layak, maka dilanjutkan menaruh jenajah ke dalam petinya. Proses memasukkan jenajah ke dalam peti dilakukan di dalam rumah¹⁴⁶ dan setelahnya diangkat keluar rumah untuk acara pemberian adat yang terakhir (*pangiligion*).

Setelah acara memasukkan jenajah ke dalam peti, maka dilanjutkan dengan *pangiligion* yaitu pemberian adat oleh pihak *tondong*. Pada acara ini, *tondong* hadir dengan menjunjung *tombuan sayur matua*. Perbedaan *tombuan* ini dengan *tombuan malas uhur* sewaktu perkawinan adalah, penutup *tombuan pusok ni uhur* dibuat setengah lingkaran (*ipuhekkon*), sedangkan *tombuan malas uhur* penutupnya dibuat menyerupai mahkota (*rudang-rudang*).

Untuk pertama sekali, *mangiligi* dilakukan pihak *tondong pamupus* (jika yang meninggal laki-laki) atau *tondong jabu* (jika yang meninggal perempuan). Rombongan *tondong* di sambut (*i alo-alo*) dengan menyuguhkan sirih diatas *hiou* yang ditaruh diatas *apei* (tikar). Artinya, *suhut* (keluarga duka) menggelar *appei* (tikar) dan pihak *tondong* menggelar *hiou ragi panei* yang ditaruh di bawah tikar. Kemudian *suhut*

¹⁴⁶ Pada saat sekarang, sering pula jenajah telah dimasukkan ke dalam peti karena yang bersangkutan meninggal di rumah sakit atau meninggal di tempat lain. Karena itu, proses pemasukan jenajah di rumah sakit atau di kampung orang dapat diwakili *tondong* yang lain. Walaupun *tondong* tetap menyatakan 'kelayakan' terhadap peti jenajah sewaktu di rumah duka, maka ucapan tersebut adalah simbolis.

menaruh sirih diatas *hiou* dan *tondong* membukanya sebanyak dua kali. Pada yang ketiga kalinya, *tondong* menerima *apuran* sekaligus menggendong cucu laki-laki sulung dari yang meninggal dan mengenakan cucu itu *hiou ragi panei* yang telah di persiapkan *suhut*. *Hiou* tersebut ada pada pihak *tondong*. Sewaktu, penerimaan sirih yang ketiga kalinya, pihak *suhut* dalam posisi menyembah seraya menyatakan: ‘*oooouuu Bapa*’ atap ‘*oooouuu Inang*’ dan pihak *tondong* menjawab: ‘*ijon do hanami*’ (kami ada disini).



Gambar 12. Tondong Jabu menilik Apuran (sirih) diatas Hiou Ragi Panei pada acara pangiligion kematian Sayur Matua.

Sumber: Dok. Penulis.

Pada acara *pangiligion* ni *Tondang Pamupus* atau *Tondong Jabu*, memberikan *hiou parpudi* (kriya tenunan adat untuk terakhir kali) kepada keluarga yang ditinggalkan jenajah. Jika *hiou* tersebut diterima oleh kerabat yang ditinggalkan jenajah, serta tidak mengizinkan *hiou* jatuh hingga jenajah, berarti hubungan kekerabatan diantaranya masih melekat

kuat. Akan tetapi, jika *hiou* tersebut dibiarkan jatuh dan tiba diatas jenajah, artinya bahwa hubungan kekerabatan diantaranya tidak lagi baik (tidak terbina dengan baik lagi).

Setelah *pangiligion* dari pihak *tondong pamupus* atau *tondong jabu*, maka dilanjutkan *pangiligion* dari *odoran ni tondong bona*, *tondong mataniari*, *tondong jabu*, *todong manrihutkon*, *tondong ni tondong* dan *seluruh turut tondong*. Kepada pihak *tondong* ini hanya diberikan *apuran namarbatu* dan bukan seperti yang disuguhkan kepada *tondong pamupus* atau *tondong jabu*. Pada adat kematian *sayur matua* Simalungun, *tondong* tidak akan memberikan *hiou*. Orang Simalungun hanya mengenal *hiou parpudi* atau lajim disebut *hiou tampei tuah* (*hiou berkat*) yang diberikan *tondong*, dan *hiou sittakan* (*hiou tutup peti jenajah*) dari *hasuhuton* kepada *Anak Boru Jabu* sewaktu di penguburan. Demikian pula tidak ada *hiou tujung* (*hiou penutup kepala*) kepada suami atau istri yang meninggal, karena yang meninggal telah *sayur matua*.



Gambar 13. Tombuan Pusok Ni Uhur dan rombongan Boru/Panagolan pada upacara kematian Sayur Matua.

Sumber: Dok. Penulis.

Setelah selesai *pangiligion* dari pihak *tondong* keseluruhan, dilanjutkan *pangiligion* dari pihak *sanina samorgahon* (saudara satu marga), kemudian *sanina sapanganonkon* atau *sanina pariban* (saudara sepengambilan istri atau suami). Kedatangan mereka ini seraya membawa *tumppak* (bantuan) kepada keluarga yang berduka. Bantuan (*tumppak*) tersebut di taruh diatas pinggan (cawan). Selanjutnya adalah rombongan (*odoran*) *boru dan panagolan* (keponakan). Pada acara ini *suhut* adalah *tondong* dari *panagolannya*. Rombongan *boru* hadir dengan membawa *tombuan pusok ni uhur* yang ditaruh miring ke kiri dan tidak memiliki *rudang-rudang* (mahkota). Rombongan ini datang menyembah *tondongnya* yaitu keluarga yang berduka disertai orangtuanya masing-masing.



Gambar 14. *Mandingguri hasuhutan bolon pusok ni uhur*
(Menari dari Keluarga Inti Duka)
Sumber: Dok. Penulis

Pada jaman dahulu, rombongan *boru* ini hadir dengan tarian *huda-huda pakon toping-toping* (tarian gerakan kesatria berkuda dan *topeng*). Posisi antara *tondong* dan *boru/panagolan* adalah saling berhadapan. Hal

ini karena, rombongan yang datang yakni *boru* dan *panagolan* menganggap paman (keluarga duka) yakni *tondongnya* sebagai raja yang mengarahkan mereka di kemudian hari. Sebab, tarian *huda-huda* dan *toping-toping* hanya di peruntukkan bagi keluarga raja yang meninggal dunia.

Setelah acara rombongan keponakan (*panagolan*), dilanjutkan acara dari pihak koleha, pemerintah setempat dan lain-lain. Kemudian diakhiri dengan *tortor ni pahomppu* (tarian dari seluruh cucu). Pada tarian *pahomppu* ini, cucu menari dan menaruh kain putih kepada jenajah (*oppungnya*). Jika masih ada yang hidup salah satu diantara *oppungnya* itu, maka sering dilakukan acara menaburkan uang logam dan permen yang diaduk dengan beras, sebagai bukti bahwa kakek atau nenek mereka adalah seorang pemilik rezeki yang melimpah (*pansari*).

5. *Hiou parpudi dan manangkih gondrang* (pemberian hiou dan menutup gendang)

Setelah acara *pangiligion* selesai keseluruhan maka dilanjutkan acara *maralaman*. Pada acara *maralaman* (acara di halaman rumah duka) terdiri dari dua komponen yakni, makan bersama dan percakapan antar tutur. Sewaktu makan bersama bagi seluruh pelayat, disuguhkan makanan-makanan adat berupa ikan mas (*dekke sayur*) dan ayam sembelihan (*dayok binatur*) kepada yang layak menerima. Setelah itu dilanjutkan percakapan adat. Pertama sekali adalah *hasuhuton pahidua* (*suhut pahidua*) yakni saudara semarga kandung yakni *bapatua* atau *bapanggi* dengan muatan acara yakni pembacaan riwayat hidup yang meninggal. Setelah itu, dilanjutkan oleh pihak *sanina* (saudara semarga). Percakapan selanjutnya ialah dari *tondong* seraya menyampaikan *hiou parpudi* (*tampeu tuah*) atau 'hiou berkat'.

Pertama kali adalah *tondong pamupus* (jika meninggal laki-laki) atau *tondong jabu* (jika meninggal perempuan). Pada waktu ini, pihak *tondong* ini menyampaikan kata-kata kebaikan kepada yang meninggal seraya ingin memberikan *hiou parpudi* kepada yang meninggal.

Pemberian itu adalah tanda *hiou* terakhir kali dari *tondongnya* kepada yang meninggal. Kemudian, anak-anak dari yang meninggal melerainya dengan cara mengangkap *hiou* tersebut sehingga tidak jatuh/sampai ke jenajah. Kemudian, pihak *tondong* akan melilitkan *hiou* tersebut kepada anak-anak dari yang meninggal. Artinya, hubungan kekerabatan antara *tondong* dengan anak-anaknya dari yang meninggal masih terus berlanjut (tidak pernah putus) karena kekerabatan itu akan dilanjutkan oleh anak-anak dari yang meninggal dunia. Setelah itu, dilanjutkan percakapan dari *tondong* lainnya, seterusnya hingga utusan se-kampung, dari pemerintah (*gamot ni huta dan pangulu dusun*), seterusnya ke *Anak Boru Jabu* dan tutur *boru*. Terakhir adalah *mangabing sahap* (menerima seluruh saran dan nasehat serta ucapan terimakasih) dari *hasuhuton* (keluarga yang berduka).



Gambar 15. *Hiou Parpudi* (kriya tenun terakhir) dari *tondong*.

Sumber: Dok. Penulis

Setelah seluruh rangkaian acara ini, maka dilanjutkan *manangkil gondrang* (menutup gendang). Acara ini dimaksudkan untuk menutup gendang *sayur matua*. Kepada *panggual* di suguhkan ayam sembelihan (*dayok binatur*) disertai nasi untuk dibawa pulang pemain gendang.

6. *Paragendaon* (Pemberangkatan jenajah)

Biasanya, setelah acara *mangabing sahap*, dilanjutkan acara gereja (jika yang meninggal beragama kristen). Pada acara ini, *paragendaon* atau pemberangkatan jenajah secara kristiani maka peti jenajah ditutup dengan *hiou ragi panei* (*hiou sinttakan ni Anak Boru Jabu*), *hiou putih* (tanda sayur matua) dan terakhir di lapisi dengan *hiou* penutup peti dari gereja. *Hiou* berwarna hitam milik gereja ini akan ditarik kemudian oleh pengurus gereja sesaat sebelum jenajah di taruh ke liang lahat. Demikian pula *hiou sittakan* akan ditarik *Anak Boru Jabu* sesaat sebelum jenajah di turunkan ke liang lahat.



**Gambar 16. Pemberangkatan jenajah Ibu R. Purba Pakpak
ke penguburan, Huta Tongah, 12 Juli 2015**
Sumber: Dok. Penulis.

Paragendaon (pemberangkatan jenajah) bagi seorang pengurus gereja di lakukan di gedung gereja. Tetapi bagi yang tidak pengurus, maka dilakukan di halaman rumah duka. Tetapi, bagi anggota gereja, dapat juga dilakukan kebaktian pemberangkatan jenajah di gedung gereja apabila diminta oleh kerabat duka. Inti daripada pemberangkatan jenajah secara

kristiani ini adalah penekanan pada kreasi Tuhan yang menciptakan dan mengambil manusia. Tuhan telah menciptakan manusia dan Tuhan pula yang berhak mengambilnya kembali. Dari debu tanah manusia itu diciptakan Tuhan, dan ia akan dikembalikan Tuhan menjadi tanah. Sembari rohnya kembali ke penciptanya menunggu hari penghakiman kelak.

Jenajah ditandu (*itantan*) menggunakan semacam keranda yang terbuat dari bambu atau kayu. Sisi sebelah kanan di pikul empat orang dan sisi sebelah kiri di pikul empat orang. Pemikulan jenajah ini dilakukan oleh *boru* dari keluarga duka dibantu oleh STM atau kerabat se-kampung. Di penguburan, terlebih dahulu jenajah di baringkan diatas galang kayu atau bambu dan diturunkan menggunakan tali pilin. Posisi kepala jenajah menghadap ke matahari terbit (*hapoltakan*) sedang kaki menghadap ke matahari terbenam (*hasundutan*). Bila yang meninggal adalah seorang kristen, maka seluruh acara penguburan menjadi otoritas gereja maupun STM.

Rohaniawan membawa tatacara secara kristiani dan diakhiri dengan menjatuhkan tanah sebanyak tiga kali. Ini dimaknai bahwa ciptaan Tuhan yang dari tanah dikembalikan Tuhan menjadi tanah. Setelah itu, hal sama diikuti oleh keluarga dan kerabat terdekat, pertanda ikhlas bahwa orangtua yang *sayur matua* telah kembali kepada penciptanya. Kemudian, kuburanpun ditutup (ditimbun) dengan tanah yang dilakukan pihak *boru* dan STM.

7. Buha porsa (membuka porsa, kain putih penutup kepala laki-laki)

Setelah acara adat penguburan, maka pada malam harinya dilanjutkan acara *buha porsa* (membuka *porsa*, yaitu kain putih penutup kepala laki-laki pada acara kematian *sayur matua*). Komponen acara ini memuat lima hal pokok yaitu: i) *indahan pangipuk* (makanan pembujuk), ii) *buha porsa, tampei gotong/bulang* (membuka porsa dan memakaikan gotong atau bulang), iii) *paugeihon bajud/pargupakan*, iv) *tampei bulang/gotong anak sikahanan* (mengenakan gotong atau bulang kepada anak sulung),

dan v) penutup: pemberian nasehat dan penghitungan biaya adat kematian *sayur matua*.

Mangan indahan pangari-ari atau *indahan pangipuk* ialah *pangapohon* yakni membujuk dengan cara memberikan makanan keluarga duka setelah kematian salah satu orangtuanya. Hal ini didasari oleh dukacita mendalam dialami keluarga pasca kematian salah satu orangtua, sehingga suasana duka berdampak pada selera makan yang kurang. Karena itu, kepada keluarga duka di berikan *indahan pangipuk* (membujuk makan). Untuk acara ini *Anak Boru Jabu* membuka *tinombu pusok uhur* dan disuguhkan kepada *hasuhuton bolon* (keluarga inti yang berduka). *Tondong* menyuguhkan *dayok binatur* kepada *boru* seraya membujuk untuk makan. Biasanya, *indahan pangari-ari* di berikan *Sanina*, *Tondong* dan *Boru*.

Setelah acara ini selesai, dilanjutkan dengan *buha porsa* dan memakaikan *gotong/bulang* pada suami atau istri dari yang meninggal. Untuk acara ini, terlebih dahulu disuguhkan *apuran marbatu* (sirih berisi uang) kepada *hasuhuton bolon*. Sementara *sanina* dan *boru* hanya mendapat *apuran tangan-tangan* (sirih dari tangan ke tangan serta tidak berisi uang). Kemudian, *tondong* membasuh muka seluruh keluarga duka menggunakan air perasan jeruk (*uttei mungkur*) yang ada di dalam cawan putih. Setelah di basuh, *tondong* membuka *porsa* dan menggantinya dengan *gotong* atau *bulang*. Setelah dari orangtua, kemudian *tondong* membasuh wajah dan membuka *porsa* anak sulung sementara kerabat laki-laki yang memakai *porsa* membukanya masing-masing.

Porsa adalah perlambang *sayur matua*, yang berarti bersih dan suci bahwa yang meninggal telah *sayur matua* (seluruh anak telah menikah dan mendapatkan cucu). Karena itu, *buha porsa* berarti menanggalkan dukacita agar keluarga tidak berlarut-larut dalam duka atau kesedihan. Sementara kepada keluarga duka dikenakan *gotong* atau *bulang* yaitu penutup kepala adat bagi laki-laki atau perempuan dengan maksud agar kerabat tetap tegar dan semangat dalam menapaki hidup.

Setelah acara *buha porsa*, dilanjutkan *paugeihon parbajudan* atau *pargupakan*. Biasanya, perempuan Simalungun di era dahulu selalu memiliki *bajud* yaitu tempat sirih berisikan uang, sirih, pinang, tembakau, kapur, *duda-duda* (tumbukan sirih) maupun *tambar-tambarni* (obat-obatnya). Sementara laki-laki biasanya selalu memiliki *gupak* (pisau ke ladang) yang selalu di bawa ke ladang. Laki-laki juga memiliki dompet dan lain-lain sebagai sarana menyimpan uang maupun obat-obatnya.

Jika tidak memiliki *bajud*, dapat digantikan dengan *bahul-bahul* (bakul terbuat dari anyaman pandan). Di dalam *bahul-bahul* tersebut di taruh uang untuk mengganti kerugian *tondong*. Sebelum itu, maka kepada *tondong* ditunjukkan terlebih dahulu baju-baju (pakaian yang meninggal). Biasanya, jika yang meninggal adalah ibu (*inang*), maka *tondong* akan bertanya:

‘sapari dong do ipaingkat hanami Tondong ugasan bani Amboru ondi, on mase seng dong be ididah hanami?’. [dahulu kami memberangkatkan ibu ini dengan seperangkat alat, mengapa kami tidak melihatnya disini?].

Ugasan atau seperangkat alat dimaksud adalah seperti gelang (*golang*), cincin, kalung (*sinongkok*) yang terbuat dari emas. Jika tidak ada lagi misalnya, maka keluarga duka dapat menjawab pertanyaan *tondongnya*:

‘sintong do hata nassiam Tondong, tapi sonaha ma nabahen, seng sungkup pansarian ni Inang ondi pasikolahkon hanami, ai do ase ipakeihon manambah balanja sikolah nami!’. [benar apa yang ditanyakan Paman itu, tapi apa yang mau diperbuat, tidak cukup rezeki Ibu kami dulu, sehingga kami menggunakannya untuk biaya sekolah !].

Bajud dan pakaian yang meninggal di serahkan kepada *tondong* untuk dipilih dan menjadi miliknya (*manoh-manoh*). Setelah itu, *tondong* menyarankan agar *bajud* dan pakaian tersebut di rapikan kembali dan disimpan agar ada barang yang mereka lihat di hari yang akan datang. Uang yang ditaruh di dalam bakul diambil *tondong* dan menyisahkan

sebagai pengganti rezeki dari yang meninggal. Artinya bahwa, *tondong* tidak kehilangan saudaranya sebab telah digantikan oleh anak-anak yaitu *panagolan* (keponakan) dari pamannya.

Setelah acara ini selesai, dilanjutkan dengan *tampe* *gotong/bulang* bagi anak laki-laki dan menantu tertua (sulung). *Gotong/bulang* yang dipakaikan *tondong* kepada orangtua (suami atau istri yang meninggal), kemudian diambil kembali dan dipakaikan kepada anak laki-laki tertua. Demikian pula *bulang* dikenakan kepada menantu (*parumaen*) tertua. Sebelum pengenaaan itu, maka di suguhkan terlebih dahulu *apuran tugah-tugah* (sirih pemberitahuan). Setelah itu, keduanya (anak lelaki dan menantu tertua) di kenakan *bulang* dan *gotong* sebagai pertanda bahwa keduanya menjadi orangtua di rumah tangga yang berduka. Keduanya menjadi bapak (*amang*) maupun ibu (*inang*) untuk bertanya (*panungkunan*) serta mengadu (*hasuhutan*) dari kerabat duka.

Biasanya, pada rangkaian acara ini, *tondong* akan menanyakan tentang keberadaan orangtua (suami atau istri) dari yang meninggal. Maksudnya, orangtua akan serumah dengan anak-anak, apakah di kampung atau diperantauan. Begitupula menyoal harta warisan apakah telah dirembukkan dahulu. Jika harta warisan akan dibagi, maka *tondong pamupus/tondong jabu, sanina, anak boru jabu/boru* harus hadir. Jika warisan akan di bagi pada hari yang lain, maka pada hari itu pula nantinya kerabat tutur seperti *tondong pamupus/tondong jabu, sanina, anak boru jabu/boru* harus hadir.

Acara di akhiri dengan percakapan adat dari seluruh tutur yang hadir. Percakapan ini dimulai dari *tondong pamupus/tondong jabu* sampai seterusnya. Pihak *hasuhutan bolon* pada akhirnya mengamini seluruh nasehat melalui *paabinghon (mangampu) sahap* (menerima saran dari kerabat). Dengan demikian, acara *buha porsa*-pun telah selesai.

7. *Manrohi kuburan* (ziarah kerabat duka)

Pada kesesokan harinya setelah penguburan, maka di lakukan kegiatan *manrohi kuburan* (ziarah hari pertama). Pada ziarah ini, tutur *tondong*,

sanina dan *boru* turut hadir. Ziarah ini membawa bunga tabur maupun bunga yang akan ditanam yaitu *ompu-ompu* sejenis keladi-keladian. Ziarah dilakukan dengan menaburkan dan menanamkan bunga dan setelahnya membasuh wajah dengan air yang telah di bawa sebelumnya. Ziarah ini dimaknai sebagai kunjungan pertama setelah wafatnya salah satu orangtua yang *sayur matua*. Setelah itu, maka seluruh rangkaian acara adat kematian sayur matua telah rampung.

Rangkaian acara diatas adalah upacara adat kematian sayur matua yang hidup dan berkembang di kalangan orang Simalungun. Tradisi atau kebiasaan ini telah lama ada yang bersumber dari leluhur orang Simalungun. Hanya saja, pengaruh agama samawi seperti Kristen dan Islam maupun Khatolik yang kebanyakan di anut oleh orang Simalungun dewasa ini telah memoles adat kematian di maksud.

Pada orang Simalungun Islam misalnya, maka jenajah tidak mendapat perlakuan sebagaimana orang Simalungun kristen memberlakukannya. Hal ini karena perbedaan orientasi keagamaan masing-masing. Seorang yang meninggal menurut kepercayaan islam harus dikuburkan pada hari itu juga dan tidak diperkenankan bermalam kecuali dengan alasan tertentu. Demikian pula yang meninggal tidak menggunakan peti jenajah, melainkan hanya di balut menggunakan kain kafan (berwarna putih).

Sebelum jenajah di balut dengan kain kafan, maka jenajah terlebih dahulu dimandikan. Proses pemandian ini dilakukan oleh seluruh anak laki-laki dari yang meninggal (jika yang meninggal adalah laki-laki) dan seluruh anak perempuan (jika yang meninggal adalah perempuan). Anak lelaki atau perempuan tertua berada di sebelah kepala jenajah membersihkan badan terutama telinga, hidung dan mulut. Sementara yang lain membersihkan tangan, kaki dan seluruh badan. Kemudian, jenajah di lap dan dibalutkan kain kafan.

Proses pemberangkatan jenajah dari rumah duka hanya dilakukan dengan pembacaan riwayat hidup singkat oleh anak lelaki tertua. Setelah itu, jenajah di bawa ke mesjid untuk di sholatkan. Dari mesjid, jenajah di berangkatkan ke tempat pemakaman yang telah di tentukan.



**Gambar 17. Pemberangkatan jenajah H. M. Aman Damanik
oleh Rizal Damanik (anak almarhum) dan kerabat
Medan, 5 Juli 2016**

Jenajah di baringkan di tepi dasar liang lahat dengan posisi jenajah menyudut sekitar 45° (empat puluh lima derajat) yaitu keletakan Kabaah dari Indonesia. Setelah itu, biasanya pasca penguburan akan ada ziarah makam pada hari ketiga, hari ketujuh, hari ke empat puluh dan seterusnya. Sementara itu, agama kristen (protestan dan khatolik) di Simalungun cenderung inkulturatif dengan budaya Simalungun. Itulah sebabnya, kedua agama ini 'dapat' menerima tradisi budaya Simalungun

dengan protestantisme dan khatolikisme. Dari seluruh prosesi adat tersebut, dapat ditentukan bagian mana yang menjadi ranah agama dan pada bagian mana pula yang menjadi ranah adat.

Ritus peralihan berupa kematian adalah separasi atau perpisahan antara masyarakat manusia yang hidup dan yang mati. Kematian ditandai oleh hilangnya roh (*tonduy*) yakni nafas kehidupan kepada sang khalik (pencipta). Roh ini akan menempati sementara waktu ruang kehidupan lain yang sesungguhnya tidak dipahami oleh masyarakat manusia yang hidup. Ia akan menunggu waktu sebagaimana yang di ajarkan oleh kitab-kitab suci apakah ia akan menghuni surga (*nirwana*) atau neraka pada hari penghakiman. Sementara itu, jasadnya tidak kekal tetapi justru rapuh, membusuk dan kembali menjadi tanah.

Upacara kematian dilakukan sebagai bentuk perpisahan dari yang hidup kepada yang mati. Upacara ini adalah manifestasi dari pemikiran manusia terhadap kehidupan yang mati di alam baka. Karena itu, perpisahan ini menyebabkan keluarga duka diliputi kesedihan, kehilangan dan kenestapaan karena berpisah dengan salah satu anggota keluarganya. Bagaimanapun juga, kematian manusia adalah sesuatu yang pasti. Bertambahnya usia adalah pertanda semakin dekatnya usia manusia kepada kematian. Karena itu, upacara-upacara berkenaan dengan kematian ini sangat beragam pada masyarakat manusia, tergantung pada konteks religi atau keyakinan masing-masing. Agama Hindu misalnya, meyakini bahwa manusia yang meninggal akan hidup dalam bentuk lain (inkarnasi) pada waktunya. Demikian pula agama-agama *monotheis* seperti Islam, Khatolik maupun Protestan meyakini bahwa roh orang meninggal kembali kepada penciptanya sedangkan jasadnya cenderung hancur menjadi tanah. Roh itu akan dipanggil pencipta guna diinterogasi apakah masuk dalam dunia kebaikan (surga) atau justru menghuni dunia kejahatan (neraka).

Upacara peralihan pada kematian orang Simalungun dewasa ini cenderung menfokuskan diri pada tradisi islam maupun tradisi kristen (protestan dan khatolik). Jika pada orang Simalungun Islam cenderung

sederhana yakni tanpa melakukan ritual-ritual adat tertentu kecuali mengedepankan ritual agama islam, maka pada tradisi kristen, adat menyatu dengan agama sehingga tampak memoles tradisi upacara kematian Simalungun itu. Walaupun demikian, keduanya menunjukkan persamaan bahwa dunia orang meninggal dan dunia orang hidup terpisah sementara waktu yakni 'alam baka' menunggu hari penghakiman oleh pencipta alam semesta. Dunia kesementaraan itu, tetap membentuk relasi yang sama yakni membina hubungan antara orang hidup dengan orang mati dengan cara ziarah kubur atau ziarah makam. Pemikiran ini seolah-olah mengisyaratkan bahwa arwah leluhur masih berpengaruh pada dunia orang hidup. Demikian pula perlakuan orang hidup terhadap orang mati yakni dengan cara membuat tanda kubur berupa 'penyemenan' kubur, pembuatan prasasti dan lain-lain.

Secara radikal, adapula yang memperlakukan dunia orang mati dengan cara membangun monumen megah kepada leluhurnya, ataupun memindahkan tulang belulang ke bangunan monumen (tugu) sebagai cara menghargai leluhurnya. Namun demikian, semuanya bermuara pada suatu hal yakni peralihan dari dunia hidup ke dunia mati yang melahirkan interpretasi berupa perpisahan (terpisahnya orang mati dengan orang hidup, terpisahnya nafas kehidupan dari jasad yang kaku) maupun transisi (menuju keabadian kepada dunia baru yang magis yakni dunia pencipta alam semesta) maupun penyatuan kembali (pada saat orang mati menjadi mati dan menyatu di surga). Keadaan inilah hal pokok ritual peralihan pada orang mati Simalungun sesuai dengan religi yang dianutnya yang menunjukkan persamaan-persamaan seperti pada manusia lain di muka bumi.

BAB VII

PENUTUP

Ditinjau dari aspek ukuran besar kecilnya pelaksanaan adat, maka keseluruhan kerja adat (*horja adat*) Simalungun, 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*).

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 oleh 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 manoktok hitei*).

Situasi memposisikan seseorang individu maupun keluarga Simalungun harus melakukan kerja adat kecil seperti: i) *mangalop parhorasan* (tujuh bulanan), ii) *paabinghon* (memperkenalkan anak yang baru lahir kepada kakek dan nenek), iii) *patohuhon pahompu* (memperkenalkan cucu kepada kakek dan nenek), dan iv) *sulang-sulang pahompu, paondos tungkot pakon duda-duda* (cucu memberikan makan kakek dan nenek). 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).

Adapun upacara-upacara adat Simalungun baik menyangkut ritus peralihan maupun tidak, tergambar pada tabel di bawah ini, yaitu:

Tipologi upacara adat	Nama upacara	Jenis upacara
<i>Upacara seputar kelahiran</i>	• <i>Mangalop parhorasan</i> (upacara tujuh bulanan) • <i>Tubuan dakdanak</i> (upacara kelahiran) • <i>Paabinghon</i> (upacara memperkenalkan anak kepada kakek dan nenek) • <i>Patappei goran</i> (upacara pemberian nama kepada anak)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)
<i>Upacara seputar perkawinan</i>	• <i>Manririd</i> (upacara menjajagi calon pengantin perempuan) • <i>Marhusip-husip</i> (berbisik) • <i>Pajabu parsahapan</i> (musyawarah keluarga) • <i>Mangalop bona boli</i> (pamit kepada paman) • <i>Maralop</i> (upacara melamar atau meminang) • <i>Parpadanan</i> (upacara akad nikah) • <i>Pamasumasuon</i> (upacara peresmian dan resepsi perkawinan)	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)
<i>Upacara terhadap orangtua</i>	• <i>Patohuhon pahomppu</i> (upacara memperkenalkan cucu kepada kakek dan	<i>Malas ni uhur</i> (sukacita)

	nenek) • <i>Sulang-sulang ni pahompui: paondos tungkot pakon duda-duda</i> (upacara memberi makan kakek dan nenek)	
<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.

Tata cara upacara perkawinan Simalungun terdiri dari: 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). Sedangkan tatacara upacara kematian *sayur matua* terdiri dari: 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).

Religi memiliki lima komponen yang integratif yaitu: i) emosi keagamaan, ii) sistem keyakinan, iii) sistem ritus dan upacara, iv) peralatan ritus dan upacara, dan v) umat beragama. Salah satu pokok inti religi adalah ritus dan upaca. Ritus merupakan penampakan dari keyakinan religius. Ritus mendorong orang melakukan dan mentaati tatanan sosial tertentu. Ritus memberikan motivasi dan nilai-nilai pada tingkat yang paling dalam. Ritual mempunyai fungsi untuk berdoa guna mendapatkan suatu berkah. Ritual dalam kehidupan sehari-hari adalah siklus kehidupan mencakup kelahiran, pernikahan dan kematian. Ritual ini tidak bisa dilepaskan dari masyarakat beragama yang menyakininya. Ritus dapat dibedakan menjadi ritus krisis hidup dan ritus gangguan.

Ritus krisis hidup adalah ritus yang diadakan untuk mengiringi krisis-krisis hidup yang dialami manusia. Mengalami krisis, karena ia beralih dari satu tahap ke tahap berikutnya. Ritus ini tidak hanya berpusat pada individu, melainkan juga tanda adanya perubahan dalam relasi sosial diantara orang yang berhubungan dengan mereka, dengan ikatan darah, perkawinan, kontrol sosial dan sebagainya. Ritus gangguan dihubungkan dengan nasib sial dalam hidup, seperti ritus *Ndembu* yang dilakukan karena kesialan dalam berburu, ketidakteraturan reproduksi pada wanita dan lain sebagainya dengan tindakan roh orang yang mati. Roh leluhur mengganggu orang sehingga membawa nasib sial. Pada orang Hindu Bali, terdapat ritual pada orang mati yang disebut upacara *shraddha*. Pada nelayan Melayu, terdapat ritus *Jamu Laut* atau *Siar Mambang*, yakni menginjakkan jin laut yang dapat mencelakai nelayan sewaktu melaut.

Sistem keyakinan dalam suatu religi berwujud pikiran dan gagasan manusia, menyangkut keyakinan dan konsepsi manusia tentang sifat-sifat Tuhan, wujud dari alam gaib (kosmologi), terjadinya alam dan dunia

(kosmogoni), jaman akhirat (eskatologi), wujud dan ciri-ciri kekuatan sakti, roh nenek moyang, roh alam, dewa-dewa, roh jahat, hantu, dan makhluk-makhluk halus lainnya. Di samping itu, sistem keyakinan juga menyangkut sistem nilai dan sistem norma keagamaan, ajaran kesusilaan, dan ajaran doktrin religi lainnya yang mengatur tingkah laku manusia.

Sistem ritus dan upacara dalam suatu religi berwujud aktivitas dan tindakan manusia dalam melaksanakan kebaktiannya terhadap Tuhan, dewa-dewa, roh nenek moyang atau makhluk halus lainnya, dan dalam usahanya berkomunikasi dengan Tuhan dan penghuni dunia gaib lainnya itu. Dalam ritus dan upacara religi biasanya digunakan bermacam-macam sarana dan peralatan, seperti tempat pemujaan, patung, alat bunyi-bunyian, dan pakaian khusus untuk itu. Keyakinan, ritus serta upacara, peralatan ritus serta upacara dan umat agama, yang berkaitan erat satu sama lain dan saling pengaruh mempengaruhi, baru mendapat sifat keramat yang mendalam apabila dihinggap oleh lomponen utama, yaitu emosi keagamaan.

Masa peralihan dianggap masa krisis, dimana manusia itu harus melepaskan diri dari suatu lingkungan sosial yang lama, kemudian harus melampaui suatu masa peralihan, dimana ia sebagai makhluk lemah tanpa identitas dan tanpa kedudukan, harus mempersiapkan diri secara jasmaniah maupun rohaniah untuk kedudukannya nanti dalam suatu lingkungan sosial yang baru. Peralihan semacam itu banyak kemungkinan orang bisa terserang oleh berbagai macam bahaya, yang tak dapat dikuasai dengan akalanya. Dalam menghadapi masa-masa krisis seperti itu, manusia harus bersikap penuh waspada dan prihatin serta perlu tindakan-tindakan untuk memperteguh imannya dan memperkuat mentalnya. Tindakan-tindakan itu berupa ritus-ritus krisis pada masa peralihan.

Upacara lingkaran hidup atau '*Rites De Passage*' adalah upacara peralihan melambangkan peralihan status dari suatu status tertentu ke status yang baru. *Rites De Passage* terdiri atas 3 tingkatan: i) *Rites separation* yaitu upacara perpisahan dari status semula, ii) *Rites transition*

yaitu upacara perjalanan kestatus yang baru, dan iii) *Rites incorporation* yaitu upacara penerimaan dalam status yang baru.

Simbol merupakan manifestasi yang nampak dari ritus. Simbol-simbol yang dipakai dalam upacara berfungsi sebagai alat komunikasi, menyuarakan pesan-pesan ajaran agama dan kebudayaan yang dimilikinya. Khususnya yang berkaitan dengan etos dan pandangan hidup, sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh adanya upacara tersebut. Simbol merupakan gambaran yang sakral dan yang profan. Selain itu, simbol berfungsi sebagai mediator manusia untuk berhubungan dengan yang sakral. Sebab, manusia tidak bisa mendekati yang sakral secara langsung, karena yang sakral itu adalah transenden. Sedangkan manusia adalah makhluk temporal yang terikat di dalam dunianya. Manusia bisa mengenal yang sakral melalui simbol. Dengan demikian, simbol merupakan suatu cara untuk dapat sampai pada pengenalan terhadap yang sakral dan transenden.

DAFTAR PUSTAKA

- Anoraga, Pandji.
1995 *Perilaku Keorganisasian*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Bachofen. J.J.
1861 *Das Mutterrecht*. Stuggart.
- Barnes. J.A.
1960 Marriage and Residential Continuity. Dalam *American Anthropologist*, LXII.
- Bellah., Robert N.
1968 *Tokugawa Religion*.
- 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.
- Cailllois. Roger.
1960 Man and the Sacred (translated by Meyer Barash). in *American Anthropologist*. Vol 62. No. 4
- Codrington. J.H.
1891 *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press.
- Dasuha., Juandaharaya Purba
2016 *Adat Parunjukon pakon Marujunggoluh i Simalungun*. Makalah disampaikan pada Ceramah Budaya Simalungun di Medan, tanggal 24 April 2016.
- Damanik., Erond L.
2015 *Revolusi Sosial: Latar, gerak dan proses revolusi Sosial di Simalungun, 3 Maret 1946*. Medan: Simetri Institute.
- Damanik., Erond Litno dan Juandaharaya Dasuha.
2016 *Kerajaan Siantar: Dari Pulau Holang ke Kota Pamatang Siantar*. Medan: Simetri Institute.
- Danandjaya., James
1986 *Petani Trunyan di Bali*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Durkheim. Emile
1912 *Les Formes Elementaires de la Vie Religiuse: Les Systeme Totemique en Australia*. Paris: Felix Alcan.

Eliade., Eliade.

1960 *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (P. Mairet, trans). London: Harvill Press.

1959 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (W. Trask, trans) London: Harcourt Brace Jovanovich.

2002 *Sakral dan Profan*, (Nuwanto, penterjemah), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Frazer., J.G.

1911 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan and Company.

Geertz., Clifford

1992 *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

2008 *Agama, Santri dan Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Grayson, Stuart.

2001 *Spiritual Healing*. Semarang: Dahara Prize.

Hertz. R.

1905 Contribution a Une Etude Sur la Representation Collective De La Mort. *L'Année Sociologique*, Vol. X, pp. 48-137.

Hogbin., H.I. and C.H. Wedgewood.

1953 Local Groupings in Melanesia. In *Oceania*, XXIII

Hudson., A.B.

1972 *Padju Epat: The Ma'anyam of Indonesian Borneo*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.

Hendropuspito.

1989 *Sosiologi Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius.

Horton. P.E and O. L. Hunt.

1972 *Sociology*. Tokyo: McGraw-Hill.

Ichromi. T.O.

2006 *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Obor Indonesia.

Kruyt. A.C.

1906 *Het Animisme in den Indischen Archipel*. S'Gravenhage: Martinus Nijhoff.

King, Richard

2001 *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, Yogyakarta: Qalam.

Koentjaraningrat.

1993 *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

1981 *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat

1990 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

- 1987 *Sejarah Teori Antropologi- I*. Jakarta: UI Press.
- Kluckhohn, F.R. and F.L. Strodbeck.
- 1961 *Variations in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- 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.
- Kroesen. J.A.
- 1899 Nota Omtret de Bataklanden (special Simeloengen), dalam *Tidjschrieff voor Indische Taal, Land en Volkenkunde*, Dell. 41. Leiden.
- Lang., Andrew.
- 1898 *The Making of Religion*. London, Longmans, Green and Company.
- Linton. Ralph.
- 1945 *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton Century-Croffs.
- Lubbock. J.
- 1873 *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*. London.
- Malinowski., Bronislaw
- 1939 The Group and the Individual in Fungtional Analysis. In *American Journal of Sociology*. Vol. 44, pp. 938-964.
- McLennan., J.F.
- 1876 *Studies in Ancient History*. London.
- Murdock. George P.
- 1960 *Cognatic forms of Social Organization, Social Structure in South East Asia*. New York: MacMillan Company.
- 1949 *Social Structure*. New York: MacMillan Company.
- Morgan. L.H.
- 1870 *System of Consanguinity and Affinity of Human Family*. Smithsonian Contribution to Knowledge. XVII
- 1871 *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Contribution to Knowledge, XVII.
- Mareet. R.R.
- 1909 *The Threshold of Religion*. London: Methuen and Company.
- Nasikun.
- 1993 *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

- Nothingham., Elizabeth K.
 1985 *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali.
- Otto, Rudolf.
 1923 *The Ideo of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.
 1917 *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis Zum Rationalen*. Breslau, Trewendt and Grarier.
- Pals., Daniels L.
 1996 *Seven Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Parson., Talcott.
 1961 *An outline of the Social System*, dalam *Theories of Society*. New York: The Free Press.
- Purba., Mansen.
 1984 *Pangarusion Pasal Adat Partongahjabuan Simalungun*. Medan: Komite Bina Budaya Simalungun.
- Preusz., K.T.
 1914 *Die Geistige Kultur der Naturvolker*. Leipzig: B.G. Teunbner.
 1930 *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvolker*. Tubingen: J.C.B. Mohr.
 1926 *Glauben und Mystik im Schatten: des höchsten Wesens*. Leipzig: C.L. Hirschfield.
- Radam., Noerid Haloei.
 2001 *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta: Yayasan Semesta.
- Reid., Anthony
 1992 *Asia Tenggara Kurun Waktu Niaga: Negeri Diatas Angin*. Jilid-I. Jakarta: Sinar Harapan.
- Saragih., Simon
 2014 *Elpidius van Duijnhoven-Oppung Dolog, Rasul dari Simalungun Atas: Sungguh Mati Dia Mencintai Umatnya*. Medan: Bina Media Perintis.
- Saragih., Elisa Doli
 2016 *Horja adat Partongahjabuan pakon horja adat Sayur Matua*. Makalah disampaikan pada Ceramah Budaya Simalungun di Medan, 23 April 2016.
- Sinaga., Marthin Lukito dan Juandaharaya P. Dasuha.
 2003 *Tole den Timorlanden das Evangelium: Sejarah Seratus Tahun Injil di Simalungun*. Medan: Bina Media Perintis dan Kolportase GKPS.

- Setiyani., Turita Indah
 2009 Mitos dan Kekinian Menurut Pemikiran Mircea Eliade. Dalam, *Buletin Pendar Pena*, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Mei, 2009.
- Sonjaja., Dadang Agus.
 2009 *Melacak Batu Menguak Mitos*. Yogyakarta: Kanisius.
- Subagya. Rachmat.
 1981 *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Sumner. W.G.
 1960 *Folkways*. New York: New American Library.
- Spencer. M
 1982 *Foundations of Modern Sociology*. New York: Prentice-Hall Inc.
- Strauss., Claude Levy.
 1977 *Structural Anthropology*. Peregrine Books: Middlesex
- Simanjuntak., Bungaran A.
 2002 *Konflik Status dan Kekuasaan Orang Batak Toba*. Yogyakarta: Jendela.
- Sumbayak., Japiten
 2005 *Refleksi Habonaron do Bona dalam adat budaya Simalungun.*, Pamatangraya. (tanpa penerbit).
- Schlesier., E.,
 1958 Zur Terminologies der Postnuptialen Residenz. Dalam *Zeitschrift fur Ethnographie*, LXXXII.
- Smith. W., Robertson
 1889 *Lectures on Religion of the Semites*. Edinburg: A and C Black.
- Schmidt. S.V.D.P., Wilhelm
 1926 *Der Ursprung der Gottesidee. Eine Kultur Historisch Kritisch und Positive Studies*. Munter: Assenderiffische Verlagsbuchhandlung.
- Soderblom. N
 1916 *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen uber di Anfange der Religion*. Leipzig. J.C. Humrichsche Buchhandlung.
- Tideman., J.
 1922 *Simeloengen: Het Land der Timoer Bataks in zijn ontwikkeling tot Een Deel van het Cultuurgebied van de Ooskust van Sumatera*. Leiden: Stamdrukkerij Louis H. Beeherer.
- Tichelman., G.L.
 1937 Mededelingen Beschrijns van Heiden-Bataksch Begravenish Ceremonial in Simeloengen, Sumatra Ooskust, dalam *Tijdschrift*

- voor Indische Taal, Land, en Volkenkunde Batavia (TBG), Dell LXXIV.
- Tylor., Edward B.
 1924 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mytology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londo: John Murray.
- Van Gennep., A.
 1909 *Les Rites de Passage: Etude Systematique des Rites*. Paris: Emile Nourry.
- Van Baal., J
 1971 *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: van Gorcum and Company.
 1975 Offering, Sacrifice and Gift. *Numen*, XXIII., pp 161-178.
- Weber., Max.
 2015 *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme*. Yogyakarta: Narasi
- Wesinck., A.S. dan J.H. Kramers.
 1941 *Hanworterbuch des Islam*. (Tanpa penerbit). Leiden.
- Wilken., G.A
 1883 *Over de Verwantschap en het Huwelijks-en Erfrecht bij de Volken van de Indischen Archipel*. Leiden.
- Wiradyana., Ketut.
 2008 *Prasejarah Gayo*. Jakarta: Obor Indonesia.
- Winangun, Y.W. Wartajaya
 1990 *Masyarakat Bebas Struktur, Liminitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius.

LAMPIRAN

Lampiran 1. Inkulturasi Islam pada Busana Adat Simalungun



Pasangan Bapak V. Saragih Garingging dan Ibu Pohan

Lampiran 2. Beberapa media adat Simalungun



Demban (apuran) sayur

Sirih adalah media utama setiap memulai upacara adat Simalungun



Dayok Binatur

(panganan ayam sembelihan)
Makanan utama adat Simalungun



Dengke Sayur
(penganan dari ikan mas yang di pepes)
Makanan utama adat Simalungun



Nitak Siang-siang
(penganan dari beras tumbuk dan di campur rempah-rempah)
Makanan khas adat Simalungun



Tombuan Pusok Ni Uhur (Tombuan Dukacita)
 (panganan dari sembelihan ayam dalam bakul anyaman rotan)
 Terdiri dari dua jenis, *tombuan dukacita (pusok ni uhur)* dan
tombuan sukacita (malas ni uhur).



Dayok Binatur dan Dengke Sayur Bulung Tinapak
 Cara penyajian makanan khas adat Simalungun

Lampiran 3. Pengormatan kepada Perkawinan (*Partongahjabuan*)

Etah Mangalop Boru

Cipt: Taralamsyah Saragih

Voc: Dewita Purba

Etah mangalop boru lawei
Marsitapi onja onja, marboras pinorna-orna
Eta mada eta mada gawei
Eta mada eta mada gawei

Andonnma boru ia gawei
Marsitapi onja onja
Marboras pinorna-orna
Eta mada eta mada gawei
Eta mada eta mada gawei

Anggo hordong langgeimu tene botou
Rigaton bulung borah tene botou
Anggo holong ateimu tene botou
Ingaton do magira tene botou
Ingatan do magira tene botou
Ingatan do magira tene botou

Andonnma boru ia gawei
Marsitapi onja onja
Marboras pinorna-orna
Eta mada eta mada gawei
Eta mada eta mada gawei

Pala pala manderes tene botou
Ulang mambur gotahni tene botou
Pala pala membre tene botou
Ulang sonai dokahni tene botou
Ulang sonai dokahni tene botou
Ulang sonai dokahni tene botou
Ulang sonai dokahni tene botou

Adat Boru Magodang

Voc: Dewita Purba

Adat ni do inang boru magodang sipalohoon
Domma itodoh ham harosuhmin nagabe helakin
Huhamegahkon do boru pangindoanmu
Andohar ma tongon o boruku rongkapmin ronsi matua

Dear parimbagaskon boru ganupan podahkin
Dear marsianjuan boruku janah marsiarusan
Pakei pandei ma ham inang mansiatkon dirimu
Bujur marsimatua ham inang irik bai paradaton

Tubuhan lalak ham inang tubuh sikkoru
Ijuman purba tua tubuhan anak ham inang
Tubuhan boru jorgit ulang mahua

Ai anggo dong pe ai nahurang boruku nanget marsiajaran
Anggo adong rigat ni hiou da boru, pandei ham pabunihon

Ai mase pala tangis ham inang apusi iluhmin
Tarsirom ham inang o boruku malas ma uhurhin
Pokkut martonggo ham inang ringgas ho marlahoan
Daoh pe ham inang hun lambungkin tong do huparuhurhon

Langkahkon ma Inang

Cipt: J.P. Tamsar

Voc: Susi Purba

Nassain dokahni boru ku, riap hita bai ganup ari
Humbai haetek-etekonmu o boru ku
Bois ni gogoh do inang hanai na dua orangtuamu
Marpala-pala inang manghop-hop ham

Patumpu nasinari, laho mamboisi sikolahmu
Bohal bani goluhmu borukku
Malas uhur mangidah
Simbur magodang ham inang
Nagabe rudang bani goluhkon

Hape inang sadari on misir ma ham
Manlakkahkon langkkahmu misir
Hunjambu mu mangayaki sura-suramu
Laho manopot harosuhmu pargotong na pinilihmu

Anggo tokkin lang tarbahren lang lungun do uhur
Panorang parsirangan on o borukku
Tapi ulang bakkir uhurmu, agepe iluh bai matakku
Iluh malas ni uhur do ai o borukku
Tapi ulang bakkir uhurmu, agepe iluh bai matakku
Iluh malas ni uhur do ai o borukku

Pandei pakkei ma ham inang,
Laho mansiathon dirimu,
I rumah ni simatuamu,
Ulang holi hata ni halak,
Matakkas ma ahu na hurang pandei,

Na mangajari ham inang,
Ase sai satongo ma hita,
Horas damei rumah tanggamu,
Horas sayur matua.

Misir ma ham da borukku

Cipt: Panca Irawan Saragih

Voc: Masniar Sinaga

Misir ma ham da borukku

Mangayaki sura-suramu

Pargotong na pinilih min

Na gabe helakin

Andohar damei ma rumah tanggamu

Sonai jumpahan sura-sura

Dingat ma haganupan podah in

Ulang parsoya gogoh nami

Pagodang-godang hon ham

In do hasa jambar nami namatorasmu

Boru haholonganku

Tubuh sikkoru ham inang tubuhan laklak

I dolok ni purba tua

Tubuhan boru ham inang tubuhan anak

Horas sayur matua

Bulang Matua

Cipt: Panca Irawan Saragih

Voc: Arsima Trio

Boru haholonganhu, boru panggoranankin
Sadarion ma da, panorangni borukku
Tarpasu-pasu ham ilobei ni pandita in
Rap pakon helakin na gabe pargotongmu

Bujur ma ham inang, bai rumahatangamu,
Pandei-pandei ma ham, massiathon dirimu,
Ase ulang, ulang holi matakkas,
Nahurang podah hanami orangtuamu,
Borukku boru haholonganhu.

On ma borukku bulang matua da,
Hutappeihon bani simanujungmu
Tandani ham domma matua
Muba ma boru, paubah ma parlahoumin
Ulang be lalap songon naposo paruhuran min

Marsianjuan ma nassiam nadua borukku
Ipasu-pasu Tuhan i keluargamu.
Marsianjuan ma nassiam nadua borukku
Ipasu-pasu Tuhan i keluargamu.

Tobus Huning

Cipt: Panca Irawan Saragih

Voc: Dewita Purba

Malas ma uhur mu ale inang
Mangida boru mu simbur magodang
Diatei tupa ma sombahku hu bamu
Na dop marmudu-mudu ahu
Diatei tupa ma sombahku hu bamu
Na dop marmudu-mudu ahu

Ulang pusok uhur mu lo inang
Ulang lalap sai tonjan pikkiranmu
Missirma ahu inang manopot harosuhku
Pargotong na pinilih hin
Missirma ahu inang manopot harosuhku
Pargotong na pinilih hin

On ma tobus huning ai inang
Hu sapuhon bani tonton mu inang
Maaf hon ham ma ahu borumu on
Naija salahku hubamu

Lampiran 4. Syair dan lagu kepada anak dan cucu (*pahompu*)

Mangabing Pahompu

Cipt: Lamser Girsang

Voc: Lamser Girsang

Dear do hupaikkat ham inang
Sangah bai pamasumasuon min
Hu hatahon do ganup hasoman sahuta in
Laho mangadopi horjamin inang

Dokah ma ahu inang sai tarpaima
Pahoppu si boban goran hin
Das hubani sadari on aluhon au inang
Sai tarpaima-ima inang mon

Oooo..domma adong sapuluh tahun
Nadop saut ham inang, hu hela kin
Attigan ma ahu boru ku
Songon hasomanin
mangabing-abing pahomppu ni in.
Songon hasoman in
Mangabing-abing pahomppu ni in

Ojur Ni Inang

Voc: Agave Group

Lang hurang be saratus hali
I ojur ham au mabuat boru,
Husalong do inang bulung juragi
Husalong i juma parmahanan
Sedo naso husukkun boru saragih
Doma ipukah padan rotap i tongah dalan

Itodoh ham inang boru ni tulang
Hubakku nagabe parmaen mu
Hubonom do inang bulung ni pandan
Hubonom ibagas bulung pisang
Porini pe inang marjumpah padan
Lang sanggup au inang marboru tulang

Ulang mintor mandolei ham inang
Sabar ma ham manganju anakmon
Anggo doma jupah nasosok bai uhur hu
Hupatugah do

Tonggohon ham ma au, ase boi jumpahan
Boru na bujur, bujur toruh maruhur,
Boruni Simalungun

Saut ma sura-sura

Cipt: Jhon Elyaman Saragih

Voc: Jhon Elyaman Saragih

Sadarion ma panorang ni
Sautma sura sura lo inang
Marhajabuan ma au
Songon sura sura mu
Malas ma uhurmu ale inang

On ma parmaen mu
Nagabe tungkot bani goluhmu
Hasoman mu sariah
Bai sonang, age susah
Sayur matua ma ham ale Inang

Porini dong nahurang ni parmaen mon
Makkurangi naborit ma in inang
Porini dong nalobihni parmaen mon
Manlobihi pansarian ma ianng

Boras sapanjujungan
Iboan hu pandudaan
Horas hita ganupan
Sai tong iramoti Tuhan

Lampiran 5. Syair dan lagu kepada orangtua

Inang Pangguruan

Voc: Jhon Elyaman Saragih

Cipt: Jasarsan Purba

Ulang borit-boritan ham inang
Ase sayur matua ham inang
Ai ham do pangguruan hubannami
Ganup niombah mu on
Mangajari hanami ulang lepak bani parlakkah

Ganjang pe ari-ari da inang
Na laho sibolusonta da inang
Sihol pe uhur nami anakmu on
Ham tong na mambobai
Sabar ma ham bai hahurangan nami
Sai anju ham ma

Ulang mambur iluhmu, ulang pusok uhurmu
Ge sipata rarat pangindoan nami anakmon
Lang dong tubuh ringis mu
Janah ra do tor margodo anggo lang i bere ham
Tong i anju-anju ham

Harganin hape inang hanai on ibahen ham
Seng dong loja pangahapmu mamikkiri in ganup
Sabois-bois ni gogoh mu
Rossi attigan pe in lang tarbalas hanami inang
Sayur matua ma ham inang

Bapa na bujur

Voc: Damma Silalahi

Cipt: Damma Silalahi

Bapaku na bujur,
Bapa parholong na lang marpussa

Lang dong taridah surut semangat mu lo bapa
Manghopkop nami on ganupan niombahmu
Lang onga ham ringisan
Marsik pe sitarononmu

Hape marujung ma goluhmu
Tading ma inang namabalu
Lang dong sompat martonah
Bai parujungni goluhmu

Janah lang sompat be ididah ham
Anakmon marhajabuan
In ma na hu halungunhon
Bani parmisirmu

Holong ma ham Tuhan apohi uhurnami
Jalo ham bapa in hundul i siamunmu
Tangis do ganupan, hanami namagoan

Iluh Ni Inang
Voc: Yulie Saragih

Ulang sai tangis ham inang,
Ulang sai pusok u hurmu mangidah bapa in
Na sai i parjudian in
Na sai i parminuman in
Ulang holi boritan ham inang
Huja ma holi hanami borumon

Buei do namarsitaranon
Lang songon hita on inang
Mangidah jolma in
Maila ma au borumon,
Au boru sikahanan on
Andohar ma sayur matua ham inang
Ase adong pangaduan ni boru mu on

Dolok simarjarunjung pe bapa
Bois do anggo i turturi
Sadiha pe buei ni arta in...
Bois do anggo i judihon

Holong ma ham bapa
Mangidah au borumon
Ulang i jolom ham be judi in
Ase boi sikolah au boru mon

Salimborbor

Cipt: Panca Irawan Saragih

Voc: Icha Girsang

Isuan salimbor-bor i juma roba
Tambar ni logo-logo bai niombah ta
Ijon hita manortor da inang bapa
Sai malas ma uhur ta ituppaki Tuhanta

Buluh hayu sitabar i juma dipar
Piduk pakon anduhur sogop manangkol-nangkol
Ulang iatur jarak be anggo domma dohor
Tadikkon hita ma uhur domdom pakon subil

Sayur matua ham, sayur matua ham inang
Ulang borit-boritan, ulang boritan ham bapa
Ase adong pangaduan ni boru mon
Ase adong pangguruan ni anak mon

Iluh Ni Inang

Voc: Jhon Irwanto Sipayung

Cipt. Janampe Purba SS

Lang onga ham loja
Sai tong gogoh makkorja
Age akkula mu doma matua
Age milas ni ari, age itombur udan
Halani holong mu do ai
Mangidah niombah mu

Anggo bai tongah borngin
Hubogei do ham tangis
Mamikkiri ganupan sitaronan
Niombah na marsikolah

Passaraian pe domma payah
Gati ham lang modom
Ibahen uhurmu lalap bulisah

Sonon hape borit ni
Anggo na lang marbapa
Ai ham do namanguhuri ganup goluh ta

Ulang ma ham tariluh
Bai ganup sitaroronota
Mangindo gogoh ma ham bani Tuhanta

Anggo domma makkora au
Hugalari gogoh min inang
Tonggo ope tarbahen
Andohar sayur matua ham inang

Tias

Cipt: Panca Irawan Saragih

Voc: Dewita Purba

O ale Inang, ale Bapa sabarma nassiam
Manganju ahu boru mu on
Anggo dong na salah hubahen hu bamu
Tiasma nassiam mangidah-idah in

Sedo hu parnalang ganup hatamu
Sedo manjua ahu bani podahmu
Lape tukni gofohku mangkorjahon in
Manganju ma nassiam hubakku boru mu on.

Sayur matua ham ale Inang, ale Bapa
Horas-horas i pasu-pasu Tuhanta in
Ai anggo borumu on posma uhurmu lo Inang
Saujung ni jambulan lang hu lupahon podahmu

Sabarma ham Inang, tias ma ham Bapa
Manganju-anju ahu boru mu on.

Lampiran 6. Syair dan Lagu kebesaran adat dan alam Simalungun

Tolu Sahundulan, Lima Saodoran

Cipt: Lamser Girsang

Voc: KPPM Trio

Sanina pangalopan ria. Jong-jong nansiam ase riap hita manortor.
Riap ma hita mangembas manortor. Mangalo-alo haganupan sindohorta.

Tondong pangalopan podah.
Roh ma nansiam ase roh hanami marsombah.
Podahi nansiam hanami nalepak.
Ulang manlembang humbai adat simalungun.
Nansiam panggual nami.

Gual nansiam ma gondrang in.
Ase manortor, hanami on, na marsanina,
Janah martondong, maranak boru.
Ase manortor, hanami on, na marsanina,
Janah martondong, maranak boru.

Boru pangalopan gogoh. Roh ma nansiam ase roh hamani mangelek.
Hobaskon nansiam ganupan horjata. Ulang tarbador hita on bani pestatta.

Tondong pangalopan podah.
Roh ma nansiam ase roh hanami marsombah.
Podahi nansiam hanami nalepak.
Ulang manlembang humbai adat simalungun.

Nansiam panggual nami.
Gual nansiam ma gondrang in.
Ase manortor, hanami on, na marsanina,
Janah martondong, maranak boru.
Ase manortor, hanami on, na marsanina,
Janah martondong, maranak boru.

Boru pangalopan gogoh. Roh ma nansiam ase roh hamani mangelek.
Hobaskon nansiam ganupan horjata. Ulang tarbador hita on bani pestatta.

Tanoh Simalungun

Voc: Trio Mora

Sangghah na hundul ahu i ujung ai
Hu tatap tanoh hasusuran hin ijin
Tanoh Simalungun hasiholankin
Tanoh Simalungun hasiholankin

Nassiam hasoman parsiou nadaoh
Ingat ma padan tikki borhat ham hunjin
Tanoh Simalungun, ulang lupa ham
Tanoh Simalungun, ulang lupa ham

Talunni amppar songin bigou pardogeian
Bayu songon hiou tinonun
Dolok riris jenges marsitogu-toguan
Dame songon porkhis marodor
Dame songon porkhis marodor

Umpasa na lam-lam homa tangaron
Onjab-onjab elek homa marsibalosan
Tarandur na marhaloling ampa sarune na lurlur

Manortor ma ijin partongah pa odoran,
Riap pakon orangtua,
Irik homa anak boru pakon garama,
Jagar tanggung marhiou adat.

Porkis Marodor
Cipt: Roy Purba
Voc: Jhon Efendy Purba

Riap hita manortor laho mangalo-alo tondong
Jujung nassiam tombuan, bahen ma bani tapongan
Horaskon ma homa inang boras sabur-saburan

Ijon roh do hanami, laho pamalas paruhuran
Ondokhon nassiam sorani gondrang na marolol
Ase jagar idahon songon porkis na marodor
Onma odoran nami padashon hiou tanda holong

Ijon roh do hanami saodoran humbai tondong
Nuan humppul hanai ijon namardiha-diha
Tondong, sanina, pakon boru sonai ge parsihuta
Na laho mangolophon nalaho manrajahon mata ni horja.

Sipukkah Huta

Cipt. Erdiaman Purba

Voc: Yeyen Marbun

Sapangambeï ma hita marsijoloman tangan
Partuha maujana , sonai naposo dos ma uhurta
Buhul in banjei, in do urat ni suhut tuan bolon

Tanoh ta Simalungun, ningon rajaion ta
Ulang das sileban gabe sijolom suhul ni pisou
Aih... bador tumang, anggo jabolon hita i huta ta

Aita do simada talun on...
Hita do ginoran sipukkah huta in
Ningon do, sipangatur, ampa sisukkunon
Jolom gomos, ramotkon ma
Ase sintong, daini podah
Habonaraon Do Bona

Ipukkah ma haroan, jenges suman lahoi
Parorot paruhuran, laho manatang mata ni horja
Bahen in torsa, ase tarbarita
Bangsa Simalungun.

Sitalasari

Cipt: Taralamsyah Saragih

Voc: Tursini Saragih

Sangkot ma rudang,
Sitalasari botou bani bulang
Manonah inang botou,
jagiah ma, tunggung homa

Tarsunggul uhur,
adat na hinan botou
Gendo ulang lupa namin

Sitalasari tambar ni sihol botou bani bulang
Manonah inang botou gendo ulang lupa namin

Bonani tortor dodinghon hita botou
Riap ma hita manortor da

Sitalasari tambar ni sihol botou bani bulang
Manonah inang botou gendo ulang lupa namin

Bonani tortor dodinghon hita botou
Riap ma hita manortor da.

Deideng Bittang Na Rondang

Cipt: Taralamsyah Saragih

Voc: Yuli Saragih

Deideng bittang na rondang ou,
Bittang na rondang ou
Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou

Suttabi ni balunjei perak sihala bolon
Suttabi bani rumbei gelah naso tarhorom
Deideng bittang na rondang ou, Bittang na rondang ou
Deideng bittang na rondang ou, Bittang na rondang ou

In ma rongit ni solpah na dop ilonggi laklak
In ma borit ni jolma, girah iboli halak.
Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou
Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou

Ia rondang pe bittang ulang bokkot salaman
Ia rondang pe bittang ulang bokkot hu laman
Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou
Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou

Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou
Deideng bittang na rondang ou
Bittang na rondang ou

Tading Ma Ham Botou Na Tading

Voc: Tursini Saragih

Inda gambiri i topi pasar
Panjomuran ni saputangan
Inda na misir ma ham patar
Gendo hita marjabat tangan

Tading ma ham, botou....na tading....
Misir ma ham, botou....na misir

Inda piso mu do piso ku
Inda piso mambikkik tobu
Inda siholmu do siholmu
Inda sihol, lahou mardomu

Tading ma ham, botou....na tading....
Misir ma ham, botou....na misir

Tading ma ham, botou....na tading....
Misir ma ham, botou....na misir

Inda sae boras ni loging
Inda boras sabur saburan
Inda sae ma lobei doding
Inda horas hita ganupan

Tading ma ham, botou....na tading....
Misir ma ham, botou....na misir

Tading ma ham, botou....na tading....
Misir ma ham, botou....na misir

Lampiran 7. Beberapa *umpasa* adat Simalungun

Haporas poldong-poldong,
Habang balang sahua,
Horas hanami tondong,
Nassiam boru pe ulang mahua-mahua.

Tubuh ma salak, tubuh ma tobu,
Das ma ai hu Purba Tua,
Sai tubuh ma anak, sai tubuh ma boru,
Hasonangan das hu sayur matua.

Pisou hun parmonangan,
I sopuh i Tigarunggu,
Ase dapot hasonangan,
Bujur-bujur nassiam marminggu.

Boras hun Raya Huluan,
Tumpak ni si Sakkeus,
Horas ma hita ganupan,
itumpaki Tuhanta Jesus,
Sai jumpah ma pansarian.

Mardalani ma bapatua
I boban buku agenda
Bujur ma ham boru marsimatua
Sonai homa mar eda

Pinta-pinta sori mandapot,
Aha nai parsitta orangtua,
Sonai age nassiam nadua,
Sai sonai ma homa dapot.

Haporas poldong-poldong gerger balang sahua
Horas ma tongon orangtua sibiak tondong,
Nassiam boru pe nai homa hela,
Ulang mahua-mahua.

Riang-riang bulung motung
Rap-rap bulung hoppawa
Hinariah hinabosur
Asal rap hita tartawa.

Joring na birong
Tunggomni bagod puli
Sonin ma na dong
Sai bahat ma pinasuni.

Joring na birong
Antupni bagod puli
Sonin ma na dong
Sonin ma na pauli-uli

Habang ma ampul-ampul
Hu atasni tarbangun
On ma indahan apul-apul
Sai ulang be malungun.

Bagod na madung-dung
Pilo-pilo na jagar
Sae ma na malungun
Roh ma na jagar

Lumpat hambing bajar
Hu talun Nagaraja
Sai daohma banggor-banggor
Lintun ma goraha
Solukma tuah.

Bagod na marhaltou
Hatubuhanni hare-hare
Horas namanganhon/manjalo
Horas homa na mambere.

Borasni par Sinaman
Isuhati bani tapongan
Horas nansiam na mangan
Horas homa na nidapotan

Ni suan sangge-sanggei
I buntu ni luhutan
Arihta(Nansiam) ma gabei
Anggo marsipaihut-ihutan.
Sin Raya sini Purba
Sin dolog sini Panei
Manlangkah pe lang mahua
Asal ma na marholong ni atei.

Iponkah buluh balangkei
Sigeini bagod puli
Pinungkah ni ompungta na parlobei
Ihutkonon ni na parpudi.

Bonang na sahum-hulan
Isombok sasimbokan
Nanget marsisukkunan
Ulang marsisol-solan.

Asok-asok mandurung
Dohor parlangkitangan
Asok-asok maruhur
Dohordo parsirangan.

Dohor parlangkitangan
Dohoran paransuguhan
Dohor pe parsirangan
Dohoran do pardomuan.

Anggo hordong langgeimu
Regaton bulung birah
Anggo holong ateimu
Dingaton do magirah.

Tentang penulis



Erond L. Damanik, adalah pengajar tetap di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan. Adalah alumni pascasarjana (magister sains) Universitas Negeri Medan dan kini tengah mengikuti program doktor (S3) Ilmu-ilmu Sosial Universitas Airlangga Surabaya. 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. Hingga saat ini, telah menulis dan menyunting 16 (enam belas) buku ber-ISBN.