



Jurnal

HASIL PENELITIAN ILMU SOSIAL DAN HUMANIORA

Volume 4, Nomor 1, Juni 2018

ISSN 2502-4345



'PANGADERENG'



Jurnal Pangadereng adalah jurnal yang diterbitkan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan dengan tujuan menyebarluaskan informasi sosial dan budaya. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis/calon peneliti, akademisi, mahasiswa, dan pemerhati yang berhubungan dengan ilmu sosial dan humaniora. Terbit pertama kali tahun 2015 dengan frekuensi terbit dua kali dalam satu tahun pada bulan Juni dan Desember.

Pelindung

Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Penanggung Jawab

Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Pemimpin Redaksi

Simon Sirua Sarapang, SS., M.Hum.

Sekretaris

Muhammad Aulia Rakhmat, S.Pd.

Dewan Redaksi

Drs. Syamsul Bahri, M.Si.

Abdul Hafid, SH

Dra. Hj. Masgaba, MM

Raodah, SE., MM

Sahajuddin, SS., M.Si.

Ansaar, SH

Rismawidiawati, S.Sos., M.Si.

Muhammad Thamrin, SS., M.Si.

Staf Redaksi

Andi Muhammad Rifhan Fadlan, SE

Mitra Bestari

Prof. Dr. Tadjuddin Ma'nun (Bidang Bahasa, UNHAS)

Prof. Nurul Ilmi Idrus, Ph. D (Bidang Antropologi, UNHAS)

Prof. Dr. Pawennari Hijjang, MA (Bidang Antropologi, UNHAS)

Prof. Dr. Ahmad M. Sewang, M.A (Bidang Sejarah, UIN)

Dr. Ansar Arifin Sallatang (Bidang Antropologi, UNHAS)

Dra. Nursia Tupa, (Bidang Bahasa, Balai Bahasa MKS)

Editor

Dr. Muhammad Basir, MA (Bidang Antropologi, UNHAS)

Dr. Tasrifin Tahara (Bidang Antropologi, UNHAS)

Alfisahrin, M.Si (Bidang Antropologi Agama)

Drs. Syahrir Kila, M.Si (Bidang Sejarah, BPNB Sulsel)

Drs. Muhammad Amir (Bidang Sejarah, BPNB Sulsel)

Iriani, S.Sos., M.Si. (Bidang Antropologi, BPNB SULSEL)

Desain Grafis

Rinto Frans Simbong

Asri Hidayat, ST

:Alamat Redaksi

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Jl. Sultan Alauddin, Talasalapang Km 7 Makassar 90221

Telepon/Fax. 0411- 865166 Email: jurnalpangadereng@gmail.com

DAFTAR ISI

DARI PAKU SAMPAI SUREMANA: SEJARAH BATAS SELATAN DAN UTARA MANDAR <i>(From Paku to Suremana: A History of The Northern and Southern Borders of Mandar)</i> Abd. Rahman Hamid	1-12
TRAJEKTORI JARINGAN ULAMA DI BONE DAN WAJO 1900-1950 <i>(Islamic Scholar Networks Trajectory in Bone and Wajo in the Year 1900-1950)</i> Taufik Ahmad	13-27
CALABAI DALAM TUBUH LELAKI: TELAAH EPISTEMOLOGI FENOMENOLOGI PADA NOVEL KARYA PEPI AL-BAYQUNIE <i>(Calabai In The Male Body: Phenomenological Epistemology Research In The Novel Of Pepi Al-Bayqunie)</i> Feby Triadi	29-40
BERLAYAR KE NEGERI SEBERANG: ORANG MANDAR DI TELUK TOMINI ABAD XVIII-XIX <i>(Sailing To The Across State: The Mandarese In Tomini Bay At XXIII-XIX Century)</i> Abd. Karim	41-54
WOLIO, BUTON, ATAU BAUBAU SEBAGAI WACANA NAMA KOTA BAUBAU (IDENTITAS DAN TRANSFORMASI NILAI BUDAYA KESULTANAN BUTON) <i>(Wolio, Buton, or Baubau as Discourse of the Baubau City Name Identity and Cultural Value Transformation of Buton Sultanate)</i> Tasrifin Tahara dan Syamsul Bahri	55-65
NILAI-NILAI BUDAYA DALAM TRADISI TUDANG SIPULUNG MASYARAKAT AMPARITA KABUPATEN SIDENRENG RAPPANG <i>(Cultular Value In Tudang Sipulung Tradition Of Amparita Community Of Sidenreng Rappang Regency)</i> Fatmawati P.	67-77
PELABUHAN BUNGENG DALAM JARINGAN PERDAGANGAN ANTARDAERAH DAN ANTARPULAU (1992-2016) <i>(Bungeng Harbor On Trading Networking Of Interzonal And Interisland)</i> Sahajuddin	79-94
HUBUNGAN DISASOSIATIF DI PERMUKIMAN TRANSMIGRASI SUKAMAJU <i>(Dissociative Relationship In Sukamaju Transmigration Settlements)</i> Iriani	95-108

MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT SUKU TAMBEE DI SULAWESI SELATAN <i>(Symbolic Meaning Of Traditional Clothing Of Tambee Tribe In South Sulawesi)</i> Tini Suryaningsi	109-120
MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT MAMASA DI SULAWESI BARAT <i>(Symbolic Meaning Of Mamasa Traditional Clothing In West Sulawesi)</i> Ansaar	121-136
PERMUKIMAN SELATAN KOTA MAKASSAR: PERUMAHAN BTN MINASA UPA 1980 - 2015 <i>(City Of Makassar Southern Settlement: Btn Minasa Upa Housing 1980 – 2015)</i> Syafaat Rahman Musyaqqat	137-154
UPACARA TRADISIONAL MASSORONG LOPI DI DESA TAPANGO KABUPATEN POLMAN PROVINSI SULAWESI BARAT <i>(Massorong Lopi Traditional Ceremony At Tapangko Village, Region Of Polman, Province Of West Sulawesi)</i> Abdul Hafid	155-168
PEMANFAATAN CANDI GUNUNG GANGSIR: UPAYA MENUMBUHKAN KESADARAN SEJARAH SISWA SMAN 1 PURWOSARI MELALUI METODE OUTDOOR LEARNING <i>(Utilization Of Gangsir Mountain Temple: Efforts To Grow History Awareness Of SMAN 1 Purwosari Students Through Outdoor Learning Method)</i> Akhmad Fajar Ma'rufin dan Shela Dwi Utari	169-179
NILAI PENDIDIKAN MORAL DALAM TEKS MÉONG MPALO BOLONGÉ <i>(Moral Education Value In Méong Mpalo Bolongé Text)</i> Asdar	181-186
MEMAHAMI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT BUGIS WAJO MELALUI MAKNA BALO LIPAQ SABBE <i>(Understanding Of Local Wisdom Of Buginese Wajo Community Through Of Balo Lipa Sabbe Meaning.)</i> Hardiyanti Hanur dan Arisal	187-198
PROFIL DAN ETOS KERJA NELAYAN SEJAHTERA DI PESISIR KAMPUNG KAILIKABUPATEN BANTAENG <i>(Profile And Ethic Work Prosperity Of Fishermen At Kaili Coastal Village In Bantaeng Regency)</i> Nur Alam Saleh	199-214

PENGANTAR REDAKSI

Syukur Alhamdulillah senantiasa kami panjatkan kehadiran Tuhan Yang Maha Kuasa, karena hanya dengan rahmat-Nya segala apa yang dilakukan dengan niat suci dan kerja keras sehingga penyusun jurnal ini dapat terlaksanakan dengan baik. Redaksi berupaya untuk meningkatkan kualitas, baik dari segi substansi maupun dari segi sistematika penulisan.

Dewan redaksi “Pangadereng” dengan segala kerendahan hati menghaturkan rasa terima kasih kepada semua pihak khususnya Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan, para peneliti serta segenap staf yang terus mendorong terbitnya jurnal ilmiah Volume 4 , Nomor 1, Juni 2018 ini.

Jurnal kali ini memuat enam belas tulisan dengan substansi ilmu sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin Makassar, Universitas Negeri Makassar dan para peneliti Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan. Selain itu, ada pula penulis lain dari luar pulau Sulawesi yakni dari Universitas Indonesia, Universitas Gadjah Mada, STMIK Yadika Bangil, Universitas Negeri Malang, dan dari Guru.

Semua dorongan itu menjadi modal kerja yang sangat berarti. Tentu, ucapan terima kasih juga layak dihaturkan kepada semua pihak yang telah bersedia menyumbangkan pemikirannya, masukan, gagasan, motivasi dalam proses penerbitan jurnal ini. Untuk itu kami mengucapkan terima kasih kepada para penulis yang telah bersedia menyerahkan naskahnya untuk diterbitkan di edisi ini. Semoga di edisi-edisi mendatang masih berkenan menyerahkan naskah-naskah yang lebih aktual dan berkualitas demi kemajuan penerbitan jurnal ini di masa depan.

Teriring pula terima kasih untuk Mitra Bestari pada jurnal edisi ini yakni:

- Prof. Nurul Ilmi Idrus, Ph. D (Bidang Antropologi, Unhas)
- Prof. Dr. Pawennari Hijjang, MA (Bidang Antropologi, Unhas)
- Prof. Dr. Ahmad M. Sewang, M.A (Bidang Sejarah, UIN)
- Dr. Suriadi Mappangara, M.Hum. (Bidang Sejarah, Unhas)
- Dr. Ansar Arifin Sallatang (Bidang Antropologi, Unhas)
- Dr. Nuraidar Agus, SS, M.Hum. (Bidang Bahasa, Balai Bahasa Makassar)
- Dr. Tasrifin Tahara (Bidang Antropologi, Unhas)
- Jusmianti Garing, SS., MA (Bidang Bahasa, Balai Bahasa Makassar)
- St. Junaeda, S.Ag., M.Pd., MA (Bidang Sejarah, UNM)

Semoga jurnal yang diterbitkan Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan ini memberi manfaat kepada segenap pembaca.

Redaksi

Kata kunci bersumber dari artikel. Lembar abstrak ini boleh digandakan tanpa izin dan biaya

Abd. Rahman Hamid (Kandidat Doktor Ilmu Sejarah Universitas Indonesia)

DARI PAKU SAMPAI SUREMANA: SEJARAH BATAS SELATAN DAN UTARA MANDAR

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 1-12

Artikel ini menjelaskan tentang sejarah batas wilayah Mandar sejak masa kerajaan dan kolonial, menggunakan metode penelitian sejarah. Bahan utama yang digunakan ialah sumber lokal (lontar Mandar) dan sumber kolonial khususnya lembaran negara. Hasil penelitian menemukan bahwa fondasi politik Mandar bermula dari konfederasi empat belas kerajaan-kerajaan di pesisir dan pedalaman akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17, yang digunakan oleh pemerintah Hindia Belanda dalam penataan wilayah Mandar. Apabila pembentukan batas selatan Mandar terkait dengan kekuatan politik lain terutama Gowa dan Bone, maka batas utaranya dilakukan sendiri dengan menaklukkan Kaili. Batas selatan sampai Sungai Paku (dengan daerah Bugis) dan batas utara hingga Sungai Suremana (dengan daerah Kaili). Batas-batas itu juga digunakan oleh Provinsi Sulawesi Barat (terbentuk tahun 2004), sehingga dapat disimpulkan bahwa provinsi itu adalah nama baru dari Mandar.

Kata kunci: Sejarah Mandar, Batas Wilayah, Sungai Paku, dan Sungai Suremana.

Taufik Ahmad (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

TRAJEKTORI JARINGAN ULAMA DI BONE DAN WAJO 1900-1950

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 13-27

Pembentukan dan perkembangan jaringan ulama tidak dapat dipisahkan dengan perubahan-perubahan sosial politik regional dan global. Munculnya gejolak politik di Timur Tengah mempengaruhi ritme perkembangan jaringan ulama di Sulawesi Selatan. Studi ini bermaksud untuk menganalisis jaringan ulama di wilayah Bone dan Wajo 1900-1950. Dengan menggunakan metodologi sejarah, studi ini membuktikan bahwa trajektori jaringan ulama di wilayah Bone dan Wajo berkerja secara fleksibel dalam mersepon perubahan sosial politik dalam konteks lebih luas. Pada decade awal abad ke 20, ketika 1 ontrol pemerintah Hindia Belanda menguat, transmisi intelektual Islam bekerja secara non-formal yang diperankan oleh imam-imam melalui pengajian-pengajian kitab di masjid. Ketika politik etis Hindia Belanda mulai menghasilkan elite baru yang terdidik, jaringan ulama pun dengan dukungan otoritas lokal merespon dengan membangun basis pendidikan yang lebih modern. Berdirinya pesantren As'Adiyah di Sengkang dan Madrasah Amiriah di Watampone adalah respon atas pentingnya Pendidikan Islam modern. Akibatnya lebih jauh, akses pendidikan tidak lagi terbatas pada lingkaran kekerabatan, namun melonggar dan semakin terbukanya ruang kepada setiap orang untuk belajar agama. Transmisi intelektual Islam melalui Pendidikan modern ini selanjutnya melahirkan elite-elite baru dalam masyarakat Bone dan Wajo

Kata kunci: Trajektori Jaringan Ulama, Transmisi Intelektual Islam, Pesantren, Bone, Wajo.

Feby Triadi (Pascasarjana Ilmu Antropologi Universitas Gadjah Mada) CALABAI DALAM TUBUH LELAKI: TELAAH EPISTEMOLOGI FENOMENOLOGI PADA NOVEL KARYA PEPI AL-BAYQUNIE PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1, Juni 2018 hlm. 29-40 Penelitian ini bertujuan melihat sejauh mana pengaruh Epistemologi Fenomenologi Edmund Husserl mengenai kesadaran dalam penulisan karya sastra milik Pepi Al-Bayqunie. Metode yang digunakan adalah pengumpulan bahan-bahan tertulis untuk mengungkap letak Fenomenologi dalam novel. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, Pepi sebagai seorang aktivis keagamaan, menarasikan hal yang dianggap tabu, sebagai kesadaran diri sendiri, dengan memahami gejala Fenomenologi dan menjadikan kesadaran kolektif, guna konstruksi nilai pada masyarakat. Dengan begitu melihat tiga peran kesadaran bahasa, simbol dan makna, memberikan penafsiran untuk menjangkau seberapa luas khazanah pemikiran dan kreativitas penulis dalam membangun narasi-narasi yang mendukung data. Tentu ini tidak dilakukan begitu saja, tanpa adanya perenungan disertai dengan kesadaran individu yang dapat diterima secara kolektif. Maka dengan begitu dipastikan Fenomenologi menampilkan dirinya sebagai sesuatu yang emik. Kata kunci: Novel, Bissu, Kesadaran, Fenomenologi, Pepi	pelayaran dan perdagangan namun setelah ekspansinya ke Kaili maka jalur yang “aman” akhirnya tercipta. Studi ini mengeksplorasi lebih jauh tentang bagaimana pintu gerbang ke kawasan Teluk Tomini ini terbuka hingga mengkaji tentang pengaruh Orang Mandar yang sangat signifikan terhadap jalannya aktivitas pelayaran maupun perdagangan di Kawasan Teluk Tomini. Penulis melihat rangkaian peristiwa itu dari sisi politik ekonomi dengan menggunakan metodologi sejarah, yakni heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Penulis berharap studi ini dapat melengkapi khasanah penulisan sejarah maritim dan menjadi referensi bagi penulis selanjutnya. Kata kunci: Orang Mandar, Kaili, pelayaran, ekspansi, Teluk Tomini
Abdul Karim (Universitas Indonesia) BERLAYAR KE NEGERI SEBERANG: ORANG MANDAR DI TELUK TOMINI ABAD XVIII-XIX PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 41-54 Studi ini mengkaji tentang Orang Mandar di Kawasan Teluk Tomini pada Abad XVIII-XI dengan memfokuskan pada awal kedatangannya. Meski sebelumnya Orang Mandar telah melakukan kontak dengan Teluk Tomini melalui	Tasrifin Tahara (Departemen Antropologi FISIP UNHAS) dan Syamsul Bahri (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) WOLIO, BUTON, ATAU BAUBAU SEBAGAI WACANA NAMA KOTA BAUBAU (IDENTITAS DAN TRANSFORMASI NILAI BUDAYA KESULTANAN BUTON) PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 55-65 Artikel ini membahas tentang legitimasi identitas penamaan Kota Baubau. Penyematan nama Kota Baubau saat ini muncul dari wacana ketika menjadi sebagai sebuah daerah otonom baru. Ada tiga nama yang menjadi wacana, yakni Wolio, Baubau, dan Buton. Nama Wolio merupakan transformasi dari kelompok sub etnik yang menjadi penguasa masa Kesultanan Buton. Nama Buton sebagai entitas bangsa sebuah kesultanan yang wilayahnya berpusat di Kota Baubau saat ini. Sedangkan Baubau merupakan suatu wilayah baru di Wilayah Pusat Kesultanan Buton yang menjadi pusat perekonomian. Metode penelitian deskriptif kualitatif dengan teknik pengumpulan data dokumentasi, wawancara, dan pengamatan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa wacana penamaan Kota Baubau dari tiga pilihan Wolio, Baubau, dan Buton merupakan artikulasi sebuah atau transformasi dari masa Kesultanan Buton hingga saat ini sebagai identitas Kota Baubau berbasis etnik dan wilayah masa lalu. Kata kunci: Kota Baubau, Nama dan Transformasi

Fatmawati P. (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

NILAI-NILAI BUDAYA DALAM TRADISI TUDANG SIPULUNG MASYARAKAT AMPARITA KABUPATEN SIDENRENG RAPPANG.

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 67-77.

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan nilai-nilai dalam tradisi *Tudang Sipulung* masyarakat Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang. Penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif dengan teknik pengumpulan data, berupa: pengamatan, wawancara mendalam, dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pelaksanaan *tudang sipulung* merupakan suatu tradisi bagi masyarakat petani yang dilakukan sebelum dan sesudah panen padi. Tujuan dilaksanakannya *Tudang Sipulung* ialah untuk membicarakan masalah yang berhubungan dengan aktivitas petani, baik pada saat mulai menanam benih sampai tiba waktu panen. Tradisi *Tudang Sipulung* dilaksanakan secara sederhana oleh masyarakat petani di lapangan, balai Desa, dan bahkan di rumah-rumah sawah sekalipun. dalam pelaksanaan acara tersebut, terdapat sejumlah nilai sebagai pedoman bagi masyarakat petani dalam menjalani aktivitas kehidupan sehari-hari, baik dalam lingkungan sosial masyarakat maupun keluarga. Nilai-nilai tersebut meliputi nilai musyawarah, nilai Religius, nilai Solidaritas, nilai ketaatan/kepatuhan, nilai kesederhanaan, dan nilai kebersamaan.

Kata kunci: Nilai-nilai budaya, *Tudang Sipulung*, masyarakat petani.

Sahajuddin (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

PELABUHAN BUNGENG DALAM JARINGAN PERDAGANGAN ANTARDAERAH DAN ANTARPULAU (1992-2016)

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 79-94

Kajian ini bertujuan mengungkapkan terjadinya

perdagangan antardaerah dan antarpulau di Pelabuhan Bungeng, Jeneponto. Metode yang digunakan adalah metode sejarah pada umumnya yang menjelaskan persoalan berdasarkan perspektif sejarah. Hasil kajian menunjukkan bahwa di Pelabuhan Bungeng Jeneponto terjadi kegiatan bongkar muat barang dari berbagai daerah di Sulawesi Selatan dan Nusantara. Jaringan perdagangan ini terjadi karena pelabuhan ini memiliki komoditas unggulan daerah Jeneponto, yaitu produksi garam. Sementara produksi bongkarnya pelabuhan ini juga unik, karena penduduk Jeneponto memiliki budaya makan daging kuda yang sangat tinggi, sehingga komoditi ini banyak diimpor dari daerah atau pulau lain. Dua komoditi itulah yang paling banyak dibongkar muat di pelabuhan ini. Mengimbangi bongkar muat barang tersebut, komoditi lain juga terjadi peningkatan yang cukup signifikan.

Kata kunci: Jaringan perdagangan, pelabuhan, *Bungeng*, garam dan kuda.

Iriani (Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Sulawesi Selatan)

HUBUNGAN DISASOSIATIF DI PERMUKIMAN TRANSMIGRASI SUKAMAJU

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 95-108

Tulisan ini ingin menjelaskan hubungan sosial disasosiatif pada masyarakat transmigrasi, seperti kerja sama, konflik, dan kontravensi di Sukamaju. Proses pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan wawancara mendalam, observasi dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan, bahwa di Kecamatan Sukamaju sebagai daerah transmigrasi, memiliki berbagai macam etnis, yakni, Bali, Lombok, Sunda, dan Bugis, dengan demikian maka terjadi proses sosial sejak lama di permukiman transmigrasi tersebut. Adapun proses sosial yang terjadi di Sukamaju ada yang bersifat disasosiatif, yakni ada yang bersifat kerjasama, persaingan, konflik dan kontravensi. Walaupun proses sosial tersebut dianggap sebagai proses sosial yang bersifat negatif, namun tidak berlangsung lama, akan tetapi berakhir dengan damai dan mereka dapat hidup rukun hingga saat ini.

Kata kunci: Transmigrasi, hubungan disasosiatif, etnis, dan damai.

Tini Suryaningsi (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT SUKU TAMBEE DI SULAWESI SELATAN PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 109-120. Pakaian tradisional merupakan penanda ciri identitas sebuah kebudayaan dalam masyarakat. Oleh karena itu, kajian ini bertujuan untuk menjelaskan tentang makna dari pakaian adat suku Tambee yang berada di Sulawesi Selatan. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Teknik pengumpulan data berupa dokumentasi, pengamatan, dan wawancara dengan informan. Hasil kajian menunjukkan bahwa pakaian adat Suku Tambee memiliki beragam jenis tergantung pada kegiatan yang dilakukan. Motif pada pakaian adat memiliki makna yang melukiskan akan kondisi kehidupan mereka sebagai masyarakat agraris yaitu motif nenas, padi, dan daun sagu. Adapun warna dari setiap pakaian adat yang dikenakan oleh masyarakatnya mencerminkan suasana hati yang penuh sukacita, sakral, maupun dalam suasana kedukaan. Warna hitam bercorak emas merupakan warna dasar yang menunjukkan kekhasan dan kesejahteraan masyarakatnya. Pakaian adat Suku Tembee menunjukkan jati dirinya sebagai suku yang memiliki budaya yang patut untuk dilestarikan. Kata kunci: Pakaian adat, suku Tambee, makna motif.	untuk mengungkapkan makna simbolik yang terkandung di dalamnya. Materi dalam tulisan ini diambil dari hasil penelitian lapangan dengan menggunakan metode wawancara, pengamatan, dan studi pustaka. Hasil pembahasan menunjukkan, bahwa pakaian adat Mamasa dalam penggunaannya, berkaitan erat dengan stratifikasi sosial yang ada di masyarakat. Selain berfungsi untuk menutupi fisik pemakai, pakaian adat Mamasa juga memiliki makna atau filosofi tersendiri sebagaimana yang diakui dalam masyarakat Mamasa dan tersirat melalui simbol-simbol tertentu. Pakaian adat Mamasa ini memiliki bentuk atau karakteristik tersendiri yang membedakan dengan pakaian adat dari daerah lainnya. Pakaian adat ini dibedakan dalam dua jenis, yaitu pakaian adat yang dipakai oleh kaum bangsawan (tana' bulawan) dan pakaian adat untuk kalangan masyarakat umum. Diantaranya penggunaan bayu pongko', bayu kalonda, dan talana tallu buku (celana khas Mamasa) yang merupakan simbol pakaian kebesaran bagi tokoh-tokoh hadat yang ada di Mamasa. Warna putih menjadi salah satu unsur pembeda dari kedua jenis ini. Demikian pula halnya dengan aksesoris yang dipakai, selain berfungsi sebagai pelengkap penampilan, aksesoris-aksesoris ini memiliki makna simbolik yang penting artinya bagi masyarakat Mamasa. Seperti pare passan (kalung), gayang (keris), gelang (rara maupun lola), yang merupakan simbol dari kekayaan si pemakai. Kata kunci: Makna simbolik, pakaian adat, masyarakat Mamasa
Ansaar (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT MAMASA DI SULAWESI BARAT PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 121-136 Penulisan artikel ini, selain bertujuan untuk mendeskripsikan pakaian adat Mamasa juga	Syafaat Rahman Musyaqqat (Universitas Indonesia) PERMUKIMAN SELATAN KOTA MAKASSAR: PERUMAHAN BTN MINASA UPA 1980 - 2015 PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 137-154 Studi ini membahas latar belakang pembangunan Perumahan BTN Minasa sebagai salah satu wilayah permukiman penduduk di sebelah selatan Kota Makassar, yang kemudian mengalami proses perkembangan dari 1980 sampai 2015, serta untuk mendapatkan gambaran mengenai kehidupan sosial ekonomi masyarakat di Perumahan BTN

Minasa Upa. Studi ini menggunakan metode sejarah dengan empat tahapan kerja, yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa derasnya arus urbanisasi sebagai salah satu faktor diperluasnya kota di tahun 1971 memunculkan beragam masa-lah, terutama keterbatasan tempat tinggal. Oleh karena itu, dengan melibatkan pihak swasta, pemerintah Kota Makassar memfokuskan pada pembangunan perumahan rakyat. Pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa merupakan salah satu dari program tersebut. Perumahan ini mengalami perkembangan yang cukup pesat baik dari perkembangan perumahan seperti sarana dan prasarana maupun keadaan penduduk, sehingga sangat berpengaruh terhadap corak kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat perumahan. Kata kunci: Kota Makassar, perumahan, BTN Minasa Upa.	setempat. Waktu pelaksanaan upacara <i>massorong lopi</i> ini, dilakukan pada bulan syafar (berdasarkan kelender Hijriah) dan tempat pelaksanaannya yaitu di tepi sungai dalam wilayah Desa Tapango, dengan membawa bersama-sama berbagai jenis sesajen. Dan hingga saat ini kegiatan tradisi ritual <i>massorong lopi</i> masih dilakukan secara turun temurun oleh masyarakat pendukungnya yang bermukim di Desa Tapango dan masyarakat Mandar pada umumnya. Kata kunci: <i>Massorong lopi</i>, upacara, <i>sando banua</i>.
Abdul Hafid (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) UPACARA TRADISIONAL MASSORONG LOPI DI DESA TAPANGO KABUPATEN POLMAN PROVINSI SULAWESI BARAT PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 155-168. Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan tentang tradisi ritual upacara <i>massorong lopi</i> yang dilakukan pada masyarakat di Desa Tapango Kabupaten Polman Provinsi Sulawesi Barat. Tulisan ini bersifat deskriptif – kualitatif, dengan teknik pengumpulan data berupa observasi (yaitu pengamatan yang dilakukan secara langsung terhadap berbagai aktivitas dan perilaku pada masyarakat Tapango), wawancara mendalam terhadap tokoh masyarakat, budayawan, pelaku ritual dan pemerintah setempat, dan dokumentasi. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa tradisi ritual ini merupakan warisan nenek moyang terdahulu yang diyakini sebagai pencucian diri atau tolak <i>bala'</i> dari berbagai gangguan bencana alam, baik gangguan tanaman, gangguan di sungai maupun gangguan wabah penyakit yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat. Tradisi ritual ini dipimpin oleh <i>sando banua</i> (dukun kampung) dan dihadiri oleh seluruh warga Desa Tapango dan sekitarnya, serta pemerintah	Akhmad Fajar Ma'rufin (STMIK Yadika Bangil) dan Shela Dwi Utari (Universitas Negeri Malang) PEMANFAATAN CANDI GUNUNG GANGSIR: UPAYA MENUMBUHKAN KESADARAN SEJARAH SISWA SMAN 1 PURWOSARI MELALUI METODE <i>OUTDOOR LEARNING</i> PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 169-179 Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis: (1) sejarah Candi Gunung Gangsir (2) bentuk arsitektur Candi Gunung Gangsir, (3) Upaya menumbuhkan kesadaran sejarah siswa SMAN 1 Purwosari melalui metode <i>outdoor learning</i> dengan pemanfaatan cagar budaya Candi Gunung Gangsir. Metode penelitian ini adalah kualitatif. Cuplikan yang digunakan dalam penelitian ini adalah purposive sampling dengan criterion selection. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi langsung, wawancara dan pencatatan dokumen. Validasi data dilakukan dengan triangulasi. Analisis data yang digunakan adalah model analisis interaktif yaitu pengumpulan, reduksi data, sajian data dan penarikan kesimpulan. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa (1) Candi Gunung Gangsir merupakan salah satu peninggalan cagar budaya dari Kerajaan Medang Kamulan kelanjutan dari Mataram Kuno. Candi tersebut terletak di Beji, Pasuruan, (2) Arsitektur candi maka dapat disimpulkan merupakan gabungan antara langgam Jawa Tengah dan Jawa Timur namun Candi Gunung Gangsir lebih

condong pada gaya Mataram Kuno. Gaya Mataram Kuno dapat dilihat dari relief-relief pada dinding Candi Gunung Gangsir dan didukung adanya tulisan parama yang diperkirakan sezaman dengan tulisan pada masa Pu Sindok. Berdasarkan hasil analisis terhadap faktor-faktor yang menentukan fungsi candimaka dapat disimpulkan bahwa Candi Gunung Gangsir berfungsi sebagai kuil, yaitu tempat pemujaan terhadap dewa, (3) Kesadaran sejarah siswa SMAN 1 Purwosari mulai tumbuh melalui metode <i>outdoor learning</i> dengan pemanfaatan Candi Gunung Gangsir yang indikasinya yaitu tumbuh minat belajar sejarah pada siswa, serta siswa memahami akan arti penting sejarah khususnya sejarah Candi Gunung Gangsir, muncul pada diri siswa rasa kepedulian menjaga peninggalan cagar budaya bangsa. Kata kunci: Kesadaran sejarah, <i>Oudoor learning</i>, Candi Gunung Gangsir.	keburukan yang terdapat dalam teks <i>Méong Mpalo Bolongé</i> adalah kekikiran (<i>masekkeq</i>), kenden-daman (<i>nanniangi</i>), kemubaziran (<i>mapparinnaja</i>), kesewenang-wenangan (<i>makkabbo-aqbo</i>), dan kemalasan (<i>makuttu</i>). Kata kunci: Nilai Pendidikan Moral, teks <i>Méong Mpalo Bolongé</i>.
Asdar (Guru SMA Negeri 17 Bone) NILAI PENDIDIKAN MORAL DALAM TEKS <i>MÉONG MPALO BOLONGÉ</i> PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm.181-186. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks <i>Méong Mpalo Bolongé</i>. Data dalam penelitian ini adalah data tertulis berupa kutipan-kutipan yang menggambarkan nilai pendidikan moral yaitu kebaikan dan keburukan yang terdapat dalam teks <i>Méong Mpalo Bolongé</i>. Sumber data dalam penelitian ini adalah keseluruhan isi teks <i>Méong Mpalo Bolongé</i> halaman 120-197 transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman tahun 2009 yang diterbitkan oleh La Galigo Press, Makassar. Teknik pengumpulan data yang dilakukan adalah teknik baca dan teknik catat. Berdasarkan hasil penelitian dan analisis data menunjukkan bahwa nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks <i>Méong Mpalo Bolongé</i> yaitu aspek kebaikan adalah kesabaran (<i>masabbaraq</i>), keteguhan (<i>agettengeng</i>), musyawarah (<i>assipetangngareng</i>), kejujuran (<i>alempureng</i>), kesopansantunan (<i>mappakalebbiq</i>), saling memanusiaikan (<i>sipakatau</i>), kedermawanan (<i>makacoa</i>), dan menasihati (<i>mappangajaq</i>). Sedangkan aspek	Hardiyanti Hanur (Guru SMA Negeri 3 Wajo Sulawesi Selatan) dan Arisal (Mahasiswa Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar) MEMAHAMI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT BUGIS MEMAHAMI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT BUGIS WAJO MELALUI MAKNA <i>BALO LIPAQ SABBE</i> PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 187-198. Salah satu aktivitas keseharian masyarakat Bugis Wajo yakni menenun.Menenun atau <i>mattennung</i> sebagai wujud tradisi masyarakat setempat yang keberadaanya hingga kini masih tetap menunjukkan eksistensinya di tengah kecanggihan teknologi modern.Perpaduan benang-benang khas hingga menjadi kain dengan berbagai bentuk corak serta kandungan filosofi makna yang termuat di dalamnya menjadi poin penting dalam melestarikan kearifan lokal daerah melalui karya.Artikel merupakan hasil penelitian dengan menggunakan pendekatan deskriptif.Teknik pengumpulan data dengan melalui pengamatan, wawancara mendalam, dan dokumentasi.Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat empat belas macam corak sarung sutera (<i>balo lipaq sabbé</i>) dengan makna yang termuat di dalamnya. Corak tersebut terdiri atas <i>balo makkalū</i>, <i>balo tettonq</i>, <i>balo lobang</i>, <i>balo renniq</i>, <i>balo bombing</i>, <i>balo coboq</i>, <i>balo pucuk</i>, <i>balo mappagiling</i>, <i>balo mesa</i>, <i>balo bunga kertas</i>, <i>balo candiq bukkang</i>, <i>balo bukkang</i>, <i>balo matahari</i>, dan <i>balo areq-kareq</i>. Makna filosofi yang termuat di dalam corak atau <i>balo lipaq sabbé</i> tersebut terkait dengan sistem kekuasaan dalam suatu wilayah,

kebangsawanan, keindahan, keberanian, serta keutuhan dan kesempurnaan hidup manusia. Kata kunci: Bugis Wajo, kearifan lokal dan <i>lipaq sabbé</i>.	
Nur Alam Saleh (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) PROFIL DAN ETOS KERJA NELAYAN SEJAHTERA DI PESISIR KAMPUNG KAILI KABUPATEN BANTAENG PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 4 Nomor 1 Juni 2018 hlm. 199-214. Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan profil dan etos kerja nelayan Kampung Kaili dalam pengelolaan sumber daya laut di Kabupaten Bantaeng. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif untuk memberikan gambaran sosial budaya	keluarga nelayan di Kampung Kaili Kelurahan Bonto Lebang Kecamatan Bissappu. Temuan penelitian etos kerja yang dimiliki masyarakat Kampung Kaili ada dua hal, yaitu pertama terpenuhinya dasar hidup dan kedua dapat membahagiakan keluarga serta kerabatnya. Berdasarkan hasil penelitian ini dapat diketahui bahwa masyarakat Kampung Kaili memaknai etos kerja sebagai bukti ketekunan, percaya diri, disiplin serta kegigihan. Dalam kondisi tertentu etos kerja masyarakat nelayan Kampung Kaili mengalami kenaikan karena kebutuhan yang meningkat. Masyarakat nelayan Kampung Kaili juga sebagian besar menggunakan konsep etos kerja Islami, yang mengharuskan rasa pemanfaatan kepada orang lain dengan cara bersedekah, infak dan sebagainya. Demikianlah etos kerja yang islami mampu mewujudkan kesejahteraan sosial melalui bekerja untuk pemenuhan kebutuhan dasar. Kata kunci: Profil, Etos kerja, kesejahteraan nelayan.

Keyword are extracted from articles. Abstrak may be reproduced without permission and cost

Abd. Rahman Hamid (Kandidat Doktor Ilmu Sejarah Universitas Indonesia)

FROM PAKU TO SUREMANA: A HISTORY OF THE NORTHERN AND SOUTHERN BORDERS OF MANDAR

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 1-12

The article describes the history of boundaries of Mandar area since the kingdom and colonial, using history reserach method. The main material used is local and colonial sources (Lontar of Mandar) in particularly the official gazette. The results show that the political foundation of Mandar originated from a confederation of fourteen kingdoms on the coastal and inland at the end of the 16th century or the beginning of the 17th century, which was used by Dutch East Indies government in structuring of Mandar area. When the formation of Mandar's southern boundary is related to other political power of Gowa and Bone particularly, then the northern boundary is carried out by conquering of Kaili. Southern boundary to the Paku River (the Bugis area) and the northern border to the Suremana River (the Kaili area). The boundaries are also used by West Sulawesi Province (formed in 2004), thus, it can be concluded that the province is a new name for Mandar.

Keywords: Mandar history, area border, Paku river, and Suremana river.

Taufik Ahmad (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

ISLAMIC SCHOLAR NETWORKS TRAJECTORY IN BONE AND WAJO IN THE YEAR 1900-1950

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 13-27

The formation and development of the Islamic scholar networks cannot be separated with the global and regional socio-political changes. The appearance of political fluctuation in the Middle East affected the development rhythm of the Islamic scholar network in South Sulawesi. This study is intended to analyze the Islamic scholar network in Bone and Wajo regencies in the year 1900-1950. By using historical methodology, this study proves that the Islamic scholar network trajectory in Bone and Wajo regencies works flexibly in responding the socio-political changes in an extent context. In the early decade of 20th century, when Dutch East Indies government to be strong, Islamic intellectual transmission worked in an informal manner done by priests through the recitations of Alquran in the mosque. When the ethical politics of the Dutch East Indies began to generate new educated elite, then, the Islamic scholar networks with local authorities support responded by building a more modern education base. The establishment of Pesantren As'Adiyah in Sengkang and the Amiriah Madrasah in Watampone was a response to the attributes of modern Islamic Education. As a result, the access to education is no longer limited to the kinship circle, it will be loose and more opened space to anyone who wants to study religion. The Islamic intellectual transmission through modern education will then create to new elites in Bone and Wajo communities.

Keywords: Islamic scholar network trajectory, Islamic intellectual transmission, Pesantren, Bone, Wajo.

Feby Triadi (Pascasarjana Ilmu Antropologi Universitas Gadjah Mada) <i>CALABAI IN THE MALE BODY: PHENOMENOLOGICAL EPISTEMOLOGY RESEARCH IN THE NOVEL OF PEPI AL-BAYQUNIE</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1, June 2018 p. 29-40 <i>This research aims to see the extent of the influence of Edmund Husserl phenomeno-logical epistemology of awareness in writing literature belongs to Pepi Al-Bayqunie. The method used is the collection of written materials to reveal the location of phenomenology in the novel. The results of the research indicate that, Pepi as a religious activist, narrates things that are considered taboo, as self-awareness, by understanding phenomenology phenomena and making collective awareness, in order to construct values in society. By looking at the three roles of language awareness, symbols, and meaning, it provides interpretation to reach the extent of the author's thoughts and creativity in building narratives that support data. Of course this is not done without contemplation accompanied by individuals awareness who can be collectively accepted. Thus, it is confirmed that phenomenology reveals itself as something emic.</i> Keywords: Novel, Bissu, awareness, phenomenology, Pepi	<i>to review the significantly influence of Mandarese on sailing and trading activities in Tomini Bay area. The author looks at the chronology of events in terms of economic politics using historical methodology, i.e. heuristics, criticism, interpretation, and historiography. The author hopes this study can be complemented the repertoire of maritime history writing and becoming a reference for further authors.</i> Keywords: Mandarese, Kaili, sailing, expansion, Tominy bay.
Abdul Karim (Universitas Indonesia) <i>SAILING TO THE ACROSS STATE: THE MANDARESE IN TOMINI BAY AT XVIII-XIX CENTURY</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 41-54 <i>The research discusses of Mandarese in Tomini Bay area at XVIII-XIX century by focusing on the beginning of its arrival. Although Mandarese previously had made contact with Tomini Bay through sailing and trading however after expansion to Kaili the "safe" route was finally created. This research explores more about how the gateway to the Tomini Bay area opens through</i>	Tasrifin Tahara (Departemen Antropologi FISIP UNHAS) dan Syamsul Bahri (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) <i>WOLIO, BUTON, OR BAUBAU AS DISCOURSE OF THE BAUBAU CITY NAME (IDENTITY AND CULTURAL VALUE TRANSFORMATION OF BUTON SULTANATE)</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 55-65 <i>This article discusses the naming identity legitimacy of the Baubau City. Embedding the name of the Baubau City recently arises of the discourse when it becomes a new autonomous area. There are three names to be referenced, namely Wolio, Baubau, and Buton. The Wolio name is a transformation of a sub-ethnic group which becomes the ruler during the Buton Sultanate. The Buton name as a nation entity of a sultanate whose territory centered in the Baubau City nowadays. While, Baubau is a new area in the Buton Sultanate Central area which is the focus of the economy. The method used of the research is qualitative descriptive using documentation, interview, and observation. The results show that the naming of the Baubau City upon three choices of Wolio, Baubau, and Buton is an articulation or transformation of the Buton Sultanate periode through now as an identity of the Baubau City based on ethnicity and the past territory.</i> Keywords: Baubau City, name, and transformation.

Fatmawati P. (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) <i>CULTURAL VALUE IN TUDANG SIPULUNG TRADITION OF AMPARITA COMMUNITY OF SIDENRENG RAPPANG REGENCY</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 67-77 <i>There search aims to describe the values in the tradition of Tudang Sipulung of Amparita community in Sidenreng Rappang Regency. This research is qualitative descriptive by using data collection techniques, in the form of: observation, in-depth interviews, and literature study. The results show that the implementation of Tudang Sipulung is a tradition for the farming community that is carried out before and after the rice harvest. The purpose of the implementation of Tudang Sipulung is to discuss issues related to the farmers activities, when starting of planting seeds through the harvest time arrives. Tudang Sipulung tradition is carried out simply by farmers in the field, village halls, and even in rice fields. In the implementation of the event, there are a number of values as a guidance for the farming community in carrying out the activities of daily life, both in the community social environment and family. These values include of deliberation value, religious value, solidarity value, obedience value, simplicity value, and togetherness value.</i> Keywords: cultural values, Tudang Sipulung, farming communities.	<i>regions in South Sulawesi as well as in the archipelago This trading networking occurs due to the harbor that has superior commodities in Jeneponto, i.e. salt production. While, the production of unloading of this harbor is also unique, therefore, the population of Jeneponto has a very high culture in eating of horse meat, thus the commodity is mostly exported from other regions or islands. These two commodities are the most unloaded at this harbor. Offsetting the loading and unloading of the materials, other commodities are also increased significantly.</i> Keywords: trading networking, harbor, Bungeng, salt and horse.
Sahajuddin (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) <i>BUNGENG HARBOR ON TRADING NETWORKING OF INTERZONAL AND INTERISLAND</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 79-94 <i>The reserach is aming to reveal the occurrence of trading of interzonal and interisland at Bungeng Harbour, Jeneponto. The used method is generally using of history method that describes of problem due to history perspective. The result of the research is at Bungeng Harbor, Jeneponto occurs of loading and unloading activities from various</i>	Iriani (Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Sulawesi Selatan) <i>DISSOCIATIVE RELATIONSHIP IN SUKAMAJU TRANSMIGRATION SETTLEMENTS</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 95-108 <i>The research wants to explain the relationship of dissociative social at transmigration community, such as cooperation, conflict, and contravention in Sukamaju. The process of data collecting is done by using of in-depth interview, observation, and library study. The result shows that in Sukamaju District as transmigration area has various of ethnics, i.e. Balinese, Lombok, Sundanese, and Buginese, therefore the social process occurs since a long time at the transmigration settlements. Thus, there are social processes of dissociative that occurs in Sukamaju, those are cooperative, competitive, conflict, and contravention. Although, the social process is considered to a negative social process, it does not last long, however, it ends peacefully and they can live in harmony through now.</i> Keywords: transmigration, dissociative relationship, ethnics, and peace. Tini Suryaningsi (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) <i>SYMBOLIC MEANING OF TRADITIONAL CLOTHING OF TAMBEE TRIBE IN SOUTH SULAWESI)</i>

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 109-120

Traditional clothing is a marker of cultural identity in a society. Therefore, this research aims to explain the meaning of traditional clothing of Tambee tribe in South Sulawesi. The research method used is descriptive qualitative. The data collection technique is documentation, observation, and interview with informants. The results of the research show that traditional clothing of Tambee tribe has various types depending on the activities carried out. Motif on traditional clothing has a meaning that describes their living conditions as an agrarian society, namely pineapple, paddy, and sago leaves. The color of each custom clothing wears by a society reflects a joyful, sacred mood, and in a grief atmosphere. . The black color patterned gold is the basic color that shows the uniqueness and prosperity of a society. The traditional clothing of Tambee tribe shows their identity as a tribe that has culture to be preserved

Keywords: Traditional clothing, Tambee tribe, motif of meaning.

Ansaar (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

SYMBOLIC MEANING OF MAMASA TRADITIONAL CLOTHING IN WEST SULAWESI

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p.121-136.

The research, besides aiming to describe the Mamasa traditional clothing, is also conveying the symbolic meaning contained in it. Material of the research is taken from the result of field research by using interview, observation, and literature study. The result shows that the Mamasa traditional clothing in its usage related to the social stratification in the society. In addition functioning to cover up the user physical, it also has its own meaning or philosophy as recognized by Mamasa community and implied through certain symbols. Mamasa traditional clothing has own forms or characteristics which distinguish traditional clothing from other regions. This traditional clothing is divided into two types, namely traditional clothing worn by nobility (tana' bulawan) and traditional clothing for

public society. These are bayu pongko', bayu kalonda, and talana tallu buku (typical Mamasa pants) which are the symbols of great clothing for hadat figures in Mamasa. The white one being differentiator of these two types as well as the accessories used. In addition to function as appearance complementary, the accessories have an important symbolic meaning to Mamasa community, such as pare passan (necklace), gayang (kris), wristlet (rara or lola), which are the symbols of the user wealth.

Keywords: symbolic meaning, traditional clothing, Mamasa community.

Syafaat Rahman Musyaqqat (Universitas Indonesia)

CITY OF MAKASSAR SOUTHERN SETTLEMENT:BTN MINASA UPA HOUSING 1980 – 2015

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 137-154.

This study discusses the background of BTN Minasa Housing development as one of the settlements area in City of Makassar southern, which then underwent a development process from 1980 to 2015, and to get an overview of the socio-economic life of the people in BTN Housing, Minasa Upa. This study uses historical methods with four stages of work, namely heuristics, criticism, interpretation, and historiography. The results showed that the rapid flow of urbanization as a factor in the expansion of the city in 1971 led to a variety of problems, especially limitations of housing. Therefore, by involving private sector, the government of City of Makassar focuses on the construction of public housing. BTN Minasa Upa Housing Development is one of the programs. This housing has developed rapidly either the development of housing or facilities and infrastructure as well as the condition of the population, thus, it is very influential on the style of social, economic, and cultural life of the housing community.

Keywords: City of Makassar, housing, BTN Minasa Upa.

Abdul Hafid (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

MASSORONG LOPI TRADITIONAL CEREMONY AT TAPANGKO VILLAGE, REGION OF POLMAN, PROVINCE OF WEST SULAWESI

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 155-168..

The writing aims to describe of Massorong Lopi ritual tradition ceremony carried out by community of Tapango Village, Region of Polman, West Sulawesi Province. The writing is descriptive-qualitative with data collection techniques of observation (direct observation toward activities and behaviors of Tapango community), depth interview to public figure, humanist, ritualist, local government, and documentation. The results of the discussion show that the ritual tradition is an ancestral heritage which is believed to be self-washing or refusing 'from a variety of natural disasters, both plant disturbances, river disturbances and disease outbreaks can endanger people's lives. This ritual tradition is led by sando banua (village shaman) and attended by all residents of Tapango Village and its surroundings, as well as local government. The timing of implementation of Massorong Lopi ceremony is carried out on Syafar month (based on Hijriah calendar) and the place of implementation is on the side of the river in Tapango Village area, by bringing various types of offerings. Through now, the activity of Massorong Lipa ritual tradition is still done from hereditary by supporting community who lives in Tapango Village and Mandarese in general.

Keywords: Massorong lopi, ceremony, sando banua.

Akhmad Fajar Ma'rufin (STMIK Yadika Bangil) dan **Shela Dwi Utari** (Universitas Negeri Malang)

UTILIZATION OF GANGSIR MOUNTAIN TEMPLE: EFFORTS TO GROW HISTORY AWARENESS OF SMAN 1 PURWOSARI STUDENTS THROUGH OUTDOOR LEARNING METHOD

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 169-179.

There search aims to analyze: (1) the history of Gangsir Mountain Temple, (2) the architectural form of Gangsir Mountain Temple, and (3) efforts to grow history awareness of SMAN 1 Purwosari students through outdoor learning method using of cultural preservation of Gangsir Mountain Temple. The method of this research is qualitative. The footage used in this research is purposive sampling with criterion selection. Data collection is done by direct observations, interviews, and recording documents. Data validation is done by triangulation. The used data analysis is an interactive analysis model, namely collection, data reduction, data presentation, and conclusion. The results of the research concluded that (1) Gangsir Mountain Temple is one of the cultural heritage remains of Medang Kamulan Kingdom, a continuation of the Ancient Mataram. The temple is located in Beji, Pasuruan, (2) the temple architecture can be concluded as a combination of Central and East Javanese styles but the Gangsir Mountain Temple is more inclined to the Ancient Mataram style. Ancient Mataram style can be seen from the reliefs on the temple walls of Gangsir Mountain and supported by the parama writings estimated to be contemporaries of writing in the Sindok Pu period. Based on the analysis determines the function of the temple concluded that Gangsir Mountain Temple functions as a temple, namely the place of worship of Gods, (3) the historical awareness of SMAN 1 Purwosari students begin to grow through the outdoor learning method by utilizing the Gangsir Mountain Temple, the indication which is growing interest in learning history by students, and students are understanding historical significance, especially the history of Gangsir Mountain Temple, appearing the awareness in students themselves to maintain the nation cultural heritage.

Keywords: Historical awareness, outdoor learning, Gangsir Mountain Temple

Asdar (Guru SMA Negeri 17 Bone)

MORAL EDUCATION VALUE IN MÉONG MPALO BOLONGÉ TEXT

PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 181 - 186

This research aims to reveal moral education value found in Méong Mpalo Bolongé text. The data in there search are written data in the form of

quotations describing moral education value, namely kindness and ugliness that are in MéongMpaloBolongés text. The source of the data in the research is the whole text of MéongMpaloBolongé pages 120-197 which are transliterated and translated by Nurhayati Rahman in 2009 published by La Galigo Press, Makassar. Data collection techniques are reading and noting techniques. Based on the results of research and data analysis show that moral education value contained in MéongMpaloBolongé text namely kindness aspect, that is patience (masabbaraq), constancy (agetengeng), deliberation (assipetangngareng), honesty (alempureng), politeness (mappakalebbiq), humanizing each other (sipakatau), generosity (makacoa), and counseling (mappangajaq). While, the ugliness aspects found in MéongMpaloBolongé text namely miserliness (masekkeq), resentment (nanniangi), redundancy (mapparinnaja), arbitrariness (makkabbo-aqbo), and laziness (makuttu). Keywords: Moral education value, Méong Mpalo Bolongé text.	<i>The designs are consisting of balo makkalū, balo tetong, balo lobang, balo renniq, balo bombing, balo coboq, balo pucuk, balo mappagiling, balo mesa, balo bunga kayu, balo candiq bukkang, balo bukkang, balo matahari, and balo areq-kareq. The philosophical meaning contained in its design or balo lipaq sabbé is related to the power system in the area, namely nobility, beauty, courage, and the integrity and as well as perfection of human life.</i> Keywords: Buginese Wajo, local wisdom, and lipaq sabbé.
Hardiyanti Hanur (Guru SMA Negeri 3 Wajo Sulawesi Selatan) dan Arisal (Mahasiswa Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar) <i>UNDERSTANDING OF LOCAL WISDOM OF BUGINESE WAJO COMMUNITY THROUGH OF BALO LIPA SABBE MEANING</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 187 – 198 <i>One of the daily activities of the Buginese Wajo community is weaving. Weaving or mattenung as a form of manifestation of tradition of the local community whose existences up to now, it still shows in the middle of sophistication of modern technology. The combination of typical threads to be cloth with various designs as well as contents of the philosophy of meaning contained in it and it is an important point in preserving local wisdom through the works. Articles are the results of research using a descriptive approach. Data collection techniques are doing by observation, in-depth interview, and documentation. The results show that there are fourteen designs of silk sarong (balo lipaq sabbé) has meanings contained in it.</i>	Nur Alam Saleh (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan) <i>PROFILE AND ETHIC WORK PROSPERITY OF FISHERMEN AT KAILI COASTAL VILLAGE IN BANTAENG REGENCY</i> PANGADERENG, Vol. 4 No. 1 June 2018 p. 199 - 214. <i>The research aims to describe the profile and ethic work of kaili village fishermen in managing marine resources in bantaeng regency. The research uses the qualitative method with descriptive approach to provide an overview of the cultural social family of fishermen in kaili village, sub-district of bonto lebang, district of bissappu. The research findings of the ethic work owned by community of kaili village are divided into two things, the first thing is fulfillment of basic life, and the second one is making the family and friend to be happy. Based on the research can be known that community of kaili village defines ethic work as proof of diligence, confidence, discipline, and persistence. In the certain condition, the ethic work of kaili fishermen community has growing up due to increase of needs. Most of the fishermen community in kaili village use the concept of islamic ethic work, which requires a sense of utilization to others by giving alms, infaq, and etc. Thus, islamic ethic work can realize the social prosperity through working to fulfil the basic needs.</i> Keywords: Profile, Ethic Work, Fishermen Prosperity.

**DARI PAKU SAMPAI SUREMANA:
SEJARAH BATAS SELATAN DAN UTARA MANDAR
(FROM PAKU TO SUREMANA: A HISTORY OF THE NORTHERN AND
SOUTHERN BORDERS OF MANDAR)**

Abd. Rahman Hamid

Kandidat Doktor Ilmu Sejarah Universitas Indonesia
e-mail: abdul_pasca@yahoo.com

ABSTRACT

The article describes the history of boundaries of Mandar area since the kingdom and colonial, using history research method. The main material used is local and colonial sources (Lontar of Mandar) in particularly the official gazette. The results show that the political foundation of Mandar originated from a confederation of fourteen kingdoms on the coastal and inland at the end of the 16th century or the beginning of the 17th century, which was used by Dutch East Indies government in structuring of Mandar area. When the formation of Mandar's southern boundary is related to other political power of Gowa and Bone particularly, then the northern boundary is carried out by conquering of Kaili. Southern boundary to the Paku River (the Bugis area) and the northern border to the Suremana River (the Kaili area). The boundaries are also used by West Sulawesi Province (formed in 2004), thus, it can be concluded that the province is a new name for Mandar.

Keywords: Mandar history, area border, Paku river, and Suremana river.

ABSTRAK

Artikel ini menjelaskan tentang sejarah batas wilayah Mandar sejak masa kerajaan dan kolonial, menggunakan metode penelitian sejarah. Bahan utama yang digunakan ialah sumber lokal (lontar Mandar) dan sumber kolonial khususnya lembaran negara. Hasil penelitian menemukan bahwa fondasi politik Mandar bermula dari konfederasi empat belas kerajaan-kerajaan di pesisir dan pedalaman akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17, yang digunakan oleh pemerintah Hindia Belanda dalam penataan wilayah Mandar. Apabila pembentukan batas selatan Mandar terkait dengan kekuatan politik lain terutama Gowa dan Bone, maka batas utaranya dilakukan sendiri dengan menaklukkan Kaili. Batas selatan sampai Sungai Paku (dengan daerah Bugis) dan batas utara hingga Sungai Suremana (dengan daerah Kaili). Batas-batas itu juga digunakan oleh Provinsi Sulawesi Barat (terbentuk tahun 2004), sehingga dapat disimpulkan bahwa provinsi itu adalah nama baru dari Mandar.

Kata kunci: Sejarah Mandar, Batas Wilayah, Sungai Paku, dan Sungai Suremana

PENDAHULUAN

"Mammula mellamba dini di Paku lambi' naung di Suremana, sangning ma'ua pirandi anna' pole (Berjalan dari Paku sampai Suremana, hampir semua mengatakan kapan datang)" demikian satu petikan syair lagu Mandar, *Pasurungai Salili* (Sebab Kerinduan), karya cipta Andi Syaiful Sinrang yang dipopulerkan oleh Mety Baan tahun 1980-an. Syair tersebut mengingatkan mengenai batas wilayah Mandar bagian selatan yakni Sungai Paku dan batas utara adalah Sungai Suremana. Dengan demikian, bila lagu itu

dinyanyikan maka masyarakat akan mengingat batas wilayah Mandar.

Penjelasan sejarah batas wilayah Mandar sangat penting karena itu menjadi landas wilayah Provinsi Sulawesi Barat yang dibentuk tahun 2004. Wilayah tersebut sering merujuk wilayah Mandar pada masa Hindia Belanda, ketika terbentuk *Afdeling* Mandar pada tahun 1909. Tetapi, tidak berarti bahwa Mandar secara politik baru terbentuk pada tahun tersebut. Sebab Mandar sesungguhnya adalah kesatuan politik (konfederasi), antara daerah pesisir dan daerah pedalaman, yang

saling menguatkan (*sipamandar*). Kehadiran Belanda tidak menghapus semua jejak kerajaan-kerajaan di Mandar. Kendati tidak dipungkiri bahwa penataan administratif Mandar masa kolonial lebih jelas dibandingkan masa kerajaan.

Artikel ini menjelaskan mengenai pembentukan Mandar dan dinamika batas wilayahnya. Ada tiga pertanyaan yang coba dijawab: *pertama*, faktor-faktor yang mendorong terbentuknya konfederasi Mandar? *kedua*, bagaimana pola perluasan wilayah kekuasaan Mandar di selatan dan utara? dan *ketiga*, apa yang diwariskan oleh Mandar terhadap penataan wilayah Provinsi Sulawesi Barat?

METODE

Penelitian ini menggunakan metode penelitian sejarah. Bahan yang digunakan terutama sumber lokal dan kolonial. Sumber yang pertama diperoleh dari Museum Mandar di Kabupaten Majene berupa lontara Mandar. Tiga lontar yang telah ditranskrip dan terjemahkan adalah: *Lontarak Pattodioloang I* dan II oleh M.T. Azis Syah (1992, 1993), *Lontara Pattappingan* dari Pambauwang oleh Suradi Yasil ddk (1985), dan *Lontar Mandar* oleh Disporabudpar Majene (2010). Problematika sumber tersebut terkait waktu peristiwa yang tidak disebutkan secara eksplisit. Karena itu harus dicari dalam sumber lain, dalam hal ini terutama memori serah terima jabatan Asisten Residen Mandar W.J. Leyds (1935-1940). Sumber kedua diakses dari Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI) di Jakarta dan Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Provinsi Sulawesi Selatan (DPK Sulsel) di Makassar berupa Staatsblad van Nederlands Indie (Lembaran Negara Hindia Belanda). Dibandingkan sumber yang pertama, sumber kedua lebih jelas waktunya, sehingga mudah menyusun kronologi peristiwa. Bahan-bahan tersebut dipilih dan dianalisa sesuai fokus kajian, kemudian dirangkai menjadi satu kisah sejarah. Pada tahap yang terakhir diperlukan konsep tertentu untuk mengikat antara fakta yang tidak terhubung menjadi saling terkait (baca Ankersmit, 1987: 222-232). Konsep yang dimaksud adalah batas wilayah (*boundaries*). Semua fakta yang ditemukan dalam sumber

sejarah digunakan sejauh itu mendukung penjelasan mengenai batas wilayah Mandar.

PEMBAHASAN

Terbentuknya Mandar

Dalam sumber-sumber lokal disebutkan bahwa terbentuknya konfederasi Mandar atas prakarsa dari raja Balanipa ke-2, Tomepayung (1580-1610), dibantu oleh adiknya, Todijallo, sebagai *maradia matoa* (perdana menteri), dan I Puang di Pajosong. Tokoh yang terakhir bersama seribu pengikutnya pindah ke pantai, kemudian Maradia I Boro-boro dan pengikutnya (Syah 1992: 41-42). Pada masa itu, Kerajaan Balanipa mengembangkan perdagangan maritim. Dua pelabuhan utama kerajaan itu, Para dan Baba'rura, berada pada sebelah-menyebelah dari muara Sungai Balanipa (sekarang Sungai Mandar). Walhasil, kehidupan penduduk makmur (Syah 1993: 44).

Tomepayung menyadari bahwa kemajuan perdagangan harus ditunjang dengan penyatuan kerajaan-kerajaan di pesisir dan pedalaman. Dari pedalaman diperoleh hasil-hasil bumi yang dibawa ke pelabuhan-pelabuhan pesisir, kemudian diangkut atau diperdagangkan ke luar daerah. Guna mencapai itu, langkah *pertama* ialah mengadakan pertemuan di Bukit Tamanjarra Balanipa yang dihadiri tujuh raja pesisir: Tomepayung (Balanipa), Puatta di Kuqbur (Sendana), Daetta Melantoq (Banggae), Tomelakelake Bulawang (Pamboang), Puatta Dikarenamo (Tapalang), Tomejammeng (Mamuju), dan cucu Tokombong Dibura (Binuang). Pertemuan dua kali di tempat itu menghasilkan dua kesepakatan (*asitalliang*) Tamanjarra I dan II. Dalam satu diktum disebutkan "*urupau pura loa, limbang nyawa tallallaq pura pau*" (pantang melepaskan perjanjian kesepakatan, jiwa boleh melayang tetapi perjanjian pantang diingkari) (Sjarifuddin 1989: 281-282). Selanjutnya diperkuat dengan kalimat sanksi, bahwa "siapa saja yang melanggar ikrar bersama yang telah kita ucapkan, [ibarat] bumbungan dan tiang rumah dibalikkan ke bawah" (Disporabudpar 2010: 112). Disepakati juga Balanipa sebagai ketua (ayah), Sendana adalah wakil (ibu), dan yang lain sebagai anggota (anak). Sejak saat itu, kerajaan-kerajaan pesisir menjadi satu kesatuan,

Pitu Babana Binanga (Tujuh Kerajaan di Muara), selanjutnya disebut Mandar Pesisir.

Sementara itu, di daerah pedalaman terbentuk satu persekutuan. Diawali dengan pertemuan tujuh kerajaan: Tabulahan, Rantebulahan, Aralle, Mambi, Matangnga, Tabang, dan Bambang. Dalam pertemuan disepakati Tabulahan bertindak sebagai *indo litaq* (ibu negeri) dan yang lain menjalankan fungsi masing-masing dalam bidang ekonomi, sosial, politik, dan keamanan (Amir dan Sahajuddin 2011: 98-103; Poelinggomang 2012: 51-55). Ditilik secara geografis, tujuh kerajaan tersebut berada di daerah pedalaman, sekitar hulu Sungai Sa'dang. Karena itu, persekutuan mereka disebut *Pitu Ulunna Salu* (Tujuh Kerajaan di Hulu), dalam tulisan ini disebut Mandar Pedalaman.

Langkah yang *kedua*, Tomepayung memprakarsai penyatuan antara Mandar Pesisir dan Mandar Pedalaman. Pemimpin dari kedua belah pihak bertemu di Luyo Balanipa. Pihak pertama diwakili oleh Raja Balanipa Tomepayung, sedangkan pihak yang kedua oleh Raja Rantebulahan, Londong Dahata. Kedua pihak sepakat dan berjanji saling menguatkan (*sipamandar*). Kalau dalam perjanjian Tamanjara menggunakan kata *assitaliang*, dalam perjanjian ini lebih tegas lagi dengan ungkapan menanam batu (*allamung batu*). Setiap pihak bertanggungjawab menjaga keselamatan negeri dari segala ancaman baik dari laut maupun pegunungan (pedalaman), sebagaimana terpatri dalam kalimat berikut:

Ulu Sallu mematta di sawa
Baqba Binanga mematta di pearappe anna
mangiwang
Sisaraq pai mata malotong anna mapute,
anna sisaraq Pitu Ulunna Salu Pitu
Baqbana Binanga (Mandra 1987: 95-96).

Apabila dilihat pihak pemrakarsa persekutuan, yakni pimpinan Mandar Pesisir, tampak jelas kepentingan untuk mengamankan negeri dan penduduk terhadap ancaman dari laut. Sebab, penduduk pesisir telah berinteraksi dengan “dunia” yang lebih luas di luar sana. Interaksi itu tidak hanya memberikan peluang memperoleh keuntungan dari segi ekonomi,

tetapi juga ancaman (keamanan) bagi masa depan Mandar yang bisa datang sewaktu-waktu seiring kemajuan perdagangan maritim.

Guna memajukan perdagangan maritim, Raja Balanipa ke-4, Daetta Kakanna Ipatang (mulai memerintah 1615) memindahkan seribu penduduk ke pantai yang diikuti oleh *papuanan koyang*. Karena kegiatan penduduk semakin ramai, maka diadakan struktur baru dalam pemerintahan, yakni *sawannar* (syah-bandar), yang diemban oleh kaum adat, bertugas mengurus kegiatan pelayaran dan pelabuhan. Pada masa itu datang penyiar Islam dari Mekkah, Tosalama' di Benuang, menumpang sebuah perahu bernama (bukan jenis) *Baqqo*. Dia mengislamkan Daetta I Pattang bersama dengan rakyatnya di Balanipa, Napo, Samasundu, Mosso, dan Todang-todang (Yasil dkk 1985: 50; Disporabudpar 2010: 118). Pada sumber lain disebutkan bahwa masa pengislaman di Mandar terjadi pada 1610-1620 (Leyds 2006: 25).

Puncak kemakmuran Mandar dicapai pada masa pemerintahan Raja Balanipa ke-6, Todiboseang (1620-1632). Dalam *Lontar Mandar* (Disporabudpar 2010), disebut bahwa raja memiliki satu perahu khusus, bernama *I Tandijo'jo*, yang mempunyai empat tempat berlabuh. Sumber lain, *Lontar Pattudioloang* (Syah 1992) menyebutkan dia punya empat perahu, masing-masing dilengkapi dengan dua tiang layar (*dua battajanna lopinna*) dan dicat indah. Dalam lontar *Pattappingang* (Yasil dkk 1985) dikemukakan bahwa perahu raja, *I Tandijoqjoq*, mempunyai dua tempat landasan, dan empat perahulain sedang berlabuh. Keterangan tersebut memiliki kesamaan, bahwa raja memiliki satu perahu khusus, *I Tandijo'joq*, didampingi empat perahu lain.

Lima perahu tersebut cukup besar sehingga diperlukan penduduk satu kampung untuk mengambil penambal (*baruq*) perahu. Lima perahu itu, biasanya membawa delapan puluh pasukan penebas, seribu penyumpit, dan delapan puluh pasukan penyerang, digunakan oleh raja pada setiap ekspedisi. Istana dibangun tujuh petak yang diberi tambahan pada sisinya, tiga panggung kehormatan di depan. Pandai emas di bagian samping kanan dan kiri bagian depan istana. Sedangkan pelarut dan penempa

logam, pelukis, dan pengukir kayu di belakang istana. Pada masa ini wilayah Mandar diperluas sampai di daerah Kaili (Yasil dkk 1985: 222; Syah 1993: 67-69).

Batas Selatan

Batas paling selatan wilayah Mandar ialah Binuang. Ia sering diperebutkan antara Kerajaan Balanipa dan Kerajaan Batulappa. Sebelum menjadi anggota Mandar Pesisir, Binuang dibawah kekuasaan Batulappa. Pada satu waktu, pedagang datang dan singgah di sana. Ia melihat penduduk Binuang ke Batulappa mengantar upeti. Ketika tiba di Makassar, pedagang itu menyampaikan kepada raja Gowa bahwa sungguh raja Batulappa sangat kaya. Raja Gowa kemudian memanggil raja Batulappa ke istana, dan menyampaikan bahwa “*beiya batuammu naualli disanga to Benuang*” (berikanlah saya hambamu yang disebut Benuang), agar tidak menjadi masalah dengan Sawitto. Sebab, Sawitto merupakan sekutu Bone, Wajo, Soppeng, dan Luwu. Raja Batulappa tidak menolak, namun Gowa tidak mau mengambilnya begitu saja. Binuang dibeli oleh Gowa (Syah 1992: 16-17). Menurut Stephen C. Druce (2009: 131-132), peristiwa tersebut terjadi sebelum masa Islam, terkait upaya raja Gowa memajukan perdagangan maritim di pelabuhannya. Hingga abad ke-15, daerah itu merupakan salah satu tempat berlabuh para pedagang, seperti terungkap pada kisah di atas.

Pada tahun 1607 dan 1611, pasukan Mandar Pesisir membantu Kerajaan Gowa menyerang Bone. Dua serangan itu berhasil. Atas usaha itu, raja Gowa berhutang budi kepada Mandar, dan hendak memberikan hadiah kepadanya. Dalam sumber lokal disebutkan:

“saya tidak tahu betapa besar nilai jasa *mara'dia* Balanipa. Ia kuberi emas, ada emasnya, dia kuberi harta benda ada hartanya, hanya saja satu, bahwa ada negeri bernama Benuang, saya pernah beli dari *mara'dia* di Batulappa, saya takarkan emas untuk membayarkan harga orang Benuang itu dari *mara'dia* Batulappa. Kau jadikan sirih, kau jadi-

kan pinang terserah. Mereka itu keluargamu juga, tetanggamu juga itulah yang kuserahkan kepadamu. Kau jadikan hamba, kau jadikan teman terserah. Berkata *mara'dia* Sendana: baik kita jadikan penambah diri sehingga kita menjadi tujuh [...] Negerinya dijadikan negeri orang Mandar, hasil buminya dijadikan hasil negeri Mandar dari **Binanga Karaeng sampai ke Madatte** [tebal dari penulis]” (Syah 1992: 47-48).

Binuang menjadi bagian Mandar Pesisir, sebagai anggota terakhir (ketujuh). Dalam catatan Leyds (2006: 27), Gowa mengha-diahkan Binuang kepada Tomepayung karena membantunya mengalahkan Bone. Pada sumber lain, disebut bahwa Binuang adalah hadiah dari Bugis (Yasil dkk 1985: 279). Dalam konteks terakhir, Binuang dipandang sebagai daerah yang dikuasai Kerajaan Batulappa (Bugis), atas permintaan Gowa, kemudian diserahkan kepada Mandar.

Setelah Binuang lepas dari kuasa Gowa, timbul konflik batas antara Kerajaan Sawitto (Ajattaparang) dengan Kerajaan Balanipa pada masa pemerintahan Todiboseang (1620-1632). Pihak yang pertama menyampaikan bahwa batas wilayah Mandar sampai Gamoe (daerah Kolonisasi, sekarang Wonomuyo, Kabupaten Polewali Mandar, Provinsi Sulawesi Barat), namun Balanipa mengatakan batasnya hingga Maroneng (sekarang Desa Maroneng Kecamatan Duampanua, Kabupaten Pinrang, Provinsi Sulawesi Selatan). Seluruh kerajaan Mandar Pesisir di Gamoe, bersiap menyerang Sawitto. Melihat akan terjadi perang, raja Batulappak menemui raja Gowa. Lalu datang raja Gowa menengahi permasalahan. Dengan disaksikan raja Batulappak, raja Gowa menetapkan sebelah luar sungai Galang Kalang (Galang-galang) adalah negeri orang Mandar, sedangkan di sini (sebelum aliran sungai) adalah negeri Sawitto. Raja Gowa berkata lagi, “*nauwalai di' o Binangao*” (saya mau ambil sungai itu). Itulah sebabnya, sungai itu disebut Binanga Karaeng atau Sungai milik Karaeng (Syah 1992: 66-67).

Bantuan Mandar Pesisir kepada Gowa juga pada Perang Makassar (1666-1669). Komandan pasukan Kompeni (Verenigde Oost-indische Compagnie; VOC), Cornelis Janson Speelman, menyadari pasukan Mandar adalah “di antara yang paling ditakuti dalam kekuatan Makassar, mempunyai banyak senjata, pencari jejak yang hebat dan ahli sumpit beracun” (Andaya 2004: 96-97). Keberadaan mereka menarik perhatian Arung Palakka. Ketika perahu raja Balanipa, Tomatindo di Buttu, tiba di pantai Makassar, Arung Palakka datang dengan sebuah sampan kecil dengan tujuan mengajak bersekutu. Pada awalnya, raja Balanipa setuju. Namun setelah datang raja-raja Mandar Pesisir yang lain, yang tidak mau bersekutu dengan Arung Palakka, raja Balanipa membatalkannya. Mereka berperang melawan Arung Palakka dan sekutunya. Dalam perang itu, raja Balanipa tertembak mati di pantai Galesong, sehingga dikenal To Niposso di Galesong. Jenazahnya dibawa pulang dan dimakamkan pada sebuah gunung di Mandar (Disporabudpar 2010: 126-137; Syah 1993: 74-77).

Kematian raja Balanipa tidak menyurutkan dukungan Mandar kepada Gowa. Enampuluh perahu Mandar, dengan seribu pasukan, dipimpin Mangga Daeng Riosok menyerang Buton di pesisir timur. Mereka membantu pasukan Karaeng Bontomarannu menduduki Buton pada akhir Desember 1666. Pada 1 Januari 1667, mereka menghadapi pasukan Buton dan Speelman yang baru datang dari Makassar. Tanggal 4 Januari, panglima pasukan Gowa menyerah. Semua perahu dan pasukan Mandar ditahan di sebuah pulau kecil di depan Buton. Pada malam hari, Daeng Riosok dan beberapa pengikutnya meninggalkan pulau itu dengan dua perahu. Sekitar 800 pasukan Mandar ditawan, 400 di antaranya dijadikan budak dan yang lain ditinggalkan di pulau itu bersama tawanan Makassar. Total tawanan ditaksir 4.500. Cornelis Speelman menyebut pulau itu *over winner eiland* (pulau sang pemenang), atau juga *Makassarche Kerkhof* (pekuburan orang Makassar). Nama terakhir lebih populer, dengan sedikit penyesuaian, menjadi Pulau Makassar atau Puma (Patunru 1983: 47; Zuhdi 2018: 145).

Pasca perang Makassar, ketika Belanda memaksa sekutu Gowa menandatangani Perjanjian Bungayya 1667, raja-raja Mandar tidak langsung menerima. Mereka bahkan tidak mendukung Arung Palakka dan sekutunya. Mandar menjadi tempat pelarian bagi para bangsawan Makassar seperti Karaeng Bontomarannu, Opu Canning, dan Karaeng Karunrung serta orang Melayu yang meninggalkan Makassar. Sekitar seribu pelaut Mandar melindungi Karaeng Bontomarannu, ketika panglima perang Gowa itu muncul di Ujung Lero pada tahun 1669 (Andaya 2004: 263).

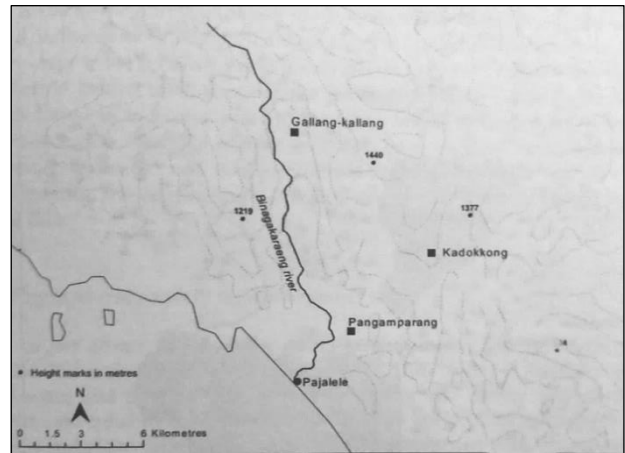
Kendati demikian, Arung Palakka tetap berupaya mendapatkan Mandar sebagai sekutu, seperti saat sebelum perang Makassar. Pada tahun 1669, utusan Bone dan beberapa orang Eropa ke Mandar runtuk mengajak raja-rajanya bersekutu, tetapi tidak diterima. Bahkan, pada musim timur, ketika para utusan tiba di Mandar, penduduk meninggalkan pesisir ke pedalaman (Leyds 2006: 31). Setelah ancaman berlalu, mereka kembali ke pesisir. Ancaman musiman itu terpatri dalam ingatan kolektif Mandar dalam sumber lokal, “pada musim Barat peperangan dihentikan, di musim Timur peperangan dilanjutkan (*bara’ me’oasa bomi mammusu timori*)” (Disporabudpar 2010: 23, 129).

Pada musim timur berikutnya, tepatnya 6 Oktober 1671, pasukan gabungan Belanda dan Bone ke Mandar. Pada saat itu, pasukan Mandar dipimpin oleh Manggak Daeng Rioso (Maradia Malolo) dan To Matindo di Sallombo (Maradia Banggae). Mandar diserang dari laut. Daerah Kande Api (sekarang Soreang) dibakar. Seluruh pemukiman dan perkebunan di Balanipa, Majene, Bukko, Campalagian, dan Binuang dibakar. Penduduk menyelamatkan diri ke pedalaman, Napo (Andaya 2004: 177). Pasukan Mandar bertahan, lalu menyerang balik. Pasukan Bone dipukul mundur sampai ke perahu mereka. Kali ini, Maradia Banggae terbunuh di daerah Mallaju (Malaujang) (Disporabudpar 2010: 130-133). Daeng Rioso memimpin pasukan Mandar menyerang Bone. Arung Palakka hampir terbunuh. Ia menyelamatkan diri dengan berenang ke tengah laut. Karena terdesak, Arung Palakka menyuruh orang Gowa mengibarkan bendera Gowa, *Cinde Sulengkana Gowa* dan bendera Tallo, *Macakkek*

Borik Tallok. Melihat bendera itu, pasukan Mandar berhenti menyerang. Lalu Arung Palakka dan pasukannya meninggalkan Mandar, tiba di Makassar pada 16 November 1671 (Yasil dkk 1985: 229, 290).

Pada tahun 1673, perahu-perahu Bone datang lagi. Mereka mendesak penduduk Mandar ke pedalaman. Dua kampung, Napo dan Samasudu, dibakar. Selama lima puluh hari mereka di Mandar, lalu kembali ke Makassar (Disporabudpar 2010: 129-132). Pada bulan September 1674, mereka datang lagi menemui raja Balanipa, Daeng Riosok, di Lanrisang. Saat itu kedua belah pihak sepakat menghentikan perang. Pada 23 September, mereka berjanji saling percaya, bahwa “perkataan Bone dipercaya Mandar, perkataan Mandar dipercaya Bone” (Syah 1993: 84). Tanggal 10 Oktober, raja-raja Mandar tiba di Benteng Ujung Pandang (Fort Rotterdam). Esok hari, 11 Oktober, mereka bersumpah di atas al-Quran menerima Perjanjian Bungayya 1667 (Block 1817: 79-80). Pada pertemuan itu juga ditentukan, bahwa Binanga Karaeng, Kadokang, dan Kadang-Kadang dikembalikan kepada Sawitto (Leyds 2006: 31-32; lihat juga *peta 1*).

Dengan demikian, dari hasil pertemuan di atas, batas wilayah Mandar di selatan sampai Sungai Paku. Bagian timur Sungai Paku menjadi wilayah Sawitto, sedangkan bagian barat adalah Binuang. Wilayah Sawitto yang berbatasan dengan Sungai Paku disebut *Pajalele*, dari bahasa Bugis: *paja* (tidak) dan *lele* (pindah), atau tidak pindah lagi. Sedangkan untuk wilayah Binuang, nama daerahnya disebut *Paku* atau tidak bergerak (Wawancara dengan Syarifuddin Letu dan Budiati Bestari, 7 Juni 2018). Pada prinsipnya, arti dari kedua nama tempat di antara aliran sungai itu mempunyai makna yang sama, yakni batas tetap (tidak berpindah) antara Binuang (Mandar) dan Sawitto (Bugis).



Peta 1. Sungai Binanga Karaeng (*sumber: Stephen C. Druce 2009: 133*).



Gambar 1. Muara Sungai Paku[dahulu Binanga Karaeng] (*Dok. Abd. Rahman Hamid, 2018*)

Meskipun raja-raja Mandar mengakui kekuasaan Belanda tahun 1674, namun status negerinya tidak selalu dibawah pengaruh Belanda. Satu tahun setelah perjanjian Bungayya diperbaharui 1824, baru raja-raja Mandar menandatangani, tepatnya 1825. (ANRI Algsec No.3188). Sampai tahun 1848, Belanda belum mendirikan pemerintahan di Mandar, bahkan tidak mengetahui dengan baik keadaannya (ANRI 1973: cvii-cviii, 297-298). Bahkan, pada tahun 1872-1873, rakyat Mandar dibawah dipimpin Maradia Tokape melawan Belanda. Dampaknya, pelaut dan pedagang Mandar kurang mengunjungi Makassar sehingga, di samping pemberontakan Bone, perdagangan Makassar merosot dalam periode 1870-1875 (Poelinggomang 2016: 162-166).

Kerajaan Binuang adalah salah satu dari empat kerajaan merdeka di Mandar (Balanipa,

Banggae, dan Pambauwang). Hubungannya dengan Belanda diatur sesuai Perjanjian Bungayya diperbaharui 1824. Ketika kasus perdagangan budak di Binuang tahun 1888 dilaporkan kepada Pengadilan Tinggi di Makassar, pelakunya tidak dapat dihukum karena “ia melakukan perbuatan itu di luar wilayah Hindia Belanda”. Pelaku dipandang sebagai orang asing atau *uitlandig*. Kasus Binuang menambah satu fakta, bahwa Indonesia tidak benar dijajah 350 tahun, sehingga sebagian kalangan memandang itu sebagai mitos politik belaka (baca Resink 2012: 74-75, 119).

Belanda tidak lekas menyerah untuk menguasai Mandar. Pada tahun 1905, setelah mengirim tiga kapal perang ke Mandar (Juni 1905), Belanda memaksa raja-raja Mandar menandatangani kontrak politik: Balanipa (12 Agustus), kemudian Majene (13 Agustus), Pambauwang (14 Agustus), Binuang (21 Agustus), Mamuju (5 Oktober), Cenrana (6 Oktober), dan Tappalang (8 Desember). Substansi semua kontrak sama, yakni kewajiban menyetor pajak pelabuhan kepada Belanda di Majene. Hal itu menyebabkan I Calo Amanna I Wewang, dengan 150 pasukan, merebut kota pelabuhan Majene 6-7 Juni 1906. Seorang pegawai kontrolir, Schmidamer, dibawa ke pedalaman lalu dibunuh. Sementara kontrolir, Ketting Olivier, melarikan diri ke Parepare dengan sebuah perahu kecil. Asisten Residen Vermeulen meminta bantuan dari Makassar. Pada 13 Juni, sebuah kapal membawa 60 pasukan dipimpin Kapten Lenshoek menyerang Mandar. Amanna I Wewang ditangkap, lalu disingkan ke Pulau Belitung (Kolonial Verslag 1907, 65-66). Semua wilayah Mandar dikuasai Belanda. Pada tahun 1909, Mandar ditetapkan sebagai satu *afdeling* dalam Provinsi Sulawesi dan Daerah Bawahannya, terdiri atas dua *onderafdeling*: Majene dan Mamuju. Khusus Binuang termasuk *onderafdeling* Majene.

Batas Utara

Apabila perluasan wilayah selatan dicapai pada masa Tomepayung (1580-1610) dan daerah yang ditambahkan (Binuang) sebagai “hadiah” atas jasa Mandar membantu Gowa menyerang Bone, maka perluasan wilayah ke

utara dilakukan pada masa Todiboseang (1620-1632) dengan jalan penaklukan secara langsung. Dalam *Lontar Pattodioloang I* disebutkan bahwa dia adalah raja yang tegas dan disegani, yang membuat harum nama Balanipa. Dikawal oleh delapan puluh orang, delapan puluh pasukan berani mati, dan seribu penyempit (Syah 1992: 65).

Setelah batas selatan ditetapkan, raja Todiboseang memimpin pasukan Mandar Pesisir menyerang Kaili (Donggala). Awalnya, pasukan Mandar tidak yakin mampu mengalahkan pasukan Kaili. Lalu datang bantuan Maradia Bangge, Tomatindo di Barokbok, dan pasukan Kaili berhasil dikalahkan. Sebagian orang Mandar ditempatkan di Kaili. Raja Balanipa sakit dan meninggal di sana. Jenazahnya dibawa dengan perahu ke Mandar. Karena itu, dia dikenal dengan *Todiboseang* (orang yang didayungkan). Sementara itu, Puang Limboro, yang menikah dengan seorang perempuan Kaili, pulang membawa isterinya ke Mandar (Syah 1992: 67-69).

Bila penyerangan pertama dilandasi usaha perluasan kekuasaan, penyerangan kedua bertujuan mempertahankan wilayah Mandar di utara, dengan sasaran yang sama, yakni Kaili. Peristiwa kedua termaktub dalam *Lontar Pattodioloang II*. Perang bermula karena persepahan batas wilayah, antara raja Mamuju dan raja Kaili. Raja yang pertama mengadu kepada raja Sendana dan Tapalang, kemudian diteruskan kepada Balanipa, Pamboang, dan Banggae. Setelah bermusyawarah, diputuskan untuk menyerang Kaili. Pasukan Mandar dipimpin raja Balanipa, Daeng Marrumpa Tomadio Disalassaqa. Selama berbulan-bulan perang, Kaili belum ditaklukan. Pasukan Mandar mencoba bertahan di Lolomboju, sambil menyusun strategi dan waktu yang tepat untuk menyerang. Saat diserang, Kaili memutuskan untuk menyerah. Raja Kaili, Lamakkarau, bersama hadatnya menemui pimpinan pasukan Mandar di Lolomboju. Di sana kedua belah pihak bersepakat bahwa:

“Nama-nama/ nama/dondongduambo ngi anna’ soro’mo passe Mandaran anna’	“besok atau lusa kelompok Mandar sudah pulang kemudian ada yang
--	--

*diappole di kanang, di
kairi namanggesar
pura lowadi
Lolomboju, mau
Belanda ma'aluwa mau
Gowa, mau Bone
tanjengo odi passe
Mandaran anna' mua'
nareppo'i tanjemmu,
panganroi. Anna' mua'
i'dai natarima kanromu
siallani anna mupessio
di Balanipa
mappeissang.*

*Ia topa mau napase
Mandaran mua' nana
gesari para'bue di
Lolomboju, Na
Sendana to'a, na
Mamuju to'a, na
Tappalang to'a, na
Banggae a, na benuang
to'a tanjeng to'o di
Balanipa. Ana' mua'
nareppo'i tanjemmu di
silam/ba no'e di
Balanipa. Anna' mua'
mokai silambang di
Balanipa da
mapendalingai.*

*Anna mua' naparosso'o
siallani anna' mupe'
ullei di Balanipa, anna'
ingganna Kaili
diewamabbundu'.
Sallessorani tau iranna.
Sallessoran tedong.
Sallessoran gimbal.
Sallessoran
beke'rabatena Pitu
Babba Binanga".*

datang dari kanan
atau kiri, untuk
mengubah
kesepakatan di
Lolomboju walau
Belanda yang
berkehendak walau
Gowa, walau Bone
katakan tunggu dulu
Mandar. Kalau
mereka menolak
minta maaf. Kalau
ditolak juga lawan
berperang lalu kirim
utusan ke Balanipa
untuk
melaporkannya.

Begitu pula
walaupun orang
Mandar, kalau
bermaksud merubah
keputusan di
Lolomboju. Apakah
ia Sendana, Mamuju,
Tappalang, Banggae,
ataukah Benuang
katakan, tunggu dulu
Balanipa. Kalau ia
tolak permintaanmu
ajak mereka ke
Balanipa. Kalau
mereka tak mau ke
Balanipa, jangan
perdulikan maunya.

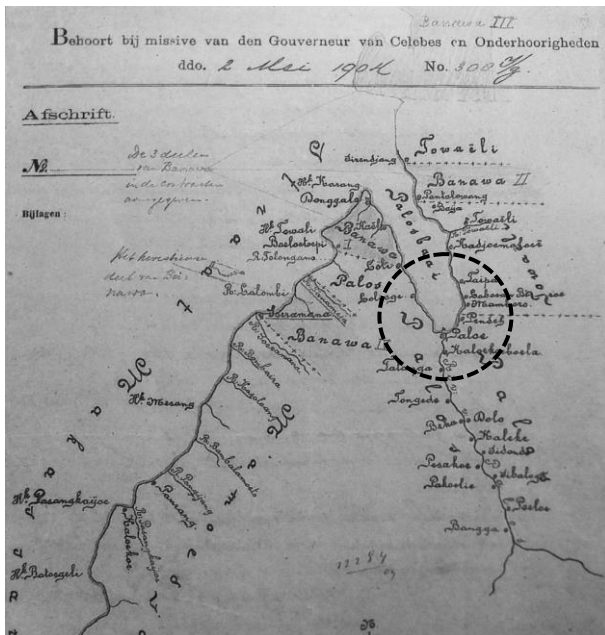
Kalau mereka
memaksamu, lawan
dan kirim kurir ke
Balanipa lalu
bersama seluruh
Kaili melawannya.
Seribu manusia
utangnya. Seribu
ekor biri-biri. Seribu
ekor kambing.

Kajian Bustan Basir Marasmenemukan bahwa batas wilayah Mandar di utara sampai Tanah Mea, Lalombi. Daerah itu disebut Tanah Mea karena pernah menjadi tempat perang antara orang Mandar dan orang Kaili yang mengakibatkan pertumpahan darah. Karena itulah, menurut tradisi lisan penduduk lokal, tempat itu kemudian disebut Tanah Mea atau "tanah yang menjadi merah" (Maras 2009: 24). Daerah itu sekarang termasuk wilayah administratif Kecamatan Banawa Selatan, Kabupaten Donggala, Provinsi Sulawesi Tengah.

Setelah kesepakatan di Lolomboju, tidak terdengar konflik antara kedua pihak, Mandar dan Kaili. Baru awal abad ke-20, konflik batas wilayah terjadi lagi, antara raja Mamuju dan raja Banawa (Junarti 2011: 28). Menyikapi masalah tersebut, pemerintah Hindia Belanda menetapkan, dengan Surat Gubernur Sulawesi dan Daerah Bawahannya No. 308 tanggal 2 Mei 1904, batas wilayah kedua belah pihak di antara Suremana, Lalombi, dan Tanahmea (lihat peta 2).

Masalah perbatasan di atas dibicarakan lebih lanjut antara Asisten Residen Sulawesi Tengah dan Kontrolir Balanipa Mandar bulan November 1905. Kedua pihak sepakat "*dat de grens tusschen Paloe en Banawa eenerzijds en Mamoedjoe anderzijds gevormd wordt door de rivier Soeramana, van hare monding stroomopwaarts tot over een afstand van ongeveer tien palen*" (bahwa batas antara Palu dan Banawa di satu sisi serta Mamoedjoe di sisi lain dibentuk oleh Sungai Suramana, dari mulut ke hulu hingga jarak sekitar sepuluh *paal* [sama dengan 18.518,5 meter]). Batas tersebut ditetapkan dengan Keputusan Gubernur Sulawesi No.17, tanggal 16 April 1906. Dari batas itu ke Selat Makassar ditentukan kemudian (*Kolonial Verslag* 1906: 60).

Demikian ketentuan Balanipa (Syah 1992: 36-37).



Peta 2. Batas Wilayah (dalam lingkaran) Mamuju dengan Banawa 1904
Sumber: Alsec GBM-GS No.4190



Gambar 2. Muara Sungai Suremana, batas antara Mamuju dan Banawa
(Dok.Asmunandar, 2018)

Dalam sumber Sejarah Banawa disebutkan bahwa batas Kerajaan Banawa di pantai barat dengan Mamuju bagian utara ialah Sungai Suremana. Tanah Mea (Tanameya), pada masa kerajaan merupakan wilayah Mandar *Pitu Babana Binanga* (Maras 2009: 24), dalam sumber itu termasuk wilayah Banawa (BKI 1905: 514-515). Menurut laporan pejabat Sipil Belanda, Horweg (26 November 1909), wilayah Mamuju utara berbatasan dengan Banawa, sedangkan timur dengan Palu, Luwu, serta Binuang dan Balanipa. Batas Mamuju dengan Banawa dipertegas dengan Keputusan

Gubernur No.21, tanggal 10 Maret 1908, yakni sepuluh *palen* dari muara Sungai Suremana ke dalam (TNI 1911: 57-58).

Warisan Mandar

Sesungguhnya penyatuan antara tujuh kerajaan pesisir dan tujuh kerajaan pedalaman, pada akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17, merupakan tonggak politik lahirnya Mandar, kemudian dijadikan dasar administratif *afdeling* Mandar dengan Keputusan Pemerintah Hindia Belanda No. 17, tanggal 5 Juli 1909, dibawah seorang Kontrolir Kepala di Majene. Daerah Mandar dibagi menjadi dua *onderafdeling*. *Pertama*, *Onderafdeling* Mandar dengan ibukota Majene, meliputi lanskap Binuang, Balanipa, Banggae, Pambauwang, dan Cenrana, dipimpin langsung oleh kepala *afdeling*. *Kedua*, *Onderafdeling* Mamuju, ibukota Mamuju, dipimpin seorang Penguasa Sipil Perwira. Wilayahnya meliputi lanskap Mamuju dan Tapalang (*Staatsblad* 1909 No.160; Vorstman 1924: 23-24).

Berdasarkan *Staatsblad* No.352 (1 Januari 1912), *Afdeling* Mandar memperoleh seorang Asisten Residen, J. Seijne Kok (1912-1915), sebagai kepala *afdeling*. Wilayah Mandar dibagi empat *onderafdeling* dengan ibukota masing-masing yaitu: Majene (Majene), Balanipa (Campalagian), Binuang (Polewali) dan Mamuju (Mamuju) (Regeringsalmanak 1916: 223-24). Empat tahun kemudian (1916), wilayah Mandar ditata menjadi empat:

1. *Onderafdeling* Majene (ibukota di Majene) mencakup lanskap Majene, Pambauwang, dan Sendana.
2. *Onderafdeling* Balanipa dan Dataran Rendah Binuang (ibukota di Polewali) terdiri atas lanskap Balanipa dan sebagian Binuang Atas.
3. *Onderafdeling* Mamuju (ibukota di Mamaju) mencakup lanskap Mamuju dan Tapalang.
4. *Onderafdeling* Pitu Ulunna Salu dan Binuang Atas (ibukota di Malabo) mencakup seluruh Pitu Ulunna Salu dan sebagian Toraja yang termasuk daerah Binuang Atas (*Staatsblad* 1916 No.352).

Pada tahun 1918, *onderafdeling* terakhir dimekarkan menjadi dua: Binuang Atas (ibukota Mamasa) dan Pitu Ulunna Salu (ibukota Mambi). Kedua *onderafdeling* tersebut kemudian disatukan lagi tahun 1925 dengan nama sebelumnya, Binuang Atas dan Pitu Ulunna Salu, ibukota Mamasa (Regering-salmanak 1925: 275). Tahun 1931, wilayah *Onderafdeling* Binuang Atas dan Pitu Ulunna Salu digabung dengan *Onderafdeling* Balanipa dan Dataran Rendah Binuang. Lima tahun kemudian (1936), kedua *onderafdeling* dipisah dan dikembalikan pada keadaan semula. Dengan Keputusan Gubernur Timur Besar 1940 No.21 (24 Februari) wilayah *Afdeling* Mandar dibagi menjadi empat, seperti pembagian tahun 1916 yaitu: Majene, Polewali, Mamuju, dan Mamasa.

Penataan tersebut tidak berubah pada zaman Jepang (1942-1945). Berdasarkan *Osamu Seirei* 1942 No.1, semua badan pemerintahan dan kekuasaan, hukum dan undang-undang dari pemerintahan sebelumnya (Hindia Belanda) tetap diakui sah sementara waktu, bila tidak bertentangan dengan aturan pemerintahan militer, maka yang berubah hanya nomenklatur, dari *afdeling* menjadi *Ken* dan *onderafdeling* menjadi *bunken*. Apabila pada masa Hindia Belanda kepala *afdeling* dijabat seorang asisten residen, pada masa Jepang dipimpin seorang *Ken Kernriken*. Begitu pula *bunken* dipimpin seorang *Bunken Kanriken*. Empat *bunken* dalam Ken Mandar masing-masing berkedudukan di Majene, Polewali, Mamasa, dan Mamuju (Pemprop 1991: 212-222).

Satu hari setelah proklamasi (17 Agustus 1945), dibentuk delapan provinsi: Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Sunda Kecil, dan Maluku. Wilayah Mandar termasuk dalam Propinsi Sulawesi dengan gubernur pertama dan terakhir ialah G.J. S.S. Ratulangi. Tidak sampai satu tahun, tepatnya 5 April 1946, Ratulangi ditangkap oleh Belanda dan disingkan ke Serui Papua (sampai 1948). Pada akhir tahun 1946 dibentuk Negara Indonesia Timur (NIT: 1946-1949) dengan ibukota Makassar. Status Mandar tetap seperti pada masa Hindia Belanda sebagai *afdeling*, dengan empat *onderafdeling*, ibukota Majene.

Mengacu keputusan Presiden Indonesia Timur (Tjokorde Gde Rake Soekawati) No.1, tanggal 18 Oktober 1948, dibentuk Pemerintahan Gabungan Selebes Selatan, terdiri atas 30 kerajaan dan delapan badan hadat. Pemerintahan itu dipimpin Andi Pabentengan Daeng Palawan (raja Bone) sebagai ketua dan Andi Idjo Karaeng Lalolang (raja Gowa) selaku ketua muda (Arsip Tana Toraja No.1705. Tujuh kerajaan-kerajaan di Mandar yang termasuk gabungan itu dan wakilnya yaitu: Rammang Patta Lolo (Majene), Andi Basse (Balanipa), Pawelai (Cenrana), Toralipu (Pambauwang), La Maga (Binuang), Abdul Hafid (Tapalang), dan Djalalu Amara Indar (Mamuju) (Pemprop 1991: 291-292).

Setelah berakhirnya NIT, wilayah Indonesia Timur bergabung dengan Republik Indonesia Serikat (RIS: 1949-1950). Pada 17 Agustus 1950, RIS dibubarkan dan dibentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dengan Keputusan Gubernur Sulawesi No.618 tahun 1951, kata "*afdeling*" diubah menjadi "*daerah*". Cakupan Daerah Mandar tetap seperti pada masa Hindia Belanda. Berdasarkan Undang-undang No. 29 tahun 1959, Daerah Mandar dibubarkan dan menjadi tiga Daerah Tingkat II dalam: Majene, Mamuju, dan Polewali Mamasa (Polmas). Daerah yang disebut terakhir merupakan gabungan dua *onderafdeling* dari zaman Hindia Belanda (*Onderafdeling* Balanipa dan Dataran Rendah Binuang dan *Onderafdeling* Binuang Atas dan Pitu Ulunna Salu), berkedudukan di Polewali (Pemprop 1991: 359-360, 408-409).

Berdasarkan Peraturan Presiden Republik Indonesia No.5 tahun 1960, Propinsi Administratif Sulawesi Selatan terdiri atas 27 daerah tingkat II. Tiga di antaranya adalah bekas Daerah Mandar. *Pertama*, Daerah Tingkat Majene terdiri atas empat kecamatan: Majene, Pamboang, Cenrana, dan Malunda. *Kedua*, Daerah Tingkat II Polewali Mamasa mencakup delapan kecamatan: Polewali, Wonomulyo, Campalagian, Balanipa, Mamasa, Tanglangan, Mambi, dan Sumarorong. *Terakhir*, Daerah Tingkat II Mamuju meliputi enam kecamatan: Mamuju, Tappalang, Kaluku, Budong-budong, Pasangkayu, dan Kalumpang (Pemprop 1991: 437-467).

Status tiga Daerah Tingkat II tersebut berakhir pada tahun 2004, ketika terbentuk Provinsi Sulawesi Barat sebagai provinsi yang ke-33 di Indonesia (UU No.26 tahun 2004). Sejak tahun itu, seluruh wilayah Mandar menjadi Provinsi Sulawesi Barat. Selain fakta sejarah, ada dua fakta yang menyiratkan kuatnya faktor Mandar: *pertama*, inisiasi perjuangan pembentukan provinsi datang dari Forum Silaturahmi dan Partisipasi Masyarakat Mandar (Forum Sipamandar) yang dibentuk tahun 1994; *kedua*, seperti dikemukakan Darmawan Mas'ud Rahman (Wakil Ketua Dewan Pembentukan Provinsi Sulawesi Barat), tusukan nilai budaya ke-mandar-an (Mandar bukan bermakna etnis) untuk tetap bersatu atau *sipamandaq* (Idham dan Sapriillah 2010: vii-ix, xiv, 176-182).

PENUTUP

Latar pembentukan konfederasi Mandar terkait kebutuhan internal dan faktor eksternal. Penyatuan antara daerah pedalaman dan pesisir sangat penting untuk menopang perkembangan perdagangan maritim yang digiatkan oleh Kerajaan Balanipa pada masa Tomepayung (1580-1610). Mandar Pesisir harus menjaga eksistensidari ekspansi kekuatan eksternal (Gowa, Bone, dan Ajattapareng). Perluasan wilayah ke selatan dan utara memiliki karakter masing-masing. Perluasan ke selatan lebih awal, terkait campur tangan Kerajaan Gowa, baik ketika menjadikan Binuang sebagai anggota konfederasi Mandar Pesisir, maupun saat konflik perbatasan antara Binuang dengan Sawitto. Karena itu, dinamika batas ini terkait Perang Makassar, dimana Mandar menjadi sekutu setia Gowa. Akibat perang itu, wilayah Mandar menyempit (dari Binanga Karaeng) sampai Sungai Paku. Perluasan ke utara dilakukan oleh Mandar Pesisir sendiri dengan menaklukkan Kerajaan Kaili. Pada masa Hindia Belanda, batas Mandar menyempit (dari Lolombuju) ke selatan, dengan menjadikan Sungai Suremana sebagai batasnya. Kedua sungai tersebut (Paku dan Suremana) menjadi batas wilayah Provinsi Sulawesi Barat, sehingga dapat dikatakan bahwa provinsi itu merupakan nama baru Mandar.

Uraian di atas menunjukkan bahwa penentuan batas wilayah dipengaruhi faktor sejarah. Karena itu, diperlukan kajian sejarah tentang batas-batas wilayah (kabupaten dan provinsi) di Sulawesi Barat, Sulawesi Selatan, dan Sulawesi Tengah. Pada konteks tersebut, sejarah bukan rangkaian kisah masa lalu yang terpisah dari masa sekarang, melainkan fondasi untuk memahami masa kini dan menata masa depan. Artikel ini diharapkan sedikit memenuhi kebutuhan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Lokal

- Lontara Pattappingang* (transkripsi dan terjemahan Suradi Yasil *et al*; Depdikbud, 1985).
Lontarak Pattodioloang di Mandar I & II (transkripsi dan terjemahan M.T. Azis Syah, 1992, 1993).
Lontar Mandar (transkripsi dan terjemahan Disporabudpar Kabupaten Majene, 2010).

Sumber Kolonial

- Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI) Jakarta; *Algemeen Secterarie GBM-GS* No. 3188, 4190.
Dinas Perpustakaan dan Kearsipan(DPK) Sulawesi Selatan; *Arsip Tana Toraja* No. 1705.
“Het Landschap Donggala of Banawa”, *BKI* Deel LVIII. ‘S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1905, hlm.514-531.
Ikhtisah Keadaan Politik Hindia Belanda Tahun 1839-1848.Jakarta: ANRI, 1973
Kolonial Verslag van 1906.
Kolonial Verslag van 1907
Memorie van den Gouverneur van Selebes en Onderhorigheden, F.R. Forstman, 28 April 1924.
Memori Asisten Residen W.J. Leyds selama bertugas di Mandar (Hanoch Luhukay dan B.E. Tuwanakotta; penerjemah). Makassar: Yayasan Kaituppa, 2006.
“Nota Bevatende Eenige Gegevens Betreffende het Landschap

- Mamoedjoe” (Horweg, 20 November 1909), *TNI Deel LIII*. Batavia: Albrecht & Co – ‘S Hage: M. Nijhoff, 1911, hlm. 57-154.
- Regeringsalmanak voor Nederlandsch-Indie 1916
- Regeringsalmanak voor Nederlandsch-Indie 1925
- Regeringsalmanak voor Nederlandsch-Indie 1931
- Staatsblad van Nederlandsch-Indie 1909 No.360
- Staatsblad van Nederlandsch-Indie 1911 No.506
- Staatsblad van Nederlandsch-Indie 1912 No. 3
- Staatsblad van Nederlandsch-Indie 1916 No. 352
- Staatsblad van Nederlandsch-Indie 1917 No. 249
- Buku, Tesis, dan Disertasi**
- Amir, M. & Sahajuddin. 2011. *Konfederasi Mandar: Kajian Sejarah Persekutuan Antar Kerajaan di Sulawesi Barat*. Makassar: Dian Istana.
- Andaya, Leonard Y. 2004 *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan abad ke-17*. Makassar: Ininnawa.
- Ankersmit, F.R. 1987. *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*. (Dick Hartoko; penerjemah). Jakarta: Gramedia.
- Druce, Stephen C. 2009. *The Lands of the Lakes: A history of the Ajattapareng kingdoms of South Sulawesi 1200 to 1600 CE*. Leiden: KITLV Press.
- Idham dan Sapriillah. 2010. *Sejarah Perjuangan Pembentukan Provinsi Sulawesi Barat*. Solo: Zada Haniva Publishing.
- Junarti, 2001. “Elite dan Konflik Politik di Kerajaan Banawa, Sulawesi Tengah 1888-1942”. (Tesis). Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Block, R. 1817. *History of the Island of Celebes*. Calcutta Gazette Press.
- Mandra, Abdul Muis (1987) *Beberapa Perjanjian dan Hukum Tradisi Mandar*. Majene: Yayasan Saqadawang.
- Maras, Bustan Basir (2009) *Tapak-tapak Perjuangan Berdirinya Mamuju Utara*. Yogyakarta: Annora Media.
- Patunru, Abd. Razak Daeng. 1983. *Sejarah Gowa*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.
- Pemprop (1991) *Sejarah Perkembangan Pemerintahan Departemen Dalam Negeri di Propinsi Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Pemerintah Propinsi Darah Tingkat II Sulawesi Selatan.
- Poelinggomang, Edward L. 2012. *Sejarah dan Budaya Sulawesi Barat*. Makassar: Balai Pelestarian Nilai Budaya – De Lamacca.
- _____. 2016. *Makassar abad XIX: Studi tentang Kebijakan Perdagangan Maritim*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Sjafruddin, Amier. 1989. “Perjanjian Antarkerajaan Menurut Lontarak: Mengungkap salah satu aspek dalam Sejarah Hukum Internasional Adat abad XV-XVIII di Sulawesi Selatan”. (Disertasi). Makassar: Universitas Hasanuddin.
- Resink, G.J. 2012. *Bukan 350 Tahun Dijajah*. Depok: Komunitas Bambu.
- Zuhdi, Susanto. 2018. *Sejarah Buton yang Terabaikan: Labu Rope – Labu Wana [Edisi Revisi]*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Wawancara**
- Budiati Bestari (Camat Binuang) di Polewali Mandar, 7 Juni 2018.
- Syarifuddin Letu (Kepala Desa Paku, Binuang) di Polewali Mandar, 7 Juni 2018.

TRAJEKTORI JARINGAN ULAMA DI BONE DAN WAJO 1900-1950 (ISLAMIC SCHOLAR NETWORKS TRAJECTORY IN BONE AND WAJO IN THE YEAR 1900-1950)

Taufik Ahmad

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Email; taufik_mukarrama@yahoo.com

ABSTRACT

The formation and development of the Islamic scholar networks cannot be separated with the global and regional socio-political changes. The appearance of political fluctuation in the Middle East affected the development rhythm of the Islamic scholar network in South Sulawesi. This study is intended to analyze the Islamic scholar network in Bone and Wajo regencies in the year 1900-1950. By using historical methodology, this study proves that the Islamic scholar network trajectory in Bone and Wajo regencies works flexibly in responding the socio-political changes in an extent context. In the early decade of 20th century, when Dutch East Indies government to be strong, Islamic intellectual transmission worked in an informal manner done by priests through the recitations of Alquran in the mosque. When the ethical politics of the Dutch East Indies began to generate new educated elite, then, the Islamic scholar networks with local authorities support responded by building a more modern education base. The establishment of Pesantren As'Adiyah in Sengkang and the Amiriah Madrasah in Watampone was a response to the attributes of modern Islamic Education. As a result, the access to education is no longer limited to the kinship circle, it will be loose and more opened space to anyone who wants to study religion. The Islamic intellectual transmission through modern education will then create to new elites in Bone and Wajo communities.

Keywords: *Islamic scholar network trajectory, Islamic intellectual transmission, Pesantren, Bone, Wajo.*

ABSTRAK

Pembentukan dan perkembangan jaringan ulama tidak dapat dipisahkan dengan perubahan-perubahan sosial politik regional dan global. Munculnya gejolak politik di Timur Tengah mempengaruhi ritme perkembangan jaringan ulama di Sulawesi Selatan. Studi ini bermaksud untuk menganalisis jaringan ulama di wilayah Bone dan Wajo 1900-1950. Dengan menggunakan metodologi sejarah, studi ini membuktikan bahwa trajektori jaringan ulama di wilayah Bone dan Wajo bekerja secara fleksibel dalam merespon perubahan sosial politik dalam konteks lebih luas. Pada decade awal abad ke 20, ketika kontrol pemerintah Hindia Belanda menguat, transmisi intelektual Islam bekerja secara non-formal yang diperankan oleh imam-imam melalui pengajian-pengajian kitab di masjid. Ketika politik etis Hindia Belanda mulai menghasilkan elite baru yang terdidik, jaringan ulama pun dengan dukungan otoritas lokal merespon dengan membangun basis pendidikan yang lebih modern. Berdirinya pesantren As'Adiyah di Sengkang dan Madrasah Amiriah di Watampone adalah respon atas pentingnya Pendidikan Islam modern. Akibatnya lebih jauh, akses pendidikan tidak lagi terbatas pada lingkaran kekerabatan, namun melonggar dan semakin terbukanya ruang kepada setiap orang untuk belajar agama. Transmisi intelektual Islam melalui Pendidikan modern ini selanjutnya melahirkan elite-elite baru dalam masyarakat Bone dan Wajo.

Kata kunci: *Trajektori Jaringan Ulama, Transmisi Intelektual Islam, Pesantren, Bone, Wajo*

PENDAHULUAN

Dekade awal sampai pertengahan abad ke-20 merupakan periode penting dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia. Perubahan mendasar pada periode ini terutama bermula ketika Pemerintah Hindia Belanda menerapkan kebijakan *pacificatie politiek* (politik fasifikasi) yang berujung penaklukan

seluruh kerajaan-kerajaan Nusantara. Pada saat yang sama, dinamika sosial budaya berkembang dengan pesat. Jaringan pelayaran dan perdagangan yang menghubungkan satu wilayah dengan wilayah lainnya mendorong munculnya cara pandang baru, perasaan yang sama, atau komunitas baru yang dibayangkan sebagai negeri jajahan. Komunitas yang

dibayangkan adalah cikal bakal dari rasa kebangsaan (Anderson 2006). Lalu, pada satu sisi, pemerintah kolonial memperkenalkan Pendidikan barat dan menghasilkan elite baru dalam masyarakat jajahan (Niel 2009), dan sementara pada lain sisi, Pendidikan Islam juga mengalami perkembangan yang sangat pesat dan menghasilkan elite-elite baru yang bersentuhan dengan dunia Islam secara global. Pusat-pusat transmisi agama Islam terbentuk di berbagai wilayah, jaringan Nusantara-Harrahmain yang semakin terbuka, serta munculnya organisasi-organisasi keagamaan; Sarikat Dagang Islam, Muhammadiyah, Nahdatul Ulama, dan lain sebagainya; menandai betapa era ini begitu penting dinamis.

Wilayah Bone dan Wajo yang menjadi focus penelitian ini tidak terlepas dari perubahan-perubahan sosial, ekonomi dan politik masyarakat kolonial tersebut. Penguasaan pemerintahan Belanda setelah jatuhnya Kerajaan Bone 1905, dan pengaktifan kembali pelabuhan Pallime yang berada di wilayah utara Bone mendorong munculnya jaringan-jaringan ulama yang lebih intensif dengan dunia luar. Pelabuhan Pallime yang berada di muara sungai Cenrana merupakan terminal yang menghubungkan tiga wilayah Bugis; Wajo, Bone dan Soppeng. Pelabuhan ini juga merupakan infrastruktur penting yang membuka jalur perkembangan agama Islam di wilayah Bone.

Jika dibentangkan sejarah perkembangan Islam di Bugis terutama pada pertengahan abad ke-20 memperlihatkan sebagai periode pembentukan jaringan dan transmisi keilmuan berporos di pesantren As'adiyah, Sengkang, Wajo. Akan tetapi, apa yang terjadi sebelum berdirinya pesantren As'adiyah? Bagaimana proses pembentukan jaringan ulama di tingkat lokal? Seperti apa jaringan itu berkembang? Siapa aktor dalam jaringan ulama itu, apakah bertali temali dengan penguasa atau pemegang otoritas lokal? Adalah pertanyaan-pertanyaan awal yang mendasari studi ini. Oleh karena itu, studi ini mencoba melihat jaringan ulama di wilayah Bone dan Wajo dengan meletakkan wilayah pinggir sebagai salah satu basis studi. Wilayah pinggir dalam hal ini pelabuhan Pallime sebagai gerbang jalur pelayaran, perdagangan orang-orang Bugis Bone, Wajo

dan Soppeng, dan sekaligus mendorong intensitas perjalanan haji di wilayah ini. Aktivitas pelayaran, perdagangan dan perjalanan haji pada akhirnya menjadi aspek fundamental pembentukan jaringan ulama dan transmisi keilmuan Islam di wilayah ini.

Jaringan ulama dan transmisi intelektual Islam pada dasarnya telah mendapat perhatian serius dari berbagai studi sebelumnya. Wahyuddin Halim (2014) secara konsisten melakukan studi mendalam tentang pesantren As'adiyah Sengkang, baik dilihat dari segi peran ulama sebagai aktor, jaringan dan transmisi keilmuan serta aspek budaya literasi dilingkungan pesantren. Kemudian, studi Syamsuddin Arief (2007, 2008) melihat aktor dan jaringan ulama di Sulawesi Selatan 1925-52 juga menempatkan AGH Muhammad As'ad dan Pesantren As'adiyah sebagai poros transmisi intelektual Islam di Sulawesi Selatan. Studi ini mengilhami bahwa untuk melihat jaringan ulama di wilayah Sulawesi Selatan abad ke 20, maka tidak dapat dilepaskan dari pesantren As'adiyah sebagai poros penting. Kemudian studi lebih klasik dilakukan oleh Ridhwan (2006) melihat Pendidikan Islam pada zaman kerajaan Bone dan peran 'qadi' dalam struktur kerajaan Bone. Studi membuka ruang pemahaman transmisi intelektual islam periode awal kedatangan Islam yang berporos di istana.

Membaca studi-studi di atas, nampaknya menempatkan wilayah pusat-pusat kekuasaan dan ulama-ulama besar sebagai sentra transisi keilmuan sebagai basis analisis. Studi ini melihat cara berbeda dengan menekankan pada jaringan ulama dari perspektif pinggiran (*history from the edge*) sebagai basis pembentukan awal jaringan ulama di tingkat lokal pada awal abad ke-20. Oleh karena itu, sinkronitas jaringan ulama dengan perubahan sosial politik mutlak dipahami sebagai kerangka untuk menjawab dari mengapa dan bagaimana wilayah pinggiran tersebut menjadi pintu transmisi keilmuan Islam di tingkat lokal. Studi ini terutama lebih menekankan pada wilayah pesisir utara Bone sebagai pintu masuknya pedagang-pedagang Arab yang membawa serta syiar Islam. Kendatipun bukan merupakan pusat kekuasaan, tetapi wilayah ini penting secara historis dan kultural dalam perkembangan

transmisi intelektual Islam di wilayah sekitar-nya. Konsekuensinya, pembentukan jaringan ulama diletakkan dalam kerangka perkembangan jaringan perdagangan dan pelayaran, perjalanan haji, perubahan politik dan hubungan kekuasaan.

Melihat dari tali temali antara pelayaran, perdagangan, perjalanan haji, transmisi keilmuan, serta eksistensi otoritas lokal, maka studi ini mencoba menurunkan tiga variabel dalam melihat jaringan ulama, *pertama*, Jaringan intelektual. Konteks ini menekankan pada basis keilmuan ulama dan transmisi keilmuan. Kedalaman ilmu seorang ulama pada akhirnya akan teruji dalam melihat dan memecahkan problem-problem keumatan, dan selanjutnya kedalaman keilmuan ini ditransmisikan ke ulama-ulama berikutnya, sehingga nampak sebuah jaringan keilmuan yang berkesinambungan. *Kedua*, jaringan kekerabatan. Kekerabatan merupakan bagian yang sangat penting dalam melihat struktur sosial, sehingga kekerabatan ulama unsur penting dalam melihat gerakan keagamaan dan perkembangan Islam. Di wilayah Bone dan Wajo, jika dirunut lebih jauh, maka akan nampak sebuah kekerabatan yang bangun oleh ulama bertali temali dengan jaringan intelektual. *Ketiga*, jaringan ekonomi. Jejaring ekonomi memainkan peran penting dalam keberlangsungan dakwah ulama.

Dengan mengambil kasus di wilayah Bone dan Wajo, dan Batasan temporal dari tahun 1900 sampai 1950an, studi ini mencoba meletakkan fleksibilitas jaringan intelektual, ekonomi dan kekerabatan ulama menghadapi berbagai perubahan social politik. Rentang tahun 1900 sampai tahun 1950an, adalah periode yang melintasi tiga rezim berbeda (Hindia Belanda, Jepang, dan Orde Lama). Setiap periode memiliki dinamikanya sendiri. Oleh karena itu Berdasarkan argument di atas, persoalan dalam artikel ini adalah “mengapa dan bagaimana jaringan ulama berubah dan berkembang dari 1900-1950an?” Pokok persoalan ini secara otomatis mengarahkan pada pembahasan trajektori jaringan ulama di Bone dan Wajo. Kemudian pokok persoalan tersebut diturunkan ke dalam beberapa pertanyaan penelitian, yaitu; bagaimana dan dalam kondisi apa jaringan intelektual, ekonomi dan kekerabatan itu bekerja, dan apakah terjadi tumpang tindih atau saling kait mengait antar

ketiganya? Bagaimana relasi jaringan ulama dengan negara di tengah perubahan social politik dan pergantian rezim yang berbeda?

Artikel ini bertujuan untuk menemukan cara kerja jaringan ulama di wilayah Bone dan Wajo dilihat dari tiga variable; yaitu intelektual, kekerabatan dan ekonomi. Penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat secara praktis sebagai media untuk memahami perubahan dan perkembangan kehidupan keagamaan masyarakat di Bone dan Wajo. Dengan pemahaman yang memadai akan menuntun pada pengambilan kebijakan yang lebih baik.

METODE

Untuk menjawab pertanyaan ini, saya akan melihat jaringan ulama dengan pendekatan ilmu sejarah dengan menganalisis secara sinkronis sehingga menemukan pola dari fenomena jaringan ulama di Bone dan Wajo yang berubah, berkembang seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan metode sejarah

Untuk melihat terbentuknya jaringan intelektual ulama, kekerabatan dan ekonomi, maka pendekatan akses penting dilakukan untuk menemukan bagaimana jaringan itu terbentuk, berubah dan berkembang. Nancy Lee Peluso dan J.C. Ribot melihat bahwa terdapat semacam jaringan akses yang menghubungkan pada sumber daya. Akses secara empiric berfokus pada siapa mendapat apa, dan dalam cara apa, serta kapan (Peluso and Ribot 2003: 68). Perkembangan jaringan intelektual, kekerabatan dan ekonomi ulama itu pula tidak dapat dilepaskan dari ruang akses yang melingkupinya. Akses kemudian semakin solid ketika terdapat insitusi yang mengontrol sumber daya. Akan tetapi, akses ini kemudian dapat berubah pola, berkembang dengan jejaring-jejaringan ditentukan kapasitas actor yang mempengaruhi praktis dan ide-ide atau gagasan. Dalam konteks ini, ulama yang berkiprah antara tahun 1900 sampai 1950an dalam studi ini adalah aktor yang memberi peran penting dalam perubahan dan perkembangan akses dan jaringan Pendidikan Islam di Sulawesi Selatan.

PEMBAHASAN

1. Pembentukan Akses dan Jaringan Ulama

a. Geo-Historis

Secara geografis, Bone dan Wajo merupakan dua wilayah dengan karakteristik topography yang berbeda. Wilayah Bone dengan jalur pantai terpanjang dan gugusan pegunungan di wilayah Barat yang berbatasan dengan Soppeng dan Wajo. Sementara Wajo memiliki garis pantai relatif lebih sedikit daripada Bone. Akan tetapi topography pegunungan dan danau mendominasi wilayah Wajo. Kedua wilayah ini kemudian terhubung dengan aliran sungai Cenrana yang berhulu di danau Tempe dan bermuara di teluk Bone. Transportasi melalui air kemudian yang mengintegrasikan kedua wilayah ini. Dalam sejarahnya, Wajo dan Bone juga pernah melakukan perjanjian persekutuan. Pada 1582, Kerajaan Bugis, Kerajaan Wajo dan Kerajaan Soppeng bergabung dengan Kerajaan Bone dengan membuat perjanjian pertahanan bersama yang disebut Perjanjian *Lamungpatue ri Timurung*. Ketiga kerajaan itu kemudian membentuk aliansi yang disebut *Tellu Poccoe* atau “Tiga Puncak Kerajaan Terbesar” untuk menghadapi ancaman agresi Kerajaan Makassar (Gowa-Tallo) (Mappangara 2004: 474). Dengan terbentuknya aliansi *Tellu Poccoe*, maka terdapat dua kekuatan yang mengendalikan kekuasaan politik di Sulawesi Selatan, yaitu Kerajaan Gowa yang berpengaruh dikalangan orang-orang Makassar dan Kerajaan Bone yang berpengaruh di kalangan orang-orang Bugis. *Tellu Poccoe* dalam istilah bahasa Bugis yang artinya, *tellu* artinya tiga, *poccoe* artinya puncak. Penggabungan dua suku kata bahasa Bugis tersebut dapat bermakna tiga puncak. Tiga puncak yang dimaksud adalah bergabungnya tiga kerajaan terbesar, yakni Kerajaan Bone, Kerajaan Soppeng dan Kerajaan Wajo.

Raja Gowa pada masa itu Tunijallo, memandang aliansi *Tellu Poccoe* sebagai ancaman langsung terhadap supremasi Kerajaan Gowa yang bertahan sejak lama. Hal ini lebih diperburuk lagi karena Kerajaan Wajo dan Soppeng yang masih ada dalam pengaruh Kerajaan Gowa, ikut bergabung dalam aliansi

itu. Karena itu, kedua kerajaan tersebut dianggap sebagai kerajaan-kerajaan bawahan yang melakukan pemberontakan terhadap kekuasaan Kerajaan Gowa. Bagi Kerajaan Gowa aliansi baru yang dibuat oleh Kerajaan Bone bagai memukul gendang perang terhadap Kerajaan Gowa.

Persekutuan ini terjalin dengan baik sampai masuknya agama Islam. Perbedaan pandangan pada awal kedatangan Islam menjadikan perjanjian *tellu poccoe* mengalami kelonggaran. Kerajaan Wajo dan Soppeng terlebih dahulu menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan. Sedangkan Kerajaan Bone menolak dengan tegas kedatangan agama Islam. Sumber lain menyebutkan bahwa secara pribadi raja Bone menerima Islam sebagai agama baru. Menurut Mappangara dan Abbas (2003: 100) “Setelah kerajaan Sidenreng, Soppeng dan Wajo menerima Islam, raja Bone X (1602-1611) We Tenrituppa (perempuan) menerima Islam secara diam-diam, dia berangkat ke Sidenreng memeluk agama Islam”, dan raja Bone ini kemudian meninggal di Sidenreng. “Pada waktu itu kerajaan Bone masih merupakan penentang utama seruan dari kerajaan Gowa. Itulah sebabnya Raja Bone X kemudian digelar oleh masyarakat *Matinroe ri Sidenreng* (Raja yang meninggal dunia di Sidenreng)” (Abidin 1999: 232) Pada 1611, kerajaan Gowa berhasil menaklukkan Kerajaan Bone dengan dalih penyebaran syariat Islam. Kerajaan Bone secara resmi menyatakan menerima Islam. Sejak itu seluruh kerajaan-kerjaan di Sulawesi Selatan, kecuali Toraja, telah menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan.

b. Akses Pendidikan Islam

Transmisi keilmuan Islam di Bone dan Wajo telah berlangsung sejak agama Islam resmi menjadi agama kerajaan. Pada masa kerajaan, keberadaan dan maju mundurnya kegiatan pendidikan Islam di daerah ini sepenuhnya tergantung pada perhatian yang diberikan kerajaan. Pada awal kedatangan Islam, Kerajaan Bone merupakan kerajaan yang paling memiliki minat besar dalam mempraktekan ajaran Islam. Menurut Mattulada bahwa setahun kemudian raja Bone Latenripala menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan

Bone, ia berangkat ke Gowa mempelajari agama Islam pada Khatib Tunggal Dato' ribandang. Raja Bone, Latenripala diberi gelar Sultan Abdullah. Tiap tiga tahun sekali raja Bone bersama orang-orang terkemuka kerajaannya melakukan perjalanan ke Gowa. Di samping urusan kenegaraan, juga untuk memperdalam ilmu agama Islam (Mattulada 1983: 246).

Setelah Islam diterima sebagai agama resmi kerajaan, sistem kenegaraan mengalami perubahan. Otoritas kerajaan mengangkat pejabat-pejabat yang bertujuan mengurus masalah keagamaan, sering diistilahkan pejabat *sara'*. Para pejabat *sara'* juga berasal dari keluarga bangsawan sehingga mendapat gelar bangsawan seperti; *Petta Kalie*, *Petta Imang* dan lain-lain. Istilah *petta* merupakan suatu panggilan kepada bangsawan, sedangkan *kali* adalah jabatan tertinggi dalam pejabat *sara'* (sinonim dengan kadi = hakim). Kemudian *imang* adalah Imam Masjid. Demikian dari empat unsur pangaderan; "(1) *ade*, (2) *bicara*, (3) *rapang*, (4) *wari'* menjadi lima, dengan (5) *sara'* ke dalamnya." (Mattulada 1989: 147)

Ade' adalah salah satu aspek *pangadereng*, yang pengatur pelaksanaan sistem norma dan aturan-aturan adat dalam kehidupan orang Bugis. (Mattulada, 1985: 342. Konsep ini mengandung arti bahwa *ade'* merupakan kongkritisasi atau perwujudan dalam segenap tata tertib yang meliputi semua orang dalam besikap dan bertindak dalam kehidupan masyarakat dan kebudayaan. Sedangkan *bicara* adalah semua keadaan yang bersangkutan paut dengan masalah peradilan. Dengan demikian maka *bicara* itu adalah aspek *pangadereng* yang mempersoalkan hak dan kewajiban setiap orang atau badan hukum interaksi kehidupan dalam masyarakat. Ia mengandung aspek-aspek normatif dalam mengatur tingkah laku setiap subyek hukum. Kemudian, *rapang* mengokohkan negara. Kata *rapang* disebut juga sebagai salah satu sendi *pangadereng*".

Rapang menurut fungsinya terbagi atas tiga; 1) sebagai katalisator, seperti undang-undang ia menjaga ketetapan-ketetapan, keseragaman dan kontinuitas suatu tindakan berlaku konsisten dari waktu yang lalu sampai masa kini dan masa depan, 2) bahan

perbandingan, dalam keadaan tidak ada atau belum ada norma-norma atau undang-undang yang mengatur suatu hal tertentu, maka *rapang* berfungsi membanding atas suatu ketetapan di masa lampau yang pernah terjadi, atau semacam yurisprudensi, 3) alat pelindung yang berwujud dalam pamali-pamali atau *paseng* atau sejenis ilmu gaib penolak bala. Kemudian, *Wari* adalah perbuatan *mappasilaingeng* (membedakan)". Dalam kehidupan kenegaraan *wari* berfungsi sebagai pranata yang menata negara. Setelah Islam masuk dan menjadi agama resmi kerajaan, keempat unsur *pangadereng* itu menjadi lima, yakni ditambah *sara'* (Mattulada 1985: 342-80).

Dengan diterimanya *sara'* (syariat Islam) ke dalam *pangadereng*, maka pranata-pranata kehidupan sosial budaya orang Bugis yang tumbuh dari aspek-aspek *pangaderang*, memperoleh pengisian dengan warna yang lebih tegas. *Sara'* sebagaimana adanya yang sampai pada kehidupan orang Bugis menjadi pandu atau terintegrasi sebagai aspek *pangadereng* lainnya. Dengan perubahan ini, maka merubah pula struktur kerajaan. Pejabat kerajaan ditambah satu yakni pejabat *sara'*. Pejabat *sara'* mengatur urusan upacara-upacara keagamaan, seperti Maulid, Isra dan Mi'raj dan Ied dan di Istana Raja. Mereka sangat berperanan dalam urusan pernikahan raja-raja dan kaum bangsawan lainnya, serta penyelenggaraan upacara-upacara kematian dan pembesar kerajaan lainnya.

Jika diurut ke belakang, ketika Islam diterima sebagai agama resmi di wilayah Kerajaan Bugis; Bone dan Wajo, nyaris tidak ditemukan soal yang muncul dalam relasi antara negara (kerajaan) dan agama. Sistem kenegaraan juga mengalami perubahan. *Bissu* yang dikenal sebagai figur spiritual digantikan oleh ulama yang mengurus masalah keagamaan, sering diistilahkan pejabat *syara'*. Pejabat *syara'* menjadi aktor yang menentukan perkembangan dan akses Pendidikan Islam atau dengan kata lain pejabat *syara'* menjadi institusi yang dapat mengontrol sumber daya. Sebagai institusi yang mengontrol sumber daya, maka para pejabat *syara'* juga cenderung berasal dari keluarga bangsawan sehingga mendapat gelar bangsawan seperti; *Petta Kalie*,

Petta Imang dan lain-lain. Istilah *petta* merupakan suatu panggilan kepada bangsawan, sedangkan *kali* adalah jabatan tertinggi dalam pekabat *sara'* (sinonim dengan kadi = hakim). Kemudian *imang* adalah Imam Masjid. Demikian pula dari empat unsur pangaderan; “(1) *ade*, (2) *bicara*, (3) *rapang*, (4) *wari'* menjadi lima, dengan (5) *sara'* ke dalamnya (Sulaeman 2004).

Oleh karena agama telah menjadi urusan negara (kerajaan), maka perangkat-perangkat dan tata kelola pembiayaan juga diatur oleh kerajaan. Pemerintah kerajaan memberikan tanah-tanah *akkinandreang* (biaya hidup) kepada imam dan perangkat-perangkat masjid lainnya juga berhak memungut sumbangan yang dijalankan pada hari-hari tertentu. Akan tetapi, seorang Imam juga berkewajiban mengajarkan ilmu agama di masjid-masjid dengan sukarela, menjadi panutan bagi masyarakat, dan menyelesaikan persoalan-persoalan keagamaan.

Sejak itu urusan agama dan politik pemerintahan menjadi bagian yang tidak terpisahkan sehingga dengan sendirinya jabatan keagamaan dan struktur kerajaan itu menjadi jabatan politis. Akibatnya, kepentingan untuk meneruskan atau mewariskan pengetahuan keagamaan juga menjadi urusan kerajaan. Pemerintah kerajaan berkewajiban mempersiapkan jabatan kadi. Pada periode ini, akses atas Pendidikan keagamaan berada dalam lingkaran elit. Jika dirunut jauh ke belakang jabatan kadi memiliki akar genealogis yang kuat. Hal ini terkait dengan akses terhadap pendidikan yang berada dalam lingkup kekerabatan. Dalam catatan Gervaise pada abad ke 17, anak-anak bangsawan di wilayah Bugis-Makassar setelah menginjak usia 7 atau 8 tahun telah diajarkan membaca Al-Qur'an oleh seorang Guru yang sudah pernah melaksanakan ibadah haji (Abidin 1983: 36). Pada periode ini, perjalanan ibadah haji umumnya dalam rangka menuntut ilmu agama. Oleh karena itu, sebutan haji juga diasumsikan sebagai ulama (Azra 1994; Putuhena 2007). Oleh Ridhwan (2006: 66) menyebutkan bahwa haji yang mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada anak bangsawan itu mengacu pada seorang kadi karena hanya kadilah yang bertugas mengajarkan ilmu agama

di lingkungan istana untuk dipersiapkan menjadi kadi berikutnya.

Seperti halnya AGH Muhammad Rafi Sulaeman, adalah masih memiliki hubungan kekerabatan yang dekat dengan istana Kerajaan Bone, mendapatkan ilmu agama sejak usia dini melalui orang tuanya, AGH Sulaeman (kadi kerajaan Bone ke 18 tahun 1946-1951). Kemudian AGH Muhammad Rafi Sulaeman berangkat ke Mekkah pada usia 17 tahun untuk menempuh pendidikan agama sebagai persiapan untuk menjadi Kadi. Dan setelah menjadi Kadi, AGH Rafi Sulaeman kembali meneruskan tradisi transmisi Islam yang dijalankan oleh kadi-kadi sebelumnya dengan mengajarkan ilmu agama di Masjid. Jika ditelusuri jaringan genealogis kekadian, maka akan tampak sebuah jaringan kekerabatan yang besar yang berporos pada lingkaran kerajaan. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari akses Pendidikan agama juga yang lebih dikuasai oleh kalangan istana. Oleh karena itu, ulama-ulama yang muncul kemudian, khususnya di wilayah Bone tidak dapat dilepaskan dari jaringan kekerabatan yang kuat.

Ketika ulama menjadi kelompok elite yang dekat dengan istana (kerajaan), maka ulama semakin memiliki pengaruh yang besar dalam kehidupan keagamaan masyarakat. System sosial-politik yang berpusat pada raja semakin memperkuat keberadaan dan otoritas ulama di tengah masyarakat. Ulama bertindak tidak hanya sebagai penerjemah nilai-nilai Islam dalam masyarakat, tetapi sekaligus tampil sebagai elite kebesaran kerajaan (Burhanuddin 2003; Hooker 2003). Pada sisi lain, relasi antara negara dan ulama memagari transmisi keilmuan di lingkungan istana, tetapi juga mempercepat proses islamisasi karena mendapat dukungan dan proteksi dari otoritas lokal.

c. Jaringan dan Transmisi Keilmuan

Christian Pelras (2000) membuat argumentasi yang menarik tentang *patron-client* di Sulawesi Selatan dengan menempatkan posisi ulama setara dengan bangsawan. Argumentasi ini bukan tanpa alasan, menurut Pelras lagi, bahwa sejak agama Islam diterima sebagai agama resmi kerajaan, terdapat upaya dari kaum bangsawan menggabungkan karisma kebangsawanan dengan ke-Ulamaan (Pelras

2006: 161). Hal ini kemudian membentuk jaringan dan transmisi intelektual Islam terpagari, hanya dapat diakses di lingkungan elite kerajaan.

Berdasarkan argument historis di atas, maka dapat dikatakan bahwa jaringan intelektual, transmisi keilmuan, dan sumber daya kelangsungan transmisi keilmuan tersebut dikontrol oleh insitusi negara melalui pejabat *syara'*. Mobilitas keilmuan bergerak secara vertikal. Terdapat elitisasi dan eksklusifitas ulama dengan munculnya defenisi baru yang menyatukan antara gelar bangsawan dengan ulama, seperti *petta kalie*, *petta imam*, dan lain sebagainya. Para bangsawan senantiasa berupaya meningkatkan martabat dengan menggabungkan keistimewaan yang mereka peroleh dari tatanan agama Islam dengan memonopoli jabatan-jabatan keagamaan sambil tetap mempertahankan prestise yang sejak lama mereka peroleh sebelum Islam (Pelras 2006: 161). Dalam berbagai kasus, jika terdapat seorang ulama tidak berasal keturunan bangsawan atau berasal dari negeri Arab, maka para otoritas atau penguasa lokal kemudian menganugerahkan gelar bangsawan kepada ulama tersebut. Hal ini memperlihatkan bahwa penguasa lokal atau bangsawan begitu antusias menyandingkan gelar bangsawan dengan ulama. Nampaknya terdapat semacam keceemasan para bangsawan akan tergerus oleh karisma ulama.

Walaupun transmisi intelektual Islam terpagari di lingkungan elite kerjaan, agama Islam tetap terus berkembang dan diterima sebagai agama sosial. Pemahaman ajaran Islam yang elegatarian lambat laun diterima oleh putra-putri bangsawan yang benar-benar mendapat pendidikan agama Islam. Sehingga pada perkembangan berikutnya, terdapat keluarga bangsawan memilih menjadi ulama dan membuang segala atribut kebangsawanan-nya. Seperti dalam tradisi lisan dikisahkan seorang keturunan Arung Mampu membuang segala atribut kebangsawannya dan memiliki berangkat haji dan menetap beberapa lama di Mekah untuk belajar agama, serta beragam lagi kasus-kasus lainnya ulama yang masih memiliki darah bangsawan kemudian meninggalkan aktiribut kebangsawannya.

2. Transmisi Keilmuan dan Perluasan Jaringan

Menurut Dhofier (1984: 21) bahwa dalam melestarikan dan mempertahankan tradisi pesantren adalah membangun sosialisasi dan kerjasama dengan tiga cara, yaitu: a) mengembangkan tradisi bahwa keluarga yang terdekat harus menjadi colon kuat pengganti kepemimpinan pesantren; b) mengembangkan suatu jaringan perkawinan endogamous antara keluarga kiai; dan c) mengembangkan tradisi transmisi pengetahuan dan transmisi mata rantai intelektual antara sesama kiai dan keluarganya. Namun dalam pandangan Syamsuddin Arief (2007, 2008) menekankan bahwa proses terbentuknya jaringan pesantren di Sulawesi Selatan abad 20 terjadi melalui relasi intelektual dan relasi horizontal sesama guru dan murid. Namun, dalam perkembangan jaringan intelektual itu, menurut Arief, jaringan kekerabatan kiai pesantren tidaklah menjadi membentuk poros di Sulawesi Selatan. Nampaknya studi Syamsuddin Arief tidak melihat pada akses atas jaringan itu sendiri yang pada dasarnya bertumpuh pada jaringan kekerabatan. Sementara itu, temuan dalam studi ini memperlihatkan adanya jaringan kekerabatan yang bertali temali dengan jaringan intelektual. Hal ini akan Nampak jika dilihat dengan pendekatan akses terhadap Pendidikan terutama pada pembentukan awal jaringan intelektual ulama. Akan tetapi pada periode berikutnya, akses melonggar sehingga memberi kesempatan kepada masyarakat dalam berbagai level menempuh Pendidikan agama Islam.

3. Dari Halaqah ke Madrasah: Perubahan Akes dan Perkembangan Jaringan

Tampilnya ulama pada dekade-dekade awal abad ke 20 dalam mengtransmisikan pemahaman keagamaan tidak dapat dilepaskan dari perubahan stuktur social politik dalam konteks lebih luas. Dalam studi Robert van Niel (2009) menemukan bahwa perubahan kebijakan pemerintah kolonial Belanda melalui politik etis pada akhirnya melahirkan elite modern terpelajar di Indonesia. Akan tetapi, elite modern itu sendiri pada dasarnya tidak melulu merupakan produk dari Pendidikan colonial,

boleh jadi elit modern dalam konteks ulama yang berbasis pemahaman intelektual Islam justeru bersumber dari respon dan bahkan resistensi atas Pendidikan kolonial. Seperti disebutkan dalam studi Graves (2007) yang mengambil kasus masyarakat Minangkabau Bukit Tinggi menemukan bahwa kebijakan pendidikan kolonial direspons secara positif masyarakat Minangkabau di Bukit Tinggi dengan mendirikan sekolah-sekolah Islam dengan system klasikal seperti yang dipraktekkan dalam Pendidikan kolonial. Akibatnya, elite modern Islam juga menjadi fenomena baru dalam struktur masyarakat Hindia Belanda. Bahkan semangat pengembangan pencarian ilmu Islam semakin menguat seiring dengan semakin terbukanya jalur transportasi laut, terutama setelah terbukanya terusan Suez.

Terusan Suez menjadi lokasi sentral yang mampu memperpendek jarak mobilisasi ekspor barang-barang dari nusantara, menggeser jalur pelayaran nusantara-Eropa melalui tanah Arab. Perbaikan sistem perkapalan semakin mendukung keadaan ini. Konsekuensinya, disamping ekonomis, semakin banyak pribumi yang meninggalkan nusantara untuk berhaji. Tercatat, pada 1907 jumlah jemaah haji dari Indonesia mencapai 91.000 orang, jumlah terbanyak yang tercatat sepanjang tahun 1853 sampai 1935. Haji tidak hanya menjadi bagian dari pengembangan mencari ilmu agama, tetapi juga berfungsi sebagai pemersatu nusantara dan peransang antikolonialisme (Bruinessen 2005: 15). Kehidupan Islam di Sulawesi Selatan kemudian berkembang dengan ciri keislaman yang kuat.

Gayung bersambut dengan kondisi di atas, jalur laut wilayah pesisir utara Bone melalui sungai Cenrana dan bermuara di pelabuhan Pallime juga mengalami perkembangan pesat (Pelras 2006: 74). Pedagang-pedagang Arab mulai ramai di wilayah ini sehingga sampai akhir abad ke 19, telah terdapat perkampungan-perkampungan Arab di daerah Pallime dan sekitarnya. Pada periode ini juga, pelabuhan Pallime kedatangan orang-orang Arab yang merupakan rombongan Syekh Muhammad Assyafi. Oleh masyarakat lokal menyakini bahwa Syekh Muhammad Assyafi

adalah masih kerabat dari Syarif Husain Bin Ali, Gubernur Mekah. Kedatangan Syekh Muhammad Assyafi berkaitan dengan situasi politik di Arab (Idrus Husein, *Wawancara* 7 Agustus 2018). Pemerintah Kerajaan kemudian memberi posisi penting dan hak-hak khusus di pelabuhan Pallime. Keadaan ini juga mendorong perjalanan lebih intensif lagi orang-orang Bugis di wilayah pesisir Bone melakukan perjalanan haji dan sekaligus belajar agama di Mekah. Tradisi belajar agama kemudian berkembang di wilayah ini.

Keadaan ini menjadi lebih dinamis setelah gejolak gerakan pembaharuan Islam dan revolusi Arab, yang merembes di wilayah Nusantara. Pada saat yang sama, akses Pendidikan agama Islam bergeser, tidak hanya menyentuh lapisan bangsawan, tetapi juga kepada kelas menengah (pedagang) terutama bagi mereka memiliki akses ekonomi yang cukup dalam perjalanan haji.

Pada saat yang sama, tradisi belajar agama di Mekah juga berkembang di wilayah Wajo. AGH Muhammad As'ad atau lebih dikenal Gurutta Sade As'ad adalah ulama termasyhur dan pelopor solidnya jaringan ulama di Sulawesi Selatan. AGH Muhammad As'ad memperoleh ilmu di Harmain, pusat intelektual dunia Islam. Pertama-pertama, Ia menimba ilmu al-Qur'an, Nahwu, dan Sharaf pada ayahnya, Syekh Abdul Rasyid. Meskipun belum ada informasi yang menyebutkan siapa AGH. Abdul Rasyid, tetapi besar kemungkinan AGH. Abdul Rasyid berguru pada ulama Haramain akhir abad ke-19. Pada saat itu, ulama Jawi Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1897) dan Syekh Ahmad Khatib al-Sambassudah menjadi guru utama bagi komunitas Jawi di Haramain. (Arief 2007). AGH Muhammad As'ad terlahir dari kerabat ulama Bugis kemudian membentuk jaringan di Sulawesi Selatan pada abad ke 20.

Perkembangan haji nampaknya berjalan beriring dengan transisi keilmuan melalui masjid-masjid di tingkat lokal. Di wilayah Wajo dan Bone telah marak pengajian-pengajian kitab di masjid-masjid. Mereka yang mengajar umumnya telah belajar di Mekah maupun hasil dari kaderisasi halaqah di tingkat local. Seperti, di wilayah Bone, pengajian

halaqah atau *mengaji tudang* ada decade pertama abad ke 20 imam-imam yang telah belajar agama baik di Mekah maupun di tingkat local telah mengajarkan agama Islam di Masjid. Antara lain; Haji Bustaming di Masjid Kajuar, Haji Mekka di Masjid Cenrana, Haji Sulaeman di masjid Bone. Haji Daud di Masjid Pattiro, dan lain-lain sebagainya. Secara tradisional, imam-imam ini telah mentransmisikan pemahaman Islam dalam masyarakat.

Transmisi pemahaman keagamaan mengalami perkembangan seiring dengan berkembangnya jaringan ulama, baik yang berkaitan dengan Timur Tengah (Mekah) maupun ulama lokal yang tersebar di wilayah Bone dan Wajo. Pada periode awal abad ke 20, masjid-masjid menjadi media penting dalam transmisi intelektual Islam. Bahkan, masjid tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi telah menjelma sebagai media transmisi dan penyebaran Islam dan penguatan ekonomi melalui partisipasi masyarakat. Dalam studi Muhammad Ali yang melihat transmisi keilmuan Islam di Klantan memperlihatkan adanya kesamaan dengan dinamika lokal di Klantan. Secara ilmiah jaringan di Kelantan selama abad-abad ini terkait erat tidak hanya dengan Timur Tengah (Mekah dan Mesir), tetapi juga ke Asia Selatan (India dan Pakistan). Ulama lokal menjadi penyebar Islam melalui pembentukan surau, pondok dan madrasah. Implikasinya adalah bahwa guru (ulama) paling berpengaruh dalam penyebaran pengetahuan Islam di Kelantan (Ali 2006: 39-56). Hal ini dapat juga dijumpai dalam melihat transmisi intelektual Islam di Bone dan Wajo pada awal abad ke 20.

Melihat perkembangan jaringan intelektual Islam di Nusantara yang dapat mengancam eksistensi Hindia Belanda, pemerintah kemudian mengeluarkan peraturan yang mengatur masalah keagamaan. Negara Kolonial Belanda mengontrol kegiatan keagamaan, seperti shalat Jumat, zakat, naik haji dan perkawinan. Pada tahun 1905 Pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan *ordonantie* tentang pengawasan sekolah-sekolah (pesantren) yang hanya memberi pelajaran agama Islam. Kendatipun peraturan dimaksudkan untuk menjaga ketertiban umum, tetapi memperlihatkan pengawasan yang

ketat. Bahkan pada perkembangan berikutnya, pemerintah juga mengeluarkan *Guru Ordonantie* 1925 (staatblad 1925 No. 219) yang bertujuan mengawasi para guru-guru yang mengajarkan agama Islam (Arsip Provinsi Sulawesi Reg. 745).

Masalah haji merupakan masalah krusial bagi pemerintah Belanda. Pada satu sisi, *ordonantie* yang mengatur masalah-masalah agama menganut prinsip *religious neutrality*, sementara urusan haji cenderung dilihat tidak hanya urusan ibadah semata, tetapi dapat memiliki dampak yang lebih luas menyangkut masuknya ideologi global melalui perjalanan haji, seperti gerakan Pan Islamisme, munculnya imajinasi kebangsaan, yang kesemuanya dapat mengancam eksistensi pemerintah. Pemerintah Belanda tidak melakukan pelarangan perjalanan haji, bahkan memperbolehkan berangkat secara rombongan. Akan tetapi, pemerintah tidak akan memberi bantuan jika terjadi masalah-masalah selama menunaikan ibadah haji (Arsip Provinsi Sulawesi Reg. 745). Kemudian, administrasi melalui pencatatan haji cukup ketat. Seperti dalam kasus tahun 1938, terdapat 23 orang tua dan 6 anak-anak di daerah Wajo yang berangkat haji. Setelah kembali dari Mekah mereka menghadap ke Pemerintah Hindia Belanda melalui perwakilan di kepala wanua. Orang-orang yang berangkat dan kembali terregistrasi dengan baik (Arsip Pemerintah Daerah Wajo Reg. 102). Kendatipun demikian, orang-orang Bugis tetap melakukan perjalanan haji dalam jumlah cukup banyak. Sebagian dari mereka kemudian menetap untuk sementara waktu untuk belajar agama.

Control negara atas agama juga nampak pada pelaksanaan shalat jumat. Walaupun tidak secara implisit disebutkan dalam *ordonantie*, tetapi dalam pelaksanaannya shalat jumat mendapat perhatian dari pemerintah Hindia Belanda di Sulawesi Selatan. Masjid-masjid yang boleh melaksanakan shalat jumat telah mendapat izin dari pemerintah. Seperti dalam kasus permohonan K. H. Abdullah dan Ahmad Makkarusu, pimpinan Muhammadiyah Sulawesi Selatan. Pada tanggal 30 Agustus 1935 atas nama keduanya mengajukan permohonan kepada pemerintah Hindia Belanda di Sulawesi Selatan untuk mendapat izin

melaksanakan shalat jumat di Masjid Lajjowa, Soppeng. Surat permohonan ini adalah menanggapi tanggapan pemerintah yang menolak permohonan organisasi Muhammadiyah di Watansoppeng (Arsip Pemerintah Daerah Bone Reg. 604).

Dinamika lokal dan global nampaknya tidak dapat diabaikan dalam memeriksa jaringan ulama di Sulawesi Selatan. Gerakan pembaharuan Islam dan gerakan-gerakan keagamaan lainnya menjadi pernak-pernik dalam melihat dinamika jaringan ulama dan relasinya dengan negara. Pada Oktober 1931, Raja Bone Sultan Ibrahim Andi Mappayukki memprakarsai Musyawarah Alim Ulama Sulawesi Selatan untuk membahas persoalan-persoalan keagamaan, seperti munculnya gerakan pembaharuan Islam, Muhammadiyah, gerakan tarekat di wilayah Bone. Hadir dalam musyawarah itu, antara lain; Sayyid Abdullah Dahlan dari Garut, pemangku Imam Syafii di Mekah, Syekh Muhammad Rauf-Syekh Madinah, Haji Abdul Hamid, Kadi Bone, Haji Muhammad Ramli, Kadi Palopo, Haji Husain Bin Umar Bone, Syekh Haji Muhammad As'ad Mudir MAI Sengkang Wajo, Syekh Hasan Amudi Parepare, syekh Muhammad Yafii, Guru Agama, Haji Bustaming, Imam Kajuara, Haji Mekka, Imam Cenrana, Haji Sulaeman, Imam Bone, Haji Yunus, Imam Macege, Haji Daud, Imam Pattiro, Haji Muhammad Said, Ulama Bajoe Bone, Haji Muhibuddin, Ulama Wajo, Haji Surur Imam Pompanua Bone, Haji Abbas Imam Maroanging Wajo, Haji Badawi Imam Salomekko Bone, Haji Muhammad Thahir Kadi Balanipa, Haji Asan-Kadi Sinjai, Haji Umar Imam Langkero Bone, Haji Abdullah Ulama Lamuru Bone, Haji Abdul Wahid Imam Tanete Riawa Barru, haji Usman Kadi Soppeng, dan Haji Jamal kadi Rappang (Walinga 2018: 51).

Hasil pertemuan alim ulama tersebut menghasilkan lima rekomendasi. *Pertama*, mengembangkan Pendidikan Islam melalui madrasah, disamping melanjutkan usaha ulama yang masih ada dengan pengajian system tradisional. *Kedua*, madrasah mendapat dana pengembangannya dari sumber-sumber zakat fitrah dan harta dari masyarakat. *Ketiga*, madrasah bebas dari segala aliran politik, tidak

menekankan ikatan pada salah satu mazhab. *Keempat*, madrasah yang berkembang dapat membuka cabang dimana saja, atas permintaan masyarakat, dan *kelima*, para ulama menghindari sejauh mungkin persengketaan dalam perkara hilafiah (Mattulada 1983: 88). Selain membahas pengembangan transmisi keilmuan Islam melalui madrasah, pertemuan alim ulama tersebut juga membahas tentang masalah-masalah kegamaan yang berkembang dalam masyarakat, termasuk munculnya berbagai tarekat. Salah satu paling mendapat perhatian adalah Tarekat Haji Abdullah bin Abdurrazak. Hasil pertemuan ini juga menghasilkan fatwa bahwa tarekat Haji Abdullah bin Abdurrazak dinyatakan sesat (Arfah and Amir 1993: 116-17).

Jika dilihat dari latar belakang intelektual ulama-ulama yang hadir dalam musyawarah di atas nampaknya mereka berasal dari jaringan intelektual yang sama dan mencoba merumuskan masalah yang dihadapi dalam kehidupan kegamaan. Dalam pertemuan inilah gagasan-gagasan AGH Muhammad As'ad yang mengambil jalan tengah dalam memecahkan masalah keagamaan. Tercermin dalam gagasannya antara lain; Mengembangkan Pendidikan Islam melalui madrasah disamping melanjutkan usaha-usaha ulama dengan system tradisional; madrasah dibangun dibesarkan melalui zakat fitrah dan zakat harta dari masyarakat. Madrasah bebas dari kepentingan aliran politik dan tidak menekankan pada salah satu mazhab; madrasah yang sudah berkembang membuka cabang-cabangnya atas permintaan masyarakat setempat, dan para ulama sedapat mungkin menghindari pertentangan khilafiah (Walinga 2018).

Melihat hasil dari pertemuan alim ulama tersebut, nampaknya lebih banyak didominasi dari gagasan-gagasan AGH. Muhammad As'ad. Gagasan AGH Muhammad As'ad ini juga dipraktekkan dalam mengembangkan MAI Sengkang (sekarang Pesantren As'adiyah). Hal ini kemudian terbukti bahwa Pesantren As'adiyah merupakan poros pembentukan jaringan ulama di Sulawesi Selatan. Hampir setiap masjid-masjid di wilayah Bone, Wajo dan Soppeng berhulu pada Pesantren As'adiyah Sengkang. Perkembangan jaringan intelektual tidak dapat dipisahkan dari sistem pendidikan pesantren yang berhulu pada MAI Sengkang.

MAI Sengkang periode pertama (1930-1952) dipimpin oleh Anre Gurutta H. Muhammad As'ad. Dari sinilah jaringan intelektual ditingkat lokal, terutama wilayah Bugis berkembang dengan pesat. AGH. Muhammad As'ad kemudian menjadi kiblat intelektual dari ulama-ulama di tanah Bugis. Hal ini dapat dibuktikan dengan melihat perkembangan pesantren di berbagai tempat di Sulawesi Selatan. Murid-murid dari AGH. Muhammad As'ad kemudian melanjutkan transmisi intelektual dengan pendirian pesantren baru atau mendirikan cabang-cabang MAI di berbagai daerah.

Kemudian, hasil pertemuan alim ulama tersebut juga direspon oleh Andi Mappayukki Sultan Ibrahim (raja Bone 1905-1946). Andi Mappayukki begitu antusias dalam perkembangan transmisi keilmuan Islam dengan mendatangkan Assyech Abdul Aziz Asyysimie, seorang ulama berasal dari Cairo, Mesir. Bersama ulama-ulama lokal, pemerintah Kerajaan Bone kemudian mendirikan sekolah Pendidikan Islam Madrasah Amiriah di Watampone. Sekolah ini dikelola Assyech Abdul Aziz Asyysimie dan dibantu oleh Ustaz Abdul Hamid Al Misyrie, yang selanjutnya menjadi pimpinan madrasah. Madrasah Amiriah Watampone pernah juga dibawah pimpinan Asyayech Mahmud Al Jawab yang didatangkan dari Palopo. Asyayech Mahmud Al Jawab adalah mufti dari Madinah yang melarikan diri ke Indonesia karena pergolakan politik. Pada masa pendudukan Jepang, madrasah ini terpaksa ditutup, baru dibuka kembali pada tahun 1946. Dalam perkembangan selanjutnya Madrasah Amiriah Bone mengalami beberapa kali perubahan yakni pada tahun 1952 diubah menjadi Sekolah Menengah Islam dan tahun 1954 diubah lagi menjadi PGAP (Pendidikan Guru Agama Pertama) yang terdiri atas PGAP putra dan putri (Pawiloy 1981: 85-86).

Akan tetapi, Madrasah Amiriah Watampone tidak berkembang dengan baik dibandingkan dengan perkembangan Madrasah Arabiyah Islamiyah Sengkang. Hal ini disebabkan karena Madrasah Amiriah mendapat dukungan finansial dari raja Bone, Andi Mappayukki. Ketika situasi politik tidak stabil, seperti periode pendudukan Jepang, sampai

periode revolusi, madrasah Amiriah tidak berkembang dengan baik karena terkendala pada persoalan pendanaan. Sementara Madrasah Arabiyah Islamiyah yang kelak berubah menjadi pesantren As'adiyah berkembang dengan pesat. Pesantren As'adiyah dengan basis kultural dan mendapat campur tangan pemerintah kerajaan dalam pengelolaannya lebih dapat bertahan dari berbagai periode krisis. Jaringan intelektual yang telah dibangun oleh AGH. Muhammad As'ad yang menghubungkan dengan imam-imam masjid lokal khususnya di wilayah Bone, wajo dan Soppeng menjadi modal ketahanan kultural yang sangat solid.

Perkembangan jaringan intelektual yang dibangun AGH Muhammad As'ad tidak terlepas juga dari strategi komunikasi yang fleksibel, mudah diterima dan menarik. Kepiawaian AGH Muhammad As'ad dalam membangun komunikasi sehingga mendapat proteksi dari otoritas lokal. Dalam studi Wahyuddin Halim (2014) yang melihat peran AGH Muhammad As'ad dan Pesantrennya (As'adiyah) dalam mengembangkan literasi Bahasa Bugis. Halim melihat satu sisi dari yang menarik peran Pesantren As'adiyah dalam mempertahankan literasi Bahasa Bugis. Kepiawaian AGH Muhammad As'ad dalam bahasa Bugis yang tinggi menjadi Bahasa pengantar dalam mentransmisikan ilmunya sehingga mampu menarik perhatian dan menyentuh lapisan masyarakat Bugis. Penggunaan Bahasa Bugis telah menjadi pondasi penting dalam membangun jaringan intelektual ulama yang solid di wilayah Bugis.

Untuk melihat tradisi keilmuan di pesantren, maka penting menelusuri dan memeriksa kitab kuning yang digunakan. Pendekatan *inter-textuality* ini penting untuk menelusuri jaringan intelektual. Jaringan kitab kuning yang bersumber dari Pesantren As'adiyah hampir semuanya diajarkan secara seragam di berbagai pesantren di Sulawesi Selatan, kendatipun tidak kesepakatan sebelumnya dengan para pengelola pesantren. Nampaknya, jaringan kitab kuning yang dibangun oleh AGH Muhammad As'd menjadi panutan yang diikuti oleh para pendiri pesantren di Sulawesi Selatan. Kondisi ini mungkin dapat dijelaskan dengan jaringan ideologis antar ulama. Jaringan kitab kuning ini

terbentuk karena adanya persamaan kepentingan dan ideologi yang lebih bersifat pemahaman keagamaan.

Sebagai pesantren tertua di Sulawesi Selatan, As'adiyah telah meletakkan tradisi intelektual di Sulawesi Selatan. Terbentuknya tradisi intelektual itu tidak dapat dipelaskan dari posisi posisi dan hubungan guru-murid. Dalam tradisi intelektual pesantren mengajukan syarat-syarat orang disebut alim, ulama. *Pertama*, orang tersebut memang belajar dan mempunyai guru, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziy sebagai *madārij al-sālikin*, atau *bi al-ta'allum* menurut istilah Imam al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Selanjutnya, *kedua*, berilmu karena "ladunni", yaitu kepandaian langsung yang dianugerahkan oleh Allah kepada orang-orang terpilih. Al-Ghazali menyebutnya sebagai '*ilmu bi al-taqarrub* sebagai ilmu yang diperoleh langsung karena kedekatan spiritual kepada Tuhan (*spiritual impact*). Meskipun demikian, sikap ini bagi orang lain mungkin bisa disebut "primordialisme pesantren" (Arief 2007)

Dari saling silang guru-murid dan terbentuknya relasi keilmuan menempatkan posisi Sengkang-Wajo sebagai pusat keilmuan abad ke 20, khususnya sampai pada pertengahan abad 20. Boleh jadi, "Sengkang-Wajo" mulai awal abad ke 20 sampai 1970-an menjadi "al-Haramain"-nya Sulawesi Selatan sebelum beberapa pesantren lain berdiri. Jejak keilmuan Gurutta As'ad masih bisa dilihat dari penggunaan kitab kuning pada pesantren yang didirikan oleh muridnya. Hampir semuanya, tentu saja ada beberapa kitab kuning yang sudah ditambah dalam pengajian, kitab kuning yang dipakai dalam "*mangaji tudang*" (pengajian halaqah) masih dipertahankan seperti Riyādh al-Shālihīn, Tanwīr al-Qulūb, Tafsir Jalālain, Fath al-Mu'īn, Irsyād al-'Ibād, Syarh al-Hikam, Mau'idzat al-Mu'minīn, al-Muhazzab dan sebagainya (Arief 2007)

Perkembangan pesantren As'adiyah menjadi poros transmisi intelektual islam membawa dampak pada perubahan akses Pendidikan Islam dan perubahan metode transmisi keilmuan. Setelah pesantren As'adiyah berkembang pesat, akses Pendidikan Islam telah menyebar ke segala lapisan masyarakat

sehingga muncul ulama-ulama baru yang sama sekali tidak memiliki hubungan kekerabatan dengan kerajaan. Jika sebelumnya hampir semua jabatan Qadhi keturunan bangsawan, maka sejak perkembangan transmisi keilmuan yang dibangun oleh AGH Muhammad As'ad, Qadhi-Qhadi tidak lagi dibawah control kekuasaan semata. Pejabat syara', Qadhi, imam dan lain-lain sebagainya dapat berasal dari level masyarakat manapun dengan syarat penguasaan Islam yang memadai.

Akan tetapi, perkembangan pesantren As'adiyah juga mengakibatkan semakin berkurangnya halaqah-halaqah di tingkat lokal karena para santri, pencari ilmu agama memilih belajar di Sengkang di samping para guru-guru agama di masjid-masjid juga merekomendasikan kepada masyarakat untuk belajar di agama di Pesantren As'adiyah Sengkang. Pada akhirnya pesantren As'adiyah melahirkan ulama-ulama baru yang kelak terjun dalam masyarakat, baik bekerja di birokrasi pemerintahan maupun menempuh jalur Pendidikan Islam dengan mendirikan pesantren-pesantren, menjadi imam-imam yang tersebar di masjid-masjid.

4. Jaringan Ulama dalam Perubahan Sosial Politik

Memasuki periode pendudukan Jepang, jaringan global ulama boleh dikatakan terputus. Hal ini disebabkan karena situasi perang antara Sekutu dengan Jepang sehingga perjalanan haji tidak aman. Beberapa ulama Bugis yang telah berangkat ke Mekah sebelum pendudukan Jepang tidak dapat kembali dan tidak dapat melakukan komunikasi dengan daerah asal. AGH Rafi Sulaeman dan AGH Junaid Sulaeman dan beberapa ulama Bugis lainnya saat itu masih berada di Mekah.

Untuk tidak menimbulkan permusuhan di kalangan masyarakat, kebijakan Jepang sangat menghormati adat istiadat penduduk dan agama, terutama agama Islam. Oleh karena itu pemerintah penduduk militer Jepang di Makassar membubarkan organisasi-organisasi sebelumnya dan membentuk organisasi Jamiah Islamiyah serta mendatangkan dan menunjuk Haji Umar Faisal, ulama Jepang, Alumni Universitas Al-Azhar, Kairo. Ia menguasai

bahasa Arab, mahir membaca kitab kuning, dan paham tentang agama Islam menjadi ketua organisasi, kadhi-kadhi yang ada di daerah diangkat menjadi ketua cabang Jamiah Islamiyah; yang kesemuanya bergabung dalam satu wadah yang dikepalai oleh Kepala Urusan Islam yakni Haji Umar Faisal Kobayashi Tetsuo. Pemerintah Jepang berupaya mempersatukan organisasi-organisasi Islam dan membuat strukturisasi jabatan kadi.

Setelah Indonesia Merdeka, jaringan global ulama kembali menemukan ritmenya. Perjalanan Haji terus berlanjut, tradisi belajar agama di Mekah juga berlanjut sehingga dekade akhir 1950an. Jaringan ulama yang tingkat lokal yang berporos pada AGH Muhammad As'ad di Sengkang terus berkembang. Pada tahun 1947, AGH Rafi Sulaeman dan AGH Junaid Sulaeman baru dapat kembali dari Mekah setelah perjalanan haji dibuka kembali. Sulawesi Selatan ketika itu berada dalam pemerintahan Negara Indonesia Timur dibawah control pemerintah Belanda. Kendatipun perjalanan haji dibuka kembali karena perang Sekutu dan Jepang berakhir, tetapi perjalanan haji kembali menjadi bagian dari gerakan Islam secara global yang memperlihatkan antara nasionalisme dengan jaringan ulama global.

Pada periode ini perjalan haji mendapat perhatian serius terutama ketika jamah haji tiba di Indonesia. Sebuah dokumen tanggal 8 Desember 1947 dari Staat Politie Zuid Celebes bagian penyelidikan menyatakan bahwa terdapat selebaran yang diterima orang-orang yang pulang dari Mekah. Isi selebaran itu adalah seruan mendukung kemerdekaan Indonesia. Selebaran itu berasal dari Perkumpulan Kemerdekaan Indonesia (PKI) di Arab Saudi. Selain selebaran, dalam dokumen itu juga menyatakan bahwa orang-orang yang pulang dari mekah itu juga membawa majalah yang diterbitkan oleh Masj-Jashah Al Djami Al Azhar Al Sjarif di Mesir. Oleh karena itu, pemerintah Negara Indonesia Timur dibawah control Belanda melakukan pemeriksaan secara intensif setiap orang-orang yang kembali dari Mekah (Arsip Provinsi Sulawesi Reg. 734).

Kemudian pada periode pasca pengakuan kedaulatan Indonesia (1949), kembali terjadi

gejolak politik di Sulawesi Selatan dengan melibatkan sebagai besar ulama-ulama Bugis. Gerakan DI/TII Kahar Muzakkar pada pada tahun 1952 sampai 1960an melibatkan ulama-ulama Bugis, seperti AGH Abdurrahman Ambo Dalle, AGH Rafi Sulaeman, AGH Junaid Sulaeman, AGH Abdu Muin Yusuf, dan lain-lain. Akan tetapi, terdapat juga ulama-ulama yang tidak terlibat dalam DI/TII Kahar Muzakkar dan memilih terus melanjutkan transmisi keilmuan di pesantren dan di masjid-masjid. Pada periode ini, jaringan ulama memperlihatkan dua pola berbeda namun tidak terpisah. Pada sisi lain, sebagian ulama bergabung dengan Gerakan DI/TII Kahar Muzakkar, baik dengan tujuan meneruskan transmisi keilmuan dalam Gerakan DI/TII, seperti melakukan pengajian-pengajian di wilayah kekuasaan DI/TII, maupun ulama-ulama yang tetap meneruskan transmisi keilmuan melalui Lembaga Pendidikan Pesantren, seperti pesantren As'adiyah masih terus melanjutkan tradisi keilmuan di tengah gejolak DI/TII Kahar Muzakkar.

Wilayah Bone Utara, terutama Cenrana, Pallime dan sekitarnya merupakan salah satu basis kekuasaan DI/TII Kahar Muzakkar juga menjadi basis pertemuan ulama-ulama yang bergabung dalam DI/TII Kahar Muzakkar. Para ulama ini mendapat dukungan penuh dengan imam-imam masjid di wilayah ini. Akan tetapi, walaupun ulama-ulama memiliki visi yang sama dalam bergabung DI/TII, yaitu menegakan syariat Islam, terdapat perbedaan mendasar dalam hal praktek dan cara dalam tranmisi keilmuan. AGH Rafi Sulaeman, dikenal ulama tersohor di daerah Bone, sering kali berselisih paham dengan aturan yang dikeluarkan oleh DI/TII Kahar Muzakkar. Bahkan AGH Rafi Sulaeman dalam riwayatnya pernah diadili oleh pengadilan DI/TII. Hal ini memperlihatkan bahwa terdapat dinamika internal dalam DI/TII dimana ulama menjadi bagian penting di dalamnya (Idrus Husein, *wawancara*, 7 Agustus 2018).

Sementara itu, ulama yang tidak tergabung dalam DI/TII Kahar Muzakkar juga tetap melanjutkan transmisi keilmuan melalui Pendidikan Islam di Pesantren. Sementara transmisi keilmuan melalui halaqah-halaqah di Masjid mulai berkurang, baik disebabkan

karena situasi tidak aman akibat perang DI/TII dengan TNI, maupun karena Pendidikan Pesantren telah menjadi Lembaga Pendidikan Islam formal yang lebih terarah dan terstruktur. Dalam bidang pemerintahan, para ulama pada dasarnya juga mengupayakan perbaikan-perbaikan hukum yang berkaitan dengan keberlangsungan sekolah-sekolah agama dan masjid. Seperti ulama memelopori peninjauan kembali peraturan yang dibuat pada masa pemerintah Hindia Belanda menyangkut urusan haji, kas masjid dan pengajaran Islam (Arsip Provinsi Sulawesi Reb. 745). Nampaknya para ulama menyadari pentingnya regulasi yang memihak kepada Pendidikan Islam, memberi keleluasaan dalam mengatur sekolah Islam yang bersumber dari pendanaan masyarakat melalui masjid, wakaf, infak dan sadaqah. Pada akhirnya, transmisi keilmuan, baik melalui pesantren maupun halaqah-halaqah di masjid tidak dapat dilepaskan dari sumbangsih masyarakat.

PENUTUP

Terdapat fleksibilitas jaringan ulama di daerah Bone dan Wajo dalam merespondan menjawab perubahan-perubahan social politik dalam konteks lebih luas. Pada dekade awal abad ke 20, ketika control pemerintah Hindia Belanda menguat, transmisi keilmuan Islam yang diperankan oleh ulama bekerja secara non formal melalui pengajian-pengajian di masjid-masjid. Pada periode ini, Imam masjid memiliki peran yang sangat signifikan dalam mentransmisikan ajaran Islam. Ketika politik etis Hindia Belanda mulai menghasilkan elite baru yang terdidik, jaringan ulama pun dengan dukungan otoritas lokal merespons dengan membangun basis pendidikan yang lebih modern. AGH. Muhammad As'ad membangun MAI di Sengkang dan Andi Mappayukki mensponsori secara finansial berdirinya Madrasah Amiriah di Watampone. Pada periode berikutnya, MAI yang berubah menjadi Pesantren As'adiyah menjadi pusat transmisi keilmuan Islam di Sulawesi Selatan. Akibatnya, akses pendidikan tidak lagi terbatas pada lingkaran kekerabatan, namun melonggar dan semakin terbukanya ruang kepada setiap orang untuk belajar agama.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip

Arsip Sulawesi Provinsi Sulawesi

Arsip Pemerintah Daerah Bone

Buku, Artikel

Abidin, Andi Zainal. 1983. *Persepsi Orang Bugis Makassar Tentang Hukum Negara dan Dunia Luar* (Alumni: Bandung).

———. 1999. *Kapita Selekta Sejarah Sulawesi Selatan* (Hasanuddin University Press: Makassar).

Ali, Muhamad. 2006. 'Transmission of Islamic Knowledge in Kelantan', *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 79: 39-58.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Veros: New York).

Arfah, Muhammad, and Muhammad Amir. 1993. *Biografi Pahlawan Haji Mappayukki Sultan Ibrahim: Profil Nasionalis dan Patriotik yang Konsekuen Terhadap Republik Indonesia* (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Jakarta).

Arief, Syamsuddin. 2007. 'Aktor Pembentuk Jaringan Pesantren di Sulawesi Selatan 1928-1952', *Lentera Pendidikan*, X: 11.

———. 2008. 'Dinamika Jaringan Intelektual Pesantren di Sulawesi Selatan', *Lentera Pendidikan*, 11: 15.

Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Mizan: Bandung).

Bruinessen, Martin van. 2005. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Mizan: Bandung).

Burhanuddin, Jajat. 2003. 'Ulama dan Politik Pembentukan Umat: Sekilas Pengalaman Sejarah Indonesia.' in Jajat Burhanuddin and Ahmad Baedowi (eds.), *Transformasi Otoritas*

- Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia* (Gramedia: Jakarta).
- Dhofier, Zamakhsyari. 1984. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (LP3S: Jakarta).
- Graves, Elizabeth E. 2007. *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respons Terhadap Pendidikan Kolonial* (Yayasan Obor Indonesia: Jakarta).
- Halim, Wahyuddin. 2014. "Anrégurutta Haji Muhammad As'ad al-Bugisy (1907-1952) and His Pesantren's role in the Maintenance of Bugis Identity and Literacy in Contemporary South Sulawesi." In *Islam, Literas dan Budaya Lokal, Makassar*, edited by Barsihannor, 105-30. Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.
- Hooker, M. B. 2003. *Indonesian Islam* (Univesity of Hawai'i Press: Honolulu).
- Mappangara, Suriadi. 2004. *Ensiklopedi Sejarah Sulawesi Selatan* (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Propinsi Sulawesi Selatan: Makassar).
- Mappangara, Suriadi, and Irwan Abbas. 2003. *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan* (Biro KAPP Setda Propinsi Sulawesi Selatan dan Lamacca Press: Makassar).
- Mattulada. 1983. 'Islam di Sulawesi Selatan.' in Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial* (Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial: Jakarta).
- . 1985. *Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Gajah Mada University Press: Yogyakarta).
- . 1989. *Sejarah, Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (Hasanuddin University Press: Ujung Pandang).
- Niel, Robert van. 2009. *Munculnya Elite Modern Indonesia* (Pustaka Jaya: Jakarta).
- Pawiloy, Sarita. 1981. *Sejarah Pendidikan Daerah Sulawesi Selatan* (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah: Jakarta).
- Pelras, Christian. 2000. 'Patron-client ties among the Bugis and Makassarese of South Sulawesi', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 156: 393-432.
- . 2006. *Manusia Bugis* (Forum Jakarta-Paris: Jakarta).
- Peluso, Nancy Lee, and J.C. Ribot. 2003. 'A Theory of Access ', *Rural Sociology*.
- Putuhena, M. Saleh. 2007. *Historiografi Haji Indonesia* (LKIS: Yogyakarta).
- Ridhwan. 2006. *Pendidikan Islam Masa Kerajaan Bone: Sejarah, Akar dan Corak Keilmuan Serta Peranan Kadi* (Unima Press: Makassar).
- Sulaeman, Asnawi. 2004. *Sejarah Singkat Keqadian (Qhadi)* (Lembaga Solidaritas Islam al-Qashash: Jakarta).
- Walinga, Muh. Hatta. 2018. *Warisan Intelektual Sang Maha Guru: Biografi K.H. Muhammad As'ad* (Zahadaniva: Solo).
- Wawancara
Idrus Husein, wawancara di Cenrana, 7 Agustus 2018.

CALABAI DALAM TUBUH LELAKI
TELAAH EPISTEMOLOGI FENOMENOLOGI PADA NOVEL KARYA PEPI
AL-BAYQUNIE
(CALABAI IN THE MALE BODY: PHENOMENOLOGICAL EPISTEMOLOGY
RESEARCH IN THE NOVEL OF PEPI AL-BAYQUNIE)

Feby Triadi

Pascasarjana Ilmu Antropologi Universitas Gadjah Mada
Jalan Sosio Humaniora Bulaksumur, Sagan, Caturtunggal, Kec. Depok, Kabupaten Sleman,
D.I Yogyakarta, 55281
Surel: triadifebi@gmail.com

ABSTRACT

This research aims to see the extent of the influence of Edmund Husserl's phenomenological epistemology of awareness in writing literature belongs to Pepi Al-Bayqunie. The method used is the collection of written materials to reveal the location of phenomenology in the novel. The results of the research indicate that, Pepi as a religious activist, narrates things that are considered taboo, as self-awareness, by understanding phenomenology phenomena and making collective awareness, in order to construct values in society. By looking at the three roles of language awareness, symbols, and meaning, it provides interpretation to reach the extent of the author's thoughts and creativity in building narratives that support data. Of course this is not done without contemplation accompanied by individual awareness who can be collectively accepted. Thus, it is confirmed that phenomenology reveals itself as something emic.

Keywords: Novel, Bissu, awareness, phenomenology, Pepi

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan melihat sejauh mana pengaruh Epistemologi Fenomenologi Edmund Husserl mengenai kesadaran dalam penulisan karya sastra milik Pepi Al-Bayqunie. Metode yang digunakan adalah pengumpulan bahan-bahan tertulis untuk mengungkap letak Fenomenologi dalam novel. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, Pepi sebagai seorang aktivis keagamaan, menarasikan hal yang dianggap tabu, sebagai kesadaran diri sendiri, dengan memahami gejala Fenomenologi dan menjadikan kesadaran kolektif, guna konstruksi nilai pada masyarakat. Dengan begitu melihat tiga peran kesadaran bahasa, simbol dan makna, memberikan penafsiran untuk menjangkau seberapa luas khazanah pemikiran dan kreativitas penulis dalam membangun narasi-narasi yang mendukung data. Tentu ini tidak dilakukan begitu saja, tanpa adanya perenungan disertai dengan kesadaran individu yang dapat diterima secara kolektif. Maka dengan begitu dipastikan Fenomenologi menampilkan dirinya sebagai sesuatu yang emik.

Kata kunci: Novel, Bissu, Kesadaran, Fenomenologi, Pepi

PENDAHULUAN

Terdapat delapan epistemologi dalam ilmu sosial-budaya, dari delapan itu, kemudian berkembang tujuh belas paradigma untuk menjadi sebuah pisau analisis, sudut pandang dan metode riset dalam Ahimsa-Putra 2007 "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya Sebuah Pemetaan". Dalam epistemologi Fenomenologi sendiri terdapat tiga paradigma. Pertama, Paradigma Fenomenologis

(Etno-sains). Kedua, Paradigma Etnometodologi. Ketiga, Paradigma Fenomenologi Sosial (Konstruksionis). Namun dalam tulisan ini akan banyak membahas tentang Fenomenologi sosial, dimana sifatnya untuk dapat menghasilkan uraian bagaimana suatu pemahaman atau pemaknaan kolektif (Ahimsa-Putra, 2007).

Telaah epistemologi dalam sebuah karya, sebenarnya telah banyak dilakukan dalam disiplin ilmu Sastra. Namun, dalam kajian Ilmu Antropologi telaah epistemologi lebih sering

digunakan untuk melihat asumsi dasar penulis, “elemenasumsi dasar selalu menjadi salah satu elemen yang paling awal ditelaah secara kritis sebelum elemen-elemen yang lain, karena memang asumsi-asumsi inilah yang mendasari sebuah sudut pandang tertentu dan kemudian juga sejumlah kebijakan dan langkah-langkah politis tertentu” (Ahimsa-Putra, 2011). Pada dasarnya Antropologi adalah ilmu yang mempelajari segala gerak dan gerik perilaku manusia.

Olehnya itu Fenomenologi dirasa cocok untuk mendeskripsikan gerak gerik tadi melalui kesadaran. Fenomenologi sendiri adalah sebuah aliran pemikiran dalam filsafat, tokoh utama pemikiran ini adalah Edmund Husserl, Baginya Fenomenologi adalah *consciousness of something* kesadaran mengenai sesuatu (Ahimsa-Putra, 2012). Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, *phaenesthai*, berarti menunjukkan dirinya sendiri, atau menampilkan sebagaimana adanya. (Hasbiansyah, 2008). Palmer dalam Rofikoh menjelaskan bahwa Fenomenologi adalah suatu cara untuk memahami struktur-struktur fundamental realitas yang berkaitan langsung dengan pengalaman manusia (Rofikoh, 2015) dekat dengan itu Schutz yang juga murid dari Husserl memasukkan ideidenya ke dalam Sosiologi.

Pemikiran Husserl disederhanakan agar dapat digunakan dalam ilmu sosial. Lebih lanjut Alfred Schutz menjelaskan bahwa Fenomenologi adalah *in order to motive* dan *because motive*. *Because motive* sendiri merupakan motif alasan dimana seorang individu melakukan suatu tindakan karena adanya dorongan masa lalu yang membuatnya melakukan tindakan tersebut atau dengan kata lain *because motive* menyebabkan seseorang melakukan tindakan tertentu (Saputra, 2017).

Inilah catatan singkat mengenai epistemologi Fenomenologi yang diwacanakan oleh beberapa peneliti untuk melihat berbagai kasus. Dekat dengan itu, untuk menelaah nilai Fenomenologi dalam novel Calabai, karena saya merasa novel ini dibangun dengan penuh kesadaran dari penyelama dan perenungan untuk memper-temukan beberapa peristiwa, dari peristiwa itu maka lahirlah narasi yang memungkinkan diterima oleh orang banyak atau inter-subjektif. Saya juga mengambil

pewacanaan dari Edmund Husserl tentang kesadaran mengenai sesuatu. Lebih anjut, dirinya memberikan penjabaran yang lebih jelas mengenai kesadaran, Fenomenologi memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran. Kesadaran ini selalu mengenai sesuatu. Tidak ada kesadaran yang tidak mengenai sesuatu, dan sesuatu itu bisa juga “kesadaran” itu sendiri. Buktinya, kita dapat merenungkan, dapat “sadar” tentang “kesadaran” kita sendiri, ketika kita melakukan “refleksi” (Ahimsa-Putra, 2012).

METODE

Metode penelitian yang digunakan adalah pengumpulan bahan-bahan tertulis untuk mengungkap letak Fenomenologi dalam novel. Sehingga nanti akan mengerucut pada temuan kesadaran yang dibangun oleh penulis. Husserl dalam Ahimsa-Putra, mengungkap tujuan Fenomenologi adalah mendeskripsikan dengan sebaik-baiknya gejala apa yang ada di luar diri manusia sebagaimana gejala tersebut menampilkan dirinya di hadapan manusia (2012: 284). Sementara itu, model dalam Fenomenologi lebih tepat disebut gambaran atau imaji peneliti dari apa yang ditelitinya. Adapun beberapa asumsi dasar jika melihat suatu yang ada dalam objek penelitian melalui pendekatan Fenomenologi adalah sebagai berikut.

Memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran, hal itu dipelopori dari interaksi sesama manusia dengan menggunakan sarana komunikasi. Sarana komunikasi itu, berujung pada proses penyampaian melalui bahasa yang mampu diterima dan dimengerti oleh suatu kelompok masyarakat. Karena kesadaran itu ada lewat bahasa yang dimengerti, maka tentu interaksi atau relasi yang dibangun merupakan relasi antar subjek atau intersubjektif. Kerangka pengetahuan ini membimbing individu untuk melakukan sesuatu, seperti perilaku dan tindakan, tidak ditentukan mengenai situasi dan kondisi yang objektif. Melainkan didasari oleh kesadaran akan situasi tersebut.

Selanjutnya, penerapan epistemologi dalam perangkat kesadaran juga dilatarbelakangi oleh klasifikasi atau mengkategorikan tipe dari unsur-unsur yang ada dalam

kehidupan manusia. Kategori ini dilakukan manusia untuk memahami lingkungan dan kehidupannya (Ahimsa-Putra, 2012: 282). Kehidupan manusia merupakan kehidupan yang bermakna dan diberi makna oleh manusia itu sendiri. Dari sinilah mulai nampak peran Fenomenologi memberikan penafsiran setiap yang ada pada kehidupan sebagai mahluk mempercayai metafisik.

Tidak bisa dipisahkan jika menilik suatu dalam fenomenologi adalah gejala sosial budaya merupakan gejala yang melibatkan manusia sebagai pemeran utamanya. Sehingga manusia dianggap mampu untuk memiliki kesadaran tentang apa saja yang mereka lakukan, serta mampu memberikan makna atau mampu memaknai dunianya sendiri. Inilah nantiya akan menjadi pemantik bagi saya untuk memetakan kesadaran-kesadaran yang sifatnya bahasa, simbol dan makna untuk memberikan kesadaran akan suatu.

Dalam pembahasan mengenai Fenomenologi. Hampir tidak memiliki model yang cukup mengikat, hal ini sama yang inginkan Husserl dalam Ahimsa-Putra menuliskan "Fenomenologi sebenarnya tidak ada model untuk mempelajari suatu masyarakat, kebudayaan atau gejala sosial budaya tertentu, karena sejak awal Fenomenologi memang tidak ditujukan untuk itu" (2012: 284). Sehingga Fenomenologi bertujuan untuk mendeskripsikan atau menjelaskan suatu gejala. Olehnya itu untuk menemukan model dalam Fenomenologi sudah bisa dianalisis atau didapatkan sebagai gambaran awal pada apa yang melatar belakanginya. Dengan kata lain model ini tidak terlepas dari seberapa besar asumsi dasar yang kita bangun dan gunakan.

Model dalam Fenomenologi biasanya ditentukan oleh kesadaran-kesadaran yang lahir dalam proses pemaknaan suatu kejadian dalam kelompok masyarakat. Hal ini pula berakar pada kesadaran kolektif suatu kejadian dan memaknainya sebagai makna individu. Untuk melatar belakangi kesadaran-kesadaran itu maka terwujud dari interaksi sosial manusia. Dari ini kemudian muncul pemahaman yang dapat dideskripsikan atau diwujudkan dalam bentuk uraian-uraian dengan menggunakan tulisan. Dapat juga dikatakan pengalaman

Fenomenologis bagi siapa saja yang menjadi pembaca. Dari sini kemudian saya akan mencari kesadaran individu dari karya ditulis oleh Pepi, dan menariknya dalam kesadaran yang kolektif, sehingga pewacanaan Fenomenologi dapat bekerja di dalamnya.

PEMBAHASAN

Telaah Fenomenologi dalam Novel Calabai

Telaah epistemologi Fenomenologi dalam novel Calabai adalah menggali kesadaran tentang kekuatan-kekuatan gaib yang dimiliki suatu komunitas pendeta Bugis kuno (Bissu) yang ada di Sulawesi Selatan. Saya mewacanakan pendekatan yang digunakan Ahimsa-Putra dalam melihat fenomena yang terjadi pada kelompok masyarakat dengan menggunakan pendekatan Fenomenologi, namun di sini saya membaginya menjagi tiga kesadaran utama, untuk melihat gejala dari Fenomenologi.

Selain itu, dalam mengkaji suatu dalam kelompok masyarakat dengan pewacanaan Fenomenologi, tentu juga harus memperhatikan cirinya, Moleong dalam Syahrani Jailani membagi cirri pewacanaan fenome-nologi menjadi tiga yaitu: (a) mengacu kepada kenyataan, dalam hal ini kesadaran tentang sesuatu benda sakral. (b) memahami arti peristiwa dan kaitan-kaitannya terhadap orang-orang yang berada dalam situasisituasi tertentu. (c) memulai dengan diam (2013: 43). Diam yang dimaksudkan disini tidak lain adalah mengamati peristiwa tertentu dengan seksama.

Olehnya itu, dalam mengamati peristiwa, seorang yang mewacanakan pendekatan ini harus dibedakan atas kesadaran-kesadaran yang sifatnya tersirat. *Pertama*, kesadaran bahasa, mengenai bahasa yang digunakan komunitas *bissu* dalam kesehariaanya, yakni menggunakan bahasa Bugis pada umumnya. Sementara itu, dalam proses menghubungkan dunia atas dan dunia bawah.

Bissu menggunakan bahasa *Torilangi* yang biasanya dimengerti oleh beberapa orang saja. Sejalan dengan Ahimsa-Putra mengenai kesadaran tentang bahasa "pengetahuan tentang manusia ini berawal dari interaksi atau komunikasi diantara mereka, antara individu satu dengan individu lain dengan sarana komunikasi yang fundamental adalah bahasa

lisan”(2012: 282). Olehnya itu kesadaran mengenai bahasa lisan ini dirasa memberikan efek yang pasti dalam penerapan epistemologi pada novel Calabai.

Kedua, kesadaran terhadap simbol, sejalan dengan apa yang menjelaskan sebelumnya. Akan tetapi di sini simbol lebih kepada hal yang dilakukan *bissu* dalam menggelar upacara atau ritusnya. Sehingga kesadaran akan simbol ini terwujud dalam alat upacara dan kelakuan-kelakuan. Simbol juga dapat diartikan sebagai hal yang dilakukan *bissu* diluar gerak kese-hariannya. Artinya simbol dalam novel ini dapat berupa perilaku, alat-alat untuk menggelar upacara, serta hal yang sifatnya di luar kelakuan keseharian yang normal.

Ahimsa-Putra berasumsi mengenai Fenomenologi Agama “kerangka kesadaran menjadi pembimbing manusia untuk mewujudkan perilaku-perilaku dan tindakannya” (2012: 282). Hal ini sejalan dengan beberapa kalimat yang menggambarkan tindakan komunitas *bissu* dalam kelakuannya atas kesadaran yang dibangun menjadikan sebuah sesuatu yang objektif. Dalam menjalankan kesehariannya komunitas *bissu* ini tidaklah ditentukan oleh situasi dan kondisi apa yang sedang dilakukan, tetapi berdasar atau bertumpu pada latar belakang kesadaran.

Ketiga, kesadaran akan makna. Masyarakat Bugis, hingga kini masih percaya terhadap hal yang melatar belakangi suatu kejadian tertentu. Oleh karena itu, pada sebagian besar daerah yang ada di Sulawesi Selatan, sangat dengan kental nilai-nilai sebuah peristiwa. Olehnya itu, kesadaran tentang makna masih dianggap sebagai efek dari kejadian terdahulu.

Kesadaran akan makna ini didukung oleh asumsi dasar dalam Fenomenologi yang dibangun oleh Ahimsa-Putra yang menyatakan “kehidupan manusia adalah kehidupan yang bermakna, kehidupan yang diberi makna oleh mereka yang terlibat didalamnya” (2012: 283). Olehnya itu, relasi individu antara individu masih sangat terjaga. Dikarenakan pemaknaan atas suatu tadi, yang juga mampu menjadi alat pengontrol dan pengendali suatu kelompok atau bahkan individu menyimpang dari aturan dan norma yang berlaku.

Tiga alasan di atas dianggap cocok untuk digunakan dalam membedah Fenomenologi yang ada pada novel Calabai. Namun Fenomenologi tidak dituntut untuk menjelaskan secara detail suatu gejala yang terjadi dalam novel, tapi lebih kepada mendeskripsikan dengan sebaik-baiknya gejala yang ada di luar manusia, sebagaimana gejala tersebut menampilkan dirinya dihadapan manusia. (Husserl dalam Ahimsa-Putra, 2012: 284). Dalam hal mendeskripsikannya itu, saya kemudian membuat klasifikasi yang dapat dijelaskan melalui tiga kesadaran yang menjadi dasar utamanya.

Pada penerapannya nanti tidak memerlukan model yang mengikat, karena model disini hanya berupa sebuah gambaran imaji yang saya terapkan sendiri, melalui deskripsi-deskripsi yang cocok untuk mewakili serta memberikan gambaran jelas, bagaimana kesadaran dalam Fenomenologi dapat tersampaikan dengan baik. Saya juga nantinya akan membagi hal yang menyangkut agama dan kepercayaan tertentu. Serta melihat, bagaimana kemudian kesadaran itu berperan.

Perlu untuk diperhatikan adalah mengungkap hubungan antara kesadaran bahasa simbol dan makna. Jadi dalam tiga kesadaran ini memiliki hubungan yang saling mengikat satu sama lain, sehingga pembahasan nanti saya tidak akan terlalu bercerita panjang tentang seberapa kompleks makna dari kesadaran bahasa, simbol dan makna. Tetapi lebih memahami ketiga ini dan mencari keterhubungannya. Karena pada banyak kesadaran yang dipercayai masyarakat Bugis, itu sama dengan apa yang dipercayai oleh masyarakat selain Bugis.

Berdasarkan penjelasan diatas, analisis data dapat dilakukan lebih mendalam. Bermula dari penamaan tokoh utama, hingga masuk peran agama, dan ke penamaan calabai menjadi *bissu*. Hal ini selanjutnya dijelaskan dengan mengadopsi kesadaran bahasa, simbol dan makna. Mengacu pada kesadaran-keadaran ini saya mengutip narasi yang dianggap sejalan dan memberi penjelasan dari ketiga kesadaran. Berikut telaah pewacanaan Fenomenologi dalam novel Calabai:

I. Penamaan “*Saidi*”

a. Kesadaran Bahasa dan Simbol

Kesadaran bahasa yang dimaksud merupakan kesadaran yang terjadi pada suku

bangsa manapun. Termasuk juga suku Bugis, memiliki aksara sendiri, lazim disebutkan sebagai aksara *Lontarak*¹. Sementara itu, dalam konteks novel yang dituliskan Pepi ada pada daerah suku Bugis, yakni di Kabupaten Pangkep, sekitar 77 Km perjalanan dari pusat kota Makassar, atau setara dengan 1 jam perjalanan menggunakan kendaraan darat.

Adapun beberapa penggalan kalimat yang melatar belakagi terjadinya kesadaran mengenai bahasa, amatlah banyak pada novel ini. Karena jika dikaitkan dengan kondisi realitas masyarakat, dapat tercermin dari penamaan diri seseorang yang ada, tentunya tidak memberikan batasan yang kaku pada nilai-nilai lokalitas. Sejalan dengan nama yang disematkan pada tokoh utama pada novel ini. Saidi namanya, berikut penggalan narasinya:

“Dulu Bapak pernah dengar Komandan Kahar bercaramah,” kata Baso, “tentang pejuang Muslim yang tangguh bernama Said bin Zaid. Pada awal memeluk agama Islam, Said merahasiakan imannya. Tetapi Umar bin Khattab, yang waktu itu belum masuk Islam, mengetahui rahasia itu dan mendatangi Said sekaligus memaksa anak muda itu untuk meninggalkan ajaran Rasulullah. Namun Said menolak permintaan Umar Akibatnya, beliau disiksa. Akan tetapi, siksaan itu tak membuatnya takluk dan menyerah. Ia tetap menjaga imannya. Syahdan, Said menjadi salah satu penyebab Umar masuk Islam. Selain itu, jika Bapak tak salah ingat, Said itu berarti bahagia.

Istrinya tersenyum mendengar kisah suaminya. “Kenapa Bapak memberi nama anak kita Saidi, bukan Said?” “Saya pernah dulu belajar Bahasa Arab di hutan, kalau huruf akhir yak kasar artinya milik. Saidi bermakna kebahagiaanku” (Hal. 10).

Dari penggalan cerita ini, menunjukkan bahwa Pepi dalam menuliskan autobiografi seseorang. Selalu mengaitkannya dengan hal yang umum dalam konteks masyarakat saat itu, yakni mengaitkannya dengan konsep Islam. Apalagi jika ditelisik lebih dalam. Bahwa beliau (Pepi) adalah seorang yang bekerja di pemerintahan yang mengurus bidang Agama. Maka dengan begitu, narasi yang tertulis selalu menunjukkan siapa dirinya.

Dari sini juga, kesadaran bahasa dapat diidentifikasi sebagai sumber kebahagiaan, bagi orang-orang yang masih mempercayai jika nama itu merupakan kata lain dari doa. Sehingga Pepi dalam menulis novel ini, sangat melakukan penyelaman-penyelaman kesadaran. Sebab penamaan penokohan Saidi, di-bangun atas dasar konteks masyarakat yang ada saat itu, sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keberislaman. Atau jangan jangan, ini sebuah pengalihan yang dinarasikan secara apik untuk memberikan penegasan, bahwa tokoh utama bukanlah orang yang tidak tahu menahu dengan agama.

Kesadaran mengenai simbol dalam novel ini, tidak lain merupakan kesadaran mengenai barang, atau alat upacara dan kelakuan-kelakuan dalam menjalankan ritusnya. Serta, hal yang sifatnya abstrak tetapi memiliki makna simbol yang kuat dan disadari memiliki pemaknaan yang berakar. Sehingga dalam melihat dari kacamata kesadaran simbolik tidak terpaku dengan hal-hal yang dapat dilihat lewat kasat mata saja. Tetapi lebih dari itu, dengan simbol yang disematkan pada nama tokoh utama dalam novel Pepi. Yakni, Saidi. Jika menilikinya dalam kesadaran simbol. Maka simbol kebahagiaan yang tersemat, selain diharap mampu memberikan kebahagiaan bagi orang tuanya.

Saya menarik kebahagiaan dalam kesadaran symbol, lebih dekat jika melihat nama yang diberikan oleh ayah Saidi merupa-

¹Lontara adalah aksara tradisional masyarakat Bugis. Bentuk aksara lontara menurut budayawan Mattulada (alm) berasal dari "sulapa eppa wala suji". Wala suji berasal dari kata *wala* yang artinya pemisah/pagar/ penjaga dan *suji* yang berarti putri. Wala Suji adalah sejenis pagar bambu dalam acara ritual yang berbentuk belah ketupat. Sulapa eppa (empat sisi) adalah bentuk mistis kepercayaan Bugis klasik yang menyimbolkan susunan semesta, api-air-angin-tanah. Huruf lontara ini pada umumnya dipakai untuk menulis tata aturan pemerintahan dan kemasyarakatan. Naskah ditulis pada daun lontar menggunakan lidi atau kalam yang terbuat dari ijuk kasar (kira-kira sebesar lidi). Dalam Sulawesi Selatan sendiri terdapat perbedaan huruf Lontara yang digunakan pada suku Bugis dan Makassar. (Wikipedia.org)

kan simbol keimanan dari memper-cayai suatu nama sebagai simbol kebertaqwaan kepada Tuhan. Jadi kesadaran akan simbol yang dibangun oleh Pepi di sini merupakan kesadaran simbol kebertaqwaan yang diberikan orang tua Saidi. Pepi sebagai penulis memang percaya pada hal-hal yang melatar belakangi kesadaran simbol, dengan mengkaitkan antara keimanan dan kebertaqwaan hingga berbuah sebuah nama.

Sehingga saya sebagai pembedah, kali ini melihat Pepi secara sadar menuliskan novel Calabai yang sangat Fenomenologi melihat gejala kesadaran simbol yang terwujud dengan penamaan Saidi. Berangkat dari situ pula, saya berkesimpulan tentang kesadaran akan simbol yang tersemat dalam nama Saidi betul-betul dikaji atau diberikan pemaknaan tentang keimanan. Tentu pula, ini dekat dengan kesadaran yang bersifat secara individu yang dibangun Pepi.

b. Kesadaran Makna

Dalam kesadaran makna, akan saya jelaskan makna yangtermaksud untuk membedah novel Calabai. Jadi kesadaran makna disini adalah kesadaran yang melingkupi kesadaran bahasa dan simbol yang terlebih dahulu sudah dibahas. Di sini kesadaran makna lebih kepada untuk memberikan atau merangkum penjelasan tentang kebahasaan dan simbol tadi. Jadi jika dikontekskan dalam penamaan akan kesadarannya, ini terwujud oleh pengharapan orang tua Saidi untuk kebahagiaan bagi dirinya, jadi anak yang lahir dilihatnya sebagai sebuah harapan untuk orang tua Saidi dan tentu bagi pemilik namanya.

Menjadi poin di sini Pepi sangat sadar akan pemaknaan nama, ini hanya tercipta dari penyelaman-penyelaman serta perenungan panjang akan kesadaran tentang makna yang ada pada nama Saidi. Dalam novel ini pula, selain mengalami perenungan yang panjang juga bagaimana kemudian Pepi mencarikannya padanan kata dalam Bahasa Arab yang tepat untuk mewakili arti dari kebahagiaan. Jadi Pepi menemukan keterhubungan yang baik sehingga mengaitkan nama Saidi dengan hal yang berarti kebahagiaan.

II. Peran Agama

a. Kesadaran Bahasa dan Simbol

Selanjutnya persoalan agama, “calabai dilaknat Tuhan!, calabai pembawa Sial!” (Hal, 68). Beginilah cara agama memandang yang dianggap tidak sejalan dengan ideologinya. Maka Pepi berangkat dari apa yang dilarang oleh agama pada praktik-praktik *bissu*, karena untuk melihat, memandang dan menilik agama sebagai suatu yang tidak memberikan sebuah paksaan, begitulah pandangan Pepi pada agama, untuk memandang *bissu* dalam novel.

Kesadaran bahasa yang terwujud dalam novel ini melingkupi tentang kesadaran Pepi untuk menerjemahkan beberapa sajak-sajak pemanggil atau menghadirkan *dewata* dalam bentuk pegelaran yang dilakukan *bissu*. Karena keberpahaman kita mengenai sesuatu diluar nalar barulah dapat dipercaya ketika melalui hal yang dapat dibuktikan secara empirik. Memang ini disadari sebagai suatu yang keluar dari kesadaran, akan tetapi manusia selalu mencari pembuktian-pembuktian. Hingga hal yang se-jatinya tidak dapat dibuktikan dengan empirik, dapat dibuktikan dengan alasan kebenaran.

Pendapat ini sejalan dengan pernyataan Lono Simatupang dalam tulisannya yang berjudul Seni dan Agama. Dirinya mengatakan bahwa “Agama memerlukan perwujudan dalam bentuk benda dan tindakan, baik untuk meng-ungkapkan maupun membangkitkan emosi keagamaan di kalangan pemeluk kepercayaan suatu agama, agar agama benar-benar dirasakan/dihayati manusia” (2010:7). Kesadaran yang dimaksudkan oleh Pepi di sini adalah kesadaran untuk mendapatkan kepercayaan dalam bentuk bahasa dan dapat dimengerti segelintir orang saja. Sehingga itu dikatakan sebagai mantra untuk merapal dan memanggil arwah leluhur. Bahasa *torilangi* namanya Seperti:

*Teddu'ka denra maningo
Gojengnga' denra mellettung
Malletungeng ri Ale Luwu
Maningo ri Watampare*

Artinya:

Kubangunkan dewa yang tertidur
Kuguncang (badan) dewa yang tertidur

Yang terbaring di Luwu
Yang tertidur di Watampare
(Hal. 237-238)

Dari sinilah kenapa Pepi membangun kesadarannya dari fenomena tentang bahasa, yang hanya dapat dimengerti dan diketahui oleh segelintir orang saja. Dari sini pula kelebihan dan keistimewaan *bissu* sebagai penyambung komunikasi antara *dewata* dan manusia terlihat.

Kesadaran bahasa yang ada pada novel ini, adalah kesadaran yang Pepi dibangun dengan menggunakan bahasa Bugis kuno yang ada dalam *Sureq La-Galigo*. Menjadi titik tekannya adalah, bahasa yang digunakan tidak dapat dimengerti oleh banyak orang. Karena selain berbahasa Bugis kuno, juga bahasa ini sudah ditinggalkan oleh sebahagian masyarakat Bugis. Selain bahasa di atas, ada juga sepenggal mantra yang diucapkan *bissu* saat melakukan ritusritusnya, sebagai balasan pada sajak di atas tadi.

*Tokkongko matuletule, mattuletule
tinaju
Musisae sae kenneng, massilanrelanre
kenning
Musinoreng musitereng
Masiassaro lellangeng,
Mupakkalepu lolangeng
Lolangeng mucokkongie
Lipu muranrusie*

Artinya:

Bangun dan bangkitlah
Tampakkan wajah nan berseri
Bersama turun, bersama naik
Bersama saling mengunjung
Menyatukan tujuan
Negeri yang engkau tempati
Tanah tumpah darahmu. (Hal. 238)

Hal inilah yang melatar belakangi kesimpulan saya, bahwa Pepi sebagai penulis novel sangat mengutamakan poin-poin kesadaran bahasa, ini juga bertambah nilai sastra, karena Khrisna Pabichara dipinang sebagai editor novel, sangat lihai memainkan kata. Hingga apa yang kita dapatkan pada novel calabai sedikit banyak dipengaruhi kesadaran-kesadaran baha-

sa yang diwarnai Khrisna tadi. Di sini juga ditemukan jika simbol bahasa yang digunakan *bissu* dalam upacara dan ritusnya tidak hanya menggunakan bahasa *dewata*, Pepi juga melihat kesadaran akan konten bahasa dan menyandarkannya pada Tuhan Maha Esa. Sebagai pemilik tertinggi semesta. Simak penggalan berikut:

*Itai, Puang!
Ata kamasemasena Allah Ta'ala
Umma kaminang matunana Nabi
Muhamma
Ajuaraka tettong tungke ri tenggana
padangge
Maccinong ri tongengge
Itai puang, itai puang, itai puang!
Wennang pute mappisona
Bali' sipuppureng
Itai puang, itai puang, itai puang!
Artinya:*

Lihatlah, Puang!
Kami hamba Allah paling miskin
Ummat Muhammad paling fakir
Sedang berdiri sendiri di tengah padang
Berlindung dalam kebenaran
Lihatlah puang, lihatlah puang, lihatlah
puang!
Benang putih nan indah
Pudar warnanya
Lihatlah puang, lihatlah puang, lihatlah
puang! (Hal. 218219).

Pada kesimpulan akhir mengenai kesadaran bahasa dalam agama, merupakan kesadaran dimana Pepi melihat *bissu* menjalankan ritus-ritusnya dengan menggunakan bahasa yang hanya dimengerti orang tertentu saja, serta biasanya bahasa ini digunakan dalam hal tertentu pula. Meskipun menggunakan Bahasa Bugis, tetapi bukan bahasa Bugis yang digunakan untuk keseharian.

Kesadaran mengenai simbol pada agama di sini memiliki artiannya tersendiri, karena saya tidak akan melihat dan menjelaskan simbol-simbol mengenai agama. Tetapi saya berangkat dari kesadaran simbol yang diinginkan oleh Pepi, dirinya sendiri (Pepi) sangat menentang simbol agama digunakan untuk mengintimidasi dan menyudutkan

kepercayaan lainya. “Mereka berteriak lantang menyebut Tuhan, tapi wajah mereka lebih merah dari kepiting rebus. Nama Tuhan yang suci digunakan untuk menakutnakuti orang lain”(Hal. 104).

Di sini saya melihat Pepi yang juga merupakan Aktivis Nahdatul Ulama yang sangat getol menyuarakan penolakan kekerasan melalui simbol agama. Pepi menolak keras hal-hal yang digunakan segelintir orang untuk mengintimidasi kepercayaan lain dengan menggunakan simbol-simbol agama tertentu. Sejalan dengan narasi yang dibangun. Dirinya secara eksplisit menentang paham radikal yang tidak memberikan toleransi dalam memeluk suatu kepercayaan.

Sementara itu, kesadaran mengenai simbol keagamaan di sini juga tersusun atas bahasa yang dibisikkan pada Saidi sebagai tokoh utama dalam novel ini melalui mimpi-mimpi. Dalam menjadi seorang *bissu tungkena lino*, Saidi mendapatkan bisikan gaib, bermula dari niatnya meninggalkan rumah hingga menuntunnya sampai pada tempat yang dikenal sebagai negeri para *bissu*. Saya tidak mengutip semua bisikan-bisikan itu dan mencaploknya sebagai sebuah pandangan yang Fenomenologis, tetapi lebih memilih yang dianggap penting saja. Misalnya;

“wahai lelaki bermata sendu dalam cermin, tampaknya kamu hidup sambil menyembunyikan penderitaan. Mata-mu tidak pintar berbohong. Tatapanmu begitu tegas menyiratkan beban itu. Katakanlah, siapa tahu saya bisa bantu” (Hal. 15).

Penggalan kalimat di atas merupakan bisikan yang didapatkan Saidi oleh para arwah leluhur *bissu* yang telah mendahuluinya. Ini didapatkan ketika dirinya bersedih karena sang ayah menginginkan anak lelaki dalam keluarganya menjadi lelaki sejati, namun tabiat dan kelakuan Saidi kala itu terlalu kemayu dan melambai, sehingga dirinya bersedih hingga menghayal dan mendapatkan bisikan-bisikan gaib. Tentu ini disadari Pepi dengan tidak begitu saja, Pepi harus jauh masuk dan melangkah ke dalam kesadaran-kesadaran yang

terbangun dari simbol yang Saidi dapatkan dalam mimpi.

b. Kesadaran Makna

Pepi narasikan disini bagaimana kemudian tutur nabi digunakan untuk menghakimi perasaan dan tabiat lelaki bertingkah perempuan. “Tuhan melaknat lelaki yang menyerupai perempuan dan perempuan menyerupai lelaki! Hadis riwayat Ahmad dari Ibnu Abbas” (Hal. 18). Ini tentu juga akan menggiring kita bagaimana pembaca menghayati dan memposisikan diri sebagai Saidi yang telah jatuh dengan tabiatnya, malah tertimpah tangga oleh nalar-nalar oknum penganut agama seperti ini. disinilah Pepi sebagai penulis membangun kesadaran makna tentang simbol-simbol agama yang malah dipelesetkan dan diberikan pemakaian yang berbeda. Pembenaan Pepi di novel ini justru membuka wawasan tentang toleransi dalam beragama.

Dirinya (Pepi), membalas doktrin seperti itu dengan membangun narasi “Rumah Tuhan yang semestinya teduh bagi setiap hamba agar dapat beribadah dengan tenang tidak pernah ia rasakan” (Hal. 18). Narasi ini diceritakan pada saat ayah Saidi yang dulunya sebagai anggota laskar DI/TII yang sangat getol membela Islam, duduk di shaf pertama ketika Khatib Sholat Jum’at membacakan ceramahnya. Dirinya keringat dingin dan serasa ingin menyudahi mendengar ceramah ini. Hal yang sama dirasakan Saidi ketika dari dalam hati berucap narasi tentang rumah Tuhan di atas.

Hal ini tentunya disadari oleh Pepi, bahwa dalam kesadaran makna dengan membalas pandangan-pandangan seperti itu tentang lelaki bertabiat perempuan haruslah diberikan unsur yang lebih manusiawi. Dirinya menulis “Saya tahu, pak Dahlan. Cuma, coba sekali-kali bapak merenungkan. Jika kami tidak layak menjadi makhluk Tuhan, mengapa tuhan membiarkan kami hidup? Jika agama Tuhan, entah Islam, Kristen, Hindu atau yang lainnya mengutuk kehadiran calabai, mengapa calabai tetap ada di dunia ini ?” (Hal. 176).

Dengan membalas pandangan-pandangan umum yang ada dalam kalangan masyarakat tentang calabai seperti ini, tidak sertamerta berada dalam benak Pepi, tetapi hal ini

merupakan kesadaran yang sifatnya individu, dengan itu kemudian Pepi berangkat untuk membalas pandangan universal yang terkesan menjatuhkan dapat dengan segera di tepis oleh Pepi. “Kami pun tidak pernah meminta kepada Tuhan agar dijadikan Calabai. Sebagai manusia, kita tidak bisa memilih akan atau harus menjadi apa. Kita hanya bisa menerima. Kalaupun kalian menganggap kami tidak normal, kami hanya bisa menerima dan pasrah” (Hal. 176).

Selain penggalan kalimat ini, dalam kalimat lain kita juga dapat melihat Pepi membalas atau menyindir pandangan kaum agamawan lewat paragraf ini “Orang lain tidak bisa menerima keberadaan kita karena kungkungan dogma yang mereka yakini. Mereka berbeda pandangan dengan kita. Hanya karena orang lain beda pandangan dan mem-perlakukan kita dengan buruk, bukan berarti kita boleh membalas perbuatan mereka dengan tindakan yang sama. Jika kita bertindak seperti itu, sama saja kita tidak menerima perbedaan” (Hal. 168). Narasi ini memerlukan kesadaran tentang sebuah makna dalam menjalankan keberagamaan. Bukan menyeragamkan yang beragam, tetapi lebih kepada penghargaan atas keberagaman.

Ini sejalan dengan apa yang Fenomenologi inginkan dalam memandang kesadaran-kesadaran yang ada pada individu. Olehnya itu, pewacanaan epistemologi dalam novel ini melalui Fenomenologi dianggap sangat cocok, dimana kesadaran individu calabai dalam konteks komunitas *bissu* dapat dengan jeli dan apik disampaikan Pepi dalam novel ini. Dari sini pula, lahir mengenai kesadaran individu yang ingin mendobrak kesadaran kolektif yang telah ada pada masyarakat mengenai calabai di Sulawesi Selatan.

III. Calabai Menjadi Bissu

a. Kesadaran Bahasa dan Simbol

Dalam perjalanannya menjadi seorang *bissu*, lakilaki yang memiliki tabiat seperti perempuan atau calabai. Tidaklah dengan serta merta menjadi *bissu* begitu saja, tetapi harus melewati rentetan perjalanan spiritual yang panjang dan mengalami beraneka hal di luar nalar, dan dirasakan oleh orang-orang terpilih saja. Olehnya itu, menjadi seorang *bissu* bukanlah sebuah keinginan, tapi menjadi *bissu*

adalah sebuah takdir atas pilihan *dewata*. Kesadaran bahasa yang termaktub dan diceritakan dalam novel ini memiliki ciri yang unik untuk pembahasan peroses calabai menjadi *bissu*.

Kesadaran bahasa yang dimaksudkan dalam poin ini merupakan kesadaran yang hampir sama dengan kesadaran simbol, dua kesadaran ini mirip dengan tekateki, serupa tapi tak sama. Menarik kesadaran bahasa dalam apa yang ingin disampaikan Pepi, berawal dari mimpi-mimpi yang didapatkan oleh Saidi berbahasa *torilangi* sampai pada kesadaran bahasa yang terbangun melalui narasi-narasi yang disampaikan lewat suatu benda. “Ia segera berjalan ke batu itu dan terkesima melihat posisi ujung badik. Secara niskala, ia seperti dibisiki seseorang, entah siapa, agar mengikuti arah yang ditunjuk ujung badik itu” (Hal. 53).

Narasi yang seperti ini kemudian dibangun oleh Pepi, sampai pada penafsiran dalam pengangkatan seorang calabai menjadi *bissu*, tidak hanya upacara *irebba*, tetapi jauh sebelum itu, proses pencarian jati diri sebagai seorang calabai yang akan bertransformasi menjadi seorang *bissu tungkena lino*. Telah melewati pergulatan batin yang tidak biasa, hingga mengalami hal-hal yang sangat tidak masuk di akal nalar manusia. Tentu dalam menarasikan seperti ini, Pepi kemudian memiliki kesadarannya sendiri, sebagai kesadaran individu atau kesadaran yang subjektif.

Dirinya mencoba mengejawantahkan kesadaran dominan yang selama ini memandang rendah atau memberikan stigma yang remeh kepada seorang *bissu*. Olehnya itu, kesadaran mengenai bahasa dan simbol kemudian saya artikan sebagai kesadaran bisikan-bisikan yang didapatkan seorang calabai saat berproses menjadi *bissu*, baik dalam bentuk bisikan maupun itu dalam bentuk hal-hal yang tampak dan berbentuk sebagai suatu yang harus diyakini.

Ketika rambut Saidi ingin dicukur, timbul keanehan yang terjadi. Ternyata itu hanya dialami oleh orang-orang tertentu saja, dialami oleh calon *bissu tungkena lino*. Pada masyarakat Bugis sendiri, dalam kesehariannya masih sangat percaya dengan hal-hal yang demikian. Sehingga melihat hal ini, juga diperlukan menghubungkan satu fenomena

dengan fenomena yang lain “sekali waktu ketika rambutnya sudah agak panjang, ayahnya memaksa Saidi ke tukang cukur, Akibatnya fatal, ia jatuh sakit. Dicukur lagi, sakit lagi. Lantaran iba melihatnya selalu jatuh sakit setiap rambutnya dicukur, ayahnya terpaksa menyerah” (Hal. 10).

Ternyata dalam melihat kejadian diatas, Pepi membangunnya sebagai *kesadaran simbol*. Karena biasanya kejadian seperti itu hanya ada pada beberapa orang saja atau orang tertentu. Merupakan cerminan diri Saidi akan menjadi seorang *bissu*. Dialeng dengan Saidi dan Puang matoa. “Banyak. Salah satunya, menyukai upacara attoriolog². Ciri lain, yang lebih sederhana, biasanya akan jatuh sakit kalau rambutnya dipangkas secara paksa atau bukan karena keinginan si pemilik rambut itu sendiri” (Hal. 135). Tentu dalam menghubungkan peristiwa ini Pepi harus menelisik jauh kedalam masa kecil dari Saidi sebagai tokoh utama yang dirinya bangun dalam novel ini.

Seperti ini tidaklah dengan mudah dihubungkan, jika pemaknaan akan kesadaran simbol tidak diidentifikasi secara lebih mendalam. Maka dari sini saya dapat menarik kesimpulan jika Pepi dengan menuliskan dan menarasikan novel ini, tentu melalui kesadaran-kesadaran yang telah dimiliki sebelumnya, sebagai individu yang percaya tentang halhal yang ada di luar manusia pada umumnya. Sehingga dengan hal itu, dirinya bukannya menolak kesadaran kolektif. Tapi lebih mempertegas kesadaran individu memang dapat diidentifikasikan dan juga dapat dipahami sebagai sebuah pandangan yang bertumpuh pada keistimewaan.

b. Kesadaran Makna

Kesadaran makna yang Pepi bangun disini adalah degan melihat adanya keterhubungan antara masa lalu yang dapat dijelaskan dimasa sekarang. Di sini saya melihat, selain berhasil memberikan hubungan antara satu peristiwa dengan berbeda konteks. Pepi juga berhasil memberikan pemaknaan dari kedua hubungan itu dan menjadikannya satu makna. Kesadaran seperti ini tidaklah tumbuh

dari deduktif ke induktif. Tapi lebih melihatnya satu kesadaran dapat memberikan pemaknaan khusus ke umum.

Selain itu, saya melihatnarsi yang mengantarkan pembaca untuk mengetahui lebih lanjut apa saja prosesi sebelum dilakukannya upacara mengangkat calabai menjadi seorang *bissu*. Dalam novel ini Pepi menarasikannya dengan baik. Dengan memberikan pemaknaan dalam setiap prosesi pra *irebba*. Sebelum melangkah ke puncak prosesei, terlebih dahulu seorang calabai harus bertapa dengan konsentrasi tinggi selama 40 hari 40 malam. Pada kenyataannya memang sebelum seorang menjadi *bissu* harus melewati rangkaian upacara seperti ini.

“Tahapan pertama yang harus dilewati adalah berpuasa selama 40 hari. Sebagai calon *bissu* yang akan dilantik melalui upacara *irebba*, sebagaimana caloncalon *bissu* sebelumnya, Saidi juga harus melalui itu. Tak ada pengecualian. Ia harus berpuasa selama 40 hari, diasingkan dan dipingit di tepi Sungai Sigeri, bersemedi siangmalam dan menjaga tubuhnya lahir dan batin agar terhindar dari bujuk rayu duniawi” (Hal. 213).

Dalam menarasikan hal diatas, seorang calabai untuk menjadi *bissu* harus melewati prosesi *irebba*, bahkan sebelum itu harus melewati semedi 40 hari siang dan malam. Pepi berhasil mewarnainya dengan warna sastra, tetapi juga tidak meninggalkan kesadaran makna yang dibangun dalam narasi-narasi itu. Sehingga dalam menafsirkan dan memaknai suatu fenomena, kesadaran mulai dibangun dari khusus ke umum sebagai ciri atas kesadaran individu menurut pewacanaan Fenomenologi.

Singkat cerita, sampai melakukan atau upacara *irebba* terselenggarakan. Kembali disini dirinya menyelami kesadaran-kesadaran makna yang dia bangun hingga dapat dikontekskan dengan hal yang bersifat kekinian, denganbayangan dirinya berada pada

² Upacara adat terkait dengan hal-hal yang dulu dilakukan oleh leluhur.

tempat itu, sampai pada narasi pemberian makna bahwa Saidi bukan lagi calabai, tetapi sudah menjadi *bissu*, dan dari sini, awal perjalanan Saidi menjadi *bissu tungkena lino* sudah dimulai. Hal ini tentunya perlu dilakukan dengan perengungan-perenungan tentang kesadaran makna terlebih dahulu, dan sekali lagi, Pepi berhasil melakukan itu.

“Puang Saidi mulai bergerak liar. Liukan tubuhnya semakin dinamis. Teriakannya makin lama makin melengking. Ia ekstase, Aura spiritual para bissu dan pesona alunan musik membuatnya larut dalam Tari Maggirik³ pertamanya. Ia merasakan kebahagiaan yang luar biasa. Upacara berlangsung hingga menjelang subuh. Saidi kini menapaki babak baru dalam hidupnya” (Hal. 223).

Untuk lebih memperjelas kesadaran yang saya bangun diatas, saya kemudian membuat sebuah tabel untuk dapat mengklasifikasikan kesadaran yang sifatnya bahasa, simbol dan makna. Berikut tabelnya:

Tabel 1. Klasifikasi bahasa, simbol, dan makna

No.	Kesadaran Bahasa dan Simbol	Kesadaran Makna
1	Kesadaran Bahasa Penamaan “Saidi” oleh Ayahnya, juga sebagai Kesadaran Simbol Keimanan dan Kebertaqwaan.	Kesadaran Makna dari nama Saidi berarti Kebahagiaan untuk semua.
2	Kesadaran Bahasa dalam <i>mantra yang dirapalkan Bissu</i> . Kesadaran simbolnya adalah	Kesadaran Makna dari tutur Nabi digunakan sebagai silet untuk menyayat hati Saidi sebagai

³Tari Maggirik adalah tari yang dilakukan pada setiap upacara yang dihelat para bissu, dengan cara menusuk-nusukkan Tappi (Keris khas Bugis) pada bagian tertentu dalam tubuhnya.

	agama apapun tidak boleh digunakan untuk melegalkan kekerasan.	leleki bertabiat perempuan
3	Kesadaran Bahasa dan Simbol terbangun dari apa yang dirasakan saidi masa lalu, dan dapat dijelaskan dalam masa yang akan datang.	Kesadaran Makna Keterhubungan itu merujuk, bahwa Saidi telah ditakdirkan menjadi seorang <i>bissu</i> .

PENUTUP

Dalam menuliskan dan mewacanakan Fenomenologi pada tulisan tidaklah tergolong mudah, apalagi buku berjudul Calabai yang dituliskan Pepi dibalut dengan gaya sastra. Sehingga dalam penerapannya haruslah lebih selektif dan lebih sabar memilih hal yang saya maksudkan sebagai kesadaran individu. Sebenarnya tulisan mengenai Bissu pada masyarakat Sulawesi Selatan, belum terlalu dieksplor lebih jauh. Kenapa saya berani mengatakan seperti itu, karena disini Pepi adalah penulis “pertama” yang menuliskan *bissu* dalam bentuk karya sastra. Sehingga membaca dan mengetahui *bissu* lebih dalam, tidaklah terlalu memusingkan dan mengerutkan kening.

Karena novel ini merupakan tulisan pertama yang membahas bissu dengan gaya sastra, saya membedahnya dengan pewacanaan Fenomenologi tadi, sebagai sebuah telaah epistemologi. Sebenarnya masih banyak dari novel ini yang tidak mampu saya jelaskan satu persatu. Akan tetapi, ketiga hal kesadaran menyangkut penamaan, peran agama serta prosesi Saidi sebagai *bissu*. Terbangun menggunakan tiga pondasi kesadaran dianggap cukup untuk mewakili dan menjelaskan epistemologi Fenomenologi yang digunakan Pepi sebagai penulis.

Selain belum banyak menuiskan Komunitas *bissu* dalam bahasa Indonesia yang bergendre tulisan sastra. Saya juga belum menemukan tulisan mengenai *bissu* yang memberikan penolakan terhadap pewacanaan gender pada komunitas *bissu*, sebagaimana hal

yang saya jelaskan pada awalawal tadi. Sehingga terkesan komunitas *bissu* ini masih memperjuangkan hak mereka, padahal hak dan kewajiban *bissu* sudah ada dan diatur dalam sistem sosial masyarakat Bugis, akan tetapi saya tidak ingin panjang lebar tentang gender pada tulisan ini.

Di sini saya juga ingin memberikan apresiasi bagi mereka-mereka yang menuliskan komunitas *bissu*. Walaupun tulisan-tulisan itu menilik atau memandangnya dari berbagai disiplin ilmu. Meskidemikian, tulisan-tulisan itu sebagian besar dapat dipastikan bereistemologikan Fenomenologi. Karena menulis tentang *bissu* haruslah memiliki kesadaran yang subjektif atau lebih tepatnya kesadaran dari khusus ke umum. Serta perhatiannya lebih diarahkan pada kesadaran kesadaran yang penulis bangun mengenai *bissu* ini.

Serta dengan melihat pewacanaan epistemologi yang dilakukan oleh Pepi dengan dibalut narasi-narasi sastra, akan kembali menambah daftar penulis dari sudut pandang yang berbeda dengan melihat komunitas *bissu* ini. Disini saya secara pribadi menuliskan makalah ini mencoba menelaah hasil tulisan Pepi untuk menjelaskan kesadaran-kesadaran yang dirinya bangun. Dari situ saya kemudian kekeliruan yang ada. tetapi lebih bersifat tidak memberikan kebenaran menentukan mengaminkan tulisan Pepi sebagai upaya untuk memberikan pemahaman pada relativisme agama, karena sedikit banyak dalam tulisan ini membahas hal beraromakan agama.

Selain bergendrekkan sastra, Tulisan Pepi juga tidak terlalu dibubuhi oleh narasi-narasi dengan penuh makna artikulatif. Tetapi tulisan ini hadir dengan apa adanya, hadir dengan original dan otentik mengenai pergolakan batin yang dirasakan para *bissu*. Sehingga dengan membaca karya ini, memberikan nuansa spiritual dan meniliknya dari segi kemanusiaan. Tulisan ini juga nampaknya ingin membalas pandangan agama sebagai hal yang paling sadis dan tabu dalam memandang ketubuhan *bissu*, yang memiliki sisi feminis pada wadah laki-laki

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, H. S. 2012. Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama. *Walisongo*, 20, 271304.
- , 2011. Paradigma, Epistemologi dan Etnografi dalam Antropologi. *Makalah disampaikan dalam ceramah "Perkembangan Teori dan Metode Antropologi"*, diselenggarakan oleh Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, di Surabaya, 67 Mei 2011
- 2007. *Patron dan Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*. Yogyakarta: Kepel Press.
- , 2016. *Strukturalisme Levi-Strauss Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Al-Bayqunie, P. 2016. *Calabai Perempuan dalam Tubuh Lelaki*. Tangerang: Javanica.
- Hasbiansyah, O. 2008. Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi. *Mediator*, 163180.
- Lathief, H. 2004. *Bissu Pergulatan dan Perannya di Masyarakat Bugis*. Makassar: Desantara.
- Rofikoh, S. 2015. Prilaku Tokoh Utama dalam Novel Layla Majnun Karya Nizami Ganjavi. *Atavisme Jurnal Ilmiah Kajian Sastra*, 107117.
- Saputra, N. D. 2017. Konstruksi Makna Pegiat Perpustakaan jalanan (Studi Fenomenologi Tentang Konstruksi Makna Pegiat Perpustakaan Jalanan di Kota Bandung). *Khizanah AlHikmah Jurnal Ilmu Perpustakaan, Informasi dan Kearsipan*, 152159.
- Simatupang, L. L. 2010. Seni dan Agama. *Disampaikan pada Pembekalan Jelajah Budaya* (p. 7). Yogyakarta: BPSNT.

**BERLAYAR KE NEGERI SEBERANG: ORANG MANDAR DI TELUK
TOMINI ABAD XVIII-XIX**
*(SAILING TO THE ACROSS STATE: THE MANDARESE IN TOMINI BAY AT XVIII-
XIX CENTURY)*

Abd. Karim
Universitas Indonesia
karimhistory92@gmail.com
082337160233

ABSTRACT

The research discusses of Mandarese in Tomini Bay area at XVIII-XIX century by focusing on the beginning of its arrival. Although Mandarese previously had made contact with Tomini Bay through sailing and trading however after expansion to Kaili the "safe" route was finally created. This research explores more about how the gateway to the Tomini Bay area opens through to review the significantly influence of Mandarese on sailing and trading activities in Tomini Bay area. The author looks at the chronology of events in terms of economic politics using historical methodology, i.e. heuristics, criticism, interpretation, and historiography. The author hopes this study can be complemented the repertoire of maritime history writing and becoming a reference for further authors.

Keywords: *Mandarese, Kaili, sailing, expansion, Tominy bay.*

ABSTRAK

Studi ini mengkaji tentang Orang Mandar di Kawasan Teluk Tomini pada Abad XVIII-XI dengan memfokuskan pada awal kedatangannya. Meski sebelumnya Orang Mandar telah melakukan kontak dengan Teluk Tomini melalui pelayaran dan perdagangan namun setelah ekspansinya ke Kaili maka jalur yang "aman" akhirnya tercipta. Studi ini mengeksplorasi lebih jauh tentang bagaimana pintu gerbang ke kawasan Teluk Tomini ini terbuka hingga mengkaji tentang pengaruh Orang Mandar yang sangat signifikan terhadap jalannya aktivitas pelayaran maupun perdagangan di Kawasan Teluk Tomini. Penulis melihat rangkaian peristiwa itu dari sisi politik ekonomi dengan menggunakan metodologi sejarah, yakni heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Penulis berharap studi ini dapat melengkapi khasanah penulisan sejarah maritim dan menjadi referensi bagi penulis selanjutnya.

Kata kunci: *Orang Mandar, Kaili, pelayaran, ekspansi, Teluk Tomini,*

PENDAHULUAN

Andai kata ada orang Gorontalo mengatakan saya keturunan Puang Todibo-seang, artinya orang yang diantar ikan mangiwang adalah keturunan Mandar bukan keturunan Bugis, jika orang Kaili mengatakan saya ini adalah Bating Tomene berarti adalah Hadat Mandar (Thalib, 1987:5). Kisah yang tertuang dalam Hikayat Kedatangan Orang Mandar di Kaili dan Kerajaan Toli-Toli merupakan sebuah pesan bahwa Orang Mandar memiliki pengaruh politik yang cukup besar di kawasan Teluk Tomini. Sebuah hegemoni makna terbangun sebagai dampak dari aktivitas

Orang Mandar di kawasan tersebut. Tentu saja membangun hegemoni membutuhkan proses yang panjang. Tidak hanya proses penaklukan (politik) tetapi juga (ekonomi). Dengan kata lain, kedua aktivitas tersebut berjalan beriringan dan saling mempengaruhi satu sama lain. Selain itu, aktivitas politik dan ekonomi tersebut juga didukung oleh kondisi geografis wilayah Mandar dan Teluk Tomini.

Secara geografis, Teluk Tomini merupakan teluk terbesar di Indonesia yang menghubungkan tiga provinsi yakni Provinsi Sulawesi Tengah Gorontalo dan Sulawesi Utara. Posisi Teluk Tomini yang menghubungkan

kan tiga provinsi ini, menggambarkan kawasan tersebut memiliki peran yang cukup penting dalam kegiatan pelayaran dan perdagangan. Kegiatan pelayaran dan perdagangan ini tentu saja membawa dampak bahkan menjadi kegiatan dalam meningkatkan perekonomian wilayah-wilayah yang di hubungkan oleh Teluk Tomini. Salah satu wilayah yang terhubung akibat gelombang dan kondisi terumbu karangnya adalah Manado, Gorontalo, Moutong, Parigi dan Poso (D.G.Stibbe, 1919:391). Keempat wilayah ini juga merupakan wilayah penting yang menjadi bandar dagang pada masa abad 18 sampai 19. Selain faktor gelombang dan kondisi karang di laut, faktor angin merupakan faktor utama dalam hal pelayaran terutama ketika menggunakan perahu layar. Kondisi angin di kawasan Teluk Tomini menunjukkan adanya peluang yang cukup besar dalam proses integrasi setiap kawasannya. Pada bulan Juli, Agustus sampai September angin karah Gorontalo dari pulau Togeang cukup kencang namun pada bulan Desember, Januari sampai Februari terjadi angin monsun utara dan dalam kondisi ini, kawasan laut Tomini cukup baik untuk melakukan pelayaran dan dikatakan bahwa sepanjang tahun angin sangat bersahabat (D.G.Stibbe, 1919:391).

Faktor geografis yang mendukung Teluk Tomini praktis membuat wilayah ini dilirik oleh para pelaut terutama Orang Mandar. tidak dipungkiri bahwa Orang Mandar dan Orang Bugis merupakan dua suku yang orientasinya adalah laut. Namun dalam kasus Teluk Tomini, Orang Mandar yang bermukim di bagian selatan Teluk Tomini dapat mengakses kawasan tersebut melalui darat. Akses mudah tentu menguntungkan bagi Orang Mandar secara politis. Dengan kata lain, peluang untuk menguasai wilayah Teluk Tomini secara politis terbuka lebar. Peluang besar yang dimiliki oleh Mandar tentu saja dimanfaatkan dengan maksimal dan dalam periode abad 17 Mandar berhasil menguasai sebagian besar kawasan Teluk Tomini dan pada akhirnya menjadi bagian penting dari Teluk Tomini.

Penguasaan yang dicapai oleh Orang Mandar di kawasan Teluk Tomini tentu menjalani sebuah proses yang diwarnai oleh penaklukan wilayah. Pertanyaan kemudian

muncul, Bagaimana Orang Mandar menjadi bagian penting di kawasan Teluk Tomini ? untuk mengurai jawaban atas masalah tersebut maka penulis akan menjawab pertanyaan Siapa Orang Mandar? Bagaimana proses penaklukan wilayah Orang Mandar di Kawasan Teluk Tomini? Bagaimana aktivitas Orang Mandar di Teluk Tomini pada abad ke-18 sampai 19?

Artikel ini merupakan kajian awal soal Orang Mandar di Teluk Tomini. Penulis berharap tulisan ini dapat menjadi referensi bagi penulis selanjutnya dalam mengkaji Orang Mandar maupun Teluk Tomini. Artikel ini bertema ekonomi politik maritim, dengan kata lain penulis berusaha menghubungkan antara faktor ekonomi politik dengan aktivitas maritim yang dilakukan oleh Orang Mandar di Kawasan Teluk Tomini. Meskipun tema sejarah maritim sangat dekat dengan ekonomi namun memandang sisi politik dalam dunia maritim juga tidak kalah pentingnya. Oleh karena itu, penulis berharap tulisan ini dapat melengkapi khasanah penulisan sejarah maritim dan membawa kebaruan dalam historiografi maritim Indonesia.

Historiografi maritim dewasa ini telah banyak ditulis oleh sejarawan yang memfokuskan kajiannya pada studi tentang laut. Salah satu sejarawan yang fokus dan telah menjadi ahli dalam bidang ini yakni A.B. Lapien. Karya terbesar dari ahli maritim ini yakni *Orang Laut Bajak Laut Raja Laut: Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*. Selain itu, ahli maritim ini mewariskan kepakarannya pada muridnya yang sampai saat ini masih eksis dan ahli dalam bidang maritim. Susanto Zuhdi dengan karyanya *Labu Rope Labu Wana Sejarah Butun Dalam Abad XVII-XVIII*. Dan masih banyak lagi ahli-ahli maritim yang berbicara dalam lingkup ruang masing-masing.

Terkhusus pada ruang lingkup Teluk Tomini beberapa peneliti juga telah mengkaji kawasan ini. Diantaranya yakni karya Hasanuddin *Pelayaran dan Perdagangan Orang Bugis dan Mandar di Kawasan Teluk Tomini*. Karya ini merupakan kajian awal tentang aktivitas Orang Mandar di Teluk Tomini. Hasanuddin memaparkan aktivitas Orang Mandar dengan data-data yang cukup lengkap. Namun karya tersebut sangat fokus

terhadap aktivitas Orang Bugis meski aktivitas Orang Mandar juga dikaji tetapi kajiannya perlu diperdalam lagi. Dengan mengungkap pola-pola perdagangan yang terbentuk sebagai dampak dari aktivitas pelayaran dan perdagangan di Teluk ini.

Selanjutnya karya tim peneliti Lukman Nadjamuddin yang berjudul *Satu Kota Empat Zaman: Donggala Pada Masa Tradisional Hingga Terbentuknya Kabupaten*. Donggala memang tidak terletak di perairan Teluk Tomini namun peran dari pelabuhan bahkan kota ini menjadi sangat sentral dalam jalur perdagangan Orang Mandar dan Orang Bugis ke Teluk Tomini. Dalam karya tersebut banyak juga menyebut Orang Mandar dan Orang yang melakukan pelayaran menuju Teluk Tomini. studi ini cukup membantu untuk membuka cakrawala dalam melihat jalur pelayaran yang dilalui oleh pelaut dan pedagang dari luar wilayah Teluk Tomini

Berikutnya yakni karya Alex J. Ulaen yang berjudul *Penduduk dan Migrasi di Teluk Tomini (kajian awal)*. Tulisan tersebut merupakan sebuah makalah dan penulis juga mengungkapkan bahwa ini adalah kajian awal. Namun tulisan ini jg menambah pengetahuan tentang penduduk dan migrasi masyarakat di teluk Tomini. Namun karena tulisan itu merupakan kajian awal maka terkait masalah yang ingin dipecahkan perlu dilakukan kajian secara mendalam terutama soal siapa-siapa saja yang mempunyai pemukiman penduduk di sekitar kawasan Teluk Tomini

Selanjutnya yakni karya Edward L. Poelinggomang yang berjudul *Kerajaan Mori: Sejarah Dari Sulawesi Tengah*. Karya ini lebih mengkaji sisi politik dari pada kajian Teluk Tomini itu sendiri namun karya ini juga memberikan sebuah gambaran politik di wilayah Sulawesi Tengah yang cukup berpengaruh ke wilayah-wilayah sekitarnya termasuk Teluk Tomini dan hubungannya dengan Mandar.

Selanjutnya kajian yang cukup mengarah ke aspek politik yakni karya Haliadi Sadi dkk yang berjudul *Sejarah Pejuang Parigi Moutong*. Kajian ini cukup penting Kerajaan Moutong berada di kawasan Teluk Tomini dan sangat berhubungan dengan Orang Mandar.

Haliadi juga mengungkapkan bahwa Peran Orang Mandar tidak bisa dilepaskan dari Kerajaan Moutong. Secara politik, kajian tersebut menggambarkan konstelasi yang terjadi di sekitaran kawasan tersebut.

Dari beberapa karya di atas, semuanya menyinggung tentang aktivitas Orang Mandar, Bugis, Makassar dan tentu saja kelompok masyarakat lokal di Kawasan Teluk Tomini. hal itu menunjukkan bahwa banyak golongan-golongan masyarakat yang memiliki peran sentral dalam membentuk sejarah di kawasan tersebut. Gagasan yang hendak saya lahirkan dari hasil penelitian ini tentu akan menjawab pertanyaan pokok penelitian yakni Bagaimana bentuk pola-pola perdagangan yang ada di kawasan Teluk Tomini. Karya-karya sebelumnya yang akan menuntun riset ini dalam menjawab permasalahan pokok di atas.

Karya Hasanuddin tentu sangat membantu saya dalam membuka wawasan tentang aktivitas Pelayaran dan perdagangan di kawasan ini. Begitupun dengan karya Alex J Ulaen tentu memberikan petunjuk untuk mengkaji kondisi masyarakat di kawasan ini. Karya-karya yang lebih menekankan pada aspek politik pun sangat membantu dalam membuka wawasan saya tetapi karya diatas belum mengkaji secara mendalam aktivitas pelayaran dan perdagangan utamanya yang berfokus pada pola-pola pelayaran dan perdagangan yang terbentuk. Oleh karenanya saya akan melakukan penelitian ini untuk mengisi kekosongan dari karya-karya sebelumnya. tentu dengan menggunakan sudut pandang maritim.

METODE

Penelitian ini akan menggunakan metode penelitian sejarah yang terdiri dari Heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Tujuannya adalah untuk meminimalisir subyektifitas dalam merekonstruksi sejarah (Southgate, 1996:68). Tentu subyektifitas penulis akan muncul ketika bertemu dengan data yang tidak sesuai dengan keinginannya dan selanjutnya akan sangat mempengaruhi penulis dalam proses interpretasi.

Adanya jarak antara penulis dan sebuah peristiwa sejarah membuat metode ini sangat

penting. Metodologi Sejarah berfungsi sebagai alat untuk memperkecil jarak tersebut. Ada jurang yang memisahkan antara penulis dan sebuah fakta sejarah. Selanjutnya metodologi hadir sebagai jembatan untuk menghubungkan penulis dengan fakta tersebut. Pada kasus Teluk Tomini, jurang pemisah yang dimaksud adalah posisi penulis sebagai Orang Mandar. hal ini bisa menjadi pemicu subyektifitas penulis dalam mengkaji Orang Mandar di Teluk Tomini.

Langkah pertama yang ditempuh oleh penulis yakni pengumpulan data (Heuristik). Data-data yang diperoleh penulis bersumber dari Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI) dan Arsip yang diperoleh secara Online di situs-situs penyedia arsip berbahasa Belanda dan Indonesia. Salah satunya yakni di situs www.delpher.nl, hartakarun.co.id dan masih banyak lagi. Untuk sementara, penulis telah membaca beberapa arsip yang ada dalam koleksi inventaris arsip Gorontalo. Kondisi arsip masih bisa terbaca dan banyak menggambarkan kawasan Teluk Tomini. Satu katalog koleksi ANRI ini semuanya berisi tentang aktivitas masyarakat di Gorontalo dan tentu saja di kawasan Teluk Tomini. Dalam arsip tersebut juga banyak disebut-sebut pelaut dan pedagang Mandar, Bugis, Makassar, Gorontalo dan bangsa Eropa yang menggambarkan perannya di Teluk Tomini.

Langkah Kedua yakni kritik, pada tahap ini penulis akan mengkritik sumber-sumber yang diperoleh secara internal maupun eksternal. Hal ini juga akan mengkonfirmasi subyektifitas dari penulis sumber terutama sumber yang ditulis oleh pemerintah Kolonial Belanda. Tentu dalam sumber-sumber tersebut akan ada usaha legitimasi bahkan usaha untuk penggambaran wacana yang sesuai dengan keinginan penulis. Oleh karena itu, penulis harus mampu membaca wacana yang ingin dibangun oleh penulis sumber.

Langkah ketiga yakni interpretasi, tahap ini merupakan tahap yang cukup penting dalam menulis sejarah karena pada tahap ini fakta sejarah dilahirkan. Tentu berdasarkan pada sumber dan telah melalui dua proses sebelumnya. Pada tahap ini penulis akan menafsirkan data-data yang terkait dengan

aktivitas pelayaran dan perdagangan di Tomini dan tentu saja akan berusaha untuk menjawab pertanyaan pertanyaan penelitian dan menjawab pertanyaan pokok penelitian ini yakni bagaimana bentuk pola-pola perdagangan di kawasan Teluk Tomini .

Tahap terakhir yakni Historiografi yakni tahap dimana fakta-fakta yang telah ditemukan akan ditulis menggunakan kaidah-kaidah penulisan sejarah dan tentu saja dengan menggunakan aturan-aturan penulisan karya ilmiah. Pada proses inipun penulis akan menghindari plagiarisme demi keorisinilan karya ini.

PEMBAHASAN

Orang Mandar

Orang Mandar dikisahkan dalam Lontara' berasal dari Tomanurung. Pongkapadang merupakan keturunan *tomanurung di langi'*. Dikisahkan bahwa Pongkapadang yang berasal dari Ulu Sa'dang yang merupakan daerah pegunungan dan menetap di aliran Sungai Sa'dang. Ia melakukan perjalanan menyusuri aliran Sungai dan sampai di Bulu Mappa, ia melihat asap yang membumbung tinggi dan menghampiri sumber asap tersebut, ia mengira seseorang berada di tempat itu. setelah sampai pada sumber asap tersebut, ia pun bertemu dengan Torije'ne dan kakaknya yang sedang menempuh perjalanan jauh, namun berlabuh di daerah itu karena perahunya rusak akibat terjangan ombak. Singkat cerita Pongkapadang dan Torije'ne menikah melahirkan tujuh anak. Dan keturunan-keturunan Pongkapadang inilah yang menjadi raja-raja di Mandar (Hanoch, 2006:11).

Dalam kisah tersebut diceritakan bahwa Pongkapadang bertemu dengan Torije'ne disuatu tempat, dimana perahu Torije'ne rusak. Adanya perahu, jelas bermakna bahwa tempat pertemuan itu adalah di daerah pantai, dengan penegasan bahwa perahunya rusak akibat ombak yang besar. Berdasarkan mitos tersebut bahwa orang Mandar ataupun keturunan-keturunan dari raja-raja berasal dari dua tempat yang berbeda yakni Pongkapadang dari pegunungan dan Torije'ne dari Lautan. Seperti yang telah dikatakan sebelumnya bahwa mitos menggambarkan sebuah peristiwa namun perlu penafsiran dalam, sehingga dapat diterima oleh

logika. Kisah yang dipaparkan dapat bermakna bahwa keturunan para raja-raja di Mandar berasal dari “air” dalam artian hidupnya tidak terlepas dari air, entah itu air yang bersumber dari pegunungan (sungai) ataupun dari lautan. Kisah tersebut juga menggambarkan bahwa masyarakat Mandar adalah masyarakat bercorak Agraris dan Maritim.

Cristian Pelras penulis buku *Manusia Bugis* bahkan mengungkapkan bahwa kalau mau menyebut pelaut ulung, maka yang paling tepat adalah orang Mandar (Kompas, Selasa, 10 Desember 2002). Penegasan Pelras soal orang mandar bukan tidak berdasar. Apabila dilihat dari tradisi, Orang Mandar sangat dekat dengan laut bahkan sebagian besar penduduknya hidup di pesisir dan hidup dari laut. Ridwan Alimuddin dalam *Orang Mandar Orang Laut* juga menegaskan bahwa tradisi bahari masyarakat Mandar sangat kental. Mulai dari tradisi melaut sampai pada pembuatan kapal (Alimuddin, 2005). Selanjutnya Baharuddin Lopa, menegaskan bahwa Orang Mandar adalah suku bangsa yang memiliki tradisi maritim dalam studinya tentang penerapan hukum pelayaran dan perdagangan Ammana Gappa di Mandar.

Beberapa pendapat di atas dapat dikatakan menegaskan secara gamblang bahwa Orang Mandar adalah Orang Laut. Namun bagaimana dengan gagasan dari pakar maritim Indonesia A.B. Lopian tentang Orang laut. Menurut Lopian, Orang Laut adalah suku bangsa yang bertenpat tinggal di perahu dan hidup mengembara (Lopian, 2009:78). Namun Lopian selanjutnya memaparkan bahwa Orang laut bukan hanya sekelompok masyarakat yang hidup di laut tetapi juga hidup dari laut, sanggahannya terhadap kategorisasi masyarakat Melayu yang dilakukan oleh Crawford menegaskan bahwa Orang Laut juga mengalami peralihan kebudayaan dari laut ke darat (Lopian, 2009:79). Maka tepatlah bisa dikatakan bahwa Orang Laut bukan berarti suku yang hidup di Laut tetapi juga suku bangsa yang memiliki tradisi bahari ataupun maritim yang kuat.

Terkait dengan tradisi dan mitos yang berkembang di Mandar, Orang Mandar masuk dalam kategori Suku Bangsa yang Orientasinya

ke Laut. Istilah *Torije'ne* dalam mitologi Orang Mandar dipercaya bahwa dia adalah orang laut yang terdampar di pesisir pantai barat Sulawesi Lopian juga menulis bahwa *Turijene* adalah Orang Bajau (Lopian, 2009:111). Apabila dalam bahasa Makassar *Turijene* berarti orang air. Dalam bahasa Mandar pun berarti orang air. Pembacaan terhadap mitos ini menjadi sangat penting bagi identitas orang Mandar di masa silam. Karena telah disebutkan sebelumnya bahwa setelah Pongkapadang menikah dengan Torije'ne maka keturunan merekalah yang mewarisi kepemimpinan di Mandar.

Keraguan atas identitas Orang Mandar sebagai suku laut agaknya terjawab. Bahwa Orang Mandar merupakan suku yang memiliki tradisi bahari dan maritim. Singgih Tri Sulistiyono juga membenarkan itu dalam Disertasinya yang berjudul *The Java Sea: Patterns in the Development of Interregional Shipping and Trade in The Process of National Economic Integration in Indonesia 1870s-1970s*. Bahwa Orang Mandar beserta pelaut-pelaut Nusantara lainnya telah lebih dulu membangun jaringan perdagangan Nusantara. Apabila jaringan yang dimaksud adalah jaringan Nusantara secara keseluruhan, hal ini berarti bahwa Orang Mandar bisa saja ada di mana saja dan berlayar ke mana saja.

Menaklukkan Kaili

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa pintu masuk utama Orang Mandar menuju Teluk Tomini yakni menaklukkan Kaili terlebih dahulu. Dalam *lontara'* dijelaskan bahwa penaklukan Kaili terjadi pada masa pemerintahan *Mara'dia* Todiboseang (Syah, 1992: 30-37). Pada periode ini, Mandar dikenal dengan sifatnya yang sangat ekspansif dalam memperluas wilayahnya. Bahkan pada periode ini, Mandar memperluas wilayahnya ke arah timur. Ke wilayah kekuasaan Ajatappareng, Kerajaan Sawitto (Syah, 1992: 67).

Kerajaan Sawitto (wilayah Kabupaten Pinrang) secara geografis berbatasan langsung dengan Mandar. dan pada periode pemerintahan Todiboseang, Mandar berberang dengan Sawitto dalam memperebutkan batas Kerajaan. Namun setelah perang yang sengit. Akhirnya Kerajaan Gowa menengahi dan bersepakat

untuk melakukan perjanjian. Menentukan batas Kerajaan Mandar dan Sawitto (Persekutuan Ajatappareng). Bersepakatlah kedua kerajaan untuk menjadikan Sungai Binanga Karaeng sebagai batas wilayah mereka (Yasil, Mandra, Rajab, Abdullah, & Badaruddin, 1985:223). Sampai sekarang batas tersebut menjadi batas wilayah Kabuten Polewali Mandar dan Kabupaten Pinrang bahkan menjadi batas Provinsi Sulawesi Barat dan Sulawesi Selatan.

Ekspansifnya Kerajaan Balanipa (Mandar) pada periode kepemimpinan Todiboseang terbukti pula dengan penaklukan Kaili. Proses ekspansi Mandar ke wilayah ini, dengan melihat potensi yang dimiliki. Wilayah ini merupakan salah satu penghasil logam yang sangat dibutuhkan dalam pembuatan senjata untuk melengkapi perlengkapan perang Kerajaan Balanipa (Mandar). Tulisan Riedel menggambarkan wilayah Sulawesi bagian Tengah dan Utara sebagai penghasil logam dan kaya dengan hasil laut karena berada di kawasan Teluk Tomini (Riedel, 1870).

Namun perlu diketahui bahwa sebelum penaklukan Kaili oleh Kerajaan Balanipa sebagai kepala Persekutuan *Pitu Ba'bana Binanga*. Kerajaan Sendana telah melakukan hubungan diplomatik dengan Kaili. Dimana putri Raja Sendana dinikahkan dengan Raja Kaili (Riedel, 1870:558). Tetapi Mandar baru menanamkan pengaruhnya pada tahun 1675 (Riedel, 1870:558). Diperkirakan sebelum tahun ini Todiboseang telah menaklukan wilayah Kaili dan melakukan kerja sama dengan kerajaan-kerajaan di sekitar wilayah Tomini.

Proses penaklukan Mandar atas Kaili tidaklah mudah dikisahkan dalam lontarak, bahwa Mandar melakukan penyerangan sebanyak dua kali nanti pada serangan kedua, wilayah ini dapat ditaklukan (Syah, 1992:30-37). Dikisahkan dalam lontara' lontarak bahwa anggota *Pitu Ba'bana Binanga* Berangkat menuju Kaili serangan pertama Kaili tidak terkalahkan maka ia kembali dengan perahu-nya. Namun atas bantuan Raja Banggae (anggota *Pitu Ba'bana Binanga*) Kaili dapat dikalahkan (Yasil, Mandra, Rajab, Abdullah, & Badaruddin, 1985:223-224).

Penaklukan atas Kaili terlihat sangat penting, bahkan dilakukan penyerangan sebanyak

dua kali. Maka kondisi tersebut semakin menguatkan bahwa wilayah ini menjadi sangat penting untuk membangun kekuatan Mandar di luar wilayahnya sendiri. tak dapat dipungkiri pula bahwa setelah Kaili ditaklukan Kerajaan Balanipa (*Pitu Ba'bana Binanga*) juga menjadi kekuatan yang disegani di wilayah ini. Dalam periode perang antara Kerajaan Palu dengan Sigi. Kodiwono meminta bantuan kepada *Tomene* (Mandar) untuk membantu Palu, Mandar datang dengan tujuh Perahu namun semua penumpang dalam perahu di bunuh oleh Orang-Orang Sigi. Mendengar kekalahan tersebut dikumpulkanlah penduduk dari *Pitu Ba'bana Binanga* untuk menyerang Sigi. Dan menuju pedalaman Kulawi, Napu, dan Besoa untuk bertempur. Pasukan yang banyak itu di komandoi oleh tiga bersaudara yakni Toriwaseang, Magau Dianggo dan Puata Kari-kaca (Adjud, 1996:28).

Kondisi ini menggambarkan bahwa setelah penaklukan Kaili yang dilakukan oleh Todiboseang. Hubungan politik antara Kerajaan Palu juga terbangun. Peristiwa di atas menggambarkan bahwa Mandar membawa pengaruh yang cukup signifikan terhadap perjalanan politik yang terjadi di luar wilayahnya sendiri. satu poin yang cukup menarik dari sebutan *Tomene* bagi orang Mandar. apabila ditinjau dari segi toponimi. Sebutan ini sangat dekat dengan kata Tomini. hal tersebut bisa saja menjadi acuan bahwa memang betul di kawasan Teluk Tomini Orang Mandar sangat berpengaruh.

Todiboseang sebagai raja yang cukup berpengaruh terhadap kondisi politik Kerajaan Mandar dengan Kerajaan-Kerajaan di kawasan Teluk Tomini agaknya memilih menetap di Negeri seberang ini. Karena pada akhirnya Todiboseang wafat akibat menderita sakit parah dan jenazahnya dibawa ke Mandar dengan menggunakan Perahu. Nama Todiboseang pun disematkan padanya karena jenazahnya dibawa ke Mandar dengan menggunakan Perahu (Syah, 1992:37)

Berlayar Ke Negeri Seberang

Penaklukan atas Kaili menjadi poin yang sangat penting karena wilayah ini merupakan pintu masuk dari darat untuk mencapai Teluk Tomini dan beberapa wilayah Sulawesi bagian utara yang banyak menghasilkan komoditi

logam seperti emas, perak dan biji besi. Komoditi inilah yang kemudian membangun konflik antara masyarakat lokal dan para pendatang termasuk Mandar dan Bugis sebuah proses panjang yang membentuk sejarah Teluk Tomini. Apabila berbicara pelayaran dan perdagangan, kehadiran Orang Bugis tidak menjadi sesuatu yang baru. Mereka ada di mana-mana, selanjutnya Susanto Zuhdi mempertegas Eksistensi Orang Bugis dalam tulisannya, apalagi yang masih dapat diperbincangkan mengenai Bugis dalam sejarah di kepulauan ini, jika dikaitkan dengan kemaritiman dan migrasi (Zuhdi, 2014: 91).

Sebuah argumen yang cukup provokatif dalam melihat aktivitas perdagangan dan pelayaran di Nusantara terutama di Teluk Tomini. Artinya apabila merunut pada sumber sejarah, Orang Bugis sangat sering disebut-sebut sebagai bangsa pelaut bahkan pelaut ulung. Kebesarannya tidak perlu “diperbincangkan”. Lebih tajam lagi dapat dikatakan bahwa berbicara Bugis bukan sebuah kebaruan. Bahkan lebih buruk lagi malah menulis ulang karya-karya sebelumnya yang berbicara Orang Bugis.

Perlu diketahui bahwa selain Orang Bugis, Orang Mandar juga memiliki tradisi Bahari yang sangat kuat. Cristian Pelras penulis buku *Manusia Bugis* bahkan mengungkapkan bahwa kalau mau menyebut pelaut ulung, maka yang paling tepat adalah orang Mandar. Minimnya Historiografi Kemaritiman Mandar agaknya menjadi penyebab utama Mandar tidak muncul dalam lautan Historiografi Maritim Indonesia. Meski saat ini, seorang kandidat Doktor Universitas Indonesia Jurusan Ilmu Sejarah sementara mendalami dunia maritim Mandar. Namun Pelayaran Orang Mandar, sampai Ekspansinya ke “Negeri lain”, belum dikaji secara mendalam.

Negeri lain yang dimaksud di atas yakni bagian Utara Mandar yakni Teluk Tomini. salah satu tulisan menyinggung eksistensi Orang Mandar di kawasan ini, tulisan tersebut berbunyi. Saat ini, orang Mandar terus merusak otoritas Gubernur, dianggap sebagai monster dan pencuri yang licik. Mereka membentuk gerombolan penjahat yang di sebut “Tomanelo” (Riedel, 1870:564). Tulisan tersebut menggam-

barkan kondisi Belanda yang kewalahan dalam menghadapi Orang Mandar di Teluk Tomini. tulisan itu terbit pada tahun 1870 di tulis oleh J.G.F. Riedel dalam *Tijdschrift Noor Indische Taal-, Land- En Volkenkunde*. Menggambarkan Orang Mandar sebagai “momok” yang merugikan Pemerintah karena beberapa aktivitas pembajakan mereka di Perairan Teluk Tomini. Salah satu aksi yang dilakukan oleh Orang Mandar yakni melakukan perompakan terhadap kapal dagang VOC “Noodhulp” pada 20 November 1713 yang mengangkut hasil bumi dan rempah-rempah di Lambunu Teluk Tomini (Hasanuddin, 2016:70). Karena aktivitas tersebut, beberapa kali VOC mengirimkan bala bantuan militer untuk mengamankan aktivitas perdagangan di Teluk Tomini. Tidak hanya Orang Mandar yang melakukan tetapi juga Orang Bugis memiliki peran penting di Teluk ini.

Hadirnya Orang Mandar di Teluk Tomini memiliki peran yang sangat penting. Karena selain berperan sebagai pedagang, Orang Mandar juga dikenal sebagai bajak laut setelah dominasi VOC dalam perdagangan di Teluk Ini. Dengan kata lain, dominasi (monopoli) VOC terhadap perdagangan di Teluk ini banyak merugikan pedagang-pedagang lokal termasuk Orang mandar dan Orang Bugis. Agaknya, hal inilah yang kemudian memicu pelaut-pelaut Mandar Maupun Bugis memainkan perannya sebagai bajak laut di Teluk Tomini. Bahkan bukan hanya orang mandar dan Orang Bugis saja tetapi juga bajak laut dari Mindano juga mengambil peran.

Sekelumit aktivitas di Teluk ini menggambarkan kondisi yang sangat kompleks. Kompleksitas inilah yang kemudian memunculkan peran dari Orang Mandar di Teluk Tomini, bahwa hadirnya Orang Mandar membawa pengaruh yang sangat signifikan. Adapun faktor-faktor yang melatarbelakangi hadirnya Orang Mandar di Teluk Tomini yakni, *pertama* jarak cukup terjangkau dengan wilayah Mandar. secara Geografis, Teluk Tomini berada di Bagian utara (Sulawesi Tengah) wilayah Mandar (Sulawesi Barat) jadi sangat memungkinkan terjadinya kontak dengan wilayah ini. *Kedua* yakni Komoditi perdagangan di kawasan Teluk Tomini meru-

pakan komoditi yang cukup laku dan langka di pasaran Nusantara saat itu seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Jarak yang cukup dekat bahkan dapat di tempuh melalui laut dan darat, keinginan untuk melakukan ekspansi pun dilakukan. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa ekspansi pertama yang dilakukan oleh Mandar yakni pada masa pemerintahan *Todiboseang*. Takluknya Kaili semakin memperluas pengaruh politiknya. Kerjasama antara kerajaan pun dilakukan bahkan Kerajaan Moutong yang memiliki pengaruh di Teluk Tomini merupakan Kerajaan yang cikal bakal rajanya dari Mandar (Adjud, 1996: 48). dengan adanya Orang Mandar di titik-titik penting dalam kawasan Teluk Tomini maka aktivitas yang telah ada sebelumnya semakin aman dan semakin berkembang terutama dalam hal pelayaran dan perdagangan.

Pengaruh Mandar di wilayah Moutong tidak hanya karena proses ekspansi yang dilakukan pada masa *Todiboseang* tetapi juga pada periode perang Makassar. Armada kapal Orang Mandar yang dipimpin oleh Tomessu dan Arajang Taunae. Kapalnya disandarkan di sekitar desa kasimbar. Pasukan ini kemudian membantu Tujuh Olongia dan berhasil mengusir bajak laut di perairan Teluk Tomini. (Sadi, Mahid, & Syawal, 2015:27) Tidak hanya itu, pada tahun 1772 Orang Mandar bersama dengan orang-orang dari Parigi menyerang Kepulauan Banggai dan Soela-Taliaboe sampai pada tahun 1773 Mandar terus membombardir Negara-Negara di Teluk Tomini dibawah pimpinan Daeng Manase (Riedel, 1870:559). Betapa ekspansifnya Orang Mandar pada periode ini. Menaklukkan Kaili sebagai Pintu masuk menjalin kerja sama dengan kerajaan-kerajaan lokal dan menanamkan pengaruh di kawasan ini.

Dengan pengaruh yang cukup besar Orang Mandar dapat leluasa untuk melakukan aktivitasnya di kawasan Teluk Tomini. termasuk aktivitas perdagangan para pelautnya. Selain hasil laut, kawasan ini juga terkenal dengan hasil logamnya terutama emas. Terutama di wilayah Lamboenu saat ini Mouton dan Tomini (Riedel, 1870:559). pentingnya wilayah ini dapat dilihat dari sikap

VOC yang memberikan proteksi kuat. Dengan mengamankan perdagangan emas di wilayah ini. Terlepas dari kontestasi yang terbentuk di kawasan ini, Orang Mandar pada periode abad ke-18 mengalami periode yang sangat penting khususnya dalam menanamkan pengaruhnya. Dan pada akhirnya bercokol di Kawasan Teluk Tomini.

Kondisi tersebut tentu memancing gelombang migrasi di mana pada akhirnya melahirkan diaspora Orang Mandar di kawasan tersebut. Buktinya yakni, Salah satu Pemukiman Orang Mandar di kawasan Teluk Tomini adalah di Wilayah Parigi-Moutong Pantai Timur Teluk Tomini (D.G.Stibbe, 1919:344). Jalur migrasi Orang Mandar tidak hanya dilakukan melalui darat namun kebanyakan melalui laut, melalui perdagangan yang dilakukan oleh Pelaut Mandar yakni menyusuri Selat Makassar Teluk Bone, Buton, Kendari, Banggai, Togian, Gorontalo, Moutong, Parigi, Palu. Dibuktikan dengan aktivitas pelaut Mandar yang sampai ke Gorontalo pada tahun 1829, dengan kapal Padewakang dan kapten kapal bernama Pua' Tchie (Arsip Nasional Republik Indonesia, Inventaris Arsip Gorontalo No. 15.1.)

Umumnya jalur ini merupakan jalur yang digunakan oleh para pedagang baik Mandar maupun Bugis. Karena jaraknya yang cukup jauh, saya berasumsi bahwa jalur alternatif yang digunakan yakni menyusuri pantai barat Sulawesi-Donggala-Toli-Toli dan masuk melalui darat menuju Moutong. Bahkan dari Pelabuhan Donggala bisa menuju Parigi. Jalur ini pada konteks migrasi orang Mandar. selanjutnya masyarakat yang bermigrasi akhirnya membentuk sebuah pemukiman dan dari pemukiman tersebut Orang Mandar sebagai orang laut melakukan aktivitasnya di Teluk Tomini.

Salah satu bukti bahwa aktivitas Orang Mandar di Teluk Tomini itu ada, yakni terbentuknya masyarakat Mandar yang bersekutu dengan Bugis dan Kaili dalam membangun dominasi bahkan menyaingi VOC (Riedel, 1870:562). Dibangunnya kekuatan Mandar di Kawasan Teluk Tomini, bertujuan kutuk mengontrol aktivitas perairan itu, mulai dari perdagangan sampai kegiatan pembajakan.

Dimana sejak tahun 1741 Ternate bersama Portugis berusaha untuk menyerang dan Mengusai Kasimbar (wilayah yang berada di kawasan Teluk Tomini) sebagai penghasil emas, namun karena bantuan Orang Mandar Puatta I Kacci' serangan tersebut gagal (Haliadi & dkk, 2016). Selain itu perkembangan perdagangan di kawasan ini juga semakin berkembang sejak kedatangan Orang Mandar dan Cina untuk berdagang (Riedel, 1870:116).

Maka pantaslah dikatakan bahwa Pengaruh Orang Mandar di kawasan ini sangatlah besar, mulai dari sisi politik, ekonomi bahkan budaya, lebih tepatnya di kawasan Sulawesi Tengah, Gorontalo dan Sulawesi Utara. Terbentuknya masyarakat Mandar di kawasan ini menunjukkan bahwa masyarakat setempat menerima gelombang migrasi tersebut. Meski tidak dinafikan bahwa Orang Bugis juga memiliki pengaruh. Setidaknya kajian singkat ini menjawab bahwa bukan hanya Orang Bugis Saja yang dikenal sebagai suku maritim tetapi juga Mandar memiliki itu bahkan melebihi Orang Bugis, apabila kita merujuk pada pendapat Pelras yang menyatakan bahwa Pelaut ulung adalah Orang Mandar. Suku Makassar juga tidak dinafikan sebagai bangsa yang memiliki jiwa maritim seperti yang diungkap oleh Tome Pires dalam Suma Oriental, bahwa di Kepulauan Makassar terdapat penduduk yang melakukan perdagangan ke Malaka, Jawa, Siam dan semua tempat yang ada diantara Pahang dan Siam (Pires, 2014:312).

Menjadi *fair* apabila dikatakan bahwa penduduk yang ada di Sulawesi adalah Pelaut Ulung. Mulai dari Suku Mandar, Bugis, Makassar, Buton, Banggai dsb. Meski pada kalimat berikutnya Pires menulis, orang-orang Jawa memanggil mereka Bugis (Bujuus). Hal demikian semakin menggugah saya untuk terus menelusuri jejak-jejak orang Mandar di Perairan Nusantara utamanya di Teluk Tomini apakah memang betul yang dikatakan oleh Pires? atau mungkin Bugis terkenal pada Kawasan tertentu saja.

Kajian ini memang tidak mengungkap secara detail bagaimana Orang Mandar melakukan aktivitas perdagangannya. Namun pada dasarnya kajian ini berusaha untuk

membuka sudut pandang bahwa Orang Mandar sangat berpengaruh secara politik di kawasan Teluk Tomini. Seperti Todiboseang membuka gerbang ke Negeri Seberang dengan menaklukkan Kaili. Terbukti setelah terbukanya gerbang menuju negeri seberang (Teluk Tomini) aktivitas Orang Mandar banyak tercatat di kawasan ini terutama dalam periode abad 18 sampai 19.

Aktivitas Orang Mandar di Teluk Tomini

Aktivitas Orang Mandar di Teluk Tomini dari sudut pandang politik menjadi jelas dengan penaklukan Kerajaan-Kerajaan diantaranya adalah Kerajaan Kaili, Parigi, dan penguasaan Tomini di sekitar kawasan Teluk Tomini. Aktivitas politis tersebut kemudian mendorong aktivitas pelayaran dan perdagangan Orang Mandar di Teluk Tomini. seperti yang telah dikatakan sebelumnya bahwa Orang Mandar memiliki peran yang sangat penting dalam pembentukan jaringan pelayaran dan perdagangan di Teluk Tomini.

Bagaimanapun, aktivitas perdagangan dan pelayaran Orang Mandar, Bugis, Makassar sangat nampak di Ternate dan Sulawesi bagian Utara pada abad 19 (Velthoen, 2002:21). Keterangan tersebut menunjukkan bahwa dalam periode abad 19, perdagangan Orang-orang Mandar, Bugis maupun Makassar tidak terpengaruh oleh kebijakan pemerintah Hindia yang menutup Pelabuhan Makassar. Meskipun dalam tahun tertentu Makassar dibuka sebagai pelabuhan bebas (Poelinggomang, 2016:80). Dalam kasus Teluk Tomini pun demikian, aktivitas perdagangan sama sekali tidak terganggu dan berlangsung sepanjang tahun. Bahkan aktivitas pelayaran dan perdagangan bisa dikatakan tidak dipengaruhi oleh arah angin, baik itu angin monsun barat maupun timur.

Terbukti dari aktivitas ekspor dan impor komoditi yang terus berlangsung sepanjang tahun. dimana Gorontalo sebagai pelabuhan pusat untuk kawasan Teluk Tomini. sampai pada akhir abad 19 tepatnya pada tahun 1896 kapal-kapal dari Makassar, Jawa, Maluku bahkan dari Amsterdam mengunjungi Pelabuhan Gorontalo untuk melakukan aktivitas perdagangan (Arsip Nasional

Republik Indonesia, Invoer te Gorontalo gedurende jaar 1896). hal ini menunjukkan bahwa betapa Teluk Tomini menjadi penting bagi aktivitas perdagangan di Nusantara dalam periode itu. Tentu saja aktivitas itu sendiri didukung oleh komoditas perdagangan yang ada di kawasan Teluk Tomini.

Kedatangan Orang Mandar di kawasan Teluk Tomini pertama kali ketika Puatta Ikaci bersama dengan pasukannya bergerak dari tanah Mandar untuk menaklukkan Kaili (Thalib, 1987:2). Telah dipaparkan sebelumnya bagaimana proses penaklukan Mandar atas Kaili. Namun penaklukan atas Tomini tidak ada dalam ekspedisi militer Kerajaan Mandar ke bagian utara di luar wilayahnya. Dikisahkan bahwa,

Ketika Puatta Ikaci bersama-sama pasukanya kembali dari Toli-Toli beliau singgah di Desa Ketong Kerajaan Balaesang, maksudnya beristirahat bersama pasukannya. Kemudian **Raja Sienjo** (Kabupaten Parigi Moutong) yang mendengar berita bahwa ada Raja Mandar kembali dari Toli-Toli menuju Mandar, tetapi singgah sementara di Balaesang (di rumahnya Raja Balaesang), datanglah rombongan Raja dan panglima perang Sienjo menemui Raja Mandar (Puatta Ikaci) dengan maksud untuk meminta bantuan supaya bisa memenangkan peperangan Sienjo melawan Toribulu. Setelah permintaan panglima perang Sienjo dikabulkan, maka Raja Mandar bertanya berapa malam perjalanan dari Ketong ke Toribulu, dijawablah oleh panglima perang Sienjo hanya dua hari satu malam, dan kami menyanggupi untuk mengusung paduka tuanku asal dapat kami ditolong dalam peperangan tersebut (Thalib, 1987:2).

Ekspedisi tak terduga dari Pasukan Mandar memberikan keuntungan besar bagi Mandar karena pada akhirnya dapat menguasai Tomini. Orang Mandar pun sangat diuntungkan dengan penguasaan tersebut karena wilayah Teluk Tomini juga menjadi wilayah kekuasaan Orang Mandar. Raja dari Tjinrana

(Kerajaan Sendana) merupakan penguasa di Teluk Tomini (Arsip Nasional Republik Indonesia, Toch naar de Bocht van Tomini met het Gouvernements Stoomschip Zeedriif).

Orang Mandar sebagai penguasa di Teluk Tomini merupakan variabel yang sangat penting karena menunjukkan eksistensi Orang Mandar itu Sendiri. dalam artian ekstensi Orang Mandar di Teluk Tomini tidak perlu dipertanyakan lagi. dan sangat jelas bahwa salah satu Kerajaan Mandar yang sangat berbeperan penting di wilayah Teluk Tomini secara politik adalah Kerajaan Sendana. Kerajaan Sendana berposisi sebagai “ibu” dalam konfederasi kerajaan-kerajaan di Mandar. Selanjutnya apabila ditelaah lebih jauh, Puatta Ikaci merupakan Raja dari Sendana.

Aktivitas Politik (ekspansi) Orang Mandar di Teluk Tomini nampak sebagai awal dari aktivitas selanjutnya (pelayaran dan perdagangan). dalam hal ini, memberikan ruang yang semakin luas luas bagi Orang Mandar. sangat nampak dalam periode abad 19 perahu-perahu orang Mandar berlayar bebas di kawasan Teluk Tomini. Sepanjang tahun perahu-perahu Orang Mandar tercatat dalam daftar kapal yang masuk ke Gorontalo yang membawa komoditas dari sekitar kawasan Teluk Tomini. Baik itu dari Parigi, Togian, Moutong bahkan Tomini sendiri. Meski dalam beberapa catatan tersebut tidak disebutkan secara implisit bahwa Orang Mandar yang membawa perahu-perahu namun nama dari sang nakhoda (anakoda) dapat identifikasi dan menunjukkan bahwa nakhodanya adalah Orang Mandar (Arsip Nasional Republik Indonesia, Arsip Gorontalo No 8.1). penggunaan nama “Pua” merupakan indikasi kuat bahwa sang nakhoda adalah Orang Mandar karena apabila diterjemahkan secara harfiah, arti dari *Pua*’ adalah bapak. Berbeda dengan Orang Bugis yang memakai *Ambo*’ yang juga berarti bapak.

Orang Mandar sangat ramai berkunjung ke Gorontalo pada tahun 1820an-1830an. Tercatat perahu-perahu Orang Mandar dengan jenis yang berbeda datang dari Moutong, Togian, Parigi dan Una-una membawa komoditas untuk di perdagangkan (Arsip Nasional Republik Indonesia, Arsip Gorontalo No. 15.1, 15.2, 3.9, 3.10, 8.1). Komoditas-

komoditas yang dimaksud adalah komoditas setiap wilayah di kawasan Teluk Tomini. Komoditas tersebut juga berbeda satu sama lain seperti yang telah dipaparkan sebelumnya. Bahkan Orang Mandar juga melakukan pelayaran ke Maluku untuk mengangkut senjata. Aktivitas tersebut menunjukkan bahwa Orang Mandar di Kawasan Teluk Tomini memiliki peran yang cukup penting yakni menghubungkan wilayah-wilayah yang terpisah dengan menggunakan perahunya. Dalam artian, aktivitas perdagangan yang dilakukan oleh Orang Mandar membentuk sebuah pola pelayaran dan membentuk sebuah jaringan perdagangan di kawasan laut ini. Terlebih lagi aktivitas pelayaran kawasan Teluk Tomini tidak dipengaruhi oleh hembusan angin monsun. Dengan kata lain, aktivitas pelayaran masih tetap berjalan meski angin barat maupun angin timur berhembus.

Aktivitas pelayaran tetap berlangsung dari bulan Januari-Desember di kawasan ini. Nampak dari daftar perahu-perahu yang mengunjungi *entrepôts* (Gorontalo) tercatat dari Januari-Desember, bahkan perahu maupun kapal-kapal dari luar kawasan Teluk Tomini juga berkunjung ke Gorontalo (Arsip Nasional Republik Indonesia, Invoer te Gorontalo gedurende jaar 1896, Uitvoer te Gorontalo gedurende jaar 1896). Kondisi tersebut juga menunjukkan bahwa pelabuhan Gorontalo tidak pernah sunyi dari kunjungan perahu-perahu dari kawasan Teluk Tomini sendiri maupun perahu atau kapal-kapal dari luar bahkan dari Amsterdam dan Cina. Tercatat ada 11 Jung Cina yang mengunjungi Gorontalo pada bulan Juli pada tahun 1828 ke Gorontalo untuk membeli teripang, kain dan sarung Gorontalo (Arsip Nasional Republik Indonesia, Arsip Gorontalo 8.1). Dalam tahun tersebut merupakan kunjungan orang Cina terbanyak dari tahun-tahun sebelumnya dan sesudahnya dalam periode abad 19.

Kondisi tersebut dipicu oleh keputusan Pemerintah Hindia Belanda mengenakan tarif yang lebih besar bagi orang-orang Cina yang berkunjung ke Makassar dibandingkan dengan Batavia (Arsip Nasional Republik Indonesia, *Staatsblad Van Nederlandsch-Indie Over Het Jaar* 1818, No.13). Dimana pada tahun 1824

pemerintah Hindia Belanda telah menerapkan kebijakan perdagangan dan Pelayaran yang mengatur seluruh aktivitas di laut baik itu impor maupun ekspor (Poelinggomang, 2016:55). Orang Cina tentu terkena imbas dari aturan yang diterapkan oleh Pemerintah Hindia Belanda. maka menjadi jelas dalam pada tahun 1828 Jung Cina banyak berkunjung ke Gorontalo karena aturan itu dan pajak terhadap teripang juga terbilang cukup mahal.

Hadirnya beberapa pelaut dan pedagang dari luar kawasan Teluk Tomini menunjukkan bahwa kawasan ini cukup penting dalam jaringan perdagangan dan pelayaran Nusantara. Dengan kata lain Teluk Tomini menjadi salah satu kawasan sentral dalam jaringan perdagangan ketika Pemerintah Hindia Belanda menerapkan kebijakan monopoli perdagangannya pada abad 19. Kawasan Teluk Tomini yang kaya dengan komoditas perdagangan bangkit seiring dengan kebijakan perdagangan pemerintah kolonial. Teluk Tomini tidak lagi menjadi daerah alternatif bagi pedagang tetapi menjadi kawasan utama dalam jaringan perdagangan dan pelayaran.

Selain pedagang, Teluk Tomini juga dikunjungi oleh Bajak Laut. Bajak laut yang dimaksud adalah bajak laut yang cukup terkenal di kawasan utara Sulawesi dan Laut Maluku yakni Tobelo (Arsip Nasional Republik Indonesia, *De Regenwoorige toestand ide landschappen Tominibocht en middenen aanbevolen tot het Bremen van sakarin gewenschte verbeteringen*). Hadirnya Bajak Laut Tobelo di kawasan Teluk Tomini semakin menguatkan bahwa kawasan ini memang memiliki kekayaan alam yang melimpah dan aktivitas perdagangan yang cukup ramai. Kehadiran bajak laut ini tentu membawa dampak terhadap pelayaran Orang Mandar maupun masyarakat sekitar yang melakukan aktivitas pelayaran dan perdagangan.

Pada tahun 1846, Perahu jenis *djoeloeng-djoeloeng* dengan nakhoda Tjombo atas perintah Poea Atjoh Tjombo harus kembali ke Gorontalo namun dalam perjalanan di salah satu pulau di Kepulauan Togian, mereka ditangkap oleh Bajak Laut dan di bawa ke Sollok (Bleeker, J.Munnich, & E.netscher, 1858:350). Dalam catatan tersebut, disebutkan

bahwa Tjombo merupakan Orang Bugis, namun apabila ditinjau dari nama Tjombo dan nama orang yang memerintahkan dia untuk kembali ke Gorontalo, adalah nama Orang Mandar. Sering kali dalam laporan Pemerintah Kolonial menyebut Bugis namun yang dimaksud sebenarnya adalah Orang Mandar. Terlepas dari itu, laporan yang ditulis pada tahun 1856 itu menunjukkan bukti bahwa bajak laut juga beraktivitas di kawasan Teluk Tomini untuk menjarah barang-barang yang di angkut oleh pelaut terutama barang-barang yang menuju Teluk Tomini.

Dikatakan bahwa perahu Tjombo tertangkap di salah satu pulau di Kepulauan Togian. Dalam laporan Pemerintah Hindia Belanda dikatakan bahwa Bajak Laut Tobelo bemarkas di Oena-Oena (Una-Una) (Arsip Nasional Republik Indonesia, *De Regenwoorige toestand ide landschappen Tominibocht en middelen aanbevolen tot het Bremen van sakarin gewenschte verbeteringen*). Kemungkinan besar, pulau yang dimaksud oleh Zehroof adalah Pulau Una-Una. Kepulauan Togian yang kaya dengan hasil laut memang merupakan santapan empuk bagi para bajak laut. mereka bisa memperoleh teripang dan sisik penyu dari para pedagang yang berlayar dari Kepulauan Togian menuju Gorontalo.

Apabila ditinjau dari segi geografis, posisi Kepulauan Togian memang cukup dekat dengan Gorontalo. Jalur yang akan di tempuh oleh perahu akan lebih singkat dibandingkan harus menuju Saoesoe lalu Parigi dan menyusuri pantai barat Teluk Tomini. Tetapi jalur singkat itu terbilang kurang aman karena hadirnya bajak laut. hal inilah yang kemudian mendorong Orang Mandar maupun Orang Bugis yang melakukan aktivitas pelayaran dan perdagangannya di Teluk Tomini lebih memilih menyusuri pantai barat Teluk Tomini dibandingkan harus memotong jalan ke laut lepas Teluk Tomini. artinya, aktivitas Orang Mandar dan terbentuknya jaringan perdagangan dan pelayaran juga sangat dipengaruhi oleh faktor eksternal yakni kehadiran bajak laut.

Arah angin, kondisi gelombang, komoditas dan kondisi geografis lainnya menjadi faktor internal dalam aktivitas

perdagangan dan pelayaran Orang Mandar di Teluk Tomini. faktor internal inilah yang memicu terbentuknya jaringan perdagangan dan pelayaran yang tidak hanya membangun pelabuhan-pelabuhan di sekitar kawasan Teluk Tomini tetapi juga memperkuat jaringan perdagangan dan pelayaran Nusantara pada Abad 19. Namun, kehadiran bajak laut juga menjadi penentu dari pembentukan jaringan tersebut. Dengan kata lain, bajak laut menjadi faktor eksternal yang mempengaruhi pola perdagangan dan pelayaran di Teluk Tomini.

PENUTUP

A. Kesimpulan

Orang Mandar merupakan salah satu suku bangsa yang orientasinya ke laut. bisa dikatakan bahwa Orang Mandar adalah Orang Laut. Tradisi Baharinya mewakili hal tersebut. Selain itu, Orang Mandar juga memiliki tradisi maritim yang cukup kuat. Perannya dalam membentuk jaringan perdagangan nusantara tidak di ragukan lagi. Bersama orang-orang laut lainnya Orang Mandar mengarungi nusantara. Utamanya bersama Orang Bugis dan Makassar. Disisi lain, tradisi bahari dan maritim Orang Mandar dikuatkan dengan sifat kerajaan-kerajaannya yang sangat ekspansif. Jadi tidak hanya tradisinya tetapi juga kekuatan politiknya juga kuat.

Sifat ekspansif kerajaan ini membuat kerajaan yang tergabung dalam *Pitu Ba'bana Binanga* memperluas wilayahnya ke arah selatan dan utara. Ke arah selatan Mandar pernah bersiteru dengan kerajaan-kerajaan *Ajatappareng* khususnya Kerajaan Sawitto. Namun ekspansi tersebut tidak berhasil karena kedua kerajaan berada di pihak yang sama yakni bekerjasama dengan Kerajaan Gowa. Tak berhasil melakukan ekspansi ke arah Selatan, Kerajaan Mandar kemudian melakukan ekspansinya ke Utara yakni ke wilayah Kaili di sekitar kawasan Teluk Tomini.

Dengan melakukan dua kali penyerangan, akhirnya *Todiboseang* dengan bala tentaranya berhasil menaklukkan Kaili dan Tomini. Pintu Masuk pun terbuka menuju negeri seberang di Kawasan Teluk Tomini. terbukanya gerbang ini semakin memudahkan Orang-Orang Mandar menjalankan aktivitasnya di kawasan ini. Lebih

leluasa tepatnya, Orang Mandar dalam aktivitas perdagangan hasil laut dan hasil tambang yang diperoleh dari wilayah Parigi-Moutong. Dapat dikatakan bahwa Orang Mandar di kawasan ini berpengaruh dalam lingkup pelayaran jarak pendek yang menghubungkan Palu-Parigi-Moutong-Gorontalo-Togian dan Banggai. Jaringan jarak pendek ini semakin terbentuk ketika Orang Mandar telah menetap di sekitaran kawasan Teluk Tomini. Meskipun Bajak Laut hadir sebagai faktor eksternal yang menghambat pelayaran dan perdagangan tetapi hal tersebut menjadi warna dalam aktivitas Orang Mandar di Teluk Tomini.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip dan Lontara'

- Arsip Nasional Republik Indonesia, *De Regenwoorige toestand ide landschappen Tominibocht en middelen aanbevolen tot het Bremen van sakarin gewenschte verbeteringen*.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, *Staatsblad Van Nederlandsch-Indie Over Het Jaar 1818*.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, Inventaris Arsip Gorontalo No. 15.1, *Daftar Kapal-Kapal Yang Masuk ke Gorontalo a.l. Kapal Padewakang, Coroluna Jacoba, Panlaj, Bolotto, Djulong-Djulong, Korra-Korra, Tjambaroe, Rohore*.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, Arsip Gorontalo, 3.9, 3.10, 8.1, 15.1, 15.2.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, Invoer te Gorontalo gedurende jaar 1896.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, Uitvoer te Gorontalo gedurende jaar 1896.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, Toch naar de Bocht van Tomini met het Gouvernements Stoomschip Zeedriif.
- Yasil, Suardi dkk. 2012. *Naskah Awal Sejarah Polewali Mandar*. Polewali Mandar: Dinas Perhubungan, Komunikasi dan

Informatika Kabupaten Polewali Mandar.

Yasil, S. et al., 1985. *Inventarisasi, Transkripsi, Penerjemahan dan Penulisan Latar Belakang Isi Naskah Kuno/Lontara Mandar Daerah Sulawesi Selatan*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Syah, Tanawali Aziz. 1992. *Lontarak 1 Pattodioloang di Mandar*. Ujung Pandang: Taruna Remaja.

_____. 1992. *Lontarak 2 Pattodioloang di Mandar*. Ujung Pandang: Taruna Remaja

Stibbe D.G. 1919. *Encycloppedia Van Nederlandsch-Indie*. Leiden.

Buku

- Adjud, Sulaeman. 1996. *Sejarah Daerah Sulawesi Tengah*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai budaya.
- Alimuddin, Ridwan. 2005. *Orang Mandar Orang Laut: Kebudayaan Mandar Mengarungi Gelombang Perubahan Zaman*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Bleeker, P., J.Munnich, & E.netscher. (1858). Berigten Omtrent Den Zeeroof Nederlandsch-Indie Archipel Over 1856. *Tijdschrift Voor indische Taal-,land-En Volkenkunde*, VII, 350-378.
- D.G.Stibbe. (1919). *Encycloppedia Van Nederlandsch-Indie*. Leiden.
- Haliadi, & dkk. (2016). *Sejarah Kabupaten Parigi Moutong*. Yogyakarta: ombak.
- Hanoch, L. (2006). *Memori Asisten Residen W.J. Leids Selama bertugas di Mandar*. Makassar: Yayasan Kaitupa.
- Hasanuddin. 2016. *Pelayaran dan Perdagangan Orang Bugis dan Mandar di Kawasan Teluk Tomini*. Yogyakarta: Amara Books.

- Lapian, A. B. (2008). *Pelayaran dan Perdagangan Nusantara*. Depok: Komunitas Bambu.
- Lapian, Adrian B. 2009. *Orang Laut Bajak Laut Raja Laut: Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*. Depok: Komunitas Bambu.
- Mamar, Sulaiman, Farid Mappalahere, dan P.Wayong. 1984. *Sejarah Sosial Daerah Sulawesi Tengah (Wajah Kota Donggala dan Palu)*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Poelinggomang, E. L. (2016). *Makassar Abad XIX*. Jakarta : PT Gramedia.
- Pires, Tome. 2014. *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina dan Buku Francisco Rodrigues*. Yogyakarta: Ombak.
- Pelras, Cristian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar.
- Riedel, J. (1870). De Landschapppen Holontalo, Limoetoe, Bone, Boelamo En Kattingola Of Andagile: Geographische, Statistische, Hitorische, en Etnographische aantekeningen. Dalam M. W. Brouwer, *Tijdschrift Voor Indische Taal-,Land-En Volkenkunde* (hal. 46). Batavia: Bruining & Wijt.
- Riedel, J.G.F. 1870. "De Vestiging Der Mandaren In de Tomini-Landen ." Dalam *Tijdschrift Voor Indische Taal-, Land- En Volkenkunde*, disunting oleh Mr. W. Stortenbeker dan J.J. Van Limburg Sadi, Haliadi, Syakir Mahid, dan Ismail Syawal. 2015. *Sejarah Pejuang Parigi Moutong*. Yogyakarta: Ombak.
- Southgate, B. (1996). *History: What and Why ? Acent Modern and Postmodern Perspectives*. London: Rouledge.
- Ulaean, Alex Jhon. 2016. *Nusa Utara: Dari Lintas Niaga ke Daerah Perbatasan* . Yogyakarta: Ombak.
- Thalib, A. R. (1987). *Hikayat Kedatangan Orang Mandar ke Kerajaan di Tanah Kaili dan Kerajaan Toli-Toli* . Palu.
- Velthoen, E. J. (2002). *Contested Coastlines: Diasporas, Trade and Colonial Expansion*. Disertasi, Australia.
- Yasil, S., Mandra, A. M., Rajab, A., Abdullah, M., & Badaruddin, M. (1985). *Inventarisasi, Transkripsi, Penerjemahan dan Penulisan Latar Belakang Isi Naskah Kuno/Lontara Mandar Daerah Sulawesi Selatan*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Zuhdi, Susanto. 2010. *Sejarah Buton Yang Terabaikan: Labu Rope Labu wana*. Depok: Rajawali Pers.
- Zuhdi, Susanto. 2014. *Nasionalisme, Laut dan Sejarah*. Depok: Komunitas Bambu.
- Zuhdi, S. (2016). *Cilacap 1830-1942: Bangkit Dan Runtuhnya Suatu Pelabuhan Di Jawa*. Yogyakarta: Ombak.

**WOLIO, BUTON, ATAU BAUBAU SEBAGAI WACANA NAMA KOTA
BAUBAU (IDENTITAS DAN TRANSFORMASI NILAI BUDAYA
KESULTANAN BUTON)**

*WOLIO, BUTON, OR BAUBAU AS DISCOURSE OF THE BAUBAU CITY NAME
(IDENTITY AND CULTURAL VALUE TRANSFORMATION OF BUTON
SULTANATE)*

Tasrifin Tahara

Departemen Antropologi FISIP UNHAS
Jalan Perintis Kemerdekaan KM. 10 Makassar, 90245
Telepon/Faks (0411) 585024
Email: tasrifin.tahara@yahoo.co.id

Syamsul Bahri

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin / Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221
Telepon (0411) 885119, 883748, Faksimile (0411) 865166
Pos-el: syamsul.bahri@yahoo.com

ABSTRACT

This article discusses the naming identity legitimacy of the Baubau City. Embedding the name of the Baubau City recently arises of the discourse when it becomes a new autonomous area. There are three names to be referenced, namely Wolio, Baubau, and Buton. The Wolio name is a transformation of a sub-ethnic group which becomes the ruler during the Buton Sultanate. The Buton name as a nation entity of a sultanate whose territory centered in the Baubau City nowadays. While, Baubau is a new area in the Buton Sultanate Central area which is the focus of the economy. The method used of the research is qualitative descriptive using documentation, interview, and observation. The results show that the naming of the Baubau City upon three choices of Wolio, Baubau, and Buton is an articulation or transformation of the Buton Sultanate periode through now as an identity of the Baubau City based on ethnicity and the past territory.

Keywords: Baubau City, name, and transformation

ABSTRAK

Artikel ini membahas tentang legitimasi identitas penamaan Kota Baubau. Penyematan nama Kota Baubau saat ini muncul dari wacana ketika menjadi sebagai sebuah daerah otonom baru. Ada tiga nama yang menjadi wacana, yakni Wolio, Baubau, dan Buton. Nama Wolio merupakan transformasi dari kelompok sub etnik yang menjadi penguasa masa Kesultanan Buton. Nama Buton sebagai entitas bangsa sebuah kesultanan yang wilayahnya berpusat di Kota Baubau saat ini. Sedangkan Baubau merupakan suatu wilayah baru di Wilayah Pusat Kesultanan Buton yang menjadi pusat perekonomian. Metode penelitian deskriptif kualitatif dengan teknik pengumpulan data dokumentasi, wawancara, dan pengamatan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa wacana penamaan Kota Baubau dari tiga pilihan Wolio, Baubau, dan Buton merupakan artikulasi sebuah atau transformasi dari masa Kesultanan Buton hingga saat ini sebagai identitas Kota Baubau berbasis etnik dan wilayah masa lalu.

Kata kunci: Kota Baubau, Nama dan Transformasi

PENDAHULUAN

Orang Buton adalah kelompok etnik yang memiliki mobilitas tinggi dan salah satu etnik yang melakukan diaspora di seluruh nusantara selain suku Bugis-Makassar (BBM). Konon dimana ada wilayah pantai, di situ pula orang Buton menambatkan perahu untuk mempertahankan hidup. Tak jarang, ketika di berbagai wilayah di nusantara tidak susah menemukan orang Buton. Salah satu tempat yang sangat gampang menemukan orang Buton adalah di pasar dan wilayah pesisir. Orang-orang Buton ketika datang, mereka membuka kebun di bukit-bukit di belakang pesisir orang Ambon, tetapi tidak diperkenankan memiliki tanah pertanian. Mereka lebih banyak bekerja sebagai pembuat makanan dan buruh di kota. Oleh karena itu, orang Buton pada umumnya berpendidikan lebih rendah, dan bersedia melakukan pekerjaan yang dianggap rendah oleh orang Ambon.

Dalam banyak literatur tentang orang Buton di Kepulauan Maluku (Lihat Chauvel, 1990; Palmer, 2002; Winn, 2008) Orang Buton tidak terlibat dan tidak mempunyai pengaruh pada politik daerah. Bahkan dianggap mempunyai status rendah daripada orang Ambon atau selalu disematkan *stereotype* atas orang Binongko ketika mereka berinteraksi dengan kelompok lain di perantauan. Namun dalam beberapa sisi positif, orang Buton digambarkan sebagai pekerja keras, pintar berdagang, dan tidak boros. Orang Buton menjelaskan bahwa mereka keluar dari kehidupan yang sulit di Buton dan bersedia bekerja apapun untuk menyambung hidup di Maluku. Namun dengan usaha yang keras, saat ini banyak orang Buton sukses di perantauan sebagai pelaku ekonomi dan mendapat posisi penting dalam politik seperti di Kabupaten Sula sebagai bupati dan di Kabupaten Seram Bagian Barat sebagai Wakil bupati.

Namun dimana pun mereka berada, identitas “kebutonan” tetap dipegang teguh meski mereka sudah tidak pernah menginjakkan kaki di Pulau Buton dan bahkan mereka sudah generasi keempat dari nenek moyangnya yang Buton. Pengalaman saya ketika melakukan penelitian di Kepulauan Maluku dan Papua, hampir ketika saya bertanya tentang asal

usul, selalu muncul jawaban, “saya dari Buton”, selanjutnya ketika walaupun setelah saya bertanya ulang lebih spesifik kampungnya di Buton, biasanya mereka mengatakan: “saya Buton Muna, saya Buton Ciacia, saya Buton Kulisusu, dan sebagainya. Pernyataan-pernyataan seperti ini nampaknya sederhana, namun “memori kolektif” mereka atas kebesaran Kesultanan Buton sebagaimana tuturan leluhur mereka sangat tertanam dalam kepribadian orang Buton di perantauan.

Di sisi lain, beberapa peristiwa yang saya alami di perantauan ketika mendengar nama kabupaten/kota yang terdapat dalam wilayah eks Kesultanan Buton seperti Wakatobi, Bombana, dan Baubau yang “seolah-olah” nama tersebut sudah menjauh dari memori kesejarahan. Apakah penamaan ini berdasarkan berlandaskan akar *cultural* wilayah tersebut, atau bentuk resistensi atas dominasi masa lalu. Padahal sejarah masa lalu, mencerminkan kebesaran sebuah kelompok masyarakat, selalu memiliki arti yang penting bagi masa kini – terutama bagi anggota masyarakat yang merasa menjadi pemilik dan penerus sejarah masa lalu itu. Orang Buton beruntung memiliki sejarah yang bisa memberikan legitimasi historis akan sebuah wilayah geografis yang pernah terintegrasikan dalam bentuk kesultanan.

Selama ini dalam berbagai studi, penelitian tentang Buton satu masyarakat yang multikultur yang dimapankan dalam ideologi kekuasaan (*kaomu*, *walaka* dan *papara*) dan melalui sejarah. Tambahan pula selama ini Buton dikenal sebagai sebuah negara maritim dengan sistem pelapisan sosial (Rudyansyah, 19997; 2009; Tahara, 2014; Zuhdi, 2010)

Artikel ini adalah upaya merangkum dan mengkaji bagaimana pengalaman-pengalaman serta tafsir mereka pada sejarah tentang penamaan Kota Baubau dilihat dalam ideologi kekuasaan dan wilayah sebagai transformasi dari sistem Kesultanan Buton hingga saat ini sebagai daerah otonomi dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

METODE

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan penelitian *deskriptif kualitatif* dengan lokasi penelitian di Kota Baubau

sebagai bekas Kesultanan Buton. Dalam mendukung penelitian ini, maka jenis data yang dikumpulkan lebih mengandalkan kualitas data. Data kuantitatif diperlukan sepanjang berguna dan relevan dengan pokok penelitian. Teknik pengumpulan data dengan wawancara mendalam dengan informan dan observasi terhadap obyek penelitian, dan dokumen atau arsip-arsip kuno. Analisis data dilakukan dengan tiga langkah, yakni pengolahan data, reduksi data, penyajian dalam bentuk deskripsi dan penjelasan/penafsiran, dan penarikan kesimpulan penelitian.

PEMBAHASAN

Wolio: *Centrum Peradaban*

Konon diakhir abad ke-13 mendarat di daratan Pulau Buton empat orang pendatang dari Melayu yang membawa peradaban penting bagi masyarakat sebagai cikal bakal terbentuknya Kerajaan Buton. Keempat orang ini di kenal dengan sebutan *mia patamiana* yakni Sipajonga dan Sijawangkati serta Simalui dan Sitamanajo yang datang secara bertahap di Pulau Buton. Rombongan pertama Sipajonga dan Simalui mendarat di Pantai Sulaa yang terletak di Pantai Selatan Pulau Buton. Kedatangan rombongan tersebut membawa bendera warna-warni (*longa-longa*), yang konon dijadikan sebagai bendera kerajaan yang disebut "tombi pagi". Sedang wilayah tempat pemasangan bendera disebut Sulaa yang berarti "memasang bendera".

Rombongan kedua Sitamanajo dan Sijawangkati yang mendarat pantai timur agak ke utara yakni di Welalogusi atau sekarang dalam wilayah Kecamatan Kapontori yang kemudian terus berpindah pada bagian selatan yang akhirnya tiba di daerah yang dikenal dengan Kota Baubau. Kedua kelompok ini yang hanya dipisahkan oleh sungai ini akhirnya bersatu di Kalampa. Pemukiman di Kalampa ini tidak berlangsung lama karena adanya gangguan bajak laut yang mengakibatkan mereka pindah ke arah perbukitan yang disebut Wolio yang menjadi pusat Kerajaan Buton.

Kerajaan Buton pada awalnya merupakan afiliasi atau penyatuan empat kampung yang dikenal dengan istilah *pata limbona*. Secara etimologi *pata* dalam Bahasa Wolio berarti

empat, sedangkan *limbo* dalam Bahasa Wolio berarti kampung, *na* mengandung arti kepunyaan. Keempat kampung tersebut yakni Kampung Baluwu, Kampung Peropa, Kampung Gundu-gundu, dan Kampung Barakatopa. Berdasarkan hasil permufakatan dari para kepala kampung (*bonto*) tersebut, kemudian mereka mendirikan Kerajaan Buton, bersepakat menobatkan Putri Wa Kaa kaa yang konon berasal dari Negeri Cina sebagai raja pertama Kerajaan Buton.

Istilah Wolio juga bisa dikategorikan sebagai sub etnik dari Buton sebagai kelompok sosial yang memegang peranan penting dalam kesultanan, kemudian Wolio juga sebagai wilayah pusat kesultanan, dan Wolio juga bisa dikategorikan sebagai kelompok sosial penutur bahasa.



Gambar 1. Peta Benteng Wolio

Orang-orang memberikan gagasan yang berbeda-beda tentang asal usul kata "Wolio". Beberapa menyatakan bahwa kata "Wolio" berasal dari kata kerja "welia" yang berarti "menebas hutan/semak". Mereka menghubungkan kata kerja "welia" ini dengan aktivitas yang pertama kali dilakukan oleh leluhur mereka, ketika membuka hutan untuk tempat pemukiman mereka di masa lampau. Pemukiman inilah yang kemudian berkembang menjadi pusat dari kerajaan Wolio. Beberapa yang lain mengkaitkan kata "wolio" dengan kata "wali-ullah" yang berarti "wali Allah". Beberapa yang lain lagi menghubungkan kata "wolio" dengan "waliyu" yang merupakan satu kerajaan di

dalam Kecamatan Lasalimu yang dianggap sudah ada jauh sebelum Kerajaan Wolio lahir. Terlepas dari berbagai macam pengertian mengenai etimologi kata ini, "Wolio" sekarang dipahami sebagai nama dari kelompok sosial yang merupakan dua kelompok penguasa di dalam masyarakat ini, yakni *kaomu* dan *walaka*. Kata ini juga digunakan untuk mengacu nama dari bahasa yang mereka gunakan. Kata "Wolio" ini juga dipakai sebagai nama dari kesultanan, yakni Kesultanan Wolio, yang mencakup juga kelompok sosial yang bukan merupakan orang Wolio ke dalam wilayah kesultanan ini. Pada akhirnya, Bahasa Wolio juga berfungsi sebagai bahasa pengantar di dalam kesultanan ini yang mengakomodasi bahasa-bahasa dalam wilayah Kesultanan Buton.

Masyarakat Buton oleh Rudyansjah (2009: 8) didefinisikan ke dalam orang Wolio dan bukan-Wolio. Dua kategori sosial yang pertama, yakni *Kaomu* dan *Walaka*, termasuk ke dalam kategori orang Wolio. Sebaliknya dua kategori sosial yang terakhir, yakni *papara* dan *batua*, termasuk ke dalam kategori bukan orang Wolio¹. Wolio merupakan *centrum* bagi kebudayaan Buton secara luas sebagai bekas pusat Kesultanan Buton memiliki arti simbolis yang sangat penting bagi masyarakat Buton dan sekitarnya. Sebagai sebuah pusat kekuasaan telah menjadi peletak dasar struktur kekuasaan yang kuat dan mendorong terbentuknya pemukiman penduduk untuk menetap dalam kawasan tersebut.

Memahami nilai yang tentang Wolio tidak hanya dilihat dalam konteks kebendaan tapi dilihat secara holistik, baik kesejarahan, material, aspek sosial budaya masyarakat yang menjadi pewaris kebudayaan ini. Sebagai sebuah negara, simbol-simbol dan aspek kehidupan melekat pada masyarakat Buton. Dalam adat istiadat kesultanan (*Sarana Wolio*, harfiah "undang-undang" Wolio) apa yang dinamai Wolio didalamnya mengandung tiga pengertian, yakni perahu, Benteng Keraton, dan Mesjid (*Sara Kidina*) yang berada di dalam wilayah Benteng Wolio Buton.

Paling tidak terdapat empat simbol yang dapat memberikan legitimasi kekuasaan bagi Wolio sebagai simbol kebesaran di Pulau Buton. Simbol yang pertama adalah bekas keraton dan sisa-sisa reruntuhan bentengnya. Kedua adalah bangunan mesjid dan seluruh tradisi dan upacara-upacara keagamaan yang sampai sekarang masih dijunjung tinggi oleh para pengasuh dan warga Buton pada umumnya. Simbol ketiga adalah bangunan makam sultan dan keturunannya beserta silsilah yang sangat lengkap dari awal berdirinya sampai hari ini. Simbol keempat adalah museum Wolio dan segenap isinya yang mencerminkan berbagai lambang kebesaran Kesultanan Buton dan keluarganya.

Buton: Sejarah yang Terabaikan

Dari manakah asal kata Buton? Menurut Anna Tsing (1993: 85), biasanya pertanyaan ini adalah awal untuk memulai sebuah etnografi. Buton adalah nama pulau yang di sebelah tenggara jazirah Pulau Sulawesi. Namun sesungguhnya, nama Buton telah sedikit disinggung dalam sumpah Patih Gajah Mada pada tahun 1364, sebagaimana tertera dalam Kitab *Negarakertagama* pupuh ke-14 yang ditulis oleh Mpu Prapanca yang menyatakan bahwa Buton (Kerajaan Buton) termasuk dalam pengawasan Kerajaan Majapahit. Pulau ini diapit oleh lautan yaitu Laut Banda di sebelah utara dan timur, kemudian Laut Flores di sebelah selatannya, sedangkan di sebelah barat terdapat Selat Buton dan Teluk Bone. Rabani (2010: 67) menuliskan bahwa salah satu kota pantai yang berkembang di Sulawesi Tenggara adalah Kota Buton. Kota ini pada awalnya terpusat di kompleks Keraton (Wolio). Kota ini terletak dalam wilayah kekuasaan sebuah kerajaan atau kesultanan yang bernama Buton atau Wolio. Daerah kekuasaan Kesultanan Buton pernah meliputi, selain Pulau Buton, juga beberapa pulau di kawasan antara Pulau Sulawesi dan Kepulauan Maluku. Pusat pemerintahannya terletak di pesisir barat bagian selatan Pulau Buton, sekitar Kota Baubau, yang dikenal dengan nama Wolio atau Keraton Buton.

Selama ini ini, nama Buton dikenal sebagai pulau yang dikenal di nusantara dan

¹Penjelasan mengenai *kaomu*, *walaka*, *papara* dan *batua* bisa dilihat Rudyansjah, 1997; Schrool, 2003; Tahara, 2014

berbagai mancanegara sebagai pulau penghasil aspal. Secara harfiah, 'Buton' memiliki banyak arti. *Pertama* dalam konteks geografis, 'Buton' berarti 'Pulau Buton' yang terletak di ujung semenanjung Sulawesi Tenggara. *Kedua* dalam konteks politik, 'Buton' berarti 'Kabupaten Buton', yang berada di Provinsi Sulawesi Tenggara dan terdiri atas bagian selatan Pulau Muna, Kepulauan Tukang Besi, Pulau Kabaena, beberapa pulau kecil, dan sebagian semenanjung Sulawesi Tenggara. *Ketiga* dalam konteks kesultanan, 'Buton' bisa digunakan untuk menyebut orang-orang dari daerah Buton, termasuk orang dari Kabupaten Muna (Palmer, 2004).

Di Kota Buton, dulu pernah berdiri sebuah kerajaan atau kesultanan yang bernama Buton atau Wolio. Sebagai sebuah negara, Buton memiliki sistem pemerintahan dengan bentuk sebuah kerajaan yang berdiri pada awal abad ke-15, yang didirikan oleh pendatang yang berasal dari Johor. Pada perkembangannya, sekitar abad ke-16 dengan masuknya ajaran agama Islam, status kerajaan berubah menjadi kesultanan. Kesultanan ini pun bisa bertahan selama 400 tahun, dan pada abad ke-20 (tahun 1960) berakhir setelah Sultan Laode Muhammad Falihi wafat (Zahari 1977, Yunus 1995, Zuhdi 2010, Tahara, 2014).

Selama ini, studi-studi tentang Buton banyak dilakukan berdasarkan catatan penjelajah dan pegawai pemerintah Belanda, misalnya Ligvoet (1878) sampai ke Van Den Berg (1937, 1939, 1940). Mereka bercerita tentang banyak hal mulai dari ritual, konsepsi kesultanan serta masyarakatnya, hingga catatan tentang kejadian-kejadian penting yang ada di Buton. Ligvoet dan Berg adalah perwakilan pemerintah Belanda yang ditugaskan di Buton dan bertugas untuk merekam kejadian-kejadian penting seperti pelantikan sultan serta situasi keamanan di wilayah itu. Mereka juga mencatat sejumlah catatan penjelajah sebelumnya yang pernah singgah ke Buton seperti Jan Pieterszoon Coen,² Appolonius Scotte³ dll.

²Jan Pieterszoon Coen (1587-1629) dikenal sebagai orang Belanda yang menemukan jalur perdagangan ke Asia Timur. Ia menjadi Gubernur Jenderal VOC ke-4 yang berkedudukan di kota yang didirikannya yaitu Batavia (Jakarta) pada tahun 1617. Meskipun terlahir dari keluarga penganut Calvinist yang taat, Coen justru dikenal

Sebagai pegawai pemerintah kolonial, catatan Ligvoet dan Berg penuh nuansa penaklukan yang dalam istilah Edward Said (1985), penuh bias etnosentrik yang memahami kebudayaan Buton dalam perspektif kebudayaan barat. Akibatnya, sering terjadi perbedaan konsepsi antara para penulis tersebut dengan warga lokal--yang sayangnya suara mereka harus menjadi suara yang lirih dan tidak senyaring para penulis tersebut.

Dalam aspek politik eksternal posisi Buton sebagai kerajaan di nusantara yang berada di kawasan timur dalam ketegangan adalah posisi yang menjadi tarik menarik kekuatan Gowa dan Ternate. Ekspansi kedua kerajaan besar di bagian timur Nusantara itulah menjadikan kondisi Buton seperti yang digambarkan Schoorl (1985) seperti "shuttle cock" yang dipukul ulang alik, sesekali ke Gowa dan kali yang lain ke Ternate dalam periode yang lama. Secara jelas, bisa dilihat:

....."Dalam persetujuannya yang pertama dengan Buton pada 1613, VOC membujuknya supaya jangan melakukan kegiatan bermusuhan dengan raja Buton atau terhadap warganya yang manapun (Corpus Diplomaticum 1907:105). Sejak saat itu hingga 1667, **Kerajaan Buton serupa bola bulu tangkis (shuttle cock) dalam suatu pertandingan antara Makassar, Ternate, dan VOC**⁴" (cetak tebal oleh penulis)

Tradisi lisan banyak mengisahkan bagaimana Buton senantiasa berada pada tarik-menarik dari dua kekuatan tersebut. Sikap ekspansi Gowa --yang ditunjang dengan armada persenjataan yang perkasa-- untuk menguasai kawasan timur menjadi ancaman bagi banyak bangsa termasuk Buton. Di sisi

karena tindakannya yang membantai ratusan penduduk Pulau Banda pada tahun 1621. Sumber: Encarta Encyclopedia 2006

³Seorang kapten yang memimpin armada Belanda (VOC) yang pertama datang di Buton pada tahun 1613. Ia mengadakan perjanjian dengan Sultan Buton ke-4 Dayanu Ikhsanuddin untuk mengadakan hubungan kerjasama di bidang pertahanan, ekonomi, dan perdagangan.

⁴Lihat Shoorl (1994) "Power, ideology, and change in the early State of Buton" dalam GJ Schutte (ed), State and Trade in the Indonesian Archipelago, hlm 17-57, Leiden

lain, banyaknya bajak laut yang berasal dari Tobelo (Ternate) yang menguasai perairan kawasan timur juga telah menjadi kekhawatiran yang harus segera diatasi. Dalam sejumlah tradisi lokal dinyatakan: "*Ane akowii ngalu bhara, tajagaka Gowa, ane akowii ngalu timbu, tajagaka Taranate*" (Kalau tiba musim barat, kita bersiap-siap menghadapi Gowa, dan kalau tiba musim timur, kita bersiap-siap menghadapi Ternate). Zuhdi (2010) menyebutkan kondisi Buton dengan metafora perahu, yang juga dapat berarti kondisi sesungguhnya, "Barata Buton" terombang ambing tiada menentu. Ke arah haluan (*rope*) Buton menghadapi ancaman Gowa sedangkan ke arah buritan (*wana*) harus berhadapan dengan ancaman Ternate. Dalam ketegangan terus menerus itulah, kehadiran VOC yang "membebaskan" Buton dari ancaman bahkan serangan armada kuat Gowa beberapa kali dilakukan dalam dekade pertengahan abad ke-17.

Sumber pustaka yang kaya, baik dari sarjana asing maupun lokal, hingga kini belum banyak dimanfaatkan untuk menuliskan satu etnografi yang kaya dan sangat lengkap mengenai Buton. Padahal, saya berkeyakinan studi tentang Buton sangat penting dilakukan sebab bisa menjadi pintu gerbang untuk menjelaskan bagaimana situasi di Indonesia timur, yang dalam hal ini menjadi lokasi persebaran migran Buton sejak beberapa abad silam. Tiadanya etnografi yang lengkap ini menjadi catatan tersendiri bagi peneliti yang datang belakangan. Sayangnya, hingga kini belum ada satu upaya sistematis untuk menyusun etnografi tersebut.

Catatan paling banyak tentang Buton justru dilahirkan para sejarawan. Padahal, catatan sejarawan selalu menempatkan Buton dalam posisi yang "kalah". Zuhdi (2010) mengatakan: sejarah Buton adalah sejarah yang terkalahkan.⁵ Sebab selama ini, penafsiran sejarah Buton kerap dilihat hanya berdasarkan cara pandang pemilik sejarah di Nusantara seperti Bugis, Makassar, maupun Ternate sehingga keberadaannya seakan diabaikan. Padahal Sahlins (1985: 75) mengatakan, perbedaan waktu dan tempat akan mereflesi-

kan perbedaan sejarah juga.⁶ Semua tempat memiliki sejarahnya masing-masing sebab sejarah tumbuh sebagai bagian dari kebudayaan.

Jika penafsiran Sahlins (1985: 78) digunakan untuk melihat konteks ini, sejarah Buton masih dilihat sebagai sejarah pulau-pulau yang terabaikan (*history of neglected islands*) yang dianggap tidak penting dalam peta sejarah nasional kita. Akibatnya, orang Buton tidak banyak bersuara atau didengarkan suaranya sebab selalu dilihat dengan cara pandang kebudayaan dominan.

Wilayah Kesultanan Buton meliputi Pulau Buton, Pulau Muna, dan pulau-pulau sekitarnya seperti Pulau Kabaena, dan Kepulauan Wakatobi (Wanci, Kaledupa, Tomia, dan Binongko) serta wilayah Poleang dan Rumbia di Zajirah Sulawesi Tenggara, Pulau Selayar yang sekarang termasuk dalam wilayah Provinsi Sulawesi Selatan, dan Kepulauan Maluku. Pusat pemerintahannya terletak di pesisir barat bagian selatan Pulau Buton tepat dalam seputaran Kota Bau-Bau berkedudukan di Wolio atau lebih dikenal dengan nama Keraton Buton. Pada masa pendudukan pemerintahan Kolonial Belanda, wilayah ini masuk pada wilayah Afdeling Buton dan Laiwoi yang terdiri dari Onderafdeling Buton, Onderafdeling Muna, Onderafdeling Laiwoi, sedangkan Onderafdeling Kolaka berada dalam wilayah Afdelling Luwu.

Perubahan yang menonjol terjadi ketika Buton menjadi ibukota Afdeeling Sulawesi Timur pada tahun 1911. Selanjutnya, pada tahun 1915 Afdeling Buton dan Afdeling Laiwui (Kendari) digabungkan dengan Bungku dan Mori yang dipusatkan di Buton. Dampak langsung kebijakan ini adalah pembangunan dan perbaikan fasilitas kota berupa sarana pelabuhan dan jaringan jalan. Selain itu, pendirian asrama militer dan perumahan, air bersih, telepon, sekolah, serta fasilitas

⁵ Zuhdi, Susanto (2010) Sejarah Buton yang Terabaikan: *Labu Wana Labu Rope*, Jakarta, Raja Grafindo

⁶ Sahlins mengatakan, "*The different cultural orders have their own modes of historical actions, consciousness, and determinations – their own historical practice. Other times, other costumes, and according to otherness of the custom, the distinctive anthropology that is needed to understand any given human course.*" Selengkapnya, lihat Sahlins, Marshall (1985) *Island of History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

transportasi darat. Semua itu merupakan bagian dari politik ekonomi Belanda, karena pada kenyataannya Pemerintah Hindia Belanda mengambil keuntungan dari semua fasilitas yang disediakan itu dalam bentuk pajak dan tenaga kerja (Rabani, 2004).

Penguasaan wilayah Sulawesi Tenggara oleh pemerintah Belanda secara ekonomi ditandai dengan proses produksi tambang aspal secara resmi pada tahun 1924, pembangunan dan pelebaran jalan ke daerah-daerah yang mempunyai hasil ekonomi penting seperti perkebunan kelapa dan daerah pedalaman yang mempunyai hasil hutan rotan dan damar. Pembukaan pengolahan kayu jati di Raha dan pembukaan jaringan jalan ke Kendari. Kemudian berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 34 tahun 1952, Sulawesi Tenggara melebur menjadi satu kabupaten yaitu Kabupaten Sulawesi Tenggara yang berkedudukan di Kota Bau-Bau Buton. Selanjutnya, berdasarkan Undang-Undang No. 29 tahun 1959, wilayah tersebut dimekarkan menjadi empat Daerah Tingkat II yang terdiri dari Daerah Tingkat II Buton dengan Ibukotanya Bau-Bau, Daerah Tingkat II Kendari dengan Ibukotanya Kendari, Daerah Tingkat II Kolaka dengan ibukotanya Kolaka dan Daerah Tingkat II Muna dengan Ibukotanya Raha (Rabani, 2010). Keempat Daerah Tingkat II ini merupakan kabupaten yang termasuk dalam wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara. Pada masa pendudukan Jepang masa revolusi dan gejolak daerah tahun 1950-an, mendorong keluarnya orang-orang Buton di daerah lain. Masa yang kelam bagi orang Buton yakni pada masa tragedi tahun 1965, Buton terkena imbas yang menyakitkan terutama stigma negatif yang dituduh sebagai basis PKI (Darmawan, 2009).

Baubau Sebagai Aktifitas Perekonomian Kota Maritim

Buton diklasifikasi sebagai wilayah kepulauan (perairan) dengan Pelabuhan Baubau merupakan tempat yang indah. Hal ini seperti diungkapkan oleh J.P. Coen dalam suratnya kepada Bewindhebber di Banten pada 1614 perihal komentarnya mengenai pelabuhan alam Baubau, ketika ia berkunjung ke Baubau pada 1613. Dalam suratnya Coen menulis “*Hier is*

een zeer schooner reede en de baye” (disini terdapat suatu teluk yang sangat indah). Posisi pelabuhan ini sangat memadai bagi persinggahan perahu dan kapal layar dari barat ke timur dan sebaliknya. Pelabuhan Baubau terletak di bagian barat Pulau Buton serta menghadap ke Pulau Muna, dengan kelebihan terlindung dari hempasan angin musim barat maupun timur. Baubau merupakan pelabuhan (kota pantai) yang paling dekat dengan ibu kota kerajaan. Kota ini berada di tepian sungai Buton yang berfungsi untuk menghubungkan ke wilayah pedalaman (Syakir Mahid dkk, 2012).

Wilayah Kota Baubau pada masa kesultanan merupakan salah satu dari dua *kadie inunca* (bagian dalam) selain Sorawolio. Wilayah ini dipimpin oleh Lakina Baubau yang letaknya sepanjang wilayah pesisir dari Kotalukuna hingga Kotamara. Secara etimologi kata “Baubau” berasal dari dua perspektif. *Pertama*, berdasarkan konsepsi lokal (orang Buton) yang berasal dari kata “bhaau” yang berarti baru. Hal ini didasari atas sebuah wilayah baru yang cukup ramai setelah wilayah Wolio (Keraton). *Kedua*, berdasarkan konsepsi orang luar yang berasal dari Bahasa Melayu yakni bau yang berarti aroma hasil penciuman. Kondisi ini didasari karena wilayah pelabuhan, jembatan batu, dan pasar sungguh menghasilkan bau yang kurang sedap.

Baubau saat itu menjadi pusat perdagangan disamping pusat sejarah dan kebudayaan Buton. Posisi pelabuhan Baubau sebagai pusat pengumpul (*collecting center*) yang memperoleh pasokan komoditas tertentu dari pelabuhan-pelabuhan berukuran kecil. Kondisi ini dicirikan oleh, (1) pelabuhan alam yang baik, (2) tempat pesinggahan yang dilengkapi dengan bahan pangan dan sebagai pasar lokal, (3) tempat yang baik dan memiliki pedalaman yang kaya, dan (4) menjadi emporia besar di kawasannya dan merupakan tempat perakitan barang-barang yang berasal dari pelabuhan-pelabuhan berukuran kecil. Pelabuhan-pelabuhan kecil bagi Baubau adalah pulau-pulau sekitar Muna yang menghasilkan jati, Kabaena yang memproduksi beras, Kaledupa yang memproduksi alat-alat dari besi, dan dari pedalaman Pulau Buton menghasilkan jagung

dan ubi-ubian, serta wilayah pantai di Sulawesi Tenggara yang memiliki kekayaan laut.

Letak Baubau sebagai kota pesisir berkembang seiring dengan perkembangan dan tuntutan pasar yang menghendaki adanya mobilitas tinggi. Perluasan infrastruktur kota pada 1900-an sampai akhir perkembangan masa pemerintahan Hindia Belanda di Buton ke daerah-daerah yang memiliki sumber-sumber ekonomi tinggi di pasar internasional seperti aspal di Pasarwajo dan Banabungi, sedangkan di Muna eksploitasi jati digunakan untuk kepentingan ekonominya.

Posisi strategis Baubau menarik minat suku-suku perantau dan pedagang yang berasal dari Buton dan Makassar yang sangat mendukung pertumbuhan kota. Diaspora dan kebutuhan akan tempat tinggal dalam kota serta pertukaran barang dan jasa menjadikan Baubau cepat berkembang karena mereka intensif berinteraksi di pasar. Pemukiman mereka tersebar dalam kota seperti Kampung Bone, Wajo, Wolio, Tomba, dan Wale. Pemukiman tersebut tidak jauh dari pasar Kota Baubau yang saat itu dikenal dengan jembatan batu. Pasar ini adalah pasar pertama yang ramai di Kota Baubau. Kemudian pada masa Hindia Belanda dibangun pasar yang saat ini menjadi Gedung Bank Negara Indonesia 46 Cabang Baubau dekat Jembatan Gantung.

Infrastruktur dalam kota yang merupakan peninggalan kolonial dan sekolah Cina (arsitektur kolonial) hingga saat ini masih terlihat. Perumahan yang diambil alih oleh Pemerintah Kabupaten Buton, yang rumah dinas bupati/walikota dan beberapa rumah dinas lainnya. Kemudian pada tahun 1920-an Pemerintah Hindia Belanda mendirikan berbagai fasilitas kota seperti gudang, rumah sakit umum, rumah sakit lepra, sekolah dan penjara. Selain sekolah Cina yang bangunannya dijadikan sebagai kantor pelayanan pajak dinas pendapatan Kota Baubau dan beberapa sekolah lainnya.

Dinamika politik yang dominan sangat mempengaruhi perkembangan dan perluasan Kota Baubau. Kota ini sangat berkembang ketika masih berada dalam kontrol kekuasaan Belanda. Seiring masuk pemerintahan Indonesia pasca kemerdekaan, maka Kota Baubau mengalami kemunduran. Lemahnya kontrol

dan kekuasaan sultan waktu itu, serta banyaknya konflik internal sangat berpengaruh terhadap lajunya pertumbuhan kota. Hanya saja di sisi politik, kota menjadi lebih hidup dan bergairah demokrasi. Tokoh-tokoh lokal muncul untuk merespon perubahan situasi yang diwarnai dengan kebebasan termasuk mempertanyakan kelangsungan dan pergantian kekuasaan untuk mengontrol masyarakatnya pada tingkat lokal.

Sebelum pemilu 1955 Baubau adalah ibu kota Kabupaten Sulawesi Tenggara berdasarkan Peraturan Pemerintah No.34 tahun 1952. Adapun beberapa kewenangan yang dimiliki adalah mengurus hal-hal, sebagai berikut: (1) urusan umum (tata usaha) sendiri, (2) urusan pemerintahan umum, (3) urusan pertanian, perikanan, dan kehutanan, (4) urusan pengairan, jalan, dan jembatan, (5) urusan ekonomi dan lainnya seperti kehewanan, (6) urusan pendidikan, pengajaran, dan kebudayaan, serta (7) urusan kesehatan masyarakat. Sedangkan partai politik yang tercatat dalam pemilu tahun 1955 adalah Masyumi, PNI, PSII, PSI, Parkindo, Partai Katolik, Partai Kedaulatan Rakyat, Partai Buruh, dan Permai. Anggota partai politik kebanyakan dari pegawai negeri, pegawai daerah, jawatan buruh, guru sekolah rakyat, kepala distrik dan kepala kampung. Partai yang banyak diminati adalah Masyumi dan PNI karena tokoh-tokohnya tidak ada yang buta huruf.

Kota Buton: Identitas dan Transformasi Nilai-Nilai Budaya

Banyak yang beranggapan kebudayaan Buton adalah satuan yang tunggal, misalnya memiliki bahasa serta adat istiadat yang sama di sepanjang bekas wilayah kesultanan. Mereka terkadang melihat Buton seperti halnya Jawa yang punya bahasa yang sama, ataupun Bugis yang juga memiliki bahasa yang sama di ujung selatan Pulau Sulawesi. Di kedua kebudayaan ini, walaupun ada perbedaan bahasa, biasanya hanya berupa dialek sehingga masing-masing masih bisa saling memahami jika berkomunikasi dengan bahasa daerah. Namun di Tanah Buton justru sungguh berbeda.

Ketika orang yang baru pertama mengunjungi Buton, mungkin akan terkejut

menyaksikan betapa beragamnya kebudayaan, adat-istiadat, serta bahasa yang digunakan. Ketika penganut satu bahasa berbincang dengan penganut bahasa lainnya dalam bahasa masing-masing, maka tidak terbangun kesepahaman, meskipun ada kosakata yang sama. Ini kian menegaskan fakta bahwa masyarakat Buton adalah masyarakat yang heterogen, namun bisa hidup bersama sebagai satu bangsa. Satu hal yang perlu diapresiasi adalah persoalan keragaman bahasa itu tidak lantas membuat warga kehilangan kontak komunikasi satu sama lain, sebab Bahasa Wolio--yang digunakan di sekitar Keraton dan penyelenggaraan pemerintahan--kemudian dijadikan sebagai bahasa pemersatu yang selalu dianggap sebagai Bahasa Buton.

Kondisi seperti itu menunjukkan bahwa Buton memiliki karakteristik yang pluralisme yang membutuhkan kebhinekaan sebagai perekat. Buton adalah sebuah etnisitas yang merupakan wujud identitas yang didalamnya mengandung nilai yang sangat kompleks. Kekhawatiran yang muncul saat ini adalah bagaimana proses penanaman nilai-nilai kepada generasi. Dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton kaya akan nilai-nilai yang diwariskan oleh Kesultanan Buton sejak ratusan tahun lalu. Nilai itu masih terjaga dengan berhamburannya situs-situs dan lembaga/pra-nata yang menjadikan nilai tersebut operasional dalam individu.

Dengan mengembalikan nama Kota Buton sebagai pengganti Kota Baubau ini menjadi benteng bagi nilai-nilai identitas masa lalu untuk masa depan. Nilai-nilai itu mengandung dua dimensi. **Pertama**, identitas sebagai individu/warga Buton untuk sebuah komoditas politik dalam kehidupan bernegara sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan **kedua**, identitasnya sebagai warga dari sebuah komunitas budaya yang disebut *nation* Buton yang sudah ada sejak masa kerajaan/kesultanan. Untuk menjadi warga dari komunitas politik (organisasi negara), ia harus mematuhi kaidah-kaidah hukum yang berlaku, serta undang-undang yang mengatur hak dan kewajiban sebagai warga.

Di pihak lain, ikatan sebagai warga sebuah *nation* dalam sebuah organisasi yang bertopang pada solidaritas kebangsaan, *nation* Buton sebagai sebuah identitas merupakan sebuah kesatuan solidaritas yang anggotanya berasal

dari *nation-nation* yang berasal dari sub-sub etnik (wilayah *kadie*) yang telah ratusan tahun tertanam nilai-nilai Ke-Buton-an.

Identitas yang dilekatkan pada ideologi terhubung dengan faham yang biasanya di bawah kontrol suatu negara untuk menjalankan hubungan diplomasi dengan bangsa-bangsa lain. Identitas dalam konteks ini sering digolongkan sebagai identitas bangsa, hasil konstruksi dari berbagai kelompok identitas etnis. J. Jones (1972) menguraikan etnis atau kelompok etnis adalah sebuah himpunan manusia yang dipersatukan oleh suatu kesadaran atas kesamaan sebuah kultur atau subkultur, atau karena kesamaan ras, agama, asal usul bangsa bahkan peran dan fungsi tertentu. Identitas yang dikaitkan pada agama kadang kala dihubungkan dengan identitas nasional. Banyak negara menjadikan agama disamping kultur sebagai pusat identitas nasionalnya. Negara Malaysia misalnya, memiliki tiga pilar yang dianggap sebagai pusat identitas nasional, yakni bahasa (bahasa atau negara melayu), agama (agama atau Islam), dan raja (kerajaan), ketiganya sangat berhubungan dengan kaum mayoritas. Ini memungkinkan bagi masyarakat Buton karena memiliki tiga pilar yakni, *nation*, agama, dan nilai budaya sebagai spirit dan identitas masa lalu untuk masa depan.

Perkembangan konsep identitas tidak hanya melulu dikaitkan dengan etnisitas, bahasa, ideologi, adat-istiadat dan agama. tetapi juga pada tempat (ruang) dan penamaan kota. Tata ruang dan lingkungan yang dibangun ini dapat dihubungkan dengan cerminan masyarakat di dalamnya. Kota Buton misalnya memiliki ruang kota yang dibangun pada masa lalu karena adanya kegiatan kemaritiman/perdagangan, melahirkan identitas masyarakat mari-tim dan masyarakat yang heterogen berkembang hingga sekarang.

Sebagai sebuah transformasi nilai-nilai budaya masa Kesultanan Buton, wacana tentang pemilihan nama antara Wolio, Baubau, dan Buton. Nama Wolio menjadi pilihan karena transformasi nilai berbasis identitas sub etnik yang mendiami pusat kesultanan dan kelompok penguasa era Kesultanan Buton (Baca: *Kaomu* dan *Walaka*). Kemudian Baubau merupakan wilayah pusat perekonomian yang merupakan cikal bakal lahirnya sebuah kota yang saat ini kita

kenal dengan dengan Kota Baubau. Sedangkan Buton merupakan transformasi atas pengembalian kebesaran nama Kesultanan Buton dan menjadi perekat identitas ke-Buton-an yang saat ini secara administrasi kewilayah terbagi atas Buton, Baubau, Buton Selatan, Buton Utara, Bombana dan Buton Tengah.

PENUTUP

Kota **Wolio**, **Buton**, dan **Baubau** merupakan wilayah yang memiliki kesejarahan dalam peradaban masyarakat di Jazirah bekas Kesultanan Buton. Masing-masing wilayah memiliki karakteristik dan nilai-nilai budaya seiring dengan perkembangan wilayah sejak masa kesultanan hingga saat ini. Kota Wolio erat kaitannya dengan centrum peradaban ketatanegaraan karena wilayah ini menjadi lokus utama dalam Kerajaan/Kesultanan Buton. Buton sebagai identitas yang membangun *nation* dengan keberagaman sub etnik (*kadie*) yang melingkupi totalitas hidup bagi masyarakat eks Kesultanan Buton yang berfungsi sebagai transformasi nilai masa lalu untuk masa depan. Sedangkan Baubau memiliki peran penting sebagai aktivitas perekonomian yang menjadi ciri Buton sebagai sebuah bangsa maritim.

Sebagai penutup, saya hanya menawarkan perubahan nama Kota Baubau menjadi Kota Buton sebagai identitas dan transformasi nilai-nilai kebesaran Kerajaan/Kesultanan Buton. Namun demikian, nama Baubau tidak serta merta dilupakan karena keberadaan kota Baubau menjadi momentum dalam pertumbuhan ekonomi. Oleh karena itu pada kesempatan ini, mengingat wilayah pesisir pelabuhan dan pasar (baca: wilayah Kecamatan Wolio) memungkinkan untuk dikembalikan sebagai Kecamatan Baubau. Sedangkan Kecamatan Wolio bergeser posisi menempati wilayah Kecamatan Murhum, dan Kecamatan Betoambari diubah menjadi Kecamatan Lipu Morikana. Penghapusan kedua nama kecamatan ini (baca: Murhum dan Betoambari) dengan pertimbangan bahwa sebuah wilayah kecamatan sebaiknya mengacu pada “*president of constituent*” yang pada lokasi yang memiliki nilai historis bukan nama seorang raja/sultan.

DAFTAR PUSTAKA

- Berg, E.J. van den 1937 "De viering van den raraja hadji in de kota Wolio (Boeton)." *Tijd.*, LXXVII, 650-660.
- 1939 "Adatgebruiken in verband met de sultansinstallatie in Boeton." *Tijd.*, LXXIX, 469-528.
- 1940 "Een rijfsfeest in Lawela." *Tijd.*, LXXX, 530-543.
- Darmawan, Yusran, 2008. *Antropologi, Ingatan, dan Kesejarahan (Orang Buton Memaknai Tragedi PKI 1969)*. Tesis Program Pascasarjana Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, Depok.
- Fox, JJ, 1988, *Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies*. Leiden: Pidato Pengukuhan sebagai Guru Besar Universitas Leiden.
- Geertz, C, 1992. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Ligtvoet, A. 1878 "Beschrijving en geschiedenis van Boeton." *Bijd.*, XXVI.
- Palmer, Blair, 2004. *Migrasi dan Identitas: Perantau Buton yang Kembali ke Buton Setelah Konflik Maluku 1999-2002*, Jurnal Antropologi Indonesia Th. XXVIII, No. 74.
- Rabani, Laode, 2010. *Kota-Kota Pantai di Sulawesi Tenggara*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Rudyansjah, Tony, 1997, *Kaomu, Walaka, dan Papara: Satu Kajian Mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio*, Jurnal Antropologi Indonesia No. 52.
- Rudyansjah, Tony, 2009. *Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan; Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sahlins, Marshall, 1985. *Islands of History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Said, Edward W, 1985 *Orientalism*, New York: Perigrine Books.

- Schrool JW, 2003. *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta, Penerbit Djambatan- KITLV.
- Spradley, J.P.1980. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Syakir Mahid, dkk, 2012. *Sejarah Kerajaan Bungku*, Yogyakarta, Penerbit Ombak
- Tahara, Tasrifin, 2014. *Melawan Stereotip: Etnografi, Reproduksi Identitas, dan Dinamika Masyarakat Katobengke Buton yang Terabaikan*. Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia (KPG)
- Tirtosudarmo, Riwanto, 2008. Sejarah Untuk Masa Depan: Dari Kesultanan Buton ke Provinsi Buton Raya? Dalam *Menyibak Kabut Keraton Buton*, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, 1993 *In The Realm of the Diamond Queen, Marginality in an Out the Way Place*, Pricenton University Press.
- Winn, Phillip, 2008 Butonese in the Banda Islands: Departure, Mobility, and Identification, in *Horizon of Home: Nation, Gender, and Migrancy in island Southeast Asia*, Edited by Penelope Graham, Monash Asia Institute, Clayton.
- Yunus, A.R. 1995 *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19, Seri INIS; jil 24*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies.
- Zahari, Mulku 1977, *Sejarah dan Adat Fiy darul Butuuni*, Koleksi Pribadi Belum dipublikasikan.
- Zuhdi, Susanto, 2010, *Sejarah Buton yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada

**NILAI-NILAI BUDAYA DALAM TRADISI TUDANG SIPULUNG
MASYARAKAT AMPARITA
KABUPATEN SIDENRENG RAPPANG**
(*CULTURAL VALUE IN TUDANG SIPULUNG TRADITION OF AMPARITA
COMMUNITY OF SIDENRENG RAPPANG REGENCY*)

Fatmawati P.

Balai Pelestarian Nilai Budaya Makassar
Jalan Sultan Alauddin /Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221
Telepon (0411) 883748, 885119, Faksimile (0411) 865166
Handphone: 085242824485

ABSTRACT

There search aims to describe the values in the tradition of Tudang Sipulung of Amparita community in Sidenreng Rappang Regency. This research is qualitative descriptive by using data collection techniques, in the form of: observation, in-depth interviews, and literature study. The results show that the implementation of Tudang Sipulung is a tradition for the farming community that is carried out before and after the rice harvest. The purpose of the implementation of Tudang Sipulung is to discuss issues related to the farmers activities, when starting of planting seeds through the harvest time arrives. Tudang Sipulung tradition is carried out simply by farmers in the field, village halls, and even in rice fields. In the implementation of the event, there are a number of values as a guidance for the farming community in carrying out the activities of daily life, both in the community social environment and family. These values include of deliberation value, religious value, solidarity value, obedience value, simplicity value, and togetherness value.

Keywords: *Cultural values, Tudang Sipulung, farming communities.*

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan nilai-nilai dalam tradisi *Tudang Sipulung* masyarakat Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang. Penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif dengan teknik pengumpulan data, berupa: pengamatan, wawancara mendalam, dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pelaksanaan *tudang sipulung* merupakan suatu tradisi bagi masyarakat petani yang dilakukan sebelum dan sesudah panen padi. Tujuan dilaksanakannya *Tudang Sipulung* ialah untuk membicarakan masalah yang berhubungan dengan aktivitas petani, baik pada saat mulai menanam benih sampai tiba waktu panen. Tradisi *Tudang Sipulung* dilaksanakan secara sederhana oleh masyarakat petani di lapangan, balai Desa, dan bahkan di rumah-rumah sawah sekalipun. Dalam pelaksanaan acara tersebut, terdapat sejumlah nilai sebagai pedoman bagi masyarakat petani dalam menjalani aktivitas kehidupan sehari-hari, baik dalam lingkungan sosial masyarakat maupun keluarga. Nilai-nilai tersebut meliputi nilai musyawarah, nilai Religius, nilai Solidaritas, nilai ketaatan/kepatuhan, nilai kesederhanaan, dan nilai kebersamaan.

Kata kunci: Nilai-nilai budaya, *Tudang Sipulung*, masyarakat petani.

PENDAHULUAN

Indonesia dengan berbagai macam adat tradisi yang tersebar di berbagai wilayah nusantara menjadikannya sebagai negara yang multikultural. Adat tradisi yang masih bertahan hingga era sekarang ini, sebagian besar merupakan warisan turun temurun dari nenek moyang terdahulu. Warisan itu berupa upacara,

kesenian tradisional, permainan, bahasa, dan kebiasaan-kebiasaan yang mewujud dalam pola tingkah laku dalam suatu kelompok masyarakat tertentu.

Budaya merupakan identitas dari suatu komunitas yang terbangun dari kesepakatan-kesepakatan sosial dalam kelompok masyarakat tertentu. Budaya dapat menggambarkan

kepribadian suatu bangsa sehingga budaya dapat dijadikan ukuran bagi majunya suatu peradaban manusia. Lahirnya kebudayaan dipandang sebagai manifestasi cara berpikir manusia untuk mempertahankan eksistensinya. Proses berbudaya manusia juga disertai dengan adanya saling interaksi dengan sesamanya dan bahkan dengan lingkungan tempat manusia itu bermukim.

Tradisi sebagai salah satu bentuk kebudayaan mengandung sejumlah nilai yang berfungsi mengukuhkan pandangan masyarakat dan memberi arah dalam pergaulan yang diinginkan oleh norma dalam masyarakat (Tuloli, 1990:19). Sejalan dengan pendapat tersebut, Sztompka (2005:74) juga menjelaskan bahwa sebagai kebiasaan dan kesadaran kolektif tradisi merupakan mekanisme yang bisa memperlancar pertumbuhan pribadi masyarakat. Hal ini erat hubungannya dengan keberadaan tradisi sebagai wadah penyimpanan norma sosial kemasyarakatan.

Keberagaman budaya yang dimiliki daerah Sulawesi Selatan menunjukkan pluralisme kehidupan masyarakatnya. Revitalisasi akan nilai-nilai budaya itu pun juga dirasakan semakin penting untuk dikembangkan agar menjadi embrio bagi pengembangan rasa solidaritas dan pengembangan kebersamaan bagi terwujudnya integritas budaya masyarakat secara universal (Hasanuddin dkk, 2005:5).

Masyarakat Sidenreng Rappang secara umum dan masyarakat Amparita secara khusus mempunyai kebudayaan yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan mereka dan kebudayaan ini sampai sekarang masih tetap dipertahankan, hal tersebut erat kaitannya dengan masalah pertanian, yaitu budaya *tudang sipulung*.

Tradisi *tudang sipulung* bertujuan untuk menetapkan hal-hal yang berkaitan dengan perencanaan yang akan dilakukan oleh para petani pada masa akan datang. Misalnya, menetapkan waktu turun sawah, penetapan bibit yang akan ditanam, dan penetapan jadwal ritual-ritual yang akan dilaksanakan. Bahkan pelaksanaan *tudang sipulung* dapat juga dilaksanakan dalam rangka mengakomodir persoalan menyangkut hukum, termasuk pertikaian-pertikaian yang ada dalam masyarakat dan perlu diselesaikan melalui musyawarah.

Tradisi *tudang sipulung* bagi masyarakat Amparita, sangat berkaitan dengan pertanian khususnya padi. Lahan pertanian merupakan salah satu sumber mata pencaharian utama masyarakat di daerah tersebut. Pelras (2006: 276) menjelaskan bahwa kegiatan ekonomi pertanian orang Bugis tetap berpusat pada beras yang telah mereka budidayakan sepanjang sejarah mereka dan orang Bugis hanya mengadakan upacara adat pertanian untuk padi saja. Dalam aktivitas pertanian seperti inilah acara *tudang sipulung* dilaksanakan. Arifin (dalam Syahrana 2014: 6) juga menjelaskan bahwa *Tudang sipulung* adalah daripada istilah duduk bersama (*tudang sipulung-pulung*), atau biasa juga disebut duduk bermesyuarat (*tudang sipatangngareng*) dalam istilah yang selalunya berlaku untuk daerah Bugis (orang-orang Bugis) di Sulawesi Selatan, khasnya bagi mereka yang bergantung kepada lahan pertanian. Inti dari istilah ini adalah untuk duduk berunding bagi membicarakan isu-isu pertanian dan membuat keputusan yang terbaik selepas dibincangkan bersama-sama.

Pelaksanaan tradisi *tudang sipulung* pada masyarakat Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang, merupakan manifestasi dari berbagai macam nilai budaya yang masih bertahan. Menurut Liliweri (2003: 50) bahwa nilai sebagai unsur penting dalam suatu kebudayaan. Keberadaan nilai dalam suatu kelompok masyarakat mampu membimbing seseorang untuk menentukan sesuatu hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan. Dengan kata lain, nilai merupakan sesuatu yang abstrak tentang tujuan budaya yang akan kita bangun bersama melalui bahasa, simbol, dan pesan-pesan verbal maupun nonverbal.

Sejalan dengan uraian penjelasan pada paragraf sebelumnya, Koentjaraningrat (1984: 8-25) juga menjelaskan bahwa nilai budaya adalah lapisan abstrak dan luas ruang lingkupnya. Tingkat ini adalah ide-ide yang mengonsepsikan hal-hal yang paling bernilai dalam kehidupan masyarakat. Suatu sistem nilai budaya terdiri atas konsepsi-konsepsi yang hidup dalam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang amat berharga dalam hidup sebagai konsepsi-konsepsi, nilai-nilai budaya bukan hanya sekedar informasi kognitif.

Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional memberi pandangan, bahwa nilai budaya mengandung pengertian tentang apa yang diharapkan atau dapat diharapkan, apa yang baik atau dianggap baik. Nilai budaya itu mencakup perhatian, minat, kesenangan, keinginan, kebutuhan, dan rangsangan yang menjadi kerangka acuan dalam menentukan sikap dan tindakan. Nilai-nilai budaya tersebut antara lain tercermin dalam sikap mental, moral, etika, tingkah laku, serta nilai-nilai hidup dalam rangka hubungan antara sesama manusia, manusia dengan lingkungan alam dan dengan Maha Pencipta.

Apabila dicermati secara mendalam, *tudang sipulung* mengandung nilai-nilai budaya yang pada hakikatnya dapat dijadikan sebagai acuan dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu bentuk nilai-nilai budaya itu adalah kebersamaan dan solidaritas yang perwujudannya dapat dilihat dari berkumpulnya sebagian besar warga masyarakat tanpa membedakan status sosial, agama, dan atau keyakinan seseorang.

Selain pentingnya nilai-nilai budaya masyarakat untuk dikaji, pemerintah melalui undang-undang nomor 5 tahun 2017 juga menekankan tentang pentingnya pemajuan kebudayaan kebudayaan daerah. Dijelaskan bahwa kebudayaan tidak hanya tentang tarian dan tradisi semata, namun nilai karakter luhur yang diwariskan secara turun temurun hingga dapat berkontribusi bagi pembentukan karakter bangsa kita. Peraturan tersebut menekankan pada perlindungan, pengembangan, pemanfaatan, dan pembinaan. Tuntutan tersebut menjadi sebuah harapan besar bagi pemerintah dan seluruh rakyat Indonesia dalam mempersiapkan generasi penerus dalam menghadapi tantangan arus globalisasi yang semakin kompleks.

Hal tersebut di atas menjadi dasar dalam penulisan ini. Nilai-nilai budaya yang merupakan karakter masyarakat lokal yang ada di Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang, setidaknya dapat memberikan sumbangsih terhadap pembentukan karakter masyarakat Bugis secara umum. Selain itu, dapat pula dijadikan sebagai materi bahan ajar khususnya mata pelajaran muatan lokal di tingkat satuan pendidikan.

Mengacu pada sejumlah konsep yang telah diuraikan, fokus masalah penulisan ini yakni,

bagaimanakah nilai-nilai budaya yang terdapat di dalam tradisi *Tudang Sipulung* bagi masyarakat Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang?

METODE

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dengan berdasar pada jenis penelitian kualitatif. Tujuan penelitian ini yakni untuk memperoleh gambaran tentang nilai-nilai budaya yang terdapat dalam tradisi *tudang sipulung* pada masyarakat Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan. Dalam penelitian ini terdapat dua sumber data yakni; data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh melalui teknik observasi terlibat, wawancara mendalam dan terstruktur, dan dokumentasi. Dalam teknik observasi terlibat, peneliti terjun langsung mengikuti secara langsung proses pelaksanaan tradisi *tudang sipulung*. Wawancara dilakukan untuk memperdalam data-data yang telah didapatkan melalui pengamatan langsung serta mempertegas argumen dalam menjawab fokus permasalahan. Teknik dokumentasi, bertujuan untuk memperkaya dan memberikan sumbangsih terkait dengan objek penelitian.

Seluruh data yang terkumpul dianalisis berdasarkan tiga alur kegiatan secara bersamaan, yakni reduksi data, menyederhanakan data yang diperoleh dengan mengklasifikasikan, penyajian data dengan membuat abstraksi dengan menghubungkan atau membandingkan teori yang ada dan penarikan kesimpulan (Miles, 1992:1).

PEMBAHASAN

Profil Wilayah Kelurahan Amparita

Kabupaten Sidenreng Rappang merupakan salah wilayah Kabupaten di Sulawesi Selatan yang terkenal dengan produksi padinya yang memadai. Sidenreng Rappang sering pula disebut dengan kota lumbung padi. Area persawahan tersebar di berbagai Kecamatan, Desa atau pun Kelurahan, khususnya di Kelurahan Amparita.

Kelurahan Amparita memiliki luas wilayah sekitar 288,21 ha. Penduduk Kelurahan Amparita berjumlah 4.436 jiwa. Mata pencaharian yang banyak digeluti oleh masyarakat di daerah tersebut adalah sebagai petani, hal ini sangatlah beralasan karena mengingat kondisi geografis wilayah persawahan yang sangat memadai.

Umumnya kehidupan petani yang ada di Kelurahan Amparita sudah termasuk modern, karena mereka pada umumnya sudah tidak lagi menggunakan alat-alat pertanian secara tradisional didalam menggarap sawah mereka. Mekanisasi pertanian, seperti penggunaan traktor sudah menjadi umum digunakan di dalam menggarap sawahnya.

Pelaksanaan *Tudang Sipulung*

Acara *Tudang Sipulung* yang dilaksanakan oleh masyarakat Amparita dimaksudkan untuk mencari kesepakatan bersama terkait dengan pelaksanaan pertanian di daerah tersebut. Pelaksanaannya melibatkan hampir seluruh kalangan petani yang ada di Kelurahan Amparita tanpa membedakan status sosial dan agama yang mereka anut. Mereka bersatu padu untuk datang ke tempat acara dilaksanakan dengan membawa bekal makanan untuk dimakan bersama pada akhir acara. Pelaksanaan tradisi ini mendapat perhatian bagi semua kalangan yang ada di Kelurahan Amparita secara khusus dan Kabupaten Sidenreng Rappang umumnya.

Peranan pemerintah dalam acara *Tudang Sipulung* sangat menentukan apa yang akan dilaksanakan oleh para petani, baik dalam penyediaan bibit unggul, pupuk, dan penyuluhan yang berkesinambungan sehingga dengan demikian apa yang diharapkan oleh semua pihak dapat terwujud dengan sendirinya. Salah satu hal yang sangat menarik pada acara *Tudang Sipulung* ini adalah semua petani mempunyai kebebasan mengeluarkan pendapat mengenai apa yang dibicarakan.

Persiapan *Tudang Sipulung*

Pelaksanaan acara *Tudang Sipulung* yang dilaksanakan oleh masyarakat yang ada di Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang sudah menjadi agenda tahunan bagi masyarakat petani yang ada di daerah tersebut, olehnya itu untuk mensukseskan acara ini diperlukan adanya persiapan-persiapan yang lebih baik. Salah satu diantaranya ialah memberikan informasi kepada seluruh masyarakat, khususnya masyarakat petani yang ada di daerah Amparita, baik informasi secara lisan maupun informasi secara tertulis dengan

menyebarkan undangan kepada seluruh peserta dalam hal ini semua masyarakat yang terlibat dalam sektor pertanian.

Selain hal tersebut di atas, selanjutnya pihak penyelenggara acara juga berusaha menghubungi beberapa pihak terutama pihak pemerintah untuk hadir dalam acara tersebut untuk memberikan pengarahan atau wejangan-wejangan yang erat kaitannya dengan masalah pertanian. Khusus pada pelaksanaan acara *tudang sipulung* yang dilaksanakan masyarakat petani melibatkan beberapa unsur yang harus hadir pada acara tersebut, seperti Dinas Pertanian, Penyuluh Pertanian, Pengairan, dan termasuk seorang Imam Mesjid sebagai pembaca doa.

Masyarakat petani dalam mengikuti acara *tudang sipulung*, juga ikut mempersiapkan diri berupa bekal makanan untuk dimakan bersama pada saat pelaksanaan acara telah selesai. Karena pentingnya acara ini diikuti oleh seluruh petani yang ada di daerah tersebut, maka sebagian petani datang lebih awal demi untuk mendapatkan tempat sebagai pusat kegiatan acara *tudang sipulung*.

Tempat Pelaksanaan *Tudang Sipulung*

Salah satu kelompok tani yang ada di daerah *PakkawaruE* mengadakan kegiatan *Tudang Sipulung* dengan tujuan untuk mendukung program pemerintah dalam hal percepatan tahun tanam dengan menyediakan bibit unggul yang dapat dipanen tiga kali dalam setahun, dengan asumsi bahwa jika petani mulai menanam pada awal bulan Maret maka akan dipanen pada bulan Mei atau dalam jangka 90 hari sudah tiba waktu panen.

Tempat pelaksanaan tradisi *Tudang Sipulung* yang dilakukan oleh salah satu kelompok tani yakni di rumah sawah. Tempat tersebut terletak di tengah sawah, dengan ukuran sekitar 2 x 2 m, beratap seng dan beralaskan papan sebagai tempat duduk dengan tidak memakai dinding.



Gambar 1. Tradisi *Tudang Sipulung* sedang berlangsung di rumah sawah
(Dokumentasi : Fatmawati P)

Sebagai gambaran singkat tempat pelaksanaan acara *Tudang Sipulung*, bahwa dengan kondisi yang seperti telah disebutkan di atas dengan jumlah anggota kelompok tani kurang lebih 50 orang, maka secara otomatis tidak mampu menampung semua petani yang hadir pada saat diadakan acara *Tudang Sipulung*, sehingga tidak heran jika sebagian petani yang tidak mendapatkan tempat duduk harus duduk di bawah atau di pematang sawah.

Kecilnya tempat yang dijadikan petani untuk mengadakan *Tudang Sipulung* tidak menjadi halangan bagi para petani untuk tidak datang ke tempat tersebut, karena mereka menganggap bahwa kegiatan ini banyak memberikan manfaat bagi kehidupan mereka sebagai tempat untuk mencari nafkah.

Waktu Pelaksanaan *Tudang Sipulung*

Penentuan waktu merupakan hal yang sangat penting pada saat akan melaksanakan acara *tudang sipulung*. Waktu pelaksanaan acara *tudang sipulung* pada dasarnya dapat dibagi dua jenis, yaitu pada saat akan turun sawah, dimana para petani sudah membersihkan sawahnya lalu kemudian dilanjutkan dengan penaburan benih, kemudian selanjutnya acara *tudang sipulung* kembali diadakan pada waktu akan memulai musim penen.

Penetapan waktu mulai diadakannya acara *tudang sipulung* dilakukan melalui musyawarah yang diadakan oleh ketua-ketua kelompok tani yang ada di wilayah di mana mereka berdomisili. Hal ini dilakukan supaya

tidak terjadi kegiatan *tudang sipulung* yang dilakukan secara bersamaan antara satu kelompok tani dengan kelompok tani lainnya.

Sudah menjadi kebiasaan bagi masyarakat yang ada di Kelurahan Amparita, khususnya masyarakat petani dalam melaksanakan acara *Tudang Sipulung* selalu dimulai pada pagi hari tepatnya pada jam 9 pagi. Karena acara ini sangat penting untuk dihadiri, maka sebagian besar masyarakat petani datang lebih awal dari jadwal yang telah ditentukan dengan pertimbangan bahwa tempat yang dijadikan untuk mengadakan acara *Tudang Sipulung* yaitu Balai Desa yang kapasitasnya sangat terbatas, begitu pula jarak antara tempat tinggal petani dengan lokasi tempat pertemuan sangat berjauhan, sehingga sebagian petani lebih memilih untuk pergi lebih awal.

Salah seorang petani mengatakan bahwa dalam penentuan hari untuk turun sawah, sebagian besar juga petani masih berpedoman pada *lontara* atau naskah yang berisikan tentang hari-hari baik. Menurutnya, perbedaan waktu turun sawah sangat berpengaruh dalam kualitas panen padi. Olehnya itu, pada saat sekarang ini masyarakat petani sebagian besar masih mempertahankan tradisi yang telah diwariskan oleh nenek moyangnya terdahulu. Seperti gambar naskah yang berisikan tentang hari-hari baik berikut ini:

Dasar Hidup	<i>Éléé</i> (pagi)	<i>Abbuwéng</i> (antara pagi dan siang)	<i>loro</i> (dhuhur)	<i>Tennga esso</i> (tengah hari)	<i>Assaraq</i> (ashar)
Jam (<i>wettu</i>)	6 – 8	8 – 11	11 - 12	12 - 13	3 – 6
Jum'at (<i>jumā</i>)	O	†	+	∞	O
Sabtu (<i>sattu</i>)	O	O	∞	+	†
Ahad (<i>ahaq</i>)	∞	+	†	O	O
Senin (<i>asénéng</i>)	O	†	O	∞	+
Selasa (<i>salasa</i>)	∞	O	+	†	O
Rabu (<i>arabā</i>)	+	†	O	O	∞
Kamis (<i>kammisiq</i>)	∞	O	+	†	O
Petunjuk (<i>fatiroanna</i>)	<i>Pole bola</i> (Ada)	<i>Lobbang</i> (kosong)	<i>Tuwo</i> (hidup)	<i>Ujū</i> (mayat)	<i>Malliseq</i> (berisi)

Dikutip dalam (Faisal & Arisal: 2017: 50)

Berbagai simbol-simbol yang ada dalam almanak tersebut memiliki makna mendalam dalam diri masyarakat Bugis pada khususnya. *Pole bola* (ada) menandakan suatu aktivitas yang dilakukan tidak mendapatkan keberuntungan dan juga kerugian. *Lobbang* (kosong) menandakan suatu aktivitas yang dilakukan dan tidak mendapatkan hasil sedikitpun. Artinya, aktivitasnya tersebut meng-alami kerugian yang sangat besar. *Tuwo* (hidup) menandakan suatu keberuntungan yang didapatkan meskipun tidak terlalu banyak. *Ujū* (mayat) merupakan pertanda bahaya untuk melakukan suatu kegiatan. Mereka meyakini bahwa, apabila melakukan aktivitas pada waktu tersebut, maka diyakini dapat mendapatkan celaka dan akan berakibat fatal hingga mengalami kematian. *Malliseq* (berisi) merupakan makna simbol yang sangat diyakini oleh masyarakat Bugis khususnya dalam melaksanakan berbagai aktivitas hidup.

Pelras (2006: 278) menjelaskan bahwa naskah yang digunakan oleh sebagian besar petani dalam bercocok tanam umumnya merupakan warisan dari nenek moyangnya terdahulu. Naskah yang dimaksud adalah *lontaraq pallaongruma* atau *allaonrumang*. Selain berpedoman pada naskah yang ada, para petani juga biasanya melihat berbagai fenomena-fenomena alam dan rasi bintang pada setiap musim tanam. Dijelaskan pula bahwa,

mula-mula para petani terlebih dahulu melihat pergerakan bintang dan rasi bulan kemudian melihat penanggalanp hari yang termuat di dalam naskah *lontaraq*.

Tradisi *tudang sipulung* di Kelurahan Amparita diselenggarakan oleh kalangan petani yang ada di daerah tersebut. Tidak hanya kaum petani, para dinas terkait yang dalam hal ini dinas pertanian juga turut mengambil bagian di daerah tersebut. Kehadiran kalangan dari dinas pertanian setempat tentu sangat memberikan kontribusi yang sangat besar terkait dengan kemampuan para petani dalam mengolah sawahnya. Menurut Jufri (48 th) bahwa tujuan pelibatan orang-orang dari dinas pertanian yakni bertujuan untuk membantu petani setidaknya dalam hal penyediaan bibit dan terkait pula dengan kendala-kendala lain yang dihadapi seperti penyediaan pupuk yang masih tergolong langka.

Berdasarkan uraian tersebut, petani yang ada dalam masyarakat Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan, masih tetap mempertahankan adat ttradisi yang telah di-warisinya khususnya mengenai naskah. Sebagian besar mereka meyakini nahwa dengan tetap berpedoman kepada aturan-aturan yang ada, maka dapat pula memberikan dampak yang positif terhadap kualitas panen padi.

Nilai Budaya dalam Tradisi “*Tudang Sipulung*”

Secara konseptual, pengertian nilai budaya menurut Koentjaraningrat (2000:204) terdiri atas konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam pikiran warga masyarakat mengenai hal-hal yang mereka anggap amat mulia. Sistem nilai yang ada dalam suatu masyarakat dijadikan orientasi dalam bertindak. Oleh karena itu nilai budaya yang dimiliki seseorang memengaruhi dalam menentukan alternatif, cara-cara, alat-alat, dan tujuan-tujuan pembuatan suatu benda budaya. Itu berarti bahwa dalam setiap perilaku, sikap dan semua yang dihasilkan oleh masyarakat terdapat nilai-nilai di dalamnya. Sumber nilai berasal dari hal-hal yang berhubungan dengan kebaikan, berupa ajaran agama, kebiasaan dalam masyarakat dan ilmu pengetahuan.

Nilai-Nilai Budaya dalam Pelaksanaan Tradisi *Tudang Sipulung*

Adapun nilai-nilai budaya yang terkandung di dalam pelaksanaan acara *tudang sipulung* pada masyarakat yang ada di Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang adalah sebagai berikut:

A. Nilai Musyawarah

Musyawarah adalah unsur sosial yang ada dalam banyak masyarakat pedesaan di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Keputusan yang diambil dalam suatu rapat tidak berdasarkan pendapat mayoritas, tetapi merupakan keputusan yang dicapai secara bulat. Dengan demikian, baik mayoritas maupun minoritas masing-masing mengurangi pendiriannya agar dapat mencapai kesepakatan bersama.

Jiwa musyawarah merupakan pengejawantahan dari jiwa gotong royong, yang terutama diterapkan dalam seluruh kehidupan sosial, sehingga semua warga masyarakat harus rela melepaskan sebagian pendapatnya, dan tidak bersifat egois dalam mempertahankannya. Dalam masyarakat yang berjiwa gotong royong, musyawarah diterapkan untuk melerai pertengkaran kecil maupun besar, seperti yang juga tampak dalam prinsip-prinsip hukum adat yang sifatnya berusaha mendamaikan pihak-pihak yang bertikai, tanpa

mengalahkan atau memenangkan satu pihak (Koentjaraningrat, 1997:157).

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa pelaksanaan acara *tudang sipulung* yang dilaksanakan oleh masyarakat yang ada di Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang adalah kegiatan yang dilaksanakan secara rutin oleh masyarakat petani yang ada di daerah tersebut, dengan tujuan ini untuk membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan masalah pertanian.

Tradisi *tudang sipulung* adalah salah satu wadah bagi petani untuk berkumpul dan bermusyawarah untuk menentukan waktu-waktu yang tepat untuk melaksanakan kegiatan yang berhubungan dengan pengelolaan sawah. Sebagian besar petani yang ada di daerah Amparita pada khususnya dan Kabupaten Sidenreng Rappang pada umumnya, ketika akan memulai mengerjakan sawahnya terlebih dahulu diadakan musyawarah melalui wadah *tudang sipulung*.

Nilai-nilai budaya lain yang nampak pada acara *tudang sipulung* ialah adanya pertemuan antara ketua-ketua kelompok tani yang ada di Kelurahan Amparita untuk membicarakan sekaligus memutuskan tentang siapa kelompok tani yang paling awal akan mengadakan acara *tudang sipulung*. Kelompok tani yang paling awal melaksanakan acara *tudang sipulung* dari tujuh kelompok tani yang ada di daerah ini adalah kelompok tani yang dari segi persiapannya sudah matang, baik kesiapan dari seluruh anggotanya maupun kesiapan dari segi modal, dalam hal ini persiapan untuk membeli bibit padi manakala pada acara *tudang sipulung* diputuskan untuk secepatnya turun sawah dan mulai menabur benih secara bersamaan.

Jadi apa yang dilaksanakan oleh masyarakat petani yang ada di daerah Amparita melalui musyawarah *tudang sipulung* adalah salah satu perwujudan dari tingginya nilai-nilai budaya yang terkandung dalam pelaksanaan acara *tudang sipulung*. Hal tersebut merupakan salah satu tradisi budaya yang hingga kini tetap dipertahankan oleh kalangan petani yang ada di Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang.

B. Nilai Religius

Koentjaraningrat (1994:5), mengatakan bahwa religi mengandung empat unsur pokok sebagai ciri umum. Keempat unsur tersebut adalah: 1) Emosi keagamaan atau getaran jiwa yang menyebabkan manusia menjalankan kelakuan keagamaan, 2) sistem kepercayaan atau bayangan-bayangan manusia tentang bentuk dunia, alam gaib, hidup, maut dan sebagainya, 3) Sistem upacara keagamaan yang bertujuan mencari hubungan dengan dunia gaib berdasarkan sistem kepercayaan yang dianut, 4) kelompok keagamaan atau kesatuan-kesatuan sosial yang mengonsepsikan dan mengaktifkan religi beserta sistem upacara-upacaranya; dan 5) peralatan Upacara.

Bagi masyarakat petani yang ada di Kelurahan Amparita yang senantiasa melaksanakan acara *tudang sipulung* tidak terlepas dari adanya nilai-nilai religius yang terkandung di dalamnya, seperti yang nampak pada akhir acara *tudang sipulung* dimana salah seorang dari mereka mengadakan pembacaan doa sebelum acara makan bersama dimulai. Biasanya pembacaan doa ini dibawakan oleh seorang Imam desa yang ada di wilayah dimana acara *tudang sipulung* dilaksanakan.

Tujuan dari pembacaan doa ini adalah untuk meminta kepada Allah SWT supaya seluruh petani diberikan kekuatan dan kesehatan di dalam mengelola sawahnya dan selain dari pada itu, semoga apa yang ditanam oleh para petani pada tahun itu dapat terhindar dari musibah, baik itu musibah bencana alam maupun musibah dari gangguan hama dan binatang.



Gambar 2. Pembacaan doa setelah acara berakhir
(Dokumentasi: Fatmawati P)

C. Nilai Solidaritas

Salah satu rangkaian acara dari pelaksanaan *Tudang Sipulung* yang dilaksanakan oleh komunitas petani di daerah Amparita ialah adanya acara makan bersama, yang pada acara ini seluruh petani yang hadir dalam acara *Tudang Sipulung* membawa bekal makanan dari rumahnya masing-masing. Karena acara ini biasanya berlangsung lama, maka setiap petani merasa berkewajiban untuk membawa bekal makanan dan akan dimakan pada akhir acara.

Nilai solidaritas yang tercermin pada tradisi *tudang sipulung*, khususnya pada makan bersama, dimana jika beberapa dari petani yang hadir tidak membawa bekal makanan, maka petani yang lain akan memberikan makan kepada petani tadi, begitu pula bagi petani yang hanya membawa buah-buahan, maka petani yang lain juga ikut memberikan makanannya dan yang lebih menarik lagi dari acara makan bersama ini ialah setiap petani yang membawa makanan saling bertukar lauk pauk antara satu petani dengan petani lainnya.

Menurut Koentjaraningrat (1992:171), bahwa nilai solidaritas yang ada pada setiap komunitas merupakan penggerak dalam masyarakat. Aplikasi nilai solidaritas tidak lahir secara spontanitas untuk berbakti kepada sesamanya, tetapi pada prinsipnya mereka terdorong oleh perasaan saling butuh-membutuhkan.

D. Nilai Sosialisasi

Secara umum, Sosialisasi ialah proses pada seorang anak yang sedang belajar menjadi anggota masyarakat. Adapun yang dipelajarinya ialah peranan pola hidup dalam masyarakat yang sesuai dengan nilai dan norma-norma maupun kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat (Berger dalam Hedisasrawan, 2013: 2). Dalam sosialisasi akan terjadi proses penanaman, transfer nilai, dan pembakuan kebaikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Dalam pelaksanaan tradisi *tudang sipulung*, proses sosialisasi terjadi terutama ketika pihak dari pemerintah menyampaikan arahan-arahan atau dalam bentuk penyuluhan yang sifatnya bernilai positif dan dapat diterima oleh seluruh masyarakat petani yang menghadiri acara

tersebut. Jadi nilai-nilai yang terkandung dalam acara *tudang sipulung* tercermin pada saat penyampaian program-program yang akan dilaksanakan oleh para petani. Selain itu, nilai sosialisasi juga tergambar pada saat beberapa orang petani mulai mengungkapkan pengalaman-pengalamannya terkait dengan sistem pertanian.

E. Nilai Ketaatan/kepatuhan

Salah satu nilai-nilai yang terkandung dalam pelaksanaan acara *tudang sipulung* yang masih nampak adalah nilai ketaatan/kepatuhan, dimana seluruh petani yang hadir pada acara *tudang sipulung* sepakat untuk menerima dan merealisasikan apa yang diputuskan pada musyawarah *tudang sipulung*, seperti pada penyeragaman turun sawah untuk membajak sawahnya, begitu pula bibit yang akan ditanam harus sama jenisnya dan secara bersamaan pula untuk menabur benih.

Selain nilai ketaatan/kepatuhan yang seperti disebutkan di atas, juga tak kalah pentingnya pada acara *tudang sipulung* ialah kesediaan para petani untuk hadir pada acara tersebut, dimana semua petani yang diundang untuk hadir pada pelaksanaan *Tudang Sipulung* datang tepat pada waktunya, bahkan terkadang ada petani yang datang lebih awal. Hal tersebut membuktikan bahwa nilai ketaatan/kepatuhan masih nampak pada acara *Tudang Sipulung* yang dilaksanakan oleh masyarakat yang ada di Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang.

F. Nilai Kesederhanaan

Kesederhanaan seseorang tidak hanya dapat dilihat dalam satu atau dua sisi saja, akan tetapi dari berbagai sisi. Kesederhanaan dapat dilihat dari bagaimana seseorang bertindak laku, berkomunikasi, cara berpakaian, dan lain sebagainya. Nilai kesederhanaan yang terkandung dalam pelaksanaan *tudang sipulung* tersirat pada tempat pelaksanaan acara atau tempat yang dijadikan sebagai pusat kegiatan yaitu rumah sawah milik salah seorang petani. Tempat ini menggambarkan sifat kesederhanaan bagi para petani sawah di Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang.

Nilai kesederhanaan lainnya dapat dilihat ketika masyarakat petani yang hadir pada saat itu yang sebagian besar memakai pakaian apa adanya

atau dengan kata lain pakaian yang dikenakan oleh para petani tidak terlalu formal bukan pakaian rapi dan indah. Bahkan terkadang kita melihat petani yang datang pada acara ini, hanya mengenakan celana pendek beserta baju kaos oblong dan hal tersebut sudah menjadi kebiasaan bagi para petani yang ada di daerah Amparita apabila dalam menghadiri acara tersebut.



Gambar 3. Wujud kesederhanaan masyarakat petani
(Dokumentasi : Fatmawati P)

G. Nilai Kebersamaan

Kebersamaan merupakan salah satu wujud interaksi antara masyarakat yang satu dengan yang lainnya. Kebersamaan berarti melakukan segala sesuatu dengan cara bersama-sama. Dalam kebersamaan mewujudkan berbagai macam makna dan nilai-nilai karakter yang berasal dari dalam diri individu maupun kelompok.

Nilai kebersamaan adalah salah satu nilai yang terkandung di dalam pelaksanaan tradisi *tudang sipulung* yang dilaksanakan oleh masyarakat Amparita. Nilai kebersamaan ini nampak pada saat seluruh petani yang ada di daerah tersebut turun secara bersama-sama untuk mengerjakan sawahnya, baik ketika petani mulai membersihkan sawahnya dan pada saat akan memulai menabur benih maupun pada saat petani sudah mulai memanen padinya.

Kebersamaan masyarakat petani di dalam mengelola sawahnya adalah salah satu manifestasi dari hasil keputusan bersama pada saat dilaksanakan tradisi *tudang sipulung*. Hal ini membuktikan bahwa masyarakat petani yang ada di daerah Amparita adalah masyarakat yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kebersamaan, sehingga tidak heran apabila masyarakat petani yang ada di daerah ini selalu memiliki jiwa semangat dan berhasil dalam mengelola sawahnya.

PENUTUP

Kelurahan Amparita adalah salah satu dari enam kelurahan yang ada di wilayah Kecamatan Tellu Limpoe Kabupaten Sidenreng Rappang. Daerah tersebut dihuni oleh tiga kelompok atau komunitas yang ada di dalamnya, yaitu: Komunitas *Towani Tolotang* (Hindu), *Tolotang Benteng*, dan komunitas ummat Islam murni. Ketiga komunitas ini tersebar di beberapa wilayah pemukiman penduduk, dan komunitas *Towani Tolotang* merupakan komunitas yang terbanyak, yakni sekitar 80% dari jumlah penduduk yang ada di Kelurahan Amparita.

Nilai-nilai budaya yang terkandung di dalam tradisi *tudang sipulung* meliputi nilai musyawarah, nilai religius, nilai solidaritas, nilai ketaatan dan kepatuhan, nilai kesederhanaan, serta nilai keber-samaan. Berdasarkan temuan nilai tersebut, maka secara tersirat tergambar nilai karakter lokal masyarakat petani sawah di dalam tradisi *Tudang Sipulung* pada masyarakat Kelurahan Amparita, Kabupaten Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan. Nilai-nilai tersebut diharapkan dapat menjadi dasar ataupun pedoman bagi para generasi penerus sebagai salah satu upaya dalam menunjukkan identitas jati dirinya sebagai warga Negara yang beradab dan berbudaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Ansar. 2016. *Nilai-nilai budaya dalam Sinrilik Kappalak Tallumbatua*. Makalah. BPNB Makassar.
- Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. 1998. *Kebijaksanaan Teknis Operasional Direktorat Sejarah Dan Nilai Tradisional*. Jakarta: Depdikbud, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Faisal, 2008. "Aktualisasi Nilai-Nilai Budaya Etnik Mandar dalam Arena Sosial". Makalah.
- Faisal & Arisal. 2017. *Mallangi Arajang ri-Goarie: Upacara Adat Pattaungeng bagi Masyarakat Bugis Soppeng*. Laporan Penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan. (Belum diterbitkan).

- Hedisasrawan. 2013. Pengertian Sosialisasi Menurut Para Ahli. Diunduh <http://blogspot.com/2013/03>.
- Hardiyanti, Dewi, dkk. 2018. *Nilai Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat dan Peranannya dalam Membentuk Karakter Anak Didik*. Makassar. Prosiding Seminar Nasional Administrasi Pendidikan FIP UNM.
- Hasanuddin, dkk. 2005. *Spektrum Sejarah Budaya dan Tradisi Bulukumba*. Penerbit: Hasanuddin University Press (LEPHAS). (<http://meylaisoda.blogspot.com/2011/11/makalah-Integrasi-sosial.html>).
- Koentjaraningrat, 1980. *Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- , 1984. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta. Penerbit PT. Gramedia
- , 1997. *Pengantar Antropologi*. Rineka Cipta. Jakarta
- , 2000. *Pengantar Ilmu Antropologi*. PT. Rineka Cipta. Jakarta
- Liliweri, A. 2005. *Prasangka dan Konflik; Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultural*. LKJS Pelangi Aksara. Yogyakarta.
- Liliweri-Alo. 2003. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: Lkis.
- Manyambeang, Abd. Kadir dkk. 1984. *Upacara Tradisional dalam Kaitannya dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan*. Provinsi Sulawesi Selatan. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Mattulada, 1985. *Latoa* (Suatu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Orang Bugis). Makassar. Hasanuddin University Press.
- Miles, Mattheu. B dan Huberman, A. Micheal. 1992. *Qualitative Data Analysis*. Terjemahan Tjetjep Rohidi. Universitas Indonesia. Jakarta
- Muhsin. 2015. *Integrasi Suku Jawa dengan Suku lainnya di Kecamatan Wonomulyo Kabupaten Polewali Mandar*. Skripsi

- (tidak diterbitkan). Universitas Hasanuddin Makassar.
- Pelras, 2006. *Manusia Bugis*. Forum Jakarta-Paris Ecole Franaise d'Extrem-orient. Jakarta.
- Poerwadarminta, 2007. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta.
- Purwanto, Hari. 2000. *Kebudayaan dan Lingkungan*. Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Prabowo, H. 1996. *Pengantar Antropologi*. Seri Diktat Kuliah. Gunadarma. Jakarta.
- Rachmah dan Makmun Badaruddin, 1979. *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Sulawesi Selatan*. Belum diterbitkan. Proyek IDKD Sulawesi Selatan: Makassar.
- Salam, Rahayu. 2014. *Assitulungeng: Bentuk Tolong Menolong dalam Upacara Aqiqah di Pulau Salemo*. Jurnal Sejarah dan Budaya. Walasuji. Vol.5 No.2. Makassar
- Sedyawati, Edi. 2014. *Kebudayaan di Nusantara*. Penerbit Komunitas Bambu.
- Syahrana, Alham, dkk. 2014. Peranan Budaya Tudang Sipulung/Appalili dan Faktor-faktor yang Mempengaruhi Bergesernya Nilai Budaya Pertanian di Sulawesi Selatan. Jurnal Pendidikan Sains, Sosial, dan Kemanusiaan.
- ISSN 1979-0112 and website: [www. sosio humanika-jpssk.com](http://www.sosiohumanika-jpssk.com).
- Tang, Machmud. 2002. *Nilai-nilai Budaya yang Mendukung Pengelolaan Sumber Dayalaut yang Berkelanjutan di Sulsel*. Makalah yang dipresentasikan dalam rangka sosialisasi proyek pengelolaan Sumber Daya Pesisir dan Laut di Sulsel. Makassar 14 Januari 2002.
- Tuloli, Nani. 1990. *Tanggamo: Salah satu ragam sastra Lisan Gorontalo*, Jakarta.

**PELABUHAN BUNGENG DALAM JARINGAN PERDAGANGAN
ANTARDAERAH DAN ANTARPULAU (1992-2016)**
*(BUNGENG HARBOR ON TRADING NETWORKING OF INTERZONAL AND
INTERISLAND)*

Sahajuddin

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin/ Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221
Telepon (0411) 885119, 883748, Faksimile (0411) 865166

Pos-el: saj.sahajuddin@yahoo.com

Handphone: 081342630331

ABSTRACT

The reserach is aming to reveal the occurrence of trading of interzonal and interisland at Bungeng Harbour, Jeneponto. The used method is generally using of history method that describes of problem due to history perspective. The result of the research is at Bungeng Harbor, Jeneponto occurs of loading and unloading activities from various regions in South Sulawesi as well as in the archipelago This trading networking occurs due to the harbor that has superior commodities in Jeneponto, i.e. salt production. While, the production of unloading of this harbor is also unique, therefore, the population of Jeneponto has a very high culture in eating of horse meat, thus the commodity is mostly exported from other regions or islands. These two commodities are the most unloaded at this harbor. Offsetting the loading and unloading of the materials, other commodities are also increased significantly.

Keywords: trading networking, harbor, Bungeng, salt and horse.

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan mengungkapkan terjadinya perdagangan antardaerah dan antarpulau di Pelabuhan Bungeng, Jeneponto. Metode yang digunakan adalah metode sejarah pada umumnya yang menjelaskan persoalan berdasarkan perspektif sejarah. Hasil kajian menunjukkan bahwa di Pelabuhan Bungeng Jeneponto terjadi kegiatan bongkar muat barang dari berbagai daerah di Sulawesi Selatan dan Nusantara. Jaringan perdagangan ini terjadi karena pelabuhan ini memiliki komoditas unggulan daerah Jeneponto, yaitu produksi garam. Sementara produksi bongkarnya pelabuhan ini juga unik, karena penduduk Jeneponto memiliki budaya makan daging kuda yang sangat tinggi, sehingga komoditi ini banyak diimpor dari daerah atau pulau lain. Dua komoditi itulah yang paling banyak dibongkar muat di pelabuhan ini. Mengimbangi bongkar muat barang tersebut, komoditi lain juga terjadi peningkatan yang cukup signifikan.

Kata kunci: Jaringan perdagangan, pelabuhan, *Bungeng*, garam dan kuda.

PENDAHULUAN

Pelabuhan dapat mempengaruhi pembangunan dan perkembangan bidang ekonomi pada bidang-bidang lainnya. Sebaliknya pembangunan ekonomi dapat mempengaruhi kegiatan pelabuhan sebagai proses dialektika sistem sosial masyarakat. Faktor utama yang mempengaruhi pertumbuhan pelabuhan adalah

peningkatan aktifitas masyarakat sebagai akibat dari peningkatan jumlah penduduk dunia, serta peningkatan sumber-sumber kebutuhan manusia itu sendiri. Untuk memenuhi itu semua memerlukan jaringan antardaerah dan antarpulau di Nusantara karena tidak semua daerah memiliki semua sumber-sumber kebutuhan bahan baku dan barang jadi di daerahnya.

Sehingga mau tidak mau mengimpor bahan-bahan kebutuhan itu dari daerah lain sebagai satu sisi dan mengeksport bahan-bahan kebutuhan pada sisi lain, sehingga di sinilah peran pentingnya pelabuhan. Sebagai contoh, Pelabuhan Bungeng di Jeneponto yang bertindak sebagai pengimpor dan pengekspor barang kebutuhan antardaerah dan antarpulau.

Menurut UU No.17 Thn 2008 Tentang Pelayaran, menyebutkan bahwa Pelabuhan adalah tempat yang terdiri atas daratan dan/atau perairan dengan batas-batas tertentu sebagai tempat kegiatan pemerintahan dan kegiatan pengusahaan yang dipergunakan sebagai tempat kapal bersandar, naik turun penumpang, dan/atau bongkar muat barang, berupa terminal dan tempat berlabuh kapal yang dilengkapi dengan fasilitas keselamatan dan keamanan pelayaran dan kegiatan penunjang pelabuhan serta sebagai tempat perpindahan intra dan antarmoda transportasi. Berdasarkan pemahaman itu maka pelabuhan yang ada di Indonesia sekarang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dengan perdagangan antardaerah dan antarpulau.

Perdagangan antardaerah dan antarpulau di Indonesia selalu dihubungkan dengan aktifitas manusia yang menjadikan komoditas sebagai faktor pendorong dan laut sebagai pemisah tetapi sekaligus menjadi pemersatu. Apakah laut dilihat dari segi infrastruktur atau laut dilihat sebagai sumber daya alam hayati laut yang didukung oleh pemerintah. Pentingnya jaringan perdagangan antardaerah dan antarpulau dianggap dapat memperkuat integrasi negara kesatuan Republik Indonesia. Jaringan-jaringan itu pula yang merekatkan pengertian dan pemahaman kita akan pentingnya nilai-nilai budaya yang beraneka ragam. Melalui jaringan perdagangan pula dengan komoditas tertentu, dapat mengintegrasikan Nusantara berdasarkan pendekatan jaringan perdagangan antarpulau, dan ini pernah dicapai hanya dengan komoditas beras (Singgih Tri Sulistiyono, 2012:79-81). Bukan hanya komoditas beras saja tetapi banyak komoditas lainnya, apa lagi jika komoditas itu masuk sebagai komoditas rempah sebagaimana abad XVII. Salah satu jaringan perdagangan antar

daerah dan antarpulau yang pernah ada sejak lampau dan berlangsung sampai saat ini adalah jaringan perdagangan yang dilakukan oleh Pelabuhan Bungeng di Jeneponto.

Terkait dengan hal itulah, penelitian ini berusaha untuk mengetahui, memahami dan menjelaskan seperti apa dan bagaimana jaringan perdagangan itu terbentuk, termasuk pola-pola perdagangannya. Sementara ilmu sejarah sangat berpeluang untuk melakukan kajian seperti itu yang dikenal dengan sejarah maritim. sejarah maritim adalah salah satu bidang sejarah yang khusus mengkaji segala sesuatu yang berhubungan dengan perkembangan aktifitas manusia di bidang kelautan (Sulistiyono, 2004:2). Sementara ruang lingkup dari sejarah maritim mencakup semua aspek kelampauan aktifitas manusia yang berhubungan dengan kelautan, seperti pelayaran, perdagangan, perikanan, teknologi navigasi, pelabuhan, perkapalan, budaya pesisir, perompakan, angkatan laut dan sebagainya. Kajian sejarah maritim tidak hanya berhubungan dengan persoalan pelayaran dan perdagangan maritim, tetapi juga menyangkut pemanfaatan laut dalam membangun kekuatan maritim (Poelinggomang, 2002:2-9).

METODE

Pentingnya pelabuhan di setiap daerah sudah tidak diragukan lagi, baik sebagai infrastruktur maupun sebagai sumberdaya hati dan ekonomi. Jika kita menyimak pelabuhan-pelabuhan pada masa kerajaan, di sana terlihat jelas bahwa kerajaan-kerajaan yang memiliki pelabuhan mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal itu terjadinya karena mudahnya dilakukan jaringan antardaerah dan antar-kerajaan dalam berbagai macam tujuan, termasuk tujuan perdagangan. Salah satu tolakukur kemajuan kerajaan pada masa itu, dapat dilihat dari kemajuan perdagangannya, maka hal itu penting untuk dikaji. Oleh karena itu, kajian ini mengacu pada penelitian studi pustaka dengan metode sejarah kritis sesuai dengan langkah-langkah penelitian sejarah pada umumnya. Langkah pertama adalah penentuan topik penelitian sebagaimana di atas. Adapun lang-

kah-langkah penelitian sejarah (Cottschalk, 1985:27) tersebut adalah (1) heuristik, yaitu mencari dan mengumpulkan data-data atau sumber-sumber yang berkaitan dengan objek penelitian tentang jaringan perdagangan antardaerah dan antarpulau di Pelabuhan Bungeng, Jeneponto melalui metode sejarah kritis; Sumber diperoleh melalui studi pustaka di berbagai tempat perpustakaan, sumber juga didapatkan di arsip kantor pelabuhan Bungeng, termasuk sumber lisan melalui wawancara dari berbagai pihak. (2) kritik sumber, artinya bahwa tidak semua sumber yang berkaitan dengan objek penelitian yang diperoleh itu akan dipergunakan sebagai kebenaran analisis tetapi diseleksi melalui kritik; Sumber-sumber yang diperoleh diatas tidak semuanya dimanfaatkan dan dipakai dalam analisa setelah melalui kritik sumber. (3) interpretasi, sering disebut penafsiran sejarawan terhadap sumber-sumber yang diperoleh; interpretasi penulis dalam kajian ini, lebih kepada penjelasan dan analisa sumber yang dipakai oleh penulis. (4). Historiografi, sering diartikan sejarah penulisan sejarah secara luas. Maksudnya sebagai suatu kesatuan dari proses rekonstruksi yang kita sebut historiografi (Kartodirdjo, 1985: 9). Melalui metode tersebut, diharapkan dapat memberikan penjelasan dan pemahaman terjadinya jaringan perdagangan antardaerah dan antarpulau di Pelabuhan Bungeng, Jeneponto.

PEMBAHASAN

Pelabuhan Bungeng: Dari Arungkeke ke Pelabuhan Bungeng Unit Pelaksana

Pelabuhan Bungeng sejak keberadaannya sampai sekarang telah mengalami dinamika yang cukup panjang karena sudah ada sejak zaman kerajaan sampai saat ini. Hanya sedikit pelabuhan yang berdiri pada masa kerajaan dapat bertahan sampai saat ini dan terus dipakai secara berkesinambungan, seperti Pelabuhan Bungeng. Sebut saja Pelabuhan Sombaopu yang dulunya pernah mencapai kelas tertinggi di Indonesia, yaitu pelabuhan transito internasional yang menghubungkan Indonesia dari Saban sampai Merauke di Nusantara. Kemudian menjadi poros maritim dunia pada abad XVII dengan rempah-

rempahnya. Tetapi Pelabuhan Sombaopu setelah Perang Makassar menjadi hancur lebur dan tidak berfungsi lagi sampai sekarang. Bukan hanya Pelabuhan Sombaopu yang mengalami nasib seperti itu, tetapi banyak pelabuhan lain, diantaranya Pelabuhan Pancana dan Pelabuhan Bantaeng, walaupun Bantaeng sekarang mulai dihidupkan kembali.

Kebesaran Pelabuhan Sombaopu pada masa itu karena pelabuhan ini menempatkan dirinya sebagai pelabuhan transito. Transito dari timur sebagai pusat produksi rempah-rempah atau komoditas dagangnya dengan dunia luar, baik Nusantara maupun bangsa-bangsa asing. Pelabuhan Sombaopu sebagai pelabuhan Kerajaan Gowa mampu menciptakan regulasi pelabuhan yang dapat menguntungkan pihak-pihak yang terlibat di dalamnya, dan mampu juga menjalin hubungan dagang dengan dunia luar. Itulah sebabnya Kerajaan Gowa dapat diterima dengan baik di pusat produksi rempah-rempah Maluku sejak abad XIV. Hubungan antara Kerajaan Gowa dengan pusat rempah-rempah di Maluku, juga telah lama terjalin, walaupun nanti pada abad-abad berikutnya semakin meningkat seiring dengan perkembangan kerajaan.

Sementara produktifitas rempah-rempah di Maluku, juga telah lama dikenal di Nusantara dan bahkan di dunia Eropa. Rempah-rempah telah lama dikenal di Eropa. Majalah Cosmos Indicopkustis pada tahun 1547 memuat berita tentang rempah-rempah sebagai komoditas dagang di Roma yang didatangkan dari Tiongkok dan Sailan. Hal ini menarik karena rempah-rempah hanya tumbuh di Maluku, oleh karena itu dapat dipastikan bahwa komunitas-komunitas politik telah berkembang di Maluku pada abad IV (Pattikayhatu, 2012). Namun menurut mitos lokal Maluku, baru sejak paruh pertama abad XIII. Di antaranya ada empat kerajaan terkemuka yakni Ternate, Tidore, Jailolo, dan Bacan. Kecuali Jailolo, kerajaan-kerajaan Ternate, Tidore dan Bacan masing-masing menempati pulau-pulau kecil di sebelah barat Pulau Halmahera. Jailolo berada di barat laut pulau Halmahera. Kerajaan-kerajaan lain seperti Loloda, Moro dan Obi adalah kerajaan-kerajaan kecil. Hampir di sepanjang sejarah

Maluku kerajaan-kerajaan besar bersaing untuk menjadi penguasa dan memegang hegemoni dalam menjamin keberlangsungan kehidupan sosial dan ekonomi yang stabil.

Lalu bagaimana dengan Pelabuhan Bungeng, apakah ada juga komoditas yang diperdagangkan di sana? Sebagaimana diuraikan sebelumnya bahwa sejak awal keberadaannya merupakan pelabuhan Kerajaan Arungkeke. Keberadaannya tentu demi kepentingan kerajaan, untuk menopang jaringan perdagangan antara Kerajaan Arungkeke dengan dunia luar. Dalam jaringan perdagangan itu, memerlukan infrastruktur dan transportasi. sementara dalam rangka memenuhi itu, memerlukan kerja keras dari pihak kerajaan (abad XVII-XIX), apa lagi infrastruktur terkait dengan sarana jalan darat dan transportasi darat sangat minim dan bahkan tidak ada, kecuali kendaraan berkuda. Untuk memfasilitasi itu semua, maka jalan satu-satunya adalah sarana transportasi laut (merujuk pada pra dan pascaperang Makassar). Hal ini sangat dimungkinkan karena memang laut ada di sekitar Kerajaan Arungkeke dan layak dijadikan sebagai pelabuhan, dan itulah sebabnya muncul Pelabuhan Bungeng.

Sementara di pihak lain, diperlukan komoditas barang dagangan yang dapat dipertukarkan. Tetapi persoalan ini tidaklah menjadi masalah karena di kerajaan ini ada komoditas unggulan, yaitu garam. Selain komoditas garam juga ada komoditas lain yang dihasilkan oleh penduduk bagian pegunungan dan pedalaman. Hal itu juga diikuti oleh persebaran dan perkembangan penduduknya. Perkembangan sistem pemukiman politik dan pemerintahan tidak terlepas pada peranan geografis wilayah. Pembuatan garam dapur atau natrium klorida (NaCl) dapat dipakai dalam makanan, sebagai pengawet bahan makanan dan lain-lain (Tantu, 1988: 284).

Modal produksi penggaraman memang tergolong murah jika diukur berdasarkan nominal uang yang dikeluarkan karena modal yang sesungguhnya hanyalah tenaga fisik, otot yang kuat dan harus berada di tengah terik matahari yang menyengat. Bahan utama dalam pembuatan garam adalah air laut, sementara air laut yang dapat diproses menjadi garam dapur

ialah air laut yang mengandung kadar garam antara 2½% sampai 3% kadar garamnya. Dalam kaitan dengan kadar garam air laut yang dimaksudkan di atas, maka di Arungkeke juga termasuk mempunyai kadar garam seperti itu (Tantu, 1988: 285). Proses pembuatan garam pada dasarnya adalah menguapkan air laut yang mengandung kadar garam tertentu sebagaimana disebutkan di atas, maka faktor pemanasan (cuaca dan iklim) ikut pula berperan. Sehubungan dengan pemanasan atau penguapan ini, maka pada umumnya masyarakat Arungkeke yang mengadakan usaha penggaraman pada waktu-waktu tertentu (musim kemarau), yaitu sekitar bulan Juni sampai bulan Oktober. Namun yang paling dianggap efektif dan sempurna sekitar bulan Juli sampai September, karena bulan-bulan ini tingkat kepanasan bumi akibat sinar matahari sangat tinggi.

Pelabuhan Bungeng sekarang dengan pelabuhan Bungeng pada masa lampau, tentu berbeda dari segi penampilan dan dari segi pengelolaan. Pelabuhan Bungeng sekarang sudah dikelola oleh Dinas Perhubungan Provinsi dengan status sebagai Pelabuhan Penyelenggara Tehnis Kelas III Bungeng dengan wilayah kerja pelabuhan yang ada di Kabupaten Jeneponto, Kabupaten Takalar dan Kabupaten Bantaeng. Administrasi wilayah Bungeng sekarang adalah sebuah desa di Kecamatan Batang, Kabupaten Jeneponto. Sebelumnya telah diuraikan bahwa Pelabuhan Bungeng adalah pelabuhan Kerajaan Arungkeke. Namun seiring dengan perubahan waktu, juga diikuti oleh perubahan administrasi pemerintahan kerajaan dan daerah-daerah lainnya, termasuk perubahan Kerajaan Arungkeke. Kerajaan Arungkeke diperkirakan terbentuk sejak abad XVII dan Pelabuhan Bungeng dimanfaatkan untuk mobilisasi pasukan Arung Palakka di Binamu menjelang Perang Makassar. Kerajaan-kerajaan yang ada di Sulawesi Selatan banyak mengalami perubahan Pascaperang Makassar, dan praktis kerajaan-kerajaan tersebut dianggap bubar setelah ekspedisi militer Belanda tahun 1905, kecuali Kerajaan Bone dan Gowa dipulihkan kembali.

Pelabuhan Bungeng sekarang merupakan pelabuhan rakyat yang memang diperuntukkan untuk rakyat yang ada di sekitarnya dan terbuka untuk umum. Pelabuhan Bungeng mulai dikelola oleh Dinas Perhubungan Propinsi Sulawesi Selatan pada tahun 1994. Tetapi sebelum diambil alih oleh Dinas Perhubungan Propinsi Sulawesi, dinas propinsi ini melakukan pembangunan pada tahun 1992. Sebelum tahun 1992, pelabuhan ini secara realita memang eksis dari masa ke masa sebagai pelabuhan rakyat yang pengelolaannya dilakukan oleh pemerintah setempat. Setelah tidak ada lagi sistem kerajaan, dan Bungeng masuk dalam Desa Arungkeke setelah kemerdekaan, maka Pelabuhan Bungeng di bawah kekuasaan Desa Arungkeke yang dipergunakan oleh para pedagang antardaerah dan antarpulau, termasuk dipergunakan oleh para nelayan. Aktifitas pelabuhan ini terus eksis dan memegang peran penting dalam perdagangan antarpulau, khusus komoditas, garam, kayu dan hewan.

Revitalisasi Ke Pelabuhan Kelas III Bungeng

Pelabuhan pada hakekatnya merupakan faktor terpenting dalam penyelenggaraan pengangkutan di laut, dimana pelabuhan menjadi *"terminal point"* sebagai tujuan utama. Selain itu, pelabuhan juga mempunyai peranan sebagai *gate way* atau sebagai pintu gerbang dari satu negara ke negara yang lain atau dari satu daerah ke daerah lain. Sehingga dalam perkembangannya menjadi sarana untuk berpindahnya kapal dari satu tempat ke tempat yang lain. Maka untuk mencapai tujuan tersebut, di Indonesia ada beberapa pelabuhan yang tersebar di berbagai tempat atau wilayah. Baik pelabuhan yang besar seperti Pelabuhan Makassar yang diberi nama Pelabuhan Soekarno Hatta maupun pelabuhan kecil seperti Pelabuhan Arungkeke jika dilihat dari sisi kelampauan, tetapi jika dilihat pada masa kekinian, maka Pelabuhan Arungkeke itu menjadi pelabuhan penyelenggara teknis kelas III Bungeng Jeneponto.

Pelabuhan ini sekarang merupakan pelabuhan yang ruang kerja dan volumenya kerjanya berada di bawah pelabuhan besar pada

umumnya yang dikelola oleh Pelindo. Pelabuhan Bungeng dapat dikategorikan sebagai pelabuhan hierarki ketiga, yaitu Pelabuhan Pengumpan. Pelabuhan Pengumpan adalah pelabuhan yang fungsi pokoknya melayani kegiatan angkutan laut dalam negeri, alih muat angkutan laut dalam negeri dalam jumlah terbatas, merupakan pengumpan bagi pelabuhan utama dan pelabuhan pengumpul, dan sebagai tempat asal tujuan penumpang dan/atau barang, serta angkutan penyeberangan dengan jangkauan pelayanan dalam provinsi (UU No.17 Thn. 2008 Tentang Pelayaran). UU No.17 Tahun 2008 Tentang Pelayaran, Bab I Ketentuan Umum, Pasal 1 ayat 16 sampai 19. Ayat 17. Pelabuhan Utama adalah pelabuhan yang fungsi pokoknya melayani kegiatan angkutan laut dalam negeri dan internasional, alih muat angkutan laut dalam negeri dan internasional dalam jumlah besar, dan sebagai tempat asal tujuan penumpang dan/atau barang, serta angkutan penyeberangan dengan jangkauan pelayanan antarprovinsi. Ayat 18. Pelabuhan Pengumpul adalah pelabuhan yang fungsi pokoknya melayani kegiatan angkutan laut dalam negeri, alih muat angkutan laut dalam negeri dalam jumlah menengah, dan sebagai tempat asal tujuan penumpang dan/atau barang, serta angkutan penyeberangan dengan jangkauan pelayanan antarprovinsi. Ayat 19. Pelabuhan Pengumpan adalah pelabuhan yang fungsi pokoknya melayani kegiatan angkutan laut dalam negeri, alih muat angkutan laut dalam negeri dalam jumlah terbatas, merupakan pengumpan bagi pelabuhan utama dan pelabuhan pengumpul, dan sebagai tempat asal tujuan penumpang dan/atau barang, serta angkutan penyeberangan dengan jangkauan pelayanan dalam provinsi.

Selain itu, Pelabuhan Bungeng dapat dikategorikan sebagai pelabuhan dengan jenis pelabuhan lain, misalnya pelabuhan umum, pelabuhan perikanan dan pelabuhan jenis lainnya, tergantung realita pelabuhan tersebut, dan tergantung pada tujuan dari sudut pandang penelitian yang ingin dikaji. Dengan demikian Pelabuhan Bungeng Jeneponto kalau dimasukkan pada klasifikasi jenis pelabuhan, maka ia masuk pada kategori pelabuhan rakyat (Wawancara dengan Pak Bahar 09 Februari

2017) karena aktifitas pelabuhan tersebut adalah aktifitas kapal rakyat lokal di bawah 1.000 GT-nya (Gross Tonasenya). Termasuk kapal-kapal lain, selain kapal dagang banyak yang bersandar di sekitar pelabuhan kelas III Bungeng karena memang awalnya pelabuhan ini dipakai oleh rakyat untuk melakukan bongkar muat barang, termasuk nelayan.

Setelah dikonfirmasi kepada pihak perhubungan di lokasi penelitian menyebutkan bahwa memang semestinya kapal-kapal lain itu selain kapal yang terdaftar di pelabuhan penyelenggara kelas III Bungeng, tidak boleh merapat dalam lokasi pelabuhan. Keberadaan kapal-kapal itu bukan kebijakan pengelola pelabuhan tetapi tetap kita izinkan dengan pertimbangan kemanusiaan. Apa lagi kapal-kapal tersebut adalah kapal-kapal milik penduduk setempat, atau milik penduduk di sekitar pelabuhan ini. Ditanya masalah kontri-busi dari pemilik kapal-kapal itu kepada pengelola, pihak pengelola menepis, pihaknya tidak memungut kontribusi, yang dalam hal ini mereka para nelayan tidak membayar. Kecuali hanya dengan pertimbangan kemanusiaan, asalkan tidak mengganggu secara langsung aktifitas penyelenggaraan bongkar muat barang yang dikelola oleh pelabuhan kelas III Bungeng.

Pelabuhan Penyelenggara Kelas III Bungeng di Kabupaten Jeneponto, Sulawesi Selatan sebelum tahun 1992 belum memiliki dermaga sebagaimana layaknya pelabuhan, tetapi yang ada hanyalah pelabuhan rakyat pada umumnya, sehingga bongkar muat barang mengharuskan orang turun ke kapal melalui kapal kecil (*lepalepa*) atau barang yang dibongkar muat dihanyutkan di air. Pada tahun 1994 itu pula panjang dermaganya baru mencapai 60 meter dari pinggir pantai tetapi pada tahun 2007 sampai 2014 dilakukan perbaikan terus, termasuk penambahan panjang dermaga yang sudah mencapai 100 meter lebih.

Unit Penyelenggara Pelabuhan Kelas III Bungeng Jeneponto Provinsi Sulawesi Selatan merupakan salah satu Unit Pelaksana Teknis (UPT) di lingkungan Kementerian Perhubungan. Berada di bawah dan bertanggung jawab kepada Menteri Perhubungan melalui Direktorat Jenderal Perhubungan Laut. Mempu-

nyai Tugas Pokok dan Fungsi yang ditetapkan dalam Keputusan Menteri Perhubungan Nomor KM. 62 tahun 2010 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Kantor Unit Penyelenggara Pelabuhan. Terakhir diubah menjadi Peraturan Menteri Nomor PM.130 Tahun 2015 yaitu melaksanakan pengaturan, pengendalian, dan pengawasan kegiatan kepelabuhan, kesela-matan dan keamanan pelayaran pada pela-buhan, serta penyediaan dan pelayanan jasa kepelabuhan yang belum diusahakan secara komersial.

Secara Geografis Unit Penyelenggara Pelabuhan Kelas III Bungeng kurang lebih 90 kilometer dari arah selatan Kota Makassar. Masuk ke dalam wilayah Kecamatan Batang, Kabupaten Jeneponto, Sulawesi Selatan. Pelabuhan ini merupakan pelabuhan rakyat terbuka untuk umum yang diperuntukkan untuk melayani bongkar muat barang antarpulau dan antardaerah. Pelabuhan ini pula sebagai penyelenggara administrasi teknis pelabuhan yang ada di tiga kabupaten, yaitu Kabupaten Jeneponto, Takalar dan Kabupaten Bantaeng. Jadi wilayah Kerja Kantor Unit Penyelenggara Pelabuhan kelas III Bungeng meliputi pelabuhan-pelabuhan yang ada di Kabupaten Jeneponto seperti Pelabuhan Bungeng, Petang, dan termasuk Pelabuhan khusus PT. Bosowa Energi di Kecamatan Bangkala Kabupaten Jeneponto, termasuk pelabuhan rakyat lainnya yang ada di Jeneponto. Demikian juga pelabuhan-pelabuhan yang ada di Kabupaten Bantaeng dan Kabupaten Takalar menjadi bagian wilayah kerja Pelabuhan Penyelenggara Teknis Kelas III Bungeng.

Sama halnya dengan kebanyakan kabupaten lain di Sulawesi Selatan, Kabupaten Jeneponto juga memiliki tiga dimensi wilayahnya. Tiga dimensi yang dimaksud adalah daerah pegunungan, daerah dataran rendah dan daerah pesisiran. Dimensi ruang tersebut sangat mewarnai kehidupan penduduknya dengan profesi yang beraneka ragam seperti petani, nelayan, pegawai, pekerja tambang, pedagang, dan kegiatan jasa lainnya. Tiga dimensi itu saling mempengaruhi, termasuk kaitannya pada Pelabuhan Bungeng. Terkait dengan pelabuhan, wilayah Jeneponto memiliki garis pantai yang cukup panjang dan memiliki pelabuhan-

pelabuhan kecil sepanjang garis pantai tersebut yang menghubungkan wilayah antardaerah dan antarpulau. Keterisolasian daerah dapat diatasi dengan penyediaan jasa perhubungan baik yang dilaksanakan oleh pemerintah maupun swasta yang secara bersama-sama memberi pelayanan. Sehingga masyarakat di daerah ini dapat menikmati hasil-hasil pembangunan dan turut serta berperan dalam pembangunan.

Kemudian saat ini, pemerintah melalui Kemendikbud juga lagi gencar-gencarnya melakukan riset dan kajian tentang jalur rempah di Nusantara. Hal itu mengindikasikan adanya perhatian pemerintah terkait dengan kegemilangan Indonsia pada masa lalu melalui kerajaan-kerajaan maritimnya. Namun mengulang kembali kejayaan itu merupakan hal yang tidak mungkin karena Indonesia sekarang bukan lagi sebagai wilayah kerajaan tetapi telah menjadi negara kesatuan Republik Indonesia. Masa lalu Nusantara, khususnya abad XVI dan XVII banyak orang menyebutnya sebagai masa keemasan tetapi sekaligus menjadi titik awal kehancuran Nusantara akibat kolonialisasi. Dengan adanya perhatian pemerintah saat ini, barangkali tidak berarti kita ingin kembali kepada masa lalu atau kita ingin mengembalikannya jalur rempah seperti pada masa kejayaannya dulu, tetapi lebih kepada pengkemasan baru terhadap jaringan-jaringan perdagangan antardaerah dan antarpulau melalui jalur laut.

Kejayaan dan kebesaran Nusantara yang tersisa melalui ingatan kolektif lambat laun akan terputus, melemah dan hilang sehingga menurut Susanto Suhdi adalah perlunya penggalan dan menginterpretasikan kembali fakta-fakta sejarah, termasuk bagaimana caranya mencari kemasan-kemasan baru yang aktual untuk mengangkat kembali rempah Nusantara (Harian Kompas, 24 Januari 2017). Interpretasi kembali fakta-fakta sejarah dan membuat kemasan-kemasan baru untuk meraih kembali kejayaan Nusantara pada masa lalu dengan bentuk lain, bukan hal yang mustahil tetapi juga bukanlah perkara mudah. Jika pemerintah berkomitmen untuk memberdayakan ekonomi berbasis maritim, perlu diterjemahkan tataran kebijakannya.

Ekonomi berbasis maritim tidak cukup dilakukan melalui upaya pembentukan tol laut dan poros maritim dunia. Prosedur yang berbelit harus dipermuda, termasuk menurunkan biaya logistik. Untuk mendorong industri berbasis maritim, maka pertama, harus memacu pembangunan infrastruktur di sektor kelautan. Bukan saja jumlah kapalnya melainkan juga jalur pelayaran, pergudangan hingga dermaga serta pelabuhannya (Harian Fajar, 03 Februari 2016). Komitmen pemerintah itu, banyak pihak menanggapi dengan pesimis tetapi banyak juga yang menanggapi dengan keseriusan dan penuh harapan. Maka salah satu jalan untuk mewujudkan itu adalah pentingnya untuk memetakan wilayah-wilayah maritim Indonesia. Apa lagi wilayah maritim yang pernah mencapai kejayaan pada masa lampau dianggap penting untuk diungkap dan dipertimbangkan layak tidaknya dibangun kembali pelabuhan tersebut.

Pelabuhan Bungeng: Jaringan Perdagangan dan Perkembangannya

Pelabuhan Bungeng bukan pelabuhan yang besar dan mewah, tetapi pelabuhan ini memiliki nilai sejarah panjang yang meletakkan pondasi yang kuat di Kerajaan Arungkeke. Pelabuhan ini telah menjalin hubungan perdagangan dengan dunia luar sejak masa lampau, dan terus berjalan dan berkembang sampai sekarang. Perkembangannya pun tidak terlalu mencolok, namun juga salah kalau dikatakan tidak berkembang, tetapi berjalan secara berkesinambungan dari waktu ke waktu. Hal ini terjadi karena adanya dukungan komoditas lokal yang sangat dibutuhkan oleh daerah lain dan pulau-pulau lain yang ada di Indonesia bagian timur, yaitu garam. Sebaliknya, Jeneponto membutuhkan banyak daging kuda dan kayu. Sebagai salah satu ilustrasi tentang kebutuhan kuda di Jeneponto pada tahun 2012 sebagaimana dilansir dalam harian Kompas (28 Januari 2012) yang menyebutkan bahwa salah satu pedagang mengaku mengimpor atau mendatangkan kuda sekitar 400 ekor perbulan. Sementara jumlah pedagang kuda di Jeneponto lumayan banyak walaupun kita belum memiliki data jumlah pedagang kudanya. Demikian juga data-data kebutuhan kayu di Jeneponto sangat tinggi walaupun juga be-

lum kami dapat data statistiknya. Faktor komoditas-komoditas itulah yang membuat jaringan perdagangan di Pelabuhan Bungeng ini selalu bertahan dan berjalan sampai sekarang.

Melihat kondisi wilayah Jeneponto, memang sangat kaya dengan produksi garmanya tetapi miskin dengan produksi kayunya untuk pembangunan rumahnya. Sementara masyarakat Jeneponto pada masa lampau, bahkan sampai sekarang masih sangat banyak penduduk yang membangun rumahnya dalam bentuk rumah panggung, sehingga membutuhkan banyak kayu. Karena produksi kayu di Jeneponto sangat sedikit dan bahkan boleh dikatakan tidak ada, maka mau tidak mau untuk memenuhi dan mencukupi kebutuhan kayu di Jeneponto didatangkan dari luar daerah. Kebanyakan kayu-kayu tersebut didatangkan dari Sulawesi Tenggara dan Tengah melalui Pelabuhan Bungeng. Bahkan, menurut informan, ada yang menyebutkan bahwa ada kayu yang di datangkan dari Kalimantan pada masa lalu, tetapi sekarang sudah tidak ada lagi dengan pertimbangan jaraknya jauh dan harga kayunya hampir sama dengan daerah-daerah yang lebih dekat.

Jaringan dan sistem perdagangan yang terjadi di Pelabuhan Bungeng dianggap berkembang karena kapal yang keluar masuk di Pelabuhan Bungeng tidak pernah kosong, tetap ada yang melakukan bongkar muat barang. Sebagaimana disinggung di atas bahwa kayu Jeneponto kebanyakan didatangkan dari daerah lain dan dari pulau lain, khususnya kayu dari daerah Pemala, Tangke Tada, Wolo, Pulau Balu dan Raha (Wawancara dengan Pak Haji Ujiri, 10 Februari 2017). Sebaliknya barang yang dibawa ke sana adalah kebanyakan garam, termasuk barang kebutuhan lainnya melalui Pelabuhan Bungeng. Selain kayu yang sangat dibutuhkan di Jeneponto adalah ternak seperti kuda, sapi, kambing dan kerbau. Tetapi ternak yang sangat digemari oleh orang Jeneponto adalah kuda. Menurut beberapa orang Jeneponto menyebutkan bahwa orang Jeneponto sangat gemar makan daging kuda ketimbang makan daging binatang ternak lainnya. Salah satu faktor pendorong utama kedatangan tamu pada saat melakukan pesta adat adalah kuda,

maksudnya jika pemilik pesta adat tersebut memotong kuda sebagai santapan makanan pesta tersebut. Kalau menggelar pesta adat, lalu yang dipotong bukan kuda, misalnya hanya memotong sapi atau kerbau sebagai santapan makanannya maka biasanya tamu yang diundang sedikit yang datang (tidak begitu ramai), tetapi jika yang dipotong adalah kuda, maka siap-siaplah menerima tamu yang banyak dan pasti ramai karena jaran orang yang diundang tidak hadir, minimal mengirim perwakilan atau utusannya. Bahkan satu orang yang diundang tetapi yang datang banyak karena akan ikut keluarga lainnya selain yang diundang.

Kebutuhan kuda di Jeneponto memang sangat besar setiap tahunnya karena alasan pesta adat di atas. Kuda-kuda tersebut tidak mampu dipenuhi oleh peternak kuda di Jeneponto, maka didatangkan dari daerah lain dan dari pulau lain. Kebanyakan kuda-kuda tersebut didatangkan dari Sumbawa dan sedikit dari Bima, tetapi juga sangat banyak dari Plores (Wawancara dengan Haji Mange, Sabtu 11 Februari 2017). Sementara barang komoditas yang dibawa ke sana adalah beras, garam, kacang-kacangan tetapi tidak terlalu besar volumenya. Barang-barang yang paling besar volumenya yang dibawa ke sana untuk diperjualbelikan adalah garam, perabot rumah tangga hasil kerajinan atau produksi masyarakat Jeneponto seperti kursi, sofa, kasur, kapok, dan barang-barang perabot rumah tangga lainnya. Barang-barang tersebut banyak dibongkar muat melalui Pelabuhan Bungeng, jadi sampai sekarang Pelabuhan Bungeng tidak pernah sepih dari perdagangan antardaerah dan antar-pulau (Arsip pelabuhan, dan hasil Wawancara dan pengamatan langsung di Pelabuhan Bungeng).

Jaringan perdagangan yang terjadi di Pelabuhan Bungeng memang sangat ramai dan sangat sibuk pada bulan-bulan tertentu, khusus bulan yang tidak banyak ombak besarnya di laut berdasarkan rute perjalanan. Hal itu dapat terlihat dengan banyaknya pedagang dan pemilik kapal lokal Jeneponto. Pedagang dan pemilik kapal yang dimaksud di sini adalah pedagang yang memanfaatkan pelabuhan Bungeng untuk melakukan pelayaran perdagangan. Pedagang yang memanfaatkan Pelabuhan Bungeng tergolong banyak karena

pedagang-pedagang yang terlibat di pelabuhan ini mencapai ratusan orang. Sementara pemilik kapal juga tergolong banyak karena hampir mencapai 50 buah kapal yang tercatat pada Pelabuhan Kelas III Bungeng, Jeneponto (Data Statistik Pelabuhan Kelas III Bungeng). Kebanyakan pemilik kapal tersebut, juga sekaligus sebagai pedagang yang meman-

faatkan Pelabuhan Bungeng untuk berhubungan dengan daerah-daerah lain atau pulau-pulau lain dalam rangka transaksi jual beli barang. Untuk lebih jelasnya, dapat kita lihat pada tabel di bawah ini, tentang pedagang, nama kapal dan pemilik kapal lokal yang beroperasi di Pelabuhan Kelas III Bungeng.

Tabel 1. Daftar Nama Pemilik Kapal Lokal di Jeneponto, Tahun 2013-2016

No	Nama Kapal Layar/Motor (KLM)	G T	Pemilik	Alamat	Keterangan
1	Hidayatullah	65	Hj.Rahmawati Sangka	Tarawang	
2	Kulle Jaya	32	H. Alimuddin Rowa	Batucidu	
3	Anugrah Nur	34	H. Saiful	Bungeng	
4	Sinar Harapan	33	Jabbar	Bungeng	
5	Karya Saudaraku	32	H. Sia	Bungeng	
6	Nurfadilah 01	34	H. Jufri	Bungeng	
7	Surya Abadi	24	H. Sila	Bontoleban g	
8	Baji Minasa	23	Rahman	Petang	
9	Wahyu Ilahi	34	Said	Petang	
10	Wahyu Ilahi 02	66	H. Muh. Nur	Sarappo	
11	Laut Flores	32	H. Mustari Akku	Bungeng	
12	Alam Jaya	32	H. Aha	Bungeng	
13	Harapan Baru	6	H. Arifin	Bungeng	
14	Akmal Jaya 06	35	H. Mirwan Dg. Juma	Bungeng	
15	Akmal Jaya 03	6	H. Mirwan Dg. Juma	Bungeng	
16	Akmal Jaya 05	45	H. Mirwan Dg. Juma	Bungeng	
17	Sahur Utama 02	25	Ruslan	Petang	
18	Rimba Jaya	27	Ruslan	Petang	
19	Prima Multi Guna	33	Jafar Dg. Ngawing	Bungeng	
20	Niaga Express	45	Hj. Cawang	Bontorea	
21	Nurlia Indah	21	H. Bakri	Sarappo	
22	Air Kembali	6	Safir	Bungeng	
23	Air Kembali 101	33	Safir	Bungeng	
24	Minasa Te'ne	5	H. Arifin	Bungeng	
25	Kasman Indah 06	32	H. Baso	Bungeng	
26	Harapan Baru	6	H. Baso	Bungeng	
27	Muh. Cherul	34	H. Baking	Bungeng	
28	Jabal Rahmat 03	23	H. Hasan	Bungeng	

29	Sinar Arafah	31	H. Mustafa Rola	Petang	
30	Nurhikmah	26	H. Mustafa Rola	Petang	
31	Bunga Rosia 02	36	H.S. Dg. Temba	Petang	
32	Bunga Rosia 01	27	H.S.Dg. Temba	Petang	
33	Amwa Jaya Nusantara	31	H. yujir Rola	Boronglamu	
34	Ismail Jaya	34	H. Boko	Petang	
35	Amin Jaya	34	Baso Dg. Tinggi	Petang	
36	Amanah Ilahi	33	H. Lalang	P.Bulo-Bulo	
37	Rahmat Nur	6	H. Lalang	P.Bulo-Bulo	
38	Cinta Surga	22	Hj. Hayati	P.Bulo-Bulo	
39	Amanah Ilahi 02	35	Hj. Hayati	P.Bulo-Bulo	
40	Sinar Abadi 01	29	Tajuddin Dg. Ngali	Petang	
41	Ismail Utama	5	Yupa	Petang	
42	Himawati	4	H. Udding	Petang	
43	Bunga Setia	30	H. Udding	Petang	
44	Astiana Jaya	24	H. Dimang	Petang	
45	Berkah Ilahi	39	H. Dimang	Petang	
46	Dua Putra	28	Mading	Petang	
47	Usaha Bahagia	11	Hj. Anti	Arungkeke	

(Data Statistik Pelabuhan Kelas III Bungeng).

Kapal dan pemilik kapal yang tertera pada tabel di atas hanyalah kapal dan pemilik kapal lokal. Maksudnya hanya kapal dan pemilik kapal yang ada di sekitar Pelabuhan Kelas III Bungeng. Sementara kapal dan pemilik kapal yang berasal dari daerah lain tidak terdaftar dalam tabel tersebut, padahal menurut catatan dari pengelola pelabuhan dan para pedagang yang memanfaatkan Pelabuhan Bungeng menyebutkan bahwa kapal pedagang dari luar daerah Jeneponto sangat banyak. Menurut beberapa narasumber menyebutkan bahwa banyak kapal dan pedagang dari luar daerah Jeneponto masuk merapat di Pelabuhan Bungeng. Mereka membawa barang-barang dagangan berupa hewan, kayu, kargo, dan kebutuhan pokok lainnya. Termasuk banyak pedagang dan kapal yang datang di pelabuhan ini mengambil barang berupa garam, beras, jagung, kacang tanah, kapuk, semen, cargo dan lain-lain, termasuk kebutuhan pokok lainnya (Data Statistik Pelabuhan Kelas III Bungeng).

Kapal dan pedagang yang sering datang di Pelabuhan Bungeng, kebanyakan pedagang dan kapal yang berasal dari daerah lain di Sulawesi Selatan, khususnya dari daerah Bulukumba, Sinjai dan Bone. Namun yang paling banyak dari tiga daerah itu, menurut beberapa informan adalah kapal dan pedagang dari Kabupaten Sinjai. Termasuk ada yang berasal dari Sulawesi Tenggara, tetapi dari luar Sulawesi Selatan itu tidak sering datang karena lebih banyak diperankan oleh pedagang dari Pelabuhan Bungeng yang ke sana. Kapal dan pedagang dari luar daerah Jeneponto ini kebanyakan datang dengan membawa kayu, hewan dan lain-lain, termasuk kain dan pakaian jadi yang diambil dari daerah lain atau dari pulau lain di Indonesia. Kemudian mengambil barang juga di Jeneponto untuk diteruskan ke daerah lain atau pulau lain, khususnya ke Bima, Sumbawa, Nusa Tenggara Timur, Pemala, Tangke Tada, Wolo, Pulau Balu, Raha dan lain-lain (Wawancara dengan pak Tamrin pada tanggal 8 Februari 2017).

Pedagang dari luar Jeneponto kebanyakan datang untuk membeli garam tetapi keberadaannya membawa berkah tersendiri dalam masyarakat karena pedagang ini tinggal beberapa lama. Semakin lama mereka tinggal semakin banyak pengeluaran mereka dari berbagai macam kebutuhannya, dan itu berarti keuntungan bagi masyarakat. Pedagang garam dari luar daerah Jeneponto volumenya meningkat tajam periode tahun 1970-an. Kondisi ini terlihat hampir setiap hari di pesisir, sepanjang pantai Lassang-Lassang dan sepanjang pantai Petang, di mana perahu dan kapal layar pedagang berjejer memanjang sepanjang pantai untuk mengambil garam. Terlebih lagi di pelabuhan Bungeng yang begitu ramai karena bukan hanya garam sebagai satu-satunya tujuan kedatangannya, tetapi juga perdagangan kayu dan kuda yang didatangkan dari daerah dan pulau lain (Wawancara dengan A. Pisuria Kr. Salinri pada 12 Februari 2017).

Ciri dan tipe-tipe pedagang memperlihatkan peningkatan yang cukup baik, sekaligus memperlihatkan sifat dan karakter yang berbeda-beda pula. Sehingga kalau mau diklasifikasikan para pedagang, maka kita mengenal beberapa tipe pedagang. Pertama adalah pedagang sesaat, pedagang ini kebanyakan bersifat amatir, bersifat sementara atau musiman. Artinya bahwa pedagang ini muncul pada saat musim tertentu tiba, misalnya pada musim produksi garam tiba, maka ia menjadi pedagang garam. Kedua, adalah pedagang pengumpul. Di Arungkeke banyak pedagang garam tetapi hanyalah pedagang pengumpul bukan pedagang yang sesungguhnya yang mampu mengoperasikan usahanya mulai dari proses pembelian sampai kepada pendistribusian garam. Pedagang pengumpul ini, juga dikenal sebagai pedagang kepercayaan. Sebab pedagang ini mengumpulkan garam yang dibelinya langsung dari petani garam. Ada kemungkinan dia mendapat kepercayaan dari pedagang yang memiliki modal besar. Keuntungan yang diperoleh pedagang pengumpul ini adalah prosenan dari pedagang pemilik modal dan keuntungan dari permainan selisih harga yang ditawarkan oleh petani garam. Termasuk keuntungan dari permintaan yang dilakukannya pada petani garam dan

keuntungan dari pemberi modal. Kaitannya dengan pedagang pengumpul maka ada pedagang yang disebut pedagang besar dengan sistem jual-beli dalam bentuk partai besar serta jarak tempuh yang jauh.

Pelabuhan Bungeng ini sampai tahun 2016 sudah mengalami perubahan sedikit demi sedikit ke arah perbaikan dari waktu ke waktu, termasuk masalah pasilitas pelabuhan. Pelabuhan ini sudah dilengkapi pasilitas seperti pos-pos jaga dan loket-loket pembayaran. Disediakan juga pasilitas umum. Di lengkapi juga perkantoran pengelola pelabuhan, yaitu Dinas Perhubungan Propinsi Sulawesi Selatan. Keberadaan lembaga atau instansi pengelola, termasuk keberadaan pasilitas lainnya merupakan suatu rangkaian dalam siklus operasional suatu pelabuhan yang memang direncanakannya. Namun ini tentu berkaitan erat dengan pengembangan pelabuhan sebagai pelabuhan yang memiliki standar operasional, sebagaimana layaknya pelabuhan. Walaupun pada dasarnya pelabuhan ini sudah lengkap sejak dulu, termasuk pada masa-masa sebelum kemerdekaan tetapi masih sangat sederhana. Kemudian mengalami penambahan fasilitas dari waktu ke waktu yang dimulai pada tahun 1992. Apa lagi sejak ditetapkannya sebagai Pelabuhan Penyelenggara Kelas III Bungeng oleh pemerintah melalui Kementerian Perhubungan. Penambahan pasilitas itu merupakan suatu keharusan karena pelabuhan ini melayani dan memiliki armada yang banyak. Walaupun armada atau kapal itu dikelola oleh orang perorang atau perusahaan yang bertujuan bisnis, sehingga harus memservis dan melayani pelanggannya dengan baik.

Pelabuhan Penyelenggara Kelas III Bungeng memang masih terbatas pada kapal-kapal berukuran kecil dan berukuran sedang di bawah 1.000 GT. Sedangkan kapal-kapal yang berukuran di atas 1.000 GT belum bisa dilayani. Tetapi menurut pengelola pelabuhan ini, bahwa jika ada kapal besar seperti itu maka kita arahkan ke Pelabuhan Galesong atau Pelabuhan Bantaeng. Walaupun belum melayani kapal yang berkapasitas 1.000 GT ke atas tetapi pelabuhan ini terus ramai hingga saat ini. Kalau dilihat dari sejarahnya sebagai

pelabuhan yang berada dalam Kerajaan Arungkeke sampai memasuki kemerdekaan dan bahkan sampai tahun 1970-an memang belum mengalami perkembangan secara signifikan. Pelabuhan Bungeng, perkembangannya secara permanen baru dimulai pada tahun 1992. Mulai berkembang serta mendapat perhatian lebih dari pemerintah, dimana status Pelabuhan Bungeng berada di bawah kepemimpinan pemerintah Dinas Perhubungan Propinsi Sulawesi Selatan.

Perkembangan pelabuhan Bungeng, kalau mau dilihat dari periode ke periode tertentu memang sulit ditunjukkan, apa lagi jika memulai pada masa kerajaan. Kemudian diteruskan pada masa kolonial, zaman Jepang, kemerdekaan dan sampai sekarang merupakan perkembangan berkesinambungan yang tidak dapat dipisahkan. Sebenarnya pada masa Kolonial, pelabuhan ini menurut beberapa informan menyebutkan tetap beroperasi karena banyak rakyat profesinya sebagai nelayan dan pelayar antarpulau pada masa itu. Pelabuhan ini juga dimanfaatkan oleh Belanda untuk menghubungkan antara Kerajaan Arungkeke dengan daerah lain atau kerajaan lain. Namun setelah Belanda meninggalkan Indonesia, pelabuhan ini tidak banyak berubah dan tidak terurus, walaupun tetap berjalan.

Keberadaan Pelabuhan Bungeng ini membuat para pedagang berdatangan untuk melakukan transaksi. Hal tersebut secara tidak langsung memberikan pengaruh kepada masyarakat sekitar karena mereka harus bersosialisasi dengan dunia luar yang sudah pasti memiliki bahasa dan kebiasaan yang berbeda. Sejak zaman lampau, daerah pegunungan dan daerah pantai memiliki peran dan fungsi yang berbeda. Pegunungan difungsikan sebagai pemukiman, sedangkan untuk pantai berperan sebagai kawasan perdagangan dan sebagai pemukiman orang-orang pribumi.

Perkembangan Pelabuhan Bungeng dari waktu ke waktu memang terlihat sampai saat ini tetapi tidak begitu besar. Hampir semua bagian-bagian yang berkaitan dengan pelabuhan ini mengalami perkembangan dan kemajuan, baik sebelum pelabuhan ini dikelola oleh kementerian perhubungan, maupun pada saat dikelola oleh kementerian perhubungan,

perkembangannya tidak terlalu mencolok. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa perkembangan pelabuhan ini sejak masa lampau sampai sekarang telah mengalami perubahan yang sangat berarti, mulai pada masa kerajaan, masa kolonial dan masa kemerdekaan saat ini.

Keberadaan pelabuhan selama beberapa puluh tahun pastilah sangat mempengaruhi kehidupan masyarakat sekitar Pelabuhan, baik itu dari segi kebiasaan maupun dalam kehidupan bermasyarakat. Waktu yang cukup lama itu, bagi pemerintah sudah melakukan perbaikan secara maksimal dan harus dilanjutkan karena pelabuhan sebagai salah satu pintu gerbang ekonomi. Secara tidak langsung pasti juga mempengaruhi budaya masyarakat karena pelabuhan merupakan tempat bertemunya berbagai macam orang dengan identitas dan simbol-simbol yang mereka miliki masing-masing. Terutama perbedaan bahasa, suku dan agama dan lain-lain sedikit banyaknya terjadi pengaruh mempengaruhi.

Di bidang ekonomi, ada beberapa keuntungan atas keberadaan Pelabuhan Bungeng terhadap pendapatan masyarakat di sekitar pelabuhan. Termasuk keuntungan pemerintah daerah Kabupaten Jeneponto karena fasilitas transportasi yang digunakan untuk para pedagang antardaerah dan antarpulau dipungut retribusi. Pendapatan daerah yang kita maksud ini adalah pendapatan daerah dari rakyat pelaku ekonomi yang memanfaatkan jasa Pelabuhan Bungeng. Tetapi kalau pendapatan daerah dari pelabuhan ini tidak begitu banyak, pemasukan pemerintah Daerah Kabupaten Jeneponto sangat sedikit karena yang mengelola pelabuhan tersebut bukan pemerintah Kabupa-ten, tetapi Dinas Perhubungan Propinsi Sulawesi Selatan. Jadi Pelabuhan Bungeng tidak memberikan keuntungan ekonomi yang signifikan bahkan bisa dikatakan sangat sedikit untuk pemerintah daerah(Data Statistik Pelabuhan Kelas III Bungeng dan wawancara dengan kepala harian pelabuhan, pada tanggal 8 Februari 2017). Tetapi untuk masyarakat disekitar pelabuhan dampaknya sangat positif, tetapi juga ada dampak dari sisi negatifnya.

Menurut salah seorang dari pihak perhubungan mengatakan bahwa pelabuhan ini

memang bukan pelabuhan mandiri secara bisnis tetapi pelabuhan unit pelaksana tugas untuk melayani rakyat. Pelabuhan ini juga bukan pelabuhan yang masih perintis karena sudah dikelola secara profesional. Kalau pelabuhan perintis memang pengelolaannya masih dibiayai oleh negara atau disubsidi oleh negara, tetapi tetap memiliki tujuan untuk menjadikannya pelabuhan mandiri agar tidak lagi tergantung sama pemerintah. Pelabuhan Bungeng merupakan pelabuhan rakyat yang penuh nilai sejarah. Pelabuhan ini memegang peranan penting sejarah bahari di Jeneponto, lebih-lebih tentang perdagangan garam pada masa lampau.

Perdagangan garam melalui Pelabuhan Bungeng setiap tahun mengalami kecenderungan yang fluktuasi yang relatif stabil. Artinya setiap tahun volume arus garam keluar tidak terlalu jauh berbeda dengan tahun-tahun berikutnya. Demikian juga kapal yang keluar masuk di Pelabuhan Bungeng relatif stabil

fluktuasinya setiap tahun. Walaupun terjadi perubahan yang mencolok bukan di dasarkan pada perubahan tahunnya tetapi perubahan arus kapal keluar masuk dan perubahan volume perdagangan yang terjadi tersebut didasarkan pada perhitungan bulan. Hal itu terjadi karena dipengaruhi oleh produktifitas penggaraman setiap bulan yang berbeda-beda. Setiap bulan produksi garam di Arungkeke, Jeneponto tidak sama karena sangat dipengaruhi oleh cuaca dan musim, jika musim hujan maka produksi garam otomatis berhenti, maka biasanya kecenderungan volume perdagangannya juga menurun. Dan sebaliknya jika produksi garam meningkat, maka peluang perdagangan garam juga mengalami kecenderungan meningkat. Demikian juga kapal yang keluar masuk mengalami kecenderungan mengikuti pengaruh cuaca dan musim, serta tinggi rendahnya produktifitas garam. Hal itu dapat kita tabel berikut:

Tabel 2. Kapal Tiba/Berangkat di Pelabuhan Jeneponto

Bulan		Unit	Gross Tonase (GT)
Januari		32	1.082
Februari		33	1.061
Maret		46	1.432
April		49	1.491
Mei		57	1.958
Juni		70	2.047
Juli		52	1.861
Agustus		78	2.389
September		73	2.380
Oktober		54	1.669
November		55	1.881
Desember		30	1.019
Jumlah	2016	629	20.270
	2015	597	20.468
	2014	761	22.049
	2013	824	21.384

(Data Statistik Pelabuhan Kelas III Bungeng).

Memperhatikan tabel di atas berdasarkan data statistik Pelabuhan Kelas III Bungeng menunjukkan bahwa arus kapal keluar masuk melalui pelabuhan tersebut memang mengalami fluktuasi. Walaupun data statistik di atas agak berbeda dengan informasi dari masyarakat dan

informan yang ada di sekitar pelabuhan. Beberapa diantaranya menyebutkan bahwa data itu sangat sedikit jumlahnya jika dibandingkan dengan kenyataan yang ada di lapangan. Artinya volume komoditas perdagangan, khususnya garam, jauh lebih banyak yang terjadi di

lapangan ketimbang data tabel di atas. Demikian juga kapal yang keluar masuk jauh lebih banyak ketimbang data di atas. Setelah dikonfirmasi dengan pihak pengelola pelabuhan tidak sepenuhnya menerima informasi tersebut. Namun mereka mengakui bahwa banyak kapal-kapal kecil milik warga yang keluar masuk yang tidak terdata dengan alasan kemanusiaan sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Demikian juga kapal-kapal yang berasal dari daerah lain, sebenarnya datanya ada tetapi pengarsipannya yang belum lengkap.

PENUTUP

Kebesaran dan kehebatan kerajaan-kerajaan tersebut karena didukung oleh keberadaan pelabuhan yang ada di kerajaannya. Dan tentu saja karena ada komoditas yang laku di pasat Nusantara maupun dunia. Sehingga patut diduga dan bahkan disimpulkan bahwa komoditas rempah-rempah dapat mempersatukan Nusantara pada satu sisi, namun komoditas rempah-rempah itu pula yang menyebabkan terjadinya kolonisasi bangsa Eropa. Tetapi dengan kolonisasi itu pulalah yang memunculkan semangat anti kolonial yang melahirkan kesadaran kebangsaan. Pandangan tersebut bukan tanpa alasan karena kenyataan historis melanda sebagian besar kerajaan-kerajaan besar yang ada di Nusantara, bahkan termasuk kerajaan-kerajaan kecil dan mandiri seperti Kerajaan Arungkeke.

Kerajaan Arungkeke merupakan salah satu kerajaan lokal yang ada di Sulawesi Selatan yang memiliki sejarah panjang dalam jaringan perdagangan antardaerah dan antarpulau. Antardaerah yang dimaksud adalah daerah-daerah yang ada dalam Provinsi Sulawesi Selatan, sementara antarpulau yang dimaksud adalah pulau-pulau selain Pulau Sulawesi. Kerajaan Arungkeke melakukan jaringan perdagangan tersebut sepanjang masa karena sudah ada sejak kerajaan ini memiliki pelabuhan, yang kemudian dikenal dengan Pelabuhan Bungeng. Jaringan perdagangan ini berlangsung sepanjang masa, dari zaman kerajaan sampai masa kini karena dukungan produksi komoditas lokal yang ada di kerajaan ini, yaitu garam. Sebaliknya Kerajaan Arung-

keke, atau daerah Jeneponto membutuhkan komoditas lain yang tidak mampu dipenuhi seluruhnya oleh produksi lokal, sehingga membutuhkan tambahan, khususnya ternak kuda dan kebutuhan untuk membangun rumah.

Walaupun di Arungkeke gencar juga beternak kuda tetapi kebutuhan daging ini tidak sebanding dengan sangat tingginya kebutuhan daging kuda yang tercermin dalam nilai-nilai kultural setempat. Sehingga mau tidak mau harus mengimpor dari daerah atau pulau yang memiliki peternakan kuda yang tinggi, seperti yang ada di kepulauan Nusa Tenggara. Sebaliknya daerah Nusa Tenggara membutuhkan garam, perabot rumah tangga hasil kerajinan atau produksi masyarakat Jeneponto seperti kursi, sofa, kasur, kapok, dan barang-barang perabot rumah tangga lainnya, termasuk beras, jagung, kacang tanah, semen, cargo dan lain-lain. Selain ke Nusa Tenggara juga ke Sulawesi Tenggara dan Sulawesi Tengah, termasuk Sulawesi Utara dan Kalimantan, walaupun dua daerah terakhir tidak berjalan sepanjang waktu. Daerah dan pulau yang intensif dilakukan kontak dagang adalah Bima, Sumbawa, Nusa Tenggara Timur, Pemala, Tangke Tada, Wolo, Pulau Balu, Raha dan lain-lain.

Kemudian dalam perkembangannya, Pelabuhan Bungeng yang begitu ramai dimanfaatkan oleh masyarakat, baik masyarakat Jeneponto, kabupaten lain yang ada di Sulawesi Selatan maupun dari pulau-pulau lain. Maka pemerintah merasa berkepentingan untuk memperbaiki dan membangun kembali Pelabuhan Bungeng. Kemudian rencana pemerintah mulai direlisasikan pada tahun 1992 dan diberi nama Pelabuhan Penyelenggara Kelas III Bungeng di Kabupaten Jeneponto, Sulawesi Selatan. Sebelum tahun 1992, pelabuhan belum memiliki dermaga sebagaimana layaknya pelabuhan, sehingga bongkar muat barang mengharuskan orang turun ke kapal melalui kapal kecil (*lepalepa*) atau barang yang dibongkar muat dengan menhanyutkan di air. Dermaganyapun dari tidak ada menjadi ada yang mencapai 100 meter lebih panjang dermaganya. Kemudian pelabuhan ini juga sebagai pusat administrasi bagi pelabuhan-pelabuhan yang ada di Kabu-

paten Jeneponto, Takalar dan Kabupaten Bantaeng.

Semoga dengan kehadiran Pelabuhan Penyelenggara Kelas III Bungeng, Jeneponto terus mengalami perkembangan dan kemajuan yang dapat bermanfaat untuk kesejahteraan bagi masyarakat Jeneponto pada khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Semoga pelabuhan tersebut tidak salah jalan yang hanya menguntungkan kelompok pengusaha-pengusaha besar atau para elit-elit tertentu, apa lagi jika hanya menguntungkan pihak asing, seperti pada masa kolonial. Semoga juga dapat dibuatkan regulasi yang betul-betul berpihak demi kepentingan rakyat tanpa merugikan negara.

DAFTAR PUSTAKA

- Arsip Kecamatan Arungkeke, Berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 138/1242/PUOD tertanggal 3 Mei 1996.
- Arsip Pelabuhan Penyelenggara Kelas III Bungeng, Jeneponto
- Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 138/3418/PUOD tanggal 29 September 1990 perihal Kriteria pembentukan kecamatan.
- BAPPEDA, Katalog BPS: 7304041.02015, statistik tahunan, Kecamatan Arungkeke Dalam Angka 2002, Badan Busat Statistik Kabupaten Jeneponto
- Gottschalk, Louis. 1985. *Mengerti Sejarah*, yang diterjemahkan oleh Nugroho Notosusanto. Jakarta: Universitas Indonesia Press
- John A. Pattikayhatu, "Bandar Niaga di Perairan Maluku dan Perdagangan Rempah-Rempah" dalam *Kapata Arkeologi* Vol. 8 Nomor 1 / Juli 2012 1. Balai Arkeologi Ambon.
- Kartodirdjo, Sartono. 1985. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif*. Jakarta: Gramedia Jakarta.
- Paeni, Mukhlis. (editor). 1988. *Dimensi Sosial Kawasan Pantai*, Indonesia, P3MP. Jakarta: The Toyota Foundation Jepang
- Poelinggomang, Edward L. 2002. *Makassar Abad XIX: Studi Tentang Kebijakan Perdagangan Maritim*. Jakarta: Gramedia
- Tantu, Hammado dalam Mukhlis Paeni (editor), 1988, *Dimensi Sosial Kawasan Pantai*, P3MP, Makassar, untuk The Toyota Foundation Jepang, Indonesia
- Tri Sulistiyono, Singgih. 2004. *Pengantar Sejarah Maritim Indonesia*, Semarang, Program Hibah Penulisan Buku Teks 2004, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional
- , 2012. Pasang Surut Jaringan Makassar Hingga Masa Akhir Dominasi kolonial Belanda, pada buku "Indonesia Dalam Arus Sejarah" bagian kolonisasi dan perlawanan jilid 4, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve atas kerjasama dengan Kemendikbud Republik Indonesia
- Undang- Undang No.17 Tahun 2008 Tentang Pelayaran
- Hasil Wawancara lapangan di lokasi penelitian
- Harian Fajar, 03 Februari 2016.
- Harian Kompas, 24 Januari 2017.

Tabel 3. Data Informan

No.	Nama Informan	Pekerjaan	Waktu Wawancara
1	Tamrin	Nahkoda/Pedagang	8 Februari 2017
2	Haji Ujiri	Pedagang kayu antarpulau	10 Februari 2017
3	Haji Mange	Pedagang kuda antarpulau	11 Februari 2017
4	A. Pisuria Kr. Salinri	Manta Kepala Desa	12 Februari 2017

HUBUNGAN DISASOSIATIF DI PERMUKIMAN TRANSMIGRASI SUKAMAJU

(DISSOCIATIVE RELATIONSHIP IN SUKAMAJU TRANSMIGRATION SETTLEMENTS)

Iriani

Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Sulawesi Selatan
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jl. Sultan Alauddin, Tala Salapang, km.7 Makassar 90221
Telp. (0411)885119 Fax. (0411) 865166,883748
Email: iriani_98@yahoo.com

ABSTRACT

The research wants to explain the relationship of dissociative social at transmigration community, such as cooperation, conflict, and contravention in Sukamaju. The process of data collecting is done by using of in-depth interview, observation, and library study. The result shows that in Sukamaju District as transmigration area has various of ethnics, i.e. Balinese, Lombok, Sundanese, and Buginese, therefore the social process occurs since a long time at the transmigration settlements. Thus, there are social processes of dissociative that occurs in Sukamaju, those are cooperative, competitive, conflict, and contravention. Although, the social process is considered to a negative social process, it does not last long, however, it ends peacefully and they can live in harmony through now.

Keywords: Transmigration, dissociative relationship, ethnics, and peace.

ABSTRAK

Tulisan ini ingin menjelaskan hubungan sosial disasosiatif pada masyarakat transmigrasi, seperti kerja sama, konflik, dan kontravensi di Sukamaju. Proses pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan wawancara mendalam, observasi dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan, bahwa di Kecamatan Sukamaju sebagai daerah transmigrasi, memiliki berbagai macam etnis, yakni, Bali, Lombok, Sunda, dan Bugis, dengan demikian maka terjadi proses sosial sejak lama di permukiman transmigrasi tersebut. Adapun proses sosial yang terjadi di Sukamaju ada yang bersifat disasosiatif, yakni ada yang bersifat kerjasama, persaingan, konflik dan kontravensi. Walaupun proses sosial tersebut dianggap sebagai proses sosial yang bersifat negatif, namun tidak berlangsung lama, akan tetapi berakhir dengan damai dan mereka dapat hidup rukun hingga saat ini.

Kata kunci: Transmigrasi, hubungan disasosiatif, etnis, dan damai.

PENDAHULUAN

Jauh sebelum adanya keputusan presiden No.2 tahun 1973 tertanggal 4 Januari 1973 tentang Propinsi Sulawesi Selatan ditunjuk sebagai salah satu propinsi penerima transmigran, Sulawesi Selatan sudah menjadi salah satu tujuan transmigran, yakni di daerah Sukamaju Kabupaten Luwu, yang saat ini termasuk dalam wilayah Kabupaten Luwu Utara. Transmigrasi merupakan salah satu upaya pemerintah untuk mewujudkan keseimbangan penyebaran penduduk, memperluas

kesempatan kerja, meningkatkan produksi dan meningkatkan pendapatan. Selain itu program pelaksanaan transmigrasi, melaksanakan pemerataan pendidikan, kesehatan dan jaminan sosial bagi transmigran. Transmigrasi juga berfungsi untuk mempercepat perubahan pengelompokan dan penggolongan manusia dan membentuk jalinan hubungan sosial dan interaksi sosial yang baru untuk menjaga integrasi antar daerah karena di Indonesia terdiri dari berbagai macam suku. Dalam konteks ini, transmigrasi juga bertujuan

membangun persatuan nasional melalui kebijaksanaan pembauran antaretnis: Ketika depresi ekonomi 1900 memukul mati kebijakan *laisser-faire*, kebijakan etnis konstruktif yang baru berupaya mengubah ini semua dengan membangun Provinsi-propinsi luar menjadi sebaik Jawa, dan memanfaatkan sumber daya Negara untuk mendorong kemajuan ekonomi, bukan hanya dalam pertanian, tapi dalam produksi pertambangan dan dalam industri serta perniagaan, baik secara langsung oleh perusahaan Negara, maupun, tidak langsung dengan menghimpun kekayaan material dan kesejahteraan manusia. Van Deventer mengumumkan tema itu dengan Irigasi, Imigrasi, dan pendidikan (Vurnival, 2009:13)..

Secara historis transmigrasi datang ke Sukamaju dilakukan secara bertahap, yakni mulai pada tahun 1939, yang berasal dari daerah sekitar desa tetangga, seperti Toraja, kemudian pada tahun 1971 didatangkanlah transmigrasi dari Bali, kemudian dari suku Jawa, dan Lombok. Keanekaragaman etnis yang hidup secara berdampingan sejak lama dan melakukan interaksi secara intensif pasti mengalami dinamika proses sosial. Secara garis besar proses sosial atau interaksi sosial bisa dibedakan ke dalam dua jenis, yaitu proses asosiatif dan proses sosial disosiatif (Narwoko, 2007:58).

Keanekaragaman etnis dan budaya tersebut akan mempengaruhi hubungan sosial dalam kelompok masyarakat dimanapun berada, termasuk di permukiman transmigrasi. Menurut Raharjo dalam Gustina (2002:1) kontak atau pertemuan dua etnis atau lebih di daerah permukiman transmigrasi akan menimbulkan dua kemungkinan, yaitu yang bersifat positif dan yang bersifat negatif sebagai perwujudan dari proses interaksi. Akan menimbulkan positif apabila mereka mampu menciptakan suasana hubungan sosial yang harmonis di daerah tujuan mereka. Kemudian sebaliknya akan muncul hal yang bersifat negatif apabila masing-masing etnis tidak mampu memahami budaya etnis lain yang ada di sekitar mereka, sehingga menimbulkan banyak potensi konflik.

Keanekaragaman suku bangsa dan budaya merupakan suatu kekayaan kebudayaan kita dan sekaligus dapat menjadi ancaman

dalam suatu negara. Dapat dikatakan kekayaan, karena setiap suku bangsa mempunyai budaya masing-masing yang menjadi modal dan pilar dalam membentuk suatu negara yang kuat dan utuh. Sebaliknya keanekaragaman suku bangsa yang tidak diiringi dengan saling kerja sama dan saling menghargai antar suku bangsa yang satu dengan suku bangsa yang lain akan menjadi potensi konflik dan pada akhirnya akan menimbulkan disintegrasi bangsa (Arios dalam Iriani 2003:1).

Walaupun etnis beranekaragam, namun setiap etnis akan mengembangkan pola adaptasinya masing-masing di daerah rantau agar bisa hidup survive. Masing-masing etnis memiliki kemampuan beradaptasi dan budaya bertoleransi, pasti mempunyai ajaran mengenai cara menempatkan diri di tengah orang lain atau di lingkungan majemuk. Namun sebaliknya apabila penghayatan dan mengamalkan terhadap ajaran atau doktrin kebudayaan yang mengarah pada kemampuan adaptasi dan budaya toleransi diantara pendukung kebudayaan tersebut melemah, maka hal tersebut dapat menimbulkan potensi konflik. Padahal jika setiap etnis mencoba mengamalkan ajaran tersebut, maka kemungkinan konflik akan berkurang. Menurut Alfitri (2002: 102) budaya Minang misalnya mengajarkan kemampuan adaptasi dan budaya toleransi sebagai berikut:

*Dimana bumi dipijak, di sinan langik
dijunjuang*

(dimana bumi dipijak di sana langit
dijunjung)

Lamak diawak, katuju diurang
(enak bagi kita, enak bagi orang)

Di Ambon, misalnya terdapat pola tradisi *pola gendong* yang merupakan nilai budaya lokal yang mengajarkan saling menghormati dan saling menghormati antar orang Ambon yang Islam dan orang Ambon Kristen. Namun karena nilai tradisi leluhur tersebut telah luntur dalam masyarakat Ambon, maka terjadilah konflik yang dapat dikatakan sebagai tragedi kemanusiaan (Alfitri, 2002:102). Demikian pula halnya di permukiman transmigrasi Sukamaju, yang sangat multi etnis, tidak

menutup kemungkinan benturan-benturan budaya akan terjadi apabila masing-masing etnis tidak bisa menerapkan nilai budaya mereka di perantauan.

Dapat dikatakan, bahwa di daerah permukiman transmigrasi sangat banyak potensi konflik. Kecemburuan sosial sangat mudah timbul, khususnya berkaitan dengan bantuan-bantuan yang diberikan dan kesiapan lahan kepada para transmigran. Seperti yang pernah terjadi di Luwu, khususnya di Kecamatan Bone-Bone, Desa Sukamaju, yang mana terjadi perebutan tanah antar penduduk lokal dengan transmigrasi. Kedatangan transmigrasi secara besar-besaran menyebabkan perubahan mendasar yang brutal pada bidang agraria dan menggoyahkan sendi-sendi alam kebudayaan tradisional penduduk lokal. Penduduk asli menjadi minoritas, (Charras, 1997: 140).

Bahkan pada saat itu di Luwu, khususnya di Kecamatan Bone-Bone sebagai tujuan transmigrasi pertama, memperlihatkan keruwetan hubungan antar etnis, disebabkan oleh kepadatan penduduk, serta adanya masyarakat asli setempat memiliki keseragaman tertentu. Konflik-konflik tanah dan lainnya disebabkan oleh bertemunya kebudayaan dan pengolahan tanah yang berbeda tidak dapat dihindari (Charras, 1997:140).

Oleh karena itu, maka penelitian tentang hubungan sosial di permukiman transmigrasi perlu dilakukan, seperti halnya di daerah transmigrasi Sukamaju yang mana penduduknya terdiri atas berbagai etnis dan latar belakang budaya, diantaranya Jawa, Bali, Lombok, Pamona, dan Toraja. Masing-masing etnis tersebut pasti memiliki strategi dalam hubungan sosial dengan etnis yang berbeda guna menjalin hubungan yang harmonis. Adapun yang menjadi permasalahan dalam tulisan ini yakni, bagaimana hubungan sosial disasosiatif masyarakat transmigrasi di Sukamaju, Kabupaten Luwu Utara?

METODE

Proses pengumpulan data dimulai dengan mengurus perizinan di Kesbanglinmas Kabupaten Luwu Utara dan ke kantor Kecamatan Sukamaju. Di kantor Kecamatan

Sukamajulah diperoleh beberapa informan yang dapat dimintai informasi dan pada saat itulah dilakukan wawancara kepada beberapa informan yang telah ditentukan. Selama beberapa hari dilakukan wawancara kepada informan yang berasal dari suku Jawa, Bugis, dan Sunda. Baik wawancara di rumah maupun di kantor.

PEMBAHASAN

Kecamatan Sukamaju merupakan salah satu tujuan transmigrasi di Luwu Timur (dulunya Kabupaten Luwu), sehingga memiliki masyarakat yang multietnis, yakni terdiri atas etnis Bali, Lombok, Jawa, Sunda, Toraja, Bugis, dan penduduk asli. Kondisi semacam ini dapat dikatakan sebagai masyarakat majemuk fragmentasi artinya suatu kehidupan masyarakat yang terdiri atas sejumlah kelompok etnis, tetapi semuanya dalam jumlah yang kecil, sehingga tidak terdapat satupun kelompok yang memiliki posisi yang dominan (Setiadi, 2010:548). Demikian halnya di Kecamatan Sukamaju, tidak ada etnis yang lebih dominan, melainkan hampir sama jumlahnya. Oleh karena itu tidak ada etnis minoritas dan etnis mayoritas.

Secara historis transmigrasi datang ke Sukamaju dilakukan secara bertahap, yakni mulai pada tahun 1939, yang berasal dari daerah sekitar desa tetangga, seperti Toraja, kemudian pada tahun 1971 didatangkanlah transmigrasi dari Bali, kemudian transmigrasi dari suku Jawa, dan Lombok. Keanekaragaman etnis yang hidup secara berdampingan sejak lama dan melakukan interaksi secara intensif pasti mengalami dinamika proses sosial. Menurut Setiadi (2010: 474) interaksi sosial pada struktur masyarakat majemuk berdampak pada dua hal yaitu:

1. Peningkatan solidaritas, yaitu akibat pembentukan kelompok sosial dari seksi yang berbeda-beda diantaranya makin kuatnya hubungan atau ikatan antar-anggota masyarakat. Para anggota masyarakat yang ada mengabaikan perbedaan horizontal maupun vertikal. Deferensiasi masyarakat dianggap sebagai hal yang wajar akibat saling bergaul secara intensif dan saling

memaklumi hal-hal tertentu. Selain itu, interaksi dapat menghasilkan kelompok baru dengan ceritera yang baru pula.

2. Timbulnya potensi konflik, jika perbedaan yang mereka miliki seperti latar belakang suku, agama, ras, dan sebagainya lebih menonjol akan terjadi dalam organisasi konflik dapat pula terjadi dalam masyarakat luas yang menempati suatu kompleks perumahan, sebab mereka berasal dari berbagai latar belakang budaya yang berbeda-beda.

Dengan demikian maka tidak menutup kemungkinan terjadi proses sosial yang bersifat disasosiatif, seperti konflik seperti apa yang telah dijelaskan pada point ke dua tersebut di atas, bahwa timbulnya potensi konflik, jika perbedaan yang mereka miliki seperti latar belakang suku, agama, ras, dan sebagainya lebih menonjol akan terjadi dalam organisasi konflik, dapat pula terjadi dalam masyarakat luas yang menempati suatu kompleks perumahan, sebab mereka berasal dari berbagai latar belakang budaya. Situasi tersebut juga sama pada permukiman transmigrasi di kecamatan Sukamaju yang masyarakatnya terdiri atas beberapa etnis yang tentunya memiliki latar belakang budaya yang berbeda-beda.

Proses sosial diasosiatif merupakan realitas sosial dalam keadaan disharmoni sebagai akibat adanya pertentangan antar anggota masyarakat, yang mana proses sosial tersebut dipicu oleh adanya ketidakterlibatan sosial atau *social disorder* (Setiadi, 2010:87). Berkaitan dengan hal tersebut, maka ada beberapa proses sosial yang bersifat disasosiatif yang terjadi di Desa Sukamaju, yakni sebagai berikut:

a. Persaingan

Kecamatan Sukamaju merupakan salah satu wilayah yang pertama kali dihuni oleh para transmigran. Kecamatan tersebut memiliki penduduk yang multi etnis. Oleh karena itu tidak terlepas dari proses interaksi yang bersifat disasosiatif. Apa lagi Kecamatan Sukamaju termasuk kecamatan yang tingkat perekonomiannya cukup maju, sehingga roda perekonomian berjalan lancar. Adanya aktivitas

ekonomi yang cukup bervariasi dan lancar di Kecamatan Sukamaju, sehingga tidak menutup kemungkinan terjadi persaingan diantara para transmigran atau para penduduk yang ada di wilayah tersebut, khususnya dalam bidang ekonomi. Walaupun persaingan tersebut tidak bersifat negatif, namun sebaliknya bersifat positif. Persaingan adalah suatu proses sosial dimana individu-individu atau kelompok manusia yang terlibat dalam proses tersebut saling berebut untuk mencari keuntungan melalui bidang-bidang kehidupan yang pada masa tertentu menjadi pusat perhatian publik (khalayak) dengan cara menarik perhatian publik tanpa menggunakan ancaman atau kekerasan (Setiadi, 2010:87). Selain itu persaingan atau kompetisi dapat dibedakan dalam dua tipe, yaitu kompetisi atau persaingan secara personal dan kompetisi atau persaingan secara berkelompok (impersonal). Dapat dikatakan, bahwa persaingan yang terjadi di Kecamatan Sukamaju, khususnya dalam bidang ekonomi tidak lagi bersifat impersonal, namun bersifat pribadi, setiap keluarga masing-masing mencari peluang bisnis yang dianggap mampu memperbaiki kehidupan ekonominya.

Walaupun terjadi persaingan ekonomi di Kecamatan Sukamaju, khususnya pada bidang ekonomi namun tidak bersifat kelompok, tetapi bersifat pribadi. Berbeda halnya pada saat 3 bulan pertama datang ke lokasi transmigrasi. Para transmigran belum mengenal persaingan, namun mereka saling bahu-membahu agar usaha pertanian mereka bisa berhasil dan bisa menghidupi kebutuhan sehari-hari keluarganya. Pada saat itu, walaupun mereka berbeda etnis, namun hampir setiap hari mereka bermusyawarah mencari solusi agar usaha mereka bisa berhasil.

Setiadi (2010: 87) menambahkan, bahwa berdasarkan tipenya persaingan terdiri atas beberapa bentuk, yaitu; (1) persaingan di bidang ekonomi, (2) persaingan di bidang kebudayaan, (3) persaingan untuk mendapatkan kedudukan dalam masyarakat, dan (4) persaingan rasial. Namun persaingan dalam batas-batas tertentu dapat berfungsi sebagai alat untuk mengadakan seleksi sosial, jika persaingan antar pihak di dasari oleh pemikiran yang sehat dan untuk menyaring warga atau

golongan yang akhirnya menghasilkan pembagian kerja yang efektif. Demikian halnya persaingan ekonomi yang terjadi di Sukamaju secara otomatis spesialisasi masing-masing orang berkaitan dengan usaha yang mereka jalankan. Misalnya ada yang khusus menjual hasil kebun, berjualan pakaian, ada pula yang khusus berjualan makanan/kuliner, serta ada pula yang berjualan sayur keliling kampung.

Para penduduk di Sukamaju berlomba-lomba menjadi pedagang, karena melihat tetangga atau temannya menjadi pedagang, maka yang lainnya juga berusaha mencari peluang untuk berjualan apa saja yang bisa laris terjual di daerah tersebut. Tetangga atau orang disekitarnya yang berjualan dan jualannya itu sangat laris dan lancar, maka otomatis tingkat ekonominya berubah, maka tetangga atau penduduk lainnya pun juga ikut berusaha di bidang perdagangan, walaupun barang yang didagangkannya tidak harus sama dengan apa yang didagangkan oleh tetangganya atau orang yang dicontohnya.

Persaingan di bidang ekonomi merupakan bentuk proses sosial disasosiatif yang cukup menonjol di wilayah transmigrasi tersebut, khususnya di Kecamatan Sukamaju. Bahkan hampir sebagian besar penduduk di Desa Sukamaju beralih profesi dari berkebun atau bertani berubah menjadi pedagang. Hal ini sangat memungkinkan penduduknya bekerja sebagai pedagang, sebab di Sukamaju terdapat pasar yang merupakan pusat transaksi jual beli barang-barang yang beranekaragam, yakni mulai dari hasil bumi, kebutuhan sehari-hari, bahkan sampai pada jenis-jenis pakaian.

Apabila dilihat secara kasat mata, bentuk usaha mereka tidak bisa dibedakan antara transmigrasi dengan penduduk lokal. Bahkan transmigrasi banyak yang lebih berhasil membangun rumah dan membuka usaha dagang grosir pakaian. Hal ini disebabkan karena keuletan mereka berusaha, yang dahulunya hanya sebagai petani kecil-kecilan, namun berkat usaha kerja kerasnya maka ia bisa berhasil mengembangkan usahanya, sehingga tingkat ekonominya lebih baik dari sebelumnya. Dengan melihat usaha transmigran yang semakin berkembang pesat, maka para

transmigran lainnya juga bersaing agar bisa berhasil seperti temannya tersebut.

Selain persaingan dalam bentuk mata pencaharian atau persaingan di bidang ekonomi, ada juga persaingan pada sistem teknologi, yaitu pada bentuk rumah, bahkan sampai pada rumah-rumah ibadah, seperti *pure*. Dapat dikatakan semua orang Bali yang berada di Sukamaju memiliki *pure* di rumah masing-masing dan bentuknya sangat permanen dan begitu indah dan luas. Mereka bersaing sesama etnis Bali sendiri. Hal ini bisa juga dikatakan sebagai persaingan dalam bidang budaya, dimana orang Bali selalu berusaha menampakkan identitasnya sebagai orang Bali dengan membangun *pure* yang sangat mewah, bahkan lebih mewah dari pada tempat tinggalnya sendiri.

Selain itu, juga terjadi persaingan untuk mendapatkan kedudukan dalam masyarakat transmigran di Sukamaju, seperti halnya pada saat pemilihan kepala desa. Masing-masing etnis memiliki kandidat, walaupun kadangkala ada dua etnis bergabung dengan satu kandidat. Namun persaingan tersebut hanya sampai pada saat pemilihan kepala desa, setelah kepala desa terpilih, maka semua etnis bisa menerimanya, tanpa ada yang keberatan atau komplek, sebab pemilihan tersebut secara langsung. Menurut Narwoko (2007:65) persaingan untuk memperebutkan kedudukan atau peranan tertentu di dalam masyarakat adalah persaingan di bidang sosial. Persaingan demikian bersifat personal atau bisa bersifat impersonal. Persaingan ini bisa pula karena perbedaan ras. Dalam persaingan yang bersifat pribadi, perbedaan ras akan mempertajam sekali persaingan yang terjadi.

Narwoko (2007: 67) juga menambahkan, bahwa persaingan juga dapat menimbulkan beberapa fungsi yaitu: (1) menyalurkan keinginan-perorangan ataupun kelompok untuk menyaingi, (2) merealisasi keinginan-keinginan, atau nilai-nilai yang menjadi pusat perhatian publik ke arah tujuan-tujuan yang positif, (3) mendudukan seseorang pada kedudukan-kedudukan atau peranan-peranan sosial yang tepat, (4) menyaring warga masyarakat sesuai dengan kemampuan masing-masing, sehingga terdapat pembagian kerja yang efektif.

Disamping persaingan menimbulkan akibat yang positif, namun tidak terlepas pula dari akibat yang negative, yakni persaingan dapat menimbulkan disorganisasi. Kemudian perubahan-perubahan yang terjadi secara cepat dalam masyarakat akan menimbulkan disorganisasi dalam struktur sosial, karena perubahan-perubahan yang cepat tidak memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk menyesuaikan diri dengan situasi yang telah berubah, dan untuk membuat berbagai reorganisasi (Narwoko:2007:67).

Dapat dikatakan, bahwa persaingan tidak dapat dienyapkan dari kehidupan budaya manusia. Orang dapat mengubah sarana-sarananya, obyeknya, arah dasar atau pendukungnya tetapi orang tidak dapat membuang atau menghilangkannya. Bahkan persaingan antar etnis juga bisa saja terjadi, seperti halnya masyarakat etnis Bali yang mana mereka mempunyai adat istiadat yang di bawah dari kampung halamannya dan tetap diterapkan di permukiman transmigrasi, yakni kelompok keluarga luas yang dikenal dengan banjar. Setiap banjar memiliki *pure* atau balai banjar yang dijadikan sebagai tempat musyawarah kelompok banjar yang bersangkutan. Banjar yang ada di Sukamaju ada dua yaitu banjar Bongan dan banjar Gianyar. Kedua banjar tersebut mulai dahulu hingga saat ini masih tetap bersaing. Namun tetap berada pada level persaingan, berbeda pada zaman dahulu dimana kedua banjar tersebut saling berkonflik,

Dapat dikatakan bahwa akibat-akibat dari persaingan dapat bersifat asosiatif dan dapat pula bersifat disasosiatif. Apabila seorang dokter, ahli hukum, dan guru membina kariernya dalam masyarakat, maka kecuali tujuan pribadi dan relasinya, juga untuk mengadakan kerjasama agar persaingan diantara mereka sedapat mungkin dicegah. Oleh karena itu akibat-akibat disasosiatif dapat menjadi pertentangan atau pertikaian. Namun hasil suatu persaingan, erat dengan berbagai faktor, yakni kepribadian seseorang, kemajuan, solidaritas kelompok, dan disorganisasi.

Selain itu persaingan dapat mematangkan kepribadian seseorang. Persaingan dapat memperluas pandangan dan pengetahuan seseorang. Persaingan juga akan mendorong

seseorang untuk bekerja keras sehingga mendapatkan kemajuan-kemajuan yang berguna. Menghadapi persaingan dari luar, akan meningkatkan solidaritas ke dalam kelompok, seperti halnya para pendatang dan penduduk asli yang masing-masing meningkatkan solidaritas kelompoknya. Demikian pula halnya masyarakat transmigrasi Bali yang memiliki tingkat solidaritas kelompok yang sangat kuat.

b. Konflik

Konflik merupakan proses sosial yang berbeda dengan kompetisi atau persaingan, dimana kompetisi berjalan secara rukun dan damai. Namun konflik selalu melibatkan orang-orang yang saling bertentangan. Menurut Narwoko (2007:68) konflik cukup ekstrim dan dilangsungkan tidak hanya sekedar untuk mempertahankan hidup dan eksistensi, tetapi juga bertujuan sampai ke taraf pembinasan eksistensi orang atau kelompok lain yang dipandang sebagai lawan atau saingan. Setiap masyarakat yang menginginkan terjadi perubahan pasti pernah mengalami konflik, walaupun tidak selamanya konflik tersebut sampai kepada perbuatan yang anarkis. Demikian halnya yang pernah terjadi di Desa Sukamaju sebagai daerah yang memiliki masyarakat yang multi etnis sangat rawan terjadi konflik.

Giddens (dalam Susan, 2010:92) menambahkan, bahwa dalam pendekatan primordial melihat konflik sebagai akibat dari pergesekan kepentingan kelompok identitas, seperti identitas berbasis etnis dan keagamaan. Teori tersebut memahami konflik sebagai akibat bertemunya berbagai budaya, ras dan geografis yang melahirkan identitas dan kesetiakawanan. Pendekatan ini berasumsi konflik semacam ini bisa terjadi dimanapun di dunia ini, termasuk proses sosial masyarakat yang berada di Sukamaju sebagai daerah tujuan transmigrasi yang terdiri dari beberapa etnis.

Kemudian Setiadi (2010:566) menambahkan, bahwa di dalam masyarakat majemuk pasti di dalamnya menyimpan benih-benih konflik yang lazim disebut konflik latent. Konflik sosial selalu berawal dari perbedaan pandangan, langkah dan pemahaman dan

benturan antar-kepentingan, antarkelompok maupun antar individu. Konflik akan muncul apabila permasalahan yang muncul di permukaan tidak dapat dicapai penyelesaiannya, sehingga kegagalan untuk mencapai kesepakatan ini berujung pada kekerasan fisik antara pihak-pihak bertikai. Konflik merupakan salah satu proses sosial disasosiatif, sebab proses ini berakibat timbulnya perpecahan antar elemen sosial. Akan tetapi, kembali pada sifat konflik itu sendiri, di mana positif dan negatifnya gejala konflik akan sangat tergantung pada bagaimana konflik itu dikelola atau diarahkan.

Narwoko (2007:68) mengungkapkan, bahwa banyak faktor yang bisa menyebabkan konflik, yakni perbedaan pendirian dan keyakinan orang perorangan telah menyebabkan konflik-konflik antar individu. Dalam konflik-konflik semacam itu terjadilah bentrokan-bentrokan pendirian, dan masing-masing pihakpun berusaha membinasakan lawannya (tidak selalu diartikan sebagai pembinasakan fisik, tetapi bisa pula diartikan dalam bentuk pemusnahan simbolik alias melenyapkan pikiran-pikiran lawan yang tak disetujuinya).

Ada babarapa kasus konflik yang pernah terjadi di Kecamatan Sukamaju, yakni konflik berkaitan dengan bahasa daerah, yakni antara transmigran dengan penduduk lokal. Dimana pada saat berinteraksi antar sesama transmigran yang berasal dari daerah yang sama, seperti etnis Jawa dan Bali mereka masing-masing menggunakan bahasa daerahnya, sementara penduduk lokal tidak paham atau mengerti dengan bahasa daerah para transmigran, akhirnya terjadi ketersinggungan, yakni penduduk lokal merasa tersinggung, sebab merasa dirinyalah yang dicerita, padahal tidak demikian. Hal ini terjadi ketika para transmigran baru pertama tiba di Sukamaju. Seperti yang dikatakan oleh Setiadi (2010:92), bahwa konflik atau pertentangan yang bentuknya pribadi di latarbelakangi oleh sikap atau penilaian masing-masing individu terhadap kepribadian orang lain. Namun seiring dengan berjalannya waktu, maka secara perlahan-lahan penduduk lokal sudah bisa memahami bahasa transmigran (Jawa, Bali, dan Lombok) walaupun tidak bisa mengucapkannya dan

akhirnya tidak ada lagi ketersinggungan diantara penduduk lokal dengan para transmigran akibat perbedaan bahasa. Hal tersebut juga dipicu oleh adanya etnosentrisme yaitu merasa kebudayaannya lebih baik dari pada kebudayaan pendatang. Namun konflik tersebut tidak berlangsung lama, karena konflik tersebut dapat dikatakan hanya muncul antar individu saja atau perorangan, bukan konflik antar kelompok. Namun tidak menutup kemungkinan konflik antar individu tersebut berubah menjadi konflik antar kelompok apabila tidak dapat diselesaikan secara baik dan cepat. Seperti yang dingkapkan oleh Narwoko (2004:68), bahwa pola-pola kebudayaan yang berbeda tidak hanya akan menimbulkan konflik-konflik antar individu, tetapi malahan antar kelompok. Pola-pola kebudayaan yang berbedakan menimbulkan pola-pola kepribadian dan pola-pola perilaku yang berbeda pula di kalangan khalayak kelompok yang luas sehingga apabila terjadi konflik-konflik karena alasan ini, konflik-konflik itu akan bersifat luas dan karenanya akan bersifat konflik antar-kelompok.

Di samping itu, Narwoko (2007:69) mengungkapkan bahwa tidak selamanya konflik berakibat negatif, namun bisa berakibat positif tergantung dari persoalan yang dipertentangkan dan tergantung pula dari struktur sosial yang menjadi ajang berlangsungnya konflik.

Selain konflik akibat perbedaan bahasa atau budaya antara penduduk lokal dengan transmigran, konflik masalah tanah juga pernah terjadi di Sukamaju, yakni ketika saat pertama para transmigran membuka lahan perkebunan dan pertanian. Para penduduk lokal tetap mempertahankan pohon-pohon sagu mereka, sehingga pada saat itu pembukaan lahan dijaga oleh tentara agar tidak terjadi perkelahian atau perbuatan yang anarkis antara transmigran dengan penduduk lokal (Charras, 1997:197). Kejadian tersebut membuat para tranmigran merasa ketakutan dan menunggu pejabat pemerintah untuk menyelesaikan persolan tersebut. Peristiwa ini berlangsung cukup lama, namun para transmigran tetap bertahan dan pemerintah setempat selalu berusaha menjaga perdamaian antara penduduk lokal dan transmigran. Setelah beberapa tahun kemudian

hal tersebut bisa teratasi, dan antara penduduk lokal dan para transmigran akhirnya bisa hidup berdampingan.

Selain persoalan tanah, persoalan binatang ternak juga menjadi sumber konflik di permukiman transmigrasi di Sukamaju pada saat transmigrasi baru sampai ke permukiman transmigran. Sebab penduduk lokal pada umumnya memelihara sapi dan kerbau yang dibiarkan berkeliaran, sehingga merusak tanaman transmigran. Dan pemilik kerbau tidak merasa bersalah, sebab mereka menganggap dirinya adalah penduduk asli dan transmigran adalah pendatang, sehingga pendatang diharapkan mengalah. Penduduk lokal merasa dirinyalah yang benar, karena mereka mengklaim tanah yang ditempati oleh transmigran adalah milik mereka yang dirampas oleh pemerintah. Oleh karena itu maka mereka/penduduk lokal menganggap ia boleh dan bebas saja melepas binatang ternaknya.

Melihat kondisi seperti itu, maka para transmigran meminta kepada pemerintah setempat untuk menyelesaikan masalah binatang ternak tersebut. Sebab para transmigran menganggap pemerintah lah yang bertanggung-jawab menyelesaikan apabila ada permasalahan yang terjadi di permukiman transmigrasi. Menurut Susan (2010:261) pemerintah dalam kapasitasnya sebagai lembaga negara harus mengakomodasi aspirasi rakyat dan tidak bisa semena-mena mengingkari aspirasi masyarakat. Pemerintah bisa menerapkan *win-win solution*, sehingga mengurangi efek negatif dari langkah-langkah yang diambil. Misalnya memberi ganti rugi terhadap masyarakat yang dianggap terganggu ekonominya. Seperti transmigran yang telah dirusak tanamannya, dianggap binatang tersebut telah mengganggu kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat transmigrasi.

Begitu beragamnya budaya di lokasi transmigran, tepatnya di Desa Sukamaju, sehingga potensi konflik juga bisa semakin banyak, namun kenyataannya tidak demikian, semua potensi konflik dapat diminimalisir, sehingga yang awalnya berkonflik akhirnya bisa diselesaikan dengan cara damai. Misalnya konflik yang pernah terjadi antara orang Bali dengan penduduk lokal, karena adanya perbedaan budaya, yang mana budaya orang

Bali yang senang memelihara binatang ternak babi, bertentangan dengan budaya masyarakat setempat atau penduduk lokal sebagai umat yang beragama Islam yang mengharamkan binatang ternak tersebut. Oleh karena itu penduduk lokal yang ada di sekitar permukiman orang Bali merasa terganggu, sebab kadangkala babi tersebut dilepas begitu saja, sehingga seringkali memakan dan merusak tanaman penduduk yang ada di sekitarnya. Akhirnya penduduk lokal marah-marah kepada orang Bali dan menyampaikan kepada orang Bali agar tidak memelihara babi atau sebaiknya babi tersebut dibuatkan kandang, sehingga tidak berkeliaran masuk ke kebun orang. Konflik tersebut tidak berlangsung lama dan dapat diselesaikan dengan memberikan pemahaman kepada orang Bali agar binatang ternaknya diusahakan agar tidak mengganggu penduduk di sekitarnya, yakni dengan cara membuatkan kandang dan pagar tembok yang tinggi agar babi tidak bisa keluar dari halaman pemiliknya, karena selain binatangnya yang mengganggu, juga bau kotoran babi sangat mengganggu tetangga yang ada di sekitarnya. Setelah diberikan pemahaman, maka orang Bali yang memiliki binatang ternak tidak lagi membiarkan ternak mengganggu penduduk di sekitarnya dan pada akhirnya tidak ada lagi konflik gara-gara binatang ternak di pola permukiman transmigrasi tepatnya di Desa Sukamaju.

Menurut Narwoko (2007:69) perbedaan pendirian, budaya, kepentingan dan sebagainya sering terjadi pada situasi-situasi perubahan sosial. Dengan demikian perubahan-perubahan sosial itu secara tidak langsung dapat dilihat sebagai penyebab terjadinya konflik sosial. Perubahan-perubahan sosial yang cepat dalam masyarakat akan mengakibatkan berubahnya sistem nilai-nilai yang berlaku di dalam masyarakat. Perubahan nilai-nilai di dalam masyarakat ini akan menyebabkan perbedaan-perbedaan pendirian dalam masyarakat. Oleh karena itu maka situasi semacam ini akan menimbulkan pertentangan, kemudian akan berlanjut pada tingkat konflik apabila pertentangan tersebut tidak dapat diselesaikan.

Menurut keterangan dari salah seorang informan, bahwa pada awal kedatangan

transmigrasi di Sukamaju, yaitu sekitar tahun 1970an, tidak terlepas dari adanya problem sosial, berupa konflik, tanah, yakni pada saat pembukaan lahan untuk perkebunan/pertanian dan perumahan. Penduduk lokal atau setempat merasa terganggu dengan kehadiran transmigrasi yang dianggap merampas tanah mereka, bahkan dianggap merusak sendi-sendi kehidupan mereka dengan kehadiran sistem pertanian yang baru, yang di bawa oleh para transmigran. Konflik tersebut berlangsung cukup lama dan bersifat anarkis, seperti yang diungkapkan oleh Charras (1997:164), bahwa hubungan antara penduduk lokal dengan transmigran tidak berjalan sebagaimana mestinya, bahkan pernah terjadi konflik terbuka antara penduduk asli dengan transmigran Jawa, sehingga menimbulkan korban jiwa. Namun seiring dengan berjalannya waktu dan diiringi dengan pemahaman masyarakat setempat tentang budaya transmigrasi, pada akhirnya penduduk setempat bisa menerima kehadiran para transmigrasi, bahkan sebagian besar penduduk setempat merasa senang dengan kehadiran transmigrasi yang mampu membuat perekonomian di wilayah tersebut bisa maju. Walaupun pada mulanya hubungan sosial antara penduduk lokal dengan transmigran sangat tidak harmonis, baik karena adanya perbedaan budaya dan kecemburuan sosial.

Selain konflik antar transmigran dengan penduduk lokal, pernah juga terjadi konflik antar sesama transmigran, yakni transmigran Bali yang berada di lokasi tidak selamanya berasal dari Banjar yang sama atau kelompok keluarga yang sama. Sehingga pada pola permukiman mereka kadang terpisah dan malah berhadapan dengan kelompok keluarga yang berbeda. Hal tersebut menjadi potensi konflik bagi transmigran Bali yang ada di permukiman transmigrasi Sukamaju (Charras, 1997:281), yakni ketika akan membangun Balai Banjar atau pure, mereka yang merasa tidak satu banjar dengan yang lainnya tidak ingin menyumbang atau ikut berpartisipasi pada pembangunan tersebut, sehingga pada akhirnya Balai Banjar tidak dibangun dan kelompok keluarga yang tidak ikut berpartisipasi akhirnya dikucilkan dalam banjar tersebut dan ketika salah seorang meninggal dunia, kelompok

banjar tersebut tidak membolehkan orang yang bersangkutan dimakamkan pada pemakaman kelompok banjarnya. Kasus tersebut berlangsung cukup lama karena masing-masing orang mempertahankan kelompoknya yang berasal dari daerah asalnya. Sampai saat ini konflik tersebut masih ada, hal ini dapat dilihat dengan adanya dua kelompok *banjar*, yakni kelompok Bongan dan Gianyar, namun hanya sebatas intrik-intrik saja, sehingga masih pada saat ini hanya sampai pada level persaingan.

Dapat dikatakan, bahwa kehadiran transmigrasi di Sukamaju menyebabkan perubahan sosial secara cepat, khususnya perubahan pada struktur masyarakat dan perubahan pada penerapan nilai-nilai, walaupun para transmigran tidak memaksa penduduk asli melaksanakan nilai-nilai yang dimiliki oleh budaya para transmigran, namun hal itu dapat mengganggu nilai-nilai yang telah ada pada masyarakat lokal.

Sejalan dengan peristiwa di atas, konflik-konflik antar kelompok pun memudahkan perubahan dan perubahan kepribadian individu. Apabila terjadi pertentangan antara dua kelompok yang berlainan, individu-individu akan mudah mengubah kepribadiannya untuk mengidentifikasi dirinya secara penuh dengan kelompoknya (Narwoko, 2007:69).

Narwoko (2007:69) menambahkan bahwa salah satu akibat positif yang lain dari suatu konflik adalah bertambahnya solidaritas intern dan rasa *in-group* suatu kelompok. Apabila terjadi pertentangan antara kelompok-kelompok, solidaritas antar-anggota di dalam masing-masing kelompok akan meningkat sekali. Solidaritas di dalam suatu kelompok, yang pada situasi normal sulit dikembangkan, akan langsung meningkat pesat saat terjadinya konflik dengan pihak-pihak luar.

c. Kontravensi

Kontravensi merupakan salah satu proses sosial diasosiatif yang bisa saja terjadi pada setiap masyarakat, yakni usaha untuk menghalangi atau merintangi pihak lain untuk mencapai tujuan (Narwoko, 2007:70). Hal tersebut didasari oleh rasa tidak senang karena keberhasilan pihak lain yang dirasa merugikan,

namun tidak ada maksud untuk menghancurkan pihak lain. Dalam hal ini kontravensi merupakan sikap mental yang tersembunyi terhadap orang lain atau terhadap unsur-unsur kebudayaan tertentu yang berubah menjadi kebencian, akan tetapi tidak sampai pada pertentangan atau pertikaian (Setiadi, 2010:88).

Menurut Narwoko (2007:20) mengungkapkan, bahwa ada beberapa cara kontravensi, yakni sebagai berikut:

1. Kasar dan halus, cara kasar ditandai dengan ketidak sopanan, berupa gangguan, ejekan, fitnah profokasi dan intimidasi. Cara halus ditandai dengan menggunakan bahasa dan perilaku yang sopan, namun mengandung makna yang tajam.
2. Terbuka dan tersembunyi, cara terbuka apabila langsung dari pihak mana dan siapa yang melakukan pertentangan, serta apa isinya. Sebaliknya cara tersembunyi tidak diketahui. Secara visual tersebar dan diketahui umum, namun pelakunya tidak dikenal dan hanya diketahui dengan merab-raba.
3. Resmi dan tidak resmi. Cara resmi adalah penentangan yang diterima dan ditegakkan dengan ketentuan hukum atau ketentuan yang dilembagakan oleh kekuasaan negara atau kekuasaan agama. Sedangkan cara tidak resmi adalah pertentangan yang tidak dikukuhkan oleh peraturan hukum dan tidak dilembagakan.

Berkaitan dengan penjelasan di atas, maka dapat dikatakan, bahwa kontra vensi juga pernah terjadi di kecamatan Sukamaju, yaitu ketika para transmigran baru sampai ke lokasi permukiman. Pada saat mereka akan membuka lahan untuk dijadikan sebagai sawah atau kebun, dengan cara menyiangi tanaman atau pohon-pohon yang masih berupa semak belukar. Para transmigran membuka lahan secara ramai-ramai, namun para penduduk lokal merasa cemburu dan sakit hati, karena mereka menganggap tanah miliknya dirampas oleh pendatang atau para transmigran. Oleh karena itu, maka penduduk lokal melakukan kontravensi secara terang-terangan agar para transmigran tidak mengambil tanah dan membuka lahan yang diklaim oleh penduduk asli sebagai tanah miliknya. Kontravensi

tersebut dilakukan secara terang-terangan dan berkelompok. Akibat dari terjadinya kontravensi tersebut, maka pemerintah setempat melakukan pengawasan terhadap jalannya proses penyiangan hutan yang dilakukan oleh tentara. Hal tersebut dilakukan untuk mencegah agar kontravensi tidak sampai pada level konflik. Kerena apabila kontravensi tidak dapat diatasi, maka akan berkembang menjadi konflik dan akan semakin sulit untuk diatasi.

Selain kontravensi yang telah diungkapkan di atas, adapula kontravensi yang juga pernah terjadi di Sukamaju adalah setelah sawah penduduk transmigran selesai dibuka dan mereka sudah mulai menanam padi dan hasil panen yang didapatkan dapat dikatakan lumayan dapat memenuhi kebutuhan keluarga transmigran sampai tiba masa panen berikutnya. Namun melihat keberhasilan tersebut, penduduk lokal tidak senang dengan hal itu, maka mereka selalu menghalang-halangi agar sawah tersebut tidak di tanami padi dan berhenti mengolah lahannya. Salah satu yang dilakukan oleh penduduk lokal adalah membiarkan binatang ternaknya memasuki dan merusak tanaman para transmigran, sampai tanaman tersebut kurang berhasil akibat gangguan binatang ternak penduduk lokal. Charras (1997:197) mengatakan, bahwa para transmigran sempat meninggalkan sawahnya setelah beberapa kali ditanami padi, yakni sekitar tahun 1976-1977, dan mereka menunggu sampai masalah tersebut selesai.

Selain jenis kontravensi tersebut di atas, juga terjadi tipe kontravensi oposisi moral, yaitu munculnya sikap atau golongan tertentu terhadap kebudayaan kelompok lain, biasanya sikap ini berupa pandangan yang merendahkan kebudayaan kelompok lain (Setiadi, 2010:90). Kontravensi semacam ini pernah terjadi di permukiman transmigrasi Sukamaju, dimana penduduk lokal menghalang-halangi agar penerapan budaya tidak dijalankan, khususnya adat dan budaya Bali yang akan diterapkan di Kecamatan Sukamaju tidak sama dengan adat dan budaya setempat. Budaya yang dimaksud adalah budaya *subak* yakni sistem pembagian air secara bergilir pada persawahan yang diatur oleh ketua adat, sehingga setiap pemilik sawah akan mendapatkan air secara bergiliran. Namun

masyarakat setempat, khususnya penduduk lokal tidak setuju dengan sistem *subak* tersebut dan mereka selalu berusaha agar sistem *subak* tidak diterapkan dengan alasan tidak sesuai dengan budaya mereka. Oleh karena itu sampai saat ini sistem *subak* di Kecamatan Sukamaju tidak diterapkan. Seperti yang dikatakan oleh Narwoko (2007:70), bahwa ada beberapa akibat yang ditimbulkan oleh adanya kontravensi, diantaranya adalah bagi pihak yang menjadi sasaran, tujuan yang hendak dicapai terpaksa digagalkan atau ditunda sampai hambatan meredah. Namun berbeda dengan kondisi sosial di Sukamaju, walaupun hambatan tersebut sudah dianggap tidak ada, namun para transmigran Bali tetap tidak akan menerapkan sistem *subak* tersebut, karena menjaga kemungkinan kontravensi itu akan timbul kembali secara terang-terangan. Di samping itu, sistem mata pencaharian masyarakat transmigran sudah sangat bervariasi atau tidak lagi berfokus pada sistem mata pencaharian sebagai petani, sehingga mereka sudah tidak bersikukuh untuk menerapkan sistem *subak* yang mereka miliki, karena walaupun sistem *subak* tidak diterapkan, pertanian mereka juga sudah bisa berhasil. Namun yang paling utama bagi para transmigran Bali adalah kehidupan yang damai, walaupun tidak dapat dipastikan apakah kontravensi sudah hilang sama sekali dalam kehidupan sosial mereka.

Proses sosial diasosiatif merupakan realitas sosial dalam keadaan disharmoni sebagai akibat adanya pertentangan antar anggota masyarakat, yang mana proses sosial tersebut dipicu oleh adanya ketidakterlibatan sosial atau *social disorder* (Setiadi,2010:87). Berkaitan dengan hal tersebut, maka ada beberapa proses sosial yang bersifat disasosiatif yang terjadi di Desa Sukamaju, yakni sebagai berikut:

d. Persaingan

Persaingan adalah suatu proses sosial dimana individu-individu atau kelompok manusia yang terlibat dalam proses tersebut saling berebut untuk mencari keuntungan melalui bidang-bidang kehidupan yang pada masa tertentu menjadi pusat perhatian publik

(khalayak) dengan cara menarik perhatian publik tanpa menggunakan ancaman atau kekerasan (Setiadi,1010:87).

Persaingan dibidang ekonomi merupakan bentuk proses sosial disasosiatif yang ukup menonjol di wilayah transmigrasi tersebut, khususnya di Kecamatan Sukamaju. Kehidupan ekonomi masyarakatnya cukup lancer dan berdinamika. Bahkan hampir sebagian besar penduduk di Desa Sukamaju beralih profesi dari berkebun atau bertani berubah menjadi pedagang. Hal ini sangat memungkinkan penduduknya bekerja sebagai pedagang, sebab di Sukamaju terdapat pasar yang merupakan pusat transaksi jual beli barang-barang yang beranekaragam, yakni mulai dari hasil bumi, kebutuhan sehari-hari, bahkan sampai pada jenis-jenis pakaian.

Selain persaingan dalam bidang ekonomi, ada juga persaingan pada sistem teknologi, yaitu pada bentuk rumah, bahkan sampai pada rumah-rumah ibadah, seperti *pure*. Dapat dikatakan semua orang Bali yang berada di Sukamaju memiliki *pure* di rumah masing-masing dan bentuknya sangat permanen dan begitu indah dan luas. Mereka bersaing sesama etnis Bali sendiri. Hal ini bisa juga dikatakan sebagai persaingan dalam bidang budaya, dimana orang Bali selalu berusaha menampilkan identitasnya sebagai orang Bali dengan membangun *pure* yang sangat mewah, bahkan lebih mewah dari pada tempat tinggalnya sendiri. Konsep pemukiman tradisional di Bali membagi suatu wilayah atau kelompok *nistha*, *madya*, dan *utama*, dalam arah vertikal maupun horizontal. Pencerminan kelompok ini merupakan dasar filosofis pengaturan aktivitas manusia. Arah terbit dan terbenamnya matahari disimbolkan sebagai simbol spiritual, orientasi aktivitas keagamaan (1982:62).

Persaingan untuk mendapatkan kedudukan juga terjadi dalam masyarakat transmigran di Sukamaju, Misalnya pemilihan kepala desa, masing-masing etnis memiliki kandidat, walaupun kadangkala ada dua etnis bergabung dengan satu kandidat. Namun persaingan tersebut hanya sampai pada saat pemilihan kepala desa, setelah kepala desa terpilih, semua etnis bisa menerimanya, tanpa ada yang keberatan atau tidak setuju.

Persaingan tidak selamanya negative, sebab persaingan dapat mematangkan kepribadian seseorang. Persaingan dapat memperluas pandangan dan pengetahuan seseorang. Persaingan juga akan mendorong seseorang untuk bekerja keras sehingga mendapatkan kemajuan-kemajuan yang berguna. Menghadapi persaingan dari luar, akan meningkatkan solidaritas ke dalam kelompok, seperti halnya para pendatang dan penduduk asli yang masing-masing meningkatkan solidaritas kelompoknya. Demikian pula halnya masyarakat transmigrasi Bali yang memiliki tingkat solidaritas kelompok yang sangat kuat.

e. Konflik

Konflik merupakan proses sosial yang berbeda dengan kompetisi atau persaingan, dimana kompetisi berjalan secara rukun dan damai. Namun konflik selalu melibatkan orang-orang yang saling bertentangan. Menurut Narwoko (2007:68) konflik cukup ekstrim dan dilangsungkan tidak hanya sekedar untuk mempertahankan hidup dan eksistensi, tetapi juga bertujuan sampai ke taraf pembinasakan eksistensi orang atau kelompok lain yang dipandang sebagai lawan atau saingan. Setiap masyarakat yang menginginkan terjadi perubahan pasti pernah mengalami konflik, walaupun tidak selamanya konflik tersebut sampai kepada perbuatan yang anarkis. Demikian halnya yang pernah terjadi di Desa Sukamaju sebagai daerah yang memiliki masyarakat yang multi etnis sangat rawan terjadi konflik.

Ada beberapa kasus konflik yang pernah terjadi di Kecamatan Sukamaju, yakni konflik berkaitan dengan bahasa daerah, yakni antara transmigran dengan penduduk lokal. Dimana pada saat berinteraksi antar sesama transmigran yang berasal dari daerah yang sama, seperti etnis Jawa dan Bali mereka masing-masing menggunakan bahasa daerahnya, sementara penduduk lokal tidak mengerti dengan bahasa daerah para transmigran, akhirnya terjadi ketersinggungan, yakni penduduk lokal merasa tersinggung, sebab merasa dirinyalah yang dicerita, padahal tidak demikian. Namun seiring dengan berjalannya waktu, maka secara perlahan-lahan penduduk

lokal sudah bisa memahami bahasa transmigran (Jawa, Bali, dan Lombok) walaupun tidak bisa mengucapkannya dan akhirnya tidak ada lagi ketersinggungan diantara penduduk lokal dengan para transmigran akibat perbedaan bahasa. Narwoko (2007:69) mengungkapkan bahwa tidak selamanya konflik berakibat negatif, namun bisa berakibat positif tergantung dari persoalan yang dipertentangkan dan tergantung pula dari struktur sosial yang menjadi ajang berlangsungnya konflik.

f. Kontravensi

Kontravensi merupakan salah satu proses sosial diasosiatif yang bisa saja terjadi pada setiap masyarakat, yakni usaha untuk menghalangi atau merintangi pihak lain untuk mencapai tujuan ada yang halus dan ada yang kasar, ada yang terang-terangan dan ada yang sembunyi-sembunyi, serta ada yang resmi dan ada yang tidak resmi (Narwoko, 2007:70). Hal tersebut didasari oleh rasa tidak senang karena keberhasilan pihak lain yang dirasa merugikan, namun tidak ada maksud untuk menghancurkan pihak lain. Dalam hal ini kontravensi merupakan sikap mental yang tersembunyi terhadap orang lain atau terhadap unsur-unsur kebudayaan tertentu yang berubah menjadi kebencian, akan tetapi tidak sampai pada pertentangan atau pertikaian (Setiadi, 2010:88).

Berkaitan dengan penjelasan di atas, maka dapat dikatakan, bahwa kontravensi juga pernah terjadi di kecamatan Sukamaju, ketika para transmigran baru berada di permukiman. Pada saat transmigran membuka lahan secara ramai-ramai, namun penduduk lokal merasa cemburu dan sakit hati, karena mereka menganggap tanah miliknya dirampas oleh pendatang atau para transmigran. Oleh karena itu, maka penduduk lokal melakukan kontravensi secara terang-terangan dan berkelompok. Akibat dari terjadinya kontravensi tersebut, maka pemerintah setempat melakukan pengawasan dengan melibatkan tentara untuk menyalangi hutan yang akan dibuka menjadi lahan perkebunan. Hal itu dilakukan untuk mencegah agar kontravensi tidak sampai pada level konflik. Karena apabila kontravensi tidak dapat diatasi, maka akan berkembang menjadi konflik dan akan semakin sulit untuk diatasi.

Selain jenis kontravensi tersebut di atas, juga terjadi tipe kontravensi oposisi moral, yaitu munculnya sikap atau golongan tertentu terhadap kebudayaan kelompok lain, biasanya sikap ini berupa pandangan yang merendahkan kebudayaan kelompok lain (Setiadi, 2010:90). Kontravensi semacam ini pernah terjadi di permukiman transmigrasi Sukamaju, dimana penduduk lokal menghalang-halangi agar penerapan budaya tidak dijalankan, khususnya adat dan budaya Bali yang akan diterapkan di Kecamatan Sukamaju tidak sama dengan adat dan budaya setempat. Budaya yang dimaksud adalah budaya *subak* yakni sistem pembagian air secara bergilir pada persawahan yang diatur oleh ketua adat, sehingga setiap pemilik sawah akan mendapatkan air secara bergiliran. Namun masyarakat setempat, khususnya penduduk lokal tidak setuju dengan sistem *subak* tersebut dan mereka selalu berusaha agar sistem *subak* tidak diterapkan dengan alasan tidak sesuai dengan budaya mereka. Oleh karena itu sampai saat ini sistem *subak* di Kecamatan Sukamaju tidak diterapkan. Seperti yang dikatakan oleh Narwoko (2007:70), bahwa ada beberapa akibat yang ditimbulkan oleh adanya kontravensi, diantaranya adalah bagi pihak yang menjadi sasaran, tujuan yang hendak dicapai terpaksa digagalkan atau ditunda sampai hambatan meredah. Namun berbeda dengan kondisi sosial di Sukamaju, walaupun hambatan tersebut sudah dianggap tidak ada, namun para transmigran Bali tetap tidak akan menerapkan sistem *subak*, karena menjaga kemungkinan kontravensi itu akan timbul kembali secara terang-terangan. Disamping itu, sistem mata pencaharian masyarakat transmigran sudah sangat bervariasi dan tidak lagi berfokus pada sistem mata pencaharian sebagai petani, sehingga mereka sudah tidak bersikukuh untuk menerapkan sistem *subak* yang mereka miliki, karena walaupun sistem *subak* tidak diterapkan, pertanian mereka bisa berhasil. Namun yang paling utama bagi para transmigran Bali adalah kehidupan yang damai. Agama Hindu menekankan pada pengendalian Kama, hasrat, keinginan, atau nafsu. Karena tujuan hidup manusia adalah mewujudkan kesejahteraan di dunia maupun di akhirat. Untuk itu, spiritualitas

agama sangat penting, bahkan modal utama bagi kehidupan manusia (Atmaja, 2010: 75).

Demikian hubungan disasosiatif di permukiman transmigrasi Sukamaju, keberagaman bukan menjadi suatu penghalang dalam kehidupan sosial namun keberagaman merupakan suatu kebersamaan. Keanekaragaman suku bangsa merupakan suatu kekayaan dan sekaligus dapat menjadi ancaman dalam suatu negara. Dapat dikatakan kekayaan, karena setiap suku bangsa mempunyai budaya masing-masing yang menjadi modal dan pilar dalam membentuk suatu negara yang kuat dan utuh. Sebaliknya keanekaragaman suku bangsa yang tidak diiringi dengan saling kerja sama dan saling menghargai antar suku bangsa yang satu dengan suku bangsa yang lain akan menjadi potensi konflik dan pada akhirnya akan menimbulkan disintegrasi bangsa

PENUTUP

Masyarakat di permukiman transmigrasi Sukamaju cukup heterogen atau multietnik dan mereka sejak lama hidup berdampingan dan melakukan interaksi secara intens. Lasimnya hubungan sosial dalam masyarakat ada yang bersifat disasosiatif. Hubungan disasosiatif yang terjadi dalam masyarakat transmigrasi di Sukamaju, seperti persaingan antar etnis, khususnya berkaitan dengan perdagangan, sehingga membuat Kecamatan Sukamaju memiliki perekonomian yang cukup tinggi. Dengan demikian maka persaingan tersebut tidak dianggap sesuatu yang merugikan, melainkan malah menguntungkan dan membuat masyarakat semakin kreatif. Kemudian juga terjadi konflik, karena mereka memiliki latar belakang budaya dan agama yang berbeda, sehingga pada mulanya mereka dalam proses saling memahami, namun kemudian konflik tersebut bisa dikelola, sehingga berakhir dengan damai dan hidup saling toleransi.

DAFTAR PUSTAKA

- Arios, Leonard. 2003. *Identitas Etnik Masyarakat Perbatasan (Kasus di Kecamatan Rao Kabupaten Pasaman)*.

Balai Kajian Sejarah dan Nilai
Tradisional Padang.

Avianti, Annisa. 2010. *Perbedaan Akomodasi, Akulturasi, Assimilasi dan Integrasi*, 21 Oktober (Makalah).

Atmadja, 2010, *Ajeg Bali Gerakan, identitas kultural, dan Globalisasi*, Yogyakarta: LKiS.

Narwoko, J Dwi, Bagong Suyanto. 2006. *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. edisi kedua, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Poloma, M.Margaret. 2000. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Soekanto, Soejono. 2009. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Setiadi, Elly. M. 2010. *Pengantar Sosiologi, Pemahaman Fakta dan gejala Permasalahan Sosial: Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya*. Jakarta: Prenada Media Group.

Furnivall, 2009. *Hindi Belanda Studi tentang Ekonomi Majemuk*, Jakarta: Freedom Institute.

....., 1982. *Pola Pemukiman Pedesaan Daerah Bali*. (Jakarta, Departemen Pendidikan dan kebudayaan Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.

**MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT SUKU TAMBEE
DI SULAWESI SELATAN**
*(SYMBOLIC MEANING OF TRADITIONAL CLOTHING OF TAMBEE TRIBE
IN SOUTH SULAWESI)*

Tini Suryaningsi

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin / Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221
Telepon (0411) 885119, 883748, Faksimile (0411) 865166
Pos-el: tea4_thinie@yahoo.com

ABSTRACT

Traditional clothing is a marker of cultural identity in a society. Therefore, this research aims to explain the meaning of traditional clothing of Tambee tribe in South Sulawesi. The research method used is descriptive qualitative. The data collection technique is documentation, observation, and interview with informants. The results of the research show that traditional clothing of Tambee tribe has various types depending on the activities carried out. Motif on traditional clothing has a meaning that describes their living conditions as an agrarian society, namely pineapple, paddy, and sago leaves. The color of each custom clothing wears by a society reflects a joyful, sacred mood, and in a grief atmosphere. . The black color patterned gold is the basic color that shows the uniqueness and prosperity of a society. The traditional clothing of Tambee tribe shows their identity as a tribe that has culture to be preserved

Keywords: *Traditional clothing, Tambee tribe, motif of meaning.*

ABSTRAK

Pakaian tradisional merupakan penanda ciri identitas sebuah kebudayaan dalam masyarakat. Oleh karena itu, kajian ini bertujuan untuk menjelaskan tentang makna dari pakaian adat suku Tambee yang berada di Sulawesi Selatan. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Teknik pengumpulan data berupa dokumentasi, pengamatan, dan wawancara dengan informan. Hasil kajian menunjukkan bahwa pakaian adat Suku Tambee memiliki beragam jenis tergantung pada kegiatan yang dilakukan. Motif pada pakaian adat memiliki makna yang melukiskan akan kondisi kehidupan mereka sebagai masyarakat agraris yaitu motif nenas, padi, dan daun sagu. Adapun warna dari setiap pakaian adat yang dikenakan oleh masyarakatnya mencerminkan suasana hati yang penuh sukacita, sakral, maupun dalam suasana kedukaan. Warna hitam bercorak emas merupakan warna dasar yang menunjukkan kekhasan dan kesejahteraan masyarakatnya. Pakaian adat Suku Tembee menunjukkan jati dirinya sebagai suku yang memiliki budaya yang patut untuk dilestarikan.

Kata kunci: pakaian adat, suku Tambee, makna motif

PENDAHULUAN

Setiap daerah memiliki ciri khas budayanya, seperti rumah adat, pakaian adat, tarian, alat musik, maupun adat istiadat yang dianut. Kekhasan budaya lokal yang ada di setiap daerah memiliki kekuatan tersendiri. Misalnya pakaian adat, menjadi daya tarik karena memiliki corak, ragam, warna yang unik yang mencirikan identitas suatu daerah atau suku bangsa. Untuk itu, budaya lokal yang dimiliki harus dijaga serta diwarisi dengan baik agar budaya bangsa tetap kukuh (Nuraeni & Alfian, 2012: 111).

Pakaian merupakan salah satu kebutuhan primer manusia. Pakaian berfungsi untuk melindungi dan menutupi tubuh. Namun, seiring dengan perkembangannya, fungsi pakaian tidak hanya sebatas untuk menutupi tubuh saja, melainkan juga sebagai suatu simbol status seseorang. Selain itu, pakaian tidak asal dipakai, melainkan memiliki aturan-aturan mengenai jenis-jenis pakaian yang baik digunakan, seperti warna yang disesuaikan dengan situasi atau keadaan yang terjadi pada masyarakatnya. Warna hitam misalnya, pada sebagian besar bangsa di dunia, ketika ada kematian, warna hitam dimaknai sebagai bentuk belasungkawa atau

turut berdukacita, sehingga setiap orang yang datang melayat menggunakan pakaian berwarna hitam. Harsajo (1988:206) mengungkapkan bahwa pakaian merupakan suatu hasil dari kebudayaan yang terdapat pada semua masyarakat di dunia. Kebutuhan berpakaian disebabkan oleh macam-macam motivasi seperti untuk melindungi diri dari pengaruh alam yang keras, untuk menunjukkan status tertentu dan untuk memperindah diri.

Pakaian dalam arti seluas-luasnya juga merupakan suatu benda kebudayaan yang sangat penting untuk hampir semua suku bangsa di dunia. Dipandang dari sudut bahan mentahnya pakaian dapat dikelaskan ke dalam pakaian dari bahan tenun, pakaian dari kulit pohon, pakaian dari kulit binatang, dan lain-lain. Ditinjau dari sudut fungsi dan pemakaiannya, pakaian itu dapat dibagi paling sedikit empat golongan, yaitu: (a) pakaian semata-mata sebagai alat untuk menahan pengaruh dari sekitaran alam, (b) pakaian sebagai lambang keunggulan dan gengsi, (c) pakaian sebagai yang dianggap suci, dan (d) pakaian sebagai perhiasan badan. Dalam suatu kebudayaan, pakaian atau unsur-unsur pakaian biasanya mengandung suatu kombinasi dari dua fungsi tersebut atau lebih (Koentjaraningrat, 2009: 268).

Pakaian adalah sebuah barang yang dipakai, sedangkan adat adalah sebuah budaya atau cara yang sudah menjadi kebiasaan dan memiliki ciri khas. Jadi pakaian adat merupakan simbol kebudayaan suatu daerah. Untuk menunjukkan nama daerah pakaian adat pun dapat dijadikan simbol tersebut. Setiap daerah di Indonesia memiliki pakaian adat yang berbeda-beda. Pakaian adat biasanya dipakai untuk memperingati hari besar seperti kelahiran, pernikahan, kematian, serta hari-hari besar keagamaan. Setiap daerah memiliki pengertian pakaian adat sendiri-sendiri. Sebagai simbol, pakaian adat memang dijadikan penanda untuk sesuatu. Biasanya berupa doa atau mencerminkan suatu sikap (Yunanto, 2015: 3).

Di Indonesia, beragam jenis pakaian adat dimiliki oleh setiap daerah sebagai warisan budaya bangsa yang harus tetap dilestarikan.

Pakaian adat sebagai identitas suatu masyarakat memiliki corak yang disesuaikan dengan ciri dan pemahaman masyarakat itu sendiri. Kekhasan yang dimiliki oleh suatu kelompok masyarakat dalam hal pakaian adat sudah ada secara turun-temurun dari nenek moyang mereka yang tetap terpelihara sampai sekarang. Walaupun di zaman yang modern ini, bahan baku pembuatan pakaian sudah banyak mengalami perubahan. Seperti pakaian adat yang dimiliki oleh suku-suku yang ada di Indonesia, sebagian besar awalnya berbahan dasar dari kulit kayu, kemudian berkembang, dan sekarang sudah diganti dengan bahan kain. Kemodernan pakaian adat dari bahan bakunya tidak berarti meninggalkan warisan dari nenek moyang mereka. Corak atau motif dari pakaian adat tersebut tetap dipertahankan sebagai ciri identitas mereka. Walaupun tidak dipungkiri ada banyak perubahan, akan tetapi tidak melenceng jauh dari akar budaya yang mereka miliki.

Jenis-jenis pakaian adat secara garis besar dapat dibagi menjadi 3 kelompok utama, yaitu (1) pengelompokan jenis pakaian menurut kegunaannya, yaitu pakaian sehari-hari serta pakaian upacara, (2) pengelompokan jenis pakaian menurut usia dan jenis kelamin pemakainya, yaitu pakaian anak laki-laki dan perempuan, pakaian orang dewasa laki-laki dan perempuan, pakaian orang tua laki-laki dan perempuan, (3) pengelompokan jenis pakaian menurut stratifikasi sosial pemakainya, yaitu pakaian orang bangsawan, pakaian orang biasa dan pakaian hamba *sahaya* atau budak belian (Yoesoef, 1990:13).

Pakaian adat secara umum kita dapat mengetahui karena sudah lekat dengan budaya masyarakatnya, namun dibalik itu semua, dalam pakaian adat tidak hanya dibuat secara asal-asalan. Corak dan ragam hias yang terdapat pada pakaian adat menjadi rangkaian yang indah dan penuh makna dan menunjukkan jati diri dari masyarakat pendukungnya. Setiap motif, warna, perhiasan yang ada dalam pakaian adat sarat akan makna. Oleh sebab itu, sangat penting penelitian ini dilakukan untuk mengungkapkan makna dari setiap motif, warna, aturan penggunaan, dibalik pakaian adat yang ada.

Makna dalam kamus Bahasa Indonesia adalah arti atau maksud, pengertian yang diberikan kepada sesuatu (Qodratilah, 2011:293). Makna secara umum di pandang sebagai tujuan analisis dari suatu tanda yang memiliki arti atau maksud. Secara umum “makna” berarti hal yang mau di tunjuk atau mau diungkapkan, dipaparkan. (Goo, 2012: 238). Sedangkan makna menurut Derrida (dalam Endraswara, 2012: 150) bukan hanya sekedar arti kata, bukan sekedar *sign* yang disepakati oleh banyak orang, melainkan tergantung bagaimana orang mengartikannya. Lebih lanjut, penafsiran seseorang diletakkan dalam teori masyarakat luas secara tepat, dan makna budayanya harus lebih cermat dikaitkan dengan manusia yang hidup melalui budaya itu.

Konsep kebudayaan merupakan suatu pola makna-makna yang diteruskan secara historis yang terwujud dalam simbol-simbol, suatu sistem konsep-konsep yang diwariskan, yang terungkap dalam bentuk-bentuk simbolik di mana manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan (Geertz, 1992:3). Suatu makna dapat ditunjukkan oleh simbol. Simbol adalah sarana komunikasi yang kompleks yang seringkali memiliki beberapa tingkatan makna. Budaya manusia menggunakan simbol-simbol untuk mengungkapkan ideologi tertentu, struktur sosial, atau mewakili aspek-aspek budaya spesifik tertentu. (Liliweri, 2014:296).

Tulisan mengenai pakaian adat difokuskan pada salah satu sub etnis yang berada di wilayah Kabupaten Luwu Timur yaitu suku Tambee. Suku Tambee merupakan salah satu anak suku dari suku Mori yang berada di Sulawesi Tengah. Daerah permukiman suku Tambee dan suku Padoe yaitu di wilayah Mori Selatan. Kehidupan mereka yang nomaden untuk mengolah lahan perkebunan, maka sekarang mereka banyak yang bermukim di wilayah Sulawesi Selatan. Dulunya suku Tambee dan suku Karunsi’e berasal dari suku bangsa Dompipi. Suku bangsa Dompipi terbagi atas dua yaitu Dompipi To Karunsi’e dan Dompipi To Tambee. Wilayah Dompipi To Karunsi’e saat ini berada di daerah Salonsa

(Dongi). Sedangkan Dompipi To Tambee saat ini bermukim di daerah Landangi, Koropansu, dan Korolansa.

Suku Tambee merupakan suatu kelompok masyarakat yang hidup di daerah pegunungan yang sangat terpencil. Akses menuju ke perkampungan suku Tambee dapat dilalui dengan jalur darat maupun dapat dilakukan dengan penyeberangan melewati Danau Mata-no yang berada di Desa Sorowako, dan dilanjutkan dengan perjalanan darat untuk tiba di Dusun Landangi. Suku Tambee yang merupakan salah satu sub etnis kecil memiliki aturan mengenai adat-istiadat, nilai-nilai, serta norma-norma yang berlaku di dalam masyarakatnya. Salah satu ciri khas dari suku *Tambee* yaitu berkenaan dengan pakaian adat mereka. Walaupun dalam kelompok kecil, suku *Tambee* memiliki pakaian adat dengan corak yang menarik untuk diketahui maknanya. Pentingnya tulisan ini adalah untuk mengangkat budaya yang ada di kelompok masyarakat adat tersebut agar budaya yang mereka miliki dapat dikenal luas oleh masyarakat lainnya. Hal ini juga sebagai upaya pelestarian budaya terutama budaya yang terdapat pada komunitas adat Tambee. Oleh sebab itu, sangat penting untuk melakukan penelitian mengenai pakaian adat suku *Tambee* dengan berusaha untuk mengungkapkan makna dibalik pakaian adat tersebut.

METODE

Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif kualitatif dengan teknik pengumpulan data yaitu dokumentasi pakaian adat suku Tambee, pengamatan dan wawancara. Pengamatan dilakukan dengan melihat secara dekat pakaian adat suku Tambee yang digunakan pada saat upacara adat, maupun dalam acara sukacita. Pengamatan dilakukan dengan memperhatikan detail motif pada pakaian adat suku Tambee. Untuk wawancara dilakukan kepada informan yang merupakan suku Tambee dan mengerti akan obyek yang diteliti. Wawancara dilakukan terhadap ketua adat (*Tadulako*) suku Tambee yang tinggal di Dusun Koropansu. Selain itu, wawancara mendalam juga dilakukan dengan dewan adat

dan masyarakat di Dusun Landangi mengenai makna motif dari pakaian adat mereka serta pemilihan warna pakaian adat yang digunakan. Wawancara juga difokuskan pada awal mulanya mereka mengenal pakaian dan perkembangan pakaian adat sampai saat ini. Untuk tidak kehilangan data wawancara atau terlupakan, tidak lupa dilakukan penulisan dan perekaman. Sesuai dengan etika penelitian, sebelum dilakukan perekaman terlebih dahulu meminta izin kepada informan agar tercipta suasana serius tetapi santai. Selain itu, dilakukan studi literatur yang relevan dengan topik penelitian. Analisis data dilakukan dengan mengolah data dari hasil wawancara, observasi, dan studi literatur.

PEMBAHASAN

Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Desa Matano merupakan desa yang berada di antara gunung dan lembah. Desa Matano memiliki topografi yang berbukit-bukit dan bukan pantai. Berdasarkan data dari Kantor Desa Matano, luas wilayah di Desa Matano yaitu 242 km². Adapun batas-batas wilayah di Desa Matano, yaitu sebelah Utara berbatasan dengan Cagar Alam, sebelah Timur berbatasan dengan Sorowako, sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Kawata, dan sebelah Barat berbatasan dengan Desa Parumpanai.

Desa Matano termasuk dalam kelompok desa definitif. Secara administratif, Desa Matano terdiri dari empat dusun. Keempat dusun tersebut adalah Dusun Matano, Dusun Landangi, Dusun Onepute, dan Dusun Kayutanduk. Dusun Landangi sebagai dusun memiliki penduduk yang merupakan kelompok komunitas adat suku Tambee. Dusun tersebut berjarak sekitar 10 km dari kantor pemerintahan desa yang ada di Desa Matano. Perwakilan aparat desa di Dusun Landangi dan melayani urusan administrasi desa dipercayakan kepada KAUR pembangunan desa yang bertempat tinggal di wilayah tersebut.

Kondisi alam yang subur dan beriklim tropis sangat baik dimanfaatkan untuk mengolah lahan pertanian dan perkebunan. Untuk lahan pertanian, masyarakat Desa Matano me-

manfaatkannya dengan menanam padi. Sawah yang dikelola merupakan sawah irigasi. Penduduk di Desa Matano memiliki lahan pertanian sebagai sumber penghidupan utama mereka. Panen setiap tahunnya untuk tanaman padi sebanyak dua kali panen. Selain padi, masyarakat juga mengusahakan tanaman pala-wija, hortikultura dan tanaman perkebunan. Usaha dalam tanaman palawija, yaitu jagung, ubi kayu, ubi jalar, kedelei, kacang tanah. Selanjutnya, tanaman hortikultura yang diusahakan adalah tanaman pisang, pepaya, durian, langsung, rambutan, mangga, nangka dan berbagai jenis buah-buahan lainnya. Masyarakat juga memanfaatkan lahannya untuk menanam berbagai sayur-sayuran untuk konsumsi sendiri seperti kacang-kacangan, kangkung, terong, cabe dan tomat.

Desa Matano merupakan salah satu desa yang dari tahun ke tahun terus berupaya dalam membangun desanya ke arah yang lebih baik. Desa Matano setiap tahunnya mengalami peningkatan jumlah penduduk. Pada tahun 2015, jumlah penduduk di Desa Matano sebanyak 1.736 jiwa. Jenis mata pencaharian penduduk di Desa Matano sebagian besar bergerak di bidang pertanian, khususnya pertanian tanaman pangan. Tanaman padi merupakan sumber utama penghidupan masyarakat. Setiap rumah tangga memiliki lahan untuk tanaman pertanian. Selain dikonsumsi sendiri, hasilnya pula untuk dijual. Petani terdiri dari petani sawah dan petani kebun. Petani sawah mengusahakan lahan pertaniannya untuk tanaman padi karena lokasinya berada di dataran rendah sehingga memudahkan saluran irigasi dimanfaatkan. Sedangkan petani kebun berlokasi di daerah perbukitan sehingga hanya mengusahakan jenis tanaman perkebunan saja. Selain berprofesi sebagai petani, beberapa warga juga berprofesi sebagai Pegawai Negeri Sipil, pedagang dan buruh. Akan tetapi, mereka tetap memiliki lahan untuk diolah berbagai jenis tanaman pertanian dan perkebunan.

Masyarakat di Desa Matano dalam menjalani kehidupan masih kental dengan budaya gotong-royong. Setiap kegiatan atau peristiwa selalu mengutamakan sistem gotong-royong, baik dalam keadaan suka maupun duka. Setiap

orang akan menyumbangkan tenaga, hasil bumi, ataupun dana terhadap setiap peristiwa yang terjadi. Seperti ketika salah satu keluarga akan menikahkan anaknya, maka masyarakat dikumpulkan untuk bermusyawarah secara bersama-sama, saling memberi solusi dan membantu agar acara perkawinan dapat berjalan dengan baik. Kegiatan musyawarah tersebut disebut dengan *relenggae*. Setiap keluarga akan membantu keluarga yang akan pesta dengan memberikan sumbangan berupa bahan pokok seperti beras, gula, kopi, terigu, ataupun sumbangan dana. Hasil bumi seperti sayur-sayuran ataupun buah-buahan juga turut disumbangkan. Sumbangan terserah dari keluarga yang menyumbang, tidak ditentukan.

Gotong-royong dalam bidang pertanian juga dilakukan mulai dari menanam sampai pada saat panen. Kehidupan masyarakat di Desa Matano sangat tergantung pada hasil pertanian. Lahan pertanian sebagian masyarakat sangat luas. Jika harus menanam ataupun panen dengan tenaga sendiri akan membutuhkan proses yang sangat lama. Oleh sebab itu, gotong-royong sangat dibutuhkan untuk saling membantu satu sama lain. Setiap keluarga yang ingin menanam ataupun panen akan memberitahukan kepada yang lain waktu yang baik untuk menanam dan siapa saja yang akan membantu di sawah. Pemberitahuan waktu kerja tersebut diumumkan agar keluarga yang lain bisa mengatur waktu yang lain untuk kerja di sawah. Jika ada beberapa keluarga yang bersamaan waktunya, maka biasanya keluarga yang lain akan membagi diri agar semua dapat dibantu dengan baik. Demikian juga jika keluarga yang sudah membantu di sawah akan menanam atau panen, keluarga yang sudah dibantu akan membantu keluarga tersebut untuk membalas apa yang sudah dikerjakan sebelumnya.

Puncak dari seluruh kegiatan pertanian yang dilakukan oleh seluruh warga masyarakat, khususnya di Suku Tambee adalah pelaksanaan acara *padungku*. *Padungku* adalah acara pesta panen yang dilakukan oleh seluruh warga dalam bentuk ucapan syukur kepada Tuhan karena telah selesainya panen dan sebagai penanda akan dimulainya lagi musim mena-

nam. *Padungku* dilaksanakan dengan terlebih dahulu seluruh warga sudah menyelesaikan panennya. Para tokoh masyarakat akan bermusyawarah untuk menentukan waktu yang baik untuk melaksanakan *padungku*. Setiap keluarga akan memasak makanan khas seperti *winalu* (nasi bungkus), *lehodo* (nasi bambu), *woke* (tape beras), *pongasi* (air tape), daging, ikan, ayam, sayur, labu, kacang, rebung, *padole* (tunas muda) dan aneka kue. Acara *padungku* biasanya dilakukan di lapangan, kemudian setiap keluarga membawa makanannya, semua di kumpul dalam sebuah meja panjang. Setelah didoakan, maka seluruh warga secara bersama-sama makan, menikmati hasil kerja keras mereka. Acara *padungku* diakhiri dengan dilakukannya tarian *laemba*, yaitu kegiatan kesenian warga masyarakat adat Tambee. *Laemba* dilaksanakan pada malam hari. Dengan menggunakan alat musik gong dan gendang, warga membentuk lingkaran dan berpegangan tangan, sambil menari memutar sambil menyanyikan lagu-lagu tentang kisah kepahlawanan, percintaan, kisah masa perjuangan, dan kekaguman akan alam yang indah.

Salah satu adat-istiadat yang dimiliki oleh suku Tambee, yaitu adat perkawinan. Perkawinan secara adat Tambee dilaksanakan oleh lembaga adat sehingga setiap pasangan yang akan menikah harus mematuhi aturan adat perkawinan dan jika dilanggar akan mendapatkan sanksi adat.

Pakaian Adat Tambee Dan Maknanya

Sejak zaman dahulu, suku Tambee mengenal pakaian sebagai bagian dari budaya masyarakat lokal. Meskipun bahwa dalam catatan sejarah tentang proses-proses evolusi dari suku ini sangat nampak bahwa pada mulanya pakaian baru dikenal dalam bentuk-bentuk yang sangat sederhana bahkan terkesan primitif. Dalam membuat pakaian di masa lalu, suku Tambee menggunakan bahan-bahan yang sangat sederhana. Bahan-bahan diperoleh dari alam, yaitu sejenis kulit kayu. Kulit kayu tersebut dipukul-pukul dengan menggunakan alat yang terbuat dari batu yang disebut dengan *ineke*. Proses pemukulan dilakukan sampai kulit kayu tersebut tipis dan membentuk

selembar kain. Dari proses tersebut, selanjutnya dijadikan bahan untuk membuat pakaian.

Pemakaian kain dari bahan kulit kayu tersebut tidak seluruhnya dapat menutupi badan, hanya digunakan untuk menutupi bagian tubuh yang sangat penting dan vital saja. Dari kain kayu olahan *ineke* tersebut selanjutnya dibuatlah semacam *cawat*. Celana dan baju dalam pengertian lebih spesifik kelihatannya belum mendapatkan perhatian yang terlalu besar. Bagian-bagian vital tubuh tertutupi, sedangkan bagian-bagian tubuh yang kurang atau tidak dianggap vital dibiarkan saja tetap terbuka tanpa sehelai kain penutup. Tetapi dalam perkembangannya, suku Tambee mulai mengenal apa yang disebut *lemba* atau baju dan mereka juga mulai mengenal *saluara* atau celana. Suku Tambee sudah mulai mengembangkan pakaian adat mereka sebagai ciri khas budayanya. Saat ini *lemba* dan *saluara* dibuat dalam bentuk serta model yang lebih baik menurut adat-istiadat suku Tambee.

Jenis-Jenis Pakaian Adat Tambee dan Warnanya

1. Pakaian Dewan Adat (*Parewa Gau*)

Pakaian untuk dewan adat berwarna hitam. Warna hitam dilambangkan sebagai warna yang sakral. Pakaian dewan adat berwarna hitam karena dewan adat yang menjalankan setiap kegiatan adat. Acara adat merupakan rangkaian ritual dengan aturan-aturan adat yang disepakati oleh seluruh masyarakatnya dan mendapatkan sanksi jika dilanggar. Dewan adat sebagai pengurus masyarakat harus bisa menjalankan tugas dengan baik sesuai dengan aturan adat yang berlaku secara turun temurun. Oleh sebab itu, ritual yang dilakukan oleh masyarakat harus diikuti dengan baik, mematuhi aturan-aturan yang telah ditetapkan adat. Pelaksana ritual adalah para dewan adat yang terpilih secara musyawarah.



Gambar 1. pakaian adat dewan adat
(Sumber foto: Azril Maurit)

Pakaian berwarna hitam untuk dewan adat selain digunakan sebagai ritual dalam acara atau kegiatan lainnya, mereka juga tetap menggunakan pakaian adat berwarna hitam tersebut karena sebagai tanda atau ciri jika mereka merupakan dewan adat. Selain suku Tambee yang berada di Kabupaten Luwu Timur, terdapat pula subetnis yang lain yaitu suku Padoe dan suku karunsie, yang semuanya merupakan kelompok subetnis yang memiliki ciri budaya yang hampir sama, sehingga suku-suku tersebut tergabung dalam Lembaga Adat Pasitabe yang merupakan gabungan dari Suku Padoe, Karunsie, dan Tambee. Ketiga suku tersebut memiliki wilayah yang berbeda dan bahasa yang berbeda akan tetapi ketiga suku tersebut saling mengerti satu sama lain. Oleh karena itu, ketika ada kegiatan, baju berwarna hitam mencirikan bahwa seseorang tersebut merupakan dewan adat.

Selain dewan adat, dalam struktur pemerintahan adat suku Tambee, kedudukan tertinggi dipegang oleh seorang *pongkiari*. *Pongkiari* adalah pimpinan tertinggi suku Tambee. *Pongkiari* memiliki tanggung jawab untuk mengatasi atau mengatur jalannya pemerintahan. Pakaian adat untuk *pongkiari* atau panglima tertinggi dalam struktur pemerintahan adat Suku Tambee berwarna merah. Merah melambangkan berani.

Pada masa lalu, seluruh peperangan yang dilakukan oleh suku Tambee di pimpin oleh seorang *pongkiari*. Kehebatan *pongkiari* sangat diakui oleh masyarakatnya karena memiliki

kekuatan yang berbeda dengan masyarakat lainnya. *Pongkiari* berjiwa pemberani, kuat, dan melindungi masyarakatnya. Karena kehebatannya, maka hanya keturunan dari *pongkiari* saja yang dapat diangkat menjadi seorang *pongkiari*. Kedudukan *pongkiari* sangat tinggi dari kepala suku sehingga dihormati sebagai penegak hukum dalam masyarakatnya. Jika persoalan dalam masyarakat tidak mampu diselesaikan oleh kepala suku maka keputusan dari *pongkiari* merupakan keputusan yang mutlak, tidak dapat diganggu gugat lagi.

Saluara (celana) bagi laki-laki merupakan model celana panjang biasa yang sudah modern. *Saluara* dari dahulu memang berupa celana panjang model lurus tanpa adanya aksesoris atau penambahan manik-manik di kain yang digunakan. *Saluara* tersebut lebih mudah digunakan, lebih ekonomis, lebih efisien dan mudah untuk mendapatkannya. Warna untuk *saluara* merupakan warna hitam karena hanya warna tersebut yang cocok dengan jenis pakaian apapun yang digunakan, dianggap lebih netral dengan warna hitam.

2. Pakaian untuk Pengantin (*Sombori Gau*)

Pakaian adat untuk pengantin digunakan pada acara perkawinan adat suku Tambee. Pakaian adat untuk pengantin berwarna putih. Warna putih melambangkan niat yang tulus, suci dan murni dari kedua mempelai untuk dapat bersatu, menjalani kehidupan dengan tulus ikhlas, menjaga keharmonisan dalam rumah tangga.

Bawahan untuk pakaian pengantin saat ini sudah lebih modern dengan memadupadankan dengan berbagai jenis kain yang dianggap bagus, seperti penggunaan batik. Pada masa yang lalu, rok pengantin berupa rok dari jenis kain yang sama dengan atasan dengan tambahan aksesoris manik-manik yang menjadi ciri khas suku Tambee. Saat ini, masyarakat lebih menyukai untuk menggunakan motif yang lebih berwarna. Sedangkan untuk laki-laki tetap menggunakan celana panjang berwarna hitam polos.



Gambar 2. pakaian pengantin (*sombori gau*)
(Sumber foto: dokumentasi pribadi)

3. Pakaian untuk Penari

Pakaian untuk penari adalah pakaian yang digunakan pada acara kebudayaan, dengan menampilkan berbagai jenis tari-tarian adat. Biasanya pakaian ini digunakan oleh para penari. Akan tetapi, sifatnya tidak terpaku pada penari saja, masyarakat juga bisa menggunakan pakaian penari tersebut pada momen-momen sukacita. Oleh sebab itu, warna pakaian penari tersebut adalah merah. Merah melambangkan hati yang gembira, bersukacita, bercahaya, dan menunjukkan kemeriahan acara.



Gambar 3. Pakaian adat Penari
(Sumber foto: Azril Mauri)

Pada acara atau perayaan yang diadakan di daerah Kabupaten Luwu Timur, biasanya pakaian adat suku Tambee ditampilkan dengan berbagai jenis tari-tarian yang menggambarkan keadaan yang dialami oleh masyarakat adat setempat. Seperti penampilan seorang penari yang berperan sebagai *pongkiari* yang sedang berjuang menumpas penjajah pada masa lalu. Selain itu, jenis tarian *mongkaliboe* dan *mola-empa* ditampilkan dalam kegiatan kebudayaan yang diadakan di wilayah mereka.

Model Pakaian Adat Tambee

Asal mula pakaian adat suku Tambee pada penjelasan sebelumnya menerangkan bahwa asalnya dari kulit kayu yang dipukul-pukul sampai tipis sehingga berbentuk seperti selebar kain dan digunakan untuk menutupi tubuh dari berbagai ancaman alam seperti cuaca dan penyakit. Saat ini pakaian adat suku Tambee sudah banyak mengalami modifikasi sesuai dengan perkembangannya. Pakaian adat Tambee memiliki model yang berbeda pada setiap pemakainya sesuai dengan fungsi pakaian tersebut.

Model pakaian adat Tambee pada kaum laki-laki berbentuk seperti pakaian koko atau model jas tutup. Pada bagian kerah baju terdapat hiasan berwarna kuning. Hiasan selain pada bagian kerah, juga terdapat di sepanjang pinggir bagian dari baju, dan hiasan pada bagian tengah. Baju adat laki-laki berlengan panjang. Untuk celana (*sulara*) pada pakaian

adat laki-laki panjang dan berwarna hitam. Sedangkan untuk celana penari biasanya model buntut, hanya sebatas lutut. Suku Tambee menyebutnya sebagai *dengko*.



Gambar 4. Pakaian adat Tambee untuk laki-laki
(Sumber foto: dokumentasi pribadi).

Pada masa lalu, pakaian adat suku Tambee celananya tidak panjang, atau disebut *dengko*, hanya sebatas lutut karena sering digunakan untuk berperang. Para panglima (*Pongkiari*) pada masa lalu menggunakan pakaian berwarna merah sebagai lambang keberanian menghadapi penjajah. *Pongkiari* dalam pemerintahan suku Tambee lebih tinggi jabatannya daripada kepala suku (*Tadulako*). *Pongkiari* dianggap sebagai orang yang sakti, kuat, berani, dan disegani oleh masyarakatnya. Susunan pemerintahan suku Tambee terdiri dari *Pongkiari* (sebagai pimpinan tertinggi), *Bonto*, *Tadulako*, *Papingara*, dan *Sesewute*. *Bonto* bertugas mengatur atau menghubungi semua jajaran urusan pemerintahan, *Tadulako* bertugas sebagai kepala pemerintahan, *Papingara* bertugas mengatur dan mengepalai bagian adat Tambee. Dan *Sesewute* bertugas mengatur bagian pertanahan serta hasil tanah masyarakat Tambee. Sedangkan *Pongkiari* bertugas mengatasi atau mengatur jalannya pemerintahan. *Pongkiari* dianggap memiliki kekuatan gaib,

dan keturunan dari para *Pongkiari* sebelumnya. Tidak sembarangan orang yang dapat diangkat menjadi *Pongkiari*.

Baju perempuan bagi suku Tambee disebut dengan *lemba pinatodo*. Model pakaian sepasang, terdiri dari baju dan rok. Model baju tidak berkerah tetapi membentuk huruf V. Pada pinggiran pakaian dibubuhi manik-manik. Sedangkan rok berbentuk panjang sampai mendekati ujung kaki dan diperindah manik-manik pada pinggiran bagian bawah rok tersebut.



Gambar 5. Pakaian adat Tambee untuk perempuan
(Sumber foto: dokumentasi pribadi)

Makna Pakaian Adat Tambee

Pakaian adat merupakan ciri khas dari budaya masyarakatnya. Melalui pakaian adat, kita dapat mengetahui asal daerah seseorang. Pakaian adat dibuat tidak secara sembarangan, akan tetapi ada makna dibalik pakaian adat tersebut. Demikian juga, bagi suku Tambee, pakaian adat daerah mereka memiliki makna yang mencerminkan

kehidupan mereka. Ada-pun makna-makna yang terkandung dalam pa-kaian adat suku Tambee sebagai berikut:

1. Hiasan pada Pakaian

Suku Tambee adalah suku yang sangat dekat dengan alam. Kehidupan mereka bergantung kepada hasil pertanian dan per-kebunan. Dari masa lalu, kehidupan masya-rakatnya adalah nomaden, hidup tidak menetap. Mereka selalu mencari daerah yang dapat diolah dalam hal pertanian dan perkebunan. Kegiatan-kegiatan bercocok ta-nam di lingkungan masyarakat suku Tambee pada masa lalu telah diatur menurut tata cara adat istiadat yang tidak dapat dipisahkan dengan kepercayaan mereka pada saat itu. Kegiatan bercocok tanam diatur dengan menekankan unsur kebersamaan, di mana gotong-royong merupakan bagian penting dari kebersamaan sehingga dilakukan secara komunal. Oleh sebab itu, jenis pakaian adat suku Tambee bermotif berbagai jenis tanaman pertanian. Adapun motif pada pakaian adat suku Tambee antara lain:

a. Motif nenas

Motif pakaian yang digunakan dewan adat adalah motif nenas. Nenas termasuk dalam tanaman yang sangat berguna bagi suku Tambee. Daun nenas dimanfaatkan masyarakat untuk dibuat benang. Daun nenas dibuat menjadi serat-serat, yang kemudian dijadikan benang. Kegunaan benang dari serat daun nenas adalah untuk menjalin benda yang terpisah menjadi satu. Demikianlah makna nenas sebagai bentuk persatuan masyarakatnya, yang menjadi tugas para dewan adat suku Tambee, agar senantiasa seluruh masyarakatnya hidup tentram dan aman. Setiap masalah dapat diselesaikan dengan baik, sehingga sesuatu yang terputus dapat tersambung lagi. Berkenaan dengan war-na untuk motif nenas adalah kuning. Suku Tambee menyebutnya sebagai warna emas. Warna emas adalah warna tanda kekayaan alam dan kesuburan.

b. Motif Padi

Motif padi pada pakaian adat suku Tambee merupakan motif yang menggambarkan kehidupan sehari-hari mereka. Motif padi berupa bulir-bulir padi yang menghiasi pada pinggiran baju adat suku Tambee. Makna bulir-bulir padi pada pakaian adat suku Tambee adalah melambangkan kemakmuran. Menurut masyarakatnya, manusia tidak dapat hidup tanpa padi. Betapa pentingnya tanaman padi dalam kehidupan manusia. Oleh sebab itu, mereka selalu mengusahakan lahan untuk menanam padi. Padi sebagai sumber kehidupan manusia, juga memberikan makna bahwa jika memiliki padi (gabah), berarti mereka dapat bertahan hidup sampai pada panen berikutnya. Selain itu, gabah yang dihasilkan dapat digunakan untuk modal sosial di masyarakat dalam berbagai acara yang menunjukkan kesanggupan seseorang dalam menyediakan makanan bagi orang lain.

c. Daun Sagu

Selain motif daun nenas, terdapat juga motif sagu pada pakaian adat suku Tambee. Daun sagu digunakan sebagai motif pakaian karena pohon sagu dalam kehidupan sehari-hari masyarakat sangat berguna. Pohon sagu adalah jenis tanaman yang dapat memberi manfaat berupa makanan dan dapat digunakan sebagai atap. Daun sagu diolah menjadi atap rumah (*rumbia*), yang merupakan atap rumah orang suku Tambee. Sedangkan batang sagu diolah menjadi makanan konsumsi pengganti nasi. Selain atap, juga digunakan untuk membuat dinding dan lantai pada rumah.

2. *Pasapu*

Pasapu adalah ikat kepala atau topi yang digunakan sebagai pelengkap pakaian adat. *Pasapu* adalah ikat kepala untuk laki-laki. *Pasapu* memiliki model berbentuk kerucut pada bagian depan. Bentuk semakin mengecil ke atas menunjukkan bahwa Suku Tambee merupakan orang gunung. Mereka hidup di daerah pegunungan. *Pasapu*

dilambangkan sebagai sebuah gunung. *Pasapu* terbuat dari kain ukuran 1x1 dan dililit di kepala. Sedangkan ikat kepala untuk perempuan disebut dengan *waloo*. *Waloo* pada perempuan dibuat secara paten, tidak seperti *pasapu* yang terbuat dari kain. *Pasapu* atau ikat kepala terdiri dari bermacam-macam model. Ada yang bentuknya runcing, dan ada yang hanya berupa lipatan-lipatan tidak runcing. Jika *pasapu* terbuat dari kain yang dililit-lilit di kepala maka disebut dengan *tiu*. *Pasapu* memiliki warna sesuai dengan acara yang berlangsung. Seperti penggunaan warna putih pada saat pengantin, warna hitam pada saat ritual dan warna-warna cerah seperti merah pada acara sukacita. Akan tetapi ketika ada acara kedua maka *pasapu* yang digunakan berwarna hitam yang memiliki arti turut berbelasungkawa.

3. Kancing

Kancing baju saat ini beragam bentuknya, dan sudah memakai kancing yang modern, atau bahan pabrik, karena dianggap praktis dan ekonomis serta efisien. Pada masa yang lalu, kancing pakaian adat suku Tambee terbuat dari tanduk kerbau, atau dari tulang anoa. Tanduk kerbau digunakan untuk menghasilkan kancing berwarna hitam, sedangkan tulang anoa, digunakan sebagai bahan membuat kancing berwarna putih. Warna hitam digunakan untuk pakaian para pemangku adat, jenis pakaian berwarna hitam. Tanduk kerbau dilambangkan sebagai keperkasaan, kejantanan dan kekuatan. Sedangkan kancing berwarna putih dilambangkan sebagai kesucian dan kemurnian, digunakan untuk pakaian adat masyarakat adat Tambee.

4. Bulu ayam

Bulu ayam yang terdapat dalam *pasapu* pada pakaian adat pengantin laki-laki dimaknai sebagai lambang kejantanan. Jika ayam tanpa bulu atau bulu sayap dicabut maka dia tidak dapat terbang, aktivitasnya bisa terganggu. Akan tetapi bulu ayam jika dicabut maka akan tumbuh lagi. Hal tersebut dilambangkan bahwa dalam

membina rumah tangga, laki-laki tidak pantang menyerah, menjaga keharmonisan, segala masalah yang dihadapi harus dapat diselesaikan sebagai kepala keluarga sehingga keadaan menjadi sedia kala yaitu bahagia. Demikian pula diharapkan bagi laki-laki dalam membina rumah tangga nantinya dapat bertanggung jawab kepada istrinya, mencari pekerjaan atau harus giat dalam bekerja dalam memenuhi kebutuhan hidup keluarga barunya.

5. *Salempa* (selempang)

Salempa digunakan sebagai tanda status seseorang dalam kelembagaan adat. *Salempa* dipakai untuk menunjukkan bahwa ia adalah pemimpin rakyat, yang bertugas menjaga keamanan di kampung mereka. Jika terdapat dua *salempa* melingkar di badan seseorang berarti dia adalah seorang *Pongkiari*. Sedangkan jika yang melingkar hanya satu *salempa* berarti dia *Sesewute* dan *Tadulako*. *Salempa* yang melingkar sebanyak dua lembar kain menandakan bahwa dia adalah pimpinan tertinggi dalam pemerintahan, dan memiliki tugas untuk melindungi seluruh warganya. Sedangkan *Sesewute* hanya bertugas sebagai kepala suku dalam pemerintahan adat suku Tambee.

Fungsi Pakaian Adat Tambee

Pakaian adat sebagai ciri khas dari suatu masyarakat memiliki fungsi yang penting di masyarakat. Pakaian adat Tambee dari waktu ke waktu, dari dahulu sampai sekarang, terus mengalami perkembangan walaupun tidak keluar jauh dari konsep pakaian adat yang ada di masyarakatnya. Pakaian adat bagi masyarakat Tambee memiliki fungsi sebagai berikut:

a. Ciri masyarakat adat Tambee

Masyarakat adat Tambee dalam sebuah komunitas adat memiliki pakaian adat tersendiri. Pakaian adat tersebut tidak hanya asal digunakan, akan tetapi memiliki makna dan fungsi yang penting dalam kehidupan bermasyarakat. Jika kita melihat pakaian adat Tambee, maka secara tidak langsung kita dapat mengenali bahwa ia adalah seorang Tambee atau *To*

Tambee (orang Tambee). Fungsi pakaian adat tersebut sebagai ciri atau tanda pengenal kalau seseorang adalah berasal dari suku Tambee.

b. Mengontrol masyarakat

Pakaian adat sebagai pengontrol dalam masyarakat karena masyarakat adat sendiri tahu akan perannya di dalam masyarakat. Pakaian adat Tambee digunakan sesuai dengan status kelembagaannya dalam adat. Seperti sebagai seorang pemimpin adat dan tua-tua adat, mereka menggunakan pakaian berwarna hitam yang berfungsi untuk dapat mengatur masyarakatnya dengan baik. Sedangkan sebagai warga adat Tambee, pakaian dilambangkan sebagai kebanggaan sebagai seorang *To Tambee* sehingga mereka menjalankan peran mereka di dalam masyarakat sesuai dengan ketentuan adat. Oleh sebab itu, pakaian adat memiliki fungsi sebagai pengontrol dalam mengatur tata kelakuan masyarakatnya dengan nilai-nilai yang tertanam dalam diri pribadi maupun yang berhubungan dengan kepentingan komunitas.

c. Menjaga hubungan kekerabatan.

Pakaian adat selain sebagai pengontrol masyarakat, juga sangat kental dengan menjaga hubungan sesama komunitas atau sistem kekerabatan yang ada dalam komunitas adat Tambee. Melalui pakaian adat, terjalin hubungan kekerabatan yang erat di antara mereka. Mereka saling menghormati satu sama lain, mengetahui posisi dalam masyarakat, dan berusaha untuk senantiasa hidup harmonis.

d. Menciptakan keindahan

Pakaian adat merupakan salah satu teknologi manusia. Pakaian dirancang selain untuk menutupi tubuh, seiring dengan perkembangannya, pakaian mencerminkan keindahan. Saat ini, banyak pakaian adat yang sudah dimodifikasi menjadi lebih cantik dan modern, walaupun model aslinya tetap dipertahankan. Pakaian adat sebagai ciri masyarakat adat khususnya suku Tambee menjadi salah

satu daya tarik atau perhatian bagi masyarakat luar karena keunikan yang dimiliki, dan semuanya itu dapat dilihat dengan model pakaian adat yang mereka kenakan. Keindahan yang dapat kita saksikan yaitu dengan melihat model pakaian adat yang dikenakan serta dipadukan dengan budaya masyarakatnya seperti budaya kesenian yang ditampilkan oleh suku Tambee.

e. Mencerminkan kepribadian masyarakatnya

Pakaian adat Tambee memiliki makna yang dipercaya oleh masyarakatnya, di mana dalam pakaian adat yang mereka kenakan terpancar nilai-nilai, perilaku, sikap yang melekat dalam diri masyarakatnya. Perilaku tersebut mencerminkan kepribadian dari masyarakatnya, yaitu di mana masyarakat memiliki pribadi yang patuh atas adat dan aturan adat, berusaha untuk hidup harmonis dengan sesama, mencerminkan masyarakatnya adalah masyarakat yang suka bekerja keras dan suka menolong dan pribadi yang menyenangkan.

PENUTUP

Pakaian adat suku Tambee merupakan jenis pakaian adat yang mencerminkan jati diri masyarakatnya dimana pakaian tersebut diciptakan dengan memperlihatkan kehidupan masyarakatnya. Dari tulisan yang ada, pakaian adat Tambee dimaknai dengan berbagai corak dan warna yang ada. Warna-warna yang menonjol adalah warna hitam, merah, putih, dan kuning. Warna-warna tersebut dimaknai sebagai perasaan dan situasi yang dialami masyarakat adat suku Tambee. Warna-warna tersebut mewakili adanya aturan-aturan adat yang berlaku dengan pantauan dari para pemangku adat, melambangkan sifat keberanian, kesucian hati, dan melambangkan kesuburan tanah adat yang mereka miliki dan merupakan sumber kehidupan masyarakatnya.

Pakaian adat Tambee saat ini sudah banyak yang mengalami perubahan karena mengikuti perkembangan zaman, akan tetapi

jangan sampai pakaian adat yang menjadi ciri khas masyarakat adat Tambee jangan sampai hilang karena pentingnya untuk melestarikan budaya yang mereka miliki apalagi yang berkenaan dengan pakaian adat suku Tambee.

DAFTAR PUSTAKA

- Endaswara, Suwardi. 2012. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Geertz, Clifford, 1993. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Goo, Andreas, 2012. *Kamus Antropologi*. Jayapura : Lembaga Studi Meeologi.
- Harsojo, 1988. *Pengantar Antropologi*. Bandung: Binacipta.
- Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Liliweri, Alo. 2014. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung: Nusa Media.
- Nuraeni, Heny G & Alfian, Muhammad. 2012. *Studi Budaya di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Qodratilah, Meity Taqdir. 2011. *Kamus Bahasa Indonesia Untuk Pelajar*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Yoesoef, Wiwik, dkk. 1990. *Busana Adat Pada masyarakat di Sulawesi Selatan*. Departemen Pendidikan dan kebudayaan: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.
- Yunanto, dkk. 2015. "Penciptaan Buku Ilustrasi Pakaian Adat Bregada Hadiningrat Kraton Yogyakarta Sebagai Upaya Pengenalan Pakaian Tradisional Kepada Anak-Anak" *Jurnal Desain Komunikasi Visual*. Vol 4, No.1. online
<http://jurnal.stikom.edu/index.php/artnouveau>, diakses tanggal 25 Januari 2016.

MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT MAMASA DI SULAWESI BARAT (SYMBOLIC MEANING OF MAMASA TRADITIONAL CLOTHING IN WEST SULAWESI)

Ansaar

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin/Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221

ABSTRACT

*The research, besides aiming to describe the Mamasa traditional clothing, is also conveying the symbolic meaning contained in it. Material of the research is taken from the result of field research by using interview, observation, and literature study. The result shows that the Mamasa traditional clothing in its usage related to the social stratification in the society. In addition functioning to cover up the user physical, it also has its own meaning or philosophy as recognized by Mamasa community and implied through certain symbols. Mamasa traditional clothing has own forms or characteristics which distinguish traditional clothing from other regions. This traditional clothing is divided into two types, namely traditional clothing worn by nobility (*tana' bulawan*) and traditional clothing for public society. These are *bayu pongko'*, *bayu kalonda*, and *talana tallu buku* (typical Mamasa pants) which are the symbols of great clothing for hadat figures in Mamasa. The white one being differentiator of these two types as well as the accessories used. In addition to function as appearance complementary, the accessories have an important symbolic meaning to Mamasa community, such as *pare passan* (necklace), *gayang* (kris), wristlet (*rara* or *lola*), which are the symbols of the user wealth.*

Keywords: Symbolic meaning, traditional clothing, Mamasa community.

ABSTRAK

Penulisan artikel ini, selain bertujuan untuk mendeskripsikan pakaian adat Mamasa juga untuk mengungkapkan makna simbolik yang terkandung di dalamnya. Materi dalam tulisan ini diambil dari hasil penelitian lapangan dengan menggunakan metode wawancara, pengamatan, dan studi pustaka. Hasil pembahasan menunjukkan, bahwa pakaian adat Mamasa dalam penggunaannya, berkaitan erat dengan stratifikasi sosial yang ada di masyarakat. Selain berfungsi untuk menutupi fisik pemakai, pakaian adat Mamasa juga memiliki makna atau filosofi tersendiri sebagaimana yang diakui dalam masyarakat Mamasa dan tersirat melalui simbol-simbol tertentu. Pakaian adat Mamasa ini memiliki bentuk atau karakteristik tersendiri yang membedakan dengan pakaian adat dari daerah lainnya. Pakaian adat ini dibedakan dalam dua jenis, yaitu pakaian adat yang dipakai oleh kaum bangsawan (*tana' bulawan*) dan pakaian adat untuk kalangan masyarakat umum. Diantaranya penggunaan *bayu pongko'*, *bayu kalonda*, dan *talana tallu buku* (celana khas Mamasa) yang merupakan simbol pakaian kebesaran bagi tokoh-tokoh hadat yang ada di Mamasa. Warna putih menjadi salah satu unsur pembeda dari kedua jenis ini. Demikian pula halnya dengan aksesoris yang dipakai, selain berfungsi sebagai pelengkap penampilan, aksesoris-aksesoris ini memiliki makna simbolik yang penting artinya bagi masyarakat Mamasa. Seperti *pare passan* (kalung), *gayang* (keris), gelang (*rara* maupun *lola*), yang merupakan simbol dari kekayaan si pemakai.

Kata kunci: Makna simbolik, pakaian adat, masyarakat Mamasa.

PENDAHULUAN

Mamasa termasuk salah satu dari lima kabupaten dalam wilayah Provinsi Sulawesi Barat. Kabupaten ini adalah hasil pemekaran dari Kabupaten Polewali Mamasa (kini Kabupaten Polewali Mandar) berdasarkan UU No.11 tahun 2002, bersamaan dengan 22

kabupaten atau kota lainnya di era reformasi tahun 2002 (Ansaar, 2015:8).

Kabupaten Mamasa sebagaimana dengan daerah-daerah lainnya, khususnya yang ada di wilayah Provinsi Sulawesi Barat, juga termasuk salah satu wilayah yang dikenal sangat kaya

akan budaya dan adat istiadatnya. Bahkan beberapa di antaranya yang menonjol sampai sekarang ini, seperti upacara-upacara tradisional, rumah-rumah adat, di samping pakaian-pakaian adatnya. Kare-na itu tidaklah mengherankan jika suku-suku bangsa yang ada dalam wilayah tersebut memiliki ciri khas tersendiri terkait dengan kebudayaan yang mereka anut, seperti adanya perbedaan dalam pakaian adat, upacara-upacara tradisional, tarian tradisional dan rumah adat.

Pakaian adat atau yang biasa disebut pakaian tradisional dari berbagai pelosok nusantara, tak terkecuali daerah Mamasa dan beberapa daerah lainnya yang berada dalam wilayah Provinsi Sulawesi Barat, memiliki ciri-ciri khusus dalam pembuatan ataupun dalam mengenakan pakaian adat tersebut. Ciri tersebut dapat berupa warna, motif, bahan dan lain-lain.

Pakaian adat tradisional juga mempunyai berbagai fungsi yang sesuai dengan pesan-pesan nilai budaya yang terkandung di dalamnya, dan berkaitan pula dengan aspek-aspek lain dari kebudayaan, seperti ekonomi, sosial, politik dan keagamaan. Berkenaan dengan pesan-pesan nilai budaya yang disampaikan, maka pemahamannya dapat dilakukan melalui berbagai simbol-simbol dalam ragam hias pakaian tradisional tersebut yang pada saat ini secara hipotesis sudah mulai dilupakan orang, bahkan tidak lagi digemari oleh generasi penerus (Chalik, et.al.1992/1993:2).

Pada kehidupan masyarakat yang masih memegang teguh akan budayanya, pakaian merupakan salah satu unsur material yang sangat penting, karena merupakan penanda atau identitas dari masyarakat tersebut. Selain itu, pakaian digunakan pula pada acara atau kegiatan tertentu, misalnya pada kegiatan ritual kematian. Pada kegiatan tersebut, pakaian yang digunakan adalah pakaian khusus yang dimiliki oleh budaya masyarakatnya atau yang disebut dengan istilah pakaian adat.

Pakaian adat tradisional adalah pakaian yang sudah dipakai secara turun temurun dan merupakan salah satu identitas yang dapat dibanggakan oleh sebagian besar pendukung kebudayaan (Siandari, 2013:16). Pakaian adat

tradisional juga dapat menyampaikan pesan-pesan mengenai nilai-nilai budaya yang pemahamannya dapat diketahui melalui berbagai simbol-simbol yang tercermin dalam aksesoris pakaian adat tradisional itu sendiri.

Di wilayah Provinsi Sulawesi Barat, khususnya daerah Mamasa yang mayoritas dihuni oleh suku bangsa Toraja-Mamasa, memiliki khasanah budaya khas. Kekhasannya tersebut diwujudkan dalam bentuk adat istiadat yang berlaku dalam masyarakatnya, dan mengandung unsur-unsur budaya setempat. Unsur budaya tersebut memberi warna tersendiri kepada masyarakat pendukungnya sehingga membeda-kan dengan yang lain. Salah satu unsur tersebut adalah pakaian adat tradisional. Pakaian adat tradisional ini merupakan salah satu unsur kebudayaan yang tumbuh dan berkembang seiring dengan pertumbuhan suatu suku bangsa. Beragam jenis pakaian adat dimiliki warganya sebagai warisan budaya bangsa yang harus tetap dilestarikan.

Pakaian adat sebagai identitas suatu masyarakat, memiliki suatu corak yang disesuaikan dengan ciri dan pemahaman masyarakat itu sendiri. Kekhasan yang dimiliki oleh suatu kelompok masyarakat dalam hal pakaian adat sudah ada secara turun temurun dari nenek moyang mereka dan tetap terpelihara sampai sekarang, meskipun di zaman modern ini bahan baku pembuatan pakaian sudah banyak meng-alami perubahan. Seperti pakaian adat yang dimiliki oleh suku-suku bangsa yang ada di berbagai daerah, termasuk daerah Mamasa, pada awalnya hanya berbahan dasar dari kulit kayu, kemudian berkembang dan sekarang sudah diganti dengan menggunakan bahan kain. Meskipun pakaian adat yang ada sekarang sudah lebih modern, namun tidak berarti hal itu meninggalkan warisan dari nenek moyang mereka. Corak atau motif dari pakaian adat yang sudah ada tetap dipertahankan sebagai ciri identitas mereka walaupun tidak dipungkiri adanya perubahan, namun tidak keluar jauh dari akar budaya yang mereka miliki.

Dalam pertemuan-pertemuan atau even-even tertentu yang menampilkan adat budaya masing-masing, kita dapat mengenali asal daerah

seseorang lewat pakaian adat yang dikenakan. Oleh karena itu, salah satu ciri identitas suatu masyarakat dapat dilihat dari pakaian adat yang dikenakan. Saat ini pakaian adat sudah berkembang dengan pesat, dari yang sederhana menjadi modern. Sebagai contoh pakaian adat Jawa, yaitu kebaya. Pada kehidupan pada masa lalu, kebaya hanya dipakai oleh orang-orang tua karena modelnya yang tradisional dan dianggap kuno. Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya, pakaian kebaya saat ini sudah semakin diminati tidak hanya oleh orang tua, para remaja atau anak-anak sekalipun sudah tidak merasa risih mengenakannya karena sudah dirancang dengan konsep yang lebih modern. Dengan demikian, pakaian adat saat ini sudah tidak dianggap kuno lagi, bahkan lewat pakaian adat kita bisa tetap melestarikan warisan dari leluhur kita.

Penggunaan pakaian adat tradisional di setiap daerah umumnya tidak terlepas dari stratifikasi sosial yang ada. Tidak terkecuali pakaian adat tradisional daerah Mamasa yang mayoritas dihuni suku Toraja Mamasa, penggunaannya masih terikat erat dengan sistem adat yang berlaku dalam berbagai kegiatan sosial yang berhubungan dengan adat setempat. Sebagai perwakilan dari perwujudan tata kehidupan sosial masyarakat suku Toraja Mamasa secara keseluruhan, pakaian adat cenderung digunakan oleh golongan bangsawan atau tokoh-tokoh adat yang memiliki peranan penting dalam masyarakat.

Daerah Mamasa yang mayoritas penduduknya dihuni oleh suku Toraja Mamasa, juga memiliki pakaian adat dari berbagai jenis, baik yang dipakai oleh masyarakat umum (*pallem-bangan*) maupun yang digunakan oleh para pemangku adat. Pakaian adat untuk pemangku adat, dapat diketahui dengan ciri-ciri antara lain: celana (*talana tallu buku*) warna putih, baju (*bayu pongko*) warna putih, sarung (*sambu bembe*) warna putih, dan sapu tangan atau *passapu* warna putih. Jadi mulai dari bawah sampai atas, semua berwarna putih. Sementara untuk pakaian adat umum, ciri-cirinya juga dapat dilihat seperti, baju tidak terikat dengan bentuk atau style, warna baju tidak boleh putih, penutup kepala tidak boleh putih, menggunakan kelengkapan sarung dengan warna tidak mengikat, serta menggunakan celana khas Mamasa. Ciri inilah yang membedakan

antara pemangku adat dan masyarakat umum. Pakaian adat umum maupun pakaian adat untuk pemangku adat, keduanya dapat dipakai pada acara resmi maupun tidak resmi, seperti pada penyambutan tamu atau pejabat pemerintah, pertemuan kepala-kepala adat, maupun pada acara pernikahan adat. Bagi pemangku adat, pakaian adat yang dikenakan adalah merupakan pakaian kebesaran yang pemakaiannya telah diatur sesuai dengan tata cara yang digariskan oleh adat dan bukanlah pakaian harian yang dapat dipakai begitu saja.

Selain memiliki fungsi seperti pakaian-pakaian adat lainnya, pada pakaian adat Mamasa juga terkandung makna dan simbol, dimana makna dan simbol-simbol budaya tersebut tidak hanya tercermin pada baju, celana atau sarung yang dikenakan, tetapi juga pada berbagai aksesoris atau perlengkapan yang digunakan, seperti pada penutup kepala (*passapu*), gelang (*ponto*), kalung, dan lain-lainnya. Ciri khas yang tercermin dari bentuk, motif ornamen dan makna simbol yang terdapat pada berbagai aksesoris tersebut, menunjukkan tingkat perkembangan kebudayaan suku bangsa tersebut. Masyarakat Mamasa secara turun-temurun telah mewarisi keterampilan yang maju dalam pembuatan aksesoris tradisional khas daerahnya. Begitupun dalam pembuatan pakaian adatnya, mereka selalu mempertimbangkan fungsi, tujuan bahkan status sosial dari pemakainya. Aksesoris atau perhiasan pada pakaian adat, selain memiliki fungsi estetika untuk memperindah penampilan pemakainya, juga memiliki fungsi sosial yakni memberi ciri terhadap stratifikasi atau status sosial si pemakainya di tengah masyarakat. Di samping itu, aksesoris juga memiliki fungsi simbolik, dalam arti bahwa aksesoris yang dikenakan memberikan pesan tersirat dan makna simbolik tertentu, khususnya dalam penyelenggaraan upacara adat. Dari ketiga fungsi tersebut, aksesoris pada pakaian adat Mamasa, khususnya yang dipakai oleh pemangku adat atau kaum bangsawan memiliki karakter yang lebih menonjol dalam fungsi sosial serta fungsi simboliknya.

Berdasarkan latar belakang penelitian sebagaimana dikemukakan di atas, maka masalah yang dapat dirumuskan dalam penelitian ini adalah: 1) bagaimana jenis-jenis pakaian adat

Mamasa yang ada pada masyarakatnya, dan 2) apa makna simbolik yang terkandung pada pakaian adat Mamasa.

METODE

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif deskriptif yang difokuskan untuk mengkaji makna simbolik pakaian adat Mamasa. Pengumpulan data primer dilakukan terhadap sejumlah informan yang dipilih secara purposive, yaitu ketua lembaga adat, beberapa pemangku adat dan warga lainnya yang dianggap cukup memahami tentang pakaian adat Mamasa dengan menggunakan metode tanya jawab informal. Menurut Maleong (2006:135), bahwa pada jenis wawancara seperti ini, pertanyaan yang diajukan tergantung pada pewawancara itu sendiri. Jadi bergantung pada spontanitasnya dalam mengajukan pertanyaan kepada orang yang diwawancarai. Hubungan pewawancara dengan yang diwawancarai adalah dalam suasana biasa. Pertanyaan dan jawaban berjalan seperti pembicaraan biasa saja. Untuk menjaga agar informasi yang disampaikan oleh informan tidak mudah terlupakan, maka selama wawancara berlangsung peneliti mencatat jawaban yang dianggap relevan dengan permasalahan penelitian dan juga menggunakan alat bantu perekam. Dalam wawancara ditentukan topik tentang makna-makna simbol yang terdapat pada setiap jenis pakaian adat dan aksesorisnya, baik yang dipakai oleh kalangan bangsawan (*tana' bulawan*) maupun masyarakat umum (*pallem-bangan*).

Sedangkan teknik observasi dilakukan pada kegiatan-kegiatan yang dihadiri oleh ketua adat dan pemangku adat lainnya, seperti pelantikan pengurus lembaga adat di salah satu wilayah adat di Kabupaten Mamasa, prosesi perkawinan adat dan acara-acara adat lainnya yang dihadiri oleh ketua-ketua adat. Selain itu, observasi juga dilakukan terhadap lokasi dan keadaan alam, pola perkampungan, keadaan penduduk, dan yang lebih khusus lagi adalah beberapa pakaian adat berikut aksesorisnya yang tersimpan di rumah salah seorang tokoh adat di daerah Mamasa. Dalam kegiatan pengamatan tersebut, penulis melakukan pendokumentasian guna melengkapi data yang

telah diperoleh. Observasi menurut Hadi (1987:160), biasa diartikan sebagai pengamatan dan pencatatan secara sistematis terhadap fenomena-fenomena yang sedang diselidiki. Selanjutnya, untuk melengkapi data lapangan, maka dilakukan studi pustaka dengan membaca beberapa literatur yang ada relevan-sinya dengan pakaian adat, termasuk hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan sebelumnya.

Analisis data dilakukan dengan cara induktif, dimulai dengan menelaah seluruh data yang terkumpul dari hasil wawancara, pengamatan dan studi pustaka. Setelah data tersebut dikaji dan ditelaah, dilanjutkan dengan membuat reduksi data dengan jalan membuat abstraksi berupa rangkuman dan pernyataan-pernyataan. Langkah berikutnya adalah menyusun dalam satuan-satuan dan sekaligus membuat kategorisasi. Sebagai tahap akhir analisis data, dilakukan pemeriksaan ulang terhadap validitas dan hasil interpretasi data untuk memproses hasil yang ada menjadi sebuah simpulan.

PEMBAHASAN

Jenis Pakaian Adat Mamasa

Pakaian adat merupakan simbol kebudayaan suatu daerah. Untuk menunjukkan nama daerah, pakaian adat pun bisa dijadikan simbol tersebut. Pasalnya setiap daerah memiliki pakaian adat yang berbeda-beda. Pakaian adat biasanya dipakai untuk moment atau acara-acara tertentu, seperti, pernikahan, kematian serta hari-hari besar keagamaan. Begitupun setiap daerah memiliki pengertian pakaian adat sendiri-sendiri. Sebagai simbol, pakaian adat memang dijadikan penanda untuk sesuatu.

Menurut Korten (1991:2), pakaian adat merupakan salah satu identitas atau ciri pengenal masyarakat pemakainya. Pakaian adat itu merupakan suatu kebanggaan masyarakat yang bersangkutan. Sementara itu, Tesaurus (Pusat Bahasa Depdiknas, 2008:9) mengemukakan, bahwa pengertian pakaian adat terdiri dari dua kata “pakaian” dan “adat”. Pakaian atau busana adalah sesuatu yang kita kenakan setiap hari atau segala sesuatu yang menempel pada tubuh dari ujung rambut sampai ujung

kaki, beserta segala perlengkapannya, seperti perhiasan atau asse-soris. Sedang kata adat, yaitu budaya, etiket, istiadat, kebiasaan, kelaziman, kultur, tata cara, tradisi, sunah, adab, etik, nilai, norma, aturan. Dengan kata lain bahwa, pakaian adat merupakan pakaian yang sudah menjadi etik, norma yang berlaku pada masyarakat tersebut sebagai pendukung kebudayaan.

Pakaian adat adalah pakaian yang sudah dipakai secara turun temurun yang merupakan salah satu identitas dan dapat dibanggakan oleh sebagian besar pendukung kebudayaan tertentu. Pakaian adat dilengkapi dengan perhiasan dan kelengkapan tradisional lainnya, kesatuan utuh antara busana dan perhiasan serta kelengkapannya menunjukkan lengkapnya pakaian adat tersebut (Melamba, 2012:196).

Sejak zaman yang silam, masyarakat suku Toraja Mamasa telah mengenal pakaian adat tradisional, sekaligus merupakan salah satu faktor utama yang membedakannya dari suku-suku bangsa lain di daerah Sulawesi Barat dan sekitarnya (Yoesoef, dkk. 1990:61). Pakaian adat tradisional tersebut, selain dapat dipakai pada acara-acara tertentu, seperti pelantikan ketua hadat, pembentukan lembaga-lembaga adat, perayaan hari kemerdekaan, juga pada acara lainnya yang tidak bersifat formal, seperti acara pernikahan ataupun kematian (*rambu solo*).

Jenis pakaian adat tradisional Mamasa yang akan dibahas dalam tulisan ini, adalah jenis pakaian adat yang dipakai oleh kaum bangsawan (*tana' bulawan*) dan jenis pakaian adat yang dikenakan oleh kalangan masyarakat umum. Untuk mengetahui gambaran dari masing-masing pakaian adat tersebut, di bawah ini dikemukakan:

1. Pakaian adat *Tana' Bulawan*

Tana' bulawan, adalah “kasta emas” atau bangsawan tinggi dan kaya yang layak menjadi pemimpin. Pertimbangannya ialah, pertama akan didengar oleh masyarakat dengan wibawanya yang tinggi, kedua tidak akan melakukan korupsi karena memang golongan orang kaya (Mandadung, 2005:116).

Pakaian adat untuk *tana' bulawan* tersebut dapat digunakan dalam acara-acara resmi maupun tidak resmi (biasa). Pada acara resmi, seperti pertemuan kepala-kepala adat, penyambutan pejabat pemerintah, perayaan hari kemerdekaan Republik Indonesia maupun pada acara pernikahan (sesuai skala besarnya acara). Sedangkan pada acara tidak resmi, seperti menghadiri pernikahan masyarakat biasa, rapat-rapat biasa di kabupaten, keca-matan maupun kelurahan, serta acara-acara syukuran lainnya. Adapun jenis pakaian adat untuk kalangan bangsawan (*tana' bulawan*) tersebut memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

a. Laki-laki

- Baju berbentuk kemeja (*bayu pongko* ')
- Berwarna putih atau warna lain yang sesuai
- Bundar leher
- Lengan panjang dan dapat juga lengan pendek
- Penutup kepala (*passapu*), dapat berwarna putih atau warna coklat tanpa jumbai.
- Menggunakan kelengkapan sarung berwarna merah (*samban lea*)
- Menggunakan celana khas Mamasa (*talana toraya Mamasa*)



Gambar 1. Salah satu pakaian adat *tana' bulawan*, lengkap dengan penutup kepala (*passapu*), sarung (*dodo*) dan *talana toraya* tallu buku (celana khas Mamasa)

b. Perempuan

- Berbentuk kemeja
- Warna putih atau warna lain yang sesuai
- Lengan panjang dan dapat juga lengan pendek
- Menggunakan kelengkapan sarung berwarna merah (*samban lea*).



Gambar 2. Tampak salah satu pakaian adat Mamasa untuk perempuan bangsawan (*tana' bulawan*), lengkap dengan aksesoris, seperti tas berwarna putih (*sampa sepu'*), kalung (*pare passang*) dan gelang (*lola'*).

2. Pakaian adat umum (*Pellembangan*)

Di samping pakaian adat untuk kalangan bangsawan (*tana' bulawan*) sebagaimana telah diuraikan di atas, pada bagian ini juga dijelaskan penggolongan pakaian adat yang dipakai oleh masyarakat umum atau *pellembangan*. Di daerah Mamasa, tingkat stratifikasi sosial untuk masyarakat umum atau *pellembangan* dikenal dengan istilah Tana' Karurung, yaitu "kasta palem" sebagai golongan masyarakat biasa yang bersifat independen. Artinya bukan penguasa atau pemimpin dalam masyarakat, tetapi bukan pula hamba sahaya dalam masyarakat (Mandadung, 2005:116).

Pakaian adat untuk *tana' pellembangan* ini juga dapat dipakai pada acara-acara resmi maupun tidak resmi. Adapun ciri-ciri dari pakaian adat untuk golongan masyarakat umum ini, adalah:

- Baju tidak terikat dengan bentuk
- Warna baju tidak boleh putih
- Penutup kepala (*passapu*) tidak boleh putih

- Menggunakan kelengkapan sarung dengan warna tidak mengikat
- Menggunakan celana khas Mamasa (*talana toraya Mamasa*)

Apabila jenis maupun bentuk pakaian adat tradisional untuk kalangan bangsawan sebagaimana diuraikan di atas dikaitkan dengan tradisi pakaian bagi mereka yang bukan bangsawan, maka akan tampak adanya persamaan satu sama lain. Perbedaannya hanya dari segi warna, terutama pada baju atau *passapu* (penutup kepala).

Bahan dan Cara Pembuatan

Jenis-jenis pakaian termasuk pakaian adat beserta seluruh kelengkapannya (aksesoris) yang terdapat dalam suatu kebudayaan atau masyarakat, termasuk masyarakat suku-suku bangsa di Sulawesi Barat turut ditentukan oleh dua faktor utama. Pertama, faktor bahan; dan kedua faktor proses pembuatannya.

Dalam konteks ini, faktor bahan mencakup dua unsur pokok, yaitu jenis bahan dan sumber bahan yang digunakan. Sementara di lain pihak, faktor pembuatan menyangkut pula dua unsur, masing-masing adalah cara pembuatan dan alat pembuatannya. Masyarakat suku bangsa Toraja Mamasa dalam hal memilih bahan dan proses pembuatan pakaian memiliki keunikan tersendiri bila dibandingkan dengan suku-suku bangsa lainnya, terutama yang ada di Provinsi Sulawesi Barat. Keunikan tersebut antara lain tercermin dari jenis dan sumber bahan yang digunakan untuk membuat bahan pakaian, perhiasan di samping kelengkapan pakaian adat lainnya. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam tabel sebagai berikut:

Tabel 1. Bahan dan Proses Pembuatan Pakaian, Perhiasan atau Kelengkapan Tradisional Diperinci Menurut Sumber, Jenis, Cara, dan Alat Pembuatannya pada Masyarakat Mamasa

No.	Nama Pakaian, perhiasan dan Kelengkapannya	Bahan		Proses		Ket.
		Sumber	Jenis	Cara pembuatan	Alat Pembuatan	
1	2	3	4	5	6	7
1.	<i>Bayu pokko</i>	Lokal	Kapas, kapuk	Tenunan	Tenun	
2	<i>Seppa tallu buku</i>	sda	sda	sda	sda	
3	<i>Salempang</i>	sda	sda	sda	sda	
4	<i>Sambu 'bembe'</i>	sda	sda	sda	sda	
5	<i>Sepu'</i>	sda	sda	sda	sda	
6	<i>Bayu kalonda</i>	sda	sda	sda	sda	
7	<i>Lope-lope</i>	sda	sda	sda	sda	
8	<i>Sambu barumbun</i>	sda	sda	sda	sda	
9	<i>Manikrara</i>	sda	Tumbuhan	Untaian	Jarum,	
10	<i>Sassan</i>	sda	Manik	Sda	benang	
11	<i>Ponto lola</i>	sda	Kuningan, emas	Tempaan	sda	
12	<i>Sarong</i>	sda	Tumbuhan	Anyaman	Alat Pandai besi	
13	<i>Gayang</i>	sda	Waja	Tempaan	Anyam	
14	<i>Rara'</i>	sda	Kuningan. emas	Tempaan	Alat pandai besi	

Sumber: Diolah dari hasil penelitian lapangan

Tabel di atas menunjukkan, bahwa pembuatan pakaian maupun aksesoris pada pakaian adat bagi masyarakat Mamasa, lebih banyak bersumber dari daerah sendiri, kecuali barang tambang emas, perak, dan baja. Beberapa perlengkapan atau aksesoris pakaian adat yang menggunakan bahan dari luar, dapat disebut antara lain *gayang*, *ponto lola*, *ponto naga* dan *rara'*. Sementara yang menggunakan bahan lokal adalah baju, sarung, selempang, *sepu'*, *manikrara*, dan beberapa lainnya.

Aksesoris atau Perhiasan pada Pakaian Adat Mamasa

Dalam setiap masyarakat dan kebudayaan biasanya dikenal berbagai jenis perhiasan atau aksesoris di samping pakaian. Demikian pula halnya dengan masyarakat suku bangsa Toraja Mamasa di Sulawesi Barat,

umumnya juga mengenal perangkat perhiasan atau aksesoris yang secara turun temurun menjadi kebanggaan mereka. Menurut hasil penelitian, ada beberapa jenis aksesoris atau perhiasan pakaian adat tradisional Mamasa yang biasanya dikenakan oleh kaum bangsawan (*tana' bulawan*) ataupun masyarakat umum pada saat acara-acara resmi. Jenis-jenis aksesoris atau perhiasan pakaian adat yang dimaksud itu adalah antara lain:

1. Tas (*sampa sepu*)

Tas atau *sampa sepu* ini terdiri dari dua warna, yaitu putih dan merah. Adapun cara penggunaan aksesoris yang terbuat dari bahan kain ini, adalah dengan menyelempang di bahu kiri. Aksesoris yang hanya dipakai pada acara-acara resmi atau pesta adat ini, oleh masyarakat Mamasa

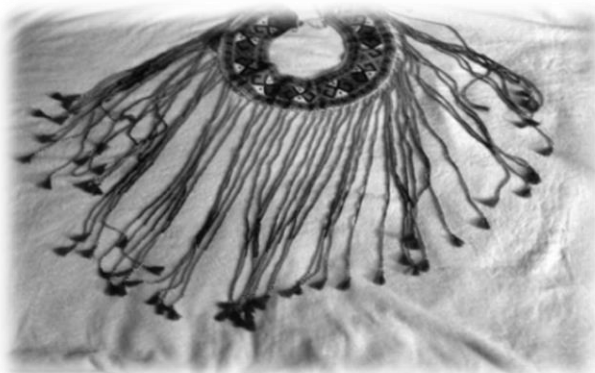
disimbolkan sebagai tempat sirih, tempat dokumen-dokumen, aturan-aturan atau pasal-pasal yang berlaku dalam aturan adat.



Gambar 3. Tas (*sampa sepu'*)

2. *Sassang* (jumbai)

Sassang atau jumbai, adalah juga termasuk salah satu pelengkap atau aksesoris pada pakaian adat Mamasa, khususnya pada pakaian adat yang digunakan oleh kalangan bangsawan (*tana' bulawan*). Aksesoris yang terbuat dari bahan manik-manik ini dipasang di bagian depan sekeliling pinggang, serta di bagian dada dengan mengikatkan pada leher. Semua warna yang ada pada aksesoris ini merupakan pencerminan dari warna-warna yang ada pada rumah-rumah adat di Kabupaten Mamasa, seperti rumah adat *banua layuk* maupun *banua sura'*. Jenis aksesoris ini digunakan dalam rangkaian upacara *rambu tuka*.'

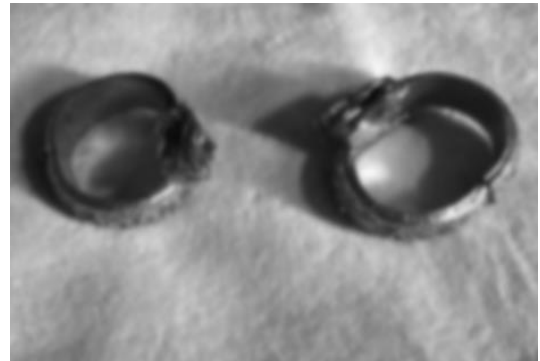


Gambar 4. *Sassang* (jumbai yang terbuat dari manik)

3. *Ponto naga* (gelang)

Ponto naga atau elang berbentuk naga ini, juga adalah salah satu aksesoris yang

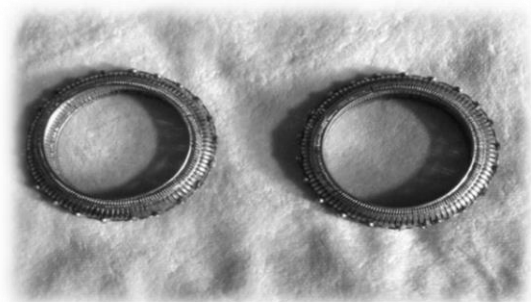
dipasang pada bagian lengan. Pemakaian aksesoris yang terbuat dari bahan campuran emas ini dapat memberi kharisma oleh pemakainya karena bentuknya yang berbeda dengan gelang lainnya. Di samping itu, perhiasan ini memiliki nilai artistik yang tinggi. Sisik-sisik halus pada seluruh permukaan gelang ini diimbangi dengan ragam hias pada mulut naga yang terbuka.



Gambar 5. *Ponto naga* (gelang yang terbuat dari campuran emas)

4. *Ponto Lola* (Gelang)

Jenis aksesoris ini juga terbuat dari bahan campuran emas, dipakai pada saat menghadiri upacara perkawinan adat ataupun pada acara-acara *rambu tuka* lainnya. Selain memiliki warna kekuningan, pada permukaan bagian atasnya juga diberi bergaris serta tonjolan-tonjolan kecil sehingga permukaan gelang tidak tampak polos. *Ponto lola* adalah juga termasuk salah satu aksesoris pada pakaian adat bangsawan. Dia dipandang sebagai suatu benda pusaka sehingga tidak dapat digunakan secara sembarangan, kecuali oleh mereka dari kalangan bangsawan (*tana' bulawan*).



Gambar 6. *Ponto Lola* (gelang)

5. *Rara* (sejenis gelang)

Seperti halnya *lola*, aksesoris berbentuk gelang ini juga terbuat dari bahan campuran emas. Memiliki bentuk atau ukuran lingkaran yang lebih besar bila dibandingkan dengan *lola*, yakni kurang lebih 30 cm. Aksesoris milik bangsawan (*tana' bulawan*) ini hanya digunakan oleh kaum bangsawan pada waktu-waktu tertentu saja, misalnya pada acara perkawinan adat atau acara-acara adat lainnya. Bila dibandingkan dengan aksesoris lainnya, jenis aksesoris ini memiliki nilai ekonomi atau prestise yang cukup tinggi. Karena itu apabila seorang bangsawan akan melaksanakan suatu acara atau hajatan penting, maka aksesoris ini harus menjadi perhatian utama bagi pemi-liknya untuk ditampilkan, menyusul aksesoris lainnya.



Gambar 7. *Pontorara* (sejenis gelang)

6. *Manikrarak*

Manikrarak adalah untaian kalung tradisional, dibuat dari bahan lokal yang bersifat spesipik. Aksesoris berupa kalung ini bukan saja mahal harganya, tetapi juga mempunyai arti yang sangat penting sebagai benda pusaka yang diwariskan secara turun temurun dari generasi yang satu ke generasi berikutnya. Aksesoris ini biasanya dipakai pada saat acara pesta *rambu tuka'*.

7. *Sapu'* (kain putih yang dililitkan di kepala)

Aksesoris ini dipakai sebagai kelengkapan pakaian adat bagi kaum bangsawan saat menghadiri acara-cara resmi, seperti pemben-tukan lembaga adat, musyawarah adat, atau pada pesta *rambu tuka'*. Aksesoris

yang dipasang pada bagian kepala ini, pada awalnya diberi lapisan dari bahan kulit bambu supaya lebih keras, tetapi sekarang ini lapisan itu sudah diganti dengan menggunakan kertas karton, tujuannya agar bisa terpasang dengan baik, bahkan terkadang tidak dilapisi sama sekali sepanjang kain yang digunakan bisa terpasang dengan baik. Apabila aksesoris ini terpasang, maka bagian depan dibuat sedikit agak lancip, sedangkan ujung lilitan kain dibiarkan terjuntai ke bawah melewati batas telinga.



Gambar 8. Tampak dua orang bangsawan dengan mengenakan sapu' dalam suatu acara resmi.

8. *Gayang* (keris)

Gayang atau keris pusaka adalah juga termasuk aksesoris pakaian adat untuk kaum bangsawan, digunakan dalam kegiatan upacara baik upacara *rambu tuka'* maupun *rambu solo'*. Di samping sebagai simbol pembelaan diri (tameng), aksesoris yang hanya dapat dipakai oleh kalangan bangsawan ini, juga memiliki makna bahwa masyarakat Mamasa pada zaman dahulu gemar berburu.

9. *Sarong* (topi)

Sarong atau sejenis topi yang berbentuk bundar dan memiliki ukuran lebar ini dibedakan atas dua jenis, yaitu *sarong patongko*, dipakai oleh kalangan bangsawan dan *sarong* biasa yang digunakan oleh kalangan masyarakat umum. Khusus *sarong*

patongko, pada bagian atasnya terdapat hiasan berbentuk bulat sebanyak empat buah, sedangkan *sarong* biasa, bentuknya polos dan tidak memakai hiasan pada permukaannya. *Sarong* terbuat dari bahan bambu dan rotan. Adapun waktu pemakaiannya yakni pada saat upacara



rambu tuka' maupun rambu solo'

Gambar 9. Seorang bangsawan perempuan Mamasa tengah mengenakan pakaian adat, lengkap dengan *sarong* (penutup kepala).

Pakaian adat Mamasa digunakan tidak di sembarang waktu sebagaimana dengan pakaian sehari-hari yang dapat dipakai dimana dan kapan saja. Sesuai dengan tradisi yang berlaku hingga sekarang, waktu penggunaan pakaian adat tradisional Mamasa, baik pakaian adat untuk kalangan bangsawan maupun untuk masyarakat umum, disesuaikan dengan momen-momen yang ada. Misalnya pada saat diadakannya pertemuan para tokoh-tokoh adat (*messalu lembang*), atau-pun ketika ada penyambutan tamu-tamu kehormatan atau saat menghadiri acara perkawinan adat, para pemangku hadat yang hadir pada acara itu memakai pakaian adat masing-masing, lengkapi dengan berbagai aksesoris.

Sementara untuk pakaian adat yang digunakan masyarakat umum, waktu penggunaannya juga disesuaikan dengan moment atau acara yang akan dihadiri, misalnya pada acara perkawinan, penyambutan tamu kehormatan termasuk pula pada saat menghadiri upacara perayaan hari kemerdekaan ataupun acaa-acara penting lainnya. Bila diperhatikan secara jelas, pakaian adat yang dipakai oleh kalangan umum tersebut (khususnya kaum perempuan) tidaklah

serumit dengan pakaian adat yang dipakai oleh kalangan bangsawan. Hanya dilengkapi dengan sebuah kalung yang melingkar di leher serta sepasang gelang di lengan.

Fungsi Pakaian Adat

Pakaian adat dari daerah manapun asalnya, termasuk Mamasa, hampir selalu dikaitkan dengan norma sosial, agama, dan adat istiadat. Hal inilah yang membuat pakaian adat berkembang dengan makna dan filosofi yang bermacam-macam. Pakaian adat Mamasa dikaitkan dengan fungsinya, dapat dijelaskan :

1. Penutup malu

Penutup malu di sini dapat diartikan, bahwa pakaian adalah berfungsi sebagai penutup aurat. Seperti dengan masyarakat lainnya, masyarakat Mamasa juga sangat menjunjung nilai-nilai kesopanan, salah satunya adalah kesopanan dalam berpakaian. Karena itu cara berpakaian pun lebih tertutup bila dibandingkan dengan cara berpakaian orang-orang dari luar atau bangsa-bangsa barat.

2. Membentuk budi pekerti

Fungsi pakaian adat Mamasa berikutnya adalah untuk membentuk budi pekerti, memben-tuk kepribadian dan membentuk watak. Dengan mengenakan pakaian adat diharapkan pemakai-nya selalu mengingat sebagai bangsa yang menjunjung nilai-nilai kepribadian, sehingga si pemakai tahu diri dan selalu menjaga serta memelihara akhlak mulia.

3. Menjunjung adat

Pakaian harusnya mencerminkan nilai-nilai luhur yang terdapat di dalam adat dan tradisi yang hidup dalam masyarakat. Perlu dipahami bahwa, pakaian adat Mamasa, khususnya yang dikenakan oleh kaum bangsawan (*tana' bulawan*) mempunyai ben-tuk-bentuk corak yang khas, serta kaya dengan berbagai aksesoris. Bentuk maupun aksesoris yang melengkapinya semuanya memiliki makna simbolis yang telah dibangun oleh masyarakat Mamasa secara

turun temurun. Sekarang ini, corak atau motif pada pakaian adat tersebut bukan hanya dikembangkan dalam bentuk tenun saja, namun sudah berkembang dalam bentuk kerajinan lainnya, seperti tas, selendang dan lainnya.

4. Menjunjung etnisitas

Fungsi pakaian adat Mamasa yang lainnya, adalah untuk menjunjung etnisitas atau kesukuan. Pakaian adat adalah salah satu alat untuk menunjukkan identitas suatu suku bangsa atau etnisitas suku dari satu daerah. Dengan kepribadian dan watak yang luhur ditambah dengan pakaian adat yang berbudaya tinggi, maka ini menjadi suatu cara yang ampuh untuk mengangkat identitas suatu bangsa agar lebih dikenal oleh bangsa lain.

5. Simbol stratifikasi sosial

Ada empat tingkatan stratifikasi sosial atau kasta dalam masyarakat Mamasa, yaitu: 1) *Tana' Bulawan*, adalah "kasta emas" atau bangsawan tinggi dan kaya yang layak menjadi pemimpin. Pertimbangannya ialah, dapat didengar oleh masyarakat dengan wibawanya yang tinggi. Di samping itu, tidak akan melakukan tindakan penyelewengan, khususnya menyangkut masalah keuangan, karena memang golongan orang kaya. Dalam acara adat, golongan ini mampu menyediakan hewan kurban dalam jumlah banyak, karena memiliki kemampuan ekonomi yang cukup mapan. 2) *Tana' Bassi*, adalah "kasta besi", yang bisa tergolong dalam kelompok atau kasta orang kaya, dan bisa juga tergolong pemberani pada masyarakat Mamasa. 3) *Tana' Karurung*, adalah "kasta palem" sebagai golongan masyarakat biasa yang bersifat independen. Artinya bukan penguasa atau pemimpin dalam masyarakat, tetapi bukan juga hamba sahaya dalam masyarakat. Golongan ini paling banyak terdapat dalam masyarakat. 4) *Tana' Kua-Kua*, adalah "kasta rumput", merupakan golongan paling rendah dalam kehidupan masyarakat yang bisa dikuasai oleh kasta-kasta yang lebih tinggi. Kasta ini biasanya

disebut hamba sahaya. Mereka bekerja apa saja yang diperintahkan oleh tuannya tanpa menerima gaji, akan tetapi hidup bersama-sama keluarga dimana mereka berada (Mandadung, 2005:116-117).

Dalam masyarakat Mamasa, untuk mengenal tingkat stratifikasi sosial seseorang, tidak hanya dapat dilihat dari bentuk atau arsitektur bangunan rumah yang ditempatinya, tetapi pakaian adat yang digunakannya pun dapat memperjelas status atau tingkat stratifikasi sosial pemakainya. Pada pakaian adat kaum bangsawan, ciri-ciri yang dimilikinya dapat dilihat antara lain, baju maupun rok berwarna putih, menggunakan aksesoris berupa tas berwarna putih, *ponto naga* (gelang yang terbuat dari emas dan berhiaskan kepala naga pada salah satu ujungnya), dan jumbai (sejenis kalung yang terbuat dari manik). Semua ini membedakan dengan pakaian adat yang dikenakan masyarakat umum. Demikian, bahwa pakaian dalam arti bahan penutup tubuh manusia di kalangan masyarakat, termasuk masyarakat Mamasa bukan semata-mata bermanfaat untuk melindungi diri dari sengatan matahari ataupun udara dingin saja, akan tetapi bermanfaat pula sebagai pertanda atau lambang status sosial, khusus bagi pemakainya.

Makna Simbol yang Terkait pada Pakaian Adat Mamasa

Telah diuraikan sebelumnya, bahwa pakaian adat sebagai salah satu unsur kebudayaan daerah tidak hanya berfungsi untuk menjunjung etnisitas atau kesukuan, atau sebagai salah satu alat untuk menunjukkan identitas suatu suku bangsa dari satu daerah, tetapi di dalamnya juga terkandung berbagai makna simbolik. Makna-makna simbolik tersebut tidak hanya tercermin pada pakaian adat, tetapi juga pada aksesoris yang melengkapinya. Namun demikian, sebelum hal tersebut dibahas lebih lanjut, terlebih dahulu dikemukakan pengertian tentang makna simbol itu sendiri.

Makna dalam kamus bahasa Indonesia, adalah arti atau maksud, pengertian yang diberikan kepada sesuatu (Qodratilah, 2011:293).

Makna bukan hanya sekedar arti kata, bukan sekedar *sign* yang disepakati oleh banyak orang, melainkan tergantung bagaimana orang mengartikannya (Endraswara, 2012:150). Suatu makna dapat ditunjukkan oleh simbol. Simbol adalah sarana komunikasi yang kompleks yang seringkali memiliki beberapa tingkatan makna. Budaya manusia menggunakan simbol-simbol, untuk mengungkapkan ideologi tertentu, struktur sosial, atau mewakili aspek-aspek budaya spesifik tertentu. Artinya, simbol menghadirkan makna dari latar belakang budaya seseorang. Dengan kata lain, makna simbol tidak melekat pada simbol itu sendiri tetapi dari pembelajaran budaya. Simbol memfasilitasi pemahaman tentang dunia dimana kita hidup, dia berfungsi sebagai dasar bagi kita untuk membuat penilaian. Dengan demikian orang menggunakan simbol tidak hanya untuk memahami dunia di sekitar mereka, tetapi juga untuk mengidentifikasi dan bekerjasama dalam masyarakat melalui retorika konstitutif (Liliweri, 2014:296).

Demikian, jika kita berbicara tentang simbol sudah tentu terdapat makna di balik pesan yang diisyaratkan oleh simbol-simbol itu sendiri. Semua makna budaya diciptakan dengan menggunakan simbol. Makna hanya dapat disimpan dalam simbol (Sobur, 2004:177).

Dalam masyarakat Mamasa, pakaian adat yang digunakan oleh kaum laki-laki disebut *baju pongko*. Pakaian ini biasa dipakai oleh pemangku hadat (bangsawan) sebagai pakaian kebesaran yang pemakaiannya telah diatur sesuai dengan tata cara yang digariskan oleh adat, dan bukanlah pakaian harian yang seandainya dipakai oleh seorang pemangku hadat (bangsawan). Pakaian pemangku hadat atau bangsawan (*tana' bulawan*) dalam adat Mamasa, terdiri dari *bayu pongko*, (baju putih lengan panjang model baju koko), *talana lea* (celana merah) atau *talana tallu buku* atau disebut pula *talana toraya*, *sambu bembe* (sarung selempang), *sapu* (pengikat kepala berwarna putih polos), *sepu* (tas kecil yang diselempang), *sassing* (sejenis kalung yang terbuat dari manik-manik), keris (gayang), dan *ponto naga* (gelang yang berbentuk naga). Pakaian adat yang telah diuraikan tersebut

dipakai oleh pemangku hadat laki-laki saat menghadiri pertemuan-pertemuan resmi, seperti pembentukan lembaga hadat, musyawarah antar tokoh-tokoh adat atau pada saat perayaan hari kemerdekaan Republik Indonesia. Sementara itu, pakaian adat yang dipakai oleh perempuan bangsawan dalam menghadiri acara-acara tertentu, seperti pesta perkawinan adat maupun pada acara-acara adat lainnya terdiri atas: *bayu torayalengan* panjang model kebaya atau lengan pendek (warna putih), *sambu barumbun* atau *sambu baine* (sarung warna putih), *sarong patongko* (sejenis topi berbentuk bundar), *sassing* (jumbai yang terbuat dari manik-manik), *pare passan* (kalung yang terbuat dari emas dan manik-manik), *rara* (gelang yang dilapisi dengan emas) serta *ponto lola* (gelang polos yang di dalamnya juga terdapat unsur emas). Semua jenis pakaian adat beserta aksesorisnya sebagaimana telah diungkapkan, di dalamnya terkandung makna simbolik.

Untuk memahami lebih rinci makna simbolik yang terkandung pada pakaian adat Mamasa, baik yang dikenakan oleh laki-laki bangsawan maupun perempuan bangsawan sebagaimana diuraikan di atas, dapat dilihat pada uraian sebagai berikut:

1. *Sapu* adalah kelengkapan atau aksesoris pakaian adat Mamasa yang terbuat dari bahan kain berwarna putih. Cara pemakaiannya yakni dengan melilitkannya pada bagian kepala si pemakai. Aksesoris ini adalah simbol kebangsawanan pada masyarakat Mamasa yang bermakna, bahwa si pemakainya adalah seorang pemangku hadat atau bangsawan penuh, dia dianggap memiliki pemikiran-pemikiran yang tajam sehingga apapun masalah yang dihadapi masyarakatnya selalu mampu diselesaikannya dengan baik. Simbol kebangsawanan ini dapat dilihat pada bagian depan dari aksesoris yang sengaja dibuat atau dibentuk agak meruncing atau tajam ke bawah. Inilah yang dianalogikan bahwa pemangku hadat itu dianggap memiliki pemikiran yang tajam, setajam dengan sisi depan *sapu* yang dipakainya. Simbol kebangsawanan lainnya pada aksesoris ini tercermin pula

pada ujung lilitan kain *sapu'* yang terjuntai ke bawah melewati batas telinga. Ini juga mengandung makna bahwa si pemakai-nya adalah seorang bangsawan penuh yang patut diteladani.

2. *Bayu pongko'*, *bayu kalonda* (baju lengan panjang bagi kaum perempuan), *talana toraya* atau *talana tallu buku* maupun sarung tenun (*sambun barumbun* atau *sambu bembe'*), baik yang dipakai oleh kaum laki-laki maupun perempuan, semuanya adalah merupakan simbol pakaian kebesaran bagi tokoh-tokoh hadat yang ada di Mamasa.
3. *Talana tallu buku* (celana khas Mamasa), adalah termasuk salah satu bagian dari pakaian adat yang dipakai oleh pemangku hadat Mamasa. Bagi masyarakat Mamasa, celana yang terdiri dari warna merah, hitam dan kuning bergaris ini merupakan simbol kemakmuran dan kesejahteraan yang bermakna memberi motivasi kepada masyarakat agar lebih giat bekerja demi kelangsungan hidup-nya. Maka itu disebutlah "*kendek tallu bulinna*" artinya sejahtera, aman dan bahagia atau senang. *Talana tallu buku* ini dapat pula dipakai kapan saja di luar daripada acara atau pesta adat.
4. *Sassang marombe* sebagai salah satu jenis aksesoris pakaian adat untuk kalangan bangsawan, dalam masyarakat Mamasa juga memiliki makna simbolik bahwa orang yang memakainya itupunya kepribadian yang baik, dan dengan kepribadiannya itu ditularkan kepada masyarakat sehingga dia dapat dijadikan contoh teladan dalam masyarakat. Sementara itu, warna yang ada pada *sassang-marombe* itu juga memiliki makna, yakni merah melambangkan kebangsawanan, kuning melambangkan kebijaksanaan, putih melambangkan kesucian dan hitam melambangkan kedukaan. Semua warna-warna yang teraplikasi pada *sassang* tersebut adalah pencerminan dari warna-warna yang ada pada rumah adat yang ada di Mamasa, terutama pada *banua layuk* ataupun *banua sura'*. Di samping itu, *sassang* juga merupakan simbol kemakmuran dan kesejahteraan, hal mana

tercermin dari banyaknya manik yang digunakan (dengan berbagai warna). Jadi makna simbolik yang dikandungnya adalah, bahwa semua manusia dalam hidupnya pasti mengalami susah dan senang.

5. Aksesoris pakaian adat seperti, *pare passan* (kalung), *gayang* (keris), gelang (*rara* maupun *lola*), semuanya adalah merupakan simbol kekayaan, karena bahan-bahannya sebagian besar bercampur emas, terutama *rara* maupun *lola*. Khusus untuk *rara* atau yang biasa pula disebut *lola bulan*, cara penggunaannya, yakni dipajang pada saat diselenggarakannya upacara *rambu tuka* maupun *rambu solo*. Aksesoris ini merupakan pula simbol kebangsawanan.
6. *Ponto naga* (gelang yang berhiaskan kepala naga) sebagai pelengkap atau aksesoris yang digunakan oleh laki-laki bangsawan, mengandung makna simbolik agar si pemakainya terhindar dari hal-hal yang tidak diinginkan (bala) yang sewaktu-waktu dapat terjadi.
7. *Sarong* (penutup kepala) yang digunakan oleh kaum bangsawan dalam upacara *rambu tuka'*, juga mengandung makna, bahwa pemangku hadat Mamasa mampu mengayomi atau melindungi masyarakatnya dalam keadaan atau kondisi apapun. *Sarong* yang berbentuk bundar dan berukuran besar, diibaratkan sebagai payung yang mampu melindungi atau menaungi masyarakat yang ada di bawahnya.
8. *Sampa Sepu'* (tas yang terbuat dari kain berwarna putih atau merah sebagai tempat sirih atau surat-surat penting lainnya). Aksesoris yang selalu melekat pada pakaian pemangku hadat ini umumnya dipakai saat ada pertemuan antar para tokoh-tokoh adat, atau pada acara rambutukan lainnya. Aksesoris yang selalu diselempang di sebelah kiri ini adalah merupakan simbol tempat makan sirih, tempat dokumen-dokumen penting atau aturan-aturan yang berlaku dalam masyarakat adat. Selain itu, adanya sirih yang ditempatkan dalam tas itu juga mengandung makna yakni dapat memperkuat hubungan antara satu dengan yang lainnya melalui sirih yang selalu dibawanya itu. Selain dipakai oleh para

orang tua, sampa sepu ini bisa juga dipakai oleh lelaki muda, namun hanya terbatas pada penjemputan tamu-tamu terhormat.

9. *Sambu bembe* (sarung selempang) adalah simbol hadat. Ini mengandung makna bahwa aksesoris ini hanya dapat dipakai oleh kalangan bangsawan atau pemangku hadat dan turunannya. Apabila diperhatikan cara pemakaiannya, aksesoris atau kelengkapan pakaian adat yang didominasi warna putih ini selalu dipasang atau dikenakan pada bahu sebelah kanan menyilang ke sebelah kiri. Posisi penggunaan aksesoris seperti ini setidaknya mengandung makna, bahwa bila diselempang dari kanan (*ma-kanan*), maka dianggap jauh lebih baik bila dibandingkan dari arah kiri (*ma-kairi*). *Ma-kanan* dianggap lebih adil, arif dan bijaksana dalam setiap pengambilan keputusan yang benar. Dengan kata lain, bahwa sisi sebelah kanan adalah merupakan bagian yang paling baik dalam memulai suatu pekerjaan atau apapun sifatnya. Sebagai contoh, pada saat makan maka idealnya harus menggunakan tangan kanan. Begitupun saat memberi sesuatu kepada rang lain atau bersalaman dengan sesama, semua-nya jauh lebih baik dan lebih mulia bila menggunakan tangan kanan.
10. *Pallawa* adalah salah satu jenis aksesoris yang dapat dilihat pada pinggiran lengan baju, sisi baju bagian bawah dan pada leher baju. Aksesoris yang terbuat dari bahan kain dengan corak berstrip ini adalah simbol kebangsa-wanan yang bermakna agar bangsawan yang memakainya dapat terhindar dari segala bahaya dan sudah melakukan semua jenis upacara *rambu tuka*'. Di samping itu, bagi yang memakainya juga sekaligus diingatkan bahwa bahwa leluhur orang Mamasa adalah berasal dari Toraja Saddan.

PENUTUP

Pakaian adat adalah merupakan simbol kebudayaan suatu daerah. Untuk menunjukkan nama daerah, pakaian adat pun bisa dijadikan simbol tersebut. Pasalnya setiap daerah di Indonesia memiliki pakaian adat yang berbeda-beda. Pakaian adat biasanya dipakai untuk acara-acara atau moment-moment penting

lainnya, seperti, pernikahan, upacara kematian (*rambu solo*), pelantikan ketua hadat, pembentukan lembaga-lembaga hadat, perayaan hari kemer-dekaan, serta hari-hari besar keagamaan. Setiap daerah memiliki pengertian pakaian adat sendiri-sendiri. Sebagai simbol, pakaian adat memang dijadikan penanda untuk sesuatu.

Sejak zaman yang lampau, masyarakat Mamasa atau yang dikenal dengan suku Toraja Mamasa telah mengenal pakaian adat tradisional, sekaligus merupakan salah satu faktor utama yang membedakannya dari suku-suku bangsa lain, termasuk di daerah Sulawesi Barat dan sekitarnya. Jenis pakaian adat yang dipakai oleh kaum bangsawan (*tana' bulawan*) maupun yang dipakai oleh kalangan masyarakat umum hingga sekarang masih tetap eksis, kendatipun pengaruh teknologi modern sudah merambah hingga ke pelosok pedesaan. Kenyataan seperti ini dapat dilihat ketika diselenggarakannya pertemuan antar tokoh-tokoh adat, ataupun pada saat dilaksa-nakannya pesta atau upacara *rambu tuka* maupun *rambu solo*', semua tokoh-tokoh adat yang hadir tetap memakai pakaian adat masing-masing. Begitupun halnya dengan kalangan masyarakat umum, ketika menghadiri suatu acara pesta *rambu tuka*' atau upacara-upacara tradisi-onal lainnya, juga tetap mengenakan pakaian adat mereka.

Pakaian adat untuk kalangan bangsawan (*tana' bulawan*) memiliki ciri-ciri tersendiri. Seperti untuk kaum laki-laki, ciri-ciri yang dimilikinya antara lain: baju berbentuk kemeja (*bayu pongko*'), berwarna putih atau warna lain yang sesuai, bundar leher, lengan panjang dan dapat yaitu: juga lengan pendek, penutup kepala (*passapu*), dapat berwarna putih atau warna coklat tanpa jumbai, menggunakan kelengkapan sarung berwarna merah (*samban lea*), serta menggunakan celana khas Mamasa (*talana toraya Mamasa*). Sementara itu, pakaian adat umum (*Pellembangan*) juga memiliki ciri sehingga dapat dibedakan dengan pakaian adat kaum bangsawan. Adapun ciri-ciri dari pakaian adat untuk masyarakat umum, yaitu: baju tidak terikat dengan bentuk, warna baju tidak boleh putih, penutup kepala (*passapu*) tidak boleh putih, menggunakan

kelengkapan sarung dengan warna tidak mengikat, menggunakan celana khas Mamasa (*talana toraya Mamasa*). Pakaian adat untuk *tana' pellembeangan* ini juga dapat dipakai pada acara-acara resmi maupun tidak resmi.

Makna simbolik yang terdapat pada pakaian adat Mamasa maupun pada aksesoris yang melengkapinya sangatlah bervariasi, bergantung pada objek pakaian atau aksesoris itu sendiri. Sebagai contoh dapat dikemukakan pada *sassang marombe* sebagai salah satu aksesoris pakaian adat untuk kalangan bangsawan. Dalam masyarakat Mamasa, aksesoris ini memiliki makna simbolik bahwa orang yang memakainya itu memiliki kepribadian yang baik, dan dengan kepribadiannya itu ditularkan kepada masyarakat, sehingga dia dapat dijadikan contoh teladan dalam masyarakat. Apabila dilihat warna yang ada pada *sassang* itu, maka tentu memiliki makna pula. Merah melambangkan kebangsawanan, kuning melambangkan kebijaksanaan, putih melambangkan kesucian dan hitam melambangkan kedukaan. Warna-warna yang teraplikasi pada *sassang* tersebut adalah pencerminan dari warna-warna yang ada pada rumah adat yang ada di Mamasa, terutama pada *banua layuk* ataupun *banua sura'*. Di samping itu, *sassang* juga merupakan simbol kemakmuran dan kesejahteraan, hal mana tercermin dari banyaknya manik yang digunakan (dengan berbagai warna). Jadi makna simbolik yang dikandungnya adalah, bahwa semua manusia dalam hidupnya pasti mengalami susah dan senang.

DAFTAR PUSTAKA

- Ansaar. 2015. *Arsitektur Tradisional Mamasa*. Makassar: Refleksi.
- Chalik, Husein A, et.al. 1992/1993. *Pakaian adat Tradisional Daerah Provinsi Sulawesi Tenggara*. Kendari Bagian Proyek Penelitian Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Sulawesi Tenggara.
- Endraswara, Suwardi. 2012. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Hadi, Sutrisno. 1987. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM.
- Koten, dkk. 1991. *Pakaian Adat Tradisional Daerah Provinsi NTT*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Liliweri, Alo. 2014. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung: Nusa Media
- Mandadung, Arianus. 2005. *Keunikan Budaya Pitu Ulunna Salu Kondosapata Mamasa*. Edisi Pertama. Mamasa: Pemerintah Kabupaten Mamasa.
- Maleong, Lexy J. 2006. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Melamba, Basrin. 2012. *Sejarah dan Ragam Hias Pakaian Adat Tolaki di Sulawesi Tenggara*. Mozaik Jurnal Ilmu Humaniora Volume 12 No. Juli-Desember 92-204.
- Pusat Bahasa Depdiknas, 2008. *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Pusat Bahasa Jakarta: Depdiknas.
- Qodratilah, Meity Taqdir. 2011. *Kamus Bahasa Indonesia Untuk Pelajar*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Siandari, Apriliasti, 2013. *Makna Simbol Pakaian Adat Pengantin Suku Sasak Lombok Nusa Tenggara Barat*. Skripsi. Universitas Negeri Yogyakarta Program Studi Pendidikan Seni Rupa.
- Sobur, Alex, 2004. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Yoesoef, Wiwik, dkk. 1990. *Busana Adat Pada Masyarakat di Sulawesi Selatan*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.

**PERMUKIMAN SELATAN KOTA MAKASSAR: PERUMAHAN BTN
MINASA UPA 1980 - 2015**
*CITY OF MAKASSAR SOUTHERN SETTLEMENT: BTN MINASA UPA
HOUSING 1980 – 2015*

Syafaat Rahman Musyaqqat
Universitas Indonesia
syafaatmusyaqqat04@gmail.com
[085342689621](https://doi.org/10.30605/085342689621)

ABSTRACT

This study discusses the background of BTN Minasa Housing development as one of the settlements area in City of Makassar southern, which then underwent a development process from 1980 to 2015, and to get an overview of the socio-economic life of the people in BTN Housing, Minasa Upa. This study uses historical methods with four stages of work, namely heuristics, criticism, interpretation, and historiography. The results showed that the rapid flow of urbanization as a factor in the expansion of the city in 1971 led to a variety of problems, especially limitations of housing. Therefore, by involving private sector, the government of City of Makassar focuses on the construction of public housing. BTN Minasa Upa Housing Development is one of the programs. This housing has developed rapidly either the development of housing or facilities and infrastructure as well as the condition of the population, thus, it is very influential on the style of social, economic, and cultural life of the housing community.

Keywords: *City of Makassar, housing, BTN Minasa Upa.*

ABSTRAK

Studi ini membahas latar belakang pembangunan Perumahan BTN Minasa sebagai salah satu wilayah permukiman penduduk di sebelah selatan Kota Makassar, yang kemudian mengalami proses perkembangan dari 1980 sampai 2015, serta untuk mendapatkan gambaran mengenai kehidupan sosial ekonomi masyarakat di Perumahan BTN Minasa Upa. Studi ini menggunakan metode sejarah dengan empat tahapan kerja, yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa derasnya arus urbanisasi sebagai salah satu faktor diperluasnya kota di tahun 1971 memunculkan beragam masalah, terutama keterbatasan tempat tinggal. Oleh karena itu, dengan melibatkan pihak swasta, pemerintah Kota Makassar memfokuskan pada pembangunan perumahan rakyat. Pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa merupakan salah satu dari program tersebut. Perumahan ini mengalami perkembangan yang cukup pesat baik dari perkembangan perumahan seperti sarana dan prasarana maupun keadaan penduduk, sehingga sangat berpengaruh terhadap corak kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat perumahan.

Kata kunci: *Kota Makassar, perumahan, BTN Minasa Upa.*

PENDAHULUAN

Setelah pengakuan kedaulatan oleh Belanda kepada Indonesia 27 Desember 1949, situasi di Kota Makassar tahun 1950-an diwarnai dengan –meminjam istilah Anhar Gonggong- “berbagai drama” dalam bentuk pergolakan-pergolakan, salah satunya Pemberontakan DI/TII yang dimotori oleh Abdul Qahhar Muzakkar. Sebagaimana diungkapkan oleh Anhar Gonggong dalam karya diser-

tasinya bahwa pemberontakan DI/TII telah menyebabkan banyak anak-anak menjadi yatim, bahkan yatim piatu. Lebih lanjut ia menyebutkan bahwa tidak jarang terjadi kejadian amoral seperti pemerkosaan, kawin paksa, dan semacamnya di daerah pedalaman Sulawesi Selatan (Gonggong, 1990:10-11). Makassar yang saat itu menjadi markas TNI dianggap sebagai daerah yang paling aman.

Olehnya itu eksplosi penduduk Kota Makassar tidak dapat dipisahkan dari pergolakan DI/TII yang berlangsung sejak tahun 1953 hingga 1965.

Seiring dengan semakin intensifnya Gerakan DI/TII Qahhar Muzakkar di wilayah pedalaman Sulawesi Selatan, semakin intensif pula gelombang migrasi penduduk pedalaman ke kota Makassar. Data statistik menunjukkan bahwa pada 1952 jumlah penduduk Kota Makassar lebih dari 265.000 jiwa (Biro Pusat Statistik, 1956). Kemudian berdasarkan sensus penduduk 1961, jumlah penduduk kota Makassar mengalami penambahan signifikan mencapai sekitar 384 ribu jiwa. Berdasarkan data statistik ini memperlihatkan bahwa hanya dalam rentang waktu 1952-1961 penduduk kota telah meningkat sebanyak 45%. Keadaan ini diperparah dengan kondisi luas wilayah kota saat itu yang hanya seluas 2.140 Ha. Artinya tiap satu hektar dihuni sekitar 183 jiwa di tahun 1952. Suatu tingkat kepadatan penduduk yang tinggi. Maka tidaklah mengherankan ketika tahun sebelumnya pemerintah kota Makassar memberlakukan kota tertutup¹ di tahun 1951 (Nusantara, 26 Februari 1951: 3).

Berdasarkan kondisi yang telah dipaparkan yang kemudian menjadi salah satu faktor tingginya laju pertumbuhan penduduk kota, pada akhirnya memunculkan berbagai problem sosial seperti kemiskinan, kriminalitas, kekerasan, dan kurangnya tempat tinggal, serta pemukiman kumuh (*slum area*). Jumlah angka kemiskinan yang tinggi diperparah oleh pertambahan penduduk yang tidak dapat ditekan, sehingga wilayah kota semakin sempit dan menimbulkan lingkungan yang kumuh (Koestoer, 2001: 92). Oleh karena itu,

¹Istilah “kota tertutup” yang dimaksud dalam peraturan ini ialah suatu keadaan dimana masyarakat yang hendak masuk ke Kota Makassar baik untuk tinggal sementara maupun tinggal menetap, diwajibkan untuk melapor dan memiliki surat izin masuk dari pemerintah kota bagian perumahan. Selain itu, barang siapa yang hendak meninggalkan Kota Makassar diwajibkan untuk melapor ke balaikota bagian Djawatan Kediaman dan mengembalikan ruang tempat tinggalnya kepada pemerintah kota.

areal perkotaan Makassar pada paruh kedua abad ke 20 tepatnya tahun 1971 diperluas oleh Walikota H. M. Dg. Patompo ke Timur melewati Sungai Tallo hingga batas Kabupaten Maros dan selatan batas Kabupaten Gowa (Kamar, 2005: 51).

Meskipun telah dilakukan perluasan wilayah kota, akan tetapi belum mampu memenuhi kebutuhan masyarakat Kota Makassar, yang pada waktu itu berdasarkan sensus penduduk tahun 1971 memiliki jumlah penduduk sebanyak 554.409 jiwa. Oleh karena itu, H. M. Daeng Patompo, selaku pemerintah kota waktu itu, memfokuskan kebijakan untuk membangun “6 cukup”, cukup lapangan kerja, cukup perumahan, cukup air minum dan listrik, cukup pendidikan dan kesehatan, cukup perhubungan, cukup hiburan dan olahraga.

Kajian ini menjadi penting untuk dilakukan dalam rangka mengungkap andil pemerintah kota dalam menghadapi berbagai problem sosial perkotaan, utamanya keterbatasan tempat tinggal. Selain itu, menempatkan perumahan sebagai fokus kajian, berarti mengungkapkan dinamika kehidupan masyarakat yang menjadi penghuni di dalam “lingkaran perumahan” tersebut. Sebagaimana dikemukakan oleh Abdurrahman Surjomihardjo bahwa pemahaman sejarah kota sendiri berarti pendalaman pengertian tentang dinamika sejarah (Surjomihardjo, 2008:12). Berdasarkan urgensi inilah yang mendorong penulis untuk mengkaji keberadaan Perumahan BTN Minasa Upa sebagai bentuk implementasi dari program pemerintah yang kemudian menjadi salah satu permukiman penduduk yang berada di sebelah selatan Kota Makassar.

Dewasa ini historiografi mengenai berbagai kota di Indonesia telah banyak dikaji oleh para sejarawan. Adapun historiografi Kota Makassar di masa awal kehadirannya salah satunya dapat dilihat dalam karya Mattulada yakni *Menyusuri Jejak Kehadiran Makassar dalam Sejarah*. Karya lain mengenai Kota Makassar juga dapat dilihat dalam tulisan Dias Pradadimara, yaitu *Dari Makassar ke*

Makassar: Proses Etnisisasi Sebuah Kota. Pembahasan secara umum mengenai Kota Makassar oleh Dias Prada-dimara cukup membantu penulis dalam memberikan gambaran mengenai kota ini di masa modern, namun aspek perumahan belum banyak mendapat tempat dalam kajiannya.

Pembahasan pada tema perumahan, yakni tulisan berjudul *Sejarah Dan Kebijakan Pembangunan Perumahan di Indonesia* karya Woko Suparwoko sangat membantu penulis untuk memahami rangkaian kebijakan pemerintah dalam membangun perumahan rakyat di Indonesia secara umum. Se jauh pengamat-an penulis, studi historis yang membahas mengenai pembangunan suatu perumahan secara khusus masih belum banyak dikaji. Uraian mengenai pembangunan perumahan di Kota Depok dapat dilihat dalam karya Tri Wahyuning, yakni *Sejarah Depok 1950-1990-an*. Tulisan lain yang perlu disebutkan disini yakni *Perumnas di Balandai Palopo 1982-2006* karya Hesty Angreni. Meskipun berbeda secara spasial, kedua kajian ini cukup mengarahkan penulis dalam menepok kota dengan mengangkat tema perumahan sebagai fokus kajian.

Terkhusus di Kota Makassar, penulis sendiri belum menemukan adanya studi historis mengenai perumahan-perumahan yang ada di kota ini. Olehnya itu kajian ini bermaksud untuk mengisi kekosongan tersebut. Berkenaan dengan batasan penelitian, maka kajian ini secara tematikdifokuskan pada proses pembangunan dan perkembangan Perumahan BTN Minasa Upa yang berada di bagian selatan Kota Makassar. Secara spasial penelitian akan difokuskan pada Perumahan BTN Minasa Upa lebih tepatnya berada di Kelurahan Gunung Sari Kecamatan Rappocini Kota Makassar. Adapun batasan temporalnya yakni pada tahun 1980 sampai 2015. Penelitian ini mengambil batasan tahun 1980 karena pada tahun ini Perumahan BTN Minasa Upa mulai dibangun, sedangkan tahun 2015 peneliti mengambil sebagai batas akhir

karena pada tahun ini kelurahan dimana Perumahan BTN Minasa Upa berada mengalami pergantian nama menjadi Kelurahan Minasa Upa, kemudian perumahan ini juga menjadi wilayah kelurahan tersendiri, yaitu Kelurahan Minasa Upa.

METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode sejarah. Yakni seperangkat asas dan aturan yang sistematis yang didesain guna membantu secara efektif untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah, menilainya secara kritis, dan menyajikan sistesis hasil-hasil yang dicapainya, yang pada umumnya dalam bentuk tertulis (Garraghan, 1957: 33). merupakan metode khas atau khusus digunakan dalam penulisan sejarah. Adapun metode tersebut terdiri dari empat tahapan kerja yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Oleh sebab penulis merupakan salah satu warga dari lokasi penelitian, sehingga dalam menerapkan metode ini, sebisa mungkin penulis berusaha untuk menghindari sifat subyektifitas, terutama dalam tahap interpretasi.

Heuristik sebagai langkah awal penelitian dalam rangka mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan topik. Selain mengumpulkan literatur terkait permasalahan, penulis mengunjungi Kantor PT Timurama yang terletak di Jalan Balai Kota nomor 11 B Kota Makassar untuk mendapatkan dokumen-dokumen yang berhubungan dengan pembangunan perumahan. Di samping itu, penulis juga mendatangi langsung lokasi penelitian untuk melakukan wawancara menyangkut permasalahan yang diteliti. Kritik sumber sebagai tahap kedua dilakukan dalam bentuk menyeleksi data-data yang telah dikumpulkan.

Langkah ketiga yaitu interpretasi. Dalam tahap ini penafsiran data dilakukan dengan menarik kesimpulan berdasarkan hasil perbandingan data dari beberapa buku atau data-data yang telah dikritik,

kesimpulan itu lalu dicari keterkaitannya dengan permasalahan yang diangkat baru kemudian disajikan dalam bentuk tulisan sejarah, sekaligus sebagai tahap akhir dari rangkaian metode penelitian.

PEMBAHASAN

Latar Belakang Pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa

1. Tumbuh di Zaman Pembangunan

Pada abad ke-20, dapat dikatakan menjadi milik “kota” dalam historiografi Indonesia, sebab kota-kota di Indonesia telah mengambil banyak kegiatan dari pedesaan (Kuntowijoyo, 2003: 59). Pergeseran ini beriringan dengan fenomena eksplosif penduduk di kota, di sisi lain luas wilayah kota cenderung tetap. Dengan kondisi demikian melahirkan beragam masalah, salah satunya kekurangan tempat tinggal di perkotaan karena kondisi lahan kota yang semakin padat. Sebagaimana dikemukakan oleh Luthfi Muta’ali (2016: 6) bahwa hal ini dapat terjadi karena sifat-sifat pada sebuah kota memungkinkannya terjadinya pergerakan manusia (*move-ment of people*), gerakan barang (*move-ment of goods*), dan pergerakan jasa dan berita (*movement of service and information*).

Sebelum membahas lebih jauh, perlu kiranya dipaparkan disini pengertian perumahan secara gamblang. Berdasarkan Undang-Undang nomor 4 tahun 1992, yang dimaksud dengan perumahan ialah kelompok rumah yang berfungsi sebagai tempat tinggal atau lingkungan hunian yang dilengkapi dengan prasarana dan sarana lingkungan. Pada masa awal kemerdekaan, sebagai negara yang baru terbentuk, pentingnya posisi perumahan ditandai dengan penyelenggaraan Kongres Perumahan Rakyat Sehat di Bandung pada tanggal 25-30 Agustus 1950.

Dari hasil kongres tersebut, salah satunya mengusulkan dibentuknya perusahaan pembangunan perumahan di daerah-daerah dalam rangka mencukupi kebutuhan perumahan rakyat. Sehingga sejak 1952 dibentuk Yayasan Kas Pembangunan (YKP) yang terdapat di beberapa daerah. Upaya yang lebih

serius dari pemerintah dalam menangani masalah perumahan yaitu ketika didirikannya Perusahaan Umum Pembangunan Perumahan Nasional (selanjutnya disingkat perumnas) berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 29 Tahun 1974. Bersama dengan didirikannya perumnas pada tahun 1974, turut terbentuk Persatuan Pengusaha Real Estate Indonesia (REI). Sebuah asosiasi pengusaha yang ikut membantu memenuhi kebutuhan perumahan (Suparwoko, 2013: 16). Produksi rumah yang dihasilkan oleh kelompok ini (baca: REI) sering disebut-sebut sebagai “perumahan elit”. Kebijakan pemerintah untuk melibatkan pihak swasta dalam penyediaan perumahan rakyat menjadi langkah yang positif, serta mempercepat pemenuhan kebutuhan tersebut.

Sejak pemerintah menerapkan kebijakan PELITA II (1974-1978), sebagaimana di Indonesia secara umum, Kota Makassar turut diwarnai oleh era pembangunan perumahan. Beberapa perumahan rakyat telah dibangun, baik yang dilaksanakan oleh perumnas, REI, maupun developers swasta. Jika dilihat dari lokasi masing-masing perumahan, semuanya terletak di daerah pinggiran kota. Hal ini lebih disebabkan karena lahan di tengah kota tidak memungkinkan lagi untuk dibangun perumahan yang cenderung membutuhkan areal lahan yang luas.

2. Sinergi Antara Pemerintah dan Pengusaha

Perlu untuk diketahui, pada awalnya usaha perluasan wilayah Kota Makassar yang dilakukan oleh pemerintah kota “terhalang” oleh sikap keberatan Pemerintah Daerah Tingkat II Gowa. Hal ini mungkin lebih disebabkan karena usul perluasan tersebut dianggap sangat merugikan bagi daerahnya, dimana usul tersebut akan “mencaplok” 10 desa yang sebelumnya berada dalam wilayah administratif Gowa. Diantara 10 desa tersebut, salah satu diantaranya yang kemudian menjadi lahan Perumahan BTN Minasa Upa, yakni Desa Mangasa. Sehubungan dengan keberatan tersebut, usaha untuk memperluas wilayah Kota Makassar kemudian diambil alih oleh Pemerintah Daerah Tingkat I Sulawesi

Selatan dan ditingkatkan menjadi perluasan Daerah Ibukota Provinsi Sulawesi Selatan.

Berhasilnya kebijakan perluasan Kota Makassar di masa pemerintahan H.M Dg. Patompo yang ditetapkan dalam Peraturan Pemerintah Nomor 51 Tahun 1971, menyebabkan wilayah Kota Makassar bertambah dari 2.140 Ha menjadi 17.570 Ha. Meskipun kota ini mendapatkan penambahan wilayah, perencanaan dan kebijakan pemanfaatan tata ruang secara optimal dan efisien tetap dibutuhkan, mengingat bagian-bagian wilayah kota dan pusat kota memiliki potensi, kondisi, dan kemampuan berkembang yang berbeda-beda (Muta'ali, 2016: 9). Olehnya itu, setahun sebelum wilayah kota yang baru diresmikan, dalam rapat Panitia Kerja Perluasan Ibukota Provinsi Sulawesi Selatan memutuskan untuk membentuk 2 unit kerja yakni unit yang mengurus perluasan daerah dan unit yang mengurus master plan kota (Pemerintah Provinsi DATI I Sulawesi Selatan, 1991: 509).

Master plan tersebut kemudian menjadi acuan dalam merencanakan tata ruang wilayah Kota Makassar sebagai Ibukota Provinsi Sulawesi Selatan untuk jangka waktu 25 tahun. Dalam perencanaan tersebut, di dalam-nya tertuang "Proyek Panakkukang Plan". Proyek ini pada pokoknya berupa suatu kerangka desentralisasi yang direncanakan untuk menggeser pusat Kota Makassar dari lokasi sebelumnya ke arah dataran Panak-kukang yang masih mempunyai ruang untuk perluasan (Forbes, 1985: 374). Sehubungan dengan proyek tersebut, wilayah Rappocini dan Tamalate sebagian (termasuk daerah bakal Perumahan BTN Minasa Upa) yang terletak di ujung selatan dataran Panakkukang, masuk dalam proyek itu. Keterlibatan tersebut terlihat dari pembangunan jalan-jalan baru serta permulaan proyek-proyek gedung pemerintahan. Dengan demikian, kemajuan pesat dari desentralisasi kota dalam rangka mengurangi kepadatan di pusat kota telah menarik wilayah Rappocini dan Tamalate ke dalam jaringan kota. Tentu dengan kondisi ini,

pem-bangunan perumahan turut menjadi bagian dalam proyek tersebut, baik wilayah Panak-kukang maupun wilayah-wilayah sekitarnya. Perlu untuk diungkapkan disini, bahwa dalam pelaksanaan Proyek Panakkukang Plan ditangani oleh PT. Timurama.

Pada dekade 1970-an, ada tiga bentuk pengadaan perumahan yang diakui oleh pemerintah. Pertama, yaitu Perumnas yang bekerja sama dengan Bank Tabungan Negara (BTN) dalam bentuk pemberian Kredit Pemilikan Rumah (KPR). Selanjutnya, per-usahaan pembangunan perumahan swasta (developer perumahan) bekerja sama dengan Bank BTN dalam bentuk pemberian KPR. Dan yang terakhir, pembangunan yang dikem-bangkan oleh Persatuan Pengusaha Real Estate Indonesia (REI). Dari ketiga bentuk tersebut, pengadaan Perumahan BTN Minasa Upa berada pada posisi yang kedua. Yakni pembangunan perumahan yang diusahakan oleh pihak developer swasta yang bekerja sama dengan Bank BTN.

Pihak developer swasta yang dimaksud disini ialah PT. Timurama. Sebuah perusahaan yang didirikan tahun 1974 serta dirintis oleh keluarga H.M Dg. Patompo Patompo atas nama Karebosi Raya Group dan *Capital Mutually Corporation* (CMC) dari Ciputra Group. Sejak didirikan, perusahaan yang bergerak di bidang properti ini tidak hanya berkiprah di Sulawesi Selatan, tapi juga di Sulawesi Tenggara, Sulawesi Tengah, Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat. Di Kota Makassar sendiri, perusahaan ini telah membangun sekitar 8.000 unit rumah yang tersebar dalam berbagai perumahan seperti Minasa Upa, Minasa Sari, Permata Sari, Taman Permata Sari serta kompleks Anggrek yang meliputi Taman Rianvinna, Taman Tenebela, dan Taman Pasadena.

Dengan adanya proyek desentralisasi kota, nampaknya Proyek Panakkukang Plan menjadilah satu alasan PT. Timurama untuk membangun perumahan di sekitar wilayah Panakkukang. Dimana wilayah ini akan dibangun dan dikembangkan sebagai salah satu pusat kota alternatif. Sehingga

masyarakat perumahan akan dimudahkan dalam hal aksesibilitas ke pusat kota.

Jika diamati dari kiprah PT. Timurama di Kota Makassar terutama di masa pemerintahan walikota H.M Dg. Patompo, adalah suatu hal yang tidak lazim dan cukup mengherankan. Sebab di era pembangunan 1970 hingga 1980-an di Kota Makassar, PT. Timurama (yang hanya berstatus sebagai developer swasta) dilibatkan dalam proyek pemerintah seperti Proyek Panakkukang Plan, ataupun sebagai penggagas beberapa proyek perumahan. Apakah ini mengindikasikan adanya bentuk “kolaborasi bisnis antara pengusaha dan penguasa” waktu itu? Ataukah karena adanya hubungan kekerabatan antara pemerintah kota dengan sang pemilik perusahaan yang mendasari keterlibatan tersebut?

3. Dimulainya Pembangunan Perumahan

Dari beberapa uraian sebelumnya, faktor-faktor tersebut yang melatarbelakangi munculnya pembangunan perumahan-perumahan di Kota Makassar khususnya yang berada di pinggiran kota, baik yang dibangun oleh pihak perumnas selaku pihak pemerintah maupun pihak swasta, salah satunya Perumahan BTN Minasa Upa. Perumahan ini dibangun oleh perusahaan pengembang swasta (*developer*) PT. Timurama pada tahun 1980. Lebih lanjut diungkapkan oleh Budiman Tjaru bahwa :

“PT. Timurama membangun Perumahan BTN Minasa Upa untuk mencukupi kebutuhan tempat tinggal atau perumahan bagi masyarakat Kota Makassar pada waktu itu, karena jumlah penduduk dengan jumlah perumahan di Kota Makassar belum seimbang” (Wawancara: Makassar, 1 Juli 2016)

Perumahan BTN Minasa Upa ini dibangun diatas hamparan tanah seluas 47,531 Ha. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pada awal pembangunannya perumahan ini terletak di Jalan Syekh Yusuf Kelurahan Mangasa

Kecamatan Tamalate, akan tetapi setelah terjadi pemekaran kecamatan dan kelurahan pada tahun 1993, wilayah Perumahan BTN Minasa Upa masuk ke dalam wilayah Kelurahan Gunung Sari Kecamatan Rappocini hingga tahun 2015. Lebih lanjut dijelaskan pula oleh Budiman Tjaru bahwa :

“Perumahan BTN Minasa Upa terdapat berbagai macam tipe rumah, mulai dari tipe 21, 26, 36, 45 hingga 54 yang ada di kompleks Minasa Upa.” (Wawancara: Makassar, 1 Juli 2016)

Sebelum dibangun Perumahan BTN Minasa Upa, lokasi perumahan berupa tanah kosong dan sawah tadah hujan yang dimiliki oleh penduduk di wilayah tersebut. Dalam proses pengalihan lahan, dilakukan lewat transaksi jual beli lahan antara pihak pengembang perumahan (PT. Timurama) dan pihak pemilik lahan dengan harga yang berbeda setiap tahunnya disesuaikan dengan kondisi ekonomi pada saat itu. Harga lahan beragam, mulai dari 2.500 per meter hingga seharga 5.000 per meter. Sejauh informasi yang penulis peroleh, dapat dikatakan bahwa selama proses pembebasan lahan tidak terjadi hal-hal yang dianggap merugikan antar kedua belah pihak, baik dari pihak developer maupun pihak pemilik lahan.

Proses pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa dilakukan secara bertahap, dimana proses tersebut terdiri dari 15 Tahapan. Proses yang bertahap ini lebih disebabkan oleh karenalahan yang akan digunakan belum tersedia secara langsung dan harus “dibebaskan” terlebih dahulu dari pemiliknya. Selain itu modal yang dibutuhkan untuk membangun

perumahan dalam skala besar tidaklah sedikit jumlahnya. Pembangunan perumahan sendiri berlangsung hingga 1994. Dalam hal pendanaan pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa, PT. Timurama bekerjasama dengan pihak lain dalam membiayai pembangunan perumahan tersebut dalam hal ini bank. Adapun bank yang bekerjasama dengan PT. Timurama dalam hal pembiayaan pembangunan, yakni Bank BTN (Bank Tabungan Negara), Bank Niaga, dan Bank

Yudha Bakti. Berkenaan dengan pemilihan kata “Minasa Upa” dari nama perumahan ini, lebih disebabkan karena keberadaan perumahan ini yang terletak di daerah perbatasan antara wilayah Sungguminasa (Ibukota Kabupaten Gowa) dengan Kota Ujung Pandang (Makas-sar). Oleh karena itu, kata “Minasa” diambil dari penggalan akhir

kata Sungguminasa dan kata “Upa” merupakan akronim dari Ujung Pandang yang kemudian dikodifikasi menjadi “Minasa Upa”, sehingga kelak perumahan ini dikenal dengan sebutan Perumahan BTN Minasa Upa.

Perkembangan Perumahan BTN Minasa Upa sejak didirikannya hinggatahun 2015

1. Rumah

Rumah, sebagai tempat tinggal dan inti dari perumahan, menjadi pokok masalah dalam studi ini. Terkait mengenai perkembangan Perumahan BTN Minasa Upa dalam hal jumlah rumah dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel 1. Program Pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa di Kota Makassar

Nomor	Tahun Pembangunan	Tipe Rumah	Jumlah Unit	Harga	Jumlah Perumahan
1.	Tahun 1980-1983	a. RS 26/90 b. RS 36/120 c. RS 45/200	- - -	Rp.3.000.000 Rp.3.500.000 Rp.5.000.000	2.268 Unit
2.	Tahun 1984-1987	a. RS 21/72 b. RS 26/90 c. RS 36/120 d. RS 45/200	- - - -	Rp.3.000.000 Rp.3.800.000 Rp.4.600.000 Rp.5.400.000	1.542 Unit
3.	Tahun 1988-1991	a. RS 21/72 b. RS 26/90 c. RS 36/120 d. RS 45/200	a. 694 b. 370 c. 416 d. 150	Rp.3.500.000 Rp.4.100.000 Rp.5.300.000 Rp.6.000.000	1.630 Unit
4.	Tahun 1992-1994	a. RS 36/120 b. RS 45/200 c. RS 54/280	a. 216 b. 402 c. 429	Rp.6.200.000 Rp.8.800.000 Rp.10.500.000	1.047 Unit
Jumlah					6.487 Unit

Sumber :Data Pembangunan PT. Timurama 1980-2001.

Berdasarkan tabel program pembangunan perumahan di atas, selain perbedaan jumlah rumah yang dibangun tiap periode, hal penting untuk dibahas nampak pada perkembangan harga rumah. Terdapat tipe rumah yang mengalami kenaikan harga jual. Misal-nya harga Rumah Sederhana (selanjutnya disingkat RS) tipe 45 pada periode pertama (1988-1991) tercantum sebesar Rp. 6.000.000, kemudian mengalami kenaikan harga pada periode kedua menjadi Rp. 8.800.000. Demikian halnya pada tipe rumah yang lain. Faktor kenaikan harga tersebut lebih disebabkan oleh naiknya harga bahan baku bangunan

dan harga lahan yang tentu semakin tahun semakin meningkat, sebagaimana ciri khas lahan di kota.

Dari tabel diatas dapat dilihat bahwa jumlah total rumah yang ada di Perumahan BTN Minasa Upa ialah sebanyak 6.487 Unit. Pembangunan perumahan ini dilakukan secara bertahap, adapun tahapan pembangunan yang dilaksanakan pada tahun 1980-1983 yaitu sebanyak 2.268 unit. Perkembangan pembangunan pada tahun 1984-1987 ialah sebanyak 1.542 unit, selanjutnya pembangunan pada tahun 1988-1991 ialah sebanyak 1.630 unit, dan pembangunan pada tahun 1992-1994 ialah

1.047 unit. Lebih lanjut mengenai tabel di atas, jika diamati dari bentuk tipe rumah yang dibangun pada tahap awal pembangunan perumahan merupakan rumah dengan tipe menengah yaitu RS 26, RS 36, dan RS 45, nampaknya hal ini sejalan dengan tujuan PT. Timurama dalam membangun perumahan BTN Minasa Upa yaitu sasaran kelas menengah ke bawah.

Meskipun sasaran perumahan ditujukan bagi masyarakat golongan menengah ke bawah, pada kenyataannya biaya cicilan rumah yang tinggi cukup “mengerutkan kening” bahkan menjadi hambatan bagi masyarakat yang belum memiliki penghasilan tetap untuk membeli rumah di Perumahan BTN Minasa Upa. Sebagai gambaran di awal tahun 1990-an, pendapatan perbulan seseorang yang berprofesi sebagai pegawai negeri sipil golongan terendah saat itu hanya kisaran 60.000 rupiah, sedangkan biaya cicilan yang ditawarkan pihak KPR sebesar 160.000 rupiah perbulan dalam rentang waktu 15 tahun cicilan. Kondisi seperti kata pepatah “lebih besar pasak daripada tiang” menjadi hal yang dilematis, terutama bagi calon pembeli dari kalangan pegawai negeri sipil saat itu. Ada yang tetap nekat untuk membeli, ada pula yang memikirkan ulang keputusan untuk membeli rumah di perumahan itu sambil melirik perumahan lain dengan harga yang lebih ekonomis. Selain itu, gambaran lain mengenai akses masyarakat untuk memiliki rumah di perumahan ini, yakni dengan cara kerjasama pihak developer dan beberapa instansi. Dengan kondisi demikian, cukup memudahkan masyarakat untuk memiliki rumah di perumahan ini, diantara instansi tersebut ialah PT. Telkom dan TNI. Sistem yang digunakan tentu dengan pemotongan gaji bulanan, besarnya berbeda tiap instansi masing-masing, dan biasanya dalam rentang waktu 10-15 tahun cicilan.

2. Sarana Perumahan

Keberadaan sarana dan prasarana sangat penting bagi perumahan. Sebab

keberadaannya menjadi wadah sekaligus tempat bagi masyarakat untuk memenuhi kebutuhan hidupnya baik di bidang sosial, budaya, poli-tik, dan ekonomi. Berdasarkan hasil observasi di lokasi penelitian dan wawancara dengan informan menunjukkan bahwa di dalam Perumahan BTN Minasa Upa terdapat berbagai fasilitas sarana dan prasarana.

Pertama, sarana ibadah. Pada tahap awal pembangunan perumahan, pihak developer hanya membangun satu buah masjid sebagai sarana ibadah bagi umat islam. Masjid ini diberi nama “Masjid Darul Falah” yang berlokasi di blok M, sebuah blok² yang berada di tengah-tengah perumahan. Kondisi ini awalnya dikeluhkan oleh masyarakat, terutama yang tinggal di daerah pinggiran perumahan, sebab jarak lokasi yang jauh dari rumah mereka. Namun seiring perkembangan waktu, masjid-masjid mulai dibangun di setiap blok. Hingga tahun 2015, setiap blok telah memiliki masjid masing-masing, kecuali blok L. Keberadaan masjid turut membantu dalam proses interaksi sosial masyarakat perumahan, fungsinya sebagai sarana ibadah umat Islam dimanfaatkan sebagai sarana bersosialisasi, baik dalam bentuk pelaksanaan ibadah shalat, maupun pengajian rutin. Bahkan di tiap masjid terdapat perkumpulan ibu-ibu majelis taklim, yang dalam agenda rutinnnya berupa pengajian khusus yang sering dirangkaikan dengan arisan bulanan. Dari gambaran ini dapat dikemukakan bahwa posisi masjid sebagai sarana ibadah sekaligus wadah sosialisasi masyarakat, dengan sendirinya membentuk pula “wadah baru” yakni perkumpulan majelis taklim. Sehingga pendeknya, posisi masjid menjadi penopang fundamental dalam mewujudkan interaksi sosial masyarakat perumahan.

²Kata “Blok” memiliki beberapa pengertian dalam bahasa Indonesia, dalam perspektif perumahan berarti deretan beberapa rumah yang tidak terpisah-pisah atau yang saling berdekatan. Antara suatu blok dan blok lain biasanya dipisahkan oleh jalan-jalan yang dianggap sebagai jalan utama di wilayah tersebut. Dalam konteks Perumahan BTN Minasa Upa satu, satu blok berarti satu rukun warga (RW), yang terdiri dari beberapa rukun tetangga (RT)

Sampai tahun 2015, di perumahan ini belum terdapat sarana ibadah lain, seperti gereja, pura, vihara, dan klenteng. Hal ini kemungkinan disebabkan karena jumlah penduduk yang beragama selain Islam masih sangat minim atau dengan kata lain berupa golongan minoritas. Sehingga untuk menjalankan ibadah, hanya mereka lakukan dengan mengunjungi sarana ibadah yang terdapat di luar wilayah perumahan. Khusus untuk sarana ibadah pura di Kota Makassar hanya ada satu, yaitu yang terletak di Jalan Perintis Kemerdekaan.

Kedua ialah sarana pendidikan. sarana yang dimaksud disini tidak hanya pendidikan yang bersifat formal, tapi juga yang sifatnya nonformal. Karena pentingnya pendidikan, maka keberadaan sarannya juga menjadi tidak kalah penting. Di perumahan ini, lembaga pendidikan pertama yang dibangun sekitar tahun 1980-an ialah Sekolah Dasar (SD) yang terletak di blok D. Karena tuntutan kebutuhan pendidikan bagi anak-anak masyarakat perumahan yang semakin meningkat, pada dekade selanjutnya, tingkatan pendidikan yang sama dibangun di blok L. Pada waktu yang bersamaan, Sekolah Menengah Pertama (SMP) juga dibangun di blok A. Keberadaan lembaga-lembaga pendidikan dasar ini secara langsung ikut membentuk interaksi sosial masyarakat perumahan, terutama anak-anak yang bersekolah di lembaga tersebut. Dimana anak-anak yang tinggal berbeda blok dapat bertemu. Selain itu, orang tua yang mengantar dan menemani anaknya (biasanya yang masih kelas 1 dan 2) selama di sekolah, menjadikan semakin strategis. Sebab jarak ke pusat kota dan jalan-jalan utama semakin dekat, terutama Jalan A.P Pettarani. Hal ini menjadi salah satu faktor dibangunnya sebuah lembaga pendidikan tinggi swasta yakni Akademi Kebidanan di blok AB pada tahun 2010.

Sarana selanjutnya ialah sarana kesehatan. Perumahan BTN Minasa Upa di awal berdirinya terdapat sebuah Pusat Kesehatan Masyarakat (Puskesmas) yang berada di blok A. Ketersediaan sarana kesehatan sangat

dirasakan manfaatnya oleh masyarakat perumahan, sebab jika mereka ingin berobat tidak perlu ke luar perumahan atau ke pusat kota seperti Rumah Sakit Labuang Baji, kecuali ketika pengobatan penyakit yang lebih serius, dengan kata lain dalam kondisi yang sudah tidak dapat ditangani oleh puskesmas. Perlu untuk dikemukakan bahwa puskesmas ini tidak hanya didatangi oleh masyarakat perumahan, tetapi juga masyarakat yang berasal dari luar perumahan, bahkan masyarakat yang berasal dari Kabupaten Gowa. Kondisi ini dimungkinkan karena area perumahan yang berada di wilayah transisi. Pada tahun 2010, masyarakat perumahan semakin dipermudah dalam hal sarana kesehatan. Dimana pada tahun itu sebuah rumah sakit bersalin didirikan. Pada tahun 2012, rumah sakit ini ditingkatkan statusnya menjadi rumah sakit umum. Keberadaan rumah sakit menjadi berkah tersendiri bagi sebagian warga perumahan, sebab dalam perekrutan pegawainya, pihak rumah sakit mengutamakan dari warga perumahan. Sehingga beberapa dari masyarakat perumahan bekerja di rumah sakit ini, baik sebagai dokter, perawat, hingga juru masak.

Terakhir, fasilitas lapangan olahraga. Salah satu fasilitas penunjang yang berfungsi untuk penyelenggaraan dan pengembangan kehidupan sosial dan budaya, sebagaimana yang termaktub dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1992, ialah lapangan olahraga. Terdapat beberapa fasilitas olahraga yang ada dalam perumahan ini. Berdasarkan pengamatan penulis di lokasi penelitian, terdapat beberapa lapangan yang tersebar di berbagai blok, antara lain lapangan olahraga sebagai lapangan campuran cabang olahraga, lapangan volley, lapangan bola, lapangan bulutangkis, maupun taman bermain. Pada umumnya fasilitas-fasilitas tersebut berada di



Gambar 1. Sarana olahraga yang terletak di blok G sebagai salah satu fasilitas penunjang perumahan (*Dok. Peneliti, 26 Juli 2016*)

ruangan terbuka, sehingga dapat juga dikategorikan sebagai ruang publik terbuka. Ruang inilah yang muncul di permukaan masyarakat sebagai tempat bermain dan bersosialisasi bagi masyarakat perumahan.

Pada awal pembangunan perumahan, lapangan olahraga hanya berupa lahan kosong yang disediakan oleh pihak developer sebagai lahan fasilitas sosial. Pihak masyarakat perumahanlah yang diharapkan memanfaatkan lahan tersebut sesuai dengan peruntukannya secara swadaya. Pada awal tahun 2000-an, lapangan olahraga semakin banyak yang dibangun oleh masyarakat ataupun dengan bantuan pemerintah kota. Masyarakat mulai rutin mengadakan perlombaan dalam rangka memperingati hari kemerdekaan Republik Indonesia. Dalam perlombaan tersebut biasanya diadakan tiap blok atau rukun warga masing-masing. Untuk tingkat kegiatan ini, jika suatu blok kekurangan lapangan, maka lorong-lorong perumahan akan “disulap” menjadi lapangan alternatif. Kontes dengan “kasta tertinggi” yakni kompetisi seperumahan. Dimana masing-masing blok atau rukun warga akan saling berlomba dalam berbagai cabang, yang paling menarik perhatian ialah lomba sepak bola. Kegiatan-kegiatan tersebut semuanya

diselenggarakan di ruang publik terbuka yang dianggap cukup luas, dalam hal ini biasanya dilaksanakan di blok A. Dari kondisi demikian, dapat dikatakan bahwa lapangan olahraga menjadi salah satu instrumen dasar dalam membentuk pola interaksi sosial masyarakat perumahan.

Jika di masa kolonial telah menghasilkan perubahan sosial dalam bentuk munculnya “kalangan elit baru” di tengah masyarakat kolonial kota. Maka berkembang pesatnya teknologi di era globalisasi turut melahirkan perubahan sosial yang terjadi di masyarakat kota, termasuk masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa. Peranan sarana perumahan sebagai wadah sosialisasi cenderung berkurang, fungsinya semakin “tergeser” dengan kehadiran berbagai macam bentuk teknologi seperti internet dan handphone. Hal ini terutama nampak di kalangan anak-anak. Dimana tempat bermain mereka di sore hari tidak lagi di lapangan, “bergeser” ke warung internet (warnet). Lorong-lorong perumahan yang dulunya ramai dengan suara anak-anak yang bermain di sore hari, menjadi sepi. Kebanyakan dari mereka lebih senang bermain dengan handphone masing-masing.

3. Penduduk Perumahan

Secara umum, tujuan dibangunnya perumahan ialah untuk memenuhi kebutuhan hunian masyarakat. Sehingga padat atau jarang serta tinggi atau rendahnya jumlah penduduk suatu kota sangat mempengaruhi kemunculan pembangunan perumahan. Oleh karena keberadaan Perumahan BTN Minasa Upa yang secara administratif kerap berganti

dan belum teraturnya pengarsipan dokumen-dokumen di pihak kelurahan, terutama mengenai catatan penduduk perumahan di awal pendiriannya, sehingga kondisi penduduk perumahan paling awal yang dapat disajikan disini ialah kondisi penduduk di tahun 1994. Lebih lanjut dilihat pada tabel berikut:

Tabel 2. Jumlah Penduduk di Perumahan BTN Minasa Upa Pada Tahun 1994

Nomor	RW	Jenis Kelamin		Jumlah Total
		Laki-laki	Perempuan	
1.	RW 5	1.762	1.231	2.993
2.	RW 6	1.513	859	2.372
3.	RW 7	903	617	1.520
4.	RW 8	1.053	925	1.978
5.	RW 9	602	543	1.145
6.	RW 10	1.093	1.198	2.291
7.	RW 11	2.825	1.019	3.844
Jumlah		9.751	6.392	16.143

Sumber :Arsip Kantor Kelurahan Gunung Sari

Pada tabel 2 di atas menunjukkan keadaan dan jumlah penduduk di Perumahan BTN Minasa Upa pada tahun 1994, dimana keadaan penduduk pada saat itu terdiri dari 7 RW dengan jumlah penduduk sebanyak 16.143 jiwa. Jumlah ini tergolong masih minim jika dibandingkan dengan kondisi penduduk tahun-tahun berikutnya. Hal ini disebabkan karena pada tahun 1994 merupakan tahap

akhir dari proses pembangunan perumahan, sehingga kondisi rumah belum siap sepenuhnya untuk ditinggali. Pada tahun 2005, keadaan dan jumlah penduduk di perumahan ini bertambah dari yang awalnya terdiri dari 7 RW bertambah menjadi 11 RW. Lebih lengkapnya kondisi penduduk di Perumahan BTN Minasa Upa pada tahun 2005 dapat dilihat lebih lanjut pada tabel berikut:

Tabel 3. Jumlah Penduduk di Perumahan BTN Minasa Upa Pada Tahun 2005

Nomor	RW	Jenis Kelamin		Jumlah Total
		Laki-laki	Perempuan	
1.	RW 5	1.971	1.127	3.098
2.	RW 6	711	813	1.524
3.	RW 7	1.254	1.392	2.646
4.	RW 8	1.139	785	1.924
5.	RW 9	812	679	1.491
6.	RW 10	1.436	1.508	2.944
7.	RW 11	1.018	597	1.615
8.	RW 12	1.659	716	2.375
9.	RW 13	612	837	1.449
10.	RW 21	918	1182	2100
11.	RW 23	1.651	1.774	3.425
Jumlah		13.181	11.410	24.591

Sumber :Arsip Kantor Kelurahan Gunung Sari

Berdasarkan keadaan penduduk perumahan tahun 1994 hingga tahun 2005 menunjukkan peningkatan yang cukup pesat. Dimana penduduk perumahan pada tahun 1994 tercatat sebanyak 16.143 jiwa, sedangkan tahun 2006 telah dihuni sebanyak 24.591. Artinya pertumbuhan penduduk dalam rentang waktu 1994-2006 ialah sebesar 8.448 jiwa. Dengan kata lain rata-rata peningkatan penduduk perumahan yakni 4,4 % per-tahun. Perkembangan penduduk yang signifikan ini disebabkan baik oleh pertumbuhan secara alami (kelahiran) yang tinggi, maupun perpindahan penduduk dari desa ke kota (urbanisasi). Perpindahan ini terutama bagi mereka yang bermaksud untuk melanjutkan pendidikan tinggi ataupun mencari pekerjaan di Kota Makassar.

Kehidupan Sosial Ekonomi Masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa

1. Kehidupan Sosial

Kehidupan sosial jika ditinjau dari segi definisi merupakan suatu kehidupan yang ditandai dengan adanya unsur-unsur sosial kemasyarakatan, di dalam kehidupan sosial terdapat sebuah interaksi sosial dengan adanya kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan seperti gotong royong, kerja bakti, tolong-menolong, berpartisipasi dalam kegiatan tertentu dan lain sebagainya yang sifatnya saling membutuhkan antara satu makhluk hidup dengan yang lainnya.

Kehidupan sosial memiliki unsur-unsur penting yang didalamnya terdapat rasa saling menghormati dan saling menghargai antar sesama, oleh karenanya kehidupan sosial seperti itu harus terus dipupuk dan dipelihara agar tercipta rasa aman dan tidak ada kesenjangan sosial.

Seperti yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa Perumahan BTN Minasa Upa terletak dalam wilayah Kota Makassar, dimana merupakan Ibukota Provinsi Sulawesi Selatan dan sekaligus merupakan pintu gerbang kawasan timur Indonesia. Kondisi ini memungkinkan pertumbuhan penduduk di Kota Makassar semakin padat. Terutama disebabkan arus urbanisasi dari luar, seperti dari Jawa,

Maluku, Kendari, Manado, dan sebagainya, yang kesemuanya memiliki latar-belakang sosial, budaya, ekonomi, agama, pendidikan, serta keterampilan yang berbeda. Hal ini membuat heterogenitas penduduk kota yang semakin menonjol, termasuk penduduk perumahan.

Berdasarkan data yang penulis peroleh dari Kantor Kelurahan Gunung Sari mengenai keadaan masyarakat perumahan, pada tahun 2015 jumlah penduduk perumahan yang berumur di atas 17 tahun sebanyak 22.591 jiwa. Dari jumlah tersebut, menunjukkan latarbelakang suku yang sangat beragam, mulai dari suku Aceh, Batak, Jawa, Sunda, Bali, Madura, Mandar, Bugis, Makassar, Toraja, Ternate, dan bahkan etnis Tionghoa. Namun tidak dipungkiri, bahwa dari kemajemukan masyarakat perumahan tetap didominasi oleh mereka yang berasal dari suku Bugis dan Makassar. Hal ini nampaknya sejalan dengan komposisi penduduk Kota Makassar secara umum yang mayoritas berasal dari suku Bugis dan Makassar. Jika diamati lebih jauh, keragaman (*diversity*) etnis penduduk perumahan menunjukkan fenomena yang menarik, sebab untuk melihat “Indonesia mini” ternyata bukan lagi hanya terdapat pada tataran kota, akan tetapi juga dapat dilihat pada tataran perumahan yang secara spasial lebih kecil.

Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar, hal ini tentu dilakukan agar didalam proses komunikasi dapat berjalan tanpa adanya penafsiran yang mengarah kepada hal-hal yang negatif menurut konsepsi budaya masing-masing. Namun terkadang setiap masyarakat masih tetap melestarikan dan menggunakan bahasa daerah mereka walaupun terbatas hanya di dalam lingkungan keluarga. Berbeda halnya dengan bahasa daerah Bugis dan Makassar yang penuturnya cukup banyak, sehingga nampak kedua bahasa daerah tersebut sering digunakan sebagai bahasa pengantar di samping bahasa Indonesia sebagai bahasa utama. Hal itu

dimaksudkan agar tercipta hubungan komunikasi yang lebih akrab diantara dan penuh rasa persaudaraan. Olehnya itu ada kecenderungan masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa yang bukan berasal dari Suku Bugis dan Makassar untuk mempelajari dan menggunakan bahasa daerah tersebut didalam kehidupan sehari-hari. Hal ini merupakan salah satu wujud dalam asimilasi budaya masyarakat perumahan.

Interaksi sosial yang terjalin di antara masyarakat perumahan bersifat terbatas, dalam arti kata bahwa hubungan sosialisasi penduduk hanya terbentuk dan terjalin antar sesama lorong, sesama blok, dan paling jauh yaitu dengan warga yang tinggal di blok yang berdekatan dengan blok mereka. Meskipun begitu, ada juga beberapa dari warga yang tinggal dari blok yang berjauhan tetap saling mengenal dan berinteraksi. Kondisi seperti ini biasanya lebih disebabkan karena faktor tempat kerja yang sama, keluarga, ataupun faktor asal daerah yang sama. Tidak dapat dipungkiri, adanya pola interaksi yang terbatas antar masyarakat perumahan disebabkan karena besarnya wilayah dan jumlah penduduk perumahan. Selain itu, pola seperti ini sebenarnya menunjukkan representasi dari cara hidup masyarakat perkotaan. Salah satu diantaranya menurut Parsudi Suparlan (1996: 121) yakni adanya sikap transiensi, yakni sebuah sikap dimana orang kota tidak dapat mengenal semua orang di kotanya karena kota adalah seperti tempat kerumunan manusia yang datang dan pergi, sehingga dia tidak dapat dan tidak mampu untuk mengenal semuanya. Yang ada hanyalah antar hubungan *superficial* atau hanya pada permukaan saja.

Pada tahun 2000-an, masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa mulai menyadari bahwa lokasi perumahan ini semakin strategis, karena walaupun berada dipinggiran kota, namun beberapa tempat penting dapat dijangkau dengan *pete-pete* – meskipun kendaraan ini telah beroperasi di dalam perumahan sejak 1994- seperti: daerah Sungguminasa (Ibukota Kabupaten Gowa) yang berjarak 2 km, Goro (*Shopping*

Centre) berjarak sekitar 3 km, serta Makassar Mall yang berjarak 8 km. Selain itu juga sarana-sarana pendidikan seperti: Kampus UNM Gunung Sari/ Parang tambung berjarak sekitar 3 km, demikian pula UIN Alauddin dan beberapa perguruan tinggi swasta seperti: YPUP Andi Tonro, STIKES Panakkukang, dan STIEM Bongaya. Lokasi yang strategis semakin terlihat setelah dibuatnya Jalan Hertasning Baru tahun 2007, sehingga akses menuju pusat kota dan tempat-tempat penting menjadi semakin dekat dan mudah dijangkau.

Oleh karena letaknya yang strategis, masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa menilai hal ini sebagai peluang bisnis yang menguntungkan. Banyak masyarakat yang mulai membuka usaharumah makan, *ga'de-ga'de* atau toko kecil, ataupun usaha jasa pelayanan. Selain itu sudah ada beberapa rumah yang ada di Perumahan BTN Minasa Upa beralih fungsi dari rumah pribadi menjadi rumah kontrakan atau rumah yang menyedikan kamar kos, baik untuk mahasiswa-mahasiswi maupun karyawan dari luar kota yang bekerja dan tinggal di Kota Makassar.

Di sini harus diakui pula bahwa kondisi sosial masyarakat perumahan juga sangat dipengaruhi oleh konstelasi kehidupan sosial masyarakat Kota Makassar. Hal ini nyata terlihat dalam “kasus kerusuhan 1997” yang terjadi di Kota Makassar, dimana terjadi aksi kekerasan, penjarahan, dan tindakan amoral lainnya terhadap etnis Tionghoa. Fenomena demikian ternyata juga nampak pada masyarakat perumahan. Kejadian ini bermula saat aksi kekerasan memanas di pusat-pusat kota seperti di Jalan Sulawesi, Somba Opu, Kumala, dan Veteran. Keadaan ini ikut mahan untuk meluapkan kemarahannya terhadap beberapa penduduk perumahan yang memancing sekelompok masyarakat peru- beretnis Tionghoa. Seperti yang dikemukakan oleh Fadli bahwa ;

“Waktu itu kami baru mulai bermain bersama teman, tidak lama setelah dimulai, segerombolan penduduk

datang dengan muka marah mendatangi salah satu rumah warga yang dihuni oleh orang Tionghoa, lalu merusak rumah itu dengan lemparan batu sehingga jendela kaca rumah itu hancur semua, tidak puas dengan itu, mereka lalu membakar rumah tersebut, untungnya karena sang pemilik rumah telah diamankan sebelumnya oleh Pak RW” (Wawancara: Makassar, 29 Juli 2016)

Berdasarkan fenomena ini dapat dilihat bahwa meskipun lingkungan perumahan menjadi ruang hidup dan wadah sosialisasi masyarakat yang cenderung dibatasi oleh batas-batas wilayah perumahan yang jelas, akan tetapi pengaruh kondisi kehidupan sosial kota secara umum tetap tidak akan terbatas dan akan mempengaruhi keadaan sosial masyarakat perumahan meskipun itu berada di wilayah pinggiran kota.

Di samping itu, konflik juga terjadi terutama antar pemuda yang berada di dalam perumahan maupun diluar perumahan, yaitu terjadi silang pendapat antar pemuda ataupun saling ejek yang menimbulkan ketersinggungan antar dua belah pihak. Seperti yang dijelaskan oleh Abd. Gaffar bahwa ;

“Pada tahun 1990-an lalu sering terjadi perkelahian anak muda termasuk saya pelakunya, *pernahka* bentrok sama anak blok A dengan anak luar (perumahan) juga, *ka na paja-pajakia*. Tapi itu dulu, sekarang *tidakmi*” (Wawancara: Makassar, 27 Juli 2016)

Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa konflik yang berawal dari pemerasan terhadap dirinya lebih disebabkan karena *siri*’ (baca: harga diri), ia tidak terima *ripaka siri*’ (dipermalukan). Biasanya dalam kondisi dipermalukan tersebut, ia akan melakukan balas dendam dengan memanggil teman-temannya, yang pada akhirnya menyebabkan tawuran antara kedua belah pihak terjadi. Keadaan konflik ini akan berhenti ketika masyarakat yang tinggal di lokasi kejadian melerainya. Meskipun tidak menyebabkan jatuhnya korban jiwa, akan tetapi telah menimbulkan rasa takut dan trauma bagi penduduk,

terutama ibu-ibu yang tinggal di lokasi kejadian tersebut. Untuk mencegah terulangnya konflik serupa, para pemangku kepentingan seperti Kepala Kelurahan, para ketua rukun warga (RW) dimana para pelaku konflik tinggal, akan dipertemukan bersama para pelaku dan keluarganya, untuk mendamaikan sekaligus memperingatkan kepada para pelaku bahwa kasus yang telah mereka lakukan akan dilaporkan ke pihak kepolisian jika terulang kembali kasus serupa.

Munculnya konflik yang terjadi seperti yang telah disebutkan, sebenarnya berkaitan dengan perkembangan prasarana perumahan, salah satunya perbaikan jalan raya. Perkembangan ini membuat mobilitas penduduk semakin mudah, yang paling menikmati dampak tersebut ialah kalangan pemuda. Dimana mereka terdorong untuk memperluas pergaulannya, perlahan demi perlahan tidak lagi dibatasi oleh blok-blok mereka. Singkatnya, pengintegrasian masyarakat perumahan turut didukung oleh keadaan sarana dan prasarananya.

Sejak dekade awal tahun 2000, keadaan masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa dapat dikatakan aman, tentram, serta cukup kompak. Hal ini dibuktikan dengan berkurangnya konflik-konflik yang terjadi antar masyarakat di dalam perumahan, baik itu konflik yang berskala kecil, maupun konflik yang berskala sedang dan besar. Selain itu kekompakan penduduk dapat dibuktikan dengan saling mendukungnya mereka baik dalam suka maupun duka. Misalnya ketika ada seorang warga yang sedang berduka, tetangga-tetangga mereka bergiliran membuat kue untuk diberikan kepada warga yang sedang berduka. Bukti kekompakan lain masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa yaitu rutusnya pengajian yang dilakukan oleh ibu-ibu majelis taklim di setiap masjid. Gambaran lain dapat dilihat seperti perayaan tahun baru, biasanya masyarakat berkumpul antar tetangga (sesama lorong atau sesama blok) lalu kemudian membuat acara makan bersama seperti acara bakar ikan, dan bakar jagung.

1. Kehidupan Ekonomi

Sektor non agraris dan jasa menjadi ciri khas dari mata pencaharian penduduk kota. Sebagaimana dikemukakan oleh Kuntowijoyo bahwa kota muncul dengan kelas-kelas baru yang sama sekali lepas dari

pertanian, orang kota yang sebenarnya (Kuntowijoyo, 2003: 62). Mengenai kehidupan ekonomi penduduk Perumahan BTN Minasa Upa khususnya dalam hal mata pencaharian dapat diperhatikan pada tabel berikut:

Tabel 4. Keadaan Penduduk Perumahan BTN Minasa Upa Berdasarkan Mata Pencaharian Pada Tahun 2015

Nomor	Mata pencaharian	Jumlah	Persentase
1	Pegawai Negeri Sipil	17.846	55,3
2	TNI/POLRI	1.645	5,1
3	Pegawai Swasta	1.516	4,7
4	Pedagang	1.161	3,6
5	Pensiunan PNS/TNI/POLRI	3.034	9,4
6	Tidak Bekerja/Anak-anak	6.261	19,4
7	Dan lain-lain	808	2,5
Jumlah		32.271	100

Sumber : Arsip Kantor Kelurahan Gunung Sari.

Berdasarkan tabel di atas dapat disimpulkan bahwa mayoritas mata pencaharian masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa ialah berprofesi sebagai Pegawai Negeri Sipil sebanyak 17.846 jiwa, sebagiannya berprofesi sebagai aparat penegak hukum, pensiunan, dan sebagian

lainnya pegawai swasta dan lain-lain. Jika mata pencaharian masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa dikategorikan ke dalam pekerjaan masyarakat Kota Makassar yang beragam jenisnya secara umum, maka dapat digolongkan sebagai masyarakat yang sejahtera.



Gambar 2. Salah satu rumah di Perumahan BTN Minasa Upa yang masih dalam bentuk asli (belum mengalami renovasi) (Dok. Peneliti, 25 Juli 2016)

Perekonomian masyarakat yang tinggal di Perumahan BTN Minasa Upa sejak didirikannya perumahan hingga tahun 2015 menunjukkan perkembangan yang cukup baik. Hal ini ditandai dengan keadaan rumah yang dimiliki, seperti rumah yang sudah mengalami pemugaran atau renovasi. Hampir seluruh rumah yang ada di Perumahan BTN Minasa Upa telah mengalami renovasi. Hal ini juga dapat memberikan gambaran bahwa masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa dapat dikategorikan sebagai masyarakat sejahtera. Lebih jelas diungkapkan oleh Aisyah bahwa:

“Perekonomian masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa yang sekarang sudah jauh lebih meningkat dibandingkan dengan sewaktu perumahan ini didirikan, yakni pada tahun 1980 masyarakat yang berada didalamnya yaitu masyarakat berpenghasilan menengah ke bawah. Namun sampai sekarang rata-rata masyarakat yang tinggal di perumahan ini adalah masyarakat yang berpenghasilan menengah ke atas” (Wawancara: Makassar, 28 Juli 2016)

Selain itu, seiring perkembangan ekonomi yang signifikan dari beberapa masyarakat perumahan, terutama sejak tahun 2010. Pandangan terhadap rumah tidak lagi sebatas hunian tempat tinggal, tetapi juga dianggap sebagai investasi. Sebagai gambaran dari pandangan tersebut, yakni ketika mereka mulai memikirkan untuk membeli rumah (sebagai rumah kedua, ketiga, dan seterusnya) yang akan dijual oleh tetangga-tetangganya – alasan dijual lebih didominasi karena pindah tugas di daerah lain. Tentu tujuan mereka membeli yakni sebagai investasi, terutama ditujukan buat persiapan anak-anak mereka di masa yang akan datang. Semakin dekat dengan rumah awal, semakin disenangi dan diincar oleh mereka.

PENUTUP

Berdasarkan uraian yang tertera pada pembahasan sebelumnya, dapat ditarik bebe-

rapa kesimpulan bahwa terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi dibangunnya Perumahan BTN Minasa Upa yakni berlang-sungnya era pembangunan terutama dalam rangka memenuhi kebutuhan tempat tinggal. Selain itu kebijakan pemerintah untuk melibatkan pihak swasta memungkinkan percepatan dalam rangka mencukupi kebutuhan perumahan waktu itu. Hal ini juga tidak dapat dipisahkan dari kebijakan pemerintah kota, dalam hal ini master plan yang mendorong pembangunan *suburban*.. Oleh karena itu, PT. Timurama selaku pengembang swasta (developer) mulai merintis pembangunan Perumahan BTN Minasa Upa yang berada di pinggiran selatan Kota Makassar pada tahun 1980.

Perkembangan Perumahan BTN Minasa Upa sejak didirikannya hingga pada tahun 2015 menunjukkan perkembangan yang cukup baik, baik itu dari segi masyarakatnya yaitu jumlah penduduk maupun dari segi perumahan itu sendiri, dalam hal ini jumlah rumah, serta sarana dan prasarannya. Mengenai kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat Perumahan BTN Minasa Upa, meskipun secara tipologi masyarakat perumahan hidup dalam batas-batas wilayah perumahan yang jelas dan cenderung menonjol, akan tetapi kondisi kehidupan masyarakat Kota Makassar secara umum tetap akan berpengaruh terhadap kondisi kehidupan masyarakat perumahan. Begitupun juga dengan kehidupan ekonomi masyarakat perumahan, dapat digolongkan sebagai masyarakat yang sejahtera jika dilihat dari segi mata pencaharian maupun dari jumlah rumah yang telah direnovasi, bahkan telah mengubah paradigma mereka mengenai rumah.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip :

Arsip Kantor Kelurahan Gunung Sari
PT. Timurama. *Data Pembangunan PT. Timurama 1980-2001*.

Buku :

- Biro Pusat Statistik. *Statistik 1956*. Djakarta: Biro Pusat Statistik
- Forbes, Dean. 1985. "Penjaja di Ujung Pandang". Dalam *Urbanisasi, Pengangguran, dan Sektor Informal di Kota*. Jakarta: Gramedia
- Garraghan, Gilbert J. 1957. *A Guide to Historical Method*. New York: Fordham University Press
- Gonggong, Anhar. 1990. "Abdul Qahhar Muzakkar dan Gerakan DI/TII di Sulawesi Selatan 1950-1965". (Disertasi). Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, Jakarta.
- Kamar, Intan Densi. 2005. *Kota dalam Lintasan Sejarah: Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Makassar: Yabuindo Press.
- Koestoer, Dkk. 2001. *Dimensi Keruangan Kota, Teori, dan Kasus*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Kuntowijoyo, 2013. *Metodologi sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wicana Yogya
- Pemerintah Propinsi Daerah Tingkat I Sulawesi Selatan. 1991. *Sejarah Perkembangan Pemerintahan Departemen Dalam Negeri di Propinsi Daerah Tingkat I Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Pemerintah Propinsi Daerah Tingkat I Sulawesi Selatan.
- Muta'ali, Luthfi dan Arif Rahman Nugroho. 2016. *Perkembangan Program Penanganan Permukiman Kumuh di Indonesia dari masa ke masa*. Yogyakarta: UGM Press
- Suparlan, Parsudi. 1996. *Diktat Antropologi Perkotaan*. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Jakarta.
- Suparwoko, Woko. 2013. "Sejarah dan Kebijakan Perumahan di Indonesia". Dalam *Peningkatan Kapasitas Perumahan Swadaya di Indonesia*. Yogyakarta: Total Media, hlm. 12-56.
- Surjomihardjo, Abdurrachman. 2008. *Kota Yogyakarta Tempo Doeloe. Sejarah Sosial 1880-1930*. Depok: Komunitas Bambu

Surat Kabar :

Nusantara, 26 Februari 1951

Wawancara :

- Aisyah (35 tahun). 2016. Staf Kelurahan Gunung Sari. (Wawancara: Makassar, 28 Juli 2016)
- Gaffar, Abdul (45 tahun). 2016. Warga Perumahan BTN Minasa Upa. (Wawancara: Makassar, 27 Juli 2018)
- Fadli (29 tahun). 2016. Warga Perumahan BTN Minasa Upa. (Wawancara: Makassar, 29 Juli 2018)
- Tjaru, Budiman (50 tahun). Mantan Pelaksana Lapangan PT. TIMURAMA. (Wawancara: Makassar, 1 Juli 2016)

**UPACARA TRADISIONAL MASSORONG LOPI DI DESA TAPANGO
KABUPATEN POLMAN PROVINSI SULAWESI BARAT**
(MASSORONG LOPI TRADITIONAL CEREMONY AT TAPANGKO VILLAGE,
REGION OF POLMAN, PROVINCE OF WEST SULAWESI)

Abdul Hafid

Balai Pelestarian Nilai Budaya Makassar
Jalan Sultan Alauddin / Tala salapang Km. 7 Makassar, 90221
Telpon (0411) 883748, 885119 Faksimile (0411) 865166
Handphone: 081342937135

ABSTRACT

The writing aims to describe of Massorong Lopi ritual tradition ceremony carried out by community of Tapango Village, Region of Polman, West Sulawesi Province. The writing is descriptive-qualitative with data collection techniques of observation (direct observation toward activities and behaviors of Tapango community), depth interview to public figure, humanist, ritualist, local government, and documentation. The results of the discussion show that the ritual tradition is an ancestral heritage which is believed to be self-washing or refusing 'from a variety of natural disasters, both plant disturbances, river disturbances and disease outbreaks can endanger people's lives. This ritual tradition is led by sando banua (village shaman) and attended by all residents of Tapango Village and its surroundings, as well as local government. The timing of implementation of Massorong Lopi ceremony is carried out on Syafar month (based on Hijriah calender) and the place of implementation is on the side of the river in Tapango Village area, by bringing various types of offerings. Through now, the activity of Massorong Lipa ritual tradition is still done from hereditary by supporting community who lives in Tapango Village and Mandarese in general.

Keywords: *Massorong lopi, ceremony, sando banua.*

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan tentang tradisi ritual upacara *massorong lopi* yang dilakukan pada masyarakat di Desa Tapango Kabupaten Polman Provinsi Sulawesi Barat. Tulisan ini bersifat deskriptif – kualitatif, dengan teknik pengumpulan data berupa observasi (yaitu pengamatan yang dilakukan secara langsung terhadap berbagai aktivitas dan perilaku pada masyarakat Tapango), wawancara mendalam terhadap tokoh masyarakat, budayawan, pelaku ritual dan pemerintah setempat, dan dokumentasi. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa tradisi ritual ini merupakan warisan nenek moyang terdahulu yang diyakini sebagai pencucian diri atau tolak *bala*’ dari berbagai gangguan bencana alam, baik gangguan tanaman, gangguan di sungai maupun gangguan wabah penyakit yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat. Tradisi ritual ini dipimpin oleh *sando banua* (dukun kampung) dan dihadiri oleh seluruh warga Desa Tapango dan sekitarnya, serta pemerintah setempat. Waktu pelaksanaan upacara *massorong lopi* ini, dilakukan pada bulan syafar (berdasarkan kalender Hijriah) dan tempat pelaksanaannya yaitu di tepi sungai dalam wilayah Desa Tapango, dengan membawa bersama-sama berbagai jenis sesajen. Dan hingga saat ini kegiatan tradisi ritual *massorong lopi* masih dilakukan secara turun temurun oleh masyarakat pendukungnya yang bermukim di Desa Tapango dan masyarakat Mandar pada umumnya.

Kata kunci: *Massorong lopi, upacara, sando banua.*

PENDAHULUAN

Upacara tradisional merupakan bagian integral dari kebudayaan masyarakat pendukungnya yang berfungsi sebagai pengokoh norma-norma dan nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat bersangkutan. Hal ini disebabkan salah satu fungsi dari upacara

tradisional adalah sebagai penguat norma-norma serta nilai-nilai budaya yang telah berlaku. Norma-norma dan nilai-nilai itu secara simbolis di tampilkan melalui peragaan dalam bentuk upacara yang dilakukan dengan penuh khikmad oleh warga masyarakat pendukungnya dan dirasakan dapat memenuhi kebutuhan

anggotanya baik secara individual maupun secara komunal (Salam, 2010:160). Sehingga dengan upacara tersebut, dapat membangkitkan rasa aman bagi setiap warga masyarakat di lingkungannya dan dapat pula dijadikan pegangan bagi mereka dalam menentukan sikap dan tingkah lakunya sehari-hari. Penggunaan simbol dalam wujud budayanya ternyata dilaksanakan dengan penuh kesadaran, pemahaman dan penghayatan yang tinggi yang dianut secara tradisional dari generasi satu ke generasi berikutnya.

Menurut Firth (dalam Ismail 2007:8) bahwa simbol itu sendiri merupakan petunjuk untuk menjadikan kita dapat membuat abstraksi. Jadi, dalam hal ini simbol memiliki nilai instrumental (alat ekspresi), komunikasi, pengetahuan dan kontrol. Oleh karenanya upaya mengkaji dan memahami makna dibalik simbol-simbol dalam sebuah tradisi perlu dilakukan.

Dalam setiap masyarakat dan kebudayaan mengenal kebiasaan-kebiasaan, ada kalanya bersifat memaksa untuk dilaksanakan. Seperti yang dilontarkan Firth (1960:116) mengemukakan bahwa kebiasaan-kebiasaan itu dianggap oleh masyarakat sebagai suatu keharusan dan tidak ada pilihan lain untuk tidak melakukan kebiasaan itu. Kebiasaan-kebiasaan suatu masyarakat manusia dapat dibagi dalam beberapa fase ke fase yang lainnya, biasanya dilakukan upacara tertentu. Upacara semacam ini sering pula disebut upacara keagamaan yang bersifat universal, karena dapat ditemui pada setiap kebudayaan manusia.

Suatu unsur kebudayaan akan tetap bertahan apabila masih memiliki fungsi atau peran dalam kehidupan masyarakatnya, sebaliknya unsur itu akan punah apabila budaya tersebut tidak berfungsi lagi. Demikian pula halnya pada sebuah tradisi yang di dalamnya selalu terdapat ritual-ritual yang merupakan unsur kebudayaan, tentu tidak akan bertahan apabila masyarakat pendukungnya tidak merasakan manfaatnya lagi. Akan tetapi sebaliknya akan bertahan apabila tradisi tersebut sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat pendukungnya dan dirasakan memberi manfaat untuk keselamatan, dan harmonisasi dalam kehidupan bermasyarakat.

Menurut Ihromi (1996:7), bahwa secara umum kebudayaan itu mencakup cara berpikir dan cara berperilaku yang telah merupakan ciri khas suatu bangsa atau masyarakat tertentu yang meliputi bahasa, ilmu pengetahuan, hukum, kepercayaan, agama, makanan tertentu, musik, kebiasaan pekerjaan, larangan-larangan dan sebagainya. Selanjutnya, menurut Geertz (1992:13) bahwa dengan adanya ritus atau upacara ini, merupakan suatu upaya manusia untuk mencari keselamatan, ketentraman dan sekaligus menjaga kelestarian kosmos. Upacara ini pada hakekatnya merupakan upacara keagamaan yang paling umum dan melambangkan kesatuan mistis dan sosial dari mereka yang ikut hadir di dalamnya. Namun dalam sebuah upacara tradisional tidak hanya memuat aktivitas manusia yang berinteraksi secara simbolik dengan alam dan kekuatan supernatural menurut pandangan pendukungnya, melainkan lebih dari pada itu. Pada upacara tradisional merupakan perwujudan dari gagasan dan aspirasi tentang pengetahuan, nilai-nilai, keyakinan-keyakinan dan aturan-aturan

Seperti yang dapat dijumpai pada masyarakat Mandar, mempunyai banyak tradisi dan ritus sampai sekarang, yang merupakan ciri khas tersendiri dan dapat menjadi pembeda dengan budaya etnis yang ada di Indonesia. Tradisi ritual ini merupakan warisan atau peninggalan dari orang-orang tua dahulu dan menjadi perwujudan dalam pembentukan karakter jati diri orang Mandar. Dalam bentuk tradisi ritual orang Mandar dapat berwujud pada gagasan dan pandangan masyarakat pendukungnya tentang kehidupan, kriteria baik dan buruk, konsep-konsep yang bersifat yudikatif yang mengatur perilaku individu dalam kaitannya dengan organisasi kemasyarakatannya.

Salah satu rangkaian ritual atau upacara tradisional yang senantiasa masih dipertahankan sampai sekarang oleh masyarakat etnik Mandar khususnya masyarakat Tapango, Kecamatan Tapango di Kab. Polman di Provinsi Sulawesi Barat, adalah tradisi ritual *massorong lopi* (mendorong perahu ke sungai). Dalam ritual tradisi *massorong lopi* tersebut mengandung makna simbolik yang dijadikan oleh masyarakat pendukungnya, sebagai

pedoman dan panutan dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Karena makna simbolik yang terkandung dalam suatu tradisi tersebut, merupakan suatu acuan sikap dan perilaku manusia sebagai makhluk individual yang tidak terlepas dari kaitannya pada kehidupan masyarakat dengan orientasi kebudayaannya yang khas.

Pada masyarakat Tapango sangat takut untuk tidak melaksanakan dan meninggalkan tradisi ritual *massorong lopi* dalam kehidupan mereka. Mereka rela untuk berkorban materi dan tenaga demi terlaksananya tradisi tersebut. Kegiatan ini juga berdampak pada berbagai aspek kehidupan masyarakat, mulai dari aspek sosial, religi, budaya dan lain sebagainya.

Berdasarkan informasi dari lapangan, bahwa ritual *massorong lopi* ini merupakan tradisi warisan nenek moyang terdahulu yang diyakini sebagai pencucian diri atau penolak bala dari berbagai gangguan bencana alam, baik gangguan tanaman, gangguan di sungai/laut maupun gangguan wabah penyakit yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat. Keyakinan tersebut, dilatarbelakangi oleh pengalaman nenek moyang mereka yang pernah menimpah masyarakat Tapango di masa lalu, yaitu berupa kemarau yang panjang, angin yang kencang, dan terjadinya wabah penyakit yang menimpah seluruh masyarakat pendukungnya. Kejadian-kejadian seperti itu dampaknya bukan hanya merupakan hasil pertanian atau nelayan yang tidak menghasilkan ikan, akan tetapi juga membahayakan keselamatan masyarakat itu sendiri.

Untuk mengatasi kondisi seperti tersebut di atas, maka diadakanlah pertemuan (*sitammu uju*) antara para tokoh dan pemangku adat pada waktu itu untuk membicarakan solusi terbaik, agar kondisi seperti itu dapat kembali normal atau dapat terhindar dari berbagai bencana. Dalam acara *sitammu uju* itu, disepakatilah agar para pendukung ritual ini dianjurkan untuk membuat perahu (*lopi*) yang di dalamnya diisi berbagai macam makanan dan sesajian lainnya, kemudian *lopi* tersebut didorong ke muara sungai. Mereka percaya bahwa dengan dilaksanakannya ritual *massorong lopi*, maka segala bencana alam dan wabah penyakit yang dihadapi akan dapat teratasi, dan bahkan

rezekinya berlimpah baik sebagai petani maupun sebagai nelayan. Atas dasar itulah, maka masyarakat Tapango hingga saat ini, masih melakukan tradisi tersebut, bahkan pendukung tradisi ritual ini telah mengagendakan pelaksanaannya apakah setiap tahun atau dua tahaun, tepatnya sebelum atau sesudah bulan Syafar.

Berkaitan dengan tradisi ritual *massorong lopi* pada masyarakat Tapango dan masyarakat Mandar pada umumnya, ada beberapa hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tradisi ritual orang Mandar yang telah dilakukan diantaranya, penelitian Hafid (2010: 57) tentang upacara *baca-baca neneqta Adam* di Lambanan Kabupaten Polman, mengungkapkan bahwa dalam pelaksanaannya, maupun sesajen yang ditampilkan dalam upacara tersebut, sehingga dapat dijadikan sebagai filosofi dan pedoman dalam kehidupan pribadi maupun bermasyarakat. Masyarakat di Lambanan begitu mengsakralkan upacara *neneqta Adam*, sehingga masyarakat pendukungnya rela berkorban materi dan tenaga untuk pelaksanaan upacara tersebut, dengan harapan akan mendapat keselamatan dan ketentraman jiwa. Demikian pula penelitian yang dilakukan oleh Ansaar (2010:65) tentang upacara *Massossor Manurung* yaitu pencucian benda-benda Kerajaan Mamuju, bahwa penyelenggaraan upacara *Massossor Manurung* diwarnai oleh sikap, tindakan dan ucapan-ucapan simbolik yang memiliki makna budaya sebagai cerminan adanya sistem nilai-nilai luhur yang sejak lama telah tumbuh dan berkembang dalam masyarakat pendukungnya. Penelitian Salam (2010:85) tentang ritual keagamaan pada upacara *mammunuang* (Maulid Nabi) pada masyarakat Salabose di Kabupaten Majene mengungkapkan tentang tradisi-tradisi leluhur yakni *galuga*, *tiriq*, dan *khataman Qur'an* yang disajikan bersama *Saeyyang Pattuddu*, merupakan sarana sosialisasi oleh masyarakat pendukung kebudayaan tersebut. Tulisan Ismail (2007:110) tentang Relegi manusia nelayan masyarakat Mandar, mengungkapkan simbol-simbol dalam ritual *kuliwa* (doa keselamatan) dari berbagai sesajen yang mengandung makna doa keselamatan yang tidak terlafaskan. Selan-

jutnya, penelitian Raodah (2015) tentang tradisi ritual *Mappaoli Banu* pada masyarakat Mosso Kecamatan Balanipa, Mandar. Tradisi ritual ini bertujuan untuk mengobati atau menyucikan kampung, agar terhindar dari bencana alam dan wabah penyakit. Pelaksanaan tradisi ini mengungkapkan beberapa rangkaian upacara dimana setiap ritual sarat dengan makna simbol-simbol yang mengandung arti sebagai manifestasi dari harapan dan keselamatan masyarakat pendukung kepercayaan tersebut, dan sebagai perwujudan penguatan karakter dan jati diri masyarakat Moso dan Mandar pada umumnya.

Dari konteks inilah yang mendasari, sehingga tulisan ini dianggap perlu dan sangat bermanfaat untuk di tulis sebuah artikel tentang tradisi ritual *massorong lopi* pada masyarakat Tapango di Kecamatan Tapango Kabupaten Polman, Provinsi Sulawesi Barat. Berdasarkan pemaparan tersebut, fokus masalah dalam tulisan ini adalah “Bagaimana prosesi-pelaksanaan tradisi ritual *massorong lopi* pada masyarakat Tapango, Kecamatan Tapango Kabupaten Polman. Mengacu pada pokok permasalahan tersebut, maka tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan prosesi pelaksanaan tradisi ritual *massorong lopi* pada masyarakat Tapango, di Kecamatan Tapango Kabupaten Polman. Tulisan ini diharapkan dapat menjadi input bagi pengambil kebijakan terutama kepada pemerintah setempat, dalam rangka meningkatkan dan mengembangkan kepariwisataan daerahnya baik dari segi fisik maupun non fisik.

Selain itu, juga untuk pembinaan masyarakat dalam arti pembinaan sikap, perilaku, dan nilai-nilai dalam kehidupan masyarakat. Dan tulisan ini diharapkan pula dapat memberi referensi bagi ilmuwan, peneliti dan pemerhati dalam bidang kebudayaan serta semua pihak yang ingin mengkaji atau meneliti tentang budaya Mandar yang terkait dengan tradisi ritual *massorong lopi* untuk dapat lebih mengem-bangkan pada penelitian selanjutnya.

Dalam mewujudkan permasalahan pada tulisan ini, terlebih dahulu dijelaskan beberapa konsep yang digunakan oleh para ilmuawan, sebagai acuan untuk kepentingan operasional. Konsep yang dimaksud adalah tradisi dan

upacara. Penjelasan tentang konsep tersebut saling berbeda sesuai dengan sudut pandangan masing-masing penulis, yaitu sebagai berikut:

Tradisi (Bahasa Latin: *traditio*, "diteruskan") atau kebiasaan, dalam pengertian yang paling sederhana adalah sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Hal yang paling mendasar dari tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis maupun lisan karena tanpa adanya ini, suatu tradisi dapat punah.

Dalam ensiklopedia disebutkan bahwa adat adalah “kebiasaan” atau “tradisi” masyarakat yang telah dilakukan berulang kali secara turun temurun. Tradisi dalam arti sempit merupakan kumpulan benda material dan gagasan yang diberi makna khusus yang berasal dari masa lalu juga mengalami perubahan. Tradisi lahir disaat tertentu ketika orang menetapkan bagian-bagian ceritera tertentu dimasa lalu sebagai tradisi. Tradisi bertahan dalam jangka waktu tertentu dan mungkin lenyap jika benda material dibuang atau gagasan dilupakan. Tradisi akan muncul kembali setelah lama terpendam akibat terjadinya perubahan dan pergeseran sikap aktif terhadap masa lalu. Jika telah terbentuk tradisi mengalami perubahan, perubahan kuantitatifnya terlihat dalam jumlah penganut dan pendukungnya. Sebagian masyarakat dapat diikuti sertakan pada tradisi tertentu yang kemudian akan mempengaruhi masyarakat secara keseluruhan (Saifullah, 2007).

Tradisi sebagai salah satu bentuk kebudayaan mengandung sejumlah nilai yang berfungsi mengukuhkan pandangan masyarakat dan memberi arah dalam pergaulan yang diinginkan oleh norma dalam masyarakat (Udu, 2012:1). Sejalan dengan itu Sztompka (2007:74) mengatakan sebagai kebiasaan dan kesadaran kolektif tradisi merupakan mekanisme yang bisa memperlancar pertumbuhan pribadi masyarakat. Hal ini erat hubungannya dengan tradisi sebagai wadah penyimpanan norma sosial kemasyarakatan. Selanjutnya dikatakan bahwa sesuatu yang dianggap tradisi dipilih dan dijadikan perhatian umum atau

dipaksakan oleh individu yang berpengaruh atau berkuasa.

Selanjutnya, konsep tentang upacara atau ritual dapat diartikan sebagai suatu sistem aktivitas atau rangkaian tindakan yang di tata oleh adat atau hukum yang berlaku dalam masyarakat yang berhubungan dengan berbagai macam peristiwa yang biasanya terjadi dalam masyarakat yang bersangkutan (Koentjaraningrat, 1984:189). Sejalan dengan hal tersebut, maka ritual atau upacara adalah rangkaian perilaku yang relatif tetap, sebagai akibatnya ritual tidak bersifat individual dan juga tidak *ad hoc*. (Maurice Bloch, dalam kuper, 2000:915). Selanjutnya, Ritual atau upacara sering kali mendemonstrasikan atau memperagakan cerita-cerita mitos dan oleh karena itu mitos menerangkan dan memberi rasionalisasi kepada pelaksanaan ritual (Keesing, 1992:106). Ritual yang dilaksanakan dapat menimbulkan kerukunan (keselarasan bersama) bagi kelompok para tetangga (Clifford Geertz, 1992:84).

Menurut Kontjaraningrat (1992:252) berpendapat bahwa dalam setiap ritual atau upacara sedikitnya terbagi ke dalam empat komponen, yaitu : (1) Tempat ritual, (2) Saat ritual, (3) Benda-benda dan alat-alat ritual, dan (4) Orang-orang yang melakukan dan memimpin ritual. Berdasarkan konsep tersebut, jelaslah bahwa dalam kehidupan sosial masyarakat suku bangsa Mandar di daerah Kab.Polman, mengenal berbagai ritual atau upacara. Salah satu diantara-ranya adalah tradisi ritual *Massorong lopi* pada masyarakat Tapango. Penyelenggaraan tradisi ritual ini, dilakukan sebagai doa selamat atau penolak balak, dengan harapan agar tatanan kehidupan baik di darat maupun di laut senantiasa berada dalam keseimbangan, tidak saling mengganggu dan merusak, sehingga bisa hidup tenang, damai dan sejahtera.

METODE

Tujuan penulisan ini adalah untuk mendeskripsikan tentang upacara tradisional *massorong lopi* dalam kehidupan masyarakat Tapango Kabupaten Polman, Provinsi

Sulawesi Barat. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan mengamati dan mengungkapkan perilaku upacara. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh dengan teknik pengamatan (observasi) yang dilakukan secara langsung di lapangan baik terhadap berbagai aktivitas, dan perilaku pada masyarakat Tapango, maupun terhadap kondisi wilayah penelitian dan hal-hal yang relevan dengan tujuan penelitian tersebut. Selanjutnya, wawancara mendalam kepada sejumlah informan yang terdiri dari tokoh masyarakat, tokoh adat/agama dan pemerintah setempat seperti kepala desa dan sejumlah masyarakat yang mempunyai pengetahuan yang cukup luas mengenai proses jalannya tradisi ritual *massorong lopi* serta perangkatnya.

Sedangkan data sekunder berupa data yang diperoleh dari Kantor Desa Tapango dan dari sumber lainnya, seperti berupa buku, majalah, tulisan-tulisan dan sumber tertulis lainnya yang relevan dengan permasalahan. Data yang diperoleh dari hasil wawancara dengan para informan dianalisis secara deskriptif. Hal ini dilakukan untuk memperoleh data mengenai tradisi ritual *massorong lopi* di Desa Tapango, Kecamatan Tapango, Kabupaten Polman Propinsi Sulawesi Barat.

PEMBAHASAN

Desa Tapango ini, merupakan salah satu desa yang ada di Kecamatan Tapango, yang terletak di bagian utara Kabupaten Polman, Propinsi Sulawesi Barat. Dahulu Desa Tapango ini dahulu adalah distrik, dan pada tahun 1964 menjadi sebuah desa yaitu Desa Tapango dan sebagai kepala desa pertama pada waktu itu adalah Bapak Abdul Rahim. Lalu mengalami pemekaran menjadi dua desa pada tahun 1974, dan setiap tahunnya Desa Tapango mengalami pemekaran menjadi tujuh desa hingga sekarang. Secara administratif, Desa Tapango memiliki batas-batas wilayah: Sebelah Utara berbatasan dengan Desa Batu, Sebelah Barat berbatasan dengan Desa Tapango Barat, Sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Banato Rejo, dan Sebelah Timur berbatasan dengan Desa Riso

Adapun jarak dari Desa Tapango ke ibu kota Kabupaten Polewali Mandar kurang lebih 8 Km, kemudian sekitar 250 Km dari arah utara ke kota Madya Makassar Propinsi Sulawesi Selatan. Sedang ibu kota Sulawesi Barat yakni Kota Mamuju berjarak kurang lebih 120 Km jalan poros Majene. Waktu tempuh yang digunakan untuk mencapai Desa Tapango tersebut dari ibu kota Kabupaten kurang lebih 30 menit. Jarak tempuh ini termasuk cepat disebabkan karena sarana jalan untuk menuju ke lokasi tersebut termasuk lancar, meskipun lokasi ini termasuk daerah pegunungan/pinggiran, namun sarana transportasi berupa ojek on line.

Selanjutnya, jika dilihat dari sudut geogra-fis maka Desa Tapango mempunyai luas wilayah 6.500 Ha atau 65,00 km², dengan meliputi enam dusun, meskipun luas pemanfaatan tanah di Desa Tapango yang ditemukan tidak terperinci berdasarkan luas perpemanfaatannya, tetapi untuk memberi gambaran secara global, maka sebagian besar dari wilayahnya digunakan untuk tanah pertanian seperti diantaranya pertanian sektor perkebunan. Selain itu, juga sebagian dimanfaatkan untuk bangunan rumah tempat tinggal penduduk dan untuk bangunan sarana prasarana umum, seperti bangunan untuk perkantoran, sarana keagamaan berupa mesjid dan sarana pendidikan serta sosial lainnya

Secara topografi daerah ini berupa tanah datar dan perbukitan dengan ketinggian pada 250 meter di atas permukaan laut, dengan suhu udara rata-rata berkisar 18' C sampai 30' C, dengan kelembaban udara berkisar 15% sampai 50%. Dalam kondisi geografis wilayah tersebut, menyebabkan daerah ini berhawa dingin atau sejuk terutama pada dimalam hari. Oleh karena itu, temperatur udara yang sejuk ini sangat cocok untuk areal perkebunan rakyat di Desa Tapango untuk ditanami tanaman coklat, kakao dan pisang.

Mengenai jumlah penduduk Desa Tapango untuk akhir tahun 2017 tercatat sebanyak 2.985 jiwa, yang terdiri dari 1465 jiwa penduduk laki-laki dan 1520 jiwa penduduk perempuan, dan jumlah KK laki 603, jumlah KK perempuan 103. Dari jumlah

penduduk tersebut tersebar di 6 (enam) dusun/kampung yakni; Dusun 1 Tapango, Dusun Talise, Dusun Lapejang, Dusun Malla, Dusun Rurabolong dan Dusun Reamambu. Berdasarkan dari data penduduk tersebut di atas, dapat diketahui bahwa desa Tapango sebagian besar penduduknya belum sejahtera. Hal ini terlihat dari bentuk rumah mereka yang sangat sederhana sebagian besar bentuk rumah yang ada di desa Tapango ini adalah berbentuk rumah panggung dengan menggunakan dinding papan.

Adapun sumber penghasilan utama penduduk desa Tapango adalah petani perkebunan (*manguma*). Hal ini disebabkan karena kondisi alam wilayah bersangkutan yang dikelilingi oleh pegunungan serta bukit-bukit, sehingga menyebabkan sebagian besar penduduknya menggantungkan hidupnya dari sektor pertanian dengan berkebun, seperti tanaman palawija, jagung, ubi kayu, langsung, durian, tanaman enau dan sebagainya. Selain sebagai petani perkebunan di desa ini, sebagian pula penduduknya sekarang ini menekuni pekerjaan sebagai peternak ayam petelur. Selain itu, sebagian pula menjadi pegawai, baik sebagai PNS maupun karyawan swasta. Dan ada juga di sektor pengrajin, kue-kue tradisional khas Mandar dan membuat minyak kelapa serta gula merah. Pihak-pihak yang terlibat bekerja di sektor ini, pada umumnya adalah wanita dalam hal ini ibu rumah tangga pada saat mereka mempunyai waktu senggang atau setelah selesai membantu suaminya di kebun. Di samping itu, sebagian penduduknya memelihara pula hewan ternak seperti piaraan kambing, ayam serta beberapa pula penduduk di desa ini, bekerja di sektor pertukangan kayu, buruh bangunan dan lainnya. Dari berbagai mata pencaharian pada tiap penduduk di desa Tapango seperti tersebut, masih berkisar pada pemenuhan kebutuhan pokok mereka.

Ritual Massorong Lopi

Ritual *massoronglopi* merupakan salah satu bentuk ritual yang diselenggarakan oleh masyarakat Tapango Kecamatan Tapango Kabupaten Polman. Ritual tersebut masih tetap diselenggarakan hingga saat ini. Dahulu kegiatan ini

dilaksanakan setiap tahunnya pada masyarakat pendukungnya, namun saat ini tidak lagi dilaksanakan setiap tahunnya terkadang menjelang dua atau tiga tahun, baru mereka lakukan tergantung kesiapan dan kesepakatan para tokoh masyarakat serta para pelaku upacara tersebut.

Pelaksanaan ritual adat ini merupakan suatu keharusan bagi masyarakat pendukungnya untuk dilaksanakan bila saatnya tiba, yaitu pada bulan syafar. Keharusan untuk dilaksanakan ritual adat tersebut telah menjadi tradisi dalam masyarakat Tapango. Oleh karena kegiatan adat ini merupakan warisan leluhur masyarakat Tapango, yang diyakini sebagai penolak bala dari segala gangguan bencana alam, dan wabah penyakit yang dapat membahayakan kelangsungan hidup mereka. Begitu pentingnya ritual adat ini bagi masyarakat Tapango, karena di dalamnya terdapat banyak mengandung nilai-nilai dan makna simbolik positif yang berorientasi pada cita-cita, harapan-harapan dan doa selamat dalam melakukan aktivitasnya baik di sungai maupun di darat.

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, maka dalam upaya mendeskripsikan tradisi ritual *massorong lopi* tidak akan terlaksana secara sempurna tanpa mengetahui lebih dahulu asal usul atau sejarah tradisi ritual itu sendiri, yaitu sebagai berikut :

a. Sejarah Singkat Tradisi Ritual *Massorong Lopi*

Secara etimologis *massorong lopi* merupakan gabungan dari dua kata yang berasal dari bahasa Mandar, yaitu *Massorong* berarti mendorong dan *Lopi* berarti perahu-perahu kecil yang terbuat dari papan kayu yang di atasnya berisi berbagai makanan sebagai sesajian. Jadi *massorong lopi* itu dapat diartikan sebagai suatu kegiatan persembahan perahu-perahu kecil yang di dalamnya terdapat berbagai macam makanan untuk dihanyutkan/dilepaskan di sungai dengan maksud hanyutnya perahu-perahu kecil itu, seperti halnya musibah yang keluar dari diri seseorang (penderita sakit). Selain itu, kegiatan ini juga sebagai tolak

bala agar segala musibah yang melimpah pada masyarakat Tapango tidak akan terjadi, hanya berupa tanda-tanda kejadian saja.

Adapun asal mula keberadaan ritual *massorong lopi* di daerah ini tidak diketahui secara pasti, hal ini disebabkan karena tidak adanya suatu sumber tertulis mengenai hal tersebut. Namun demikian, keberadaan ritual tersebut dapat diketahui secara lisan dari penuturan dan informasi dari beberapa tokoh masyarakat di daerah Tapango, salah satu diantaranya adalah Sahibong Tarmisi (Umur 48 tahun) bahwa pada zaman dahulu Negeri Tapango secara serentak di timpah musibah dan menyebar ke berbagai desa yang ada di Kecamatan Tapango di masa lampau, yaitu berupa kemarau yang panjang, angin yang kencang dan terjadinya wabah penyakit yang menimpah seluruh masyarakat pendukungnya. Kejadian-kejadian seperti itu dampaknya bukan hanya hasil pertanian atau nelayan yang tidak menghasilkan ikan, akan tetapi juga membahayakan keselamatan masyarakat itu sendiri, sehingga kondisi pada saat itu sangat memprihatinkan (Hasil wawancara, 4 Agustus 2018)

Lanjut, beliau mengemukakan bahwa untuk mengatasi kondisi seperti tersebut di atas, maka diadakanlah pertemuan (*sitammu uju*) antara para tokoh dan pemangku adat pada waktu itu untuk membicarakan solusi terbaik, agar kondisi seperti itu dapat kembali normal atau dapat terhindar dari berbagai bencana. Dalam acara *sitammu uju* itu, disepakatilah agar para pendukung ritual ini dianjurkan untuk membuat *lopi* (perahu kecil) yang di dalamnya di isi berbagai macam makanan dan sesajian lainnya, kemudian *lopi* tersebut di hanyutkan atau dialirkan ke muara sungai. Mereka percaya bahwa dengan dilaksanakannya ritual *massorong lopi*, maka segala bencana alam dan wabah penyakit yang dihadapi akan dapat teratasi, dan bahkan rezkinya berlimpah baik sebagai petani maupun sebagai nelayan.

Namun dalam perkembangan sekarang ini tradisi *massorong lopi* tersebut, mengalami perubahan bukan hanya untuk menolak bala saja yang menimpah masyarakat setempat dimasa lampau, akan tetapi juga untuk meminta kemurahan rezki, dan sebagai ucapan syukur

dan sebagai untuk memenuhi segala sesuatu hajat masyarakat bersangkutan. Atas dasar itulah, maka masyarakat Tapango tersebut sebahagian besar mereka masih melakukan tradisi tersebut, bahkan pendukung ritual ini sudah menjadi tradisi yang turun temurun dari generasi ke generasi, dan hingga saat ini masih tetap dilaksanakan. Demikianlah secara singkat tentang awal mula keberadaan tradisi ritual *massorong lopi*, yang merupakan salah satu tradisi ritual masyarakat Tapango yang dahulu diyakini sebagai tolak bala dalam hal penyembuhan segala penyakit dan kini bukan hanya tolak bala saja, namun adalah untuk meminta rejeki, rasa syukur atas keberhasilan yang diperoleh mereka, dan sebagainya.

b. Proses Pelaksanaan Ritual Massorong Lopi

Salah satu bentuk sosialisasi yang masih dikenal oleh masyarakat adat adalah upacara adat (*custom ceremony*). Fungsi upacara adat ini adalah untuk mengukuhkan norma-norma dan nilai-nilai budaya. Secara umum, upacara-upacara adat atau ritual tradisi budaya masyarakat yang mendiami wilayah Sulawesi Barat, menunjukkan mentalitas religius-magis, yang diungkapkan secara kolektif melalui upacara-upacara. Salah satu upacara adat yang dimaksud adalah upacara adat *massorong lopi*, dimana upacara adat ini mempererat rasa kebersamaan dan persatuan masyarakat yang mendukungnya. Upacara adat *massorong lopi* ini telah dilaksanakan secara turun-temurun oleh masyarakat Tapango dan masyarakat Mandar pada umumnya. Pelaksanaan upacara adat di daerah ini sangat menarik dan mendapatkan perhatian dari masyarakat, baik masyarakat yang ada di Desa Tapango maupun yang ada di luar Desa Tapa.

Begitu pentingnya ritual adat ini yang dilakukan oleh masyarakat Tapango, karena di dalamnya terdapat banyak mengandung nilai-nilai dan makna simbolik positif yang berorientasi pada cita-cita, harapan-harapan dan doa selamat dalam melakukan aktivitasnya baik di sungai maupun di darat. Menurut keyakinan masyarakat setempat (masyarakat Tapango) bahwa dengan dilaksanakannya ritual

adat ini secara teratur dan sempurna, maka mereka senantiasa mendapat ketentraman yang nikmat dan mendatangkan berkah. Oleh karena itu, tradisi ritual *massorong lopi* senantiasa selalu dilakukan oleh masyarakat pendukungnya.

Adapun proses penyelenggaraan tradisi ritual *massorong lopi* menurut adat kebiasaan pada masyarakat Tapango akan senantiasa selalu terkait dengan persiapan/perlengkapan upacara, waktu dan tempat, penyelenggara/peserta upacara, dan lebih penting pula adalah jalannya upacara.

Persiapan dan Perlengkapan Upacara

Penyelenggaraan upacara adat ini dicampur baurkan ajaran Islam dengan aturan-aturan adat setempat. Oleh karena upacara ini merupakan upacara adat, maka persiapan dan perlengkapan alat upacara haruslah disempurnakan serta dipersiapkan secara matang jauh sebelum pelaksanaannya. Faktor perlengkapan suatu upacara merupakan unsur yang amat penting dan mutlak harus tersedia sebagai bagian dari ritual tersebut. Tanpa perlengkapan alat upacara tersebut, maka proses ritual ini tidak akan berlangsung dengan baik dan pada akhirnya pula tidak akan mendatangkan berkah bagi para pendukungnya.

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, maka untuk terwujudnya jalannya ritual tersebut perlu dilakukan persiapan-persiapan beberapa hari sebelum ritual dilangsungkan. Tahap persiapan pada upacara *massorong lopi* dilakukan musyawarah bagi anggota kerabat untuk membicarakan tahap pelaksanaan upacara, bahan-bahan kelengkapan upacara, siapa-siapa yang berperanan dalam upacara tersebut, siapa-siapa yang akan diundang untuk hadir dalam upacara tersebut dan berbagai hal yang terkait dengan pelaksanaan upacara *massorong lopi*. Pada tahap persiapan upacara, seluruh kerabat dan tetangga dekat sudah berpartisipasi aktif, baik fisik maupun moril dalam menyukseskan kelancaran pelaksanaan upacara tersebut.

Tahap persiapan selanjutnya, yaitu alat ritual berupa sebuah perahu kecil (*lepa-lepa*) sebagai tempat sesajen, katupak satu ikat, pemotongan ayam, sengkolo (*sokko*, bahasa

setempat) tiga macam: putih (*mapute'*), hitam (*malotong*) dan merah (*mamea*), telur (*tallo*) ayam, pisang atau loka (*manurung*, *raja*, dan *barangang*), kelapa muda, *baje'*, *cucuru*, balung dakke (*lappa*, bahasa lokal), kue boleku, ikan gabus, ikan belut, udang, rokok, uang dan beberapa buah bakul dan sejenisnya.

Selain bahan makanan atau sesajian seperti tersebut di atas, juga dipersiapkan pula oleh para pelaksana ritual tersebut berupa alat yang dapat mendukung jalannya tradisi ritual adat ini, yakni alat *pegundungan* (tempat pembakaran kemenyan/dupa), ayam hidup jantang dan betina di simpan di atas *lopi-lopi*, yang dilengkapi dengan uang koin dan lain sebagainya yang ada kaitannya dengan acara tradisi ritual tersebut. Lihat foto di bawah ini



Gambar 1. Berbagai jenis sesajian yang dihidangkan

Dari berbagai bahan sesajian dan alat-alat perlengkapan yang digunakan dalam tradisi ritual seperti yang telah disebutkan di atas, semuanya itu merupakan sebagai persyaratan yang berdasarkan aturan adat dan kebiasaan masyarakat setempat, agar maksud dan tujuan terelenggaranya upacara adat tersebut dapat tercapai sesuai yang diharapkan oleh anggota masyarakat yang melaksanakannya. Misalnya akan mendapatkan keselamatan, kebahagiaan dan kesejahteraan serta kemudahan segala hal terutama dalam hal reski.

Waktu Penyelenggaraan Upacara

Penentuan waktu pelaksanaan upacara *massorong lopi* dilakukan secara musyawarah para tokoh masyarakat dan warga masyarakat Tapango yang akan melakukan upacara. Hal ini dilakukan untuk menentukan hari yang baik sesuai kepercayaan masyarakat setempat.

Selain itu, juga menghindari terjadinya waktu yang bersamaan dengan kegiatan upacara lainnya yang akan dilakukan oleh kerabat lainnya atau tetangga lainnya.

Adapun waktu pelaksanaan ritual adat tersebut, tidaklah dilakukan disembarang waktu melainkan ritual tradisi ini haruslah dilakukan pada waktu-waktu tertentu. Sebagaimana diketahui bahwa tradisi ritual *massorong lopi* adalah suatu upacara tradisional yang penuh dengan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Dahulu waktu penyelenggara tradisi ritual ini digelar setiap tahunnya setelah masuk pada bulan syafar, namun saat ini mengalami perubahan dalam pelaksanaannya, tergantung hasil musyawarah dan kesepakatan bersama yang penting kegiatan ini masih tetap dipertahankan seperti yang telah dilakukan oleh nenek moyang mereka, sekalipun dalam pelaksanaannya tidak setiap tahunnya. Hal ini disebabkan karena masyarakat Tapango merasa takut jika tidak melakukannya kegiatan tersebut, dan tidak boleh merubah ketentuan yang sudah ada yang ditetapkan para pendukungnya.

Tempat Penyelenggara Upacara

Faktor tempat merupakan salah satu unsur pokok ataupun komponen utama yang harus ditetapkan dalam rangka penyelenggaraan tradisi ritual *massorong lopi*. Tempat penyelenggaraan tradisi ritual ini, adalah di sungai dalam wilayah Desa Tapango sejak dahulu hingga sekarang. Penetapan tempat pelaksanaan tradisi ritual ini didasarkan atas kesepakatan bersama melalui suatu musyawarah adat yang melibatkan tokoh-tokoh adat, pihak penyelenggara upacara dan unsur pemerintah setempat. Di samping itu, penetapan tempat penyelenggaraan tradisi ini akan berpedoman pula pengalaman dari orang tua terdahulu, dimana sungai Tapango ini terdapat pusar air atau *solili* (bahasa lokal), dan tempat ini sebagaimana keyakinan masyarakat Tapango bahwa pusar air yang ada di Desa Tapango mempunyai penghuni yang dapat membahayakan kehidupan manusia, sehingga para pendukung upacara *massorong lopi* ini, apabila ingin melakukan tradisi tersebut sebaiknya dilaksanakan di tepi sungai Desa Tapango

Penyelenggara/Peserta Upacara Adat *Massorong Lopi*

Untuk penyelenggaraan teknis upacara ritual ini pada dasarnya terdiri dari anggota masyarakat Tapango di Kecamatan Tapango Kabupaten Polman, serta pihak pemerintah setempat juga ikut berpartisipasi dalam memberikan saran dan petunjuk. Ini berarti bahwa pelaksanaan tradisi ritual ini menjadi tanggung jawab bersama antara semua lapisan masyarakat terutama masyarakat Tapango. Penyelenggaraan teknis upacara adat ini bertanggung jawab untuk merencanakan seluruh proses termasuk menetapkan waktu pelaksanaan, melakukan persiapan, menyediakan bahan dan peralatan serta mengatur jalannya tradisi ritual tersebut. Penyelenggaraan teknis ritual ini, pada dasarnya terdiri atas orang-orang tertentu dan tidaklah sembarang orang yang dapat menjadi pemimpin pelaksanaan tradisi ritual ini, melainkan orang-orang yang memiliki kelebihan dari pada orang yang lainnya, yaitu disebut dengan nama *Sandobanua* (dukun kampung).

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, maka yang bertindak sebagai pemimpin penyelenggara teknis ritual adat ini, adalah *sando* atau dukun kampung. Mereka ini dianggap banyak mengetahui tentang prosesi ritual adat tersebut, sehingga *sando* inilah yang berperan sebagai ujung tombak ritual pada saat dilaksanakan di sungai. Peranan seorang *sando* dalam kegiatan tradisi ritual adat ini sangat penting artinya karena seorang *sando* dianggap mampu berko munikasi dengan dunia gaib, sehingga terjadi aspek kepercayaan dalam wujud kontak manusia dengan makhluk halus, dewa-dewa atau Tuhan. Semuanya itu memerlukan adanya nilai ilmu yang dimiliki termasuk ilmu gaib yang biasanya dikuasai oleh seorang *sando* secara terbatas.

Kedudukan seorang *sando* dalam kegiatan ritual adat itu, sangatlah menentukan keberhasilan ritual adat tersebut, dimana *sando* ini juga dipandang memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang ilmu gaib. Dengan bakal ilmu yang dimiliki mereka, maka *sando* ini dianggap makbul doanya, sehingga proses tradisi ritual adat ini dapat terlaksana dengan

baik dan mendapatkan berkah sebagaimana yang diharapkan para pendukungnya.

Selain orang-orang yang terlibat langsung dalam penyelenggaraan ritual adat itu, masih banyak lagi orang lain yang terlibat dalam ritual adat tersebut yang merupakan sebagai peserta upacara dalam rangka ikut mensukseskan jalannya upacara baik sebagai orang Tapango itu sendiri maupun orang-orang yang berdomisili di luar Desa Tapango, seperti sejumlah tokoh masyarakat/tokoh agama dan lain-lainnya.

Kegiatan seperti ini, selain dihadiri oleh orang-orang sebagai penyelenggara dan peserta upacara, juga diramaikan oleh orang lain yang merupakan pengunjung atau tamu pada pelaksanaan ritual adat tersebut. Keterikatan masyarakat terhadap ritual adat tersebut dapat dilihat dari banyaknya masyarakat yang menghadiri pelaksanaan ritual adat ini dari awal sampai akhir. Bahkan ada pula sebahagian warga masyarakat Tapango yang merantau dan sengaja kembali kampung halamannya untuk menghadiri ritual adat itu secara khidmat, karena mereka masih merasa menjadi kelompok sosial dari desa tersebut. Oleh karena upacara yang diselenggarakan itu adalah upacara adat yang sifatnya doa bersama dengan mengadakan ritual di salah satu tempat (di sungai), dengan harapan untuk keselamatan warga dan wilayah tempat tinggal mereka. Untuk tetap menjaga dan mempertahankan tradisi ini, maka bagi masyarakat pendukung ritual adat ini tetap melaksanakan sesuai dengan aturan adat dan kebiasaan pada masyarakat setempat, baik masalah waktu, tempat, maupun tatacara pelaksanaannya. Lihat foto di bawah ini:



Gambar 2. Para peserta/pendukung upacara *massorong lopi* di tepi sungai Tapango

Dalam kondisi seperti tersebut di atas, maka dalam rangka penyelenggaraan ritual adat ini di mana setiap sesajian yang dipersiapkan mereka untuk digunakan dalam ritual adat tersebut haruslah hati-hati terutama pada saat seorang dukun (*sando*) menyusun beberapa bahan sesajian, dan juga segala larangan atau aturan adat setempat yang tidak boleh dilakukan. Bilamana hal ini terjadi pelanggaran adat dapat menimbulkan kekhawatiran kalau ritual yang dilaksanakan itu tidak memperoleh berkah atau tidak akan mencapai sasarannya sesuai yang diharapkan dan bahkan pihak-pihak penyelenggara ritual pada saat itu, selalu merasa khawatir kalau terjadi hal-hal yang dapat menimbulkan berbagai cobaan atau dapat menimbulkan malapetaka dalam kehidupan mereka misalnya, kegagalan segala usaha mereka dan berbagai bencana alam lainnya.

Kegiatan-kegiatan seperti tersebut diatas, merupakan suatu pemahaman bagi masyarakat Tapango yang bersumber dari nenek moyang mereka kemudian diwariskan secara turun temurun hingga sekarang. Dengan adanya pemahaman dalam kegiatan tersebut, maka pihak-pihak penyelenggara upacara adat tersebut senantiasa berusaha menghindari segala pelanggaran-pelanggaran yang akan mereka lakukan, yang nantinya dapat menyebabkan malapetaka dalam kehidupan mereka. Oleh karena itu, dalam rangka mensukseskan jalannya ritual adat yang berkaitan dengan upacara *massorong lopi* perlu diselenggarakan sesuai dengan aturan adat setempat atau sesuai dengan tradisi yang senantiasa masih dilestarikan oleh masyarakat pendukungnya hingga saat ini. Dengan dilaksanakannya kegiatan ritual ini dengan sempurna, maka secara psikologi mereka merasa aman, tentram dan penuh kedamaian dalam menjalani kehidupannya.

Jalannya Upacara

Pelaksanaan ritual *massorong lopi* yang dilaksanakan masyarakat Tapango terbilang sederhana, tidak memerlukan biaya yang besar sehingga masyarakat Tapango senantiasa selalu melaksanakannya, sekalipun dalam pelaksanaannya tidak rutin setiap tahunnya seperti di masa lampau. Adapun jalannya upacara adat ini,

yaitu setelah semua peralatan dan perlengkapan ritual sudah dipersiapkan, maka ke esokan harinya dilakukan ritual *massorong lopi*. Seluruh masyarakat Desa Tapango dan masyarakat sekitarnya berbondong-bondong menuju ke tepi sungai untuk melakukan ritual tersebut. *Lopi-lopi* (perahu kecil) yang sudah dipersiapkan untuk digunakan sebagai tempat sesajian, terlebih dahulu di lapiisi daun pisang kemudian diletakkanlah berbagai sesajean, lalu warga masyarakat Tapango dan masyarakat sekitarnya berkumpul di dekat *lopi-lopi* tersebut. Dan para pendukung tradisi ini mereka beramai-ramai meletakkan sesajianya di atas *lopi-lopi* tersebut, untuk dikutsertakan dalam pembacaan doa oleh *sando banua*. Lihat foto di bawah ini.



Gambar 3. Berbagai persiapan sesajean

Kemudian, *sando banua* duduk bersila di depan *lopi-lopi* yang berisi berbagai macam sesajian, dan kepulan asap pedupaan. Dengan khususnya *sando banua* membacakan doa, yang diikuti dengan hikmah oleh peserta upacara yang terdiri dari warga masyarakat, tokoh masyarakat dan pemerintah setempat. Setelah pembacaan doa selesai, kemudian *lopi-lopi* tersebut digotong bersama-sama menuju ke tepi sungai untuk di hanyutkan/dilepaskan. Namun saat ini, terdapat tambahan kegiatan dalam pelaksanaan upacara *massorong lopi*, sebagaimana yang disampaikan oleh pemerintah setempat (dalam hal ini Kepala Desa Tapango) mengatakan bahwa sebelum *lopi-lopi* itu di luncurkan di sungai terlebih dahulu melakukan penaburan bibit ikan di sungai oleh beberapa pihak, seperti pemerintah setempat, *sando banua*, dan ketua adat/tokoh masyarakat. Hal ini dilakukan agar sungai ini tetap banyak

ikan seperti dahulu. Lanjut, beliau menyampaikan bahwa dahulu sungai ini merupakan sebagai sumber kehidupan pada masyarakat Tapango, baik untuk difungsikan sebagai tempat mandi, minum maupun difungsikan sebagai tempat mamancing ikan (wawancara, Kepala Desa Tapango, Agustus, 2018)

Selanjutnya, kegiatan berikutnya dimana pihak pemerintah setempat akan memberikan kata sambutan sebelum *lopi-lopi* di luncurkan di sungai. Laludengansecara perlahan-lahan *lopi-lopi* tersebut diluncurkan oleh *sando banua* disertai dengan permohonan doa berupa pembacaan mantra untuk menerima persembahan mereka. Demikian pula para peserta upacara mereka berdoa sesuai hajat mereka masing-masing. Setelah selesai *sando banua* meluncurkan *lopi-lopi* berisi berbagai macam makanan, warga masyarakat beramai-ramai turun ke sungai untuk mengambil sesajen dan perlengkapan upacara yang ada di atas *lopi-lopi* itu, mereka berebutan untuk mendapatkannya, karena mereka meyakini bahwa apabila mendapat makanan atau peralatan ritual yang ada di atas *lopi-lopi* akan membawa keberkahan.

Ritual selanjutnya adalah mandi bersama di sungai, dan semua yang hadir ritual ini diwajibkan mandi mulai dari anak-anak sampai orang dewasa turun ke sungai, dan tidak terkecuali, sekalipun yang hadir pada saat itu adalah seorang camat, polisi mereka harus mandi dan kalau tidak mandi akan disirami air oleh masyarakat atau peserta upacara, bahkan orang hamil pun pada datang untuk mandi bersama-sama. Sesuai kepercayaan oleh masyarakat pendukungnya, bahwa mandi di sungai ketika ritual *massorong lopi* dapat membuang segala penyakit dan kesialan yang akan menimpa. Lihat foto di bawah ini:



Gambar 4. Suasana mandi bersama di tepi sungai Tapango

Demikian pula halnya bagi orang hamil yang datang mandi pada saat dilaksanakannya ritual *massoorng lopi*, dengan harapan agar mereka dapat melahirkan dengan mudah seperti air mengalir, namun yang mandikan bagi orang hamil adalah dukun beranak. Kemudian bagi anak gadis yang datang mandi pada saat itu, dengan harapan mereka dapat jodoh cepat dan lain sebagainya, sesuai hajat mereka masing-masing. Selanjutnya, setelah selesai mandi bersama-sama, akan dilakukan pembacaan doa yang dipimpin oleh Imam mesjid dan seluruh peserta upacara akan mengambil tempat masing-masing untuk turut berdoa bersama. (Hasil wawancara Kepala Desa Tapango, Tanggal 03 Agustus 2018). Lihat foto di bawah ini



Gambar 5. Dukun beranak sedang memandikan orang hamil



Gambar 6. Imam mesjid sedang memimpin doa bersama

Dengan dilaksanakannya ritual *masso-rong lopi*, warga masyarakat Tapango berharap bahwa segala bencana alam dan wabah penyakit akan sirna, dan masyarakat akan merasa damai dan tentram. Tradisi yang masih sering dilaksanakan ini merupakan pula ajang silaturahmi antar warga masyarakat, baik tinggal di desa Tapango maupun yang tinggal di perantauan, mereka sengaja pulang ke kampung halaman untuk berkumpul dengan sanak saudara sekaligus melaksanakan ritual *massorong lopi*.

Sehubungan dengan hal tersebut diatas, maka jelaslah bahwa upacara *massorong lopi* di Desa Tapango Kecamatan Tapango Kabupaten Polman, adalah merupakan suatu perwujudan dari sistem religi dan pengetahuan pada masyarakat pendukungnya.

PENUTUP

Upacara *massorong lopi* pada kenyataannya adalah termasuk suatu jenis upacara yang cukup unik dan spesifik. Selain itu, upacara tersebut mendapat dukungan dari pihak pemerintah setempat, pemangku adat dan segenap anggota masyarakat, sedangkan dalam pelaksanaannya dihadiri tidak hanya oleh penduduk setempat, melainkan juga diikuti oleh anggota masyarakat dari daerah-daerah lain di Provinsi Sulawesi Barat. Dan pelaksanaannya di tepi sungai Tapango, Kecamatan Tapango Kabupaten Polman.

Eksistensi ritual ini tetap dipertahankan masyarakat pendukungnya hingga saat ini, karena kegiatan ritual ini diyakini oleh masyarakat Tapango dapat menghindarkan mereka dari segala marabahaya berupa bencana alam dan wabah penyakit yang pernah menimpah negeri pada zaman dahulu. Prosesi pelaksanaan ritual tersebut, tetap mengacu pada tata cara para pendahulu mereka, namun dinamika ritual disesuaikan dengan kondisi sekarang. Mulai dari tahap persiapan sampai pada pelaksanaan dilakukan secara gotong royong dan partisipasi penuh dari masyarakat pendukung kepercayaan tersebut. Dengan melalui tradisi ritual *massorong lopi* ini terjadilah interaksi positif dengan warga masyarakat Tapango, dengan pemerintah setempat dan tokoh masyarakat, sebagai suatu ajang silaturahmi yang dapat memperkokoh tali persaudaraan, dalam upaya membangun karakter dan jati diri bangsa.

Dari interpretasi data tersebut, menunjukkan bahwa sampai sekarang sebagian besar warga pendukung upacara ini beranggapan pelaksanaannya akan tetap bertahan dalam waktu lama. Anggapan ini dimungkinkan karena segenap komponen masyarakat, baik para tokoh adat maupun dari unsur pemerintah setempat secara tidak langsung akan tetap

mewarisi upacara adat tersebut dan tatacara pelaksanaannya. Dari semuanya ini diperoleh melalui partisipasi aktif mereka dalam penyelenggaraan upacara *massorong lopi* di tepi sungai Tapango, Kecamatan Tapango Kabupaten Polman Provinsi Sulawesi Barat

DAFTAR PUSTAKA

- Ansar, 2010. *Nilai budaya dalam Upacara Massorong Manurung di Kabupaten Mamuju*. Makassar: Penerbit Dian Istana kerja sama dengan BPNST Makassar .
- Alkausar, Muhammad, 2011. *Keteracaman Ritual Mappandesasi Dalam Masyarakat Nelayan Etnik Mandar Kelurahan Bungkutoko Sulawesi Tenggara*. Tesis. Denpasar: Program Pasca Sarjana Universitas Udayana
- Aminuddin. 1988. *Semantik, Pengantar Studi Makna*. Bandung : Sinar baru
- Geertz, Clifford, 1992. *Kebudayaan dan Agama; Sekapur Sirih Dr Budi Susanto SJ*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hafid, Abdul. 2010. *Penerapan Hukum Adat yang Berkenaan Dengan Pelaksanaan Upacara Baca-Baca Nenegtag Adam di Lembanan Kabupaten Polman*. Makassar : Penerbit Dian Istana Kerja sama dengan BPNB Makassar.
- Hamiruddin, Udu. 2012. *Tradisi Kangkilo: Salah satu Modal Sosial Budaya bagi Pembentukan Karakter Positif Masyarakat Buton, Prosiding, Kendari*: Universitas Haluoleo
- Ismail, Arifuddin. 2007. *Religi Manusia Nelayan Masyarakat Mandar*. Makassar: CV Indobis rekagrafis.
- Ihromi. 1996. *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*. Jakarta : Yayasan Pustaka Obor
- Koentjaraningrat. 1984. *Kamus Istilah Antropologi*. Jakarta : Depdikbud
- 1992. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat

- Keesing, Roger M. 1992. *Antropologi Budaya Suatu Perspektif Kontem-porer*. Terjemahan dari buku "Cultural Anthropology A Contem-porary Perspective" oleh R.G. Soekadijo. Jakarta : Universitas Indonesia Press
- Maurice Bloch dalam Kuper. 2000. *Ensiklopedi ilmu-ilmu Sosial, Edisi Kedua Machiavelli-World System*. Terjemahan dari buku "The Social Science Encyclopedia " oleh Haris Mundandar dkk. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.
- Raodah.2015. *Makna Simbolik Tradisi Mappoli Banua Pada Masyarakat Banua Kaiyang Mosso Provinsi Sulawesi Barat*. Dalam Jurnal Patanjala Vol. 7 Nomor 3 September 2015. Penerbit Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Bandung .
- Salam, Rahayu. 2010. *Upacara Mammanuang di Salabose Kabupaten Majene*. Makassar: Penerbit Dian Istana kerja sama dengan BPSNT Makassar
- Suparlan, Parsudi, 1981. *Kebudayaan Masyarakat dan Agama*. Sebuah makalah. Jakarta: IAIN.
- Supradley, James. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta : PT Tiara Wacana
- Sztompka, Piotr. 2007. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada Media.
- Saifullah, Andi . 2007. *Tradisi Sompas, Studi tentang Pandangan Masyarakat Wajo di Tengah Perubahan Sosial*. Skripsi SHI. Malang: Universitas Islam Negeri Malang

**PEMANFAATAN CANDI GUNUNG GANGSIR: UPAYA MENUMBUHKAN
KESADARAN SEJARAH SISWA SMAN 1 PURWOSARI MELALUI
METODE OUTDOOR LEARNING**
(UTILIZATION OF GANGSIR MOUNTAIN TEMPLE: EFFORTS TO
GROW HISTORY AWARENESS OF SMAN 1 PURWOSARI STUDENTS
THROUGH OUTDOOR LEARNING METHOD)

Akhmad Fajar Ma'rufin
STMIK Yadika Bangil

Shela Dwi Utari
Universitas Negeri Malang
fajar27@stmik-yadika.ac.id

ABSTRACT

The research aims to analyze: (1) the history of Gangsir Mountain Temple, (2) the architectural form of Gangsir Mountain Temple, and (3) efforts to grow history awareness of SMAN 1 Purwosari students through outdoor learning method using of cultural preservation of Gangsir Mountain Temple. The method of this research is qualitative. The footage used in this research is purposive sampling with criterion selection. Data collection is done by direct observations, interviews, and recording documents. Data validation is done by triangulation. The used data analysis is an interactive analysis model, namely collection, data reduction, data presentation, and conclusion. The results of the research concluded that (1) Gangsir Mountain Temple is one of the cultural heritage remains of Medang Kamulan Kingdom, a continuation of the Ancient Mataram. The temple is located in Beji, Pasuruan, (2) the temple architecture can be concluded as a combination of Central and East Javanese styles but the Gangsir Mountain Temple is more inclined to the Ancient Mataram style. Ancient Mataram style can be seen from the reliefs on the temple walls of Gangsir Mountain and supported by the parama writings estimated to be contemporaries of writing in the Sindok Pu period. Based on the analysis determines the function of the temple concluded that Gangsir Mountain Temple functions as a temple, namely the place of worship of Gods, (3) the historical awareness of SMAN 1 Purwosari students begin to grow through the outdoor learning method by utilizing the Gangsir Mountain Temple, the indication which is growing interest in learning history by students, and students are understanding historical significance, especially the history of Gangsir Mountain Temple, appearing the awareness in students themselves to maintain the nation cultural heritage.

Keywords: *Historical awareness, outdoor learning, Gangsir Mountain Temple*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis: (1) sejarah Candi Gunung Gangsir (2) bentuk arsitektur Candi Gunung Gangsir, (3) Upaya menumbuhkan kesadaran sejarah siswa SMAN 1 Purwosari melalui metode *outdoor learning* dengan pemanfaatan cagar budaya Candi Gunung Gangsir. Metode penelitian ini adalah kualitatif. Cuplikan yang digunakan dalam penelitian ini adalah purposive sampling dengan criterion selection. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi langsung, wawancara dan pencatatan dokumen. Validasi data dilakukan dengan triangulasi. Analisis data yang digunakan adalah model analisis interaktif yaitu pengumpulan, reduksi data, sajian data dan penarikan kesimpulan. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa (1) Candi Gunung Gangsir merupakan salah satu peninggalan cagar budaya dari Kerajaan Medang Kamulan kelanjutan dari Mataram Kuno. Candi tersebut terletak di Beji, Pasuruan, (2) Arsitektur candi maka dapat disimpulkan merupakan gabungan antara langgam Jawa Tengah dan Jawa Timur namun Candi Gunung Gangsir lebih condong pada gaya Mataram Kuno. Gaya Mataram Kuno dapat dilihat dari relief-relief pada dinding Candi Gunung Gangsir dan didukung adanya tulisan parama yang diperkirakan sezaman dengan tulisan pada masa Pu Sindok. Berdasarkan hasil analisis terhadap faktor-faktor yang menentukan fungsi candi maka dapat disimpulkan bahwa Candi Gunung Gangsir berfungsi sebagai kuil, yaitu tempat pemujaan terhadap dewa, (3) Kesadaran sejarah siswa SMAN 1 Purwosari mulai tumbuh

melalui metode *outdoor learning* dengan pemanfaatan Candi Gunung Gangsir yang indikasinya yaitu tumbuh minat belajar sejarah pada siswa, serta siswa memahami akan arti penting sejarah khususnya sejarah Candi Gunung Gangsir, muncul pada diri siswa rasa kepedulian menjaga peninggalan cagar budaya bangsa.

Kata kunci : Kesadaran sejarah, *Outdoor learning*, Candi Gunung Gangsir

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia merupakan negara yang kaya akan warisan budaya. Warisan budaya bangsa yang kaya ini tidak lepas dari sejarah panjang dengan adanya kerajaan Hindu-Budha yang dahulu tersebar di Nusantara. Salah satu kerajaan Hindu yang pernah eksis di Jawa Timur adalah kerajaan Medang Kamulan. Medang Kamulan didirikan oleh Mpu Sindok yang memindahkan pusat kerajaan Mataram ke Jawa Timur tepatnya di daerah Jombang. Hal ini dilakukan karena Mataram mengalami berbagai ancaman, salah satunya adalah adanya letusan gunung berapi yang dapat mengancam keberlangsungan kerajaan Mataram. Terdapat beberapa peninggalan kerajaan Medang Kamulan ketika masa Raja Airlangga, salah satunya adalah Candi Gunung Gangsir (Keboncandi). Candi ini memiliki ciri khas yang berbeda dengan candi lainnya yaitu, arsitektur candi yang merupakan gabungan dari langgam Jawa Tengah dan Jawa Timur dan merupakan salah satu candi tertua di Jawa Timur.

Candi Gunung Gangsir terletak di desa Gunung Gangsir, Beji Pasuruan. Tak cukup banyak masyarakat Pasuruan yang mengetahui latarbelakang atau asal usul candi Gunung Gangsir ini. Masyarakat sebagian besar hanya sekedar mengetahui jika candi tersebut merupakan candi peninggalan kerajaan Hindhu. Kurangnya perhatian dari pemerintah daerah dan masyarakat setempat untuk menjaga kelestarian dari candi tersebut mengakibatkan beberapa arca hilang karena ulah oknum yang tidak bertanggung jawab. Minimnya pengetahuan dan kepedulian dan “*sense of belonging*” berpengaruh terhadap upaya pelestarian candi Gunung Gangsir. Dapat dikatakan semua hal telah diuraikan di atas merupakan bentuk minimnya kesadaran sejarah. Sebagaimana ungkapan Soejatmoko bahwa kesadaran sejarah adalah “kegairahan untuk mengerti kembali akan situasi, arus waktu, mengapa sesuatu hal bisa terjadi di masa lalu atau mengapa itu tidak terjadi (Sulhan,

2016:158). Menurut Suyatno Kartodirdjo (2000: 1-7), kesadaran sejarah pada manusia sangat penting artinya bagi pembinaan budaya bangsa. Kesadaran sejarah dalam konteks ini bukan hanya sekedar memperluas pengetahuan, melainkan harus diarahkan pula kepada kesadaran penghayatan nilai-nilai budaya yang relevan dengan usaha pengembangan kebudayaan itu sendiri. Kesadaran sejarah dalam konteks pembinaan budaya bangsa dalam pembangkitan kesadaran bahwa bangsa itu merupakan suatu kesatuan sosial yang terwujud melalui suatu proses sejarah, yang akhirnya mempersatukan sejumlah nasion kecil dalam suatu nasion besar yaitu bangsa. Dapat diartikan bahwa kesadaran sejarah pada konteks budaya adalah adanya kesadaran dalam menjaga peninggalan budaya bangsa.

Hasil dari observasi awal pada kalangan siswa SMA di Kabupaten Pasuruan, khususnya SMAN 1 Purwosari kesadaran sejarah sangat minim. Hal ini nampak pada pembelajaran materi kerajaan Hindhu-Budha. Cukup banyak siswa khususnya kelas XI IPS yang tidak mengetahui latarbelakang sejarah dan keberadaan Candi Gunung Gangsir meski terletak di satu wilayah kabupaten mereka tinggal. Bahkan sebagian besar siswa tidak pernah sekalipun berkunjung ke candi tersebut. Sehingga minim sekali kesadaran sejarah tentang pentingnya menjaga peninggalan cagar budaya bangsa yang ada pada siswa.

Oleh sebab itu perlu menumbuhkan kesadaran sejarah khusus di kalangan pelajar, salah satunya bisa dilakukan melalui pembelajaran sejarah melalui metode *outdoor learning*. Melalui metode tersebut diharapkan khususnya ditujukan pada pelajar akan berpengaruh terhadap pengetahuan, kepedulian, rasa memiliki hingga muncul kesadaran sejarah dalam melestarikan cagar budaya Candi Gunung Gangsir tersebut. Menurut Aman (2009:17) indikator kesadaran sejarah meliputi menghayati makna dan hakekat sejarah bagi masa kini dan masa yang akan datang; mengenal diri sendiri dan

bangsanya; membudayakan sejarah bagi pembinaan budaya bangsa; dan menjaga peninggalan sejarah bangsa. Sedangkan menurut (Porda, 2012) kesadaran sejarah juga dapat dilihat dari minat belajar siswa, pemahaman sejarah dan sikap terhadap perubahan, kontinuitas, perspektif waktu dan sikap nasionalisme.

Outdoor learning merupakan sebuah kegiatan pembelajaran luar kelas yang memiliki makna luas seperti kegiatan rekreasi dan berpetualang, pendidikan lingkungan, proyek sekolah dasar, maupun ekspedisi. Hal tersebut sejalan dengan pendapat Indramunawar (Prihantoro, 2010:87), *Outdoor Study* adalah kegiatan di alam bebas atau kegiatan di luar kelas dan mempunyai sifat menyenangkan, karena bisa melihat, menikmati, mengagumi dan belajar mengenai ciptaan Tuhan Yang Maha Kuasa yang terbentang di alam, yang dapat disajikan dalam bentuk permainan, observasi atau pengamatan, simulasi, diskusi, dan petualangan sebagai media penyampaian materi. Berada di luar ruangan akan sangat baik dalam meningkatkan perkembangan fisik, sosial, budaya, kreatifitas dan pribadi peserta didik.

Terdapat beberapa penelitian mengenai *ourdoor learning*, seperti dari Selvi Ayu pada 2014 yaitu mengenai penerapan metode *outdoor study* dengan memanfaatkan lingkungan sebagai sumber belajar, yang hasilnya menunjukkan peningkatan terhadap Aktivitas Pembelajaran dan Hasil Belajar Siswa. Selain itu penelitian dari Sulhan 2016 mengenai peningkatan kesadaran sejarah siswa melalui pemanfaatan sumber isu kontroversial dan hasilnya penunjukkan pemanfaatan sumber belajar isu kontroversial telah meningkatkan kesadaran sejarah siswa dalam kategori baik

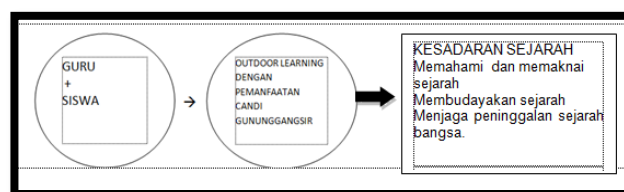
Dari fakta di atas penulis ingin membahasnya dalam sebuah karya tulis berjudul “Pemanfaatan Candi Gunung Gangsir: Upaya Menumbuhkan Kesadaran Sejarah Siswa SMAN 1 Purwosari Melalui *Outdoor Learning*”.

Metode Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di kelas XI SMAN 1 Purwosari, Pasuruan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan *purpo-*

sive sampling. Subjek dari penelitian ini adalah guru sejarah dan siswa kelas XI SMAN 1 Purwosari, dengan jumlah siswa 35 yang terdiri dari 25 siswa perempuan dan 10 siswa laki-laki. Teknik pengambilan sampel menggunakan *purposive sampling*. Sumber data pada penelitian ini diperoleh dari data kualitatif aktivitas siswa dan guru yang berupa foto, dan video.

Teknik pengumpulan data menggunakan teknik wawancara, aktivitas siswa dan dokumentasi ketika *outdoor learning* berlangsung. Validitas data menggunakan triangulasi data sumber triangulasi metode triangulasi peneliti, triangulasi teori. Teknik analisis data menggunakan analisis interaktif dengan tiga tahapan yang terjadi berkelindan yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan atau verifikasi (Sutopo, 2002: 96).



Gambar 1. Bagan metode *outdoor learning* dalam menumbuhkan kesadaran sejarah

PEMBAHASAN

Sejarah Candi Gunung Gangsir

Peninggalan purbakala biasanya disebut candi. Perkataan candi berhubungan dengan kata Candika sebagai salah satu nama Dewi Durga (Dewi Maut) dalam agama Siwa (Soekmono, 2006). Candi adalah bangunan tempat menyimpan abu jenazah seorang raja dan orang-orang terkemuka dan memuliakan rohnya yang telah bersatu dengan Dewata penitisnya. Selain itu candi juga merupakan tempat penghormatan dan pemujaan Dewata atau dengan perkataan lain tempat memuja nenek moyang

Medang Kamulan merupakan kelanjutan dari kerajaan Mataram Kuno yang berada di Jawa Tengah. Pusat kerajaan Mataram Kuno dipindah ke Jawa Timur oleh Mpu Sindok. Perpindahan tersebut disebabkan karena beberapa alasan kuat yaitu, Pusat kerajaan Mataram Kuno yang berdekatan dengan gunung Merapi

menyebabkan Mataram terancam saat terjadi letusan gunung Merapi. Serta adanya penyerangan kerajaan Sriwijaya atas perintah Balaputradewa yang dendam akan keturunan kerajaan Mataram Kuno. Selain faktor keamanan, pertimbangan geografis juga menjadi alasan pemindah ibukota yaitu karena kondisi kerajaan Mataram Kuno yang berbukit-bukit yang menyebabkan sektor agraris kurang berkembang. Pemilihan wilayah ibukota yang barupun dipertimbangkan dari sisi ekonomisnya. Keadaan wilayah Jawa Timur berbeda dengan Jawa Tengah, di Jawa Timur ada dua sungai besar yang mengalir ke laut, yaitu Bengawan Solo dan Sungai Brantas. Bengawan Solo dan Sungai Brantas merupakan sungai yang lebar serta dalam dan pada waktu abad ke X sungai-sungai itu dengan mudah dilayari oleh perahu-perahu atau kapal-kapal besar hingga sampai wilayah pedalaman sampai Mojokerto, sedangkan perahu-perahu kecil dapat berlayar lebih jauh lagi ke wilayah pedalaman sampai di Kediri. Keberadaan sungai-sungai besar yang dapat dilayari oleh perahu-perahu besar sampai jauh di daerah pedalaman, maka wilayah Jawa Timur lebih menguntungkan untuk aktivitas perdagangan (Soeroto, 1975: 28-29).

Mpu Sindok mendirikan kerajaan Medang Kamulan di muara sungai Brantas ibu kotanya bernama Watan Mas. Wilayah kekuasaan Kerajaan Medang Kamulan pada masa pemerintahan Mpu Sindok mencakup daerah Nganjuk disebelah barat, daerah Pasuruan di sebelah timur, daerah Surabaya di sebelah utara, dan daerah Malang di sebelah selatan. Dalam perkembangan selanjutnya, wilayah kekuasaan Kerajaan Medang Kamulan mencakup hampir seluruh wilayah Jawa Timur.

Pada masa pemerintahan Mpu Sindok, berdiri sebuah candi di Pasuruan dengan nama Candi Gunung Gangsir. Lokasi candi berada di Dusun Kebon Candi, Desa Gunung Gangsir, Kecamatan Beji, dengan Koordinat 07°35'-12,7"LS, 112°44'00,2"BT, dan dpl 32 m (Istari, 2015:131). Candi ini didirikan sebagai penghormatan terhadap Nyai Srigati atau biasa disebut Mbok Rondo Dermo yang kaya.

Hal ini didasarkan pada cerita rakyat setempat tentang Nyai Srigati. Dahulu sebelum masyarakat sekitar mengenal bercocok tanam,

mereka mengembara dan memakan rumput. Tapi suatu hari ketika makanan mereka mulai menipis, datanglah seorang perempuan yang tidak diketahui asalnya. Ia mengajak masyarakat sekitar untuk berdoa kepada Hyang Widi untuk mengatasi makanan yang semakin berkurang. Suatu hari datanglah burung sebangsa Gelatik yang membawa biji-bijian yang berupa padi dan kulit. Sebelum Candi Gunung Gangsir dibangun, padi dan kulit tersebut ditanam di utara candi. Kemudian padi tersebut tumbuh dan berisi yang disebut padi Sri Kuning. Sedangkan, kulit tumbuh dan berbuah batu permata. Permata itulah yang menyebabkan Nyai Srigati kaya raya. Sejak saat itulah ia mendapat panggilan Mbok Rondo Dermo, karena memiliki kekayaan yang unik, menarik dan walaupun ia kaya, ia tetap membantu warga sekitar. Ketika Nyai Srigati telah menjadi orang kaya, ia mengalami berbagai macam kejahatan seperti munculnya pedagang dan masyarakat sekitar ingin menggelapkan barang-barang milik Nyai Sri Srigati dan permata ke daerah lain. Akan tetapi, Nyai Sri Srigati mengetahuinya. Seketika perahu yang digunakan pedagang dan masyarakat sekitar tenggelam hingga terlempar hingga posisinya terbalik. Lalu perahu terbalik tersebut menjadi gunung Perahu yang terletak di lereng gunung Penanggungan. Selain itu juga terdapat kawanan penjahat yang bernama Maling Aguna yang ingin memiliki kekayaan Nyai Sri Srigati. Akan tetapi, segala usaha yang dilakukan gagal. Kegagalan itu menimbulkan nama-nama desa disekitar candi yaitu Gunung Gangsir, Selo Tumpuk, Sumber Tumpuk, Selo Kambang, Dermo, Keboncandi, Babat, Kedanten, dan masih banyak lagi. Nama Gunung Gangsir terjadi ketika Maling Aguna menggali sebuah daerah yang dikelilingi oleh beberapa gunung namun, tidak menemukan harta yang diinginkan. Candi Gunung Gangsir merupakan tugu peringatan atau penghormatan atas keberhasilan Nyai Sri Srigati dalam pertanian untuk kesejahteraan masyarakat sekitar candi. (Jannah, 2017).

Arsitektur dan Fungsi Candi Gunung Gangsir

Pada hakikatnya candi memiliki fungsi yang tidak lepas dari aspek religi dan merupakan hasil akulturasi budaya prasejarah

dengan Hindu-Budha. Hal ini dapat dilihat dari fungsi candi yang digunakan sebagai tempat suci untuk meletakkan abu jenazah raja atau bangsawan. Selain itu bentuk candi menyerupai bentuk punden berundak yang pada masanya merupakan bangunan suci. Punden berundak dan candi memiliki kesamaan yaitu berorientasi pada gunung karena dianggap tempat tinggal Tuhan. Candi dianggap sebagai replika dari Gunung Mahameru di India yang merupakan gunung suci dan dianggap sebagai pusat dunia (Istari, 2015). Hal ini dibuktikan dengan candi sebagai tempat upacara keagamaan. Kepercayaan masyarakat prasejarah dan Hindu bahwa candi atau punden berundak merupakan tempat tinggal Tuhan dan Ia akan datang ketika upacara tersebut dilaksanakan (Campbell, 2002). Selain kesamaan fungsi candi dan punden berundak memiliki kesamaan lain yaitu dibangun pada teras yang bertingkat yaitu semakin tinggi maka teras akan semakin kecil.

Candi memiliki kosmologi tentang bentuk kaki, tubuh, dan bagian atap. Pada bagian kaki atau *Bhurloka* merupakan dunia paling bawah yang menggambarkan bahwa manusia memiliki keterikatan dengan nafsu keduniawian. Kemudian pada bagian tubuh atau *Bhuvarloka* merupakan dunia pertengahan karena manusia sudah mensucikan dirinya akan tetapi masih terikat dengan aspek keduniawian. Bagian atap candi atau *svarloka* indentik dengan nirwana yaitu dunia sang Dewata, hal ini merupakan tahap manusia dimana ia sudah bersifat suci dan tidak memiliki ikatan dengan keduniawian.

Pada bangunan candi terdapat ragam hias yang diwujudkan melalui relief-relief yang mengelilingi candi. Terdapat dua jenis ragam hias relief yaitu relief cerita (naratif) dan relief non-cerita (Istari, 2015). Ciri dari relief cerita yaitu relief berupa sebuah narasi tentang kisah keagamaan atau kepahlawanan yang mengandung nilai moral dan pendidikan. Pada umumnya cerita ini dipahat pada panil di dinding luar candi dan dapat dibaca searah jarum jam (pradaksina) atau berlawanan dengan arah jarum jam (prasawya) (Istari, 2015:3). Kemudian terdapat relief non-cerita yang dipahat pada seluruh bagian dinding candi. Pada umumnya memiliki arti simbolis, atau hanya sebagai hiasan saja. Terdapat empat jenis

ragam hias non-cerita yaitu ragam hias geometris, ragam hias flora, ragam hias fauna, dan ragam hias kombinasi. Ragam hias geometris memiliki bentuk-bentuk yang berupa garis, titik, bidang yang abstrak. Ragam hias ini sudah dikenal pada masa prasejarah yang dibuktikan melalui lukisan-lukisan pada gua. Kemudian ragam hias flora yaitu gambaran tentang tumbuhan yang memiliki makna tertentu seperti kesucian. Ragam hias ini masuk seiring dengan munculnya kebudayaan India di Indonesia. Terdapat pula ragam hias fauna yang menggambarkan sebuah kisah tentang fabel, perlambangan, atau hiasan. Fauna yang terdapat pada candi umumnya digambarkan secara naturalis atau berbentuk imajinasi. Selain itu terdapat ragam hias kombinasi yang merupakan perpaduan antara ragam hias fauna, flora, dan geometris. Pada umumnya terdapat pada dinding luar candi, contohnya adalah ukiran singa dengan ekor sulur atau binatang yang ditambahi dengan bentuk sayap.

Pada umumnya disekitar candi terdapat sebuah pentirtaan yang dianggap merupakan sebuah kolam yang berisikan air untuk bersuci. Selain itu terdapat pula dua gapura, bentuk gapura pertama terdapat lubang pintu yang digunakan sebagai tempat keluar masuk. Kemudian gapura kedua berupa candi yang membelah menjadi dua untuk jalan keluar masuk, contoh dari candi gapura tersebut adalah Candi Bentar (Campbell, 2002). Namun pada areal Candi Gunung Gangsir tidak terdapat petirtan disekitarnya.

Candi Gunung Gangsir mempunyai keunikan dibentuk arsitekturnya. Candi ini memiliki umur yang tua daripada candi lainnya yang berada di Jawa Timur. Candi ini juga memiliki karakteristik bangunan yang berupa perpaduan antara langgam Jawa Tengah dan Jawa Timur. Candi langgam Jawa Tengah memiliki ciri-ciri yaitu: candi berbentuk tambun dengan atap berundak, reliefnya timbul agak tinggi dengan lukisan naturalis berupa tanaman atau hewan, puncak candi berbentuk stupa, terbuat dari batu andesit, candi induk terlerak di tengah halaman, dan candi menghadap ke arah timur. Contoh dari candi berlanggam Jawa Tengah antara lain, candi Mendut, candi Kalasan, candi Borobudur. Sedangkan langgam Jawa Timur memiliki

karakteristik sebagai berikut: candi berbentuk ramping dan atapnya bertingkat, reliefnya timbul sedikit dan hiasannya menyerupai wayang kulit, puncak candi berbentuk kubus, terbuat dari batu bata, candi induk terletak di belakang halaman, candi menghadap ke arah barat. Candi ini condong ke gaya Mataram kuno yang dapat dilihat dari relief yang terdapat di dinding didukung dengan tulisan parama yang diperkirakan sezaman dengan tulisan pada masa Mpu Sindok (Putri Atsania, Anggraini, 2016).

Candi Gunung Gangsir sendiri memiliki karakteristik: candi berbentuk tambun dan berundak-undak dengan puncak berbentuk kubus, reliefnya timbul agak tinggi dan hiasan lukisan naturalis adapula yang menyerupai wayang kulit hal ini terlihat dari dua relief yang menggambarkan seorang laki-laki dan perempuan yang kepalanya menghilang, relief ditempelkan di relung-relung sekitar candi, candi menghadap ke arah barat, dan candi terbuat dari batu bata. Candi ini memiliki bentuk seperti candi pada umumnya. Struktur dari candi ini yaitu kaki, tubuh, atap. Kaki candi merupakan penggambaran dari alam yang dihuni oleh manusia biasa, kaki candi Gunung Gangsir terdapat tangga menuju pintu yang pada saat ditemukan sudah runtuh. Candi yang berlanggamkan Jawa Timur pada umumnya memiliki bahan dasar batu bata. Perpindahan atau peralihan bahan pembangunan candi dari batu andesit ke bata merah adalah karena peralihan 'konsep keabadian'. Konsep kepercayaan Jawa (Pangudi); membuat memakai batu merah sama halnya penggambaran sosok manusia berasal dari empat unsur yaitu api, angin, air dan tanah.

Terdapat pula relief-relief berupa hewan yang dianggap sebagai lambang kemakmuran, terdapat pula kalpataru dan sulur-sulur. Tubuh candi menggambarkan batas antara alam manusia dengan alam seseduh kematian. Pada bagian ini sering digunakan sebagai penempatan abu jenazah atau ritual keagamaan, di Candi Gunung Gangsir tubuh candi terdapat sebuah ruangan berisi pasir yang dapat menampung 50 orang. Pada saat ditemukan pintu candi hanya dapat dilewati dengan merangkak. Selain itu terdapat arca pada kanan kiri pintu masuk dan terdapat relief seorang perempuan. Sedangkan bagian atas candi atau atap candi merupakan penggambaran alam para

dewa di nirwana. Pada candi Gunung Gangsir atap candi terdapat sebuah makam yang hingga saat ini belum diketahui siapakah yang dimakamkan di candi tersebut. Pada bagian ini juga ditemukan banyak relief yang salah satunya adalah relief seorang laki-laki. (www.candi.perpusnas.go.id/temples/deskripsi-jawatimur/candiGunungGangsir.html).

Candi ini juga merupakan akulturasi antara kebudayaan hindu dengan kebudayaan Indonesia tentang animisme. Hal ini dibuktikan dengan tujuan pendirian candi yang digunakan untuk menghormati Nyai Srigati yang dianggap sebagai orang yang berjasa bagi masyarakat sekitar, sedangkan pada kebudayaan hindu candi digunakan sebagai tempat pemujaan terhadap dewa, tempat raja atau kerabatnya dan brahmana dimakamkan. Candi ini berfungsi sebagai tempat ritual keagamaan, tempat pemakaman, dan sebagai tempat penyimpanan harta. (Atsania, 2016). Hingga kini pada hari tertentu seperti jum'at legi kecuali pada bulan Ramadhan terdapat selamatan dusun yang dilakukan di halaman depan candi. Hal ini tidak lepas dari kepercayaan dan fungsi candi pada masa Hindu yaitu kepercayaan dan fungsi candi sebagai bentuk persembahan kepada Nyai Srigati (Campbell, 2002). Upacara ini dimaksudkan agar terlepas dari segala marabahaya dan mendapat rejeki yang berlimpah.

Candi ini memiliki relief dan arca yang terukir di dinding candi. Pada saat ditemukan candi ini rapuh oleh usia. Walaupun begitu candi ini memiliki nilai seni dan budaya yang sangat tinggi. Pada masa pendudukan Jepang di Indonesia, mereka mengambil lukisan atau relief dan beberapa arca yang diambil lalu di jual untuk kepentingan perang Asia Timur Raya (Jannah, 2017). Lalu penduduk sekitar candi melakukan pemugaraan sendiri tanpa mengetahui pengetahuan dasar tentang konsep pemugaran candi. Oleh karena itu, banyak relief yang tempatnya tidak sesuai dengan relungnya. Begitu pula pada saat pemugaran candi yang di mulai tahun 2003 dan selesai pada 2013. Pada saat pemugaran tersebut, banyak para penggali yang menemukan emas dan pada akhirnya dijual untuk kepentingan pribadi. Setelah pemugaran selesai beberapa tahun berselang banyak arca yang hilang dicuri

oleh orang yang tidak bertanggung jawab (Jannah, 2017). Oleh karena itu, untuk mencegah lukisan atau relief dicuri, relief yang lepas dari relung disimpan dalam sebuah gudang.

Menumbuhkan Kesadaran Sejarah Siswa SMAN 1 Purwosari Melalui *Outdoor Learning* dengan Pemanfaatan Cagar Budaya Candi Gunung Gangsir

Mengutip pernyataan Durkheim bahwa pelajaran sejarah adalah pelajaran tentang pengalaman. Dan karakter nasional melekat dalam berbagai peristiwa sejarah (1990:202). Hal ini menunjukkan akan arti penting dari pembelajaran sejarah terutama di sekolah dalam menghadirkan dan menanamkan karakter bangsa pada peserta didik.

Belajar sejarah memiliki fungsi ditaktis, yaitu akan menjadi sumber inspirasi dan aspirasi bagi generasi penerus dengan mengungkapkan model-model tokoh sejarah dari berbagai bidang dan sejarah akan menjadi perbendaharaan suri teladan dan kebijakan nenek moyang termasuk nilai-nilainya. Dalam aspek didaktis, ada beberapa kegunaan pendidikan sejarah bagi anak yaitu: a) secara unik memuaskan rasa ingin tahu dari anak tentang orang lain, kehidupan tokoh, perbuatan, cita-cita, yang dapat menumbuhkan kekaguman, b) lewat pembelajaran sejarah dapat mewariskan kebudayaan manusia, penghargaan terhadap seni, serta cara hidup orang lain, c) melatih tertib intelektual, yaitu ketelitian dalam memahami ekspresi, menimbang bukti, memisahkan yang penting dari yang tidak penting, antara propaganda dan kebenaran, d) melalui pengajaran sejarah dapat dibandingkan kehidupan zaman sekarang dengan masa lampau, e) pelajaran sejarah memberi latihan dalam memecahkan masalah-masalah atau pertentangan dunia masa kini (Kartodirjo, 1989:252-254).

Fungsi dan tujuan sejarah akan tercapai apabila siswa mampu memahami dan menghayati secara mendalam peristiwa sejarah yang ada dan serta mampu mengambil makna dan nilai-nilai dari peristiwa sejarah tersebut, dalam proses pembelajaran harus mampu mengha-

dirkan peristiwa masa lalu dihadapan siswa (Kartodirjo, 1993:59). Hal ini memungkinkan siswa untuk mengkaji secara mendalam akan pentingnya peristiwa sejarah dan secara tidak langsung akan menumbuhkan kesadaran sejarah siswa. Untuk itu diperlukan strategi guru sejarah dalam melakukan inovasi-inovasi pembelajaran dengan menggunakan metode yang bervariasi dan tentunya sesuai konteks yang ada

Pada hakikatnya pembelajaran sejarah pada saat ini terutama tingkat SMA kurang begitu menarik. Hal ini dikarenakan pendidik hanya memberikan teori tanpa menunjukkan objek yang terkait. Oleh karenanya hal ini menyebabkan pembelajaran sejarah terasa membosankan dan monoton. Pembelajaran dalam kelas akan menjadi sebuah dasar teori tentang wawasan siswa.

Alternatif metode yang dapat menjadi pilihan untuk menghadirkan sejarah secara langsung yaitu pembelajaran luar kelas atau *outdoor learning*. Pembelajaran luar kelas menekankan pada pembelajaran yang berbasis pengalaman siswa. Pembelajaran yang didasarkan pada pengalaman akan menyebabkan siswa akan lebih cepat memahami materi. Selain itu, *outdoor learning* memiliki keefektifan yang lebih baik daripada pembelajaran dalam kelas jika dimanajemen dengan baik. Hal ini disebabkan metode *outdoor learning* mempunyai sifat kesenangan dan kegembiraan bagi siswa, oleh karenanya metode ini akan menambah semangat dan motivasi siswa dalam belajar.

Menurut W Gulo (1990:208) menyatakan bahwa manfaat lain dari metode *outdoor learning* antara lain: 1). Siswa dapat lebih termotivasi karena pembelajaran tidak bersifat monoton, 2) Siswa dapat menghayati dan memahami seluruh aspek yang terdapat dalam lingkungan tersebut serta menimbulkan rasa ingin melestarikan, 3). Pendidik dapat memberikan pembelajaran secara langsung dengan objek yang ada, 4). Bahan pembelajaran lebih kaya dan faktual karena kebenarannya akurat, 5). Meningkatkan kemampuan siswa agar tidak berhenti pada tingkatan verbal saja, 6). Siswa lebih aktif karena siswa akan dituntut untuk menerapkan teori yang telah diberikan agar diaplikasikan pada objek.

Pada dasarnya dalam pembelajaran sejarah dibutuhkan sebuah metode yang tepat untuk menumbuhkan kesadaran sejarah siswa. Seperti yang diungkapkan Wineburg bahwa pendidikan sejarah sebagai wahana penumbuhan kesadaran sejarah dihadapkan pada kondisi pembelajaran yang hafalan, siswa kurang diajak berinterpretasi dan mengungkap makna sejarah (Porda, 2012: 208). Oleh sebab itu salah satu alternatif siswa diajak untuk diperkenalkan lingkungan sejarah terdekat, seperti peninggalan kerajaan Hindhu-Budha di Pasuruan yakni Candi Gunung Gangsirdengan harapan menumbuhkan kesadaran sejarah siswa.

Candi Gunung Gangsirdapat digunakan sebagai media pembelajaran sejarah bagi pelajar. Candi ini belum ada dalam buku-buku teks sejarah sebagai peninggalan kerajaan Medang Kamulan. Oleh karena itu, pemerintah, masyarakat dan khususnya sekolah perlu mengenalkan candi tersebut melalui pembelajaran sejarah. Pihak sekolah khususnya guru sejarah dalam pembelajaran sejarah dapat menggunakan metode *outdoor learning*. Metode ini menekankan pada proses pembelajaran dimana siswa dituntut aktif dalam mengenal lingkungannya. Proses pembelajaran yang menggunakan metode ini diharapkan dapat menambah pengetahuan siswa dan dapat berinteraksi dengan objek yang dikaji dalam pembelajaran. Selain itu guru dapat memberikan pengajaran yang efektif karena terdapat objek yang dijadikan contoh. Pembelajaran berbasis *outdoor learning* juga dapat menghilangkan rasa jenuh dan bosan siswa dalam proses pembelajaran (Fauzi, 2014:23).

Prosedur *outdoor learning* terdapat tiga tahap yaitu persiapan, pelaksanaan dan tindak lanjut (Husamah, 2013). Pada tahap persiapan pertama menjelaskan tujuan pembelajaran yaitu siswa mampu menganalisis peninggalan kerajaan Hindhu Budha di Pasuruan. Guru kemudian menentukan objek kunjungan siswa yaitu Candi Gunungganggir sebagai situs peninggalan KerajaanMedang Kamulan. Dibentuk pula panitia khusus yang terdiri dari guru mapel sejarah SMAN 1 Purwosari untuk mempersiapkan segala keperluan kegiatan. Pendidik atau panitia mempersiapkan kebutuhan admi-

nistrasi agar tidak mengalami hambatan saat *outdoor learning* seperti menyiapkan perijinan kepada kepala sekolah dan bagi tempat yang akan dikunjungi. Begitu pula surat ijin orang tua bagi siswa. Hal berikutnya yang menjadi prioritas utama panitia mempersiapkan transportasi menuju objek kunjungan *outdoor learning*. Guru juga membuat *teaching guide* yang digunakan selama kegiatan berlangsung sehingga kegiatan berjalan teratur. Kemudian guru meminta siswa untuk membentuk kelompok. Dengan siswa terbagi menjadi lima kelompok yang terdiri dari tujuh anggota. Setiap siswa dalam kelompok memiliki pembagian tugas tersendiri. Dua siswa bertugas melakukan observasi di lingkungan Candi Gunung Gangsirdan melakukan pencatatan terhadap temuan-temuan penting. Dua siswa yang lain bertugas mendokumentasikan objek-objek penting di sekitar candi berupa foto maupun video. Sedangkan tiga siswa yang tersisa melakukan wawancara mendalam terhadap *guide* situs.

Tahap berikutnya yaitu pelaksanaan, siswa bersama-sama dengan kelompok yang telah terbentuk mengunjungi Candi Gunung Gangsir. Keseluruhan siswa diarahkan berkumpul di halaman candi dan untuk mendapatkan informasi mengenai seluk beluk candi dari *guide* yang bertugas. Sesaat setelah menerima penjelasan siswa secara mandiri melakukan observasi lapangan, serta menjalankan *jobdesk* yang diberikan kepada masing-masing anggota kelompok. Siswa yang bertugas melakukan wawancara mulai mengajukan pertanyaan yang telah disiapkan sebelumnya kepada *guide*. Juru kunci/*guide* menjawab pertanyaan-pertanyaan siswa dengan antusias sembari berjalan mengelilingi areal candi. Nampak siswa mencatat hal-hal penting dari informasi yang didapatkan dengan seksama. Sedangkan siswa yang lain Tahap terakhir yaitu tindak lanjut. Setiap kelompok setelah melakukan kunjungan di cagar budaya Candi Gunung Gangsir membuat laporan observasi serta video dokumenter. Laporan observasi berupa *paper* yang dilengkapi dengan hasil dokumentasi. Durasi pengerjaan laporan kelompok maksimal selama satu minggu. Sedangkan video dokumenter harus diunggah pada *channel* youtube masing-masing kelas.

Pada pekan berikutnya masing-masing kelompok akan mempresentasikan hasil kerjanya. Sekaligus guru juga meminta siswa memberikan kesan-kesan selama kegiatan *outdoor learning*.

Pada saat berjalannya kegiatan, peneliti berperan sebagai observer. Berdasarkan hasil pengamatan dalam pelaksanaan kegiatan nampak siswa begitu antusias mengikuti *outdoor learning*. Seperti ketika siswa menyimak dengan penuh perhatian penjelasan dari *guide*. Banyak siswa mengajukan pertanyaan yang menunjukkan ketertarikan dan keingintahuan yang besar terhadap situs Candi Gunung Gangsir. Siswa jugamengamati dan mendokumentasikan bentuk struktur candi dan relief-relief yang terukir indah di dinding candi. Mencatat dan mendeskripsikan temuan-temuan yang mereka lihat. Sebagian dari siswa bahkan mempertanyakan mengenai bagian-bagian candi yang hilang. Dengan mengamati lingkungan yang ada, akhir muncul dalam pemikiran sebagian siswa bahwa ada realita-realita yang seharusnya tak terjadi. Cagar budaya yang semestinya perlu dilindungi banyak mengalami kerusakan dan pencurian.

Melalui proses *outdoor learning* indikasi kesadaran sejarah mulai tumbuh dari dalam diri siswa. Pertama, yaitu minat belajar sejarah siswa sangat tinggi. Hal tersebut terwujud dari antusiasme siswa ketika mengajukan pertanyaan dalam wawancara terhadap *guide* serta ketika berlangsung observasi, kesungguhan siswa terlihat dengan membuat catatan-catatan kecil dari temuannya di lapangan. Kedua, adanya pemahaman sejarah dari siswa, seperti yang diungkapkan salah satu siswa yang menjadi narasumber menyebutkan bahwa dengan kegiatan *outdoor learning* ini, ia mulai memahami sejarah Candi Gunung Gangsir, dan baru pertama kali berkunjung meskipun rumah tempat tinggalnya tidak cukup jauh dari area candi, Candra juga menuturkan bahwa cagar budaya ini perlu dilestarikan dan perlu pengembangan yang lebih dari segi pariwisatanya (Candra, 2017). Indikator berikutnya yaitu, rasa memiliki dan menjaga peninggalan sejarah. Berdasarkan pengamatan peneliti, siswa mempertanyakan keadaan candi kepada *guide*, mengenai penyebab hilangnya dan rusaknya bagian-bagian candi. Muncul kepedulian siswa yang sebelumnya belum ada terhadap cagar

budaya setempat khususnya Candi Gunung Gangsir setelah mengikuti *outdoor learning*. Dari hal tersebut muncul indikator kesadaran sejarah pada siswa.

Outdoor learning yang memanfaatkan cagar budaya Candi Gunung Gangsir memunculkan motivasi bagi siswa untuk lebih peduli terhadap sejarah dan peninggalan, sebagaimana pernyataan (Smith, 1996: 68) cagar budaya sebagai penumbuh kepedulian masyarakat untuk mendorong munculnya rasa memiliki masa lalu yang sama diantara anggota komunitas.

Cagar budaya seperti candi mempunyai muatan ideologis yaitu sebagai gerakan untuk mengukuhkan kebudayaan, sejarah dan iden-titas (Lewis, 1983:4). Pengenalan Candi Gunggangsir ini dapat menimbulkan sebuah motivasi dalam diri pelajar untuk melestarikan cagar budaya Candi Gunung Gangsir. Motivasi tersebut dapat dijabarkan sebagai berikut: 1) motivasi untuk menjaga, mempertahankan dan mewariskan warisan budaya yang diwarisinya dari generasi sebelumnya; motivasi untuk me-ningkatkan pengetahuan dan kecintaan generasi penerus bangsa terhadap nilai-nilai sejarah kepribadian bangsa dari masa ke masa melalui pewarisan khasanah budaya dan nilai-nilai budaya secara nyata yang dapat dilihat, dikenang dan dihayati; motivasi untuk menjamin terwujudnya keragaman atau variasi lingkungan budaya; motivasi ekonomi yang percaya bahwa nilai budaya local akan mening-kat bila terpelihara dengan baik sehingga memiliki nilai komersial untuk meningkatkan kesejahteraan pengam-punya; dan motivasi simbolis yang meyakini bahwa budaya lokal adalah manifestasi dari jatidiri suatu kelompok atau masyarakat sehingga dapat menumbuhkan-kembangkan rasa kebanggaan, harga diri dan percaya diri yang kuat.

Peran pelajar dalam pelestarian cagar budaya sangat signifikan, sebagai *agent of change* pemuda umumnya memiliki gagasan-gasasan yang cemerlang ketika mereka diberikan tanggungjawab untuk menjaga sesuatu. *Sense of belonging* akan tumbuh menjadi sebuah kepedulian yang besar dan upaya menjaga melestarikan cagar budaya setempat dan inilah sebagai bentuk kesadaran sejarah.

Kesadaran dalam menjaga peninggalan sejarah bangsa sejalan dengan kurikulum sejarah

yang diungkap Hamid Hasan yaitu prinsip, “*perennialisme*” yang memandang bahwa pendidikan sejarah sebagai wahana “*transmission of culture*”. Pengajaran sejarah hendaklah diajarkan sebagai pengetahuan yang dapat membawa siswa kepada penghargaan yang tinggi terhadap “*the glorius past*”. Kurikulum sejarah diharapkan dapat mengembangkan kemampuan anak didik dan generasi penerus untuk mampu menghargai hasil karya agung bangsa di masa lampau, memupuk rasa bangga sebagai bangsa, rasa cinta tanah air, persatuan dan kesatuan nasional (Warto, 2017:2)

PENUTUP

Berdasarkan pembahasan diatas dapat disimpulkan bahwa dibangunnya Candi Gunung Gangsir tidak lepas dari kisah masyarakat sekitar tentang Nyai Srigati sebagai simbol atas jasanya yang berhasil mengembangkan pertanian di desa Gunung Gangsir. Candi ini menjadi salah satu peninggalan kerajaan yang dibangun oleh Mpu Sindok, yaitu Medang kamulan. Terletak di desa Gunung Gangsir, Beji Pasuruan. Dan menjadi salah satu candi tertua di Jawa Timur. Arsitektur candi maka dapat disimpulkan merupakan gabungan antara langgam Jawa Tengah dan Jawa Timur namun Candi Gunung Gangsir lebih condong pada gaya Mataram Kuno. Gaya Mataram Kuno dapat dilihat dari relief-relief pada dinding Candi Gunung Gangsir dan didukung adanya tulisan parama yang diperkirakan sezaman dengan tulisan pada masa Mpu Sindok. Kedua, berdasarkan hasil analisis terhadap faktor-faktor yang menentukan fungsi candi maka dapat disimpulkan bahwa Candi Gunung Gangsir berfungsi sebagai kuil, yaitu tempat pemujaan terhadap dewa. Kesadaran sejarah siswa SMAN 1 Purwosari mulai tumbuh dengan melalui metode *outdoor learning* dengan memanfaatkan Candi Gunung Gangsir sebagai sumber belajar, sehingga siswa dapat mengamati keadaan lingkungan di sekitar Candi Gunung Gangsir. Indikasinya yaitu minat belajar sejarah yang tinggi, siswa memahami akan arti penting belajar sejarah khususnya sejarah Candi Gunung Gangsir, muncul pada diri siswa rasa memiliki dan kepedulian menjaga peninggalan cagar budaya bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

- Atsania, Anggraini Putri. 2016. *Gaya Arsitektur Dan Fungsi Candi Gununggangsir Serta Muatan Pendidikannya*. Skripsi. Tidak diterbitkan UM
- Candra, Maulana. 2017. Wawancara “Kesan Mengikuti Outdoor Learning “ di SMAN 1 Purwosari
- Campbell, Mark. 2002. “Ngapain ke Candi?” *Pengunaan Peninggalan-Peninggalan Purbakala di Jawa Timur*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.
- Durkheim, Emile. 1990. *Pendidikan Moral: Suatu Studi Teori dan Aplikasi Sosiologi Pendidikan*. Jakarta: Penerbit Airlangga
- Fauzi, Ahmad. 2014. *Pengaruh Pembelajaran Outdoor Terhadap Hasil Belajar Pendidikan Agama Islam Siswa Kelas VIII di SMP Nusantara Plus Tangerang Selatan*. UIN Syarif Hidayatullah, Skripsi tidak diterbitkan
- Gulo, W. 2002. *Strategi Belajar Mengajar*. Jakarta: Grasindo
- Husamah. 2013. *Pembelajaran Luar Kelas (Outdoor Learning)*. Jakarta: Prestasi Pustaka Raya Publisher
- Istari, Rita. 2015. *Ragam Hias Candi-Candi di Jawa Motif dan Maknanya*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Jannah, Nur. 2017. Wawancara “Sejarah Candi Gunung Gangsir” di Desa Gunung Gangsir Kecamatan Beji
- Kartodirdjo, Sartono. 1989. *Fungsi Pembelajaran Sejarah dalam Pembangunan Nasional*, Historika No.1 Th I. Surakarta: Program Pascasarjana UNS
- Kartodirdjo, Sartono. 1993. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia

- Kartodirdjo, Suyatno. (2000). "Teori dan Metodologi Sejarah dalam Aplikasinya", dalam *Historika*, No.11 Tahun XII. Surakarta: Program Pasca Sarjana Pendidikan Sejarah Universitas Negeri Jakarta
- KPK Universitas Sebelas Maret Surakarta.
- Lewis, M. 1983. "Conservation: A Regional Point of View" dalam M. Bourke, M. Miles dan B. Saini (eds). *Protecting the Past for the Future*. Canberra: Australian Government Publishing Service.
- Pardo, Herry N.K. 2012. *Model Pembelajaran Sejarah Untuk Meningkatkan Kesadaran Sejarah Melalui Pendekatan Inkuiri*. Jurnal Paramita Vol. 22, Juli 2012 Hlm 207-216
- Prihantoro, Iptu. 2010. *Metode Pembelajaran Outdoor Study*. Jakarta: PT Gramedia.
- Soekmono. 2006. *Pengantar Sejarah Kebudayaan 2*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius
- Soeroto. 1975. *Mataram 1*. Bandung: Sanggabuwana
- Smith, L. 1996. "Significance Concepts in Australian Management Archaeology" dalam L. Smith dan A. Clarke (eds). *Issue in Management Archaeology*, Tempus, vol 5.
- Sulhan. 2016. *Peningkatan Kesadaran Sejarah Siswa Melalui Pemanfaatan Sumber Isu Kontroversial Pada Mata Pelajaran IPS di SMP Negeri 4 Palu*. E-Jurnal Katalogis, Volume 4 Nomor 9, September 2016 hlm 156-167
- Sutopo. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian). Surakarta: UNS Press
- Warto. 2017. *Menumbuhkan Kesadaran Sejarah Generasi Muda*. Makalah disajikan dalam seminar "Internalisasi Nilai-Nilai Sejarah sebagai Upaya Meningkatkan Rasa Nasionalisme dan Sadar Sejarah kepada Generasi Muda", UNY Yogyakarta, 20 September.
- www.candi.perpusnas.go.id/temples/deskripsi-jawatimurcandiGunungGangsir.html (diakses 18 Maret 2017)

NILAI PENDIDIKAN MORAL DALAM TEKS MÉONG MPALO BOLONGÉ (MORAL EDUCATION VALUE IN MÉONG MPALO BOLONGÉ TEXT)

Asdar

SMA Negeri 17 Bone

Alamat: Kelurahan Lalebata, Kecamatan Lamuru, Kabupaten Bone

Pos-el: asdartajang@gmail.com

Handphone: 085265883708

ABSTRACT

This research aims to reveal moral education value found in MéongMpaloBolongé text. The data in the research are written data in the form of quotations describing moral education value, namely kindness and ugliness that are in MéongMpaloBolongé text. The source of the data in the research is the whole text of MéongMpaloBolongé pages 120-197 which are transliterated and translated by Nurhayati Rahman in 2009 published by La Galigo Press, Makassar. Data collection techniques are reading and noting techniques. Based on the results of research and data analysis show that moral education value contained in MéongMpaloBolongé text namely kindness aspect, that is patience (masabbaraq), constancy (agetengeng), deliberation (assipetangngareng), honesty (alempureng), politeness (mappakalebbiq), humanizing each other (sipakatau), generosity (makacoa), and counseling (mappangajaq). While, the ugliness aspects found in MéongMpaloBolongé text namely miserliness (masekkeq), resentment (nanniangi), redundancy (mapparinnaja), arbitrariness (makkabbo-aqbo), and laziness (makuttu).

Keywords: Moral education value, MéongMpaloBolongé text.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*. Data dalam penelitian ini adalah data tertulis berupa kutipan-kutipan yang menggambarkan nilai pendidikan moral yaitu kebaikan dan keburukan yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*. Sumber data dalam penelitian ini adalah keseluruhan isi teks *Méong Mpalo Bolongé* halaman 120-197 transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman tahun 2009 yang diterbitkan oleh La Galigo Press, Makassar. Teknik pengumpulan data yang dilakukan adalah teknik baca dan teknik catat. Berdasarkan hasil penelitian dan analisis data menunjukkan bahwa nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* yaitu aspek kebaikan adalah kesabaran (masabbaraq), keteguhan (agetengeng), musyawarah (assipetangngareng), kejujuran (alempureng), kesopansantunan (mappakalebbiq), saling memanusiaikan (sipakatau), kedermawanan (makacoa), dan menasihati (mappangajaq). Sedangkan aspek keburukan yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* adalah kekikiran (masekkeq), kedendaman (nanniangi), kemubaziran (mapparinnaja), kesewenang-wenangan (makkabbo-aqbo), dan kemalasan (makuttu).

Kata kunci: Nilai Pendidikan Moral, teks *Méong Mpalo Bolongé*.

PENDAHULUAN

Suku Bugis memiliki peninggalan kesusasteraan yang sedemikian kaya, baik yang ditemukan sebagai bahan tertulis maupun yang diwariskan secara lisan. Salah satu di antaranya berupa naskah yaitu naskah *La Galigo*. Pada tanggal 25 Mei 2011, tercatat dalam Memory of The World dan di dalam surat resmi UNESCO menegaskan bahwa manuskrip Epos *La Galigo* terdaftar sebagai memori dunia dan sangat luar biasa bernilai. Selanjutnya, Kern dan Koolhof

(Rahman, 2012: 217), Kern menempatkan teks *La Galigo* sebagai karya sastra terpanjang dan terbesar di dunia yang setaraf dengan kitab Mahabarata dan Ramayana dari India, serta sajak-sajak Homerus dari Yunani. Menurut Koolhof, *La Galigo* menempati posisi yang unik baik di Nusantara maupun di dunia, setidaknya itu apabila dilihat dari sudut panjang syairnya. Epos Mahabarata jumlah barisnya antara 160.000-200.000, sementara *La Galigo* mencapai lebih 300.000 baris panjangnya. Awalnya *La Galigo*

dilisankan dari mulut ke mulut, lalu dituliskan di berbagai naskah setelah orang Bugis mengenal aksara. Maksud penulisan *La Galigo* untuk menjaga agar terhindar dari kepunahan, namun fungsinya untuk dibacakan pada acara-acara tertentu di depan orang banyak. Kisah-kisah ini berbentuk episode yang terpisah-pisah yang berfungsi untuk dibacakan sendiri-sendiri. *La Galigo* dibacakan pada acara-acara seperti *abbottingeng* (perkawinan), *maddoja bine* (pada malam persemaian benih padi), *menreq bola* (naik rumah baru), *mampo bine* (pada saat ingin menabur benih), *mappadendang* (setelah panen padi), dibacakan bagi orang sakit, sebagai hiburan, dan sebagainya.

Pokok cerita *La Galigo* adalah pengalaman dan petualangan enam generasi keturunan dewa-dewa dunia atas (*Boting Langiq*) dan dunia bawah (*Peretiwi*). Tokoh-tokoh *Sureq Galigo* pada umumnya tidak muncul dalam karya-karya sastra Bugis lain. Suatu pengecualian adalah *Sangiang Serri*, anak *Batara Guru* yang setelah meninggal dunia menjadi dewi padi. Beliau merupakan pelaku utama dalam *Méong Mpalo Karellaé*, 'Cerita kucing belang' (Salim, dkk. 2000: 3). *Méong Mpalo Karellaé* biasa disebut *Méong Mpalo Bolongé* yang bertugas sebagai pengawal dan menjaga *Sangiang Serri* (dewi padi) agar terhindar dari berbagai gangguan seperti tikus, burung, serangga dan ancaman yang lain. Ceritanya merupakan salah satu episode dari rangkaian episode dalam kisah *La Galigo*.

Pembacaan teks *Méong Mpalo Bolongé* dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kemampuan untuk membaca teks-teks yang terdapat di dalam naskah. Selanjutnya, Rahman (2009: 111) namun karena teks *Méong Mpalo Bolongé* bersangkutan-paut dengan kepercayaan maka pembacaannya pun tidak boleh di sembarang waktu, tempat, dan orang yang membacanya. Ia harus dibacakan dalam sebuah paket kegiatan ritual yang disertai dengan sejumlah upacara. Upacara itu berhubungan dengan ritual penanaman padi yang terdiri dari tiga kegiatan: 1) Upacara *Mappalili*, 2) Upacara *Maddoja Bine*, 3) Upacara *Mappadendang*. Teks *Méong Mpalo Bolongé* memberikan petunjuk-petunjuk kepada masyarakat agar tetap menjalin hubungan yang harmonis, baik dalam keluarga maupun di lingkungan masyarakat. Khusus para

petani diberikan petunjuk-petunjuk apabila hendak menggarap sawah.

Namun, kini pembacaan teks *Méong Mpalo Bolongé* atau lebih dikenal dengan istilah *massureq* sudah sangat jarang dipertunjukkan bahkan dapat dikatakan sudah tidak dilaksanakan lagi. Penurunan nilai-nilai yang terdapat di dalam *sureq* kepada generasi muda sudah tidak terjalin lagi, padahal di dalam *sureq* terdapat beberapa nilai-nilai yang perlu untuk dipahami, dilestarikan, dan dipublikasikan agar dikenal dan dimengerti oleh generasi muda sebagai pedoman untuk menjalani hidup yang lebih baik, khususnya bagi remaja Sulawesi Selatan yang hidup di tengah perubahan budaya oleh pengaruh globalisasi.

Melihat fenomena yang terjadi dalam kehidupan sekarang, tradisi yang diwariskan oleh nenek moyang khususnya di bidang kesusastaan Bugis mulai ditinggalkan oleh masyarakat pemiliknya, jika tradisi itu punah maka nilai-nilai budaya bangsa menjadi hilang, serta masyarakat akan kehilangan pegangan dalam menjalani kehidupannya. Pada saat kehilangan pegangan maka segala kemungkinan bisa terjadi, seperti akhir-akhir ini sering terjadi tindakan kekerasan, perampokan, pelecehan seksual, korupsi dan perbuatan manusia yang mengakibatkan terjadinya bencana alam. Hal ini sangat memprihatinkan, alangkah baiknya apabila kita stagnan sejenak untuk menoleh ke belakang dan kembali membuka lembaran-lembaran masa lampau untuk menata kehidupan masa kini yang semakin rancu. Sehubungan dengan itu, Hamid, dkk (2014: 44) mengemukakan bahwa mempelajari masa lampau tidaklah berarti bahwa kita akan kembali ke sana, tetapi hal-hal yang positif dapat mendorong kita untuk belajar melakukan yang lebih baik. Siapa tahu ada sesuatu dari masa silam itu yang dapat memberikan kita inspirasi untuk melakukan sesuatu di kehidupan masa kini, guna melangkah ke masa depan yang lebih cerah.

Menurut Ali (1993: 1) nilai-nilai yang terkandung dalam kesusastaan Bugis itu perlu diangkat ke permukaan agar maknanya dapat diserap oleh masyarakat. Pengangkatan nilai-nilai budaya dalam kesusastaan Bugis itu perlu mendapat perhatian dengan maksud untuk memperlihatkan kepada masyarakat bahwa kesusastaan

tidak semata-mata berisi khayalan, tetapi lebih dari itu mengandung nilai-nilai luhur dari tradisi yang turun temurun. Oleh karena itu sastra dan masyarakat tidak bisa dipisahkan karena sastra itu lahir dari masyarakat dan mengarahkan kepada kehidupan yang lebih baik.

Betapa pentingnya nilai-nilai yang terdapat dalam kesusastraan daerah sebagai penuntun kehidupan kearah yang lebih baik. Oleh karena itu, pelestarian sastra daerah harus dilakukan agar terhindar dari kepunahan dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat dipahami, dipatuhi oleh masyarakat. Namun, kurangnya perhatian masyarakat khususnya generasi muda untuk menggali nilai-nilai yang terdapat dalam kesusastraan Bugis yaitu *sureq Galigo* khususnya episode *Méong Mpalo Bolongé* padahal *sureq* tersebut dapat dijadikan sebagai pegangan dan pedoman hidup serta lahan pendidikan.

Begitu banyak warisan nenek moyang yang patut dipelihara dan dilestarikan salah satu di antaranya yaitu di bidang kesusastraan Bugis yang kaya akan nilai-nilai serta ajaran-ajaran moral. Hal itulah yang menarik hati penulis untuk mengkaji “Nilai Pendidikan Moral dalam Teks *Méong Mpalo Bolongé*” karena ketidakpedulian generasi muda Sulawesi Selatan khususnya masyarakat suku Bugis, terkait kurangnya pengetahuan mereka tentang keberadaan teks tersebut yang terdapat di berbagai naskah yang kini tersebar luas. Oleh karena itu kita harus menggali, melestarikan agar terhindar dari kepunahan.

La Galigo khususnya episode *Méong Mpalo Bolongé* yang masih dapat ditemukan teks-teksnya di berbagai naskah yang tersimpan di perpustakaan, museum, sebagian dimiliki oleh masyarakat dan yang sudah dibukukan (transliterasi dan terjemahan) agar diangkat ke permukaan jangan sampai lembaran-lembaran masa lampau ini terkubur menjadi benda tak bermakna. Karena dalam teks tersebut terdapat nilai pendidikan moral yang dapat memberikan petunjuk kepada manusia untuk melakukan hal-hal yang baik, jujur, agar terhindar dari bencana yang dapat mengancam keselamatan hidup. Jadi teks *Méong Mpalo Bolongé* dapat dijadikan sebagai media pengajaran bagi masyarakat umum khususnya generasi muda dalam menjalani kehidupan sehari-hari.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan pada latar belakang, maka dirumuskan pokok masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimanakah aspek kebaikan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*?
2. Bagaimanakah aspek keburukan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*?

METODE

Penelitian ini menggunakan desain analisis content. Desain penelitian ini digunakan untuk mengungkap nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*.

Data dalam penelitian ini adalah data tertulis berupa kutipan-kutipan yang menggambarkan nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman. Data tersebut dikelompokkan menjadi aspek kebaikan dan aspek keburukan.

Sumber data dalam penelitian ini adalah keseluruhan isi teks *Méong Mpalo Bolongé* halaman 120-197 transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman tahun 2009 yang diterbitkan oleh La Galigo Press, Makassar.

Untuk memperoleh data yang diperlukan dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara sebagai berikut:

1. Teknik Baca

Teknik baca dilakukan untuk memperoleh data tentang nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman.

2. Teknik Catat

Teknik catat dilakukan untuk mencatat hasil dari pembacaan yang menggambarkan nilai pendidikan moral dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman.

Teknik analisis data yang digunakan adalah teknik analisis deskriptif kualitatif. Langkah analisis data sebagai berikut:

- a. Membaca dengan teliti teks *Méong Mpalo Bolongé* hasil transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman.

- b. Mengidentifikasi nilai pendidikan moral yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*.
- c. Mengklasifikasi teks *Méong Mpalo Bolongé* yang mengandung nilai pendidikan moral yaitu tentang kebaikan dan keburukan.
- d. Menganalisis data yang dilakukan dengan menginterpretasi dan menjelaskan nilai pendidikan moral yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*.

Menarik kesimpulan nilai pendidikan moral yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*.

PEMBAHASAN

Setelah melakukan analisis sesuai dengan teknik analisis data, ditemukan gambaran bahwa aspek kebaikan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman yaitu kesabaran (*masabbaraq*), keteguhan (*aget tengeng*), musyawarah (*assipatang-ngareng*), kejujuran (*alempueng*), kesopan-santunan (*mappa-kalebbiq*), saling memanusiaikan (*sipakatau*), kedermawanan (*makacoa*), dan menasihati (*mappangajaq*). Sedangkan aspek keburukan yaitu kekikiran (*masekkeq*), kedendaman (*nanniangi*), kemubaziran (*mappa-rinnaja*), kesewenang-wenangan (*makkabboa qbo*), dan kemalasan (*makuttu*). Nurgiyantoro (2009: 322) menyatakan bahwa, nilai moral dalam karya sastra, atau hikmah yang diperoleh pembaca lewat sastra, selalu dalam pengertian baik. Dengan demikian, jika dalam sebuah karya ditampilkan moral buruk atau sikap dan tingkah laku tokoh-tokoh yang kurang terpuji, baik mereka berlaku sebagai tokoh antagonis atau protagonis, tidaklah berarti bahwa pengarang menyarankan kepada pembaca untuk bersikap dan bertindak secara demikian. Sikap dan tingkah laku tokoh tersebut hanyalah model, model yang kurang baik, dan sengaja ditampilkan justru agar tidak diikuti, atau minimal tidak dicenderungi, oleh pembaca. Pembaca diharapkan dapat mengambil hikmah sendiri dari cerita tentang tokoh “jahat” itu. Eksistensi sesuatu yang baik, biasanya, justru akan lebih mencolok jika dikonfrontasikan dengan sebaliknya. Adapun aspek kebaikan dan aspek keburukan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* akan diuraikan sebagai berikut:

1. Aspek Kebaikan

Kebaikan adalah sifat manusia yang dianggap terpuji menurut sistem norma yang berlaku dalam masyarakat dan dapat dijadikan sebagai acuan untuk bertingkah laku dalam kehidupan sehari-hari. Selanjutnya, Said (2016: 141) mengemukakan bahwa manusia yang berperilaku sebagai *tau* adalah manusia yang senantiasa memelihara hati, jujur, cendikia, berani, teguh, konsekuen, berdaya saing tinggi, bekerja keras dan tekun, berbuat patut atau wajar, cermat dalam berbicara dan mengambil tindakan, sabar dalam menghadapi cobaan hidup, merdeka dalam hidup, solider atau setia kawan, serta menyandarkan segala usahanya pada ketetapan Mutlak Yang Maha Kuasa. Aspek kebaikan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman yaitu kesabaran (*masabbaraq*), keteguhan (*aget tengeng*), musyawarah (*assipatangngareng*), kejujuran (*alempureng*), kesopansantunan (*mappakalebbiq*), saling memanusiaikan (*sipaka-tau*), kedermawanan (*makacoa*), dan menasihati (*mappangajaq*). Aspek kebaikan tersebut yaitu mampu mengendalikan diri, dalam arti lain bersabar ketika menghadapi suatu masalah, dan mengindahkan hak-hak makhluk lain seperti hewan dan tumbuhan, karena hewan dan tumbuhan juga ciptaan Tuhan sama halnya manusia membutuhkan perlakuan yang baik. Selanjutnya, teguh pada pendirian, apabila mengucapkan sesuatu ia membuktikan lewat perbuatan (*taro ada taro gau*). Selain itu, apabila ingin memutuskan sesuatu terlebih dahulu membicarakan masalah tersebut secara bersama-sama lalu mengambil sebuah keputusan. Dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*, sebagian tokoh apabila berbuat salah, ia mengakui kesalahan lalu meminta maaf kepada orang tersebut. Selanjutnya, menghormati atau bersikap rendah hati kepada pemimpin maupun sesama masyarakat dan berkata-kata yang baik apabila berbicara di hadapan orang lain sehingga tidak melukai hati seseorang dan orang lain pun akan bersikap demikian. Apabila kedatangan tamu, ia menjamu tamu dengan baik tanpa melihat pangkat dan jabatannya, baik itu seorang bangsawan, petani, tuan rumah harus menjamu tamu dengan baik atau *dipattau*. Memberikan sebagian harta yang dimiliki kepada orang yang

membutuhkan tanpa keterpaksaan dan ikhlas. Saling memperingati ke arah yang baik atau menasihati.

2. Aspek Keburukan

Keburukan adalah sifat manusia yang tak terpuji namun dapat dijadikan sebagai pembelajaran agar tidak melakukan hal-hal buruk untuk menjalani hidup yang lebih baik lagi. Selanjutnya, Said (2016: 82) mengemukakan bahwa sejak dulu telah menjadi peringatan, bahwa rusaknya suatu negeri karena adanya sifat buruk yang dimiliki seorang pemimpin. Sifat buruk yang menyebabkan suatu negeri menjadi rusak adalah Sang Pemimpin tidak mau mendengar nasihat, para cendekiawan tidak berfungsi lagi sebagai cerdik pandai, para pejabat dan hakim ‘makan sogok’, keadaan negeri tidak peduli pada kebutuhan rakyatnya.

Aspek keburukan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* transliterasi dan terjemahan Nurhayati Rahman yaitu kekikiran (*masekkeq*), kedendaman (*nanniangi*), kemubaziran (*mapparinnaja*), kesewenang-wenangan (*makkabbo-aqbo*), dan kemalasan (*makuttu*). Aspek keburukan tersebut yaitu tidak memberi makan sang kucing, kucing disiksa oleh manusia. Sebagai manusia hendaknya berbuat baik terhadap makhluk lain seperti kucing, karena kucing juga membutuhkan makan dan minum, perlakuan yang baik, sama seperti manusia dan kucinglah yang menjaga padi dari berbagai macam gangguan. Selain itu, aspek keburukan juga terlihat ketika manusia menghamburhamburkan beras dan nasi, berbuat sekehendak hati atau berbuat semau-maunya terhadap padi dan memperlakukan kucing secara tidak wajar. Perlu diketahui bahwa di luar sana masih banyak orang-orang yang membutuhkan makanan seperti nasi, oleh karena itu perlakukan nasi sebaik mungkin. Dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* terdapat sifat malas yang dimiliki oleh sebagian manusia, sehingga akan berpengaruh negatif terhadap kesejahteraan.

Kedua aspek tersebut merupakan tindakan manusia yang sering dijumpai dalam kehidupan sehari-hari. Aspek kebaikan dapat dijadikan sebagai acuan untuk bertingkah laku atau menjalani kehidupan sehari-hari. Sedangkan aspek keburukan dapat dijadikan sebagai

pembelajaran agar tidak melakukan hal-hal buruk untuk menjalani kehidupan yang lebih baik lagi. Selanjutnya, Rahman (2009: 204) inti dari ajaran yang terdapat dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* adalah bagaimana manusia mengatur keseimbangan lingkungan hidupnya agar dunia tenteram dan damai. Manusia menjadi titik sentral dalam menjaga harmoni alam. Karena itu, manusia di samping harus menjaga dan melindungi alam juga harus menjaga dan memelihara harmoni dalam dirinya yang meliputi jiwa, raga, pikiran, kemauan. Salah satu inti agar harmoni dalam diri manusia terjaga keseimbangannya adalah selalu bersikap jujur, adil, berbudi pekerti yang baik, disiplin. Dengan mengendalikan diri itu berarti manusia tidak mudah melakukan perbuatan-perbuatan yang mengancam keselamatan hidup makhluk-makhluk lain di luar dirinya termasuk alam.

Sebelumnya, telah dijelaskan bahwa cerita tentang kucing atau teks *Méong Mpalo Bolongé* dan *Méong Mpalo Karellaé* sebenarnya sama. Muhajirin (1997: 19) dalam teks MPK terdapat nilai pendidikan. Misalnya sifat asih, hemat, kesetiakawanan sosial, sifat produktif, dan tatakrama, merupakan sifat yang berlaku umum. Kemudian ada sifat yang berlaku khusus bagi kaum istri, misalnya sifat cinta terhadap suami dan tidak takabur. Namun, temuan dalam penelitian ini berbeda dengan yang dijelaskan oleh Muhajirin. Penelitian ini berfokus pada nilai pendidikan, yang merujuk pada moral yaitu kebaikan dan keburukan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé*, ditemukan aspek kebaikan terdiri dari kesabaran (*masabbaraq*), keteguhan (*agetengeng*), musyawarah (*assipetangngareng*), kejujuran (*alempureng*), kesopan santunan (*mappakalebbiq*), saling memanusiaikan (*sipakatau*), kedermawanan (*makacoa*), dan menasihati (*mappangajaq*). Sedangkan aspek keburukan terdiri dari kekikiran (*masekkeq*), kedendaman (*nanniangi*), kemubaziran (*mapparinnaja*), kesewenang-wenangan (*makkabboaqbo*), dan kemalasan (*makuttu*).

PENUTUP

1. Aspek Kebaikan

Kebaikan adalah sifat terpuji yang dapat dijadikan sebagai acuan untuk bertingkah laku dalam kehidupan sehari-hari. Aspek kebaikan

yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* yaitu kesabaran (*masabbaraq*), keteguhan (*agetengeng*), musyawarah (*assipetangngareng*), kejujuran (*alempureng*), kesopan santunan (*mappakalebbiq*), saling memanusiakan (*sipaka-tau*), kedermawanan (*makacoa*), dan menasihati (*mappangajaq*).

2. Aspek Keburukan

Keburukan adalah sifat yang tak terpuji namun dapat dijadikan sebagai pembelajaran agar tidak melakukan hal-hal buruk untuk menjalani hidup yang lebih baik lagi. Aspek keburukan yang terkandung dalam teks *Méong Mpalo Bolongé* yaitu kekikiran (*masekkeq*), kedendaman (*nanniangi*), kemubaziran (*mapparinnaja*), kesewenang-wenangan (*makkabboaqbo*), dan kemalasan (*makuttu*).

Diharapkan pemerintah khususnya daerah Sulawesi Selatan untuk memperhatikan keberadaan sastra daerah agar terhindar dari kepunahan sehingga dapat diwariskan kepada generasi selanjutnya.

Bagi masyarakat umum khususnya masyarakat Bugis hendaknya menjadikan teks *Méong Mpalo Bolongé* sebagai wadah pembelajaran yang mengajarkan manusia tentang kejujuran, keteguhan, saling menghargai, sopan santun untuk diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Juga mengajarkan tata cara apabila ingin menggarap sawah, menghindari pantangan-pantangan dan mematuhi nasihat-nasihat yang terdapat pada teks tersebut.

Seperti yang diketahui bahwa cerita tentang *Méong Mpaloé* terdiri dari beberapa versi, bagi peneliti selanjutnya alangkah baiknya bila versi-versi tersebut diteliti lebih mendalam demi mengembangkan kebudayaan daerah dan untuk memperkaya khasanah budaya nasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Suriati. 1993. *Menyingkap Kandungan Makna "Elong Assimellereng" dalam Bahasa Bugis*. Skripsi. Ujung Pandang: Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin.
- Hamid, Abu. 2014. *Siri' Filosofi Suku Bugis, Makassar, Toraja, Mandar*. Makassar: Arus Timur.

- Muhajirin. 1997. *Religiusitas dalam Cerita Meompalo Karellae*. Skripsi. Ujung Pandang: Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin.
- Nurgiyantoro, Burhan. 2009. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Rahman, Nurhayati, dkk (Editor). 2003. *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Divisi Ilmu Sosial dan Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin.
- Rahman, Nurhayati. 2006. *Cinta, Laut, dan Kekuasaan; dalam Epos La Galigo (Episode Pelayaran Sawerigading ke Tanah Cina: Perspektif Filologi dan Semiotik)*. Makassar: La Galigo Press.
- Said, Mashadi. 2016. *Jati Diri Manusia Bugis*. Jakarta: Pro de leader.
- Salim, Muhammad, dkk (Editor). 2000. *La Galigo menurut naskah NBG 188 yang disusun oleh Arung Pancana Toa Jilid II*. Makassar: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.

MEMAHAMI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT BUGIS WAJO MELALUI MAKNA BALO LIPAQ SABBE (UNDERSTANDING OF LOCAL WISDOM OF BUGINESE WAJO COMMUNITY THROUGH OF BALO LIPA SABBE MEANING.)

¹Hardiyanti Hanur ²Arisal

¹SMA Negeri 3 Wajo Sulawesi Selatan

²Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar

Gmail: ¹Dianhanur@gmail.com ²Arisalical012@gmail.com

ABSTRACT

One of the daily activities of the Buginese Wajo community is weaving. Weaving or mattenung as a form of manifestation of tradition of the local community whose existences up to now, it still shows in the middle of sophistication of modern technology. The combination of typical threads to be cloth with various designs as well as contents of the philosophy of meaning contained in it and it is an important point in preserving local wisdom through the works. Articles are the results of research using a descriptive approach. Data collection techniques are doing by observation, in-depth interview, and documentation. The results show that there are fourteen designs of silk sarong (balo lipaq sabbé) has meanings contained in it. The designs are consisting of balo makkalū, balo tetong, balo lobang, balo renniq, balo bombing, balo coboq, balo pucuk, balo mappagiling, balo mesa, balo bunga kayu, balo candiq bukkang, balo bukkang, balo matahari, and balo areq-kareq. The philosophical meaning contained in it design or balo lipaq sabbé is related to the power system in the area, namely nobility, beauty, courage, and the integrity and as well as perfection of human life.

Keywords: Buginese Wajo, local wisdom, and lipaq sabbé.

ABSTRAK

Salah satu aktivitas keseharian masyarakat Bugis Wajo yakni menenun. Menenun atau *mattenung* sebagai wujud tradisi masyarakat setempat yang keberadaanya hingga kini masih tetap menunjukkan eksistensinya di tengah kecanggihan teknologi modern. Perpaduan benang-benang khas hingga menjadi kain dengan berbagai bentuk corak serta kandungan filosofi makna yang termuat di dalamnya menjadi poin penting dalam melestarikan kearifan lokal daerah melalui karya. Artikel merupakan hasil penelitian dengan menggunakan pendekatan deskriptif. Teknik pengumpulan data dengan melalui pengamatan, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat empat belas macam corak sarung sutera (*balo lipaq sabbé*) dengan makna yang termuat di dalamnya. Corak tersebut terdiri atas *balo makkalū*, *balo tetong*, *balo lobang*, *balo renniq*, *balo bombing*, *balo coboq*, *balo pucuk*, *balo mappagiling*, *balo mesa*, *balo bunga kertas*, *balo candiq bukkang*, *balo bukkang*, *balo matahari*, dan *balo areq-kareq*. Makna filosofi yang termuat di dalam corak atau *balo lipaq sabbé* tersebut terkait dengan sistem kekuasaan dalam suatu wilayah, kebangsawanan, keindahan, keberanian, serta keutuhan dan kesempurnaan hidup manusia.

Kata kunci: Bugis Wajo, kearifan lokal dan lipaq sabbé.

PENDAHULUAN

Hampir semua suku di dunia memiliki pengetahuan dan keterampilan dalam membuat kain untuk kebutuhan mereka sehari-hari, baik kebutuhan sandang maupun kebutuhan lainnya. Menenun adalah satu cara membuat kain. Keterampilan menenun ini dimiliki pula oleh hampir seluruh suku yang ada di Indonesia. Demikian pula pada masyarakat Bugis, keterampilan menenun adalah suatu hal yang

tidak asing lagi. Faisal (2014: 28) menjelaskan bahwa keterampilan menenun memiliki kesamaan dengan keterampilan mengayam. Keterampilan menenun membutuhkan keterampilan yang tinggi, keuletan, ketabahan, dan kesabaran, sehingga kegiatan tersebut cocoknya dikerjakan oleh kaum wanita. Hal tersebut juga menjadi tradisi bahwa pengrajin tenun senantiasa dikerjakan oleh kaum wanita baik remaja, dewasa, maupun ibu rumah tangga.

Suku Bugis, khususnya di Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan, memiliki pekerjaan sebagai penenun kain sutera yang bukan hanya merupakan sebagai mata pencaharian mereka, melainkan juga dianggap berfungsi sebagai cara mereka berkomunikasi dengan para leluhur. Pada masa lampau, kain sarung sutera Bugis dianggap sebagai bahan sandang yang berfungsi sebagai pelengkap budaya dari Sulawesi Selatan. Selain menjadi pakaian sehari-hari, kain sarung Bugis, digunakan untuk kelengkapan upacara yang bersifat sakral, bahkan dijadikan sebagai hadiah dari mempelai laki-laki untuk mempelai perempuan pada pesta pernikahan. Jadi keterampilan menenun, diharapkan dapat menjadi warisan yang tetap lestari dari generasi ke generasi. Selain itu, Kesuma (2017: 6) menjelaskan bahwa tenun mulai berkembang sekitar abad ke-15 yakni pada saat Islam masuk di Sulawesi Selatan. Orang Wajo pada awalnya melakukan *per-tunanan* untuk memenuhi kebutuhan keluarga mereka.

Bahan sandang pada masa lampau, tidak pernah bisa lepas dari fungsi sebagai pelengkap kebutuhan budaya. Ini pula yang terjadi pada kain sarung sutera Bugis. Selain menjadi pakaian sehari-hari, kain sarung sutera Bugis juga, digunakan untuk kelengkapan upacara yang bersifat sakral, juga sebagai hadiah untuk mempelai perempuan dari mempelai laki-laki.

Balo lipaq sabbé Bugis merupakan bagian yang melekat pada permukaan sarung sebagai sebuah wujud fisik suatu kebudayaan. Melalui coraknya, sarung menggambarkan suatu sistem budaya dan tata sosial masyarakat pembuatnya. Berdasarkan hal tersebut, maka terdapat hubungan yang erat antara corak *lipaq* dan dinamikanya sebagai inti persoalan dalam penelitian ini dengan kebudayaan.

Kegemaran masyarakat terhadap sutera semakin dikokohkan dengan adanya suatu kesepakatan-kesepakatan terutama dalam hal penentuan corak, ragam warna, dan sebagainya. Hasil produksi sutera alam sangat banyak memperoleh perhatian baik dari masyarakat, pemerintah dan kalangan pengusaha yang disebabkan hasil produksi persuteraan alam tersebut dijadikan cinderamata ciri khas dari Kabupaten Wajo yang dapat dijadikan berbagai macam pakaian dan kerajinan tangan lainnya yang dapat berimbas pada taraf pendapatan

masyarakat dan daerah.

Melallatoa (dalam Faisal, 2014: 31) menjelaskan bahwa keterampilan menenun merupakan pengetahuan budaya yang diwariskan secara turun temurun. Kain yang dihasilkan, selain sebagai busana, hasil tenun itu juga terkait erat dengan aspek keindahan, upacara adat, religi, dan simbol status sosial dalam suatu kelompok masyarakat tertentu. Motif-motif yang terdapat di dalam kain sutera merupakan simbol yang mengandung makna yang bermanfaat bagi kedudukan, kebahagiaan, dan keselamatan bagi para pemakainya. Keterampilan yang dimiliki oleh seseorang khususnya dalam menenun merupakan wujud kearifan lokal. Hardiyanti (2018: 4) menyatakan bahwa Nilai kearifan lokal merupakan wujud nilai dalam seseorang maupun kelompok masyarakat yang tercermin dalam menjalani aktivitas kesehariannya.

Suatu hal yang unik untuk dicermati bahwa dalam rangkaian produksinya berbagai jenis pakaian dengan bahan dasar sutera, terdapat suatu hal yang menonjol sebagai cerminan masyarakat bahwa sutera yang dalam bahasa Bugis dikenal dengan nama "*Sabbe*". Hal ini tampak dalam penentuan corak dan ragam warna yang sangat lazim digunakan dari hasil sutera alam. Sebagai contoh dalam produksi sarung yang ditenun di Kabupaten Wajo cenderung menggunakan warna yang terang dan kontras, sedangkan untuk daerah Mandar di Provinsi Sulawesi Barat cenderung menggunakan warna dan corak yang dominan gelap.

Tinjauan sosial budaya dari berbagai corak sarung sutera Bugis merupakan unsur-unsur istimewa yang erat kaitannya dengan siklus kehidupan manusia. Hal ini merupakan penjelmaan dari pengaturan sistem sosial yang tumbuh dan berkembang diikuti oleh masyarakat sehingga merupakan suatu fenomena adat. Dalam beberapa hal, penggunaan berbagai jenis pakaian dengan bahan dasar sutera cenderung menggunakan status dan keadaan sosial si pemakai. Sehingga sesungguhnya tanpa dijelaskan sekalipun orang lain sudah dapat memahami keadaan si pemakai, apakah dia masih gadis, bangsawan, orang tua, setengah baya, dan sebagainya.

Menyadari keunggulan sarung sutera Bugis beserta dengan keindahan akan coraknya,

penulis mencoba menjelaskan sejarah persuteraan di Indonesia, khususnya di Kabupaten Wajo yang terletak di Provinsi Sulawesi Selatan. Selain itu, bentuk corak-corak sarung sutera Bugis yang ada di Kabupaten Wajo sejak dahulu kala hingga sekarang ini. Dari corak-corak tersebut memiliki makna penting bagi filosofi kebudayaan di Kabupaten Wajo sebagai penghasil sarung sutera Bugis. Begitu pula dengan faktor pergeseran corak pada sarung sutera Bugis di Kabupaten Wajo yang begitu terkenal dari zaman dahulu hingga tercipta berbagai macam corak-corak lain hingga masa kini, yang perlu dan penting untuk diketahui.

Kabupaten Wajo yang dikenal sebagai kota sutera, tidak lagi memahami filosofi-filosofi dari sarung sutera Bugis. Sebagian besar penenun-penenun di Kabupaten Wajo hanya sekedar mengerjakan benang-benang sutera hingga menjadi sarung sutera Bugis yang indah tanpa memperhatikan corak-corak sarung dengan maknanya yang tidak dihiraukan lagi, melainkan hanya dengan menggunakannya saja dalam acara-acara kebudayaan yang bersifat sakral ataupun non sakral.

Corak sarung sutera Bugis adalah bagian yang melekat pada permukaan sarung (*lifaq*) sebagai wujud fisik kearifan lokal suatu wilayah. Wuri (2010) menyatakan bahwa kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Melalui corak sarung tenun di Wajo menggambarkan suatu sistem budaya dan tata sosial masyarakat pembuatnya. Berdasarkan hal tersebut, maka terdapat hubungan yang sangat erat antara corak *lifaq* dan dinamikanya sebagai inti persoalan dalam penelitian ini dengan kebudayaan.

Suatu hal yang unik untuk dicermati bahwa dalam rangkaian produksinya berbagai jenis pakaian dengan bahan dasar sutera, terdapat suatu hal yang menonjol sebagai cerminan masyarakat dimana sutera yang dalam bahasa Bugis dikenal dengan nama "*Sabbe*". Hal ini tampak dalam penentuan corak dan ragam warna yang sangat lazim digunakan dari hasil sutera alam. Sebagai contoh dalam produksi sarung yang ditenun di Kabupaten Wajo cenderung

memakai warna yang terang dan kontras, sedangkan untuk daerah Mandar di Provinsi Sulawesi Barat cenderung menggunakan warna dan corak yang dominan gelap.

Beberapa hasil penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya, yakni St. Rabiatul Wahdania Herman (2009) dengan judul Peran Pemerintah Daerah dalam Meningkatkan Kualitas Sumber Daya Manusia di Kabupaten Wajo (Pengembangan Produksi Persuteraan Alam); Analisis Pemberdayaan Perempuan dan Peningkatan Kualitas Tata Kelola Persuteraan di Kabupaten Wajo (2013). Faisal (2014: 85) dengan judul penelitian, Tenun Tradisional Tolaki Sulawesi Tenggara, menjelaskan bahwa fungsi tenun tradisional dibagi atas tiga macam yakni, fungsi sosial, fungsi ekonomi, dan fungsi budaya. Fungsi sosial dapat memberikan identitas bagi pemakainya.

Berdasarkan uraian latar belakang masalah tersebut, dalam hal ini penulis fokus memberikan paparan dalam hasil penelitian tentang bentuk dan makna apa yang terkandung pada corak-corak sarung sutera Bugis bagi filosofi kebudayaan masyarakat di Kabupaten Wajo, serta faktor penyebab terjadinya pergeseran corak pada sarung sutera Bugis di Kabupaten Wajo. Oleh karena itu, penulis mengangkat penelitian ini dengan judul "Memahami Kearifan Lokal Masyarakat Bugis Wajo melalui Makna *Balo Lipaq Sabbe*".

Berdasarkan uraian sebelumnya, penulis tertarik untuk menjembatani berbagai ide atau gagasan masyarakat Bugis Wajo terkait; (1) bagaimanakah corak *lipaq sabbé* di masyarakat Bugis Wajo? Dan (2) bagaimanakah makna yang terkandung di dalam *balo lipaq sabbé* dalam masyarakat Bugis Wajo?

METODE

Jenis penelitian ini termasuk deskriptif kualitatif. Tulisan ini merupakan penelitian lapangan yang bertujuan untuk mengungkap dan mendeskripsikan; (1) corak tenun sutera (*balo lipaq sabbé*) yang diproduksi oleh penenun di masyarakat Bugis Wajo; (2) makna yang terkandung dalam corak tenun sutera (*balo lipaq sabbé*) yang diproduksi oleh penenun di masyarakat Bugis Wajo.

Kegiatan penelitian diawali dengan

mengumpulkan data melalui proses pengamatan langsung, wawancara mendalam, catat, dan dokumentasi. Data yang telah dikumpulkan kemudian diklasifikasi dan dianalisis berdasarkan masalah yang telah dirumuskan. Hasil dari analisis inilah yang kemudian dipaparkan pada pembahasan.

Lokasi penelitian ini dilakukan di Desa Pakkanna, Kecamatan Tanasitolo Kabupaten Wajo; Desa Palattae, Kecamatan Pammana, Kabupaten Wajo; dan Kota Sengkang, Kabupaten Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan dengan pertimbangan bahwa daerah tersebut terdapat komunitas penenun Bugis, dan lebih banyak mengetahui filosofi sarung sutera Bugis di Kabupaten Wajo layaknya di kabupaten lain. Selain itu, daerah ini dikenal sebagai sentra penghasil kain tenun Bugis di Sulawesi Selatan yang masyarakatnya telah melakukan aktifitas pertenunan sejak dahulu dan turun temurun hingga saat ini.

PEMBAHASAN

Nilai lokal merupakan suatu wujud kearifan yang ada dalam suatu kelompok masyarakat dan dijadikan sebagai pedoman hidup dalam menjalani aktivitas keseharian yang lebih baik. Wuri (2010) menyatakan bahwa kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal. Lebih tegas lagi dinyatakan oleh Suharso (dalam Salam: 2017) bahwa kearifan lokal merupakan pengetahuan yang mewujudkan dalam perilaku sebagai hasil dari adaptasi terhadap lingkungan yang mempunyai implikasi positif terhadap kelestarian lingkungan.

Tradisi menenun dalam masyarakat Bugis Wajo merupakan wujud kearifan lokal yang kelestariannya hingga saat ini masih tetap terjaga. Nilai-nilai lokal masyarakat tercermin mulai dari proses mengolah benang sutera sampai pada teknik menenun (*mattennung*). Menenun sarung sutera membutuhkan pola pengetahuan dan keterampilan yang memadai. Pengetahuan menenun dibutuhkan dalam memilih berbagai macam corak hingga membentuk suatu kesatuan makna.

Sedangkan, keterampilan dibutuhkan dalam merangkai dan mencipta sebuah produk tenunan. Sehingga, kedua hal tersebut menjadi hal yang mendasar dan tak dapat terpisahkan satu sama lain. Sejalan dengan hal tersebut, Agussalim (2017: 7) menjelaskan bahwa tenun Wajo sebagai bagian dari sejarah, budaya, dan merupakan suatu tradisi yang hingga kini masih bertahan. Selain itu, tenun Wajo juga sebagai ruang ekspresif, estetik, imajinatif dalam mengomunikasikan gagasan simbolik. Sejalan dengan hal itu, Danesi (2004: 44) menjelaskan bahwa sebuah objek, suara, sosok, warna, dan seterusnya dapat bersifat simbolik. Simbol mewakili sumber acuannya dalam cara yang konvensional.

Gambaran Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian ini dilakukan di Desa Pakkanna, Kecamatan Tanasitolo Kabupaten Wajo; Desa Palattae, Kecamatan Pammana, Kabupaten Wajo; dan Kota Sengkang, Kabupaten Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan dengan pertimbangan bahwa daerah tersebut terdapat komunitas penenun Bugis, dan lebih banyak mengetahui filosofi sarung sutera Bugis di Kabupaten Wajo di antara kabupaten yang lain. Selain itu, daerah ini dikenal sebagai sentra penghasil kain tenun Bugis di Sulawesi Selatan yang masyarakatnya telah melakukan aktivitas pertenunan sejak dahulu dan turun temurun hingga saat ini.

Bentuk Dan Makna Corak Sarung Sutera Bugis

Bertahannya budaya menenun sampai saat ini tidak terlepas dari kuatnya adat istiadat yang mereka anut sebagai falsafah hidup dengan menjembatani kemajuan zaman dan norma-norma adat yang berlaku. Penyesuaian warna, corak, dan bahkan bahan baku terlihat jelas pada tampilan *lifaaq* secara visual. Baik yang dipergunakan untuk keseharian maupun untuk keperluan adat. Corak dan warna merupakan suatu identitas, tampilan status kebangsawanan maupun umur dari si pemakai. Makin rumit corak, makin tinggi tingkat kebangsawanan. Makin gelap warnanya (mendekat kearah hitam), maka makin tua usia si pemakai.

Bentuk sarung sutera Bugis pada umumnya sama dengan sarung biasa. Ukuran sarung (*lifaq*) adalah 110 cm x 120 cm. Ukuran ini disesuaikan dengan ukuran proporsi masyarakat Asia pada umumnya.

Sarung sutera Bugis, terdapat tiga bagian yang ditandai dengan kepala sarung (*kafala lifaq*), badan sarung (*watang lifaq*), dan penghias sarung (*ida-kida*). Pada bagian kepala sarung (*kafala lifaq*) ini terletak pada bagian belakang sarung, corak yang terdapat bagian kepala sarung selalu memberikan perbedaan dengan corak yang ada di badan sarung (*watang lifaq*) pada sarung sutera Bugis.

Bentuk corak-corak sarung sutera Bugis, dibedakan atas empat babak pergeseran, yakni babak tak bergambar, babak kotak-kotak, babak bergambar, dan babak motif permukaan.

➤ Babak Tak Bergambar

Babak tak bergambar diperkirakan ada pada tahun 1400, pada kurun waktu ini masyarakat baru mengembangkan tenunan dengan corak berupa garis-garis baik vertikal/*mattetong* maupun horizontal/*makkalu* berkeliling bahkan masih banyak yang tidak bergambar/ polos sama sekali. Bahan baku yang digunakan adalah serat katun dengan menggunakan *walida*/ gedokan/alat tenun bukan mesin.

Corak Garis Memanjang / Horizontal (*Balo Makkalu*)

Sarung sutera Bugis (*lifaq sabbe*), *balo makkalu* hanya terdapat beberapa garis memanjang/horizontal melintang saja yang ada di pangkal dan ujung sarung. Jadi, pada bagian tengah sarung sutera Bugis terlihat kosong/tanpa corak dengan penggunaan corak ini. Dengan demikian, pada sarung sutera Bugis dengan *balo makkalu* ini, belum dijumpai penanda sebagai kepala sarung (*kafala lifaq*), badan sarung (*watang lifaq*), dan penghias sarung (*ida-kida*). Berikut gambar sarung sutera dengan corak garis memanjang/ horizontal (*balo makkalū*).



Gambar 1. Corak Garis Memanjang / Horizontal (*Balo Makkalu*)

Corak dengan garis melintang, pada corak ini akan bertemu kembali setelah ujung kain disatukan dengan cara dijahit, memberikan suatu pemaknaan dengan suatu ikatan tali kekeluargaan. Garis dari corak ini yang selalu melintang pada sarung sutera Bugis ini yang tak pernah putus, begitu pula dengan ikatan darah yang tak pernah putus.

Corak Garis Tegak Berdiri / Vertikal (*Balo Tettong*)

Disebut *tettong* karena garis-garis yang terdapat pada corak sarung sutera Bugis ini semuanya garis tegak berdiri. Karena hanya garis tegak berdiri yang ditemui di seluruh permukaan sarung, makna pada corak garis tegak berdiri sarung sutera Bugis ini belum ditemukan ciri pembeda penanda sebagai kepala sarung (*kafala lifaq*), badan sarung (*watang lifaq*), dan penghias sarung (*ida-kida*).



Gambar 2. Corak Garis Tegak Berdiri / Vertikal (*Balo Tettong*)

Corak garis tegak berdiri/vertikal memberikan makna tentang Raja dengan rakyatnya. Dilihat dari garis tegak berdiri yang pada ujung atas menyimbolkan sebagai Raja, dan selanjutnya garis yang lurus ke bawah

menyimbolkan rakyat dan bawahan-bawahan Raja. Corak tersebut memberi-kan makna bahwa mastarakat Bugis pada masa lampau, Raja selalu beriteraksi langsung dengan bawahannya dan rakyatnya secara langsung, meski tetap terdapat landasan perbedaan kasta.

Simbolis kebangsawanan yang ditandai dengan corak garis tegak lurus/vertikal (*balo tettong*) diletakkan pada kepala sarung (*kafala lifaq*), karena pada zaman lampau seorang masyarakat biasa tidak diperkenankan untuk sekedar berdiri ataupun berjalan, dan berada di hadapan Raja atau keturunan bangsawan lainnya, melainkan harus di belakang Raja saja. Hal ini memberikan nilai kebudayaan Bugis di Wajo yang sangat menghormati Rajanya. Jadi, itulah sebabnya mengapa simbolis kebangsawanan di masyarakat Bugis Kabupaten Wajo pada zaman lampau diletakkan di kafala lifaq pada sarung sutera Bugis, karena seorang masyarakat biasa hanya bisa berada di belakang Rajanya, dan pada saat itu pula seorang masyarakat biasa bisa melihat tingkat strata sosial kebangsawanan dari kepala sarung sutera Bugis tersebut.

➤ Babak Kotak-kotak

Pada babak ini dikenal dengan corak kotak-kotak yang diperkirakan sudah ada di tahun 1600. Masyarakat setempat sudah mulai mengenal tenun dengan lebih baik sehingga garis-garis horizontal dan vertikal dipadukan menjadi corak kotak-kotak. Pada masa ini *lifaq* sudah banyak mengalami perubahan yang cukup signifikan, baik pada corak maupun bahan baku. Corak berkembang dengan dikenalnya benang emas dan perak hasil perniagaan dan pelayaran yang dilakukan oleh masyarakat setempat.

Corak Kotak-Kotak (*Balo Lobang*)

Corak ini dikatakan sebagai corak kotak-kotak (*balo lobang*) karena corak ini berbentuk kotak-kotak. Garis dan kombinasi garis sangat berbeda, garisnya cenderung lebih tebal dan menghasilkan puluhan kotak-kotak yang besar pula. Namun, dari corak kotak-kotak (*balo lobang*) lahir macam-macam corak kotak-kotak yang dibedakan hanya dari segi warna dan ukuran saja.

Dari segi warna, biasanya memilih warna terang yang garang seperti warna merah (*cella*), merah menyala (*cella raka*), merah keemasan (*camara*), dan sebagainya. Adapun corak-corak yang dimasukkan dalam bagian *balo lobang* yaitu corak kotak-kotak ukuran sedang (*balo lobang sitengnga*), corak kotak-kotak tiga-tiga (*balo lobang tellu-tellu*), corak kotak-kotak tidak lengkap (*balo lobang kacêlê*).



Gambar 3. Corak Kotak-Kotak (*Balo Lobang*)

Pada corak kotak-kotak (*balo lobang*) tersebut, diambil dari landasan bentuk *sulapaq eppa*. *Sulapaq eppa* memberikan simbolis empat elemen alam di muka bumi ini yang meliputi tanah, air, angin, dan api. Keempat elemen alam itu memberikan pemaknaan kekuasaan di muka bumi ini. Begitu pula untuk pemaknaan pengguna sarung sutera Bugis yang berkotak-kotak ini diper-untukkan untuk Raja dan keturunannya, yang masih memiliki garis darah keturunan bangsawan. Terlihat jelas untuk corak kotak-kotak pada masa lampau diperuntukkan untuk para perjaka dan yang masih gadis dan hanya yang berdarah bangsawan (*arung*) bisa memakainya.

Corak kotak-kotak (*balo lobang*) ini dikhususkan bagi Pria yang belum menikah. Garis dan kombinasi garis sangat berbeda, garisnya cenderung lebih tebal dan menghasilkan puluhan kotak-kotak yang besar pula. Dari segi warna, biasanya memilih warna terang yang garang seperti warna *cella* (merah), *Cella Raka* (merah menyala), *Camara* (merah keemasan).

Corak kotak-kotak (*balo lobang*) diperuntukkan bagi perjaka, karena dilihat dari gambar kotak-kotaknya yang besar menggam-barkan sisi kejantanan/kelakian dari seorang laki-laki. Kotak-kotak yang besar memberikan pengartian dari

sisi tanggung jawab yang besar, yang pada hakikatnya dimiliki seorang laki-laki. Dari corak tersebut dapat dimaknakan bahwa seorang laki-laki (keturunan bangsawan) memiliki kekuasaan yang besar untuk lebih bertanggung jawab menjaga kehidupan sekitarnya.

Corak Kotak-Kotak Kecil (*Balo Renniq*)

Pada corak sarung sutera Bugis ini disebut corak kotak-kotak kecil (*balo renniq*), karena sarung ini menampilkan tampilan dengan garis-garis vertikal dan horizontal yang tipis, hingga menghasilkan ribuan kotak-kotak kecil. Warna, kombinasi warna dan kombinasi garis tersebut akan ditemui pada keseluruhan kain sarung ini. Kecuali pada bagian kepala sarung (*kafala lifaq*), bagian yang harus berada dibelakang, lurus dengan punggung sang pemakai. Pada bagian ini akan ditemui garis dan kotak-kotak dengan pilihan warna, kombinasi warna atau kombinasi garis yang berbeda. Sebagai pembeda antara bagian kepala sarung (*kafala lifaq*) dan badan sarung (*watang lifaq*) sarung tersebut. Sarung dengan corak ini biasanya memakai warna-warna terang yang lembut, seperti merah jambu (*bakko*), hijau muda (*cui*), dan sebagainya.

Seperti dengan *balo lobang*, dari *balo renniq* pun lahir macam-macam corak kotak-kotak kecil yang dibedakan hanya dari segi warna dan ukuran saja. Adapun corak-corak yang dimasukkan dalam bagian *balo renniq* yaitu *balo kettê*, *balo cippê*, *balo lango-lango duang rufa*, *balo farada*, *balo nyila gauq*, dan *balo bunnê serobo*.



Gambar 4. Corak Kotak-Kotak Kecil (*Balo Renniq*)

Corak kotak-kotak kecil (*balo renniq*) diperuntukkan bagi seorang gadis yang belum menikah. Kotak-kotak kecil lebih mengarah pada

sisi yang lebih feminim yang dimiliki oleh sifat perempuan. Sifat lemah lembut yang dimiliki oleh perempuan telah terwakili dari corak beribu kotak-kotak kecil dan warna dari sarung sutera Bugis. Kotak-kotak kecil namun menghasilkan beribu kotak, memiliki arti tentang kelemahan dan kelembutan namun tetap mampu menjaga kepercayaan-kepercayaan lain yang dimiliki perempuan. Tegar dan mampu menghasilkan keturunan, serta merawat dan membesarkan keturunan.

➤ Babak Bergambar

Babak corak bergambar diperkirakan ada pada tahun 1900. Walau masyarakat masih menggunakan alat tenun bukan yang bersifat sederhana, namun hal ini dapat membuat perkembangan corak menjadi dinamis. Hal ini membuktikan bahwa Bugis mempunyai peradaban yang cukup tinggi. Bahkan paduan warna hasil struktur tenunan pada sarung sutera Bugis telah terbukti. Kekreatifitasan dan ketelitian menenun telah terbukti dengan terlahirnya corak yang sedikit lebih rumit dari babak corak sebelumnya yang telah ada, yakni babak corak tak bergambar dan babak corak kotak-kotak.

Corak Gelombang (*Balo Bombang*)

Corak gelombang (*balo bombang*) dikatakan *balo bombang* yang dalam bahasa Indonesia memiliki arti gelombang, karena bentuk coraknya yang berbentuk zig-zag seperti gelombang. Corak ini serupa segitiga sama sisi yang berjejeran dan sambung menyambung.



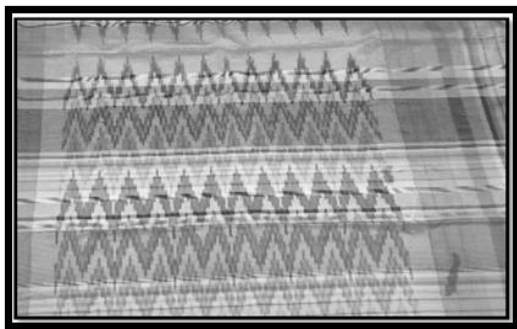
Gambar 5. Corak Gelombang

Balo bombang menggambarkan gelombang lautan ini dapat diterapkan pada seluruh permukaan kain atau hanya diterapkan pada bagian kepala sarung saja. Namun demikian, tetap ada pembanding corak yang membedakan antara kepala sarung (*kafala lifaq*) dengan badan sarung (*watang lifaq*). Corak bombang ini pun sering digabungkan dengan corak kotak-kotak. Gradasi warna pada corak bombang sangat halus dan lembut tetapi ada juga yang sangat kuat.

Corak ini memberikan makna tentang kehidupan yang seperti gelombang. Kadang-kadang kita menemukan kemudahan dalam kehidupan, begitu pula kadang harus menemukan kesukaran dalam kehidupan.

Corak Runcing (*Balo Coboq*)

Serupa dengan corak gelombang (*balo bombang*), corak runcing (*balo coboq*) juga berbentuk segitiga. Bedanya, pada *balo coboq* bentuk segitiganya lebih ramping dan tinggi tegak dengan ujung yang lebih runcing lagi. Segitiga pada *balo coboq* juga berjejeran melintang hingga bertemu diujung sarung setelah dijahit. Setelah muncul babak bergambar pada corak sarung sutera Bugis, corak runcing (*balo coboq*) tidak hanya ditempatkan pada badan sarung sutera Bugis (*watang lifaq*) saja, akan tetapi juga dipakai pula sebagai corak pada kepala sarung (*kafala lifaq*).



Gambar 6. Corak Corak Runcing (*Balo Coboq*)

Corak runcing (*balo coboq*) biasanya dikombinasikan dengan corak garis memanjang (*balo makkalu*), corak garis tegak berdiri (*balo tettonq*), corak kotak-kotak (*balo lobang*), ataupun corak kotak-kotak kecil (*balo renniq*). Hal ini memberikan gambaran bahwa pergeseran kekrea-tifitasan penenun Bugis pada pertenenan sarung sutera Bugis mengalami perkembangan.

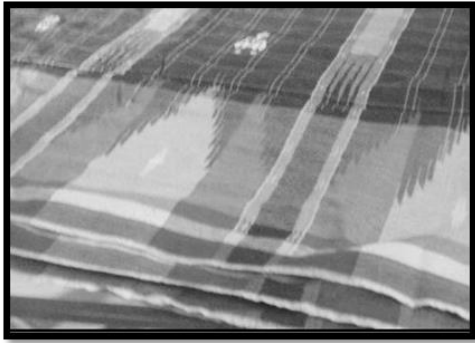
Dalam kesehariannya, corak runcing (*balo coboq*) ini banyak dipakai oleh mereka yang akan melakukan proses pendekatan hingga proses melamar dalam adat Bugis. Bisa jadi *balo coboq* ini adalah simbol dari keteguhan hati sang pria dan keluarganya untuk melamar pujaan hatinya.

Dikhususkan juga pada *balo coboq* dengan ciri khas corak meruncing. Corak tersebut disimbolkan pada suatu ujung benda yang runcing. Terpintas terseret dengan prinsip Bugis *tellu cappaq* yang mesti dimiliki pemuda Bugis sebagai jiwa kejantanan, yakni "*cappa lila, cappa kawali, cappa laso*" yang berarti "ujung lidah, ujung badik, ujung kemaluan". Prinsip tersebut memberikan makna bahwa ujung lidah sebagai penanda kemampuan bersilat lidah.

Dari selisih paham yang terjadi, perlulah pemuda Bugis untuk mempergunakan lidahnya dengan tugas untuk menyelesaikan selisih tersebut. Kemudian pada ujung badik memberikan pemaknaan bahwa keberanian untuk menghadapi serawan lawan bila tak mampu lagi dikendalikan hanya dengan berbicara saja. Dan terakhir, ujung kemaluan yang bermakna harga diri. Ujung lidah dan ujung badik diperlukan untuk tetap memper-tahankan dari harga diri orang Bugis. Tetap menjaga kata-kata sebelum bertindak atau melaksanakan sesuatu hal.

Corak Pucuk (*Balo Pucuq*)

Jika hanya dilihat secara sepintas, maka akan terlihat sama corak runcing (*balo coboq*), dengan corak pucuk (*balo pucuq*). Corak runcing (*balo coboq*) dan corak pucuk (*balo pucuq*) ini berbentuk seperti segitiga runcing, dan tergambar ditandai dengan garis dari bawah semakin ke atas semakin meruncing. Namun perlu tetap diperhatikan bahwa pangkal dari Corak pucuk (*balo pucuq*) lebih lebar daripada pangkal corak runcing (*balo coboq*).

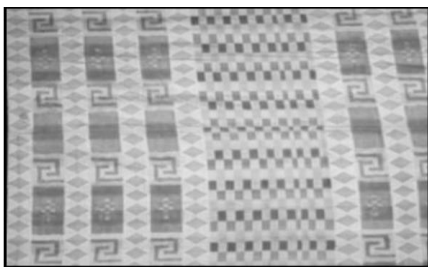


Gambar 7. Corak Pucuk (*Balo Pucucq*)

Corak pucuk (*balo pucucq*) berbentuk segitiga runcing dengan pangkal yang lebih lebar ini, menjulangkan permainan garisnya ke atas hingga membentuk segitiga dengan tatanan garis menyerupai anak tangga bertangga-tangga hingga sampai titik runcing atasnya.

Dari corak pucuk (*balo pucucq*) pada sarung sutera Bugis memberikan makna simbolis tentang hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya. Dari corak ini memberikan makna yang lebih bersifat religius. Terlihat dari corak pucuk ini, pada pangkal bawah yang paling lebar memberikan makna bahwa di situlah makhluk-mahluk Tuhan secara keseluruhan, selanjutnya meruncing dengan ditandai garis-garis menjulang ke atas seperti anak tangga yang memaknai ketinggian iman atau hubungan antara Tuhan dan makhluknya yang semakin menipis atau memucuk. Semakin tinggi, semakin menipis, begitu pula tingkat keimanan dari seseorang, semakin tinggi, semakin sedikit pula seseorang yang memiliki tingkat keimanan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan seperti keruncingan garis hingga mencapai pada titik ujung atas pada corak pucuk (*balo pucucq*).

Corak Kembali (*Balo Mappagiling*)



Gambar 8. Corak Kembali (*Balo Mappagiling*)

Corak membalik (*balo mappagiling*). Dari makna corak ini diambil dari legenda

masyarakat bugis yang konon ceritanya ada seorang suami yang pergi merantau berlayar meninggalkan istrinya untuk mencari uang. Namun, ketika sang suami tersebut telah menjadi saudagar yang kaya raya, ia pun tak pernah memberi kabar dan melupakan istrinya. Karena isteri sang suami tak pernah dinafkahi lagi, maka ia memutuskan untuk menenun sehelai sarung sutera yang kemudian dijualnya kepada seseorang yang hendak berlayar pula untuk merantau. Corak hasil tenunan sang istri serupa berbentuk spiral membalik/bolak-balik yang sangat indah. Hingga tiba pada saatnya, sang suami melihat sarung sutera hasil tenunan istrinya sendiri dengan corak indah, *balo mappagiling* yang dikenakan oleh seseorang perantau yang telah membeli dari istri sang suami tersebut. Sang suami sangat menyukai sarung tersebut hingga ia mau membeli sarung tersebut dari perantau tadi. Tidak hanya membeli, sang suami penasaran dengan penenun sarung tersebut dan mencari tahu siapa penenun dari sarung sutera dengan corak bolak-balik (*balo mappagiling*). Hingga pada akhirnya, sang suami mengetahui bahwa penenun dari sarung sutera tersebut tidak lain adalah istrinya sendiri. Sang suami pun sadar dan kembali untuk menemui istrinya.

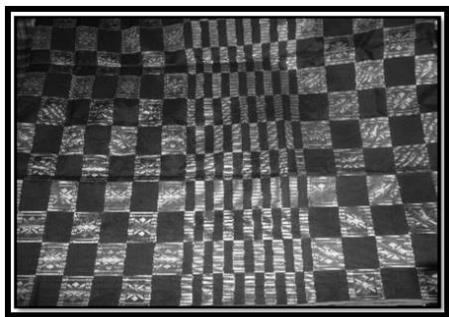
Babak corak motif permukaan ini mulai ada pada tahun 1900, sama dengan babak corak bergambar, pada bab motif permukaan ini memberikan kesan tentang lebih berkembangnya lagi teknologi alat tenun dari alat tenun bukan mesin menjadi alat tenun mesin. Hal ini membuat penambahan sifat kreatifitas yang dimiliki masyarakat Bugis perkembangan corak semakin dinamis. Paduan antara keterampilan yang tinggi dan teknologi yang memadai, corakpun mulai bergambar bunga, sesuai dengan apa yang mereka lihat pada saat itu. Hal ini membuktikan bahwa Bugis mempunyai peradaban yang sangat tinggi. Bahkan paduan warna hasil struktur tenunan pun menambah nilai estetika tertentu pada *lifaq* Bugis.

Babak ini sudah mengenal struktur *subbiq*, tenunan yang menyerupai hasil sulaman. Sehingga corak-corak yang dihasilkan pada sarung sutera Bugis bermotif timbul, sedangkan pada balik kain sarung sutera Bugis, tidak akan nampak coraknya. Babak-babak inilah yang

menandai perubahan corak secara garis besar atas penyesuaian terhadap situasi yang terkait pada saat itu.

Corak di babak ini pada umumnya bergambar bunga. Begitu banyak corak yang lahir pada babak ini. Corak dibuat dan dinamai sesuai dengan bunga-bunga indah yang umumnya diketahui oleh penenun. Adapun nama-nama corak dari babak motif permukaan seperti *balo areq-kareq*, *balo mēsa*, corak bunga matahari (*balo matahari*), corak bunga bukkang (*balo candi bukkang*), corak bunga munawwarah (*balo candi bunga munawwarah*), corak bunga kertas (*balo bunga kertas*). *Balo areq-kareq* yang dipadukan dengan benang sutera emas menambah keindahan dari sarung sutera Bugis di Kabupaten Wajo.

Namun bila ditelaah lebih dalam lagi, secara tak langsung dari babak motif permukaan pada corak sarung sutera Bugis yang bentuk coraknya lebih menggambarkan bunga-bunga, dapat dijamahkan bahwa masyarakat Bugis di Kabupaten Wajo lebih menggambarkan kondisi alam yang sesuai dengan lingkungan Kabupaten Wajo. Corak-corak yang lebih bersifat pada tumbuh-tumbuhan memberikan simbol bahwa Kabupaten Wajo subur dengan tanah dan bidang pertanian, serta perkebunan yang dimilikinya. Hal ini sesuai dengan letak geografis Kabupaten Wajo yang strategis, yang dibuktikan dengan empat elemen alam yang dimiliki Kabupaten Wajo, dan tidak dimiliki keseluruhan oleh kabupaten lain yang ada di Sulawesi Selatan. Empat elemen alam itu yang menjadi sumber kekayaan Wajo adalah danau, gunung, laut, dan sungai. Sesuai dengan puisi Bugis Wajo, “*Mangkalungeng ri fitau, massulappe ri bulu, mattoddang ri tasi, mabberekkeng ri tappareng*”, artinya Wajo berada di antara empat alam kekayaan, berada diantara sungai, gunung, laut, danau.



Gambar 9. *Balo Areq-Kareq*

Tampak pada bentuk *Balo Mēsa* seperti bunga padi yang memberikan gambaran alam dari Kabupaten Wajo.



Gambar 10. *Balo Mēsa*

Tampak pada bentuk *Balo Bunga Matahari* seperti bunga matahari yang memberikan gambaran akan kesuburan bunga-bunga di Kabupaten Wajo.



Gambar 11. *Balo Bunga Matahari*

Tampak pada *Balo Candi Bukkang*, bentuk corak ini memadukan corak indah yang berbeda pada *watang lifaq* dan *ida-kida* pada sarung sutera Bugis di Kabupaten Wajo.

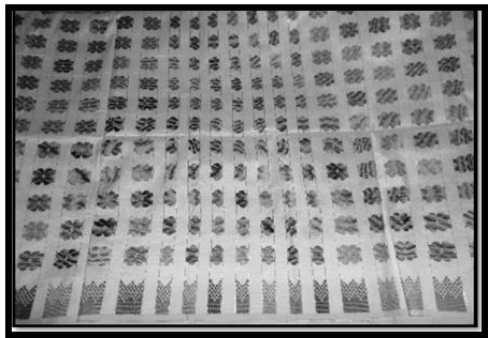


Gambar 12. *Balo Candi Bukkang*



Gambar 13. *Balo Candi Bukkang*

Seperti corak lainnya yang termasuk pada babak motif permukaan, *Balo Bunga kertas* juga menggambarkan salah satu macam bunga, yakni bunga kertas. Hal ini memberikan gambaran akan kesuburan bunga-bunga dan tumbuhan lainnya di Kabupaten Wajo.



Gambar 14. *Balo Corak Bunga Kertas (Balo Bunga Kertas)*

PENUTUP

Bentuk coraksarung sutera Bugis, dibedakan atas empat babak pergerseran, yakni babak tak bergambar yang terdiri corak garis memanjang/ horizontal (*balo makkalu*), corak garis tegak berdiri/vertikal (*balo tetting*); babak kota-kotak terdiri corak kotak-kotak (*balo lobang*), corak kotak-kotak kecil (*balo renniq*); babak bergambar terdiri corak gelombang (*balo bombang*), corak runcing (*balo coboq*), corak pucuk (*balo pucuq*), corak kembali (*balo mappagiling*); dan babak motif permukaan yang terdiri *balo areq-kareq*, *balo mēsa*, corak bunga matahari (*balo matahari*), corak bunga bukkan (*balo candi bukkang*), corak bunga munawwarah (*balo candi bunga munawwarah*), corak bunga kertas (*balo bunga kertas*).

Sarung sutera Bugis, memiliki tiga bagian yang ditandai dengan kepala sarung (*kafala lifaq*), badan sarung (*watang lifaq*), dan

penghias sarung (*ida-kida*). Pada bagian kepala sarung (*kafala lifaq*) ini terletak pada bagian belakang sarung, corak yang terdapat bagian kepala sarung selalu memberikan perbedaan dengan corak yang ada di badan sarung (*watang lifaq*) pada sarung sutera Bugis.

Di bagian kepala sarung sutera Bugis, nilai kebangsawanan tampak terlihat. Sedangkan pada badan sarung, terdapat suatu corak yang mendominasi sarung sutera Bugis, namun pada penghias sarung hanya sedikit corak-corak tambahan yang berfungsi sebagai penghias saja atau nilai tambah keindahan dari sarung sutera Bugis.

Penghias sarung (*ida-kida*) pun baru muncul di babak corak bergambar pada sarung sutera Bugis. Hal ini sebagai salah satu nilai kreatifitas yang dikembangkan oleh masyarakat Bugis di Kabupaten Wajo pada sarung sutera Bugis sebagai perkembangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Agussalim Aj, Andi .2017. *Tenun Wajo: Suatu Analogi Sastra dan Strategi Pengelolaannya bagi Upaya Peningkatan Perekonomian Masyarakat*. Makalah disampaikan dalam Kegiatan Pameran bersama Warna-Warni Kain Tradisional Nusantara di Benteng Fort Rotterdam. Makassar.
- Danesi, Marcel. 2010. *Pesan, Tanda, dan Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Faisal. 2014. *Tenun Tradisional Tolaki Sulawesi Tenggara*. Makassar. Pustaka Refleksi.
- , 2009. *Peran Pemerintah Daerah dalam Meningkatkan Kualitas Sumber Daya Manusia di Kabupaten Wajo*. Makassar: Universitas Hasanuddin.
- Hardiyanti, dkk.2018. *Nilai Kearifan Lokal dalam Kumpulan Cerita Rakyat Bugis*. Prosiding Seminar Nasional Seminar Nasional Pendidikan Jurusan Administrasi Pendidikan FIP UNM. Makassar.
- Herman, Wahdania. 2013. *Analisis Pemberdayaan Perempuan dan Peningkatan Kualitas Tata Kelola*

Persuteraan di Kabupaten Wajo.
Sengkang: STIA Puang Rimaggalatung.

- Kesuma, Andi Ima. 2017. Tenun Wajo untuk Asean. Makalah disampaikan dalam Kegiatan Pameran bersama Warna-Warni Kain Tradisional Nusantara di Benteng Fort Rotterdam. Makassar.
- Salam, Rahayu. 2017. Kearifan Lokal Masyarakat Adat dalam Pengelolaan Hutan di Pulau Wangi-Wangi. Jurnal Walasuji Volume 8, nomor 1. Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan.
- Wuri, Wuryandani,. 2010. Integrasi Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Untuk Menanamkan Nasionalisme di Sekolah Dasar. Proceeding Seminar Nasional Lembaga Penelitian UNY. Yogyakarta.

PROFIL DAN ETOS KERJA NELAYAN SEJAHTERA DI PESISIR KAMPUNG KAILI KABUPATEN BANTAENG (PROFILE AND ETHIC WORK PROSPERITY OF FISHERMEN AT KAILI COASTAL VILLAGE IN BANTAENG REGENCY)

Nur Alam Saleh

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin/Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221
Pos-el: salehnuralam@gmail.com

ABSTRACT

The research aims to describe the profile and ethic work of kaili village fishermen in managing marine resources in bantaeng regency. The research uses the qualitative method with descriptive approach to provide an overview of the cultural social family of fishermen in kaili village, sub-district of bonto lebang, district of bissappu. The research findings of the ethic work owned by community of kaili village are divided into two things, the first thing is fulfillment of basic life, and the second one is making the family and friend to be happy. Based on the research can be known that community of kaili village defines ethic work as proof of diligence, confidence, discipline, and persistence. In the certain condition, the ethic work of kaili fishermen community has growing up due to increase of needs. Most of the fishermen community in kaili village use the concept of islamic ethic work, which requires a sense of utilization to others by giving alms, infaq, and etc. Thus, islamic ethic work can realize the social prosperity through working to fulfil the basic needs.

Keywords: Profile, Ethic Work, Fishermen Prosperity.

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan profil dan etos kerja nelayan kampung kaili dalam pengelolaan sumberdaya laut di kabupaten bantaeng. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif untuk memberikan gambaran sosial budaya keluarga nelayan di kampung kaili kelurahan bonto lebang kecamatan bissappu. Temuan penelitian etos kerja yang dimiliki masyarakat kampung kaili ada dua hal, yaitu pertama terpenuhinya dasar hidup dan kedua dapat membahagiakan keluarga serta kerabatnya. Berdasarkan hasil penelitian ini dapat diketahui bahwa masyarakat kampung kaili memaknai etos kerja sebagai bukti ketekunan, percaya diri, disiplin serta kegigihan. Dalam kondisi tertentu etos kerja masyarakat nelayan kampung Kaili mengalami kenaikan karena kebutuhan yang meningkat. Masyarakat nelayan kampung kaili juga sebagian besar menggunakan konsep etos kerja islami, yang mengharuskan rasa pemanfaatan kepada orang lain dengan cara bersedekah, infak dan sebagainya. Demikianlah etos kerja yang islami mampu mewujudkan kesejahteraan sosial melalui bekerja untuk pemenuhan kebutuhan dasar.

Kata kunci; Profil, Etos Kerja, Kesejahteraan Nelayan

PENDAHULUAN

Pesisir sebagai suatu wilayah peralihan antara daratan dan lautan yang merupakan sumber daya potensial di Indonesia. Wilayah ini adalah kawasan yang mempunyai karakteristik dan problema yang unik dan kompleks. Unik secara ekonomi karena berkontribusi penting sebagai sarana pelabuhan dan bisnis komersial lainnya,

serta mempunyai daya tarik yang besar sebagai tujuan wisata dan tujuan lainnya yang dapat menghasilkan banyak keuntungan finansial. Karena itu tidaklah mengherankan jika wilayah pesisir dihuni oleh lebih dari setengah penduduk dunia (Safari, 2006:13). Mereka yang menghuni wilayah pesisir disebut sebagai masyarakat pesisir.

Secara geografis, masyarakat nelayan adalah masyarakat yang hidup, tumbuh dan berkembang di kawasan pesisir, yakni suatu kawasan transisi antara wilayah darat dan laut (Kusnadi, 2009). Menurut Imron (2003) dalam Mulyadi (2005), nelayan adalah suatu kelompok masyarakat yang kehidupannya tergantung langsung pada hasil laut, baik dengan cara melakukan penangkapan ataupun budidaya. Mereka pada umumnya tinggal di pinggir pantai, sebuah lingkungan pemukiman yang dekat dengan lokasi kegiatannya.

Apridal (2011:85) menilai dalam memanfaatkan potensi laut yang ada sudah menjadi kebiasaan dan cara utama untuk memenuhi kebutuhan masyarakat pesisir. Meskipun kondisi masyarakat pesisir secara umum terlebih lagi masyarakat nelayan yang masih tradisional masih berada di bawah garis kemiskinan.

Hal tersebut lebih diperkuat Kusnadi (2006:1) bahwa dalam kegiatan produksi nelayan buruh hanya menyumbangkan jasa tenaganya dan memperoleh hak-hak yang sangat terbatas. Kedua, ditinjau dari tingkat skala investasi modal usahanya, struktur masyarakat nelayan terbagi dalam katagori nelayan besar dan nelayan kecil. Disebut nelayan besar karena jumlah modal yang diinvestasikan dalam usaha perikanan relatif banyak, sedangkan pada nelayan kecil justru sebaliknya. Ketiga, dipandang dari tingkat teknologi peralatan tangkap yang digunakan, masyarakat nelayan terbagi dalam nelayan modern dan nelayan tradisional. Jumlah nelayan modern relatif kecil dibandingkan nelayan tradisional.

Seperti masyarakat yang lain, masyarakat nelayan menghadapi sejumlah masalah politik, sosial dan ekonomi yang kompleks. Masalah-masalah tersebut antara lain: Kemiskinan, kesenjangan sosial dan tekanan-tekanan ekonomi yang datang setiap saat, Keterbatasan akses modal, teknologi dan pasar sehingga memengaruhi dinamika usaha, Kelemahan fungsi kelemahan sosial ekonomi yang ada, Kualitas sumberdaya manusia yang rendah sebagai akibat keterbatasan akses pendidikan, kesehatan, dan pelayanan.

Pada masa-masa penghasilan menurun atau sepi, biasanya istri dan anak-anak nelayan buruh harus berjuang keras ikut mencari nafkah

dengan melakukan segala pekerjaan yang dapat mendatangkan penghasilan. Demikian juga ketika sedang tidak melaut, nelayan buruh dapat bekerja apa saja di darat untuk memperoleh penghasilan sehingga kelangsungan hidup rumah tangganya dapat terjamin. Akan tetapi, tambah Kusnadi (2006:7) sejauh mana peluang-peluang kerja tersebut bisa diperoleh anggota rumah tangga nelayan buruh sangat ditentukan juga oleh karakteristik struktur sumber ekonomi desa setempat.

Masyarakat nelayan merupakan kumpulan orang-orang yang bekerja mencari ikan di laut yang menggantungkan hidup terhadap hasil laut yang tidak menentu dalam setiap harinya. Masyarakat nelayan cenderung mempunyai sifat keras dan terbuka terhadap perubahan. Sebagian besar masyarakat nelayan adalah masyarakat yang mempunyai kesejahteraan rendah dan tidak menentu.

Oleh karena itu, guna memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari tentunya diperlukan aktifitas-aktivitas ekonomi yang dapat menghasilkan sumber dana untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, pendidikan dan lain-lainnya. Aktivitas ekonomi seperti menangkap ikan di laut penghasilannya *fluktuatif* tentu diperlukan kerja keras sebagai upaya untuk memperoleh penghasilan agar kebutuhan hidupnya dan keluarganya dapat terpenuhi dan untuk memenuhi kebutuhan hidup perlu semangat atau etos kerja yang tinggi.

Semangat atau etos kerja inilah yang kemudian mengantarkan masyarakat nelayan untuk selalu terpacu untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Suparlan (1984:121) mendefinisikan bahwa etos sebagai semangat, jiwa atau pandangan hidup khas dari suatu bangsa. Pendapat lain menyatakan, etos diartikan sebagai nilai-nilai dan ide-ide dari suatu kebudayaan atau juga diartikan sebagai karakter suatu kebudayaan (Azis, 2005:38).

Demikian halnya dengan Sukriyanto (2010:64) yang menyatakan bahwa etos kerja adalah suatu semangat kerja yang dimiliki oleh masyarakat untuk mampu bekerja lebih baik guna mendapatkan nilai hidup mereka. Etos kerja ini menentukan penilaian manusia yang diwujudkan dalam suatu pekerjaan. Hal senada juga dikemukakan oleh Harsono dan

Santoso (2006:36) yang mengatakan etos kerja sebagai semangat kerja yang didasari oleh nilai-nilai atau norma-norma tertentu.

Karena itu etos kerja atau semangat merupakan pokok-pokok ide atau pandangan hidup yang sudah mengakar menjadi sebuah kebiasaan dalam masyarakat (kebudayaan) tertentu yang dijalankan setiap harinya dalam melakukan aktivitas kerja atau perilaku ekonomi suatu masyarakat.

Tinggi rendahnya etos kerja masyarakat pesisir, terutama masyarakat nelayan tentu dilatarbelakangi oleh beberapa faktor yang ada. Melihat kondisi sumber daya kelautan yang cukup melimpah menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat sekitar untuk selalu berusaha mendapatkan hasil yang maksimal untuk memenuhi kebutuhan dasar hidup keseharian keluarganya. Artinya bahwa etos kerja merupakan faktor penting dalam memicu dan mendorong aktivitas ekonomi masyarakat pesisir secara umum.

Secara sosial ekonomi, tingkat kehidupan nelayan khususnya nelayan kecil tidak banyak berubah dari tahun ke tahun, tingkat kesejahteraan mereka semakin merosot jika dibandingkan pada masamasa tahun 1970-an. Tapi tidak menurutpara nelayan yang ada di Kampung Kaili, tingkat kesejahteraannya sebagian besar hidup dalam berkecukupan.

Serraden (2005) mengemukakan pula bahwa ukuran untuk meningkatkan taraf hidup masyarakat adalah melalui kecukupan untuk memenuhi kebutuhan primer maupun sekunder yakni melalui pendapatan. Suharto (2002) menyatakan bahwa dalam proses peningkatan taraf hidup akan dilihat dari tingkat kesejahteraan. Kondisi sejahtera yaitu suatu kondisi terpenuhinya segala bentuk kebutuhan hidup, khususnya yang bersifat mendasar seperti makanan, pakaian, perumahan, pendidikan dan perawatan kesehatan. Penilaian yang berkaitan dengan tingkat kesejahteraan atau yang disebut dengan taraf hidup masyarakat adalah terpenuhinya berbagai kebutuhan baik kebutuhan primer, sekunder maupun tersier.

Berdasarkan hal inilah yang mendorong untuk mencoba menulis bagaimana etos kerja yang diterapkan oleh masyarakat pesisir serta kaitannya dengan peningkatan taraf kesejahtera-

annya. Untuk itu penulis memilih judul *Profil dan Etos Kerja Nelayan Sejahtera di Pesisir Kampung Kaili Kabupaten Bantaeng*.

METODE

Jenis penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif, yakni suatu penelitian yang titik tekannya dilakukan untuk membuat dan melakukan gambaran secara umum (deskripsi). Jenis penelitian ini secara umum hanya membuat gambaran atas permukaan data di lapangan hingga memperhatikan proses-proses kejadian secara sistematis berdasarkan fakta di lapangan. Jenis penelitian deskriptif kualitatif ini mengarah kepada penelitian yang bersifat induktif, yakni dari khusus ke umum (Bungin, 2007:146).

Penelitian ini dilakukan di sekitar pesisir pantai Kampung Kaili Kelurahan Bonto Lebang Kecamatan Bissappu Kabupaten Bantaeng. Adapun alasan memilih lokasi tersebut didasari atas pertimbangan bahwa; Pertama, karena lokasi tersebut cukup strategis, mudah dijangkau oleh peneliti, dan alasan kedua karena di Kelurahan Bonto Lebang merupakan salah satu kelurahan yang penduduknya sebagian besar bekerja sebagai nelayan.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini digolongkan menjadi dua sumber data yakni data primer dan sekunder atau dalam bahasa Moleong (2011:157-159) adalah data utama dan data tambahan. Data utama diperoleh peneliti dari objek yang diteliti atau berkaitan langsung dengan penelitian berdasarkan tindakan yakni observasi atau pengamatan merupakan teknik pengumpulan data yang mengharuskan peneliti terjun langsung ke lapangan untuk mengamati hal-hal yang berkaitan dengan penelitian seperti *setting* tempat, peristiwa, situasi atau kondisi lapangan (Moleong, 2011:174) dan kata-kata yakni wawancara secara langsung di lapangan oleh peneliti, Mengutip pendapatnya Agus Salim (2006:16) dalam bukunya *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial tentang wawancara* dalam penelitian kualitatif bahwa: Data dalam penelitian kualitatif lebih berupa kata-kata, dengan ini wawancara menjadi perangkat yang sedemikian sangat penting. Sedangkan data tambahan/sekunder diperoleh dari dokumentasi

dan beberapa data pendukung lain seperti buku, arsip foto dan lain-lain yang berhubungan dengan penelitian.

Teknik analisis data merupakan bagian penting untuk mengorganisasikan data penelitian. Semua penelitian bekerja dengan menggunakan data, mengorganisasikannya dengan baik hingga menguraikan atau menceritakan penelitiannya kepada orang lain dengan baik (Moleong, 2011:248). Artinya bahwa analisis data merupakan proses penyederhanaan data ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca dan diinterpretasikan oleh peneliti.

PEMBAHASAN

Lokasi Penelitian

Bantaeng merupakan salah satu kabupaten yang terletak dibagian selatan Provinsi Sulawesi Selatan dengan jarak kira-kira 120 km dari Kota Makassar ibu kota Provinsi Sulawesi Selatan. Secara geografis Kabupaten Bantaeng terletak pada 05°21'15" LS sampai 05°34'3" LS dan 119°51'07" BT sampai 120°51'07" BT. Membentang antara Laut Flores dan Gunung Lompo Battang, dengan ketinggian dari permukaan laut 0 sampai ketinggian lebih dari 100 m dengan panjang pantai 21,5 Km. Secara umum luas wilayah Kabupaten Bantaeng adalah 395,83 Km².

Kabupaten Bantaeng mempunyai batas-batas sebagai berikut; Pada sebelah Utara berbatasan dengan Pegunungan Lompo Battang Kabupaten Gowa dan Kabupaten Sinjai. Sebelah Timur berbatasan dengan Kabupaten Bulukumba. Sebelah Selatan berbatasan dengan Laut Flores, dan Sebelah Barat berbatasan dengan Kabupaten Jeneponto.

Secara administrasi, Kabupaten Bantaeng terdiri dari 8 kecamatan dengan 67 kelurahan/desa. Sedang secara geografis, Kabupaten Bantaeng terdiri dari 3 kecamatan tepi pantai (Kecamatan Bissappu, Bantaeng dan Pa'jukukang), dan 5 kecamatan bukan pantai (Kecamatan Uluere, Sinoa, Gantarangkeke, Tompo-bulu dan Eremerasa). Dengan perincian 17 desa/kelurahan pantai dan 50 desa/kelurahan bukan pantai.

Pemerintahan Wilayah Kecamatan Bissappu secara administratif tidak mengalami

perubahan dibandingkan tahun sebelumnya. Terdiri dari 11 desa/kelurahan dengan kategori 4 desa dan 7 kelurahan definitif. Dari 4 Desa yang ada semuanya merupakan desa swakarya sehingga di wilayah ini memiliki 4 Badan Perwakilan Desa (BPD) dan 7 Dewan Kelurahan. Selain itu desa dan kelurahan wilayah Kecamatan Bissappu sudah dibagi dalam wilayah 28 Lingkung/Dusun, 73 RW/RK, dan 176 RT.

Kecamatan Bissappu merupakan salah satu dari 8 kecamatan yang ada di Kabupaten Bantaeng. Terletak pada posisi antara 5°32'37" Lintang Selatan dan 119°56'58" Bujur Timur. Adapun batas Kecamatan Bissappu adalah sebelah selatan berbatasan dengan Laut Flores, sebelah timur berbatasan dengan Kecamatan Bantaeng, sebelah utara berbatasan dengan Kecamatan Sinoa, sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Jeneponto.

Luas wilayah Kecamatan Bissappu 32,64 km² atau hanya kurang lebih 8,3 persen dari luas total Kabupaten Bantaeng, yang memiliki 11 desa/kelurahan dimana 4 desa/kelurahan berada di daerah pesisir dan 7 desa/kelurahan bukan daerah pesisir. Keadaan iklim di Kecamatan Bissappu tahun 2015 hampir sama dengan tahun 2014.

Demikian pula halnya dengan Kelurahan Bonto Lebang adalah salah satu Kelurahan yang terletak di Kecamatan Bissappu yang berada dibagian Barat Kabupaten Bantaeng. Jarak tempuh wilayah Kelurahan Bonto Lebang dari ibu kota kecamatan 0 km (kurang lebih 500 meter) dan Ibukota Kabupaten Bantaeng kurang lebih 4 km. Kelurahan ini memiliki luas wilayah 1,01 Km², dengan potensi lahan yang produktif seperti lahan perkebunan dan pertanian. Ketinggian wilayah dari permukaan laut adalah sekitar 5 mdpl. Dengan luas wilayah 301 Ha, yang terbagi atas luas pemukiman 12,80 Ha, Luas persawahan 198 Ha, Luas perkebunan 16,80 Ha, Luas pekuburan 2,00 Ha, Luas pekarangan 1,60 Ha, Luas sarana umum (Kantor/Instansi pemerintah) 6,00 Ha, dan Luas ladang/kebun 57 Ha, serta hutan rakyat 6,80 Ha.

Adapun batas-batas Kelurahan Bonto Lebang adalah sebagai berikut: Pada sebelah utaranya berbatasan dengan Salluang, sebelah baratnya berbatasan dengan kelurahan Bonto Manai, sebelah timurnya berbatasan dengan

kelurahan Bonto sungguh, dan pada sebelah selatannya berbatasan dengan Laut Flores.

Pusatpemerintahan Kelurahan Lebang Bonto terletak di Kampung Beloparang dan Secara administratif Kelurahan Bonto Lebang terbagi atas 3 Kampung yaitu Kampung Beloparang terdiri dari 2 RW yaitu RW I dan RW II, Kampung Cambalolong terdiri dari 1 RW yaitu RW III, dan Kampung Kaili terdiri dari 1 RW yaitu RW IV.

Setiap RW dipimpin oleh seorang Ketua RW (Rukun Warga) yang di bantu beberapa Ketua RT (Rukun Tetangga) yakni RW I Kampung Beloparang membawahi 3 RT, RW II Kampung Beloparang membawahi 4 RT, RW III Kampung Cambalolong membawahi 4 RT, dan RW IV Kampung Kaili membawahi 2 RT.

Penduduk Kelurahan Bonto Lebang berjumlah 3,982 jiwa yang terdiri dari 1.885 laki-laki dan 2.097 perempuan sedangkan jumlah rumah tangga sebanyak 937 KK. Penduduk merupakan faktor produksi dalam memanfaatkan potensi sumberdaya perairan.

Profil nelayan pesisir Kampung Kaili.

untuk keluarga dengan cara melaut. Karena Rezekinya memang sudah di takdirkan di laut dengan menjadi nelayan atau *palanra turung* untuk memenuhi keperluan rumah tangganya seperti perlengkapan rumah, kendaraan bahkan untuk sehari-hari sudah dirasa mencukupi. Untuk menyisihkan juga sang istri menyimpannya di salah satu Bank. Demikian juga untuk kesehatan, biasa langsung di bawah ke rumah sakit, karena kebetulan sang istri juga memiliki banyak kenalan.

Kaimuddin menjelaskan kalau dirinya sejak kecil memang sudah ikut dengan orang tua hingga menjadi dewasa, dan akhirnya dibelikan perahu sendiri. Setelah dibelikan oleh orang tuanya Kaimuddin kemudian membawa perahu itu sendiri menjadi nelayan *palanra turung*, dan lama kelamaan Kaimuddin mulai membesarkan perahu dan menggantinya menjadi *jolloro* yang sebelumnya hanya *jalangka* yang pakai *pallewai*. kemudian menyuruh orang lain untuk membawanya dan itu berlangsung hingga kuliah anaknya selesai.

Namun sekarang sudah berbeda karena rata-rata anggota nelayan juga sudah memiliki

perahu masing-masing, apalagi kalau mereka yang sudah punya anak dan bisa membantu. Meskipun demikian sosok Kaimuddin ini tidak membiarkan anak-anaknya untuk membantu-nya. Ia terus berusaha menyekolahkan anak-nya, biarpun tidak ada yang bisa menggantikan dan meneruskan sebagai *palanra* kelak bukan masalah karena menurutnya dengan menyekolahkan anak-anaknya itu akan ada perkembangan dikemudian hari. Bahkan untuk menjadikan anaknya untuk menimba ilmu di sekolah pelayarpun tidak membiarkannya. Dia berpendapat kalau kelak anak laki-lakinya itu menjadi pelayar, akan sering pergi dan Berdasarkan dari hasil pengamatan dan wawancara dapat diperoleh keterangan bahwa secara ekonomi perikanan rakyat yang banyak digeluti oleh nelayan pesisir pantai, terutama mereka yang berdiam di Kampung Kaili, dimana usahanya masih dengan tujuan utama hanya untuk memenuhi kebutuhan (subsisten) sebagai nelayan dan untuk kebutuhan keluarganya.

Sebagaiman dikemukakan seorang Kaimuddin yang terlahir 39 tahun lalu tepatnya pada tahun 1979 adalah salah seorang nelayan yang sejak lahir sudah bertempat tinggal di Kaili. Demikian pula nenek dan ayahnya juga bergelut sebagai nelayan. Dia memiliki dua orang isteri dan tujuh orang anak itu, mulai menggeluti dunia kenelayanan pada usia sekolah kelas 5 Sekolah Dasar.

Sebagai nelayan *palanra* (alat tangkap berupa pukat), dia ini biasanya ke laut sekitar jam 16.00 sore dan pulang sekitar pukul 23.00 – 24.00 malam, bahkan sampai pagi hari dengan seorang diri namun terkadang biasa pula memanggil orang lain untuk membantunya. Dalam melaksanakan aktivitasnya sebagai nelayan *palanra* ini, Kaimuddin pada awalnya hanya menurunkan 7 jaring atau bentangan, tetapi sekarang sudah menurunkan sampai 11 bentangan dengan harapan dapat memperoleh ikan yang lebih banyak lagi. Meskipun demikian semua tergantung dari rezeki orang, ujan-nya. Karena menurutnya ada juga kendala selama berada di laut seperti saat arah angin yang tidak menentu yang membuat Kaimuddin ini tidak melaut, akhir-akhir ini juga entah disebabkan oleh apa air laut yang kurang bagus yang menjadikan ikan agak berkurang.

Tapi apapun yang di dapatkan oleh Kaimuddin ini selalu disyukuri dan itu bukan alasan untuk menjadi malas, ujanya.

Tempat untuk mencari ikan itu juga tidak menentu biasanya sampai 10 km dari darat atau 8 mil. Dalam perjalanannya ini terkadang bertemu dengan nelayan *palanra turung* lainnya, dan mereka saling memberitahu lokasi mana saja yang biasanya banyak ikan. Selain sesama *palanra turung* juga bertemu dengan nelayan *palanra tasik*.

Perbedaan antara *palanra tasik* dengan *palanra turung* ini terletak pada benang atau jaring yang digunakan, *palanra tasik* menggunakan tasi selain itu *palanra tasik* benang atau jaringnya itu ditempatkan pada dasar laut berbeda dengan *palanra turung* yang diatas. Jadi ikan-ikan yang di hasilkan *palanra turung* hanya ikan-ikan yang ada di atas beda dengan *palanra tasik* yang bisa mendapatkan macam-macam jenis ikan apalagi dimusim barat yang banyak jenis ikan di laut. Mengenai *palanra tasik* dan *palanra turung* memiliki resiko yang sama, yaitu biasanya jaring yang digunakan biasanya robek.

Hubungan yang terjalin dengan sesama *palanra turung* itu baik, walaupun tidak bisa dipungkiri terkadang ada cekcok sedikit masalah tempat menurunkan jaring namun hanya sekedar itu saja setelah itu kembali membaik. Karena itu Kaimuddin kembali menjelaskan kalau persaingan di laut itu cukup aman tidak ada yang sampai saling adu kekerasan karena merasa memiliki kesamaan untuk mencari nafkah sehingga persaudaraan tetap terjaga.

Kaimuddin juga merasakan kalau jiwanya memang sudah terpanggil untuk melaut sehingga tak sedikitpun berniat untuk mencari pekerjaan yang lain. Selama ini apa yang didapatkan dari hasil melaut sudah cukup untuk memenuhi kebutuhan keluarganya, termasuk salah satunya adalah telah menaikkan kedua orang tuanya ke Tanah Suci, semua itu juga dari hasil melaut, ungkapnya.

Adapun pendapatan dalam setiap harinya bervariasi, dan bahkan kadang-kadang tidak ada sama sekali. Jika hal yang terakhir itu terjadi maka Kaimuddin pindah ke tempat lain untuk menurunkan jaring. Meskipun penghasilan dari melaut fluktuatif, namun

Kaimuddin sudah merasa puas, sebagaimana yang ia ungkapkan :

“Iye’, Penghasilan seperti itu sudah cukup untuk keluarga sehari-hari, dan juga untuk biaya sekolah anak-anak, bahkan anak yang sudah menikah juga biasanya masih dibantu, ini rumah sekarang. Alhamdulillah sudah milik pribadi”.

Kaimuddin juga tidak terlalu suka dengan sesuatu yang mengatas namakan bantuan. Dia tetap hanya mengandalkan untuk tetap semangat dan bersyukur dengan pekerjaan yang dijalani. Kaimuddin masih menyekolahkan 2 orang anak serta merasa masih sanggup untuk tetap mencari rezeki meninggalkan istri.

Lain halnya dengan Samsuddin, yang merupakan warga Bantaeng asli yang lahir di Kelurahan Bonto Lebang. Sekarang umurnya baru memasuki 27 tahun. Ia bekerja sebagai nelayan tangkap. Namun sebelumnya dia pernah menjadi nelayan *agara* (pembudidaya rumput laut). Dia mulai bekerja sejak kelas 3 SD dan mulai ikut menjadi *parengge*’ atau nelayan tangkap. Setelah 3 tahun bekerja ikut menjadi nelayan dia beralih menjadi nelayan rumput laut karena orang tua yang memang awalnya bekerja sebagai nelayan rumput laut namun, karena usaha rumput laut macet akhirnya Samsuddin kembali bekerja sebagai *parengge*’. Samsuddin mengungkapkan sebagai nelayan tangkap maupun nelayan rumput laut penghasilannya itu sama, hanya saja rumput laut ada musimnya.

Mengenai kesehariannya setiap hari Samsuddin ini biasanya berangkat setelah Dzuhur, paling lambat jam keberangkatan itu sampai jam 3 sore. Biasanya kalau sudah pergi ke laut dan banyak ikan Samsuddin tidak pulang dan tinggal hingga pagi hari. Karena saat melaut tempat untuk menangkap ikan akan di ambil sama perahu nelayan lain. Apa lagi sekarang sudah canggih karena sudah ada yang pakai data. Jadi dengan data itu bisa di beri tanda kalau di tempat itu yang banyak ikannya.

Untuk menjadi seorang punggawa *parengge*, biasanya dipilih dengan melihat bagaimana pengalamannya dan tidak memiliki celah. Samsuddin ini professinya hanya sebagai

nelayanparengge, dan tidak memiliki pekerjaan lain. Sedang penghasilan yang didapatkan untuk kebutuhannya dirasa sudah mencukupi bahkan Samsuddin yang sudah beristeri tapi belum dikaruniai anak itu juga membiayai kuliah adiknya di Makassar, bahkan dia juga memberikan motornya kepada adiknya dan berencana untuk melanjutkan kuliah Istrinya.

Kamaruddin yang biasa disapa Dudding ini memulai aktivitasnya sebagai pengumpul dan penjual ikan, yang mulai dari jam 8 malam sampai pagi hari. Selain sebagai penjual ikan Dudding sudah tidak memiliki kerjaan lain. Istrinya juga membantu menjual dari pasar ke pasar.

Menurut Dudding hubungannya dengan sesama pembeli sangat baik, dapat dilihat juga dengan harga yang di belikan itu mereka kompak. Pada lokasi sudah ada tempat khusus pelelangan ikan di pinggir pantai, meskipun belum diresmikan. System yang digunakan pun masih menggunakan system tradisional. Adapun hasil yang di dapatkan biasanya hanya digunakan atau istilahnya diputar-putar untuk keperluan di rumah. Kalau penghasilan cukup banyak, biasanya juga di simpan di Bank.

Mengenai keuntungan dalam sehari bisa mencapai Rp. 100.000,- sampai Rp. 200. 000,-, namun terkadang bisa rugi juga dan kalau tidak laku maka jalan satu-satunya adalah terpaksa dijual dengan harga murah.

Apabila dihitung penghasilan yang didupatkannya dalam sebulan mencapai Rp. 4.000.000,- (Empat Juta) Rupiah bersih dan itu cukup untuk kebutuhan rumah tangganya dengan dua orang anak yang meskipun semuanya sudah berkeluarga namun tetap masih tinggal bersama di rumahnya dengan perlengkapan rumah yang sudah cukup memadai.

Syahrir selaku Ketua RW di Kampung Kaili itu, menuturkan bahwa semangat kerja masyarakatnya cukup tinggi. Pada usaha rumput laut yang ada, selama pendapatannya tinggi motivasi nelayan rumput laut juga secara otomatis bagus. Kapan usaha kita bagus maka bagus juga pendapatannya. Mata pencaharian masyarakat Kampung Kaili sekitar 90 persen ada di laut.

Menurut Syahrir yang sudah 15 tahun menjabat sebagai Ketua RW itu, bahwa

pencaharian di laut terbagi menjadi dua, ada nelayan rumput laut dan ada juga nelayan tangkap. Semua nelayan pasti perumput laut karena rata-rata nelayan juga menjadi perumput laut tapi tidak selamanya pekerja rumput laut menjadi nelayan. Contohnya saja di Kampung Kaili ini, nelayan itu terdapat 3 macam, ada yang disebut dengan *jaring tasik*, *jarring benang*, dan *riggi*'. Namun untuk nelayan pancing di kampung ini tidak terlalu diminati bahkan dapat dikatakan itu tidak ada.

Terkait dengan semangat nelayan memang harus tetap terjaga karena pendapatan hanya ada pada pekerjaan sebagai nelayan saja. Ada juga sebagai tukang becak tapi itu hanya satu persen saja tapi walaupun ada pekerjaan lain pekerjaan utamanya tetap menjadi nelayan. Apa lagi jika menjadi pembudidaya rumput laut yang dimana tidak selamanya dapat berhasil saat menurunkan di laut, sehingga itulah biasa masyarakat mencari pekerjaan ganda.

Warga Kaili ini juga ada beberapa sebagai pendatang dari daerah lain, biasanya karena beristri atau bersuami warga sini dan akhirnya bertempat tinggal disini. Pendatang itu ada yang sebagai buruh nelayan atau biasa juga disebut sawi, ada pengelolah, dan ada juga pemodal atau juragan, biasa juga disebut punggawa. Namun memang disini lebih banyak sawi dan *palanrak tasik*, dan untu buruh itu masih sangat kurang. Meskipun ekonomi masyarakat di Kampung Kaili ini memang masih di bawah standar tapi bagi masyarakat untuk kebutuhan sehari-hari itu sudah bisaterpenuhi, kunci Syahrir menutup wawancara.

Makking sebelumnya tinggal di Camangi daerah Bulukumba dan sekarang sebagai nelayan rumput laut. Dimana sebelum menjadi nelayan rumput laut Makking ini pernah juga menjadi peternak itik, dan bekerja sebagai petani (kerja kebun). Alasan Makking berpindah menjadi nelayan rumput laut karena melihat penghasilan sebagai nelayan rumput laut itu lebih banyak. Dimana penghasilan di laut 3 kali lipat dari penghasilan yang didapatkan di darat, apalagi pada saat itu penghasilan rumput laut sangat menunjang dan punya prospektif. Menurutny perbandingan antara rumput laut dengan petani darat itu berbeda,

dimanapekerjaan rumput laut hanya membutuhkan 40 hari kerja sedangkan bertani bisa sampai 3 bulan dikelolah. Sehingga itulah banyakorang beralih ke rumput laut.

Selain sebagai nelayan rumput laut Makking juga biasa ikut *aklanra*, pokoknya dimana saja ada peluang, ada kerjaan biasanya ikut disitu, ujanya. Sebagai nelayan rumput laut itu menghabiskan waktu seharian, bahkan setiap minggu kalau memang sudah *akkareso*. Dalam pemeliharaannya itu tergantung dari bentangan yang pengerjaannya itu seharian dimulai dari pembibitan, pemeliharaannya yang memakan waktu 3 sampei 4 jam, dipasang pelampung pada bibit rumput laut. Pada saat pasca panen yang diperkirakan telah berumur antara 30 sampai 40 hari dengan 700 bentangan biasanya sudah ada juga siap pembelinya.

Mengenai penghasilan yang didapatkan paling sedikit Rp. 5.000.000,- (Lima juta) rupiah dalam sekali panen, itu diluar bensin dan untuk orang-orang yang membantu kebutuhan lainnya. Kalaupun biasa ada yang pergi nelayan sebagai *palanra tasik* itu hanya sebagai cari cari sampingan. Untuk rumput laut atau menjadi *palanra* apa saja yang biasanya menjadi masalahnya.

Biasanya yang menjadi masalah apabila bentangan putus, karena ini juga punya penyakit yang disebut bias *ice ice*, atau ada lumut, bulu babi yang dapat membuat *agara* (rumput laut) menjadi kecil. Serta yang biasanya menjadi penghambat kalau cuaca yang terlalu panas yang membuat pertumbuhan rumput laut jelek.

Makking memiliki seorang istri dan satu orang anak, dan untuk keseharian untuk hidup dan keperluan mencukupi. Biasanya juga ada hasil dari *aklanra*, namun tak selamanya itu untuk dijual biasanya juga untuk dimakan dirumah saja, atau ikan hasil panenanya diolah di rumah.

Adapun hasil yang sudah di dapatkan dari menjadi nelayan rumput laut sudah menjadikan dirinya haji sejak tahun 2011, selain itu sudah memiliki 2 *paballakang* (perumahan)serta menyekolahkan anak hingga sampai menjadi sarjana, juga telah membeli TV, motor, kulkas serta membayar listrik.

Etos Kerja Nelayan Kampung Kaili Kabupaten Bantaeng

Etos kerja adalah suatu pandangan dan sikap suatu masyarakat atau individu terhadap kerja. Jika pandangan dan sikap itu melihat kerja sebagai suatu hal yang luhur untuk eksistensi manusia, maka itu akan tinggi. Sebaliknya, jika melihat kerja sebagai suatu hal yang tak berarti untuk kehidupan manusia, apalagi jika sama sekali tidak ada pandangan dan sikap terhadap kerja, maka etos kerja ini dengan sendirinya rendah.

Menurut Usman Pelly (1992:12), etos kerja adalah sikap yang muncul atas kehendak dan kesadaran sendiri yang didasari oleh sistem orientasi nilai budaya terhadap kerja. Dapat dilihat dari pernyataan di muka bahwa etos kerja mempunyai dasar dari nilai budaya, yang mana dari nilai budaya itulah yang membentuk etos kerja masing-masing pribadi

Bekerja dalam arti luas dapat diartikan dengan melakukan suatu kegiatan, sedangkan dalam arti sempit yaitu melakukan suatu kegiatan untuk menghasilkan sesuatu atau uang. Namun sesungguhnya bekerja merupakan kewajiban bagi setiap manusia untuk memenuhi kebutuhan hidup dan kehidupan sepanjang masa, selama manusia mampu berbuat untuk membanting tulang, memeras keringatan, dan memutar otak. Bekerja bukan hanya memperoleh penghasilan bagi kepentingan keluarga, namun terkait mengejar status sosial agar bias terpandang di mata masyarakat, terlebih beribawa, dan dihormat.

Bekerja pada hakikatnya untuk kepentingan diri sendiri, tetapi juga bagi kepentingan yang memberikan manfaat pihak lain. Melalui bekerja dapat diperoleh beribu pengalaman manis maupun pahit. Di balik kebutuhan materi dan kepuasan lahiria, bekerja yang lebih hakiki merupakan perintah Tuhan. Karena bekerja juga merupakan perintah Tuhan. Karena bekerja juga merupakan suatu bentuk ibadah.

Jadi, Bekerja adalah kewajiban sekaligus merupakan salah satu identitas manusia guna meninggikan martabat dirinya sebagai hamba Tuhan, dengan demikian tampaklah bahwa bekerja dan kesadaran bekerja mempunyai 2

dimensi yang berbeda. Kesadaran bekerja akan melahirkan suatu *improvement* untuk meraih nilai yang lebih bermakna dan ingin menunjukkan kemampuan diri dengan upaya yang sungguh-sungguh mengeluarkan seluruh aset pikiran, kemampuan untuk mengaktualisasikan dirinya sebagai hamba Tuhan yang harus menundukkan dunia dg melakukan analisa perencanaan hidup yang baik dan mampu menuangkan ide dalam karya prestasi.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Haji Makking responden terpilih tentang etos kerja masyarakat di Kampung Kaili Kabupaten Bantaeng dimana orang Makassar yang tinggal di Kampung Kaili memang sebagian besar lahir dan tumbuh berkembang di daerah itu. Bagi mereka menetap di daerah sendiri sudah menjadi kebiasaan yang mendarah daging, seiring dengan perkembangan zaman semakin banyak pula para pendatang yang biasanya karena beristri ataupun bersuami dengan warga kampung Kaili lalu tinggal dan mencari nafkah disini.

Hampir seluruh masyarakat memiliki semangat kerja yang besar dalam menjalankan pekerjaannya setiap hari, dimana sebagian besar masyarakat itu bekerja sebagai nelayan, baik itu nelayan tangkap maupun nelayan rumput laut. Sesuai dengan ungkapan Ketua RW Kaili ;

“Disini pak masyarakat dibidang pertanian itu hanya terhitung 10% selebihnya masyarakat sebagai nelayan atau mata pencahariannya di laut, bisa dikata pendapatan di laut itu lebih menjanjikan lebih bagus. Nah 90% nelayan itu juga terbagi menjadi nelayan tangkap dan nelayan rumput laut”

Syahrir juga menjelaskan bahwa sebagian besar masyarakat Kampung Kaili bermata pencaharian sebagai nelayan atau mata pencaharian di laut. Baik itu sebagai nelayan tangkap maupun nelayan rumput laut. “Semua nelayan pasti perumput laut, rata-rata nelayan menjadi perumput laut namun tidak selamanya pekerja rumput laut itu bisa menjadi nelayan”, ungkap Syahrir.

Itulah pada masyarakat Kampung Kaili dimana seorang Haji Making yang memiliki

mata pencaharian sebagai nelayan rumput laut namun sebagai sampingannya dia juga bisa menjadi nelayan tangkap. Dimana hasil dari tangkapannya diperjual belikan juga untuk makanan dirumah.

“Biasa kalau ada peluang selain *agara* biasa tonga pergi *aklanra*, *poko'na kema* *kema nia peluang*”

Makking menjelaskan kalau dia biasa juga ikut menjadi nelayan bila ada kesempatan dan peluang, karena pekerjaan rumput laut juga membutuhkan banyak waktu. Bukan hanya itu faktor utama dalam bekerja juga harus memiliki sikap tekun dan pantang menyerah di antara masyarakat yang menjadi responden pada penelitian ini memang menanamkan sikap tekun dan pantang menyerah serta selalu bersemangat dengan ikhlas menjalankannya. Semua itu terlihat jelas sebagai bentuk kerja keras mereka karena berbenturan dengan realitas social yang ada dengan pendidikan yang memang dimana cukup rendah mereka harus tetap mengembangkan diri, menjaga kesehatan.

Dalam bekerja, setiap masyarakat memang memiliki latar belakang sendiri mengapa mereka memilih pekerjaan yang dijalannya. Mengapa masyarakat lebih memilih mencari rezeki pada jalur laut sebagai nelayan, seperti yang diungkapkan Kaimuddin sebagai berikut,

“Saya dari lahir memang sudah tinggal dilaut, orang tua saya nelayan walaupun saudara-saudara saya sekolah saya sendiri memang yang membantu dilaut sejak umur 7 tahun”

H. Making sendiri juga sudah sejak lama membantu orang tua menjadi nelayan yang membuat dirinya menjadi nyaman dan senang sebagai nelayan. Walaupun hanya dia sendiri yang menjadi nelayan. Dia tidak pernah merasa menyerah dan selalu berusaha semangat dalam mencari nafkah.

Hubungan yang terjalin di antara masyarakat, baik itu sebagai sesama masyarakat Kaili maupun sesama nelayan terjalin dengan baik.

Lingkungan yang tercipta pun ikut aman dan damai. Mereka saling menghargai, karena sama-sama mencari nafkah di jalan yang halal dan tidak berlaku curang atau merugikan orang lain. Sesuai dengan ungkapan Kaimuddin salah satu nelayan tangkap di Kaili yang mengatakan bahwa mereka sesama nelayan memiliki hubungan yang baik. Bahkan biasanya saling memberitahu dimana lokasi yang banyak ikan.

Dalam meningkatkan penghasilan para nelayan yang ada di kampung Kaili sangat beragam. Tergantung bagaimana masyarakat mengembangkan pola pikir masyarakat untuk meningkatkan hasil pendapatannya, seperti misalnya pada nelayan tangkap yang biasanya salam menangkap ikan jaring yang di turunkan hanya 7 meter atau 7 bentangan, untuk lebih meningkatkan penghasilan biasanya menurunkan hingga 11 bentangan agar mendapat ikan lebih banyak lagi. Walaupun kadang penghasilan tidak menentu karena biasa juga angin sangat menentukan dan akhir-akhir ini juga entah karena pengaruh air juga yang membuat ikan berkurang. Namun itu tidak membuat semangat kerja menjadi berkurang, dan itu juga bukan alasan untuk menjadi malas.¹

Pada kenyataannya masyarakat di Kampung Kaili memang tidak pantang menyerah dan selalu berusaha demi mendapatkan dan menafkahi keluarganya. Terlihat pada beberapa nelayan yang menjadi informan dengan jawaban yang sama dengan semangat yang sama untuk mendapatkan penghasilan.

Dari penghasilan tersebut masyarakat nelayan yang ada di Kampung Kaili memang sudah merasa cukup untuk keseharian, untuk melengkapi peralatan yang ada di rumah, menyekolahkan anak dan bahkan sampai membeli beberapa tanah. Penghasilan yang telah di dapatkan langsung dibawa ke rumah. Ada juga yang menyimpan sebagian di Bank seperti Makking dan Kamaruddin jika rezeki yang didapatkan lebih, karena ada kalanya penghasilan tersebut hanya pas untuk kebutuhan sehari-hari sehingga tidak dapat ditabung.

Selain itu, hal lain yang dilakukan masyarakat nelayan terhadap penghasilannya

adalah untuk membiayai pendidikan anak atau keluarga mereka, dan juga untuk kebutuhan untuk turun mencari ikan, seperti untuk membeli bensin atau alat bahan bakar untuk perahu yang digunakan, untuk membeli jarring dan perlengkapan lainnya.

Mengenai bekerja keras pada masyarakat nelayan Kampung Kaili mereka memiliki jiwa pekerja keras senantiasa bekerja dengan memaksimalkan kemampuan dan tenaga yang mereka miliki, dilihat juga karena mayoritas penduduk pada usia yang masih produktif.

Masyarakat pesisir ini pada umumnya memiliki sifat dan karakteristik yang berbeda dengan pedagang mereka menganggap nelayan memiliki dinamika kehidupan yang dipengaruhi oleh lingkungan, musim dan pasar, sehingga kehidupannya juga tidak menentu hal ini mengakibatkan mereka tidak bisa menargetkan pekerjaan mereka ataupun hasil tangkapannya.

Dalam etos kerja juga dibutuhkan rasa percaya diri, karena sikap percaya diri akan melahirkan kekuatan, keberanian, dan tegas bersikap dalam bekerja, sesuai dengan ungkapan Kaimuddin:

“Kalau kerjaki iyya Pak butuh juga PD, kalau percaya diri ada tong itu dirasa beranita, ada kekuatan tersendiri dari dalam dirita pergi ke laut”

Maksud dari percaya diri di sini masyarakat merasa harus memiliki kepercayaan diri untuk melakukan pekerjaannya yaitu sebagai nelayan, mereka harus percaya bahwa mereka bisa untuk bekerja. Pada masyarakat pesisir Kampung Kaili mayoritas masyarakatnya memiliki jenjang pendidikan yang rendah, namun itu bukan penghalang besar untuk membangkitkan percaya diri para masyarakat Kampung Kaili ini. Ditambahkan oleh Makking bahwa, sesungguhnya manusia dalam hidupnya termasuk dalam kehidupan kerjanya sering juga mengalami kesukaran untuk membebaskan diri dari pengaruh faktor-faktor tertentu baik yang bersifat internal maupun eksternal. Dalam hal ini pendidikan termasuk dalam faktor eksternal yang akan berperan dan mempengaruhi kepercayaan diri. Itulah ada juga beberapa nelayan yang bekerja

keras untuk menyekolahkan anak-anaknya setinggi mungkin.

Selanjutnya, yang menjadi faktor dalam etos kerja masyarakat nelayan Kampung Kaili yaitu sikap disiplin. Mereka menganggap bahwa pribadi yang disiplin akan hati-hati mengelola pekerjaan serta penuh tanggung jawab memenuhi kewajibannya. dari hasil penelitian pada saat ke laut mereka selalu berangkat dan pulang rutin pada jam yang sama. Hal ini karena mayoritas dari mereka adalah nelayan yang pola kerjanya tergantung pada iklim dan cuaca waktu berangkat dan pulang mereka pun tergantung angin. Inilah yang mengakibatkan mereka akan berangkat dan pulang pada waktu yang bersamaan.

Selain itu, ada aktifitas atau pekerjaan yang dikerjakan hingga tidak ada waktu luang. Ini karena mereka memiliki banyak waktu luang pada siang hari yang dipergunakan untuk beristirahat. Hal ini menyangkut pada apa yang dikemukakan oleh sejumlah pakar ilmu sosial (Ahmad Janan:2004) mereka berpendapat iklim juga berpengaruh terhadap etos kerja penduduk. Iklim yang merangsang warganya untuk bekerja lebih giat. Negara yang berlokasi di daerah subtropik mempunyai iklim yang merangsang warganya untuk bekerja lebih giat. Sebaliknya negara-negara yang berlokasi di sekitar khatulistiwa karena iklimnya panas, menyebabkan warga negaranya kurang giat bekerja dan lebih cepat lelah.

Dalam kondisi tertentu etos kerja masyarakat nelayan Kampung Kaili mengalami kenaikan. Kenaikan etos kerja tersebut disebabkan oleh beberapa faktor yang mempengaruhi. Faktor pertama seperti kebutuhan yang meningkat meliputi naiknya jenjang pendidikan anak. Orang tua dituntut untuk memenuhi biaya pendidikan anak yang naik jenjang dari SD ke SMP dan seterusnya. Batas waktu bayar arisan yang sudah menjadi tanggungan dan kewajiban nelayan yang mengikuti arisan tersebut. Yang terakhir adalah kebutuhan sumbangan (*pannulung*) nelayan kepada masyarakat yang sedang mengadakan acara nikahan atau khitanan.

Sesuai dengan budaya orang Makassar yang ada di Kampung Kaili ini, dalam setiap kegiatan atau acara yang dilaksanakan di

daerah tersebut sudah menjadi kewajiban bagi masyarakat untuk saling membantu dan memberi bantuan. Seperti contohnya pada Dudding yang setiap ada keluarga yang sedang mengadakan acara atau khitanan tidak segan-segan untuk memberi bantuan dengan menanggung ikan untuk acara tersebut, karena mengaku hanya itu juga yang bisa ia berikan. Sebagai mana diungkapkan sebagai berikut ;

“Punna nia tau akgau'gau iya, juku'ji kupannulungang, ka anjo mami akkulle ku sareangi pannolong, siapa-siapa ku gappa, siapa siapa na eroki”

Artinya :

”Kalau ada acara, hanya ikan yang bisa saya berikan sebagai bentuk berian kepada yang sedang mengadakan acara, berapa ekornya tergantung dari dia”

Dudding ini juga merupakan orang yang sangat loyal untuk memberi, dia merasa tidak ada ruginya sama sekali walaupun memberi sama besar hasil tangkap yang dia dapatkan sehari, karena menurutnya itu bentuk sedekah dan memang sudah kewajibannya sebagai sesama untuk saling memberi dan membantu. Karena insya Allah rejekinya sudah di atur oleh Allah Subhana Wataala, tutur Dudding yang pernah berprofesi sebagai tukang bendor di perantauan.

Dalam kaitannya dengan Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme, agama dalam hal ini adalah Islam yang mengajarkan sekian hal terkait etos kerja yang giat dan tinggi masyarakat nelayan pesisir Kampung Kaili menjadikan kerja hanya sebatas sebagai kewajiban seorang mukmin dan muslim. Bekerja hanya sebatas upaya untuk menggugurkan kewajibannya sebagai orang yang mempunyai tanggungjawab dalam keluarga. Ajaran dalam agama Islam mengenai kegigihan dalam etos kerja ini mampu diejawantahkan dalam praktek-praktek konkrit oleh masyarakat nelayan secara relevan dan konsekuen. Islam ini mampu menjadi ajaran sempurna yang berhenti ditataran ide masyarakat nelayan pesisir Kampung Kaili.

Jadi, etos kerja yang dimiliki masyarakat dapat menjelaskan tentang kegigihan dalam melaksanakan kegiatan ekonomi merupakan

dorongan untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik lagi. Dalam hal ini etos kerja sangat mempengaruhi usaha mereka untuk mencari nafkah demi mencukupi kebutuhan keluarga mereka. Apa yang telah didapatkan oleh para nelayan di Kampung Kaili ini merupakan suatu wujud kerja keras dan ketekunan mereka dalam menjalankan pekerjaan. Semangat dan pantang menyerah menjadikan mereka dapat bertahan. Pada masyarakat Kampung kaili yang menjadi responden dalam penelitian beragama Islam dan semua yang dimiliki responden merupakan suatu pengaplikasian dari ajaran Agama Islam. Dan mereka mengaku kerja adalah sebuah ibadah yang diwujudkan dalam kegiatan ekonomi. Sehingga membuat mereka tidak pantang menyerah, selalu berusaha, karena percaya bahwa rezeki itu sudah diatur oleh Allah SWT.

Keterkaitan antara etos kerja yang dimiliki masyarakat pesisir dengan peningkatan kesejahteraan sosial masyarakat

Kesejahteraan merupakan salah satu keadaan normal baik dalam segi sosial, ekonomi, maupun dalam segi psikologi, kesejahteraan fisik dan non fisik. Setiap masyarakat, salah satunya masyarakat di Kampung Kaili ini mempunyai harapan dan keinginan untuk mewujudkan apa yang diinginkan dalam hidupnya, salah satunya ialah meningkatkan kesejahteraan.

Salah satu faktor yang sangat mempengaruhi terhadap kesejahteraan seseorang adalah keadaan ekonominya, dan demikian pula itu terjadi pada masyarakat nelayan pada umumnya. Masyarakat pesisir mempunyai nilai budaya yang berorientasi selaras dengan alam, sehingga teknologi memanfaatkan sumberdaya alam adalah teknologi adaptif dengan kondisi wilayah pesisir. Kehidupan sosial masyarakat pesisir Kampung Kaili ini tidak berbeda jauh dengan kehidupan sosial masyarakat pesisir lainnya yang ada di Indonesia, misalnya rendahnya pendidikan, produktivitas yang sangat tergantung pada musim, terbatasnya modal usaha, kurangnya sarana penunjang buruknya mekanisme pasar dan lamanya transfer teknologi dan

komunikasi yang mengakibatkan pendapatan masyarakat pesisir, khususnya nelayan pengolahan menjadi tidak menentu.

Bagi rata-rata masyarakat Kampung Kaili menganggap penghasilan yang mereka miliki cukup untuk memenuhi biaya hidup sehari-hari. Namun, jika ditinjau sebagaimana yang di kemukakan Midhley (1996), bahwa kesejahteraan sosial dapat diperoleh dengan berbagai cara bukan hanya dengan pembangunan ekonomi dan pendidikan tetapi juga menciptakan kondisi kesehatan yang baik.

Melihat etos kerja atau semangat kerja yang dimiliki oleh masyarakat di lokasi penelitian memang sangat tinggi, karena mereka menganggap tanpa semangat mereka tidak akan bisa bekerja dengan baik untuk mencari rezeki dan menafkahi keluarga. Beda dengan ungkapan Yani yang juga selaku Kepala Bidang Pengembangan Usaha Perikanan dan Pengelolaan TPI Kabupaten Bantaeng, menurut dia ;

“Secara umum, etos kerja yang dipunyai masyarakat itu hanya sebatas motivasi kebutuhan, untuk kata kesejahteraannya itu belum, untuk maju dan berkembang itu nelayan tidak terlalu mereka pikirkan. Bisa dikatakan nelayan di kampung sini masih dikategorikan miskin, karena hari ini dapat hasil, hari ini juga habis”

Menurut Yani pada masyarakat di Kampung Kaili belum bisa dikategorikan sebagai masyarakat yang hidupnya sejahtera, karena jika dilihat masyarakat nelayan itu tidak ada perkembangan.

Kondisi ekonomi masyarakat pesisir akan membawa pengaruh terhadap tingkat kesejahteraan masyarakat itu sendiri. Kesejahteraan inilah yang menjadi variabel obyek yang sangat penting. Pendapatan merupakan faktor yang sangat penting untuk dipertimbangkan ketika menentukan tingkat kesejahteraan masyarakat pesisir. Pendapatan disini dimaksudkan sebagai alat ukur dengan satuan uang yang diterima dalam satuan rupiah.

Berdasarkan komposisi pengeluaran konsumsi rumah tangga, dapat dihitung besarnya kebutuhan minimum untuk masing-masing komponen. Makin besar kebutuhan rumah tangga akan semakin besar pula risiko

untuk menjadi miskin apabila pendapatannya tidak meningkat. Sebaliknya semakin kecil kebutuhan rumah tangga akan semakin besar pula peluang untuk menabung sisa hasil pendapatan yang diperoleh setiap tahunnya.

Melihat karakteristik masyarakat pesisir di Kampung Kaili maka pengeluaran rumah tangga juga dikelompokkan atas dua bagian yaitu pengeluaran pangan dan pengeluaran non pangan. Pengeluaran pangan mencakup biaya untuk keperluan bahan pangan pokok (nasi), lauk pauk, sayuran, buah, minyak goreng, bumbu, rokok dan jajanan keluarga (termasuk jajanan anak sekolah). Pengeluaran non pangan mencakup biaya transportasi, kebersihan diri/kesehatan, pakaian, pendidikan, sosial, bahan bakar, pajak, dan membayar hutang.

Hal yang perlu digaris bawahi adalah jika kesejahteraan hanya diukur dengan ukuran ekonomi (pendapatan dan pengeluaran), maka keluarga nelayan dapat dikatakan lebih sejahtera daripada keluarga bukan nelayan. Namun dengan indikator yang memiliki dimensi lebih luas dan lebih menjelaskan kondisi kehidupan dari berbagai aspek (ekonomi, pendidikan, kesehatan, sosial kemasyarakatan), terlihat bahwa keluarga nelayan lebih rendah tingkat kesejahteraannya daripada keluarga bukan nelayan.

Hal ini terlihat dari proporsi keluarga miskin dengan menggunakan indikator BKKBN dan sosial matric dari Yani selaku Kepala Bidang TPI. Meskipun keluarga nelayan memiliki pendapatan yang relatif besar, akan tetapi penggunaan pendapatannya masih diprioritaskan pada kebutuhan dasar (pangan) dan bahkan untuk hal-hal yang kurang bermanfaat seperti rokok, jajan, atau minuman keras.

Sementara itu, untuk keperluan yang mendukung investasi sumberdaya manusia seperti pendidikan dan kesehatan baik kesehatan individu maupun lingkungan perumahan kurang mendapat perhatian. Oleh karena itu, jika diukur dengan indikator yang melihat kesejahteraan dari aspek yang lebih luas seperti pendidikan, kesehatan, dan aspek spiritual masyarakat pesisir yang berprofesi sebagai nelayan itu masih di kategorikan belum sepenuhnya sejahtera.

Berdasarkan hasil penelitian dan wawancara dengan Rusli yang merupakan salah satu

staf pegawai BPUPTPI, menjelaskan tingkat pengeluaran pada masyarakat di Kampung Kaili ini tidak sebanding dengan jumlah pendapatan yang diperoleh setiap bulannya tidak terlepas dengan gaya hidup masyarakat pesisir pada umumnya yang cenderung boros dan tidak adanya tradisi menabung.

Jika memasuki saat panen raya dimana jumlah ikan yang mereka dapatkan selalu melimpah setiap melaut, mereka cenderung untuk menghabiskan hasil yang mereka peroleh untuk membeli barang-barang yang terkadang tidak diperlukan untuk penghidupan. Apa saja yang ditawarkan para penjual yang selalu tahu kapan waktu panen raya tersebut tiba, akan mereka mereka beli. Jika nantinya uang yang mereka miliki telah habis maka untuk menutupi kebutuhan sehari-hari akhirnya barang-barang yang dibeli dengan harga cukup mahal akan mereka jual dengan harga yang murah.

Bagaimana jika seandainya kelebihan uang yang mereka miliki ditabung, dan mereka secara rutin melaut ataupun dengan mencari pekerjaan tambahan apabila tidak bisa ke laut akibat faktor cuaca, hasilnya pasti berbeda dan lambat laun kehidupan mereka niscaya akan beranjak baik dan terbebas dari kemiskinan.

Selain indikator kesejahteraan masyarakat berdasarkan pendapatannya, indikator selanjutnya itu dilihat berdasarkan kondisi kesehatan, dimana dari data hasil penelitian ternyata kondisi kesehatan keluarga pada masyarakat pesisir di Kampung Kaili pada umumnya dikategorikan “cukup baik”. Hal ini ditunjukkan oleh adanya peningkatan kondisi kesehatan keluarga dimana adanya tingkat kesakitan di kalangan masyarakat pesisir sudah dapat ditekan atau diturunkan dibanding dengan tahun-tahun sebelumnya.

Upaya ini didukung oleh adanya perhatian Pemerintah Kabupaten Bantaeng dengan mencanangkan program kesehatan keluarga melalui kegiatan penyuluhan dan pelayanan kesehatan oleh tenaga kesehatan dan kader-kader posyandu di setiap lingkungan yang ada di masing-masing kelurahan terutama di Kelurahan Bonto Lebang Bissappu ini.

Untuk indikator pendidikan pada masyarakat pesisir Kampung Kaili, diketahui Pendidikan formal anak pada keluarga di ling-

kungan masyarakat pesisir pada umumnya sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor, baik faktor internal maupun faktor eksternal. Faktor internal yang mempengaruhi antara lain tingkat pendidikan kepala keluarga, umur kepala keluarga, besarnya pendapatan keluarga, jumlah tanggungan, nilai anak dalam keluarga dan status sosial dalam pekerjaan.

Pada umumnya masyarakat pesisir bertipe keluarga inti, dimana keluarga hanya terdiri dari orang tua dan anak. Dalam hal penilaian terhadap pentingnya pendidikan formal bagi anak, banyaknya jumlah tanggungan tidak begitu berpengaruh tetapi lebih berpengaruh terhadap perilaku masyarakat dalam menyekolahkan anak. Hal itu terjadi karena jumlah tanggungan suatu keluarga sangat berpengaruh pada biaya yang harus dikeluarkan untuk biaya pendidikan.

Di satu sisi pendidikan sangat diperlukan oleh masyarakat, namun kemiskinan yang melekat pada masyarakat pesisir mengakibatkan mereka tidak mampu memberikan pendidikan yang cukup bagi anak-anaknya terutama pendidikan formal. Nilai anak dalam keluarga dan status sosial juga diduga mempengaruhi tingkat pendidikan formal anak pada keluarga masyarakat pesisir. Nilai anak adalah peranan yang dimainkan oleh anak dalam kehidupan orang tuanya.

Dalam penelitian ini yang dikaji sebagai faktor penentu tinggi rendahnya tingkat pendidikan diukur berdasarkan kemudahan memasukkan anak ke jenjang pendidikan terutama dan segi jarak sekolah dan ketersediaan jumlah sekolah terutama dari tingkat sekolah dasar hingga sekolah menengah atas.

Berdasarkan hasil penelitian menunjukkan bahwa kemudahan masyarakat pesisir di Kampung Kaili untuk memasukkan anak ke jenjang pendidikan adalah pada umumnya dengan kategori “cukup mudah”. Dikatakan cukup mudah karena di Kabupaten Bantaeng khususnya di Kecamatan Bissapu telah tersedia sarana pendidikan milik Pemerintah terutama SD dan SMP dengan biaya gratis untuk mendukung program wajib belajar sembilan tahun. Di samping itu juga tersedia sekolah SD dan SMP swasta bahkan telah tersedia SMK Pelayaran. Dari hasil wawancara penulis dengan

salah satu pegawai BPUPP TPI bahwa tujuan utama didirikannya SMK Pelayaran ini adalah untuk memberikan kemudahan dan kesempatan seluas-seluasnya kepada masyarakat pesisir yang umumnya tergolong keluarga miskin untuk melanjutkan pendidikan dengan memberikan keringanan dari segi pembiayaan. Namun kenyataannya masyarakat pesisir di Kampung Kaili ini masih kurang tingkat kepeduliannya untuk melanjutkan pendidikan anaknya ke jenjang sekolah menengah kejuruan, padahal SMK Pelayaran yang merupakan milik pemerintah (Negeri) ini merupakan salah satu SMK yang cukup dikenal baik kualitasnya.

Berbeda dengan tujuan utama adanya SMK Pelayaran ini, salah satu masyarakat Kampung Kaili yang juga merupakan Nelayan dan bertempat tinggal di Pesisir pantai yang sama sekali tidak tertarik untuk menyekolahkan anaknya pada Sekolah Pelayaran, sebagai dengan ungkapannya di bawah ini ;

“Saya pak tidak ku biarkan itu anakku sekolah di pelayaran, di sekolah *biasayyaji ku kasi masuk*, banyak memang iya uangna juga kalau pelayaran tapi kupikir nanti pergiko berlayar ada istrimu itu nu sia-siakan nanti anaknya orang, nu tinggalkan lama-lama”

Seperti yang dikemukakan Kaimuddin di atas, ini merupakan orang yang memiliki semangat kerja yang tinggi dan juga peduli terhadap pendidikan anaknya dalam jangka panjang, beliau inilah yang selalu merasa tidak ingin menyekolahkan anaknya di pelayaran karena kehangatan keluarga itu tidak dilihat dari seberapa banyak uang di dapatkan. Meskipun hanya makan nasi dan garam yang penting makan bersama.

Hal yang menarik adalah bahwa pendapatan bukanlah faktor yang signifikan pengaruhnya terhadap kesejahteraan dengan seluruh indikator. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun peningkatan pendapatan penting akan tetapi tidak cukup untuk meningkatkan kesejahteraan keluarga tanpa disertai dengan perubahan *mind set* dan perilaku masyarakat pesisir terutama dalam investasi sumberdaya manusia seperti pendidikan dan kesehatan.

Pendidikan sangat penting digunakan sebagai instrumen bagi peningkatan kesejahteraan keluarga, karena berdasarkan berbagai literatur tentang sumberdaya manusia, pengaruh pendidikan terhadap kemiskinan tidak terbatas hanya pada hal-hal yang terkait dengan uang melalui pendapatan dan upah, akan tetapi juga menyangkut aspek yang tidak terkait dengan uang seperti kesehatan, gizi, perumahan, dan lain-lain (Zuluaga 2005).

Berdasarkan hasil penelitian terlihat bahwa etos kerja masyarakat di Kampung Kaili dapat membuat mereka kuat bertahan dengan hasil yang mereka peroleh dalam usaha meningkatkan kesejahteraan sosial, namun etos kerja yang dimiliki masyarakat pada umumnya hanya sebagai motivasi kebutuhan untuk makan sehari-hari, kenyataannya mereka tetap bisa bersaing secara positif dengan masyarakat lain dalam hal mencari nafkah.

Masyarakat pesisir kampung Kaili dalam etos kerja hanya didasarkan atas dua hal. Pertama adalah kebutuhan dasar hidup (subsisten). Kebutuhan dasar hidup ini biasanya meliputi makan, minum, pakaian dan segenap kebutuhan rumah tangga. Kedua adalah keluarga, keluarga yang dimaksud di sini adalah keinginan nelayan untuk membahagiakan keluarga, yakni anak dan istrinya. Memberi anaknya uang jajan, belanja kebutuhan rumah tangga istri dan lain-lain. Dua hal inilah yang mendorong dan membuat masyarakat pesisir Kampung Kaili bekerja setiap hari menangkap ikan di laut.

PENUTUP

Berdasarkan hasil temuan data dan analisis dapat diambil kesimpulan dan saran sebagai berikut :

Etos kerja yang dimiliki masyarakat cenderung baik, karena dalam pemaknaan etos kerja bahwa kerja adalah keseharusan bagi setiap manusia untuk dapat memenuhi segala kebutuhan hidupnya dan keluarganya. Di masyarakat Kampung Kaili, kerja dimaknai sebagai bukti ketekunan, percaya diri, disiplin serta kegigihan.

Dalam kondisi tertentu etos kerja masyarakat nelayan Kampung Kaili mengalami kenaikan. Kenaikan etos kerja tersebut dise-

babkan oleh beberapa faktor yang memengaruhi. Faktor pertama seperti kebutuhan yang meningkat meliputi naiknya jenjang pendidikan anak. Orang tua dituntut untuk memenuhi biaya pendidikan anak yang naik jenjang dari SD ke SMP dan seterusnya. *Deadline* bayar arisan yang sudah menjadi tanggungan dan kewajiban nelayan yang mengikuti arisan tersebut. Dan juga kebutuhan sumbangan (*pannulung*) nelayan kepada masyarakat yang sedang mengadakan acara pesta nikahan atau khitanan.

Masyarakat nelayan Kampung Kaili juga sebagian besar menggunakan konsep etos kerja Islami, yang mengharuskan rasa pemanfaatan kepada orang lain dengan cara bersedekah, infak dan sebagainya. Demikianlah etos kerja yang islami mampu mewujudkan kesejahteraan sosial melalui bekerja untuk pemenuhan kebutuhan dasar. Karena pemenuhan kebutuhan tersebut wajib dilakukan untuk meraih kesejahteraan setiap individu, dalam keluarga dan masyarakat dan dalam suatu negeri.

Etos kerja masyarakat Kampung Kaili dapat membuat mereka kuat bertahan dengan hasil yang mereka dapatkan dalam usaha meningkatkan kesejahteraan sosial, yang didasarkan atas dua hal. Pertama adalah kebutuhan dasar hidup (subsisten). Kebutuhan dasar hidup ini biasanya meliputi makan, minum, pakaian dan segenap kebutuhan rumah tangga. Kedua adalah keluarga, keluarga yang dimaksud disini adalah keinginan nelayan untuk membahagiakan keluarga, yakni anak dan istrinya. Memberi anaknya uang jajan, belanja kebutuhan rumah tangga istri, pendidikan anak dan kesehatan keluarga.

Selanjutnya sebagai saran maka hendaknya dilakukan upaya-upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat pesisir yang efektif dan efisien seperti :

- a. Melalui aspek sosial budaya, usaha dalam konteks ini adalah dengan melakukan peningkatan kapasitas sumber daya manusia. Keberadaan sumber daya manusia yang handal dan memiliki pendidikan sangat perlu untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat di daerah pesisir. Dengan pendidikan yang baik masyarakat pesisir akan lebih mampu untuk berfikir maju berdasarkan nilai-nilai sosial yang rasional, dan tidak

- terpenjara oleh cara pandang yang konservatif.
- b. Pengembangan potensi-potensi lain di masyarakat sangat diperlukan. Salah satunya adalah pengembangan wilayah wisata. Pantai merupakan salah satu fenomena yang menjadi daya tarik bagi wisatawan lokal maupun manca negara. Karena perkembangan lebih jauh dari kawasan wisata adalah sampai pada diperlukannya tempat-tempat penginapan sederhana untuk para tamu yang ingin bermalam di kawasan pantai.
 - c. Modernisasi alat tangkap ikan dan teknologi perikanan juga dapat dilakukan sebagai upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat pesisir, karena dengan peralatan yang lebih bagus, nelayan akan dapat meningkatkan hasil tangkapannya secara maksimal.
 - d. Peningkatan pendapatan masyarakat pesisir di Kampug Kaili merupakan indikator kesejahteraan yang paling utama untuk diperbaiki. Dalam hal ini sangat diharapkan peran dan kontribusi pemerintah dan lembaga perbankan untuk memberdayakan masyarakat pesisir melalui pemberian bantuan modal usaha.

DAFTAR PUSTAKA

- Adi, Isbandi Rukmianto, 2003. *Pemberdayaan Pengembangan Masyarakat dan Intervensi Komunitas*, Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia.
- Anoraga, Pandji. 2001. *Psikologi Kerja*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Apridar, Dkk. 2011. *Ekonomi Kelautan dan Pesisir*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Azis, Moh Ali, 2005. *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta: LKIS pelangi
- Bintarto, R. 1977. *Pengantar Geografi Kota*. Yogyakarta : U.P Spring
- Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius Press, 2016).
- Hadi, Sutrisno. 2000. *Analisa Butir untuk Instrument*. Edisi pertama. Andi Offset. Yogyakarta.
- Harsono J., Santoso S. 2005. *Psikologi Kerja*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Koentjaraningrat. 1985. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta : Aksara Baru.
- Kusnadi. 2002. *Konflik Sosial Nelayan, Kemiskinan dan Perebutan Sumber Daya Alam*. Yogyakarta: LKiS
- Mulyadi, 2 007. *Ekonomi Kelautan*. PT RajaGrafindo Persada. Jakarta
- Sastrawijaya. 2002. *Nelayan Nusantara*. Riset Pengolahan Produk Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan. Jakarta.
- Satria, A. 2002. *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*. Jakarta: PT Pustaka Cidesindo.
- Sayogyo, T. 1997. *Garis Kemiskinan dan Kebutuhan Minimum Pangan*. LPSB - IPB. Bogor.
- Sherraden, Michael, M. 2005, *Aset Orang Miskin*. Jakaarta: Pradnya Paramita Jakarta.
- Subri, M. 2005. *Ekonomi Kelautan*. Raja Grafindo Persada. Jakarta
- Suharto edi, 2002, *Globalisasi, Kapitalisme dan Negara Kesejahteraan*; Mengkaji Peran Negara dalam Pembangunan Kesejahteraan Sosial di Indonesia, dalam Jurnal Penelitian dan Pengembangan Usaha Kesejahteraan Sosial Vol. 7 No. 4
- Sukriyanto, 2010. *Etos Kerja*. Bandung: Alfabeta
- Suparlan, Parsudi. 1981. *Manusia Kebudayaan dan Lingkungan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Thomas Stefanus. 2005. *Analisa Kesenjangan Kualitas Pelayanan dan Kepuasan Konsumen Pengunjung Plaza Tunjungan Surabaya*. Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan
- Zuluaga B. 2004. *Different Channels of Impact of Education on Poverty: An Analysis for Colombia*. Centre for Economic Studies_CES Katholieke Univ rsiteit Leuven and Universidad Icesi Colombia.<http://ssrn.com/abstract=958684>

PEDOMAN PENULISAN JURNAL PANGADERENG

1. Naskah tulisan belum pernah dipublikasikan oleh media cetak lain, kecuali sesuai Perka LIPI Nomor 2 Tahun 2014 Tentang Petunjuk Teknis Jabatan Fungsional Peneliti KTI unsur II. A.8.b.
2. Naskah tulisan berbahasa Indonesia dengan menggunakan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD).
3. Naskah tulisan berupa hasil-hasil penelitian (baik penelitian lapangan maupun studi kepustakaan), gagasan konseptual, serta kajian aplikasi teori.
4. Naskah tulisan diketik dengan format MS Word, jenis huruf *Times New Roman* ukuran 12 spasi 1,5 pada kertas berukuran A4 (210 mm x 297 mm). Batas atas, batas bawah, tepi kanan dan tepi kiri masing-masing 3 cm.
5. Panjang naskah 20-25 halaman, sudah termasuk daftar pustaka.
6. Judul, abstrak, dan kata-kata kunci (*keywords*) ditulis dalam bahasa Indonesia dan bahasa Inggris.
7. Sistematika penulisan artikel disusun dengan urutan sebagai berikut:
 - a. Judul:

Judul harus komprehensif, jelas dan singkat. Judul bahasa Indonesia diketik dengan huruf kapital ukuran 14, judul berbahasa Inggris di ketik miring (*Italic*) dengan huruf kapital ukuran 12.
 - b. Nama Penulis:

Nama penulis ditulis lengkap tanpa gelar akademik, tapi mencantumkan asal institusi, beserta nomor telepon, faksimile, dan email pribadi.
 - c. Abstrak

Abstrak minimal 120 kata dan maksimal 170 kata, dan dituangkan dalam satu paragraf. Abstrak berisi tujuan penelitian, metode yang digunakan dan hasil pembahasan.
 - d. Kata kunci (*Keywords*)

Kata kunci 3-5 kata, harus mencerminkan konsep penting yang ada di dalam naskah.
 - e. Sumber kutipan atau rujukan

Ditulis dalam bentuk catatan punggung (*body note*) (Asis, 2014:239), kecuali untuk penjelasan, boleh dalam bentuk catatan kaki.
 - f. Gambar, foto, grafik, bagan, dan tabel (jika ada) diberi judul, nomor, dan keterangan lengkap, diletakkan pada bagian bawahnya.
 - g. Isi naskah terdiri atas:

Judul ditulis dengan huruf kapital, **PENDAHULUAN** (memuat latar belakang, masalah/mengapa tulisan tersebut menarik ditulis, tujuan dan tinjauan pustaka/penelitian terdahulu untuk memperlihatkan novelty artikel). **METODE** (memuat metode dan pelaksanaan penelitian). **PEMBAHASAN** (memuat secara jelas pokok bahasan dengan mengacu pada rumusan masalah dan tujuan penulisan, dan disajikan dalam subbab). **PENUTUP** (memuat kesimpulan, berupa jawaban dari apa yang menjadi inti dalam rumusan masalah, ditulis secara naratif bukan dalam bentuk pointer.
8. Daftar pustaka/daftar rujukan yang dipakai harus masuk dalam teks dan disusun secara alfabetis. Jumlah sumber pustaka minimal 10 (sepuluh), dan diwajibkan menggunakan minimal 5 (lima) sumber terbaru (lima tahun terakhir). Derajat kebaruan bahan yang diacu dengan

melihat proporsi terbitan mutakhir merupakan tolak ukur mutu berkala ilmiah yang penting. Penulisan daftar pustaka dengan mengikuti *Style APA (American Psychological Association)*.

- Asis, Abdul. 2016. “Tradisi Permainan *Posepa’a* Pada Masyarakat Liya Kecamatan Wangi-Wangi Selatan Kabupaten Wakatobi” dalam “*Jurnal Walasuji*” (Jurnal Sejarah dan Budaya), Vol. 7, No. 2. Desember 2016. (rujukan Jurnal Ilmiah).
- Ibda, Hamidulloh. 2015. Demam Batu Akik dan Potensi Ekonomi. (Online)
<http://www.harianblora.com/2015/03/demam-batu-akik-dan-potensi-ekonomi.html>.
Diakses pada tanggal 15 Maret 2015.
- Suwahyono, Nurasih, dkk. 2012. *Pedoman Penampilan Majalah Ilmiah Indonesia*. (edisi revisi). Jakarta: Pusat Dokumentasi dan Informasi Ilmiah-LIPI. (rujukan buku yang lebih dari dua penulis harus memakai dkk, bukan *et al*, kecuali buku-buku/referensi asing yang diterbitkan di luar negeri).
- Rujukan Skripsi, Tesis, dan Desirtasi judul tidak dimiringkan tetapi diberi tanda petik dua setelah nama dan tahun (“.....”).
- Pariartha, I Wayan Wana. 2010. ”Manajemen Pemberdayaan Pedagang Kaki Lima (PKL) di Kecamatan Denpasar Barat, Kota Denpasar: Sebuah Kajian Budaya”. (Disertasi). Fakultas Pascasarjana, Universitas Udayana, Denpasar Bali. (Rujukan Skripsi, Tesis, dan Desirtasi)
- Kila, Syahrir dan Muhammad Amir. 2015. *We Maning Ratu*. Makassar: Arus Timur (rujukan buku dua penulis harus ditulis semua namanya, penulis kedua namanya tidak dibalik, kecuali penulis pertama).
- Zulkifli. 2010. “Pengobatan Tradisional sebagai Pengobatan Alternatif Harus Dilestarikan” (Makalah). Medan: Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Sumatera Utara.
- Nurdin, Jumardi. 12 November 2012. “Tenun Sutra Terkendala Pemasaran”. *Seputar Indonesia*: hlm.13. (rujukan Surat Kabar/Majalah).
- Suryaningsi, Tini. 2014. “Pogeraha: Tradisi Perkelahian Kuda Pada Masyarakat Suku Muna”. Makassar: Laporan Penelitian BPNB Makassar. (rujukan Laporan Penelitian).
- Contoh: rujukan informan atau wawancara
Rujukan (*body note*) hasil wawancara
Menurut Faisal “.....” (Wawancara: Kendari, 10 Mei 2015)
- Contoh: Daftar Pustaka untuk Informan
Lampe, Mungsi (50 tahun). 2015. Dosen Antropologi Universitas.
(Wawancara: Makassar, 11 Mei 2015)

9. Satu rujukan maksimal dua sumber, contoh: (Scholer, 1977:68; Culler, 1977:238).
10. Semua rujukan harus ada halaman, kecuali yang berupa *review*.
11. Tulisan dikirim dalam file dengan menggunakan pengolah data *Microsoft Word* ke alamat redaksi.
12. Hanya naskah/artikel yang bebas kesalahan ketik yang akan diterima dan diperiksa oleh dewan redaksi.
13. Kepastian pemuatan/penolakan naskah akan diinformasikan secara tertutup melalui pos atau E-mail. Naskah yang tidak dimuat tidak dikembalikan, dan akan menjadi milik pengelolah.

14. Dewan Redaksi berhak menolak artikel yang formatnya tidak sesuai dengan pedoman penulisan dan substansinya tidak memenuhi syarat berdasarkan hasil telaah Mitra Bestari.
15. Penulis bersedia melakukan revisi naskah jika diperlukan.
16. Penulis yang naskahnya dimuat akan menerima tiga eksemplar dan 2 eksemplar cetak lepas.
17. Redaksi menerima artikel hasil penelitian sejarah dan budaya dari dalam dan luar negeri.
Artikel dikirim ke alamat: jurnalpangadereng@gmail.com