



Kesetaraan relasi sosial dalam falsafah esa cita waya, tou peleng masu'at; cawana parukuan, cawana pakuruan: Sebuah konstruksi teologis berbasis budaya Minahasa

Marhaenie Luciana Mawuntu 

Fakultas Teologi, Universitas Kristen Indonesia Tomohon, Sulawesi Utara

Correspondence:

marhaenimawuntu2005@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v11i1.1178>

Article History

Submitted: Aug. 30, 2024

Reviewed: Jan. 24, 2025

Accepted: April. 19, 2025

Keywords:

cawana parukuan
cawana pakuruan;
esa cita waya,
tou peleng masu'at;
pute waya tou maesa;
cultural identity;
egalitarianism;
Minahasan philosophy;
social equality;
social pluralism;
social relations;
egaliter;
falsafah Minahasa;
identitas kultral;
kemajemukan sosial;
kesetaraan sosial;
relasi sosial

Copyright: ©2025, Authors.

License:



Abstract: Awareness of maintaining and appreciating local philosophy about respect for equality in the diversity of society is being eroded in the Minahasa land. This article discusses the socio-cultural issue of esa cita waya, tou peleng masu'at; cawana parukuan, cawana pakuruan, which can be the basis for equal social relations. This study repositions the local wisdom defined and constructed by the ancestors as a social identity that appreciates diversity and equality in society. For this purpose, I use a qualitative research approach with descriptive methods and socio-cultural analysis. This research will start from cultural data transmitted orally and maintained by cultural actors and the Minahasa community in several villages. Furthermore, based on this approach, the author will offer *esa cita waya, tou peleng masu'at*. Cawana parukuan, cawana pakuruan, pute waya tou maesa (hereinafter abbreviated as ECWTPMCPCP) as the basis of social relations that give respect to equality in social diversity in the land of Minahasa today. As a result, the people in the land of Minahasa are educated to build relations that provide equal and constructive space for plurality in society.

Abstrak: Kesadaran untuk memelihara dan menghargai falsafah lokal tentang penghargaan terhadap kesetaraan dalam keragaman masyarakat sedang tergerus di tanah Minahasa. Artikel ini bertujuan membahas persoalan sosio-kultural *esa cita waya, tou peleng masu'at; cawana parukuan, cawana pakuruan*, yang dapat menjadi dasar relasi sosial yang setara. Kajian ini memosisikan kembali kearifan lokal tersebut sebagaimana yang didefinisikan dan dikonstruksi para leluhur sebagai identitas sosial yang menghargai keragaman dan kesetaraan bermasyarakat. Untuk tujuan itu, saya menggunakan pendekatan penelitian kualitatif dengan metode dekriptif dan analisis sosio-kultural. Penelitian ini akan bertolak dari data kultural yang ditransmisikan secara lisan dan masih terpelihara pada para pelaku budaya dan masyarakat Minahasa di beberapa kampung. Selanjutnya berdasar pendekatan demikian, penulis akan menawarkan *esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana parukuan, cawana pakuruan, pute waya tou maesa* (selanjutnya disingkat ECWTPMCPCP) sebagai dasar relasi sosial yang memberi penghargaan terhadap kesetaraan dalam kemajemukan sosial di tanah Minahasa kini. Hasilnya, masyarakat di tanah Minahasa teredukasi untuk membangun relasi yang memberi ruang setara dan konstruktif bagi pluralitas bermasyarakat.

Pendahuluan

Mengkaji falsafah *esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana parukuan, cawana pakuruan* (selanjutnya disingkat ECWTPMCPCP) dari perspektif sosio-kultural bagi penguatan kesetaraan dalam kemajemukan sosial tanah Minahasa¹ merupakan hal penting dan urgen. Mengapa penting? Karena realitas tanah Minahasa kini cenderung menegasi kesetaraan dalam kemajemukan. Nilai kearifan lokal dan sekaligus menjadi identitas sosial Minahasa yang bertolak dari kesadaran untuk menghargai kesetaraan dalam kemajemukan hidup sebagai keniscayaan, sedang tergerus di tanah Minahasa kini. Identitas sosial yang lain, yang eksklusif dan menolak kesetaraan dalam keragaman justru tersosialisasi dengan kuat dan seolah menjadi identitas di tanah Minahasa kini.

Realitas tersebut di atas telah berlangsung lama, bukan sesuatu yang muncul tiba tiba pada saat ini. Beberapa kasus yang mempertegas hal tersebut, antara lain kasus larangan membangun mesjid Asy Syuda di kompleks Aerujang, Bitung yang dimulai dari tahun 2015. Larangan pendirian mesjid dilakukan kelompok masyarakat yang didukung oleh kelompok budaya setempat. Akibat larangan tersebut terjadi benturan antara dua kelompok tersebut. Tahun 2016, Komnas HAM menetapkan bahwa konflik antarkelompok tersebut terkategori sebagai pelanggaran HAM.² Setelah sekian lama terjadi tarik menarik antara kedua kelompok, mesjid tersebut akhirnya bisa didirikan di Aerujang. Hellen Masambe, pemuka agama yang berasal dari Aerujang menanggapi perampungan pembangunan tersebut sebagai kesediaan tanpa pilihan dari masyarakat lokal untuk pada akhirnya memberi ruang bagi umat Islam membangun mesjid di sana. Hal yang menarik yang kemudian disampaikannya, yakni masih diperlukan pendekatan-pendekatan kultural sebagai upaya *social healing* setelah sekian lama bertentangan dan menyebabkan luka-luka batin pada kedua belah pihak. Jika hal tersebut tidak dilakukan sama halnya memendam *bara dalam sekam*.³ Kekuatiran Masambe penting diperhatikan, karena di Bitung pada bulan Desember 2024 kembali terjadi benturan, antara kelompok Islam di Kota Bitung dengan kelompok budaya *Makatana* yang menyebabkan satu orang meninggal dari kelompok budaya. Bentrokan ini memperlihatkan betapa rentannya masyarakat di kota Bitung, karena luka-luka batin dan kecurigaan di antara kedua belah pihak yang menyebabkan masyarakat rapuh dan mudah berbenturan.

Kasus lainnya, terjadi di Minahasa Utara, pada bulan Januari 2020, yakni kerusakan rumah ibadah masyarakat beragama Islam. Penyelesaian masalah dilakukan oleh pemerintah yang segera menutup sementara tempat ibadah dan memfasilitasi perbaikan dan pengurusan izin penggunaan tempat ibadah. Penyelesaian kasus terkesan cepat, tetapi apakah benar-benar membangun keterbukaan dan penerimaan dengan semangat pluralitas diantara kelompok masyarakat beragama Islam dan masyarakat lokal? Hal demikian masih perlu dikaji lebih dalam. Paling tidak kasus tersebut menjadi *warning* tentang mulai tergerusnya semangat keterbukaan dan penerimaan terhadap perbedaan sebagai warisan budaya yang seharusnya mengakar kuat dalam masyarakat di tanah Minahasa.

¹ Tanah Minahasa yang saya maksudkan menunjuk pada sebagian wilayah propinsi Sulawesi Utara (kini), yakni kota Manado, Kota Bitung, Kabupaten Minahasa Selatan, Kabupaten Minahasa induk, Kabupaten Minahasa Minahasa Tenggara, Kota Tomohon. Wilayah-wilayah ini penulis pilih karena merupakan wilayah kultural Minahasa awal.

² Komnas HAM, "Laporan KOMNAS HAM. Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Keyakinan di Manado," <https://www.komnasham.go.id>, 2016.

³ Hellen Masambe, Wawancara dengan Tokoh Agama, Februari 2025.

Kasus penting yang juga menjadi penanda dari penggerusan nilai *ECWTPMCPCP*, yakni pada bulan Juli 2022 terjadi perusakan tempat ibadah dan intimidasi terhadap penghayat Lalang Rondor Malesung (LAROMA) sebagai sesat dan penyembah berhala.⁴ Tempat ibadah tersebut terletak di desa Tondei Kabupaten Minahasa Selatan di atas tanah milik salah satu anggota LAROMA. Penyelesaian kasus perusakan tersebut berproses cukup lambat. Iswan Sual, pemimpin LAROMA dalam berita online menulis dengan Tajuk "Juang LAROMA di Jalan Berliku. Intoleransi di Tanah yang Katanya Toleran," memaparkan tentang lambatnya proses penanganan kasus dan minimnya dukungan dari masyarakat Sulawesi Utara yang tingkat toleransinya dinilai tinggi. Sual juga menjelaskan, bahwa dalam pengurusan Hak, Penghayat masih berhadapan dengan birokrasi yang kaku dan terkesan menyulitkan, sehingga perlu meminta dukungan institusi-institusi negara dan NGO (*Non-Government Organisation*) di Jakarta dan beberapa NGO di Minahasa.⁵ Tahun 2023, putusan Majelis Hakim terhadap kasus perusakan tersebut, yakni penjara 8 bulan terhadap pelaku.

Beberapa contoh kasus di atas dipertajam dengan klaim asli, bukan asli Minahasa, dan asli Minahasa Kristen yang cenderung mengkategorikan serta mempolarisasikan etnis dan agama tertentu sebagai bukan Minahasa. Wawancara dan FGD yang saya lakukan pada pelaku budaya memaparkan sikap mereka terhadap polarisasi tersebut yang masih dite-mukan di masyarakat.⁶ Karenanya, saya berpendapat, meskipun sebagaimana masyarakat Minahasa masih menghidupi semangat fasafah *Esa Cita Waya*, tetapi tidak dapat diabaikan realitas sosial yang cenderung mereduksi relasi sosial menjadi relasi yang tidak setara, sebagai imbas dari klaim asli dan bukan asli Minahasa tersebut. Denni Pinontoan menyatakan bahwa klaim asli bukan asli Minahasa, yang kemudian lebih mengerucut pada Minahasa asli Kristen, sebagai kecenderungan politik identitas. Politik Identitas yang sengaja dikonstruksi masyarakat yang pro dengan klaim tersebut untuk mempertegas hak kepemilikan mereka atas tanah Minahasa.⁷

Selanjutnya, terkait dengan konflik yang juga dapat berdampak pada perubahan identitas etnis, Paul L. Brass dalam karyanya mengenai *Ethnic Groups and Ethnic Identity formation* juga menekankan bahwa akar dari konflik dalam masyarakat terletak pada adanya persaingan di antara elite dalam ranah politik, ekonomi, dan status sosial. Ironisnya, kompetisi demikian seringkali dieksploitasi menjadi pertentangan etnis yang jauh dari kepentingan etnis.⁸ Bagi saya penjelasan Brass dapat menjadi referensi untuk mengkaji beberapa pertentangan kelompok dalam masyarakat Minahasa kini yang mengusung identitas etnik, tetapi sebenarnya tidak memperjuangkan kepentingan etnisitas. Selain itu, menurut saya, penjelasan Brass pun dapat menjadi pengingat bagi masyarakat Minahasa, bahwa jika persoalan-persoalan demikian tidak diselesaikan secara cermat dan hati-hati, maka dapat mengubah bukan hanya banyak hal positif dalam kearifan lokal di tanah Minahasa; Persoalan-persoalan tersebutpun bisa

⁴ SETARA Institut, "Perusakan Wale Paliusan Milik Penghayat Laroma oleh Oknum Rohaniawan Ungkap Permasalahan Serius Aatasi Stigama Terhadap Penghayat," t.t.

⁵ Iswan Sual, "Juang LAROMA di Jalan Berliku," <https://Palakat.id>, 31 Januari 2023.

⁶ Marhaeni Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou: Kajian Sosial Terhadap Identitas Sosial Minahasa Dalam Konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)*, vol. 1 (Salatiga: Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana, 2017.), 11-12, 14-15.

⁷ Dijelaskan juga oleh Denni.H.R Pinontoan, "Politik Identitas dalam Masyarakat Multikultural Minahasa," 1 (Yogyakarta: CRCS (Center For Religious and Cros-Culturall Studies) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gajah Mada, 2018), 123.

⁸ Paul R. Brass, "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation," dalam *Ethnicity*, Oxford Readers (New York: OXFORD University Press, 1996), 86.

mengkonstruksi nilai-nilai baru, bahkan identitas baru di tanah Minahasa yang bertolak belakang dengan nilai egaliter yang dimiliki tanah ini.

Glynis M. Breakwell menjelaskan tentang identitas dan perubahan identitas dengan menekankan tentang pentingnya bereaksi secara tepat terhadap ancaman identitas yang berkesinambungan. Hal demikian penting, karena dapat menjadi penyebab perubahan terus-menerus terhadap identitas.⁹ Penjelasan Stets, Burke Breakwell di atas, menurut saya semakin menegaskan, bahwa perubahan nilai yang berdampak pada perubahan identitas kelompok termasuk di dalamnya identitas etnis dapat disebabkan oleh proses perjumpaan dan persinggungan dengan identitas berbeda serta faktor-faktor lainnya yang ada dalam masyarakat. Lebih dari itu, saya memahami bahwa perjumpaan dan persinggungan demikianlah yang kemudian menjadi dasar dari individu dan kelompok merekonstruksi identitas diri sesuai yang diinginkan. Rekonstruksi demikian, menyebabkan identitas kelompok atau etnis dapat menjadi semakin kuat atau sebaliknya terkonstruksi ulang menjadi identitas baru. Perubahan identitas ke arah yang destruktif dan menggeser identitas awal yang konstruktif, membahayakan integritas masyarakat. Karenanya, usaha mengklaim kembali dan mengkaji falsafah lokal ini, penting dilakukan.

Selanjutnya, penting dikemukakan beberapa penelitian terdahulu tentang kesetaraan sosial, identitas Minahasa, dalam kearifan lokal Minahasa. Tulisan Ignatius Rolly Rorah dan kawan-kawan, yang menjelaskan tentang upaya membangun identitas budaya melalui pendidikan. Tulisan ini sudah tidak bisa diakses. Tulisan dari Denny Pinontoan tahun 2018, menegaskan politik identitas sebagai bentuk perlawanan kelompok-kelompok budaya terhadap para pendatang dari suku dan negara lain.¹⁰ Khusus mengenai falsafah *ECWTPMCPCP*, Marhaenie Mawuntu menulis tentang falsafah Esa Cita Waya, dalam subbahasan "*Tou dalam Tiwa Lumimuut-Toar* (Janji keturunan Lumimuut-Toar), bahwa ketika taranak semakin berkembang dalam *pakasaan* (gabungan beberapa desa), saling berbenturan karena persoalan kepemilikan wilayah, janji keturunan Lumimuut-Toar diikrarkan; hidup bersama sebagai *pakasaan-pakasaan* diatur berdasarkan janji tersebut.¹¹ Setiap pelanggaran akan dikenai sanksi, dapat dilakukan dalam bentuk pemenggalan kepala (hukum restitutif). Riset ini selanjutnya dikembangkan secara spesifik oleh Djois Rantung, yang memberi penekanan secara khusus pada falsafah tersebut sebagai dasar kesetaraan gender di Minahasa.¹²

Bertolak dari pemeriksaan di atas, maka pembahasan dalam tulisan *ECWTPMCPCP*: dasar relasi sosial dalam falsafah Minahasa akan lebih luas dari tulisan-tulisan sebelumnya. Karenanya, kajian terhadap topik ini akan bertolak dari awal diikrarkan. Selanjutnya dalam bagian pembahasan akan dijelaskan apa yang melatarbelakangi diikrarkannya falsafah itu, mengapa memilih falsafah demikian, dan bagaimana komunitas Minahasa awal mengontrol kesetiaan terhadap falsafah yang diikrarkan. Tulisan ini akan membahas mengenai kajian sosio kultural terhadap falsafah tersebut dan implementasinya bagi tanah Minahasa kini yang majemuk, yakni sebagai dasar relasi sosial. Dalam kaitan dengan konteks Minahasa yang majemuk, saya mendialogkan nilai-nilai kesetaraan dalam falsafah Minahasa tersebut dengan

⁹ Glynis M. Breakwell, "Identity Process Theory: Clarification and Elaborations," dalam *Identity Process Theory: Identity, Social Action and Social Change* (New York: Cambridge University Press, 2004), 34.

¹⁰ Pinontoan, "Politik Identitas dalam Masyarakat Multikultural Minahasa."

¹¹ Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*, 121.

¹² Rantung, Djois A. "Gender Equality from the Perspective of Minahasa Ethnicity and Christian Religious Education," *HTS Theologisches Studies/Theological Studies* 80, no. 1 (2024).

nilai-nilai teologis-Kristen sebagai titik pijak teologi konstruktif. Selanjutnya, secara akademis saya menawarkan *ECTPMCP* sebagai wadah teologi konstruktif bagi kesetaraan hidup dan keutuhan ciptaan.

Penelitian dalam tulisan ini menggunakan pendekatan pada metode kualitatif, di mana data yang digunakan berasal dari beragam sumber, seperti: wawancara, observasi, dokumen.¹³ Komponen lainnya, yakni keleluasan peneliti melakukan interpretasi dan mengorganisir data. Selanjutnya, penulis menggunakan metode deskriptif agar dapat mendeskripsikan secara optimal data-data kultural (data-data yang ditransmisikan secara lisan)¹⁴ yang terkait dengan falsafah *ECWTPMCP*. Selanjutnya data data tersebut akan penulis analisis secara sosio-kultural. Berdasar hasil analisis tersebut penulis tiba pada tesis bahwa realitas sosial di Minahasa kini yang majemuk sangat membutuhkan dasar relasi baru yang bertolak dari falsafah Minahasa.

Konsensus Keturunan Lumimuut-Toar

Minahasa memiliki beberapa mitologi yang menjelaskan tentang awal mula pembentukannya. Salah satu versi yang akan dibahas di sini diyakini oleh para pelaku budaya sebagai versi tertua. Versi ini awalnya hanya berisi narasi mengenai *se makarua siyow* (2x9), yakni imam Karema sebagai imam pertama. Imam Karema digambarkan dalam narasi ini sebagai seorang perempuan tua yang memiliki tingkat religiositas tinggi, sehingga dalam beberapa narasi digambarkan juga sebagai seseorang yang memiliki kemampuan supranatural. Dalam narasi tersebut Karema diceritakan menjadi mediator dan fasilitator antara Yang Kudus dengan Lumimuut dan Toar sebagai leluhur pertama Minahasa. Dalam perkembangan selanjutnya ketika Lumimuut dan Toar memiliki keturunan, narasi tentang Minahasa awal mengakomodasi perkembangan yang ada. Narasi yang berkembang tersebut mengkategorisasikan komunitas Minahasa awal dalam tiga kelompok dari keturunan Lumimuut-Toar. Kelompok pertama, *se makarua siyow* (2x9),¹⁵ merupakan kelompok terkait imam yang menjalankan fungsi dan perannya sebagai pengatur dan pelaksana ibadah. Kelompok ini selanjutnya lebih dikenal sebagai *Tonaas* dan *Walian*. Kedua, *se makatelu Pitu* (3x7) adalah kelompok dari badan pemerintah yang menjalankan fungsi sebagai penjaga kampung.¹⁶ Kelompok ini selanjutnya dikenal dengan sebutan *Pa' endon* tua, sebutan yang memberi tekanan pada penghormatan terhadap kebijakan dan kearifan mereka.

Selanjutnya, yang bertugas khusus menjaga keamanan kampung disebut *Waraney* atau prajurit. Ketiga, *se Pa'siyowan telu* (9x3) merupakan kalangan dari sosial masyarakat jelata (petani dan pemburu). Kelompok ini menjalankan fungsi sebagai penyedia pasokan makanan.¹⁷ Sekilas, ketiga kelompok tersebut tampak tersusun secara hierarkis, seolah-olah kelompok pertama memiliki kedudukan lebih tinggi dibandingkan kelompok berikutnya. Namun pada hakikatnya, pembagian ini bukan menunjukkan tingkatan status, melainkan menggambarkan fungsi masing-masing dalam struktur sosial masyarakat Minahasa pada masa awal. Pengelompokan ini sekaligus mencerminkan bentuk kepemimpinan komunal-kolektif yang

¹³ Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Basic of Qualitative Research Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (London: SAGE Publications, 1988), 9.

¹⁴ Nilai-nilai lokal Minahasa terpelihara dalam tradisi lisan yang masih bertahan di beberapa keluarga, terutama keluarga-keluarga pelaku budaya.

¹⁵ Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*.

¹⁶ Mawuntu.

¹⁷ Rinto Taroreh, Dede Katopo, Welem Kumaunang, Wawancara dengan pemimpin kelompok budaya (Tonaas), 2015 2029.

dianut masyarakat Minahasa, di mana setiap kelompok memiliki peran kepemimpinan tersendiri sesuai dengan konteks dan kebutuhan dalam komunitasnya. Sebagai contoh, ketika akan melaksanakan ritual pemujaan kepada Opo Empung Tuhan Yang Maha Kuasa maka yang memimpin adalah para Wali'an dan Tonaas, yakni para imam atau tokoh spiritual. Dalam situasi darurat atau ketika terjadi konflik, baik antarkelompok keluarga (taranak) maupun dengan pihak luar, kepemimpinan beralih kepada para Patu'an dan Waraney, yaitu para kesatria atau pejuang. Sementara itu, dalam kegiatan sehari-hari seperti mengelola pertanian dan menyediakan kebutuhan pangan bagi komunitas, peran kepemimpinan dipegang oleh kelompok se Pa'siyowan telu, yang terdiri atas para petani dan pemburu. Dengan demikian, setiap kelompok menjalankan fungsi kepemimpinannya secara bergiliran dan sesuai perannya masing-masing dalam kehidupan bersama¹⁸

Untuk menata kehidupan komunitas agar semua keturunan Lumimuut-Toar hidup dengan menjalankan fungsi masing-masing dan untuk meminimalisir konflik diantara mereka, mereka melakukan konsensus yang dikenal sebagai *Tiwa Lumimuut-Toar*. Konsensus tersebut kemudian menjadi falsafah hidup semua turunan Lumimuut dan Toar. Bentuk awal dari falsafah yang dijadikan sebagai ikrar sebagai berikut: *Esa cita waya, tou peleng masu'at. Cawana si parakuan cawana si pakuruan*¹⁹ makna itu menekankan bahwa "Satu kita semua. Tidak boleh menyembah ataupun disembah." Artinya, setiap kelompok dalam masyarakat harus menjalankan perannya masing-masing dengan penuh tanggung jawab, tanpa merasa lebih tinggi atau lebih rendah dari yang lain. Semua kelompok dihargai setara, karena masing-masing memiliki fungsi yang saling melengkapi dalam kehidupan bersama. Prinsip ini berakar pada nilai-nilai yang disepakati dalam ajaran *Tiwa Lumimuut-Toar*, yang menekankan pentingnya hidup harmonis, saling menghormati, dan bekerja bersama demi kebaikan komunitas. Konsensus tersebut selanjutnya menjadi dasar relasi antar Kumpulan taranak, *Walak* (Desa) dan *Pakasaan* (wilayah gabungan beberapa desa/subsuku, al. Tontemboan, Tolour, Tonsea, dan seterusnya) dan pendatang kemudian. Bahkan, konsensus yang diikrarkan demikian, juga diterapkan dalam relasi dengan Yang Kudus dan semesta. Manusia Minahasa—lazimnya masyarakat purba—sangat terikat dengan tanah sebagai tempat hidup, dan Sang Kudus yang disebut dengan banyak nama. J. M Saruan menemukan ada lima puluh empat nama Tuhan yang dihayati oleh setiap subsuku (kumpulan *taranak* Mianahasa), beberapa dari nama-nama tersebut memiliki persamaan, tetapi sebagian besar berbeda karena penghayatan terhadap fungsi Yang Kudus yang berbeda pada setiap subsuku. Demikian Saruan menjelaskan:

Lima puluh empat nama yang dipakai untuk pencipta itu dalam bahasa daerah Minahasa. Pada subsuku Tontemboan terdapat lebih kurang tiga belas nama, nama nama yang umum dikenal yakni Amang Kasuruan (Tuhan Allah atau Allah Bapa), Amang Wangko (Bapa Yang Besar), Apo Mangko-Wangko (Bapa yang Maha Besar), Amang Ang ndagka (Bapa di tempat yang tinggi), Apo Wailan Wangko (Bapa yang kaya dan besar). Pada subsuku Tombulu terdapat dua belas nama, nama-nama yang umum dikenal yakni Empung Wailan (Bapa/Tuhan yang kaya), Opo Wana Natas (Bapa yang tinggi), Opo Renga-rengaan (Bapa yang abadi atau bapa yang seumur dengan dunia). Pada subsuku Tonsea terdapat lebih kurang tujuh

¹⁸ Rinto Taroreh, Fredy Wowor, dan Kelompok Mawale, Wawancara dengan Tonaas, Penerjemaah syair dalam ritual dan FGD dengan kelompok budaya Mawale Movement, November 2019.

¹⁹ Tradisi lisan di beberapa tempat di tanah Minahasa yang direkam oleh Taroreh, 2014 (data telah dikonfirmasi lagi pada November 2019); Wowor, 2015 (data telah dikonfirmasi lagi pada November 2019); kelompok Mawale Movement, 2015 (data Focus Group Discussion (FGG))

nama, nama-nama yang umum dikenal, yakni Empung (Tuhan Allah), Empung Waidan (Bapa/Tuhan yang kaya), Opo Wana Natas (Bapa yang tinggi). Pada subsuku Tondano terdapat lebih kurang enam nama, nama-nama yang umum dikenal, Opo Wailan (Bapa yang kaya), Wailan Wagko (Yang kaya dan besar), Ama Empung (Allah Bapa/Bapa Tuhan). Pada subsuku Tombatu/Tonsawang terdapat lebih kurang delapan nama, nama-nama yang umum dikenal, yakni Amang Amatatang (Bapa yang tinggi), Amang Bangko (Bapa yang besar), Ngeledtow (Pencipta manusia). Pada subsuku Pasan Bangko/Ratahan terdapat lebih kurang 8 nama, nama-nama yang umum dikenal, yakni Opo Mana Natas (Bapa yang tinggi), Amang Topus Wangko (Bapa Pengasih Besar atau Bapa yang besar kemurahannya). Pada subsuku Bantik terdapat lebih kurang enam nama, nama-nama yang umum dikenal, yakni Mabu Duata (Tuhan Allah), Mabu Makanayang (Tuhan Yang Maha Kuasa), Mabu Sumanai (Tuhan Yang Maha Tinggi). Tetapi nama-nama yang umum dikenal oleh semua subsuku Minahasa, yakni *Si nimema' in tana* (wo langit), Opo Wailan Wangko, Opo Wana Natas, Opo ang ndangka.²⁰

Bertolak dari arti nama-nama tersebut, jelas bahwa falsafah *Tiwa Lumimuut-Toar* nilai-nilai tersebut tidak hanya mengatur bagaimana manusia Minahasa yang menjalin hubungan yang setara dengan sesamanya saja, tetapi juga mengatur relasi mereka dengan seluruh ciptaan lainnya. Falsafah tersebut juga menegaskan kepada siapa manusia Minahasa harus menyatakan ketertundukan, penghormatan dan penghargaan yang tinggi, yakni pada Yang Kudus.²¹ Karenanya, larangan untuk menyembah sesama manusia dan disembah oleh sesama manusia bukan hanya menjelaskan tentang nilai egaliter yang kuat, tetapi juga penegasan bahwa hanya Yang Kudus yang layak disembah.²² Pada perkembangan selanjutnya, orang Minahasa memang memberi pengecualian khusus pada para leluhur/para *opo* yang telah kembali ke *Kasuruan* (konsep Minahasa tentang para leluhur yang telah meninggal dipahami telah pulang/kembali ke tempat tinggi/tempat bermukim Yang Kudus). Ketika para leluhur masih hidup bersama para taranak, mereka menjadi nara sumber hidup yang memberikan wejangan, arahan dan menjadi contoh bagi para taranak. Setelah para leluhur telah kembali ke *Kasuruan*, maka kebiasaan itu diteruskan dengan melakukan ritual Kampetan. Ritual tersebut dilakukan oleh Tonaas yang memimpin ritual untuk memanggil arwah leluhur guna dimintai nasihat-nasihat sebagaimana lazim dilakukan semasa mereka hidup. Dalam ritual tersebut, Tonaas mengalami trans/roh leluhur merasuki dirinya dan memberikan penjelasan terhadap semua pertanyaan yang di sampaikan padanya. Prinsipnya meskipun ada ritual untuk memanggil para *opo*, dan ritual tersebut memberi kesan adanya penyembahan terhadap mereka, tetapi berbeda dengan penghargaan terhadap Opo. Para leluhur tersebut dihormati sebagai orang tua yang menempati posisi khusus, karena karisma dan kekuatan yang mereka miliki semasa hidup.²³ Rumbay juga menjelaskan hal yang sama, bahwa ada perbedaan signifikan dalam pemahaman orang minahasa tentang Opo dan *opo*. Opo merujuk pada Tuhan yang datang dalam kesadaran manusia (Opo Empung Rengah-Rengah), Simbol Kesehatan, Pencipta (Opo Empung Wailan) dan Sumber hidup (Opo Empung Kasuruan). Sebaliknya *opo*

²⁰ Josef Manuel Saruan, "Opo dan Allah Bapa: Suatu Studi Mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa," *Disertasi* (Jakarta, The South East Asia Graduate School of Theology, 1991), 239.

²¹ Wawancara dengan Tonaas Rinto Taroreh, 18 Januari 2025.

²² Hal yang sama ditegaskan juga oleh Fredy Wowor, Wawancara dengan Fredy Wowor (penerjemah bahasa Minahasa tua dalam ritual yang dipimpin Tonaas Rinto Taroreh, November 2019 di Manado).

²³ Fredy Wowor, Wawancara dengan Penerjemah syair dalam ritual, t.t.

lebih dipahami sebagai leluhuhur (laki laki dan perempuan) yang memiliki kekuatan dan dihormati sebagai guru.²⁴

Dalam perjalanan komunitas Minahasa awal, kesetiaan terhadap falsafah yang diikrarkan tersebut, bukan hal mudah untuk dipertahankan. Karenanya, Falsafah tersebut juga diperkuat dengan tiga kata yang berfungsi sebagai kontrol dan pengingat agar tidak terjadi pelanggaran, yakni *wantik*, *pantik* dan *santi*. *Wantik* merupakan ikrar yang dibuat dan ditetapkan sebagai falsafah dan pedoman hidup yang wajib dijalankan. Sementara itu, *pantik* adalah ikrar yang telah diberi tanda khusus, yang berfungsi sebagai batas yang tidak boleh dilanggar. Oleh karena itu, sekalipun keturunan Lumimuut-Toar memiliki kebebasan dalam membangun dan mengembangkan kehidupan mereka termasuk dalam menjalin hubungan dengan siapa pun mereka tetap harus mematuhi batas-batas yang telah ditandai tersebut. Selanjutnya, terdapat konsep *santi*, yang secara harfiah berarti pedang. Istilah ini berkaitan dengan sanksi atau hukuman yang dikenakan apabila seseorang melanggar ikrar. Dengan kata lain, jika *wantik* dan *pantik* tidak dihormati atau diabaikan, maka tindakan tegas akan diambil, yang diibaratkan sebagai "pedang yang berbicara". Dalam banyak pemahaman, *santi* sering dikaitkan dengan bentuk hukuman keras sebagaimana umum dijumpai di masyarakat tradisional yang menjunjung tinggi aturan adat. Dalam konteks Minahasa, realisasi dari *santi* tampak dalam tradisi hukuman pemenggalan kepala terhadap mereka yang melanggar janji.²⁵ Ada dua contoh peristiwa yang penting untuk diperhatikan dalam kaitan dengan pelanggaran *Tiwa Lumimuut-Toar: cawana si parukuan cawana pakuruan*.²⁶ Pertama, peristiwa *mahawetik*, ketika terjadi perpecahan diantara keturunan lumimuut Toar karena kelompok *se makarua siyow* melanggar janji (Tiwa). Pelanggaran janji tersebut menyebabkan perang antara keturunan Lumimuut-Toar. Peristiwa kedua, yakni perang dengan Spanyol, Portugis dan Belanda karena ketiga kelompok pendatang melakukan pelanggaran terhadap *Tiwa Lumimuut-Toar*.²⁷ Masuknya para misionaris Kristen ke tanah Minahasa membawa pengaruh besar terhadap perubahan nilai dan praktik budaya setempat. Salah satu tradisi yang menjadi fokus utama untuk dihapuskan adalah praktik penghukuman dengan cara memenggal kepala para pelanggar aturan adat. Seiring dengan semakin banyaknya masyarakat Minahasa yang menerima baptisan dan memeluk agama Kristen, tradisi hukuman tersebut secara bertahap mulai ditinggalkan dan akhirnya menghilang dari kehidupan sosial masyarakat Minahasa.

Kajian Sosio-kultural terhadap Falsafah esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana parukuan cawana pakuruan

Dalam pemaparan di atas, saya mengemukakan penjelasan para informan yang masih memelihara pemaknaan falsafah *ECWTPMCPCP*. Para informan mengemukakan bahwa falsafah tersebut menjadi pengingat dasar hidup orang Minahasa, yakni bagaimana menghargai diri sendiri dan sesama, serta penyembahan hanya pada Yang Kudus. Di sisi yang lain, perilaku sebagian orang di tanah Minahasa di era sekarang yang masih mencerminkan penghayatan terhadap kesetaraan dalam keragaman, menegaskan bahwa falsafah tersebut tidak hanya terhayati, tetapi juga telah menjadi memori kolektif. Secara ringkas, falsafah kultural tersebut tidak hanya berfungsi sebagai bentuk nostalgia terhadap nilai-nilai tradisional atau sebagai

²⁴ Charstar A Rumbay, Johannis Siahaya, "Embracing the Traces of the Deity Opo Empung in Minahasa for Cuturative Christianity," *Jurnal Verbum et Ecclesia* 44 (2023).

²⁵ Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*, 123.

²⁶ Mawuntu.

²⁷ Wawancara dengan Tonaas Rinto, FGD dengan Mawale, t.t.

pemenuhan kesadaran kolektif bahwa masyarakat Minahasa memiliki warisan budaya yang menjunjung tinggi kesetaraan dalam kemajemuk-an. Lebih dari itu, falsafah ini seharusnya diaktualisasikan dalam praktik interaksi sosial dan budaya masyarakat Minahasa masa kini.

Memakai dialektika Berger²⁸ untuk membaca falsafah *esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana parukuan cawana pakuruan, pute waya tou maesa*, falsafah kultural tersebut secara tegas menegaskan pentingnya memberikan ruang yang setara bagi setiap individu yang terlibat dalam dialektika kehidupan, baik sebagai bagian dari maupun yang turut menghidupi tanah Minahasa dalam tatanan masyarakat Minahasa. Secara sosiologis, hal ini mengandung konsekuensi bahwa apabila terdapat individu atau kelompok yang tidak menghidupi dan menghormati konsensus bersama yang terkandung dalam falsafah tersebut, maka tindakan tersebut dianggap menciderai proses dialektika yang membentuk dan memperkuat identitas individu maupun kolektif masyarakat Minahasa. Dalam konteks Minahasa pada masa awal, pelanggaran terhadap konsensus tersebut akan direspons secara bertahap: pertama melalui *pantik* (diberikan peringatan), kemudian *wantik* (penandaan atau pengingat akan komitmen), dan apabila pelanggaran terus berlanjut tanpa upaya reposisi dalam dialektika sosial, maka akan dikenakan *santi* atau sanksi berupa hukuman tegas.

Pertanyaan yang mendasar dibalik peran dialektika yang menghasilkan komunitas yang setia pada konsensus yang dirumuskan dalam falsafah kultural tersebut, yakni bagaimana implementasinya dalam konteks kini? Tanah Minahasa kini telah terbagi dalam enam wilayah pemerintahan, yakni kabupaten Minahasa Tenggara, kabupaten Minahasa Selatan, Kabupaten Minahasa, Kabupaten Minahasa Utara, dan Kota Bitung.²⁹ Dalam wilayah administratif Provinsi Sulawesi Utara, lima kabupaten/kota yang termasuk dalam wilayah tanah Minahasa berada dalam satu kesatuan dengan Kota Manado yang berfungsi sebagai ibu kota provinsi, serta bersama dengan wilayah-wilayah lainnya, yaitu Kabupaten Kepulauan Sangihe, Kabupaten Kepulauan Sitaro, Kabupaten Kepulauan Talaud, Kabupaten Bolaang Mongondow, Kabupaten Bolaang Mongondow Utara, Kabupaten Bolaang Mongondow Selatan, Kabupaten Bolaang Mongondow Timur, dan Kota Kotamobagu.³⁰

Di wilayah-wilayah tersebut, tidak hanya tinggal masyarakat lokal, tetapi juga berbagai kelompok etnis dan pemeluk agama yang beragam. Keragaman ini menciptakan ruang bagi interaksi sosial yang saling bersinggungan, saling memengaruhi, bertukar nilai, bahkan dalam beberapa konteks saling mendominasi. Oleh karena itu, meskipun masyarakat Minahasa awal terbentuk dari beragam latar belakang suku dan bangsa, masyarakat Minahasa masa kini menunjukkan tingkat keragaman kultural yang lebih kompleks dan dinamis.³¹ Keragaman ini tercermin dalam identitas sosio-kultural masyarakat Minahasa kontemporer, yang ditandai dengan penggunaan istilah *Tou* untuk menyebut orang Minahasa masa kini. Misalnya, penyebutan seperti *Tou Minahasa Tondano*, *Tou Minahasa Tomohon*, *Tou Minahasa Tonsea*, dan *Tou Minahasa Ratahan* menjadi penanda keterikatan identitas geografis sekaligus kebudayaan dalam kerangka ke-Minahasa-an.³² Begitu juga untuk *Tou Minahasa Toun-temboan*, bahkan sebutan *Tou Minahasa kancingan* bagi orang dari suku atau bangsa lain yang kawin mawin

²⁸ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy Elements Of a Theory of Religion* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1976), 23–27.

²⁹ Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*.

³⁰ Mawuntu.

³¹ Mawuntu.

³² Mawuntu.

dengan masyarakat lokal Minahasa. Orang Minahasa *kancingan* antara lain Minahasa asal Jawa, Minahasa asal Portugis, dan sebagainya.³³

Sebutan *Tou* Minahasa *kancingan* ini sejalan dengan penjelasan Arnold van Gennep menjelaskan mengenai proses isolasi yang dialami oleh pendatang atau orang asing. Proses ini berfungsi sebagai media bagi para pendatang untuk menegaskan ketertarikan dan keseriusan mereka terhadap suku atau komunitas yang mereka masuki.³⁴ Berdasarkan penjelasan yang dikemukakan oleh van Gennep, proses isolasi yang dialami oleh *Tou* Minahasa *kancingan*, yang diikuti dengan proses asimilasi secara turun-temurun, dapat dianggap sebagai pene-gasan bahwa individu atau kelompok asing harus memenuhi syarat tertentu untuk diterima sebagai bagian dari masyarakat Minahasa. Pada masa Minahasa awal, penerimaan terhadap orang asing atau pendatang juga mempertimbangkan kontribusi yang dapat mereka berikan. Salah satu contoh yang dapat dikemukakan dengan jelas adalah penerimaan Kyai Modjo beserta pengikutnya oleh para Ukung (pemimpin wilayah-wilayah) di Tondano.³⁵ Menurut tradisi lisan, penerimaan terhadap mereka dipermudah oleh sikap terbuka leluhur Minahasa terhadap para pendatang. Selain itu, keterampilan dalam bidang pandai besi dan pertanian padi yang dimiliki oleh Kyai Modjo dan pengikutnya, yang menjadi nenek moyang masyarakat Kampung Jawa-Tondano, juga menjadi faktor penting dalam proses penerimaan mereka. Dengan demikian, fokus utama dalam penerimaan tersebut terletak pada kepentingan komunitas Minahasa awal. Secara singkat, para pendatang yang diterima sebagai bagian dari masyarakat Minahasa pada masa awal menunjukkan dedikasi dan memberikan kontribusi yang nyata bagi komunitas tersebut.³⁶

Dewasa ini, eksistensi tanah Minahasa sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) mengarah pada independensi dalam penerimaan pendatang, yang tidak lagi semata-mata ditentukan oleh kriteria sosio-kultural. Hak untuk hidup dan bermasyarakat serta untuk memperoleh penghidupan di seluruh wilayah Indonesia, yang diatur dalam undang-undang, menjadi salah satu pertimbangan utama dalam proses penerimaan pendatang di tanah Minahasa saat ini. Seiring dengan itu, kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa kehadiran dan penerimaan pendatang di Minahasa tidak selalu berjalan tanpa tantangan atau gejolak.

Keberadaan pendatang di tanah Minahasa saat ini juga memunculkan gesekan-gesekan dan konflik horizontal dalam komunitas sosial. Gesekan tersebut sering kali berkembang menjadi konflik antara klaim sebagai warga asli dan pendatang, atau antara masyarakat Minahasa dan bukan Minahasa. Bahkan, klaim mengenai status sebagai warga asli Minahasa pun telah mengalami perkembangan yang kompleks. menjadi klaim Minahasa Kristen. Gesekan-gesekan sosial meruncing pada reduksi identitas sosio-kultural yang dilatar-belakangi ketersinggungan dan ketidaksenangan karna marginalisasi nilai-nilai sosio-kultural oleh pendatang kini. Reaksi ketersinggungan dan ketidakpuasan dalam komunitas masyarakat lokal terhadap marginalisasi nilai-nilai kultural Minahasa semakin tajam pada tahun 2000. Pada tahun tersebut, selain meningkatnya jumlah pendatang yang tidak mau memahami nilai-nilai kultural setempat, ketegangan ini juga diperburuk oleh perkembangan politik nasional yang

³³ Mawuntu, 135.

³⁴ Arnold Van Genep, *The Rites of Passage*, trans. oleh Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffé (London and HenLey: Routledge & Kegan Paul, 1977), 35.

³⁵ Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*.

³⁶ Mawuntu.

dianggap mulai menampilkan wajah Islam sektarian.³⁷ Konflik-konflik di Poso dan Ambon menjadi salah satu faktor utama yang mendorong lahirnya gerakan masyarakat lokal melalui pembentukan organisasi kemasyarakatan adat (ormas adat). Ormas-ormas adat tersebut berkembang, meskipun sempat mengalami perpecahan di antara mereka, namun di sisi lain, perpecahan tersebut turut memunculkan kelahiran ormas-ormas adat baru.³⁸ Dalam observasi dan penelitian yang dilakukan terkait ritual di wilayah Bitung, peneliti mencatat bahwa keberadaan ormas adat yang secara resmi di undang untuk mengikuti kegiatan tersebut berjumlah dua puluh lima kelompok ormas adat.³⁹

Ketersinggungan dan ketidakpuasan masyarakat lokal semakin tajam akibat pengamatan terhadap oknum pendatang yang mengeksploitasi masyarakat dan tanah para leluhur hanya untuk keegoisan dalam kepentingan bersifat ekonomi dan politik mereka.⁴⁰ Dalam tulisannya mengenai *Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation*, Paul L. Brass menjelaskan bahwa konflik antar kelompok etnis sering kali timbul akibat kompetisi dalam bidang politik, ekonomi, dan status sosial di kalangan elit etnis. Kompetisi dalam sektor-sektor tersebut kemudian cenderung dieksploitasi menjadi konflik yang tampaknya disebabkan oleh perbedaan etnis, padahal pada kenyataannya, penyebab utama konflik seringkali terletak pada faktor-faktor selain perbedaan etnis itu sendiri.⁴¹ Dalam konteks tanah Minahasa saat ini, peneliti juga melihat bahwa pemikiran yang dikemukakan oleh Brass menjadi hal yang sangat relevan untuk memahami gerakan-gerakan protes yang dilakukan oleh beberapa ormas adat terhadap para pendatang. Perasaan terancam secara ekonomi dan politik, serta kekhawatiran akan terpinggirkan, tidak dapat dipungkiri merupakan salah satu alasan utama bagi beberapa ormas adat untuk melakukan gerakan-gerakan budaya. Alasan penting lainnya adalah, secara umum, gerakan-gerakan yang muncul dari kelompok-kelompok lokal ini merupakan reaksi terhadap marginalisasi nilai-nilai kultural oleh pendatang yang lebih fokus pada kepentingan demi kepentingan penguasaan baik secara ekonomi maupun politik.⁴²

Tantangan yang terjadi dalam komunitas sosial seperti itulah yang dihadapi oleh lapisan masyarakat Minahasa saat ini, dengan menempatkan adat sebagai bagian dari upaya perlawanan.⁴³ Perlawanan berbasis adat ini kemudian terpolarisasi menjadi dua pilihan. Kelompok pertama terdiri dari masyarakat yang jumlahnya relatif kecil, tetapi mengintegrasikan pelaku budaya, peneliti budaya, dan kelompok akademisi yang konsern pada nilai budaya Minahasa, dalam gerakan yang solid. Kelompok ini berupaya mengembangkan sikap positif terhadap pendatang, sambil tetap bersikap kritis terhadap reduksi nilai-nilai kultural terkait identitas sosio-kultural. Kelompok ini mengembangkan pemaknaan baru tentang siapa orang Minahasa, yakni menunjuk pada semua orang yang hidup, dihidupi dan menghidupi tanah Minahasa. Penekanan pemahaman demikian tidak lagi mendasarkan eksistensi keminahasa-an pada klaim darah/garis keturunan, tetapi pada kesadaran menjadikan Minahasa sebagai bagian diri. Pemahaman tersebut mengakomodir para pendatang yang berasal dari suku lain, tetapi telah hidup sekian tahun dan kawin mawin dengan masyarakat lokal Minahasa sebagai bagian utuh dari keminahasa-an. Di sisi yang lain, kelompok ini terus melakukan kajian kritis

³⁷ Mawuntu.

³⁸ Hal yang sama dijelaskan juga oleh Denni Pinontoan, *Politik Identitas*, 104-106

³⁹ Data Observasi, 27 Juli 2016, di Bitung.

⁴⁰ Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*.

⁴¹ Brass, "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation," 86-89.

⁴² Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*.

⁴³ Mawuntu.

terhadap budaya Minahasa yang egaliter dan melakukan gerakan-gerakan pelibatan masyarakat dalam mengklaim nilai-nilai tersebut.⁴⁴

Kelompok kedua, yakni masyarakat yang memilih mereduksi identitas sosio-kultural Minahasa sebatas manusia Minahasa asli dengan indikator memiliki darah Minahasa dan beragama Kristen. Kelompok ini yang terus bergerak dengan semangat sektarian, al. menolak pembangunan masjid di Bitung.⁴⁵ Pilihan sikap perlawanan yang demikian, menurut saya justru menyebabkan reduksi identitas sosio-kultural Minahasa, Terlebih lagi ketika isu agama mulai dieksploitasi demi kepentingan primordial semata, proses reduksi semacam ini justru berpotensi mengaburkan identitas sosio-kultural Minahasa yang sejatinya egaliter, yakni identitas yang terbentuk dari anyaman keragaman sejak masa awal. Identitas tersebut kemudian mengalami transformasi menjadi bentuk ideologisasi identitas demi kepentingan kelompok tertentu. Reduksi semacam inilah yang menjadi perhatian Stuart Hall, sebagaimana ia jelaskan dalam pandangannya mengenai hilangnya konsep-konsep kunci akibat ideologisasi identitas.⁴⁶ Karenanya, mengacu pada penjelasan Hall, maka penting untuk membaca ulang falsafah *ECWTPMCPCP* dari perspektif sosio-kultural. Pembacaan ulang tersebut akan memberi penguatan bagi identitas sosial masyarakat Minahasa kini. Tentu, pembacaan ulang tersebut harus senantiasa merujuk pada konsep kunci, yaitu bahwa falsafah tersebut merupakan hasil dari perpaduan keragaman kultural yang telah ada sejak masa awal Minahasa.

Intinya, membaca ulang falsafah kultural tersebut berarti meletakkan masyarakat di tanah Minahasa kini pada posisi mengklaim kembali, memahami secara baru dan mengonstruksi syair tersebut bagi penguatan identitas sosial. Membaca ulang falsafah tersebut bagi penguatan identitas sosial minahasa kini akan mengembalikannya sebagaimana para leluhur mendefinisikan dan mengonstruksikannya sebagai penjaga keragaman dan kesetaraan bermasyarakat.

Nilai Teologis dalam Falsafah Esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana si parukuan cawana si pakuruan

Dalam Penjelasan di subbagian sebelumnya, saya menjelaskan alasan mendasar mengapa falsafah ini diberlakukan. Pertama, agar terbangun kesadaran dan sikap yang saling menghargai di antara para *taranak*/subsuku Minahasa. Kedua, karena penyembahan bukan pada manusia, tetapi pada Yang Kudus atau yang disebut dalam lima puluh empat nama oleh sub-sub suku Minahasa, antara lain Opo Wailan Wangko (Tuhan yang besar dan kaya), Empung Kasuruan (Tuhan yang Tinggi). Artinya, falsafah tersebut tidak hanya mengatur relasi sosial, tetapi juga teologis dengan Yang Kudus.

Nilai-nilai demikian seringkali terabaikan, terutama karena label yang melekat kuat terhadap budaya lokal, yakni sesat, kafir, mengandung unsur penyembahan berhala, dan lain sebagainya. Di sisi lain, kesadaran baru yang muncul dalam perkembangan studi-studi teologi yang memberi ruang terhadap cara pandang dan sikap terhadap budaya lokal. Istilah kearifan lokal, teologi kontekstual atau yang lebih terkini, yakni teologi konstruktif, merupakan istilah yang saling bergandengan dan menjadi penanda dari ruang tersebut.

⁴⁴ Data Observasi sejak 2015 dan dalam keterlibatan penelitian lanjutan sampai saat ini.

⁴⁵ Hal yang sama telah dijelaskan dibagian pendahuluan, mengacu pada hasil wawancara dengan dua kelompok budaya berbeda tersebut, Mawuntu, *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*, 8-12, 114

⁴⁶ Stuart Hall, "Introduction: Who Needs Identity," dalam *Questions of Cultural Identity* (New Delhi: SAGE Publications, 2003), 3-5.

Binsar Johan Pakpahan menjelaskan tentang teologi kontekstual sebagai kesadaran yang muncul dikalangan teolog Indonesia, bahwa betapa berharganya nilai lokal yang khas dalam mengembangkan pemahaman kristen yang tidak selalu dipengaruhi oleh tradisi Barat. Kalau di dunia barat bergumul tentang relasi gereja-negara, tetapi dalam konteks Indonesia, gereja-gereja bergumul tentang bagaimana mengenali pesan Kristus dengan tidak menghilangkan budaya yang menjadi kekayaan dan juga berasal dari Allah.⁴⁷ Selanjutnya, Pakpahan menggunakan istilah kearifan lokal, untuk mempertegas nilai-nilai lokal bagaimana yang bisa diakomodir dalam teologi kontekstual. Pakpahan menjelaskan bahwa, bagaimanapun bukan hal mudah untuk menentukan yang mana dari sekian banyak nilai-nilai lokal yang memenuhi syarat sebagai nilai bagi teologi kontekstual. Pakpahan kemudian menggunakan istilah kearifan lokal untuk menunjuk nilai-nilai peninggalan para leluhur yang selanjutnya menjadi nilai-nilai hidup yang mengatur relasi dan interaksi masyarakat kultural menjadi masyarakat yang beradab.⁴⁸

Di sisi yang lain, Joas Adiprasetya menegaskan bahwa teologi konstruktif lebih tepat untuk menggambarkan usaha-usaha berteologi yang memberi ruang pada tradisi kristen yang maha luas dan tidak semua akan terakomodir serta sumber-sumber non-teologi dalam konstruksi teologi. Pada ruang demikian, bukan hanya tradisi kristen yang diperhitungkan secara optimal, juga filsafat, psikologi, sosiologi dan disiplin non teologi lainnya. Joas Adiprasetya menjelaskan lebih lanjut, bahwa selain dua watak dasar dari teologi konstruktif sebagaimana yang dijelaskan Jason A Wyman, teologi ini juga memiliki watak yang ketiga. Watak ketiga tersebut, yakni watak imajinatif; yakni kemampuan untuk melihat teks-teks yang sebelumnya tak terpikirkan, atau menemukan teks-teks minor dalam tradisi. Lebih lanjut, Adiprasetya menjelaskan bahwa watak ketiga dari teologi konstruktif memungkinkan seorang teolog untuk memandang secara kreatif dan dengan perspektif yang baru terhadap terhadap teks atau tradisi.⁴⁹

Selanjutnya, saya memilih menggunakan istilah teologi konstruktif terhadap upaya mengklaim dua nilai kearifan lokal dalam falsafah "*Esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana si parukuan cawana si pakuruan*. Pertama, nilai kesetaraan dalam relasi antar manusia. Kese-taraan dalam konteks Minahasa bukan hanya menyangkut bagaimana menghargai satu sama lain, dan juga menghargai nilai diri setiap orang secara setara. Karena itu, dalam narasi-narasi kultural Minahasa, relasi dalam subsuku dan antar subsuku digambarkan sebagai relasi yang komunal bukan hirarkis. Setiap orang fungsional dalam kehidupan bersama. Nilai demikian diperkuat oleh sistem sosial Minahasa awal yang egaliter karena tidak pernah menerapkan sisitim kerajaan. Nilai egaliter demikian sejajar dengan nilai kristen tentang penghargaan yang setara pada sesama manusia. Salah satu narasi Alkitab yang memaparkan penghargaan terhadap kesetaraan, yakni narasi tentang orang *Samaria yang Murah Hati* dalam Lukas 10:25-37. Teks ini secara literal menjelaskan tentang seorang Samaria dibandingkan dengan Imam, dan orang Lewi, justru lebih paham dalam memperlakukan sesama manusia. Lalu dalam kerja hermenutik lanjut, kita membaca cara pandang berbeda yang diajarkan Kristus dalam narasi ini, yakni penghargaan kesetaraan terhadap orang Samaria. Pandangan yang berlaku di masa

⁴⁷ Binsar Jonathan Pakpahan, "Membangun Teologi Kontekstual dari kearifan lokal Toraja," dalam *Bunga Rampai Teologi Kontekstual dan Kearifan Lokal Toraja* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020), 2,11.

⁴⁸ Pakpahan, 14.

⁴⁹ Joas Adiprasetya, *Teologi Konstruktif: Tren Berteologi Masa Kini*, 2019.
<https://sinodegmit.or.id/wp-content/uploads/2019/04/UKAW-teologi-konstruktif.pdf>.

itu, terutama oleh orang Yahudi terhadap orang Samaria adalah bahwa mereka adalah orang-orang berstatus sosial-keagamaan rendah karna merupakan hasil kawin campur dengan non Yahudi.⁵⁰ Dalam perumpaan Kristus, orang Samaria yang memiliki status rendah diletakkan sejajar dengan dua tokoh lain, yakni imam yang bertugas melaksanakan ibadah-ibadah di Bait suci⁵¹ dan orang Lewi yang bertugas sebagai penyanyi serta pemain musik dalam ibadah di Bait Suci.⁵²

Ketika Kristus mengajukan tentang siapakah sesama manusia bagi orang yang diserang perampok, Dia tidak mempersoalkan perbedaan yang lazim ditempelkan pada ketiga orang tersebut. Kristus memperlakukan mereka setara sebagai manusia. Selanjutnya, kata sesama manusia yang dipakai dalam teks ini adalah kata *plesion*, salah satu kata dari 3 kata yang dipakai dalam Perjanjian Baru (*geiton*, *periorikos*) yang artinya setanah air, tetangga, sesama, orang berada di sekeliling tempat. Jelas, Kristus hendak mengkonfirmasi bagaimana pemahaman tentang sesama dari ahli Taurat dalam teks ini. Ketika Ahli Taurat menjawab tanpa menyebut orang Samaria, kita bisa memahaminya sebagai keengganannya (yang lazim di masa itu) menerima perlakuan setara dari Kristus terhadap orang Samaria. Karena itu, kata *plesion* yang dipakai penginjil Lukas adalah juga kritik Kristus (menurut Lukas) terhadap pemahaman eksklusif orang Yahudi yang memahami sesama sebatas orang-orang satu agama atau satu bangsa.⁵³ Kedua, larangan untuk saling menyembah antar manusia, dan relasi antara manusia dengan Yang Kudus. Pemahaman ini bertolak dari konsep kosmologi Minahasa, yang meletakkan *Kasuruan* (Yang Tinggi/Yang Kudus) sebagai realitas yang berada di atas manusia dan semesta. Karena itu semua manusia yang ada di semesta berada di posisi bawah/tanah (dalam istilah kultural disebut *kayobaan*).

Sebagai sesama yang berada di bawah tidak layak saling menyembah. Penyembahan hanya pada Yang Kudus, Yang Tinggi. Yang menarik dari pemahaman ini adalah tempat leluhur dan relasi antara *Kasuruan* dan *Kayobaan* (antara Yang Kudus, Leluhur dan manusia Minahasa). Para leluhur yang telah 'pulang' (meninggal) ke *Kasuruan* dipercayai sekali-kali akan turun ke *kayobaan* atas izin Opo untuk mendampingi keturunannya yang sedang ber-duka. Karena itu, di beberapa tempat di tanah Minahasa masa kini, masih terpelihara tradisi *maumper* (menyediakan makanan untuk para leluhur/orang-orang tua yang telah "pulang") yang diyakini saat itu ada disekitar mereka untuk menjaga mereka mulai dari saat pemakaman sampai perayaan satu tahun kematian. Nilai kearifan lokal demikian adalah refleksi manusia Minahasa tentang diri, Yang Kudus dan leluhur dan lingkungan hidupnya. Sekaligus menegaskan, bagaimana manusia Minahasa memahami relasi dengan Yang Kudus dalam relasi yang utuh dan saling terikat antara Yang Kudus, Leluhur dan mereka yang hidup di *Kayobaan*. Sejalan dengan pemahaman demikian, Stephen Bevans, menjelaskan mengenai relasi antara manusia dengan Tuhan, dalam model antropologinya. Model ini memberi tempat Istimewa pada kebudayaan manusia. Menurut Bevans, dalam kebudayaan manusia dengan segala liku-likunya, pewahyuan Allah dapat ditemukan.⁵⁴ Singkatnya, model ini menolong upaya berteologi dalam rangka memahami Tuhan dalam budayanya. Meminjam model Bevans, sehingga dapat

⁵⁰ Walter C. Kaiser, Jr., (Ed.) *Archaeological Study Bible: New International Version, Personal Size, an Illustrated Walk Through Biblical History and Culture* (Michigan: Zondervan Grand Rapids, 2005), 156.

⁵¹ Kaiser, Jr., 165.

⁵² Kaiser, Jr., 600.

⁵³ R. T. France, *Yesus Sang Radikal: Potret Manusia yang Disalibkan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), 77.

⁵⁴ Stephan B. Bevans, *Model-model Teologi Kontekstual* (Mauere: Ledalero, 2002), 100.

dipahami bahwa penyembahan pada Yang Kudus di *Kasuran* dan relasi yang utuh antara Yang Kudus, Leluhur dan manusia Minahasa adalah rumusan teologis konstruktif Minahasa.

Kesimpulan

Kemajemukan dalam konteks tanah Minahasa dalam konteks moderen adalah keniscayaan yang tidak dapat diabaikan. Mau atau tidak mau, masyarakat di tanah Minahasa harus hidup dalam kemajemukan. Oleh karenanya, dibutuhkan dasar yang kuat yang dapat menjadi ruang relasi sosial yang setara dan menghargai perbedaan. Klaim-klaim asli dan bukan asli hanya akan mempolarisasi masyarakat menjadi pihak-pihak yang saling bertentangan. Falsafah *esa cita waya, tou peleng masu'at; Cawana si parukuan cawana si pakuruan, pute*, menyediakan dasar dan ruang relasi sosial yang menghargai kesetaraan dalam kemajemukan di tanah Minahasa kini. Karena falsafah tersebut tidak hanya dikonstruksi oleh para leluhur bagi kepentingan kelompok awal di tanah Minahasa lampau, tetapi juga menjadi ruang bersama dari para pendatang kemudian. Dengan demikian, masyarakat di Minahasa kini dapat dikuatkan untuk tidak menegasi kemajemukan, tetapi menghadapinya dan mengelolanya dalam penghargaan terhadap kesetaraan, kesederajatan dan kebebasan hidup. Selain itu, falsafah tersebut menjelaskan bahwa dalam konteks Minahasa awal pemahaman tentang Yang Kudus yang paling layak disembah telah terkonstruksi secara kuat dan dihayati dalam penyebutan tempat bagi yang kudus, yakni *Kasuruan* (tempat tinggi).

Referensi

- Adiprasetya, Joas. *Teologi Konstruktif: Tren Berteologi Masa Kini*. (2019).
<https://sinodegmit.or.id/wp-content/uploads/2019/04/UKAW-teologi-konstruktif.pdf>
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy Elemen Of a Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1976.
- Bevans, Stephan B. *Model-model Teologi Kontekstual*. Maumere: Ledalero, 2002.
- Brass, Paul R. "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation." Dalam *Ethnicity*. Oxford Readers. New York: OXFORD University Press, 1996.
- Breakwell, Glynis M. "Identity Process Teory: Clarification and Elaborations." Dalam *Identity Process Theory: Identity, Social Action and Social Change*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- France, R. T. *Yesus Sang Radikal: Potret Manusia yang Disalibkan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Hall, Stuart. "Introduction: Who Needs Identity." Dalam *Questions of Cultural Identity*. New Delhi: SAGE Publications, 2003.
- Kaiser, Jr., Walter C. (Ed.) *Archaeological Study Bible: New International Version, Personal Size, an Illustrated Walk Through Biblical History and Culture*, Michigan: Zondervan Grand Rapids, 2005.
- Mawuntu, Marhaeni Luciana. *Redefinisi Dan Rekonstruksi Tou: Kajian Sosial Terhadap Identitas Sosial Minahasa Dalam Konteks NKRI*. Salatiga: Universitas Kristen Satya Wacana, 2017.
- Pakpahan, Binsar Jonathan. "Membangun Teologi Kontekstual dari kearifan lokal Toraja." Dalam *Bunga Rampai Teologi Kontekstual & Kearifan Lokal Toraja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020.

- Pinontoan, Denni.H.R. "Politi Identitas dalam Masyarakat Multikultural Minahasa," 123. 1. Yogyakarta: CRCS (Center For Religious and Cros-Culturall Studies) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gajah Mada, 2018.
- Rinto Taroreh, Dede Katopo, Welem Kumaunang. Wawancara dengan pemimpin kelompok budaya (Tonaas), 2015 2029.
- Rinto Taroreh, Fredy Wowor, dan Kelompok Mawale. Wawancara dengan Tonaas, Penerjemaah syair dalam ritual dan FGD dengan kelompok budaya Mawale Movement, November 2019.
- Rumbay Charstar A, Johannis Siahaya. "Embracing the traces of the deity Opo Empung in Minahasa for cuturative Christianity." *Jurnal Verbum et Ecclesia* 44 (2023): 3.
- Saruan, Josef Manuel. "Opo dan Allah Bapa: Suatu Studi Mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa." Disertasi Doktor, The South East Asia Graduate School of Theology, 1991.
- Strauss, Anselm, dan Juliet Corbin. *Basic of Qualitative Research Techniques and Procedures for Devoloping Grounded Theory*. London: SAGE Publications, 1988.
- Sual, Iswan. "Juang LAROMA di Jalan Berliku,." <https://Palakat.id>. *Palakat* (blog), 31 Januari 2023.
- Van Genep, Arnold. *The Rites of Passage*. Diterjemahkan oleh Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffé. London and HenLey: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Wawancara dengan Tonaas Rinto, FGD dengan Mawale, t.t.
- Wawancara dengan Tonaas Rinto Taroreh, 18 Januari 2025.
- Wowor, Fredy. Wawancara dengan Penerjemah syair dalam ritual, 19 September 2020. <https://www.komnasham.go.id/files/20170324-laporan-tahunan-kebebasan-beragama-%24IUKH.pdf>
- <https://setara-institute.org/perusakan-wale-paliusan-milik-penghayat-laroma-oleh-oknum-rohaniawan-ungkap-permasalahan-serius-stigma-terhadap-penghayat/>