

## **Studi Genealogis atas Tradisi *Tumbilatohe* di Gorontalo: Sebuah Analisis Foucauldian**

Mohamad Rifaldi Busura<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, e-mail: mohamadrifaldibusura@gmail.com

### **Histori Naskah**

Diserahkan:  
14-06-2026

Direvisi:  
26-07-2026

Diterima:  
28-07-2026

### **ABSTRACT**

*The Tumbilatohe tradition, the practice of lighting lamps ahead of Eid al-Fitr, is mainstreamly narrated as an "authentic" and original tradition belonging to the Muslim community of Gorontalo. However, this claim of originality reduces historical complexity and ignores the Islamization process, which was fraught with power-relations, especially from the Sultanate of Ternate since the 16th century. The existence of identical traditions in surrounding areas, such as Monuntul in Bolaang Mongondow and Ela-Ela in Ternate, further challenges the assumption of the local tradition's purity. This paper seeks to dismantle the hegemonic narrative regarding Tumbilatohe through a synchronic and diachronic historical review, grounded in Michel Foucault's genealogical theoretical framework. Instead of taking this tradition for granted as a neutral manifestation of the integration between Islam and local culture, this study traces the historical roots of Tumbilatohe to uncover the power relations operating behind its formation and transformation. The analysis results indicate that the dynamics of Islamic values within Tumbilatohe are not static, but rather a contested terrain between Islam and localities. Through a genealogy, this paper offers an alternative to deconstructing the reification of a tradition now vulnerable to mere festival and tourism. This research provides a theoretical contribution to the discourse of Islamic philosophy and cultural studies in Indonesia by asserting that tradition is always intertwined with power relations, while simultaneously encouraging philosophical reflection so that society can re-internalise the wisdom embedded within the practice.*

**Keywords** : *Tumbilatohe; genealogy; power-relation; Gorontalo; dynamics of Islam*

### **ABSTRAK**

Tradisi Tumbilatohe, praktik menyalakan lampu menjelang Hari Raya Idulfitri, kerap dinarasikan sebagai tradisi "asli" dan orisinal milik masyarakat Muslim Gorontalo. Namun, klaim orisinalitas ini mereduksi kompleksitas sejarah dan mengabaikan proses Islamisasi yang sarat akan intervensi kekuasaan khususnya dari pengaruh Kesultanan Ternate sejak abad ke-16. Padahal, keberadaan tradisi yang identik di wilayah sekitarnya, seperti Monuntul di Bolaang Mongondow dan Ela-Ela di Ternate, semakin menggugat asumsi kemurnian tradisi tersebut. Paper ini secara kritis membongkar narasi hegemonik mengenai Tumbilatohe melalui tinjauan sejarah sinkronik dan diakronik, dengan berpijak pada kerangka teori genealogi Michel Foucault. Alih-alih menerima tradisi ini secara taken-for-granted sebagai perwujudan integrasi Islam dan budaya lokal yang netral, studi ini menelusuri akar historis Tumbilatohe untuk menyingkap relasi-kuasa yang beroperasi di balik pembentukan serta transformasinya. Hasil analisis menunjukkan bahwa dinamika nilai-nilai Islam dalam Tumbilatohe bukanlah entitas yang statis, melainkan produk dari pergolakan kepentingan historis. Melalui pembacaan genealogis, tulisan ini menawarkan perspektif alternatif untuk mendekonstruksi reifikasi tradisi yang kini rentan mengalami pendangkalan makna menjadi sekadar komoditas festival dan formalitas estetis pariwisata belaka. Penelitian ini memberikan kontribusi teoretis pada diskursus filsafat Islam dan kajian budaya di Indonesia dengan menegaskan bahwa tradisi selalu terkait dengan relasi kuasa, sekaligus mendorong refleksi filosofis agar masyarakat dapat kembali menginternalisasi kebijaksanaan (wisdom) di dalam praktik tersebut.

**Kata Kunci** : Tumbilatohe; Genealogi; Relasi Kuasa; Gorontalo; Dinamika Islam

**Corresponding Author** : Mohamad Rifaldi Busura, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Jl. Laksda Adisucipto, Papringan, Caturtunggal, Kecamatan Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta, Indonesia, e-mail: trimarliana22@gmail.com

## PENDAHULUAN

Ada dua istilah arus utama dalam memahami persinggungan antara Islam dan lokalitas: sinkretisme dan akulturasi. Sinkretisme didefinisikan sebagai perjumpaan dua atau lebih identitas agama dan/atau kebudayaan yang pada akhirnya menciptakan entitas kepercayaan dan praktik atas kepercayaan tersebut sebagai hal yang unik dan baru (Ringgren, 1969); sementara penyesuaian elemen kebudayaan dan/atau kepercayaan yang bersinggungan disebut akulturasi (Falah, 2023). Meskipun demikian, perbedaan mendasar kedua istilah ini dalam menyatakan persinggungan antara dua identitas agama dan kebudayaan terletak pada hasil akhir dari perjumpaan tersebut: sinkretisme menghasilkan sistem kebudayaan atau kepercayaan hibrida (Geertz, 1960), sementara akulturasi lebih menonjolkan proses di mana komunitas yang cenderung memiliki posisi lemah mengadopsi nilai dari komunitas yang lebih dominan (Falah, 2023). Keduanya juga berakar pada kenyataan historis yang tidak terlepas dari relasi kuasa (*power relations*) yang pada akhirnya berhasil mendorong perubahan pada struktur sosial, institusi, kebudayaan, praktik, tradisi, hingga penampilan yang kali ini didefinisikan sebagai lokalitas Islam atau Islam lokal. Meskipun demikian, ada problem mendasar dan klasik: bagaimana menyatakan bahwa salah satu praktik atau tradisi tersebut merupakan bagian dari Islam?

*Tumbilotohe* di Gorontalo adalah salah satu contoh pergulatan tersebut. Tradisi menyalakan lampu botol sepanjang malam 27-29 Ramadan ini dikenal luas sebagai bagian dari tradisi Islam di Gorontalo, yang sudah ada sejak Islam pertama kali diperkenalkan pada abad ke-16, pada masa pemerintahan Sultan Amai (1525-1550) (Amin, 2016). Selain secara praktis menerangi jalan menuju masjid pada masa lalu, tujuan pelaksanaan *Tumbilatohe* adalah untuk memperingati malam *Laylatul Qadr* yang dipercaya jatuh pada tiga malam terakhir Ramadan (Ka'u & Yahiji, 2019). Ada banyak perubahan yang terjadi pada praktik tersebut, khususnya pada media yang digunakan: dipercaya awalnya dibuat dari perpaduan getah damar dan resin, hingga saat ini menggunakan lampu listrik yang menyala secara instan. Namun, tidak mengubah klaim historis perpaduan lokalitas dan Islam Gorontalo yang lantas terinstitusionalisasi berdasarkan filosofi "*Adati hula-hula to syara', syara hula-hula to kitabullah*" (Adat bersendi pada syariat, dan syariat bersendi pada Al-Qur'an) (Niode, 2007; Amin, 2016). Dengan demikian, bagi masyarakat Gorontalo, mempertahankan *Tumbilatohe* berarti mempertahankan adat dan Islam di Gorontalo.

Persoalannya, klaim historis ini bermasalah. Pertama, pengasosiasian tradisi ini dengan keberadaan Sultan Amai, sebagai salah satu raja Gorontalo yang memperkenalkan Islam di Gorontalo, tidak serta-merta berarti bahwa ia juga memperkenalkan *Tumbilatohe*. Justru, dalam konvensi Seminar Adat tahun 1971, di mana telah ditunjukkan 155 hukum adat yang dikeluarkan oleh Sultan Amai, tidak satu pun yang menyinggung atau menyebutkan *Tumbilatohe* sebagai warisan kepemimpinannya. Kedua, tidak hanya Gorontalo yang mengklaim bahwa tradisi ini sama persis milik mereka sendiri. Di Bolaang Mongondow, terdapat tradisi bernama *Monuntul*, dan di Ternate, Maluku Utara, juga dikenal tradisi yang disebut *Ela-ela*. Kedua tradisi ini memiliki pengertian secara literal dan substansial yang sama dengan *Tumbilatohe* di Gorontalo, yakni menyalakan lampu botol pada malam ke-27–29 Ramadan untuk memperingati *Laylatul Qadr*. Menariknya, ketiga lokus tradisi ini sama-sama menyatakan bahwa tradisi tersebut berakar pada pergumulan Islam dan adat setempat yang melahirkan tradisi malam pasang lampu tersebut. Lantas, manakah yang orisinal?

Jika kita melihat pola perkembangan Islam secara historis dan secara umum, dapat dikatakan bahwa tradisi ini seharusnya dipengaruhi oleh Ternate, dibawa ke Gorontalo, lalu disebarkan ke Bolaang Mongondow (Bukido, Lundeto, & Gonibala, 2020). Namun, sejarah tidak selalu berkembang secara linier seperti itu. Foucault (1972) sebaliknya, melihat sejarah sebagai fenomena yang ditandai oleh diskontinuitas, patahan dan lompatan mendadak. Baginya, tak ada peradaban yang bergerak maju menjadi lebih baik melalui satu gerak evolusi, melainkan pergeseran dari satu era ke era lain melalui proses yang tidak teratur. Ketika menjelaskan penjara

sebagai salah satu cara menghukum manusia, Foucault menjelaskan bahwa hal tersebut muncul secara tiba-tiba, menggantikan hukuman fisik sebagai tontonan pada era klasik yang sangat brutal (Foucault, 1977). Penjara, menurut Foucault (1972), muncul sebagai cara manusia menghukum orang lain dengan dalih “kemanusiaan”, seolah-olah didorong oleh rasa belas kasih, namun diam-diam sebenarnya memproduksi *Docile Bodies*, atau “Tubuh yang Patuh”, melalui jadwal latihan, aturan, dan pengawasan yang ketat, agar tubuh manusia dapat didisiplinkan (Foucault, 1972). Apa yang hendak dilihat oleh Foucault adalah bagaimana relasi kuasa politik bekerja dalam proses menginstitusionalisasi makna hingga menjadi klaim yang paling benar.

Penelitian mengenai tradisi *Tumbilatohe* dalam beberapa tahun terakhir didominasi oleh pendekatan kualitatif yang mengkaji fenomena ini dari aspek transformasi budaya, dorongan pelestarian, dan pemaknaan religius. Kajian oleh Mozin, dkk. (2025) serta Anwar Thalib (2023) misalnya, menyoroti bagaimana tradisi ini bertahan dan beradaptasi—baik melalui transformasi media lampu akibat modernisasi dan kebutuhan ekonomi, maupun kelestariannya yang didorong oleh nilai filosofis gotong royong (*mohuyula*) dan *lumadu* (berbagi). Dari dimensi spiritual, studi Dai dan Rosidi (2023) serta riset komparatif Bukido, Lundeto, dan Gonibala (2020) menggarisbawahi esensi *Tumbilatohe* sebagai ritus penyambutan *Lailatul Qadar* yang mempererat silaturahmi, dengan makna yang tetap sama meski penamaannya bervariasi di wilayah seperti Manado dan Kotamobagu, Sulawesi Utara. Sementara itu, di ranah sosiopolitik, Alinggahe (2024) telah mencoba memotret dinamika relasi kuasa dengan melihat kuatnya hegemoni elit adat yang berhadapan dengan pandangan konservatif dalam agama. Meskipun demikian, kajian hegemoni Alinggahe belum menguraikan secara spesifik bagaimana relasi kuasa itu benar-benar beroperasi dalam tradisi tersebut.

Merespons celah akademik ini, artikel ini akan menjelaskan *Tumbilatohe* dengan menggunakan kerangka analisis sejarah ala Foucauldian yang telah diuraikan di atas. Berakar pada penelitian kualitatif, tulisan ini hendak membongkar argumen dominan bahwa *Tumbilatohe* yang diyakini sebagai bentuk dari pergumulan adat dan Islam di Gorontalo, sebenarnya merupakan bagian dari campur tangan kuasa politik dalam sejarah perkembangan Islam di Gorontalo. Tesis tentang mempertahankan *Tumbilatohe* sebagai bagian dari mempertahankan adat dan identitas ke-Gorontalo-an bagi saya justru lahir dari patahan epistemik (*rupture*) dan manifestasi relasi kuasa dan pengetahuan atas pandangan dunia masyarakat Gorontalo pra-Islam, di mana api yang dalam pandangan masyarakat Gorontalo menjadi simbol penolakan *bala'* dan roh jahat, direinterpretasi kembali sebagai instrumen dalam penyambutan malam *Laylatul Qadar*, serta pada akhirnya menjadi tontonan visual, estetika pariwisata, dan kompetisi yang diadakan setiap tahun untuk rekor muri sehingga memicu kontroversi dari masyarakat itu sendiri. Perubahan-perubahan ini bagi saya, merupakan kenyataan atas sejarah *Tumbilatohe* yang penuh dengan transisi dan lompatan mendadak.

## METODE PENELITIAN

Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif. Pendekatan ini memungkinkan peneliti melihat secara mendalam fenomena sosial, isu, atau pengalaman subjektif individu. Pendekatan kualitatif dalam penelitian ini akan difokuskan untuk menganalisis *Tumbilatohe*, sebuah tradisi yang lahir dari pergumulan antara Islam dan adat, sebagai fenomena diskontinuitas dalam sejarah. Menempatkan *Tumbilatohe* bukan hanya sebagai tradisi, melainkan sebagai sebuah fenomena sosial adalah sebuah pilihan sadar agar dapat melihat pemaknaan atas tradisi ini secara lebih utuh dengan melibatkan relasi kuasa di dalamnya. Data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui transkrip wawancara, catatan lapangan, dan dokumen yang berkaitan dengan sejarah serta pengetahuan tentang *Tumbilatohe*. Data primer penelitian ini dikumpulkan melalui wawancara mendalam dengan pemuka adat, pemerintah, agamawan, akademisi, dan masyarakat yang memahami serta melaksanakan tradisi *Tumbilatohe*; sedangkan data sekunder dalam

penelitian ini adalah dokumen sejarah Gorontalo, Naskah Seminar Adat tahun 1971 yang memuat berbagai pembahasan tentang hukum adat dan Islam di Gorontalo, serta artikel, laporan, dan jurnal yang berkaitan dengan isu yang hendak dijawab. Data-data yang diperoleh ini akan dianalisis dengan cara mengorganisasikan, mengelompokkan, dan memaknai hasil wawancara untuk menemukan tema tertentu secara dinamis. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, peneliti mengadopsi kategori transisional untuk melihat patahan sejarah dalam tradisi *Tumbilatohe* yang juga akan menjadi fokus pembahasan dalam tulisan ini, yakni: 1) patahan epistemik makna ‘cahaya’ dalam *Tumbilatohe*; 2) relasi kuasa atas adat dan diskursus Islam; dan 3) *Tumbilatohe* pada zaman birokrasi modern.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### A. Problem Historis tentang Tumbilatohe dalam Narasi Sejarah Islam di Gorontalo

Pada tahun 1971, Kepala Kampung Po’owo, B. Ismail (1971), menulis satu artikel yang sangat bagus berjudul “185 Hukum Adat pada Masa Sultan Amai 1525-1550”. Benar, ada 185 tradisi yang diurutkan oleh Ismail dalam makalah tersebut (Amin, 2012). Ratusan tradisi Islami tersebut mengatur berbagai praktik esensial dalam kehidupan sehari-hari orang Gorontalo, seperti *mome’ati* (beat untuk perempuan) dan *moluna* (sunatan untuk laki-laki), *me’raji* (tradisi Mikraj Nabi Muhammad Saw), membaca doa selawat (*mongadi salawati*), slametan (*mongaruwa*), hingga mandi besar sebelum salat Idul Fitr. Tulisan Ismail menjadi satu-satunya tulisan otoritatif yang dikutip berulang kali oleh peneliti yang membahas Gorontalo setelahnya. Anehnya, *Tumbilatohe* tidak dicantumkan sebagai salah satu tradisi Islam yang diwariskan oleh Sultan Amai, orang pertama yang memperkenalkan Islam di Gorontalo.

Ketidakjelasan informasi ini menciptakan kekosongan ruang terkait status kesejarahan tradisi tersebut. Sebab dalam berbagai penjelasan dikatakan bahwa muasal tradisi ini sudah sejak masa Amai, raja pertama yang memeluk Islam di Gorontalo. Misalnya, tokoh adat Tahir Ismail (2026) menjelaskan:

"Orang-orang tua terdahulu bilang, asal-usul *tumbilatohe* ini ada sejak zaman Islam di Gorontalo. Hal ini terjadi pada masa pemerintahan Kerajaan Sultan Amai."

Tahir Ismail (2026) dikenal dengan gelar *Tuwaaliyo lo Baate* atau ‘orang yang mengarahkan para *Baate*’, karena dianggap memiliki pengetahuan yang mumpuni tentang adat Gorontalo. Baginya, tradisi ini dimulai sebagai penanda 27 Ramadan, waktu ketika *Laylatul Qadar* terjadi. Pernyataan ini lantas diperkuat oleh Rahman Rauf (2026) yang bahkan memberikan gambaran detail terkait tradisi ini:

"Asal-usul *Tumbilatohe* sudah ada sejak tahun 1515–1525 pada zaman Kerajaan Sultan Amai, ketika Islam masuk ke Gorontalo, dan bersifat sebagai tradisi di Gorontalo. *Tumbilatohe* berjalan pada bulan Ramadan, tepatnya pada malam ke-27 Ramadan (malam Lailatul Qadar). *Tumbilatohe* dulunya dikenal dengan *malalangi*, yang artinya penerangan yang dilakukan lewat *tohe tutu (lampu asli)* yang terbuat dari damar yang dibungkus dengan daun woka (*ombulo*), dengan tujuan utama untuk menerangi orang-orang yang akan mengumpulkan zakat fitrah dan orang-orang yang akan berangkat beribadah ke masjid."

Dari dua pernyataan ini, dapat dipahami bahwa, pertama, *Tumbilatohe* sezaman dengan kedatangan Islam di Gorontalo pada masa Sultan Amai pada abad ke-16, dan kedua, tradisi ini memiliki fungsi ganda: menerangi jalan menuju masjid dan menandai malam *Laylatul Qadar* pada hari ke-27 Ramadan (Ka'u & Yahiji, 2019). Dua pernyataan ini juga turut menjadi dasar bahwa narasi sejarah *Tumbilatohe* dibangun sebagai garis linier yang terus-menerus dan memiliki permulaan. Muasal *tumbilatohe* yang dikaitkan dengan Amai juga melandasi tradisi ini sebagai tradisi asli Gorontalo. Dalam konteks ini, tradisi merujuk pada *Tumbilatohe* sebagai praktik yang telah diciptakan dan diinstitusionalisasi oleh komunitas Muslim Gorontalo, sehingga

membedakannya dari masyarakat dan/atau komunitas lainnya, serta dipertahankan secara turun-temurun.

Benar memang, jika kita tarik ke belakang, Islam pada masa Sultan Amai menjadi tonggak penting dalam kebudayaan Gorontalo (Amin, 2012). Islam di masa Amai diperkenalkan melalui jalur Palasa, Sulawesi Tengah, ketika ia meminang Ratu Omogojolo dari kerajaan tersebut dan menjadikan Islam sebagai mahar pernikahan (Henley, 2005; Hasanuddin, 2004). Islam di Sulawesi Tengah memiliki jalur koneksi langsung dengan Kesultanan Ternate di Maluku. Sehingga, pernikahan ini juga merupakan modal politik jaringan Islam Gorontalo ke Kesultanan Ternate (Hasanuddin, 2004). Pasca kepulangannya dari Sulawesi Tengah, Amai bersama para pembesar kerajaan lainnya kembali ke Gorontalo dan membangun Masjid Hunto, yang saat ini terletak di Kecamatan Siendeng, sebagai pusat penyebaran Islam (Niode, 2007; Hasanuddin, 2004). Di masa ini pula, bersama para kepala kampung dan pemuka adat, Amai menginstitusionalisasi basis filosofis Islam Gorontalo, di mana Islam harus bertumpu pada tradisi dan kebudayaan setempat (*Sara'a topa-topango to adati*) (Amin, 2016).

Pasca Amai, kekuasaan diwariskan kepada anaknya, yakni Matolodulakiki (1550-1585) (Amin, 2012). Di masa ini, fokus utama Matolodulakiki adalah penyebaran Islam. Hal ini dilakukan dengan: 1) mengirim para pembesar kerajaan untuk mempelajari Islam di Ternate; 2) melakukan konversi besar-besaran terhadap para penduduk Gorontalo yang cenderung animistik menjadi Muslim sepenuhnya (Hasanuddin, 2004). Masa ini juga dikenal sebagai masa penyebaran kitab-kitab Islam di Gorontalo (Amin, 2012). Salah satu tonggak keberhasilannya adalah menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaan dan mereformulasi kembali basis filosofis Islam serta lokalitas Gorontalo sebagai dua entitas yang setara (Amin, 2012). Pada masa ini, tak ada catatan sejarah tentang *Tumbilatohe* dan berbagai tradisi lainnya yang dipadankan dengan Islam. Justru, fokus utama Matolodulakiki adalah bagaimana menyebarkan Islam hingga ke pelosok negeri. Ia bahkan mengirim para pembesar kerajaan untuk mempelajari sufisme Islam di Ternate dengan memanfaatkan jejaring Islam di kawasan Timur Indonesia yang telah dibangun oleh ayahnya, yakni Amai (Amin, 2012).

Ketiga adalah Islam pada masa Eyato (1673-1679). Masa ini memang jauh berbeda dari dua pendahulunya. Namun, Islam di Gorontalo sangat dikenal pada masa pemerintahan Eyato karena ia sepenuhnya menginstitusionalisasi tradisi dan praktik masyarakat Gorontalo agar selaras dengan ajaran Islam (Nur, 1979; Hasanuddin, 2004). Sekali lagi, ajaran Islam yang dimaksud selalu berkaitan dengan Kesultanan Ternate, di mana posisi agama dan adat berperan sentral dalam menavigasi tradisi masyarakat setempat. Posisi dan pengaruh politik Ternate pada saat yang sama juga mengontrol bagaimana wacana Islam, baik secara sosial maupun politik, dilembagakan dalam berbagai lembaga pemerintahan adat di Gorontalo (Nur, 1979; Hasanuddin, 2004). Hal ini misalnya ditandai dengan munculnya sebutan gelar seperti *Qadhi* (pemimpin urusan agama Islam), *Jogugu* (perdana menteri), *Marsaoleh* (kepala wilayah setingkat distrik), dan *Baate* (dewan adat) (Amin, 2012). Di masa ini, Eyato bahkan mereformulasi prinsip adat dan Islam, dari yang sebelumnya setara menjadi didominasi oleh Islam dengan prinsip *Adati hula-hula to Syara'a*, *Syara'a hula-hula to Qur'ani*, atau "Adat bertumpu pada Syariat, dan Syariat bertumpu pada al-Quran" (Amin, 2012). Justru, pada masa ini, Eyato membangun institusi adat dan syariat Islam, seperti *Buto'o Syara'a* dan *Buto'o Hunggia* yang berfungsi sebagai pengadilan agama dan pengadilan tata negara untuk mengurus berbagai kompleksitas sosial-politik masyarakat (Nur, 1979).

Ada dugaan bahwa kontak-kontak Muslim Gorontalo sejak Matolodulakik (1550-1585) sampai Eyato (1673-1679) turut memperkenalkan praktik "menyalakan lampu" ini. Sebab, di Ternate, terdapat tradisi *Ela-Ela* untuk menyambut *Laylatul al-Qadar* melalui pemasangan lampu botol. Sejarah tradisi Ela-ela di Ternate berasal dari praktik kepercayaan animisme dan dinamisme di masa prasejarah (Momole), yang awalnya ditujukan untuk memuja kekuatan gaib

dan roh penjaga Gunung Gamalama (Bodi, 2018). Setelah Islam masuk melalui dakwah dan perdagangan, tradisi ini beradaptasi di bawah otoritas Kesultanan Ternate, sehingga ritual tersebut mengandung nilai tauhid tanpa menghilangkan praktik aslinya. Saat ini, Ela-ela dilakukan secara sakral pada malam ke-27 Ramadan sebagai simbol menyambut Lailatul Qadar, dengan penyalaan obor yang dipelopori Sultan—sebagai Makolano atau penjaga alam—yang menjadi manifestasi filosofi "*Adat ma toto agama Islam*", yang menggabungkan ketaatan syariat dan penghormatan terhadap warisan leluhur.

Terkait *Tumbilatohe* di Gorontalo, relevansinya dapat dilihat melalui salah satu unsur adat, yaitu api, atau tulu. Ada kecenderungan untuk mengaitkan elemen adat ini, yakni tulu (api), sebagai legitimasi bahwa akar tradisi *Tumbilatohe* sudah ada sejak zaman dahulu. Hal ini tercermin dalam praktik menyalakan lampu dengan api pada masa lalu. Dalam sejarah Gorontalo, api (*tulu*) adalah salah satu unsur penting yang menjadi dasar adat, bersama tanah (*huta*), air (*taluhu*), dan angin (*dupoto*). Api sejak lama digunakan masyarakat Gorontalo untuk menerangi malam, memasak, berburu, dan yang terpenting, sebagai bagian dari upacara keagamaan kepada dewata (Nur, 1979). Nur bahkan menyebutkan bahwa setiap suku di Gorontalo pada masa lalu sering menyalakan api untuk membakar dupa sebagai persembahan bagi Eeya, dewa utama masyarakat Gorontalo di kaki Gunung Tilongkabila. Kepercayaan ini diperkuat dengan pernyataan Agiorno Dungga (1971) dalam Naskah Seminar Adat 1971, yang menyebutkan bahwa di wilayah Gorontalo, saat seseorang meninggal, api selalu dinyalakan di kamar almarhum untuk mengusir roh jahat yang mengganggu arwah.

Secara keseluruhan, pembacaan linier yang menarik tentang asal-usul *Tumbilatohe*, yang secara eksklusif dikaitkan dengan era Sultan Amai, lebih tepat dipahami sebagai sebuah konstruksi wacana sejarah daripada sebuah fakta yang kontinu. Ketidakhadiran tradisi ini dalam arsip-arsip institusionalisasi hukum adat dari masa Amai hingga Eyato menunjukkan adanya diskontinuitas atau patahan epistemik dalam perjalanannya. Sehingga, narasi yang mengaitkan *Tumbilatohe* dengan masuknya Islam di Gorontalo merupakan bagian dari operasi relasi kuasa-pengetahuan yang bertujuan mengukuhkan identitas sosial saat ini. Praktik penerangan masa lalu, yang mungkin berawal dari kebutuhan pragmatis, perlahan dimaknai ulang dan diintegrasikan ke dalam *episteme* syariat (seperti zakat dan Lailatul Qadar) agar selaras dengan prinsip '*Adat bersendi Syara' dan Syara' bersendi Kitabullah*' yang membuktikan bahwa sejarah itu sebenarnya tidak bergerak lurus, melainkan. Akhirnya, analisis ini menunjukkan bahwa tradisi bukanlah warisan yang berkembang secara mulus dan statis, melainkan ruang dinamis di mana maknanya terus diproduksi ulang dan disesuaikan oleh otoritas wacana sesuai dengan zamannya.

## B. Cahaya (*tohe*) dalam *Tumbilatohe* sebagai Wacana

Tentu saja, memberikan gambaran tentang kekosongan historis posisi *Tumbilatohe* dalam sejarah perkembangan Islam di Gorontalo tidak otomatis meniadakan *Tumbilatohe* sebagai bagian dari ekspresi Islam di Gorontalo, dan memang hal tersebut bukan tujuan analisis ini. Sebaliknya, penafsiran ini justru menegaskan bahwa sejarah dibangun melalui prinsip 'tambal sulam' dan 'benturan' yang ditunjukkan oleh interpretasi terhadap tradisi serta perubahan praktik dari waktu ke waktu. Asal-usul yang dianggap rapi dalam tradisi *Tumbilatohe* justru berpotensi menimbulkan ilusi karena sejarah tidak pernah berjalan secara linier. Menurut Foucault, sejarah sebenarnya diciptakan di masa kini untuk memperbaiki dan menegaskan apa yang terjadi di masa lalu agar kepercayaan kita saat ini terbentuk dengan jangkar yang kokoh. Oleh karena itu, dalam perspektif Foucauldian, *Tumbilatohe* merupakan sebuah wacana yang terus-menerus dikonstruksi oleh rezim relasi-kuasa pada masa Matolodulakiki dan Eyato pada abad ke-16–17, lalu dikuatkan oleh berbagai pemerintahan kerajaan setelahnya.

Salah satu cara untuk membuat ini kontinu adalah melalui legitimasi retrospektif dengan menemukan praktik-praktik yang berkaitan dengan menyalakan lampu menggunakan api pada

masa lalu. Dalam sejarah Gorontalo, api (*tulu*) adalah salah satu elemen penting yang menjadi dasar adat Gorontalo, bersama tanah (*huta*), air (*taluhu*), dan angin (*dupoto*). Dalam naskah Seminar Adat 1971, Kuno Kaluku menulis bahwa empat elemen ini merupakan *Adati Asali*, atau ‘sumber adat’ Gorontalo. Bagi Kaluku (1971), keberadaan empat elemen ini bukan sesuatu yang abstrak, melainkan dapat ditemukan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Gorontalo. Api, dalam hal ini, sejak lama telah digunakan oleh masyarakat Gorontalo untuk menerangi malam, memasak, hingga berburu, dan yang paling penting, untuk terhubung dengan berbagai upacara keagamaan (Dungga, 1971). Tentang upacara kepercayaan ini ditebalkan dengan pernyataan dari Agiorno Dungga (1971), dalam tulisannya pada Naskah Seminar Adat 1971. Ia menyebut bahwa di wilayah Gorontalo pada masa lalu, ketika orang meninggal, di kamarnya, akan selalu dinyalakan api yang bertujuan untuk mengusir roh-roh jahat yang membuat arwah sang mayat itu terganggu. Api juga memiliki watak “menuju ke atas, menyala-nyala, berkobar, dan memakan apa saja di sekitarnya” (Dungga, 1971).

Dalam konteks *Tumbilatohe*, elemen api secara eksplisit tidak disebutkan, melainkan ‘cahaya’ (*tohe*) yang dihasilkan dari nyala api tersebut (Ka'u & Yahiji, 2019). Ada beberapa pemahaman tentang cahaya ini. Pertama, secara pragmatis, berfungsi sebagai ‘penerang jalan’ agar masyarakat bersemangat menuju masjid untuk salat tarawih dan beriktikaf. Sarmada Inaku (2026) juga menambahkan bahwa sebelumnya, saat menyalakan lampu botol, hal itu disertai dengan pembacaan surat Al-Qadr dan zikir. Dengan demikian, cahaya berperan penting sebagai penghubung antara kebutuhan praktis masyarakat dan manifestasi spiritual. Lebih jauh lagi, makna cahaya mengalami resignifikasi mendalam ketika dikaitkan dengan narasi keagamaan, khususnya pada malam ke-27 Ramadan yang dipercaya sebagai malam turunnya Lailatul Qadar. Ustad Sarmada dan Rahman Rauf menjelaskan bahwa menyalakan lampu pada malam itu bukan hanya untuk menerangi jalan, tetapi juga sebagai simbol spiritual untuk menyambut kemuliaan malam tersebut. Dalam konteks ini, cahaya menjadi representasi harapan religius, di mana usaha menerangi jalan orang beribadah diyakini membawa pahala berlipat ganda, sehingga tradisi ini secara alami melekat pada identitas keagamaan masyarakat.

Analisis mengenai cahaya juga meluas ke dimensi internal manusia, di mana tokoh adat dan agama berusaha menghubungkan ‘cahaya’ di dunia nyata dengan konsep ‘nur’ atau cahaya iman di hati. Tahir Ismail (2026) dan Rahman Rauf (2026) secara konsisten menegaskan bahwa saat lampu dinyalakan, ada makna bahwa jiwa manusia juga harus turut menyala untuk mengatasi menurunnya semangat ibadah menjelang akhir Ramadan. Ustad Sarmada (2026) menambahkan bahwa konsep nur ini mencerminkan kedalaman iman yang seharusnya menjadikan hati dan pikiran sebagai sumber solusi dan manfaat bagi orang lain, sehingga fungsi cahaya beralih dari sekadar alat fisik menjadi cermin kualitas ketakwaan. Transformasi fungsi cahaya dari alat bantu fisik menjadi cerminan kualitas ketakwaan ini merupakan bagian dari strategi untuk menempatkan *Tumbilatohe* dalam rezim kebenaran Islam, sehingga tradisi ini memiliki posisi yang tak terbantahkan dalam struktur religius masyarakat (Foucault, 1972).

Namun, narasi mengenai cahaya ini mengalami benturan ketika berhadapan dengan fenomena modernisasi dan festivalisasi yang dipicu oleh kebijakan pemerintah. Sofyan Kau (2026) menyoroti bahwa dalam pergeseran orientasi masyarakat modern, terjadi simplifikasi di mana cahaya hanya dipahami sebagai kemegahan visual dan simbol prestise ekonomi belaka, bukan lagi simbol spiritualitas. Perubahan penggunaan material dari bahan alami yang sarat makna—seperti getah damar dan minyak kelapa—ke lampu listrik yang instan menyebabkan hilangnya nilai-nilai filosofis yang selama ini melekat pada prosesi penyalaan lampu. Cahaya yang dulunya menjadi ruang perenungan kolektif, kini perlahan terdegradasi menjadi komoditas festival yang lebih mementingkan aspek tontonan (Foucault, 1972).

Selain ‘cahaya’, perbedaan makna materialitas *Tumbilatohe* juga diperdebatkan di kalangan tokoh adat dan para cendekiawan. Rahman Rauf, misalnya, menafsirkan minyak kelapa

yang dicampur dengan air sebagai simbol kemampuan orang Gorontalo untuk berbaur, sementara Sofyan Kau menganggap minyak tanah sebagai simbol kemandirian karena tidak bisa dicampur. Perbedaan ini menunjukkan bahwa makna *Tumbilotohe* bukanlah satu-satunya kebenaran masa lalu, melainkan selalu direkonstruksi oleh subjek masa kini. Begitu pula, hiasan alikusu dianggap Rahman Rauf sebagai simbol syukur, sementara Kai Umadji (2026) memaknainya sebagai gerbang penyambutan malaikat. Perbedaan ini menunjukkan upaya memberi label "kebenaran" melalui simbol dengan signifikansi religius atau adat, di tengah modernisasi yang mengikis nilai-nilai lama.

Akhirnya, pembahasan mengenai cahaya dalam wawancara ini mencerminkan dinamika perebutan wacana (*discourse*) tentang identitas Gorontalo. Di satu sisi, tokoh adat dan agama berupaya keras mempertahankan makna cahaya sebagai simbol ketakwaan dan identitas religius yang diwariskan oleh leluhur, sementara di sisi lain, otoritas pemerintah dan industri pariwisata cenderung mendisiplinkan fungsi cahaya ke dalam kerangka festival yang berorientasi pada daya tarik wisata. Ketegangan antara pemaknaan cahaya sebagai esensi ibadah dan fungsi cahaya sebagai alat komoditas ini menunjukkan bahwa narasi cahaya dalam *Tumbilotohe* tidak pernah berhenti berevolusi, terus diperebutkan oleh berbagai aktor untuk mendefinisikan apa yang paling relevan bagi masyarakat Gorontalo saat ini.

### C. Dari Spiritualitas ke Komoditas Ekonomi

Pergeseran esensi *Tumbilotohe* telah menjadi panggung bagi produksi wacana baru yang menitikberatkan pada penciptaan prestise sosial. Dalam hal ini, perubahan terjadi secara signifikan, dan hal tersebut dapat dikategorikan ke dalam tiga domain utama. Pertama, secara filosofis, kemegahan cahaya lampu yang dulunya menjadi ekspresi religius, saat ini sering kali dipahami sebagai simbol keberhasilan ekonomi individu atau kelompok. Jika di masa lalu penggunaan bahan lokal secara kolektif menonjolkan nilai spiritual, kini masyarakat menggunakan perayaan dan dekorasi pencahayaan sebagai simbol kemampuan ekonomi mereka. Wacana yang berkembang di tengah masyarakat tidak lagi berpusat pada pencarian cahaya ilahi, melainkan mulai beririsan dengan simbol-simbol status sosial. Thomas (2026) menuturkan bahwa di wilayah perkotaan, *Tumbilotohe* telah menjadi komoditas wisata, sehingga masyarakat tidak lagi memasang alikusu atau lampu tradisional di rumah mereka. Sebaliknya, di daerah pedesaan tertentu, tradisi ini tetap mempertahankan penggunaan alat dan bahan tradisional, serta ritual pada malam ke-27 Ramadan. Meskipun demikian, secara umum, Sofyan Kau (Kau, 2026) menilai bahwa tradisi ini semakin mengalami folklorisasi, di mana kebudayaan hanya dipertahankan sebagai tontonan visual, tetapi kehilangan fungsi sosial dan spiritual aslinya. Alhasil, proses komodifikasi ini menyebabkan perbedaan dalam struktur sosial dalam merespons tradisi, terutama antara masyarakat perkotaan dan pedesaan.

Kedua, *Tumbilotohe* juga aktif dipromosikan oleh pemerintah sebagai bagian dari sektor pariwisata dan ekonomi kreatif. Jefri Akutu (2026) dari Dinas Kebudayaan melihat perayaan *Tumbilotohe* sebagai peluang strategis untuk mendorong perekonomian masyarakat melalui keterlibatan UMKM dalam festival tahunan tersebut. Pemerintah juga mempromosikan tradisi ini secara nasional untuk menarik wisatawan dari luar Gorontalo. Ini menunjukkan bahwa makna *Tumbilotohe* telah dikemas menjadi produk festival budaya, dengan keberhasilannya diukur dari jumlah pengunjung dan dampak ekonomi bagi daerah. Namun demikian, beroperasinya dominasi pemerintah ini pada akhirnya memfasilitasi kapitalisasi tradisi oleh pemegang kuasa dan modal. Thomas mengungkapkan bahwa ketika pelaksanaan *Tumbilotohe* dikontrol dan difestivalkan oleh pemerintah dan pengusaha, pihak yang paling diuntungkan adalah mereka yang mengendalikan festival tersebut. Pengaruh aparaturnya secara perlahan mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh pakem tradisional yang mulai dilupakan oleh warga. Relasi kekuasaan ini memperlihatkan bahwa wajah *Tumbilotohe* saat ini tidak lagi sepenuhnya didasarkan pada

pandangan masa lalu, melainkan telah diatur oleh struktur kekuasaan modern yang berorientasi pada industri pariwisata. Transformasi makna *Tumbilotohe* menjadi festival memunculkan kontestasi mengenai simbolisme di baliknya.

Ketiga, dalam praktik *Tumbilotohe* saat ini, terlihat jelas adanya relasi kekuasaan yang menyingkirkan otoritas lembaga adat. Para pemangku adat seperti Tahir Ismail (2026), Rahman Rauf, dan Kai Umadji (2026) menyatakan bahwa mereka selalu memberi masukan kepada pemerintah tentang tata cara tradisi, seperti pentingnya memasang *alikusu* di gerbang rumah dan aturan jumlah lampu. Namun, usulan mereka sering diabaikan tanpa tindak lanjut yang nyata dari para pengambil kebijakan. Rahman Rauf secara tegas menyebutkan bahwa lembaga adat tidak memiliki sanksi sosial karena wewenang tertinggi yang diakui masyarakat saat ini adalah pemerintah atau *buatula bala*. Kelemahan posisi hierarkis lembaga adat berbanding terbalik dengan dominasi rezim kebenaran yang dijalankan oleh institusi pemerintah. Jefri Akutu (2026) mengonfirmasi bahwa pelaksanaan festival *Tumbilotohe* dipusatkan dan dikendalikan oleh pemerintah provinsi yang tunduk pada *instruksi* gubernur sebagai pemegang kebijakan tertinggi. Intervensi kekuasaan ini juga dijalankan melalui penetapan pagu anggaran yang mengatur skala pelaksanaan tradisi tersebut di lapangan. Lebih jauh lagi, dominasi kuasa negara ini terlihat dari rencana jangka panjang pemerintah untuk menjadikan *Tumbilotohe* sebagai ikon budaya yang mendunia pada tahun 2026, yang menegaskan posisi pemerintah sebagai pemegang wacana dominan.

Tradisi ini, dengan demikian, tidak lagi mandiri atau otonom, melainkan masuk dalam rezim manajemen pariwisata birokratis, dengan aturan teknis yang ditetapkan oleh dinas kebudayaan dan pariwisata, bukan melalui musyawarah adat. Akibatnya, keuntungan ekonomi tidak merata. Thomas (2026) mengingatkan bahwa ketika dikuasai oleh pemerintah dan pengusaha besar, keuntungan sering mengalir kepada mereka yang memiliki modal, sementara masyarakat umum ikut serta tanpa makna ibadah maupun tradisi seperti dulu. Tradisi *Tumbilotohe* saat ini dipaksa menyesuaikan diri dengan rezim ekonomi dan pariwisata modern, yang mengingatkan bahwa tradisi bukan sekadar artefak budaya statis, melainkan ruang negosiasi yang selalu dipengaruhi oleh aktor berkuasa. Pemerintah menjadi aktor utama yang menentukan apa yang dianggap "*Tumbilotohe* yang benar", menjadikannya instrumen pembangunan daerah yang sering mengorbankan esensi spiritual yang dijaga oleh otoritas adat dan agama. Meskipun pandangan terhadap tradisi *Tumbilotohe* berubah, saya melihat perubahan ini sebagai akibat dari apa yang disebut Geertz (1973) sebagai proses dinamis dalam jaring makna. Dalam konteks ini, transformasi *Tumbilotohe* menjadi bagian dari festival modern dianggap oleh Geertz sebagai proses dinamis, di mana tradisi religius lokal dihidupkan kembali melalui hibridisasi dengan kapitalisme global dan industri pariwisata, sehingga menciptakan ruang ekspresi budaya baru. Dari sudut pandang ini, komodifikasi tidak mengorbankan nilai sakralnya, melainkan meregenerasi fungsi budaya sebagai ruang bagi masyarakat dan birokrasi Gorontalo untuk menegosiasikan identitas, memperkuat kohesi sosial, dan mengemas warisan leluhur agar tetap relevan di tengah arus modernitas.

## PENUTUP

Penelitian ini memberikan gambaran bahwa *Tumbilotohe* bukan merupakan warisan historis yang statis dan linier, melainkan konstruksi wacana yang direproduksi secara terus-menerus melalui siasat legitimasi retrospektif. Dengan meminjam elemen *Adati Asali*—terutama api (*tulu*)—otoritas adat dan agama berpotensi telah melakukan "penambalan" historis untuk memberikan legitimasi sejarah pada tradisi yang tidak ditemukan dalam arsip hukum adat pada periode Sultan Amai yang sering kali dikaitkan sebagai awal mula tradisi tersebut. Patahan epistemik ini, di mana fungsi api berpotensi bergeser dari pengusir roh jahat menjadi instrumen penyambutan *Lailatul Qadar*, cenderung membuktikan bahwa kebenaran dalam tradisi kemungkinan besar bukanlah fakta objektif yang tunggal, melainkan hasil dari operasi relasi

kuasa-pengetahuan (*power/knowledge*) yang secara tidak langsung diciptakan untuk memberi "jangkar" pada identitas sosial masa kini.

Transformasi *Tumbilotohe* dari ritus spiritual menjadi komoditas festival yang cenderung didominasi oleh birokrasi negara berpotensi menunjukkan beroperasinya rezim kebenaran baru yang mendisiplinkan kebudayaan ke dalam kerangka ekonomi dan pariwisata. Hegemoni pemerintah (*buatula bala*) melalui kontrol anggaran, sentralisasi festival, hingga target "ikon budaya mendunia 2026" cenderung memarginalisasi otoritas adat dan agama yang sebelumnya berpotensi menjadi penjaga pakem tradisional. Dalam proses ini, subjektivitas masyarakat Gorontalo cenderung didisiplinkan untuk merespons *Tumbilotohe* sebagai tontonan visual dan ajang pamer prestise ekonomi, alih-alih sebagai laku ibadah atau ritual komunitas yang otonom, yang secara implisit berpotensi menjadi bentuk pendisiplinan di ruang pariwisata.

Secara keseluruhan, *Tumbilotohe* kini berpotensi berfungsi sebagai medan tempur diskursif di mana makna "tradisi yang benar" cenderung diperebutkan oleh berbagai aktor dengan modal kuasa yang asimetris. Dominasi pemerintah dan pemilik modal berpotensi menyebabkan komodifikasi yang mengorbankan esensi spiritual, sementara masyarakat umum cenderung mengalami folklorisasi dan alienasi dari fungsi sosial-spiritual asli tradisi tersebut. Fenomena ini cenderung memperkuat tesis Foucauldian bahwa sejarah kemungkinan bukanlah alur evolusi yang mulus, melainkan serangkaian transisi, lompatan, dan negosiasi kekuasaan; *Tumbilotohe* berpotensi menjadi cermin bagaimana identitas Gorontalo terus dikonstruksi ulang oleh rezim kekuasaan yang berorientasi pada pembangunan, sehingga tradisi cenderung menjadi instrumen birokratis yang senantiasa menyesuaikan diri dengan tuntutan zamannya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Akutu, J. (2026, July 13). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)
- Alinggahe, Y. (2024). *Hegemoni Elit Adat terhadap Tradisi Tumbilotohe pada Masyarakat Desa Tihengo, Kabupaten Gorontalo Utara*. Yogyakarta: Tesis Magister, UIN Sunan Kalijaga.
- Amin, B. (2012). Islam, Budaya dan Lokalitas Gorontalo. *KURE: Jurnal Sejarah dan Budaya*, 1-16.
- Amin, B. (2016). *Menggerakkan Roda Zaman (Rujukan Sejarah Perempuan Gorontalo)*. Jakarta: Semarak Lautan Warna.
- Bukido, R., Lundeto, A., & Gonibala, R. (2020). Tradition and Culture Tumbilotohe Community in North Sulawesi. *Journal of Environmental Treatment Techniques*, 44-60.
- Dai, I., & Rosidi, M. I. (2023). Penyambutan Malam Lailah Al-Qadr dalam Kebudayaan Tumbilotohe di Gorontalo. *Jurnal Ilmu Pendidikan Nasional*, 5-29.
- Dungga, A. (1971). Bandingan terhadap Prasarana Dalam Seminar Adat Istiadat Uduwo Lou Limo lo Pohalaa. In S. R. Nur, *Seminar Adat Istiadat Daerah Gorontalo 1971* (pp. 60-90). Limboto: Pemerintah Kabupaten Gorontalo.
- Falah, B. (2023). Acculturation of Islam and Culture in Indonesia. *Al-Mujtama': Journal of Social Sciences*, 1-29.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punishment: The Birth of Prison*. New York: Vintage Books.
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- Hasanuddin. (2004). *Gorontalo: Tantangan dan Kebijakan Sosial, Politik & Ekonomi Kolonial Belanda*. Manado: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Manado.
- Henley, D. (2005). *Fertility, Food and Fever: Population, economy and environment in North and Central Sulawesi, 1600-1930*. Leiden: KITLV Press.
- Hunowu, M. A. (2020). *Linula Molalahu: Sejarah, Tradisi dan Kearifan*. Sumatera Barat: Penerbit Insan Cendekia Mandiri.
- Inaku, S. (2026, June 8). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)

- Ismail, B. (1971). 185 Adat Istiadat di Masa Sultan Amai. In S. R. Nur, *Seminar Adat Daerah Gorontalo 1971* (pp. 55-67). Limboto: Pemerintah Kabupaten Gorontalo.
- Ismail, T. (2026, June 12). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)
- Kaluku, K. (1971). Prasyarat Tentang: Sejarah Adat-istiadat dan Agama Islam. In S. R. Nur, *Seminar Adat Istiadat Daerah Gorontalo* (pp. 1-30). Limboto: Pemerintah Kabupaten Gorontalo.
- Kau, S. (2026, June 5). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)
- Ka'u, S. A., & Yahiji, K. (2019). *Akulturası Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*. Malang: Intelgensia Media.
- Mozin. (2025). The Cultural Transformation of Tumbilatohe in Responding to the Changing Times: a Case Study in Gorontalo City. *International Journal of Education and Literature*, 1-25.
- Niode, A. (2007). *Gorontalo: Perubahan Nilai-nilai Budaya dan Pranata Sosial*. Jakarta, Indonesia: Pustaka Indonesia Press.
- Nur, S. R. (1979). *Beberapa Aspek Hukum Adat Tatanegara Kerajaan Gorontalo pada Masa Pemerintahan Eato (1673-1679)*. Makassar: Universitas Hasanuddin.
- Rauf, R. (2026, June 8). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)
- Ringgren, H. (1969). The Problem of Syncretism. In S. Hartmen, *Syncretism* (pp. 1-39). Sweden: Almqvist & Wiksells Boktyrckeri.
- Thalib, M. A. (2023). Accounting of Tumbilotohe: An Islamic Ethnometodology Study. *Journal of Islamic Finance and Accounting*, 22-38.
- Thomas, A. W. (2026, July 5). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)
- Umadji, K. (2026, June 27). Wawancara Pribadi. (M. R. Busura, Interviewer)