

Praktik Ritual *Mopo'a Huta* (Memberi Makan pada Tanah) pada Masyarakat Gorontalo di Desa Molamahu

Momy A. Hunowu , Hatim Badu Pakuna 

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo, Indonesia

Korespondensi: momyhunowu@gmail.com

INFO ARTIKEL

Info Publikasi:

Artikel Hasi Penelitian

Sitasi Cantuman:

A. Hunowu, M., & Badu Pakuna, H. (2020). Praktik Ritual *Mopo'a Huta* (Memberi Makan pada Tanah) pada Masyarakat Gorontalo di Desa Molamahu *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia (JSAI)*, 1(1), 49-65.

Hak Cipta © 2020. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh JSAI

Dikirim: 11 Februari 2020

Diterima: 27 Maret 2020

Dipublikasi: 31 Maret 2020

ABSTRACT

The mopo'a huta ritual is a ritual practiced by Gorontalo people when the dry season arrives. By carrying out this ritual, people believe that rain will fall and fertility and prosperity will come. This ritual has been carried out since hundreds of years ago, but nowadays it has begun to be opposed by several groups. This study aims to find out how the practice of the mopo'a Huta ritual, how the public view of the mopo'a huta ritual using Geertz's perspective. The study used a qualitative approach with case studies, conducted interviews with the organizers, made observations during the procession, and explored the results of previous research. The study found that the mopo'a huta ritual in practice held a dance (dayango) accompanied by the wasps of towohu (drums) for several nights. At the peak of the ritual, offerings were made consisting of certain ingredients to be presented to supernatural beings as the rulers of nature. For this practice, there are 3 community groups 1) the abangan group, namely the traditional farmers who still hold the tradition, 2) the santri group, namely the educated community as a group of modern farmers, some of whom still believe and some do not believe because there is already technology that can solve problems, 3) priyai groups, namely village heads. In the past, the village head was the main supporter of the mopo'a huta ritual, while at present, the village head secures himself in the middle position.

Keywords: *Mopo'a Huta Ritual, social group, Geertz' Perspective*

Abstrak

Ritual mopo'a huta adalah ritual yang dipraktikkan masyarakat Gorontalo ketika musim kemarau tiba. Dengan melaksanakan ritual ini, masyarakat meyakini hujan akan turun serta kesuburan dan kemakmuran akan datang. Ritual ini dilaksanakan sejak ratusan tahun silam, namun dewasa ini mulai ditentang oleh beberapa kalangan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana praktik ritual mopo'a Huta, bagaimana pandangan masyarakat tentang ritual mopo'a huta dengan menggunakan perspektif Geertz. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan studi kasus, melakukan wawancara dengan tokoh-tokoh penyelenggara, melakukan pengamatan selama prosesi itu dilaksanakan, serta menggali hasil-hasil penelitian terdahulu. Penelitian menemukan bahwa ritual mopo'a huta dalam praktiknya menggelar tarian (dayango) diiringi tabuhan towohu (gendang) selama beberapa malam. Pada puncak ritual digelar sesajian yang terdiri dari bahan-bahan tertentu untuk dipersembahkan kepada makhluk gaib sebagai penguasa alam. Terhadap praktik ini, terdapat 3 kelompok masyarakat 1) kelompok abangan, yaitu kalangan petani tradisional yang masih erat memegang tradisi, 2) kelompok santri, yaitu kalangan masyarakat terdidik sebagai kelompok petani modern, kalangan ini sebagian masih percaya dan sebagian lagi tidak percaya karena sudah ada teknologi yang dapat menyelesaikan masalah, 3) kelompok priayi, yaitu kepala desa. Pada masa lalu, kepala desa sebagai pendukung utama ritual mopo'a huta, sementara pada masa kini, kepala desa berada di persimpangan.

Kata Kunci: *Ritual Mopo'a Huta, kelompok sosial, perspektif Geertz*

A. Pendahuluan

Dalam penelitian kulturalnya, Geertz (1960) membagi masyarakat Jawa dalam 3 varian agama. Pembagiannya ini sudah banyak dikritik. Namun demikian bukan berarti varian agama yang digagasnya tidak ada faedahnya. Sebagaimana dipahami secara luas bahwa tipe masyarakat Jawa adalah religius. Sehingga penyebutan istilah santri dan abangan jelas akan berimplikasi kepada penilaian kultural untuk konteks Jawa.

Menurut Kuntowijoyo (1997), sebutan santri pada masyarakat Jawa menunjuk kepada kelompok Muslim Jawa yang taat dalam beragama sehingga berkonotasi positif. Sedangkan abangan, sebagai kelompok yang dikatakan kurang taat dalam beragama selalu dikonotasikan negatif dengan nada yang sinis dan terkesan merendahkan derajat integritas moral (agama) suatu kelompok masyarakat Islam terkait, meskipun abangan adalah kelompok yang paling berjasa dalam melestarikan tradisi Indigenos Jawa (lokal) (Mughits, 2004). Sementara kategori sosial dan kultural itu lanjut Kuntowijoyo, senantiasa terbuka, bisa berubah-ubah variabelnya dan banyak kemungkinan untuk terjadi konvergensi atau saling mengisi dan menyatu antara keduanya. Orang yang dulunya abangan suatu saat dapat menjadi santri. Orang yang dulunya wong cilik, suatu saat dapat naik stratanya menjadi priyai dan seterusnya. Hal itu terbukti belakangan ini

dimana banyak sekali perubahan sosiologis dan budaya yang menunjuk kepada konvergensi antara abangan dan santri tersebut.

Dalam karyanya itu Geertz menegaskan bahwa dalam masyarakat Jawa terdapat tiga tipe kebudayaan, yaitu abangan, santri dan priyai (Geertz, 1960) Menurutnya abangan yang mewakili sikap yang menitikberatkan pada segi-segi sinkretisme Jawa yang menyeluruh dan secara luas berhubungan dengan unsur-unsur petani di antara penduduk; santri yang mewakili sikap yang menitikberatkan pada segi-segi Islam dalam sinkretisme tersebut yang pada umumnya berhubungan dengan unsur pedagang (maupun juga dengan unsur-unsur tertentu di antara petani); dan priyai yang sikapnya menitikberatkan pada segi-segi Hindu dan berhubungan dengan unsur-unsur birokrasi. Dalam struktur sosialnya, abangan adalah kelompok yang sebagian besar adalah para petani yang tinggal di pedesaan, santri adalah kelompok yang sebagian besar para pedagang yang tinggal di pasar dan priyai adalah kelompok yang menempati birokrasi pemerintah.

Menurut orang Jawa, sebutan priyai tidak menunjuk kepada tradisi religius apa pun, hanya untuk sebutan kelas sosial yang terhormat. Priyai hanya dapat dimasukkan ke dalam kategori kultural jika sudah dirangkai dengan unsur-unsur kulturalnya, sehingga dikenal ada priyai yang termasuk Muslim statistik (tidak terlalu fanatik) atau priyai abangan dan priyai yang termasuk Muslim saleh atau priyai santri.

Menurut Geertz dalam penelitiannya di dekade 1960-an di Mojokuto (Pare), Jawa timur, dia mengatakan ada dua perbedaan umum yang mencolok ketika membahas istilah itu, yakni membahas soal perbedaan santri dan abangan. (Secara sederhana Geertz mengatakan santri adalah varian masyarakat di Jawa yang taat kepada ajaran Islam, abangan yang lebih longgar dan tak terlalu taat pada ajaran Islam. Priyai adalah golongan bangsawan/ningrat yang tak terlalu taat pada ajaran Islam, terpesona pada adat dan kebiasaan yang datang dari leluhur.

Pertama, kalangan abangan adalah merupakan varian masyarakat Jawa mereka yang tidak benar-benar tidak acuh terhadap doktrin (agama Islam) tetapi terpesona oleh detail keupacaraan (adat). Sementara di kalangan santri merupakan varian masyarakat di Jawa yang memberikan perhatian terhadap doktrin (ajaran agama Islam). Hal itu dicirikan bila disebut sebagai seorang abangan maka orang tersebut harus tahu kapan harus menyelenggarakan 'slametan' (ritual adat dan kebiasaan budaya). Golongan ini memiliki toleransi kepercayaan agama. Varian ini menjadi pisau analisis dalam memetakan masyarakat dalam merespons ritual mopo'a huta. ritual Mopo'a huta adalah ritual yang dipraktikkan oleh masyarakat petani di Gorontalo ketika muslim paceklik tiba. Dalam ritual ini dilakukan tarian dayango yang diiringi tabuhan towohu (sejenis gendang) selama beberapa malam berturut-turut, dan pada puncaknya disediakan sesajen untuk makhluk halus. Dalam penelitian ini, yang dimaksud kelompok sosial abangan adalah kaum tani dari kalangan orang-orang tua. Kelompok sosial santri adalah kaum muda terdidik yang sebagian tetap berkecimpung dalam usaha pertanian dan

usaha lain di luar pertanian. Sementara kelompok priayi adalah kepala desa dan aparatnya seterusnya ke atas. Kelompok ini dalam memaknai budayanya senantiasa menggunakan kacamata di mana dia berada dalam struktur sosial masyarakat ketika masih sebagai wong cilik. Berdasarkan ulasan tersebut maka penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana praktik ritual mopo'a huta, serta bagaimana pandangan masyarakat mengenai ritual mopo'a huta berdasarkan kelompok sosial Geertz.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan studi kasus. Data dikumpulkan dengan menggunakan 3 metode pengumpulan data yaitu wawancara dengan para tokoh masyarakat dan tokoh adat serta masyarakat petani yang mendukung dan menolak praktik ritual ini. Observasi dilakukan dengan mengamati kehidupan masyarakat secara umum dan melihat dari dekat prosesi pelaksanaan ritual mopo'a huta hingga pada acara puncak yang dilaksanakan awal tahun 2020. Dokumentasi dilakukan untuk menggali informasi yang berhubungan dengan dayango yang sudah diteliti terdahulu. Analisis data dilakukan dengan 3 tahap yaitu reduksi data, display data dan penarikan kesimpulan.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Praktik Ritual Mopo'a Huta pada Masyarakat Molamahu

Desa Molamahu termasuk desa tertua di kabupaten Gorontalo. Desa ini sudah ada sejak ratusan tahun silam. Awalnya bernama Molalahu, kemudian dimekarkan tahun 1979 seiring lahirnya Undang-Undang Pemerintahan Desa. Sejak saat itu, desa Molalahu dan Molamahu disebut desa kembar. Terdapat irisan-irisan sejarah Gorontalo di Molamahu. Berdasarkan catatan sejarah, dapat dipastikan bahwa Molalahu termasuk salah satu *linula* (kerajaan kecil) yang menjadi bagian dari kerajaan *Limutu*. Hal ini dapat dilihat dari susunan pemerintahan desa induk (Molalahu) yang sudah terbentuk sejak tahun 1767.

Bentuk Kepemimpinan Molalahu/Molamahu dari Masa ke Masa

No	Bentuk Pemerintahan	Nama Raja/Kepala Kampung/Kades	Periode
1	Pemerintahan Linula (Kerajaan Kecil) (1767-1902)	TM. Monu	1767-1772
		Biu Panggola TM. Mobulango	1772-1797
		Biu Pomontolo TM. Saini	1797-1822
		Biu TM. Banuna	1822-1847
		Biu TM Saleh/Masi	1847-1877
		Bualiyo Tomayahu	1877-1902
2	Pemerintahan Kampung (Ta Uda'a)	Luadu TM Moito Ahaya	1902-1935
		Biu TM Rapia Imrana	1935-1939

	(1902-1979)	Botu TM Bakari D. Lamatenggo	1939-1948
		Dembe AM. Napu	1948-1951
		Biu Radjak Imrana	1951-1953
		Dembe AM Napu	1953-1955
		Dunito Bakar Tuna	1955-1975
		H. Badjuka	1975
		Kadir Pongoliu	1975-1981
3	Pemerintahan Desa/mekar menjadi Molamahu (Ayahanda) 1979-2019	Karim Harun	1979-1991
		Ismail Kaluku	1991
		Karim Harun	1991-1999
		Kuyu Djafar	1999-2003
		Djafar Kaluku	2003
		Thalib Pulukadang	2003-2014
		Taryono Ahaya	2014-2019

Sumber Data: Kantor Desa Molamahu 2019 (diolah)

Secara historis, desa Molamahu telah mengalami 3 kali perubahan dan penyesuaian bentuk pemerintahan, yaitu pemerintahan *Linula* berlangsung selama 135 tahun, masa pemerintahan kampung (*ta uda'a*) selama 77 tahun, dan masa pemerintahan desa berlaku sejak diundangkannya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa. Masa pemerintahan desa sudah berjalan selama 40 tahun. Kadir Pongoliu adalah kepala kampung terakhir sekaligus kepala desa pertama. Dia mengalami masa transisi pemerintahan kampung menjadi pemerintahan desa, dan sejak saat itu desa Molalahu dimekarkan menjadi desa Molamahu dengan kepala desa pertama Karim Harun.

Seiring era reformasi, desa kembar ini kembali mekar, desa Molalahu terbelah menjadi desa Toyidito, dan desa Molamahu mekar menjadi desa Ayumolingo. Di desa Ayumolingo ini dapat ditemukan jejak-jejak VOC (Belanda) berupa bekas perkebunan kayu manis, terowongan bekas tambang emas, rumah papan beratap seng dan artefak lainnya yang masih misteri. Inilah yang mewarnai perkembangan desa tua ini.

2. Asal dan Perkembangan Ritual Mopo'a Huta

Ritual *mopo'a huta* dalam interaksi sosial masyarakat biasa disebut *dayango* atau *towohu*. *Dayango* dengan iringan *towohu* diyakini warga sebagai ritual yang sudah ada sejak ratusan tahun silam, sebelum pengaruh Islam dan Kristen masuk di Gorontalo. Beberapa penelitian terdahulu menjelaskan bahwa *dayango* terdiri atas dua macam yaitu *dayango pabuto* (untuk mengobati penyakit yang diderita oleh para anggota keluarga dan tetangga-tetangga kampung) dan *dayango tolohuta* (untuk memohon kesuburan dan keselamatan alam semesta) (Niaga, 2013).

Dayango *tolohuta* adalah tarian *dayango* yang ada dalam ritual *mopo'a huta*. Ritual *mopo'a huta* umumnya ada 2 tipe. Tipe pertama dilakukan secara individu di lahan sendiri. Dilakukan dengan memberi sesajian dalam bentuk rokok lokal (*hawu lalahe*) dan pinang sirih (*pomama*). Sesajian ini diletakkan di atas *tunggolo'opo* dan *dunayahe*¹. *Tunggolo'opo* diletakkan di tengah kebun, atau di beberapa sudut jika *tunggolo'oponya* lebih. Lalu dipanggillah makhluk gaib dari 4 penjuru arah mata angin dengan menyebutkan tempat-tempat dimana makhluk halus bersemayam dan diakhiri dengan teriakan panjang. Tipe pertama ini sudah tidak ditemukan lagi dilakukan warga. Tipe kedua dilakukan jika pemberian sesajian melalui *tunggolo'opo* tidak membuahkan hasil. Hujan tetap tidak turun setelah ditunggu selama 2 pekan. Pada saat itu diputuskanlah untuk melaksanakan tipe kedua yaitu *mohumbadu*². Tipe kedua ini dilaksanakan setiap setahun sekali atau setiap musim kemarau tiba.

Dalam praktiknya, terdapat 3 unsur utama dalam ritual *mopo'a huta*; 1) adanya tabuhan *towohu*, 2) adanya para penari *dayango*, 3) sesajian yang akan dipersembahkan kepada makhluk halus. Untuk jelasnya tahapan pelaksanaannya dapat digambarkan sebagai berikut;

a. *Pohile Pohutu*

Ritual *mopo'a huta* yang dipraktikkan oleh masyarakat Molamahu diawali dengan *pohile pohutu* (ziarah) ke makam keramat *Poliduhelo*. Makam *Poliduhelo* persis di tepi aliran sungai yang berasal dari *Pongawaa* dan *Tiluti* yang bertemu dan mengalir menuju danau Limboto bersama sungai Alo. Meski di tepi sungai, kuburan ini tak pernah terjamah banjir. Fenomena ini makin menambah keyakinan warga akan keramatnya penghuni kuburan. Suatu hari, pohon dekat kuburan tumbang (*yilohuwango*) dan menutupi kuburan, ajaibnya, tak lama berselang, pohon itu kembali berdiri tegak. Kisah lain adalah ketika makam keramat dibeton (dipasang tegel) oleh warga yang mengaku turunan *Poliduhelo*, tak lama beton itu runtuh diseret air sungai. Pernah pula ada seseorang yang menenggelamkan batu nisannya ke dalam sungai, beberapa waktu kemudian batu nisan itu sudah kembali terpancang di makam keramat.

Warga yang menyaksikan fenomena demi fenomena itu berdecak kagum dan makin meyakini kekeramatan *Poliduhelo*. *Pohile pohutu* sebagai bentuk mohon ijin di hadapan makam keramat. Bagi masyarakat tradisional, makam keramat memiliki nilai filosofi yang tinggi. Persepsi masyarakat tentang makam sangat dipengaruhi oleh corak keberagaman yang sangat sufistik dan keyakinan mereka bahwa

¹*Tunggolo'opo* adalah bambu yang dipancangkan dengan ujung yang dibelah 4-6 diikat dibatang lalu di atasnya tergelar daun woka (*ombulo*) yang menjadi alas/wadah sehingga sesajian dapat diletakkan. Sementara *dunayahe* adalah bambu panjang yang tidak dipotong sehingga ujungnya menjuntai, dihiasi janur dan diujungnya tergantung wadah meletakkan sesajian. *Dunayahe* biasanya dipakai pada acara puncak ritual *mopo'a huta*.

²*Mohumbadu* artinya memukul, maksudnya menabuh *towohu* lalu menari *dayango*.

menziarahi dan mendoakan orang yang dekat dengan Allah maka kehidupannya pun akan diberkahi oleh Allah. Dan mereka meyakini bahwa perilaku keagamaan seperti itu tidak bertentangan dengan syariat karena mereka yakin bahwa semua doa Allah-lah yang mengabulkannya, bukan si mayat. Menziarahi makam raja atau wali akan membawa pengaruh positif bagi spiritual seseorang bahwa semua manusia nantinya akan kembali kepada Allah (Rusli, 2016).

Berdasarkan pemahaman ini, makam *Poliduhelo* telah menjadi media dan sumber inspirasi warga untuk menyelenggarakan ritual *mopo'a huta*. Untuk mustajabnya prosesi *pohile pohutu*, dilakukan tahapan memanggil arwah dan roh-roh halus. Di bagian hulu, terdapat persimpangan 2 sungai yaitu sungai dari mata air *Pongawaa* dan sungai *Tiluti*. Di sanalah *wombuwa* berdiri memanggil arwah dan roh-roh halus. Setelah ada putusan bahwa ritual harus dilaksanakan, para warga yang sudah lama menunggu kepastian pelaksanaan ritual *dayango* secara sukarela mempersiapkan segala hal, mulai dari tempat penyelenggaraan, benda-benda yang diprasyaratkan hingga perijinan dari aparat kepolisian.

b. Tarian Dayango

Tahap kedua adalah melaksanakan tarian *dayango* dengan iringan *towohu*, jika tahapan ziarah dilaksanakan di tengah hutan, sekitar 7 Km dari perkampungan, maka pelaksanaan *dayango* dan *towohu* dilaksanakan di perkampungan dekat aliran sungai. Tarian *dayango* dilaksanakan setiap malam sesuai ijin dari kepolisian. Cepat atau lamanya tergantung hantaran warga yang setiap malam dipungut oleh penyelenggara.

Lamanya pelaksanaan dayango adakalanya hanya 3 hari, tujuh hari atau sebulan. Lamanya pelaksanaan karena menunggu sadaqah dari warga, sebagai bahan yang akan disediakan untuk sesajian. Jadi pada saat kegiatan dayango berlangsung, warga berdatangan dan menyerahkan ayam, ikan gabus, beras, uang, bahan-bahan itu yang dikumpulkan. Kalau dalam 3 hari sudah lengkap, maka dilaksanakanlah puncaknya yaitu menyediakan sesajian untuk mopo'a huta (Hasan, 2019).

Dalam prosesi *dayango*, terdapat beberapa momen yang menarik minat warga untuk menonton. Penulis pernah beberapa kali menyaksikan langsung. Terakhir pada bulan Januari 2020. Para penari memasang atribut ikat kepala yang berwarna merah yang dikenakan oleh semua penari, mereka datang memasuki arena *dayango* sambil melagukan *wumbungo*³. Saat masuk arena, di mana *towohu* ditabuh dengan irama tertentu, para penari mulai kejang-kejang, pertanda kerasukan setan. Mereka menari tak beraturan, naik dan turun *towohu*.

c. Mato lo towohu

Pada puncak pelaksanaan *dayango* dan *towohu* (*mato lo towohu*), digelar sajian makanan yang berasal dari bahan-bahan tertentu, sebanyak 25 paket, berupa 25 ekor

³*Wumbungo*, sejenis ucapan-ucapan yang dilagukan, seperti layaknya irama *wunungo pa'ita* pada ritual 40 hari kematian.

ayam kampung, 25 ekor ikan gabus, 25 butir kelapa muda dan seterusnya. termasuk pinang dan sirih. Masa lalu, ikan gabus sangat mudah ditemukan di sungai Molamahu. Dewasa ini sungai Molamahu tidak lagi memiliki ikan gabus selain ikan lele, tetapi ikan itu akan muncul saat dibutuhkan. Ikan gabus sebagai simbol *mopo'a huta* untuk disajikan pada puncak ritual. Sesajen disajikan di dekat sungai dan diletakkan di atas *tonggolo'opo* dan *dunayahe*. Saat itu sang *wombua* berteriak memanggil makhluk halus untuk mencicipi sesajen yang tersedia. Sebuah *tonggolo'opo* yang menjuntai ditarik, dan benda-benda itu dihanyutkan. Pada saat ini pula, seluruh warga dimandikan secara simbolis oleh *wombuwa* agar dapat terbebas dari segala marabahaya.

Setelah sesajen dicicipi makhluk halus, warga silih berganti ikut mencicipinya, sebagian dibawa ke masjid terdekat untuk didoakan (*mongdi salawati*) yang dipimpin oleh pegawai syar'i⁴. Menurut pengakuan warga, sajian yang sudah dicicipi makhluk halus sudah tidak memiliki cita rasa.

Secara historis dapat digambarkan tahapan perkembangan praktik ritual *mopo'a huta* sebagai periode panjang berevolusi bersama komunitas-komunitas yang ada pada masyarakat Molamahu, sebagai berikut.

- a. Masa pra *linula* Molalahu (akhir abad ke 16). Para pengungsi dari kerajaan Gorontalo berdatangan ke wilayah Tupalo. *Poliduhelo* dan pengawalnya sangat menyukai tarian dan bunyi-bunyian dari pukulan benda-benda berupa kayu dan sejenisnya. Meskipun para pengungsi ini datang atas rekomendasi Raja Ilato sebagai penyebar Islam dan mistisisme, tetapi mereka datang bersama pengaruh animisme dan dinamisme yang masih sangat kuat, sehingga para pemuda yang sudah mengenal Islam menciptakan kebudayaan baru bersama komunitas yang baru. Tarian *dayango* sudah dilakukan ketika komunitas yang membentuk *linula* dan kampung baru terdiri dari 8 keluarga. Hal ini terus berlangsung setelah Molalahu terbentuk menjadi sebuah wilayah pemerintahan dan dipimpin oleh seorang raja *Linula* dan *ta uda'a*. Keyakinan terhadap kekuatan gaib direfleksikan dalam praktik *modayango* dengan iringan *towohu*.
- b. Masa *linula* Molalahu (1767-1902). Wilayah pemerintahan Molalahu telah terbentuk dengan Raja *Linula* pertama TM Monu pada tahun 1767 hingga Raja *Linula* yang ke 6 Buali TM Tomayahu tahun 1877-1902. Rentang terpanjang dalam sebuah sistem pemerintahan, seabad lebih (135 tahun). Suatu masa yang panjang sebagai proses berevolusinya ritual *mopo'a huta* dan tradisi lain yang mengiringinya. Pada masa ini kehidupan masyarakat mulai mengelompok dan memanjang di sepanjang aliran sungai hingga ke hilir. Kehidupan komunitas-komunitas yang ada bertani

⁴Proses *mongadi salawati* tidak banyak diketahui warga, bisa jadi hanya dilaksanakan pada kegiatan yang ke sekian kalinya.

berpindah-pindah, mereka mulai mengenal dan menanam padi gogo (*pale lo tuhelo*). Terutama di lahan-lahan yang baru dibuka. Setelah beberapa kali ditanami padi gogo, selanjutnya diganti dengan tanaman jagung. Masa ini ritual *mopo'a huta* sudah sering dilakukan secara personal dan biasanya berlaku untuk kawasan kebun pribadi, dilakukan oleh orang-orang tertentu. Tujuannya agar hasil tanaman, baik padi gogo maupun jagung dapat melimpah hasilnya. *Dayango* dilakukan ketika masa paceklik panjang datang.

- c. Masa Pemerintahan Kampung (1902-1979), rentangnya selama 77 tahun, suatu masa yang relatif panjang berevolusinya ritual *mopo'a huta*. Masa ini dimulai sejak masa kepemimpinan kepala kampung ke 7 Loadu TM Moito Ahaya sampai Kadir Pongoliu, ritual *mopo'a huta* yang berisi *dayango* diiringi tabuhan *towohu* semakin berkembang dan menjadi tradisi yang hidup dalam masyarakat. Pada masa ini, penyebaran ajaran agama masih sangat terbatas. Minuman keras, judi dan perbuatan yang melanggar ajaran agama dilakukan secara terbuka. Belum ada yang melarang. Minum-minuman keras tidak hanya dilakukan di tempat-tempat tertentu seperti di bawah pohon onau (*bungo lo wa'olo*), rumah dan warung, tetapi juga dilakukan di tempat ibadah.

Agama masuk Molamahu secara perlahan, tidak langsung menggeser tradisi lama. Sehingga ditemukan ada aktivitas keagamaan yang berbaur dengan aktivitas terlarang. Dapat dibayangkan, kegiatan perayaan maulid bercampur dengan aktivitas meminum arak yang dilarang Nabi, bahkan praktik-praktik terlarang yang nyata saja tidak ada yang melarang, apalagi praktik yang kasat mata seperti *towohu* dan *dayango*. Sehingga pada masa itu, Gelaran *towohu* menjadi hiburan tersendiri warga⁵. Apalagi hiburan modern masih sangat jauh dari kehidupan orang Molamahu.

- d. Masa Pemerintahan Desa (1979-2019), ritual *mopo'a huta* masih tetap eksis namun sudah mulai menerima resistensi terutama sejak zaman reformasi. Pada masa kepemimpinan Kuyu Djafar (KD) dan Thalib Pulukadang (TP) tahun 2000-2014, ritual *mopo'a huta* berhasil dilaksanakan selama 2 kali pada masa KD dan 3 kali pada masa TP. Seiring perkembangan pemahaman agama masyarakat makin meluas, satu dua tokoh agama desa berusaha melakukan internalisasi ajaran Islam pada ritual *mopo'a huta*, diantaranya adalah *mopongadi salawati* di masjid pada puncak ritual *mopo'a huta*. Pada awal kepemimpinan kepala Desa Taryono Ahaya (TA), tahun 2015 kemarau panjang melanda Molamahu, pada dasarnya TA secara pribadi tidak setuju dengan ritual ini. Karena desakan warga, terutama kalangan tua, TA akhirnya

⁵Selain *towohu*, bunyi-bunyian lain yang menjadi hiburan warga adalah *rabana*, yang dibunyikan pada tradisi *mo buruda* dan *mo turunani*. Masa lalu *buruda* dan *turunani* digelar warga pada acara unduh mantu (*modelo*). Seiring masuknya Islam, belajar mengaji semakin meluas, tradisi *mohunungo* (mengaji dengan langgam Gorontalo) menjadi agenda berkumpulnya kaula muda.

memberi restu. Restu kepala desa sangat sarat dengan pertimbangan politis, sebagian masyarakat mulai resisten dengan keberadaan perkebunan kelapa sawit yang mendapat izin dari kepala desa. Masyarakat menuding perusahaan ini mulai mengganggu keberadaan makam keramat. Tahun 2019, musim paceklik kembali meresahkan warga, TA tidak menyarankan, hanya bersikap menunggu, tanpa mau terlibat secara langsung. Penulis berusaha mengajak TA mendiskusikan masalah ini, tetapi rupanya SA mengaku tak mengetahui adanya dukungan yang sedang terbangun. Ada gerakan kecil yang sedang diperankan oleh tokoh pemuda (IS) bersama mantan kepala desa (TP), memanfaatkan momentum pemerintah daerah sedang giat-giatnya merevitalisasi budaya lokal. Ini terlihat sejak berdirinya taman budaya persis bertatapan muka dengan masjid agung Baiturrahim Limboto. Seperti sengaja diperhadapkan dengan masjid sebagai pengejawantahan falsafah adat bersendikan syara' syara' bersendikan kitabullah. Dengan begitu, pernak-pernik budaya yang dipertunjukkan di taman budaya haruslah bernafaskan ajaran Islam. Pemerintah daerah melalui camat Pulubala merespons dinamika yang berkembang di masyarakat tetapi masih belum menemukan momentumnya yang tepat. Momentum itu menjadi harapan baru bagi upaya revitalisasi ritual *mopo'a huta* sebagai salah satu keunikan masyarakat Molamahu. Respons pemerintah terhadap eksistensi *dayango* dalam ritual *mopo'a huta* menjadi angin segar bagi warga pendukung tradisi ini, tetapi pada bagian lain akan mengganggu nilai-nilai solidaritas masyarakat, apalagi ketika pemerintah berdiri sebagai penyandang dana dalam penyelenggaraannya. Dalam kaitan ini, ada dua kepentingan yang sedang bermain, pertama, kepentingan kaum tani untuk menjaga harmoni dengan alam, kedua, kepentingan pemerintah daerah untuk mengangkat nilai-nilai kearifan lokal yang bisa jadi dikemudian hari bukan lagi menjadi sebuah ritual, tetapi akan menjadi pertunjukan. Kelak eksistensinya seperti tradisi *tumbilotohe* yang telah kehilangan makna spiritualitasnya dan telah menjadi salah satu agenda pariwisata.

3. Persepsi masyarakat tentang *Mopo'a Huta* Menurut Kelompok Sosial

Ritual *mopo'a huta*, bukan tanpa tantangan, ada pemahaman bahwa ritual *mopo'a huta* bertentangan dengan keyakinan masyarakat setelah agama Islam masuk perlahan di wilayah ini. Meski demikian anggapan terhadap ritual *mopo'a huta* sebagai praktik kearifan yang bertentangan dengan ajaran agama oleh sebagian masyarakat dianggap tidak beralasan.

Mulai terdapat pro dan kontra mengenai ritual *mopo'a huta*. Untuk jelasnya mengenai persepsi masyarakat terhadap ritual *mopo'a huta* dapat dipotret dengan menggunakan kacamata Clifford Geertz dalam menjelaskan agama pada masyarakat Jawa (Geertz, 1983). Geertz membagi masyarakat ke dalam 3 varian; abangan, santri dan

priyai⁶. Pembagian ini bertujuan untuk membantu menjelaskan kondisi sosial budaya masyarakat Molamahu. Kelompok abangan mewakili masyarakat petani (kalangan tua) dan kelompok santri mewakili masyarakat terdidik (kalangan muda). Sementara priyai adalah kelas elit di desa yang diwakili kepala desa. Sebelum menjadi priyai, kepala desa adalah *wong cilik*, posisinya berada pada kelompok abangan atau kelompok santri. Itulah kenapa, ada kepala desa yang memihak kelompok abangan, ada pula yang memihak kelompok santri. Sebagian besar kepala desa yang memelopori ritual *mopo'a huta* hidup pada zaman di mana ritual ini sangat dinamis. Berdasarkan pandangan ini, terlihat 3 kelompok sosial dalam masyarakat beserta respons mereka terhadap ritual ini;

a. Kelompok abangan

Nurish menyebut, abangan adalah kategori sosial keagamaan yang dianggap kurang taat dalam menjalankan amalan-amalan Islam sesuai syariat (Nurish, 2019). Sebagai ukuran mengenai hal ini, secara umum, desa Molamahu memiliki 6 buah masjid yang tersebar di 4 dusun. Hanya 1 masjid yang terlihat aktif melaksanakan Shalat 5 waktu berjamaah. Tetapi jumlah jamaahnya hanya bisa dihitung jari. Lebih banyak pada waktu sholat magrib. Masjid-masjid lain terlihat eksis pada hari Jum'at. kemudian umumnya suasana masjid ramai pada bulan Ramadhan. Berdasarkan kategori kurang taat beragama, nampaknya menjadi indikasi kuat bahwa mayoritas penduduk di desa ini adalah kelompok abangan.

Kelompok abangan masih mempercayai praktik-praktik kepercayaan dan ritual yang bersumber dari adat istiadat dan kepercayaan lokal (*animisme*) yang menjadi anutan kepercayaan mereka sebelum menjadi muslim yang taat. Sisa-sisa kepercayaan lokal belum sepenuhnya hilang walaupun ajaran agama sudah menjadi keyakinan (Ismail, 2912). Di kalangan masyarakat Molamahu, kelompok sosial ini adalah warga tani yang percaya bahwa ritual *mopo'a huta* sebagai satu-satunya jalan untuk memperoleh kemakmuran dan kesejahteraan. Kelompok sosial ini merupakan jumlah terbesar di Molamahu, mereka terdiri dari kalangan orang-orang tua yang telah mengalami berkali-kali penyelenggaraan ritual *mopo'a huta* pada zamannya.

Kelompok sosial ini masih menganggap wajib pelaksanaan ritual ini. Selain orang-orang tua, ada pula 1-2 pemuda dari kalangan terdidik yang mendukung ritual ini. IS, adalah seorang guru dan aparat desa yang justru berpihak kepada kelompok abangan. Sosok ini memiliki visi yang berbeda, aktif menggali kearifan lokal dan berkeinginan untuk merevitalisasi kearifan-kearifan lokal yang masih tersisa.

Pada masa kepala desa sebelumnya yang rutin melaksanakan ritual, kelompok ini memberi dukungan secara terang-terangan. Dukungan warga terhadap kepala desa

⁶Pandangan ini dikritik oleh ilmuwan belakangan karena menganggap bahwa pembagian Geertz keliru, yang mana kelompok priyai berbeda dengan abangan dan santri. Priyai merupakan kelas sosial, sementara santri abangan adalah kelompok berdasarkan agama, artinya, ada pula kelompok priyai yang santri atau abangan.

sebagai kelompok priyai yang mendukung ritual ini sangat kuat dan dibuktikan dengan kesiapan warga secara sukarela mempersiapkan segala hal berkaitan dengan pelaksanaannya.

b. Kelompok Santri

Kelompok sosial ini adalah kalangan muda dan kaum cendekia, sebagian kalangan tua yang menjadi tokoh agama/masyarakat. Kelompok ini jumlahnya lebih sedikit dari kelompok abangan. Beberapa yang bisa disebutkan mewakili kelompok ini adalah IY (guru agama), AY (mahasiswa IAIN) dan RP (anggota legislatif). Ketiga tokoh ini ada yang menolak secara ideologis, ada yang menolak secara rasional, bahkan ada pula yang setengah hati, mereka menerima ritual ini dilaksanakan tetapi tidak mau terlibat, ada yang apatis dan tidak mau ambil pusing dengan kearifan lokal, lebih modernis dan menganggap hal-hal yang tradisional menghambat kemajuan.

Anak-anak muda yang hidup di zaman kemajuan teknologi menjadikan teknologi sebagai solusi terhadap masalah. Ketika hujan tidak turun, ada program pompanisasi, ketika tanaman diserang hama, ada pestisida, ketika ternak diserang penyakit, ada mantri hewan, ketika butuh bergoyang ada musik disko, karaoke, organ dan seterusnya. Sehingga ritual *mopo'a huta* sudah bukan zamannya lagi. Apalagi kemanjurannya sudah mulai luntur.

"tahun 2019 diadakan towohu, pada awal kepemimpinan TA, tetapi setelah towohu selesai, dua bulan, barulah turun hujan, sehingga ada warga yang mulai ragu dengan kemanjuran ritual ini. Tahun 2019, sudah ada gerakan untuk melaksanakan, tetapi belum terlaksana, hujan sudah turun. dayango batal dilaksanakan. Kejadian ini semakin menyadarkan warga bahwa tidak ada hubungan antara dayango dan turunnya hujan (Yusuf, 2019)".

Pandangan di atas senada dengan pernyataan anggota legislatif berikut ini:

"kalau tujuan melaksanakan towohu adalah untuk meminta hujan, kayaknya sudah tidak connect (relevan) lagi, kalau ada gerakan untuk merevitalisasi towohu ini menjadi kekayaan budaya lokal, itu dapat dilakukan dengan membicarakannya secara bersama-sama antara Kepala Desa, BPD, LPM tokoh masyarakat termasuk di dalamnya tokoh agama dan tokoh adat"(Panigoro, 2019).

Dari kedua pandangan tersebut terlihat bahwa kesakralan ritual *mopo'a huta* mulai diragukan oleh kalangan santri. Terutama pada aspek meminta hujan. Perubahan pandangan dan keyakinan ini berdasarkan pengalaman yang tidak menunjukkan adanya relevansi antara ritual *mopo'a huta* dengan turunnya hujan.

Pada kelompok ini pula terdapat sebagian mereka mulai menolak namun penolakannya tidak secara frontal. Alasannya dapat ditebak, yang mereka hadapi adalah orang-orang tua mereka sendiri. Setan ini ada, saya percaya itu, jadi laksanakan saja ini ritual, tetapi saya jangan dilibatkan (Harun, 2019). Ini adalah pendapat warga yang

setuju ritual dilaksanakan tetapi tidak mau terlibat, dalam arti menghindari dari kesyirikan yang sudah mulai diyakini adanya dan mulai ramai ditudingkan kelompok sosial lainnya (*tahi pomahe aturu lo huta*).

c. Kelompok Priayi

Kelompok sosial ini jumlahnya sedikit, bahkan sangat personal, mereka adalah kalangan pemerintah mulai dari kepala desa yang taat dengan kekuasaan di atasnya, kecamatan hingga kabupaten serta pihak kepolisian sebagai yang berwenang memberi izin atau tidak memberi izin. Meski jumlahnya sedikit, kelompok ini sangat menentukan dalam mewujudkan harapan kelompok abangan atau menolak sebagaimana kelompok santri. Dengan kata lain, ada kepala desa yang berpihak kepada kelompok abangan, ada pula kepala desa yang menjadi bagian dari kelompok santri. Keberpihakan ini tergantung dari kelompok sosial mana sang kades berada sebelum menjadi kepala desa.

Beberapa kepala desa sebelumnya berpihak dengan kelompok abangan yaitu Bakar Tuna, Karim Harun, Kuyu Djafar dan Thalib Pulukadang. Dalam beberapa peristiwa, kepala desa sangat berpengaruh dalam melakukan pendekatan dengan kekuasaan di atasnya. Masa kepemimpinan TP, dia sangat berperan dalam meyakinkan kepolisian dan kepala daerah, bahkan menyatakan dirinya sebagai jaminan.

Zaman saya kepala desa, saya akan lakukan, apalagi rakyat datang silih berganti bermohon, saya sebagai tempat mereka berharap, segera ke kantor bupati, ke pihak kepolisian, mereka ijin akan asalkan dapat menjamin keamanan, karena kegiatan ini akan mengumpulkan orang banyak, kalau rakyat kita buat senang, maka saat kita mau memerintah mereka untuk melaksanakan ini dan itu mereka pasti taat, melaksanakan apa yang diperintahkan (Pulukadang, 2019).

Pernyataan di atas menegaskan bahwa pelaksanaan ritual *mopo'a huta* sangat ditentukan oleh kepala desa sebagai yang bertanggungjawab penuh terhadap keamanan dan ketertiban. Selaku motor penggerak partisipasi masyarakat, menggalang dana dan mengkoordinir warga dalam mewujudkan solidaritas dan kebersamaan sebagai warga tani yang sangat tergantung dengan alam. Berkat pemenuhan keinginan masyarakat bawah yang dipelopori kepala desa, menjadikan sosok ini sangat dekat secara emosional maupun spiritual, terbukti sosok TP dapat terpilih 2 kali menjadi kepala desa.

Kepemimpinan terakhir (pasca TP) cenderung berpihak kepada kelompok santri, yaitu mereka yang menolak atau tidak percaya lagi dengan ritual *mopo'a huta*. meskipun pada awal kepemimpinannya pernah sekali dilaksanakan, tetapi TA tidak terlibat langsung, semua pelaksanaan dilaksanakan secara sukarela oleh masyarakat. Tahun 2019, paceklik kembali melanda. Meskipun kelompok abangan melakukan pendekatan kepada TA, tetapi secara diplomatis TA menjawab bahwa atasannya di daerah adalah sosok agamis yang berasal dari organisasi keagamaan yang menentang bid'ah dan sejenisnya. Argumentasi ini menjadi senjata ampuh untuk menundukkan kelompok abangan. Tidak ada perlawanan secara frontal masyarakat terhadap pendirian kepala

desa, ini sekaligus menegaskan bahwa masyarakat Molamahu sangat setia dan tunduk kepada kekuasaan. Ini pun menjadi pertanda bahwa masyarakat Molamahu adalah himpunan individu yang taat kepada pemimpin.

Meskipun secara emosional spiritual terjadi keresahan yang mendalam dan berkepanjangan. Ada ungkapan yang mencemaskan spiritualitas, lihat saja apa yang akan terjadi. Demikian ungkapan yang keluar dari para tokoh. Keresahan ini mestinya ditampung dalam sebuah aktivitas yang moderat. Keresahan warga terobati ketika ada sebuah gerakan yang mencoba mengakomodir keresahan ini yang datangnya dari kekuasaan di atas kepala desa. Dukungan pemerintah kecamatan bukan hanya dari segi moral, tetapi juga dukungan dana.

Berdasarkan hasil pengamatan penulis pada musim paceklik 2019, kelompok abangan yang jumlahnya besar tidak dapat berbuat banyak untuk memenuhi keinginan mereka menyelenggarakan ritual *mopo'a huta*, ini lantaran yang menentukan adalah kepala desa (priyai). Ini dapat dipahami karena TA berasal dari kelompok terdidik, kepala desa pertama bergelar sarjana, masih muda dan mantan aktivis, sehingga pemahamannya tentang ritual ini berbeda dengan kepala desa-kepala desa sebelumnya. Dalam kondisi seperti ini, tidak sedikit warga yang berkeluh kesah karena usaha pertaniannya tidak bisa dijalankan atau gagal karena paceklik, kematian warga yang beruntun, serta berbagai penyakit yang muncul dan tidak bisa dideteksi dokter. Sementara itu kelompok santri yang giat dalam usaha pertanian, sebagian telah mengadopsi teknologi pertanian sehingga mereka tidak merasakan kegelisahan dengan adanya musim paceklik. Bagi kelompok ini, usaha pertanian dapat berhasil dengan baik manakala menggunakan teknologi pertanian secara tepat dan benar.

Kelompok priyai yang berpihak kepada kelompok santri berpandangan bahwa ritual *mopo'a huta* sebagai sesuatu yang bisa dihilangkan untuk menghindari polemik masalah ketauhidan. Sebagai gantinya, tradisi *dayango* dimodifikasi menjadi kekayaan budaya lokal yang dapat dijadikan sebagai obyek pariwisata. Sementara itu kelompok priyai yang berpihak kepada kelompok abangan berusaha menciptakan momentum dan membangun jejaring sosialnya untuk dapat melaksanakan ritual ini. Berkat kegigihan mantan kepala desa (TP) akhirnya, ritual itu terlaksana pada awal tahun 2020.

D. Penutup

Ritual *mopo'a huta* masih utuh dalam memori orang Molamahu, terutama pada kelompok sosial abangan. Kelompok ini memiliki konsep makhluk gaib sebagai bagian dari kekuatan alam. Konsep ini tidak hanya tertanam menjadi sebuah keyakinan, tetapi juga diekspresikan dalam bentuk tindakan (ritual). Lati dan ibilisi adalah dua makhluk halus yang diyakini masyarakat sebagai yang menguasai alam. Kedua makhluk ini berkuasa melakukan apa saja tergantung relasi yang dibangun masyarakat. Ritual *mopo'a huta* sebagai salah satu tindakan masyarakat untuk menata kampung; menciptakan kehidupan masyarakat yang sejahtera secara lahir dan batin. Hal ini

relevan dengan fungsi ritual sebagai ikhtiar mencari keselamatan, ketentraman dan menjaga kelestarian hidup. Pada dasarnya manusia selalu berusaha menolak marabahaya dan menjaga keseimbangan hidup dengan melaksanakan ritual yang menciptakan usaha manusia untuk menyelamatkan diri.

Kelompok yang masih menginginkan eksistensi ritual ini merupakan kelompok terbanyak dalam pembagian kelompok sosial a la Geertz, yaitu kelompok abangan. Sementara kelompok kedua (santri) yang diwakili kaum pemuda, kaum terpelajar dan tokoh agama terbelah menjadi dua, sebagian menolak (tahi pomahe aturu lo huta) sebagian kecil setuju tetapi tidak mau terlibat dan sebagian lagi dalam posisi wait and see. Kelompok ketiga, priyai sebagai kelompok terkecil dalam struktur sosial masyarakat, namun memiliki kekuasaan untuk menentukan, dilaksanakan atau tidak dilaksanakan. Kelompok priyai menyesuaikan dengan keberpihakan dirinya sebelum menjadi kepala desa (wong cilik). Dia akan mendukung atau menolak pelaksanaan ritual mopo'a huta tergantung keberpihakannya, baik secara ideologis maupun secara intelektual, serta dari mana dia berasal sebelum menjadi sosok priyai (kepala desa).

Praktik ritual mopo'a huta secara substansial dapat dilihat sebagai bentuk pengamalan agama yang sangat esensial. Ini sangat beralasan karena masyarakat melaksanakan ritual atas keyakinan yang tinggi atas kemahakuasaan Pencipta alam raya. Berbeda dengan praktik keagamaan yang sangat formalitas apalagi hanya ikut-ikutan agar terlihat sholeh. Tentu saja pendalamannya kurang, hanya ingin dianggap sebagai muslim yang taat. Berbeda dengan pelaksanaan ritual mopo'a huta. Para penganutnya sangat khusyu' melaksanakannya bukan karena agar dilihat beragama, tetapi ekspresi ketergantungan yang tinggi terhadap alam. Ada keyakinan yang mendalam jika ritual ini tidak dilaksanakan dengan khusyu' akan berimplikasi pada kemurkaan penghuni alam. Dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa ekspresi budaya yang sangat kental dan menyentuh esensi keimanan ini dapat dipadupadankan dengan ekspresi keagamaan. Jika ini terjadi maka, islamisasi ritual mopo'a huta akan menjadi momentum masuknya Islam secara esensial dalam relung kehidupan masyarakat petani. Spirit kebudayaan ini akan terekspresi dalam praktik ritual yang islami, misalnya sebelum makan sesajen, dilaksanakan sholat istikhorah berjamaah, dilanjutkan dengan mongadi salawati dan makan bersama.

Daftar Pustaka

- Baruadi, Moh. Karmin, (2012) *Sendi Adat dan Eksistensi Sastra; Pengaruh Islam dalam Nuansa Budaya Lokal Gorontalo*, Jurnal el Harakah 14 (2), 292-311
- Budhisantoso, Subur, (1989) *Tradisi Lisan Sebagai Sumber Informasi Kebudayaan Dalam Analisa Kebudayaan*, Jakarta: Depdikbud
- Djuanda, Dianflorenza, (2014) *Bentuk Dan Pelaksanaan Upacara "Dayango" (Studi Kasus pada Desa Barakati Kecamatan Batudaa)*, Universitas Negeri Gorontalo
- Fadhilah, Amir, (2013) *Kearifan Lokal dalam Membentuk Daya Pangan Lokal Komunitas Molamahu Pulubala Gorontalo*, Jurnal Al-Turās 19 (1), 23-37.
- Geertz, Clifford, (1960) *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glencoe
- Hadjarati, Hartono, *Identifikasi Teknik Dasar Beladiri Langga Gorontalo Untuk Membangun Jati Diri Daerah Studi Kasus Di Provinsi Gorontalo*, pdf.
- Harun, Ahmad, Personal Communication, 2019
- Hasan, Saiful, Tokoh Adat, Personal Communication, 2019
- Hunowu, Momy A., (2017) *Molalahu; Negeri Emas Tak Terjamah*, (Naskah Buku Cerita Rakyat Gorontalo, diikutkan dalam Lomba Literasi Nasional
- Ismail, Faisal, (2012) *Prolog dalam Buku Dinamika Perkembangan Sistem Kepercayaan Lokal di Indonesia*, Jakarta: Kemenag RI
- Koentjaraningrat, (1985) *Ritus Peralihan di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Mughits, Abdul, (2004) *Berakhirnya Mitos Dikotomi Santri-Abangan*, Jurnal Millah 3 (2), 276-288
- Niaga, Ipong, (2013) *Ritual Dayango: Studi Kasus Di Desa Liyodu, Kecamatan Bongomeme, Kabupaten Gorontalo (Laporan Penelitian)*. Gorontalo: FSB UNG
- Noma, Aksar, (2014) *Dayango (Studi Kasus di Kecamatan Sumalata, Kabupaten Gorontalo Utara)*. Universitas Negeri Gorontalo
- Nuraeni, Heny Gustini dan Muhammad Alfian, (2012) *Studi Budaya di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia
- Nurish, Amanah, (2019) *Agama Jawa; Setengah Abad Pasca Clifford Geertz*, Yogyakarta: LKIS
- Odea, Thomas F., (1996) *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar, Terjm, Tim Yasogama*, Jakarta: Rajawali Press

Panigoro, Rusli, Anggota DPRD, Personal Communication, 2019.

Pulukadang, Thalib, Personal Communication 2019.

Rusli, Muh. (2016) *Persepsi Masyarakat Tentang Makam Raja dan Wali Gorontalo*, *El Harakah* 18 (1), 76-93

Sambas, Syukriadi, (2015) *Sosiologi Komunikasi*, Bandung: Pustaka Setia

Yusuf, Aslan, Mahasiswa IAIN Gorontalo, Personal Communication 2019.