

# KONSTRUKSI RELASI MEL-MEL, REN-REN, DAN IRI-RI (STUDI SOSIOLOGIS TENTANG PERBEDAAN DALAM PERSATUAN MASYARAKAT DESA OHOIWAIT, KECAMATAN KEI BESAR, MALUKU TENGGARA)

Elly Esra Kudubun

Program Studi Sosiologi, Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga,  
[elly.kudubun@uksw.edu](mailto:elly.kudubun@uksw.edu)

## ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji tentang konstruksi relasi mel-mel (bangsawan?) ren-ren (penduduk asli?) dan iri-ri (pembantu) pada masyarakat Kei, desa Ohoiwait, Maluku Tenggara dengan pendekatan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Lucman. Dalam *tom tad* (cerita sejarah dan buktinya) masyarakat Kei adalah pembagian masyarakat Kei dalam tiga kelompok: pertama, ren-ren-nuhu duan atau orang-orang yang pertama kali mendiami kepulauan Kei. Kedua, Marvutun/mardat-melmel kelompok ini adalah orang-orang pendatang yang kemudian secara adat diterima menjadi bagian masyarakat Kei, dan ketiga, iri-ri-orang-orang yang melakukan pelanggaran adat atau kalah perang dan menjadi pembantu. Penelitian ini menemukan bahwa relasi awal (mula-mula) antara mel-mel dan ren-ren yang setara dan fungsional berubah menjadi hierarkis yakni mel-mel di atas ren-ren, bahkan mel-mel mereproduksi wacana baru bahwa mereka adalah bangsawan sedangkan ren-ren adalah bawahan yang terkadang disejajarkan dengan iri-ri. Penelitian ini menggunakan pendekatan konstruktivisme dengan metode kualitatif, pengambilan data dilakukan dengan wawancara, observasi dan dokumentasi.

**Kata Kunci:** Konstruksi sosial; Mel-mel; Ren-ren; Iri-ri Perbedaan; Persatuan

## 1. PENDAHULUAN

*Tom Tad* merupakan sejarah lisan masyarakat Kei. *Tom* berarti “cerita, bercerita”, dan *tad* berarti “bukti” cerita (Kudubun, 2012). Hal penting dalam *tom tad* adalah pembagian masyarakat Kei dalam tiga kelompok, yakni: *nuhu duan-tuan tan*, adalah penduduk yang pertama mendiami Kei, diyakini muncul dari dalam tanah, laut, binatang, tumbuhan, dikategorikan *ren ren*, dan *mel nuhu duan* (Pattikayhatu, 1998; Kudubun, 2016), kedua, *marvutun/mardat*, migran dari Jawa-Sumatra, Bali-Sumbawa, Luang, Jailolo-Ternate, dan Seram-Banda dikategorikan *mel mel marvutun/mardat* (Yuniarti, dkk, 2006). Dengan mekanisme adat, imigran ini diterima *tuan tan*, dan bagi mereka yang dianggap memiliki kecakapan diberikan kesempatan memimpin/mengatur wilayah bersama penduduk asli (Wouden, 1968:136). Perkawinan antar kelompok dilarang, karena bersepakat menjadi saudara *ren-ren* kakak, dan *mel mel* adik (Laksono, 1990). Ketiga, *iri ri*, pengabdian atau budak adalah yang melanggar adat dan ditebus atau tawanan perang., ketiga kelompok sosial ini yang disebut kasta (Pattikayhatu, 1998; Laksono, 2002, Kudubun, 2016).

Secara kategorial terdapat varian dari masing-masing kelompok, yakni: *ren ren* terdiri dari tiga varian; *mel mel* tujuh varian, dan *iri ri* lima varian (Beruatwarin, 2004; Kudubun, 2016). Permasalahannya dalam kehidupan bersama saat ini, konstruksi wacana relasi *mel mel* dan *ren ren* di Kei Besar khususnya di desa Ohoiwait tampak unik: kelompok *mel mel* mengidentikan diri bangsawan, kaya, pandai, dan berhak memimpin kelompok *ren ren* yang adalah pembantu-budak, tidak pandai, tidak kaya. Reproduksi wacana ini mempengaruhi berbagai realitas sosial terkait status dan peran kedua kelompok ini di desa Ohoiwait, dalam praktek adat dan

pemerintahan desa *ren ren* dipinggirkan, bahkan *ren ren* ini diwacanakan telah punah (Ngabalín, 2006). Lebih unik lagi, kesepakatan mula-mula sebagai “kakak dan adik” yang dalam relasi sosialnya bersifat fungsional menjadi hierarkis karena *mel mel* di atas *ren ren*, larangan kawin antar keduanya karena menjadi saudara, berubah menjadi *mel* tidak boleh kawin dengan *ren* karena *mel mel* adalah bangsawan dan *ren ren* adalah budak.

Peter L. Berger dan Thomas Luckmann (1990) mengemukakan teori konstruksi sosial. Dua konsep dasar “realitas” dan “pengetahuan” digunakan sebagai alat analisis mengkaji topik penelitian ini. Realitas atau kenyataan adalah sesuatu pengalaman intersubjektif yang tersirat dalam pergaulan sosial dan termanifestasikan dalam tindakan, sedangkan pengetahuan adalah kepastian bahwa sesuatu itu nyata dan memiliki karakteristik yang spesifik. Atau, pengetahuan adalah ‘urusan subjek dengan objek’, sedangkan kenyataan/realitas adalah urusan ‘subjek dengan dirinya’. Menurut Berger dan Luckmann, realitas sosial merupakan hasil eksternalisasi dari internalisasi dan objektivasi manusia terhadap pengetahuan dalam kehidupan sehari-hari (Berger dan Luckmann, 1990; 34). Relasi dialektis itu dipengaruhi oleh *stock of knowledge*-akumulasi *common sense* yang dimiliki individu-individu, dengan demikian, maka konsep eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi merupakan upaya Berger dan Luckmann untuk menghubungkan antara yang subjektif dan objektif itu (Berger, 1991).

Realitas hubungan *mel mel*, *ren ren* dan *iri ri* di masyarakat Kei atau yang dikenal sebagai sistem kasta tampak unik untuk diteliti, walaupun ada praktek kasta, namun dalam relasi sosial masyarakat Kei ada falsafah hidup bersama, yakni *Ain ni Ain* ‘persaudaraan’. Berdasarkan paparan di atas, rumusan masalah penelitian ini adalah: bagaimana konstruksi relasi *mel mel*, *ren ren* dan *iri ri* di masyarakat desa Ohoiwait, Kepulauan Kei, Maluku Tenggara?

## 2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan konstruktivisme dengan metode kualitatif, yaitu pengumpulan informasi berdasarkan kekayaan *tom tad* (cerita sejarah) lewat interaksi sehari-hari maupun pada praktek adat pada subjek penelitian. Menurut Agus Salim, konstruktivisme merupakan paham yang digunakan untuk menggambarkan realitas, karena setiap realitas adalah unik, maka untuk mendapatkan validitasnya lebih banyak tergantung pada kemampuan peneliti dalam mengkonstruksi realitas tersebut (Salim, 2006; 88-91; Bungin 2003). *Tom tad* merupakan sejarah dan bukti sejarah yang dibahasakan secara lisan akan menjadi dasar proses dialektika dalam interaksi keseharian guna mendapatkan gambaran realitas baik subjektif maupun objektif dalam interaksi sehari-hari pada masyarakat desa Ohoiwait. Teknik pengumpulan data menggunakan wawancara, observasi dan dokumentasi (Sanapiah, 1999; Moleong, 2000). Wawancara dilakukan dengan sepuluh informan kunci dengan mempertimbangkan status dan perannya dalam struktur sosial masyarakat. Penelitian lapangan dilakukan selama empat bulan (September-Desember 2022) dengan bantuan beberapa enumerator. Alasan penggunaan enumerator karena data dan informasi dasar dari penelitian ini telah terkumpul saat penelitian tahun 2011 dan 2016, sehingga fungsi enumerator lebih banyak untuk mengkonfirmasi ulang data yang sudah terkumpul.

## 3. ANALISIS DATA

### 3.1. Konteks Masyarakat Desa Ohoiwait

Secara administratif, desa Ohoiwait termasuk dalam wilayah Kecamatan Kei Besar, Kabupaten Maluku Tenggara, Provinsi Maluku. Secara adat, desa ini termasuk dalam wilayah kesatuan masyarakat adat *Lor Lim (Lim I'tel)* ratschap *Lo Ohoitel* yang berkedudukan di Desa Nerong, Kecamatan Kei Besar Selatan. Desa Ohoiwait terbagi tiga dusun: pertama, Ohoiwait, warganya beragama Kristen Protestan dan Islam, kedua, dusun Mataholat, warganya beragama Islam, dan ketiga, dusun Wetuar, warganya beragama Kristen Katolik. Penelitian ini hanya

difokuskan di Ohoiwait yang merupakan pusat kampung atau desa. Frasa *Ohoi* dalam kata Ohoiwait itu artinya “kampung atau desa” sedangkan “*wait*” memiliki dua arti, yakni, hidup dan baru. *Ohoi* atau kampung itu dalam istilah Jawa disebut desa. Menurut J.P. Rahail, *Ohoi* adalah satuan permukiman terkecil, dan sejak ditetapkannya UU No. 5 Tahun 1979, maka status *ohoi* berubah menjadi desa, atau beberapa *ohoi* digabung menjadi satu desa (Rahail, 1983). Sejak ditetapkannya Peraturan Daerah No. 03 Tahun 2009 tentang *Ratschap* dan *Ohoi*, desa hanya “berganti baju” menjadi Ohoi dan Kepala Desa secara formal kemudian disebut dengan kepala Ohoi.

Di *Ohoi* Ohoiwait dalam interaksi masyarakat sehari-hari terdapat beberapa penyebutan yang secara khusus terkait bagian-bagian kampung itu, yakni, *ohoiren* (pusat kampung karena terdapat *woma*), *ohoiun* (kampung bagian kepala), dan *ohoitenan* (kampung bagian bawah). Atau secara umum, biasanya disebut *ohoiratan* (gabungan dari *ohoiren* dan *ohoiun*-karena terletak di atas bukit/gunung), dan *ohoitenan* karena terletak di lembah-di bawah bukit), di *ohoitenan* ini warganya mayoritas beragama Islam, sedangkan di *Ohoiratan* semua warganya beragama Kristen Protestan. Untuk sampai ke “*ohoiratan*” ini harus mendaki melewati *ret rayaur* (tangga ke gunung), jalan ini tersusun dari batu papan berdiameter antara 10–15 centimeter dengan jumlah anak tangga sebanyak 115 buah. Awalnya susunan batu ini direkatkan dengan tanah, namun saat ini telah menggunakan semen sebagai bahan perekat.

Di ujung jalan, di atas bukit setelah menapaki 115 anak tangga, terdapat gapura (Gambar 1) dengan tulisan “FID WOWO O” yang berarti “pintu memanggil-pintu untuk memanggil”, dan apabila hendak pergi atau keluar dari kampung *ohoiratan* itu maka tampak tulisan di gapura itu, yakni, “IM HOL MAMAUNG”, artinya “ceritakanlah namaku-ceritakanlah aku”. Kedua tulisan ini menarik, karena merepresentasikan *tom tad* tentang kedatangan para imigran di kampung ini yang diterima secara adat. Namun dalam interaksi sehari-hari kedua tulisan itu diinterpretasikan sesuai kepentingan kelas atau kelompok sosial khususnya *mel* dan *ren*. Mereka yang menyebut diri *mel mel* memaknai tulisan itu sebagai kisah tentang diri dan kelompok mereka, yang sekarang berkuasa, sedangkan mereka yang *ren ren* memaknai tulisan tersebut sebagai mengisahkan kembali sejarah kampung dan leluhur mereka saat merespon, menolong, dan menerima para imigran Rahayaan dan Rahawarin saat sedang berlayar di laut. Sayangnya kelompok *ren ren* dan *mel utin/akaran* ini dalam tesis Martinus Ngabalini (2006) diwacanakan “sudah punah”. Dalam konteks inilah konstruksi sosial Berger dan Luckmann jadi menarik sebagai alat analisis untuk lebih mendalami realitas subjektif dan realitas objektif masyarakat *ohoi* Ohoiwait.

**Gambar 1.** Gapura Tampak Depan dan Belakang



**Sumber:** Dokumentasi Pribadi, 2016

### 3.2. *Tom Tad* Pembagian Fungsi dan Peran Adat di Desa Ohoiwait

Sebelum sampai pada pembagian fungsi-fungsi *Marga/Fam*, perlu dijelaskan fase kedatangan Rahayaan dan Rahawarin, guna mendapatkan konteks yang lebih komprehensif. Terdapat dua versi *Tom tad* terkait kedatangan mereka, yakni: versi dari *mel mel* dan versi *ren ren*. Versi *mel mel* telah ditulis oleh Melky (tanpa marga) dan disebarluaskan lewat media sosial group *facebook* “Umel Generation”, lengkapnya adalah:

“orang mula-mula yang mendiami desa ohoiwait adalah Mel Reyaur dan Ren Ohoilean Rahangiar, kemudian Mel Reyaur dan Ren Ohoilean Rahangiar memanggil Mel Rahajaan dari Watlaar yang hendak menuju Tunkor (desa Tuteran) untuk tinggal bersama-sama dengan pengakuan bahwa *kekuasaan akan diserahkan kepada Mel Rahajaan*. Maka tinggallah Mel Rahajaan di desa Ohoiwait dan kekuasaan diserahkan kepada mereka. Kemudian datang pula Mel Rahawarin dari Haar menuju ke Tunkor, waktu itu berdirilah Mel Rahajaan di Fid Wo Wo o/Maswo untuk mengundang Mel Rahawarin tinggal bersama-sama di desa Ohoiwait, dalam artian bahwa *kekuasaan akan diserahkan pula kepada Mel Rahawarin*. Maka tinggallah Mel Rahawarin yang bernama Tawuwod di desa Ohoiwait. Selanjutnya Tawawod kawin dengan Baim Wok Rusbal dari desa Ohoiangan dan melahirkan 4 orang anak, yakni: 1). Yahau, sebab waktu ia lahir *anjing meraung*; 2). Kud, sebab waktu ia lahir *orang tua sedang memegang tali sifat dan kapak untuk pergi mencincang kayu perahu*; 3). Ingrat, sebab waktu ia lahir *ada kebakaran di hutan*; dan 4). Notan, sebab waktu ia lahir *ikan besar Otan terdampar di pantai Woar Ngil Wowo*. Keturunan Tawawot inilah yang melahirkan 4 marga yakni: Yahaubun, Kudubun, Notanubun, dan Ingratubun ditambah dengan magra Rahajaan, maka kelima marga itulah yang ada di desa Ohoiwait. Diuraikan pula bahwa Mel Reyaur telah punah, maka pada waktu itu juga atas musyawarah bersama mereka mengangkat: Afelar (Susbat) Yahaubun untuk memegang roda pemerintahan desa Ohoiwait, sebab ia adalah anak sulung. Maka jika diurutkan soal kepemimpinan desa Ohoiwait dari Afelar adalah sebagai berikut: 1. Afelar (Susbat) Yahaubun; 2. Basiar Ingratubun; 3. Awat/Muhamad Ren Inggratubun; 4. Kolain/Ahmad Inggratubun; 5. Yakuba Inggratubun; 6. Tahori Inggratubun; 7. Husin Inggratubun; 8. Libreng Inggratubun; dan 9. Abdul Galil Inggratubun”.

Penelitian Kudubun tahun 2011 yang kemudian menjadi tesis tahun 2012 mengemukakan tiga argumen terkait *tom tad* itu, yakni: 1) bagaimana mungkin sekelompok orang memanggil sekelompok orang lain yang sedang berlayar (hanyut?) di laut dan serta-merta menyerahkan semua haknya kepada mereka yang belum dikenal?, 2) soal posisi atau keberadaan Mel Reyaur dan Ren Ohoilean-Rahangiar pada fase kedatangan Tawowod Rahawarin yang tidak nampak? Dan 3) kesannya, kepentingan meniadakan keberadaan Mel Reyaur dan Ren Ohoilean Rahangiar hanya untuk memperkuat kelanjutan cerita bahwa mereka (Reyaur, Ohoilean, Rahangiar) telah punah.

Versi kelompok *ren ren*. Bahwa kedatangan Rahajaan dan Rahawarin ini terjadi dalam dua fase. Fase pertama adalah kedatangan Rahayaan:

“Kelompok Rahajaan sedang berlayar—untuk menghindari kata *lo’r fok* atau “sedang hanyut” dengan perahu (*rao habo* dari kulit siput) [*Rau Habo* atau *leleb* memiliki arti yang sama yakni “Perahu” (kapal?). Dalam sejarah lisan Rahajaan singgah di *Lor Un* bagian pantai di desa Ohoiwait. Rahajaan menggunakan perahu dari *Hanoat beb* “Kulit Siput”. Kulit Siput sebagai bukti (*tad*) itu sekarang tersimpan di Wor salah satu gunung di desa Ohoiwait] mereka mendayung “perahu” sambil menyanyikan sebuah lagu, para leluhur (*Teteen*) penduduk asli mendengar nyanyian dan teriakan orang-orang yang sedang berlayar tersebut dari *lair tutu* (gapura sekarang-*fid wowoo*). Syair nyanyian itu adalah: *Sum loi-loi yaruk wehe-yaruk wehe, Karu lab-lab iti waha-iti waha*” (Orang-orang dewasa ayoo mendayung, dan anak-anak keluarkanlah air dari perahu—timba ruah) [Jika diartikan secara harfiah maka, *Sum loi-loi yaruk wehe-yaruk wehe* “Bangau bergantung sambil mendayung” dan *Karu lab-leb itiwaha-itiwaha* “Tikus membuang air dari perahu”. *Sum* dan *Karu* dalam hal ini bermakna orang dewasa dan

anak-anak. Namun tidak diketahui dengan pasti berapa jumlah anggota para imigran itu.]. Mendengar nyanyian itu, para leluhur membuat api yang berasap sebagai tanda (*tad*) keberadaan mereka. Tanda tersebut direspon oleh mereka yang sedang bernyanyi dengan perlahan-lahan mendekat dan mulai kelihatan (*ba'n mel-mel*) lalu terdengar suara "*Mang tet mang im dok nuhu nakmarmar eee, Am raa fo ites it dok ee*" (Siapa yang sedang berada di daratan yang kering itu, izinkan kami untuk tinggal bersama-sama), lalu leluhur (*teteen*) bersepakat untuk menolong orang-orang yang sedang meminta bantuan itu, dengan menjawab (berteriak): "*Im daeee, im da fo tes itdok nuhu yane ee, fo it hamfarmai*" (Boleh, datanglah supaya kita tinggal bersama, untuk saling membagi cerita). Lalu mereka mendarat tetapi tidak diantar atau dibawah ke *woma*, mereka diterima di *Lor Un* (pantai) lalu dipersilakan tinggal bersama (*nafdu-rafdu*) dibawah pengawasan Rahangiar atau sebagai pembantu Rahangiar. Dalam kehidupan bersama dengan Rahajaan itu, para leluhur berpesan: "*It tes it dok mo, afa am maan im mian, te afa ain am pak im pak. Im mian te im pak in tub fo am mem, fo im hol aim memab*" (kita tinggal bersama, jadi apa yang kami makan kalian makan, dan apa yang kami pakai boleh kalian pakai. Tetapi apa yang kalian makan dan pakai tetap menjadi milik kami, karena itu ceritakanlah kami).

Berdasarkan kisah di atas, maka pemaknaan terhadap kalimat (*Im Hol Memaung*) di gapura di atas sebagai bukit, diklaim oleh kelompok *ren ren* sebagai *tom tad* mereka nampak lebih tepat, namun permasalahannya mereka tidak memegang fungsi adat apapun saat ini. Dan mereka memilih untuk tidak mau "ribut" soal ini. Versi kedua, kedatangan Tawowod Rahawarin, dikisahkan kelompok *ren ren* sebagai berikut:

"Pada suatu waktu, leluhur (*teteen*) sedang pergi ke pantai (*hir ba tahit*-buang air besar), lalu menemukan (melihat) seseorang yang di atas *wot siot* (sebuah batu besar-sampai sekarang batu tersebut masih ada) dan ketika ditanya, orang tersebut memberitahukan namanya, yaitu: Tawowot Rahawarin, bahwa dia berlayar dari Haar bagian Utara Timur pulau Kei Besar dan terdampar disitu. Dia berlayar menggunakan *Kulit Kenari* (*uar beb*). Dia memohon untuk boleh tinggal bersama, lalu diantar ke dalam kampung melewati sebuah jalan kecil yang bernama *ded Siot*. Dia tinggal di bawah penguasaan para leluhur dan mendapatkan pesan yang sama dengan kelompok Rahayaan yang telah tiba lebih dahulu, yaitu: *hak makan dan hak pakai, dan bukan hak milik*. Towowod diberi tugas untuk membuat *Sageru* (*Tuat* atau *Tuak*) untuk diminum oleh para leluhur pada setiap sore hari. *Sageru* itu hanya boleh digantung di samping rumah atau tangga rumah dan setiap sore para leluhur akan mengambilnya untuk diminum oleh mereka. Tawowod tidak diperbolehkan untuk masuk ke dalam rumah panggung tempat para leluhur duduk minum *sageru* (*tuat*). Dia juga biasanya ikut para leluhur pergi berburu. Tugasnya membawa *Kauk* para leluhur. *Kauk-Luw Sukat* adalah tempat (wadah) untuk mengisi atau menyimpan sirih-pinang, tembakau dan perbekalan lain. Suatu waktu, mereka sampai ke desa Ohoinangan. Di *Ohoi* ini mereka beristirahat dan dijamu oleh *Rat* (raja) *Ohoinangan*. Sebab diketahui bahwa yang berburu itu adalah *Rat* Kanar El dari Umel (*Ohoiwait*). Dalam pertemuan dengan *Rat Ohoinangan* itulah *Baim Wok Rusbal*—perempuan yang menjadi isteri Tawowot Rahawarin—"diminta" untuk dibawah pulang ke El Umel dengan mas kawin yang dibayar oleh leluhur kami. Perkawinan itu, lalu lahirnya empat orang anak laki-laki, yakni: Yahau, Kud, Notan, dan Ingrat. Nama-nama inilah yang kemudian menjadi cilak-bakal munculnya empat marga di desa/Ohoi *Ohoiwait* saat ini, yakni Yahaubun, Kudubun, Notanubun, dan Ingratubun, dan ditambah marga Rahayaan, maka ada lima (5) marga di kampung ini sampai sekarang".

Interaksi selanjutnya dalam kehidupan bersama *nuhu duan* dan *marvutun* itu berlangsung dalam dinamik pertetangan, dan konflik yang oleh kelompok *ren ren* lewat sejarah lisan dianggap *tabu-foar faraha* (masa kegelapan?), tidak boleh diceritakan kepada orang lain (Kudubun, 2012). Dinamika interaksi dalam kehidupan bersama berimplikasi pada fungsi dan peran marga/*fam* yang berlaku hingga saat ini, yakni: 1) Marga Rahayaan sebagai *Luw Sukat*,

Imam yang berfungsi untuk berdoa dan *flor Nit* (meyampaikan persembahan) kepada *Duad* (Tuhan) dan leluhur dalam kegiatan-kegiatan adat; sebagai tuan tanah (*teran nuhu/tuan tan*), *Taha Kabil* atau *Hauk Wat* fungsi menjemput mempelai perempuan dari luar kampung untuk masuk melalui pintu adat, dan *huan yaan* fungsi menggali tanah pertama ketika memulai pembangunan. 2) Marga Yahaubun/Rahaningmas, sebagai penjaga dan pemegang *sasi* adat (*Hawear*), sebagai pemasangan “tiang raja” rumah yang anak dibangun, dan penutupan atap terakhir (*katlab*). 3) Marga Kudubun sebagai *Batang Woma*, penjaga Pusat kampung atau ohoi (*Woma*). 4) Marga Notanubun sebagai *Neran Tal Tal*, Panglima Perang, yang fungsinya memimpin pasukan ketika keluar berperang, dan 5) Marga Ingratubun sebagai *Ngarihi Na Nai*, penanggungjawab dan juru bicara pada kegiatan-kegiatan adat.

Pertanyaan menarik yang bisa diajukan adalah: jika semua peran-peran dan fungsi adat itu di pegang oleh *mel mel marvutun/mardat* (pendatang), Rahayaan dan keturunan Towowod Rahawarin, yang nama anaknya kemudian menjadi empat marga/*fam* itu, lalu dimana posisi atau eksistensi keturunan penduduk asli (Reyaur, Ohoilean, dan Rahawarin)? Jawabannya, ada pada proses asimilasi lewat Marga/*fam* (Kudubun, 2012). Realitasnya kelompok *mel un/akaran* dan *ren ren*, menerima untuk “melebur diri” dalam lima marga tersebut untuk menghindari dinamika *foar-faraha* (masa kegelapan). Dalam masa kegelapan ini sebagai dari kelompok *ren-ren* itu memilih keluar dari kampung (Ohoiwait) dan tinggal bersama saudara-saudaranya yang lebih dulu pindah di Mataholat dan Wetuar (dua dusun di desa Ohoiwait). Karenanya pada kedua dusun ini masih ditemukan marga/*fam* Ohoilean (Mataholat) dan Rahangiar (Wetuar), mereka yang karena rayuan, kata-kata manis (beben *mel mel*) tetap tinggal di Ohoiwait terpaksa mengganti dan mengikuti kelima marga tersebut di atas.

Uniknya dalam interaksi sehari-hari antara kelompok *mel mel*, *ren ren* dan *iri ri* di kampung itu, permasalahan tentang status sebagai *mel*, *ren*, atau *ri* itu tidak tampak menjadi masalah, mereka saling berinteraksi dalam *gawean* (kegiatan), baik kegiatan individu seperti membuka lahan untuk berkebun, menanam kebun, mendirikan rumah, pesta keagamaan dilakukan secara bergotong royong, tanpa membedakan status sosial sebagai *mel*, *ren*, dan *ri*. Namun di dalam fungsi-fungsi adat, bahkan pemerintahan status atau kedudukan dalam sistem kasta itu menjadi hal yang utama diperhatikan, bahwa yang berperan hanyalah *mel mel* (pendatang) yang saat ini memegang semua fungsi adat bahkan pemerintah desa, Kepala Desa atau Kepala Ohoi harus yang berasal dari *mel mel* dan bermarga Ingratubun.

Berdasarkan data, temuan penelitian ini, dalam beberapa moment terkait pelaksanaan fungsi-fungsi adat itu ada semacam pengakuan dan permakluman yang dilakukan oleh *mel mel* (pendatang) kepada *ren ren* atau *mel Un/akaran* di desa ini. Beberapa moment, diantaranya: 1) ketika pembangunan gedung Gereja Elim di Ohoiwat, menurut wawancara dengan Mathias Rahaningmas (marga asimilasi), bahwa ada orang yang bermarga Rahayaan datang di rumahnya, dan meminta bapaknya (alm) Gerson Rahaningmas untuk menggali tanah pertama (*huan yaan*); 2) ketika *mel* Rahayaan yang tersesat (tidak tahu jalan) menuju gunung Elyaur (*Ohoi asli*) saat mengantar rombongan (Anton Renyaan) dari desa Sathean Kei Kecil untuk menelusuri *tom tad*, kemudian bertemu dengan Anton Notanubun (sudah alm. saat tulisan ini dibuat) dan minta diantar, akhirnya mereka sampai di atas gunung Elyaur—waktu itu Anton mengatakan “*im nai im ohoi duan ikbo imkai ded rat Elyaur vaaidi?*” (katanya kalian orang asli kampung, kok tidak tahu jalan ke Elyaur?), memang ada mitos yang dipercayai oleh kelompok *ren ren* tentang gunung ini; dan 3) moment ketika anak-anak Gerson Rahaningmas dan Anton Notanubun menggali beberapa bagian di atas gunung (Elyaur) yang dikeramatkan oleh masyarakat desa Ohoiwait tidak dilarang oleh *mel mel* yang menyebut diri sebagai *tuan tan*, ini membuktikan bahwa kedua orang ini (Yahaubun/Rahaningmas dan Notanubun-marga asimilasi) adalah orang asli, pemilik petuanan di gunung tersebut.

### 3.3. Relasi Mel Mel, Ren Ren dan Iri ri di Desa Ohoiwait

Bagian ini ditulis berdasarkan hasil wawancara mendalam dengan Anton Notanubun, Robert Notanubun, Nimrot Rahaningmas, Kanar El Rahaningmas, dan Christian Kudubun. Saat tulisan ini ditulis dalam bentuk laporan, Anton Notanubun, Robert Notanubun, dan Christian Notanubun telah meninggal dunia (almarhum), karena bagian ini dipersembahkan sebagai penghormatan bagi ketiganya. Hasil wawancara terkait sistem kasta dan bungan di dalamnya, kelima informan kunci tersebut, mereka memiliki kesamaan cerita, seperti di bawah ini:

”Kalau mau jujur terhadap praktek kasta (mereka menjebutnya *bang’sa mel, ren* dan *iri*), itu merupakan kesepakatan yang baik dalam menjaga *Ohoi Nuhu* (tanah air) dan tatanan adatnya. [*Bang’sa*: Mungkin maknanya sama dengan defenisi bangsa. Hanya saja penekanan dalam “membunyikan” atau intonasinya berbeda]. Sebab ada *bang’sa* atau kelompok ”penjaga” karena sebagai pemilik, tahu batas-batas petuanan serta bahasa adat seperti doa-doa kepada leluhur (*ta tar yoman-flurut nit*); kemudian ada kelompok ”pemimpin” yang diangkat karena kecakapan-kecakapan tertentu; dan ada ”pengabdikan” yang muncul dari dua kelompok itu karena melanggar adat, kalah perang, termasuk dibeli atau ditebus. Penjaga, Pemimpin, dan Pengabdikan inilah *Ren, Mel, dan Iri*. Mereka ini ”tiga tungku” yang mesti bekerjasama dalam menjaga kampung. Dulu Bun Kanar El adalah *Rat*, dia pemimpin sekaligus penjaga, sedangkan moyang Tan Ef adalah panglima perang, belum ada kasta waktu itu sebab tidak ada pendatang, yang ada adalah satu komunitas asli pembentuk *Woma*. Kasta mulai muncul setelah ada pendatang dan terbentuknya hukum *Larvul Ngabal*, tapi kasta waktu itu bukan untuk saling meniadakan atau satu menguasai/menjajah yang lain, mereka hidup dan menjalankan fungsi masing-masing untuk menjaga keutuhan *Ohoi*. Tapi begitulah, anak cucu dari orang-orang yang berlayar dari Watlaar dan Haar, kemudian mengatakan mereka *mel-mel* itu seolah melupakan hal ini, mungkin juga karena pengaruh Belanda untuk memecah-bela orang Kei sehingga orang-orang yang diangkat oleh Belanda lalu mempertahankan kekuasaannya sampai sekarang. Kalaupun mereka ingat kasta yang asli, itu karena ada kepentingan, misalnya pemilihan kepala desa, atau ada proyek pemerintah yang masuk kampung dan mengajak semua orang untuk menerima, atau pemilu karena kepentingan untuk menang atau memenangkan seseorang. Selain kepentingan-kepentingan itu, ’diluarkan’ (maksudnya adalah diluar kampung) *dong* bilang *katong iri-iri*. Tapi *katong* sabar saja ”*teten hir tub nit hir lilik umat ni bebeen*” (leluhur yang mati akan melihat siapa yang benar dan siapa yang salah). Tiga orang kepala desa mati ketika masa tugasnya belum berakhir, bahkan ada yang meninggal di meja kerjanya, itu tidak wajar. ”*ohoi’i in tuak umat fel hir ot adat inba nablo waaidi*” (kampung ini ”menolak orang” yang tidak adil dalam menjalankan adat). Di Kampung ini hanya ada *ren* dan *mel*, kalaupun ada *iri-iri* itu adalah *iri* yang mengabdikan kepada *ren* – ada beberapa orang, tapi mereka sudah dimerdekakan oleh leluhur, mereka dibeli dari Tutrean dan menjadi pembantu leluhur kami, tapi setelah menikah, dia dimerdekakan dengan diberi tanah dan lain sebagainya.”

Berdasarkan penjelasan itu, dapat disimpulkan bahwa praktek kasta di Ohoiwait adalah bertujuan mempertahankan status *quo* sekelompok orang. Namun uniknya fakta itu diterima kelompok *ren-ren* dengan mengakui kepemimpinan *mel-mel*, walaupun praktek kasta saat ini sudah menyimpang sebab kelompok *ren-ren* merasa bahwa hak-hak mereka tidak diakui, bahkan diambil-alih oleh *mel-mel*, yang menarik mereka tetap sabar dan berserah diri (nasib) kepada leluhurnya yang telah tiada. Alasannya, kalau mereka buat keributan (konflik) di kampung, leluhur mereka akan marah dan bisa mendatangkan cilaka, sakit penyakit bahkan meninggal bagi diri dan keluarga.

Bentuk kepasrahan ini sebenarnya dilatarbelakangi oleh pemahaman mereka (keturunan penduduk asli) tentang makna Ohoiwait sebagai ”kampung hidup” dan kepercayaan kepada leluhur yang telah mati namun diyakini ”hidup” akan ”bertindak” menyelamatkan kampung dan orang-orang yang hidup dengan memegang teguh pesan-pesan leluhur untuk menjaga

ketenteraman, ketenangan, dan harmoni *Ohoi Nuhu* dengan taat kepada adat. Pemahaman seperti ini merupakan implementasi dari konsep "*sob Duad flurut Nit fo hoar towlai* (sembah Tuhan dan hormati leluhur supaya hidup selamat di dunia), hanya dengan memahami dan menjalankan pesan-pesan leluhur dan tetap memohon pada "yang kuasa" maka falsafah "*adat in ot rat naa dunyai*" (terhormat atau tidaknya seseorang tergantung dari perilaku dan tutur katanya) termpak dengan sendirinya. Jadi terhormat atau memiliki kehormatan itu bukan karena status sebagai *mel mel*, *ren ren* atau *iri ri*., tetapi pikiran, perkataan, dan perbuatan yang selaras dengan adat dan pesan-pesan leluhur, itulah makna paling dalam dari *Ain ni Ain*.

Fenomena penguasaan fungsi adat terjadi di Ohoiwait. Kelompok yang seharusnya memegang peranan sebagai *tuan tan* dan *mituduan*, *batang woma*, atau *Ngarihi Nanai* yang dikategorikan selalu berkedudukan sebagai *ren-ren* tidak diakui keberadaannya. Bahkan diwacanakan sebagai *iri-ri* dan lebih memilukan lagi dikatakan telah punah. Padahal, faktanya kelompok ini masih ada. Di desa ini, kedua fungsi utama adat dikuasai oleh *mel-mel*, bahkan *Tuan Tan* dan *Mituduan* dipegang oleh marga Rahayaan yang menyebut diri sebagai *mel-mel*, adalah sesuatu yang kontradiktif dalam adat Kei, karena *tuan tan* dan *mituduan* secara kategorial selalu menjadi fungsi yang dimiliki *ren ren*. Marga Ingratubun (*mel-mel*) yang memegang jabatan Kepala Desa atau Kepala Ohoi, bagi peneliti adalah wajar jika ditempatkan dalam perspektif struktur asli masyarakat Kei bahwa "pemimpin" itu adalah status yang dipercayakan bagi pendatang (*mel mel*), walaupun masih patut diperdebatkan juga dalam perspektif demokrasi modern, bahwa setiap orang berhak untuk dipilih dan memilih.

Struktur asli masyarakat Kei pada awalnya terbentuk atas dasar kekeluargaan yang kuat. Hal sama terjadi di Ohoiwait, namun dalam perkembangannya lalu terjadi permasalahan, sehingga tampak struktur itu terbentuk karena dinamakan *foar faraha*, dan juga ketika Belanda datang dan memberi hak kepada beberapa orang *mel mel* itu. Demikian juga kesepakatan luhur bahwa *ren* dan *mel* tidak boleh saling menikah sebab keduanya adalah kakak-beradik, di Ohoiwait kesepakatan itu dipelesetkan bahwa *ren* tidak boleh menikah dengan *mel* sebab *ren* adalah kelas bawah dan *mel* kelas atas, yang lalu dikaitkan dengan bangsawan, pandai, dan kaya. Faktanya, kepemilikan tanah (jika ini dijadikan ukuran kekayaan) di Ohoiwait dikuasai oleh mereka yang *ren-ren* itu, yang diwacanakan telah punah itu.

### 3.4. *Ain ni Ain*: Konstruksi Relasi Mel, Ren, dan Ri di Desa Ohoiwait dalam Perspektif Peter L. Berger dan Thomas Luckmann

Tatanan sosial utama yang diakui oleh seluruh masyarakat Kei (*Evav*) adalah *Ain ni Ain*. Konsep ini dapat disejajarkan maknanya sebagai realitas objektif dan realitas subjektif menurut Berger dan Luckmann. *Ain ni Ain* sebagai tatanan sosial merupakan produk manusia Kei yang berlangsung terus-menerus sebagai keharusan antropologis dari biologisnya. Dalam prakteknya, tatanan sosial *Ain ni Ain* itu bermula dari eksternalisasi, yakni; pencurahan ke-diri-an manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya (Berger, 1991: 4-5). Hal ini tampak jelas dari hasil wawancara mendalam dengan informan kunci yang telah diuraikan di atas. Terdapat konsep menarik tentang "tiga batu tungku". Bahwa masyarakat struktur Kei yang terwujud dalam *mel*, *ren*, dan *ri* itu merupakan kesatuan yang tidak bisa dilepas pisahkan. Mereka adalah satu, bersaudara, atau "yang satu" menerima "yang lain" sebagai saudara, bahkan sebagai saudara kandung. Itulah makna terdalam dari *Ain ni Ain* sebagai tatanan sosial masyarakat Kei dilegitimasi dalam *tom tad* lewat bahasa (sejarah lisan) yang diwariskan turun-temurun. Permasalahannya memang terletak pada klaim dan reproduksi wacana yang berlebihan, sebagai realitas subjektif terkait "bangsawan, pintar, dan kaya" itu.

Kata *Ain* dalam bahasa Kei berarti "satu", namun bukan satu yang tunggal tetapi satu dalam arti jamak. Hal ini dikarenakan dalam bahasa Kei, satu (tunggal) itu adalah "Sa", dalam perhitungan selalu disebut: *ain sa*, *ain ru*, *ain tel* (satu-satu=satu, satu-dua=dua, satu-tiga=tiga,



dan seterusnya); sedangkan *Ni* berarti “punya atau memiliki”. Dengan demikian *ain ni ain* secara harfiah berarti “satu memiliki satu”. Seseorang atau sekelompok orang menempatkan/memandang orang lain (*liyan*) sebagai saudaranya. Atau dengan makna lain, *ain* yang sudah ada (yang asli) menempatkan menerima dan menempatkan *ain* “yang datang” sebagai saudaranya, bahkan sebagai saudara kandung (Kudubun, 2016).

Menurut studi yang dilakukan P.M. Laksono (1996), sistem nilai budaya dan bentuk-bentuk sosial (persekutuan adat dan kasta), membuat orang Kei memiliki kebutuhan, yang terkadang sangat praktis, untuk memiliki rasa berbeda. Bagi orang Kei “rasa” berbeda itu justru menjamin adanya saling ketergantungan. Akibat sedikitnya ketersediaan sumber daya lokal di pasar, orang Kei harus bertahan melalui tumpukan hutang mereka dengan cara menjaga kontrak sosial. Untuk itu, orang Kei harus memiliki gagasan mengenai perbedaan di antara mereka dengan cara bertukar hadiah. Jika tidak, kontrak tradisional tersebut akan berakhir”. Kontrak sosial yang terkadang bersifat praktis itu, tampak dalam institusi *Yanur-Mangohoi* dan *Koi-Maduan*, *Teabel*, dan *Kasta*, bahkan termasuk agama (Kudubun, 2016).

Dalam tatanan sosial masyarakat Kei (yang mula-mula?) perbedaan bukan untuk memecah-belah, namun perbedaan itu justru menjadi esensi dalam struktur sosial orang Kei, untuk menjaga keseimbangan dan menyatakan identitas. Intinya, dalam tatanan sosial orang Kei tanpa perbedaan maka tidak mungkin terwujud persatuan, tanpa berinteraksi dengan pihak lain tidak mungkin juga akan muncul identitas diri. Inilah nilai budaya yang diajarkan oleh leluhur orang Kei ketika, dengan terbuka rela menerima orang lain dan bahkan menjadikannya sebagai saudara (kakak dan adik). Penerimaan pada *liyan* itulah esensi paling dasar dari *Ain ni Ain* yang dilegitimasi lewat proses eksternalisasi.

Dalam relasi kehidupan bersama masyarakat Kei, sosialisasi *Ain ni Ain* terus berlangsung lewat berbagai macam praktek adat terutama lewat institusi *yanur.mangohoi*, *koi-maduan*, *teabel*, bahkan praktek kasta, maupun dalam interaksi antar anak dan orang tua, antar anak dengan anak, dan antar pertemanan. Karenanya *Ain ni Ain* terus diinternalisasi dalam diri masing-masing anak Kei menjadi realitas subjektif mereka. Realitas subjektif itu kemudian dieksternalisasikan dalam interaksi sehari-hari baik di Kei maupun kehidupan orang-orang Kei di tanah rantau. Hal ini terjadi karena *Ain ni Ain* itu sarat makna untuk saling mempersatukan dan menjaga harmoni atau solidaritas antar mereka. Nilai budaya *Ain ni Ain* atau realitas objektif masyarakat Kei itu juga termanifestasi dalam *u wel-wel ai rang-rang* yang bermakna “persatuan, kesatuan, dan kerjasama dapat memungkinkan suatu pekerjaan terselesaikan dengan baik. Ini juga yang tampak dalam institusi *hamaren*, yakni sebuah pekerjaan harus ada pembagian tugas bagi setiap orang untuk dikerjakan secara bersama-sama sesuai tugas-tugas yang telah diberikan kepadanya.

*Ain ni Ain* sebagai realitas objektif sekaligus subjektif itu terbukti ampuh digunakan sebagai pendekatan penyelesaian konflik bernuansa SARA tahun 1999 di Maluku, khususnya di Kepulauan Kei. Mengapa berhasil, karena realitas subjektif itu telah terobjektifkan atau telah terinstitusionalisasi sebagai tatanan sosial yang menghidupi dan dihidupi oleh masyarakat Kei, terlepas dari praktek kasta yang terkadang diinterpretasikan secara keliru oleh orang-orang yang mempertahankan status quo. Interpretasi secara keliru tentang makna *ain ni ain* sebatas dalam praktek kasta, misalnya, bahwa “kami adalah *mel mel*, kamu adalah *ren ren* atau *iri ri*, atau kami adalah penduduk asli dan kamu adalah pendatang, pembantu, bahkan budak, menunjukkan bahwa *ain ni ain* sekaligus juga adalah realitas subjektif yang multi makna, relatif plural dan dinamis.

*Ain ni Ain* memiliki keragaman makna subjektif, sebagai *mel mel*, sebagai *ren ren*, sebagai *iri ri*, sebagai kakak, sebagai adik, sebagai *koi*, sebagai *maduan*, sebagai *yanur*, sebagai *mangohoi*, jadi tiap individu atau bahkan kelompok memiliki penafsirannya sendiri, dan penafsiran subjektif itu terus berproses, berkelindan, berdialektika untuk berubah dan mewujudkan realitas objektif dalam kehidupan masyarakat Kei, khususnya di desa Ohoiwait.

Meminjam penjelasan Prof Yong Ohoitumur, dalam sebuah diskusi tentang sistem kasta di Kei, beliau berkata “sebagai realitas kultural, kita tidak bisa memaksakan agar sistem sosial Kei itu dibuang atau diganti atau dihapus. Biar pun kita tahu bahwa sistem *mel-ren-iri* bertentangan dengan konsep hak asasi manusia dan tidak sesuai juga dengan semangat Injil, namun kita tidak dapat menghentikannya. Hanya ada satu faktor yang bisa mengakhiri sistem itu, yakni proses budaya itu sendiri. Semakin masyarakat di Kei berproses menurut kultur hak asasi atau semakin menjadi kristiani, maka semakin perbedaan strata sosial itu akan dibaharui dengan sendirinya. Dan menurut saya (peneliti) apa yang disampaikan oleh Ohoitumur di atas sejalan dengan analisis yang telah peneliti paparkan dengan merujuk pada pemikiran Berger dan Luckmann tentang proses dialektika: Eksternalisasi, Objektivasi, dan Internalisasi, yang menjadikan masyarakat (Kei) sebagai realitas objektif dan subjektif. Dengan demikian, konstruksi untuk meminimalisir realitas subjektif agar *ain ni ain* lebih bermakna realitas objektif, maka paling tidak ada tiga faktor yang perlu dan terus terus diupayakan: *pertama*, lebih mengupayakan heterogenitas masyarakat Kei, misalnya melalui migrasi penduduk dan terjadi perkawinan antara orang Kei dan bukan Kei, ini penting karena hukum adat Kei tidak mengatur perkawinan seperti ini, *kedua*, lewat pendidikan tinggi di luar Kei, orang Kei perlu mengadopsi pandangan hidup yang heterogen dari budaya lain dan budaya modern, dan *ketiga*, orang Kei yang menjadi Kristen sejati, akan mengerti bahwa manusia sebagai citra Allah sama martabatnya.

#### 4. KESIMPULAN

*Ain ni Ain* adalah tatanan sosial masyarakat Kei yang terlegitimasi lewat proses eksternalisasi perlu terus diupayakan sebagai realitas objektif yang bertujuan mengurangi “kegenitan” realitas subjektif dari masing-masing individu maupun kelompok sosial orang Kei. Proses minimalisir “kegenitan” realitas subjektif ini, agar individu atau kelompok tidak selalu mementingkan statusnya sebagai *mel* atau *ren* yang memiliki hak penuh untuk menjalankan peran-peran adat apalagi pemerintahan, tetapi perlu lebih melegitimasi *ain ni ain* sebagai basis gerak kelembagaan masyarakat Kei, yang yang berbeda tetapi tetap satu. Itulah makna *adat in ot rat naa dunyai* yang didasarkan atas falsafah *ain ni ain*- berbeda dan bersatu kita teguh, berbeda dan bercerai kita runtuh. Tatanan sosial *ain ni ain* ini sekaligus menjadi sumbangan pemikiran dari Kei untuk hidup berIndonesia.

#### Pengakuan

-

#### DAFTAR PUSTAKA

- Berger, Peter L, dan Thomas Luckmann. 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan; Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta; LP3ES.
- Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci; Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta; LP3ES
- Bungin, Burhan. 2003. *Metodologi Penelitian Kualitatif : Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta; PT. Raja Grafindo.
- Beruatwarin, Triko. 2004. *Cicak dan Kerbau: Tinjauan Teologis Terhadap Sistem Kasta di Kei*. Makassar; STT INTIM, Skripsi, Tidak diterbitkan.
- Kudubun, Elly, E. 2012. *Mereka Yang Terdiskriminasi: Kajian Sosiologis Tentang Strategi Ren-Ren dalam Menghadapi Dominasi Mel-Mel di Desa Ohaiwait, Kec. Kei Besar*. (Tesis). Salatiga; Fakultas Teologi-Magister Sosiologi Agama UKSW.
- Kudubun, Elly E. 2016. *AIN NI AIN: Kajian Sosio-Kultural Masyarakat Kei Tentang Konsep Hidup Bersama Dalam Perbedaan*. (Cakrawala Jurnal Penelitian Sosial Vol V, No 2). Salatiga, FISKOM, UKSW.

- Laksono, P.M. 1990. *Wuut Ainmehe Nifun, Manut Ainmehe Tilut (Eggs from One Fish and One Bird: A Study of the Maintenance of Social Boundaries in the Kei Islands) A Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Cornell University.*
- Laksono, P. M. 1996. 'Exchange and Its Other: A Reflection on the Common Ground for the Keiese', dalam D. Mearns dan C. Healey. Darwin (peny.) *Remaking Maluku: Social Transformation in Eastern Indonesia.* Centre for Southeast Asian Studies, Northern Territory University.
- Laksono, P.M. 2002. *The Common Ground in the Kei Islands.* Yogyakarta; Galang Press
- Moleong, J. Lexy. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung; PT Remaja Rosdakarya
- Ngabalin, Martinus. 2006. *Studi Perbandingan Terhadap Konsep Tuhan Menurut Orang Kei di Kepulauan Kei dan Paulus: Studi Kasus di Desa Ohoiwait.* Salatiga; Program Pascasarjana Magister Sosiologi Agama, UKSW, Tesis: tidak diterbitkan.
- Pattikayhatu, J. A. 1998. *Sejarah Pemerintahan Adat Di Kepulauan Kei Maluku Tenggara.* Ambon; Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku.
- Rahail, J. P. 2008. *Larvul Ngabal: Hukum Adat Kei Bertahan Menghadapi Arus Perubahan.* Jakarta; Yayasan Sejati.
- Salim, Agus. 2006. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial.* Yogyakarta; Tiara Wacana
- Sanapiah, Faisal. 1999. *Format-Format Penelitian Sosial.* Jakarta; PT RajaGrafindo Persada
- Wouden, van F.A.E. 1968. *Type of Social Structure in Eastern Indonesia.* Nijhoff; The Hague-Martinus.
- Yuniarti, Sri; Thung Ju Lan, Josephine Rosa Marieta, Mardiyanto W. Tryatmoko. 2006. *Problematika Capacity Building: Kelembagaan Pemerintah Lokal dalam Pengelolaan Konflik di Maluku.* Jakarta; LIPI Press.