

Kearifan Lokal: Representasi Tradisi Kawin Lari dalam Karya Sastra

Local wisdom: The Representation of Elopement Wedding Tradition in Literary Works

Heru S.P. Saputra¹, Dewi Angelina²,
Abu Bakar Ramadhan Muhamad³, Meilani Samosir⁴
^{1,2,3}Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember, Indonesia
⁴Alumni Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember, Indonesia
¹Penulis koresponden: herusp.saputra.fib@unej.ac.id

Abstrak

Artikel ini bertujuan mendiskusikan kearifan lokal, khususnya tradisi kawin lari, yang terefleksi di dalam karya sastra. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan analisis deskriptif. Objek materialnya adalah novel *Mangalua* karya Idris Pasaribu, sedangkan objek formal berupa teori antropologi sastra dan teori representasi. Hasil kajian menunjukkan kuatnya nilai-nilai lokalitas dan dinamika peradaban. Hal tersebut merepresentasikan religi berupa aliran kepercayaan (*Parmalim*), agama samawi (Kristen), kearifan lokal berupa tradisi kawin lari (*mangalua*), dan refleksi multivalensi budaya. Dari berbagai tanda (bahasa dan warna lokal) dan konsep (dalam pikiran pengarang dan pembaca) tentang kawin lari, maka dapat dimaknai bahwa novel *Mangalua* merepresentasikan kisah kehidupan masyarakat Batak Toba masa lalu (masa kolonial Belanda), baik menyangkut religi maupun kearifan lokal. Dari perspektif budaya (antropologi), tradisi kawin lari mengandung nilai positif karena mampu mengakomodasi nilai-nilai kemanusiaan dalam menyelesaikan persoalan yang dialami oleh masyarakat di tanah Batak. Tradisi kawin lari menjadi alternatif solusi secara kultural yang bersifat fleksibel dan humanis.

Kata kunci: folklor; lokalitas; mekanisme budaya; nilai-nilai kemanusiaan; tradisi

Abstract

This article aims to discuss local wisdom, especially the tradition of elopement, which is reflected in literary works. The research uses descriptive qualitative analysis methods. The material object is the novel *Mangalua* by Idris Pasaribu, while the formal objects are literary anthropology theory and representation theory. The results of the study show the strength of local values and the dynamics of civilization. This represents religion in the form of religious beliefs (*Parmalim*), divine religion (Christianity), local wisdom in the form of the tradition of elopement (*mangalua*), and a reflection of cultural multivalence. From the various signs (local language and colors) and concepts (in the minds of the author and readers) regarding elopement, it can be interpreted that the novel *Mangalua* represents the story of the life of the Batak Toba community in the past (Dutch colonial period), including both religion and local wisdom. From a cultural (anthropological) perspective, the tradition of elopement contains positive values because it is able to accommodate human values in solving problems experienced by people in Batak land. The alternative tradition of elopement is a cultural solution that is flexible and humanist.

Keywords: cultural mechanisms; folklore; human values; locality; traditions

Riwayat Artikel: Diajukan: 30 Januari 2024; Disetujui: 26 Februari 2024

1. Pendahuluan

Karya sastra sebagai ekspresi budaya dimanfaatkan oleh pengarang untuk mengungkapkan intensinya, khususnya dalam merekam berbagai fenomena budaya

di lingkungan sosialnya. Indonesia yang terdiri atas berbagai kelompok etnik memiliki khazanah budaya beragam, termasuk keberadaan kearifan lokal. Tradisi kawin lari merupakan kearifan lokal yang ada di berbagai kelompok etnik di Nusantara.

Kawin lari merupakan fenomena berupa tindakan (biasanya dilakukan laki-laki) melarikan, membawa, menculik, menyembunyikan (biasanya terhadap perempuan) karena ada hambatan tertentu (alasan keterbatasan ekonomi, perbedaan kasta, menolak perjodohan, konflik keluarga) untuk tujuan pernikahan (hidup bersama, menjalin rumah tangga). Meskipun menggunakan istilah (konsep lokal) yang berbeda, tradisi kawin lari di berbagai wilayah memiliki pola yang hampir sama, yakni adanya kesepakatan antara yang melarikan (laki-laki) dan yang dilarikan (perempuan).¹

Sebagai fenomena budaya, tradisi kawin lari terekam dalam berbagai karya sastra, di antaranya dalam novel *Merpati Kembar di Lombok* (Nuriadi, 2009), cerpen “Silariang” dalam antologi cerpen *Gadis Pakarena* (Pabichara, 2012), cerpen “Sebambangan” (Hatees, 2015), dan novel *Mangalua* (Pasaribu, 2015). Nuriadi (2009) melalui novelnya menarasikan tradisi kawin lari dalam masyarakat Lombok, yang disebut *merariq*, sedangkan Pabichara (2012) melalui salah satu cerpennya menarasikan tradisi kawin lari dalam masyarakat Bugis Makassar, yang disebut *silariang*.

Sementara itu, Hatees (2015) melalui cerpennya mengungkapkan tradisi kawin lari di wilayah Lampung, yang dikenal dengan sebutan *sebambangan*, sedangkan Pasaribu (2015) melalui novelnya menarasikan tradisi kawin lari dalam masyarakat Batak Toba, yang disebut sebagai *mangalua*. Tradisi kawin lari di berbagai wilayah dan kelompok etnik di Nusantara tersebut secara garis besar memiliki pola yang hampir sama, yakni adanya hambatan tertentu yang berakibat sepasang lelaki dan perempuan tidak dapat menjalin hubungan rumah tangga, sehingga kemudian menempuh mekanisme budaya, yakni kawin lari.

Kajian ini tidak akan membahas semua karya sastra yang telah diulas tersebut, tetapi cukup difokuskan pada salah satu saja, yakni pada novel *Mangalua* karya Idris Pasaribu (2015). Novel tersebut berkisah tentang tradisi kawin lari yang disebut *mangalua*, yang berlaku dalam konteks budaya Batak Toba di Sumatera Utara. Idris Pasaribu yang lahir dan

¹ Kawin lari memiliki istilah yang berbeda sesuai dengan konsep dan bahasa lokal. Istilah lokal tersebut di antaranya *mangalua* (Batak Toba), *marlojong* (Batak Angkola, Tapanuli Selatan), *merariq* (Sasak, Lombok), *sebambangan* (Lampung), *paru de'ko* (Ende, Flores), *setakatan* (Palembang), *briang* (Manggarai Timur), *bamudo* (Merangin), *mombolasuako* (Konawe Selatan), *londo iha* (Monta, Bima), *ngerorod* (Bali), *mar u marai* (Kei, Maluku Tenggara), *sikolodha* (Halmahera Utara), *silariang* (Bugis, Makassar), *munik* (Gayo, Aceh), dan *colongan* atau *mlayokaken* (Using, Banyuwangi).

besar di Marindal, Deli Serdang, Sumatera Utara, dan aktif berorganisasi serta berkarya kreatif (Hasanah, 2017), menjadi paham betapa berharganya tradisi warisan leluhur (di antaranya tradisi *mangalua*) untuk dikabarkan dan ditularkan kepada khalayak audiens pembaca.

Dengan muatan budaya lokal yang kuat, novel *Mangalua* layak mendapat apresiasi yang lebih, sehingga pesan budaya yang ada di balik kisah tersebut perlu dipahami secara mendalam melalui penelitian. Hingga kini novel *Mangalua* telah banyak dibahas oleh peneliti terdahulu, di antaranya Sahabi (2018), Wisman (2019), Suwarni (2020), Nasution (2020), Sipayung (2021), Deliani dan Rosliani (2021a; 2021b), Ayumi, dkk. (2022), dan Samosir (2023).

Sahabi (2018) mengulas bentuk kebudayaan Batak Toba yang tercermin dalam novel *Mangalua*. Wisman (2019) membahas konflik batin yang dialami oleh para tokoh. Suwarni (2020) menganalisis struktur novel dengan konsep dari Greimas. Nasution (2020) mendeskripsikan aspek sosiologis, terutama terkait dengan perang antarkampung, kawin lari, dan ironi adat Batak. Sipayung (2021) mengungkap tentang alih kode dan campur kode. Deliani dan Rosliani (2021a; 2021b) membahas ideologi pengarang dan konteks sosial novel *Mangalua* dengan perspektif sosiologi sastra. Ayumi, dkk. (2022) membahas tradisi Batak Toba yang terefleksi dalam novel, sedangkan Samosir (2023) menekankan pembahasan pada upaya rekonsiliasi atas munculnya tradisi kawin lari.

Banyaknya kajian terdahulu menandai daya tarik novel *Mangalua* yang mampu menghadirkan kisah kearifan lokal sebagai media literasi budaya. Kawin lari sebagai mekanisme budaya relevan untuk dipahami dengan perspektif budaya, dalam hal ini perspektif antropologi sastra. Sebagai media ekspresi dan aktualisasi nilai-nilai budaya, novel menjadi representasi dari fakta budaya. Oleh karena itu, kajian ini bertujuan menginterpretasikan makna kawin lari (*mangalua*) yang termuat dalam novel *Mangalua* dalam konteks budaya Batak Toba, dengan memanfaatkan kerangka konseptual antropologi sastra dan representasi.

Antropologi sastra dalam konsep yang telah dicanangkan dalam berbagai sumber (Poyatos, ed., 1988; Ratna, 2011a; 2011b; 2011c; Ahmed, 2014; Wiles, 2018) menekankan studi tentang manusia dan manifestasi budaya yang terefleksi di dalam karya sastra. Hal tersebut dapat dikerucutkan pada unsur budaya yang menyangkut bahasa, agama, dan kerangka berpikir masyarakat (Susilo, 2021), tradisi, ritual, dan pertunjukan budaya-leluhur (Craith & Fournier, 2016), nilai-nilai budaya (Khajavian, dkk., 2023), di antaranya tentang

persahabatan (Kheryadi, 2021). Di sisi lain, antropologi sastra (Ahmed, 2014) menjadi perangkat dalam mengungkap berbagai jenis ekspresi tentang gaya, teknik, dan mode, terkait analisis kekhasan sejarah, sosial, budaya, dan kelembagaannya.

Wiles (2020) memfokuskan konseptualisasi antropologi sastra dalam tiga bagian penting, yakni sumber (penggunaan teks sastra sebagai bahan sumber etnografi), gaya (penggunaan cara penulisan etnografi sastra), dan materi pelajaran (pemeriksaan antropologis terhadap praktik budaya dan produksi sastra). Kajian antropologi sastra, dalam pandangan Poyatos, ed. (1988), menjadi sumber dokumentasi gaya hidup manusia, sebagai bentuk proyeksi atas ruang dan waktu, serta menjadi media komunikasi dengan masa kini dan masa mendatang. Sementara itu, Khajavian, dkk. (2023) menekankan bahwa antropologi sastra mampu mengungkap nilai-nilai, yang bertujuan untuk melampaui dunia fiksi dan bertemu dengan dunia nyata pembacanya. Dijelaskannya bahwa karya fiksi, setelah dianalisis melalui kriteria antropologis, dapat mengungkap misteri lapisan makna dalam narasi sastra.

Sementara itu, representasi merupakan mekanisme untuk memproduksi makna. Hall (2003:17) mengungkapkan bahwa representasi merupakan bagian penting dari proses makna atas sesuatu yang diproduksi dan dipertukarkan antaranggota komunitas budaya. Dengan demikian, representasi menghubungkan makna dan bahasa ke budaya. Bagi Hall (2003:17), representasi mencakup dua komponen, yakni konsep (dalam pikiran) dan tanda (bahasa). Dengan bekal konsep, maka dapat ditemukan makna, dan makna dapat dikomunikasikan jika ada bahasa yang dapat dipahami kedua entitas.

Lebih lanjut, Hall (2003:17), menjelaskan bahwa sistem representasi juga mencakup pemikiran dan perasaan. Hal tersebut dapat dipahami oleh anggota komunitas budaya apabila kedua entitas berbagi kode budaya (*cultural codes*), termasuk konsep, gambaran, dan ide yang memungkinkan mereka berpikir dan merasakan dengan cara yang serupa. Oleh karena itu, representasi merupakan proses untuk memproduksi makna atas konsep yang ada di dalam pikiran dan dikomunikasikan melalui bahasa (Bullock, 1979; Hutasuhut, 2009; Ahmad, 2009; Davidsen, 2018; Wulandari, 2021).

Berdasarkan latar belakang, kajian terdahulu, dan kerangka konseptual yang telah dipaparkan, kajian ini bertujuan untuk mengungkap kearifan lokal dalam masyarakat Batak, khususnya yang terkait dengan *mangalua* atau kawin lari, yang terepresentasi dalam novel *Mangalua*. Kajian didasarkan atas konsep teoretis antropologi sastra dan konsep teoretis representasi. Kajian diarahkan untuk memahami makna narasi *mangalua* yang diungkap oleh pengarang, dalam konteks intensi, subjektivitas, dan ideologi pengarang.

2. Metode

Kajian ini menggunakan metode kualitatif dengan analisis deskriptif. Penelitian difokuskan pada kajian pustaka. Oleh karena itu, mekanisme penelitian ditekankan pada wacana yang diungkapkan oleh pengarang dalam bentuk karya sastra. Narasi, dialog, dan wacana yang dibangun pengarang merepresentasikan fakta sosial dan fakta kultural. Hal tersebut didasarkan atas perspektif, intensi, subjektivitas, dan ideologi pengarang.

Objek material dalam penelitian ini adalah novel *Mangalua* karya Idris Pasaribu (2015), yang diterbitkan Yayasan Pustaka Obor Indonesia. Objek formal menggunakan teori antropologi sastra dan teori representasi. Kerangka konseptual tersebut dijadikan dasar dalam menganalisis kearifan lokal di dalam karya sastra, khususnya tentang tradisi kawin lari dalam konteks budaya Batak.

Satuan analisis dalam penelitian ini berupa kalimat, paragraf, atau wacana yang merefleksikan khazanah budaya dan kearifan lokal. Satuan analisis tersebut menjadi data utama yang dikutip dan dianalisis atas dasar kerangka konseptual. Arah analisis ditujukan untuk memahami representasi karya sastra atas realitas sosial dan realitas budaya yang dibangun melalui narasi pengarang. Hal tersebut juga digunakan untuk menginterpretasi intensi, sikap, dan ideologi pengarang terhadap kearifan lokal berupa tradisi kawin lari dalam konteks budaya Batak.

Langkah kerja yang dilakukan dalam penelitian ini diawali dengan memahami substansi narasi di dalam novel *Mangalua* dan konteks budaya lokal serta kearifan lokal yang melingkupinya. Kemudian diidentifikasi dan diklasifikasi bagian-bagian satuan analisis yang mengandung intensi pengarang terkait tradisi kawin lari. Klasifikasi bagian-bagian tersebut sesuai karakteristik kerangka konseptual yang menjadi acuan. Tahap berikutnya dilakukan analisis terhadap data-data primer, dilengkapi dengan konteks data-data sekunder melalui berbagai referensi pendukung, dan ditafsirkan makna di balik hasil analisis tersebut.

3. Hasil dan Pembahasan

Hasil dan pembahasan berdasarkan konsepsi antropologi sastra dan representasi terhadap novel *Mangalua* karya Idris Pasaribu menunjukkan kuatnya nilai-nilai lokalitas dan dinamika peradaban. Novel tersebut merefleksikan dinamika dan romantika kehidupan, baik menyangkut persoalan religi yang mencakup aliran kepercayaan dan agama samawi, dan

menyangkut persoalan kearifan lokal yang terkait dengan tradisi kawin lari dan multivalensi budaya.

Dari berbagai tanda (baik menyangkut bahasa yakni bahasa Indonesia dan Batak, leksikon atau istilah-istilah lokal, nama-nama tempat, unsur-unsur tradisi, maupun keseluruhan konteks cerita) dan konsep (dalam pikiran, baik pada diri pengarang maupun pembaca), maka dapat ditemukan makna atau dapat dimaknai. Makna novel *Mangalua* merepresentasikan kisah kehidupan masyarakat Batak Toba masa lalu, baik menyangkut religi maupun kearifan lokal. Pembahasan lebih lanjut tentang representasi budaya tersebut dipaparkan dalam uraian berikut.

3.1 Religi: Aliran Kepercayaan dan Agama Samawi

Idris Pasaribu adalah salah satu dari banyak pengarang yang berasal dari Sumatera Utara, khususnya etnis Batak, dengan mengangkat akar budaya dan kearifan lokal Batak. Melalui novelnya yang berwarna lokal Batak, Idris ingin mengekspresikan memori kolektif yang secara historis dilakoni oleh kelompok etnis Batak, di antaranya persoalan aliran kepercayaan dan agama samawi.

Dalam novel *Mangalua*, melalui tokoh utama Jogal (dalam konteks leksikon lokal berarti ‘keras’) atau bernama lengkap Mangaraja Haro Parmonangan, anak dari Mangaraja Parhujinjang (sebagai Raja Huta Porlak, atau ‘Kepala/Penguasa Kampung Porlak’) dan tokoh bawahan yang menjadi “pasangan”-nya, yakni Si Boru Anting atau bernama lengkap Putri Si Boru Anting na Rumondang, anak dari Raja Tumpak so Haribuan (sebagai Raja Huta Bariba, atau ‘Kepala/Penguasa Kampung Bariba’), Idris mengungkap tentang dinamika kehidupan sosial yang “tidak baik-baik saja”, yakni adanya konflik antarkampung (antar-*huta*), sikap ego mempertahankan kuasa atas suatu wilayah, munculnya berbagai sengketa tanah, persoalan warisan, hingga persoalan jodoh yang terhegemoni oleh cara pandang berdasarkan kelas sosial. Persoalan jodoh atau pernikahan diakomodasi oleh mekanisme budaya berupa kawin lari (*mangalua*).

Berbagai romantika dan dinamika sosial tersebut ditempatkan dalam latar waktu masa kolonial Belanda di Indonesia, khususnya Sumatera Utara, dan dilengkapi dengan narasi Kristenisasi di tanah Batak. *Mangalua* dapat ditafsirkan sebagai ekspresi Idris Pasaribu dalam mengingatkan masa lalu orang Batak yang lekat dengan budaya lokal, sekaligus sebagai autokritik terhadap persoalan-persoalan kehidupan untuk menjadi bahan pembelajaran bersama.

Informasi tentang gambaran latar kultural Batak menjadi penting untuk dipahami dalam rangka memberi konteks kultural historis narasi yang dikemas dalam novel *Mangalua*. Secara historis (Sutjiatiningsih (ed.), 1978; Vergouven, 1986; Tanjung, 2015; Shaufi, 2019), awal mula kelompok etnik Batak diawali dari manusia bernama Si Raja Batak, yang memiliki dua anak, yaitu Guru Tatea Bulan dan Si Raja Isumbaon. Kemudian beranak-pinak menghasilkan banyak keturunan dan menyebar di berbagai wilayah Sumatera Utara dengan ragam nama marga, di antaranya Pasaribu (Idris Pasaribu).² Hasil persebaran tersebut kemudian lebih dikenal dengan identitas Batak Toba, Batak Karo, Batak Simalungun, Batak Mandailing, Batak Angkola, dan Batak Pakpak.

Secara historis, orang Batak menganut agama lokal atau aliran kepercayaan yang mengacu pada leluhur, yakni Parmalim atau Ugamo Malim ('kepercayaan Malim').³ Parmalim (Vergouven, 1986; Tanjung, 2015; Shaufi, 2019) merupakan sebutan versi pendek dari *parugamo malim*, yakni orang-orang yang meyakini dan melaksanakan ajaran Ugamo Malim. Parmalim atau Ugamo Malim pada prinsipnya menganut keyakinan berserah diri kepada Tuhan. Mereka menganut konsep Patik, Poda Hamalimon, dan Tona. Patik merupakan ajaran yang bersifat vertikal, yakni menganut perintah dan larangan sesuai

² Suku atau kelompok etnik Batak (Vergouven, 1986; Tanjung, 2015; Shaufi, 2019) yang dikenal secara luas mencakup enam suku, yakni Batak Toba, Batak Karo, Batak Simalungun, Batak Mandailing, Batak Angkola, dan Batak Pakpak, masing-masing memiliki keunikan dalam bahasa dan adat istiadat. Secara historis, golongan Marga dikelompokkan menjadi lima (beserta rinciannya), yakni Marga Keturunan Borbor (Lubis, Pasaribu, Sipahutar, Tanjung), Marga Keturunan Nai Rasaon (Butar-Butar, Manurung, Sirait, Sitorus), Marga Keturunan Sibagot Ni Pohan (Tampubolon, Baringbing, Silaen, Siahaan, Simanjuntak, Hutagaol, Panjaitan, Siagian, Pardosi, Sianipar, Simangunsong, Marpaung, Pardede, Napitupulu), Marga Keturunan Silalahi Sabungan (Silalahi, Tambunan), dan Marga Keturunan Sipaet Tua (Aruan, Hutahaean, Hutajulu, Hutapea, Pangaribuan, Sibarani, Sibuea).

³ Jika mengacu pada akar budaya, beberapa kelompok etnik di Nusantara menganut agama lokal atau aliran kepercayaan, biasanya kental hubungannya dengan adat dan religi roh leluhur. Orang Jawa menganut ajaran Kejawan atau Kapitayan, yakni kepercayaan atas *taya* yakni entitas yang "tak terbayangkan", "tak terlihat", atau "mutlak" secara harfiah. Orang Sunda menganut kepercayaan Sunda Wiwitan atau Sunda Wiwitan Madrais. Ajarannya mendasarkan kepada kepercayaan Sunda Kuno, yakni Pikukuh Tilu, yang mengajarkan hubungan Trilogis antara Tuhan, manusia, dan alam. Orang Tengger menganut kepercayaan Mahayana atau Hindu Mahayana, memuja Brahma sebagai Dewa yang melindungi orang Tengger, tinggal di lereng pegunungan Tengger (Gunung Bromo), yang mempercayai Sang Hyang Agung, roh para leluhur, hukum karma, reinkarnasi, dan moksa. Orang Samin (lebih suka disebut *Sedulur Sikep*) menganut ajaran Adam. Mereka secara historis tinggal di Blora dan Bojonegoro, hanya yang tinggal di Pati yang masih eksis. Ajaran kepercayaan Adam berprinsip pada *angger-angger pangucap* (hukum bicara), *angger-angger pratikel* (hukum tindak tanduk), dan *angger-angger lakonana* (hukum perihal yang perlu dijalankan). Orang Sumba menganut ajaran Marapu, dengan meyakini ajaran arwan leluhur yang menekankan pada ajaran "yang dipertuan" atau "yang dimuliakan". Orang Dayak Ngaju (Kalimantan Tengah) meyakini ajaran Kaharingan, yakni arisan roh leluhur, dengan tempat peribadatan bernama Balai Basarah. Orang Minahasa (Sulawesi Utara) menganut ajaran Tonaas Walian, warisan leluhur yang terdiri atas Tonaas berarti pengatur rumah untuk membentuk wilayah dan Walian pengatur upacara adat. Beberapa kajian dengan fokus budaya lokal yang terefleksi dalam karya sastra dapat dicermati pada kajian-kajian serupa berikut (Mariati, 2006; Caroline, dkk., 2019; Siswara, dkk., 2020; Mukhtar, 2021; Rohmah & Rejo, 2024).

kehendak Tuhan. Poda Hamalimon adalah ajaran yang bersifat horizontal, yakni berpikir dan bertindak secara harmonis terhadap sesama manusia dan alam sekitar. Tona adalah amanah yang diturunkan oleh Tuhan kepada makhluknya, khususnya manusia.

Parmalim (Vergouven, 1986; Nainggolan, 2012; Sinaga, 2014) telah meyakini Tuhan sebagai sang pencipta, dengan sebutan Mulajadi na Bolon, Mulajadi Nabolon, Ompu Mulajadi na Bolon, atau Debata Mulajadi Nabolon, ('Sang Awal Penjadi/Pencipta yang Agung', atau sebagian lainnya menyebut sebagai 'Tuhannya orang Batak'). Sang pencipta tersebut memiliki tiga perwujudan atau Debata na Tolu ('Dewata Trimurti'), yakni Batara Guru, Soripada, dan Mangala Bulan. Hal tersebut diimplemetasikan oleh orang Batak Toba dalam kepercayaan terhadap alam/dunia atas (Banua Ginjang), alam tengah (Banua Tonga), dan alam bawah (Banua Toru).

Keyakinan berserah diri kepada Tuhan dalam Parmalim berkelindan dengan kepercayaan terhadap roh leluhur dan kekuatan alam. Agama atau keyakinan mereka dihayati di dalam segala lini kehidupan, sehingga Parmalim lebih menekankan dimensi individu, ke dalam diri internal, dan totalitas rohani. Orientasi kehidupan dalam berpikir dan bertindak senantiasa bergantung dan bermuara pada kekuatan roh leluhur, yakni Mulajadi na Bolon atau Ompu Mulajadi na Bolon. Doa-doa dan mantra-mantra mereka panjatkan, termasuk memanfaatkan keragaman kekayaan alam, demi tercapainya tujuan. Mantra pada prinsipnya juga merupakan doa, dengan bahasa dan muatan keyakinan lokal.

Gambaran semacam itu dilakukan oleh Jogal, tokoh utama dalam *Mangalua*, ketika hendak mencapai segala macam tujuan kebaikan, termasuk dalam mempersatukan atau mendamaikan dua kampung yang telah lama berseteru, yakni Huta Porlak ('Kampung Porlak') tempat Jogal dan keluarganya tinggal, dan Huta Bariba ('Kampung Bariba') tempat perempuan yang dicintai Jogal dan keluarganya tinggal.

Gambaran cara pandang dan perilaku yang didasarkan pada dimensi budaya lokal, dapat dicermati kutipan data yang terkait tindakan Jogal berikut.

Sedangkan Jogal menyelipkan sebilah piso/pedang Halasan. Piso Halasan adalah sebuah piso atau pedang warisan dari leluhur, memiliki kesaktian. Pengetua huta memberikan tonggo. Kemudian ke tubuh Jogal dan keempat yang mengikutinya, dipercikkan air yang sudah didoakan. Aroma jeruk purut dari dalam air yang sudah didoakan, terpancar mengharum. Menyeruak semerbak aromanya mengelilingi huta. (*Mangalua*:10).

Jogal menggenggam beberapa lembar daun sirih yang sudah mengering dari dalam kantong berupa tas yang dianyam dari pandan berduri. Dengan cepat Jogal membacakan tabas/mantra. Mereka sudah berkali-kali membuktikan, kalau daun

sirih sudah berada dalam genggaman, tubuh mereka tidak akan mempan untuk ditikam atau dibacok pakai apa saja. (*Mangalua:55*).

Setelah semua perlengkapan untuk membuat *solu* terletak di atas ulos, parang, kampak, dan tuhil atau pahat, Jogal mulai berlutut menghadap pohon. Mulutnya komat-kamit setelah ia mempertemukan kedua telapak tangannya. Dia menghadap ke atas memohon kepada *Ompu Mulajadi na Bolon*. Meminta izin, agar sebatang pohon yang diciptakan-Nya, mereka terbang untuk dijadikan solu. (*Mangalua:25*).

Kutipan data di atas memberi gambaran sebagian tindakan Jogal yang masih lekat dengan cara pandang, perilaku, dan sikap yang menunjukkan konteks kehidupan tradisional. Dalam berjuang untuk mencapai tujuan, di antaranya untuk menyatukan dua kelompok sosial yang berkonflik, Jogal memerlukan kesiapan fisik, senjata, dan kekuatan supranatural. Oleh karena itu, dirinya memerlukan ritual terkait fisik dengan kelengkapan ramuan jerut purut dan daun sirih yang telah diberi doa-doa, pedang warisan leluhur berupa piso Halasan, mantra-mantra (*tabas*) beserta kelengkapan ritualnya, dan berserah diri kepada Tuhan (*Ompu Mulajadi na Bolon*).

Cara pandang, perilaku, dan sikap Jogal dinarasikan oleh Idris Pasaribu sebagai potret keseharian dalam kehidupan orang Batak masa lalu. Kehidupan Jogal menjadi refleksi atas perjalanan peradaban masyarakat lokal. Gambaran religi lokal yang mempertemukan antara dimensi agama dan dimensi budaya. Representasi dimensi agama diwakili oleh Tuhannya kaum Parmalim, yakni *Mulajadi na Bolon* atau *Ompu Mulajadi na Bolon*, sedangkan representasi dimensi budaya diwakili oleh mantra dan kelengkapan ritual. Perpaduan dua dimensi tersebut menunjukkan gambaran peradaban rohani masyarakat lokal, yakni orang Batak masa lalu, meskipun dapat juga ditarik konteksnya ke masa kini.

Impresi warna lokal dari data yang telah dikutip di atas juga cukup kuat. Istilah-istilah seperti *piso* ('pedang tradisional'), *huta* ('kampung'), *tonggo* ('doa'), *tabas* ('mantra'), *solu* ('perahu'), *ulos* ('kain khas'), *tuhil* ('pahat'), dan *Ompu Mulajadi na Bolon* ('Tuhan yang Maha Kuasa') menunjukkan leksikon lokal Batak. Penggunaan leksikon semacam itu menjadi penguat warna lokal atas substansi dan tema cerita. Fungsi lain penggunaan leksikon tersebut adalah untuk mengenalkan istilah-istilah "asli" sekaligus sebagai upaya pemertahanan eksistensi bahasa lokal. Bahasa lokal yang digunakan oleh pengarang dalam mengekspresikan gagasannya dalam karya sastra, menjadi sarana pemertahanan bahasa bagi khalayak yang bersentuhan dengan karya tersebut.

Beberapa bagian lain dalam novel *Mangalua* menggunakan kalimat atau paragraf dalam bahasa Batak. Selain warna lokal dan pemertahanan bahasa lokal, penggunaan bahasa

daerah dirasakan lebih ekspresif dalam mengungkapkan nilai rasa dalam narasi. Hal tersebut merupakan kebebasan yang dimanfaatkan oleh Idris Pasaribu untuk menggugah rasa toleransi primordial sesama kelompok etnik, terutama Batak. Berikut contoh kutipan bahasa Batak, terkait konteks religi.

Sitintip ma sigompa Golang-golang pangaruhut na, Tung otik pe na pinatupa ai godang ma pinasu na. (Mangalua:148).

(Terjemahan: Walau yang kami hidangkan hanya sedikit, kita berharap, berkat-Nya sangat besar dan banyak.)

“Amang pande nami. Sasintong na, nang pe so hu dok naung di boto ho aha na naeng hupinta hami. Alai hata do na uli di pangidoan nami. Hata do tonggo jala hata do tabas na ulina dengan di ualon on, nunga monang be hita saluhut na, jala ido pangidoan ni Ompui, Ompunta si mulajadi, ima Mulajadi na Bolon. Nunga sae so ada mara. Asa rap monang hita saluhutna, tarlumobi ma parmonangan ni Huta Bariba dohot Huta Porlak. Palu damang ma gondang hamonangan, manang gondang si monang-monang i. Baen damang ma. (Mangalua:160).

(Terjemahan: Yang mulia para Pande. Sebenarnya walau aku tidak meminta dan menyebutkannya, selaku pande yang mulia, sudah mengetahui apa yang ada dalam isi hatiku. Namun, aku wajib melafaskannya dengan kata karena kata adalah doa. Sebenarnya seperti yang kita ketahui, kita semua sudah berada dalam kemenangan ini adalah kehendak sang Khalik. Semua masalah sudah selesai antara Huta Bariba dengan Huta Porlak. Karenanya yang mulia, mainkanlah musik gendang Parmonangan/kemenangan atau gendang kemenangan maha besar. Silakan pande yang mulia.)

Dari dua kutipan data berbahasa Batak tersebut, kutipan pertama merupakan perumpamaan (*umpasa*), sedangkan kutipan kedua menunjukkan permohonan kepada pemusik dalam konteks upacara adat. Ungkapan dalam bentuk perumpamaan lebih afdol jika menggunakan bahasa yang lebih ekspresif, yakni bahasa daerah. Sementara itu, dalam konteks upacara adat, pemusik merupakan bagian penting dan terhormat sebagai rangkaian tahapan sakral. Oleh karena itu, Idris Pasaribu lebih mengutamakan ekspresi bahasa lokal untuk mendapatkan nilai rasa yang sesuai.

Terkait perumpamaan (*umpasa*), pada saat acara makan bersama atau pesta besar yang dianggap sakral di kalangan masyarakat Batak, ketika usai membacakan doa makan, salah satu juru bicara menyampaikan sepatah kata (perumpamaan/*umpasa*) sebagai bentuk ungkapan terima kasih kepada Ompu Mulajadi na Bolon. Ungkapan tersebut diteriakkan dengan lantang. Setelah disampaikan *umpasa*, para hadirin menjawab dengan kata *hemma tutu* yang berarti ‘itulah kebenaran’. Setiap pepatah disampaikan oleh seseorang yang dianggap wajar mengucapkannya, haruslah dijawab dengan sebutan tersebut. Hal itu

dianggap sebagai suatu penghormatan kepada Ompu Mulajadi na Bolon yang telah memberikan rezeki kepada para turunannya.

Dalam prosesi ritual, musik merupakan kelengkapan penting karena dipercaya mampu mengundang roh leluhur jika dimainkan dengan penuh ketulusan. Alat musik yang identik dengan etnis Batak adalah *taganing* ('gendang') yang memiliki empat buah pukulan, dengan ukuran terbesar disebut *gondang bolon*. Sementara itu, *ogung* ('gong') sebanyak empat buah, masing-masing bernama *oloan*, *ihutan*, *panggora*, dan *doal*. Tahta pemusik harus diagungkan, di antaranya permintaan harus menggunakan bahasa yang sopan, agar mereka memainkan *gondang sabangunan* ('seperangkat gendang') dengan tulus. Ketika mau memberikan *ulos-mangulosi*, sebagai bentuk penghormatan kepada para pemusik, pihak yang berpesta harus memberikan ringgit.

Dalam konteks kutipan data di atas, Raja Tumpak so Haribuan yang akan memberikan *ulos* kepada Jogal dan Putri si Boru Anting meminta kepada *pargonsi* ('orke musik') untuk memainkan musik yang indah. Ia meminta kepada pemusik dengan bahasa yang sopan dan penuh penghormatan. Dalam rentang narasi pada novel, peristiwa tersebut terjadi pada bagian hampir akhir cerita. Ritual tersebut mengiringi situasi sosial yang mulai membaik karena hubungan Huta Porlak dan Huta Bariba sudah mulai bersatu dan dapat menerima peristiwa masa lalu. Hal tersebut sebagai bentuk penghormatan atas berhasilnya Jogal melakukan *mangalua* terhadap Si Boru Anting.

Semua pihak yang sebelumnya telah lama bermusuhan, kini kembali menjadi satu. Gendang yang ditabuh menjadi pertanda bahwa kedua *huta* tersebut sudah resmi sebagai *huta yang mardomu* ('bersatu'). Para warga Huta Porlak dan Huta Bariba menari-nari bersama alunan *gondang* yang dimainkan oleh *pargonsi*. Gondang si Monang-Monang pun berkumandang. Raja Tumpak so Haribuan mulai *menortor* dengan *ulos* termahal dibentangkan di kedua telapak tangannya, yakni *ulos ragidup* ('ulos tertinggi di antara semua ulos').

Kembali ke persoalan religi. Idris Pasaribu mewacanakan dimensi religi melalui novel *Mangalua* dapat dimaknai sebagai ajakan kepada orang Batak atau pembaca pada umumnya, untuk mengingat kembali perjalanan historis akar budaya kehidupan masyarakat lokal atau kelompok etnik Batak. Di sisi lain, ada upaya untuk melakukan autokritik atau setidak-tidaknya mendiskusikan, eksistensi keyakinan adat atau aliran kepercayaan, yakni Parmalim atau Ugamo Malim dengan agama samawi.

Konteks latar waktu pada masa kolonial dimanfaatkan oleh Idris Pasaribu dalam relasinya dengan penyebaran atau persebaran agama samawi (agama formal, agama negara, agama modern, agama yang diturunkan dari langit atas dasar wahyu Illahi). Dalam hal ini terkait dengan agama kristiani (Kristen/Kristen Protestan dan Katolik). Bersamaan dengan bercokolnya kolonial Belanda di tanah Batak yang menjajah secara ekonomi dengan menguasai kekayaan alam yang ada, juga terjadi penyebarluasan agama Kristen. Meskipun demikian, kolonial Belanda tidak hendak melakukan Kristenisasi, tetapi pihak lain secara berkesinambungan, yakni misionaris dari Inggris, Amerika, dan Jerman.

Dalam beberapa referensi (Vergouven, 1986; Pedersen, 1975; End dan Weitjens, 2015) dijelaskan tentang proses Kristenisasi di tanah Batak, bertepatan dengan masa kolonial Belanda. Beberapa misionaris yang datang ke tanah Batak tidak berhasil menyebarkan agama Kristen, di antaranya Richard Burton dan Nathaniel Ward dari Inggris (1824), Samuel Munson dan Pdt. Henry Lyman dari Amerika (1834), dan misionaris Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) atau Serikat Misionaris Rhein (1830-an).

Justru yang berhasil adalah misionaris dari Jerman, Ingwer Ludwic Nommensen (1963). Pada masa Nommensen inilah (dengan dukungan RMG) (Pedersen, 1975; End & Weitjens, 2015; Pardosi, 2017; Ciputra, 2022), terbentuklah gereja pertama di tanah Batak (sekaligus di Indonesia), yakni Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) dan Nommensen adalah *ephorus* yang pertama. *Ephorus* adalah pemimpin peribadatan di HKBP sekaligus sebagai perwakilan dalam berurusan dengan pemerintah dan organisasi keagamaan Kristen lainnya.

Autokritik atau mendiskusikan dinamika peradaban rohani, dari aliran kepercayaan Parmalim atau Ugamo Malim ke agama samawi Kristen, diwacanakan Idris Pasaribu melalui resistensi Jogal ketika keluar dari penjara. Sebagaimana diketahui, persetujuan antar-*huta* (antarkampung) tidaklah mudah untuk didamaikan. Selain karena penguasa *huta* ingin mempertahankan dan bahkan memperluas kekuasaannya, ada indikasi yang dapat ditafsirkan bahwa kolonial Belanda turut bermain di balik “langgengnya” persetujuan tersebut. Hal itu tampak dari kasus keberhasilan Jogal menyatukan Huta Porlak dan Huta Bariba melalui suksesnya tradisi *mangalua* yang dilakukan terhadap Si Boru Anting.

Dengan menyatunya Huta Porlak dan Huta Bariba, Belanda kemudian mengangkat Raja Huta Bariba, yakni Raja Tumpak so Haribuan, menjadi *nagari* (*bangso*, ‘bangsawan’). Akhirnya, Si Boru Anting diambil kembali dan konflik atau perang antarkampung kembali berulang. Dalam konteks inilah, dapat ditafsirkan bahwa Belanda melakukan politik *divide et impera* (‘memecah-belah sambil menguasai’). Dalam konteks itu pula, Jogal melakukan

perlawanan, hingga dipenjara sekian lama. Ketika keluar dari penjara, Jogal mendapati perubahan yang drastis di kampungnya, di antaranya banyak warga yang telah terpengaruh untuk masuk Kristen. Hal tersebut dapat dicermati pada data berikut.

Parmalim dan Islam, tidak memakan babi dan darah. *Parmalim* ialah kepercayaan akan leluhur orang Batak. (*Mangalua*:139).

Mereka mengajarkan kalau Tuhan itu adalah Allah Bapa, Allah Anak, dan Allah Roh Kudus (Allah Tri Tunggal) bukan *Debata na Tolu* seperti yang mereka ketahui selama ini. (*Mangalua*:196).

Jogal mendapatkan banyak laporan, kalau di mana-mana *lapo*/kedai makan sudah menghadirkan daging babi yang diharamkan oleh agama leluhur mereka. Juga daging anjing dan memakan darah. (*Mangalua*:198).

Perlawanan mulai dilakukan. Para *naposo bulung* atau siapa saja kedatangan makan babi dan anjing serta mengikuti masuk ke rumah pertemuan mereka, ikut bernyanyi dan berdoa dengan cara misionaris itu, akan mendapat hukuman berat. Mata-mata pun ditebar. Banyak yang mendapat hukuman. (*Mangalua*:198).

Kutipan data tersebut menarasikan resistensi warga terhadap upaya masuknya pengaruh agama samawi atau proses Kristenisasi di tanah Batak. Data-data tersebut merefleksikan betapa tidak sederhananya memasukkan kepercayaan baru kepada masyarakat yang telah memiliki kepercayaan berakar pada tradisi leluhur. Apalagi kepercayaan baru tersebut memiliki aturan berbeda atau bahkan bertolak belakang dari kepercayaan yang telah ada.

Barangkali narasi yang disampaikan Idris Pasaribu, bagi generasi atau kalangan pembaca tertentu merupakan hal baru atau setidaknya belum diketahui sebelumnya. Dalam narasi tersebut, ajaran *Parmalim* justru paralel dengan syariat Islam, yakni umatnya tidak memakan daging babi, anjing, dan darah. Sekadar informasi, bahwa dalam syariat Islam makanan tersebut diharamkan atau tidak boleh dimakan. Sementara itu, dalam *Parmalim*, sebagaimana dalam kutipan data, juga melarang pengikutnya untuk makan makanan tersebut.

Informasi penting lain yang membedakan atau bahkan bertolak belakang, yakni Tuhan yang selama ini dianut *Parmalim* berbeda dari Tuhan yang diajarkan para misionaris. Secara turun-temurun, penganut *Parmalim* meyakini bahwa Tuhan adalah leluhur mereka, yakni Ompu Mulajadi na Bolon, yang memiliki tiga perwujudan atau *Debata na Tolu* ('Dewata Trimurti'), yakni Batara Guru, Soripada, dan Mangala Bulan. Hal tersebut berbeda dari Tuhan dalam Kristen yang baru dikenal warga, yakni Allah Bapa, Allah Anak (versi

lain menyebut Allah Putra), dan Allah Roh Kudus. Ketiganya membentuk satu kesatuan, yakni Allah Tri Tunggal.

Perbedaan Tuhan dan aturan makanan dalam aliran kepercayaan dan agama samawi menjadi persoalan yang mendasar karena menyangkut keyakinan. Belum lagi persoalan tentang “bernyanyi dan berdoa dengan cara misionaris”, yang juga ditentang oleh warga. Bagi orang-orang seperti Jogal, yang memiliki semangat pergerakan dalam melawan fenomena yang tidak sesuai dengan peradaban dan suasana rohani/kebatinan mereka, tak mampu menahan hasratnya untuk melakukan perlawanan. Hal tersebut setidaknya ditujukan kepada tokoh cerita Si Bontar Mata (‘Si Mata Putih’) yang merepresentasikan orang Eropa/Belanda. Bagi Jogal, keyakinan yang diperoleh sejak lahir hingga menikah, seakan tiba-tiba dirontokkan oleh para pendatang dengan menyodorkan keyakinan yang benar-benar baru bagi cara pandang Jogal dan sebagian besar warga.

Meskipun demikian, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa kolonial Belanda tidak hendak melakukan Kristenisasi. Justru pihak lain yang gencar beroperasi, yakni misionaris dari Inggris (Richard Burton dan Nathaniel Ward), Amerika (Samuel Munson dan Pdt. Henry Lyman), misionaris Rheinische Missionsgesellschaft (RMG), dan Jerman (Ingwer Ludwic Nommensen). Proses tersebut cukup panjang dan berliku. Hingga rentang waktu lebih dari satu abad, akhirnya Nommensen-lah yang berhasil diterima dan diikuti oleh masyarakat Batak, terbukti dengan berdirinya gereja pertama di tanah Batak (sekaligus di Indonesia), yakni Huria Kristen Batak Protestan (HKBP). Nama Nommensen kemudian diabadikan untuk penamaan lembaga atau institusi, termasuk institusi pendidikan, di tanah Batak.

Gambaran tentang identitas religi yang ditawarkan Idris Pasaribu dalam wacana dinamika peradaban rohani kelompok etnik Batak, antara aliran kepercayaan dan agama samawi, dapat dimaknai sebagai media pembelajaran dalam upaya meneguhkan keimanan. Perbedaan bahkan kontradiksi antara aliran kepercayaan dan agama samawi tidak perlu ditafsirkan sebagai pertentangan, apalagi konflik keagamaan. Tanda yang telah dibentangkan oleh Idris Pasaribu berupa informasi dalam novel *Mangalua* dan konsep yang ada dalam pikiran pengarang dan pembaca, menjadi terhubung dan menemukan makna. Makna tersebut merepresentasikan perjalanan rohani masyarakat Batak Toba, termasuk autokritik yang dapat diambil hikmah pembelajarannya.

3.2 Kearifan Lokal: Tradisi Kawin Lari dan Multivalensi Budaya

Budaya Batak memiliki ungkapan bahwa *pariban* ('sepupu') adalah *rokkap* ('jodoh'). Hal tersebut berlaku jika marga dari pihak perempuan sama dengan marga ibu dari pihak laki laki. Sementara itu, muda-mudi yang "jauh dari jodoh" sehingga terlambat menikah dapat mengikuti tradisi *gondang naposo* ('mencari jodoh'). Tradisi yang biasanya didatangi dan mempertemukan muda-mudi dari berbagai daerah tersebut digelar pada saat bulan purnama, berupa serangkaian tari tradisional.

Jika sudah "enteng jodoh", perlu menyiapkan *sinamot* atau *tuhor* ('uang mahar') untuk membiayai pesta pernikahan beserta segala kebutuhan adat pernikahan. Semakin tinggi posisi dan kelas sosial perempuan, akan semakin tinggi pula *sinamot* yang diserahkan pihak laki-laki.

Melalui Jogal dan Si Boru Anting, Idris mengungkap persoalan yang kompleks dalam kehidupan masyarakat Batak masa lalu, termasuk persoalan jodoh atau pernikahan yang diakomodasi oleh mekanisme budaya berupa kawin lari (*mangalua*). Meskipun narasi tersebut didudukkan dalam posisi masa lalu, yakni dalam konteks masa berlangsungnya penjajahan kolonial Belanda, tak dapat dipungkiri bahwa residu wacananya masih relevan dengan kondisi sosial budaya kekinian.

Mangalua bukanlah peristiwa seorang laki-laki yang mencuri atau membawa lari dengan pemaksaan terhadap seorang perempuan, melainkan atas dasar kesepakatan kedua insan muda-mudi. Si lelaki membawa lari si perempuan, karena keduanya tidak dapat menyatu dalam pelaminan, lantaran adanya hambatan eksternal, terutama penolakan dari pihak keluarga perempuan.

Dalam budaya Batak, faktor yang berpengaruh terhadap dilakukannya tradisi *mangalua*, di antaranya pihak laki-laki tidak mampu membayar mahar (*sinamot/tuhor*) yang diminta pihak perempuan, adanya penolakan atau ketidaksetujuan salah satu pihak, orang tua pihak perempuan telah menjodohkan anaknya dengan lelaki lain, adanya konflik sosial antarkampung atau antar-*huta* yang dihuni oleh pihak lelaki dan pihak perempuan, masalah persamaan marga, dan remaja yang masih di bawah umur (baik pihak laki-laki, pihak perempuan, maupun keduanya). Dalam kasus tertentu, ada pula yang disebabkan kasus hamil di luar nikah. Namun, yang terakhir tersebut merupakan kasus yang tidak biasa.

Pola dan karakteristik kawin lari dalam tradisi *mangalua* secara umum juga terjadi pada kelompok etnik lain di Nusantara, di antaranya tradisi *colongan* atau *mlayokaken* dalam masyarakat Using, Banyuwangi (Saputra, 2007), tradisi *londo iha* dalam masyarakat Monta,

Bima (Hasan, dkk., 2022), tradisi *dopofileighoo* atau *pofeleigho* dalam masyarakat Muna, Sulawesi Tenggara (Surya, dkk., 2022; Aso, dkk., 2022; Jasrun, 2018), tradisi *sikolodha* dalam masyarakat Galela, Halmahera Utara (Dolosi, dkk., 2022), dan tradisi *merariq* dalam masyarakat Sasak, Lombok (Said, 2018; Satrya, dkk., 2022), bahkan masyarakat Kalasha di Pakistan (Naz, 2015). Dalam berbagai kelompok etnik tersebut, tradisi kawin lari menjadi mekanisme budaya yang diakomodasi oleh peraturan adat.

Pelaksanaan *mangalua* dapat dilakukan dalam dua cara, yaitu hanya kedua calon pengantin yang melakukan *mangalua*, atau ditemani oleh satu/dua orang yang bertindak sebagai pihak ketiga demi menjaga kehormatan kedua calon pengantin. Setelah dilakukan *mangalua*, mereka pergi ke rumah salah satu keluarga *pengetua* ('orang terpercaya') bermarga sama, untuk menitipkan calon pengantin perempuan hingga sampai hari pemberkatan.

Dalam proses hendak melakukan *mangalua*, persoalannya tidak sederhana. Jogal yang merencanakan akan membawa kabur Putri Siboru Anting, telah diketahui oleh beberapa pemuda yang tinggal di *huta* tersebut, sebab Jogal baru saja menerima penolakan dari ayah Si Boru Anting, yaitu Raja Tumpak So Haribuan. Mereka diintai oleh beberapa orang yang kontra karena mengira bahwa Jogal dan rekannya datang untuk membalas dendam serta menyerang *huta* Bariba. Beberapa pemuda dikerahkan oleh Raja untuk mengintai mereka di *huta*. Singkat cerita, Jogal dan rekannya berhasil membawa kabur Putri Siboru Anting, dan membawanya ke *huta* Porlak, kediaman Jogal.

Dalam konsep budaya Batak, agar tindakan *mangalua* diterima di kalangan masyarakat, ada tahapan yang harus dijalani, yaitu (1) melalui proses *mangalua* terlebih dahulu, (2) dilanjutkan acara *manuruk-nuruk* ('pengakuan merasa bersalah dari pihak yang membawa kabur sang putri'), (3) menyerahkan *tuhor* ('uang mahar') kepada pihak perempuan, dan (4) tercapainya kesepakatan untuk mendapatkan *pasu-pasu* ('pemberkatan') dari *pengetua* agama kepada mempelai.

Agar mendapatkan gambaran yang lebih eksplisit, berikut dikutip beberapa data yang menunjukkan tahapan *manuruk-nuruk*, yakni utusan dari keluarga laki-laki (Jogal) untuk menyampaikan permohonan maaf kepada keluarga perempuan (Si Boru Anting). Juga pembicaraan atau musyawarah tentang besarnya *tuhor* dan tentang tahapan *pasu-pasu*. Berikut kutipan datanya.

"Kami datang dari jauh, dari Huta Porlak. Utusan Mangaraja Parhujinjang, kami datang mau mengakui kesalahan anak kami yang berperilaku kurang baik, izinkan

kami menemui Raja Huta Bariba,” kata adik Mangaraja Parhujinjang bernama Monang Marungkil. (*Mangalua*:91).

“Dengan sembah kami sepuluh jari, kami datang mengakui kesalahan kami. Apa pun hukuman yang akan dijatuhkan kepada kami. Kami siap menerimanya, asal calon menantu kami jangan sampai ditarik kembali. Jika itu yang terjadi, kami semua yang hadir di sini, sudah menyiapkan diri kami untuk mati.” (*Mangalua*:93-94).

“Kami tidak akan memberikan *pasu-pasu* raja, sebelum semuanya kelar. Jika semuanya sudah dilaksanakan, maka semua kerabat yang hadir dari kedua belah pihak, boleh hadir dan berbahagia dalam acara pasu-pasu raja sekaligus bayar adat.” (*Mangalua*: 98).

“Mahar yang diminta *ringgit sitio suara* atau seratus uang ringgit emas dan tujuh ekor kerbau sebagai denda adat. Kami yakin dan sangat percaya kalau Mangaraja Parhujinjang memiliki segunung emas.” (*Mangalua*:124).

“Izinkanlah kami meminta pengurangan *tuhor*, agar uang kekurangannya itu kami gunakan untuk modal mereka dalam hidup mereka nanti.” (*Mangalua*:126).

Rangkaian kutipan data di atas menjelaskan bahwa juru bicara Huta Porlak telah berusaha untuk rendah hati agar dapat dimaafkan. Tahapan *manuruk-nuruk* menjadi ajang untuk mengakui kesalahan, berusaha rendah hati, dan memposisikan diri pada pihak yang inferior. Agar tujuannya tercapai, dalam konvensinya, pihak yang melakukan tahapan *manuruk-nuruk* tidak diperbolehkan untuk bernada tinggi dalam berkomunikasi/bernegosiasi, agar tidak terjadi keributan. Jika pihak yang *manuruk-nuruk* tidak bersedia mengalah, mereka sama saja tidak memiliki adab dan martabat serta tidak memahami aturan adat-istiadat. Kegiatan *manuruk-nuruk* dihadiri kerabat dekat dan para *penetua huta*. Tidak kurang dari sepuluh orang utusan Mangaraja Parhujinjang berjalan menyusuri jalan setapak untuk menuju Huta Bariba dalam proses *manuruk-nuruk*.

Sementara itu, pemberian *tuhor* dilakukan pihak mempelai lelaki kepada keluarga mempelai perempuan pada saat proses pernikahan. Pemberian *tuhor* kadang-kadang dimaknai sebagai upaya pihak lelaki “membeli” pihak perempuan pada saat pernikahan. Besar-kecilnya *tuhor* bergantung pada negosiasi kedua belah pihak, yang dimusyawarahkan pada saat acara *marhusip* (‘lamaran’). Pertimbangan nominal *tuhor* di antaranya bergantung pada kondisi kelas sosial keluarga mempelai perempuan dan tingkat ekonomi keluarga. *Tuhor* dimanfaatkan untuk pembiayaan proses pernikahan dan kebutuhan keluarga mempelai perempuan, diberikan sebagian sebelum pernikahan dan sisanya pada saat pernikahan.

Pemberian tuhor sebenarnya melambangkan perjuangan dan kerja keras dari lelaki yang ingin menikahi seorang perempuan. Tuhor seringkali dianggap sebagai bukti nyata dari kesungguhan laki-laki, sehingga tradisi ini dilakukan turun-temurun. Dalam novel *Mangalua*, pemberian *tuhor* dari Jogal untuk Si Boru Anting berupa seratus uang ringgit emas dan tujuh ekor kerbau.

Selain kegiatan *manuruk-nuruk* dan pemberian *tuhor*, keluarga pengantin laki-laki harus menyiapkan uang yang disebut dengan istilah *piso-piso* ('pemberian uang pada saat pernikahan') untuk menjaga *harbangan* ('pintu gerbang atau jalan masuk kampung') yang disebut dengan istilah *hujur panahatan* ('denda yang diberikan seorang lelaki yang melarikan seorang perempuan kepada pihak perempuan sebagai bukti bahwa dirinya bersedia membayar segala sesuatu'), dan uang *pasi tuak na tonggi* ('pembelian tuak yang manis').

Acara *manuruk-nuruk* sangat penting untuk dilakukan, karena menurut aturan adat, bahwa pengantin seperti ini tidak dibenarkan datang mengunjungi ayah dan ibunya serta sanak saudaranya sebelum mereka menyelenggarakan acara *manuruk-nuruk*. Meskipun pengantin sudah menyelenggarakan acara adat *manuruk-nuruk*, yang bersangkutan belum berhak atas fasilitas adat Batak seperti menerima *jambar* ('jatah') udang, *jambar* daging, apalagi *jambar hata* ('jatah percakapan, bernegosiasi').

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, *mangalua* yang dilakukan oleh Jogal bukan sekadar menyatukan dua keluarga dari pernikahannya dengan Si Boru Anting, melainkan menyatukan dua kampung yang telah berseteru selama tiga turunan, untuk menciptakan perdamaian yang luhur atas dasar nurani dan kemanusiaan. Perseteruan tersebut dipimpin oleh ayahnda Jogal dan ayahnda Si Boru Anting. Ayahnda Jogal, Mangaraja Parhujinjang, adalah Raja Huta Porlak, sedangkan ayahnda Si Boru Anting, Raja Tumpak so Haribuan, adalah Raja Huta Bariba. Keduanya tak pernah akur, alias tak pernah berdamai, karena ingin saling menunjukkan pengaruh kuasa (hegemoni) dalam mengukuhkan kedudukannya sebagai pimpinan *huta*, sekaligus potensi untuk memperluas area wilayah yang dikuasainya.

Idris Pasaribu dalam menghadirkan konteks masa kolonial Belanda bukan tanpa sebab. Konflik dan perang antarkampung yang berkepanjangan diindikasikan adanya pengaruh bahkan campur tangan kolonial Belanda. Pihak Belanda tidak menginginkan bersatunya antarkampung. Hal tersebut dapat membangkitkan sikap resistensi masyarakat terhadap keberadaan kolonial Belanda di tanah Batak. Hal ini dapat dikaitkan dengan siasat politik Belanda, yakni *divide et impera* ('politik pecah belah'). Menyatunya Huta Porlak

dan Huta Bariba berkat pelaksanaan *mangalua* yang dilakukan Jogal dengan Si Boru Anting, mengakibatkan kekhawatiran kolonial Belanda. Oleh karena itu, Belanda kemudian mengangkat Raja Huta Bariba, yakni Raja Tumpak so Haribuan, menjadi *nagari*. Si Boru Anting pun diambil kembali, sehingga berulang timbulnya konflik atau perang antarkampung. Dalam novel *Mangalua*, sikap yang mewakili pihak kolonial Belanda tampak pada Si Bontar Mata ('Si Mata Putih' alias orang Eropa/Belanda).

Fenomena dan mekanisme budaya seringkali tidak bersifat hitam-putih, melainkan kontekstual. Artinya, konteks cara pandanglah yang menentukan fungsi dan makna peristiwa budaya. Hal tersebut berimplikasi pada beragam muara, di antaranya muara multivalensi budaya. Multivalensi budaya menunjukkan sisi banyak, bukan tunggal. Hal tersebut terkait etnosains atau khazanah pengetahuan lokal yang dilandasi perspektif emik ('cara pandang pemilik budaya atau masyarakat lokal'). Sisi nilai budaya memungkinkan untuk diterima, diabaikan, atau bahkan ditolak.

Dalam konteks multivalensi budaya, kajian Saputra (2021) tentang ritual dalam budaya Using, Banyuwangi, menunjukkan oposisi multipolar, tidak sekadar oposisi biner. Artinya, makna dari kearifan lokal bukan hanya satu atau dua, melainkan banyak. Tesis ini mendasari pemahaman bahwa kearifan lokal tidak sepenuhnya jelek, tetapi juga tidak sepenuhnya baik. Bukan hitam-putih. Ada sisi dan dimensi yang sifatnya kontekstual, hanya dapat dimaknai secara tepat dalam konteks perspektif yang digunakan, bukan perspektif yang lain.

Multivalensi budaya memiliki beragam makna bergantung perspektif yang digunakan untuk memandangnya. Jika menggunakan perspektif emik atau sudut pandang masyarakat pemiliknya dengan didasarkan atas akar budaya dan nilai historis, *mangalua* bernilai positif karena memberi solusi bagi anggota masyarakat yang mengalami kebuntuan dalam memenuhi tujuan dan kepentingannya. Secara adat dan tata krama dalam relasi sosial, *mangalua* telah menjadi konvensi secara turun-temurun, sehingga mekanismenya dapat diterima oleh semua pihak dan semua kalangan. Meskipun demikian, karena *mangalua* bersifat multivalensi, wajar jika ada pihak-pihak yang secara tidak langsung merasa dirugikan atau direndahkan.

Bertolak dari pandangan tersebut, kearifan lokal berupa tradisi kawin lari dalam kelompok etnik Batak (*mangalua*) menjadi tepat dimaknai dengan perspektif budaya (Hajariah, 2021), bukan perspektif hukum atau agama. Dalam perspektif budaya, mekanisme kultural merupakan "jalan tengah" yang memberi kelonggaran bagi pemilik budaya untuk

mencapai tujuannya, dalam konteks ini membentuk keluarga. Muda-mudi yang melangsungkan *mangalua*, yakni Jogal dan Si Boru Anting, menjadi beruntung karena “ada jalan lain ke Roma” yang dapat dimanfaatkan.

Meskipun demikian, bukan berarti tidak ada persoalan. Sebagai orang terpandang dengan kelas sosial atas, orang tua Si Boru Anting, yakni Raja Tumpak so Haribuan (seorang penguasa di Huta Bariba), merasa direndahkan martabatnya atas pelaksanaan *mangalua* tersebut. Dengan peristiwa dilarikannya Si Boru Anting oleh Jogal, yang notabene anak dari musuh bebuyutannya, harga diri Raja Tumpak so Haribuan merasa dicoreng di hadapan warganya di Huta Bariba. Apalagi, anak perempuannya telah banyak menolak lamaran dari para lelaki dengan kelas sosial bangsawan. Namun, justru kali ini “dibawa lari” oleh lelaki putra dari musuh bebuyutannya, yakni Mangaraja Parhujinjang (penguasa Huta Porlak). Meskipun demikian, Raja Tumpak tidak dapat berkutik dan harus mengikuti konvensi adat, karena *mangalua* telah menjadi hukum adat yang harus diikuti oleh siapa pun etnis Batak. Karena menghormati adat dan menjunjung tinggi nilai-nilai kejujuran, kesetiaan, perjuangan, kesatriaian, Raja Tumpak so Haribuan menerima jerih payah yang telah dikorbankan oleh Jogal. Fenomena tersebut merepresentasikan bahwa mekanisme budaya, di antaranya *mangalua*, menunjukkan banyak sisi atau dimensi, sehingga bersifat multivalensi budaya.

Sekadar sebagai perbandingan, beberapa hasil studi tentang kawin lari menggunakan perspektif hukum negara/nasional/formal dan perspektif agama samawi/agama negara, menghasilkan temuan yang bermuara pada citra negatif, bahwa kawin lari merupakan pelanggaran terhadap hukum dan agama. Tindakan mekanisme budaya tersebut dipandang sebagai perilaku negatif karena secara faktual tindakan tersebut dinilai melanggar norma hukum dan norma agama. Dalam perspektif hukum negara/nasional/formal, tindakan melarikan seorang perempuan diklasifikasikan sebagai perilaku kriminal, sehingga berimplikasi pada unsur pidana (Annisa, 2017; Ariawan, dkk., 2018; Alfia, dkk., 2021; Dolosi, dkk., 2022; Jaya & Febria, 2022; Kaunang, dkk., 2023). Sementara itu, dalam perspektif agama samawi/agama negara, tindakan melarikan seorang perempuan dinilai melanggar syariat agama sehingga dinilai sebagai tindakan tidak bermoral (Hudalinnas, 2012; Annisa, 2017; Said, 2018; Kaunang, dkk., 2023).

Berdasarkan kajian yang telah diuraikan, dapat digarisbawahi bahwa *mangalua* merupakan mekanisme budaya, sebagai perwujudan kearifan lokal yang mengakomodasi kepentingan kelompok etnis pemilik budaya tersebut. Mekanisme budaya dapat dimaknai secara kontekstual jika menggunakan perspektif emik dengan menekankan cara pandang

masyarakat pemilik budaya tersebut. Mekanisme budaya tidak menemukan esensinya jika didekati dengan perspektif yang tidak kontekstual, di antaranya perspektif hukum dan agama.

4. Simpulan

Karya sastra menjadi media untuk menyuarakan intensi pengarang sesuai dengan perspektifnya. Pengarang sebagai subjek individu tidak dapat dilepaskan dari subjek kolektif beserta konteks budaya dan kearifan lokal. Novel *Mangalua* karya Idris Pasaribu menyuarakan intensi tentang nilai-nilai lokalitas dan dinamika peradaban. Narasi yang bermuatan warna lokal tersebut merepresentasikan religi berupa aliran kepercayaan (*Parmalim*), agama samawi (Kristen), kearifan lokal berupa tradisi kawin lari (*mangalua*), dan refleksi multivalensi budaya. *Mangalua* merupakan perwujudan proses pernikahan dan jalinan keluarga yang didasarkan atas mekanisme budaya.

Representasi merupakan makna yang dihasilkan atas perpaduan tanda (bahasa) di dalam novel *Mangalua* dan konsep (kognisi) yang menjadi pengetahuan bersama antara pengarang, pembaca, dan situasi sosial kultural. Dari berbagai tanda (baik menyangkut bahasa yakni bahasa Indonesia dan Batak, leksikon atau istilah-istilah lokal, nama-nama tempat, unsur-unsur tradisi, maupun keseluruhan konteks cerita) dan konsep (dalam pikiran, baik pada diri pengarang maupun pembaca) tentang kawin lari, maka dapat dimaknai bahwa novel *Mangalua* merepresentasikan kisah kehidupan masyarakat Batak Toba masa lalu (masa kolonial Belanda), baik menyangkut religi maupun kearifan lokal.

Dari perspektif budaya dan kearifan lokal (antropologi), tradisi kawin lari mengandung nilai positif karena mampu mengakomodasi nilai-nilai kemanusiaan dalam menyelesaikan persoalan yang dialami oleh masyarakat di tanah Batak. Tradisi kawin lari menjadi alternatif solusi secara kultural yang bersifat fleksibel dan humanis. Hal tersebut mampu menampung berbagai persoalan masyarakat lokal, dengan tetap mengikuti mekanisme dan konvensi yang telah diwariskan oleh generasi terdahulu (leluhur) secara turun-temurun. Kearifan lokal *mangalua* dapat dimaknai secara kontekstual jika menggunakan perspektif emik dengan menekankan cara pandang masyarakat pemilik budaya tersebut, bukan perspektif lain, seperti perspektif hukum dan agama.

Tradisi kawin lari merupakan fenomena multivalensi budaya, menunjukkan sisi banyak, bukan tunggal. Hal tersebut terkait etnosains (khazanah pengetahuan lokal) yang

dilandasi perspektif emik. Oleh karena itu, sisi nilai budaya memungkinkan untuk diterima, diabaikan, atau bahkan ditolak, bergantung perspektif yang memaknainya.

Ucapan Terima kasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada anggota Kelompok Riset Tradisi Lisan dan Kearifan Lokal (KeRis TERKELOK), Titik Maslikatin, Edy Hariyadi, dan L. Dyah Purwita Wardani atas semua informasi dan diskusi.

Daftar Pustaka

- Ahmad, N. (2009). "Representasi Maskulinitas Baru pada Iklan Produk Kosmetik Pria dalam Majalah Berbahasa Jerman *Brigitte* dan *Stern*." *Skripsi*. Jakarta: FIB UI.
- Ahmed, R. (2014). "The Scope of Literary Anthropology: A Hinge Between Anthropology and Literature," *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR)*, 10(2), 10-13, <https://www.jetir.org/papers/JETIR2302502.pdf>.
- Alfia, Y., Toto, S.B., & Munawir, L.O. (2021). "Perspektif Hukum Adat Kawin Lari (*Silayyang*) Suku Bajau di Desa La Gasa Kabupaten Muna," *Jurnal Hukum*, 37(1), 24-35. <https://doi.org/10.26532/jh.v37i1.15706>.
- Annisa, A.N. (2017). "Penerapan Pidana Adat Kasus Silariang dalam Perspektif Hukum Nasional dan Hukum Islam di Desa Bululoe, Kecamatan Turatea, Kabupaten Jeneponto," *Skripsi*. Makassar: UIN Alauddin.
- Ariawan, G.A.P., Sudiarmaka, K., & Adnyani, N.K.S. (2018). "Hukum Adat Kawin Lari dalam Perspektif UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Studi Kasus di Desa Pakraman Pedawa Kecamatan Banjar Kabupaten Buleleng)," *Journal Komunitas Yustisia*, 1(3), 206-215. <https://doi.org/10.23887/jatayu.v1i3.28744>.
- Aso, L., Herman, Haris, O.K., Suraya, R.S. Maliudin, & Banara, L. (2022). "Elopement (*Dopofileighoo*) Tradition on the Muna Ethnic Society at Muna Barat Regency of Southeast Sulawesi, Indonesia," *International Journal of Social Science And Human Research*, 5(1), 71-76. <https://doi.org/10.47191/ijsshr/v5-i1-11>.
- Ayumi, A.Y., Supriyanto, T., & Doyin, M. (2022). "The Tradition of the Batak Toba Tribe Marriage in the Novel *Mangalua* by Idris Pasaribu," *Seloka: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 11(2), 113-121. <https://doi.org/10.15294/seloka.v11i3.57817>.
- Bullock, M. (1979). "The Enclosure of Consciousness: Theory of Representation in Literature," *MLN*, 94(5), 931-955. <https://doi.org/10.2307/2906561>.
- Caroline, S.A., Anoeграjekti, N. & Saputra, H.S.P. (2019). "Representasi Perempuan sebagai Simbol Perlawanan pada Novel *Jalan Panjang Menuju Pulang Karya Pipiet Senja: Kajian Feminisme Radikal*," 20(2), 78-88. <https://doi.org/10.19184/semiotika.v20i2.13298>.
- Ciputra, W. (2022). "Biografi Ludwig Ingwer Nommensen, Pembawa Ajaran Kristen ke Tanah Batak." <https://medan.kompas.com/read/2022/02/06/122335878/biografi-ludwig-ingwer-nommensen>. (Diakses 12 Oktober 2023).

- Craith, M.N. & Fournier, L.S. (2016). "Literary Anthropology: the Sub-Disciplinary Context," *Anthropological Journal of European Cultures*, 25(2), 1-8. doi:10.3167/ajec.2016.250101.
- Davidsen, H.M. (2018). "The Literary Representation of Reality," *Res Cogitans*, 13(1), 111-134
- Deliani, M.K., & Rosliani. (2021a). "Ideologi Pengarang pada Novel *Mangalua* Karya Idris Pasaribu," *Medan Makna*, 19(1), 65-73. <http://dx.doi.org/10.26499/mm.v19i1.3546>.
- Deliani, M.K., & Rosliani. (2021b). "Social Context in *Mangalua*'s Novel by Idris Pasaribu: A Literature Sociology Study," *Budapest International Research and Critics in Linguistics and Education (BirLE) Journal*, 4(1), 577-587. <https://doi.org/10.33258/birle.v4i1.1723>.
- Dolosi, A., Zein, M., & Abdullah, B.H. (2022). "Tinjauan Hukum Islam terhadap *Sikolodha* Adat Galela di Halmahera Utara," *Indonesian Journal of Shariah and Justice (IJSJ)*, 2(1), 1-22. <https://doi.org/10.46339/ijjs.v2i1.24>.
- End, T.V.D. & Weitjens, J. (2015). *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia Tahun 1860-an—Sekarang*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Hajariah, S. (2021). "Penyelesaian Secara Adat Prosesi Kawin Lari (*Munik*) dalam Masyarakat Gayo pada Kec. Atu Lintang Kab. Aceh Tengah," *Skripsi*. Banda Aceh: UIN Ar-Raniry.
- Hall, S. (ed.). (2003). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage Publication.
- Hasan, H., Jubba, H., Abdullah, I., Pabbajah, M. & Rahman R., A. (2022). "Londo Iha: Elopement and Bride Kidnapping amongst the Muslims of Monta, Bima, Indonesia," *Cogent Social Sciences*, 8:1, 1-13, <https://doi.org/10.1080/23311886.2021.2023973>.
- Hasanah, S.W. (2017). "Autobiografi Idris Pasaribu." Academia-Edu. https://www.academia.edu/34794187/AUTOBIOGRAFI_IDRIS_PASARIBU. (Diakses 12 Oktober 2023).
- Hatees, B.P. (2015). "Sebambangan". *Lampung Post*, 29 Mei 2015, hlm 16.
- Hudalinnas. (2012). "Tradisi *Merariq* (Kawin Lari) pada Masyarakat Sasak Lombok dalam Perspektif Hukum Islam," *Skripsi*. Makassar: UIN Alauddin.
- Hutasuhut, M.L. (2009). "Language, Culture and Society: a Theoretical Analysis of Stuart Hall's Representation and Signifying Practices," *Jurnal Bahas Unimed*, no. 75.
- Jasrun, Hafsa, W.O.S., Laxmi, (2018). "*Pofeleigho*: Kasus Kawin Lari pada Masyarakat Muna di Kelurahan Rahandouna Kecamatan Poasia (Studi Kasus pada Sembilan Pasangan Rumah Tangga)," *Etnoreflika*, 7(1), 58-65. <https://doi.org/10.33772/etnoreflika.v7i1.543>.
- Jaya, M., & Febria, A. (2022). "Lari Kawin sebagai Wujud Penyimpangan Sosial dalam Tradisi Adat Perkawinan di Rantau Panjang Kelurahan Kampung Baruh Kec. Tabir Kab. Merangin," *Jurnal Politik dan Pemerintahan Daerah*, 4(1), 97-118. <https://doi.org/10.36355/jppd.v4i1.41>.
- Kaunang, A., Dunga, W.A., & Bakung, W.A. (2023). "Akibat Hukum Kawin Lari Berdasarkan Hukum Islam dan UU Perkawinan (Studi Kasus Kec. Tolinggula),"

- Jurnal Ilmu Sosial, Humaniora, dan Seni (JISHS)*, 1(2), 199-203.
<https://doi.org/10.47233/jishs.v1i2.710>.
- Khajavian, F., Ghandeharion, A., & Hardenberg, R. (2023). "Twinning Literature and Anthropology: A Proposed Theoretical Framework for Litero-Anthropological Research via "Exemplary Person", "Value Formation" and "the Good Life"," *Critical Literary Studies*, 5(2), 1-27. <https://doi.org/10.34785/J014.2023.014>.
- Kheryadi, Zuriyati, & Lustyantje, N. (2021). "Cultural Values in the Novel *Charlotte's Web - E.B White*: Literary anthropology Approach," *Loquen: English Studies Journal*, 14(2), 58-63. <https://doi.org/10.32678/loquen.v14i2.5100>.
- Mariati, S. (2006). "Membaca *Bekisar Merah*, Mengeksplorasi Nilai-nilai Budaya Jawa," *Semiotika*, 7(1), 47-55.
<https://jurnal.unej.ac.id/index.php/SEMIOTIKA/issue/view/619>.
- Mukhtar, R.H. (2021). "Nilai Budaya Sunda dalam Novel *Jawara: Angkara di Bumi Krakatau* Karya Fatih Zam," *Semiotika*, 22(2), 96-108.
<https://doi.org/10.19184/semiotika.v22i2.24657>.
- Nainggolan, T. (2012). *Batak Toba: Sejarah dan Transformasi Religi*. Medan: Bina Media Perintis.
- Nasution, R.M. (2020). "Analisis Sosiologis Novel *Mangalua: Perang Antarkampung, Kawin Lari, Ironi Adat Batak*," *Medan Makna*, 18(1), 34-49.
<http://dx.doi.org/10.26499/mm.v18i1.2315>.
- Naz, A., Sheikh, I., Khan, W., Saeed, G. (2015). "Traditional Wedding System and Marriage by Elopement among Kalasha Tribe of District Chitral, Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan," *FWU Journal of Social Sciences*, 9(1), 59-69.
<https://www.researchgate.net/publication/283243529>.
- Nuriadi. (2009). *Merpati Kembar di Lombok*. Lombok: Arga Puji Press.
- Pabichara, K. (2012). *Gadis Pakarena*. Jakarta Selatan: Dolphin.
- Pardosi, I. (2017). "350 Tahun Dijajah Belanda, Kok Kristen Minoritas di Indonesia?" <https://www.kompasiana.com/pardosi/59c75b719818277ac10b2df2/350-tahun-dijajah-belanda-kok-kristen-minoritas-di-indonesia?page=all#section1> (Diakses 12 Oktober 2023).
- Pasaribu, I. (2015). *Mangalua*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Pedersen, P.B. (1975). *Darah Batak dan Jiwa Protestan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Poyatos, F. (ed.). (1988). *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs, and Literature*. Amsterdam: John Benyamin Publishing Company.
- Ratna, N.K. (2011a). "Antropologi Sastra: Perkenalan Awal," *Metasastra*, 4(2), 150-159.
<http://dx.doi.org/10.26610/metasastra.2011.v4i2.150-159>.
- Ratna, N.K. (2011b). "Antropologi Sastra: Mata Rantai Terakhir Analisis Ekstrinsik," *Mabasan*, 5(1), 39-50. <https://doi.org/10.62107/mab.v5i1.197>.
- Ratna, N.K. (2011c). *Antropologi Sastra: Peranan Unsur-Unsur Kebudayaan dalam Proses Kreatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Rohmah, N.B. & Rejo, U. (2024). “Kajian Filologi dan Kearifan Budaya Lokal dalam Teks Manuskrip Keislaman *Layang Iman Sujana* Koleksi Anut Ekowiyono,” *Semiotika*, 25(1), 165-186. <https://doi.org/10.19184/semiotika.v25i1.43815>.
- Sahabi, F. (2018). “Bentuk Kebudayaan Suku Batak Toba dalam Novel *Mangalua* Karya Idris Pasaribu.” *Skripsi*. Gorontalo: FPBS UNG.
- Said, M.H.M.D., Hashim, N.M.D., Hak, N.A., & Soh, R.C. (2018). “A Study of Elopement among Muslims in Malaysia and Island of Lombok, Indonesia,” *Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat (JUUM)*, 7, 104-114. <https://doi.org/10.17576/juum>.
- Samosir, M. (2023). “Rekonsiliasi Berbasis Budaya Lokal Batak dalam Novel *Mangalua* Karya Idris Pasaribu: Kajian Antropologi Sastra.” *Skripsi*. Jember: FIB UNEJ.
- Saputra, H.S.P. (2007). *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using, Banyuwangi*. Yogyakarta: LKiS.
- Saputra, H.S.P. (2021). “Multivalensi Budaya: Etnosains di Balik Wacana Mantra Using, Banyuwangi,” dalam Imawati, E. (ed.). *Etnosains Nusantara*. Lamongan: CV Pustaka Djati.
- Satrya H.D., D., Nurmayani, E., & Yuliatin, R.R. (2022). “Makna Cinta Dalam Sastra Indonesia Lombok,” *SeBaSa: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 5(2), 398-412. <http://dx.doi.org/10.29408/sbs.v5i2.6163>.
- Shaufi, A. (2019). “Sejarah Suku Batak,” https://www.academia.edu/41981412/SEJARAH_SUKU_BATAK, (Diakses 12 Oktober 2023).
- Sinaga, A.B. (2014). *Allah Tinggi Batak Toba: Transendensi dan Imanensi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sipayung, I.D. (2021). “Analisis Alih Kode dan Campur Kode pada Novel *Mangalua*.” *Skripsi*. Medan: FKIP Universitas HKBP Nommensen.
- Siswara, A.Y., Saputra, H.S.P., & Maslikatin, T. (2020). “Representasi Kearifan Lokal dari Novel ke Film *Raksasa dari Jogja*: Kajian Ekranisasi,” *Semiotika*, 21(2), 127-141. <https://doi.org/10.19184/semiotika.v21i2.17464>.
- Suraya, R.S., Iru, L., Suardika, I.K., Arman, Hayari, Taena, L., Niampe, L., & Aso, L. (2022). “The Resolution Process of *Dopofleighoo* (Elopement) Tradition in the Muna Ethnic at Muna Barat Regency, the Province of Southeast Sulawesi, Indonesia,” *Advances in Social Sciences Research Journal*, 9(3). 17-27. <https://doi.org/10.14738/assrj.93.11908>.
- Susilo, E.W.T., Subiyantoro, S., & Wardani, N.E. (2021). “The Study of Literary Anthropology in the Short Story ‘Syukuran Sutabawor’ by Ahmad Tohari,” *International Journal of Research and Scientific Innovation (IJRSI)*, 8(2), 178-183. www.rsisinternational.org.
- Sutjiatiningsih (ed.). (1978). *Sejarah Daerah Sumatera Utara*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan kebudayaan.
- Suwarni, H. (2020). “Analisis Struktur Greimas Novel *Mangalua*.” *Skripsi*. Medan: FKIP Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara.

- Tanjung, J. (2015) "Silsilah dan Tarombo Batak dari Si Raja Batak," https://www.academia.edu/11193070/Silsilah_dan_Tarombo_Batak_dari_Si_Raja_Batak, (Diakses 12 Oktober 2023).
- Vergouven, J.C. (1986). *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Jakarta: Pustaka Azat.
- Wiles, E. (2020). "Three Branches of Literary Anthropology: Sources, Styles, Subject Matter," *Ethnography*, 21(2), 280-295. <https://doi.org/10.1177/1466138118762958>
- Wisman, Y.A. (2019). "Konflik Batin Tokoh Utama Jugal dalam Novel *Mangalua*" Karya Idris Pasaribu: Tinjauan Psikologi Sastra." *Skripsi*. Medan: FIB USU.
- Wulandari, Y., Purwanto, w.E., Arohrawati, I., & Nawangsari, R. (2021). "Representation Minangkabau Culture in Syair Sidi Djamadi: Study of Literary Anthropology," *Susastra: Jurnal Ilmu Susastra dan Budaya*, 10(1), 62-69. <https://doi.org/10.51817/susastra.v10i1.7>.