

Jelajah Tiga Dunia

I LA GALIGO

Editor

**MUHLIS HADRAWI
NURHAYATI RAHMAN
MARDI ADI ARMIN
ASTUTIA G. MITCHELL**



2019

Jelajah Tiga Dunia I La Galigo

©Penerbit Inninawa

Pelindung Rektor Universitas Hasanuddin & Bupati Soppeng

Penanggung jawab Dekan Fakultas Ilmu Budaya UNHAS & Ketua Departemen Sastra Daerah

Penulis Campbell C Macknight, Faisal Oddang, Anil Hukma, Nurhayati Rahman, A Rasyid Asba, Pawennari Hijjang, Mu'jizah, Noraskhikin Salleh, Andi M Akhmar, Muhammad Rapi Tang, Faisal, Makoto Ito, Muhammad Buana, Andi Ima Kesuma, Umar Thamrin, Hasanuddin, Muhammad Nur, Darmansyah, Muhannis, dan Kathryn Robinson

Editor Muhlis Hadrawi, Nurhayati Rahman, Mardi Adi Armin, Astutia G. Mitchell

Redaksi Pammuda, S.S., M.Hum; Khusnul Fahimah, S.Pd., M.Hum; Basiah, S.S., MA; Nurul Amaliyah Abduh, S.Si

Penyelia Akhir Anwar Jimpe Rachman

Foto Isi Dokumentasi FIB Unhas & Pemkab Soppeng

Desain Sampul & Tata Letak Ade Awaluddin Firman & TanahindieSign

Foto Sampul Armin Hari

Cetakan I Agustus 2009

Diterbitkan pertama kali dalam Bahasa Indonesia oleh

Penerbit Inninawa

Jl. Abdullah Daeng Sirua No.192 E

Panakkukang Makassar 90231 | 0411433775

Penerbitan buku ini merupakan kerja sama

Pemerintah Kabupaten Soppeng

Sulawesi Selatan

dengan

Fakultas Ilmu Budaya

Universitas Hasanuddin

Jl. Perintis Kemerdekaan Km. 9

Makassar 90245

KATALOG DALAM TERBITAN

Jelajah tiga dunia i la galigo / Muhlis Hadrawi... [et al.] / 2019

xxiii + 292 hlm, 15 x 21 cm

ISBN 978-602-61769-7-4

Daftar Isi

<i>Pengantar Ketua Departemen Sastra Daerah Unhas</i>	<i>vi</i>
<i>Sambutan Dekan FIB Universitas Hasanuddin</i>	<i>x</i>
<i>Sambutan Bupati Soppeng</i>	<i>xii</i>
<i>Pengantar Editor</i>	<i>xv</i>
<i>C. Campbell Macknight</i>	
La Galigo dan Penulisan	1
<i>Faisal Oddang</i>	
Ke Mana Kita Membawa La Galigo?	18
<i>Anil Hukma</i>	
La Galigo: Dari Naskah Akademik ke Karya Kontemporer	28
<i>Nurhayati Rahman</i>	
La Galigo: Merawat Keberagaman dan Merekat Integritas Nusantara	50
<i>A. Rasyid Asba</i>	
Sawerigading Peletak Dasar Terbentuknya Wawasan Nusantara	61
<i>Pawennari Hijjang et.al</i>	
Pentingnya Epos La Galigo sebagai Rujukan dalam Menggagas Pokok Pikiran Kebudayaan Daerah Menurut UU No.15 Tahun 2017	77
<i>Mu'jizah</i>	
Migrasi dan Integrasi Bugis	87
	iii

<i>Norashikin Salleh</i>	
La Galigo Menerawang ke Tanah Melayu	98
<i>Andi M Akhmar</i>	
Cerita La Galigo Berdasarkan Naskah NB27A	108
<i>Muhammad Rapi Tang</i>	
Mitos Galigo Mula Riulona Batara Guru (Episode Saat Diturunkannya Batara Guru)	122
<i>Faisal et.al</i>	
Maddewata sebagai Seni Pertunjukan Tradisi Lisan Bissu di Masyarakat Bugis Soppeng	128
<i>Makoto Ito</i>	
Saudara Kembar dan Makna Tembuni di Antara Masyarakat Bugis: Sebuah Catatan untuk Epos I La Galigo	144
<i>Muhammad Buana</i>	
La Galigo sebagai Teks Hukum?	
Jejak dan Evolusi Hukum Adat dalam Epos Bugis Kuno	166
<i>Andi Ima Kesuma</i>	
Seputar Nilai Utama dalam Naskah I La Galigo: Telaah pada Aspek Global, Gender, dan Nilai lainnya	182
<i>Umar Thamrin et.al</i>	
Rice and Body in Bugis	194
<i>Hasanuddin</i>	
Tinco di Soppeng	
Referensi Masa Hunian Wanuwa dan Bukti Pertanian	207
<i>Muhammad Nur et.al</i>	
Perspektif Geografi Situs-situs Kerajaan Soppeng Abad ke-14-17	226
<i>Darmansyah</i>	
Menelusuri Nama Mandar dan Tonggak Sejarahnya dalam I La Galigo	243

Muhamnis

Mitologi Sawerigading di Pesisir Timur Sulawesi Selatan

(Menelusuri Jejak Sawerigading Melalui Tradisi Lisan
di Bulukumba dan Sinjai serta Prospeknya sebagai Potensi Wisata 252

Kathryn Robinson

Historical Traces, Memory, and Identity in the Luwu Periphery 266

Dokumentasi 282

Biodata Editor 290

KATA PENGANTAR
Ketua Departemen Sastra Daerah
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
(Ketua Panitia Seminar International La Galigo)

Assalamu alaikum wr. wb.

Festival Budaya dan Seminar International La Galigo III 2018 adalah sebuah kegiatan akbar budaya Sulawesi Selatan. Kegiatan ini diselenggarakan tidak sekadar sebagai kelanjutan dari kegiatan yang sama pada tahun 2002 di Pancana Barru dan tahun 2012 di Masamba Luwu Utara; melainkan sebagai upaya revitalisasi karya sastra klasik I La Galigo sebagai karya agung dunia secara berkesinambungan. Telah dikenali meluas bahwa I La Galigo sebagai warisan sastra dunia, lahir dari rahim peradaban Bugis, sehingga Departemen Sastra Daerah sebagai institusi yang berbasis kajian budaya lokal Bugis-Makassar memiliki tanggung jawab secara akademik untuk mengkaji dan melestarikan warisan agung tersebut.

Pelestarian dan penyebarluasan I La Galigo telah dilakukan oleh berbagai pihak, tidak terkecuali pihak Universitas Hasanuddin yang paling terkemuka menyiapkan SDM pakar La Galigo. *Event-event* Seminar dan Festival La Galigo senantiasa melibatkan SDM Departemen Sastra Daerah, baik sebagai konsultan dan narasumber, maupun sebagai manajerial kegiatan. Hal yang penting lagi diketahui bahwa SDM Sastra Daerah FIB UNHAS menjadi tim utama dalam inventarisasi, transliterasi, dan terjemahan teks I La Galigo 12 jilid yang ada. Unhas merupakan institusi terpenting dalam penguatan warisan sastra La Galigo selain dikaji dan diwariskan melalui pengkajian, penelitian, pembelajaran, dan kegiatan seminar ilmiah.

Respons publik terhadap La Galigo dari waktu ke waktu semakin meluas, pada saat yang sama dianggap perlu menggali pesona sastra dan nilai-nilai positif yang dikandungnya. La Galigo penting menjadi penanda pencapaian peradaban Sulawesi Selatan yang agung pada masa awal yang menggam-

barkan kebesaran dan daya cipta sastranya. Maka, tugas kita adalah mengondisikan teks La Galigo dapat diapresiasi masyarakat luas sebagai media literasi sejarah, budaya, sastra, dan warisan peradaban Sulawesi Selatan.

Salah satu pertanyaan hari ini adalah upaya apa yang strategis dilakukan untuk menguatkan apresiasi publik terhadap sastra La Galigo bagi semua level generasi. Salah satu jawaban atas pertanyaan itu adalah gerakan revitalisasi melalui “Festival dan Seminar”. Itulah yang melatarbelakangi diselenggarakannya ‘Festival Budaya dan Seminar Internasional La Galigo’ oleh Pemerintah Kabupaten Soppeng bekerjasama dengan Universitas Hasanuddin. Secara khusus, kegiatan Seminar La Galigo III ini dikelola oleh Departemen Sastra Daerah Bugis-Makassar, Fakultas Ilmu Budaya serta melibatkan civitas akademika di lingkungan FIB UNHAS yang bekerjasama dengan Pemda Kabupaten Soppeng.

Festival Budaya dan Seminar International La Galigo kali ke tiga tahun 2018 ini dilaksanakan di sebuah kabupaten yang posisi geografisnya berada pada titik tengah Sulawesi Selatan, yakni Kabupaten Soppeng. Toponimi bernama Umpungeng di dalam wilayah Soppeng menjadi titik tengah (*Point of Zero*) Indonesia, sebuah pesona yang unik baru terungkap di awal abad XXI ini. Di samping itu, Kabupaten yang berlatar masyarakat Bugis ini selain dikenali sebagai negeri tua yang ditandai dengan peradaban megalitik Walennae, pada sisi lain terpaut dengan kisah dalam La Galigo. Di dalam teks La Galigo, terdapat 13 toponimi yang menjadi bagian dari negeri Cina pada masa lampau yaitu Kampiri, Tinco, Ganra, Baringeng, Jampu, Limpomajang, Mario, Leworeng, Takkalalla, Kawu-Kawu, Lompengeng, Soppeng Riaja, dan Soppeng Rilau. Toponimi itu terkait dengan permukiman dari 12 anak La Sattung Mpugiq dan Wé Tenriabang sebagai pewaris kerajaan yang ada di Tana Ugi’ (Cina). Toponimi-toponimi tersebut menjadi penanda yang memberikan makna kepada Soppeng sebagai wilayah yang memiliki nilai historis dan kultural yang terpaut erat dengan La Galigo. Pada sisi yang sama toponimi sekaligus melegitimasi Soppeng dari segi sejarah dan budaya yang terpaut dengan peradaban La Galigo.

Teks susastra, tidak terkecuali nilai-nilai luhur, dan falsafah hidup dalam La Galigo tetap dilestarikan dan dikembangkan melalui pengkajian secara berkelanjutan hingga abad XXI ini. Departemen Sastra Daerah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Hasanuddin tetap mewariskan, menjaga eksistensi dan kekayaan sastrawi La Galigo melalui sajian mata kuliah. Sebagai ensiklopedia peradaban Bugis, diharapkan La Galigo senantiasa memancarkan daya

pikatnya melalui kajian akademik di Departemen Sastra Daerah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Hasanuddin.

Selain diperkenalkan Kern melalui penerbitan *Katalog La Galigo* (1989), telah dilaksanakan Festival La Galigo kali pertama di Barru (2002). Tak lama kemudian Festival La Galigo ke-2 tahun 2012 digelar di Masamba. Gelombang La Galigo semakin menjelajahi dunia dan menebarkan pesonanya tanpa batas. Teks La Galigo disambut oleh berbagai kalangan. Seniman mentransformasikannya menjadi *performance art* teater kolosal dipentaskan di berbagai kota mancanegara. Berita La Galigo pun semakin memesonakan dunia. Tahun 2012 La Galigo dikukuhkan oleh UNESCO sebagai *Memory of The World*, maka La Galigo menempati stratanya sebagai sastra klasik dunia.

Festival Budaya dan Seminar International La Galigo dipilih sebuah tema yang agak meluas cakupan maknanya yaitu “La Galigo dalam Bingkai Peradaban Dunia”. Seminar dilaksanakan dengan menghadirkan pakar sejarah, arkeologi, antropologi, filologi, kebudayaan dan bahasa dengan pembicara dari delapan (8) negara, yaitu Australia, Malaysia, Belanda, Kanada, Singapura, Jepang, Amerika Serikat, dan Indonesia. Selain menyajikan seminar yang dilaksanakan pada tanggal 18 dan 19 Desember 2018, Festival Budaya dan Seminar International La Galigo juga memepersembahkan aneka pertunjukan dan budaya lokal Sulawesi Selatan, antara lain kirab budaya, pameran budaya dan kesenian, kuliner: meliputi makanan, kue, dan minuman; pameran benda-benda budaya (*material culture*), *tudang sipulung*, pentas seni (*performance of arts*) dan sastra dan tradisi lisan, *massureq*, permainan rakyat, pentas lagu-lagu rakyat (*folksong*), kesenian (musik-tari) tradisonal dan pertunjukan lainnya.

Seminar Internasional La Galigo dilaksanakan di Kota Watansoppeng, 18 s.d. 19 Desember 2018 (Balai Pertemuan Masyarakat Kota Watansoppeng), sedangkan Festival Budaya dilaksanakan pada 17 s.d. 23 Desember 2018 bertempat di lokasi Waduk Ompo dan Lapangan Gasis dalam Kota Watansoppeng. Suatu acara pameran foto dan pementasan seni pertunjukan, tradisi lisan La Galigo (*massureq*), tari, teater dan musik.

Secara khusus, pihak Universitas Hasanuddin melibatkan diri secara penuh dalam kegiatan ini. Namun, secara khusus pihak UNHAS dalam hal ini Departemen Sastra Daerah *leading sector* pelaksanaan Seminar International yang dilaksanakan pada tanggal 18 – 19 Desember 2019. Sebagai *output* dari seminar ini, diterbitkan sebuah buku yang menghimpun seluruh makalah yang ada khususnya yang telah dipresentasikan dalam seminar international. Bahan-bahan buku tersebut bersumber dari makalah seminar

yang telah dilakukan penyelarasan oleh tim editor yang anggotanya adalah: Muhlis Hadrawi, Nurhayati Rahman, Istutiah Mitchell, dan Mardi Adi Amin. Buku ini kemudian akan menjadi dokumentasi penting dan disebarakan kepada masyarakat luas sebagai literatur yang berkenaan dengan isu-isu La Galigo.

Selaku Ketua Departemen Sastra Daerah FIB UNHAS, Saya mengucapkan terima kasih kepada Rektor Universitas Hasanuddin (Prof. Dr. Dwiah Aries Tina Pulubuhu, M.A.) dan Dekan FIB (Prof. Dr. Akin Duli, M.A.) atas kepercayaannya mengamanahkan kepada saya menjadi Ketua Panitia Pelaksana Seminar International La Galigo III kali ini. Terima kasih secara khusus saya ucapkan kepada Bupati Soppeng, Andi Kaswadi Razak, S.E. yang telah bekerja sama dengan UNHAS pada pelaksanaan pesta La Galigo sebagai event kebudayaan Sulawesi Selatan yang terbesar di awal abad XXI ini. Terima kasih pula kepada seluruh rekan Panitia, baik panitia seminar dari pihak FIB UNHAS, maupun panitia festival dari kalangan Pemda dan masyarakat Soppeng yang diketuai oleh Farouk M. Adam. Terima kasih secara khusus kepada Bapak Sarianto, Asisten I Pemkab Soppeng, selaku pembina dan penggerak utama dalam pelaksanaan Festival Budaya dan Seminar International La Galigo III.

Mewakili segenap panitia, saya mengucapkan terima kasih kepada Yang Mulia La Maradang Andi Mackulau Opu To Bau (Datu Luwu Ke-40) atas restu dan apresiasi yang tinggi yang ditunjukkan oleh Beliau ketika saya datang ke istana Luwu untuk meminta restu (*mappatabe*) dalam rangka pelaksanaan Seminar Internasional La Galigo III. Terima kasih juga secara khusus saya ucapkan kepada Ir. Andi Promal Pawi, M.Si. (Kadis Kebudayaan Kab. Bone) yang turut memfasilitasi penampilan kesenian *Sere Bissu* dari komunitas *bissu* Bone dalam acara tersebut.

Di akhir kata, semoga hal-hal yang dicapai dan dipersembahkan dari kegiatan Festival Budaya dan Seminar International La Galigo III ini dapat memberikan manfaat bagi pembangunan Negara Republik Indonesia, terkhusus pada pengembangan kebudayaan nasional, serta dapat mengukuhkan pentingnya nilai-nilai positif bangsa yang berbasis budaya lokal dari Sulawesi Selatan. Pada akhirnya buku yang berjudul *Jelajah Tiga Dunia I La Galigo* ini dihadirkan kepada semua pihak, tanpa batas dan tanpa kelas. Salam La Galigo. ■

Tamalanrea, 28 Juli 2019

Muhlis Hadrawi



SAMBUTAN DEKAN FIB UNIVERSITAS HASANUDDIN

Assalamu alaikum wr. wb.

Di awal kata, Saya mengajak kita semua mengucapkan puji dan syukur ke hadirat Allah SWT atas rahmat dan perkenanNya-lah sehingga kegiatan Festival Budaya dan Seminar International La Galigo III 2018 yang diselenggarakan di Soppeng pada tanggal 17 s.d 23 Desember 2018 dapat terlaksana dengan baik. Terkait pelaksanaan Festival La Galigo ini, secara khusus Saya memberikan apresiasi yang tinggi kepada Bupati Soppeng, Bapak Andi Kaswadi Razak, S.E., selaku kepala pemerintahan yang memberikan perhatian tinggi terhadap revitalisasi kebudayaan lokal Sulawesi Selatan terutama warisan sastra La Galigo yang menjadi aset kebudayaan nasional dan dunia.

Kegiatan bertajuk La Galigo ini, selain menyajikan seminar ilmiah yang dilaksanakan pada tanggal 18 dan 19 Desember 2018, juga menyajikan festival budaya dengan aneka pertunjukan seni, makanan, permainan, dan jenis budaya lokal Sulawesi Selatan. Tentu saja ini menjadi bagian penting dari upaya dua institusi UNHAS dan Pemkab Soppeng bekerjasama dalam rangka memajukan dan mengembangkan kebudayaan lokal Sulawesi Selatan. Tak dapat dimungkiri bahwa penyelenggaraan Festival Budaya dan Seminar International La Galigo kali ini merupakan even kebudayaan Sulawesi Selatan yang terbesar dalam kurun awal abad milenial ini. Dari segi jumlah pengunjung Festival La Galigo selama 7 hari 7 malam Seminar Internasional selama dua hari (18-19 Desember) menjadikan Festival dan Seminar International La Galigo ini sebagai even budaya yang terakbar yang dilaksanakan di Sulawesi Selatan pada tahun 2018. Even La Galigo ini telah memosisikan Soppeng sebagai sorotan dunia dalam upaya gerakan pemajuan kebudayaan Sulawesi Selatan.

Lebih dari sekadar pertunjukan dalam rangka pemajuan dan revitalisasi kebudayaan, Festival La Galigo ke-3 telah membuahkan buku sebagai *out put* dari seminar. Buku yang ada di tangan pembaca ini adalah sebuah penanda aspek intelektualitas atas even budaya yang telah dilaksanakan.

Festival Budaya dan Seminar International La Galigo dipilih sebuah tema “La Galigo dalam Bingkai Peradaban Dunia”. Seminar dilaksanakan dengan menghadirkan pakar sejarah, arkeologi, antropologi, filologi, kebudayaan dan bahasa dengan pembicara dari delapan (8) Negara, yaitu Australia, Malaysia, Belanda, Kanada, Singapura, Jepang, Amerika Serikat, dan Indonesia.

Keberhasilan Seminar International La Galigo tidak terlepas keterlibatan segenap dosen FIB selaku panitia yang dikordinir oleh Departemen Sastra Daerah FIB UNHAS dengan Ketua saudara Muhlis Hadrawi. Tentu saja keberhasilan kegiatan ini oleh karena kerjasama dengan Pemda Soppeng, yang dibarengi dengan kerja keras dan dukungan dari pelbagai pihak. Semua pencapaian ini didasari oleh kinerja yang apik dan ikhlas dari seluruh pihak, tidak terkecuali pihak pemerintah Soppeng yang dinahkodai oleh seorang pemimpin yang visioner, Bapak Andi Kaswadi Razak, S.E. Pelaksanaan Festival Budaya dan Seminar La Galigo III dilaksanakan bersama-sama antara Universitas Hasanuddin dan Pemerintah Kabupaten Soppeng.

Di akhir kata, saya mengucapkan terima kasih kepada Bupati Soppeng dan segenap jajarannya (SKPD) serta seluruh panitia Seminar dan Festival sebagai wujud kerja sama yang baik dengan UNHAS dalam menyukseskan kegiatan Festival Budaya dan Seminar International La Galigo III 2018 yang berlangsung pada tanggal 17 s.d 23 Desember 2018 di Watansoppeng. Semoga pikiran, tenaga dan materi yang tcurahkan dalam penyelenggaraan kegiatan tersebut mendapat berkah dari Allah SWT. Semoga buku ini yang menjadi *out put* dari seminar tersebut member ruang akademik kepada siapa pun dalam memahami dan mengapresiasi La Galigo.

Dekan FIB UNHAS

Prof. Dr. Akin Duli, MA



SAMBUTAN BUPATI SOPPENG

Di awal kata, saya mau mengulang pesan Ahmad Amiruddin ketika beliau menjabat sebagai Gubernur Sulsel antara 1983 s.d 1993: “Jika orang Jawa dan Bali mempunyai warisan monumental seperti bangunan candi, maka kita orang Bugis-Makassar memiliki sastra I La Galigo”. Kemudian beliau melanjutkan perkataannya: “tugas kita sebagai generasi pelanjut adalah menjaga dan merawat I La Galigo sebaik-baiknya”. Pesan Bapak Ahmad Amiruddin itu menggugah kita agar mau bertanggungjawab terhadap keberadaan dan I La Galigo sebagai warisan bangsa.

Sastra I La Galigo dalam masa yang panjang terpendam dan kurang dikenal, bahkan kurang diminati. Perkenalan masyarakat terhadap I La Galigo dimulai oleh Kern melalui *Katalog I La Galigo* (1989), kemudian tahun 1995 terbit edisi filologi I La Galigo untuk episode pertama. Kedua terbitan ini membawa perhatian dan pengakuan dunia terhadap I La Galigo sebagai karya sastra klasik terpanjang di dunia.

Kini I La Galigo telah menapaki tangga dunia, sudah mendapatkan pengakuan dari UNESCO sebagai *Memory of The World* pada tahun 2011. Tugas kita sebagai generasi pada saat ini adalah harus terus merawatnya sebagai narasi peradaban bangsa dan memaknainya sebagai warisan budaya yang memberi nilai positif bagi pembangunan bangsa.

Salah satu bentuk perhatian kita sebagai anak bangsa adalah mengangkatnya ke permukaan dan mempresentasikan melalui event-event budaya

dan ilmiah. Upaya-upaya seperti ini telah dilakukan, misalnya oleh Kabupaten Barru melalui Festival La Galigo I pada tahun 2002 yang digagas oleh Andi Muhammad Roem sebagai Bupati pada masanya. Sepuluh tahun kemudian Festival La Galigo ke-2 digelar pada tahun 2012 di Masamba. Dua kali *event* tersebut telah menjadikan I La Galigo semakin dikenal oleh khalayak.

Berselang enam tahun *event* I La Galigo akan digelar kembali sebagai kali ke-3 dengan pelaksanaan di Kabupaten Soppeng yang bertajuk “Festival Budaya dan Seminar International III La Galigo 2018”. Pelaksanaan Festival La Galigo kali ini bukan sekadar mengenalkan dan merawatnya, tetapi juga mengangkat nilai-nilai positifnya melalui sentuhan kreatif dan inovatif.

Pada hakikatnya kegiatan itu merupakan gerakan revitalisasi kebudayaan yang bertujuan untuk menumbuhkan kesadaran serta menggugah kreativitas generasi muda sebagai penerus budaya dalam hal pelestarian dan transformasi La Galigo di era milenia. Itulah sebabnya pada kesempatan ini, kegiatan seminar menghadirkan peserta dari berbagai kalangan di Indonesia serta pakar-pakar dunia sebagai pembicara dengan latar belakang ilmu yang beragam, misalnya filolog, sejarawan, arkeolog, linguist, antropolog, sosiolog, budayawan, sineas, dll.

Soppeng secara historis dan kultural memiliki keterkaitan langsung dengan peradaban I La Galigo. Hal itu ditandai oleh adanya toponimi-toponimi yang terpaut dengan kisah cerita I La Galigo, seperti: Kampiri, Tinco, Ganra, Baringeng, Jampu, Limpomajang, Mario, Leworeng, Takkalalla, Kawu-Kawu, Lompengeng, Soppeng Riaja, dan Soppeng Rilau sebagai toponimi pemukiman dari 12 orang anak La Sattung Mpugiq dan Wé Tenriabang sebagai pewaris kerajaan di Tana Ugiq (Cina). Toponimi-toponimi kuno tersebut masih dikenali dengan baik dalam peta wilayah Kabupaten Soppeng masa kini. Toponimi-toponimi Soppeng tersebut sebagai penanda yang melegitimasi kalau Soppeng memiliki tanggung jawab sejarah dan budaya untuk menyelenggarakan *event-event* yang berkaitan dengan I La Galigo.

Di akhir kata, perkenalkan Saya selaku Bupati Soppeng menyampaikan

harapan-harapan terkait dengan pelaksanaan “Festival Budaya dan Seminar International III La Galigo 2018” ini. Pertama, Buku ini diharapkan dapat menumbuhkan apresiasi masyarakat terhadap La Galigo sebagai warisan sastra dan budaya dunia; kedua, buku dimaksudkan untuk menyebarluaskan informasi La Galigo agar informasinya tetap berkesinambungan kepada masyarakat luas; ketiga, kehadiran buku ini senantiasa menggugah semangat generasi muda untuk mengenali dan memiliki ingatan panjang terhadap warisan budaya Bugis; dan keempat Buku ini dapat mendekatkan karya La Galigo kepada masyarakat luas sebagai media literasi budaya dalam konteks kekinian.

Wassalam!

Watansoppeng, 28 Juni 2019

Bupati,

(H. Andi Kaswadi Razak, S.E.)

PENGANTAR EDITOR

Walau meniliknya dalam paradigma modern sekalipun, karya sastra yang berkaliber selalu saja memberikan kejutan-kejutan baru. Bahkan, daya pikatnya semakin kuat karena ide yang dikandungnya laksana mata air yang tak pernah kering. Barangkali, itulah predikat terpantas dialamatkan terhadap warisan sastra agung dari tanah Bugis, I La Galigo. Ia hadir, dan mengisi persona khazanah susastra klasik dunia dari pelbagai sisi.

Sederet sarjana, seniman, dan budayawan mengambil perhatian terhadapnya. Tak sedikit karya seni lahir yang terinspirasi dan tertransformasi dari narasi La Galigo. Ceritanya tak luput disadur, selalu saja memberi kejutan estetik nan bermutu. Banyak tulisan ilmiah yang muncul tentangnya dari sudut pandang ini dan itu. La galigo tak habis-habisnya dikupas, dibincangkan satu konferensi ke konferensi lainnya. Ia selalu saja apik, mempesona, dan tak pernah usang. Inilah jawaban atas pertanyaan mengapa La Galigo terus-menerus dibincangkan, dikaji, dicerna, dan diresapi dengan nyaman? Karena memang ia adalah menu peradaban sastra yang sungguh lezat.

Cita rasa estetik La Galigo pun menembus dunia. Tokoh dan media asing dibuatnya menoleh. Adalah *Latitudes* salah satu majalah dunia mengawali apresiasinya dengan menulis keterpesonaannya terhadap La Galigo, dengan menulis:

“Bayangkan sebuah buku seluas satu negara, tertulis dalam sajak. Bayangkan sebuah puisi yang tertebar seperti jaring melalui kenangan satu suku-jejaring yang merentang dari ujung langit sampai dasar laut. Bayangkan ia belepotan darah para pandita dan benih raja-raja. Suara putri-putri berhati dingin dan percikan laut tropis. Ketatkan jaring dan taruh telingamu dekat ke talinya yang berkilauan, engkau mungkin dapat mendengar la-

gunya. Musiknya terpenggang terik dan teguh, di bawah kelopak matamu, menyeruak coretan-coretan dan aksara yang nyaris terlupakan, seperti jejak cakar ayam yang mengejar serangga berkilau yang meneteskan minyak wangi dari ujung ekornya. Lalu buka matamu-cepat: kau mulai jatuh dalam mantra La Galigo” (vol. 37, Feb. 2004).

Berawal dari ulasan majalah *Latitudes* itulah isu-isu susastra I La Galigo sebagai karya klasik Bugis dari Sulawesi Selatan ini beriak-menyeruak mengisi ruang-ruang perhatian dan pesona masyarakat dunia.

Setahun kemudian, tahun 2005, *The New York Times* melalui goresan pena Edward Rothstein, memberi respons dengan menuangkan impresinya terhadap La Galigo ketika ia menikmati lakonnya yang dimainkan pada Festival Lincoln Center New York. Ia menulis sebuah frasa kunci: “...*stunningly beautiful music-theater work*” (karya musik-teater yang sangat mempesona). Apresiasi audiens yang serupa, muncul juga pada di Singapura ketika I La Galigo mula dipentaskan (*world premiere*) di Esplanade. Yang pasti diperlihatkan bahwa perjalanan I La Galigo dalam bentuk lakon yang awalnya diprakarsai oleh dua orang yaitu Rhoda Grauer (USA) dan Restu Imansari Kusumaningrum (Indonesia), kemudian keduanya memilih Robert Wilson menjadi sutradara teaternya. Melalui sentuhan sutradara Robert Wilson sebagai seorang *figure* puncak teater eksperimental dunia inilah kemudian membawa lakon I La Galigo bertualang keliling dunia.

Narasi I La Galigo bukanlah sekadar cerita, melainkan wujud sebuah narasi yang kompleks, aneka peristiwa kehidupan, silsilah kerajaan beberapa kronik, tradisi oral dan tulis, dan fitur-fitur lanskap kebudayaan. Kata Nurhayati Rahman dan Sirtjo Koolhof sebagai Ensiklopedi Kebudayaan. Apa yang terbaca pada dewasa ini adalah adanya kecenderungan yang aktual mengeksplorasi sastra ‘I La Galigo’ terus-menerus bergerak ke jagat keilmuan multi-perspektif, sehingga narasinya menjelma menjadi wacana peradaban. Ide global dalam multi-perspektif itulah yang kemudian menjadi simpul yang mendasari pelaksanaan Seminar International La Galigo di Soppeng tahun 2018 lalu yang menghadirkan tema ‘La Galigo dalam bingkai peradaban dunia.’ Mengikuti pada tema Seminar maka mewujudkan nuansa paper yang sangat beragam sehingga melahirkan kajian-kajian La Galigo dalam perspektif multidisipliner.

Eksplorasi La Galigo dalam konteks ‘wacana peradaban’ tergambar dalam buku ini yang direprenstasikan oleh pelbagai tulisan dari para pakar yang

dilatari dengan perspektif ilmu-ilmu humaniora seperti susastra, antropologi, filologi, bahasa, budaya, arkeologi, sejarah, komunikasi, dan *cultural studies*. Penyajian artikel buku ini diawali oleh tulisan Campbell C. Macknight mengenai wacana sastra La Galigo dengan mengidentifikasi struktur naratifnya yang disebutnya sebagai 'siklus'. Bagi Macknight, siklus ini membantu pembaca untuk memberikan pemetaan dalam mengambil daftar dalam episoda-episoda, sehingga akan melepaskan persoalan-persoalan yang problematis mengenai teks La Galigo yang sangat panjang itu.

Dalam perspektif sastra pula, secara spesifik Nurhayati Rahman meninjau La Galigo dengan menghubungkan konteks sosio-kultural dengan tema keberagaman sebagai nilai perekat dan integrasi Nusantara. Kajian Rahman tereksplorasi dari sosok tokoh Sawerigading, kemudian memaknainya sebagai mata air pembelajaran karakter melalui pengembaraan dan petualangannya menelusuri berbagai lorong-lorong kehidupan manusia di Nusantara.

Masih dalam perspektif sastra, La Galigo perlu diberi ruang hidup dan ruang masa depan. Dalam konteks itu, Faisal Oddang dengan lugas menyajikan papernya 'Ke Mana Kita Membawa La Galigo?' Oddang mengajukan gagasannya yakni perlu melakukan alih wahana, dan alih wacana untuk mengubah - atau setidaknya- menyambungkan masa depan La Galigo kepada generasi milenial. Penulis muda yang penuh bakat, Oddang lagi-lagi menawarkan gagasan transformasi dan peleburan batas-batas, mempercepat dan mengefisienkan banyak hal, termasuk mengubah cara pandang dan kebutuhan di era milenial kini. Bagi Faisal Oddang, pemajuan I La Galigo adalah sebuah pilihan yang bisa dilakukan dalam wujud teks transformasi atau wahana apa pun; bahkan bisa diperluas, memungkinkan untuk diputarbalikkan, tidak mustahil diubah, atau bisa sekadar dikutip. Gagasan cemerlang Oddang, selaras dengan Anil Hukma juga, menyajikan ide-ide transformasi narasi La Galigo dengan judul paper 'Dari Naskah Akademik ke Karya Kontemporer'. Hukma menawarkan pula jalan masa depan teks I La Galigo kepada siapa pun selaku penafsir makna. Bahkan menurutnya, perlu reinterpretasi, proses, cara perbuatan menafsirkan kembali teks-teks transliterasi dan terjemahan yang sudah tersedia.

Kepetualangan adalah suatu tema yang tersirat di balik sastra La Galigo yang sangat kental tersulam dalam narasi *Pelayaran Sawerigading ke Tanah Cina*; pada sisi lain sosok tokoh Sawerigading meninggalkan jejak-jejak kearifan lokal, mendekatkan jarak yang jauh, laut menjembatani batas-batas pulau, mengikat perasaan kebersamaan berbagai etnik pada tempat-tempat

di mana pun ia singgahi. Impresi tematik ini dipetakan oleh A. Rasyid Asba dari perspektif sejarah dalam tulisannya bertajuk 'Sawerigading Sebagai Peletak Dasar Terbentuknya Wawasan Nusantara', dengan menegaskan bahwa pemahaman kita mengenai cikal-bakal Nusantara sebagai tokoh pemersatu bukan saja pada tataran ideologi dalam artian politis, tetapi telah menjangkau tataran sosiokultural atas peran Sawerigading sebagai menjadi peletak dasar terbentuknya *nation* Indonesia modern.

Sawerigading sebagai tokoh penting – jika tidak dikatakan terpenting dalam cerita La Galigo - menjadi pribadi yang menjalankan fungsi integralistiknya secara universal, dan meramu keberagaman etnik di Nusantara tentang persaudaraan manusia yang hakiki. Hal itu dikemukakan Pawennari Hijjang dalam mengupas epos I La Galigo dalam "Menggagas Pokok Pikiran Kebudayaan Daerah Menurut UU No. 5 Tahun 2017". Hijjang menunjukkan sosok tokoh Sawerigading sebagai tokoh *hero* yang menanamkan rasa persaudaraan di hati manusia, dan memperkokoh rasa saling memiliki antarberbagai etnik. Mengapa demikian? Karena kita ini berasal dari satu nenek moyang yang sama. Sejalan dengan Mu'jiza yang mengangkat isu persaudaraan Nusantara melalui peristiwa kultural orang Bugis yang khas yaitu merantau (*sompe'*) yang rupanya terhamparkan di balik sastra I La Galigo. Bagi Mu'jiza, La Galigo *full* mencerminkan pemikiran suku Bugis yang integritas, sehingga mereka mempunyai kekuatan berupa penyebaran penduduk yang sangat luas sebagai gejala rintisan kebangsaan yang dilakukan bersamaan dengan politik dan kekuasaan, serta perkawinan.

Seorang penulis Malaysia, Norashikin Salleh, menguatkan argumentasi Mu'jiza, Asba, dan Hijjang yang berkenaan fenomena *sompe'* (merantau) dan integrasi yang tersurat di balik teks La Galigo. Melalui tulisannya 'Menerawang Ke Tanah Melayu', Salleh menyoroti sejarah Lima Putra Bugis atau Opu Lima Bersaudara yang bersaudara yang pernah menggegarkan dunia Melayu sekitar 300 tahun lampau. Ketenarannya mengikuti pola kepetualangan Sawerigading yang cekatan dan berjaya dalam menciptakan satu perjalanan cerita yang kemudian mencapai pengaruh politik yang besar di Nusantara. Kejayaan pengaruh Bugis di Nusantara rupanya didasari oleh semangat kekeluargaan yang kukuh, antara mereka saling bantu-membantu, menyimpan sifat keberanian, mereka gigih, namun tak jarang menunjukkan hatinya yang bijaksana.

Tinjauan substansi cerita La Galigo tetap menjadi bagian penting yang diintegrasikan dalam buku ini. Adalah Muhammad Rapi Tang dari segi sas-

tra mengupas Mitos Galigo dalam episode ‘*Mula Riulona Batara Guru*’ (awal diturunkannya Batara Guru ke dunia). Episode ini menjadi dasar pengembangan cerita sekaligus menggambarkan mitos penciptaan tentang simpul kepercayaan masyarakat cerita terhadap Dewata (Tuhan) serta konsepsi kehadiran manusia pertama di Bumi. Rupanya, apa yang disebutkan oleh Rapi Tang itu, kemudian menjadi sudut pandang yang banyak mengilhami lahirnya Seni Pertunjukan yang seringkali dipentaskan di era modern ini. Faisal dkk dalam makalahnya menunjukkan fenomena seni pertunjukan yang bertolak dari teks La Galigo serta tradisi lisan *bissu* yang berkembang di dalam masyarakat Bugis. Faisal mengungkapkan bahwa, kisah I La Galigo sebagai sastra Bugis kuno baik lisan maupun tertulis, memberikan kontribusi kesustraan dunia.

La Galigo bukanlah sekadar sastra klasik Bugis, bukan pula sekadar epos yang menampilkan tokoh *hero* yang melekat seribu satu makna kehidupan, namun La Galigo merupakan lanskap kebudayaan. Fenomena ini ditunjukkan oleh kajian seorang pakar antropologi Jepang, Makoto Ito, yang mengamati upacara-upacara siklus kehidupan orang Bugis yang masih wujud hingga abad XXI ini. Makoto Ito menunjukkan kepada kita bahwa upacara-upacara yang diadakan pada zaman sekarang terdapat juga pada zaman dimana I La Galigo pada masa lampau, tidak lain adalah upacara mengenai kelahiran. Tembuni sebagai adat atau kebiasaan terus menerus dilanjutkan sampai sekarang. Walaupun nilainya masih bertahan, namun mengalami perubahan sesuai dengan zaman, atau sebagian malahan sudah hilang.

Dalam konteks kosmologis, bayi dalam konsep hidup orang Bugis sebagai warisan ritual kuno memiliki kedudukan penting dengan alam semesta dan penciptaan manusia. Konsepsi ini tersurat di balik cerita *Meompalo Karellae* yang disebut sebagai kelanjutan periode teks I La Galigo. Kajian simbolisme yang dilakukan Umar Thamrin terhadap *Meompalo Karellae* menunjukkan adanya konsep yang berhubungan antara beras dan tubuh. Thamrin menggambarkan tubuh manusia adalah gambar yang mengendalikan narasi mistis Bugis tentang asal-usul beras yang dianggapnya penting untuk kelangsungan hidup. Simbolisme itu dimanifestasikan dalam ritual penanaman padi di mana tubuh manusia dan tanaman padi dihubungkan bersama.

Apa yang dikemukakan Makoto Ito dan Thamrin tersebut, kemudian dikerakan Muhammad Ahlul Amri Buana yang memandang *La Galigo Sebagai Teks Hukum* dan sebagai cerminan kehidupan masyarakat Bugis kuno. La Galigo disebut-sebut menyimpan materi-materi terkait adat istiadat Bugis

kuno, tidak terkecuali materi-materi nilai sumber hukum Adat. Buana menyimpulkan bahwa, meskipun La Galigo tidak dianggap sebagai sebuah teks hukum adat, karya sastra ini memiliki peran sebagai landasan budaya bagi peradaban Bugis, termasuk sebagai dasar pembentukan hukum adat (*customary law*).

Perihal jejak sejarah dan kebudayaan yang memiliki ciri dengan peradaban awal Bugis seperti yang tergambar dalam teks La Galigo bertebaran di pelbagai wilayah di Nusantara. Secara khusus bukti-bukti sejarah dan kebudayaan itu di tanah pulau Sulawesi masih terbaca hingga dewasa ini. Paling tidak fakta tradisi La Galigo dapat dilihat secara khusus pada tulisan Kathryn Robinson (ANU), Hasanuddin, Muhannis, dan Darmansyah. Robinson dalam papernya membahas jejak sejarah, ingatan dan identitas di pinggiran Luwu terkhusus di Sorowako dan Matano. Menurutnya, kerajaan Luwu merupakan pusat dari narasi La Galigo dan banyak adegan diperkirakan terjadi di dalam toponimi Luwu, terutama di sekitar Cerekang yang terletak tidak jauh dari Sorowako. Meskipun demikian kekuatan Luwu kemudian mengalami perluasan dari titik pusat yang berawal dari Malangke kemudian ke Palopo. Hal yang tampak lebih jelas menurut Robinson adalah ada pengaruh yang jauh lebih baru dari tradisi La Galigo pada wilayah sekitar Danau Matano.

Persebaran pengaruh tradisi La Galigo menyebar ke luar dari tanah Luwu yang ditandai dengan keberadaan mitos Sawerigading. Melalui tulisan Muhannis persebaran tradisi La Galigo di Bulukumba dan Sinjai adalah ditandai mitos Sawerigading di Pesisir Timur Sulawesi Selatan dalam bentuk tradisi lisan. Tradisi lisan tentang Sawerigading ini berkembang menemani perjalanan sejarah dan budaya Bulukumba yang tampaknya berbeda dengan cerita induknya. Sawerigading dalam tradisi lisan di Ara dikenal sebagai orang yang bermurah hati mengajarkan teknik pembuatan perahu yang berkembang sampai saat ini. Keterampilan membuat perahu menjadi mata pencaharian pokok orang-orang Ara. Demikian pula dengan orang Kajang yang menghubungkan pula keberadaannya melalui mitos Sawerigading. Menurut Muhannis, dengan segala kisah yang terkait dengan tradisi Sawerigading itu telah mengilhami lahirnya *Tari Pabbitte Passapu* di Kajang yang tetap lestari hingga kini.

Keterkaitan Luwu dengan wilayah Bugis sekitarnya begitu kuat yang dapat diterangkan sebagai rangkaian tradisi yang meluas terutama terhadap Soppeng yang dalam konteks La Galigo adalah toponimi kuno yang

terokupasi dalam Kerajaan Cina (Ugi) yang berpusat di Latanete. Sementara itu, penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Nur dkk melalui pendekatan arkeologi lingkungan terhadap toponimi Soppeng dengan mengkaji 14 situs permukiman penyangga Kerajaan Soppeng pada abad ke-14. Penelitiannya dilakukan dengan menguji lima variabel lingkungan fisik yaitu: ketinggian, kelerengan, jenis batuan, jenis tanah dan sungai. Hipotesis sejarah mengenai Kerajaan Soppeng disebutkan sebagai tipe kerajaan yang telah mempraktikkan pola intensifikasi pertanian padi basah sejak abad ke-14. Pola agraris yang dikembangkan Soppeng pada masa itu merupakan pola agraris yang awal berkembang di Sulawesi Selatan pada kurun peradaban La Galigo.

Kedudukan Soppeng sebagai hunian awal yang terpaut dengan tradisi La Galigo dengan ciri peradaban agraris yang kuat dilegitimasi pula oleh Hasanuddin melalui kajian arkeologi yang didukung dengan data naskah *lontara'* terhadap situs Tinco. Naskah *lontara'* menyebutkan Tinco sebagai pusat atau ibukota Kerajaan Soppeng Riaja di masa lampau. Sementara itu tradisi tulis menceritakan bahwa di atas tanah negeri Soppeng pada masa itu telah tumbuh jenis-jenis tanaman (*wisesa*) seperti padi (*ase*), jewawut (*tiuseng*), gandum (*wetteng*), dan jagung (*barelle*). Tulisan Hasanuddin memberi kontribusi pengetahuan mengenai kearkeologian dalam kaitannya dengan masa hunian didasarkan bukti-bukti arkeologi khususnya di Soppeng yang membuktikan adanya aktivitas pertanian yang memiliki kontribusi besar dalam memenuhi kebutuhan pangan manusia.

Wilayah Mandar tak luput menjadi sona persebaran tradisi La Galigo sebagaimana yang terbaca pada narasi-narasi cerita Mandar. Tulisan Darmansyah telah menunjukkan pertautan antara Mandar dan tokoh Sawerigading melalui tradisi La Galigo yang sangat familiar mengisi ruang-ruang cerita dongeng. Legenda nama Pulau Taimanu (Tai Ayam) diceritakan sebagai kotoran ayam milik Sawerigading yang besar dan terjago yang pernah ada. Begitu pula nama desa Palipi ini tidak terlepas dari cerita Sawerigading. Ada pula nama kampung Timbo Gading 'bambu emas' terletak di Desa Betteng Kecamatan Pamboang Kabupaten Majene diceritakan pernah didiami Sawerigading.

Hingga di sini dapat dikatakan bahwa, tidak ada yang menampik kalau dikatakan bahwa sastra La Galigo memanglah sebuah lanskap kebudayaan yang kompleks. Katakan demikian karena, selain menyajikan rekaman budaya, model integrasi sosial, sumber tradisi, sumber hukum,

teks La Galigo juga menjadi sumber nilai-nilai kehidupan sosial. Paling tidak, itulah yang terpetakan dalam tulisan Andi Ima Kesuma yang membicarakan ‘Seputar Nilai Utama Dalam Naskah La Galigo’. Menurutnya, I La Galigo selain memiliki sensasi eksotis sastra, di dalamnya juga terintegrasi pesan-pesan moral yang tidak hanya menggambarkan kebudayaan pada masanya, tetapi juga mengemas nilai-nilai hidup dalam konteks luas. Itulah sebabnya sehingga La Galigo memberikan pembelajaran tentang bagaimana menjalin hubungan internasional yang baik, memilih model diplomasi, cara menyelesaikan konflik, gender, dan lingkungan hidup sekitar kita.

Penulisan atau penyalinan cerita La Galigo yang panjang, justru memiliki keunikan sekaligus beragamnya tampilannya ketika dilihat pada naskah-naskahnya. Terkait dengan ini, maka pada bagian akhir buku ini ditutup oleh artikel Andi Muh. Akhmar berupa kajian kodikologi pada sebuah naskah (*manuscript*) La Galigo. Dalam pandangan pihak editor mengatakan, jika selama ini naskah-naskah La Galigo dijumpai fisik atau kertasnya pada umumnya berukuran folio dan kwarto, maka Andi Muh. Akhmar menunjukkan kepada kita sebuah manuskrip yang wujud fisiknya agak kecil seukuran saku. Naskah itu adalah koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia dalam kode NB 27a. Teks naskah saku ini pun tergolong unik yang terlihat pada nama-nama tokoh, nama-nama tempat, ciri-ciri bahasanya, selain terdapat kata-kata baru, berupa teks Al-Qur’an, doa-doa dalam bahasa Arab. Selain itu terdapat juga sejumlah mantra yang merupakan unsur baru yang sengaja dimasukkan oleh penyadur, sekaligus sebagai sentuhan kreatif penulis/penyalin terhadap teks La Galigo dari waktu ke waktu dalam perjalanannya.

Dua puluh artikel tentang La Galigo yang terhimpun di dalam buku ini isunya bagaikan pelangi ide yang warna-warni, sehingga kata yang paling sesuai sebagai simpulnya adalah “Ensiklopedi Kebudayaan”. Maka dari itu, tidak salah apabila dikatakan bahwa membaca buku ini ibarat kita menyelam di lautan La Galigo dan menyaksikan pelbagai pemandangan mata segala rupa tentangnya. Paling tidak apa yang telah diulas oleh Macknight dan Hadrawi dalam *Archipel* vol. 97, 2019; sebuah reportase pelaksanaan Seminar International La Galigo 3 di Watansoppeng, menyebutkan 5 segmen: toponimi Nusantara dalam La Galigo, La Galigo dalam masyarakat Bugis, teks La Galigo sebagai sastra dan bahasa, perjalanan tokoh-tokoh dalam La Galigo, serta bukti dan warisan peradaban La Galigo di Soppeng. Seluruhnya tersimpul dalam sajian buku ini. Pada

akhirnya, dengan segala keunggulan, keunikan, serta kepenasaran khalayak terhadap La Galigo, maka kami persembahkan buku ini di hadapan pembaca yang budiman. ■

(Universitas Hasanuddin)

Muhlis Hadrawi

(Universitas Hasanuddin)

Nurhayati Rahman

(Universitas Hasanuddin)

Mardi Adi Amin

(Monash University)

Astutiah (Tuti) Gunawan

Bab 1

La Galigo dan Penulisan*

C. Campbell Macknight¹

Makalah ini memahami lebih lengkap narasi mahakarya kebudayaan yang kita kenal dengan nama La Galigo. Sebagaimana kita tahu bersama bahwa, siapa pun yang menelusuri dunia La Galigo, tentu saja ada banyak hal yang belum dipahami.

Karya Godinho Eredia '*Description of Malacca, Meridional India, and Cathay*' yang ditulis pada 1613 mungkin menjadi referensi terawal tentang La Galigo. Dalam pembahasannya perihal gagasan-gagasan agama di Kepulauan Indonesia, Eredia memberi perhatian pada 'penyembahan' di Kepulauan Aromatik (sangat mungkin merujuk tempat di bagian timur Nusantara) dan mendeskripsikan kepercayaan mereka dalam perpindahan jiwa. Dia lantas menjelaskan:

... dan mereka juga menjalankan bidah gila yang lain, karena mereka percaya bahwa manusia adalah keturunan binatang, burung, dan tumbuhan seperti halnya Perumal [Brahma] bernenek moyang seekor sapi. Dalam sejarah, mereka percaya bahwa keluarga raja-raja Gilolo dan Maluco lahir dari telur kobra atau naga, dan Raja Lubo [Luwu] di Macazar lahir dari ruas bambu yang merumpun, dan orang lain dari batu, dan dari benda-benda tertentu yang tidak berhubungan (Mills 1997:50).

Saya yakin kalau referensi tentang raja Luwu yang lahir dari ruas bambu

* Makalah ini diterjemahkan oleh Anwar Jimpe Rachman.

¹ College of Asia and the Pasific, Australian National University, Canberra. Email: macknight@ozemail.com.au. Saya berterima kasih pada Sirtjo Koolhof atas masukan dan komentar-komentarnya terhadap draf makalah ini.

tampaknya status catatan tak utuh tentang kisah turunnya Batara Guru dari Dunia Atas sebagai bagian awal dalam cerita La Galigo. Tidak jelas apakah ‘sejarah’ ini merujuk pada pelisanan cerita-cerita indah atau sebenarnya dari sumber manuskrip yang tertulis; meskipun demikian peluang yang pertama lebih mungkin.

Hingga sekarang, ada dua bagian cerita yang dikenal sebagai bentuk La Galigo, yaitu pengetahuan yang diawetkan dalam pikiran orang-orang Bugis tertentu serta melalui manuskrip tertulis dalam naskah *lontara*² (Macknight 2003:350-1). Perkembangan seperti produksi pementasan di panggung oleh Robert Wilson dan transliterasi cetak dalam naskah Latin berasal dari dua ekspresi utama itu.

Hal yang utama dilakukan ialah penting untuk mendefinisikan dan mengeksplorasi makna istilah yang kita gunakan dalam pembahasan ini. Pertama, mari kita memulai pada definisi La Galigo itu sendiri. Pada abad kesembilan belas, Matthes mempertanyakan konsep ini dari latar belakang bahasa dan filologisnya. Pada satu sisi, disebutnya bahwa ia mencari ‘salinan lengkap dari puisi ini’, yang segera setelahnya ia akui bahwa apa yang ia temukan adalah potongan-potongan yang setiap ceriteranya bisa dipandang sebagai naskah terpisah (Matthes 1872:251). Kini tak ada lagi pencarian ‘satu salinan lengkap’ dari satu puisi tunggal. Yang paling cocok kendati istilah yang tidak cukup memuaskan dalam bahasa Inggris adalah *cycle* yang diartikan dalam *Shorter Oxford Dictionary* sebagai ‘serangkaian cerita dari kumpulan puisi atau prosa seputar kejadian utama atau epos sejarah mitis dan berbentuk cerita bersambung.’² Istilah serumpun juga muncul dalam judul berbahasa Belanda dalam dua katalog yang disusun Kern (1939; 1954). Dalam hemat saya, istilah Indonesia yang sepadan adalah *siklus*, daripada *seri*, karena tidak ada perkiraan urutan narasi tunggal.

Kedua, di dalam satu siklus terdapat episode-episode; dan, *episoda* yang tampaknya bisa diterima sebagai istilah Indonesia yang paling cocok. Ada penjelasan jernih tentang bagaimana kumpulan *episoda* membentuk *siklus*

² Mengesampingkan kata lain yang bermakna sama, definisi *OED* berikutnya adalah ‘satu seri gubahan lagu, cerita, permainan, atau puisi yang menceritakan tema tertentu, dan selalu ditujukan untuk ditampilkan atau dibaca bergilir’, sedang *Merriam-Webster* menawarkan dua kemungkinan: ‘segugus karya kreatif (seperti puisi, permainan, atau lagu) bertema serupa’ dan ‘serangkaian cerita khusus yang meneguhkan kisah pahlawan’.

- berdasarkan pikiran-pikiran Nurhayati Rahman (dalam Koolhof, 2017:4-5). Koolhof membedakan satu *alur pokok* dari alur setiap *episoda* atau sub-alur. Satu *episoda* selalu disusun dalam satu karakter khusus atau karakter yang memakai banyak kilas-balik dan ramalan-ramalan, yang dengan begitu susunan pada kronologis tunggal dalam *episoda-episoda* menjadi kompleks. Berbagai macam hubungan karakter genealogis yang teruraikan meng-anaksungai ke *alur pokok*.

Ketiga, Muhammad Salim pernah berkata kepada saya, ia mengandikan struktur *siklus* itu sebagai sebatang pohon dengan *episoda-episoda* yang bercabang, dan bahwa kendati kita bisa ketahui bentuk pohon itu, kita tentunya tidak bisa menghafal semua bagian cabang-cabang tersebut. Dengan mengambil keseluruhannya pun tetap menyisahkan kesulitan, walaupun perpaduan *alur pokok*, baik dari bagian-bagian cerita, maupun perihal hubungan karakter-karakternya. Begitu menakjubkan.

Banyak upaya meringkas *alur pokok* siklus atau bagian-bagiannya dan mengidentifikasi bagian-bagian cerita yang terpisah-pisah. Yang pertama dan sangat berguna adalah catatan utuh yang ditulis oleh Matthes (1872:251-62) yang berdasarkan pada informasi langsung dari Colli' Pujié. Setelah satu paragraf pengantar yang panjang, catatan ini terdiri 122 paragraf pendek. Satu divisi yang serupa menjadi bagian yang berjumlah banyak ditemukan pada setiap bagian awal ke-12 volume *NBG 188* (Salim dkk., 2017). Sebagai contoh dalam volume 1, terdapat 25 bagian, dalam empat kelompok, meski sebagaimana dicatat oleh Koolhof (2017:47), tak ada sumber yang kuat untuk isi tulen setiap volume. Jika mengambil patokan pada tingkat pembagian ini sebagai gejala pada umumnya, maka akan menghasilkan total sekisar 300 bagian dalam *NBG 188* yang tentu saja hanya mencakup satu bagian dari keseluruhan naskah. Kern dalam katalognya dalam manuskrip berbahasa Eropa (1939), membagi alur pokok menjadi 78 bagian dalam koleksi Jonker; namun dalam terjemahan Indonesianya berkurang menjadi 39 (Kern 1989). Yang disajikan Koolhof agak berbeda dengan daftar Kern ketika membantu memasukkan katalog Kern ke dalam bahasa Belanda (Koolhof [1992:21-41]) dan dalam bahasa Indonesia (Koolhof [2017a:23-46])³ dengan mengurangi-

³ Selain *alur pokok*, terdapat juga naskah-naskah *Méompalo Karellaé* yang menceritakan Sangiang Serri dan asal-usul padi; yang memiliki keterkaitan kecil dengan tradisi La Galigo. Berbagai macam cerita rakyat dari banyak wilayah sering hanya memiliki kaitan kecil dengan tradisi ini kecuali memakai nama tokoh, terutama kalau itu Sawe-

nya menjadi 38 bagian.

Meski divisi Kern dalam koleksi Jonker dan daftar lainnya diambil dari sini yang menyediakan susunan material berlimpah, harus diingat bahwa urutan itu dibuat oleh Kern sendiri. Ini bisa terlihat dalam tabel yang memperlihatkan beragam manuskrip dan bagian-bagian itemnya tersebut menyokong setiap bagian cerita (Kern 1939:1077-82).

Episoda-episoda yang membedakan setiap *alur pokok* bagaimanapun tidak mudah terlihat secara nyata. Untuk memulainya, tidaklah mungkin menghubungkan item-item dalam koleksi Jonker dengan manuskrip-manuskrip individual yang menjadi sumber penggandaan Kern. Sebab, banyak divisi atau susunan yang dibuat Kern yang tampaknya layak dan sering ditopang oleh sumber manuskrip lainnya, berada di tengah item-item Jonker. *NBG 188* juga tidak bisa membantu, karena kesannya sengaja ditulis demi menyediakan narasi penghubung yang akan mengaburkan sekatan antara *episoda-episoda*.

Dalam praktiknya, mengidentifikasi *episoda-episoda* harus meletakkannya pada manuskrip-manuskrip lain yang banyak kita punyai, dan sejumlah pertimbangan soal keterputusan (*breaks*) struktur naratif dalam siklus cerita. Koolhof (1999:370) memperkirakan bahwa keseluruhan dalam kisaran 40 sampai 50 *episoda*. Hal ini akan sangat membantu penelitian lanjutan bagi seseorang untuk mengambil daftar dalam *episoda*, berdasarkan materi yang sudah dipublikasi, dengan memasukkan daftar teks yang kita punyai masing-masing. Setidaknya, itu akan melepaskan persoalan-persoalan yang problematis.

Beberapa *episoda* lebih populer daripada *episoda* lainnya, terutama pada kisah “Petualangan Sawérigading untuk Menikahi Wé Cudai”; tampaknya menghasilkan demikian banyak manuskrip dan menarik perhatian bagi para peneliti. Fachruddin Ambo Enre (1999) memberi kita satu terbitan penting bagian dari *alur pokok* yang berhubungan dengan cerita Sawérigading membangun istana di Luwu, lalu ia menebang pohon Wélenrenggé dan berlayar ke Cina. Fachruddin Ambo Enre membahas tujuh manuskrip yang berhubungan dengan bagian di cerita ini dan dalam sub judul yang diklaimnya

rigading (Zainal Abidin 1974); dan Akhmar (2016) mempublikasikan satu teks yang menunjukkan pengaruh Islam yang berada di luar bentangan referensi budaya yang biasa.

sebagai satu *episoda*. Ketika memilih manuskrip mana yang akan ditranskrip dan diterjemahkan, serta-merta ia dipandu oleh satu analisis tentang sembilan adegan yang banyak terdapat - atau semua - dalam manuskrip-manuskrip itu. Simpulannya adalah untuk menghimpunnya dalam bagian-bagian yang relevan di volume 7 dan 8 di *NBG 188* (1999:41-67).

Bagian cerita selanjutnya disajikan oleh Nurhayati Rahman (2006) yang memeriksa 19 manuskrip dan menyunting dua di antaranya. Dalam memilih manuskrip-manuskrip tersebut, sebagian ia juga dipandu oleh satu analisis adegan yang sangat rinci. Satu fitur yang sangat berharga dari karyanya adalah transkripsi dan translasi manuskrip F, naskah yang berbentuk gulungan lontar koleksi Tropen Museum (673/4). Naskah ini lebih pendek dan langsung dibanding manuskrip yang selama ini dalam kertas yang tidak mengejutkan mengingat sifat mediumnya. Dia menduga bentuk ini semacam alat pengingat dengan hanya memberi satu ringkasan cerita, ketimbang bentuk biasa yang memerlukan perawatan penuh (Rahman 2006:106).⁴

Nyompa (1983) membuat transkripsi dan transliterasi dari materi yang sama yang diambil lebih dari sepertiga dari dua manuskrip mirip yang dipilihnya (1983:9). Belakangan Koolhof memublikasikan transliterasi dalam bahasa Belanda dari satu bagian cerita yang berhubungan dengan kedatangan Sawérigading yang menyamar di istana Wé Cudai. Transliterasi itu berdasarkan satu manuskrip di Middelburg dan satunya lagi disebut pernah berada di Makassar (Koolhof 2000:14-49, 213-14).⁵

Kembali ke manuskrip itu sendiri, secara mengejutkan ada beberapa orang dari mereka yang mengakses dengan mudah salinan naskah lain yang didasari oleh dorongan atau kepentingan lain. Ini jelas terjadi pada sebagian besar

⁴ Nurhayati Rahman (2006:6970) mendeskripsikannya lebih lengkap, menyambung Kern (1939:879). Informasi tambahan tentang asal usul dan penanggalannya tersedia di kartu registrasi museum ini: barang ini diterima dari Heer I Troostwijk di Amsterdam pada Maret 1931. Sang pendonor mengatakan bahwa ia memperolehnya pada 1906 atau 1907 di sekitar Bua di hulu Sungai Pangkajene dan mengira isinya berhubungan dengan sejarah Luwu. Informasi rinci dari Cense dan Kern kemudian melengkapinya.

⁵ Manuskrip pertama Koolhof, yang digambarkannya sebagai no. 8018, sama dengan manuskrip 102 Kern (1939:1072-3). Untungnya, Kern (1954:46) keliru mengklaim bahwa itu dimusnahkan pada tahun 1940.

koleksi Jonker yang tampaknya dibuat ketika Jonker menjadi munsi pemerintah di Makassar antara 1886 dan 1896. Hal serupa dalam materi-materi La Galigo dalam koleksi Schoemann di Berlin yang menandakan itu disalin untuk diurut dalam kodeks berukuran dan wujudnya yang standar. Naskah-naskah La Galigo koleksi Berlin itu dikumpulkan ketika Schoemann mengunjungi Makassar pada 1849. Banyak dari koleksi Schoemann itu dibuat berdasarkan permintaan Cense pada 1930-an untuk menjadi koleksi *Matthes Stichting* di Makassar. Naskah-naskah salinannya dibuat pada halaman-halaman berukuran standar. Kendati status semua manuskrip ini ditulis sebagai salinan yang bisa ditengarai suasana pembuatannya, namun dengan teliti nama-nama maupun pemilik asal salinan tersebut dijelaskan. Pada sisi yang sama sering muncul catatan sebagai koreksi editorial salinan, dengan memeriksa sumber salinan, kemudian menyebutkan kekeliruan yang biasa terjadi, seperti menyalin aksara tembus dan kata yang hilang, termasuk pola segmen lima suku kata serta sistem penulisan huruf yang mengikuti alur garis.

Manuskrip utama, *NBG 188*, menyajikan semacam kepingan teka-teki. Kita tahu bahwa itu adalah kesengajaan Colli' Pujié untuk memuaskan keinginan Matthes menghasilkan satu 'salinan syair yang lebih lengkap'. Akan tetapi detail yang dihasilkan itu yang kita hindari. Para penyunting volume pertama, nyatanya hanya bagian pertama pada satu manuskrip bersambung dengan terlihat empat gaya penulisan (Koolhof 2017:48) - meski saya kesulitan mengambil gambar digital manuskrip tersebut yang kini tersedia di situs Perpustakaan Universitas Leiden. Saya pun mencatat bahwa, setiap tiga halaman dijeda satu perubahan yang disebutkan terbangun dalam segmen per lima suku kata. Saya melakukan pemeriksaan pada volume-volume berikutnya, tampak jelas terjadi perubahan tulisan tangan di volume 2, h. 99, baris 2 yang disambung hingga bagian akhir volume. Dalam volume 9, terdapat perubahan bertahap dalam tulisan tangan antara h. 42 dan h. 45, tapi sulit menentukan titik secara pasti. Sebaliknya, terdapat jeda tajam antara h. 190 dan h. 191, ini kemungkinan terjadi dengan sengaja untuk memberi jeda antarsegmen. Fachruddin (1999:52) dalam kajiannya melihat adanya perubahan ukuran tulisan tangan pada volume 7 dan 8 yang disebabkan karena perbedaan pena penyalin. Namun, secara eksplisit ia nyatakan bahwa material itu disalin oleh satu orang saja. Seperti catatan sejumlah editor, ada beberapa contoh tipe koreksi di sepanjang dua belas volume yang ditemukan pada materi salinan lainnya. Misalnya, adanya perbedaan kualitas kertas yang digunakan yang digabung bersama-sama di dalam bagian-bagian naskah yang dijilid menjadi satu volume (Koolhof dan Rahman 2017:7).

Pandangan saya sampai hari ini terhadap hasil kerja Colli' Pujié, seperti yang kita ketahui bersama, ia memiliki gagasan bagus terkait *alur pokok* dalam siklus ini. Ia mengumpulkan sejumlah kodeks manuskrip yang berhubungan dengan sejumlah *episoda* dan mengubah urutannya berdasarkan *alur pokok*. Ia juga mengubahnya untuk disalin menjadi *NBG 188*. Penyalinan ini bermula di bagian awal *alur pokok* dan dilanjutkan pada rangkaian cerita berikutnya dengan memakai sumber tertulis atau bantuan juru tulis yang tersedia. Tidak penting berapa banyak penulis yang terlibat, dan mungkin saja tidak menggunakan bukti mutakhir untuk memecahkan persoalan baik dengan tulisan tangan atau ketidakkonsistenan dalam analisis pengejaan dan kemiripan. Atau, mungkin saja Colli' Pujié sendiri dengan pengetahuan luasnya tentang *siklus* ini, dialah yang bertanggung jawab merancang dengan caranya menggabung satu *episoda* – atau satu sumber teks – dengan yang *episoda* berikutnya. Tak ada tanda pada akhir teks dalam 12 volume itu yang tampaknya bisa disimpulkan sebagai hasil kerja yang luas biasa; dan mungkin hanya waktu dan kesempatannya yang sudah habis.

Ada banyak kerumitan konsep dalam menyalin secara filologi Bugis yang lebih luas. Pada satu sisi, kita bisa berasumsi bahwa seorang penulis yang berhubungan dengan kerja-kerja religius akan berhati-hati yang dengan ketelitian tinggi memproduksi naskah beraksara Arab dengan mengutip Al-Qur'an. Pada sisi lain, penyalin yang berhubungan dengan karya prosa Bugis tampaknya memberi penghormatan yang kecil saja pada satu reproduksi teks yang rinci. Beberapa tahap variasi dalam karya prosa dikerjakan oleh Macknight dan Caldwell (2003). Meski ada perbedaan antara bentuk dan salinan di hampir semua situasi yang melibatkan penyalinan manuskrip baik di Indonesia maupun di luar, tingkat dan sifat variasi tertentu untuk kasus khusus, seperti Bugis, atau letak perbedaannya pada pemahaman budaya atau naskah lainnya.

Bagaimanapun hal yang kita tidak ketahui adalah sikap yang dibawa oleh seorang juru tulis dalam menyalin teks-teks *La Galigo* atau teks sastra lainnya. Apakah pada satu sisi perhatian dan kepeduliannya secara khusus dalam menyalin teks-teks semacam itu kita bisa sebut penyalinan 'ketat'? Mungkinkah penyalin menerapkan model dengan mengecilkan variasi teks, atau mungkinkah ia mempertahankan stabilitas teks tertentu? Pada satu sisi, Pelras (1979/2016:24) mengklaim bahwa:

berbeda dengan *lontara*, *sure Galigo* mendapat penghormatan tinggi terhadap teksnya. Andai sampai terjadi perubahan dalam penyalinan, ini bisa mengakibatkan kesalahan pembacaan atau gagal memahami makna ekspre-

si kuno yang telah mengabur. Saya tahu, tak ada kasus penambahan yang disengaja atau dimodifikasi.

Mempertahankan stabilitas teks mungkin bisa disebut sebagai bentuk ‘mengagungkan’ teks La Galigo yang terhubungkan dengan cerita-cerita penghormatan terhadap manuskrip aslinya. Namun, tampaknya tidak ada kasus yang bisa kita jadikan bukti secara rinci untuk menguji dan membandingkan klaim ini terhadap sebuah manuskrip La Galigo yang jelas sebagai salinan yang disimpan di salah satu koleksi seperti yang tercantum di atas sebagai salah satu model manuskrip tua yang terkait.⁶

Di sisi lain, Koolhof (2007; 2008) dengan sangat yakin membantah gagasan perbedaan tegas antara *sure*’ dan *lontara*’ sebagai genre sastra. Kendati jelas kasus bahwa kodeks selalu berisi materi La Galigo atau karya lain, terdapat juga contoh-contoh kodeks dengan kedua jenis materi tersebut. Ada lagi perbedaan antara teks-teks La Galigo dengan teks karya lain, yakni lebih mencerminkan penggunaan teks-teks tersebut, ketimbang perbedaan sikap individu dan masyarakat terhadap integritas teks. Lalu apa hubungan antara manuskrip yang berkaitan dengan episode yang sama? Fachruddin punya pengamatan penting tentang hal tersebut dengan mengatakan:

Dari hasil perbandingan di atas ternyata, bahwa jarang ada dua naskah yang melukiskan satu peristiwa dengan kalimat-kalimat yang persis sama, meskipun kata-katanya banyak yang sama dan maksudnya pun sama. Ada yang dengan singkat menyebut pokok-pokok saja, ada pula yang lebih terurai, tergantung selera dan kemampuan penyalinnya. Hal ini menunjukkan bahwa, para penyalin di samping paham mengenai konvensi penulisan Galigo, rupanya juga ia memiliki kebebasan yang cukup luas.

Ini menunjukkan satu situasi yang sama dengan penyalinan ‘bebas’ terhadap teks-teks prosa, meskipun agak menyesatkan. Seluruh pertanyaan tentang penyalinan, baik ‘tertutup’ atau ‘bebas’, memunculkan satu koneksi antara

⁶ Akan menarik untuk lebih merinci perbandingan tekstual dalam kumpulan manuskrip La Galigo milik pribadi yang terdaftar dalam katalog Proyek Pelestarian Naskah (Mukhlis dan lainnya 2003). Ada juga sejumlah naskah pribadi manuskrip La Galigo dalam mikrofilm dari hasil penelitian saya di Sulawesi Selatan pada awal 1970-an yang tersimpan di Perpustakaan Australian National University dan di tempat lainnya.

teks-teks mana yang bisa dikelompokkan dalam konsep satu 'karya' dalam makna yang didefinisikan oleh Macknight (1984), yakni satu unit tekstual yang menjadi penggambaran pikiran dari pembuatnya.⁷

Bila kita melihat perbandingan yang diberikan oleh Fachruddin dan Nurhayati Rahman terhadap teks-teks yang mereka periksa dan analisis adegan-adegannya, jelaslah bahwa dalam setiap kasus, teks-teks itu tidak cocok untuk digambarkan berada dalam lingkup sebagai satu 'karya'. Karya Nurhayati Rahman penting terutama ia menyediakan dua teks manuskrip yaitu F (10 halaman dalam edisi cetak) dan teks manuskrip Q (181 halaman) karena terdapatnya perbedaan 'karya' yang berkelindan dengan material naratifnya yang terkait. Bila ini persoalannya, maka kelirulah membahas tentang para penyalin walaupun dengan 'tingkat kebebasan yang luas', seperti Dr Fachruddin nyatakan sebelumnya.

Saya menyarankan bahwa, satu cara yang berguna terkait isu ini yakni kembali ke pelisanan *La Galigo* dan berpikir tentang seorang 'pengarang lisan' yang menyajikan satu pertunjukan. Performans ini butuh pengetahuan tentang alur pokok dan keterampilan dalam mengorganisir detail-detail satu atau lebih *episoda*. Konten aktual ini akan dipilih berdasarkan alasan dan tahap elaborasi yang disesuaikan dengan keadaan tertentu, sehingga setiap pegelaran atau pertunjukan yang tersajikan terkesan bersifat sementara dan unik.⁸

Dengan cara pandang yang sama dipahami bahwa setiap pegelaran lisan adalah sebagai satu unit; sehingga hal yang sama pada satu manuskrip berhubungan dengan satu atau lebih *episoda* itu bisa dipandang berdasarkan akal sehat sebagai satu pertunjukan dalam bentuk karya tulis dan sebagai satu 'karya'. Tentu saja, satu manuskrip yang dibuat, mungkin disalin dalam berbagai cara seperti yang dibicarakan sebelumnya dan menjelaskan pembuatan

⁷ Dalam Macknight (1984:105), saya secara eksplisit mengeluarkan material *La Galigo* dari diskusi tentang apa yang membangun satu 'karya' 'sampai kita punya teks dalam jumlah memadai yang diedit dengan hati-hati untuk kita pilih'. Momen itu kini hadir. Koolhof (1999:369) menggunakan istilah 'karya' untuk keseluruhan siklus dan mengakui bahwa ini lebih bermakna umum dibanding dalam Macknight (1984).

⁸ Beberapa tahun lalu, saya menaruh perhatian relevansi studi *La Galigo* terhadap metode-metode yang dikembangkan oleh Parry dan Lord dalam analisis mereka terhadap lagu-lagu Serbia-Kroasia sebagaimana yang mereka pahami dalam memahami aspek lisan dalam *Homer* (Macknight 1975:133). Penggunaan perbandingan karya terinci dalam sejumlah detail Macknight (2003).

hampir semua bagian dalam koleksi-koleksi besar tersebut. Namun, penyalinan semacam itu tidak mencatat pembuatan manuskrip asli 'karya' tersebut. Bagaimanapun Kern telah banyak membaca materi La Galigo, kemudian mengemukakan pandangan yang memuji pembuatan pergeleran itu:

Motif-motif dan situasi-situasi yang sama muncul berulang-ulang dalam generasi-generasi yang berganti-ganti. Oleh sebab itu dalam I La Galigo terdapat banyak jenis ceritera yang sama. Namun tidaklah boleh orang berkata, bahwa para penyair telah saling menjiplak. Sebab suatu syair dengan ritme yang tetap, diucapkan dengan berlagu, dalam suatu dunia di mana kepandaan menulis tidak merupakan milik umum, namun melekat dalam ingatan pendengar-pendengarnya. Apabila seorang penyanyi telah duduk kemudian menyanyikan suatu episoda, maka mendengunglah dalam kepalanya uraian-uraian tentang peristiwa-peristiwa yang harus pula diuraikannya. Ingatannya mengemukakan alat penulisnya. Atau, apabila ia menyanyikannya, sekonyong-konyong mengalirlah peristiwa-peristiwa itu ke luar dan ke dalam nyanyiannya. Akan tetapi, betapapun besarnya persamaan antara uraian-uraian yang sejenis - perubahan-perubahan kecil yang diadakannya di sana sini karena memperhatikan hal-hal kecil yang berlainan - memberinya perasaan bahwasanya penyair tetap pada temanya sehingga bahasanya pun hidup. (Kern 1939:10).

Saya sudah ajukan dan bahas sejumlah detail mengenai konsep 'penggubah tulisan', yakni ibaratnya seseorang yang sedang menghadapi selembur daun lontar kosong, kemudian menyusun kata-kata yang ditulisnya' (Macknight 1993:29). Seperti Kern menulis, kerja improvisasi itu mungkin 'terletak di ujung penanya'. Produk dari seorang 'penggubah tulisan', dengan demikian akan menjadi sebuah 'karya'. Ini mempunyai beberapa implikasi yang memunculkan sejumlah kemungkinan-kemungkinan lain.

Kemungkinan pertama, menyediakan alasan bagi seorang penyunting untuk menghasilkan edisi cemerlang sebuah manuskrip - kecuali bila ada yang menunjukkan penyalinan aktual, baik yang mendekati aslinya, maupun yang bebas dari manuskrip asli yang menjadi manuskrip dasar sebelum editor. Bahkan tentu akan lebih baik lagi jika ada yang memperlihatkan manuskrip siap sunting yang ditulis oleh 'penggubah tulisan' sendiri.

Meskipun tentunya lebih menarik kalau menyusun 'karya' lain yang berhubungan dengan material naratif dan memudahkan kita memahami kelalaian atau perihal lain apabila 'karya' itu diedit, akan tetapi mereka tidak

bisa juga berkontribusi kepada sebuah edisi teks yang aktual.⁹ Dalam praktiknya, prinsip ini merupakan tata cara yang diadopsi dari edisi-edisi di belakangan waktu seperti yang telah dijelaskan di atas.¹⁰

Kemungkinan kedua, pemisahan komposisi manuskrip yang berhubungan dengan keserupaan material naratif yang menguak, kemungkinan yang merupakan sebagai ragam keterampilan atau perbedaan pandangan di antara individu ‘penggubah tulisan’. Kemungkinan ini akan menghasilkan analisis literasi dan linguistik yang nyaris tidak akan berhenti. Kern memaparkan tentang detail dan kesulitan apa yang bisa muncul pada situasi teks seperti ini:

Apabila orang ingin mengetahui, berapakah telah ditambahkan oleh perorangan pada milik umum, ia dapat membanding-bandingkan naskah-naskah paralel yang terdapat beberapa buah dalam kumpulan-Jonker. Maka akan nyatalah, dapat dikatakan bahwa, uraian-uraian tentang peristiwa-peristiwa bersama-sama yang merupakan satu episode, sangatlah banyak yang sama bunyinya. Akan tetapi, tujuannya dan isinya ada kalanya mengagetkan perbedaannya. Yang demikian itu hanyalah mungkin muncul jikalau penyair menguasai dengan baik bahannya. Sebenarnya, dalam menilai puisi ini orang harus bertolak pada keadaan, bahwa baik penyair maupun pendengar yang menguasainya, sehingga tak ada kesulitan-kesulitan bagi mereka untuk menjernihkannya kemudian menyajikannya kembali kepada kita. Selera perorangan paling banyak bermain dalam sisipan-sisipan yang terdapat dalam beberapa naskah; ia dapat meningkat menjadi penilaian yang sangat pribadi. ... Jadi seorang penyair terikat di sini pada dua segi. Pertama oleh lagu (metrum), suatu ikatan yang tidak mencekik atau mengekangnya, malahan lebih merupakan suatu jalanan yang telah diratakan untuk dilaluinya dengan mudah. Dan kedua — ini terutama mengenai uraiannya — ia tak dapat melepaskan diri dari apa yang telah selalu didengarnya (Kern 1939:10).

Kemungkinan yang ketiga, ada yang berasumsi bahwa ‘penggubah tulisan’ mungkin pernah membuat ‘pegelaran tertulis’ sebuah karya yang berhubung-

⁹ Lihat perbedaan alasan membuat satu edisi diplomatik satu karya prosa, seperti salah satu dari kronik tersebut, yang memiliki banyak ‘salinan’ bebas. Persoalannya adalah ketidakmungkinan mengontrol variasi antara salinan ‘karya’ (Macknight dan Caldwell 2001).

¹⁰ Nyompa (1983:9) tidak menjelaskan tentang hubungan antara manuskrip a) dan manuskrip b) yang dipunyainya dan status teks yang ia publikasikan.

an dengan satu atau dua *episoda* dalam *siklus* dalam satu kurun di masa lalu, tetapi nyatanya justru tidak terkoneksi dengan isi pada satu manuskrip dan tradisi klasik La Galigo sebagai satu kesatuan. *Siklus* cerita hidup di benak penampil dan elemen-elemen *siklus* bisa dipertunjukkan kapan saja, baik pelisanaan, maupun tulisan. Bagian ini merupakan titik penting bagi mereka yang ingin mencari informasi kesejarahan dari sebuah cerita.

Sebenarnya, ada konsekuensi yang muncul apabila kita membahas produksi naskah. Koolhof misalnya, mencatat bahwa manuskrip La Galigo yang tertua adalah yang terkoleksi di *Deventer Stads- or Atheneumbibliotheek* yang diperoleh dari seorang pria di Selangor tahun 1784 (Koolhof 1999:380). Kemungkinan ada manuskrip yang lebih tua di jumpai di Sulawesi, akan tetapi sulit mengetahui segi penanggalannya. Sebagaimana yang kita ketahui, di dalam kodeks *episoda-episoda* La Galigo tidak ada penanda perihal usia dan adanya pula keengganan penyalin menggabungkan teks La Galigo dengan karya lain di dalam sebuah teks yang berlainan. Kalau pun ada penggabungan dengan teks-teks lain, dipastikan tidak akan diikuti dengan pembubuhan penanggalan.

Mungkin kita mengira bahwa teks yang tertulis di dalam gulungan lontar berusia lebih tua dari manuskrip yang ditulis di kertas; tetapi belum tentu demikian. Matthes (1872:251) mencatat kedua alas tulis itu masih digunakan bersama pada pertengahan abad kesembilan belas. Sebagaimana yang sudah disebutkan sebelumnya, manuskrip gulungan yang dipublikasikan oleh Nurhayati diperoleh pada awal abad kedua puluh. Hal yang sama gulungan lontar di Tropenmuseum, 668/215, diperoleh tahun 1931, meski hanya memuat sedikit material La Galigo, melainkan teksnya hampir seluruhnya memuat *tolo*' dari abad kesembilan belas. Kartu catatan penilaian Kern misalnya, menyebutkan bahwa teks La Galigo ini 'tidak berguna'. Dugaan saya bahwa tulisan itu hanya dibuat untuk mengilustrasikan jenis dan bentuk gulungan, namun tidak memberi perlakuan khusus dalam menyeleksi sumber teksnya. Dalam pembahasan Kern tentang gulungan lontar yang diserahkan ke Perpustakaan University Leiden pada 1906, ia mencatat bawah item seperti itu tidak akan bertahan lama, pada sisi lain teksnya memberi penanda sebagai tahap akhir terhadap periode penyalinan yang panjang (Kern 1939:580-3).

Tampaknya ada hubungan penting antara banyaknya teks La Galigo dalam manuskrip yang kita saksikan dengan ketersediaan kertas, walaupun dalam perkiraannya kita sulit menentukan sejak kapan pertama kertas melimpah di Sulawesi Selatan. Setelah mempertimbangkan bukti yang ku-

rang memadai, saya berkesimpulan bahwa, meskipun sejumlah kertas sudah bisa didapatkan di Sulawesi Selatan pada abad keenam belas - paling tidak dalam salinan Al-Qur'an, namun tak seorang pun bisa menunjukkan penggunaan kertas dalam tradisi menulis masyarakat Bugis sebelum 1700 Masehi (Macknight 2016:59-60). Saya hanya bisa percaya asumsi yang paling mudah adalah 'pegelaran tulisan' terhadap 'karya-karya' yang dapat kita salin yakni pada umumnya berasal dari abad kedelapan belas atau sembilan belas.

Ada satu hal lain lagi yang menonjol dalam 'pegelaran tulisan' yang belum dikomentari, yakni begitu efisiennya naskah Bugis *lontara*'. Ciri itu dengan mudahnya kita bisa dapati, misalnya pada kalimat- kalimat pembuka NBG 188, volume 3 (Salim, dkk, 2017: 3:16)

*natarakkaq na La Pangoriseng/ sitarakkaseng Daéng Samanal naleggari
wi sakkala sodda malaq-malaqna/ La Dunrung Séreng, lé Putténg Soloq
to Apungngé./ Alobiraja Mancapaiqé, Békaq Maloku to Abangngé/ Bulu
Menrawé to Wadengngé,/ lé manuuq-manuuq tessérupaé.*¹¹

[204 karakter, mengabaikan tanda baca dan spasi]

keterangan:

[87 aksara, plus 29 tanda baca utama [◀ ▶] dan 15 titik baca [◌ ◌] mengabaikan 2 penanda titik (*pallawa*)]. Karakter dalam *lontara*' yang paling sering dipakai tidak hanya sedikit, tapi juga bentuknya lebih sederhana (Macknight, belum dipublikasi).

Seorang 'penggubah tulisan di dalam naskah dengan tingkat keahlian yang tinggi, ia bisa saja merealisasikan kerjanya di kertas secara cepat dengan dukungan fasilitas. Dengan pengalaman panjang pelisanan dan ketersediaan kertas yang memadai, tidak ada lagi alasan bagi penggubah narasi untuk membatasi dirinya dalam melahirkan sebuah ringkasan atau ihtisar teks. Itulah sebabnya kita

¹¹ Maka berangkatlah La Pangoriseng bersama Daéng Samana melepaskan pasung emas La Dunrung Séreng, La Putténg Solo dari Apung, Alobiraja dari Mancapaiq, Békaq Maloku dari Abang, Bulu Menrawé dari Wadeng, dan aneka ragam burung lainnya.

mendapati adanya perlakuan tambahan teks secara kreatif terhadap episoda-episoda di dalam manuskrip. Bahkan rasanya naskah NBG 188 dengan 2850 halamannya dapat kita anggap sebagai sebuah ‘pegelaran’ dan ‘karya’.

Hingga dewasa ini telah banyak kajian yang diekspos oleh para peneliti dan sarjana terhadap karya sastra ‘panjang’ La Galigo.¹² Ini tampak dari apa yang sudah dijelaskan bahwa, saya percaya ini hanya masih berkisar sebagai pengukuran semu. Kendati begitu, perlakuan pada satu bagian cerita tersebut – dan mengesampingkan kasus khusus *NBG 188* – bisa menghabiskan beratus-ratus halaman. Penjelasan dan kekayaan sastra dalam siklus itu, dapat dikatakan tidak ada dari sebagian unsur-unsurnya secara impresif dalam standar apapun. Dalam melihat seluruh pandangan untuk membandingkan tentang apa yang benar-benar menakjubkan terhadap teks siklus La Galigo, tidak lain juga adalah pertunjukan yang luas selama ini sepenuhnya bermula dari lisan; kemudian menjadi bentuk tertulis yang terhimpun dalam satu naskah asli di dalam kebudayaan itu sendiri. Kendati peneliti Eropa mungkin memainkan peran dalam pemesanan dan pengumpulan salinan-salinan manuskrip, namun kemunculan perannya sebagai ‘pengubah tulisan’ tak tampak sehingga tidak pula memberikan pengaruh. Kini, tradisi gemilang ini hidup dalam manuskrip-manuskrip yang telah dikenal secara meluas, sekaligus menjadi satu kontribusi khusus orang Bugis terhadap memori umat manusia secara global. ■

¹² Bermula dari perhitungan terkenal Kern yang memperkirakan 6000 halaman (1954:v), Koolhof mencapai perkiraan terendah 225,000 baris yang terdiri dari 16 suku kata (2017:1), yang berarti 3,600,000 suku kata. Dengan menggunakan pendekatan yang berbeda, saya memperkirakan 7000 halaman dengan total 4,218,000 suku kata (Macknight 2003:351). Tidak jelas bagaimana sampai begitu banyak manuskrip selamat di tangan orang-orang biasa di Sulawesi seperti yang terungkap dalam proyek besar katalog proyek mikrofilm yang besar (Mukhlis dkk, 2003) mempengaruhi kalkulasi ini. Berapa banyak dari manuskrip ini yang merupakan ‘karya’ baru dan berapa banyak salinan atau mungkin bahkan model ‘karya-karya’ jika tidak memperhitungkan jumlahnya?

Daftar Pustaka

- Akhmar, Andi Muhammad. 2016. *La Galigo: Episode Bottinna I La Déwata Sibawa I Wé Attaweq*, Masagena Press, Makassar.
- _____. 2018. *Islamisasi Bugis: Kajian Sastra Atas La Galigo Versi Bottinna I La Dewata Sibawa We Attaweq*. Yayasan Pusaka Obor Indonesia: Jakarta.
- Fachruddin Ambo Enre. 1999. *Ritumpanna Wélenrénggé; sebuah episode sastra Bugis klasik Galigo*, École Française d'Extrême-Orient/Fakultas Sastra Universitas Indonesia/Yayasan Obor [Naskah dan Dokumen Nusantara Seri 14], Jakarta.
- _____. 1939. *Catalogus van de Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende handschriften der Leidsche Universiteitbibliotheek alsmede van die in andere Europeesche bibliotheken*, Universiteitbibliotheek, Leiden.
- _____. 1954. *Catalogus van de Boeginese, tot den I La Galigo-cyclus behorende handschriften van Jajasan Matthes (Matthesstichting) te Makassar (Indonesië)*, Jajasan Matthes, Makassar.
- _____. 1989. *I La Galigo: Cerita Bugis kuno*, terj. La Side dan Sagimun M. D., Seri Terjemahan KITLV-LIPI, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.
- Koolhof, Sirtjo. 1992. *Dutana Sawérigading; Een scène uit de I La Galigo*. Leiden, Scriptie Rijksuniversiteit Leiden.
- _____. 1999. *The "La Galigo"; a Bugis encyclopaedia and its growth*, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 155, h. 362–87.
- _____. (terj.). 2000. *La Galigo; Handel en liefde in andermans huid, in Oosterse omzwervingen; Klassieke teksten over Indonesië uit Oost en West*, KITLV Uitgeverij, Leiden, h. 28–49.
- _____. 2007. 'Sureq, lontaraq, toloq: manuskrip dan ragam sastra Bugis', *Sari*, 25, h. 171–86.
- _____. 2008. 'Sureq versus lontaraq: the great divide?' dalam Yury A Lander and Alexander K Ogloblin (ed.), *Language and text in the Austronesian world; studies in honour of Ülo Sirk*, LINCOM, Muenchen [LINCOM Studies in Austronesian linguistics], h. 327–38.

- _____ 2017. 'Pendahuluan' dalam Salim dan lainnya 2017,1:1-57.
- Koolhof, Sirtjo dan Nurhayati Rahman 2017, 'Pendahuluan' dalam Salim dan lainnya 2017, 2:1-11.
- Macknight, C. C.. 1975. "The emergence of civilization in South Celebes and elsewhere", dalam A. Reid & L. Castles (ed.), *Pre-Colonial state systems in Southeast Asia*. Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Kuala Lumpur.
- _____ 1984. "The concept of a 'work' in Bugis manuscripts", *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 18, h.103-12.
- _____ 1993. *The early history of South Sulawesi; Some recent advances*. Working Paper 81, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Clayton.
- _____ 2003. 'La Galigo in comparative perspectives', dalam Nurhayati Rahman and others (ed), *La Galigo: menelusuri jejak warisan sastra dunia*, Universitas Hasanuddin/Kapupaten Barru, Makassar, h. 349-72.
- _____ 2016. 'The media of Bugis literacy: A coda to Pelras'. dalam 'Orality, writing and history: The literature of the Bugis and Makasar of South Sulawesi', ed. Druce, S. C. *International Journal of Asia Pacific Studies* 12 (Sup. 1): 53-72, <http://dx.doi.org/10.21315/ijaps2016.12.s1.4>
- _____ The triumph of lontara', makalah untuk International Workshop on Endangered Scripts of Island Southeast Asia, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 27 Februari - 1 Maret 2014 (belum dipublikasi).
- Macknight, C. C. dan Caldwell, I. A. 2001. "Variation in Bugis manuscripts". *Archipel*, 61, h. 139-54.
- Matthes, B. F.. 1872. *Aanteekeningen op de Boegineesche Chrestomathie*, CA Spin & zoon, Amsterdam.
- _____ 1875. *Kort verslag aangaande alle mij in Europa bekende Makasaarsche en Boeginesche handschriften*, Nederlandsch Bijbelgenootschap, Amsterdam.
- Mills, J. V. 1997. *Eredia's description of Malaca, Meridional India, and Cathay*, translated from the Portuguese with notes, MBRAS cetak

ulang 14, Kuala Lumpur.

- Mukhlis Paeni, dkk.. 2003. Katalog induk naskah-naskah nusantara: Sulawesi Selatan (Arsip Nasional Republik Indonesia, bekerja sama dengan The Ford Foundation, Universitas Hasanuddin, Gadjah Mada University Press, t.p.
- Pelras, Ch 1979/2016, 'Oral et l'écrit dans la tradition Bugis', *ASEMI*, 10(2,3,4), pp.271–297. Versi bahasa Inggris dalam 'Orality and writing among the Bugis', trans. Macknight, C C dalam 'Orality, writing and history: The literature of the Bugis and Makasar of South Sulawesi', ed. Druce, S C *International Journal of Asia Pacific Studies* 12 (Supp. 1): 13–51, <http://dx.doi.org/10.21315/ijaps2016.12.s1.3>
- Rahman, Nurhayati., dkk. 2003. *La Galigo: Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Universitas Hasanuddin bekerjasama dengan Pemda Kab. Barru. La Galigo Press: Makassar.
- _____ 2006, *Cinta, laut, dan kekuasaan dalam epos La Galigo: perspektif filologi dan semiotik*, La Galigo Press, Makassar.
- Ricklefs, MC dan Voorhoeve P. 1977. *Indonesian manuscripts in Great Britain: a catalogue of manuscripts in Indonesian languages in British public collections*, Oxford University Press, London.
- Salim, Muhammad. 1987. *Pau-Paunna Sawerigading 1: Transliterasi dan Terjemahan Pananrangi Hamid, yang dikisahkan Kembali oleh Andi Abdullah*. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional: Ujungpandang.
- Salim, Muhammad, Fachruddin Ambo Enre, Nuyhayati Rahman, Sirtjo Koolhof and Roger Tol (ed). 2017. *La Galigo menurut naskah NBG 188*, edisi kedua, 3 vol., Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta.
- Tangdilinting, L.T. (ed.). 1982. *Pau-Paunna Sawerigading 2: Transliterasi dan Terjemahan Pananrangi Hamid, yang dikisahkan Kembali oleh Andi Abdullah*. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional: Ujungpandang.
- Zainal Abidin, Andi 1974, 'The I La Galigo epic cycle of South Celebes and its diffusion', diterjemahkan diadaptasi oleh C C Macknight, *Indonesia* 17, h.160–9.

Bab 2

Ke Mana Kita Membawa La Galigo? (Alih Wahana, Alih Wacana, Milenial, Revolusi Industri dan Perihal Lainnya)

Faisal Oddang

Rapunzel dan Sawerigading Bertemu karena Rambut

Lelaki itu duduk di biduk kapal sambil melempar pandangan, mencari-cari garis pantai terdekat. Garis pantai Cina. Di sakunya, beberapa helai rambut ia siapkan sebagai tanda, sebagai bukti bahwa ia menuju perempuan yang tepat, perempuan yang akan dinikahinya. Rambut itu merupakan milik saudara kembarnya, rambut itu akan dicocokkan dengan milik perempuan lain di seberang lautan, perempuan lain bernama We Cudai—rambut yang berhari-hari terkena air laut lantas terpapar matahari berubah warna menjadi kecokelatan.

Perempuan itu duduk menjuntaikan rambutnya yang kecokelatan dari jendela menara ketika seorang lelaki menatapnya takjub dari bawah. Lelaki itu baru saja menyandarkan kapal di pelabuhan setelah melalui terjangan ombak dan badai, setelah memenangi sejumlah peperangan. Ia mengambil rambut di sakunya lalu mencocokkan dengan rambut perempuan yang terjantai dan hasilnya mirip sekali. Perempuan itu jatuh cinta dan percaya bahwa pangeran yang ditunggu-tunggu telah datang. Lelaki itu sama jatuh cintanya dan percaya bahwa saudara kembarnya tidak berbohong ketika mengatakan bahwa ia akan menemukan perempuan cantik di seberang lautan. Perempuan itu bernama *Rapunzel* dan lelaki itu bernama *Sawerigading*; mereka datang dari kisah yang berbeda, tempat yang berbeda, juga waktu yang berbeda tetapi dalam kisah ini mereka bertemu dan saling berbahagia.

Tanpa bermaksud meninggalkan kisah bahagia di atas, lebih dulu saya ingin mengajak untuk merefleksikan sebuah buku berjudul *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* karya Walter J. Ong. Tentu saja bukan tanpa sebab buku terbitan 1982 ini saya sebutkan, tentu untuk melihat bagaimana

gagasan menghasilkan bunyi, bunyi direpresentasikan oleh gambar dan gambar berkembang lalu disebut aksara, alasan ini pada akhirnya akan terkait dengan kisah cinta di atas.

Jika melihat bagaimana pembentukan aksara Tionghoa dan aksara Mesir Kuno, maka kedua kasus tersebut akan memberi simpulan bahwa keduanya adalah gambar representasi dari gagasan orang-orang Tionghoa dan Mesir pada masa itu. Sapardi Djoko Damono di dalam bukunya, berjudul *Alih Wahana*, memberi analogi menarik mengenai fenomena ini, ia menulis:

“Bayangkan seekor ayam jantan berkokok di Solo. Yang terdengar oleh orang sekitarnya adalah suara yang kalau ditulis menjadi *ku-ku-ru-yuk*. Kalau ayam yang sama kemudian dibawa ke Bandung dan berkokok, orang Sunda akan menuliskan kokoknya sebagai *kong-ko-ro-ngok*. Kalau selanjutnya si ayam kita bawa terbang ke Madrid dan berkokok juga, maka Fernando Torres, si pemain bola Spanyol akan menuliskan kokoknya sebagai *co-co-ri-co*. Kalau masih belum capek, ayam itu bisa dibawa ke Liverpool, kita suruh berkokok, dan Ringgo Star, *drummer* The Beatles, akan merekam kokoknya sebagai *cock-a-doodle-do*. Ayamnya sama, suaranya tentunya sama juga di mana pun ia berkokok, tetapi ternyata ada masalah dengan telinga yang mendengarnya. Yang salah jelas bukan si ayam, tetapi kita yang punya alat pendengaran yang berbeda-beda ‘kemampuan’ mendengarnya. Mungkin bukan telinga yang salah, tetapi cara kita menuliskannya.”

Ilustrasi kokok ayam yang ditulis Sapardi tak jauh beda bahkan bisa dikatakan mirip dengan paparan di dalam buku J. Ong. Dan jika dikaitkan dengan kisah cinta pada dua paragraf pertama tulisan ini, maka hasilnya: Rapunzel dan Sawerigading merupakan buah gagasan, kemudian bertransformasi menjadi bunyi lantas digambarkan melalui huruf, polanya sama. Pada akhirnya La Galigo tersebar lewat berbagai hasil salinan dan berkembang menjadi beragam versi cerita. Upaya penyalinan atau pengumpulan La Galigo, jika ingin dirunut, akan membawa kita pada pertengahan abad ke-19 dan pada nama-nama seperti Dr. A.A. Cense, Dr. J.C.G. Jonker dan Dr. B.F. Matthes. Atau setidaknya, ada tiga orang yang tercatat pertama-tama menulis tentang La Galigo. Pertama, John Leyden menempatkan La Galigo sebagai representasi dari sastra Bugis yang mengandalkan irama dalam bukunya *On the Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations* (1808). Setelah Leyden, selanjutnya Sir Thomas Stamford Raffles dalam *The History of Java* (1817). Tahun 1820, John Crawfurd—meski tidak secara langsung menyebut La Galigo—menurut

Sirtjo Koolhof—sebenarnya Crawford sedang membicarakan La Galigo ketika mengatakan; orang Bugis mempunyai bahasa kuno yang kurang dikenal. Setelah nama-nama tersebut, ada puluhan, ratusan atau barangkali lebih, respons dalam berbagai bentuk untuk La Galigo.

Lantas bagaimana dengan *Rapunzel*? Giambattista Basile merupakan penyair Italia yang menulis dongeng *Petrosinella* pada tahun 1634. Dongeng tersebut menjadi populer sehingga enam puluh empat tahun kemudian diadaptasi oleh seorang novelis Prancis bernama Charlotte-Rose de Caumont de La Force, hasil adaptasinya ia beri judul *Persinette*. Tentu tidak berakhir di sana, versi *Rapunzel* yang kita baca sampai hari ini masih menempuh perjalanan panjang. Selanjutnya, di tangan Friedrich Schulz dari Jerman ia berubah dan menjadi *Rapunzel* pada tahun 1790. Tidak selesai di sana, cikal bakal *Rapunzel* yang dimulai dari Italia, kemudian Prancis lalu ke Jerman, kemudian dikembangkan oleh dua bersaudara, Jacob dan Wilhelm—Grimm Bersaudara. Mereka mengumpulkan dongeng-dongeng pada abad ke-19, salah satunya *Rapunzel*. Banyak pihak yang barangkali berterima kasih kepada Grimm Bersaudara, termasuk saya. Hasil adaptasinya kemudian membawa *Rapunzel* lebih jauh, berkembang menjadi berbagai bentuk.

Tokoh *Rapunzel* berkembang dari masa ke masa, ia identik dengan perempuan yang menjuntai rambut panjangnya dari jendela menara sembari menunggu seorang pangeran datang menjemputnya. Dengan berbagai teknik penceritaan dan berbagai respons, *Rapunzel* telah berkembang menjadi drama, film atau bahkan adaptasi ke bentuk puisi, seperti yang dilakukan penyair pemenang Pulitzer asal Amerika, Anne Sexton, dalam puisinya yang berjudul *Rapunzel*. Atau yang paling baru, film animasi dari Walt Disney berjudul *Tangled* (2010)—semuanya berangkat dari kisah gadis berambut panjang di jendela.

Lantas ke mana kita membawa La Galigo? Sesungguhnya ia telah pergi jauh, oleh Robert Wilson, ia dibawa berkeliling berbagai negara dalam bentuk teater, Sapardi Djoko Damono dan John McGlynn menerbitkan buku puisi dwibahasa berjudul *The Birth of La Galigo*, berbagai novel, cerpen, puisi, jurnal, makalah dan hasil penelitian lahir pula. Tanpa bermaksud mengesampingkan semua respons tersebut, jika dibandingkan dengan epik, sastra klasik, dongeng atau mitologi dari belahan dunia lain tentu dengan berbesar hati kita harus mengakui keterbacaan La Galigo jauh tertinggal dari *Iliad*, *Odyssey*, *Ramayana*, *Gilgamesh*, mitologi Yunani atau Nordik, dan bahkan dongeng-dongeng hasil koleksi Grimm Bersaudara.

Pada bulan Agustus-November 2018, saya berkesempatan mengikuti International Writing Program di Iowa City—kota kecil penghasil kedelai dan jagung di Amerika, juga terkenal sebagai kota sastra dunia yang melahirkan banyak penulis. Saya diundang ke sana dengan latar belakang sebagai penulis fiksi yang karya-karyanya banyak berangkat dari mitologi dan kisah-kisah lama. Karena hal itu, program yang disiapkan untuk saya tidak jauh dari latar belakang saya. Selama program tersebut saya diundang mengisi kuliah tamu di tiga universitas: pertama di University of Iowa di Iowa City, terus di Seattle University di Washington dan di Kirkwood Community College di Cedar Rapids—di tiga kampus tersebut saya diminta berbicara mengenai kesusastraan Indonesia dan peran mitologi atau kisah-kisah lama dalam kesusastraan Indonesia modern. Hal tersebut membuat saya tidak bisa luput dari pembicaraan mengenai La Galigo, pekerjaan yang menjadi berat karena tak ada satu pun dari mereka yang mengenal dan pernah mendengar sedikit pun tentang La Galigo.

Pada kuliah tamu tersebut, untuk Kirkwood Community College saya mengisi kelas bersama seorang penyair dari India, beberapa hari sebelum waktu yang ditentukan, dosen pengampuh mata kuliah menghubungi kami dan mengatakan dia sudah menyiapkan mahasiswanya dengan menamatkan *Norse Mythology* karya Neil Gaiman, mereka juga telah mempelajari *Ramayana*, sementara untuk La Galigo, katanya sambil minta maaf, saya diberi tugas lebih untuk menjelaskannya sebelum masuk ke inti materi.

Kejadian lainnya ialah ketika saya ke Washington D.C mengunjungi *Library of Congress*. Sebelum datang saya berkorespondensi dengan Hong Ta-Moore, penanggung jawab koleksi Asia Tenggara, di obrolan kami saya mengirim sepuluh judul naskah La Galigo dan meminta tolong untuk dicarikan karena saya akan datang untuk membacanya di hari yang kami sepakati. Hari itu tiba dan Hong tiba-tiba cuti, pegawai perpustakaan yang lain tak ada yang tahu mengenai naskah yang saya cari bahkan kata mereka, *Library of Congress* tak pernah punya naskah macam itu. Memang tak ada di katalog, tetapi saya yakin mereka memilikinya karena judul-judul tersebut saya dapatkan pada makalah berjudul Pengembaraan La Galigo ke Washington D.C karya Roger Tol di buku *La Galigo: Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Hong datang setelah ditelepon oleh koleganya hari itu, dia kemudian mencari naskah yang saya minta dan akhirnya menemukannya. Dia mengatakan bahwa mereka memang kesulitan menemukan naskah tersebut karena tak ada informasi memadai mengenainya.

Dua tahun sebelum perjumpaan dengan Hong, ketika saya berkunjung ke Belanda dalam sebuah residensi, saya diajak oleh Sirtjo Koolhof menginap rumahnya, di kota Deventer. Dikatakannya bahwa di perpustakaan kota Deventer ada naskah La Galigo yang selama ini belum diteliti. Naskah tersebut merupakan hasil rampasan pada tanggal 2 Agustus 1784, dengan fakta tersebut maka naskah itu jauh lebih tua dibanding naskah La Galigo NBG 188 yang tersimpan di Universitas Leiden.

Kuliah umum tentang mitologi, La Galigo di *Library of Congress* dan La Galigo di Deventer bisa menjadi tiga hal contoh sederhana untuk mengatakan bahwa La Galigo sebenarnya memiliki banyak kemungkinan untuk dikembangkan, tetapi lagi-lagi pertanyaannya: sejauh dan bagaimana kita bisa membawanya?

Belajar dari Film dan Mitologi Nordik

Di dalam bukunya yang berjudul *Adaptations: From Text to Screen, Screen to Text* (1999) Deborah Cartmell menyampaikan sebuah fakta menarik mengenai perkembangan film di Inggris—dan hal itu melibatkan Shakespeare. Menurut Cartmell, kurang lebih, pada mulanya perfilman di Inggris merupakan sesuatu yang masih rendah posisinya dan tak lebih baik dari drama apalagi prosa dan puisi. Sebagai seni rendah, film tidak begitu banyak diminati bahkan mutunya dianggap tak memadai untuk dijadikan bahan pembicaraan, bahan kurikulum dan enggan diteliti. Hingga akhirnya diskusi mulai berkembang dengan melihat drama-drama Shakespeare yang potensial untuk difilmkan, dan mulailah bermunculan sutradara yang tertarik dengan proyek alih wahana tersebut, jika diurutkan maka nama-nama sutradara awal yang menfilmkan *Hamlet* adalah Laurence Olivier (1948), Franco Zaffirelli (1990), dan Kenneth Branagh (1996) sejak saat itu film dianggap sejajar dengan drama.

Keagungan Shakespeare bagi masyarakat Inggris sungguh tidak bisa ditawar. Karya-karyanya secara intelektual dan politis memiliki pengaruh yang luar biasa. Tidak cukup sampai di sana, jika ingin mengaitkan dengan konteks La Galigo, maka pandangan kritikus sastra Amerika, Harold Bloom, cukup penting untuk direnungi, katanya: orang Inggris masih membaca Shakespeare, bahkan mungkin lebih banyak lagi jumlah mereka sekarang ini. Namun, tampaknya drama-drama itu tidak lagi bisa menyentuh pembaca masa kini yang berada di zaman dan situasi yang berbeda dengan zaman

penulisannya. Penegasan Bloom dalam pandangannya tentu pada jarak penulisan dan pembacaan yang juga menciptakan jarak pembaca dari teks, dengan merenungi hal tersebut, tentu akan muncul pemikiran untuk memangkas jarak yang ada, salah satu caranya adalah membuatnya relevan dengan gaya hidup kekinian. Dalam hal ini, La Galigo mengalami hal yang sama.

Shakespeare dengan *Hamlet* barangkali agak berjarak secara bentuk untuk dijadikan contoh, tetapi tentu ia sebuah perbandingan yang cukup masuk akal. Untuk lebih dekat dengan La Galigo, kita bisa membandingkannya dengan mitologi Nordik atau Skandinavia. Orang-orang Eropa Timur dan Utara sebelum kedatangan agama Kristen sangat berpegang pada mitologi tersebut, sama halnya dengan La Galigo. Dalam La Galigo, kita mengenal tiga dunia yang terbagi menjadi Dunia Atas (*Botting Langiq*), Dunia Tengah (*Ale Kawa*), dan Dunia Bawah (*Buriq Liu*), sedangkan dalam mitologi Nordik, mereka mengenal: *Asgard*, *Vanaheim*, *Alfheim*, *Midgard*, *Jötunheimr*, *Svartálfheim*, *Nidhvellir*, *Niflheim*, *Muspell*—sembilan dunia. Dan jika mencari perbandingan tokoh yang paling representatif tentu tak bisa kita menghindar untuk menyebut Sawerigading dengan Thor.

Mitologi Nordik sebelum abad ke-17 tidak begitu dikenali, bahkan di daratan dan kesusastraan Eropa. Heather O'Donoghue menulis di bukunya *English Poetry and Old Norse Myth* (2014: 28) bahwa “dulunya mitologi Nordik dan kesusastranya tidak dikenali. Sumber-sumber klasik mengenai orang-orang Skandinavia (atau pada umumnya Jerman) membentuk pemikiran-pemikiran mengenai (Eropa) Utara namun sangat sedikit informasi mengenai mitologi. Apa yang akan kita lihat di bab ini (*Antiquarians and Poets: Discovery of Old Norse Myth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*) bahwa hal tersebut memicu ketertarikan pada *antiquarian*, karya-karya yang dianggap berpengaruh pada peradaban awal, sejarah dan leluhur Inggris hal ini mulai pula membangkitkan ketertarikan pada agama, sastra, dan mitologi Utara.”

Pola pengenalan mitologi Nordik melalui puisi-puisi Inggris di abad kedelapan belas kemudian berkembang ke dalam wahana-wahana lainnya. Pada tahun 1939, pemikiran visioner Martin Goodman yang kemudian mendirikan Marvel Comics dan menciptakan berbagai karakter pahlawan dari tokoh-tokoh mitologi berbagai bangsa merupakan sebuah pintu besar yang dimasuki generasi muda sampai hari ini untuk lebih mudah dan cepat mengenali karakter-karakter seperti Thor, Odin, atau Loki—jika menyerahkan kerja pengenalan itu pada mitologi Nordik semata, maka tentu itu peker-

jaan yang tidak mudah. Hari ini jika bertanya kepada generasi muda tentang Thor tentu kebanyakan akan merujuk Marvel.

Gambaran-gambaran di atas sebenarnya ingin mengatakan satu hal bahwa jika La Galigo adalah sebuah rumah yang menunggu dimasuki sebanyak mungkin orang, maka ia seharusnya rumah dengan banyak pintu. Orang-orang bisa masuk melalui pintu penelitian, pintu sastra, pintu musik, pintu film—dan semakin banyak pintu semakin banyak golongan yang bisa ia jangkau.

Milenial, Revolusi Industri 4.0 dan La Galigo

Disadari atau tidak, diakui atau tidak, saat ini 50% populasi dunia berusia di bawah tiga puluh tahun. Dengan kata lain, setengah dari 7.53 miliar orang penduduk bumi merupakan generasi milenial. Tahun 2018, sebuah survei yang diadakan oleh *World Economic Forum Global Shapers Survey* kepada kepada 30.000 milenial dari 186 negara memunculkan hasil mengenai apa yang mereka inginkan dan butuhkan pada saat ini. Dari hasil survey tersebut, internet keluar sebagai sesuatu yang paling diinginkan sedangkan di sisi lain kerusakan alam menjadi yang paling ditakutkan.

Beralih ke revolusi industri yang juga pada akhirnya akan dikendalikan oleh milenial, ada baiknya kita merefleksikan ke tahun 1770-1900 ketika manusia mulai menggunakan mesin uap lalu mengubah masyarakat dengan kecenderungan bertani menjadi masyarakat industri, inilah revolusi industri pertama. Empat puluh tahun selanjutnya merupakan revolusi industri kedua yang ditandai dengan produksi yang lebih masif dengan sistem produksi yang efektif dan meluas. Selanjutnya, 1940-1990 merupakan tahap revolusi ketiga. Industri telah melibatkan teknologi elektronik dan komputer untuk efisiensi. Dan hari ini, tibalah kita di sini, di ambang, di tapal awal perjalanan revolusi industri 4.0.

Saat ini, kita seperti berdiri di garis *start* sambil menunggu letusan pistol sebelum berlari secepat dan sejauh mungkin. Barangkali kita tidak menginginkannya tetapi peradaban memaksanya terjadi, kita bisa saja mengabaikan semuanya lantas diam begitu saja. Namun di belakang kita waktu bergerak cepat, peradaban melaju siap menggilas apa pun yang diam dan tak mengiringnya. Tentu kata *kita* pada paragraf ini bisa diganti dengan kata *La Galigo*. Hasilnya akan sama saja, dan pertanyaannya masih juga sama: di zaman ketika dunia dikuasai milenial dan ketiga revolusi industri 4.0, apa

yang akan kita hadapi dan apa yang terjadi dengan La Galigo?

Revolusi industri 4.0 akan mengambil peran yang selama ini dilakukan manusia dengan persentase tak main-main: 58%. Teknologi meleburkan batas-batas, mempercepat dan mengefisienkan banyak hal dan tentu mengubah cara pandang, mengubah kebutuhan dan pemenuhannya—dalam konteks seminar ini, kenyataan tersebut membuat kita mengubah atau setidaknya mengembangkan cara kita “menangani” La Galigo. Teknologi akan memegang peran penting untuk La Galigo ke depannya dan milenial akan mengendalikannya, dan sebuah pertanyaan muncul: sejauh apa kita melibatkan milenial dalam pembicaraan, penelitian dan upaya-upaya pemajuan La Galigo?

Pemerintah Indonesia menyiapkan sepuluh langkah taktis untuk menghadapi era revolusi industri 4.0. Tentu kata taktis bisa diragukan dan jumlah sepuluh bisa saja bertambah atau berkurang, tetapi dari hal tersebut ada dua langkah yang menurut saya penting dikaji untuk melihat dan menyiapkan cara kita “menangani” La Galigo. Kedua langkah persiapan pemerintah tersebut merupakan pengebangan industri berbasis teknologi dan pemberian insentif untuk investasi teknologi. Siapa yang akan memiliki posisi sentral dalam pemenuhan langkah taktis itu? Jawabannya: milenial. Saat ini jumlah milenial di Indonesia lebih dari 35%, dengan jumlah sekitar 90 juta jiwa itu, menurut Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, pada tahun 2018, Indonesia memiliki penduduk usia produktif yang lebih tinggi dari China, Jepang, India, dan Korea. Tidak berlebihan jika dengan fakta ini, banyak pakar yang menganggap bahwa Indonesia akan dikuasai milenial pada tahun 2020. Sekali lagi, bagaimana dengan La Galigo, apakah kita akan menyerahkannya ke tangan generasi baru itu?

Di bagian ini, ada tiga hal yang telah terjabarkan dan mengarah pada satu hal. Tiga hal tersebut merupakan hasil survei *World Economy Forum* yang menempatkan internet dan teknologi di posisi teratas—dan revolusi industri 4.0 sudah jelas menjadi teknologi sebagai tulang punggung sehingga pada akhirnya persiapan negara menghadapinya tentu dengan pengembangan teknologi pula. Akhirnya, muaranya pada satu kata teknologi itu. Kata ini bisa diambil untuk dijadikan rujukan penanganan La Galigo. Seperti contoh-contoh yang sejak awal disebutkan, teks-teks atau sumber-sumber awal yang mulanya tak begitu populer ketika dialihwahanakan malah membuka kemungkinan yang lain dan menjadi lebih terkenal, bagi saya proses alih wahan ini sama pentingnya dilakukan untuk La Galigo. Tidak sebatas di sana,

untuk bergerak terus seiring perkembangan peradaban, maka alih wahana berbasis teknologi tak bisa ditawarkan lagi.

Melihat Wacana dari Perspektif Interteks

Selain melihat perubahan wahana, teori interteks juga mengkaji bagaimana teks awal, atau teks acuan atau hipogram berubah wacana pada teks transformasi atau teks kedua setelah mengalami proses interteks. Pada pembahasan di atas anggap saja kita telah melalui proses perubahan wahana untuk La Galigo. *Tapi kerja belum selesai, belum apa-apa*, kata Chairil Anwar. Apakah sekadar perubahan wahana? Sebatas pengalihan teks? Tentu masih ada wacana yang bisa dielaborasi sampai jauh.

Jika ingin dijelaskan dengan singkat maka pola interteks seperti berikut ini: kita mulanya perlu menarik ingatan jauh ke masa formalisme Rusia—ketika Mikhail Bakhtin memperkenalkan teori dialogis, maka pada akhirnya kita akan tiba pada kajian intertekstual, kajian yang dikembangkan oleh post-strukturalis Prancis, Julia Kristeva, dengan mengambil dasar pada pemikiran Bakhtin. Kalau menurut Kristeva dalam *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (1980:15): intertekstual memandang teks sebagai media transformasi tanda ke tanda yang lain.

Mengurai teks sebagai “media” bisa dimulai dari pemahaman bahwa teks dalam konteks intertekstual mesti diartikan tidak hanya sebagai teks tertulis (*written text*) tetapi lebih luas sebagai pesan verbal (*visual sign*) atau pesan visual (*visual text*). Lebih jauh, dalam *Theory of The Text* (1981: 32), Barthes mendefinisikan teks sebagai segala fenomena dalam karya sastra. Teks merupakan objek dinamis, dalam arti bahwa teks hidup dan berada dalam interaksi. Barthes juga mengajukan teori tentang teks yang terbaca (*lisible/readerly*) dan teks yang tertulis (*scriptible/writerly*). Jadi teks begitu luas; La Galigo adalah teks, wacana di dalamnya juga teks.

Untuk melihat teks La Galigo dan kemungkinan perubahan wacana yang bisa dilakukan di masa depan, maka penting untuk menggunakan pola perubahan intertekstual yang oleh Michael Riffaterre dalam *Semiotic of Poetry* (1978) dibagi atas: perluasan hipogram (ekspansi), pemutarbalikan hipogram (konversi), perubahan (modifikasi) dan pengutipan hipogram (ekserp).

Ketika akhirnya mendudukan La Galigo sebagai teks awal (hipogram) yang selanjutnya akan didedah secara wacana maka kita bisa menggunakan empat perubahan di atas. Hal tersebut bisa dilakukan dalam teks transfor-

masi atau wahana apa pun. Wacana teks La Galigo bisa diperluas, memungkinkan untuk diputarbalikkan, tidak mustahil diubah, atau bisa sekadar dikutip. Sebagai contoh, wacana dominan dalam La Galigo ialah kisah-kisah petualangan keturunan langit, kemegahan kerajaan, pernikahan, pesta dan judi—dengan satu kata lain, La Galigo bisa dipandang sebagai teks yang *istanasentris*. Jika wacana itu ingin dibelokkan sedikit ke kiri, bisa saja ketika La Galigo dialihwahanakan atau beralih ke teks lain kita bisa menciptakan wacana dari perspektif orang-orang pinggiran di luar istana, dari kacamata budak, misalnya—tentu akan lahir teks yang berbeda dari hal tersebut.

Jika dianalogikan, La Galigo seperti sebongkah batu yang terus dikunjungi oleh banyak orang, dipoles, diteliti, dan dibicarakan di mana-mana, lalu orang-orang itu berkata pada dunia: kami punya sebongkah batu, lihatlah! Sebagian akan menoleh tetapi lebih banyak yang abai sebab mereka setiap hari melihat batu. Lalu bagaimana membuat mereka tertarik? Seseorang kemudian menjawabnya lalu datang membawa tanah, ia mulai memahat sebongkah batu itu menjadi patung aneka bentuk. ■

Bab 3

La Galigo: Dari Naskah Akademik ke Karya Kontemporer

Anil Hukma¹

Pendahuluan

Suatu pengalaman di masa lalu, yang masih terus digendong dalam kesadaran, dan itu selalu jadi ingatan tentang niat dan keinginan untuk memekarkan La Galigo, sejak awal pengenalan pertama pada naskah ini.

Sekitar dua dekade lalu, dalam belaian angin kemarau di pelataran kampus Universitas Hasanuddin (Unhas) saat pulang dari Pusat Studi La Galigo, bersama Idwar Anwar dalam langkah-langkah menuju pulang, bercakap-cakap lepas, “Betapa unik dan hebatnya nenek moyang kita dalam merangkum semesta cerita, yang bisa memadukan tiga dunia sekaligus, dunia atas, dunia tengah dan dunia bawah. Sementara kita yang di bumi ini sebagai pengarang hanya bisa berkisah di seputar dunia tengah (bumi) saja. Bagaimana kita memaknai ini semua, di era kekinian kita ya?” begitu pertanyaan saya pada Idwar. Kemudian, di sela langkah dan perjalanan kami, tercetus niat dan mirip separuh janji. Idwar menjawab “Rasanya aku akan menulis versi novelnya” dan saya pun menyambung “Akan saya buat puisi-puisinya dan juga kajian ilmiah”.

Inilah percakapan awal yang dimulai atas interpretasi sebagai pembaca La Galigo, karena sudah bergelut (waktu itu) di Pusat Studi La Galigo maka sudah keharusan untuk tahu segala hal yang berhubungan dengan kajian ini. Saya kembali menjadi pembaca aktif atas naskah terjemahan bahasa Indonesiannya. Apalagi saat itu, Ibu Prof. Dr. Nurhayati Rahman memimpin pusat studi

¹ Pengajar dan Ketua Program Studi Komunikasi Universitas Islam Makassar dan juga seorang sastrawan.

ini dan (2002) menjadi Ketua Panitia, kami berdua juga jadi panitia dan sedang sibuk menyiapkan seminar pertama La Galigo yang dilaksanakan di Barru.

Akhirnya seminar berlangsung sukses dan kumpulan tulisan para pembicara sudah dibukukan.² Namun “tagihan” dari diri sendiri, tentang ingatan pembicaraan lepas dengan Idwar itu masih terus mengiang. Bersama dengan niat dan keinginan ini, saya lalu membaca ulang dengan serius naskah-naskah tersebut sampai mampu mendapat kesadaran baru.

Kesadaran baru yang dimaksud yakni La Galigo sebagai sebuah karya sastra telah dikaji dari berbagai sudut pandang dan ilmu. Kembali kepada bidang ilmu sebagai alumni komunikasi maka saya berusaha mengambil sudut pandang dari ilmu komunikasi dalam tesis di PPS-Unhas tahun 2010.

Setelah penyelesaian tesis kembali pembacaan terhadap La Galigo dalam kedalamannya secara puisi. Proses ini saya kerangka sebagai Ziarah serta melahirkan antologi puisi berdasarkan Jilid 1 yang siap sebagai manuskrip dua bahasa. Antologi ini memasukkan diri ke khazanah karya kontemporer.

Perspektif Komunikasi dan Makna Cerita Kuno

La Galigo sebagai epos³ menyimpan lapisan-lapisan makna yang sungguh dalam. Perjalanan genealogis manusia Bugis sudah dirangkum dalam kisah dan sepak terjang tokoh-tokohnya. Dalam seluruh narasi yang tersusun ini tentu selalu akan muncul dialog dan dialog ini kerap dimaknai sebagai bentuk komunikasi. Kisahnya tidak terlepas dari unsur-unsur komunikasi di antaranya komunikasi, komunikator, media, pesan, *feedback*, efek dan lingkungan.

Di dalam kehidupannya manusia sebagai makhluk sosial sudah tentu harus berhubungan antara satu dan yang lainnya. Dalam berinteraksi ini dilakukan dengan lambang-lambang yang berarti, dan ini kemudian kita kenal dengan komunikasi. Dipandang dari sini, maka perkembangan kebudayaan itu hanya bisa berlangsung apabila ada komunikasi. Berarti tanpa adanya komunikasi tak mungkin ada kebudayaan manusia.

² *La Galigo – Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia* diterbitkan oleh Pusat Kajian La Galigo Universitas Hasanuddin dan Pemerintah Kabupaten Barru tahun 2003

³ Dengan tegas Kern menyebut I La Galigo bukanlah epos, dia adalah pra-sejarah (14) dalam Kata Pengantar katalognya (Gajahmada University Press, Jogjakarta. 1989). Namun letak La Galigo sebagai Epos lebih kokoh.

Komunikasi memegang fungsi penting dalam penyampaian pesan-pesan yang terkait dengan aktivitas manusia. Komunikasi ialah proses menyebar ide melalui tanda-tanda yang mengandung informasi untuk dipahami semua.

Dalam proses penyampaian pesan dikenal dengan dua cara yaitu melalui komunikasi verbal dan non-verbal. Komunikasi verbal merupakan satu bentuk komunikasi yang disampaikan kepada pihak lain melalui tulisan dan lisan. Melalui pola komunikasi lisan atau tulisan diharapkan orang akan memahami apa yang disampaikan pembicara atau penulis. Penyampaian suatu pesan lewat tulisan dan lisan tentu memiliki suatu harapan bahwa seseorang akan dapat membaca atau mendengar dapat menggunakan pendengaran ataupun bacaan. Adapun komunikasi non verbal ialah komunikasi yang menggunakan simbol, gerakan, mimik dan warna.

Apabila komunikasi dipandang dari arti yang lebih luas tidak hanya diartikan sebagai pertukaran pesan tetapi sebagai kegiatan individu dan kelompok mengenai tukar-menukar data, fakta dan ide maka fungsinya dalam setiap sistem sosial adalah: Pertama memberi informasi. Kedua untuk sosialisasi. Ketiga untuk motivasi. Keempat untuk perdebatan dan diskusi. Kelima untuk pendidikan yaitu pengalihan pengetahuan serta mendorong perkembangan intelektual, pembentukan watak, menambah keterampilan dan kemahiran yang diperlukan pada semua bidang kehidupan. Keenam memajukan kehidupan seraya menyebarkan hasil kebudayaan dan seni dengan maksud melestarikan warisan karya dari masa lalu, mengembangkan kebudayaan dengan memperluas horizon seseorang dan membangun imajinasi, mendorong kreativitas serta kebutuhan estetikanya.

Fungsi lainnya ialah hiburan dengan menyebarluaskan sinyal, simbol, suara dan imaji dari drama, tari, kesenian, kesusatraan, musik, kesenangan kelompok dan individu. Fungsi lainnya adalah integrasi yakni dengan menyediakan bagi bangsa, kelompok dan individu kesempatan untuk memperoleh berbagai pesan yang mereka perlukan agar dapat saling kenal dan mengerti serta menghargai kondisi pandangan dan keinginan orang lain. (Cangara, 2005 : 58).

Berbicara tentang komunikasi, kita harus mengenal unsur-unsurnya yaitu adanya komunikator, komunikan, *message*, saluran dan *feed back*. Pesan ialah keseluruhan dari apa yang disampaikan oleh komunikator.

Pesan ini mempunyai inti pesan atau tema yang sebenarnya juga menjadi pengarah dalam suatu usaha mencoba mengubah sikap dan tingkah laku komunikan. Pesan dapat mengupas berbagai segi, tetapi inti pesan dari

komunikasi akan selalu mengarah pada tujuan akhir komunikasi, sehingga harus memperhatikan hal-hal antara lain bahwa penyampaian pesan dapat dilakukan melalui lisan, tatap muka, langsung atau melalui penggunaan media atau saluran.

Pertumbuhan media Sureq Galigo di pelosok Sulawesi mengungkap aspek tulisan berhuruf *Lontaraq* dari rumpun aksara Palawa dengan perkiraan periode awal antara abad ke-9 sampai abad ke-10 Masehi. Penyusunnya menulis pada daun *lontara*, narasi sangat panjang dari kelisanan yang tersimpan secara episodik. Sampai dikenalnya kertas pertengahan abad ke-19 media tulis daun *lontara* menjadi alat penyimpan sastra Galigo melalui khasanah penulisan lain di Sulawesi Selatan.

Di pelosok masih digunakan (tersimpan) *Sureq Galigo*/media daun palma di samping tulisan pada kertas sebagai acuan para *Passureq* dalam membaca episode demi episode. Sebagai satu karya sastra yang menjadi *masterpiece* bagi orang Sulsel itulah epos La Galigo. Kisah yang bersifat epimitologis itu menceritakan riwayat manusia pertama di bumi (*mula tau*) dan para keturunannya. Karya ini dipenuhi kosa kata kuno, bahasa yang indah banyak berbeda dari bahasa Bugis sehari-hari.

Merangkai Awal Persebaran Raja di Sulawesi Selatan

La Galigo dapat dilihat dari dua perspektif sebagai cerita berangkai dan sebagai pangkal silsilah raja-raja di Sulawesi Selatan. Sebagai cerita berangkai itu berarti, bagian internalnya ada di dalam peristiwanya, sehingga lahir episode-episodenya, tetapi sebagai pangkal silsilah raja-raja Sulsel itu aspek eksternalnya, yaitu masyarakatnya di mana raja-raja di Sulsel hampir selalu mengaitkan dirinya dengan *Tomanurung* pertama yakni kepada Batara Guru.

Sebagai pangkal silsilah, hampir seluruh raja-raja di Sulsel yakin bahwa itulah *Tomanurung* pertama di Sulsel yang merupakan cikal bakal yang melahirkan keturunan raja-raja di Sulsel yang biasa pula disebut manusia *maddara takkuq* itu artinya dari gen asli, darah biru. Perpaduan awal yang turun dari langit dan muncul dari bawah laut.

Karena itulah hampir semua peristiwa dan tokoh-tokohnya yang ada dalam La Galigo memang bercerita tentang seputar kekuasaan, dan pemerintahan raja-raja purba di Sulsel. Keterlibatan rakyat umum biasanya hanya sebagai pelengkap atau pembantu, pengiring bagi raja dan penguasa.

Jadi, apabila dikatakan bahwa La Galigo itu adalah berkaitan dengan

kekuasaan di Sulsel memang secara kepercayaan eksternal dia berkaitan dengan raja-raja di Sulsel dan secara internal cerita di dalam teks juga berkisah seputar dewa dewi yang menghuni bumi pertama dan menjadi raja pertama di Sulsel. Karena itu komunikasi yang terjalin di dalam karya ini hampir semuanya memperlihatkan kedudukan dan posisi raja, komunikasi mereka dengan raja lain, dengan rakyat biasa serta sesama bangsawan. Itu semua ada di dalam La Galigo yang tergambar dalam dialog-dialognya.

Bila kita mau merekonstruksi kekuasaan yang terdapat dalam La Galigo maka itu dapat dilihat dari dua perspektif yaitu setelah dewa dewi menjelma jadi manusia dan kekuasaan yang terjadi di *Botiq Langiq* dan *Buriq Liu*. Saat di *Botiq Langiq* dan *Buriq Liuq* komunikasi yang terjadi adalah komunikasi antara raja dengan rakyat. Tapi di situ yang digambarkan bukanlah bumi yang *real*. Dan setelah diletakkan menjadi manusia di bumi yang meletakkan dasar-dasar tata krama dan pemerintahan purba orang Bugis Makassar.

Di dalam La Galigo peristiwa terjadi pada tatanan lisan kata-kata yang puitis tetapi muatan isinya banyak yang kita bisa lihat dari perspektif kekuasaan.⁴ Bagaimana penggambaran tentang hiruk-pikuk cara tokoh berkomunikasi kemudian menjadi contoh bagi masyarakat. Bagaimana cara berkomunikasi raja dengan rakyatnya dan terhadap pendamping-pendampingnya.

La Galigo sebagai karya sastra dalam bentuk novel atau epos berbicara tentang keturunan para raja sehingga kita tidak boleh memisahkannya daripada ihwal kekuasaan karena semua persoalan yang dikemukakan adalah bertolak dari persoalan kekuasaan. Situasi yang digambarkan seperti pertentangan permusuhan, perebutan kuasa dan penyelewengan. Semuanya berkaitan dengan kekuasaan yang dituntut dan dimiliki oleh individu atau kelompok tertentu.

Sudah menjadi naluri manusia yaitu senantiasa memerlukan kekuasaan dalam hidupnya. Manusia memerlukan kekuasaan untuk melakukan suatu tindakan atau memutuskan suatu hal seperti yang diinginkannya. Dengan menggunakan kekuasaan itulah manusia dapat melakukan tindakan-tindakan yang disetujuinya.

Thomas Hobbes menerangkan tentang sifat dasar manusia, menegaskan-

⁴ Tesis yang diajukan pada Program Pasca Sarjana studi Ilmu Komunikasi Universitas Hasanuddin berjudul "Pesan-pesan Komunikasi dalam Epos La Galigo (Studi Analisis Wacana)".

kan kecenderungan umum manusia yaitu keresahan nafsu yang tak terbatas untuk mendapatkan kekuasaan yang lebih banyak. Dan, kekuasaan hanya berakhir dengan kematian. Dengan memiliki kekuasaan, seorang individu boleh menguasai orang lain, mengikuti kemauannya atau tunduk pada setiap peraturan. Terkait hal ini Flectheim dalam Kuntum (2009:16) berpendapat kekuasaan ialah keseluruhan dari kemampuan, hubungan-hubungan dan proses-proses yang menghasilkan ketaatan dari pihak lain untuk tujuan yang ditetapkan sebagai pemegang kuasa.

Keberadaan bentuk kerajaan-kerajaan yang terdapat di Sulsel adalah perwujudan dari realitas dalam teks sastra yang mengisahkan tentang kekuasaan. Di dalam perjalanan waktu yang berabad-abad itu bentuk kekuasaan di kerajaan pada sudut pandang Pelras (2006:199) atas La Galigo tersusun dari era pra Islam. Tidak dapat dipastikan apakah kerajaan-kerajaan Bugis betul-betul pernah mengalami bentuk monarki absolut seperti yang terdapat dalam teks-teks La Galigo. Sistem pemerintahan seperti itu pasti tidak dialami oleh orang Bugis yang hidup antara kurun waktu pra Islam dan masa kolonial, seperti yang digambarkan Crawford:

Orang-orang berbahasa Bugis saat itu, terbagi ke dalam kerajaan-kerajaan kecil dan tampaknya tidak pernah bersatu di bawah satu payung pemerintahan. Beberapa kerajaan kecil membentuk persekutuan sekedar untuk menjaga kepentingan bersama. Setiap kerajaan memiliki raja sendiri yang dipilih oleh pemuka-pemuka kerajaan dan pemuka masyarakat turun temurun dan kaum perempuan berhak ikut dalam pemilihan. Raja yang terpilih kemudian menyusun sebuah dewan, yang harus mewakili semua komponen, agar mampu menyerap semua kepentingan umum (Crawford, dalam Pelras, 2006 :199).

Dari penjelasan di atas, kami berminat meneliti karya Sastra La Galigo dari sudut pesan-pesan komunikasinya. Karena penelitian tentang aspek internal (teks) dari La Galigo khususnya dari pesan komunikasinya belum pernah diteliti, apalagi yang berkaitan dengan kontruksi wacana tentang kekuasaan, terutama bagaimana sistem penataan kekuasaan dalam La Galigo yang dijadikan tuntunan oleh masyarakat Sulsel secara tradisional. Kajian berdasarkan buku jilid satu La Galigo dianggap sebagai sudut yang relevan melihat asas yang mengurai awal mula manusia, maka di situ awal mula diletakkannya dasar-dasar kekuasaan.

Komunikasi dan Literasi

Pengaturan diri dalam menjalani kehidupan menjadi penanda kekuatan akal budi yang tercipta di antara manusia. Sejak masa primitif masyarakat menemukan konsep dan simbol sebagai wahana pergaulan, merentang ke depan kemampuan manusia sampai pada pencatatan hasil daya pikir dengan lambang hingga meluas ke pemakaian aksara.

Kebutuhan untuk memiliki hubungan kerja yang luas. Kosakata tercipta dalam setiap kelompok. Kelompok yang hidup bersama mengalami perjuangan hidup meningkatkan dirinya dari pengolahan dunia instink kepada formulasi seragam dari lambang dan simbol. Keinginan untuk bertanya dan kemampuan untuk memberi jawab lalu menjadi ujaran di tengah daur hidup bersama.

Pengalaman ribuan tahun membuat setiap kelompok berkembang bekerja sama. Kerjasama itu berlangsung dalam pola komunikasi yang menciptakan bahasa. Dari bahasa lalu tertulis dalam teks-teks karya sastra dalam berbagai genre, salah satunya dalam bentuk cerita kepahlawanan atau epos. Bahasa selalu menjadi milik bersama di ruang publik dan menjadi wacana yang diperbincangkan karena pesan-pesan tertentu.

Dari studi mengenai struktur pesan tentang komunikasi inilah sehingga muncul teori-teori tentang analisis wacana seperti dikatakan Littlejohn (1996:138). Gambaran kompleks masyarakat modern yang erat terkait dengan aspek bahasa dan literasi terus diteliti bagi keperluan praktis dan khazanah ilmu.

Dari semenjak lahir ke dunia sampai menghembuskan nafas terakhir di alam fana segala jenis komunikasi memberi dan memainkan bagian integral dalam hidup kita. Apapun kesibukan kita komunikasi dalam satu atau lain bentuk, selalu mempunyai peranan. Adalah satu kenyataan bahwa komunikasi merupakan “pengubung” manusia yang sangat penting. Apakah dalam bentuk hurut, gambar musik, bentuk verbal dan non verbal. Dapat bersifat informatif atau persuasif, secara sengaja atau tidak sengaja, tatap muka atau berperantara. Komunikasi merupakan satu mata rantai hubungan antara sesama manusia. Ia meliputi segala apa yang kita lakukan.

Proses komunikasi pada mulanya menggunakan alat komunikasi yang sederhana. Sarana yang digunakan berasal dari benda yang ada di sekitar misalnya ketukan bambu, rumah keong laut, batu, kayu dan lain-lain. Sarana ini dengan dibunyikan, ada pula yang digores, digambar dan digunakan se-

suai keperluan dan sasaran. Karena kemampuan manusia makin berkembang lahir cara lain dalam menyampaikan pesan misalnya dengan menggores di dinding gua, di pohon, batu, tanah. Pembentukan huruf untuk susunan kata serta cerita (naratif) berlanjut penggunaan daun lontar yang dapat digoresi, dengan baris dan urutannya.

Dicekam oleh rasa kesepian serba gelap Dunia Tengah di alam sekeliling Penguasa atau Patotoqe terkejut karena tak menjumpai seorang pun. Laporan diterima para pengurus ayam aduannya. Lalu terjadi dialog ini.

Sessuq nasompa wali makkeda
Pangurung manuuq maddatuqe ri ruallette
“Rara paleqku, La Puange
Awang lasuna pengngemorekku,
Tekkumattula bali o ada.
Tellung tikkaq ni le tellung mpenni, puang
Messuaq ri Boting Langiq
Rukkelleng Mpoba masselingereng”

Artinya:

Sujud menyembah sambil menjawab

Para penjaga ayam nan beratus di Ruallette.

“kutadahkan kedua tapak tanganku,

Semoga tak terkutuk hamba menjawab ucapan tuanku.

Sudah tiga hari tiga malam, tuanku,

Tak satu pun nampak di Boting Langiq

Rukelleng Mpoba bersaudara

(Jilid. I halaman 57)

Narasi menyadarkan Patotoqe tentang darat yang kosong melompong agar menurunkan manusia ke bumi. Dari sedikit akan beranak pinak menjadi lebih banyak lagi. Karena apalah arti sebagai penguasa jika tidak ada orang-orang yang memberi sembah padanya.

*Maddaung wali Rukkelleng Mpoba,
“Le namasuaq mua na sia
Mattampa puang ri Batara,
Mappaleq wali le ri Peretiwi.
Temmaga Puang Muloq seua rijajianmu,
Tabareq-bareq ri atawareng,
Aja naonro lobbang linoe
Makkatajageng ri atawareng,
Ajaq naonro lobbang linoe
Makkatajangeng ri atawareng.
Teddewata iq, Puang, rekkua massuaq tau
ri awa langiq, le ri meneqna peretiwi
mattampa puang le ri Batara
Ala metteq ga Patotoqe, ada mabbali ada selappa
Nawekkatellu paddeweq ada Ruma Makkompong,
Nainappana na ngkiling makkeda La Patigana,
“Taro aq menreq ri sao kuta pareppaqe
Paiissengi wi allingerenna La Rumpun Megga.
Napoeloq pi Datu Palingeq
Taro tuneq ri awa langiq.”*

Artinya:

Menyembah Rukkelleng Mpoba,
“Tidak ada nian
Menyeru kepada batara,
Menadah tangan ke Peretiwi.
Tak apalah gerangan Tuanku menurunkan seorang keturunan
Untuk menjelma di muka bumi
Supaya dunia jangan kosong,

Terang benderang permukaan bumi
Engkau bukanlah dewata selama tak satu pun orang
Di kolong langit, di permukaan peretiwi
Menyeru Sri paduka kepada Batara”.

Mendengar usul tersebut Patotoqe menyatakan setuju. Dimintanya agar memanggil semua kerabat sepupu yang banyak untuk menghimpun saran tambahan. Bahwa bagaimana pun juga bumi yang gelap gulita itu akan terang benderang jika ada penghuni.

*Kua adanna Palingeqe,
“Madeceng si Aji Patotoq,
Massuroe kko ri Toddang Toja
Patarakkaq I selingeretta
Napatarakkaq maneng ngi mai
Sappo sisetta, anaureta,
Narini maneng mai timummung,
Ri Toddang Toja, ri Boting Langiq,
Ri sao kuta pareppaqe
Tasicokkongeng maneng ponratu.
Pada eloq poq, tapada taro tuneq ri Kawaq.”*

Artinya:

Berkata Palingeqe,
“Alangkah baiknya, Aji patotoq,
Jika engkau mengutus orang ke Toddang Toja
Mengundang saudara kita
Mengajak semua kemari,
Sepupu sekali dan kemenakan kita,
Datang ke sini berkumpul
Dari Toddang Toja dan dari Boting Langiq

Pada istana Sao Kuta Pareppaqe
Agar kita duduk berhimpun
Apabila mereka setuju kita tempatkan keturunan di bumi.
(Jilid I halaman 61)

Alur pembentukan tata kelompok dari lingkaran keturunan dewata untuk mendiami bumi berimplikasi sebaran insan. Kaitannya dengan pola silsilah dewata menurunkan keturunannya di bumi yang memulai penulisan sejarah melalui sosok Tomanurung.

*Ngkiing makkeda Patotoqe,
‘attoddang na o, Rukkelleng Mpoba,
Le musitinroq Ruma Makkompong,
Patarakkaq I mai anrikku sinauq Toja mallaibini.
Tampai to I sappo sisekku to bala Unyniyiq.
Naia mai napatujui
Ri aruana mai ompoqna le ketengnge
Le maenrekeng mata pasaqna ri Boting Langiq
Tarakakkaq to kko lao uraiq ri senrijawa
Patarakkaq I anaureku senneq Batara
Tuppu alengeng mallaibine.
Tennalawa I le warang-mpareng le pengngemmerenna
Teae menreq ri sao kuta pareppaqe
Telleppeq ada madeceng to pa Patotoqe
Nassama-samang maneng tarakkaq to risuroe
Lempo mappadaq ri lipu masing
Le massanra ni lao suroe
Mappangara ni Rukkelleng mpoba
Redduq maniro tea gonratu
Le passuluqna tangeq batara pareppaqe*

Artinya:

Berpaling sambil berkata Patotoqe
“turunlah ke bumi engkau, Rukkelleng Mpoba.
Beserta Ruma Makompong
Undang kemari adikku Sinauq Toja suami istri.
Panggil pula sepupu sekaligus To Bala Unynyiq
Hendaknya ia menyesuaikan
Dengan delapan malam terbitnya bulan
Kedatangannya pada hari pasar di Boting langiq.
Berangkat juga engkau ke Barat ke Senrijawa
Mengundang kemanakanku Senneng Batara.
Agar suami istri menghadiri pesta
Tiada dilalu makanan tenggorokannya
Yang tak mau datang ke istana Sao Kuta Pareppaqe
belum selesai ucapan Patotoqe
berangkatlah semua para utusan
pergi membawa undangan ke negeri asing
berpencaran pergi para utusan
Ruma Makompong pun memerintahkan
Agar dicabut palang
Penutup pintu batara .
(Jilid. I halaman 63)

Tekanan kepada kepatuhan yang ketat di dalam menerima perintah dewata menjadi model dari penataan sistem kerajaan di bumi. Dimulai dari lingkaran keluarga terdekat ditanamkan tunduk setia sebagai syarat koneksi pelaksanaan perintah dari sebuah hegemoni.

Naeloreng ngiq puang kakata

Menreq manaiq ri Boting Langiq mallaibine

Le tasitinroq datu puakku

*Mangkauqe ri peretiwi
Tapatimummung maneng ngi gareq
Palliliq bessi ritunruatta ri lapiq tana,
Pattuppu batu riparolata ri peretiwi
Ceraq matassaq mangatiqe ri Toddang Toja,
Le rajeng lebbbiq mangatiqe ri Uriq Liu.
Le maeloq I puang kakata
Le taro tuneq ri Ale Lino
Massaliang ngi aju sengkong siasettae.
Teddwata iq garaq, La paung,
Nae rekkua masuaq tau
Mattampa puang le ri Batara
Maddua paleq le ri petetiwi nasitunrengeng dua makkeda mallaibine,
Makkauqe ri peretiwi
Massao selliq wara-warae ri Urip Liu,
“maka inai, Rukkelleng Mpoba, Ruma Makompong wae,
Muaseng warani bettaq pangewai wi,
Nae rekkua Patotoqe medecengeng ngi
Taroe tuneq ri Ale Lino?*

Artinya:

Kakanda-tuanke menghendaki
Kiranya Tuanke, suami istri naik ke Boting Lanqiq
Bersama dengan tuanku,
yang berkuasa di peretiwi
kumpulkan juga seluruh
daerah takluk tuanku di peretiwi
berdarah emas murni di Todang Toja
bangsawan mulia para pengapit di Uriq Liu

Ingin rupanya kakanda tuanku
Menempatkan tunas di Ale Lino
Memantangkan kayu sengkonang atas nama kita
Katanya tuanku bukanlah dewata
Apabila tak seorangpun
Menyeru tuan kepada Batara,
Menadahkan tangan ke peretiwi.”
Serentak kedua suami istri berkata
Sang penguasa di peretiwi
Pemilik istana sao selliq yang keemasan di Uriq Liu
“Siapkah gerangan, Rukkelleng Mpoba Ruma Makompong,
Menurut perkiraannya Patotoqe menanggapi baik untuk
Menempatkan keturunan di Ale Lino? ...”
(Jilid I hal. 67)

Sejak awal membaca *La Galigo* terlihat betapa terjaga ritme dari diksi yang dipilih. Tersusuk rima akhir yang mencari persesuaian bunyi sajak-sajaknya sehingga menggugah persona cerita untuk terus ditelusuri. Dari sini pulalah terdorong semangat saya untuk lebih mendalami *La Galigo* dari atmosfer akal budi. Betapa sebuah pencapaian yang tinggi dari upaya menyusun epik dari eksistensi manusia (Bugis) melalui penceritaan atau kelisanan yang taat pada metrum penggal kata yang membentuk tata bunyi.

Dari Apresiasi ke Reinterpretasi

Setelah membaca Jilid 1 dan Jilid 2⁶ timbul dorongan untuk menulis puisi berdasarkan rangkuman apresiasi seorang penyair terhadap karya agung ini dengan pertanggungjawaban puitika personal. Sempat mendapat dorongan beberapa penyair untuk bisa terpublikasi. Di situ persajakan muncul di dalam bentuk baru dan mengandung reinterpretasi sesuai gaya penulis.

⁵ *I La Galigo* (Menurut naskah NBG 188) jilid II.

Proses pembuatan puisi Ziarah ke La Galigo didorong oleh minat kuat untuk menulis karya persembahan kepada kanon sastra Bugis yang telah dibaca dari 28 tahun lalu. Dari perjumpaan penyair dan akademisi tak banyak yang telah baca langsung khazanah La Galigo kecuali sedikit yang sempat mendapat informasi dari pembahasannya pada berbagai jurnal dan artikel. Dengan beredarnya buku hasil Seminar Internasional La Galigo pada tahun 2002 di Barru pada wilayah regional Malaysia, Singapura, Brunei satu rum-pun Melayu para sarjana dan budayawan mulai menoleh pada khazanah La Galigo namun semua terkendala pada beratnya menyelami bahasa asli sastra kanon tersebut. Dari kehadiran beberapa budayawan dari Malaysia⁶ di Barru tercetus tantangan untuk terus mengangkat sastra La Galigo secara lengkap. Geosastra serumpun⁷ meminta agar lebih banyak lagi khazanah La Galigo diperkenalkan karena masih minimnya pengenalan.

Kepahaman mulai terbuka sedikit dari publikasi mendunia saat teater musikal *La Galigo* yang disutradarai Robert Wilson⁸ berpentas di 24 kota dunia. Dan semua terhenyak membaca bahwa penjualan tiket untuk berpentas di tiap negara telah habis (*sold-out*) jauh hari sebelum pementasan.

Bertolak dari perasaan tercekam oleh pesona persajakan atas teks epik La Galigo yang membuat narasi kisah menghadirkan makna protohistoris tentu menarik minat untuk menyelam lebih dalam. Bolak balik antara teks asli dan terjemahannya secara perlahan menambah apresiasi dan kagum pada daya pukau persajakannya yang menghantar kisah eksistensial manusia Bugis.

Dimulai dengan menulis secara prosa dari Jilid 1 telah timbul suasana baru. Dari narasi asli berbahasa *archaic* ke pola sastra yang terjangkau pe-minat secara luas. Menulis dalam semangat menyajikan bacaan pengenalan

⁶ Tulisan di jurnal *Warta Gapena* berisi laporan Ketua Satu yaitu Prof. Dr. Ismail Hussein tentang festival di desa yang sempat dilihatnya. Tapi pengenalan lebih luas kepada Sastra Galigo sekadar di lingkungan terbatas.

⁷ Yang dikenal di Malaysia sosok Sawerigading yang oleh Raffles diperkenalkan sebagai Suwira Gading.

⁸ Sutradara dari Hollywood yang berhasil menggarap drama *Mahabharata* sebagai pentas kolosal. La Galigo garapannya pernah dimainkan juga secara *outdoor* di halaman dalam Benteng Pannyua Fort Rotterdam di Makassar pada tahun 2007. Beberapa bulan lalu (ketika tulisan ini disusun) Robert Wilson kembali mementaskannya di Bali dalam acara Pembukaan Sidang Tahunan Bank Dunia.

pada publik modern. Dengan cara merangkai baris demi baris terjemahan *Sureq Galigo* prosa yang ditulis tidak bergeser terlalu jauh dari pemenggalan dalam persajakan asli dari buku.

Rekan sastrawan secara umum berjarak dengan dua jilid yang telah terbit. Dilema dialami antara keinginan menikmati dengan kesukaran mengikuti bait-bait terjemahan *Sureq Galigo* karena ada anggapan bahwa terbitan ini hanya untuk akademisi. Bagaimana pun publikasi sejak 1995 saat terbitnya Jilid 1 dari Penerbit Jambatan bahwa kebesaran I La Galigo yang 12 jilid itu melebihi panjangnya sastra dunia yang ikonik seperti *Mahabharata* dan *Iliade* karya Homerus. Menjalani masa perkuliahan (1990) setelah membaca karya katalogous dari R.A. Kern.

Penting untuk menggambarkan alur sejarah dari naskah La Galigo secara lengkap. Kiranya didapat penggambaran cara kerja yang begitu beratnya. Tonggak kemunculan epik La Galigo dengan hadirnya Dr. B.F. Matthes pada tahun 1848 selaku misionaris yang mendapat penugasan di Sulawesi. Dari perjalanan upaya pendataan atas tugasnya menyiapkan pembuatan Alkitab dalam bahasa Bugis pada 170 tahun lalu. Matthes kemudian berkenalan dengan Retna Kencana Colliq Pujie⁹ raja di Pancana Toa daerah pesisir Kerajaan Tanete mengumpulkan koleksi *lontara* La Galigo pada helai-helai daun siwalan bertuliskan episode dari maha karya endemik Bugis tersebut.

Pengumpulan dilanjutkan oleh Dr. C.G. Jonker¹⁰ tahun 1880 dan tersimpan di dalam koleksi Universitas Leiden di Belanda. Dalam rentang waktu 84 tahun mulai dikerjakan oleh R.A. Kern di tahun 1939 pembuatan katalog La Galigo. Ini merupakan titik penting di dalam peluang apresiasi dunia kepada harta terpendam karya agung sastra daerah kita. Hasil kerja Matthes lainnya adalah dua buku tebal *Macassar Chrestomatie* dan *Boegis Chrestomatie* menjadi deposit terpenting dari Perpustakaan di Makassar sejak didirikan Yayasan Matthes (*Matthes Stichting*) pada tahun 1928 lalu. Matthes juga menerbitkan buku besar bergambar hasil pengumpulan data etnografi Sulawesi Selatan. Namun oleh situasi politik di awal kemerdekaan RI keadaan Perpustakaan Yayasan Matthes terkucil di sebuah ruang belakang Benteng Pannyua atau Fort Rotterdam.

⁹ Terhimpun sebanyak 26 naskah berukuran folio.

¹⁰ Terhimpun sebanyak 67 naskah setengah folio, Kata Pengantar Dr. Fachruddin AE pada Katalog RA Kern (1989).

Benteng yang dibangun oleh Raja Gowa sekitar tahun 1568 itu dihuni oleh ratusan keluarga ex- KNIL cukup lama setelah Republik Indonesia Serikat di Makassar berdiri meneruskan upaya *devide et impera* periode NIT (Negara Indonesia Timur) dari bekas penjajah. Sehingga sepanjang dua dekade orde lama kepengurusan Yayasan Matthes ditekuni oleh para pejuang budaya di daerah ini seperti Abdul Razak Daeng Patunru, La Side Daeng Tapalang dll disokong penuh Andi Pangerang Daeng Parani. Hingga tahun 90-an *library* dari Matthes Stichting masih menjadi oase tempat seniman budayawan dari berbagai tempat datang meriset dan membaca koleksi, sejak dekade 60-an banyak buku sejarah dan budaya Sulawesi Selatan Tenggara serta jurnal *Bingkisan* diterbitkan di Yayasan Sulawesi Selatan perubahan nama dari Yayasan Matthes. Kegiatannya didukung dana dari Pemprov. Masa awalnya yayasan mendapat perhatian Gubernur Andi Pangerang secara langsung.

Naskah kanon sastra I La Galigo tersimpan di Leiden yang menjadi koleksi perpustakaan *zending* telah terpilah menjadi 12 jilid. Di saat Pangeran Belanda Bernhard berkunjung ke Makassar pada tahun 1968 lalu beberapa pertanyaan kepada Pangeran Belanda disampaikan oleh para wartawan. Antara lain, tentang keberadaan naskah La Galigo yang hanya ada di Leiden serta bagaimana cara dikembalikan ke Makassar untuk dibaca dan mendapat apresiasi oleh anak Sulawesi sendiri.

Setelah kunjungan Pangeran Belanda tetap sukar untuk mewujudkan secara eksis La Galigo dibaca oleh khalayaknya meski pun masih berbentuk aksara *lontara*. Fakta lainnya bahwa epik ini memiliki dua sosok utama I La Galigo dan ayahandanya Sawerigading. Di dalam khazanah kelisanan tersebar di berbagai pelosok pulau Sulawesi, Malaya, Kalimantan, Buton serpih kisah keperkasaan Sawerigading mendorong Dr. Mattulada untuk melaksanakan Seminar Internasional di Palu tahun 1987 dilaksanakan oleh Universitas Tadulako.¹¹ Riset tentang Sawerigading dari *folk-tale* dan *oral history* di berbagai diaspora sebaran menjadi makalah yang mereka presentasikan. Bahkan *proceeding* dari seminar tersebut dibukukan oleh Kemendikbud RI tidak lama kemudian.

Saat transit di Makassar sepulang dari Palu menghadiri seminar terse-

¹¹ Dr. Mattulada menjadi Rektor Untad beralih tugas dari Guru Besar FS-UH merupakan pemantik penting kajian La Galigo setelah berhasil dengan seminar ini. Buku dari makalah seminar diterbitkan oleh Direktur Jenderal Kebudayaan RI tersebar ke seluruh Indonesia dan beberapa negara.

but Dr. Budhisantoso diminta untuk membantu (*follow-up*) seminar, tentang program kerjasama Indonesia – Belanda ke dalam Proyek Daerah Sulawesi Selatan. Salah satunya ialah *Transliterasi dan Terjemahan Sureq Galigo* (TTSG). Di dalam program inilah hasil kerja Drs. Muh. Salim, dkk selaku transliterator dapat menghasilkan manuskrip I La Galigo dan dapat dibaca di dalam terjemahan Bugis-Indonesia.¹²

Dari pembacaan atas buku I La Galigo terbitan Universitas Gajah Mada Press (1989) masa awal saya selami khazanah La Galigo melalui Katalog Cerita Bugis Kuno karya kompilasi R.A. Kern. Karya penting yang diterjemahkan oleh La Side dan Sagimun MD saya baca mengawali perkuliahan dan juga saat karya puisi saya telah rutin (sejak 1988) tersiar di ruang budaya surat kabar.

Membaca karya Kern memberi spirit kita untuk menulis dengan akar kuat nuansa Bugis-Makassar yang dipegang. Betapa mencekam pengkisahan lingkaran kehidupan turun-temurun para leluhur. Penggambaran imaji kedahsyatan alam mengejar capaian makna di sela baris-baris setiap episode, selalu terasa sebagai hasrat yang sukar direngkuh akibat banyaknya kosa kata Bugis lama yang samar-samar kejelasannya. Termasuk dari latar belakang studi komunikasi sehingga cuma mengandalkan pemahaman awal dengan membaca Kata Pengantar dari Dr. Fachruddin Ambo Enre. Begitu pula ketika telah terbitnya Jilid 2 oleh Lephass (Lembaga Penerbit Universitas Hasanuddin) yang terbaca habis. Setelah itu jilid 1 terbitan PT Jembatan (Jakarta 1995) melengkapinya.

Sebagai pembaca aktif dari naskah La Galigo yang awalnya untuk tujuan penelitian akhirnya menghujamkan banyak makna sebagai pembaca. Upaya mengapresiasi akhirnya berubah menjadi seorang penafsir atas makna mana teks yang dibaca. Sebagaimana halnya reinterpetasi itu sendiri adalah penafsiran kembali (ulang), proses, cara perbuatan menafsirkan kembali terhadap transliterasi yang sudah ada.

Sekitar tahun 2004 lalu saya meminta pada Pak Suryadi Mappangara¹³ untuk menulis karya prosa dari La Galigo jilid 1 bersamaan dengan Idwar

¹² Ada tiga nama yang mengolah proses pernaskahan La Galigo yang bekerja di Leiden. Dr. Nurhayati Rahmanm Dr. Fachruddin AE dan Muhammad Salim.

¹³ Kepala Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisi di Makassar sejak tahun 2000 adalah dosen di Jurusan Sejarah Fakultas Sastra Unhas.

Anwar. Kemudian yang berhasil diterbitkan adalah karya Idwar Anwar dan novel yang saya tulis tinggal menjadi manuskrip. Tentu saya lebih terikat menulis La Galigo dalam puisi karena inilah pekerjaan yang telah saya alami sejak tahun 1988 lalu.

Saya kutif puisi re-interpretasi sebagai karya sastra kontemporer:

Ziarah La Galigo

Pada angkasa, pada suatu ketinggian, pada ribuan kaki entah, nun di sana serpihan waktu, setumpuk kisah, sejalur wilayah terpahat menjadi cerita. Adakah jejak pasti. Nyatanya setumpuk halaman dari jelmaan kata menjadi potret utuh. Dengan bingkai cerita semua terpajang dalam dinding dinding waktu.

Pada almanak yang telah gugur berabad lalu. Pada lantai dan tangga tangga yang mendaki generasi. Berlapis lapis waktu, masa lalu tak pernah pudar melennanya. Secercah cahaya berpendar selalu.

Saat ziarah, ke manakah melangkah. Adakah terpijak wilayah pemakaman, atau sejejeran nizan tempat bunga ditaburkan. Semua kasat mata. Wilayahnya tersimpan di kesadaran dengan jenasah terbaring tanpa tubuh-jasad.

Ziarah ini, serupa kunjungan dengan tanda sehalus asap. Kisahnya telah menguap namun wajan waktu membuatnya nyata kembali. Lantaran api aksara tak pernah padam memasaknya dari generasi ke generasi. Selalu ada segelintir orang menjarungnya, serupa jala, ikan ikan terjaring, menumpuk dalam keranjang ruang. Lalu dilayarkan ke pulau pulau berpenghuni. Hasil pelayaran di samudera waktu.

Pada setipis kesunyian, ada ajakan masuk ke lorongnya. Masa lalu berpendar, menyimpan tanya. Menyisakan ruang kosong yang hendak dibangun jadi ruang penuh.

Aku pelaku ziarah, pelaku sejarah kini ngungun. Dibimbing nalar berlayar dalam sepetak kisah yang terus memanjang. Mencari pelangi, melihat pelangi, mendaki warna pelangi. Adakah sosok sosok tak bernisan ini pernah ada. Nyatanya masih terkisah sampai kini.

Ziarah ini adalah jelmaan sangkar waktu. Serupa burung menari nari, kokok ayam nan beratus, bertengger di dahan dahan ide. Merindukan tumbuhnya reranting pohon yang kelak rimbun meneduhkan.

Ziarah ini, masuk ke ceruk masa lalu, melintasi lapis lapis warna. Sema-

cam gemuruh petir, menggelegar sejenak, namun menyibak bekunya kegelapan, dan penalaran. Lapis tipis kesadaran, rintih rintih sunyi pencarian, rintih-rintih ilmu, bagi generasi sesudah kita pergi, tanpa pernah kembali.

Kutipan puisi kedua:

La Galigo Namaku

Sebongkah prasasti semacam lautan masa lalu. Dalam bekunya tertitip riak, lempengan waktu, denyut gelombang dari kepala antara semesta diri dari alam. Semua menumpuk tertata dalam abjad. Mereka rapuh di antara dinding dinding peradaban.

Setumpuk kisah. Di halaman halaman daun lontar. Kekaruan ide, kilau budaya, pendar kisahku berkelap kelip. Bagai cahaya di remang malam. Ada pelayaran di antara ombak, gelap, guntur, fajar pagi, remang shubuh, dan pertikaian cuaca. Kisahku melepuh separuh menurun pada garis nasab. Yang kini jadi penghuni daratan tanah bugis dan digendong kemana mana, mereka berlayar.

Akulah tugu. Berdiri melawan kerapuhan musim. Oleh tangan tangan dingin kisahku menitis dari sela jemari perempuan bangsawan. Kegigihan menjelajah celah hutan dan debu tanah dalam derap kaki kuda. Merasuk keinginan, mbingkai kekekalan. Seperti menyimpan mutiara untuk anak cucu. Aku colliq pujie arung pancana toa menggenggam dengung suara, mencatat desahan lidah. Menyimpan kisah awal mula Tomanurung. Inilah tapak dari awal kelhiranku. Kisahku setia untuk tidak menguap bersama senyapnya usia yang tertebas ajal.

Aku La galigo. Kisahku tertitip ombak beku. Alamku melapis dalam tiga dunia. Aku telan batas semesta. Dengan pelangi aku bertanggung menemui indo'ku.

Bersama perahu walenrang kususuri kedalaman samudera mencari jodoh. Adakah perjalanan penuh intrik pernah menandingi kisahku. Berlapis turunan menyimpan dalam ingatan mereka. Dan jejak samarku nyata dalam tumpukan kertas. Tersimpan di banyak benua.

Saat mencari jejak dalam peta negeriku. Hanya titik titik samar tak terlihat mata. Seluruh petanya hanya tertitip di magnet abjad. Wilayahku tak pernah tergambar dalam skala peta. Kini aku dan negeriku terbangun di atas

menara imajinasi.

Namun adakah epic bila bukan paduan dari kisah masa lalu. Aku pernah ada dan akan terus ada. Meski pertentangan terus bergulir. Namun apakah beda antara ada dan tiada, keduanya adalah semesta.

Bagiku La Galigo adalah pelangi yang masih terus berwarna dan melengkung indah di angkasa makna tanpa batas.... ■

Daftar Pustaka

- Alfian, 1991. *Komunikasi Politik dan Sistem Politik Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka
- Arif, Muh. 2003. *Sastra Interdisipliner: Menyandingkan Sastra dan Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Qalam
- Cangara , Hafid. 2005. *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Christian, Pelras. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar kerjasama Forum Jakarta Paris
- Eriyanto, 2006. *Analisis Wacana: Pengantar Pengenalan Analisis Teks Media*. Yogyakarta: Lkis
- Fachruddin, AE. 1999. *Ritumpana Welenrengnge: Sebuah Episode Sasrra Bugis Klasik La Galigo*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Gibson, Thomas, 2009. *Kekuasaan Raja, Syeikh dan Ambtenaar: Pengetahuan Simbolik dan Kekuasaan Tradisional Makassar 1300-2000*. Makassar: Ininnawa
- Kern, R.A. 1989. *I La Galigo: Cerita Bugis Kuno*. (terj. La Side dan Sagimun MD). Yogyakarta: Gajah Mada University Press
- Rahman, Nurhayati (ed). 2003. *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Universitas Hasanuddin
- Rahman, Nurhayati, 2006. *Cinta, Laut dan Kekuasaan dalam Episode La Galigo*. Makassar: La Galigo Press
- Taslim. Noriah. 2010. *Lisan dan Tulisan, Teks dan Budaya*. Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Toa, Arung Pancana. 1995. *I La Galigo (Menurut Naskah NBG 188)*. Jilid I. Transkripsi dan Terjemahan. Jakarta: Jambatan dan KITLV
- Toa, Arung Pancana. 2000. *La Galigo (Menurut Naskah NBG 188)*. Jilid II. Transkripsi dan Terjemahan. Makassar: Lembaga Penerbitan Unhas

Bab 4

La Galigo: Merawat Keberagaman dan Merekat Integrasi Nusantara

Nurhayati Rahman

Berita-berita mengenai konflik agama, etnis, bahkan antar penganut agama yang sama adalah tontonan yang sering mewarnai media massa sekarang. Sebuah gejala yang menampakkan bahwa masyarakat Indonesia sekarang ini tidak siap berbeda. Seolah-olah kelompok masyarakat yang tidak sama dengan kelompok lainnya, adalah musuh yang harus diperangi. Padahal sebagai bangsa Indonesia yang dihuni oleh sekitar 700-an etnis dengan keragaman budaya, latar belakang sejarah, serta sosial yang berbeda, tidak seharusnya perbedaan menjadi isu utama yang melahirkan konflik dalam kehidupan bermasyarakat. Seharusnya perbedaan menjadi inti kekuatan bangsa Indonesia yang menjadi penyanggah utama pembangunan bangsa, dan selanjutnya menjadi rumah kebudayaan besar tempat berteduhnya rumah kecil kebudayaan lokal yang ada di dalamnya.

Perbedaan mustahil diubah karena manusia diciptakan dari rahim geografi, masa lalu dan kebiasaan yang berbeda, sehingga sulit untuk diubah oleh siapa pun dan kapan pun. Sejak ribuan tahun yang lalu, nenek moyang bangsa Indonesia telah hidup rukun dan damai, memberi makna perbedaan dalam satu tempat yang dipelihara dalam kebudayaan mereka dari waktu ke waktu. Seluruh kearifan masa lampau itu terekam dalam wujud peninggalan kebudayaan mereka, yang di dalamnya kaya dengan berbagai tradisi yang diramu dan dikembangkan dari berbagai kenyataan sosial dan kultural yang berbeda, tapi dapat disatukan dalam kehidupan bersama. Salah satu peninggalan budaya masa lampau itu adalah karya orang Bugis yang kaya dengan nilai-nilai keberagaman dalam persatuan adalah La Galigo.

Berdasarkan ribuan halaman manuskrip La Galigo, jalinan tokohnya yang kompleks, serta alurnya yang rumit, Kern (1931:1) menempatkannya

sebagai karya sastra terbesar dan terpanjang di dunia, melebihi *Mahabharata* dan *Ramayana* dari India serta *Odyssey* dari Yunani. Menurut Koolhof, La Galigo menempati posisi yang unik, baik di Nusantara maupun di dunia, setidaknya apabila dilihat dari sudut panjang syairnya. Epos *Mahabharata* jumlah barisnya antara 160.000-200.000, sementara La Galigo mencapai lebih 300.000 baris panjangnya (1995: 1). Karena itu, tahun 2011 UNESCO telah menempatkannya sebagai *Memory of the World*.

Teks-teks La Galigo diturunkan dalam dua tradisi penyebaran yakni tradisi tulis dan tradisi lisan. Tradisi pertama hanya dikenal di lingkungan masyarakat Bugis, yang terdiri atas dua macam yakni sebagai epos/cerita berangkai dan sebagai pangkal silsilah raja-raja Bugis yang tertuang di dalam *lontaraq*. Sementara tradisi lisan La Galigo (lebih dikenal melalui tokoh utama La Galigo, yaitu Sawerigading) ditemukan pada hampir semua kelompok etnik yang ada di Sulawesi, Sumatera, Kalimantan, Singapura, Malaysia.

Hampir semua episode La Galigo mengandung 2 tema besar, yakni: 1) perantauan, dan 2) pelayaran. Dalam teks La Galigo digambarkan bahwa Sawerigading pergi merantau dan meninggalkan kampung halamannya karena dua hal: 1) melanggar ketentuan adat, 2) untuk mencari jodoh.

Hal ini tergambar dalam episode *Pelayaran Sawerigading ke Tanah Cina*. Dikisahkan bahwa Sawerigading, sekali waktu tanpa sengaja bertemu dan jatuh cinta kepada adik kembarnya We Tenriabeng, maka dewan adat memutuskan agar Sawerigading meninggalkan negeri Luwuq. Dan saudara kembarnya We Tenriabeng menyarankan untuk menemui putri raja Cina yang bernama We Cudai, untuk memperistrikannya karena wajah dan perawakannya hampir sama dengan We Tenriabeng. Dalam pelayarannya menuju tanah Cina, Sawerigading berturut-turut dihadapkan oleh berbagai ancaman, baik dari alam seperti badai dan gelombang tinggi, maupun dari manusia sebagai musuh yang mengancam keselamatan jiwanya. Tujuh kali ia dihadang musuh, tujuh kali ia berperang, dan tujuh kali pula ia memenangkan peperangan itu. Meskipun demikian, musuh tidak pernah dicari, tapi kalau ia datang, maka haram hukumnya untuk mundur selangkah pun. Dua peristiwa ini, ancaman alam dan ancaman manusia, menitipkan pesan kepada manusia bahwa untuk menjadi kuat dan besar maka ia pasti diuji dan hanya dengan ketangguhan melawan alam dan manusia ini ia dianggap lulus untuk menjadi pelaut yang tangguh.

Dari sini terlihat bahwa kehidupan manusia Bugis bukan hanya berlangsung di darat tapi juga berlangsung di laut, di atas perahu, yang me-

rupakan dunia mikro manusia Bugis. Dalam perahu ada sistem dan tatanan serta aturan yang berlaku yang tata cara pengaturannya persis di bumi, yang sesungguhnya manusia bumi menata hidupnya berdasarkan tiruan dari tingkah laku para dewa di Boting Langiq dan di Buri Liu/Pérétiwi.

Kehidupan laut inilah yang melahirkan berbagai bentuk ekspresi kebudayaan orang Bugis yang diterjemahkan dalam dunia nyata. Hal itu dapat kita lihat pada kanon hukum laut Amanna Gappa tahun 1676 yang berisi tentang undang-undang pelayaran, yang di dalamnya mengatur hak dan kewajiban anak buah perahu, pembagian hasil, ongkos perjalanan bagi penumpang dan sebagainya, yang oleh para ahli dianggap memenuhi standar hukum laut internasional. Orang Bugis juga memperlihatkan kemampuannya menciptakan perahu yang diinspirasi dari episode La Galigo *Ritumpanna Wélenrenggé*, ia juga memiliki sistem navigasi yang canggih, serta kemampuan semiotiknya yang tinggi dalam membaca tanda-tanda yang tertuang di dalam “*lontaraq kutika*” yakni ilmu yang mengajarkan kepada pelaut untuk membaca alam. Dan yang tidak kalah pentingnya adalah kemampuan pelaut membaca tanda dalam dirinya. Penyatuan antara tanda alam dengan tanda dalam diri manusia inilah yang menjadi pegangan para pelaut dalam mengarungi lautan. Meskipun dalam kutika-nya ditandakan akan datang badai, topan, dan gelombang yang besar, tapi tanda dalam dirinya mengatakan bahwa alam itu tidak akan memangsanya, maka ia tetap melanjutkan pelayarannya. Itulah yang disebutnya bertautnya api dari luar manusia dengan api dalam diri manusia.

Kepiawaian orang Bugis berlayar dan merantau dapat kita lihat pada perahu-perahu Bugis yang bertaburan di Nusantara dan telah ada sejak berabad-abad yang lampau. Ciri yang paling menonjol perahu tersebut adalah menggunakan dua tiang dan tujuh layar. Menurut Tome Pires, seorang Portugis yang menyaksikan perahu Bugis pada abad ke-XVI mengatakan bahwa perahu yang digunakan oleh orang Bugis adalah *pangajava* (*penjajap*: Melayu, *Pancajaq*: Bugis). Perahu tersebut menunjukkan kepada satu jenis perahu yang baru baginya, dan menurut Pelras agaknya inilah yang kemudian telah dikembangkan menjadi jenis perahu *paddéwakkang* yang terkenal itu (1996: 5). Ciri-ciri tersebut mirip dengan gambar relief perahu yang ada di Candi Borobudur. Terlepas apakah gambar perahu yang ada di Candi Borobudur itu adalah perahu Bugis, Jawa, atau Melayu, tapi berdasarkan kemiripan bentuknya, dapat dijadikan satu petunjuk bahwa perahu Bugis itu telah ada sejak abad ke-9 Masehi ketika candi itu dibangun.

Menghadapi gangguan di laut, baik dari alam maupun dari manusia, memperlihatkan bahwa manusia Bugis tidak pernah gentar sedikit pun, hal ini dibuktikannya dalam berbagai sejarah tentang peperangan yang dilakukan orang Bugis di laut; salah satu di antaranya dapat kita lihat pada *Tuhfat Al-Nafis* karya Raja Ali Haji di negeri Melayu. Bahkan ketika orang Belanda dan Inggris telah datang menjajah Nusantara, orang Bugis merupakan salah satu suku bangsa yang ditakuti dan disegani oleh orang Belanda dan Inggris. Bagaimana orang-orang Bugis membela tanah airnya di Nusantara lewat jalur laut, dijelaskan oleh Abdullah bahwa perlawanan orang Bugis di lautan dalam mengganggu rute perdagangan Belanda dan Inggris di hampir semua kawasan yang strategis di Nusantara, menjadikan kelompok Bugis sebagai pelaut yang disegani dan perkasa di lautan (1985: 3).

Dalam perantauan dan pelayaran manusia Bugis diajarkan tentang empat hal, yakni *maccapi na warani*, *malempuqpi namagetteng* yang artinya pintar dan berani, jujur dan teguh pendirian. Bagi orang Bugis, berlayar bukan saja bermakna berlayar dalam arti harfiah tapi juga secara simbolis yang dimaknai kehidupan itu ibarat mengarungi lautan. Itulah modal dasar yang dibawa oleh habitat orang Bugis yang suka merantau dan sifat itu pulalah yang menyebabkan ia memiliki *adaptive zone* yang sangat tinggi di mana pun ia berada, yang membuat orang selalu aman dan terlindungi setiap kali berdekatan dengan komunitas orang Bugis di rantau.

Ternyata dalam perantauan dan pelayaran Sawerigading di dalam naskah *La Galigo*, juga menyebabkan kisah ini menyebar di berbagai tempat di Nusantara, yang muncul dengan berbagai versi dengan tokoh utama Sawerigading, dan diturunkan dalam tradisi lisan.

Seperti diketahui, salah salah satu karakteristik sastra lama adalah sifat migratorisnya; ia akan berpindah-pindah sesuka hati, lalu ia menyesuaikan diri pada tempat di mana ia berada. Di sinilah sastra menjalankan fungsi kemanusiaannya secara natural, yakni sebagai perekat integrasi antar berbagai etnik pada tempat-tempat yang disinggahinya.

Bila membaca kisah Sawerigading dalam berbagai tradisi lisan yang menyebar di Nusantara tak ubahnya kita berjalan mengikuti jejak-jejak seorang pengembara yang membawa kita memasuki tempat dan kehidupan manusia dari bangsa yang satu ke bangsa yang lain. Tokoh ini bukan saja menjadi tokoh panutan di Sulawesi Selatan yang telah menyisakan berbagai kearifan tentang masa lampau, tapi juga merupakan tokoh kebanggaan pada hampir semua kelompok etnik di beberapa daerah di Sulawesi, Kalimantan

dan Semenanjung Melayu.

Dalam seminar *folktale* Sawerigading di Universitas Tadulako, Palu, Mattulada dalam pidato pembukaannya antara lain mengatakan bahwa hampir seluruh kelompok etnik yang ada di Sulawesi secara mitologis mengenal tokoh legendaris Sawerigading. Dengan demikian, epos Sawerigading menjadi salah satu sumber yang amat kuat bagi kekuatan integrasi dan kesatuan pada hampir segenap kelompok etnik yang ada di Sulawesi (1987:5).

Sawerigading, menurut sebagian besar orang Bugis seperti yang tertulis dalam berbagai naskah adalah keturunan dewa dari kerajaan Boting Langiq (kerajaan langit) dan kerajaan Buri Liu/Peretiwi (kerajaan di dasar laut). Ia adalah cucu Batara Guru, manusia pertama yang diturunkan dari Boting Langiq, yang selanjutnya mengawini We Nyiliq Timo, wanita pertama di bumi yang dimunculkan dari Buri Liu (bawah laut). Dari sinilah lahirnya manusia pertama yang selanjutnya diyakini oleh orang-orang Bugis sebagai pangkal raja-raja Bugis.

Ternyata tema pencitraan laut seperti yang digambarkan di atas juga mewarnai kisah-kisah kepahlawanan Sawerigading pada berbagai etnik di luar Sulawesi Selatan. Dalam kisah-kisah yang diceritakan dalam tradisi lisan, di tempat itu Sawerigading digambarkan sebagai seorang tokoh pelaut ulung yang pelayarannya sampai ke negeri Cina. Dalam pengembaraannya itu, ia singgah di suatu tempat, lalu di tempat itulah terjalin cerita-cerita yang berkaitan dengannya.

Kehadirannya di tempat tersebut selalu dikaitkan dengan asal-usul raja-raja setempat, serta asal-usul berdirinya daerah kerajaan tersebut. Sebagai bukti akan kehadiran Sawerigading di tempat itu, maka ditunjuklah beberapa benda yang dianggap bersangkutan-paut dengan Sawerigading. Benda-benda tersebut merupakan alat legitimasi dan keabsahan akan kehadiran dan kebesaran Sawerigading yang selanjutnya Fachruddin Ambo Enre menyebutkan benda-benda tersebut sebagai bukti etiologis.

Begitulah yang dapat kita lihat pada berapa daerah dan etnik di luar Sulawesi Selatan. Di Benawa, Sulawesi Tengah, Sawerigading lebih dikenal dengan nama Savirigadi. Tempat-tempat yang dianggap berhubungan dengan Sawerigading adalah perahu yang membatu, gunung yang menyerupai layar, sumur air tawar di dasar laut. Di sana juga terdapat keturunan Sawerigading yang disebut *To Bula Raa* [orang yang berdarah putih] (Andi Masulum, 1990:462).

Masih di Sulawesi Tengah, penelitian yang dilakukan oleh tim keluarga besar Labuan, menyimpulkan bahwa Sawerigading nama aslinya adalah Kelekei yang lahir di Poso Labuan, sebuah kerajaan tertua yang ada di Kaili. Tanah Kaili dan rajanya berasal dari To Poso Labuan (1990:496).

Sementara itu, versi yang beredar di Gorontalo telah diteliti oleh K. Abd. Samad dan Nani Tuloli. Menurutnya, Sawerigading kurang dikenal di Gorontalo, yang lebih populer adalah saudara kembarnya Rawe yang konon kawin dengan raja Gorontalo. Kedatangan Rawe di Gorontalo, menyebabkan munculnya nama-nama yang bersangkutan-paut dengannya, misalnya *gunung tallu* dianggap sebagai gunung yang pertama dilihat oleh Rawe dari laut. Bonedaa dan sungai Bone berhubungan dengan menghilirnya perahu Rawe sebelum terdampar di Bonedaa. Setelah Rawe terdampar di Suwawa (Gorontalo) ia pun dikawini oleh raja setempat, itulah kemudian yang menjadi cikal bakal raja-raja di Gorontalo.

Di Sulawesi Tenggara, kehadiran Sawerigading dikaitkan dengan keturunan raja-raja Tolaki, Buton, dan Muna. Untuk membuktikan keterangan tersebut maka terdapat benda-benda etiologis yang dianggap sebagai alat legitimasi. Di Konawe dan Mekongga terdapat kayu *welande*, kapak emas, tempat hidangan sirih pinang, sarung besar, dan keris. Di Buton terdapat belahan tempurung, reruntuhan istana dan fosil rakit dari bambu kuning. Di Muna terdapat bambu kuning dan fosil perahu. Semua itu dianggap sebagai peninggalan Sawerigading.

Persebaran kisah Sawerigading bukan saja di Sulawesi, tapi juga ke negeri Semenanjung, antara lain dapat kita lihat dalam *Tuhfat Al-Nafis* karya Raja Ali Haji, *Haqiqatul Ashar Wal-Riahin* karya Haji Wan bin Muhammad Zain dari Patani, *Hikayat Kelantan*.

Dua dari yang pertama tokoh Sawerigading dijadikan sebagai alat legitimasi tentang keturunan raja-raja Melayu dari pihak Bugis. Sementara dalam *Hikayat Kelantan*, Sawerigading diceritakan bahwa pada tahun 760 dan 762 telah datang dua kali ke medan Bhumi Ngo Sri Vuaong Ngan dari Yuwana menghadap Sri Vijayendraraja memohon bantuan tentara bagi membebaskan Yuwana (yang dilambangkan dengan puteri Cudai) dari penjajahan Cina.

Permintaan bantuan itu dikabulkan oleh Sri Vijayendraraja, dan selama lima tahun diaturlah persiapan pembebasan puteri Cudai dari penjajahan Cina itu. Serangan terhadap negeri Cina ini dilakukan pada tahun 767 dipimpin oleh panglima perang yang bernama Sanjaya, Sang Satiaki Satirta dan Suwira Gading (1990:222). Sesudah serangan balasan Giau Chi, Su-

JELAJAH TIGA DUNIA I LA GALIGO

wira Gading menuju ke Kusadwipa (Sulawesi dan Kepulauan Maluku) dan memperkuat kedudukannya di sana, teristimewa di Pulau Pandan (Sulawesi), dan menjadilah ia legendaris di Sulawesi Selatan khususnya kerajaan Luwuq (Abd. Rahman Al Ahmady, 1990:224).

Gambaran tentang tokoh Sawerigading seperti dikemukakan di atas, memperlihatkan kepada kita bagaimana tokoh ini berjalan dan mengembara bahkan bertualang menelusuri berbagai lorong-lorong tempat kehidupan manusia di Nusantara, meninggalkan jejak-jejak kearifan tradisionil, mendekatkan jarak jauh, menjembatani batas-batas laut, mengikat perasaan kebersamaan berbagai etnik pada tempat-tempat di mana ia singgah.

Ia telah menanamkan rasa persaudaraan di hati manusia, dan memperkokoh rasa saling memiliki antar berbagai etnik karena berasal dari satu nenek moyang yang sama. Kisah Sawerigading telah menjalankan fungsi integralistiknya yang universal, dan meramu keberagaman etnik di Nusantara tentang persaudaraan manusia yang hakiki.

Sebelum saya menutup pembicaraan ini saya ingin mengutip penggalan syair La Galigo, yang menggambarkan makna cinta, dan dengan kekuatan cinta antar manusia itulah manusia Bugis memaknai hidupnya:

*“Kuruq sumangeq anri Ponratu
le muaseng gi belo jajareng maroaqe
palaguna le goarie
tekkuturusi rajung-rajummu
pesewalimmu muttia simpeng masagalse
ala rini le upatudang mulu jajareng ri laimmu
tenna io mi anri ponratu
mulu jajareng ri sao denra Manurungnge....
sining anukku anummu maneng anri
mugiling paleppangiaq rupa mabboja...”*

Kur semangatmu paduka adinda,
adakah pernah duhai hiasan balairungku yang ramai

bulan purnama penghias bilikku
tak kupenuhi keinginanmu
engkau mutiara bilik yang tiada duanya
tak ada lain yang duduk di balairungku
hanya engkaulah paduka adinda
permaisuriku di istana agung Manurung...
segala milikku milikmu jua adinda
berpalinglah engkau memandangu dengan tatapan cinta. ■

Daftar Pustaka

- Abdullah, Hamid. 1985. *Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Idayu
- Raja Haji dan Raja Ali Haji, Ahmad,. 1982. *Tuhfat Al-Nafis* (ed. Virginia Matheson). Kuala Lumpur: FajarBakti
- Ali Haji, Raja. 1984. *Salasilah Melayu dan Bugis*. Ditranskripsi oleh Mohd. Yusof MD. Nor
- Al-Ahmady Abdul Rahman. 1990. "Sawerigading dalam La Galigo: Catatannya dalam Versi Kelantan dan Trengganu serta Hubungannya dengan Yuwan di Semenanjung Indo-Cina". Dalam *Sawerigading Folk-Tale Sulawesi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Ambo Enre, Fachruddin. 1983. "Ritumpanna Welenrengnge: Telaah Filologis Sebuah Episode Sastra Bugis Klasik". Disertasi. Jakarta: Universitas Indonesia
- Basri Hasan dan Baso Siodjang, 2003. "Sawerigading Versi Sulawesi Tengah". Dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas
- Brooke, James. 1848. *Narrative of Events: A Narrative of Events in Borneo and Celebes down to the Occupation of Labuan* (ed. R. Mundy). London.
- Conce, A dan H.J. Heeren. 1997. *Pelayaran dan Pengaruh Kebudayaan Bugis di Pantai Utara Australia*. Jakarta: Barata.
- Eliade, Mircea (ed.). 1983. "Bugis Religion", dalam *The Encyclopedia of Religion*. New York: MC. Millan.
- Errington, Selly. 1977. "Siriq, Darah, dan Kekuasaan Politik di dalam Kerajaan Luwu Dulu". Dalam *Bingkisan Budaya Sulawesi Selatan, Ujung Pandang*.
_____ 1989. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.
- Kern, R.A. 1939. *Catalogous van de Boegineesche tot de I La Goligocyclus Behoorende Handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek*. Leiden: Universiteitsbibliotheek.
- Koolhof, Sirtjo.1995. "Pengantar Pendahuluan La Galigo Jilid I". Dalam *La Galigo Jilid I*. Jakarta: Jambatan.

- _____ dan Robert Ross. 2003. "Upas, September and the Bugis at the Cape of Good Hope, The context of a slave's letter". Leiden University.
- Macknight, Campbell. 1994. "The Early History of South Sulawesi: Some Recent Advantes". Makalah. Canberra: Departemen of History, Faculty of Arts, Australian National University.
- Maeda, Narifumi. 1984. *Traditionality in Bugis Society*. Japan: Kyoto University.
- Matthes, B.F. 1872. *Boegineesche Chrestomatie*. Tweedideel. Amsterdam: Spin.
- Mattulada. 1985. *La Toa: Satu Lukisan Analitis Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada Press.
- _____ 1985. "Mentalitas dan Ciri-ciri Kepribadian Bangsa Indonesia". Dalam *Budaya dan Manusia Indonesia*. Yogyakarta: Hanindita.
- _____ 1990. "Sawerigading dalam Identifikasi dan Analisis". Dalam *Sawerigading: Folk-Tale Sulawesi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.
- Mu'jizah dan Dewaki Kramadibrata. 2003. "La Galigo dan Kejayaan Bugis di Tanah Riau Seperti Tergambar di dalam Sastra Melayu". Dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas
- Paeni, Mukhlis dan Katheryn Robinson (ed). 1985. *Migrasi*. Makassar: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.
- _____ 1990. "Pelayaran Sawerigading: Satu Tinjauan Metahistoris Bugis". Dalam *Sawerigading: Folk-Tale Sulawesi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Pelly, Usman. 1996. "Pasang Surut Perahu Bugis Pinisi". Dalam *Dinamika Bugis-Makassar*. Ujung Pandang: PLPIIS-YIIS.
- Pelras, Christian. 1996. "Bugis Culture: A Tradition of Modernity". Makalah pada "European Colloquium on Indonesian and Malaysian Studies" di Berlin.
- _____ 1996. *The Bugis*. London: Blackwell Publisher.
- Rahman, Nurhayati (ed). 2003. *La Galigo: Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Pusat Studi La Galigo Unhas: Makassar
- _____ 2006. *Cinta, Laut dan Kekuasaan dalam Epos La Galigo*, Makassar: La Galigo Press
- Sirk, U. 1986. *A Contribution to the Study on Buginese Metrics La Galigo Verse*. BKI 142/2.

JELAJAH TIGA DUNIA I LA GALIGO

- Sweeney, Amin. 1987. *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Tuloli, Nani. 2003. “La Galigo Versi Lisan Gorontalo”. Dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas
- Zuhdi, Susanto. 2003. “Sawerigading dan Haluoleo di Sulawesi Tenggara (Ingatan Masa Lampau dan Tafsir Masa Kini)”. Dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas

Bab 5

Sawerigading Peletak Dasar Terbentuknya Wawasan Nusantara

A. Rasyid Asba

Abstrak

Dalam kajian epos La Galigo, Sawerigading dapat dianggap sebagai peletak dasar terbentuknya berbagai etnik di Nusantara. Pemahaman kita mengenai cikal bakal cukup banyak ditemukan dalam bentuk legenda yang mengaitkan antara yang satu dengan lainnya. Bentuk tersebut serupa dengan informasi pada prasasti di Kerajaan Sriwijaya dan buku Kakawin Negarakartagama. Informasi tersebut banyak memuat awal mula terbentuknya etnik dan hubungan tali temali antar etnik atau awal terbentuknya nation. Bahkan hingga kini dapat dijadikan peletak dasar terbentuknya nation yaitu Indonesia modern. Peran Sawerigading sebagai tokoh pemersatu bukan saja pada tataran ideologi dalam artian politis, tetapi telah sampai menjangkau pada tataran sosiokultural masyarakatnya. Cerita Sawerigading dapat digolongkan sebagai salah cerita rakyat Nusantara, bukan hanya ditemukan di tanah Luwuq, tetapi Sawerigading telah melintasi pulau demi pulau, luar Nusantara (tanah Melayu) hingga mendunia di Asia Tenggara. Tulisan ini akan menjelaskan munculnya Sawerigading dan melegenda di berbagai tempat dan membentuk sosio kultural melalui pelayaran. Penelitian ini menggunakan berbagai naskah La Galigo yang tersimpan di Arsip Nasional RI di Jakarta dalam bentuk mikrofilm.

Sawerigading Sebuah Epos

Sawerigading sebagai salah satu cerita rakyat Nusantara memang hampir semua ditemukan di berbagai wilayah Indonesia. Di daerah semenanjung Sumatra juga munculnya versi Sawerigading.¹ Begitu juga pada kelompok-

¹ Di tanah Melayu misalnya, cerita Sawerigading telah menjadi kenangan dalam ki-

kelompok etnik di Sulawesi, di mana Sawerigading dianggap bagian integral dalam kehidupan budaya dari masyarakatnya. Di Tana Toraja cerita Sawerigading dianggap sebagai peletak dasar terbentuknya tatanan politik tradisional, tetapi juga dalam mitologi politik suku-suku lain seperti munculnya Lakipadada memperistrikan Tomanurungnga ri Gowa yang menurut cerita rakyat berasal dari Tana Toraja.

Dalam sumber-sumber sejarah nama Mandar² misalnya, ditemukan dalam karya sastra I Lagaligo, dengan istilah *Manre*. Dalam naskah *Allamungang Batu* di Luyo disebutkan dengan istilah “Sipamandar”, sedangkan nama yang masih melekat pada indikasi geografis adalah “Ulu Mandar” (daerah hulu sungai Mandar yang mengalir di Tinambung-Polmas).

Penelitian Wallace (1971) tentang masyarakat Bajo yang digambarkan bagian dari serpihan pewarisan Sawerigading diceritakan bahwa serpihan kapal Sawerigading telah tersebar pada gugusan karang-karang di Kepulauan Nusantara maupun di Kepulauan Filipina dan Jepang laut. Karena itu suku ini merupakan kelompok yang paling ulet dalam menguasai laut sehingga mereka wajar kalau mereka tersebar di berbagai wilayah kepulauan di Asia.

sah perantaraan orang-orang Bugis dalam sistem politik tradisional. Sawerigading dianggap sebagai tokoh yang menurunkan keturunan dari kelompok *the ruling class* di Semenanjung. Uraian lebih lanjut mengenai masalah itu dapat dilihat dalam Hamid Abdullah, *Manusia Bugis Makassar*, Jakarta: PT. Gunung Agung, 1982. Sawerigading sebagai tokoh sentral dalam kebudayaan masyarakat Sulawesi, dalam Mattulada dkk, *Sawerigading Folktale Sulawesi*, Proyek Penelitian dan Kebudayaan Nusantara, Dep. P&K Direktorat Jenderal Kebudayaan. 1990, hal. 361-362.

² Kata Mandar memiliki tiga arti: (1) Mandar berasal dari konsep *Sipamandar* yang berarti ‘saling kuat menguatkan’; penyebutan itu dalam pengembangan berubah penyebutannya menjadi Mandar; (2) kata Mandar dalam penuturan orang Balanipa berarti ‘sungai’, dan (3) Mandar berasal dari Bahasa Arab; Nadara-Yanduru-Nadra yang dalam perkembangan kemudian terjadi perubahan artikulasi menjadi Mandar yang berarti tempat yang jarang penduduknya. Penulis makalah ini, setelah menganjurkan berbagai pertimbangan penetapan pilihan pada butir kedua, yaitu “mandar” yang berarti “sungai” dalam penuturan penduduk Balanipa. Tampaknya penyebutan itu tidak berpengaruh terhadap penamaan sungai sehingga sungai yang terdapat di daerah itu sendiri disebut Sungai Balangnipa. Selain itu masih terdapat sejumlah sungai lain di daerah Pitu Babana Binanga (PBB), yaitu sungai: Campalagiang, Karama, Lumu, Buding-Buding, dan Lariang.

Cerita tersebut sulit diterima jika tidak dijelaskan bahwa Lakipadada itu adalah keturunan Sawerigading. Artinya bahwa jika kita tidak disebut nama Sawerigading sebagai payung terbentuknya kerajaan-kerajaan tradisional di Sulawesi Selatan, maka akan dilanda konflik yang maha dahsyat. Karena itu dapat dikatakan cerita rakyat Sawerigading dapat mengintegrasikan etnis suku yang ada di Sulawesi Selatan bahkan suku-suku lainnya yang ada di luar Sulawesi Selatan.

Cerita Sawerigading³ yang ditemukan di berbagai tempat di Nusantara, baik di semenanjung Melayu, khususnya di pelataran Sulawesi, sesungguhnya dapat digolongkan sebagai cerita rakyat. Menurut William Bascom cerita rakyat dapat dibagi tiga golongan besar: mite (*myte*), legenda (*legend*) dan

³ Mengenai asal usul baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu, mirip benar dengan silsilah raja-raja atau kaum bangsawan Bugis, yang biasanya dikenal dengan nama *lontaraq panguriseng*. Sebagai contoh dapat disebutkan di sini, bahwa dengan membaca episode-episode bersangkutan, dapat disusun pohon keturunan Sawerigading dan We' Cudai. Mattulada misalnya membagi perkembangan pola kepemimpinan di kalangan orang Bugis dalam tiga periode, yaitu periode Galigo, periode Anang, dan periode Lontaraq. Pada tempat lain diakuinya pula, bahwa Galigo adalah kumpulan mitologi besar yang oleh banyak orang Bugis dipandang keramat. Demikian pula halnya dengan Mills yang pada satu pihak membagi perkembangan sejarah orang Bugis dalam dua periode, yaitu periode Galigo dan periode Lontaraq. Pada pihak yang lain dinyatakan pula, bahwa yang menciptakan Galigo adalah dinasti yang memerintah, dengan tujuan memperoleh legitimasi magis-religius, yang menurut dugaannya mengambil kronik Jawa sebagai model. Salah satu perkiraan yang ada, ialah Galigo itu berasal dari zaman sebelum agama Islam menjadi panutan rakyat banyak di Sulawesi Selatan, yaitu sebelum tahun 1600 seperti dikemukakan oleh Kern. Alasannya ialah di dalamnya tidak ditemukan pengaruh atau ajaran Agama Islam. Pendapat tersebut hanya menyatakan batas perkiraan dengan rentang waktu yang sangat panjang, bahkan dapat dikatakan tidak berujung. Hanya disebutkan yang tidak ditemui di dalam Galigo, dan tidak ditunjukkan apa dan bagaimana yang ada. Pendapat yang lain berasal dari F.F. Mills yang memperkirakan waktu penulisan Galigo pada awal abad ke-14. Dasar perhitungannya ialah peristiwa-peristiwa yang ada dalam berbagai kronik dapat ditetapkan terjadinya pada pertengahan abad ke-15 atau akhir abad ke-14. Karena kronik itu sendiri menunjuk Galigo sebagai pendahulunya dan menyatakan bahwa sesudah keturunan Galigo habis naik ke langit, maka terjadilah kekacauan selama tujuh *pariama*. Setelah itulah peristiwa dalam kronik bermula. Kalau satu *pariama* tujuh atau delapan tahun, maka menurut Mills sangat masuk akal jika Galigo itu ditulis pada awal abad ke-14.

dongeng (*folktale*).⁴ Secara ringkas dapat dijelaskan bahwa *mite* adalah cerita rakyat yang dianggap benar-benar pernah terjadi serta dianggap suci oleh yang empunya cerita. Cerita ini dipengaruhi oleh para dewa dan makhluk-makhluk gaib, terjadinya di tempat yang bukan di dunia. Keadaan dunianya adalah dari masa sebelum terbentuk seperti sekarang ini. Dan masa terjadinya sudah jauh lampau sekali.

Masyarakat nelayan mengenal Sawerigading berasal dari Luwu (Ware) anak Batara Lattu, dianggap sebagai putra mahkota yang mengembara di lautan. Sekitar abad ke-9, Sawerigading mempunyai perahu besar, di atas perahu terdapat tujuh pasar yang ramai. Sawerigading berlayar dari Luwu, pergi mengembara, akhirnya perahunya terdampar dan tenggelam di daerah Bira. Sehubungan dengan tenggelamnya perahu Sawerigading itu, maka orang Bira membuatkan perahu kembali untuk Sawerigading dalam bentuk *jakka-jakka* (perahu yang berbentuk sisir) yang dikembangkan sekarang menjadi perahu pinisi.

Dengan demikian masyarakat Bira, Ara dan Lemo-Lemo yang saling berdekatan itu mempunyai keahlian membuat perahu. Dari cerita ini timbullah syair pembuatan perahu yang berbunyi:

Panre patanggaina Bira

Pasingkolo to Araya

Panggalasuna Tolemo-Lemoya

Artinya

Ahli mencipta orang dari Bira

Ahli memakai *singkolo* (alat cangkul) dari Ara

Ahli menghaluskan dari Lemo-Lemo

Tekad masyarakat bahari dalam pelayaran Sawerigading dalam ungkapan seperti dalam bahasa La Galigo “*kadopi lopie tajokka dan makkanrepi balangoe ri labungge tasompe*,” artinya “nanti kalau perahu sudah mengiya baru

⁴ William, Bascom, “Four Funtcions of Folklore“ dalam Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, Inc, hal. 24-33.

kita berangkat dan nanti kalau jangkar sudah tertanam di pelabuhan negeri tujuan baru kita berangkat”. Segala sesuatunya sudah dicita dan dibayangkan, barulah mereka berangkat ke negeri tujuan. Ungkapan lainnya adalah memanggil angin untuk berhenti menghantam perahu seperti ungkapan “*we salareng runo-runo, laoko mai maupalattui wijammu nakattaiye*”, artinya “Wahai angin yang bertiup sepoi-sepoi marilah mengantarkan keturunanmu ke negeri yang dihayati”. Lebih lanjut lagi “dua angin *detenri sompereng angin tuwo enrengnge angin mate*”, artinya dua angin mutlak digunakan berlayar, angin hidup dan angin mati. Dalam kehidupan ini, mesti ada di antara dua angin yang digunakan. Kalau berlayar dengan angin hidup berarti berlayar dengan kebaikan dan kebenaran. Orang itu akan menempuh kehidupan dengan keberanian, oleh karena dianggapnya angin mati pun orang berani menempuhnya, apalagi kalau angin hidup, maka ia berani ambil risiko.

Ungkapan ini dimaksudkan adanya profesionalisasi pembagian tiga keahlian yang dimiliki oleh tiga pemukim, yaitu ahli membuat rencana perahu dari Bira, ahli menggunakan alat cangkul kayu dari Ara, dan ahli menghaluskan papan kayu perahu dari Lemo-Lemo. Tiga macam keahlian ini bertemu dalam membangun sebuah perahu, maka ditanggung tidak akan cacat lagi. Cerita ini mirip dengan mite, yakni suatu cerita yang benar-benar pernah terjadi, namun pada umumnya tidak dianggap suci. Legenda ditokohi oleh manusia yang mempunyai sifat-sifat luar biasa. Terjadinya di dunia ini, dan masa terjadinya belum terlampau lama. Sedangkan dongeng adalah tidak dianggap benar-benar terjadi alias fiktif. Dongeng tidak terikat oleh waktu maupun tempat.⁵

Sudah tentu pembagian cerita rakyat ke dalam tiga kategori besar itu, hanya berupa tipe ideal (*ideal types*) saja, karena dalam kenyataan ada banyak cerita, yang dapat digolongkan ke dalam lebih dari satu kategori. Akibatnya sukar digolongkan ke dalam salah satu kategori saja. Walaupun demikian sebagai alat penganalisaan, penggolongan ini tetap penting sekali. Jika ada suatu cerita sekaligus mempunyai ciri-ciri mite dan legenda, maka kita harus mempertimbangkan ciri mana yang lebih tepat. Jika ciri mite lebih tepat, maka kita golongkannya ke dalam mite. Demikian pula sebaiknya, jika yang lebih tepat adalah ciri legendanya, maka cerita itu harus digolongkan ke dalam legenda.

Dalam kenyataannya, banyak cerita rakyat Sawerigading ada yang sama

⁵ C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1988, hal. 34-54.

sama atau sedikitnya mirip satu sama lain. Untuk menerangkan mengapa adanya fenomena tersebut. Berbagai teori yang mendukung hal itu. Secara garis besarnya dapat dikelompokkan menjadi dua yakni monogenesis dan poligenesis. Yang pertama berarti “asalnya satu”, seperti banyak versi menyebutnya berasal dari tanah Luwuq, berkat proses difusi penyebarannya tersebar ke tempat-tempat lain. Sedangkan yang kedua adalah “asalnya lebih dari satu”, yang diakibatkan penemuan-penemuan yang sendiri (*independent invention*) atau hampir sama (*parallel invention*) dari motif-motif cerita yang sama, di tempat-tempat yang berlainan, serta dalam masa yang berlainan maupun bersamaan. Hal itu dapat dikaji jika dilihat munculnya berbagai versi cerita Sawerigading.⁶

Teori-teori yang tergolong monogenesis adalah seperti teori yang dikembangkan oleh Jacob dan Wilhelm Grimm, *teori mitologi matahari* dari Max Muller dan *Teori Indianist* Theodore Benfey. Menurut aliran teori tersebut berpandangan bahwa semua cerita rakyat yang berbentuk prosa berasal dari India. Teori-teori yang tergolong poligenesis adalah seperti teori *survival* (bertahan hidup) atau peninggalan yang dapat bertahan hidup terus dalam suatu kebudayaan, dari *English Anthropologist*, terutama untuk menghancurkan teori *solar mythology* Max Muller, yang dianggap fantastik. Teori lainnya yang juga tergolong poligenesis adalah teori psikoanalisa dari Sigmund Freud, Carl Yung, dan lain-lain. Menurut aliran ini persamaan mite-mite di berbagai tempat bukan disebabkan oleh difusi, melainkan disebabkan oleh penemuan-penemuan yang berdiri sendiri. Mite-mite itu dapat mirip satu sama lain karena adanya yang disebut oleh Carl Yung sebagai kesadaran bersama yang terpendam (*collective unconscious*) pada setiap manusia.⁷ Kesadar-

⁶ Berbagai penulis mencoba menafsirkan cerita Sawerigading, misalnya Friedericy menyebutnya mitos yang antara lain melambangkan sistem perkawinan masyarakat Bugis. Kern menyebutnya mitologi yang bersifat roman keluarga dan merupakan prasejarah orang Bugis. Mills menganggapnya sebagai kompilasi legenda setempat yang diilhami oleh kronik Jawa. A. Zainal Abidin Farid menyatakan bahwa orang Wajo pada umumnya memandang Galigo hanya sebagai sastra kuno yang disucikan dan bukan sejarah. Untuk lebih jelasnya H.J.Friedericy “De standen bij de Boegieezen”, dalam *BKI* 90, hal. 589; R.A. Kern, *I Lagaligo, Catalogus den Boegineesche tot den I Lagaligo-Cyclus behoorende handschriften*, Legatum Warnerianum, Leiden: 1938, hal. 5; A. Zainal Abidin Farid, *Sejarah Hukum Adat Kerajaan Wajo Abad ke XV- XVI*, Kopertis Wilayah VII, 1972, hal. 12.

⁷ *Unconconscious* adalah keseluruhan pikiran dorongan hati (*impluse*). Keinginan (*desire*) perasaan dan tindakan yang tidak disadari oleh individu, namun mempengaruhi perilaku mereka (*Webster New World Dictionary*, 1959:1554).

an bersama yang muncul itu berupa keinginan untuk bersetubuh, kembali ke dalam rahim dan keinginan untuk dilahirkan kembali.

Mite suku-suku bangsa Nusantara, banyak juga dipengaruhi oleh agama besar. Misalnya ada juga cerita yang mengisahkan bahwa Nabi Muhammad pernah bertemu dengan Sawerigading. Kisah tersebut telah menjadi perdebatan utama untuk penganut kepercayaan spiritual bagi pengikut kepercayaan Towani Tolotang di Sidenreng. Perdebatan itu berkisar pada penafsiran atas kisah “*Ta’Giling na Simpatie*”. Hal ini sangat menarik karena tampaknya Towani Tolotang percaya bahwa *Ta’giling na Simpatie* yang ditafsirkan bahwa selepas kepergian Sawerigading akan muncul seorang tokoh spiritual yang bernama Muhammad dan kepada orang Bugis diminta untuk berdamai dengan ajaran yang dibawanya yaitu dengan mendamaikan ajaran spiritual Bugis yang disebut *melalaleng* dengan ajaran Mohammad, syariat Islam. Bagi ajaran Towani, *Ta’gilingna Simpatie* diartikan sebagai perombakan masyarakat secara menyeluruh. Era Sawerigading sudah lepas dan era baru sudah tumbuh. Dalam era yang baru itu seorang tokoh spiritual akan muncul. Ia sama sekali tidak ada hubungannya secara geneologis dalam ajaran spiritual dengan pendahulunya. Karena itu mereka tidak mentolerir Islam dalam konsep kepercayaan mereka. Tokoh utama bagi ajaran ini bernama La Panaungi. Namun demikian apakah nama ini adalah nama yang sesungguhnya atau sebutan atas sang tokoh dalam arti sang pelindung? masih memerlukan banyak renungan. Pada paragraf akhir Epos La Galigo yang mengisahkan tenggelamnya Welenreng, tampaknya sinkritisme Islam mulai masuk dalam tatanan masyarakat yang sekarang berkembang.⁸

Cerita Sawerigading sangat penting untuk dipahami karena ia tidak hanya dimengerti melalui naskah yang ada dalam epos Galigo, tetapi telah memasuki relung kehidupan manusia Bugis Makassar yang paling dalam berupa legitimasi ideologi. Hal itu dibuktikan dengan munculnya berbagai pemahaman sinkritisme antara ajaran Sawerigading dengan ajaran Islam. Pada suatu hari Nabi Muhammad SAW datang berkunjung ke Tanah Bugis untuk memenuhi undangan Sawerigading Oponna Ware. Di satu tempat bernama kampung Padang Loang, di Sawitto, mereka sepakat bertemu untuk memperdebatkan jalan keselamatan yang terbaik untuk umat manusia. Konon,

⁸ Mukhlis PaEni, “Pelayaran Sawerigading: Suatu Tinjauan Metahistoris Bugis”, dalam Mattulada dkk, *Sawerigading Folktale Sulawesi*. Proyek Penelitian dan Kebudayaan Nusantara, Dep. P&K Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1990, hal. 55-56.

setelah perdebatan itu menjelang tujuh hari tujuh malam belum juga tercapai sebuah kesepakatan, masalahnya karena keduanya merasa bahwa rumusannya yang terbaik; di satu pihak ajaran Muhammad, di pihak lain tuntunan hidup Sawerigading. Karena keduanya merasa yang terbaik, pada hari ketujuh pertemuan itu sepakat diakhiri saja, kemudian keduanya bersalaman. Ketika akan berpisah Nabi Muhammad berkata, “Baiklah daku berjalan meninggalkan tempat ini, dengan berjalan ke arah Barat, mudah-mudahan manusia yang mencari kedamaian di akhirat mengikuti jejakku”, dan Sawerigading pun berkata, “Kalau demikian daku berjalan meninggalkan tempat ini ke arah timur mudah-mudahan manusia yang mencari kenikmatan dunia mengikuti jejakku”.

Di daerah Padang Loang, setiap tahun, banyak penganut budaya spritual Bugis dari berbagai pelosok daerah melakukan upacara tahunan memperingati pertemuan antara Sawerigading dan Nabi Muhammad S.A.W. Di tempat tersebut upacara dilakukan di atas sebuah batu besar yang disebut *batu moppang* (batu tengkurap). Berdasarkan cerita rakyat batu tersebut adalah merupakan batu bekas perahu Sawerigading yang disengaja dibalik dan ditenggelamkan oleh pemiliknya agar menjadi tanda bagi orang di kemudian hari, agar mereka yang mau mengejar kedamaian, datang berupaya dan membuka usaha di tempat itu, demikian juga bagi mereka yang mau mengejar kesenangan dunia datang ke tempat itu bernazar. Karena itu tidak mengherankan jika *batu moppang* ramai dikunjungi orang untuk mencetuskan berbagai angan-angan dan harapan-harapan keduniaan.

Pandangan serupa juga ditemukan pada gunung batu di daerah Bampuang (Enrekang) yang dari jauh tampak sebagai anjungan perahu, dianggap perahu Sawerigading yang karam dan telah menjadi batu. Begitu pula nekara besar yang terdapat di Bontobangung (Selayar) ada pula yang menganggapnya gong Sawerigading yang selalu dibawanya berlayar dan dibunyikan setiap ia hendak memasuki suatu pelabuhan. Demikian pula dengan kepingan perahu yang terdapat di Bontotene, juga dianggap perahu Sawerigading. Sejalan dengan itu terdapat pula ceritera di kalangan orang Ara (Bulukumba) yang menganggap bahwa keahlian mereka membuat perahu diperoleh nenek moyang mereka dari hasil rekonstruksi kepingan perahu Sawerigading yang pernah terdampar di daerah tersebut. Pada suatu tempat di tepi pantai Ujung Rengas, kurang lebih 4 km sebelah utara Kota Majene, terdapat sebuah batu dengan tanda yang menyerupai bekas kaki kiri. Ceritera rakyat setempat menyatakannya sebagai bekas Sawerigading bertumpu ketika ia hendak ke langit menemui neneknya, yaitu Patotoe.

Sawerigading Dewa yang Melegenda

Bagi orang yang pernah membaca epos *La Galigo*, akan mendapatkan banyak informasi tentang mite *Sawerigading*. Disebut dalam *Surek Galigo*, atau *Mite La Galigo* bahwa *PatotoE* atau *Yang Maha Pencipta*, yang berdiam di *Bottinglangi*, telah mengutus putranya yang bernama *Batara Guru* untuk turun ke dunia. Setelah tiba di dunia *Batara Guru* kawin dengan putri dari *Paratiwi* atau dunia bawah, yang bernama *We Nyilik Timo*. Dari perkawinan ini telah lahir *Batara Lattu*. Kemudian *Batara Lattu*, setelah dewasa kawin dengan *Opu Senggeng*. Dari perkawinan ini lahirlah dua anak kembar berlainan jenis. Yang putra diberi nama *Sawerigading*, sedangkan yang putri *We Tenriabeng*. Sebagaimana adat kebiasaan kaum bangsawan untuk kelahiran anak-anak mereka, telah diadakan upacara oleh orang tuanya. Namun upacara tersebut, *Batara Lattu* dan permaisurinya raib, naik ke *Bottinglangi* atau puncak langit. Kejadian ini menggemparkan penduduk kerajaan. Setelah reda keadaan, para pembesar kerajaan *Luwu* atau *Parek* bersepakat untuk memelihara kedua keturunan *Batara Lattu*, namun dengan jalan memisahkan mereka, demikianlah sehingga *Wa Tenriabeng* dibuatkan mahligai, yang letaknya jauh dari tempat pemeliharaan *Sawerigading*.

Sebenarnya yang lebih menarik dari cerita rakyat *Sawitto* ini tentu saja bukan jalan ceritanya, tetapi makna yang terkandung di dalamnya. Sering kali cerita rakyat terlepas dari bingkai kronologi dan babakan waktu yang tepat, seperti cerita rakyat *Sawitto* ini. Namun demikian cerita rakyat, *folklore*, atau legenda penting artinya dalam makna. Karena makna tidak berada dalam ruang waktu. Kehadiran epos *La Galigo*, *Kakawin Negarakertagama*, ceritanya dapat dituturkan melalui mitos. Selain itu penting dipahami karena biasanya mitos yang dituangkan dalam cerita rakyat sebenarnya mengandung misteri sosial. Karena itu mitos tidak sembarang diceritakan dan tanpa arti. Bagaimana juga mitos, cerita rakyat, atau legenda pasti mengandung sesuatu pesan yang tersirat di dalamnya.

Misalnya, cerita ketika Nabi Muhammad SAW bergegas kembali ke Makkah, setelah bertemu dengan *Sawerigading Oponna Ware* di *Sawitto* dengan tidak disengaja, beberapa halaman *Al-Qur'an* yang terdiri dari satu surat tertinggal, karena itu jumlah surat yang ada di dalamnya (*Al-Qur'an*) sekarang hanya 114 surat, yang seharusnya 115 surat. Lembaran-lembaran *Al-Qur'an* yang tertinggal itulah sekarang bernama *Lontara Purakani*, kitab suci para penganut kepercayaan budaya spiritual *To'wani To Lotang* di *Amaparita*, Kabupaten *Sidenreng Rappang*. Mereka percaya bahwa *Lon-*

tara Purakani adalah intisari dari keseluruhan surat-surat yang ada pada Al Qur'an sekarang.

Berbagai paham kepercayaan besar yang tumbuh di dunia secara perlahan-lahan berkembang, kemudian akan tumbuh melampaui ruang seperti apa adanya. Ajaran itu merupakan penjabaran dari satu ajaran yang berangsur-angsur bergeser melampaui masa dan bersentuhan dengan nuansa lokal. Sinkretisme antara budaya lokal dan agama Islam yang berkembang di Sidenreng dan Sawitto, salah satu kasus yang dikemukakan di sini, pada akhirnya terbagi menjadi dua sekte, yaitu Tolotang Benteng dan Towani Tolotang. Yang pertama mempercayai Sawerigading sebagai Nabi, tokoh inilah yang mengizinkan pengikutnya menggunakan *Lontara Purukani* sebagai kitab suci, sebaliknya penganut "Sekte Towani Tolotang" tidak mengakui Sawerigading dan meninggalkan ritus *molalaleng*, melainkan La Panaungi, manusia pilihan dewata yang diturunkan ke dunia menggantikan Sawerigading. Menurut orang Towani Tolotang, La Panaungi tidak ada hubungannya secara geneologis dengan Sawerigading, karena ajaran Sawerigading, sudah hidup di masa La Panaungi, sedangkan ajaran ini dapat dianggap sebagai konsep pra sinkritisme dalam spiritual Bugis Tolontang di pedalaman Bugis, atau setidaknya tidaknya mempertahankan unsur-unsur sinkritisme yang lebih awal antara Hinduisme dan Buginisme. Sedang yang keduanya (Towani Tolotang) sudah mengadaptasi ketiganya, Hinduisme-Buginisme dan Islam.⁹

"Selang beberapa tahun setelah kunjungan Nabi Muhammad SAW, ke Sawitto, Sawerigading Oponna Ware berkesempatan berkunjung ke Mekkah memenuhi undangan Nabi Muhammad SAW. Di Mekkah, kedua tokoh itu kembali melanjutkan perdebatannya tentang jalan terbaik untuk keselamatan umat manusia, namun sekali lagi hasilnya berimbang, tak ada yang kalah dan tak ada yang menang. Ketika akan meninggalkan Mekkah, Sawerigading Oponna Ware menggoreskan telunjuknya di salah satu dinding Ka'bah sebagai tanda atas kunjungan ke Tanah Suci".

Mitos perjalanan kunjungan Sawerigading ke Mekkah, tentulah bukan sekadar cerita, sebagaimana layaknya sahibul hikayat pelipur lara. Mitos perjalanan/kunjungan ini adalah legitimasi sosial masyarakat Bugis, bahwa angin sinkritisme telah menghembus ke pedalaman negeri Bugis. Melalui

⁹ Cerita tersebut banyak berkembang di dalam Masyarakat Towani Tolotang di Rappang, juga terdapat dalam naskah-naskah Rappang Koleksi Yayasan kebudayaan Sulawesi Selatan. Lihat Juga Mukhlis PaEeni, *Ibid*, hal. 58-59.

tokoh-tokoh perantara yang kita sebut *local genius*, ajaran Islam telah menjadi bagian dari budaya spiritual lokal di pedalaman Sulawesi. Itulah sebabnya banyak dari orang-orang Bugis penganut kepercayaan budaya spiritual Bugis berkunjung ke Mekkah dengan dua kepentingan yang pertama berminat menunaikan rukun Islam yang kelima, sedang yang kedua ia merindukan melihat dan menjamah bekas goresan telunjuk Sawerigading Opunna Ware di sudut dinding Ka'bah, keduanya sama nilai dalam takaran batiniah.

Di kalangan masyarakat Palu berkembang mitos yang menganggap gunung Kavole di daerah Balaroa adalah perahu Sawerigading yang terelungkup dan telah menjadi tanah. Di daerah Parigi ada pula sebuah tempat yang disebut *tanah Bangkalaq*; kuning warnanya, bersih tidak ditumbuhi sesuatu apa pun. Di dekatnya tumbuh sebatang pohon asam. Menurut ceritera masyarakat, di tempat itu Sawerigading pernah mengadakan sabung ayam. Cerita-cerita seperti itu tidak hanya terdapat di wilayah kekuasaan Luwuq atau daerah yang berbahasa Bugis saja. Hal demikian dapat diartikan, bahwa Luwuq adalah suatu kerajaan besar, makmur, disegani atau menduduki tempat yang istimewa dalam meletakkan dasar-dasar peradaban manusia, bahkan mungkin juga diakui kekuasaannya oleh beberapa daerah yang ada di luar peradabannya. Ceritera Galigo rupanya tidak mungkin tersebar luas, seandainya Luwuq merupakan kerajaan kecil, tidak mempunyai posisi tawar menawar terhadap kerajaan lain.

Sawerigading Raja Laut

Sawerigading seorang pelaut yang ulung. Keteguhan hatinya mampu menggiring dia pada kepekaan mengatasi semua kesulitan di laut. Ia memimpin rombongan perahu yang kesemuanya tersebut dari satu batang pohon dengan keterampilan mengarungi laut. Kecerdasan dan ketangkasan yang luar biasa membuat disegani di setiap tempat. Musuhnya di laut ditaklukkan satu per satu. Bila musuhnya menggunakan kesaktian, yakni melayang di atas permukaan laut, ia menantangnya. Karena ia dianggap raja laut yang membuat semua aktivitasnya berpusat pada kehebatannya menguasai laut. Tidak heran jika pembuat perahu di Ara mengungkapkan bahwa kemahiran dalam pembuatan alat di laut di daerah itu bersumber dari perahu Sawerigading. Ketika itu Sawerigading menyeberang ke Pulau Selayar, rombongannya diserang badai, angin, dan lebih berbahaya, ialah *kala-kala* Tanjung Bira, yakni pusaran air laut akibat pertemuan arus bercampur ombak. Perahu rombongan porak poranda, pecah berkeping-keping, kemudian terdampar di pantai Ara, Bulukumba.

Kerusakan perahu Sawerigading, menyebabkan rombongan harus tinggal beberapa hari lamanya. Bersama Orang Ara, Sawerigading memperbaiki perahu, menyambung kembali papan yang telah terlepas satu dari yang lainnya, hingga utuh kembali menjadi perahu. Kemahiran diwarisi orang Ara, dikembangkan hingga sekarang. Sawerigading dalam konteks peranannya sebagai tokoh. Sebagai pelaut dan sekaligus raja laut. Ini merupakan pencerminan langsung dari semangat bahari manusia Sulawesi yang berjaya di lautan selama berabad-abad. Itulah sebabnya hingga sekarang etos kebaharian masyarakat Sulawesi Selatan merupakan ciri budaya yang paling menonjol. Kekaguman orang luar, termasuk bangsa Belanda dan Inggris, memberikan penilaian tersendiri terhadap jiwa dan semangat manusia Sulawesi Selatan di lautan. Prestasi yang telah dicapai Sawerigading dalam petualangan di lautan yang bukti-buktinya terdapat dalam sumber tradisional di semenanjung dan peninggalan cerita rakyat di kawasan lain, telah mengangkat martabat manusia Sulawesi sebagai penguasa di lautan.

Dalam epos Galigo Sawerigading juga telah juga mengunjungi berbagai daerah seperti Taranati, Maluku, Kelling, Bima. Negeri-negeri tersebut juga pernah mengunjungi daerah Luwuk ketika Sawerigading naik istana di Wareq. Selain itu Epos La Galigo juga menceritakan kekalahan Malaka, Mancapiq, dan Ulio, ketika rajanya dikalahkan setelah perang berbulan-bulan di laut oleh Sawerigading dalam pelayarannya ke Cina; Patani dan Demmaq hanya diceritakan bahwa Sawerigading melihat pedagang dari negeri itu sedang transit di bandar Matasoloq, yang kemudian seterusnya meneruskan pelayarannya ke Maluku.

Gambaran tentang Ternate, Bima dan Maluku, jelas tidak seluruhnya merupakan rekaan, sebab jika seperti itu halnya untuk apa mereka menyebut tempat tersebut sama halnya jika *Kitab Negarakartagama* (1365) yang menyebutkan nama-nama tempat seperti Bantayang, Makassar, Selayar, Butun, Banggawi, Wolio dan Luwuk¹⁰ dia dinamakan demikian. Letaknya pun meyakinkan, bahwa yang ditunjuk itu adalah tempat yang sebenarnya, meskipun tidak pula seluruhnya tepat. Diceritakan bahwa raja Ternate dan Bima masing-masing adalah sepupu We Nyiliqtimo dan Bataraguru, sedang-

¹⁰ Dalam *Negarakartagama* diperoleh keterangan bahwa pada masa Gajah Mada diangkat sebagai Pati Mangkubumi (1331-1364) menggantikan Arya Tadah, kerajaan itu mulai melakukan ekspedisi untuk menguasai wilayah Nusantara. Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad Yamin, *Gajah Mada: Pahlawan Persatuan Nusantara*, P.N. Balai Pustaka, 1986, hal, 60-63.

kan penguasa di Maluku menganggap Sawerigading sebagai anaknya. Mereka berlaku tidak hanya sebagai keluarga, melainkan juga sebagai sahabat yang hormat dan setia mengiringkan Sawerigading dalam perantauan dan mengantarnya pulang. Keadaan pada tempat itu tidak memberi kesan adanya pengaruh Islam, bahkan kunjungan Sawerigading ke Maluku adalah untuk menghadiri upacara pencacahan La Maddaremmeng, suatu upacara yang tidak dikenal di kalangan umat Islam. Jelaslah bahwa suasana yang digambarkan itu adalah suasana pra Islam, sekitar abad ke-14, sebab pada pertengahan abad ke-15 agama Islam telah berpengaruh di wilayah itu. Dugaan ini kian terasa kuat, jika ia dihubungkan dengan nama Malaka dan Majapahit yang juga disebut-sebut pada zaman itu merupakan zaman kejayaan kedua kerajaan tersebut, yang tentu diketahui pula oleh penulis Galigo. Demikian pula dengan penyebutan Demmaq masih sebagai pedagang dan bukan sebagai penugasan yang patut diperhitungkan, sebab kebesarannya baru sesudah Majapahit. Jelas pula ketidaktunggalannya lebih awal lagi, karena Majapahit baru ada pada penghujung abad ke-13 (1294) sehingga seandainya sebelum itu Galigo dikarang, tentulah Singasari atau Kediri dan Sriwijaya yang akan disebut, sebab keduanya adalah merupakan kerajaan yang kuat pada waktu itu.

Sawerigading Tokoh Menusantara

Kecenderungan penokohan Sawerigading di berbagai tempat di Nusantara seperti disebutkan di atas tidak lepas dari munculnya teori *behavioral* tentang kemunculan suatu tokoh. Aliran *behavioral* itu sangat berpengaruh di dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya ilmu politik. Aliran ini berkembang begitu jauh dan begitu pesatnya sehingga dikatakan mencapai kesempurnaan metodologis di dalam pencapaian pemahaman seorang tokoh. Namun parodi konyol dari pendekatan seperti ini sering juga muncul dalam aplikasinya sehari-hari. Kadang-kadang muncul semacam ucapan naif, bahwa tabiat dan tempramen tokoh-tokoh itulah menentukan corak zaman. Sawerigading misalnya tidak dikenang jika tidak mengisahkan pelayarannya dari Luwuq ke tanah Cina; tidak dikenang jika ia tidak jatuh cinta pada saudara kembarnya We Tenriabeng, tidak dikenang jika ia tidak mengawini I We Cudai yang cantik jelita; tidak dikenang jika penokohnya hanya di tanah Luwuq, tetapi ia sampai mengarungi Nusantara seperti tanah Teranate, Maluku, Malaka, Mancapaiq, dan Ulio.

Di dalam literatur politik pandangan *behavioral* memberikan tekanan utama di dalam hal-hal psikologis seorang tokoh. Hampir seluruh perlengkapan teoretis untuk menjelaskan peran tokoh di dalam sejarah, baik secara sadar

dan kecanggihan metodologis, maupun di dalam analisa jalanan tentang peristiwa-peristiwa politik pada umumnya.¹¹

Paradigma utama dalam membahas tokoh suatu zaman adalah paradigma psikologis, sehingga tinjauan penokohan sang tokoh adalah tinjauan “behavioral”. Di mana letak paradigma utama mereka? Seluruh tinjauannya didasarkan pada “permainan”. Interaktif tiga komponen utama berikut ini:

Pertama, adalah faktor lingkungan dalam arti yang luas yang menyangkut lingkungan sosial, politik dan ekonomi. Namun ada lagi kualifikasi lain tentang lingkungan. Lingkungan itu tidak dengan sendirinya mempengaruhi pribadi seseorang tetapi lingkungan sebagaimana ditafsirkan oleh seseorang melalui teks (*lontaraq*) atau dituturkan dalam bentuk lisan secara turun temurun. Dalam hal itu yang penting adalah Bagaimana memahami sang tokoh melalui lingkungannya (*environment as perceived*).

Lingkungan inilah yang pada gilirannya akan membentuk komponen kedua, yaitu yang disebut sebagai predisposisi, yaitu suatu kecenderungan psikis yang sudah siap untuk memberikan reaksi tertentu secara psikologis, tergantung dari rangsangan, stimulus yang diberikan. Dalam hal itu persepsi tentang lingkungan dianggap lebih penting dari pada lingkungan itu sendiri, artinya rekonstruksi psikologi masuk sepenuhnya menggambarkan sang tokoh.¹² Aspek kognitif yaitu pengetahuan, informasi sang tokoh penting untuk mengisahkan tindakan dan pengalamannya. Komponen ketiga ialah respon politik (*political response*) dari seseorang. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa respons memahami tokoh seperti Sawerigading akan berbeda misalnya dengan La Pallawagauq.

Kalau memahami tokoh-tokoh yang ditampilkan di sini maka mereka bisa dibagi dalam beberapa kategori berdasarkan lingkungan historis yang berbeda yang pada gilirannya akan menghasilkan perilaku politis yang ber-

¹¹ Suatu studi yang menarik adalah serial yang membahas politik makro dan mikro Fred I Hreenstein dan Nelson W. Polsby (ed.), *Hand book of Political Science*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading Massachusetts; London, Amsterdam, Sydney, 1975.

¹² Secara teoretis seluruh paradigma tersebut di atas bisa dirumuskan secara matematis. *Behavior* atau tingkah laku adalah fungsi dari *predisposition*, sikap, dan *environment*. Untuk lebih jelasnya lihat hal. 5-16. Konsep ini sebenarnya sudah dikenal oleh para ilmuwan politik seperti Harold Lasswell dan Abraham Kaplan, *Power and Society, A Framework for Political Inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1950.

beda. Lingkungan politik tertentu melalui pemitosan memberikan suatu pengaruh yang sangat besar membentuk suatu pematangan yang dikisahkan dalam epos Lagaligo.

Tokoh mitos yang digambarkan dalam historiograf tradisional itu, sama sekali tidak ada kaitannya dengan dunia realitas masyarakat pendukungnya. Tokoh mitos itu tetap berada di Dunia Atas, tidak turun ke Dunia Bawah, dan tidak pula melebur dalam kehidupan rakyat. Sedang Sawerigading, turun ke Dunia Bawah, dan melebur dalam kehidupan masyarakat. Tapi yang menarik bahwa Sawerigading merupakan medium dua dunia tersebut. Dia merupakan wakil dari Dunia Bawah untuk mengetahui apa yang menjadi persyaratan dunia atas agar segenap manusia terhindar dari bencana. Kontak dunia atas dengan dunia bawah yang dijembatani oleh Sawerigading, menyebabkan kehidupan spiritualisme yang merangsang lahirnya upacara adat berkembang hingga saat ini. Contoh yang aktual dapat dilihat dalam tradisi penghormatan arwah orang tua, memelihara benda pusaka, meneruskan tradisi lisan dari Sawerigading, dan lain-lain. Ini semua dapat dijadikan bukti sejarah dalam kaitan menempatkan tokoh Sawerigading sebagai tokoh sentral kebudayaan.

Simpulan

Sawerigading yang merupakan tokoh sentral dalam masyarakat Nusantara. Tidaklah memiliki ciri yang memperlihatkan unsur superior yang inferior dalam kehidupan budaya masyarakat bahari. Cerita Sawerigading, justru memperlihatkan konsep kesatuan budaya di kalangan pendukung-pendukungnya dan tersebar berbagai etnik di Nusantara. Kesamaan ciri budaya yang terlihat, baik yang terdapat di kalangan berbagai kelompok etnik, menunjukkan sikap terbuka dalam menghadapi kenyataan hidup. Sawerigading, dapat diterima oleh para pendukungnya berdasarkan pola berpikir tradisional dan modern.

Sawerigading, bukan tokoh simbolik dalam sejarah yang tidak punya kaitan dalam kehidupan dunia realitas masyarakat pendukungnya. Meskipun Sawerigading adalah keturunan dewa (Batara Guru), tapi dalam kenyataan Sawerigading telah melebur dalam kehidupan rakyat. Sawerigading berpola tingkah laku seperti layaknya manusia biasa mempunyai nafsu, kawin, merantau, jadi pelaut, dan memiliki perasaan rindu terhadap kampung halamannya. Dari ciri sifatnya ini, maka terlihat bahwa dia sebagai pemimpin mempunyai tanggung jawab moral terhadap kampung halamannya dan terhadap rakyat yang dipimpinnya. ■

Daftar Pustaka

- Abraham, Karl. 1913. *Dreams and Myths, a Study in Race Psychology*, diterjemahkan oleh WA. White. Seri Monograf No. 15 tentang Nervous and Mental Disease. Johnson Reprint.
- Ambo Enre, F. *Sastra Lisan Bugis*. Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977.
- _____ 1999. *Ritumpana Welenrenge, Sebuah Episode Sastra Bugis Klasik Galigo*. Jakarta: Yayasan Obor
- Bascom, William. 1965. "Four functions of Folklore", dalam Alan Dundes (ed.). *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice Hall, Inc. hal. 25-33
- C. Behan McCullagh. 1998. *The Truth of History*. London dan New York
- Daeng Mattata, H.M.Sanusi. 1979. *Luwu Dalam Revolusi*. Makassar: Bhakti Baru
- Friedericy, H.J. 1933. "De Standen bij de Boegineezen en Makassar", dalam *BKI* 90
- Haji, Raja Ali, *Silsila Melayu dan Bugis dan sekalian raja-rajanya*, Singapura. 1909.
- Iskandar, Andi. 1957. "Biografi Lagaligo". *Majalah Lagaligo* No. 7- 8-9-10-11-12, dan No. 1 Tahun 1958.
- Johan Nyompa dkk M. 1983. *Sawerigading ke Luwu*. Ujung Pandang: Bappeda Sulawesi Selatan.
- Kern, R.A. 1939. *I Lagaligo: Catalogus der Boeginesche tot dan I Lagaligo Cyclus Behoorende Handschriften*. Leiden: Lagatum Wnrearium
- Mangemba, H.D. 1956. *Kenallah Sulawesi Selatan*. Jakarta: Timur Mas.
- Van Peursen. C.A. 1988. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Bab 6

Pentingnya Epos I La Galigo sebagai Rujukan dalam Menggagas Pokok Pikiran Kebudayaan Daerah Menurut UU No. 5 Tahun 2017

Pawennari Hijjang,¹ Usman Idris,² Ahmad Ismail,³ M. Kamil Jafar N⁴

Pendahuluan

Bangsa Indonesia yang merupakan bangsa yang terdiri dari beragam kelompok kebudayaan yang tersebar di seluruh pelosok negeri menjadikannya sebagai tatanan yang multikultural. Kekayaan kebudayaan yang dimiliki merupakan modal dalam membentengi sekaligus menjadi ciri khas Indonesia di mata dunia. Akan tetapi pesatnya penetrasi arus global dan proses modernisasi telah merambah seluruh sektor bidang kehidupan sehingga tanpa adanya strategi yang pas, secara perlahan kebudayaan yang dimiliki yang diwariskan secara turun temurun dalam lintas generasi mulai terancam eksistensi dan keberlanjutannya.

Untuk itu secara dinamis kebudayaan seharusnya tak dipandang lagi sebagai sebuah warisan leluhur yang ditransmisikan ke dalam lintas generasi yang bersifat statis yang dimaknai secara tradisional. Akan tetapi, kebudayaan seyogianya dapat menjadi *modal collective* dalam rangka mendukung arah

¹ Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin, email: aweunhas@yahoo.com

² Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Cenderawasih, email: usmanidrish@gmail.com

³ Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin, email: ahmadismailguntur@gmail.com

⁴ Anggota Asosiasi Antropolog Indonesia wilayah Sulawesi Selatan, email: muhkamiljafar@gmail.com

pembangunan dalam menggerakkan laju pertumbuhan dan perkembangan perekonomian masyarakat. Untuk itulah dalam perspektif kebijakan, kebudayaan merupakan sebuah investasi yang tak hanya menjadi identitas sebuah kelompok, namun dapat dijadikan sebagai *core business*. Dengan demikian sangat diperlukan upaya untuk memajukan kebudayaan sehingga bidang kebudayaan dapat menjadi motor penggerak dalam rangka memajukan taraf hidup masyarakat.

Selama ini sektor pembangunan lebih menitikberatkan pada pembangunan infrastruktur dan penyediaan kebutuhan pokok serta mobilitas, yang menyebabkan aspek kebudayaan kurang mendapatkan perhatian dalam prioritas pembangunan. Bahkan sektor kebudayaan dalam penanganannya tidak terfokus pada satu lembaga yang konsisten. Karena sektor “Kebudayaan” dikeroyok oleh 22 kementerian yang mengurusnya, sehingga kebudayaan yang sebenarnya memiliki potensi yang cukup besar, menjadi sebuah modal sekaligus juga hambatan, ditambah lagi arah kebijakan kebudayaan selama ini berbasis hanya sebatas asumsi belaka yang masih menerapkan penentuan kebijakan yang *top down*, tanpa ada data yang kuat sebagai pendukung kebijakan tersebut. Implikasinya adalah dikeluarkannya program imajinatif yang sesungguhnya jauh dari ekspektasi antar anggapan pemerintah dengan kondisi kekinianannya. Untuk itu perlu upaya untuk mendesentralisasikan kebijakan sesuai dengan konteks lokalitas yang dibungkus dalam bingkai Nasionalitas dengan mengembangkan dan memajukan kebudayaan daerah. Sebagai contoh adalah Pidato Presiden Joko Widodo pada Februari 2017; yang mengatakan bahwa sekurang-kurangnya Indonesia membutuhkan waktu 20 sampai 50 tahun untuk mengejar negara-negara industri dengan kondisi Indonesia saat ini. Dibutuhkan sektor lain sebagai alternatif untuk mengejar ketertinggalan itu, yakni sektor kebudayaan sebagai *core* pembangunan.

Membaca situasi tersebut dengan penuh dialog yang panjang serta proses perencanaan yang matang maka pemerintah mulai bergerak dan mengeluarkan kebijakan untuk menyelamatkan kebudayaan yang dimiliki oleh beragam kelompok etnis dengan menetapkan UU No. 5 tahun 2017 tentang Objek Pemajuan Kebudayaan. Objek pemajuan kebudayaan merupakan suatu karya intelektual, sebagai suatu karya intelektual maka ia perlu ditata, dipelihara dan diselamatkan atau dengan perkataan lain perlu mendapatkan perlindungan. Beberapa tahun terakhir banyak objek pemajuan kebudayaan bangsa Indonesia yang diklaim oleh bangsa lain. Dan sebaliknya kebudayaan asing terkadang lebih digemari jika dibanding dengan kebudayaan sendiri, belum lagi dengan adanya proses disrupsi kebudayaan dan tradisi yang

berlangsung selama era kolonialisasi yang menjadikan banyak elemen kebudayaan yang secara berangsur mulai terancam eksistensinya, oleh karenanya perlu disadari betapa pentingnya melestarikan budaya bangsa. Pelindungan objek kemajuan kebudayaan bangsa ini penting sebagai salah satu sumber penghasil devisa negara. Oleh karena itu sudah saatnya berpikir tentang pengelolaan kebudayaan bangsa harus diubah, *mindset* berfikir harus diganti dengan menjadikan kebudayaan sebagai haluan dalam pembangunan (Zulkifli & Azhar, 2018).

Pengelolaan objek pemajuan kebudayaan ini tentu memerlukan langkah-langkah strategis secara berkesinambungan, karena selama ini kita tidak memiliki aturan secara komprehensif, semua berjalan dengan sendirinya secara sektoral. Selanjutnya adalah menjadi tugas pemerintah baik pemerintah pusat maupun daerah tentunya tidak lepas dari dukungan masyarakat berusaha agar dapat mewujudkan kesejahteraan masyarakat dalam membangun ketahanan budaya bangsa (Zulkifli & Azhar, 2018). Untuk itu dalam rangka menyinergikan dan menginventarisir objek pemajuan kebudayaan maka dikeluarkannya kebijakan Perpres Nomor 65 Tahun 2018 tentang Tata Cara Penyusunan PPKD (Pokok Pikiran Kebudayaan Daerah) dan Strategi Kebudayaan. Jadi, dengan beberapa aturan mengenai penyelamatan kebudayaan dari badai kepunahan untuk melindungi, merevitalisasi dan mengawal sustainabilitasnya, agar kebudayaan yang dimiliki akan tetap terjaga dan terus bergerak maju dengan melibatkan seluruh elemen masyarakat dalam mewujudkannya.

Pelibatan seluruh elemen masyarakat pun dipaparkan dalam Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan yang telah mengamanatkan bahwa dalam menjalankan usaha pemajuan kebudayaan, pedoman yang digunakan adalah serangkaian dokumen yang disebut Pokok Pikiran Kebudayaan Daerah (PPKD) kabupaten/kota, PPKD provinsi, Strategi Kebudayaan dan Rencana Induk Pemajuan Kebudayaan. Proses penyusunan PPKD kabupaten/kota dan provinsi dilakukan dengan melibatkan semua kalangan mulai dari akar rumput sampai Perguruan Tinggi, pemerintah maupun non-pemerintah. Kalangan pemerintah terdiri atas unsur organisasi perangkat daerah yang membidangi kebudayaan, perencanaan dan keuangan. Kalangan non-pemerintah terdiri atas unsur: (1) pendidik atau akademisi di bidang kebudayaan, (2) budayawan atau seniman, (3) dewan kebudayaan daerah atau dewan kesenian daerah, (4) organisasi kemasyarakatan yang bergerak di bidang kebudayaan, (5) pemangku adat atau kepala suku, dan/atau (6) orang yang pekerjaannya memiliki kaitan erat dengan objek pema-

juan kebudayaan (Kemendikbud, 2018).

Kemudian jika dikaitkan dengan di atas dalam konteks kedaerahan Sulawesi Selatan yang bertepatan dengan momentum festival budaya dan seminar internasional mengenai La Galigo dapat ditarik pertautan bagaimana kemudian La Galigo menjadi rujukan yang paling dasar dan fundamental dalam penyusunan pokok pikiran daerah. Karena meskipun diketahui bahwa La Galigo merupakan karya sastra, akan tetapi juga merupakan epos terpanjang di dunia yang tentunya di dalam naskah tersebut terkandung nilai-nilai kearifan para leluhur masyarakat di Sulawesi Selatan yang hidup di masa lalu (Kern, 1989; Rahim, 1992), sehingga dengan demikian menuntun arah pemerintah sebagai penentu kebijakan sebagai langkah penyusunan strategi kebudayaan nasional.

Berdasarkan seluruh uraian di atas, maka makalah ini membahas mengenai Epos La Galigo yang merupakan sebuah produk dari kebudayaan masyarakat Sulawesi Selatan sebagai sumber rujukan utama dalam mengaggas pokok pikiran kebudayaan daerah yang berpotensi untuk dikelola dan dikembangkan sehingga kebudayaan turut berkontribusi terhadap peningkatan arah laju pembangunan kebudayaan nasional. Jadi, dalam makalah ini: pertama adalah identifikasi Epos La Galigo sebagai objek pemajuan kebudayaan; kemudian penggalian nilai kearifan yang terkandung pada Epos La Galigo dan merevitalisasi konstruksi mitos sebagai landasan yang potensial yang berpeluang sebagai *core* dalam menentukan arah kebijakan pemerintah daerah dalam mengelola dan melaksanakan pembangunan.

Pembahasan

Menurut UNESCO terdapat 5 unsur dalam siklus kebudayaan yang ada dalam peradaban dunia, yakni *Creation, Production, Consumption and Participation, Dissemination, dan Exhibition, Reception, Transmission*. *Creation* yang dimaksudkan adalah ide-ide penciptaan, nilai-nilai sumber inspirasi, dan spirit sebuah komunitas pemilik kebudayaan. Kemudian *Production* adalah hal-hal yang berkaitan dengan hasil-hasil karya cipta budaya kelompok masyarakat. Lalu *Consumption and Participation* adalah masyarakat yang menjadi penikmat dan berpartisipasi dalam gerak budaya. Lalu *Dissemination* adalah penyebarluasan informasi budaya kepada publik. Kemudian terakhir *Exhibition, Reception, Transmission* yang di dalamnya pameran kebudayaan, masukan dari masyarakat dan pewarisan kebudayaan, termasuk festival bu-

daya dan seminar internasional La Galigo III yang diselenggarakan di Watan-soppeng bagian dari upaya untuk melestarikan dan penguatan kembali kebudayaan.

Penguatan kebudayaan yang berlandaskan pada Siklus Kebudayaan UNESCO termanifestasi dalam kebijakan pemerintah UU No. 5 tahun 2017 tentang Objek Pemajuan Kebudayaan dan Perpres Nomor 65 Tahun 2018 tentang Tata Cara Penyusunan PPKD dan Strategi Kebudayaan berkenaan tentang pemajuan kebudayaan yang dijadikan sebagai landasan pijakan yang telah menghasilkan 11 unsur Objek Pemajuan Kebudayaan daerah, yakni Manuskrip, Tradisi Lisan, Adat-Istiadat, Ritus, Pengetahuan Tradisional, Teknologi Tradisional, Seni, Bahasa, Permainan Rakyat, Olahraga Tradisional, dan Cagar Budaya (Kemendikbud, 2018).

Kemudian jika melihat Epos La Galigo yang dikorelasikan dengan 11 objek Pemajuan kebudayaan maka Epos La Galigo dapat dikategorikan dan termasuk sebuah manuskrip yang berupa naskah dari sebuah kebudayaan yang terdapat di sebuah tempat. Pada rakyat Sulawesi Selatan Epos La Galigo, telah melegenda di tengah masyarakat. Masyarakat pendukung La Galigo senantiasa menempatkan teks maupun naskahnya sebagai suatu yang sakral dan keramat. Seluruh peristiwa dan tokohnya dianggap sebagai sesuatu yang benar-benar pernah terjadi. Akibatnya, ia senantiasa dipuja sekaligus menjadi rujukan dalam setiap aktivitas kebudayaan mereka (Rahman, 2006). Kisah yang terdapat dalam epos La Galigo telah melegenda dan telah terpatri dalam alam pikiran orang Bugis, kemudian hal itu memiliki makna mitologis. epos La Galigo dengan berbagai variasinya telah dijadikan alat pembenaran (justifikasi) terhadap peristiwa yang terjadi dan terkait dengannya di suatu tempat secara mitologis (Akhmad, dkk, 2018).

Menurut Mattulada (1995), Sure Galigo yang sudah baku karena perekamannya, tidak lagi dengan mudah mendapat isi peristiwa baru yang terjadi setelah itu. Apa yang telah terekam menjadi kenyataan kultural masyarakat sekitarnya. Bahkan menurut Danandjaya (1990) terdapat motif mengenai asal mula dari raja-raja Bugis, bahkan asal mula manusia Sulawesi Selatan dalam epos La Galigo. Motif semacam ini adalah motif dari cerita rakyat yang tergolong mite. Motif-motif tersebut antara lain *creation of man other motives*; motif *demigods and cultural herose* para tokoh setengah dewa dan pembawa kebudayaan.

Mitos dalam epos La Galigo bukan sekadar hanya seperti yang disebutkan banyak orang tidak lebih dari dongeng belaka yang dikonstruksikan

berdasarkan daya khayal dan imajinasi dari masyarakat pemiliknya. Namun sebaliknya, ternyata mitos itu adalah pedoman bertingkah laku (van Peursen, 1978) dan sumber pengetahuan masa lalu (Vansina 1965). Maka, sangat tepat untuk menempatkan epos La Galigo yang hidup dan dipercayai oleh masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan menjadi pola tindakan mereka. Dengan kata lain, realitas sosio-kultural orang Bugis-Makassar merupakan hasil dari “transformasi historis” atau “pengejawantahan” dari keyakinan akan mitos tersebut. Dengan demikian hal ini memperlihatkan bahwa epos La Galigo merupakan penggambaran mengenai peletakan dasar kebudayaan orang Bugis di Sulawesi Selatan.

Penuturan isi Sure Galigo telah menjadi bagian filsafati (Beddu, ddk, 2018), yang di dalamnya terkandung nilai-nilai kearifan lokal yang termanifestasi dalam berbagai bidang kehidupan. Kearifan lokal adalah pandangan hidup, pengetahuan atau strategi kehidupan yang berwujud aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan mereka. Fungsi kearifan lokal dalam konteks Nasional adalah mempunyai kemampuan mengendalikan, merupakan benteng untuk bertahan dari pengaruh budaya luar, mempunyai kemampuan mengakomodasi budaya luar, mempunyai kemampuan memberi arah perkembangan budaya, dan mempunyai kemampuan mengintegrasikan (Hijjang, 2018; 2016; 2010).

Penjelasan pada Epos La Galigo yang mengisahkan mengenai Tomanurung telah mengungkapkan sejumlah nilai yang mengawali pembentukan kebudayaan Bugis. Menurut Toriolo, yang menentukan manusia ialah berfungsi dan berperannya sifat-sifat kemanusiaan, sehingga orang menjadi manusia, dan begitu jugalah nilai-nilai kebudayaan Bugis. Dari sejumlah nilai itu, yang tergolong nilai utama, adalah: (a) *alempureng* (kejujuran), (b) *amacang* (kecendekiaan), (c) *asitinajang* (kepatutan), (d) *agetengeng* (keteguhan), (e) *réso* (usaha), dan (f) *siri'* (harga diri, malu). Nilai-nilai tersebut di atas sangat mulia dan dimuliakan oleh masyarakat Bugis, dan telah menjadi peletak dasar kebudayaan Bugis, yang diwariskan turun temurun dari generasi ke generasi. (Rahim, 1992). Selain itu terdapat juga nilai tentang “*Teng mangoa*” (tidak serakah), “*Teng mangempuru*” (tidak iri), “*Mabbarakka*” (penuh berkah), “*Ati Mapaccing*” (bawaan hati yang baik), “*Amaradekangeng*” (demokrasi) dan “*Assimellereng*” (kesetiakawanan sosial) (Musi, 2018). Teruraikan dengan jelas bahwa dalam epos La Galigo tersisipkan nasihat-nasihat para leluhur mengenai nilai kearifan dalam menjalankan kehidupan, sehingga di dalamnya tak hanya sekadar sebagai alat untuk mempertegas identitas dan jati diri tetapi sebagai landasan dalam menggerakkan arah kebijakan.

Pengakuan dan pengembangan nilai-nilai kearifan lokal ini tidak dilakukan tanpa penggeseran pola pengambilan keputusan dari pusat dan tertutup ke arah desentralisasi dan transparan. Dengan adanya transparansi dan pengakuan atas pengetahuan lokal secara proporsional maka komunitas dapat berpartisipasi dalam pengelolaan lingkungan, baik lingkungan fisik, maupun menjaga hubungan sesama makhluk, tentunya juga hubungan sesama manusia (Hijjang, 2017; 2016; 2009).

Kebudayaan merupakan aset terbesar bangsa Indonesia untuk bisa sampai ke kancah internasional. Hal ini dikarenakan kebudayaan merupakan identitas suatu bangsa yang tidak bisa disamakan dengan bangsa lainnya. Indonesia merupakan negara dengan beragam kebudayaan yang dimiliki dan sudah diakui oleh dunia. Kebudayaan tersebut merupakan cerminan dari jati diri suatu bangsa ketika dilihat dari aspek bagaimana suatu bangsa bisa mempertahankan warisan budaya yang berupa hasil penciptaan di masa lalu yang kemudian dikembangkan dan dilestarikan hingga saat ini (Rizqy, dkk, 2018).

Kerangka kebijakan yang berbasis pada karakteristik daerah seperti kearifan lokal akan sangat penting dalam menunjang pembangunan di daerah asalkan tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang lain. Oleh karena itu, kearifan lokal ini perlu dioptimalkan dalam semua aspek seperti dalam pembentukan peraturan daerah, dan dalam rencana pembangunan, Namun sebelum hal ini dilakukan, kearifan-kearifan lokal yang ada perlu untuk dilindungi terlebih dahulu dalam kebijakan daerah yang tepat (Fauzan, & Sukardi, 2014).

Oleh karenanya, saat ini hal yang tepat dalam mengembangkan kebudayaan bukan hanya sekadar mencatat dan menginventarisir sebuah kebudayaan, melainkan mulai memikirkan bagaimana kegunaan dari sebuah kebudayaan, terutama bagi pemangku kebijakan dan seluruh stakeholder terkait dalam rangka memajukan kebudayaan. Nilai-nilai kearifan dijadikan sebagai pijakan dalam melangkah untuk menentukan kebijakan daerah. Dengan demikian, ide mengenai pemajuan kebudayaan daerah dalam kerangka strategi kebudayaan nasional sebenarnya bukan hanya tentang arti penting kebudayaan, tetapi lebih pada bagaimana implikasi dari pemajuan kebudayaan daerah tersebut terhadap haluan pembangunan secara *holistic* dan kompeherensif yang di dalamnya termasuk segala hal yang berhubungan dengan pembangunan tata ruang dan tatanan sosial-budaya masyarakat. Potensi daerah berbasis yang dikelola kebudayaan dikelola berkelanjutan dan menghasilkan *revenue* pendapatan bagi masyarakat dalam menggerakkan

perekonomian daerah.

Potensi yang berpeluang untuk dikembangkan pada *core* bisnis yang berlandaskan pada nilai kearifan adalah mengenai kain sutera, khususnya untuk di Kabupaten Soppeng yang merupakan tempat perhelatan festival budaya dan seminar La Galigo III. Kain sutera adalah properti budaya dalam masyarakat Bugis yang dilandasi pada nilai budaya sebagai kemunculannya. Bahkan dalam naskah La Galigo terdapat pembahasan mengenai sutera dalam setiap episodenya. Mulai dari episode diturunkannya tunas di Bumi, sampai pada episode *Pengembaraan Sawerigading* mengisahkan adanya kain sutera yang digunakan sebagai pakaian ataupun bentuk penghargaan hadiah serta sebagai simbol dalam status sosial. Dengan demikian kain sutera dapat dijadikan *Core Bisnis* Berbasis Kearifan dan juga sebagai upaya penguatan kebudayaan daerah. Karena kain sutera ini memiliki empat elemen keunggulan yang menjadikannya dapat bergerak maju karena di satu sisi berpotensi sebagai *core bisnis* namun juga bernilai secara kultural.

Adapun keempat elemen adalah pertama merupakan bagian dari adat istiadat, yakni bila dilihat dari cara penggunaannya sebagai syarat naik ke balai adat untuk melakukan musyawarah. Kedua, Bagian dari teknologi tradisional, yakni bila kain sutera dilihat dari segi teknik tenun. Ketiga, bagian dari pengetahuan tradisional, yakni bila kain sutera dilihat dari pewarna kain yang berasal dari bahan-bahan tertentu. Kemudian terakhir keempat, bagian dari seni, yakni bila kain sutera dilihat dari segi desain motif.

Penutup

Sebagai catatan penutup Epos La Galigo sebagai warisan dunia yang diakui oleh UNICEF merupakan modal yang dimiliki oleh masyarakat Sulawesi Selatan dalam mengembangkan kebudayaan daerah. Untuk itu dalam rangka mengembangkan kebudayaan daerah dalam rangka memajukan kebudayaan dan meningkatkan taraf hidup masyarakat Epos La Galigo menjadi landasan dan batu pijakan dalam bergerak mengikuti perkembangan zaman, namun tidak tercerabut dari jati diri kolektif sebagai orang Bugis khususnya. Dengan demikian adanya kebijakan aturan UU No. 17 Tahun 2017 dan Perpres Nomor 65 Tahun 2018 tentang Tata Cara Penyusunan PPKD dan Strategi Kebudayaan menjadi tonggak awal dalam merevitalisasi kebudayaan daerah yang sempat meredup akibat derasnya terjangan arus globalisasi dan modernitas serta hegemoni kebudayaan Barat. ■

Daftar Pustaka

- Akhmad., Idris, Usman., Siregar, Leo. 2018. "Mitos Sawerigading (Epos Galigo): Suatu Analisis Struktural dan Penafsiran". *Jurnal Etnografi Indonesia* 3(2) : 224-249.
- Beddu, Syarif., Hijjang, Pawennari., Yudono, Ananto., Harisah, Afifah., Sir, Mochsen. 2018. *Filosofi Sureq La Galigo pada Arsitektur Rumah Panggung Bugis di Sulawesi Selatan*. Manuskrip. (proses penerbitan)
- Danandjaja, James 1990. *Kegunaan Ceritra Rakyat Sawerigading Sebagai Sumber Sejarah Lokal Daerah-Daerah di Sulawesi Selatan*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Fauzan, Encik M. Sukardi. 2014. Optimalisasi Kearifan Lokal sebagai Upaya Meningkatkan Daya Saing di Sampang dan Pamekasan Melalui Pembentukan Peraturan Daerah. Seminar Nasional Riset Inovatif II. Kemendikbud.
- Hijjang, Pawennari. 2018. "Revitalisasi Nilai-Nilai Kearifan sebagai Upaya Deradikalisasi". Makalah Ilmiah. Disampaikan pada kegiatan seminar nasional "Deradikalisasi dalam menguatkan Integritas Bangsa (Tinjauan Antropologis dan Pertahanan Keamanan)" pada 11 April 2018 di Universitas Lambung Mangkurat, Banjarmasin.
- _____ 2017. Sistem Pengetahuan Lokal Komunitas Dayak Benuaq dalam Aktivitas Perladangan Di Desa Melapen Baru, Kabupaten Kutai Barat, Kalimantan Timur dalam Prosiding Kongres Internasional 1: Kebudayaan Dayak, Bengkayang Kalimantan Barat.
- _____ 2016. "The Empowerment of The Local Knowledge In Handling and Tackling The Disasters in Sinjai Regency". *IJMAS (International Journal of Management and Applied Science)* Special Issue-1, 8(2) : 98-101.
- _____ 2010. "Revitalisasi Nilai-Nilai Kearifan Lingkungan dalam Pembangunan Berkelanjutan di Kabupaten Jayapura Provinsi Papua". Laporan Penelitian, Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, Universitas Hasanuddin, Makassar.
- _____ 2009. "Revitalisasi Nilai-nilai Kearifan Lingkungan dalam Pembangunan Berkelanjutan di Kabupaten Jayapura Provinsi Papua".

Jurnal Ilmiah Pariwisata. 14(2) : 108-116.

- Kemendikbud, 2018. *Strategi Kebudayaan Indonesia*. Kongres Kebudayaan Indonesia.
- Kern, R.A, 1989. *I La Galigo*. (terj. La Side dan Sagimun M.D.). Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Mattulada H. A. 1995. *Latoa suatu Lukisan Analis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gadja Mada University Press.
- Musi, M. Akil. 2018. *Nasehat Leluhur Bugis*. Manuskrip.
- 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.
- Rahim, A. Rahman. 1992. *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Makassar: Hasanuddin University Press
- Rizqi, Nur I. Wachda, Laily K. Puspitasari, Suci. 2018. “Sekolah Cagar Budaya Pembentukan Karakter Siswa Berbasis Budaya dan Kearifan Lokal di SD Muhammadiyah 2 Tulangan”. Artikel, Universitas Muhammadiyah Sidoarjo.
- Vansina, Jan. 1965. *Oral Tradition. A Historical Methodology* (terj. H.M. Right). Penguin Books.
- Van Peursen. 1978. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Wijaya, Satria. Widodo, Sahid T. Subiyantoro, Slamet. 2018. “Ungkapan Kearifan Kultural tentang Aturan Adat Bujang Gadis dan Kawin dalam Undang-Undang Simbur Cahaya Kesultanan Palembang 1824”. *Jurnal Kredo*. 2(1): 98-111.
- Zulkifli AR & Azhari AR. 2018. “Perlindungan Pemajuan Objek Kebudayaan menurut Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017”. *Doktrina: Journal of Law*. 1(1): 56-68.

Bab 7

Migrasi dan Integrasi Bugis

Mu'jizah

Pendahuluan

Suku Bugis adalah salah satu suku di Sulawesi Selatan yang memiliki banyak naskah atau manuskrip sebagai peninggalan tradisi tulis. Salah satu karya adiluhung yang dikenal di tingkat dunia adalah *I La Galigo*. Pada tahun 2015 naskah ini ditetapkan oleh UNESCO sebagai warisan budaya tak benda dunia yang berasal dari Indonesia. Manuskrip ini merekam pengetahuan, pemikiran, dan berbagai kearifan lokal. Kekayaan budaya ini masih tersimpan di masyarakat dan lembaga, baik di dalam maupun di luar negara. Paeni, dkk. (2003) mengumpulkan koleksi naskah, di antaranya Bugis, Makassar, dan Mandar yang berada di wilayah Sulawesi Selatan dan menyusunnya menjadi sebuah katalog yang berjudul *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Sulawesi Selatan* (2003).

Naskah yang dicatat dalam katalog tersebut beragam jenisnya, seperti naskah keagamaan, Al-Qur'an, azimat, dialog, doa-doa, hukum Islam, jual beli, khutbah, akhlak, tauhid/keimanan, tajwid, tasawuf, kabar kiyamat, dan zikir. Di samping itu ada juga naskah sastra dan undang-undang. Naskah-naskah tersebut dimiliki oleh masyarakat dan beberapa lembaga, termasuk lembaga adat. Tempat penyimpanannya tersebar di wilayah Sulawesi Selatan, mulai dari Kabupaten Bone, Gowa, Soppeng, Barru, Wajo, Pangkep, Maros, Pinrang, dan Luwu.

Terutama suku Bugis dan Makassar dikenal sebagai suku perantau yang penyebaran atau diasporanya sangat luas. Suku ini hampir ada di setiap wilayah di Indonesia, seperti Jawa, Sumatera, Kalimantan, dan Papua. Bahkan, penyebaran penduduk ini sampai ke Asia Tenggara dan Afrika Selatan. Dengan diaspora penduduk yang luas itu tercermin keunggulannya. Misal-

nya, dalam beberapa manuskrip digambarkan bahwa suku Bugis adalah seorang pemberani dan negosiator dengan beberapa kerajaan yang mengalami masalah politik dan kekuasaan. Hingga saat ini, jejak kekuasaan suku ini masih dilihat di beberapa tempat, di antaranya di Yogyakarta. Pada saat upacara di Kraton Yogyakarta, prajurit Bugis dan Makassar dilestarikan dengan nama *Bugisan* dan *Daengan* yang selalu disertakan dalam kirab Kraton Yogyakarta.

Bukan hanya di Jawa, orang Bugis juga mempunyai pengaruh di tanah Melayu. Pada masa lalu orang Bugis datang ke tanah Johor Melayu dan memberi bantuan Sultan Sulaiman dalam menghadapi musuhnya Raja Kecil dari Minangkabau. Pada saat itu orang Bugis, seperti Daeng Kamboja, Daeng Menambun, Daeng Perani, dan Daeng Cellak hadir di tengah konflik kekuasaan. Keberhasilan mereka membantu Sultan Sulaiman mengantarkan salah satu dari mereka menjadi Raja Muda posisi yang sangat strategis dalam sistem pemerintahan Melayu. Para Daeng itu juga mempunyai peran besar di beberapa kerajaan di Kalimantan, di antaranya Sambas dan Mempawah.

Dalam catatan sejarah, kekuasaan di Sulawesi Selatan, khususnya Bugis dan Makassar pada dasarnya sangat mandiri. Belanda sebagai penguasa di daerah itu mulai muncul pada abad ke-17. Sebelumnya, Belanda tidak banyak campur tangan terhadap suku ini karena pada saat itu beberapa kerajaan di Sulawesi Selatan sudah menjadi sebuah kekuasaan besar. Kebesaran itu tercatat dalam manuskrip *I La Galigo* (Rahman, 2006) dan *Ritumpanna Walen-rengne* (Enre, 1999) serta salah satu versi *I La Galigo*, yakni *TBG 188. Lon-tarak Banrimurung* (Pancarangi Hamid, 1991), *Naskah Tolokna Daeng Palié*. Kejayaan suku-suku itu juga direkam dalam beberapa naskah Melayu, di antaranya *Silsilah Melayu dan Bugis* (Yusof, 1982), *Tuhfat An-Nafis* (Matheson, 1991), *Hikayat Negeri Johor* (Mu'jizah, 1996), *Syair Perang Mengkasar* (Skinner, 2008), dan *Hikayat Daeng Menambun* (Hamid, 1980). Naskah-naskah Melayu tersebut termasuk dalam sastra sejarah. Sebagai sastra sejarah, di dalamnya terdapat mitos dan unsur sejarah yang menjadi ciri sastra sejarah.

Sebagai karya yang mencerminkan peristiwa sejarah, naskah-naskah tersebut dapat dijadikan objek kajian, terutama untuk menelusuri migrasi atau penyebaran suku bangsa, khususnya Bugis. Dalam sejarah migrasi orang-orang Bugis telah terjadi komunikasi lintas budaya yang menyebabkan pula terwujudnya proses integrasi atau penyatuan.

Migrasi dan intergrasi sosial ini menarik dibicarakan sebagai sebuah gejala protonasionalisme yang menjadi jejak rintisan “kebangsaan”. Pada saat ini penelusuran jejak kebangsaan menjadi menarik dan kontekstual, sebab

pada saat ini keberagaman Indonesia mulai “digugat”. Keberagaman bukan lagi menjadi sebuah kekayaan, melainkan dianggap mengancam stabilitas kebangsaan. Apalagi tahun ini merupakan tahun politik. Isu sara dikundangkan kembali dan menggelinding menjadi bola panas.

Kondisi ini menimbulkan keresahan di tengah masyarakat. Jika kondisi ini tidak dikelola dengan baik, ancaman dan ketidaknyamanan serta disintegrasi akan meruak kembali. Dalam konteks ini sebuah penelusuran jejak kebangsaan pada masa lalu sangat penting, terutama yang berkaitan dengan cikal bakal atau asal usul rasa kebangsaan dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang memiliki kekuatan dengan keberagaman suku, budaya, bahasa, dan agama.

Penelusuran jejak kebangsaan adalah tema yang terlalu luas dan besar. Untuk itu, pembahasan difokuskan pada bagaimana ketersebaran (migrasi) suku Bugis dan penyatuannya atau integrasinya? Migrasi penduduk Bugis yang sangat luas mencerminkan satu suku yang unggul. Orang Bugis dan Makassar terkenal sebagai pelaut yang ulung dan unggul dalam diplomasi politik dan kekuasaan.

Di samping politik, suku Bugis juga tersebar melalui perdagangan. Mereka bergaul di tanah rantau dan berbaur dalam lintas budaya dan akhirnya mengikat dengan perkawinan sebagai ikatan sosial dalam ikatan darah. Naskah-naskah yang disebutkan di atas, terutama *I La Galigo* menjadi bahan menarik dalam pembahasan ini. Di samping itu, beberapa naskah Melayu yang mendukung data migrasi dan integrasi masyarakat Bugis. Salah satu unsur untuk menelusuri hal itu melalui motif, latar, dan tokoh dalam cerita.

Motif adalah peristiwa atau kejadian yang seringkali muncul dalam cerita yang digunakan sebagai suatu pengulangan yang disengaja. Motif ini muncul dalam frasa-frasa yang penting (Abrams, 1971). Motif menurut Sutrisno (1983) menjadi unsur dalam sastra yang berfungsi sebagai penggerak atau pendorong cerita ke arah peristiwa berikutnya yang membuat cerita maju menuju klimaks dan akhir cerita. Motif-motif berbagai cerita pernah didaftarkan oleh Thompson (1928) dan Propp (1977). Tokoh adalah pelaku cerita yang ditampilkan sebagai sosok yang lengkap dengan sikap, emosi, dan perwatakan yang terlihat dalam penokohan. Tokoh tersebut hidup di suatu tempat yang menjadi konteks cerita yang berkaitan dengan nilai-nilai yang pedomani masyarakat yang sesuai dengan konteks waktunya.

Untuk kepentingan itulah, dalam makalah dibahas bagaimana karya adiluhung *I La Galigo* merepresentasikan proses terjadinya migrasi dan in-

tegrasi sebagai jejak rintisan kebangsaan. Kebangsaan dijadikan topik karena suku Bugis diasporanya sangat luas sampai pada lintas negara. Pada dasarnya istilah kebangsaan adalah konsep modern yang berkaitan dengan adanya negara, sedangkan bangsa Indonesia terbentuk pada tahun 1945 sejak kemerdekaan dikumandangkan. Sebelumnya, sistem kekuasaan berpusat pada etnisitas yang ada pada kerajaan-kerajaan. Di Sulawesi pada masa lalu terdapat dua kerajaan besar, di antaranya kerajaan Bugis di Bone dan Kerajaan Gowa di Makassar. Di samping dua kerajaan itu terdapat juga kerajaan-kerajaan lain. Kerajaan-kerajaan inilah yang menjadi sumber penelusuran jejak rintisan kebangsaan yang muncul dari ranah etnisitas.

Migrasi dan Integrasi: Politik, Dagang, dan Perkawinan

Migrasi dan intergrasi adalah dua istilah yang dipakai dalam keterkaitannya dengan politik dan sejarah. Pada dasarnya dalam I La Galigo mengandung perspektif sejarah, termasuk dalam hal legitimasi kekuasaan dan kerajaan Luwu yang dimulai dari To Manurung atau To Tompoq serta cikal bakal raja-raja di Sulawesi Selatan (Rahman, 2006:52). Hampir semua raja dan bangsawan tinggi Bugis dihubungkan dengan Luwu, tempat pertama yang dituju oleh Batara Guru saat turun ke bumi. Luwu menjadi latar sebagai tanah kelahiran pertama masyarakat Bugis. Tempat ini menjadi pijakan awal ketersebaran masyarakat Bugis di berbagai daerah. Luwu dalam I La Galigo adalah tanah air pertama orang Bugis. Tanah air yang dimaksud pada bagian ini adalah tempat lahir atau ibu pertiwi. *Ibu pertiwi* dalam *KBBI* (2018) adalah tempat bumi dipijak dan dijunjung. Ibu pertiwi dapat juga dimaknai sebagai tanah yang menjadi tumpah darah atau tempat kelahiran.

Motif perkawinan dalam I La Galigo mengisahkan asal-usul manusia yang tinggal di Luwu. Dari perkawinan ini lahir keturunan yang menjadi silsilah sampai pada Sawerigading Motif perkawinan pertama adalah penyatuan dunia atas yang dihuni oleh La Togeq Langiq (Batara Guru) dan dunia bawah oleh Peretiwi (We Nyilig Timoq) yang berdiam di dunia tengah, yakni dunia manusia yang melahirkan Sawerigading.

Penyatuan tiga dunia ini berkaitan dengan kepercayaan bahwa nenek moyang mereka, termasuk raja yang dijadikan pemimpin bukanlah orang sembarangan. Genealogi yang menguraikan silsilah keturunan ini berfungsi untuk melegitimasi kekuasaan raja sebagai orang terpilih. Pilihan itu jatuh pada kepercayaan masyarakat bahwa orang pilihan itu dibentuk dari alam di

luar alam manusia itu sendiri, yakni perpaduan alam bawah atau alam atas. Legitimasi itu diperlihatkan oleh tingginya derajat manusia yang bernama Sawerigading dan keturunannya yang lahir di Luwu.

Melalui perkawinan ini lahirlah keturunan demi keturunan dan membentuk pohon silsilah panjang. Menurut Enre (1999), *I La Galigo* episode *Ritumpanna Walenrengge* tersusun enam keturunan dalam silsilah. Misalnya, perkawinan Batara Guru yang merepresentasikan dunia atas yang kawin dengan We Nyiliq Timo representasi dari dunia bawah; kemudian melahirkan Batarallattuq yang merepresentasikan dunia tengah. Batara Lattuq kawin dengan We Opu Sengngeng, melahirkan Sawerigading dan We Tenriabeng. Sawerigading kawin dengan I We Cudai dan lahirlah I La Galigo. I La Galigo menikah dengan Simpurotoja yang melahirkan Patianjala. Saat dewasa Patianjala menikah dengan Simpurosiang yang melahirkan Anakaji. Anakaji menikah dengan We Tappacina dan melahirkan We Mattengnga Empong (Enre, 1999: 95).

Luwu sebagai latar tempat tinggal masyarakat Bugis yang paling awal ini menjadi titik awal penyebaran masyarakat ke berbagai daerah. Penyebaran itu dilakukan, di antaranya melalui kekuasaan. Misalnya, Tomanurung menjadi penguasa bukan hanya di Luwu melainkan juga di Soppeng, Gowa, Bone, dan Barru (Rahman, 2006: 53). Berkaitan dengan itu, Enre (1999:105-108) juga menyatakan bahwa wilayah tempat Batara Guru mula pertama kali datang di Cerekang, daerah Kabupaten Luwu yang sekarang. Dalam episode *Ritumpanna Walenrengge* latarnya berpusat di Luwu dan Ware, tetapi terlibat juga beberapa tempat lain yang mengantarkan Sawerigading ke Cina, yakni Cilellang Takkebiro, Kaukau, Lompoq, Tanete, Sama, Mengkoka, Balannipa, Balirante, Ussu, Welenrang, Buakacu, Toraja, Duri, Lemo, Penyula, Seko, Wasa, dan Matana.

Di samping tempat-tempat tersebut diketahui juga beberapa negeri yang rajanya diundang untuk menghadiri acara di Ware. Daerah-daerah yang diundang itu adalah Wewanriu, Gima, Sawammegga, Tomptikka, Wadeng, Maluku, Sama, Tessililu, Mattoanging, Taranati, Marappettang, Marupapa, Mallantunrung, Kelling, Sunra Rilau, Sunra Riaja, Marencawa, Saburi, Malaka Riaja. Daerah itu pernah dikunjungi Sawerigading pada waktu melanglang buana selama tujuh tahun. Enre (1999: 107) mengelompokkan tempat-tempat tersebut ke dalam 4 golongan, salah satunya adalah tempat yang dikenal hingga sekarang yakni Gima (Bima), Maluku (Maluku), Sama dan Taranati (tempat di Bima, Ambon, dan sekitarnya Maluku Tenggara, dan Ternate).

Pada halaman 160 *Ritumpanna Walenrengge* (Enre, 1999) terdapat bait

10 *natiwirangngi singkeruq kati*

Datu Puatta Tejorisompa

Nalattuq to liweng ri Gima

ttiwi singkeruq le ri Puatta La Tenritatta

nasompeq to ri Marupapa

membawakan undangan

sripaduka Tejorisompa

sampai pula ia di seberang di Gima

membawa undangan bagi sri paduka La Tenritatta

hendaknya berlayar pula ia ke Marupapa

15 *natiwirangngi singkureq kati*

Ajipalallo Leba Tellaraq

Napatarakka manengngi mai

Anaq datue ri Marupapa

Jemmuricina musuro ssompeq ri Tompoqtikka

membawakan undangan

Ajipalallo Leba Tellaraq

mengajak semua ke mari

anak raja di Marupapa

Jemmuricina kau suruh berlayar ke Tompoqtikka

Gima yang disebutkan dalam teks di atas juga disebutkan sebagai salah satu tempat yang didatangi Sawerigading, tidak lain adalah Bima di Nusa Tenggara Barat. Dalam teks itu, menyebutkan bahwa penyebaran orang Bugis juga sampai ke Jawa. Dinyatakan bahwa I La Bulisaq dibawa menyeberang ke tanah Jawa dan dimunculkan dari laut, seolah-olah keturunan Peretiwi dan

kawin dengan putri Jawa (Rahman, 2006: 89-90).

Di samping Jawa, Cina juga menjadi tujuan kedatangan Sawerigading. Dia pergi ke wilayah itu untuk mencari calon istrinya. Menurut Rahman (2009: 87-89) banyak episode yang mengisahkan perjalanan Sawerigading ke Cina. Perjalanan ini sangat panjang dikisahkan dalam I La Galigo. Misalnya, La Pananrang mengisahkan asal usulnya dan maksud pelayarannya, yakni menuju Cina. Pada bagian lain dinyatakan bahwa tengah malam Sawerigading kaget mendengar La Bolontiuq, pengawal Settia Bonga menyampaikan bahwa sebentar lagi kapalnya akan tiba di Cina, tempat We Cudai (calon tunangannya) bermukim.

Tujuan Sawerigading ke Cina merupakan upaya penjelajahan negeri jauh yang mungkin saat itu sudah maju. Dengan perkawinannya dengan putri Cina memperlihatkan kebesarannya menguasai putri Cina. Putri atau wanita dalam cerita-cerita lama adalah lambang ibu pertiwi. Penguasaan suku Bugis ke beberapa negeri juga dikisahkan dalam cerita-cerita Melayu, salah satunya *Hikayat Upu Daeng Menambun* (HUDM). Dalam hikayat tersebut keturunan raja di Kalimantan, sebelum kedatangan orang Bugis, pada awalnya dikaitkan dengan kerajaan Majapahit dan anaknya Brawijaya.

Alkisah maka tersebutlah perkataan Sang Raja Majapahit beranakkan Brawijaya. Maka Brawijaya inilah pergi ke Sukudana, duduk di Benua lama menjadi raja. Maka ialah beranakkan Raja Baporang. Maka Raja Baporang beranakkan Pangeran Karang Tanjung. Maka Pangeran Karang Tanjung beranakkan Panembahan Bendala. Maka Panembahan Bendala beranakkan Sukudana (HUDM, hal. 9)

Majapahit adalah kerajaan yang berpusat di Jawa Timur yang diperkirakan berdiri sekitar abad ke-13 sampai ke-15. Puncak kejayaan kerajaan ini pada masa pemerintahan Hayam Wuruk. Kejayaan itu ditandai dengan penguasaan kerajaan Majapahit pada berbagai wilayah di Nusantara. Kejayaan kerajaan ini dicatat juga dalam *Negarakertagama* (Ricklefs, 1981).

Prapanca menyebutkan bahwa selain Jawa, Sumatra, Pahang dan sebagian besar wilayah Malaysia, Tanjung Negara (Kalimantan), Kepulauan Nusa Tenggara, Maluku, Ambon, Wandhan (Papua) telah dikalahkan oleh Majapahit. Di samping itu, beberapa negara lain di sekitar Asia Tenggara, seperti Syangka, Ayodhyapura, Campa, Kamboja, dan Yawana merupakan negara-negara sahabat (Robson, 1995:33-44)

Dalam *Hikayat Daeng Menambung* terlihat penyebaran (migrasi) penduduk, khususnya orang Bugis dari satu kerajaan ke beberapa kerajaan lain yang ada di Nusantara, khususnya wilayah Indonesia dan Malaysia saat ini. Peristiwa diawali dengan berlayarnya lima pendekar ke beberapa wilayah di Indonesia. Kelima Daeng pendekar itu adalah Upu Daeng Parani, Upu Daeng Menambung, Upu Daeng Marewa, Upu Daeng Chella, dan Upu Daeng Kemasi. Tujuan mereka ke beberapa wilayah itu berhubungan dengan politik (kekuasaan) dan dagang. Selain berkaitan dengan politik dan kekuasaan, dalam HUDM dikisahkan ke lima pendekar Bugis itu datang ke wilayah di Borneo (Kalimantan) juga untuk berdagang. Dagangan mereka cukup berhasil dan mereka meluaskan perdagangannya ke beberapa wilayah. Bahkan sampai ke Batavia. Hanya di dalam hikayat tersebut tidak dinyatakan dengan secara spesifik barang dagangan yang diperjualbelikan. Salah satu bagian cerita itu mengisahkan situasi perdagangan orang Bugis di Kedah.

Syahdan serta sampai dua hari, mufakatlah sekalian sanak saudara Yamtuan Kedah. Mana-mana yang tiada suka berkumpul serta bersedia hendak melanggar. Dan serta sampai waktu ketikanya, maka dilanggarnya Yamtuan Kedah yang baharu itu. Maka sekalian orang Bugis kumpul serta sekalian orang dagang datang dari timur dan segala orang dagang dari sebelah barat, tidak turut masuk perang (hal. 42).

Dalam hal politik, para satria Bugis ini menawarkan kekuatan diplomatik dalam negosiasi. Bukan hanya Kedah mereka juga menyebar Banjar, Matan, Sambas, Mempawah, dan Sukudana. Mereka juga menyebar kekuasaan ke Selangor dan Kedah. Kelima *daeng* itu pandai berdiplomasi dalam politik kekuasaan. Strategi politik yang dilakukan adalah kerja sama dalam kekuasaan. Misalnya mereka bernegosiasi dalam membantu kerajaan lain dalam menghadapi musuh. Mereka bersedia membantu dengan syarat, di antaranya jika mereka berhasil melepaskan seorang raja dari tindasan kerajaan lain, mereka meminta jabatan dalam kekuasaan kerajaan itu.

Mereka juga bahkan berani meminta bayaran dengan harga tertentu. Misalnya pada saat mereka sedang berada di Riau, Raja Kedah sedang mengalami kemelut karena perebutan kekuasaan. Para *daeng* ini diundang ke Kedah untuk membantu Raja Kedah. Mereka meminta bayaran 15 *bahara* setiap orang. Raja Kedah menyanggupi. Akhirnya Raja Kedah berhasil ditolong merebut kekuasaannya kembali dan setelah peperangan, sesuai dengan janjinya mereka dibayar 3 *bahara* sebagai uang muka. Tidak lama berada

di Kedah Upu Daeng Parani dikawinkan dengan saudara perempuan Yang Dipertuan Kedah. Setelah peristiwa itu kelima Upu Daeng kembali ke Riau.

Di dalam *Hikayat Negeri Johor* dikisahkan bahwa mereka di Riau pandai berperang, pandai bermain badik dalam berperang melawan musuh-musuhnya. Kelahiannya lima *daeng* ini selalu saja menang tarung, di antaranya pada saat melawan serangan Raja Kecil atas permintaan Sultan Sulaiman. Atas kemenangan itu mereka meminta syarat diberikan kedudukan Yang Dipertuan Muda. Jabatan itu diberikan Sultan Sulaiman saat berhasil mengusir Raja Kecil, sebagai balasan dan menepati perjanjian, Daeng Kamboja kemudian diangkat menjadi Yang Dipertuan Muda.

Penyebaran mereka ke beberapa wilayah bagian barat itu disatukan dan dipererat melalui perkawinan. Motif perkawinan selalu berulang dalam berbagai cerita. Perkawinan adalah sistem kekerabatan yang mempererat tali persaudaraan melalui darah. Keturunan melalui perkawinan sangat kuat. Para *daeng* dalam beberapa peristiwa setelah berhasil menduduki kekuasaan biasanya mempererat hubungan dengan pernikahan. Misalnya Daeng Kamboja saat di Riau menikahi adik Sultan Sulaeman. Tokoh lain Upu Daeng Perani setelah berhasil mengembalikan kekuasaan Raja Kedah, dia menikah dengan saudara perempuan Yang Dipertuan Kedah. Dengan perkawinan ini, hubungan kekerabatan Daeng Kamboja di Riau dan Daeng Perani di Kedah menjadi semakin kuat.

Kekuatan ini memperlihatkan bahwa para *daeng* dari Bugis yang terkenal pemberani dan pandai serta mempunyai strategi yang bagus dalam pemerintahan. Falsafah *tallu cappa: cappa lila, cappa kawali, dan cappa laso* mereka terapkan dalam kehidupan nyata. Falsafah itu memberikan kejayaan pada suku Bugis. Mereka menyebar ke berbagai wilayah dengan kekuasaan dan perdagangan serta mempererat hubungan kekerabatan melalui perkawinan. Dengan perkawinan itu mereka juga menyatukan wilayah-wilayah itu melalui kekuasaan dan perkawinan.

Dalam keberhasilan itu mereka menerapkan falsafah tiga ujung atau *tallu cappa*. *Tallu Cappa* itu membuat kejayaan dengan ujung lidah mereka memiliki kepandaian dalam diplomasi (*cappa lila*). Mereka akan mengeluarkan ujung badik (*cappa kawali*) jika dibutuhkan. Terakhir mereka juga menerapkan *cappa laso* atau ujung kelamin melalui perkawinan yang sah yang kemudian membentuk genealogi kebangsawanan dengan kerajaan setempat.

Penutup

Sastra sebagai dunia fiksi mencerminkan pemikiran. Salah satu pemikiran itu adalah penelusuran jejak kebangsaan yang ada dalam masyarakat Bugis. Suku Bugis mempunyai kekuatan berupa penyebaran penduduk yang sangat luas sebagai gejala rintisan kebangsaan. Migrasi atau penyebaran penduduknya dilakukan ke berbagai wilayah. Bukan hanya di Indonesia, suku ini menyebar luas, melainkan juga ke Asia Tenggara bahkan sampai ke mancanegara. Penyebaran yang luas ini melambangkan kekuatan suku Bugis. Migrasi itu dilakukan bersamaan dengan politik dan kekuasaan.

Di samping kekuasaan penyebaran suku Bugis juga disertai dengan perdagangan. Sebagai orang yang piawai di laut atau sebagai pelaut, perdagangan menjadi salah satu sarana penyebaran penduduk. Perdagangan ini memperkuat kekuasaan yang diperoleh melalui politik. Kedua kekuatan itu disatukan atau berintegrasi dengan perkawinan. Perkawinan menjadi motif yang banyak muncul dalam cerita, baik *I La Galigo* maupun *Hikayat Upu Daeng Menambun*. ■

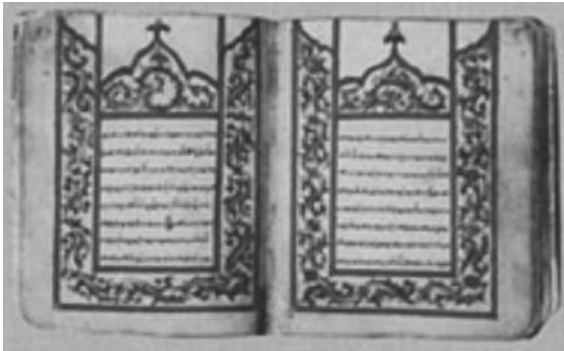
Daftar Pustaka

- Abrams, M.H. 1976. *The Mirror and the Lamp*. London: Oxford University Press.
- Enre, Fachruddin Ambo. 1999. *Ritumpanna Walenrengnge*. Jakarta: Yayasan Obro Indonesia.
- Hamid, Rogayah A. Hamid. 1980. *Hikayat Daeng Menambun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Matheson, Virginea. 1991. *Tuhfat An-Nafis*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti
- Mu'jizah. 1996. *Hikayat Negeri Johor*. Jakarta: Pusat Bahasa
- Paeni, dkk. (2003) *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Sulawesi Selatan*
- Rahman, Nurhayati. 2006. *Cinta Laut dan Kekuasaan*. Makassar: La Galigo Press.
- Skinner, C. 2008. *Syair Perang Mengkasar*. Makassar-Jakarta: Innawa - KITLV
- Yusof, Moh. 1984. *Silsilah Melayu dan Bugis*. Malaysia: Fajar Bakti.

Bab 8

La Galigo Menerawang ke Tanah Melayu

Norashikin Salleh



Sureq Galigo atau disebut juga La Galigo adalah sebuah epik mitos penciptaan yang merekam jejak peradaban Bugis di Sulawesi Selatan (sekarang bagian dari Republik Indonesia) yang peristiwa ceriteranya berlangsung antara abad ke-13 dan ke-15. Ia ditulis dalam bentuk puisi berumus menggunakan bahasa Bugis kuno ditulis dalam huruf *lontara* Bugis. Epik mitis kuno ini lahir daripada masyarakat Bugis, namun memiliki persambungan dan penyebaran naratifnya ke pelbagai penjuru wilayah Nusantara, seperti Sumatera, Semenanjung Tanah Melayu, Jawa, dan hampir seluruh di daratan pulau Sulawesi, tidak terkecuali Sulawesi Tengah sebagai salah satu sona persebaran La Galigo.

La Galigo di Sulawesi Tengah

La Galigo mengisahkan tentang kisah Sawerigading, seorang pahlawan

yang gagah berani dan juga perantau. La Galigo penuh dengan mitos dan peristiwa-peristiwa luar biasa. Walau bagaimanapun, ia tetap memberi gambaran kepada sejarawan mengenai kebudayaan Bugis sebelum abad ke-14.



Silsilah I La Galigo

Kitaran epik ini merujuk kepada waktu ketika penempatan Bugis berada di persisiran pantai Sulawesi. Ini dibuktikan dengan bentuk setiap kerajaan ketika itu, di mana penempatan awal ketika itu berpusat di muara sungai tempat kapal-kapal besar boleh melabuh. Wilayah pesisir itu menjadi pusat pemerintah pula yang biasanya terletak berdekatan dengan muara-muara sungai. Pusat pemerintahan menjadi tempat pendirian istana dan rumah-rumah kaum elite. Bangunan-bangunan lainnya yang berdiri berdekatan dengan istana seperti Rumah Majlis atau *baruga* yang berfungsi sebagai tempat musyawarah sekaligus tempat menyambut para tetamu kerajaan dan pedagang-pedagang dari luar (asing).

Kehadiran pedagang-pedagang luar dan asing amatlah disambut gembira di kerajaan-kerajaan Bugis ketika itu. Setelah membayar cukai pelabuhan, barulah pedagang-pedagang asing boleh berniaga di dalam kerajaan. Selalunya, pemerintah berhak pula berdagang dengan mereka menggunakan sistem barter, diikuti golongan atasan atau bangsawan dan kemudiannya orang masyarakat umum. Jaringan kerajaan-kerajaan Bugis dengan negeri luar adalah melalui jalan laut yang biasanya dijalankan oleh golongan bangsawan muda (*Arung Malolo*) selalunya diarah untuk merantau sejauh yang mungkin sebe-

lum diberikan tanggung jawab politik. Pola-pola pembinaan sosial seperti itu kemudian diperankan oleh Sawerigading dalam *epic* La Galigo sebagai tipikal bangsawan Bugis.

Sawerigading dan anaknya La Galigo bersama dengan anjing peliharaannya, Buri, digambarkan sebagai seekor binatang yang garang. Dikatakan berjaya mengundurkan laut ketika La Galigo bertengkar dengan Nili Nayo, seorang Ratu Sigi. Akhirnya, lautan berdekatan dengan Loli di Teluk Palu menjadi sebuah tasik yaitu *Tasi' Buri'* (Tasik Buri).

Watak Sawerigading dan La Galigo adalah peletak dasar peradaban dan inovasi.

La Galigo di Sulawesi Tenggara

Ratu Wolio pertama di Butung bergelar Wakaka, sebuah cerita yang serasi dengan legenda kemunculan manusia dari bambu (buluh) gading. Terdapat juga kisah lain yang menceritakan bahawa Ratu Wolio adalah bersaudara dengan Sawerigading. Satu lagi kisah yang berbeza yaitu Sawerigading sering ke Wolio melawat Wakaka. Beliau tiba dengan kapalnya yang digelar Halmahera dan berlabuh di Teluk Malaoge di Lasalimu.

Tidak berbeza dengan cerita rakyat yang beredar di Pulau Muna, di mana bangsawan yang memerintah mengaku kalau mereka keturunan dari Sawerigading atau kembarnya We Tenriabeng. Raja pertama Muna yaitu Belamo Netombule juga dikenali sebagai Zulzaman.

Terdapat juga kisah lain yang mengatakan bahawa pemerintah pertama berasal dari Jawa, kemungkinan dari Majapahit. Permaisurinya bernama Tendiabe. Nama ini mirip dengan nama We Tenriabeng, nama yang di dalam kisah La Galigo, yang kawin dengan Remmang Rilangi', bermakna 'bertakhta di langit' atau dunia atas.

Raja kedua di Muna adalah anak dari Belamo Netombule atau Tendiabe atau kedua-duanya, bernama La Patola Kagua Bangkeno Fotu.

Nama-nama raja yang memerintah pada masa awal di Sulawesi Tenggara tersebut adalah mirip dengan nama-nama di Tompokitikka, seperti yang tercatat di dalam La Galigo. Contohnya Baubesi (La Galigo: Urempepsi). Antara lainnya ialah Sattia Bonga, pemerintah Wolio (La Galigo: Settia Bonga).

La Galigo di Gorontalo

Sawerigading dan kembarnya, Rawe, adalah berkaitan erat dengan pembangunan beberapa negeri di kawasan Sarigade, putera Raja Luwu dari negeri Bugis melawat kembarnya yang telah hidup terpisah dengan ibu bapaknya. Sarigade datang dengan beberapa armada dan berlabuh di Tanjung Bayo-lamilate yang terletak di negeri Gorontalo itu. Padengo, Sarigade mendapat tahu bahwa kembarnya telah berkahwin dengan raja negeri itu yaitu Hulontalangi. Setelah itu, Sarigade berangkat ke Cina untuk mencari seorang gadis yang cantik dikatakan mirip dengan saudara kembarnya. Setelah berjumpa, beliau terus berkahwin dengannya.

La Galigo di Tanah Melayu dan Riau

Kisah Sawerigading cukup terkenal di kalangan keturunan Bugis dan Makasar di Tanah Melayu yang sekarang bernama Malaysia. Kisahnya dibawa sendiri oleh orang-orang Bugis yang bermigrasi ke Tanah Melayu. Terdapat juga unsur Melayu dan Arab diserap bersama.

Perhubungan yang jelas muncul selepas abad ke-15. Pada tahun 1667, Belanda memaksa pemerintah Gowa untuk mengaku kalah dengan menandatangani Perjanjian Bungaya. Dalam perjuangan ini, Gowa dibantu oleh Arung Matoa dari Wajo. Pada tahun berikutnya, kubu Tosora dimusnahkan oleh La Tenritta' Arung Palakka dari Bone. Ini menyebabkan banyak orang Bugis dan Makassar bermigrasi ke tempat lain. Contohnya, serombongan Bugis tiba di Selangor di bawah pimpinan Daeng Lakani. Pada tahun 1681, sebanyak 150 orang Bugis menetap di Kedah. Manakala sekitar abad ke-18, Daeng Matokko dari Peneki, sebuah daerah di Wajo, menetap di Johor. Sekitar 1714 dan 1716, adik beliau, La Maddukelleng, juga ke Johor. La Maddukelleng juga digelar sebagai ketua Lanun oleh Belanda.

Pada abad ke-19, sebuah teks Melayu yaitu *Tuhfat al-Nafis* mengandungi cerita-cerita seperti di dalam La Galigo. Walau bagaimanapun, terdapat perubahan-perubahan dalam *Tuhfat al-Nafis* seperti permulaan cerita adalah berasal dari Puteri Balkis, permaisuri Sheba dan tiada cerita mengenai turunya keturunan dari langit seperti yang terdapat di dalam La Galigo. Anak perempuannya, Sitti Malangke', menjadi Ratu Selangi, sebagai nama purba bagi pulau Sulawesi dan kawin dengan Datu Luwu. Kisah itu tidak terdapat dalam La Galigo. Walau bagaimanapun, putranya bernama Datu Palinge' kemungkinan sama dengan watak di dalam kisah La Galigo.

*Pandangan dan Pendapat
terhadap Pelayaran dan Kepahlawanan Bugis*

Sebagaimana dijelaskan bahwa asal-mula raja-raja Bugis yang mengembara ke Kawasan Barat dari salah satu wilayah tanah Bugis adalah asalnya seorang Raja Perempuan. Nama Raja itu Sitti Malangikik dengan negerinya bernama Luwu. Sitti Malangikik pada umumnya di kalangan orang Bugis dikenali keturunan dari Puteri Balkis. Asalnya Puteri Balkis itu Negeri Sabak tanah Yamani anak Raja Jin menjadi istri dari Nabi Sulaiman AS. Dari keturunan ini turun-temurun bertaburan segenap negeri di bawah angin.

Sitti Malangikik menjadi Raja kerajaan Selangi dan bersuamikan Raja Bugis yang besar di negeri Luwu. Sitti Malangikik inilah beranakkan Datu Palingik. Inilah yang beranakkan Patotok, beranakkan Batara Guru, beranakkan Batara Lattuk, beranakkan Sawerigading dan beranakkan La Galigo. Paduka Sawerigading putranya bernama La Galigo ini merupakan kisah yang mahsyur di dalam beberapa hikayat Bugis dan Melayu. Ini kerana Paduka Sawerigading mengembara dan bermain-main hingga sampai ke sebelah Barat Melaka. Ketika itu dia merupakan anak raja yang gagah berani tiada bandingan dan kebesarannya.

Bermula La Galigo yang beranakkan Paduka Saung Riwarik, dan seterusnya hinggalah lahir keturunannya bernama Opu La Madusilat. Opu La Madusilat inilah merupakan Raja awal Bugis yang masuk Islam dan berimankan Allah Subhanahuwataala dan Nabi Muhammad Sallallahu “alaihi-wasallam”. Sebagai catatan tambahan, kata La Madusilat dikenali dalam logat bahasa Bugis yaitu La Maddusilla”.

Berawal dari Opu La Madusilat inilah beranak-anak cucu segala datudatu di Luwu dan datu di Soppeng. Begitu juga kelahiran ke tiga anak lelakinya yaitu:

1. Pertama bernama Opu Pajung Dahing Telana - kerajaan di negeri Luwu menggantikan La Maddusilat.
2. Kedua bernama Opu Dahing Biasa menjadi ketua orang Bugis di Betawi. Menjadi orang besar di segala Bugis di Tanah Jawa. Jayang Seteru Johan Pahlawan di Tanah Jawa.
3. Ketiga Opu Tendriburang Dahing Rilaga – Opu Tadribung Dahing Rilaka/Opu Tandriburung Dahing Rilaka. Opu inilah yang merantau ke negeri sebelah Barat Tanah Bugis yaitu ke Pulau Si Antan, Riau, Kedah, Selangor dan Kemboja bersama Lima orang anaknya. Beliau

kemudian mangkat di Pulau Bentan makamnya di Siantan.

Opu Tendriburang Dahing Rilaga ini mempunyai Lima orang anak lelaki. Anak pertama bernama Opu Dahing Perani; anak kedua, Opu Dahing Menambun; anak ketiga bernama Opu Dahing Merewah; anak keempat bernama Opu Dahing Cellak; dan anak kelima bernama Opu Dahing Kemasi. Ada pula seorang anak perempuan yang berlain ibu yakni hasil perkawinan Opu Dahing Rilaga beristerikan Raja To Pammana bernama Datu Ri Watu.

1. Opu Dahing Perani

Opu Dahing Perani merupakan seorang Pahlawan dan bersama ayahandanya Opu Dahing Relaga keluar dari Luwu, Sulawesi Selatan dan merantau ke negeri Johor, Melaka, dan Kamboja. Ia kawin dengan anaknya Nakhoda Alang keturunan Makassar, kawin dengan Tengku Tengah adik kepada Sultan Sulaiman Badrul Alam Shah, Kesultanan Kerajaan Johor Riau Lingga, kawin dengan anak yang di Pertuan Selangor dan kawin dengan Adiknya Sultan Kedah. Keterlibatan Dahing Perani ke dalam kerajaan Kedah, dan Johor oleh karena terjadinya perebutan takhta di kalangan pihak istana. Oleh itu perkawinan Dahing Perani juga atas jasa pengorbanan menolong memulihkan kedudukan pemerintahan kerajaan tersebut. Dahing Perani mangkat di Kedah dalam pertempuran melawan pihak Siak.

2. Opu Dahing Menambun

Opu Dahing Manambun adalah bangsawan Bugis yang kemudian kawin dengan anak Sultan Muhammad Zainuddin, Puteri Kesumba, digelar Pangeran Emas Surya Negara. Dia menjadi Raja di Borneo Barat (Mempawah Hilir). Dia mewarisi kerajaan Mempawah secara turun-temurun. Terdapat peristiwa di mana segala kepala Dayak datang menghadap Pangeran Emas Surya Negara alias Dahing Menambun dan bersumpah setia dan tiada ia ingkar sekali daripada pemerintahan Mempawah. Ini berlaku disebabkan orang-orang Dayak tersebut tidak bersatu dan Pangeran Emas telah bermusyawarah hendak menyatukan dan mengayomi orang-orang Dayak tersebut.

3. Opu Dahing Merewah

Merupakan anak ketiga daripada Dahing Relaka dan merupakan Utusan

Pertama Melayu Bugis yang menyingkap Kesultanan Melayu Johor. Memang tidak dinafikan bahwa keturunan Bugis lima beradik ini merupakan kesinambungan daripada Zuriat Seriwagading yang masyur di Sulawesi Selatan terutamanya dalam *lontara* Bugis La Galigo. Atas sikap keberanian mereka, waris Sultan Johor, Sultan Sulaiman telah mengutus surat kepada Lima Beradik memohon bantuan untuk tahta Kerajaan Johor.

“Jika belum aku ambil Riau dengan segala takluk daerahnya aku serahkan kepada Raja Sulaiman, aku haramkan menjejak tanah Bugis atau aku mati”.

Itulah ucapan dari Dahing Merewah apabila mendapat surat dari Raja Sulaiman Johor apabila ketika Kecil telah mengambil alih kuasa pentadbiran Kerajaan Kesultanan Johor Riau.

Sumpah setia Bugis juga berlaku antara Dahing Merewah dengan Sultan Sulaiman setelah berjaya mendapatkan semula takhta dan kerajaan Johor Riau. Kurniaan sebagai Yang Di Pertuan Muda Pertama dalam Kerajaan Johor Riau telah dianugerahkan oleh Sultan Sulaiman Badrul Alam Shah (1) kepada Dahing Merewah. Gelaran dan Jawatan inilah yang merupakan satu pencapaian dan prestasi kehebatan Bugis serta kedaulatan kerajaan Johor Riau ketika itu. Berlakulah “Sumpah Setia Bugis Melayu yang bersaksikan Al Quran pada 04-10-1722 (disebut juga sebagai Persetiaan Marhum Sungai Baru).

4. Opu Dahing Chellak

“...Adalah puteranya (Opu Daeng Rilaka) yang lima orang itu baik-baik belaka. Opu Daeng Chellak lah yang terlebih sangat baiknya parasnya, memberi ghairah hati perempuan-perempuan memandangnya, demikianlah katanya yang empunya ceritera.” Dahing Menambun telah bermimpi bahwa adiknya Dahing Cellak akan memegang kekuasaan di Tanah Melayu berzaman-zaman. Ini adalah atas tilikkan saorang ahli nujum berkenaan mimpi Dahing Menambun bahwa melihat kemaluan adiknya menjulur ke laut menghadap ke arah Tanah Barat Semenanjung Tanah Melayu”.

Di atas keberaniannya Dahing Cellak telah ikut bersama dengan kekandanya Dahing Perani dalam membantu Kerajaan Kedah dan juga Dahing Merewah dalam perkerjaan untuk Kerajaan Johor Riau. Pada masa yang sama kedua pucuk kepemimpinan Kedah dan Johor mengalami masalah oleh karena

perebutan kekuasaan dan takhta.

Dahing Cellak telah kahwin dengan Tengku Mandak dan dilantik menjadi YDM kerajaan Kesultanan Johor Riau ke-2 setelah menggantikan Dahing Merewah yang telah meninggal dunia. Keturunan Dahing Cellak inilah yang telah menjadi sultan di sebuah negeri di Tanah Melayu. Kesultanan Selangor adalah kerajaan yang dipertanggungjawabkan dan diwarisi oleh Raja Lumu. Sultan Salehuddin Shah I juga dikenali sebagai Marhum Saleh. Dia adalah Sultan yang bertahta di kerajaan Selangor. Di sinilah bermulanya kesultanan Selangor dan autoriti mentadbir turun temurun hingga sekarang.

Raja Haji Fisabilillah juga adalah adinda kepada Raja Lumu dan anakanda kedua Dahing Cellak. Walaupun Raja Haji Fisabilillah tidak menjadi sultan di mana-mana negeri, tetapi Raja Haji Fisabilillah merupakan seorang pemimpin yang tidak ada tolok bandingan di kalangan Peminpin Melayu Bugis ketika itu. Dilantik sebagai YDM kerajaan Johor Riau keempat setelah menggantikan sepupunya Dahing Kemboja YDM ke Tiga setelah meninggal dunia. Gagah berani dalam perjuangan.

Raja Haji menentang Belanda demi menyelamatkan kerajaan Johor Riau dan menaikkan kembali martabat Agama Islam di wilayah ini. Hal ini merupakan satu implikasi yang wajib dikenang oleh setiap generasi atas keberaniannya, baik di darat, maupun di lautan. Kedua nama anak-anak keturunan Bugis Luwu ini telah membuka mata kepada siapa saja mengenai satu evolusi kuasa sosial yang terbentuk sedemikian peliknya di kawasan Gugusan Nusantara.

Tetapi ditakdirkan oleh Allah Yang Maha Kuasa, keturunan Raja Lumu Bin Opu Daeng Celak masih lagi memegang daulah kekuasaan di bumi Melayu sehingga kini. Kesultanan Selangor yang diasaskan oleh Raja Lumu sejak tahun 1776 ini sudah mempunyai 9 orang sultan. Marilah kita berdoa semoga Allah SWT memanjangkan umur serta memberi kesejahteraan kepada satu-satunya waris dinasti Opu Daeng Chelak yang masih lagi berdaulat dan memegang tampuk kekuasaan di atas muka bumi ini yaitu Sultan Selangor Darul Ehsan, Sultan Sharafuddin Idris Shah.

5. Opu Dahing Kemasi

Diceritakan Sultan Kerajaan Sambas pada saman itu adalah Sultan Umar Aqamaddin I (1708-1732). Sultan ini sangat kagum dengan keberanian dan kegigihan opu-opu Bugis Lima Bersaudara tersebut yang berjaya membina

prestise tersendiri di bumi Melayu ketika itu. Baginda juga berhasrat untuk menjadikan salah seorang di kalangan mereka sebagai menantunya. Oleh itu baginda mengutuskan surat kepada opu-opu lima beradik tersebut di Johor tentang permintaan baginda.

Opu-opu tersebut berbincang sesama mereka tentang permintaan baginda Sultan Sambas tersebut. Keempat mereka sudah mempunyai ketetapan dan rumah tangga sendiri melainkan Opu Daeng Kemasi yang masih belum ada ketetapan baginya. Oleh sebab itulah maka Opu Daeng Kemasi dipilih untuk datang ke Sambas memenuhi undangan dari Sultannya diiringi oleh kakaknya bernama Opu Daeng Menambun yang kebetulan pada saat itu pula ia hendak pulang kembali ke Matan.

Setibanya di Sambas, baginda Sultan Umar Aqamaddin I sangat gembira dengan kedatangan Opu Daeng Kemasi, lalu menikahkannya dengan Raden Tengah yang merupakan saudara perempuan kepada Baginda Sultan sendiri. Beliau kemudian memperoleh gelar sebagai Pangeran Mangkubumi dan ditugaskan untuk memerintahkan segala jajahan takluk Sambas di bawah baginda. Opu Daeng Kemasi turut membantu abangnya, Opu Daeng Menambun ketika meletusnya Perang Pinang Sekayuk pada tahun 1728 Masehi itu.

Kesimpulan

Kesan yang diperoleh masyarakat luas perihal sejarah Lima Putera Bugis yang bersaudara ini, pernah menggegarkan dunia Melayu sekitar 300 tahun yang lampau. Ketenarannya mengikuti pola kepetualngan Sawerigading yang cekatan dan berjaya dalam menciptakan satu perjalanan cerita yang amat kagum penuh dengan pertalian Sejarah dan Budaya Bugis dari pemerhatian penulis dan tidak mustahil pandangan dari para pembaca juga, bahwa Opu Lima Bersaudara ini tidak mungkin boleh mengukir nama yang hebat dalam sejarah Nusantara ini bersama-sama, jika wujud sifat-sifat seperti dengki dan terlalu mementingkan diri sendiri (bersifat egois) dalam diri mereka.

Sejarah telah membuktikan bahawa Opu-Opu Daeng Lima Bersaudara ini dapat mencapai pengaruh politik yang besar di Nusantara, dengan semangat kekeluargaan yang kukuh dan saling bantu-membantu apabila salah seorang di kalangan mereka ditimpa masalah. Dalam membuat satu keputusan, mereka akan berbincang sesama mereka dan mencapai persetujuan dan kesepakatan dalam sesuatu perkara, bukannya mengambil tindakan sendiri secara melulu. Kelima bersaudara tersebut saling memerlukan dan meleng-

kapkan antara satu sama lain, sehingga peranan adik-kakak dalam sesuatu keluarga yang harmoni. Sehingga kini, nama mereka masih mekar dan mewangi dalam sejarah Nusantara berkat adanya ikatan kekeluargaan yang kuat sesama mereka di dalam satu keluarga, di samping sifat keberanian, kegigihan serta kebijaksanaan mereka. ■

Bab 9

Cerita La Galigo Berdasarkan Naskah NB27A

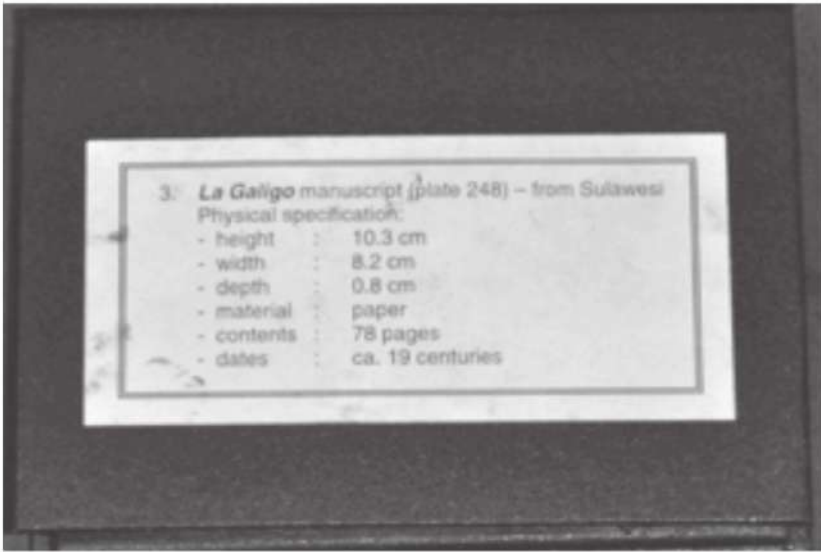
Andi M. Akhmar

Pengantar

Naskah La Galigo yang dibicarakan ini adalah sebuah naskah koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, nomor kode: NB 27a. Naskah ini tergolong unik, sebagaimana dapat dilihat pada uraian yang terdapat pada deskripsi naskah yang menyebutkan naskah berukuran kecil, dan dapat dimasukkan ke dalam saku celana. Keterangan fisik naskah dapat dilihat sebagai berikut.

Ukuran sampul	: 9,3 x 11,3 cm
Ukuran halaman	: 8,2 x 10,3 cm
Jumlah baris per halaman	: 9 baris
Jumlah halaman (ditulis)	: 78 halaman
Jenis bahan	: Kertas Eropa
Cap kertas	: 1 garis rantai berkolom.

Berdasarkan keterangan di atas menunjukkan ukuran naskah yang relatif kecil. Menurut pengamatan penulis, inilah naskah La Galigo yang paling kecil ukurannya. Kondisi naskah inilah yang menarik perhatian saya, sehingga tertarik untuk membicarakannya dalam forum Seminar Internasional La Galigo.



Gambar 1: Foto Sampul Naskah

Selain ukurannya yang kecil, naskah ini juga unik karena teksnya telah bercampur dengan ayat Al-Qur'an dan doa-doa dalam bahasa Arab. Dalam penelitian terdahulu, saya menyebut hal tersebut sebagai Islamisasi melalui karya sastra Bugis. Tokoh-tokoh atau dewa-dewi dalam mitologi orang Bugis ini tidak diubah namanya, tetapi dewa-dewi tersebut telah mengucapkan ayat Al-Qur'an dan doa-doa dalam bahasa Arab yang menandakan bahwa mereka telah menjadi Islam. Tentu saja kehadiran unsur baru ini menjadi unik karena seperti diketahui, teks La Galigo berasal dari masa pra-Islam, dan berisi tentang kisah dewa-dewi dari kepercayaan Bugis kuno. Islamisasi sastra Galigo, sebagaimana terlihat dalam teks La Galigo ini adalah suatu dampak secara langsung masuknya Islam di kalangan orang Bugis. Teks tersebut tidak sekadar memperlihatkan pengaruh kebahasaan, tetapi menggambarkan pertemuan kepercayaan Bugis kuno dengan Islam. Kehadiran unsur Islam dalam La Galigo versi BDA, tidak menggeser keberadaan kepercayaan Bugis kuno tersebut. Tidak tampak ada pertentangan secara langsung di antara keduanya, melainkan disajikan secara berdampingan (Akhmar, 2018).

Naskah Cerita La Galigo NB27A ini berisi kisah tentang ayam, jenis-

jenis ayam yang baik untuk permainan, serta tentang hubungan La Déwata dengan Wé Attaweq. Informasi ini diperoleh dari deskripsi naskah pada katalog naskah, yang teksnya adalah sebagai berikut.

“Teks Cerita La Galigo ini, merupakan naskah cerita dari Dewa di langit yang menguraikan tentang permainan sabung ayam di dunia atas serta menjelaskan nama jenis ayam yang baik dijadikan permainan. Setelah permainan selesai, maka naiklah La Déwata ke langit menemui istrinya, lalu istrinya tidak menyambutnya dengan rasa senang hati, lalu La Déwata mengadakan nasibnya kepada Patotoe [...]”

Dari deskripsi singkat mengenai isi naskah sebagaimana dikutip di atas dapat diketahui bahwa kandungan naskah BDA terdiri dari dua hal, yaitu tentang ayam dan sabung ayam, serta mengenai hubungan antara La Déwata dengan istrinya (Wé Attaweq). Cerita La Galigo ini tidak terdapat dalam katalog naskah La Galigo yang disusun oleh Kern, akan tetapi sejumlah ahli telah menyebutnya sebagai pertumbuhan dari La Galigo (Sirtjo, 2005; Akhmar, 2018).

Kisah Perkawinan La Déwata dengan Wé Attaweq sebagai Sastra La Galigo

Sejumlah ahli tidak memasukkan naskah cerita La Galigo yang berisi tentang perkawinan La Déwata dengan Wé Attaweq ke dalam sastra La Galigo. Salah seorang ahli, yaitu Kern tidak memasukkan naskah BDA dalam dua katalog naskah-naskah La Galigo yang ia terbitkan pada tahun 1939 dan 1954. Menurut Kern (1954, 263-4; lihat juga Koolhof, 2003:25) cerita ini hanya merupakan tiruan dari La Galigo. Bahkan tiruan itu dipandang buruk karena terdapat formula-formula Arab yang terserak di sekelilingnya.

Sementara itu, para penyusun buku Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Sulawesi Selatan memasukkan sejumlah naskah yang berisi kisah perkawinan Wé Attaweq dengan La Déwata ini dalam kelompok naskah La Galigo (sastra Galigo) (Paeni, 2003:972-3). Dapat diduga bahwa sekurangnya ada tiga alasan utama tim penyusun katalog di atas memasukkan naskah BDA ke dalam kategori La Galigo. Pertama, sejumlah tokoh dalam La Galigo, seperti Patotoqé, Palingéqé, Téjjarisompa, dan lain-lain memiliki kaitan langsung dengan tokoh dan peristiwa dalam BDA. Kedua, tempat berlangsungnya peristiwa yang diceritakan dalam BDA sama dengan tempat

yang diceritakan dalam La Galigo, seperti Boting Langiq (Langit atau Dunia Atas), Pérétiwi (Dunia Bawah), Wéwang Nriuq, dan lain-lain. Ketiga, adanya persamaan ciri-ciri bahasa, seperti penggunaan metrum dan irama (suku kata). Ciri-ciri bahasa La Galigo dan nama tempat dalam kisahnya dapat dilihat pada teks pembukaan naskah NB27a, sebagai berikut.

<i>Salama.</i>	3
<i>Pakkoling ada /ronnang makkeda,</i>	5-5
<i>“Sining lele ni /mai rirampé /lé makkedaé,</i>	5-5-5
<i>Lé manuq kaleq /ri Wéwang Nriu,</i>	5-5
<i>sia teng risseng /sia bitténa.</i>	5-5
<i>Naia sia /ri Alé Pacing</i>	5-5
<i>Dunrung Mpulaweng /sia Ponratu,</i>	5-5
<i>iriseng mua /sia bitténa,</i>	5-5

(NB27a: 1).

Berdasarkan ciri-ciri bahasa kutipan teks pembuka tampak iramanya sama dengan La Galigo, yaitu memiliki irama seperti setiap segmen terdiri atas lima atau empat suku kata dan setiap baris terdiri dari dua periodus. Hal seperti ini sesuai dengan ciri-ciri bahasa La Galigo sebagaimana dikemukakan oleh Sirk (1986). Ciri-ciri bahasa Galigo juga dikemukakan oleh Enre (1999: 119), yaitu puisi-puisi yang bermetrum tetap, La Galigo memiliki kesatuan irama lima suku kata dengan pola iramanya *trokhaeus* bersama *daktilus* (satu vokal panjang disusul dengan dua vokal pendek). Sering pula terdiri atas empat suku kata bila tekanan kata atau kelompok kata itu jatuh pada suku kata terakhir.

Isi Cerita La Galigo NB27a

Isi cerita La Galigo berdasarkan naskah NB27a ini cukup singkat. Hal ini dimungkinkan karena memang naskahnya berukuran kecil dan jumlah halaman yang terbatas. Berikut ini adalah pokok-pokok penceritaannya.

- a. Percakapan antara La Déwata dengan Wé Attaweq setelah melangsungkan perkawinan di istana Alé Pacing:

I La Déwata meminta kepada Wé Attaweq (istrinya) agar menceritakan pengalaman merogoh tempayan. Akan tetapi, Wé Attaweq berbalik meminta kepada La Déwata (suaminya) agar menceritakan pengalaman merogoh tempayan sehingga dapat menarik bermacam-macam bunga. La Dewata menjadi bingung dan tidak dapat menjawab permintaan istrinya. La Déwata berusaha membujuk dan merayu istrinya agar menenangkan perasaannya.

- b. Pertengkaran antara La Déwata dengan Wé Attaweq:

Wé Attaweq marah karena suaminya menanyakan pengalaman merogohnya. Wé Attaweq menjadi lebih marah lagi ketika La Déwata tidak dapat menjawab pertanyaannya. La Déwata berusaha membujuk istrinya dengan mengiming-imingi berbagai hadiah. Akan tetapi, Wé Attaweq tetap marah dan tidak ingin lagi disentuh oleh suaminya.

- c. La Déwata naik Boting Langiq menemui Datu Patotoqé dan Datu Palingéq.

La Déwata bersedih dan kecewa, lalu ia mengucapkan sumpah agar didengarkan oleh Datu Patotoqé dan Datu Palingéq. Bunyi sumpahnya adalah menyesalkan mengapa ia dijodohkan dengan Wé Attaweq. Datu Patotoqé dan Datu Palingéq yang mendengarkan sumpahnya La Déwata, lalu mengangkatnya naik ke Boting Langiq. Datu Patotoqé menjelaskan bahwa Wé Attaweq diciptakan dari biji mata Datu Palingéq. Oleh karena itu, Datu Patotoqé menghimbau kepada La Déwata agar tidak membantah perkataan Wé Attaweq.

- d. La Déwata menggauli istrinya di dalam bilik.

Roh La Déwata diturunkan ke bumi. Setelah tiba di istana Alé Pacing, ia mendapati istrinya dalam keadaan tertidur pulas. Lalu muncul lah keinginannya untuk menggauli istrinya. Selanjutnya, La Déwata menggauli istrinya yang sedang tertidur pulas. Wé Attaweq tidak menyadari peristiwa itu. Setelah bangun dari tidurnya, ia baru sadar akan perbuatan La Dewata.

- e. Perselisihan antara La Déwata dengan Wé Attaweq di dalam bilik.

Setelah peristiwa di dalam bilik, Wé Attaweq marah kepada La Déwata. La Déwata berusaha membujuk dengan mengiming-imingi berbagai harta benda ke Wé Attaweq, tetapi Wé Attaweq tidak juga menjawab pertanyaan La Déwata. Ketika La Déwata menyampaikan apakah penyebab kemarahan Wé Attaweq karena ia naik ke Boting

Langit menemui Datu Patotoéq dan Datu Palingéq, menjadikan Wé Attaweq menumpahkan kemarahannya.

- f. Percakapan antara La Déwata dengan Wé Attaweq mengenai asal-usul dan doa-doa merogoh mereka.

La Déwata terlebih dahulu menceritakan asal usulnya, yang dimulai dari saat sang ibu yang memasukkannya ke dalam buah *mellawé* hingga lahir ke dunia. Kemudian La Déwata menceritakan doa-doa (dalam bahasa Arab) saat merogoh tempayan dengan berbagai kembang yang didapatkan dari dalam tempayan tersebut. Wé Attaweq memperolok-olokkan La Déwata yang dianggapnya hanya mendapatkan sampah dari dalam tempayan. Selanjutnya Wé Attaweq menceritakan proses kelahirannya (penciptaannya), dimulai dari Patotoqé yang meniup puser sang janin sehingga lahirlah Wé Attaweq. Wé Attaweq yang masih bayi diangkat naik ke Coppoq Miru dan Boting Langiq, lalu diturunkan kembali ke bumi, dan dimasukkan ke dalam rahim Wé Cora Tikka, kemudian dipindahkan ke dalam rahim Wé Tutumpaja, lalu dibawa naik ke Coppoq Miru dan Boting Langiq, setelah itu diturunkan kembali ke bumi, dan jatuh di Alé Pacing, di pangkuan I Wé Lampucé sehingga lahirlah Wé Attaweq. Wé Attaweq menceritakan pula doa-doa yang ia ucapkan saat merogoh dan berbagai emas yang ia dapatkan dari dalam tempayan.

Latar Belakang Penciptaan Kisah Perkawinan antara La Déwata dengan Wé Attaweq

Penciptaan teks Cerita La Galigo yang memuat kisah perkawinan antara La Déwata dengan Wé Attaweq jelas terkait dengan Islamisasi yang berlangsung di kalangan orang Bugis pada masa lampau (Akhmar, 2018). Cerita ini merupakan cerita *carangan*, yaitu sebuah kisah yang tumbuh di luar pokok cerita dan merupakan cabang atau ranting dari cerita La Galigo. Kisah ini tumbuh sendiri, lalu menempel pada pohon cerita La Galigo.

Siapakah tokoh cerita La Déwata dan Wé Attaweq yang diceritakan dalam kisah ini. Tokoh La Déwata diketahui terdapat dalam kisah La Galigo. Tokoh La Déwata adalah putra dari Téjjarisompa Letté-mangkellang Batara Wéwang, pendiri kerajaan Wéwang Nriug dari dunia bawah tanah (Péretiwi) (Kern, 1989:540-666), yang pada saat masih dalam rahim ibunya, Patotoqé (Penentu nasib) memindahkannya ke dalam kerang emas (Akhmar, 2018). Di dalam teks Cerita La Galigo NB27a ini juga disebutkan mengenai asal-

usul tokoh La Déwata melalui dialog antar tokoh, sebagai berikut.

*Mabbali ada I La Déwata ronngang makkeda,
“Inakkuq sia singkeruqkaq ri laleng gedong,
Amakkuq sia anri tanengngaq ri melléwe é,
lé nairina anginna araseq,
lé nalosenna ri cappaq jali ulawengngé,
Nasalikkingngaq sanro sumampa samaritué,
nasalessaqkaq patola uleng.*
(hal. 56-57).

Terjemahan:

 Ibundakulah yang mengikatku di dalam rahim,
 Ayahandaku, wahai adinda yang memasukkanku pada buah mellawé,
 sehingga meluncur keluar pada permadani emas,
 lalu dukun raja segera menggendongku,
 diselimutiku puluhan sarung sutera tipis.

Kutipan di atas memberikan informasi singkat mengenai proses kelahiran La Déwata, yaitu dimasukkan ke dalam buah Mellawé, lalu dilahirkan kembali. Cerita yang lebih lengkap, penciptaan kembali La Déwata terdapat dalam naskah “Bottinna I La Déwata sibawa I Wé Attaweq” sebagaimana terdapat dalam Rol 41 Nomor 8 (naskah asli milik Haji Andi Mappede), yaitu La Déwata diubah menjadi seekor bekicot, lalu diberi nama *bojo ulaweng mallajangngé* ‘bekicot emas yang raib’. Roh yang terdapat dalam cangkang kerang emas bernama I Wé Taoni (Akhmar, 2018).

Jika diperhatikan proses penciptaan La Déwata ini, dapat dilihat dua hal. Pertama, kisah cerita La Galigo yang versi Islam ini masih memiliki kaitan dengan cerita La Galigo yang klasik dengan cara tokohnya diciptakan kembali melalui wujud bekicot. Kedua, Penciptaan kembali menandai sebuah era baru, yaitu tokoh-tokoh cerita telah menjadi Islam.

Siapa Wé Attaweq? Tokoh ini tidak ditemukan dalam cerita La Galigo yang klasik. Dia adalah tokoh yang baru diciptakan, dalam proses sebagaimana kutipan teks dari naskah NB27a sebagai berikut.

*Cabbiru mua Wé Tipulangi bali wi ada
lé orowané sibirittana ronngang makkeda,
“Inakku sia La Tipulangi singkerruq lanro,
lé natanengngaq nasingkerruqkaq ri laleng gedong.
Naia mana Datu Loloé, kuassaliweng ri Mahepolo,
watanna mani Datu Patotoq sia seppungngaq,
sia posiqkuq core-coré dé,
uloseng sia ri tallajaé.
Ia na sia Datu Puattaq Patotoqé,
ménréq manaiq Coppoq Miru,
sia malai, sia buana mellawé é ri Coppoq Miru.
Na ia na sia lé napancaji cuco ulaweng,
lé nainappa lé naparrisiq sia watakku ri laleng cuco,
lé nairina sia angina araseq,
nainappa si napanurungngaq ri Alé Lino,
napappeddengngaq ri babuana ncajangngekko.
Lé nasiuleng ri babuwana
datu puattaq Manurunggé ri Wéwang Nriu,
uripallajang sia parimeng.
Ia na ro sia Datu Loloé uléttéq-léttéq ri babuwana sia tauwé.
Utellu mpuleng ri babuwana Wé Tutumpaja Cora Tikka,
uripallajang sia parimeng ri babuwana Wé Tutumpaja.
Upitu mpuleng ri babuwana Wé Tutumpaja
uripallajang sia parimeng,
uripaénréq ri Coppoq Miru.
Nawékkapitu ripaggoliling sia watakku ri Coppoq Miru,
kuripanonno sia parimeng ri Boting Langiq.
Kuékkapitu ripaggoliling ri Boting Langiq,
kuripanurung ri Atawareng.
Nawékkapitu sia watakku ripaggoliling ri Alé Lino,*

*natangnga benni mawajiq mua,
kuteppa kua ri Alé Pacing,
kutinitteru ri wakkangenna I Wé Lampucé.
Na ia mana nasalikaq I Wé Lampucé,
tatténréng mani langkanaé,
kupalarini teri datukkuq,
natalloriona to Pacingngé séroqka jari,
napakkemmeqka patola uleng...
(NB27a: 63-70).*

Proses penciptaan Wé Attaweq berbeda dengan La Déwata. Tokoh ini langsung diciptakan oleh dewa Sang Penentu Nasib (Patotoqé) dan permaisurinya (Palingéqé). Pertama-tama, diciptakan janin dalam sebuah rahim lalu dinaikkan ke Boting Langiq, lalu Patotoqé menciptakan kerang (*cuco*) dari buah *mellawé*, yang selanjutnya sang janin dimasukkan ke dalam cangkang kerang (*cuco*). Selanjutnya, diturunkan ke bumi, lalu dimasukkan ke dalam rahim tiga orang perempuan secara berpindah-pindah, lalu dinaikkan kembali ke Boting Langiq dan Coppoq Miru, lalu diturunkan kembali ke bumi, di Alé Pacing sehingga lahir di pangkuan I Wé Lampucé.

Teks Al-Qur'an dan Doa-doa

Sebagaimana telah disebutkan bahwa latar belakang penciptaan *Cerita La Galigo NB27a* adalah terkait dengan Islamisasi. Sebagai wujud nyata dari Islamisasi itu adalah dicantumkannya teks Al-Qur'an dan doa-doa dalam bahasa Arab, sebagai berikut.

*Naia sia anri motikku selleq siaoja, bulu parénréng,
Ia na sia anri lé urampé, lé makkedaé,
“Padamedame alaiheng rabbuhong bisambihong pasauwaha,
Wala yapahuu ukebaha [ha]...
(NB27a: 57-59).*

Teks di atas jelas bersumber dari teks Al-Qur'an, yaitu potongan surat As-Syams. Mengapa tidak mengambil surat tersebut secara utuh? Tentu saja hal itu dimungkinkan karena hal adalah pengenalan awal teks Al-Qur'an pada

masyarakat yang baru menerima Islam. Selain itu, teks tersebut digunakan oleh tokoh cerita sebagai bacaan atau mantra, diucapkan saat merogoh tempayan. Dengan membaca teks tersebut, tokoh cerita dapat menarik berbagai benda dari dalam tempayan, seperti bunga (kembang) dan harta benda lainnya.

Selain teks Al-Qur'an, terdapat pula doa-doa dalam bahasa Arab, sebagaimana kutipan berikut.

*“...Sadakahu alaihi tawakkalenna asetagepirullahu,
bettuanna, sompai Wé Mappanyiwiq ri Boting Langiq,
mappaleq wali ri Pérétiwi.”*

Lé nasamanna to risampéang lé rumaé, lé tarawué.

Salama temmarulleng naccappaki décéng,

Allahu, Allahu, Muhammad.

(NB27a: 77-78)

Teks kutipan di atas terdapat bagian penutup, berisi doa dalam bahasa Arab. Frasa “Alaihi tawakal” mengandung pengertian bertawakkal kepada Allah Subhanahu Wataala. Kata “tawakal” adalah menampakkan kelemahan serta penyandaran diri kepada yang Allah Taala semata. Sementara itu, kata “astaghfirullah” mengandung arti tindakan meminta maaf atau memohon ampunan kepada Allah. Hal yang aneh karena teks di atas menerjemahkannya dalam pengertian yang lain, yaitu “*Sompai Wé Mappanyiwiq ri Boting Langiq, mappaleq wali ri Pérétiwi,*” bahasa Bugis yang artinya, “Sembahlah Wé Mappanyiwiq di Boting Langiq (langit), menengadahkan tangan di Pérétiwi (bumi). Akan tetapi, sekali lagi ini adalah pengenalan terhadap doa-doa Islam terhadap orang Bugis karena naskah La Galigo sering dibacakan di depan publik. Prinsipnya adalah dalam Islamisasi seperti ini, yang penting adalah menerima Islam, mengenali dan mengucapkan teks Al-Qur'an dan doa-doa dalam bahasa Arab. Adapun arti dan maknanya adalah sebuah proses.

Penutup

Cerita La Galigo sebagaimana terdapat dalam naskah NB27a merupakan bagian tradisi sastra La Galigo. Hal seperti ini terlihat dari nama-nama tokoh, nama-nama tempat, dan ciri-ciri bahasanya. Memang, terdapat kata-kata

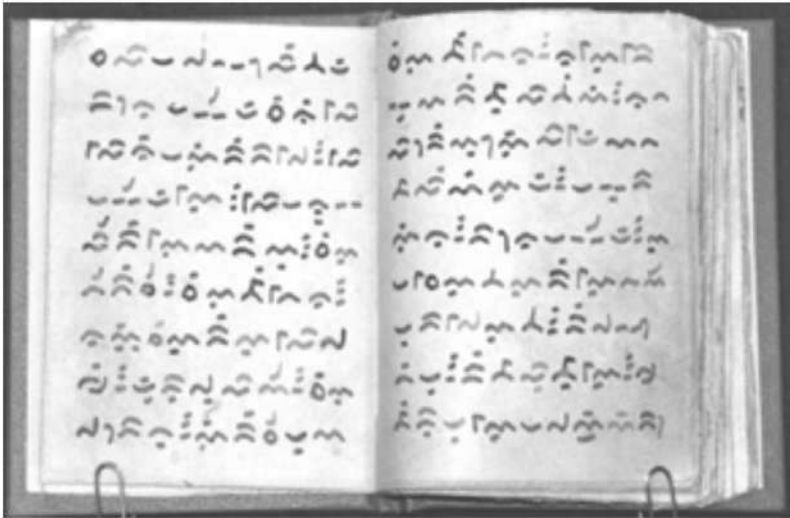
baru, berupa teks Al-Qur'an, doa-doa dalam bahasa Arab, serta sejumlah mantra, tetapi hal itu merupakan unsur baru yang dimasukkan oleh penyair. Perlu diketahui bahwa sastra La Galigo juga mengalami beberapa fase perkembangan sebagaimana dikemukakan ahli, Fase awal yaitu penciptaan (lisan) pada paruh awal abad ke-14. Penyusunannya menggunakan/mengubah kembali unsur-unsur lisan yang telah ada sebelumnya. Masa-masa kejayaan kerajaan yang tertanam dalam ingatan pengarang/penyair. Pada awalnya, yang diciptakan adalah garis besar dan jalan ceritanya saja, termasuk silsilah para tokoh utamanya. Fase kedua adalah pada abad ke-14, La Galigo mulai ditulis di atas daun lontar atau kulit kayu. Penulisannya secara episodik, satu naskah memuat 1 atau 2 episode (*térens*). Seiring dengan penyalinan naskah-naskahnya, penyair La Galigo menambahkan episode-episode cerita yang baru (cabang dan ranting). Cerita lisan tetap hidup, dan bahkan naskah La Galigo ditulis tapi tetap berfungsi untuk dibacakan (Pelras, 2004). Fase ketiga pada masa Islam diterima oleh orang Bugis. Penyair/pengarang menciptakan cerita La Galigo baru, sejenis cerita *carangan* dalam cerita pewayangan Jawa. Tokoh-tokoh utamanya diciptakan kembali. Fase keempat adalah transformasi teks atau bentuk menjadi novel, drama/teater musik, dan film animasi (Akhmar, 2018).

Penciptaan teks Cerita La Galigo versi Islam terkait dengan Islamisasi yang berlangsung di kalangan orang Bugis di Sulawesi Selatan. Islamisasi pada tahap ini adalah penerimaan Islam oleh tokoh-tokoh cerita yang ditandai dengan pengucapan ayat Al-Qur'an dan doa-doa dalam bahasa Arab. Jelas cara ini adalah mengislamkan sastra (mitologi) termasuk dewa-dewi orang Bugis. Cara ini tentu efektif karena dengan begitu masyarakatnya juga akan menganut Islam. Ini adalah cara Islamisasi yang kultural. ■

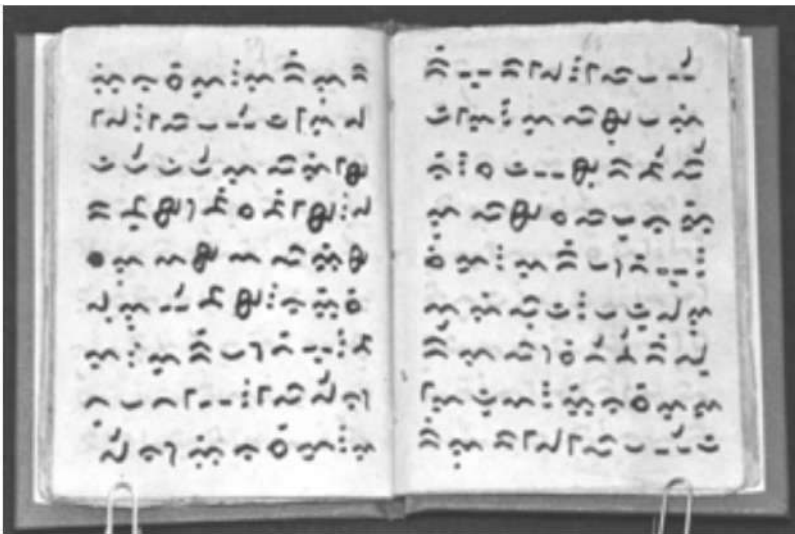
Daftar Pustaka

- Enre, Fachruddin Ambo. 1999. *Ritumpanna Wélerénggé; Telaah Filologis sebuah episode Bugis klasik Galigo*. Jakarta: Efeo.
- _____. 1989. "Pengantar" dalam Kern, *I La Galigo Cerita Bugis Kuno*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Jauss, Hans Robert. 1983. *Toward an Aesthetic of Reception* (diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Timothy Bahti). Minneapolis: University of Minnesota.
- Kern, R.A. 1939. *Catalogus van de Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek alsmede van die in andere Europeesche bibliotheken*. Leiden: Universiteitsbibliotheek.
- _____. 1954. *Catalogus van de Boeginese, tot de I La Galigo-cyclus behorende handschriften van Jajasan Matthes (Matthesstichting) te Makassar (Indonesië)*. Makassar: Jajasan Matthes.
- _____. 1989. *I La Galigo, Cerita Bugis Kuno*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Koolhof, Sirtjo. 1992. "Dutana Sawérigading: Een scène uit de I La Galigo." Leiden: tesis Rijksuniversiteit Leiden.
- _____. 1994. Oral and Written Traditions of the Bugis I La Galigo-epic; Some Aspects of Metre. Makalah dipresentasikan di the Seventh International Conference on Austronesian Linguistics, Leiden, 22-27 Agustus 1994.
- _____. 1995. "Pendahuluan". Dalam *I La Galigo Menurut Naskah NBG 188* Disusun oleh Arung Pancana Toa. Disunting oleh Muhammad Salim, Fachruddin Ambo Enre, Nurhayati Rahman (jilid 1). Jakarta: KITLV bekerjasama Penerbit Djambatan.
- _____. 2003. "The La Galigo A Bugis Encyclopedia and its Growth". Dalam Nurhayati Rahman dkk. (ed.), *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo bekerjasama Pemerintah Kab. Barru.
- Paeni, Mukhlis dkk. 2003. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Sulawesi Selatan*. Jakarta: ANRI kerjasama dengan The Ford Foundation, UNHAS, dan Gadjahmada University Press.
- Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar - Forum Jakarta Paris.

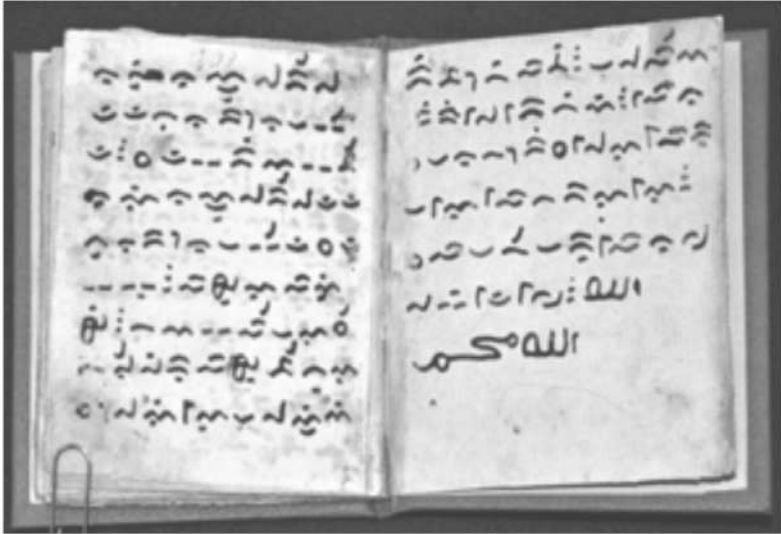
Lampiran



Halaman 1-2



Surat Assyams



Halaman Penutup

Bab 10

Mitos Galigo Mula Riulona Batara Guru Episode (Saat Diturunkannya Batara Guru)

Muhammad Rapi Tang

Abstrak

Mitos Galigo adalah sastra suci bagi manusia Bugis masa lampau; ceritanya diyakini benar terjadi dan tokohnya pun dihormati dan disucikan. Episode Mula Riulona Batara Guru (disingkat MRBG) merupakan episode awal cerita Galigo. Episode ini menjadi dasar pengembangan cerita dari waktu ke waktu, dari episode ke episode, dan dari generasi ke generasi. MRBG merupakan episode yang dikenal dengan istilah “mitos penciptaan” dalam teori sastra. MRBG ini tidak hanya memberi gambaran kepada kita tentang kepercayaan mereka terhadap Dewata (Tuhan/Penguasa), dan juga keyakinan mereka tentang kehadiran manusia pertama di Bumi.

Kata Kunci: *Mitos Galigo, Manusia Pertama*

Pendahuluan

Peradaban Bugis dapat ditelusuri melalui karya sastranya yang salah satu di antaranya disebut *Sureq Galigo* (Mitos Galigo). Karya sastra ini sulit diprediksi awal penciptaannya dalam wujud tradisi lisan; beberapa pakar berbeda pendapat mengenai masa pertumbuhannya berdasarkan teks Galigo dalam bentuk naskah. Dokumen awal peninggalan manusia Bugis adalah kisah atau cerita Galigo dalam versi tulis. Diperkirakan dalam masa yang panjang cerita Galigo hidup dalam tradisi lisan dan diwariskan turun-temurun, dan cerita ini dikembangkan dalam banyak episode selama peroses penurunannya. Dokumen tertua yang dapat dijadikan dasar untuk menelusuri peradaban manusia Bugis adalah karya sastra ini, dan sebelum ada tulisan sungguh sulit ilmuwan menelusuri peradaban yang berlangsung di Tanah Bugis. Setelah

manusia Bugis memiliki aksara sendiri yang dinamai Aksara *Lontaraq*, maka mereka baru mencatat cerita Galigo.

Mitos dalam pengertian akademis yaitu cerita rakyat yang peristiwanya dianggap benar-benar terjadi dan diyakini kebenarannya, tokohnya dianggap benar-benar pernah ada. Tokoh dan peristiwanya bukan hanya diyakini kebenarannya, melainkan yang lebih penting adalah disucikan. Mitos Galigo termasuk cerita rakyat yang tergolong ke dalam pengertian tersebut, dilihat dari fungsi sosial cerita dalam kehidupan manusia Bugis masa lalu.

Salah satu anasir budaya dalam cerita Galigo inilah manusia Bugis dapat mempelajari peradaban leluhurnya dalam berbagai aspek kehidupan, antara lain: pola kepercayaan, kekerabatan, pertanian/pelayaran, perjuangan/perang, pengembaraan/cinta kasih, dan sejumlah tema yang berkaitan dengan tradisi dan budaya Bugis. Karena sastra Galigo merupakan sastra suci atau mitos yang ceritanya jauh di masa lampau, maka tentulah tidak semudah memahami karya sastra yang lahir kemudian seperti halnya sastra jenis epos. Agar tidak menyesatkan manusia Bugis masa kini, maka cerita ini harus dipahami dan dimaklumi menurut konteks zamannya.

Makalah ini hanya akan mengulas bagian penting yang terkait dengan inkarnasi dalam teks Galigo sebagai dokumen budaya masa lampau, serta bagian cerita yang terkait langsung. Tentunya masih ada hal penting lainnya yang tidak masuk dalam makalah ini, meskipun hal itu dapat kita diskusikan bersama. Semoga makalah ini dapat menjadi inspirasi peserta seminar untuk mendiskusikan mengenai tabir yang melingkupi sastra agung Galigo yang sudah menjadi bagian dari warisan dunia.

Mula Riulona Batara Guru Inkarnasi Manusia Bugis

Keyakinan terhadap Tuhan

Sastra Galigo episode MRBG, biasa disebut sebagai mitos penciptaan dalam teori sastra. Episode ini intinya menceritakan tentang penemuan Bumi (Kawa/Ale Lino) dan sebab-musabab, serta proses diturunkannya Batara Guru ke Bumi. Meskipun demikian, dalam MRBG juga dapat ditelusuri bagaimana sesungguhnya kepercayaan serta keyakinan manusia Bugis tentang Dewata yang mereka sembah.

La Galigo sebagai sastra suci, terutama episode MRBG ini amat penting sebab menurut penulis, bagian cerita inilah yang menjadi dasar pengembangan mitos Galigo selanjutnya. Menurut teori sastra, mitos penciptaan dalam

banyak sastra bangsa/etnis, sering dipahami sebagai salah satu bentuk inkarnasi tokoh dari makhluk titisan dewa yang setelah mengalami ritual tertentu kemudian menjelma menjadi manusia biasa dengan segala kelebihan dan keagungannya.

Kalau kita mencoba menelusuri kepercayaan manusia Bugis sebelum mereka mengenal Agama Islam, maka episode MRBG merupakan salah satu sumber informasi awal yang dapat kita jadikan rujukan dalam melakukan kajian mengenai pola kepercayaan mereka. Beberapa indikasi bahwa manusia Bugis di awal peradabannya menganut kepercayaan yang mirip animisme atau dinamisme, mereka adalah penyembah berhala dengan berbagai bentuk dan wujudnya. Jejak dari hal tersebut juga masih dapat kita saksikan praktiknya hingga saat ini pada lapisan masyarakat tertentu.

Kalau mitos MRBG ini dijadikan dasar maka ada petunjuk yang memungkinkan dipakai sebagai acuan bahwa jauh sebelum orang Bugis mengenal Agama Islam, mereka sudah terlebih dahulu memiliki keyakinan terhadap Sang Maha Pencipta dalam kepercayaan mereka. Kepercayaan yang dianutnya itu pada mulanya berwujud tradisi lisan, dan dipelihara dari waktu ke waktu secara turun-temurun. Umumnya masyarakat yang tidak memiliki aksara, mitos yang sekaligus sebagai penjelmaan dari kepercayaannya tentulah tidak memiliki kitab suci atau kitab yang disucikan yang bisa dijaga dan dihormati, sehingga mitos dalam versi lisan itulah yang disucikan dan dilestarikan.

Kepercayaan manusia Bugis pada zaman Galigo, Dewata itu ada kemungkinan tidak esa, melainkan lebih dari satu. Setidaknya, ada dua Dewata menurut keyakinan mereka dan keduanya bersaudara, yaitu Patotoe (Penguasa Langit) dan Guru Risleq (Penguasa Peretiwi/Dunia Bawah). Dalam mitos juga dipahami bahwa penguasa itu sesungguhnya Tuhan yang mereka sembah dengan penuh ketaatan. Kedua penguasa tersebut juga memiliki keluarga serta keturunan masing-masing.

Menurut mitos MRBG, Patotoe (Dewata) di Langit digambarkan kehidupannya mirip dengan kehidupan manusia biasa di Bumi. Mereka menjalani kehidupan sehari-hari di dalam dan di luar istana, mereka memelihara ternak dan bercocok-tanam. Bahkan Patotoe memiliki ayam jantan yang bisa diadu di bawah pohon asam manakala butuh hiburan. Demikian pula saudaranya Guru Risleq (Penguasa) Dunia Bawah/Peretiwi, juga memiliki kehidupan serta kekuasaan yang sama dengan Patotoe.

Demikianlah sekilas mengenai pandangan manusia Bugis masa lalu

terhadap Tuhan yang mereka sembah, hingga Islam masuk dan kemudian mengubah keyakinan atau kepercayaan mereka terhadap Tuhan dan manusia pertama.

Pandangan terhadap Manusia

Perbedaan keyakinan terhadap Tuhan dan manusia tersebut di atas, juga menyebabkan terjadinya pula perbedaan keyakinan tentang proses penciptaan manusia. Kalau kita menelusuri cerita mengenai *Mula Tau* (manusia pertama) dalam mitos Galigo, episode MRBG maka kita akan menemukan bahwa *Mula Tau* (manusia pertama) itu sesungguhnya adalah Batara Guru dan mungkin yang dimaksudkan *tau makaduae* (manusia kedua) adalah We Nyiliq Timo. Meskipun demikian, kedua manusia ini tiba di bumi dari kerajaan yang berbeda, Batara Guru berasal dari Kerajaan Langit, sedangkan We Nyiliq Timo berasal dari Kerajaan Dunia Bawah/Peretiwi.

Menurut MRBG disebutkan bahwa ketika Patotoe menerima laporan dari pengawal istana bahwa dia baru saja berjalan-jalan hingga ke pinggir langit dan memandang turun, dia melihat Kawa/Ale Lino (Bumi) dalam keadaan kosong tidak berpenghuni. Kemudian pengawal istana tersebut memberi pertimbangan kepada Patotoe, apa tidak sebaiknya Paduka Yang Mulia memikirkan untuk mengirim manusia ke Bumi beserta segala kebutuhannya. Sembah sujud Sang Pengawal istana pun menyampaikan bahwa apalah artinya Paduka sebagai Dewata atau Penguasa jika tidak ada hamba yang menyembah di Bumi, menengadahkan tangan ke Langit. Patotoe lalu memanggil seluruh keluarga istana dan mengadakan rapat, dan rapat memutuskan menyetujui saran Pengawal istana. Rapat kemudian memutuskan Batara Guru sebagai anak tertualah yang akan diutus ke Ale Lino/Kawa (Bumi) sekaligus tinggal selamanya sebagai hamba yang akan menyembah kepada Patotoe.

Suasana Kerajaan Langit pun dirundung kesedihan atas keputusan Patotoe. Tibalah saat yang ditentukan dan dipersiapkanlah segala keperluan Batara Guru beserta pengawalinya. Prosesi upacara sakral berlangsung di Kerajaan Langit dengan dirundung kesedihan yang teramat dalam di hati keluarga istana terutamanya ibunda dan adik-adik Batara Guru. Diceritakan bahwa dalam upacara tersebut Patotoe juga memutuskan untuk menanggalkan darah kedewaan putranya sebelum diturunkan ke Bumi.

Gambaran ritual saat diturunkannya Batara Guru dijelaskan bahwa se-

belum di masukkan ke dalam bambu betung yang besar, Patotoqe kemudian menanggalkan segala kesucian dan keistimewaan Batara Guru sebagai manusia Langit titisan dewa. Setelah darah kedewaannya dicabut, Batara Guru lalu dimasukkan ke dalam bambu dan selanjutnya diturunkan ke Bumi. Disebutkan pula bahwa dalam perjalanannya turun ke Bumi itulah Batara Guru mengalami proses inkarnasi dari makhluk titisan dewa lalu menjelma menjadi manusia biasa.

Setibanya di Bumi digambarkan bahwa Batara Guru sangat menderita dan dirundung kesedihan, sebagai manusia biasa dia dilukiskan dalam cerita sebagai manusia lemah tidak berdaya. Di Bumi, Batara Guru menjelma menjadi manusia biasa dan tidak lagi memiliki kemampuan supranatural kecuali menyembah dan memohon pertolongan dari Patotoqe Sang Penguasa Langit. Setibanya di Bumi, Batara Guru hanya berpasrah seorang diri hingga turun dan naiknya pertolongan dari Patotoqe di Langit dan Guru Riselleq di Peretiwi. Atas kesepakatan kedua Penguasa ini, maka dinaikkanlah We Nyiliq Timo dari Peretiwi untuk mendampingi Batara Guru sebagai permaisuri di Bumi. Tentu sebelum dinaikkan ke Bumi We Nyiliq Timo pun mengalami proses inkarnasi dari manusia titisan dewa menjadi manusia biasa. Pada cerita selanjutnya, disebutkan bahwa dari perkawinan Batara Guru dengan We Nyiliq Timo inilah lahir keturunan sebagai cikal-bakal manusia Bugis yang hadir kemudian.

Simpulan

Kesusastraan Bugis yang dikenal dengan Mitos Galigo, mengandung tema yang berkaitan langsung dengan kehidupan manusia Bugis tradisional. Karya sastra tersebut, juga dapat dipahami bahwa manusia Bugis pada masa lalu memandang kehidupan tidak jauh berbeda dengan pandangan manusia Bugis masa kini tentang kehidupan.

Manusia Bugis dari waktu ke waktu mengalami perkembangan dalam berbagai aspek kehidupan, baik dari sisi pemikiran maupun kepercayaan yang dianutnya; tetapi semua itu tidak kemudian menyebabkan mereka lalu meninggalkan nilai-nilai utama kebudayaannya. Kebudayaan Bugis dalam dimensi batin, senantiasa dijaga dan dipertahankan selama masih dipandang relevan dengan kehidupan mereka dari generasi ke generasi. ■

Daftar Pustaka

- Bascom, William R. 1965. "Four Function of Folklore". Dalam *Journal of American Folklore*, Volume 67 dan 78.
- Caldwell, Ian. 1988. *South Sulawesi A. D. 1300-1600: Ten Bugis Texts*. Disertasi. Australia: Australian Nasional University.
- Enre, Fachruddin Ambo. 1999. *Ritumpanna Welenrengnge: Telaah Filologis, Sebuah Episode Sastra Bugis Klasik*. Disertasi. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Koolhof, Sirtjo, dkk., 1995. *I La Galigo*. Jakarta: Jambatan.
- Kern, R. A., 1989. *I La Galigo: Cerita Bugis Kuno* (diterjemahkan oleh La Side dan Sagimun MD). Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Mattulada. 1995. *La Toa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*. London: Bleckwell.
- Propp, V. 1977. *Morphology of the Folktale*. Austin & London: University of Texas Press.
- Tang, Muhammad Rapi. 2001. *La Dadok Lele Angkuruke Sebuah Legenda Dalam Sastra Bugis Klasik: Telaah Filologi dan Struktural-Semiotik*. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran.
- Thompson, Stitk, 1977. *The Folk Tale*. Berkeley: University of California Press.

Bab 11

***Maddéwata* sebagai Seni Pertunjukan Tradisi Lisan Bissu di Masyarakat Bugis Soppeng**

Faisal,¹ Suciaty Pratiwi,² Arisal³

Abstrak

Kisah I La Galigo sebagai cipta sastra Bugis kuno baik lisan maupun tertulis, telah banyak memberikan kontribusi terhadap perkembangan kesusatraan dunia. Beberapa dekade sebelumnya, banyak dibicarakan mengenai tradisi-tradisi masa lampau yang bertahan dalam suatu kelompok masyarakat. Tradisi yang masih bertahan di masyarakat telah mendapat perhatian dari berbagai ahli khususnya antropolog, sosiolog, dan filolog. Salah satu wujud tradisi yang masih eksis pada saat sekarang ini yakni tradisi lisan bissu. Dalam berbagai terjemahan episode I La Galigo, banyak dijelaskan mengenai keberadaan bissu dengan syair-syair sucinya yang merupakan sesuatu yang tak terpisahkan satu sama lain. Wujud tradisi bissu yang masih bertahan saat ini merupakan sesuatu yang bernilai dan menjadi warisan budaya lokal yang boleh dikata bersifat global. Paper ini bertujuan untuk menggambarkan seni pertunjukan ritual dalam aktivitas bissu yang mewujud dalam tradisi khususnya pada masyarakat Bugis Soppeng. Aktivitas dalam tradisi bissu tentu memuat berbagai macam nilai-nilai kearifan lokal yang diharapkan dapat berkontribusi terhadap pembentukan karakter seseorang.

Kata Kunci: *Maddewata, Pertunjukan, Tradisi Lisan, Bissu, Soppeng*

¹ Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan.

^{2,3} Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar.

Pendahuluan

Budaya merupakan pola pengetahuan yang diperoleh dan yang digunakan untuk menginterpretasikan pengalaman serta melahirkan tingkah laku sosial (Spradley, 2006: 6). Dunia dipandang sebagai suatu totalitas fakta-fakta, atau keadaan-keadaan, bukan totalitas benda-benda, karena benda tidak bermakna di luar sekelilingnya dan tidak dapat dianalisis dalam dirinya. Makna hanya muncul dari susunan dari benda-benda (Ludwing Wittgenstein, dalam Cavallaro, 2001: 16). Kedua pendapat tersebut telah memberikan gambaran situasi sosial melalui keberkaitan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain. Begitupun dengan berbagai jejak warisan budaya masa lampau yang masih bertahan di masyarakat.

Gambaran berbagai macam catatan kebudayaan sebagai warisan budaya masa lampau yang hingga kini masih simpang siur antara yang satu dengan yang lainnya. Minimnya penyamaan persepsi terkait dengan hal tersebut menjadi salah satu faktor utama. Beberapa informasi yang ada juga masih menjadi perbincangan yang tidak ada hentinya dan bahkan belum adanya ketuntasan. Sehingga membuat keadaan tersebut semakin berjarak dan jauh dari wujud satu kesatuan yang utuh. Sangat perlu adanya ruang dalam ber-satu padu menyatukan argumentasi agar pemikiran masyarakat kemudian dapat lebih terarah dan saling menyatu antara yang satu dengan yang lainnya.

Salah satu wujud dari peninggalan tradisi masa lampau yakni pertunjukan *bissu* pada upacara keadatan di masyarakat Bugis. *Bissu* hingga saat ini masih tetap menunjukkan eksistensinya di masyarakat luas, meskipun di satu sisi juga harus melawan berbagai gempuran budaya luar. *Bissu* merupakan motor penggerak dari pada jalannya suatu upacara ritual dalam masyarakat Bugis. Selain karena tingkat pengetahuannya tentang adat istiadat orang Bugis, juga karena keahliannya dalam berkomunikasi dengan makhlukmahluk gaib. Keahlian berkomunikasi dengan menggunakan bahasa *torilangi* menjadi keunikan dan ciri khas tersendiri bagi kalangan *bissu*.

Pertunjukan ritual yang dilakukan oleh *bissu* merupakan khazanah kebudayaan yang lahir pada masa lampau. Pertunjukan tersebut merupakan suatu kreativitas seni dengan kandungan makna dan nilai di dalamnya. Kandungan nilai yang termuat di dalamnya mengandung informasi yang pada hakikatnya merupakan cerminan budaya masyarakat pendukungnya. Nilai-nilai tersebut sangat perlu untuk diberikan perhatian khusus melalui pengkajian, pengembangan dan pembinaan terhadap objek-objek kebudayaan daerah. Hal tersebut sejalan dengan Undang-Undang Nomor 5 tahun

2017 tentang Pemajuan Kebudayaan.

Pertunjukan tradisi lisan *bissu* yang dimaksud dalam tulisan ini yakni pada saat *bissu* sedang memimpin ritual penyucian benda-benda pusaka di masyarakat Bugis Soppeng. Dalam pertunjukannya, terdapat lantunan lagu-lagu pemujaan yang diperuntukkan kepada makhluk-makhluk gaib yang dianggap sebagai sebuah nyanyian suci. Di dalam *I La Galigo* (Kern, 1993: 510-515) diceritakan ketika “Sawerigading mengambil sekapur sirih dan menyatakan sebuah amsal yang menyebabkan hari guruh dan gadis bangsawan itu terkena halilintar dan terjatuh, tetapi Puwa’ Matowa Senrijawa menyadar-kannya kembali dengan menyerukan nyanyian-nyanyian *bissu*.” Lantunan nyanyian suci oleh *bissu* juga bermaksud untuk menarik kekuatan-kekuatan khayangan kepada dirinya. Dengan kata lain, lantunan nyanyian *bissu*, tidak hanya mampu untuk menyadarkan seseorang dari *sipolo lumpang sipolo lenge’* (separuh tengkurap, separuh terlentang, rupanya terbagi dua). Akan tetapi juga mampu untuk menyatukan antara dirinya dengan dewa kayangan.

Situasi kehidupan budaya masa lampau terkait dengan tradisi lisan *bissu* tidak hanya dapat dinikmati oleh masyarakat pada zamannya, akan tetapi juga kepada generasi penerus saat ini perlu adanya apresiasi mendalam terhadap nilai-nilai kearifan lokal. Di satu sisi kita sangat kaya dengan adanya berbagai macam kesusastaan baik tulisan maupun yang lisan, namun pada sisi yang lain, minat generasi muda saat ini, juga sangat memprihatinkan terhadap pertunjukan tradisi lisan akibat derasnya perkembangan teknologi.

Berdasarkan uraian terdahulu, pada kesempatan ini diangkat mengenai *maddewata* sebagai seni pertunjukan tradisi lisan *bissu* di masyarakat Bugis Soppeng. Selain itu, diungkap pula mengenai nilai-nilai budaya yang terkandung di dalamnya. Adapun lokasi yang menjadi fokus pengamatan dan penelitian yakni di Kecamatan Lirililau, tepatnya di Desa Paroto, Desa Baringeng, Desa Parenring, dan Kelurahan Cabbenge. Lokasi tersebut merupakan wilayah yang sering mengadakan ritual terkait dengan pertunjukan tradisi lisan *bissu*.

Bissu dan Upacaranya di Masyarakat Bugis

Banyak upacara yang dipimpin oleh *bissu* digambarkan dalam kisah *La Galigo*. Upacara yang paling banyak dibicarakan dalam teks *La Galigo* adalah hal-hal yang berkaitan dengan upacara perkawinan dan kelahiran anak. Hal ini mungkin bukan suatu kebetulan belaka, karena lewat perkawinan dan kelahiran

anaklah “darah putih” yang diterima dari Déwata dijaga kemurniannya, dilestarikan, dan diwariskan secara turun-temurun di muka bumi (Pelras, 2006: 68, 98). Selain itu, terdapat pula dalam kisah We Tenri Dio (anak perempuan pertama Sawerigading dan I We Cudai) yang juga merupakan seorang *bissu*. I We Cudai ketika sedang mengandung, menginginkan adanya pertunjukan *bissu*, begitu pun dengan Sawerigading yang menginginkan anak di dalam kandungan itu atas takdir dari Sang Maha Pencipta akan menjadi *bissu*. Berdasarkan hal tersebut, keberadaan ritual *maddewata* sebagai pertunjukan tradisi lisan *bissu* merupakan budaya pra Islam yang menunjukkan eksistensinya di masyarakat (Kern, terjemahan La Side & Sagimun: 1993).

Bissu berasal dari kata Bugis yakni *bessi*, *mabessi* yang artinya bersih, suci. Jadi *bissu* adalah orang yang dianggap bersih, ataupun suci (wawancara, Latief: 2016). Masyarakat pendukungnya juga mempercayai kata tersebut, karena *bissu* tidak bersuami, tidak beristri, dan tidak pula beranak. Keeksistensian yang dimiliki oleh seorang *bissu* di masyarakat karena dipercaya dapat menjadi perantara antara dunia dan langit.

Sebagian besar masyarakat Bugis yang bertempat tinggal di pedesaan masih memberikan kepercayaan kepada *bissu* untuk mengatur jalannya suatu upacara ritual keadatan. Dalam sebuah wawancara dengan Eka (*bissu* Pangkep) pada tahun 2016 di Kelurahan Cabbenge, dijelaskan bahwa *bissu* itu adalah *calabai* (waria) meski tidak semua *calabai* adalah *bissu*. Fungsi *bissu* dalam ritual kerajaan merupakan motor dari jalannya suatu upacara ritual di tanah Bugis. Pada zaman dahulu, *bissu* juga menjadi pendamping setia raja. Sehingga ritual apapun yang akan dilangsungkan di istana kerajaan semuanya diatur oleh *bissu*.

Kehadiran *bissu* dalam berbagai ritual khususnya Mallangi Arajang memiliki peran yang sangat penting. Masyarakat pendukungnya juga meyakini bahwa keberadaan *bissu* menjadi salah satu faktor utama bagi diterimanya doa-doa keselamatan di masyarakat ritual. Berbagai norma yang ditanamkan oleh diri *bissu* dalam kesehariannya tentu jauh beda dengan waria pada umumnya. *Bissu* lebih mematuhi tata perlakuan ke-*bissu*-annya. Dari segi berpakaian dan tutur kata terlihat lebih sopan apabila dibandingkan dengan *calabai* atau waria pada umumnya.

Secara umum fungsi dan tanggung jawab *bissu* dalam masyarakat Bugis adalah sebagai berikut.

- a. *Bissu* pada masyarakat Bugis bertugas untuk menjaga dan memelihara Arajang yang merupakan peninggalan raja-raja terdahulu. Pada

zaman kerajaan berlangsung *bissu* merupakan pendamping setia raja. Sehingga dapat dikatakan bahwa, *bissu*-lah yang bertanggung jawab penuh terhadap benda-benda kerajaan peninggalan Sang Raja. *Arajang* tersebut merupakan simbol kekuasaan dan diyakini roh-roh leluhur terdahulu mendiami *arajang* itu. Adapun bentuk pemeliharaanannya berupa pelaksanaan penyucian benda-benda *arajang* yang dipimpin langsung oleh *bissu* itu sendiri.

- b. *Bissu* dalam masyarakat Bugis dikenal memiliki pengetahuan dan keterampilan terhadap adat istiadat orang Bugis. Ilmu-ilmu yang dimiliki oleh *bissu* tidak hanya berpusat pada benda-benda *arajang* itu, akan tetapi juga diyakini mampu untuk mengobati berbagai macam penyakit.
- c. *Bissu* sebagai penasihat dan pimpinan ritual dalam berbagai macam upacara-upacara keadatan. Kemampuan menggunakan bahasa To-rilangi atau 'bahasa orang langit' menjadi kelebihan tersendiri yang dimiliki oleh *bissu*. Selain kemampuan bahasa yang dimilikinya, *bissu* juga memiliki kemampuan dalam berkomunikasi dengan roh-roh leluhur artinya ia mampu melakukan pembauran dengan alam gaib dengan alam nyata serta memiliki ilmu kebal dan mantra-mantra suci yang diwariskan secara turun temurun.
- e. *Indoq botting/pappanguju botting*. Berbagai upacara adat perkawinan, *Bissu* dipercaya oleh masyarakat untuk menyiapkan pengantin baik laki-laki maupun perempuan (*mappanguju botting*). Mantra-mantra suci (*cenning rara*) yang dimilikinya mampu menarik dan memikat perhatian tamu kepada sang pengantin yang terlihat anggun (*malebbi*).

Selain fungsi dan tanggung jawab seperti yang telah diuraikan sebelumnya, *bissu* juga harus menanamkan ciri karakter ke-*bissu*-annya di masyarakat. Ciri karakter yang dimaksud adalah (1) bersikap anggun dalam interaksinya dengan masyarakat umum, artinya tutur kata dengan sikap harus sejalan (*siteruui kedo-kedo na ampenna*); (2) menguasai *eppa sulapaq* (empat penjuru kehidupan) yakni utara, timur, barat, dan selatan yang melambangkan tanah (*tana*), api (*afi*), angin (*anging*), dan air (*uwwai*) sebagai suatu wujud kesempurnaan dalam dirinya. Jadi seorang *bissu* harus menguasai keempat falsafah kehidupan itu sebagai wujud keutuhan hidup. Selain keempat itu, ditambah lagi tiga sebagai bahagian dari kesempurnaan dunia atas, dunia tengah, dan dunia bawah, sehingga hitungannya menjadi tujuh. Jumlah tujuh ini merupakan wujud kesempurnaan dan keutuhan hidup seorang *bissu*. Tujuh merupa-

kan angka ganjil sebagai penanda bahwa kesempurnaan hidup yang dimilikinya berada pada posisi teratas, kecuali kesempurnaan milik Tuhan.

Maddéwata sebagai Seni Pertunjukan Tradisi Lisan

Ron Blazek dan Elizabeth Aversa (dalam Agussalim: 2013), menyebutkan bahwa suatu pertunjukan memiliki tiga elemen, yaitu (1) sesuatu yang dipertunjukkan, (2) pelaku yang mempertunjukkan sesuatu baik secara individu maupun berkelompok, dan (3) khalayak yang mendengar atau yang menyaksikan pertunjukan itu sendiri. Jenis pertunjukan dalam tulisan ini mencakup berbagai elemen pendukung seperti bentuk karya sastra lisan yang dilantunkan ketika pertunjukan itu berlangsung.

Kepustakaan Bugis Klasik mengenal dua bentuk pustaka peninggalan budaya lama, yaitu pustaka yang tergolong karya sastra dan pustaka bukan karya sastra. Jenis pustaka karya sastra terbagi dalam beberapa jenis, yang dalam bentuknya terbagi atas dua macam yaitu puisi dan prosa. Puisi terbagi lagi dalam dua jenis yakni *galigo* dan *tolok* (Tang, 2000: 1). Jenis puisi yang termasuk *Galigo* telah banyak ditranskripsi dan ditransliterasi oleh beberapa pakar filolog seperti *Ritumpanna Welenrennge* (Ambo Enre. 1999); *I La Galigo menurut naskah NBG 188* (Salim & Enre, 2006); *Ada Sulsana Ugi Masagalae* (Palippui & Hatta: 1995), dan beberapa karya lainnya.

Salah satu wujud kekayaan masyarakat lokal yakni adanya bentuk tradisi baik yang tertulis maupun yang lisan. Tradisi lisan merupakan segala sesuatu yang disampaikan secara lisan dan menjadi suatu kebiasaan yang ada dalam suatu kelompok masyarakat. Hingga saat ini, wujud tradisi lisan di masyarakat telah mendapat banyak perhatian dari berbagai kalangan.

Tradisi lisan adalah kegiatan budaya tradisional suatu komunitas yang diwariskan secara turun-temurun dengan media lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya, baik tradisi itu berupa susunan kata-kata lisan (verbal) maupun tradisi lain yang bukan lisan (Sibarani, 2015); (Duija, 2005). Pendapat tersebut menekankan bahwa tradisi baik lisan maupun tulisan merupakan suatu kekayaan lokal yang diwariskan oleh nenek moyang terdahulu sebagai salah satu kekuatan identitas dan cerminan jati dirinya sebagai makhluk sosial.

Berdasarkan uraian berbagai pendapat tentang tradisi lisan, penulis berasumsi bahwa tradisi lisan merupakan segala wacana yang disampaikan secara lisan. Tradisi lisan yang dimaksud dalam tulisan ini adalah syair-syair

suci (nyanyian pemujaan) yang dilantunkan oleh para *Bissu* dalam ritual *maddewata*. Pertunjukan tersebut dikategorikan sebagai ritual yang selain fungsinya sebagai hiburan terhadap manusia juga diperuntukkan bagi makhluk-makhluk gaib.

Maddéwata merupakan pertunjukan ritual yang bertujuan untuk menyatukan jiwa masyarakat ritual dengan para roh leluhur. Upacara diawali dengan mendupai berbagai perlengkapan dan sesajian yang ada di sekitarnya dan iringan bunyi gendang, kemudian menyerukan nyanyian-nyanyian *Bissu* yang dianggap suci dengan menggunakan bahasa *to rilangi*. Dalam pertunjukan ritual *maddewata*, tidak hanya lantunan nyanyian suci *Bissu* yang diserukan, akan tetapi juga terdapat tarian di sekeliling hutan sebagai simbol turunnya Batara Guru ke Bumi (*aleq kawa*).



Tarian *bissu* (kiri) dan tarian dan seruan nyanyian suci (Dok. Penulis, 2016).

Lagu pemujaan yang dinyanyikan oleh tiga orang *bissu* dalam ritual *maddewata* di masyarakat Bugis Soppeng, adalah sebagai berikut:

É.. é..é tarafu é mōla lété

hai awan engkau lewati meniti

Rumaé muakkellari

Rumaé yang engkau injak

Muaggaresseng ri nagaé

Berpegang pada naga

Tomallangkana olinngé

bertakhta di istana

Tomakkutaq pareppaqé

merangkak pada petir

Tomakkaddéneng alamenngé

mendaki pada alamengnge

<i>Tolimakkalicocoroq billaqé</i>	menelusuri pada kilat
<i>Bottinngé ri sumpurunna langi</i>	yang menikah di turunan langit
<i>Sialaé padanna</i>	menikahi sesamanya
<i>wijanna solôé</i>	keturunannya soloé
<i>Singrangeng narulûé</i>	usungan yang diangkat
<i>Remmang-remmang belo falloja</i>	pada malam hari

Syair tersebut di atas merupakan lantunan lagu pemujaan oleh *bissu* sebagai pimpinan ritual yang diperuntukkan kepada makhluk gaib yang bertempat tinggal di dunia atas (*boting langi*). Lagu pemujaan tersebut juga sebagai wujud permohonan izin kepada penghuni dunia atas agar seyogianya dapat turun ke bumi (*aleq kawa*) dan bertakhta di istana (pusat tempat ritual). Dijelaskan pula bahwa hanya sekejap saja ketika penghuni dunia atas tersebut akan turun ke bumi. Dalam syair tersebut mengibaratkan seperti bagaikan kilat cahaya.

<i>Kuruq sumangeqmue</i>	Kur semangatmu
<i>taddampengi matuq Laulalléé</i>	Maafkanlah nantinya Laulalle
<i>Iwangenna</i>	Terimalah!
<i>Taddampengi matuq pammanā</i>	Maafkanlah penghuni tanah
<i>tana Ujung</i>	Ujung
<i>Taddampeng manenngé</i>	Mohon maafkanlah
<i>Taddampengi matuq</i>	Maafkanlah nantinya
<i>Datunna sangianngédē</i>	Ratu Dewi Sri Padi
<i>Iwangenna</i>	Terimalah!
<i>Taddampengi matuq</i>	Maafkanlah nantinya
<i>marioriaséq marioriawā</i>	Marioriaséq Marioriawa
<i>Tulaq manenngi</i>	Hindarkanlah segala
<i>abalā mangoloé</i>	Bahaya yang akan menghampiri

<i>Taddampengi matuq</i>	Maafkanlah nantinya
<i>eppaé sulāafaq</i>	Keempat penjur
<i>Engkamanenni asséddi-séddingennaé</i>	Inilah wujud persatuannya
<i>kuruqsumāngeq mué</i>	Kur semangatmu wahai
<i>Monroé ri Boting lāngi</i>	yang bertakhta di dunia atas
<i>Nasekkoe langi</i>	yang dinaungi langit
<i>Kuruqmaé taddampengi</i>	Kur semangatmu maafkanlah
<i>Pammanā tanamuū</i>	penguasa tanah
<i>Iwangenna</i>	Terimalah
<i>Sujuq-sujuq maneng</i>	Tunduk kepadamu
<i>Puéloq I élōmū</i>	melaksanakan keinginanmu
<i>Éé taddampeng daampeng</i>	Ee mohon maafkanlah
<i>Manenggé To-lino to-kawā</i>	Semua seisi dunia
<i>Taddampeng-dampengmānengé</i>	Mohon maafkanlah
<i>Turuqnomai ri-botinglangi</i>	turunlah engkau dari Botinglangi
<i>Iwangennā</i>	Terimalah !
<i>Taddampengi matuq laullalléé</i>	Maafkanlah nantinya Laulalle
<i>Iwangennā</i>	Terimalah!
<i>Taddampeng manenngi</i>	Maafkanlah semua
<i>Pattumaninna Arajanngé</i>	Wahai Penjaga Arajang
<i>Eppaé sulafaq</i>	Empat penjur
<i>Iwangenna</i>	Terimalah!
<i>Paréjéngenna addampeng</i>	Saya mohon maaf
<i>langi pitussusunngé</i>	langit tujuh lapis
<i>Taddampengi matuq</i>	maafkanlah nantinya

Walenrengédé

pohon Welenreng

Kuruqmai taddampengi

Maafkanlah

Syair tersebut di atas juga merupakan lagu pemujaan yang dilantunkan oleh *bissu* pada saat ritual *maddewata* berlangsung. *Bissu* meyakini bahwa terdapat beberapa makhluk gaib yang memiliki kekuatan yang berada di berbagai tempat. Namun, di balik kekuatan yang dimiliki oleh makhluk-makhluk gaib itu masih ada kekuatan tertinggi yang dimiliki oleh Tuhan Sang Maha Pencipta. Makhluk yang diberikan pemujaan lewat syair-syair suci yakni *Datunna Sangianngé* (Dewi Sri Padi), penghuni dunia bawah dan dunia atas, *eppa sulapaq* (empat penjuru), dan makhluk gaib yang berkuasa di tanah.

Syair suci tersebut pada dasarnya merupakan wujud permohonan izin kepada makhluk-makhluk gaib yang berada di berbagai tempat. Hambaran berbagai macam sesajian yang diperadakan tidak hanya diperuntukkan kepada roh leluhur namun juga kepada makhluk gaib lainnya yang berada di berbagai tempat dan dianggap memiliki kekuatan supranatural. Sehingga penulis berasumsi bahwa syair pemujaan kepada makhluk gaib lainnya merupakan wujud tolak bala agar pelaksanaan ritual dapat berjalan dengan lancar sesuai yang diharapkan bersama.

Instrumen Pengiring dan Peranannya

Hampir semua jenis pertunjukan kesenian baik yang bersifat sakral maupun profan membutuhkan berbagai alat musik pengiring dengan fungsinya masing-masing. Suatu pertunjukan dapat berfungsi sebagai seni hiburan dan pada sisi lain berfungsi sebagai seni sakral. Seperti halnya dengan seni pertunjukan ritual *maddewata* di masyarakat Bugis Soppeng, dengan lantunan syair-syair suci berpadu dengan alunan musik sakral serta gerakan tari yang semakin memperkuat suasana melodis dan sifat kesakralan itu sendiri.

Instrumen musik yang digunakan dalam seni pertunjukan tradisi lisan *Bissu* yakni *genrang*, *kancing*, dan *anaq beccing*. Berdasarkan hasil pengamatan saya, bahwa instrumen musik gendang (*genrang*) yang kemudian menjadi titik berkumpulnya berbagai macam bunyi-bunyian dari alat musik pengiring lainnya.

Apabila dilihat dari segi melodisnya, alat musik gendanglah yang menjadi instrumen utama. Namun, jika dilihat dari segi fungsi dan peranannya



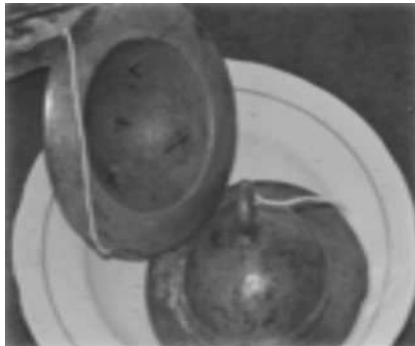
maka keempat jenis alat musik tersebut masing-masing memiliki fungsi dan peran yang sama karena masyarakat ritual meyakini bahwa alat musik *genrang*, *kancing*, *anaq beccing*, dan *lea-lea* merupakan benda yang disakralkan karena selalu melekat dengan benda-benda *arajang* (regalia), sehingga ketika hendak mengeluarkan alat musik tersebut mesti dilakukan ritual kecil terlebih dahulu sebagai bentuk permohonan izin kepada makhluk yang bersemayam di dalamnya.

Genrang merupakan instrumen musik pukul yang biasanya terbuat dari kayu nangka dan dibentuk silinder dengan kedua sisi lubangnya dipasangi membran dari kulit kambing atau sapi. *Genrang* pada masyarakat Bugis hampir sama dengan masyarakat adat lainnya yaitu dibunyikan dengan cara mengfunksikan kedua tangan untuk menghasilkan bunyi yang indah sesuai dengan aturan melodi.



Bagi *bissu* (wawancara dengan Daddi, 22 Agustus 2018), bahwa *genrang* diyakini sebagai lambang penyatuan jiwa antara masyarakat ritual dengan roh-roh leluhur. Ia juga mengatakan, “*Iyaro genranggé manjaji pangolli I lao riyamaneng liseqna pabbanuaé* (gendang itu dapat menjadi pemanggil kepada seisi kampung). Lebih lanjut dikatakan bahwa keberadaan bunyi *genrang* dalam pelaksanaan upacara ritual merupakan sesuatu yang sangat penting karena menjadi media dalam mempermudah pembauran dan penyatuan jiwa antara masyarakat ritual dengan roh-roh leluhur baik yang berasal dari dunia atas (*boting langi*), dunia tengah (*aleq kawā*), dan dunia bawah (*burig liung*).

Bissu juga meyakini, “*Iyyaro genranngé anu makarameq nasabaq simanurungenggi To-Manurunggé nonnō ku linoé* (alat musik gendang merupakan benda yang dikeramatkan karena bersamaan dengan turunnya To-Manurung ke dunia tengah)”. Melalui melodi musik *genrang*, roh leluhur disambut dengan cara istimewa, perasaan senang, gembira dan penuh dengan kasih sayang yang dalam bahasa Bugis disebut *mappakkuruq sumangeq*.



Instrumen musik lainnya yaitu *anaq beccing* dan merupakan alat musik tradisional yang terbuat dari besi. Jenis assambel tersebut sebagai benda yang sakral karena hanya orang-orang tertentu saja yang dapat memilikinya. Alat musik tradisional ini dimainkan bersama dengan beberapa alat musik lainnya pada saat ritual berlangsung. Pada umumnya alat musik tradisional ini hanya bisa ditemui pada keluarga yang memiliki benda-benda peninggalan kerajaan atau yang lazim disebut sebagai *arajang*. Masyarakat pendukungnya pula meyakini bahwa alat musik tersebut bisa saja menjadi tempat penjelmaannya. Olehnya itu, pada saat alat musik ini dikeluarkan dari tempatnya, terlebih dahulu dibacakan mantra-mantra sebagai bentuk permohonan izin.

Instrumen tambahan berikutnya yakni *kancing*. *Kancing* merupakan

alat musik yang terbuat dari logam. Hampir sama dengan alat musik sebelumnya karena diyakini pula sebagai alat musik yang sakral dan tidak sembarang tempat bisa digunakan. Begitu pula dengan penyimpanannya yang mendapat tempat dan perlakuan khusus pula.

Ketiga jenis instrumen musik tersebut memiliki fungsi dan peranan masing-masing. Secara umum, alat musik tersebut berperan sebagai lambang ketenangan jiwa. Alunan melodi dari alat musik tersebut diyakini mampu untuk menciptakan kenyamanan bagi para masyarakat ritual dan terkhusus kepada roh-roh leluhur yang menjelma di tempat ritual berlangsung. Sehingga, ketika pimpinan ritual sedang membangunkan atau memanggil roh leluhur, maka beberapa alat musik tersebut harus selalu dibunyikan tiada henti, begitu pula ketika roh leluhur dipersilahkan untuk kembali ke dunianya masing-masing. Berdasarkan hal tersebut, keberadaan beberapa instrumen musik memiliki fungsi sebagai hiburan dan ritual.

Nilai-nilai Budaya dalam Maddéwata

Terkait dengan kebudayaan dalam hubungannya dengan nilai-nilai budaya, penekanannya diletakkan pada sesuatu yang dianggap baik sesuai dengan sistem adat dalam suatu kelompok masyarakat. Nilai-nilai budaya dalam hal ini menyangkut dengan apa yang harus dan tidak harus dilakukan seseorang. Membahas mengenai nilai tidak terlepas dari hal yang baik dan tidak baik, bermanfaat atau berguna, dan lain sebagainya.

Pembahasan mengenai nilai-nilai budaya memiliki cakupan yang cukup luas, sehingga dalam tulisan ini dibatasi beberapa nilai yang dianggap menjadi sesuatu yang mendasar dalam pelaksanaan ritual *maddewata* sebagai seni pertunjukan tradisi lisan *bissu* di Masyarakat Bugis Soppeng. Beberapa nilai-nilai budaya yang diangkat sebagai nilai-nilai utama yakni kebersamaan, kepatuhan, dan keyakinan.

Nilai Kebersamaan

Nilai kebersamaan sangat erat kaitannya dengan suatu proses interaksi yang terjalin dalam suatu kelompok masyarakat. Pelaksanaan *maddewata* sebagai seni pertunjukan tradisi lisan *bissu* di masyarakat tentu tidak terlepas dari adanya berbagai macam pemujaan khususnya dalam bentuk syair-syair suci maupun sesajian. Sesajian merupakan salah satu faktor utama bagi diterimanya doa-doa dalam pelaksanaan suatu upacara ritual di masyarakat. Ter-

wujudnya berbagai macam bentuk sesajian, tidak terlepas dari adanya upaya kerjasama dan kebersamaan yang terjalin antar sesama masyarakat ritual. Selain itu, nilai kebersamaan juga mewujud dalam aktivitas makan bersama dengan sesama anggota masyarakat. Kebersamaan masyarakat ritual dalam mempersiapkan berbagai macam perlengkapan merupakan contoh yang cukup jelas.

Nilai Hiburan

Pelaksanaan suatu upacara ritual khususnya *maddewata*, tidak terlepas dari adanya suatu bentuk pertunjukan yang diperuntukkan kepada masyarakat ritual dan makhluk-makhluk gaib yang bersemayam di tempat ritual. Dalam tulisan ini, disebutkan adanya pertunjukan tradisi lisan yang dilakukan oleh *bissu* pada saat ritual berlangsung. Pertunjukan tradisi lisan dalam tulisan ini meliputi dua, (1) pertunjukan mencakup tarian; (2) pertunjukan mencakup lantunan syair-syair suci. Kedua hal tersebut merupakan suatu yang kompleks dalam pelaksanaan ritual berlangsung, artinya, tarian dan lantunan syair-syair suci sangat erat kaitannya dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Oleh karena itu wujud kasih sayang dan penghormatan kepada makhluk gaib dilakukan dengan berbagai cara seperti memberikan sesajian, melantunkan nyanyian pemujaan, dan tarian khusus yang disebut oleh *bissu* sebagai tarian *mappakkuruq sumangeq*.

Nilai Keyakinan

Keyakinan merupakan wujud sikap dan tingkah laku yang berkaitan dengan keteguhan dalam pendirian. Pelaksanaan suatu upacara ritual di masyarakat tentu tidak terlepas dari adanya keyakinan dalam hati yang menjelma pada diri setiap individu maupun kelompok. Masyarakat pendukungnya meyakini bahwa roh leluhur harus diagungkan, melalui suatu ritual khusus. Keyakinan tersebut didasarkan pada persepsi masyarakat ritual bahwa ketika seseorang meninggal maka yang meninggal itu adalah tubuhnya sedangkan rohnya masih ada dan tetap bersama mereka. Sehingga, mengagungkan roh leluhur merupakan salah satu cara dalam mendekati diri dengan Tuhannya.

Kesimpulan

Seluruh rangkaian ritual *maddewata* sebagai seni pertunjukan tradisi lisan di masyarakat Bugis Soppeng yang sempat terpaparkan pada makalah ini menunjukkan:

- a. *Maddewata* merupakan salah satu wujud ekspresi kebudayaan yang dilakukan oleh *bissu*, sebagai bentuk pemujaan yang peruntukannya kepada makhluk gaib. Melalui syair-syair suci, para *bissu* melakukan komunikasi melalui medium lisan kepada khalayak atau makhluk gaib yang bersemayam di tempat ritual.
- b. *Maddewata* sebagai seni pertunjukan ritual ditandai dengan adanya berbagai macam elemen-elemen penting dalam pertunjukan yang bersifat sakral. Misalnya, keberadaan suatu tarian dengan kostum adat lengkap, lantunan syair-syair suci, dan iringan berbagai macam instrumen musik yang dianggap sakral berpadu dan melodis.
- c. *Maddewata* sebagai seni pertunjukan tradisi lisan *bissu* di masyarakat Bugis Soppeng, mengandung beberapa nilai-nilai utama yakni, kebersamaan, keyakinan, dan nilai hiburan. Keseluruhan nilai-nilai itu merupakan cerminan dari karakter lokal masyarakat yang mewujud dalam sikap dan tingkah laku. ■

Daftar Pustaka

- Agussalim Aj, Andi. 2013. Makna Simbolik Pertunjukan Elokkelong Mabbiola: Interaksi dan Interpretasinya dalam Masyarakat Bugis Wajo. Depok: Universitas Indonesia (Disertasi) belum diterbitkan.
- Ambo Enre, Fachruddin. 1999. *Ritumpanna Welenrennge: Sebuah Episoda Sastra Bugis Klasik Galigo*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Arisal. 2016. Makna Simbol dalam Prosesi Ritual Macceraq Arajang Masyarakat Bugis Soppeng. Makassar: Skripsi FBS UNM (belum terbit).
- Cavallaro, Dani. 2001. *Critical and Cultural Theory* (terjemahan). Yogyakarta. Niagra.
- Duija, I.N., 2005. “Tradisi lisan, Naskah, dan Sejarah Sebuah Catatan Politik Kebudayaan”. *Wacana*. Volume 7, hal. 115–128.
- Heriyawati, Yanti. 2016. *Seni Pertunjukan dan Ritual*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Kern, R. A. 1993. *I La Galigo* (terj. La Side dan Sagimun). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Latief, Halilintar. 2003. *Cerita yang Diagungkan: Sebuah Ekspresi Tradisi Lisan Bugis*. Makassar: Padat Daya.
- Latief, Halilintar. 2004. *Bissu: Pergulatan dan Peranannya dalam Masyarakat Bugis*. Depok: DESANTARA.
- Pelras, Cristian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Forum Jakarta – Paris Ecole Francais d’ Extreme-Orient.
- Pudentia. 2015. *Metodologi kajian tradisi lisan*. Edisi revisi. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Rafiuiddin Nur, Muhammad. 2008. *Aku Bangga Berbahasa Bugis*. Makassar: Rumah Idi.
- Sibarani, R., 2015. “Pendekatan Antropolinguistik terhadap Kajian Tradisi Lisan”. *Jurnal RETORIKA*. Ilmu Bhs. 1, 1–17.
- Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi* (terj. Mizbah Zulfa Elisabeth). Yogyakarta: PT Tiara Utama.
- Sumange, Hary. 2014. “Menelusuri Keberadaan Bissu (Calabai) di Kabupaten Soppeng”. *Jurnal Sulesana* Vol. 9 No. 2, hal. 53-60.
- Tang, Muhammad Rapi. 2000. *Tolok Rumpakna Bone*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.
- Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Bab 12

Saudara Kembar dan Makna Tembuni di antara Masyarakat Bugis

Sebuah Catatan untuk Epos *I La Galigo*

Makoto Ito*

Pendahuluan

B. F. Matthes pernah mengatakan bahwa studi epos *I La Galigo* akan bermanfaat, antara lain, untuk studi etnologi [Matthes 1872].¹ Sedangkan penulis, dalam makalah ini, mencoba menerangkan bahwa studi etnologi² bermanfaat bagi studi *I La Galigo*. Kalau kita membaca buku katalog oleh Kern (1989)³ atau terjemahan *I La Galigo* dari jilid I sampai III, kita jumpai cukup banyak adegan yang berkaitan dengan upacara-upacara seperti upacara kelahiran, upacara turun ke tanah, upacara menerima orang besar, dan sebagainya. Setelah membaca adegan-adegan itu, kita menyadari upacara-upacara yang diadakan pada zaman sekarang terdapat juga pada zaman di mana *I La Galigo* terbentuk. Apa makna persamaan ini? Upacara-upacara yang dilaksanakan pada masa lampau, sebagai adat atau kebiasaan terus menerus dilanjutkan sampai sekarang? Tentu sebagian upacara berubah sesuai dengan perubahan zaman, atau sebagian malahan sudah hilang. Namun demikian, pentingnya serta nilai yang erat berkaitan dengan kebiasaan hidup susah diubah walaupun zaman berubah. Di antara upacara-upacara itu, upacara mengenai kela-

* Tokyo Metropolitan University

¹ Koolhof, Sirtjo 1992 (tidak dipublikasi). *Dutana Sawerigading, een scene uit de I La Galigo*, hal.146.

² Dalam makalah ini, penulis memakai kata “etnologi” dalam arti ilmu perbandingan kebudayaan dan kebiasaan suku-suku bangsa.

³ Kern, R. A. 1989, *I La Galigo Cerita Bugis Kuno* (diterjemahkan oleh La Side dan Sagimun M.D.) Gadjah Mada University Press.

hiran adalah satu yang tetap dilaksanakan dari zaman ke zaman sampai sekarang.

Maka, dalam makalah ini, penulis menyoroti upacara kelahiran sebagai sasaran utama. Dalam upacara kelahiran kita mungkin bisa memperoleh konsep dan nilai tentang kelahiran atau kepercayaan yang mencerminkan pandangan hidup yang berlanjut dari masa ke masa, sampai masa kini.

Upacara Kelahiran (ajajingeng) di antara Masyarakat Bugis

Pertama-tama, saya akan memeriksa upacara kelahiran yang pernah penulis saksikan di beberapa desa atau kelurahan di bagian selatan Soppeng pada tahun 1984. Pada masa itu orang biasanya melahirkan anak di rumah dibantu oleh *sanro mammanna* (dukun beranak). Pada waktu itu, ibu bidan belum ditempatkan di desa dan mereka mesti dipanggil ke rumah, atau ibu hamil mesti dibawa ke Puskesmas.⁴

Secara singkat, proses yang berkaitan dengan kelahiran dapat diuraikan sebagai berikut:

- (1) ***mappanre to mangideng*** (memberi makanan yang disukai oleh ibu hamil): Pada kehamilan bulan ketujuh, terkadang dilaksanakan upacara ini secara kekeluargaan oleh *sanro mammanna* (dukun beranak). Upacara ini di daerah lain disebut *makkarua wettang* (mengurut perut ibu hamil), atau *maccella wettang* (memberi tanda merah di atas perut ibu hamil). Setelah upacara ini, ibu hamil dianggap memasuki masa kehamilan yang kritis dan ia dan keluarganya harus mentaati bermacam-macam *pemmali* (tabu).
- (2) **Perawatan tembuni (*campugi, erung, lolo*)**: Setelah bayi lahir, tembuninya diputus dan dimasukkan ke dalam periuk atau tem-

⁴ Makoto Ito 2001, "Kebijakan Kesehatan Ibu dan Anak di Indonesia: Kasus Kematian Ibu Hamil di Sulawesi Selatan," *Analisis Tahun II*, nomor 3:129-149, Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin, Makassar. Pada tahun 1997, saya pernah mengadakan penelitian tentang kematian ibu hamil, bekerja sama dengan JICA, dan makalah ini adalah sebagian hasilnya. Dalam makalah itu, saya mengutarakan keadaan kesehatan ibu hamil dan beberapa kasus kematian ibu hamil yang terjadi di beberapa kabupaten di Sulawesi Selatan.

purung kelapa (kelapa tua) yang disiapkan oleh *sanro*.⁵ Waktu tembunya dimasukkan ke dalam periuk, biasanya bermacam-macam barang dimasukkan bersama. Misalnya, gula merah, telur ayam, selembar kertas dari Al-Qur'an, rambut dari ibu, garam, tulang ikan, lada, asam, kunyit, kemiri. Masing-masing barang mempunyai makna, seperti harapan akan kesuksesan bayi, obat-obatan dan makanan buat tembuni. Telur ayam dianggap sebagai makanan favorit tembuni. Pada saat tembuni dibungkus dengan daun pisang, si *sanro mamma-na* menusukkan jarum ke tembuni tiga kali, sambil berbisik "Kamu menjadilah sakit sebagai penggantinya adikmu, janganlah saudaramu yang sakit." Perilaku ini adalah seolah-olah mematikan tembuni untuk bayi yang lahir.⁶ Periuk yang diisi dengan tembuni dikubur di dekat rumah oleh ayah atau kakek dari pihak suami.

- (3) ***Mappano lolo* (menurunkan tembuni):** *Mappano lolo*⁷ diadakan tujuh atau sembilan hari setelah tali pusat bayi gugur. Di antara upacara-upacara yang dilaksanakan pasca kelahiran, *mappano lolo* dianggap yang paling penting dan banyak orang dari famili dan kampung datang untuk membantu dan menyaksikannya. Upacara ini biasanya dilaksanakan di rumah orang tua pihak istri. Sehari sebelumnya, banyak perempuan datang, kebanyakan serumpun keluarga atau sekampung, untuk menyiapkan makanan yang akan disediakan untuk tamu yang datang, sedangkan laki-laki biasanya bermain kartu domino atau kartu jenderal sepanjang malam, untuk mencegah roh-roh jahat yang mau masuk ke ibu dan anaknya. Waktu main, mereka sengaja melemparkan kartu ke lantai dengan bunyi keras.

⁵ Sebenarnya, di masa sekarang, orang yang memutuskan tembuni dari bayi bukanlah *sanro* tetapi ibu bidan. Setelah tembuni diputus, *sanro* menerima tembuni dari bidan dan mencucinya supaya bersih dari darahnya.

⁶ Tempo dulu, si *sanro* memutuskan tali pusat dengan ibu jarinya atau memotongnya dengan pisau yang terbuat dari bambu. Kata orang, pisau yang terbuat dari besi harus dihindari karena makhluk halus tidak suka barang tajam yang dibuat dari besi. Lihat, Sakuma 1984:72.

⁷ "Lolo" berarti tembuni, ari-ari, atau plasenta. Dalam terjemahan *La Galigo*, terkadang istilah "lolo" diartikan sebagai tembuni atau tali pusat, atau dua-duanya, tergantung pada konteks.

Mappano lolo terdiri dari kira-kira 10 tahap:

- i. **membuat tempat tidur untuk bayi:** Pagi-pagi, ibu *sanro* mulai bekerja menyediakan tempat tidur. Di atas sebuah baki *sanro* menaruh nasi ketan putih dan merah berbentuk buaya.⁸ Di samping itu ia menaruh selembaar daun pisang dan di atasnya sebuah telur ayam. Baki ditaruh di atas tempat tidur di mana ibu dan anak berada. Setelah itu *sanro* menaruh tujuh⁹ lapis kain sarung yang belum dijahit dan di atasnya ia menaruh selembaar daun pisang dan bantal. Setelah itu, *sanro* mengucapkan jampi-jampi menghadap ke *posi bola*¹⁰ yang ada di samping tempat tidur.
- ii. **memandikan bayi:** Setelah menyediakan satu ember air yang mengandung daun-daunan obat, *sanro* menerima anak bayi dari ibunya dan mulai menggosok kaki, tangan, dan perut bayi. Kemudian, *sanro* memandikan bayi dalam ember, dan memakaikan baju baru untuk bayi setelah habis mandi.
- iii. ***menre bola baru (naik ke rumah baru):*** Setelah dimandikan, bayi dikembalikan ke atas pangkuan ibunya. Ibu mengangkat bayinya ke atas tempat tidur yang telah disediakan oleh *sanro*. *Sanro* mengambil pisau dan sebuah kelapa dan dengan pisau itu, ia memukul empat sudut tempat tidur. Kemudian *sanro* melemparkan pisau dan buah kelapa itu.¹¹ Pada waktu yang bersamaan, tamu-tamu wanita berte-riak “Jangan pergi jauh-jauh!”¹²
- iv. ***manno salo (turun ke sungai):*** *Sanro* menaruh sesajen di *posi bola*, di loteng, dan di pintu masuk,¹³ di bawah dan di atas tempat tidur bayi,

⁸ Kebetulan, keluarga yang dikunjungi penulis pada waktu itu mempunyai leluhur buaya, konon kabarnya. Selain dari bentuk buaya, *sanro* juga membuat nasi ketan berbentuk manusia atau bulan. Saya tidak mendapat penjelasan apa arti bentuk manusia atau bulan itu.

⁹ Apakah angka 7 ini berkaitan dengan kepercayaan “tujuh saudara” yang akan diutarakan di belakang, belum dapat dipastikan.

¹⁰ Tiang pokok di tengah rumah di mana orang percaya ada “penjaga rumah”.

¹¹ Tujuan perilaku ini adalah supaya bayi itu tidak mudah kaget (oleh bunyi keras).

¹² Kalau buah kelapa itu berguling-guling jauh, di masa depan, berlawanan dengan keinginan orang tuanya, pasangan masa depan si bayi itu akan tinggal jauh dari rumahnya.

¹³ Di *posi bola* (pusarnya rumah) orang percaya penjaga rumah berada, sedangkan

dan di tanah dimana ibu meneteskan darah waktu melahirkan bayi di lantai. Setelah itu *sanro* pergi ke sungai atau sumur bersama ayah bayi dan beberapa perempuan yang membawa sesajen kepada yang dianggap sebagai “penghuni”¹⁴ di tempat itu. Sesajen itu terdiri dari sesisir pisang, satu buah telur ayam, nasi ketan, dan masakan dengan ayam.

- v. ***marebbang (membuat pagar untuk tembuni)***: Di halaman rumah di mana sebelumnya telah dikubur periuk berisi tembuni, para laki-laki membuat pagar kira-kira 1 meter persegi dari batang bambu. Kalau anak yang lahir perempuan, pagar (*rebbang*) didirikan di sebelah timur rumah, sedangkan kalau anaknya laki-laki, pagarnya di sebelah selatan. Di dalam *rebbang* ditanam juga pohon *cangkang*¹⁵ selain dari pada buah kelapa.
- vi. ***memberikan sesajen kepada tembuni***: Setelah *rebbang* didirikan, *sanro mammana* masuk ke dalamnya dan menaruh sesajen sambil berjampi-jampi. Kakek pihak ibu dari bayi itu membawa buah kelapa yang dibungkus dengan kain putih, seakan-akan menggendong bayi dan si *sanro* menerima kelapa itu. Di antara beberapa buah kelapa, satu kelapa yang sudah berkecambah ditaruh persis di atas tempat di mana tembuni dikubur. Buah kelapa yang berkecambah itu dan pohon *cangkang* yang ditanam dalam *rebbang* itu, pertumbuhannya dianggap sama dengan pertumbuhan si bayi. Kalau pohon itu menjadi layu, bayi itu juga dianggap pendek umurnya. Buah kelapa itu, setelah berkecambah besar dipindahkan ke halaman rumah atau kebun dan pohon itu dianggap dimiliki oleh si bayi.
- vii. ***mandi ibu pasca persalinan***: Dalam kasus yang penulis saksikan, si ibu mandi di pintu masuk. *Sanro mammana* membawa ember dan

sanro mengatakan bahwa di loteng “berada dewa langit, atau Datu Sagala.” Pintu masuk dianggap tempat lewatnya roh atau jin. Menurut si *sanro*, ‘Datu Sagala’ mempunyai arti ‘raja penyakit cacar’.

¹⁴ Biasanya, orang menyebut “penghuni” saja, tidak memakai istilah lain. Akan tetapi beberapa orang mengatakan bahwa “penghuni” adalah *torisalo*. Arti *torisalo* adalah “orang di sungai”, maksudnya buaya-manusia.

¹⁵ Dalam bahasa Indonesia, pohon dadap. Dalam bahasa Bugis kata *cangkang* mempunyai arti “sehat”. Di daerah Makassar, orang suka menanam pohon cempaka di atas periuk yang berisi tembuni. Lihat, Sakuma 1984: 71-72.

mencurahkan air yang diambil dari sumur. Setelah menyucikan air itu dengan gerakan pisau, *sanro* menaruh sesisir pisang (*utti lareng* atau *utti panasa*), dan kemudian menghamburkan beras (putih dan merah) dan *benno* (beras diletup). Setelah itu *sanro* mengambil pisang dari air dan membagikan pisang itu kepada tamu-tamu. Kemudian si ibu menaruh satu buah telur ayam ke atas daun pisang dan memasukkannya ke dalam air. Setelah itu, dia mulai mandi, dibantu oleh *sanro*. Si ibu mengganti sarungnya dengan yang baru dan kembali ke tempat tidur semula. Setelah ritual ini diselesaikan, ibu boleh turun dari rumah untuk pergi mandi di sumur atau di sungai.

- viii. **Ma'ngolo (makan bersama orang tua dan bayi):** Suami istri dan bayi duduk di atas tempat tidur dan si *sanro*, setelah berjampi-jampi, mengambil sedikit *sokko* (nasi ketan) berwarna putih dan merah, masakan ayam, dan memberikannya kepada tiga orang secara simbolis
- ix. **Barazanji:** Orang yang terkemuka dalam ajaran Islam seperti imam desa atau guru agama datang berkunjung dan mulai berzikir Barazanji. Pada saat itu, *sanro* yang menggendong si bayi mendengar Barazanji itu. Imam dan yang lain datang meniupkan nafas ke telinga bayi untuk mendoakan keselamatannya. Kemudian, *sanro* membawa si bayi dari ruangan tamu ke dapur, dari dapur ke tempat masuk loteng, kemudian ke pintu masuk dan berjampi-jampi. Habis Barazanji, masakan disediakan kepada imam dan guru.
- x. **Penutup:** Pihak keluarga si ibu dan suaminya memberikan tanda terima kasih berupa pisang, buah kelapa, kue, masakan dan *sokko* kepada *sanro mamma*. Habis itu, *sanro* berjalan pulang.

Setelah menyelesaikan *mappano lolo*, ritual yang diadakan adalah seperti berikut:

- (4) **mattojang ana'lolo:** 40 hari setelah lahir, bayi dinaikkan ke ayunan untuk pertama kalinya. Pada hari itu, bayi diberi nama dan dipotong rambutnya. Setelah 40 hari, bayi boleh keluar dari rumah. Ibunya memulai urusan rumah tangga. Orang tua bayi itu boleh memulai hubungan suami-istri. Si ibu dan bayi dianggap sudah melewati masa kritis kelahiran setelah 40 hari.
- (5) **mannoi bolana nenek:** berkunjung ke rumah nenek pihak suami. Pada umumnya dilaksanakan 5 bulan setelah kelahiran bayi.

- (6) ***ri-pakkalejja tana (menginjak tanah)***: Setelah bayi diberi nama dan dipotong rambutnya, *sanro mamma* menggendong bayi itu dan membuat agar kaki bayi menginjak tanah untuk pertama kalinya.
- (7) ***mattempu ana (memberikan makanan kepada bayi)***: Nenek dari pihak suami mengunjungi bayi untuk memberikan makanan dan kue (*banda-bandang, onde-onde, sokko*).
- (8) ***mattoana isi***: Setelah gigi bayi mulai tumbuh, orang tuanya memberinya manisan untuk pertama kalinya.

Upacara-upacara yang diutarakan di atas, seperti (5), (6), (7) dan (8), semua diadakan dalam satu tahun setelah 40 hari kelahiran anak. Sesudah satu tahun lewat, jarang bayi diupacarakan sampai dia mendapat *rikattang* (sunatan perempuan)¹⁶ kalau anak perempuan, atau *risunna* (sunatan) kalau anak laki-laki.

Konsep-konsep yang Terungkap dalam Proses Mappano Lolo: Tembuni

Kalau kita amati ritual *mappano lolo*, kita mulai dipertemukan dengan konsep-konsep seperti tembuni, saudara kembar, buaya manusia, dan sebagainya. Dalam bab ini, saya ingin memfokuskan diri pada konsep tembuni dan peranannya.

1. Tembuni sebagai Saudara Bayi dan Pelindungnya

Seperti diutarakan pada bagian (2) di atas, tembuni dianggap sebagai kakak si bayi. Akan tetapi, tembuni sebagai saudaranya harus dibunuh oleh *sanro*. *Sanro* menusuk tembuni tiga kali dengan jarum sambil berbisik, “Kamu jadilah sakit sebagai pengganti adikmu, supaya janganlah saudaramu yang sakit.” Di sini terungkap suatu konsep bahwa kematian tembuni mendukung keselamatan si bayi, atau boleh dikata tembuni menjadi korban untuk menyelamatkan saudaranya. Mendirikan *rebbang* dan menguburkan tembuninya seolah-olah mengadakan upacara pemakaman untuk tembuni. Tetapi, pada waktu yang sama, pohon *cangkang* yang ditanam dalam *rebbang* itu menjadi

¹⁶ Sepanjang pengetahuan penulis, sunatan perempuan dilaksanakan secara simbolis saja.

suatu tanda daya hidup bagi si bayi. Di sini juga kita dapat melihat konsep bahwa kematian dan keselamatan, seperti bagian muka dan bagian belakang uang logam, selalu bersama. Dengan kata lain, supaya tembuni menjadi makhluk halus yang bisa melindungi saudaranya, dia mesti mengorbankan diri dan dilepaskan dari dunia ini.¹⁷

Konsep tentang tembuni yang diutarakan di atas, kita dapati juga, misalnya, pada kepercayaan orang Bali, yaitu *kanda pat*. Menurut kepercayaan orang Bali, setiap manusia mempunyai empat saudara yang berasal dari tembuni, tali pusat, air ketuban, dan darah. Keempat saudara itu akan menjadi pelindung yang terus mengikutinya sepanjang hidup sejak lahir sampai meninggal (Sutrisna 2016:4-9). Di antara masyarakat Jawa juga terdapat konsep yang hampir sama dengan yang dipunyai orang Bali. Di sana hal ini disebut *sedulur papat*. Dalam buku Clifford Geertz, *The Religion of Java*, dia membuktikan betapa pentingnya tali pusat dengan menyebutkan suatu kasus kematian bayi karena tali pusatnya kurang terawat [Geertz, 1976: 46]. Kalau begitu, bagaimana pandangan orang Bugis tentang hal ini?

2. Saudara Kembar dan Tujuh Saudaranya

Selama penulis mengadakan penelitian di Soppeng, kebanyakan informan menyebutkan tembuni sebagai saudara si bayi. Akan tetapi, penulis bertemu dengan seorang *sanro* di Sengkang, ibu kota kabupaten Wajo, yang bisa menyebutkan istilah-istilah untuk kembar yang lebih lengkap. Kalau orang melahirkan anak kembar, dapat dibedakan antara tiga macam istilah kembar: 1) *dinru ulaweng* (kembar emas), yaitu kembar yang berlainan jenis kelaminnya,¹⁸ kalau kakaknya laki-laki, disebut juga *dinru Sawerigading*; 2) *dinru sa-*

¹⁷ Nourse [1999: 218], yang mengadakan penelitian di antara masyarakat Lauje di Sulawesi Tengah, menunjukkan konsep tembuni ini hampir mirip dengan yang terdapat pada masyarakat orang Bugis.

¹⁸ Kembar berlain jenis kelamin dianggap membawa bahaya karena berbau perkawinan sedarah. Inilah tema utama Kisah La Galigo. Untuk menghindari bahaya yang ditimbulkan oleh adanya kembar emas, sampai sekarang orang memisahkan anak atau *elli* (membeli, membayar) satu dari anak kembarnya. Kebiasaan “membeli anak” itu bukan berarti perdagangan manusia, akan tetapi sebagai ritual menghapuskan “kenajisan” yang ditimbulkan dari keadaan kembar itu. Perilaku “membeli atau membayar” bukan hanya arti ekonomi saja, tetapi berkaitan dengan konsep penghapusan kenajisan, atau menebus dosa. Tentang konsep kembar di Bali, Lihat Belo 1970.

laka (kembar perak), kalau dua-duanya perempuan; 3) *dinru besi* (kembar besi), kalau dua-duanya laki-laki. Selain dari istilah kembar yang terdiri dari manusia, ada juga istilah yang menunjukkan satu dari si kembar adalah bukan manusia. 4) *dinru malajang* (satu dari kembar yang hilang),¹⁹ 5) *dinru langit* (satu dari kembar dari langit), 6) *dinru uwai* (kembar air ketuban), kalau air ketuban banyak keluar waktu melahirkan anak, 7) *dinru darai* (kembar darah), kalau darahnya banyak keluar waktu melahirkan anak.²⁰

Dari keterangan ini, kita melihat bahwa orang Bugis juga pernah mempunyai pandangan seperti orang Bali atau orang Jawa: menurut mereka, tembuni, tali pusat, darah dan air ketuban juga dianggap sebagai saudara. Pandangan seperti ini diperkuat dengan kutipan dari Matthes di bawah ini:

“Jika orang sekarang menanyakan nama-nama saudara laki-laki atau perempuan, seseorang mendapat jawaban yang berbeda. Yang paling umum adalah ini: air ketuban, tali pusat, tembuni, darah, semacam cairan sebagian merah, sebagian putih, dan pasangan kembar ada dalam roh leluhur di surga dan roh leluhur dari buaya” (terjemahan bebas dari Matthes 1875: 154n).

Menurut B. F. Matthes, seorang Bugis mempunyai tujuh saudara selain dari dirinya sendiri. Ini menunjukkan bahwa pada waktu lahir jumlah saudara anak itu lebih banyak dari pada saudara anak Bali atau Jawa: Dalam kasus *kanda pat* di Bali, orang mempunyai empat saudara, yaitu, (1) tembuni, (2) tali pusat, (3) air ketuban, (4) darah. Sedangkan Matthes menambahkan selain dari keempat ini, ada (5) cairan, sebagian berwarna putih dan sebagian berwarna merah, (6) dan (7) kembar roh leluhur dari langit dan roh leluhur dari buaya.²¹ Namun Matthes tidak menjelaskan masing-masing istilah dan

¹⁹ Menurut *sanro* ini, dia sendiri pernah mendapat *dinru malajang* sekitar tiga belas tahun yang lalu. Dia masih menunggu kembalinya satu dari kembar itu dengan menyediakan tempat tidur kecil. Dia menambahkan juga bahwa *dinru malajang* dan *dinru langit* keduanya hampir sama artinya. Dari segi pandangan ilmu kedokteran modern, mungkin gejala ini merupakan suatu variasi dari “kehamilan khayal” dalam istilah kedokteran.

²⁰ Walaupun orang sering menyebut “kembar buaya,” *sanro* ini tidak memasukkan ungkapan ini ke dalam istilah untuk kembar seperti yang disebut di atas.

²¹ Gibson [1994: 191] menyebutkan enam nama saudara si bayi pada masyarakat Konjo di Ara, Bulukumba: (1) *ere ijong* (air ketuban), (2) *nyaha* (tembuni), (3) *lai* (tali pusat), (4) *rara* (darah), (5) *bohon* (membran ketuban), dan (6) *daging* (daging).

tidak menyebutkan sumber informasinya (narasumbernya Colliq Pujie), kutipan (7) “kembar roh leluhur dari buaya” ini satu-satunya yang menunjukkan pertalian antara bayi dan buaya.

3. Buaya Manusia

Keadaan buaya di Sulawesi Selatan

Di Sulawesi Selatan ada cukup banyak cerita tentang buaya manusia. Kalau ada orang mati tenggelam di sungai, kadang-kadang orang mengatakan “Mungkin itu peringatan dari kembar buayanya yang tidak terawat; kembar buayanya menarik orang itu ke dalam sungai supaya perhatian orang tertarik kepadanya”, atau kalau buaya secara mendadak muncul di rumah seseorang, orang mengatakan kepada ibu yang tinggal di rumah itu, “Mungkin ini buaya yang pernah kamu lahirkan. Karena rindu kepada ibunya, dia datang untuk menemui ibunya,”²² dan sebagainya. Sebenarnya, sekarang orang jarang menemukan buaya, tetapi mungkin di masa lampau buaya terdapat cukup banyak. Sebagai bukti tertulis saya akan mengutip dari buku harian Arumpone ke-23 Sultan Ahmad as-Salleh. Dalam buku harian itu dijelaskan bahwa Arumpone sering keluar untuk berburu buaya. Penulis langsung mengutip dari disertasi Rahilah Omar yang ditulis dalam bahasa Inggris.²³

On 6th Desember 1785 : “*I brought Puang Batara Tunkeq to collect tax at the estuary of Laoniq [and] I shot ten crocodiles with [my gun named] Bule Towae.*” (Omar 2003:119)

Sultan Ahmad as-Salleh menulis tentang suatu peristiwa mengenai orang yang menjadi korban buaya:

On 14th September 1790: “*The son of my grandmother, Puang I Waru, named La Ussu was eaten by a crocodile [...] I ordered Datu Cinnong together with jennang Maru to go and search for La Ussu’s body. His body was found at Pacceleng.*” (Omar 2003:120)

Seperti terlihat dari kutipan di atas, buku harian Sultan Ahmad as-Salleh

²² Cerita seperti ini saya dapat, misalnya, dari berita *Pedoman Rakyat* edisi 21 Februari 1984: “Aneh tapi nyata: seekor buaya mencari saudara kembarnya.”

²³ Omar, Rahilah [2003: 119-120].

menunjukkan Arumpone memang gemar berburu buaya dengan senjata api, dan hasilnya terkadang sebanyak 10 ekor per hari. Jumlah ini membuktikan banyaknya buaya pada akhir abad ke-18. Akan tetapi, kita mesti mencari bahan lain, karena buku harian Arumpone tidak menyinggung masalah kepercayaan tentang buaya manusia.

Orang yang Menjadi Buaya

Sepanjang pengetahuan penulis, dalam *Lontara' Sawitto* ada satu cerita tentang buaya manusia. Penulis akan mengutip dari buku Druce dalam bahasa Inggris:

“...Puang ri Sompé had a child called Tomaruli. Tomaruli had eleven children. One was called ratu ri Parung, who went down in the water and became a crocodile. (...) Paleteang had a child called La Cellaq Mata. La Cellaq Mata married Wé Lampé Weluaq. They had four children: one went into the water and became a crocodile...” : [Druce 2009: 192]

Bentuk kalimat *lontara'* ini sangat sederhana dan hanya menyatakan bahwa ratu ri Parung masuk ke dalam air (tenggelam) dan menjadi seekor buaya. Kalau kita tambahkan beberapa kata lagi, mungkin maksudnya: Ratu ri Parung tenggelam dan orang berpendapat mungkin dia menjadi buaya.

Saya menduga, pada zaman dahulu orang beranggapan bahwa kalau mayatnya tidak ditemukan, kemungkinan besar, korban itu menjadi seekor buaya. Penulis berpendapat cara pemikiran seperti ini adalah salah satu faktor yang bisa menyebabkan timbulnya kepercayaan akan buaya manusia. Saya dapat mengambil satu contoh dari Annandale & Robinson [1902] walaupun lokasi penelitiannya cukup jauh dari Sulawesi Selatan, yaitu daerah Patani, di perbatasan Malaysia dan Thailand.

Dalam buku itu, mereka menceritakan suatu laporan tentang “kepercayaan buaya” sambil mengisahkan suatu kejadian di sana. Menurut laporan itu, ada seorang perempuan bernama Betimor yang tenggelam di sungai dan mayatnya tidak bisa ditemukan. Setelah kejadian itu, tidak begitu lama, Betimor muncul dalam mimpi ayahnya dan ia menceritakan apa yang terjadi pada dirinya. Esok harinya, ayah Betimor pergi ke lokasi kejadian di tepi sungai itu dan memberikan beras dan lilin tawon lebah sebagai persembahan. Tidak berapa lama, sebuah tempat sembahyang didirikan di dekat Betimor tenggelam. Lama-kelamaan, orang-orang di sekitarnya juga datang untuk

meminta bantuan jika ada penyakit atau kejadian yang malang [Annandale & Robinson 1903: 76-79].

Menurut kisah ini, ayah Betimor merasa yakin bahwa anaknya yang tenggelam itu telah menjadi seekor buaya melalui mimpinya. Penulis menduga keluarga ratu ri Parung yang tersebut di atas juga mempunyai cara pemikiran yang serupa ketika ia mendapat pengalaman bermimpi seperti ayah Betimor.

Kisah Orang Melahirkan Buaya

Penulis mendapat cerita di bawah ini dari seorang yang tinggal di desa Lowa, Wajo. Di situ ada satu danau bernama La Pongpakka di mana konon ada seekor buaya yang dilahirkan oleh raja La Pongpakka.

“Di masa lalu, raja La Pongpakka melahirkan anak buaya. Pernah ada sebuah istana sekitar 2,5 kilometer dari sini (Lowa). Raja yang melahirkan anak buaya adalah raja La Pongpakka sendiri, dan pasangannya itu konon datang dari Langit.²⁴ Waktu anak buaya itu masih kecil ada sebuah kolam di sisi istana. Setelah buaya itu dibesarkan, ia dibawa ke danau. Kepada buaya itu, raja memberikan gelang emas sebagai tanda mata. Kalau gelangnya rusak, buaya La Pongpakka muncul di tepi danau dan meletakkan gelangnya di sana. Raja kemudian menyuruh pengrajin untuk memperbaiki gelang itu dan setelah gelang itu diperbaiki, dikembalikan ke tempat sebelumnya. Jika buaya itu muncul, permukaan air menjadi berwarna merah. Keturunan raja masih melemparkan buah, tiga daun siri dan pinang sebagai persembahan kepada buaya. [...] Buaya dari manusia (*torisalo*) jarinya lima, sedangkan buaya liar (*benro*) empat jarinya. Buaya manusia yang terdapat di Wajo adalah keturunan dari buaya La Pongpakka.”

(11 Juni 1985, di Desa Lowa, Wajo)

Cerita seperti ini, yaitu cerita tentang buaya yang minta agar gelang yang diberikan ibunya diperbaiki, tidak hanya terdapat di daerah Wajo saja, akan tetapi di hampir seluruh wilayah Sulawesi Selatan, atau mungkin juga di daerah lain di Nusantara.

²⁴ Dalam kisah ini, responden menggunakan kata ‘raja’ buat perempuan. ‘Pasangannya dari Langit’ mungkin bermaksud, pasangan hanya untuk sementara saja dan hilang seperti *dinru malajang*.

J. Frazer, seorang antropolog Inggris generasi pertama, setelah memperkenalkan kepercayaan buaya manusia yang diambilnya dari laporan di atas [Annandale & Nelson 1903], menunjukkan bahwa kepercayaan buaya manusia didapati dan tersebar di hampir seluruh Nusantara dalam bukunya:

“In many islands of the Indian Archipelago, including Java, Sumatra, Celebes, Timor and Ceram, this belief in a kinship of men with crocodile assumes a peculiar form. The people imagine that women are often delivered of a child and a crocodile at the same birth, and that when this happens, the midwife carries the crocodile twin carefully down to the river and places it in the water” [Frazer 1912: 123].²⁵

Mungkin persamaan dasar budaya Nusantara yang ditunjukkan oleh Frazer menjadi latar belakang dari kepercayaan mengenai buaya manusia. Lagipula, pada orang Bugis kepercayaan buaya manusia itu lebih kuat, sampai menimbulkan konsep “bayi dengan tujuh saudara”, yang di antaranya terdapat kembar yang mempunyai roh leluhur dari buaya. Maka itu, menurut hemat penulis, budaya Bugis adalah satu-satunya yang masih mempertahankan kepercayaan mengenai buaya manusia sampai sekarang. Namun demikian, tentang kepercayaan buaya manusia ini masih ada hal-hal yang mesti diteliti lebih lanjut.

Makna Tembuni dan Tali Pusat dalam Epos I La Galigo

Kita sudah melihat betapa pentingnya tembuni dan tali pusat dalam upacara kelahiran, khususnya dalam ritual *mappano lolo*. Dalam bab ini, penulis akan mencoba mengambil beberapa contoh pemakaian kata tembuni dan tali pusat dari beberapa naskah La Galigo.²⁶

Pada awalnya, penulis menginformasikan bahwa kalau kita periksa kata tembuni dan tali pusat dalam naskah La Galigo kita hanya menjumpai kata

²⁵ Sayangnya Frazer tidak menyinggung referensi pendapat ini dengan rinci.

²⁶ Di bawah ini penulis akan menyingkat nama buku *I La Galigo, Cerita Bugis Kuno* [Kern 1989] sebagai “buku Kern” saja, demikian juga buku transkripsi dan terjemahan, bagian naskah NBG 188, disingkat menjadi ‘La Galigo I, II, dan III. Juga buku “Ritumpanna Welenreng” tulisan Fachruddin disingkat menjadi “buku Fachruddin”. Buku Fachruddin ini terdiri dari transkripsi dan terjemahan bagian jilid VII dan VIII dari naskah NGB 188.

“lolo” saja,²⁷ sedangkan dalam buku terjemahannya (La Galigo I, II, dan III, dan buku Fachruddin), kata “lolo” diterjemahkan sebagai “tembuni”²⁸ dan/atau “tali pusat”.

1. Pemakaian kata “Tembuni” yang Terdapat dalam Naskah La Galigo

Kalau kita hitung berapa banyak kata “tembuni” dipakai, kita dapati dalam *La Galigo I* dipakai sebanyak 6 kali, dalam *La Galigo II* sebanyak 4 kali, dalam *La Galigo III* sebanyak 6 kali, dan dalam buku Fachruddin sebanyak 38 kali.²⁹

Sebutan tembuni untuk pertama kalinya terdapat dalam *La Galigo I*, ketika mengisahkan lahirnya Batara Lattu, seperti berikut ini:

“Diikatkan dengan benang sutera *tembuni* raja, lalu diletakkan pada gelang berhiasan naga. Kemudian dipotong dengan pedang pusaka, pusaka dari Ruallétté dan digelarlah kain untuk dukun raja, We Saullangiq sendiri yang memasukkan ke dalam guci *tembuni* raja, ...” [La Galigo I: 255]

Setelah tujuh hari tujuh malam, istri Batara Guru, We Nyili'timo, akhirnya melahirkan Batara Lattu. Menurut teks ini, tembuni Batara Lattu, setelah dipotong dengan pedang, kemudian dimasukkan ke dalam guci. Cara ini hampir sama dengan cara yang dilaksanakan pada tahun 1980-an. Dalam *La Galigo I*, saya menemukan kata tembuni empat kali, semuanya mengenai tembuni Batara Lattu.

Dalam *La Galigo II*, saya menemukan kata “tembuni” hanya empat kali, dan semua pemakaiannya hampir sama. Ada ungkapan dalam La Galigo, yaitu, “*to séuae lolo nadua*”, artinya “orang satu tembuni dengannya”. Ungkapan

²⁷ Ini berarti, mungkin pada zaman ketika I La Galigo terbentuk, orang menyebut “tembuni” dan “tali pusat” dengan satu kata, “lolo”, seperti pemakaiannya sekarang dalam istilah “*mappano lolo*”.

²⁸ Dalam buku Kern dan terjemahan La Galigo, kata “tembuni” digunakan dan bukan kata “ari-ari”. Maka penulis juga memakai kata tembuni dan tidak memakai kata ari-ari dalam makalah ini.

²⁹ La Galigo I [255, 265, 267, 413, 419], La Galigo II [495, 499, 571], La Galigo III [155, 159, 161, 167, 183], Buku Fachruddin [135, 143, 145, 223, 245, 247, 275, 277, 283, 295, 299, 301, 311, 317, 327, 329, 339, 345, 347, 349, 351, 359, 361, 363, 369, 279, 381, 415, 485]. Halaman yang ditulis dengan angka tebal berarti dalam halaman itu terdapat kata tembuni lebih dari 2 kali.

ini berarti anak kembar. Walaupun kadang-kadang kata “*dinru*” (kembar) juga digunakan, ungkapan “*to séuae lolo nadua*” kelihatannya lebih digemari dalam La Galigo sebagai bahasa sastra. Orang tidak membedakan kedua macam kembar, yaitu kembar identik (satu telur diubah) yang punya satu plasenta dan kembar diziotik (dari dua telur diubah) yang punya dua plasenta. Menurut Belo, orang Bali juga tidak membedakan kedua macam kembar ini [Belo 1970:4].

Naskah *La Galigo II* diakhiri dengan adegan We Datu Sengngeng, istri Batara Lattu, yang hamil dan mulai merasa sakit. Seperti We Nyili'timo, We Datu Sengngeng juga susah melahirkan anaknya. Sedangkan *La Galigo III* bermula dengan adegan We Datu Sengngeng yang mengidam dan akhirnya melahirkan Sawerigading, dan kemudian We Tenriabeng.

Dalam naskah *La Galigo III*, kata “*tembuni*” terdapat tiga kali, sewaktu Sawerigading dan We Tenriabeng masih ada dalam kandungan ibunya. Kata “*tembuni*” terdapat berikutnya waktu mereka lahir. Sewaktu itu, orang terkejut, karena Sawerigading lahir tanpa *tembuni*. Seorang sanro berkata:

“Berdiri bulu romaku, Tuan, gemetar seluruh badanku menyaksikan bayi tanpa ari-ari,³⁰ dan ternyata penyebab mengapa bayi itu tidak segera lahir, karena dia memang sudah memakai keris emas dan kelewang emas, dia dilahirkan lengkap dengan pakaian perang, dan sudah memakai mahkota emas, ...” [La Galigo III: 167]

Setelah Sawerigading lahir, adik kembarnya We Tenriabeng susah keluar karena ia juga lahir tanpa *tembuni*, tetapi berpakaian *bissu*.

“We Datu Tompoq berkata, ‘Semuanya di sana di Boting Langiq tersimpan ari-ari pada kelapa pembawa jiwa semangatnya,³¹ karena Wé Abéng telah menjadi *bissu* sejak dalam kandungan, dan kelak akan menikah di Boting Langiq...’” [La Galigo III: 183]

Dalam buku Fachruddin, kata *tembuni* ditemukan sebanyak 38 kali, tetapi hampir semuanya muncul dalam ungkapan yang hampir sama, misalnya: “yang satu *tembuni* ia berdua” [Fachruddin 1999: 277] atau “satu *tembuni* ia

³⁰ Dalam bagian teks ini, kata “ari-ari” di pakai.

³¹ Tentang ungkapan ini, lihat bagian tentang istilah *tinio* dibawa ini.

berdua We Tenriabeng” [*Ibid.*: 301]. Ungkapan ini digunakan sebagai kata ganti untuk menunjukkan Sawerigading sendiri.

Ada satu hal yang mesti saya tambahkan. Seperti tadi kita lihat, Sawerigading lahir tanpa tembuni menurut La Galigo III, tetapi dalam buku Fachruddin, sering disebutkan bahwa Sawerigading berbagi satu tembuni dengan We Tenriabeng.³² Dilihat sekilas, ungkapan ini kurang konsisten, karena dia lahir tanpa tembuni. Akan tetapi kita mengerti kalau membaca kutipan di atas [*La Galigo III*: 183], karena tembuninya sudah ditanam di Langit sebelum dia dilahirkan di Dunia Tengah.

Selain dari tembuni yang diutarakan di atas, ada juga teks yang menyinggung tembuni, yaitu tentang anak Sawerigading dan We Cudai, yaitu I La Galigo dan We Tenridio, dan tentang anak Sawerigading dan We Cimpau, yaitu We Makkawaru. Karena naskah yang mengisahkan kelahiran I La Galigo dan sebagainya belum diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, penulis akan mengutip dari buku Kern.

Antara ketiga anak Sawerigading yang disebut di atas, We Makkawaru adalah anak sulung. Kelahirannya diutarakan seperti berikut:

“Akhirnya lahirlah sang anak! Semuanya bersukacita dan mengantarkan hadiah kepada sang bayi yang baru lahir. Tali pusatnya dipotong dengan sebilah kelewang pusaka, lalu dirawat selanjutnya. Keesokan paginya tembuninya diarak berkeliling dengan upacara, sambil membakar dedaunan yang menyiarkan bau busuk, nyanyian *bissu*, dan sebagainya. Adapun tembuni tersebut ditanam dalam tanah dalam sebuah periuk, kemudian di atasnya ditaruh sebuah bibit kelapa, dengan harapan agar kelapa itu tumbuh. Tujuh bulan lamanya orang memalu genderang.” [Kern 1989: 268-269]

Di sini, naskah La Galigo menggambarkan bagaimana caranya orang di zaman La Galigo merawat tembuni setelah dari kandungan We Cimpau. Namun orang sekarang tidak mengarak tembuni ini berkeliling, akan tetapi cara menanam tembuni itu sepertinya tidak ada perbedaan dengan cara yang dilaksanakan sekarang.

Beberapa bulan kemudian We Cudai melahirkan I La Galigo. Kelahirannya sangat sulit sama dengan waktu dilahirkan Sawerigading dan We Tenriabeng. We Cudai berteriak karena rasa sakitnya, dan Sawerigading menyeru

³² Kenapa bisa berbagi satu tembuni kalau lahir tanpa tembuni?

kepada Sang Pencipta agar We Cudai dan anaknya yang akan lahir itu selamat. Akhirnya I La Galigo dilahirkan, sedangkan We Cudai melemparkan kata-kata berikut:

“I We Cudai berkata: ‘Ambil anak orang Luwu’ itu, masukkan dia dengan tembungnya ke dalam sampan, biar dia dibawa pergi oleh arus jauh ke sebelah Barat, ke tempat air terjun ke Dunia Bawah, biar menjadi umpan ikan di sana.’ I We Cimpau berlari pergi mengambilnya, digendongnya bayi itu, lalu dilarikannya cepat-cepat ke Mario...” [Kern 1989: 273]

Dalam kisah ini, I We Cudai menyuruh agar anak yang baru lahir itu dibuang ke sungai.³³ We Cimpau menyelamatkan anak itu, yaitu I La Galigo dan membawanya ke Mario. Dan di sanalah tembuni I La Galigo dipotong. I La Galigo dibesarkan di Mario.

Berikutnya teks tentang kelahiran We Tenridio:

“Orok itu lahir tanpa tali pusat (dan tembuni); namun bayi itu memakai pakaian *bissu*. Genderang dipukul untuk mengumpulkan jiwa anak yang baru lahir itu... Sebelum lahir, We Tenriabeng telah membawa orok itu ke Kayangan. Itulah sebabnya maka orok itu lahir ke dunia tanpa tembuni. Bayi itu juga telah dipertunangkan dengan anak laki-laki We Tenriabeng di Kayangan.” [Kern 1989: 302]

Dalam teks ini, yang dimaksud dengan orok adalah We Tenridio. Dia juga lahir tanpa tembuni, karena dia sudah ditakdirkan menjadi *bissu* di Dunia Langit. Dia sudah ditentukan juga akan kawin dengan anak We Tenriabeng.³⁴

Selama ini, kita melihat bagaimana tembuni dikisahkan dalam naskah La Galigo. Kita mengerti bahwa orang dari dahulu kala memperhatikan tembuni dan kita mengerti juga betapa penting perannya dalam kisah La Galigo. Yang khusus menarik perhatian saya adalah tiga orang, yaitu Sawerigading,

³³ Di sini diutarakan betapa kerasnya sifat I We Cudai. Satu sebab mengapa I We Cudai menyuruh anaknya dibuang, adalah karena I We Cudai melahirkan anak tanpa mengadakan pesta perkawinan di muka masyarakat.

³⁴ Di sini terdapat satu bentuk perkawinan yang ideal, yaitu dengan sepupu satu kalinya. Perkawinan antara sepupu satu kali jarang terjadi di dunia nyata, akan tetapi tetap mempunyai arti ideal dalam pemikiran mitos orang Bugis.

We Tenriabeng dan We Tenridio, yang dikisahkan lahir tanpa tembuni. Ternyata dalam kisah La Galigo, tembuni Sawerigading dan We Tenriabeng, waktu mereka masih ada dalam kandungan, sudah diambil oleh Sang Pencipta, sedangkan tembuni We Tenridio diambil oleh We Tenriabeng.

Kenapa tembuni mereka diambil? Karena Sang Pencipta menentukan takdir orang; misalnya, Sawerigading sebagai pejuang atau We Tenriabeng sebagai bisnu, untuk itu tembuninya diperlukan dan disimpan di bawah pohon kelapa di Dunia Langit. Dengan kata lain, tembuni Sawerigading dan We Tenriabeng, walaupun tidak kelihatan waktu mereka lahir, sebetulnya sudah ada dan ditanam di Dunia Langit. Hal inilah yang mendorong perilaku mereka dan itulah yang menjadi pokok cerita yang membentuk kisah La Galigo ini.

2. Makna tembuni dalam naskah La Galigo

Seperti diutarakan di atas, penulis menunjukkan hubungan antara tembuni dan takdir, dan sebagai kelanjutannya, pohon kelapa. Dengan indikasi ini, mungkin kita dapat menghubungkannya dengan kebiasaan yang saya lihat pada ritual *mappano lolo*. Waktu mendirikan pagar bambu yang disebut *rebbang*, orang menanam periuk berisi tembuni, dan di atasnya mereka menaruh buah kelapa dan terkadang pohon *cangkang* juga. Kondisi kesehatan, umur panjang atau tidak dari pemiliknya (yaitu bayi) dapat dilihat dari pertumbuhan buah kelapa dan pohon *cangkang* itu. Kebiasaan seperti ini terdapat juga dalam kisah La Galigo.

Kern dalam bukunya membicarakan sebuah ungkapan, yaitu, *laju' tinio sesumangéna* yang diartikannya sebagai “kelapa yang senyawa dan mempunyai semangat yang satu dengan dia [= bayi]” [Kern 1989: 269n].³⁵ Ungkapan ini beberapa kali muncul waktu mengisahkan orang menanam tembuni di bawah pohon kelapa (*laju*). Yang penting adalah istilah *laju' tinio*, yang menggabungkan pohon kelapa dengan nyawa (*tinio*).³⁶ Karena di bawahnya

³⁵ Matthes juga menyebutkan ungkapan ini dan dia menunjukkan bahwa ungkapan ini termasuk “*very old Bugis language*” [Matthes 1875: 59-60]. Matthes menginformasikan juga bahwa dalam bahasa Makassar hal ini disebut *simba*.

³⁶ Kern memberikan beberapa arti dari kata *tinio* (atau *tinyio*), yaitu nyawa dan daya hidup. Kamus Matthes memberi arti *levensgeest*. Dalam makalah ini, penulis mengambil arti “nyawa”. Kern menyebut juga, selain *tinio*, ada beberapa istilah lain seperti

ada tembuni, pohon kelapa itu dianggap mengandung nyawa si bayi, dan oleh karena itu, dianggap juga sama *sumangé*-nya dengan bayi itu. Ungkapan ini mendukung pendapat penulis tersebut di atas, yaitu hubungan antara tembuni dan takdir, dan pohon kelapa sebagai pelanjutnya.

Kemudian mari kita lihat hubungan antara tembuni dan nyawa. Menurut kepercayaan orang Melayu, nyawa masuk ke dalam kandungan calon-ibu pada akhir bulan keenam masa kehamilan, dan bayi dalam kandungan itu baru menjadi “manusia” dari bentuk gumpalan darah, sedangkan semangat menampakkan diri sewaktu tali pusatnya dipotong [Endicott 1991:51-65]. Walaupun ini kepercayaan orang Melayu, pada pendapat penulis, hal ini dapat diaplikasikan pada kepercayaan orang Bugis, karena adanya beberapa titik persamaan, misalnya konsep semangat pada orang Melayu hampir sama dengan konsep *sumangé* pada orang Bugis.³⁷ Alasan yang lebih kuat adalah, menurut Gibson [1994: 191] di Bulukumba, daerah tetangga orang Bugis, tembuni disebut *nyaha* dalam bahasa Konjo,³⁸ kata sinonim dengan ‘nyawa’ dalam bahasa Indonesia.

Setelah nyawa masuk ke dalam kandungan calon-ibu, nyawa itu terletak di tembuni. Penjelasan ini penulis dapat beberapa kali dari *sanro*, baik di Soppeng mau pun di Gowa. Menurut seorang *sanro*, “makanan, gizi, dan darah semuanya dikirim dari tembuni, kalau tidak ada tembuni, bayi tidak bisa hidup. Tembuni adalah sumbernya nyawa buat si bayi. Karena itu, nyawa terletak di dalam tembuni”.

Dengan pengutaraan-pengutaraan tersebut di atas, mungkin kita dapat mengambil kesimpulan mengapa orang memperhatikan tembuni. Tembuni dianggap sebagai saudara bayi sejak dalam kandungan; Tembuni adalah sumber nyawa buat bayi sejak berada dalam kandungan. Setelah bayi lahir, tembuninya tetap dianggap sama dengan nyawanya sendiri. Oleh karena itu, orang tetap memperhatikan dan menghargai tembuninya, dengan menanam pohon dan buah kelapa sebagai tanda tembuni (= nyawa), sampai sekarang.

sumangé (daya hidup), *bannapati* (arwah, nyawa), *wajo-wajo* (bayang-bayang), *inin-nawa* (hati nurani) [Kern 1989: 16-19].

³⁷ Tentang konsep *sumangé*, lihat Errington 1989: 51-57.

³⁸ Bahasa Konjo adalah suatu dialek dari bahasa Makassar, yaitu orang Konjo adalah bagian dari orang Makassar.

Penutup

Dalam makalah ini, penulis mulai dari upacara kelahiran ke saudara kembar dan kembar buaya, dan akhirnya ke makna tembuni dalam naskah La Galigo. Sebagai penutup, saya ingin menambahkan sedikit alasan mengapa saya tidak begitu mendiskusikan masalah kembar buaya. Pada awalnya penulis berencana mendiskusikan kembar buaya dari naskah La Galigo, tetapi penulis mendapat kesan tidak banyak adegan tentang buaya dalam naskah itu, apalagi tidak dapat memperoleh pengutaraan yang menyinggung kembar buaya. Yang pasti adalah adanya kepercayaan orang menjadi buaya seperti saya jelaskan dari sebuah lontara. Oleh karena itu, kalau kita memeriksa bahan-bahan seperti *Lontara Sawitto*, kemungkinan besar, kita akan bisa mendapat bahan-bahan lebih banyak. Penulis berharap kita bisa melanjutkan penelitian seperti itu dengan kerja sama yang lebih luas, karena diperlukan pengumpulan bahan-bahan dari seluruh Nusantara.

Akhir kata, seperti penulis katakan pada permulaan makalah ini, naskah La Galigo mengandung teks-teks yang mencerminkan alam pikiran masa lampau dan nilai-nilai budaya orang Bugis. Kalau kita sudah mendapat terjemahan lanjutan dari La Galigo, sumbernya akan bertambah banyak beberapa kali lipat. Penulis berharap pekerjaan terjemahan yang cukup berat itu akan maju cepat, dan seminar La Galigo yang diadakan di Soppeng ini menjadi titik permulaan dari tahap selanjutnya. ■

* *Ucapan terima kasih: Makalah ini tidak dapat diselesaikan tanpa bantuan revisi oleh Dr. Tuti Gunawan dan saya mengucapkan banyak terima kasih sedalam-dalamnya kepada Beliau.*

Daftar Pustaka

- Annandale Nelson 1902, *Fasciculi Malayenses: Anthropological and Zoological Results of an Expedition to Perak and the Siamese Malay States, 1901-1902*, Anthropology Part I. The University Press of Liverpool.
- Belo, Jane 1970 (1935), "A Study of Customs Pertaining to Twins in Bali", dalam *Balinese Traditional Culture*, disunting oleh Jane Belo, Columbia University Press.
- Druce, Stephen C. 2009, *West of the Lakes: A History of the Ajattappareng Kingdoms of South Sulawesi 1200-1600*, Leiden: KITLV Press.
- Endicott, K. M. 1999, *An Analysis of Malay Magic*. Oxford University Press.
- Errington, Sherry 1989, *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton University Press.
- Fachruddin, A. E. 1999, *Ritumpanna Welenrennge: Sebuah Episoda Sastra Klasik Galigo*, Yayasan Obor Indonesia.
- Frazer, Sir James 1912, *The Golden Bough*, vol. 7, *Spirits of the Corn and of the Wild*, London: Macmillan.
- Geertz, Clifford 1976, *The Religion of Java*, edisi revisi, The University of Chicago Press.
- Gibson, Thomas 1994, "Childhood, Colonialism and Fieldwork among the Buid of the Philippines and the Konjo of Indonesia", Jeannine Koubi et Josiane Massard-Vincent (ed.) *Enfants et Societes d'Asie du Sud-Est*, Paris: L'Harmattan.
- Ito, Makoto 1990, "Kodomo no tanjou: Minami Suraweshi ni okeru syussan girei," *Jinbungakuho* no.219: 63-81 ("A Newborn and its After-birth--Some Remarks on the Birth Ritual among the Buginese, South Sulawesi" dalam *Journal of Humanities and Social Sciences* no. 219), Tokyo Metropolitan University (dalam bahasa Jepang)
- Ito, Makoto 2001, "Kebijakan Kesehatan Ibu dan Anak di Indonesia: Kasus Kematian Ibu Hamil di Sulawesi Selatan", *Analisis*, Tahun II, nomor 3:129-149, Program Pascasarjana, Universitas Hasanuddin, Makassar.
- Kern, R. A. 1989, *I La Galigo, Cerita Bugis Kuno* (terj. La Side dan Sagimun M.D.), Gajah Mada University Press.

- Koolhof, Sirtjo 1992 (tidak dipublikasi), Dutana Sawerigading, eene scene uit de I La Galigo, disertasi, Universiteit Leiden.
- Matthes, B. F. 1872, *Aanteekeningen op de Boeginesche chrestomathie*. Amsterdam: Spin.
- _____ 1875, *Bijdragen tot de Ethnologie van Zuid-Celebes*. 's Gravenhage.
- Nourse, Jennifer W. 1999, *Conceiving Spirits: Birth Ritual and Contested Identities among the Lauje of Indonesia*], Smithsonian Institution Press.
- Omar, Rahilah 2003 (tidak dipublikasi), The History of Bone 1775-1795: The diary of Sultan Achmad as-Salleh Syamsuddin, disertasi, The University of Hull.
- Sakuma, Toru 1984, "Minami Suraweshi syakai ni okeru 'shioreru ha' kannenn ni tsuite," *Nanpobunka* no.11: 67-81, (Tentang konsepsi 'daun melayu' di masyarakat daerah Sulawesi Selatan, Tenri bulletin of South Asian studies no.11) (dalam bahasa Jepang)
- Sutrisna, I Putu Belly 2016, *Kanda Pat sebagai Pelindung Manusia dari Lahir sampai Meninggal*, Program Studi Ilmu Kedokteran Jiwa, Universitas Udayana, Denpasar.
- Toa, Arung Pancana 1995, *I La Galigo menurut naskah NBG 188*, jilid I, diterbitkan dengan kerjasama KITLV dan Penerbit Jambatan, Jakarta.
- _____ 2000, *I La Galigo menurut naskah NBG 188*, jilid II, diterbitkan dengan kerjasama KITLV dan Universitas Hasanuddin.
- _____ 2017, *I La Galigo menurut naskah NBG 188*, jilid III, diterbitkan dengan kerjasama KITLV dan Penerbit Obor, Jakarta.

Bab 13

La Galigo sebagai Teks Hukum? Jejak dan Evolusi Hukum Adat dalam Epos Bugis Kuno

Muhammad Buana

Abstrak

La Galigo sebagai sebuah warisan sastra Bugis, dianggap sebagai cerminan kehidupan masyarakat Bugis kuno yang kaya akan referensi dari masa lalu. Meskipun dalam khazanah kebudayaan Bugis sendiri terdapat tradisi lontaraq yang khusus mencatat historiografi lokal sekaligus sebagai sumber informasi terkait Adeq (Hukum Adat), La Galigo menyimpan kemungkinan berisi materi-materi terkait adat istiadat Bugis kuno. Artikel ini membahas sebuah upaya untuk melacak Adat dalam tradisi hukum Bugis melalui dua istilah yang muncul pada teks La Galigo (sureq). Tradisi La Galigo secara hipotesis diyakini lebih tua dari teks lontaraq, sehingga mungkin mengandung materi-materi nilai yang nantinya akan berkembang menjadi sumber hukum Adat. Mencari dan memahami jejak adat di dalam naskah La Galigo, penulis menggunakan karya terjemahan NGB 188 Volume terjemahan Muhammad Salim dkk, serta naskah Ritumpanna Welenreng yang diterjemahkan oleh Fachruddin Ambo Enre. Melalui kedua teks tersebut, artikel ini memilah teks-teks yang berkaitan dengan praktik hukum adat yang direkam La Galigo serta menganalisis karakteristiknya. Meskipun La Galigo tidak dianggap sebagai sebuah teks hukum adat, karya sastra ini memiliki peran sebagai landasan budaya bagi peradaban Bugis, termasuk sebagai dasar pembentukan hukum adat. Terdapat perbedaan yang signifikan terkait konsep Adeq di dalam La Galigo dengan Adeq dalam tradisi lontaraq sebagai reaksi dan adaptasi manusia Bugis terhadap perubahan zaman.

Pendahuluan

La Galigo sebagai sebuah teks sastra Bugis kuno, tidak diperuntukkan untuk dibaca sebagai sebuah dokumen hukum yang merupakan sebuah pandangan yang umum dan lumrah. Bagi masyarakat Bugis, La Galigo dapat dianggap sebagai naskah suci yang dibacakan dalam upacara-upacara adat tertentu seperti *maddoja bine*;¹ ia dapat pula dianggap sebagai naskah berisi silsilah yang melegitimasi klaim dinasti-dinasti tertentu pada kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan maupun di dunia Melayu; atau sebagai sebuah tradisi sastra dengan keindahan bahasa yang diwariskan oleh nenek moyang.² Teks La Galigo memang tidak disusun dalam konstruksi hukum adat (*adatrecht*), juga tidak secara eksplisit memuat aturan dan sanksi adat Bugis. Oleh karena itu, upaya-upaya untuk menjadikan teks La Galigo sebagai dokumen hukum Adat hanya akan berujung pada ketidakpuasan serta spekulasi-spekulasi yang tidak jelas di mana ujungnya.

Hubungan antara La Galigo dan hukum adat Bugis kuno merupakan salah satu topik yang tidak populer di kalangan akademisi. Teks La Galigo, yang dikenal sebagai *sureq*, sejauh ini baru dibahas dari sudut pandang filologis, linguistik, antropologis, dan historis. Sudut pandang sejarah, La Galigo berbeda dengan genre naskah *lontaraq*, yang dianggap lebih bersifat historis jika dibandingkan dengan narasi-narasi di dalam naskah La Galigo yang lebih banyak memuat mitos-mitos dan legenda.³ Upaya untuk membedakan *sureq* Galigo dan *lontaraq* telah banyak dilakukan oleh Mattulada, Fachruddin Ambo Enre dan Christian Pelras pada tulisan-tulisan masing-masing. Kesimpulan yang ditarik dari beberapa kajian ilmuwan tersebut cukup jelas: tradisi *sureq* memiliki formula sastra tertentu, ditulis dalam bahasa Bugis kuno dan dimaksudkan untuk dinyanyikan atau dibaca keras-keras dengan irama tertentu (dalam tradisi Wajo ini disebut *massureq*). Sementara itu teks *lontaraq* dimaksudkan sebagai catatan (*record*) sejarah masa lalu sejak awal dituliskannya.

Perbedaan-perbedaan tersebut membuat bentuk *sureq* dan *lontaraq* menjadi semakin kontras; jika *lontaraq* memperoleh status sebagai histo-

¹ Upacara semalam suntuk dalam rangka mempersiapkan benih untuk ditanam di sawah.

² Andi Muhammad Akhmar, *Islamisasi Bugis, Kajian Sastra atas La Galigo Versi Botinna I La Dewata Sibawa I We Attaweq*, Jakarta: Obor, 2018, 47-49.

³ A. Zainal Abidin, *Notes on Lontaraq as Historical Sources in Indonesia*, No. 12 (Okt., 1971), hal. 161.

riografi lokal karena keakuratan isinya yang terbebas dari kisah-kisah supernatural, maka La Galigo yang mengandung aspek mitologis dan kepercayaan kuno tergolong ke dalam kategori *belles-lettres*.⁴ UNESCO melangkah lebih jauh dengan mendefinisikan La Galigo sebagai: “... a poetic text set in a strict metre and using a particular Bugis vocabulary. Its language is considered beautiful and difficult.”⁵ Melalui bentuknya yang naratif-puitis, berlatar belakang mitos serta terikat pada sebuah formula sastra, La Galigo jelas bukan merupakan karya tulis hukum adat atau dimaksudkan untuk itu.

Sirtjo Koolhof (2005) menyatakan bahwa La Galigo merupakan ‘Ensiklopedi budaya Bugis’ (*An Encyclopedia of Bugis Culture*) yang berisi pandangan dunia serta berperan sebagai refleksi atas masyarakatnya. Senada dengannya, menurut Prof. Mattulada, menyebut La Galigo dapat dipandang sebagai “sebuah buku referensi yang berhubungan dengan latar belakang sosial dan budaya masyarakat Sulawesi Selatan”. Sebagai sebuah ensiklopedi budaya Bugis, La Galigo menyimpan “konsepsi masa lalu yang dimiliki oleh masyarakat Bugis” (Pelras 1996: 50), sehingga tidak salah jika dikatakan La Galigo memuat pula gambaran akan asal mula dan adat istiadat leluhur mereka.⁶

Beberapa praktik kebudayaan Bugis seperti mammanuq-manuq yang lazimnya dilaksanakan sebelum menikah, penentuan uang belanja untuk pengantin, dan sikap takzim terhadap padi sebagai hasil panen yang dianggap suci hanyalah segelintir dari banyaknya tradisi-tradisi Bugis yang akarnya dapat ditemukan berasal dari kisah-kisah di dalam La Galigo. La Galigo memuat acuan atas tata perilaku yang harus dijunjung tinggi oleh masyarakat Bugis untuk senantiasa dipraktikkan dan dijaga agar mereka terhindar dari keburukan-keburukan serta bencana sebagai hukuman dari dewata. Singkatnya, La Galigo berisi panduan perilaku yang patut dicontoh orang Bugis sekaligus sebagai sumber informasi mengenai pedoman-pedoman hidup terbaik yang dilakukan oleh nenek moyang mereka dahulu.⁷

⁴ Sirtjo Koolhof, Sureq v. Lontaraq: *The Great Divide in Language and Text in the Austronesian World*, Lincom Europa, 2008.

⁵ UNESCO, Memory of The World, <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-5/la-galigo/>, diakses pada 12 Desember, 2018.

⁶ Koolhof, hal. 13.

Berangkat dari konsepsi bahwa La Galigo mengandung norma-norma sosial dan budaya Bugis, artikel ini bertujuan untuk melihat refleksi norma-norma Adat dalam teks La Galigo. Artikel ini berupaya untuk mencari hubungan antara *sureq* dan *lontaraq* dalam perspektif hukum adat. Jika benar bahwa menurut analisis-analisis akademisi bahwa La Galigo merupakan fondasi bagi budaya Bugis, lantas sistem norma dan nilai dalam bentuk apa yang diberikan teks ini terkait hukum adat? Melalui artikel ini diharapkan unsur-unsur yang menyimpan gagasan-gagasan hukum adat dalam La Galigo dapat terungkap, atau setidaknya dapat ditelusuri nilai-nilai inti hukum adat Bugis yang muncul pada era-era pasca Islamisasi di dalam kandungan La Galigo. Untuk itu sebelum kita membahas lebih lanjut elemen-elemen Adat dalam *sureq* dan bagaimana elemen-elemen ini ketika dibandingkan dengan hukum Adat sebagaimana yang tertulis di dalam *lontaraq*, pertama-tama mari kita memahami konsep Adat dalam tradisi Bugis.

Defnisi dan Ruang Lingkup Hukum Adat

Sebuah maxim Romawi kuno menyebutkan *ubi societas ubi jus* (di mana ada masyarakat, di situ ada hukum).⁸ Berdasarkan adagium tersebut, dapat disimpulkan bahwa setiap masyarakat di dunia ini memiliki sebuah konsep hukum yang berlaku secara khusus di lingkungannya untuk menjawab kebutuhan masyarakat.⁹ Menurut konteks Indonesia, Adat merupakan sistem norma atau cara hidup masyarakat adat. Adat memuat saran, norma, arahan, aturan, tata cara, perintah, dan tabu yang harus dihormati dan dipatuhi oleh seluruh anggota masyarakat yang ada. Adat meliputi setiap aspek kehidupan, mulai dari kelahiran hingga kematian. Adat juga unik di setiap komunitas, sebab yurisdiksinya hanya diterapkan dalam kelompok atau di dalam lingkaran kecil masyarakat primer nan homogen.¹⁰ Perjumpaan kekuasaan kolonial Belanda dengan masyarakat pribumi di Hindia menuntut orang-orang asing ini untuk memahami cara hidup setempat. Studi tentang Adat pun

⁷ Idem.

⁸ Filsuf yang pertama kali mencetuskan adagium ini ialah Aristoteles dari Yunani di dalam bukunya yang berjudul *Politics*.

⁹ Edward H. Hammond, *Ubi Societs Ibi Jus: The Role of A System of Law in The Communitization Process* dalam *Academe in Institute of Education Sciences (ERIC)*, 1972, hal. 1.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 218.

berkembang pesat di abad ke-19, terutama di kantong-kantong pendidikan seperti Delft dan Leiden. Kajian-kajian mengenai Adat tersebut ditujukan bagi calon-calon pegawai kolonial Belanda (*ambtenaar*), untuk menyiapkan mereka dengan situasi dan kondisi di Hindia Timur sebelum mereka dikirim untuk menjalani dinas.¹¹

Adat disebut sebagai *inheemse bevolking rechten*, saat itu dipahami oleh golongan penjajah Eropa sebagai hukum yang lebih rendah dibandingkan dengan struktur hukum Eropa.¹² Sebelum bangkitnya studi terkait hukum adat di abad-abad tersebut, keberadaan adat tidak dianggap penting oleh otoritas Belanda. Pada masa-masa awal perjumpaan antara Belanda dengan otoritas adat di Hindia Timur, para perwira Belanda cenderung melihat Adat sebagai bagian integral dari Islam, sistem religi yang dianut oleh sebagian besar penduduk di kepulauan Nusantara.¹³ Seiring dengan berjalannya waktu, usaha-usaha untuk memahami kondisi masyarakat pribumi di Hindia Timur dengan lebih baik melahirkan kumpulan informasi-informasi terkait adat-istiadat penduduk setempat. Melalui karya-karya Wilken, Liefcrinck, dan Snouck Hurgronje, Adat mulai mendapatkan tempat di dalam imajinasi hukum pemerintahan kolonial Belanda.¹⁴ Adat, hukum kebiasaan nan eksotis dari Hindia Timur, dinilai memiliki struktur yang tidak sama dengan tradisi hukum Eropa yang dibawa oleh para administrator kolonial, oleh karena itu eksistensinya hanya meninggalkan dua pilihan: ditampung dan diakomodasi ke dalam sistem hukum *colonial* atau justru digantikan oleh hukum dari Barat yang dianggap lebih beradab.

Konstruksi Adat sebagai hukum tidak tertulis memuat kehadiran norma dan sanksi di dalamnya. Tidak heran jika banyak kalangan ilmuwan Barat yang berusaha untuk menerapkan *template* hukum Barat ke sistem Adat yang ada di Nusantara untuk lebih memahami kaidah-kaidah hukum yang dikandungnya. Pada abad ke-20, seorang ahli hukum Belanda bernama Cornelis Van Vollenhoven memprakarsai pemisahan antara aspek hukum Adat dari Adat itu sendiri. Ia mendefinisikan hukum Adat dengan menggunakan

¹¹ Prof. Iman Sudiyat, *Asas-Asas Hukum Adat: Sebuah Bekal Pengantar*, Yogyakarta: Liberty Press, 1978, hal. 48-50.

¹² *Ibid.*, hal. 78.

¹³ *Ibid.*, hal. 43.

¹⁴ *Ibid.*, hal. 51.

sistem kategori hukum yang berlaku di Barat. Meminjam istilah Keebet dan Franz von Benda-Beckmann, Van Vollenhoven telah mengubah dan mendistor-si Adat menjadi “*a mythical legal universe that did not really exist on the ground*”.¹⁵

Adat sejatinya merupakan sebuah sistem yang mencakup segala bentuk kesopanan dan kebiasaan orang Indonesia yang dipraktikkan dalam perilaku sehari-hari antar sesama anggota masyarakat.¹⁶ Kehadiran Adat amat esensial dan dianggap sebagai bagian integral dari kehidupan sehari-hari bangsa Indonesia. Seseorang yang bertindak tidak sesuai dengan moralitas dan rasa kolektif oleh masyarakatnya akan dilabeli “tidak tahu adat” yang bermakna tidak mengetahui kebiasaan yang telah menjadi standar patokan hidup komunitasnya. Menurut Roelof van Dijk, Adat adalah kebiasaan yang memanifestasikan keseluruhan norma kesusilaan di dalam semua bidang kehidupan.¹⁷ Dengan demikian, Adat mengandung dua elemen di dalamnya: 1) elemen adat yang tidak memiliki konsekuensi hukum, 2) elemen adat yang memiliki konsekuensi hukum.¹⁸

Tidak ada garis pemisah yang jelas di antara kedua elemen ini. Van Vollenhoven menyatakan bahwa keberadaan sanksi dan hukum yang tidak dikodifikasikan menjadi prasyarat Adat untuk disebut sebagai hukum adat. Hukum adat bersifat *hic et nunc*, atau dinyatakan berlaku di sini dan saat ini juga, kehadiran sanksi dipandang sebagai reaksi atau konsekuensi atas pelanggaran terhadap norma.¹⁹ Menurut Rachmat Subagya, agar beberapa ketentuan di dalam tradisi, adat istiadat, dan tata krama yang berlaku di dalam masyarakat dilaksanakan (sifatnya wajib), dibutuhkan adanya sanksi. Sedangkan untuk beberapa ketentuan lainnya yang sifatnya tidak diwajibkan, maka tidak diperlukan adanya sanksi.²⁰

Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, hukum adat mencakup banyak sekali aspek di dalam kehidupan masyarakat untuk bertindak se-

¹⁵ Keebet and Franz von Benda-Beckmann, *Traditional law in a globalizing world Myths, stereotypes, and transforming traditions*, Van Vollenhoven Lecture, 2008, hal. 4.

¹⁶ Sudiyat, hal. 1.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, hal. 5.

²⁰ Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1979, hal. 217.

²¹ *Ibid.*

suai dengan jenis kelamin, usia, atau status sosial mereka; memuat tabu dan larangan; aturan-aturan pernikahan dan perceraian; upacara ritual; prosesi kelahiran dan kematian; prosedur pertanian; pepatah dan teguran, serta lain sebagainya.²¹ Berdasarkan sifat-sifatnya tersebut, hukum adat tidak dapat dilihat menggunakan logika hukum Barat, sebab tidak mengenal garis pembeda yang jelas untuk mengkategorikan sektor privat dari publik, unsur sekuler dari spiritual, jenis hukuman dengan kutukan, dan lain sebagainya.

Kehadiran unsur spiritual dalam hukum Adat membuat elemen keagamaan tidak terpisahkan darinya. Hukum Adat hidup dalam kesadaran masyarakat Indonesia sebagai warisan suci dari nenek moyang mereka yang asalnya diterima dari Tuhan.²² Subyek hukum Adat (yaitu masyarakat, *maatschappij*) pada dasarnya berpikir, merasakan, dan bertindak berdasarkan kepercayaan terhadap kehadiran suatu kekuatan misterius yang menempati alam semesta; kekuatan misterius tersebut melingkupi manusia, hewan, tumbuhan, dan segala macam benda di dunia.²³ Kehadiran kekuatan misterius tersebut membawa seluruh alam semesta dalam keadaan seimbang. Jika ikatan suci di antara unsur-unsur tersebut mengalami kelonggaran atau rusak, maka harus segera dipulihkan. Fondasi hukum Adat adalah gabungan dari kepercayaan kolektif, konsensus, serta keyakinan kuat bahwa pertentangan antar elemen di alam semesta akan mengakibatkan ketidakseimbangan yang berujung kepada bencana.²⁴ Oleh karena itu, diyakini bahwa melanggar pantangan adat dapat menyebabkan banjir, letusan gunung berapi, gempa bumi, wabah dan kekeringan.²⁵

Hukum Adat dalam tradisi Bugis

Dalam tradisi Bugis, hukum adat dikenal sebagai *Adeq*.²⁶ Terminologi ini terkait dengan istilah Adat dalam Bahasa Melayu/Indonesia. Mattulada beranggapan bahwa istilah *Adeq* bukan berasal dari kata Adat yang awalnya

²² *Ibid.*, hal. 216.

²³ *Ibid.*, hal. 36.

²⁴ Subagya, hal. 217.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Prof. DR. Mattulada, *Latoa Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Makassar: Hasanuddin University Press, 1995, hal. 342.

²⁷ *Ibid.*

merupakan serapan dari bahasa Arab.²⁷ Mattulada percaya bahwa istilah Adeq merupakan kata Bugis kuno yang telah ada sebelum Islamisasi, dan kemudian setelah kedatangan Islam kata tersebut digabungkan ke dalam kata serapan Adat.²⁸ Ia percaya bahwa Adeq berasal dari *Addewatang*. *Addewatang* berakar dari kata “dewata” yang mengindikasikan campur tangan ilahiah di dalam kehidupan.²⁹ Adeq diyakini sebagai pengganti dewata dalam mengawasi dan menjaga manusia Bugis di bumi.³⁰ Di dalam *Adatrechtsbundels XI*, Van Vollenhoven mendefinisikan Adeq sebagai *gebruik, gewoonte* (adat dan kebiasaan) dan *Adeq abiyasanna tanae* sebagai *de gebruiken en de gewoonten des land* (adat dan tradisi yang berlaku atas negeri).³¹ Berdasarkan pandangan tersebut, Adeq dipandang sebagai adat istiadat dari leluhur yang dianggap keramat.

Ada banyak upaya untuk mendefinisikan, mendekonstruksi, menemukan kembali, dan mengklasifikasikan tentang apa itu adat dari perspektif sarjana lokal maupun asing. Pada kenyataannya, Adeq hanyalah bagian dari sistem yang lebih luas bernama *Pangaderreng*. *Pangaderreng* mengacu pada sistem budaya atau *Volkgeist*, jiwa dari peradaban masyarakat Bugis itu sendiri. *Pangaderreng* berfungsi sebagai panduan dan cara hidup yang wajib dijalankan oleh setiap anggota masyarakat. *Pangaderreng* berlaku semenjak seorang manusia Bugis telah hadir sebagai janin di dalam rahim dan akan mengikuti individu tersebut hingga napas terakhirnya. *Pangaderreng* mendefinisikan bagaimana seseorang harus bertindak dalam masyarakat sekaligus sebagai identitas bersama bagi suatu kelompok, dalam hal ini suku bangsa Bugis.

Sebagai sistem budaya, *Pangaderreng* terdiri atas *adeq, bicara, rapang, wariq*, dan *saraq*. Adeq adalah aturan hukum yang bertindak sebagai pedoman atas perilaku dan wajib dipatuhi oleh setiap anggota masyarakat. Adeq itulah yang biasanya disederhanakan dan disebut dengan istilah hukum adat. Adeq merupakan konkretisasi *Pangaderreng*, yang berisi kebiasaan.³²

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hal. 342.

³⁰ *Ibid.*, hal. 345.

³¹ C. van Vollenhoven, *Adatrechtsbundel XVII: Celebes*, Bezorgd Door De Commissie Voor Het Adatrecht En Uitgegeven Door Het Koninklijk Instituut Voor De Taal-, Land- En Volkenkunde Van Nederlandsch-Indië, 1919, hal. 327.

³² Mattulada, hal. 345.

Bicara merupakan aturan peradilan yang ditentukan oleh dewan Adat untuk memutuskan apakah suatu keputusan atau tindakan telah sesuai dengan ketentuan yang ada. *Rapang* ialah suatu keputusan raja atau dewan Adat yang juga mencakup yurisprudensi-yurisprudensi kerajaan lainnya. *Wariq* adalah aturan dan protokol mengenai silsilah, pernikahan, dan pembagian warisan; sedangkan *Saraq* berisi peraturan tentang hukum Islam atau syariah.³³ *Saraq* merupakan elemen tambahan yang baru ada setelah orang Bugis memeluk agama Islam pada abad ke-17. Kelima elemen ini sangat penting dan tidak terpisahkan, dengan *siriq* atau konsep rasa malu sebagai dasar untuk saling menghormati martabat manusia.³⁴

Sebagai sebuah sistem norma tradisional, secara umum *Adeq* tidak tertulis. Namun, beberapa bentuk tertulis *Adeq* dapat kita temukan di dalam *pappaseng* yang merupakan petuah-petuah bijak dari leluhur di masa lalu. Salah satu naskah *Adeq* tertulis yang paling terkenal dan terpenting dalam kebudayaan Bugis adalah *Latoa*, sebuah manuskrip *lontaraq* yang mencatat nasihat-nasihat dari seorang bijak bernama Kajao Laliddong kepada Raja Bone.³⁵ Karya ini dianggap sebagai standar dan tolak ukur pelaksanaan hukum adat serta tata pemerintahan masyarakat Bugis kuno. *Adeq* yang diuraikan dalam *Latoa* mengandung nilai-nilai dan filosofi kehidupan seperti *sirriq na pesse* yang masih dianut dan dihormati oleh orang Bugis saat ini.

Adeq di dalam La Galigo

Setelah memahami konstruksi hukum adat dan *Adeq* di dalam khazanah masyarakat Bugis, pertanyaan selanjutnya ialah: Apakah *Adeq* hadir di La Galigo seperti yang disajikan dalam teks *lontaraq*? Pada kenyataannya, La Galigo memang tidak secara eksplisit berbicara mengenai *Adeq* atau bahkan *Pangaderreng*. Untuk menjawab pertanyaan ini, kita harus menggali jauh ke dalam lautan dialog yang terekam oleh naskah untuk memahami esensi norma dan nilai-nilai Adat yang disimpan La Galigo. Hasil penelusuran tersebut

³³ DR. H. M. Laica Marzkui, SH., *Siri: Bagian Kesadaran hukum Rakyat Bugis-Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum)*, Makassar: Hasanuddin Press, 1995, hal. 41.

³⁴ *Ibid.*, hal. 42.

³⁵ Mattulada, hal. 79.

³⁶ Nurhayati Rahman, *La Galigo Menurut Naskah NBG 188* Jilid III, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2017.

membawa kita pada istilah-istilah di dalam La Galigo yang menunjukkan keberadaan *Adeq* dan *Pangaderreng*. Istilah-istilah tersebut akan dibahas sesuai dengan konteks yang disajikan oleh teks La Galigo. Dalam artikel ini, saya menemukan dan menganalisis penggunaan istilah-istilah itu dari *Volume III naskah NBG 188*, sebuah mahakarya yang dilakukan oleh Retna Kencana Arung Pancana Toa Colliq Pujie yang diterjemahkan dan diedit oleh Nurhayati Rahman (2017).³⁶

Istilah *Adeq pangala* (di beberapa bagian ditransliterasikan sebagai *Adeq panggala*) muncul beberapa kali dalam teks La Galigo. Pada sebuah episode ketika Sawerigading ingin menikahi seorang putri bernama We Panangareng, anak perempuan putri Datuna Lompoq, ia diberitahu oleh Batara Lattuq bahwa menurut ketentuan *Adeq pangala*, Pajung Ale Luwuq tidak menikah dengan seseorang yang memiliki gelar lebih rendah dari dirinya sendiri.³⁷ Sawerigading harus menunggu, sesuai dengan tradisi yang tertulis dalam *Adeq pangala*, We Panangareng harus menjadi orang yang menikahnya dan menjadi tuan rumah perayaan pernikahan tersebut. Meskipun Sawerigading menyatakan keberatannya bahwa ia tidak pernah mendengar kejadian di mana seorang pengantin wanita menikahi mempelai pria, Sawerigading tetap mematuhi protokol sebagaimana diatur oleh *Adeq pangala*.³⁸

Dalam teks ini, *Adeq pangala* diterjemahkan sebagai Adat yang berlaku untuk tanah Ale Luwuq dan daerah-daerah yang tunduk pada kekuasaannya.³⁹ *Adeq pangala* dapat diartikan sebagai seperangkat norma yang harus diikuti dan dihormati oleh semua orang yang berada di bawah lingkup pengaruh dinasti Manurung (keturunan Batara Guru yang memerintah di Ale Luwuq). Berdasarkan penjelasan Batara Lattuq kepada Sawerigading, tampaknya *Adeq pangala* berisi protokol dan prosedur yang wajib dihormati dan dipatuhi oleh seluruh anggota dinasti Manurung berikut subjek-subjek mereka.

Untuk memberikan deskripsi yang lebih baik, berikut adalah kutipan dari teks yang menyebutkan *Adeq pangala*:

Muisseng ritu Adeq pangngala lolangngge ri Ale Luwuq, nae rekkua na-

³⁷ *Adeq pangngala tana ri Luwuq, teppabottingi le pajungnge, le ribottingi mua i sia nasekkoqé Pajung ri Luwuq*, hal. 564.

³⁸ Mabbali ada Sawerigading, “*Tenreq batiqna, awisengge tuppū alangeng, sawungngé mua biasa alangeng, le rirotoi awoq ulaweng*”, hal. 538.

³⁹ Rahman, hal. 565.

lessorie pajung ri Luwuq napatudangi ri nawa-nawa, makkunraie memeng mi sia le pabottingi (Anda sudah mengetahui tentang adat yang berlaku di tanah Ale Luwuq, bahwa jika Pajung Luwuq berkeinginan menikahi seseorang, pengantin adalah orang yang akan menikah dengannya).⁴⁰

Agar dapat memahami *Adeq pangala* serta kaitannya dengan *Adeq* dan *Pangaderreng*, sifat dan karakteristik sistem norma ini dapat dipecah menjadi beberapa poin.

Pertama, asas teritorial dan absolutisme yang menjadi dasar keberlakuannya. Berdasarkan teks La Galigo, kita mendapatkan gambaran bahwa *Adeq pangala* hanya berlaku untuk komunitas tertentu pada suatu lanskap geografis tertentu. *Adeq pangala* disebut sebagai *adeq pangala lolangenge ri Ale Luwuq* (Adat yang berlaku di tanah Luwuq), mengindikasikan bahwa kedaulatan Dinasti Manurung Ale Luwuq berlaku atas wilayah-wilayah tertentu yang mereka duduki.⁴¹ Kedaulatan ini mencakup komunitas di tempat mereka berada dan juga bagi suku bangsa lainnya yang terpengaruh oleh otoritas mereka. We Panangareng adalah putri Penguasa Lompoq, negara yang tunduk (*paliliq*) pada Luwuq, oleh karena itu ia pun harus tunduk pada adat dan tradisi (*gebruiken en gewoonten*) dari dinasti Manurung yang berkuasa atas keluarganya. Keberadaan hukum adat ini pun bersifat absolut, meliputi setiap orang tanpa memperhitungkan jenis kelamin maupun derajat sosialnya. Sawerigading yang berstatus sebagai putra mahkota dan berdarah putih murni pun tidak dapat mengelak dari prosedur-prosedur tata cara pernikahan yang telah ditetapkan oleh *Adeq pangala*.

Karakteristik kedua, *Presumptio iures est de iure* – atau prinsip semua orang dianggap tahu hukumnya. Ketidaktahuan hukum tidak menjadi alasan bagi subjek hukum untuk melangarnya.⁴² Ketika To Pananrang memerintahkan To Pangoriseng untuk mengirim lamaran Sawerigading kepada ayah We Panangareng, ia menekankan kepadanya akan *Adeq Pangala* yang sudah eksis dan diketahui semua orang (*Muisseng ritu adeq pangala lolangengnge ri Ale Luwuq*). To Pananrang menanggapi dengan mengatakan “bahkan tanpa kamu menyebutkan tentang hal itu aku sudah tahu” (*namau to ni le temmu-*

⁴⁰ *Ibid.*, hal. 548.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Peter Mahmud Marzuki, *An Introduction to Indonesian Law*, Jakarta: Setara Press, 2011, hal. 43.

rapampe uisseng to). Melalui dialog di atas, dapat disimpulkan bahwa seluruh individu yang berada di bawah kedaulatan Dinasti Manurung diharapkan untuk mengetahui, menghormati dan menjunjung tinggi *Adeq pangala* tersebut kapan pun dan di mana pun mereka berada. Kealpaan atas ketentuan-ketentuan yang telah digariskan oleh *Adeq pangala* tidak dapat dijadikan sebagai alasan pemaaf.

Ketiga, *Adeq pangala* tidak dapat dibatalkan dan tidak dapat dibantah. Teks *La Galigo* menyebutkan bahwa tidak mungkin untuk mengubah Adat yang berlaku di *Ale Luwuq*. Hukum yang berlaku melingkupi seluruh masyarakat pendukungnya secara mutlak. Tidak mematuhi atau melanggar *Adeq* menimbulkan konsekuensi berupa hukuman dan kutukan dari para dewa. Tidak ada ruang bagi masyarakat untuk keberatan apalagi mengajukan banding atas keputusan-keputusan yang tertera di dalam *Adeq pangala*. Pada konteks perkawinan *Sawerigading* dan *We Panangareng*, *Datuna Lompoq* menyatakan penerimaan dan keengganannya untuk menolak apa pun yang diminta oleh bangsawan tinggi darinya ketika diingatkan oleh *To Pangoriseng* akan prosedur pernikahan yang ditetapkan oleh *Adeq pangala* untuk keturunan *Manurungé Batara Guru*.⁴³ *Datuna Lompoq* paham betul bahwa apa yang telah digariskan oleh para dewa lewat ketentuan *Adeq pangala* tidak dapat dibatalkan apalagi dibantah oleh siapapun jua yang berada di bawah naungan bendera *Ale Luwuq*.

Berdasarkan karakteristik tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa *Adeq pangala* menggariskan bahwa pernikahan antara dua orang dari derajat yang berbeda diperbolehkan pengantin prianya berasal dari derajat bangsawan yang lebih tinggi daripada pengantin wanita, atau sebaliknya. Jika pengantin wanita berasal dari derajat yang lebih rendah dari pengantin pria, maka merupakan kewajiban bagi keluarga mempelai wanita yakni menikahi laki-laki bangsawan yang lebih tinggi derajatnya untuk melakukan pesta *tuppu alangeng* (*makkunrai memeng mi sia le pabottingi*) artinya wanitalah yang harus menikahi laki-laki.⁴⁴ Berdasarkan *Adeq pangala*, keturunan langsung dari *Datu Puatta riuloqe ri Awoq Pettung Maddeppaqe ri Lappa Tellang* tidak diperbolehkan melakukan upacara pesta pernikahan.⁴⁵ Praktik Adat seperti

⁴³ *Ala ia ga pelaingi wi Adeq pangngala lolangenge ri Ale Luwuq, masuaq ritu tekkturusi ri eloq nae to marajae*, hal. 554.

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 539.

⁴⁵ *Ibid.*, hal. 541.

ini ternyata masih berlangsung hingga zaman modern di beberapa tempat. Seorang lelaki Bugis dengan derajat stratifikasi sosial tinggi boleh menikahi seorang wanita dari derajat yang lebih rendah. Apabila akan menikahi wanita dari derajat yang lebih tinggi darinya,⁴⁶ maka ia harus *mangelli dara* (membeli darah), dengan membawa mahar yang sangat tinggi. Ini yang sekarang populer dikenal dengan istilah *uang panaiq* yang kadang sangat tinggi terutama apabila perempuan mempunyai strata sosial (dokter, PNS, atau guru), yang lebih tinggi daripada laki-laki.

Sebagai perbandingan antara *Adeq pangala* dan *Adeq* di dalam naskah *lontaraq*, kita dapat melihat bagaimana prosedur terkait pernikahan dan status sosial di dalam La Galigo menyerupai aturan-aturan *Wari*. Fitur utama *Wari* adalah aturan-aturan untuk menetapkan peringkat kebangsawanan berdasarkan silsilah mereka melalui hubungan pernikahan dan kekeluargaan (*naia warie iana ppeesekiwi asseajingenna tana masseajinge*).⁴⁷ Basis *Wari* adalah tindakan mengklasifikasikan (*mappallaisenge*) individu yang satu dengan yang lainnya atau secara sederhana merupakan aturan untuk membedakan pangkat bangsawan.⁴⁸ Dapat ditarik kesimpulan bahwa *Adeq pangala* yang disebutkan oleh La Galigo merupakan dasar atas berlakunya *Wari* dalam sistem *Pangaderreng* yang disebutkan oleh *lontaraq*. *Adeq pangala* menjadi standar normatif bagi *Wari* lewat ilustrasi prosedur pernikahan Sawerigading dan We Panangareng. Sebagai tradisi yang lebih tua, aturan-aturan *Adeq pangala* yang dikandung La Galigo tersebut pada tahap selanjutnya diformulasikan dan dipecah menjadi bagian-bagian yang lebih terperinci dalam bentuk *Wari*.

Selain *Adeq pangala*, istilah lain dalam La Galigo yang memuat karakter hukum adat adalah *Taro Dewata* (Ketetapan Ilahi).⁴⁹ Istilah ini muncul dalam dialog antara We Tenri Abeng dan Sawerigading dalam episode *Ri tumpanna Welenreng*.⁵⁰ *Taro Dewata* atau aturan para dewa adalah seperangkat norma yang berlaku atas alam semesta berikut segala isinya. Sedikit berbeda dengan *Adeq pangala*, konsekuensi dari melanggar norma-norma suci

⁴⁶ Mattulada., hal. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, hal. 114.

⁴⁸ *Ibid.*, hal. 108.

⁴⁹ *Ibid.*, hal. 370.

⁵⁰ *Ibid.*

ini dapat menyebabkan kehancuran langsung dari dewa.⁵¹ Dalam konteks La Galigo, pernikahan antar saudara kandung (*siparaja masselingereng*) dianggap sebagai pelanggaran besar terhadap *Taro Dewata*. Jika dalam kasus *Adeq pangala* tujuan hukum adalah untuk mempertahankan derajat serta warisan kaum bangsawan tinggi, maka dalam kasus *Taro Dewata* fokus keberadaan aturan-aturan Adat ini langsung berkaitan dengan keseimbangan alam itu sendiri.⁵²

Baik *Adeq pangala* maupun *Taro Dewata* dipandang masyarakat Bugis kuno sebagai ketentuan suci dari ilahi, tidak hanya sebagai instrumen hukum dalam sudut pandang Barat. Keberadaan keduanya sangat krusial, kehadiran aturan-aturan ini dimaksudkan sebagai pengganti atas keberadaan dewa di atas bumi. Oleh karena itu, setiap anggota masyarakat diharapkan untuk dapat menghormati dan menjunjung tinggi ketentuan-ketentuan tersebut karena kesuciannya. Eksistensi *Adeq pangala* sangat penting bagi kerajaan Luwuq kuno karena kedaulatannya amat tergantung pada keberlakuan sistem *Adeq* tersebut. Orientasi dari aturan-aturan dalam *Adeq pangala* semata-mata ditujukan untuk melestarikan penghormatan terhadap Dinasti Manurung. Aturan-aturan *Adeq pangala* yang terdiri atas protokol mengenai hierarki keluarga bangsawan, status kemurnian darah serta prosedur pernikahan bertujuan untuk memastikan bahwa garis keturunan Manurung dapat terus dipertahankan sehingga rasa hormat dapat diperoleh dari masyarakat terhadap otoritas mereka.

Di samping itu, *Taro Dewata* tidak hanya dianggap sebagai hukum yang turun dari Tuhan namun juga sebagai instrumen untuk melindungi keseimbangan di alam. Berbeda dari *Adeq pangala*, *Taro Dewata* dimaksudkan untuk menjaga kewarasan, rasa kemanusiaan dan ketaatan manusia sebagai ciptaan Yang Maha Agung. Ketentuan di dalam *Taro Dewata* tidak menekankan pada hierarki atau kemurnian darah kaum bangsawan tinggi, *Taro Dewata* berfokus terhadap konsekuensi dari pelanggaran hukum alam. Kedua bentuk norma yang dikandung La Galigo tersebut saling melengkapi satu sama lain. Kedua-duanya memberikan manusia pada zaman itu panduan-panduan untuk dapat hidup bermasyarakat dengan tertata di bawah kepemimpinan suatu kelas penguasa serta perhatian yang tinggi terhadap keseimbangan di alam semesta. Tanpa kehadiran kedua kombinasi norma ini, nilai-nilai yang ada

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

di dalam *Adeq* dan *Pangaderreng* pada periode post-La Galigo tidak akan terlahir pula.

Kesimpulan

Jika kita membandingkan *Adeq* sebagaimana yang tertulis di dalam *lontaraq* dengan *Adeq* sebagaimana yang disebutkan di dalam La Galigo, maka dapat diamati bagaimana konsep ini kemudian berkembang amat pesat, baik dari segi substantif maupun dari segi formal. *Adeq* di dalam tradisi *lontaraq* adalah bagian dari sistem budaya *Pangaderreng* atau Bugis. Menurut *Latoa*, keberadaan *Adeq* dimaksudkan untuk membuat baik masyarakat (*naia Adeqé pedecingi tau maegaé*).⁵³ Dalam *lontaraq*, tegaknya *Adeq* berarti agungnya penguasa; penghalang bagi orang-orang untuk melakukan perbuatan salah, serta sebagai sandaran bagi orang-orang yang membutuhkan pegangan hidup. Bersama dengan elemen *Pangaderreng* lainnya, *Adeq* membangun keadilan dan ketertiban dalam masyarakat yang didasarkan pada martabat atau *sirriq*.

La Galigo sebagai cerminan peradaban Bugis pada masa itu di sisi lain masih mengandung cara berpikir totaliter dan kolektivisme di mana para dewa amat berperan dalam kehidupan manusia berikut manifestasinya melalui para penguasa Dinasti Manurung di bumi.⁵⁴ Cara pandang tersebut terlihat dari norma-norma yang dilestarikan dalam *Adeq pangala* dan *Taro Dewata*. Ketika orang Bugis telah menerima Islam dan memasuki periode *lontaraq*, manusia mulai dilihat sebagai individu dan memiliki hak atas penentuan nasib sendiri. Bukan lagi raja-dewa yang memerintah seluruh manusia di semua bidang kehidupan, tetapi sistem keadilan dan kebijaksanaanlah yang mengambil alih pandangan dunia totaliter. Aturan dan protokol yang berkaitan dengan derajat-derajat kebangsawanan masih dipertahankan sebagai norma warisan *Adeq pangala* di dalam *Wari*, akan tetapi keberadaannya pun harus seimbang dengan apa yang diatur oleh *Adeq*, *Bicara*, *Rapang*, dan *Saraq* demi memastikan terwujudnya *Pangaderreng*. Sistem budaya La Galigo terus-menerus berkembang sesuai untuk menjawab tantangan zaman dan gagasan *Pangaderreng* yang dikenal dalam masyarakat Bugis hari ini mulai menunjukkan bentuknya pada periode *lontaraq*.

⁵³ Mattulada, hal. 114.

⁵⁴ *Ibid.*, hal. 107.

Sebagai bentuk karya sastra paling awal dalam kebudayaan Bugis, *La Galigo* berisi tidak hanya cerita tetapi juga memainkan peran sebagai pedoman kehidupan bagi masyarakat Bugis pada suatu masa. Seperti yang dijelaskan oleh Koolhof, *La Galigo* memberi manusia Bugis pengetahuan yang diperlukan agar dapat berfungsi sebagaimana mestinya sekaligus sebagai faktor pengikat antar anggota masyarakatnya.⁵⁵ Kehadiran *Adeq Pangngala* dan *Taro Dewata* di *La Galigo* membuktikan beberapa jejak hukum kuno atau tradisi Proto-Adat yang sudah ada sebelum periode lontaraq dan Islamisasi Bugis di Sulawesi Selatan.

Makna yang sangat simbolis, *Adeq Pangngala* dalam *La Galigo* berfungsi seperti halnya lingga dalam ritual *devaraja* yang dilakukan oleh raja-raja Jawa di zaman Mataram Kuno: lingga menjadi sumber legitimasi dan kekuatan kosmik bagi raja-raja dan kaum bangsawan untuk menjaga klaim mereka atas kekuasaan.⁵⁶ Beragam wangsa-wangsa politik yang berkuasa di dunia Bugis umumnya akan melacak asal-usul mereka kembali ke klan kuno-klan Manurung pertama yang turun dari langit untuk membangun legitimasi kekuasaan atas rakyat dan wilayah kekuasaan mereka. Fakta bahwa teks *sureq* dihormati dan dijaga kesuciannya oleh keluarga-keluarga yang berasal dari kalangan aristokrasi di Sulawesi Selatan mengungkapkan dimensi lain *La Galigo* di samping sebagai sebuah karya sastra. *La Galigo* memuat agenda-agenda politik tertentu yang pada periode-periode setelahnya pun masih dipolitisasi oleh orang-orang dengan tujuan-tujuan tertentu.

Sebelum kedatangan Islam di Sulawesi Selatan, *La Galigo* diagungkan sebagai sumber ideologi, pandangan dunia, serta keyakinan Bugis kuno. Termasuk pula di dalamnya norma dan nilai-nilai yang ditetapkan sepanjang berjalanya cerita dalam epos tersebut. Tidak adanya *Adeq* seperti yang kita pahami dari tradisi *lontaraq* dalam teks *La Galigo* menunjukkan kepada kita sebuah fakta nan menarik: pada awalnya, *Adeq* belum mencapai bentuknya saat ini. Adat dibangun dan tumbuh seiring dengan perkembangan masyarakat Bugis. Selama manusia Bugis masih ada, maka *Adeq* dan *Pangaderreng* akan terus berevolusi untuk menjawab kebutuhan dan situasi masyarakatnya. *Ubi societas ibi jus*, setiap masyarakat memiliki konsepsi hukum sendiri. ■

⁵⁵ Koolhof, hal. 29.

⁵⁶ Victor M. Fic, *From Majapahit and Sukuh to Megawati Sukarnoputri: Continuity and Change in Pluralism of Religion, Culture and Politics in Indonesia from the XV to the XXI Century*, Abhinav Publications, 2003, hal. 90.

Bab 14

Seputar Nilai Utama dalam Naskah La Galigo Telaah pada Aspek Global, Gender, dan Nilai Lainnya

Andi Ima Kesuma

Abstrak

I La Galigo selain memiliki sensasi eksotis dari sisi sastra, sekaligus di dalamnya terintegral pesan moral yang tidak hanya menggambarkan kebudayaan pada masanya, namun sekaligus bermakna untuk masa kini dan akan datang. Nilai-nilai yang terkandung dalam I La Galigo tidak lepas dari nilai karakter yang sekarang menjadi budaya masyarakat Bugis (dalam arti yang umum). Kajian ringkas ini menunjukkan bahwa dalam kitab sastra terpanjang di dunia ini memiliki banyak pesan dan pembelajaran mulai dari bagaimana menjalin hubungan internasional yang baik seperti menjadi diplomat, dan lain sebagainya. Di samping itu, di dalamnya juga banyak menyajikan status, peranan, dan fungsi kaum perempuan yang dapat dijadikan acuan untuk memahami gender pada masa itu. Masih banyak lagi pelajaran lain seperti cara menyelesaikan konflik, sampai pada bagaimana memahami dan mengelola lingkungan hidup sekitar.

Kata Kunci: Nilai, *I La Galigo*, Internasional, Gender.

Latar Belakang

Sejarah penulisan sejarah atau historiografi di Indonesia secara garis besar menurut Sartono Kartodirdjo (1992: 6-7), dapat diidentifikasi dalam tiga tahap perkembangan yaitu: 1) cakrawala religio-magis serta kosmologis; 2) cakrawala nasiosentris menggantikan etnosentrisme; 3) cakrawala kolonial elitis diganti dengan sejarah bangsa Indonesia secara keseluruhan dengan mencakup berbagai lapisan sosialnya.

Perubahan pandangan, pendekatan, dan metode dalam sejarah penu-

lisan sejarah tersebut tidak lepas dari jiwa zaman yang mempengaruhinya. Hal ini juga yang mempengaruhi konten dari salah satu kitab sastra terpanjang di dunia I La Galigo yang di dalamnya tidak hanya menyajikan cerita “mitos”, namun terkandung nilai-nilai kemanusiaan yang bukan hanya untuk masyarakat sezaman sekaligus dapat menjadi referensi untuk mencari karakter lokal masyarakat Bugis.

Dapat dipahami dari sejarah penulisan sejarah mengapa I La Galigo lebih merupakan karya sastra daripada sejarah, sehingga Sirtjo Koolhof yang dikutip Zulfikar (2012:2), menyatakan bahwa I La Galigo seringkali dianggap sebagai buku sejarah, namun anggapan tersebut keliru, karena I La Galigo merupakan karya sastra. Meskipun kandungannya lebih banyak mengandung mitos “untuk ukuran dan pengertian masa kini” daripada realitas historis sebagai naskah, yang jelas telah memberikan sumbangan yang sangat besar untuk memahami kebudayaan masyarakat pemilikinya yaitu masyarakat Bugis terutama sebelum abad ke-14. Sejalan dengan itu, Mattulada (Akhmad, Idris, & Leo, 2018), mengungkapkan bahwa hasil karya sastra ini maenjadi kenyataan kultural masyarakat sekitarnya.

Meskipun I La Galigo lebih merupakan kitab sastra, di dalamnya memuat fakta kultural. Dalam hal ini pernyataan Bambang Purwanto (2006), bahwa terdapat fiksi dalam sejarah dan terdapat sejarah dalam fiksi mendapatkan relevansinya. Pada tataran praktis antara fakta dan fiksi tidak ada perbedaan yang berarti secara tekstual, sehingga sastra dan sejarah dapat diasosiasikan bergulat di dalam satu bidang yang sama, yaitu bahasa. Sehingga para ahli La Galigo menempatkan sastra ini sebagai karya terpanjang di dunia (Salim, 2003: 44).

Kisah I La Galigo tidak lepas dari peran tokoh Sawerigading yang menurut Jennifer W. Nourse (2005), adalah *Odysseus*-nya orang Bugis dengan cerita panjang pengembaraannya yang menarik. Kisah pengembaraan Sawerigading tidak hanya mencakup seluruh nusantara dalam pengertian kekinian, namun sekaligus sudah menjadikan orang Bugis (dalam pengertian yang umum) berkiprah pada hubungan dan jaringan internasional. Secara tidak langsung ini juga yang menjadi gambaran dan inspirasi Suku Bugis pada umumnya memiliki jiwa migrasi yang sangat tinggi.

Kajian ringkas ini membahas beberapa nilai yang terkandung dalam naskah I La Galigo. Nilai-nilai tersebut mencakup hubungan internasional yang di dalamnya termasuk cara-cara terbaik menjadi seorang diplomat (untuk istilah kekinian), membangun kerjasama internasional, sampai pada adab

dan tatacara dalam membangun hubungan tersebut dengan baik. Nilai lain yang menjadi perhatian cukup banyak dalam kajian ini mencakup hubungan gender yang menekankan bagaimana status, peranan, dan fungsi kaum perempuan. Sekaligus meskipun dalam kuantitas yang sangat sedikit coba diuraikan beberapa nilai-nilai penting lainnya.

Terlepas dari nilai-nilai utama yang terkandung dalam naskah I La Galigo, dapat juga diperhatikan dalam aspek historiografi tradisional dengan pendekatan yang khas religio-magis untuk melegitimasi kekuasaan. Hal ini sejalan dengan penjelasan Badewi (2015: 90), bahwa “La Galigo, sebagaimana mitos lainnya dihadirkan oleh rezim kekuasaan dengan maksud untuk memberikan legitimasi kepada penguasa sebagai titisan dewa agar kebijakan-kebijakan serta tindakan-tindakan yang mereka lakukan dianggap sebagai kebenaran penguasa, yang notabene adalah titisan dewa, untuk melakukan tindakan-tindakan dan kebijakan-kebijakan yang melampaui batas nilai-nilai kemanusiaan.

Jaringan Global dalam Era Reigijs-Magis

Hubungan internasional yang cukup menarik perhatian dalam kisah I La Galigo salah satunya berkaitan dengan hubungannya dengan seorang perempuan di Kerajaan Cina yang bernama I We Cudai. Terlepas dari perjalanan kisah ini, yang menarik adalah makna di balik cerita dalam karya sastra ini. Dilansir dari *Koran Tempo Makassar* (Senin, 25 April 2011), dengan mengutip Shaifuddin Bahrum bahwa terlepas dari karya sastra atau fakta sejarah, naskah *Sureq Galigo* memberi banyak gambaran tentang masa lampau, di mana orang-orang Sulawesi sudah berinteraksi dengan orang Tiongkok pada masa itu. Atau bisa saja orang Sulawesi dengan kepiawaiannya sebagai pelaut ulung sering melakukan pelayaran ke Cina.

Kepiawaian mengarungi laut yang digambarkan dalam naskah I La Galigo ini merupakan realitas kultural dari masyarakat Bugis yang memiliki jiwa migrasi dan membangun hubungan diplomasi dan dagang dalam kancan internasional. Beberapa contoh migrasi dalam jaringan sejarah hubungan internasional baik merupakan realitas kultural maupun gambaran migrasi beberapa abad setelahnya yang sekaligus menjadi bagian dari kelanjutan kecenderungan migrasi tersebut, sebagai berikut:

1. Hubungan dengan Australia

Hubungan antara orang Bugis dengan orang Aborigin Australia telah di-

mulai jauh sebelum adanya penghuni Eropa. Para pelaut dari Makassar dan Bugis mengunjungi pantai utara Australia setiap tahun setidaknya sejak tahun 1720-an sampai 1906 untuk mencari ikan teripang.

Apabila kapal-kapal Belanda sampai ke pantai barat Australia secara kebetulan, tidak demikian halnya dengan kapal-kapal Bugis dan Makassar yang berlayar ke pantai barat benua ini. Pelayaran kapal-kapal Bugis dan Makassar itu terutama membawa misi khusus, seperti yang dijelaskan sebelumnya yaitu mencari teripang yang sangat laku dalam perdagangan dengan orang-orang Tionghoa yang sudah dikenal pada abad ke-18 (Adrian B. Lopian, 2008: 46).

Berkaitan dengan jalur pelayaran dari Makassar ke pantai Barat Australia yang meyakinkan, menurut kisah Daeng Sarro dari kampung Bontorannu, pelayaran penangkap-penangkap teripang dari Sulawesi Selatan ke tanah Marege (yaitu nama penduduk Australia dalam bahasa Bugis dan Makassar) mengambil rute sebagai berikut: Ujungpandang, Selayar, Wetar, Kisar, Leti, Moa, selanjutnya ke arah Selatan dan Tenggara pelabuhan Darwin dan seterusnya (Adrian B. Lopian, 2008: 46).

2. Hubungan dengan Singapura

Didik Prajoko (2008) menjelaskan bahwa pedagang Bugis yang datang ke Singapura sangat besar, bahkan mereka memiliki kampung yang bernama Kallang di Singapura. Para pedagang lokal Singapura secara berkala bertransaksi dengan para pedagang Bugis dalam jumlah yang besar pada saat-saat tertentu yang mereka beri nama 'Bugis Season' atau *musim Bugis*. Kedatangan perahu-perahu Bugis ini masih memainkan peranan yang penting di perairan Indonesia sampai abad ke-20.

Hubungan pelaut dan saudagar Bugis-Makassar ini juga teridentifikasi dalam hubungannya dengan jalur perdagangan antara Maluku-Lombok, Sumbawa, dan Bali di Nusa Tenggara, serta Jawa. Melalui jalur-jalur ini barang-barang dagangan banyak dibawa langsung ke Singapura untuk diperjualkan. Terutama ketika Inggris menjadikan pelabuhan di Singapura sebagai pasar bebas, hubungan perdagangan tetap intensif, meskipun tidak sedikit perdagangan gelap tanpa izin VOC sering terjadi.

3. Hubungan dengan Cina

Cina merupakan salah satu negara yang rakyatnya sudah lalu lalang di lautan Nusantara, terutama sekali melalui Malaka sebelum dikuasai oleh Portugis. Hubungannya dengan India jauh pada masa praaksara menja-

dikan lautan Nusantara sebagai jalur lalu lintas yang ramai. Terlepas dari hubungan tersebut, perkembangan lebih jauh ke nusantara bagian timur terjadi pada abad ke-19, di mana mereka sudah menggunakan perahu yang tidak lagi tradisional, namun juga sudah menggunakan perahu yang modern untuk ukuran saat itu. Dijelaskan oleh Didik Pradjoko (2008) sebagai berikut:

Pelayaran perahu-perahu Cina juga makin meningkat pada awal abad ke-19, mereka juga mengganti kapal tradisional mereka, jung, dengan kapal yang bermuatan lebih besar. Kapal-kapal Cina berdagang di banyak wilayah di nusantara, terlebih lagi orang Cina sudah sejak berabad yang lampau menja-di pendatang di Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, dan di kota-kota pelabuhan di nusantara, jumlah mereka sekitar 135.000 orang atau sepersepuluh dari jumlah orang Cina di Asia Tenggara pada tahun 1880.

Kisah hubungan antara suku Bugis-Makassar pada dasarnya jauh sebelum pelayaran dalam arti modern tersebut. Pengembaraan Sawerigading dalam sureq I La Galigo, dapat ditelusuri sebagai bagian dari hubungan tersebut yang sudah sangat lama. Namun kaitannya dengan aktivitas perdagangan maritim, tidak diragukan lagi apabila saudagar-saudagar Cina yang memang memiliki jiwa *entrepreneurship* yang tinggi sudah melanglang buana untuk berlayar dan melakukan perdagangan di pelabuhan Makassar.

Hubungan dengan beberapa negara di Asia Tenggara yang dilakukan oleh orang Bugis tersebut pada dasarnya merupakan implementasi dari nilai-nilai dalam naskah I La Galigo. Belum lagi hubungan dengan Melayu yang sangat kuat dan mengakar secara historis.

Adapun nilai utama lainnya yang muncul dalam pengembaraan ke Cina menurut Rahman Rahim (2003), supaya selalu menghormati tamu dan sesama datu. Hal ini disampaikan Sawerigading pada anaknya I La Galigo. Artinya bahwa perilaku dalam menjalin hubungan yang lebih luas sangat diperlukan baik sebagai tamu maupun saat menerima tamu.

Membangun jaringan global tidak lepas juga dari kepiawaian sebagai seorang diplomat. Di dalam naskah I La Galigo apabila dianalisis secara mendalam terdapat berbagai nilai yang dapat diinternalisasikan untuk dapat menjadi seorang diplomat yang baik merujuk pada karakter lokal. Zulfikar (2012:10) berdasarkan hasil analisisnya menemukan bahwa dalam naskah I La Galigo ditemukan 7 nilai yang dapat diaplikasikan sebagai seorang diplomat, yakni (1) harga diri, (2) kejujuran, (3) kebijaksanaan, (4) kesabaran, (5)

kekeluargaan, (6) kedermawanan, dan (7) kebanggaan.

Gender dalam Perspektif La Galigo

Hanya beberapa persepsi dari kisah La Galigo yang akan dikemukakan pada bagian ini sebagai gambaran untuk menganalisis bagaimana kaum perempuan mendapatkan tempat, status dan peranan, meskipun yang dibahas juga tidak seberapa banyaknya.

Menurut Nurmaningsih (2003: 319), bahwa tokoh yang mengawali kisah Galigo sebagai manusia/makhluk adalah Patotoqé yang mempermaisurikan Wé Datu Palingéq. Pasangan ini melahirkan seorang putra yakni Batara Guru (La Togeq Langiq) yang mempermaisurikan Wé Nyilliq Timoq yang melahirkan Batara Lattuq yang mempermaisurikan Bélaé La Urung Mpesi. Dari perkawinan ini melahirkan putra (Sawerigading) yang mempermaisurikan Wé Cudaiq Daéng Risompae Punnabolaé Rilatanété (dari kerajaan Cina). Dari pasangan ini lahirlah “I La Galigo”.

Dalam epos Galigo istilah perempuan identik dengan kata *awiseng* atau *makkunrai* yang dalam kehidupan sehari-hari dipandang sebagai *belo jajareng* (hiasan rumah) atau *ati goari* (isi balik). Bagi perempuan yang berstatus istri diharapkan untuk menjadi *mulu jajareng* bagi suaminya (menyelenggarakan urusan rumah tangga) dan *tanrere alebireнна aroane pawekke engngi* [memelihara martabat suami yang mengagumkannya] (Mustari, 2016: 136).

Hampir pada semua masyarakat tradisional kaum perempuan lebih diutamakan sebagai penjaga terdepan dalam menjalankan rumah tangga yang baik. Di samping itu bagi kaum perempuan keberadaannya seperti itu merupakan suatu kehormatan tersendiri ketika mereka mampu menjadi penyangga rumah tangga dan mengatur siklus yang ada di dalamnya. Di samping itu kaum perempuanlah yang paling mengerti dalam mengurus keturunan mereka seperti yang dilakukan apa yang dilakukan Datu Palingéq terhadap putranya Batara Guru dalam Sureq Galigo.

Semua nama yang tertera dalam naskah, baik laki-laki maupun perempuan sama-sama mempunyai peranan walaupun dalam tugas tidak selalu persis sama. Mosse Julia (Hamka, 2015: 48) menjelaskan bahwa terkadang ada tugas yang semata-mata hanya untuk perempuan seperti: inang pengasuh. Terkadang ada tugas yang semata-mata hanya untuk laki-laki (seperti adu ayam/sabung ayam). Sedangkan peranan untuk *bissu* dan pejabat istana pada umumnya perempuan.

Dengan memperhatikan berbagai kisah perjalanan dan perkembangan manusia *dewata*, di mana laki-laki dan perempuan tampak jelas peran dan kerjasamanya dalam mengarungi dunia kehidupan, sikap kesetiaan dan saling menghormati begitu dijunjung tinggi, seperti terlihat pada budaya musyawarah, kerjasama antar raja dan ratu, atau antara sesama semua pengiring. Kerjasama ini dilakukan dalam menentukan keputusan, apakah berupa perkawinan atau peperangan.

Masih berkaitan dengan perkawinan, dijelaskan oleh Nurmaningsih (2003), bahwa tentang poligami menjadi salah satu topik yang menarik dalam Galigo. Namun pada masa ini dianggap bukan sebagai pelecehan bagi kaum perempuan melainkan merupakan suatu penghormatan yang sangat tinggi. Karena terbukti semua anak-anak yang dilahirkan oleh banyak ibu dan satu ayah mendapat perlakuan yang adil.

Naskah Galigo juga memberikan gambaran akan keberanian kaum perempuan. Nurmaningsih (3003: 326), menjelaskan sebagai berikut:

Naskah Galigo telah menunjukkan kehebatan dan kemampuan perempuan dalam berbagai kategori seperti yang dikisahkan. Misalnya, kemampuan Datu Palingéq tampil menjadi penengah kerusuhan pada pertempuran Sawérigading dengan Letté Warani yang mengakibatkan pasukan bumi dan langit berguguran. Adapun peranan Datu Palingéq dalam hal ini memerintahkan dayang-dayangnya untuk mencampakkan surat kencana ke bawah yang berisi pesan, “Wahai yang berperang, engkau benar-benar memperlihatkan kebodohanmu karena yang engkau lawan adalah cucu saudaramu sendiri”.

Keberanian, kemampuan, dan kekuatan seorang perempuan pun ditunjukkan di medan peperangan, seperti yang diperankan oleh Wé Tenripekka dalam kisah Mangngaruq yakni pada waktu lamaran Sawérigading ditolak oleh Wé Cudaiq. Atau tentang keberanian Karaéng Tompok yang bertopeng laki-laki tampil untuk berperang melawan suaminya (Nurmaningsih, 2003: 328).

Cukup banyak kisah keberanian dan keteguhan kaum perempuan yang tersurat dalam naskah Galigo. Di samping kisah di atas, terdapat juga beberapa nama yang memiliki keberanian seperti Wé Tanrijekka dan Wé Tenrilokkae dalam mempengaruhi suaminya dalam mengatasi proses sengketa pelamaran I Wé Cudaiq. Terdapat juga nama Wé Tenrirawé yang berpegang teguh pada adat ketika melakukan pengasingan, dan kisah ajaib lainnya dari kaum perempuan di dalamnya sekaligus menggambarkan status, peranan,

dan fungsi kaum perempuan dalam I La Galigo.

Tentu saja tidak banyak aspek dari peran perempuan yang akan didapatkan dalam naskah Galigo, karena memang pada dasarnya lebih banyak menceritakan tentang peristiwa perkawinan, politik, dan juga peperangan di dalamnya, sehingga peran perempuan juga tidak lepas dari tema besar yang diangkat dalam naskah tersebut.

Selain I La Galigo, status, peran, dan fungsi kaum perempuan pada masyarakat Bugis pada masa lalunya didapatkan juga pada *lontaraq*. Hamzah Daeng Mangemba (Mappangara, 2004: 290) untuk menjelaskan tentang *lontara'* sebagai berikut: pertama, *lontara'*, selain berarti tulisan, juga berarti kitab (pustaka), manuskrip yang terdapat di Sulawesi Selatan; Kedua, Tulisan *lontara'* diciptakan oleh Syahbandar Kerajaan Gowa yang bernama Daeng Pamatte dalam abad ke-16 dan banyak mendapat pengaruh dari pola bunyi dan aksara Sansekerta. Daeng Pamatte adalah syahbandar pertama dari Kerajaan Gowa di bawah pemerintahan Raja Gowa ke-9 Karaeng Tumapakrisik Kallonna.

Salah satu jenis tulisan dari *lontara'* Bugis adalah *Pappaseng*. *Pappaseng* adalah kumpulan amanat keluarga atau orang-orang bijaksana diamanatkan secara turun temurun dengan tutur yang berusaha dihafalkan. Selanjutnya *pappaseng* ditulis atau dicatat dalam *lontara'* dan dijadikan sebagai pusaka turun-temurun. Sehingga *Pappaseng* (Makassar: *Pappasang*) merupakan salah satu jenis tulisan dan merupakan bagian dari jenis sastra *lontara'* Bugis (Mustari, 2016: 140).

Hanya beberapa contoh *pappaseng* yang dikemukakan pada bagian ini dalam kaitannya dengan pernyataan mengenai dunia kaum perempuan. Dalam *Pappasenna Nené Allomo ri Sidenreng* dijelaskan “*Mau orowane nassipa' makkunrai, makkunrai mui asenna* [walaupun laki-laki jika ia bersifat perempuan, maka perempuan jugalah ia namanya] (Abdul Rahim, 2012: 54). Dapat diartikan bahwa pada dasarnya terdapat perbedaan “wilayah” yang tentunya tidak dapat disamakan antara laki-laki dengan kaum perempuan, meskipun mereka juga memiliki “wilayah” yang sama.

Sejalan dengan penjelasan di atas, *Pappasena Arung Bila* (wasiat Arung Bila) menjelaskan empat macam juga perbuatannya laki-laki sehingga disebut bersifat perempuan. Tidak terhitung sebagai laki-laki. Pertama, malas. Kedua, lemah, rapuh. Ketiga, dungu, keempat, babal' (Abdul Rahim, 2012: 87). Pesan ini tentu saja bisa diperdebatkan dan memandang kaum perempuan sebagaimana dalam *Pappaseng* tersebut tidak semuanya benar.

Salah satu karakteristik dari kaum perempuan lain adalah sifatnya yang terlalu cepat terbawa emosi, sehingga laki-laki atau pun perempuan harus selalu berhati-hati. Hal ini dijelaskan sebagai berikut “Yang dimaksud perbuatan perempuan, ialah pemarah tanpa diketahui sebabnya dan gemar berbicara meminta pertimbangan kepada perempuan” (Abdul Rahim, 2012: 55-56).

Kaum perempuan yang terlalu berkuasa dalam rumah tangga, kerajaan, maupun negara dapat juga merusak tatanan. Dalam hal ini Pappasenna Karaeng Matowae (Abdul Rahim, 2012: 135-136), menjelaskan “Berkata pula Karaeng Matowae, ada tiga hal jika negeri sudah di ambang kerusakan: pertama, jika raja bertakhta salah dalam mengadili perkara; kedua, jika raja bertakhta sudah tidak lagi mau diingatkan; ketiga, jika sudah melekat pendapat perempuan dalam pendapat raja sedang bertakhta”.

Keberadaan perempuan yang seperti itu juga diuraikan dalam catatan dari kumpulan Andi Palloge Petta Nabba (Machmud, 47: 2015), yaitu: *Empa’i sipa’na makkunraié*: 1) *Massipa’na arungngi* (berwatak seperti raja); 2) *Massipa’ tau sugii* (berwatak seperti orang kaya); 3) *Massipa’ anana’i* (berwatak seperti anak kecil); 4) *Massipa’ asui* (berwatak seperti anjing).

Diterjemahkan oleh Machmud, 2015: 48) sebagai berikut:

1. Watak umum dari seorang raja kehendaknya jua yang jadi. Dari itu turutilah kehendaknya yang pantas.
2. Keinginan dari seorang kaya biasanya selalu terpenuhi. Jadi kabulkanlah permintaannya sesuai dengan kemampuan.
3. Seorang anak kecil cepat tersinggung atau marah, tetapi gampang terbujuk. Jadi bujuklah kalau marah.
4. Janganlah melakukan hal-hal yang bertentangan dengan kepentingan atau yang tidak disenangi.

Selain beberapa sifat seperti yang dijelaskan di atas, di mana posisi, gelar, dan profesi seorang ibu sangat dijunjung tinggi dalam tradisi dan budaya Bugis-Makassar. Seorang ibu selain harus menjaga kesucian, kesalehan, dan kecerdasannya. Seorang ibu harus selalu meng-*update* pengetahuannya. Seorang ibu sangat penting untuk membaca dari waktu ke waktu membantu meningkatkan kesadaran dan visi (Mustari, 2016: 138).

Di samping nilai-nilai kebudayaan Bugis baik dalam aspek hubungan internasional, dan gender tersebut, beberapa nilai yang penting dalam I La Galigo berkaitan dengan nilai kemanusiaan dalam pengamalan aplikatif

pangaderrang. Menurut Bedewi (2015: 195), “makna *Pangaderrang* dalam konteks ini adalah keseluruhan norma yang meliputi bagaimana seseorang harus bertingkah laku terhadap sesama manusia dan terhadap pranata sosialnya yang membentuk pola tingkah laku serta pandangan hidup. Demikian melekat-kentalnya nilai ini pada orang Bugis, sehingga dianggap berdosa jika tidak melaksanakan”.

Penutup

Kitab sastra I La Galigo dengan cerita panjang yang terhampar, selain mengandung mitos “dalam pemahaman saat ini” di dalamnya juga sekaligus menggambarkan jiwa zaman dari masyarakatnya sekaligus. Begitulah memang untuk memahami sastra dengan pendekatan religio-magis tidak lain sekaligus sebagai suguhan pada masyarakat pembaca untuk memahami kondisi sosial-budaya masyarakat ketika tulisan tersebut dilahirkan.

Kitab I La Galigo yang merupakan sastra dengan kandungan mite di dalamnya. Dengan demikian mengandung sejarah yang sangat penting sekaligus memiliki pesan moral dan nilai-nilai sebagai cikal bakal pendidikan karakter masyarakat Bugis dewasa ini yang berpedoman pada masa lalu yang penuh dengan kebijaksanaan.

Di dalam kitab Galigo terkandung beragam nilai karakter mulai dari nilai-nilai dalam menjalankan hubungan internasional yang berlandaskan pada kearifan lokal dan tentunya dengan kekuatan migrasi di dalamnya. Di samping itu di dalamnya juga terkandung pesan moral bagaimana status, peranan, dan fungsi antara laki-laki dengan kaum perempuan, dan nilai-nilai moral lainnya. ■

Daftar Pustaka

- Akhmad, Usman, & Leo. (2018). "Mitos Sawerigading dalam Epos La Galigo: Suatu Analisis Struktural". Dalam *Etnosia: Jurnal Etnografi Indonesia* Volume 3 Edisi 2, Desember 2018.
- Amin, Ichsan. (2011). "Perempuan Cina dalam Cerita I La Galigo". *Koran Tempo* Makassar, 25 April 2011.
- Badewi, Muhammad I. (2015). "Relasi Antarmanusia dalam Nilai-Nilai Budaya Bugis: Perspektif Filsafat Dialogis Martin Muber". Dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015.
- Kartodirdjo, Sartono. (1992). *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia.
- Lapian, Adrian, B. (2008). *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad Ke-16 dan 17*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Machmud, A. Hasan. (2015). *Silasa: Setetes Embun di Tanah Gersang*. Makassar: Pustaka Sawerigading.
- Mappangara, Suriadi (ed.). (2004). *Ensiklopedia Sejarah Sulawesi Selatan Sampai Tahun 1905*. Makassar: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Sulawesi Selatan.
- Mustari, Abdillah. (2016). "Perempuan dalam Struktur Sosial dan Kultur Hukum Bugis Makassar". Dalam *Jurnal Al-'Adl* Vol. 9 No. 1, Januari 2016.
- Nourse, Jennifer W. (2005). "Sawerigading di Tanah Asing: Mitos I La Galigo di Sulawesi Tengah". Dalam *Richmond School of Art & Science. Sociology and Anthropology Faculty Publication*, 7-2005.
- Nurnaningsih. (2003). "Perspektif Gender dalam Naskah Galigo". Dalam Rahman, N, dkk (ed.) *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Kerjasama Pusat Studi La Galigo Devisi Ilmu Sosial dan Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin dengan Pemda Kabupaten Barru.
- Pradjoko, Didik, dkk. (2018). *Modul 1 Sejarah Indonesia*. Program Hibah Kompetensi Berbasis Institusi (PHK-I) Universitas Indonesia Tahun 2008.
- Purwanto, Bambang. (2006). *Gagalnya Historiografi Indonesiasentris?!*. Yogyakarta: Ombak.

- Rahim, Abdul. (2012). *Pappaseng Wujud Idea Budaya Bugis-Makassar*. Makassar: Bidang Sejarah dan Kepurbakalaan Disbudpar Sulsel.
- Rahim, Rahman. (2003). "Nilai-Nilai Tama Kebudayaan Bugis". Dalam Rahman, N, dkk (ed.) *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Kerjasama Pusat Studi La Galigo Devisi Ilmu Sosial dan Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin dengan Pemda Kabupaten Barru.
- Salim, Muhammad. (2003). "Transliterasi dan Terjemahan Sureq Galigo". Dalam Rahman, N, dkk (ed.) *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Kerjasama Pusat Studi La Galigo Devisi Ilmu Sosial dan Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin dengan Pemda Kabupaten Barru.
- Teng, Muhammad, B. A. (2015). *Filsafat dan Sastra Lokal (Bugis) dalam Perspektif Sejarah*. Prosiding Seminar Nasional "Sastra, Pendidikan Karakter dan Industri Kreatif". Surakarta, 31 Maret 2015.
- Zulfikar, Achmad. (2012). Internalisasi Nilai-Nilai Sastra I La Galigo dalam Forum Internasional. Makalah dipresentasikan dalam Kongres Internasional II Bahasa-Bahasa Daerah Sulawesi Selatan Tahun 2012 di Sulawesi Selatan pada 1-4 Oktober.

Bab 15

Rice and Body in Bugis

Dr. Umar Thamrin, M.Hum, MA; Dra. Muli Umiaty Noer, M.Hum;
Dr. Hariratul Jannah, M.Hum

In this paper, we argue that the human body is the controlling image in the Buginese mythical narrative of the origin of rice, the narrative that is essential for survival. Yet, the body of the goddess of rice, depicted as a baby, conveys a contradictory symbolism in which a pure, non-sexual infant serves as a symbol of fertility. This symbolism manifests in the rituals of rice planting where the human body and the rice plant are linked together. It is a color-coded symbolism in which white indicates nobility and purity, red indicates commoners and profanity, and black indicates the earth and the underworld.

Two primary sources we use in our discussion are *Meong Palo Karellae* (MK) and *I La Galigo* (ILG) according to the *Archive of NBG 188* composed by Arung Pancana Toa.¹ *Meong Palo Karellae* is often considered as an *I La Galigo* text, yet it is not included in any *I La Galigo* collection and is better described as its continuation. *I La Galigo* tells the story of the origin of Sangiang Serri, the Buginese rice goddess, and *Meong Palo Karellae* tells the story of her journeys on earth.

The source text of *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Meong Palo Karellae* [The Analysis of Cultural Values of the Ancient Text *Meong Palo Karellae*]

¹ *I La Galigo* are scattered texts written in *lontaraq* (the ancient Buginese characters that are often completed with pictures) that narrates the creation of the universe, the origins of the Buginese kingdoms, wars, and *Bissu* (hermaphrodite Bugis priests) and their rituals. Their authors are anonymous; Christian Pelras in his book, *The Bugis*, assumes that the authors are *Bissu*. The collection of the text we read is written by Arung Pancana Toa, a royal woman. *NBG 188* is the archival catalogue number at the Leiden University library.

was borrowed from a private owner and translated from Buginese into Indonesian. This old text, which had suffered some fading, was reprinted with some revisions in 1993.² In classical Buginese literature, like the other *I La Galigo* texts, *Meong Palo Karellae* is classified as a *sureq* (sacred text whose author is claimed to be a divine being), *toloq* (heroic epic), *lontaraq* (narrative that contains historiography), and *pau-pau* (advices). Since they are orally circulated, there are several versions with slight variations. People in Bone, Soppeng, Wajo, and Sidenreng Rappang call the divine cat *Meong Palo Karellae* (a cat with red stripes), while people in Luwu call it *Meong Palo Bolonge* (a cat with black stripes).

In the past, *Meongpalo Karellae* was narrated or recited by *Bissu* (hermaphrodite Bugis shamans) or *Matoa* (wise old men) during agricultural rituals, the *Mappalili* (rice planting ritual), *Maddoja Bine* (seed planting ritual), and *Mappadendang* (harvest ritual). *Mappalili* is a ritual performed to initiate rice planting. *Maddoja bine* or *mappano bine* is performed twenty days after *mappalili* and is performed for five consecutive days during the transplantation of the rice seedlings. *Mappadendang* is the harvest ritual, involving large-scale festivities including *maggiri* (Bissu self-stabbing ritual) and other ritual and art performances. It is called *mappadendang* (which comes from the root *dendang*: music, rhythm, song) because during this ritual young people pound rice, creating an energetic rhythm.³

The Economy of the Elite Body

The human body is predominant in the narratives of rice goddesses in Southeast Asia. Since it is beyond this paper to compare all of the narratives and how the human body is depicted, we will give only a glimpse on them here. Immolation, incest and intrigue are common themes in the narratives of the

² Sri Saadah Soepono, Margariche Panannangan, and Kartika Yulistyawati, *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Meongpalo Karellae* [The Analysis of Cultural Values of the Ancient Text Meongpalo Karellae], ed. Wiwiek Pertiwi Yusuf (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999), p. 9.

³ For more details about the rituals, please see Nonci, *Upacara Mappalili sebagai Awal Bekerja di Sawah* [Mappalili Ritual as the Beginning of Rice Planting] (Makassar, Indonesia); Narifumi Maeda, *Agricultural Rites in South Sulawesi*; Hallilintar Lathief, *Kepercayaan Orang Bugis di Sulawesi Selatan* [Buginese Belief in South Sulawesi], 2005.

rice goddesses. In Java, her name is Dewi Sri or Nyi Pohaci. In one version of the narratives, the most powerful god, the leader of all gods, Batara Guru, creates her. Enchanted by the beauty of his own creation, Batara Guru falls in love with her and proposes to marry her. Dewi Sri refuses him. Batara Guru does not accept this and murders her. From her corpse rice emerges.⁴ In Japanese mythology, Inari, the Japanese deity of rice, is ambiguously gendered. The deity is depicted as a young woman descending from heaven riding a white fox, or as “an old man carrying rice panicles,” and as “the androgynous *bodhisattva* astride a white fox.”⁵ This ambiguous sexuality is related to its symbolic association: femaleness is related to fertility, and maleness is related to Buddhism,⁶ and the fox, whose color indicates that it is old, is considered to be the symbol of wisdom.⁷ The Cambodian goddess of rice, Po Ino Nogar, is depicted as the goddess of fertility. She has 97 husbands and 38 daughters.⁸ The Thai goddess of rice, Mae Phosop, is depicted as a very beautiful woman in Thai commercial posters.⁹ We found no references to her mythical narrative except in Vipp Rongsit’s article *Thai Rice and the Ceremony of the Rice Goddess: Mae Phosop*, containing a short description:

It is said that she first came to reside in the land of the rice fields from Mount Meru, the home of the Hindu-Buddhist gods. Her journey over the Seven Seas and the Seven Mountain Ranges was long and tortuous. And on her heels came the many fish which today are still so plentiful in Siamese waters.¹⁰

⁴ Roy W Hamilton, *The Art of Rice: Spirit and Sustenance in Asia* (Los Angeles, Calif: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 2003), 255.

⁵ Morris E. Opler and Robert Seido Hashima, “The Rice Goddess and the Fox in Japanese Religion and Folk Practice”, *American Anthropologist*, 48, no. 1 (March 1946): 43–53; Hamilton, *op.cit.*, 261–62.

⁶ Hamilton R.W., *The Art of Rice, op.cit.*, 162.

⁷ Morris E. Opler and Robert Seido Hashima, *op.cit.*: 45.

⁸ Publications on this narrative are rare, I only find it in Kent Davis, *Rice Goddesses of Indonesia, Cambodia and Thailand*, n.d., <http://www.devata.org/2009/10/rice-goddesses-of-indonesia-cambodia-and-thailand/>.

⁹ Hamilton, *The Art of Rice, op.cit.*, 20, 70.

¹⁰ Vipp Rongsit, *Thai Rice and the Ceremony of the Rice Goddess: Mae Phosop*, n.d., <http://www.devata.org/2009/10/rice-goddesses-of-indonesia-cambodia-and-thailand/>.

Besides their differences, we find a significant similarity in these goddesses: they are mature women. The Buginese goddess of rice is different: she is a female infant. She is the daughter of Batara Guru (*To Manurung*, the descending man: the first man in the world) with one of his concubines. In the *I La Galigo* we read that the concubine, We Saung Nriug, gives birth to a daughter and Batara Guru names her We Oddang Nriug. Then the infant dies seven days after her birth.

Three days after her death, missing his daughter so much, Batara Guru visits her grave and finds all the mountains and valleys covered with rice of various colors: red, yellow, white, black, and blue. In horror Batara Guru ascends to heaven to meet Patotoq, his father. His father reminds him that “*To Lino na O le kudewata* (You are a man now, and I am a divine being).”¹¹ To Patotoq explains that his daughter has become Sangiang Serri. Patotoq advises him to take the rice to his palace. The story of We Oddang Nriug ends here in the *I La Galigo*.

Meong Palo Karellae is the continuation of the *I La Galigo* text. We Oddang Nriug is journeying from village to village in her reincarnation as Sangiang Serri. *Meong Palo Karellae* was a prince but was cursed to be exiled and live a life of anguish in the form of a cat.¹² He used to live in the palace where people were respectful of him. After descending to earth, he has to face a different life, the life of a peasant. Wherever he goes in the form of a cat the peasants are suspicious of him. He is often hit because he steals fish and food. One day the people in the Maiwa (currently Enrekang) district hunt him down. He runs everywhere but finds no place to hide. He finally runs up into an attic (*rakkeang* in Buginese) where he finds Sangiang Serri and her people crying because of the bad behavior of the villagers. This is when his destiny as the guard of Sangiang Serri begins.

They start their journey at night to find a place where the people are

¹¹ Muhammad Salim, Fachruddin A. E, and Nurhayati Rahman, trans., *I La Galigo: Menurut Naskah NBG 188 yang Disusun oleh Arung Pancana Toa* [I La Galigo: According to the Text of NBG 188 Composed by Arung Pancana Toa] (Jakarta: Djambatan, 1995), 180.

¹² Why he was cursed is not explained in the text or in other narratives such as in Christian Pelras, *The Bugis* (Wiley-Blackwell, 1997), 90–91; Jamaluddin Masba, *Perjalanan Putri Sangiang Seri: Diangkat dari Cerita Rakyat Sulawesi Selatan*, Cet. 2 (Bhakti Centra Baru, 1982).

kind to them. Finally, Sangiang Serri finds Barru as a place to live. But Sangiang Serri is still upset and decides to ascend to heaven to meet her parents. In tears, she complains to her parents to take her back because on earth she feels unprotected. She asks her grand-father, Patotoq, to return her to her mother's womb. However, he refuses and asks her to return to earth, because her destiny is to guide and unify the peasants.

Besides the differences, we find *I La Galigo* and *Meong Palo Karellae* share the same motif. They narrate the story of the romantic relationship between subject and space. The past is a narrative of displacement. In *Meong Palo Karellae*, Sangiang Serri's story is a melancholic one, depicting her vulnerability in exile and her homesickness. Bodily, she wanders about enforcing morality in the peasant communities. Her death is her immortality: her second life is as a source of the peasants' lives. Her body is consumed by the peasants, obliging them to live a clean and moral life. If the peasants fail to perform this moral duty, they must suffer poverty. In both stories, transformation begins from the margins of space: the forest and village, to the center: the palace. It is the death of We Oddang Nriuuq, a concubine's daughter, that transforms the economy of the palace. The forest becomes central to the economy of the palace: it is a fertile land to plant rice.

During the Buginese rituals of Sangiang Serri, We Oddang Nriuuq's infant body and Sangiang Serri's economic body are conceived as one body constitutive of the image of the infant feminine. During the rituals, people are required to be silent to prevent Sangiang Serri's *sumange* from flying away, causing the failure of the rice crop. *Sumange* in the vernacular Buginese is used in reference to spirit: a source of life. When a baby is shocked and unconscious, the mother often says, "*kurru sumange!*" to call back the baby's spirit. That the word *kurru* is also used to call birds, suggests that *sumange* is like a bird. Errington defines *sumange* as "the vital energy that makes people effective, conscious, and healthy. It enlivens humans; it animates the otherwise inanimate substance of our visible body."¹³ The most vulnerable *sumange* is that of infants and toddlers. To protect them from *asedingeng* (fatal shock), "they are indulged and coddled, and they are addressed with the respectful 'you' [respectful 'you' in Buginese is *idi*: (we)] until they can walk with stabili-

¹³ Shelly Errington, "Embodied Sumange' in Luwu", *The Journal of Asian Studies* 42, no. 3 (May 1983): 548.

ty and competence.”¹⁴ In her advice to the people of Barru,¹⁵ Sangiang Serri says:

Iko ritu to Berru-e, ajak mumassokka timu, pappasennatoro mai, sinapati lengerekku, Opu Batarana Luwu. Rekkuwa mupegauki, wekkatellu-edo moto, lao tenrewek binemu, ucabbengi tassenoi sumangekku, tassenga paricittaku, pasalanaro asemu.

You, Barru people, don't be coarse (and loud) when you speak, that's Opu Batara Luwu's advice. If you do, even though you get up three times, your grains will not return, my *sumange* (spirit) is shocked, and my spirit is stunned, your rice stalks will be empty.¹⁶

As with an infant, refined language is required to prevent Sangiang Serri's *sumange* from flying away.

In the Buginese ancient religious practices, the altar, rice, and corpses are placed in the *rakkeang*, the upper part of the house. *Ale bola*, the body of the house, is where human beings live, and the space underneath the house, *awasao* (the Bugis traditional houses are supported by pillars), is for animals. Besides this function, the house symbolizes the architecture of Buginese cosmology: *rakkeang* is the upper world (*bottinglangi*), while *posi bola* (the center of the house, often designated by the biggest pillar wrapped in white cloth) and *ale bola* (the body of the house) are earth (*lino*), and *awasao* is a metaphoric space of the underworld (*peretiwi*).¹⁷ The cosmology is signified by color. White represents heaven: it is pure and sacred; red represents earth: parts of it can catch fire and covered in flames; and black represents the underworld: it is calm, patient, and passive.¹⁸

In relation to color, it is important to give a glimpse of the problematic association between black and *Peretiwi*. *Peretiwi* is the origin of We Nyiliq

¹⁴ Errington, 548.

¹⁵ A region in South Sulawesi.

¹⁶ Soepono, Panannangan, and Yulistyawati, *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Meongpalo Karellae* [The Analysis of Cultural Values of the Ancient Text Meongpalo Karellae], 31.

¹⁷ Halilintar Lathief, *Kepercayaan Orang Bugis Di Sulawesi Selatan* [The Belief System of the Bugis of South Sulawesi, Indonesia], University of Hasanuddin, 2005, 654–55.

¹⁸ See Lathief, *op.cit.*, 655.

Timoq, the goddess who marries Batara Guru. She is Sangiang Serri's step mother. The marriage between Batara Guru and We Nyiliq Timoq is that of the upper world and the underworld. The marriage designates the first creation of the middle world and of human beings. More importantly, *peretiwi*, as is *awasao*, is associated with calmness, patience, and passivity. It is white, not black, used in reference to royalty. For example, crocodiles are considered creatures of the underworld. Yet white crocodiles are considered to be sacred and royal. They are characterized by unaggressive behavior.

Rakkeang is the place where *Bissu* perform *irebba*, an initiation ritual, which is done according to strict rules. After fasting for many days (one to forty days), *bissu* candidates are treated like (Muslim) corpses. They are purified by washing and wrapped in white cloth. Their bodies are then laid in the *rakkeang* of the relic house for several days according to their vows. Above their heads ceramic kettles filled with water are suspended from a pillar of the *rakkeang*. The roof of the *rakkeang* is opened to allow them to see the sky. In the last stage of *irebba* the ceramic kettle is broken with a spear and water from the kettle pours down upon the *Bissu* candidates. It is believed that during the ritual the successful candidate can see heaven from the *rakkeang*.

In *Meong Palo Karellae*, *rakkeang*, the place where *Meong Palo Karellae*, Sangiang Serri and the other royal elites hide, must be appropriately understood within Buginese cosmology. *Rakkeang* is a place where people store rice and a place where *bissu* initiation ritual occurs.

Sangiang Serri has a clean feminine royal body. Cleanliness in Buginese mythology is represented by white. Blood is considered to be dirty, profane; therefore, menstruating women are forbidden to participate in agricultural rites. The body of Sangiang Serri is clean because it is the body of an infant. In *I La Galigo*, *Meong Palo Karellae*, and in Buginese agricultural rituals, she is characterized as delicate and child-like. The *Bissu* claim that *bissu* are pure and clean because they do not menstruate: “*Bissu* do not bleed, do not have breasts and menstruation, therefore they are clean or holy,” says Angkong Petta Rala, a royal descendant.¹⁹ White is considered royal. ‘White blood’ is

¹⁹ Lathief's interview with Angkong Petta Rala on July 26, 1999, quoted in Lathief, “*Bissu: Imam-Imam yang Menghibur [Bissu: Entertaining Priests]*”, in *I La Galigo: Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia [La Galigo: Tracing the heritage of the World Literature]*, ed. Nurhayati Rahman et al (Makassar: Pusat Studi I La Galigo Divisi Ilmu Sosial dan Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin dan

used in reference to men and women of the royal family. Within this mythical symbolism, rice means pure and royal food. Moreover, white is the color of royalty because it is suggestive of calmness, passivity, and tameness, in contrast to red that is suggestive of coarseness, aggressiveness, and wildness. In Buginese phraseology anger is associated with fire, the heat inside the body that emerges as sweating and red eyes. Yet, in Buginese mythical narratives, it is common to find that red blood represents the sacrificed body. In rituals, red blood is used to clean ritual instruments. Red blood is peasant, white blood elite. People of white blood create their own destiny; even when they have to sacrifice themselves, it is performed not as their duty but as their will to protect their status. Their sacrifice is not for something else but for the white blood themselves, since nothing is more important than themselves. They are humanity and the world. If the sacrifice of the red blood, the peasants, is performed to maintain the purity and status of the white blood, the sacrifice of white blood brings transformation. In I La Galigo, the births of children of the elite are welcomed by the sacrifice of slaves and animals.

The body of Sangiang Serri belongs to her community: *rilipuna tolino-e* [in the throat of the poor],²⁰ and to nature. She is destined to preserve life and nature, her biological destiny is towards “repetition of Life.”²¹ Sangiang Serri’s feminine body is immortal and immanent. It belongs to earth to preserve life on earth. In contrast, Batara Guru is not bound to immanence, but to the transcendence of the body and nature: “questioning the given.”²² The masculine body is immortal and transcendental. It belongs to the upper world to preserve its nobility.

The presence of Sangiang Serri is indicated by fragrance. Smell, besides color, is a characteristic which differentiates the body of the elite from the

Pemerintah Kabupaten Barru, 2003), 522. In another statement from the same interview, Lathief’s informant mentions that “[the bissu] are clean (holy), are not dirty (profane), do not have breasts and menstruation” in Lathief, *Kepercayaan Orang Bugis di Sulawesi Selatan*, 446. The translations are ours.

²⁰ Soepono, Panannangan, and Yulistyawati, *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Meongpalo Karellae* [The Analysis of Cultural Values of the Ancient Text Meongpalo Karellae], 25.

²¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, 1st American ed. (New York: Knopf, 1953), 64.

²² Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 109.

body of the peasant. It makes the elite body desirable, for fragrance arouses strong desire: sexual desire and appetite “*tennanyilik watanna, patengek-tengek, bounna, tassimpu rasamalekna* [her body is still in the distance, invisible, her fragrance dissipates, seductive; suggestive of appetite].”²³ Whose desire and appetite? The peasants’, since sexual desire and appetite are low, natural, and uncivilized. Moreover, smelling as a way of knowing is always associated with peasantry, since smelling is not something acquired through learning. Smelling is uncivilized.²⁴ Smell is the memory, the history, of the peasants. It is self-despising. It is amnesia of self, time, and place. This is why the red blood is often considered as a sign of low life, uncivilized life, because it belongs to nature.

Sangiang Serri is not only depicted with her white and fragrant body, but also with her way of moving: light and graceful. Among the Bugis, movement is a performance of gender. We can observe this in the *makbissu* (*Bissu* ritual) and the *pakarena* dance. During the *makbissu*, the *Bissu* perform feminine and masculine roles. Femininity is performed before the trance, when the *Bissu* initiate the rituals with graceful and slow movements, accompanied by slow and soft music. Then, the music becomes faster and faster, louder and louder, the trance begins and the *Bissu*’s movements become aggressive. In this phase masculinity emerges. Modern Buginese dances also share this perception that women dancers should keep their posture and graceful movements during the aggressive, rough music. In the *pakarena* dance, it is easy to see the contrast between the dancers’ slow movements and the fast rhythm of the music. To appreciate this dance, one should realize that movement and voice exist independently. Their coherence emerges in their co-habiting space and time, not in the harmony of movement and voice. Movement and voice exist independently; they have their own rhythm.²⁵ Within their co-habitation, dance and music are suggestive of Buginese perception of masculinity and femininity. It is then not a coincidence that Bugis traditional dances are often performed by women and the music by men. Music is masculine since voice is abstract, and dance is feminine since movement is always bound to the body.

The resistance of the female body to be moved by rough music is related

²³ Soepono, Panannangan, and Yulistyawati, op. cit., 16.

²⁴ Mark Bradley, *Smell and the Ancient Senses* (Routledge, 2014), 5.

²⁵ *Chance Conversations: An Interview with Merce Cunningham and John Cage*, 2009, http://www.youtube.com/watch?v=ZNGpjXZovgk&feature=youtube_gdata.

to *siri*'. In traditional Bugis communities, *siri*' is often applied in family matters and interpreted as a self-defense mechanism to protect the family from shame. The responsibility to protect the family is located in the male as the head of the family, therefore they are expected to be aggressive. In contrast, the source of *siri*' is located in women, therefore they are supposed to be passive.²⁶ When La Urung Mpepsi and We Pada Uleng, feeling ashamed that the people do not come to their party, in anger throwing away rice, it is not Sangiang Serri but Patotoq who comes and destroys Tompo Tikkaq and its neighborhood.²⁷

Infant Motherhood

The main problem we encounter in the narratives is the differences among the sources. As narrated in *I La Galigo*, We Oddang Nriuq died seven days after her birth. However, in *Meong Palo Karellae* infancy is not suggestive of femininity unless one considers that femininity emerges since infancy, or imagines unconsciously that Sangiang Serri is a girl, a woman, or a mother as shown in the cartoon below:



A cartoon depicting *Meong Palo Karellae* and Sangiang Serri as a woman.²⁸

²⁶ See Susan Bolyard Millar, "On Interpreting Gender in Bugis Society", *American Ethnologist* 10, no. 3 (August 1983): 488.

²⁷ Salim, Fachruddin A. E, and Rahman, *I La Galigo*, 390.

²⁸ In Masba, *Perjalanan Putri Sangiang Seri* (1982). It is a sort of combination between *I La Galigo* and *Meong Palo Karellae*. The cartoon pictures depict Sangiang Serri as a woman.

The narrative might direct our attention not to the infant, but to the woman who is destined to be, by nature, providing food, wealth, and fertility. Hence, We Oddang Nriug is always a mother in the image of the body but an infant in the corporeality of the body. She is noble as a mother, and pure and clean as an infant. She nurtures without suckling, brings fertility without menstruation. To prevent the mother from leaking, from breastfeeding and menstruation, the body must be in infancy, never growing up. Infancy is the death of woman: profanity.

The incoherence does not merely occur due to the lack, or the absence, of connection between the texts during their transmission. The incoherence is also related to cultural psyche. Infant motherhood is not a coincidence. It exhibits masculine desire towards the economy of pleasure and the moral pedagogy of the pure female body. The desire is experienced through the Bissu body: the female body without menstruation and breasts. The Buginese goddess of rice emerges within the masculine desire towards infant motherhood. Infant motherhood is a masculine oxymoronic concept of femininity. ■

Bibliography

- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. 1st American ed. New York: Knopf, 1953.
- Bradley, Mark. *Smell and the Ancient Senses*. Routledge, 2014.
- Chance Conversations: An Interview with Merce Cunningham and John Cage*, 2009. http://www.youtube.com/watch?v=ZNGpjXZovgk&feature=youtube_gdata.
- Davis, Kent. *Rice Goddesses of Indonesia, Cambodia and Thailand*, n.d. <http://www.devata.org/2009/10/rice-goddesses-of-indonesia-cambodia-and-thailand/>.
- Errington, Shelly. "Embodied Sumange' in Luwu". *The Journal of Asian Studies* 42, no. 3 (May 1983): 545–70.
- Hamilton, Roy W. *The Art of Rice: Spirit and Sustenance in Asia*. Los Angeles, Calif: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 2003.
- Heinämaa, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Lathief, Halilintar. *Kepercayaan Orang Bugis di Sulawesi Selatan [The Belief System of the Bugis of South Sulawesi]*. University of Hasanuddin, 2005.
- Masba, Jamaluddin. *Perjalanan Putri Sangiang Seri: Diangkat dari Cerita Rakyat Sulawesi Selatan [Sangiang Serri's Journey: Adopted from South Sulawesi Folktales]*. Cet. 2. Bhakti Centra Baru, 1982.
- Millar, Susan Bolyard. "On Interpreting Gender in Bugis Society". *American Ethnologist* 10, no. 3 (August 1983): 477–93.
- Opler, Morris E., and Robert Seido Hashima. "The Rice Goddess and the Fox in Japanese Religion and Folk Practice". *American Anthropologist*, New Series, 48, no. 1 (March 1946): 43–53.
- Pelras, Christian. *The Bugis*. Wiley-Blackwell, 1997.
- Rongsit, Vipp. *Thai Rice and the Ceremony of the Rice Goddess: Ma Phosop*, n.d. <http://www.devata.org/2009/10/rice-goddesses-of-indonesia-cambodia-and-thailand/>
- Salim, Muhammad, Fachruddin A. E, and Nurhayati Rahman, trans. *I La Galigo: Menurut Naskah NBG 188 yang Disusun oleh Arung Pancana Toa [I La Galigo: According to the Archive of NBG 188 Composed by Arung Pancana Toa]*. Jakarta: Djambatan, 1995.

Soepono, Sri Saadah, Margariche Panannangan, and Kartika Yulistyawati. *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Meongpalo Karellae* [The Analysis of Cultural Values of the Ancient Text Meongpalo Karellae]. Ed. Wiwiek Pertiwi Yusuf. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999.

Bab 16

Tinco di Soppeng Referensi Masa Hunian *Wanuwa* dan Bukti Pertanian

Hasanuddin

Pendahuluan

Sebelum membahas mengenai permukiman Tinco, maka beberapa hal akan diperjelas pemaknaannya. Pertama, referensi yang dimaksud dalam tulisan ini merupakan acuan yang dapat menerangkan informasi mengenai masa bermukimnya masyarakat di Tinco. Hal ini penting dikaji mengingat periode berlangsungnya permukiman Tinco dapat menjadi rujukan bagi keberlangsungan *wanuwa* lain di wilayah Soppeng. Untuk mencapai pemahaman tersebut, maka objek formal kajian ini adalah benda-benda yang terbuat dari batu besar (baca: megalitik¹) dengan berbagai asosiasinya seperti gerabah² dan keramik asing, keduanya merupakan bentuk budaya yang digunakan manusia pada masa lampau untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Sejumlah data artefaktual dan hubungan fungsional temuan-temuannya yang diasumsikan sebagai permukiman atas referensi naskah *lontara*.

Kedua, okupasi merupakan pendudukan, penggunaan, atau penempatan suatu lokasi dalam sistem permukiman. Ketiga, skala *wanuwa* merupakan

¹ Megalitik merupakan salah satu bentuk inovasi secara besar-besaran yang menghasilkan kebudayaan batu besar untuk tujuan pemujaan. Megalitik berasal dari istilah Yunani Kuno yaitu μέγας (*megas*) yang berarti *besar* dan λίθος (*lithos*) yang berarti *batu*. Secara fungsional, batu besar atau megalitik juga digunakan untuk kegiatan sosial (seperti simbol status dan tempat bermusyawarah). Secara umum, kebudayaan megalitik terkait dengan unsur-unsur pertanian yang berkembang di Sulawesi Selatan pada masa lalu.

² Gerabah merupakan wadah yang terbuat dari tanah liat dan pasir yang dibakar pada suhu sekitar 700 - 900° C.

bentuk otoritas permukiman yang terbentuk dari suatu komunitas yang dipimpin oleh seorang bergelar *matowa*. Hubungan kekuasaan antara kepala wanuwa dengan kepala kampung bersifat hierarki (Mattulada, 1982: 264). Perkataan *wanuwa* seperti juga perkataan *desa*, *negeri*, *nagari* adalah berasal dari bahasa Sansekerta yang bermakna *kampung asal* atau *kampung kelahiran* (Abd. Latif et al, 2012: 97).

Wanuwa merupakan wilayah atau tempat bermukimnya manusia, senantiasa dikaitkan dengan permukiman manusia yang hidup dalam suatu sistem sosial (Hadrawi, 2016). Konteks *wanuwa* merujuk pada unit permukiman (*settlement*) di dalamnya hidup manusia secara berkelompok, membina identitas budaya yang sama, dan individu satu dengan individu lainnya memiliki hubungan kekerabatan (Caldwell, 1988:103). Konteks *wanuwa* dalam skala kecil berupa kampung yang mungkin dihuni minimal 60 kepala keluarga, namun pada skala yang lebih besar *wanuwa* dapat berarti kampung besar dan berpenduduk banyak. Sementara itu, pemukim atau orang-orang yang bertempat tinggal di dalam *wanuwa* dinamakan *pabbanuwa* (Hadrawi, 2016: 140).

Beberapa abad yang lampau, biasanya di dalam satu kampung, hanya terdapat 10 sampai 20 rumah saja. Rumah-rumah itu biasanya terletak berderet menghadap ke selatan atau ke barat. Jika terdapat sungai di kampung itu, maka rumah-rumah biasanya dibangun membelakangi sungai. Pusat kampung atau kampung asal merupakan suatu tempat keramat yang dalam bahasa lokal disebut *positana* (pusat bumi). Di tempat tersebut sering dilakukan ritual *wanuwa* oleh para penganutnya (Mattulada, 1982: 264, Pelras, 2006: 199).

Dalam tulisan ini, selain membahas budaya batu besar yang banyak ditemukan tersebar dalam situs Tinco dan situs-situs arkeologi lain di Soppeng, juga akan memusatkan perhatian pada pola sebaran dan hubungan fungsional serta aspek permukiman.³ Dengan demikian, selain mengkaji artefak secara rinci, juga sangat dibutuhkan pengkajian situs sebagai tempat berlangsungnya suatu kegiatan (*activity area*) manusia masa lampau.

³ Arkeologi permukiman (*Settlement Archaeology*) adalah studi untuk memahami cara-cara manusia masa lalu menata atau menempatkan diri dalam ruang (Rouse, 1972:95).

Tinco dalam Lintasan Sejarah dan Tradisi

Tinco yang dimaksud dalam tulisan ini adalah suatu situs yang terletak di Kelurahan Ompo, Kecamatan Lalabata, Kabupaten Soppeng pada posisi GPS 04° 19' 26,2" Lintang Selatan dan 119° 52' 40,3" Bujur Timur dengan ketinggian 120 meter di atas permukaan laut. Situs ini terletak 200 meter bagian selatan dari Sungai Lawo dengan luas situs sekitar 35 hektar.

Keistimewaan Tinco seperti digambarkan dalam *Lontara' Attoriolonna Soppeng* yakni pada saat kedatangan *Tomanurung* Latemmamala dan melalui berbagai dialog, disepakati untuk dibuatkan istana di Tinco yang dikenal dengan nama *allangkanangnge*. Dengan demikian, toponim Tinco merupakan lokasi didirikannya istana raja pertama sekaligus pusat pemerintahan oleh raja (*Datu*) yang berkuasa di Soppeng Rijaja.

Naskah *lontara'* telah menyebutkan toponim Tinco dalam kapasitasnya sebagai pusat atau ibu kota Kerajaan Soppeng Rijaja di masa lampau. Data artefak yang ditemukan menunjukkan bahwa Tinco memiliki potensi arkeologi yang cukup tinggi sebagai situs permukiman manusia masa lampau. Dalam pencapaiannya, akan digunakan data material berupa benda arkeologis (artefaktual) dan data tekstual (*lontara'* Soppeng). Data artefaktual yang banyak tersebar di dalam situs Tinco didominasi oleh benda megalit dengan berbagai bentuk, jenis dan ukuran yang berbeda. Data tekstual berupa *Lontara' Attoriolonna Soppeng* Naskah E = MAK 188, p.5.1-p.7.29 dari Ian Caldwell, 1988 : 106-112 dan *Lontara' Geneologi Kerajaan Soppeng* Naskah D = NBG 99, p.224.10-p.230.6 paragraf 4 dari Ian Caldwell (1988:118-127).

Interpretasi secara bebas dari naskah *lontara'* mengatakan, bahwa masyarakat Soppeng berasal dari dua tempat yaitu Sewo dan Gattareng. Orang-orang yang berasal dari Sewo menempati wilayah Soppeng Rijaja (Soppeng Barat), sedangkan orang-orang yang berasal dari Gattareng menempati Soppeng Rilau (Soppeng Timur). Ada enam puluh kampung (*wanuwa*) yang masing-masing dipimpin oleh seorang yang bergelar *matowa*.

Pada umumnya tempat-tempat yang disebutkan dalam *lontara'* memiliki peninggalan artefaktual yang membutuhkan sinkronisi dan interpretasi data sejarah dan arkeologis. Daerah Tinco sebagaimana dilansir dalam naskah *Lontara' Attoriolonna Soppeng* disebut sebagai *wanuwa* yang terbentuk setelah masyarakat Soppeng berpindah dari Gattareng (daerah pegunungan) menuju permukiman di daerah-daerah di sekitar pinggir sungai atau kaki bukit yang datar. Selain itu, disebutkan pula bahwa Tinco sebagai ibu kota

kerajaan Soppeng Riaja dan suatu lokasi terdapatnya kisah *mallajang* (gaib) *Tomanurung* Latemmamala, kemudian diabadikan dalam bentuk monumental berupa penancapan batu andesit bercungkup (beratap) seng.

Berdasarkan sumber *lontara'*, disebutkan bahwa Tinco merupakan pusat pemerintahan Kerajaan Soppeng masa pra-Islam. Keterangan tersebut memastikan bahwa situs Tinco dahulunya merupakan sebuah permukiman yang telah memiliki pemimpin, pemerintahan, rakyat, dan wilayah kekuasaan, sehingga merupakan situs yang kompleks. Kapan kejadiannya? Tidak disebutkan secara eksplisit dalam naskah *lontara'*. Namun demikian, berbagai aktivitas yang berkaitan dengan toponim Tinco telah dikemukakan dalam *Lontara' Attoriolonna Soppeng* (perhatikan tabel 1).

Tabel 1. Bentuk Aktivitas Berdasarkan Naskah *Lontara'*

No	Frase/Kalimat	Toponim	Bentuk Aktivitas								
			Pemerintahan				Aktivitas Sosial				Pemanfaatan Sumber Daya Alam
			Sp.	Sj.	Dk.	Kp.	Mr	M.i	Mw	Gr	Pp
1.	... nawelaini Gattareng, Sewo no'ni ri Soppeng ... Lawo ... Ti(n)co ...	Sewo, Lawo, Tinco	0	0	1	0	0	0	0	0	0
2.	... Napa'duwani alena to Soppengge ...		0	0	1	1	0	0	0	0	0
3.	... matao ennengge pulona ...namarunna petta ri Sekkanyili ...	Sekkanyili	1	1	1	0	0	0	0	0	0
4.	... napoadani Matoa Botto, Mato Ujung, Matoa Bila makkedae ...kadoni to Soppeng rijajae...takkalai madeppu-deppungeng ...	Botto, Ujung, Bila	0	1	1	0	0	0	1	0	0
5.	... aja'na muallajang naikona kipopuang ...		0	0	0	1	0	0	1	0	0
6.	... nakkuna ri bolana Matoa Ti(n)co ripatakkappo	Tinco	0	0	0	0	1	0	0	0	0
7.	... nabukena aju salo'e ri attanna Tinco...	Tinco	0	0	0	0	0	0	0	0	1
8.	Patettonna langkana ri Tinco	Tinco	0	0	0	0	0	1	0	0	0
9.	...yia upoadako iko silise to Soppenge...nayia datu ri Soppeng Rijaja nayiatonasa datu ri Soppeng Rilau...	Soppeng	1	1	1	0	0	0	0	0	0
10.	...naengkana pangepa...		1	1	0	0	0	0	0	0	0

Keterangan

Sp. = Struktur Pemerintahan
 M.r = Membangun Rumah
 M.w = Musyawarah

Sj. = Struktur Jabatan
 M.i = Membangun Istana

Dk. = Daerah Kekuasaan
 G.r. = Gotong Royong

Kp. = Kontrak Politik
 P.p = Penebangan Pohon

Pada tabel tersebut menunjukkan bahwa aspek daerah kekuasaan merupakan unsur utama yang banyak disinggung dalam *lontara'* berimplikasi pada legitimasi kekuasaan seorang *Tomanurung*; selanjutnya, menjadikan dirinya sebagai pemimpin yang membawahi wilayah Soppeng Riaja. Di sela peristiwa menjelmannya sebagai *Tomanurung*, terlihat beberapa kali terjadi dialog yang mengisyaratkan suatu proses musyawarah dan pada akhirnya mendelegasikan wilayah Tinco sebagai pusat kedudukan istana pertama yang berfungsi sebagai "ikon" kebesaran pemerintahan Soppeng Riaja di bawah naungan pemerintahan Latemmamala.

Diversitas Budaya Material Tinco dan Perbandingannya dengan Wanuwa lain di Soppeng

Bentuk situs dan benda-benda arkeologis umumnya telah dibangun dan dimanfaatkan dalam jangka waktu yang cukup panjang. Pengambilan keputusan guna menentukan pilihan penempatan situs dan bangunan arkeologis, tentunya telah dipertimbangkan berbagai alasan dan kemungkinan, baik dari segi keuntungannya maupun akibat yang mungkin dapat terjadi. Kemungkinan-kemungkinan yang ada antara lain karena alasan yang bersifat teknis, misalnya daerah tersebut memiliki aksesibilitas yang tinggi. Alasan lain yakni ada kecenderungan memilih lokasi yang saling berdekatan karena adanya ikatan-ikatan sosial yang mendasarinya.

Kerangka berpikir tersebut berkaitan dengan bentang lahan situs yang dapat dijejaki dengan penelusuran peta-peta topografi dan aspek sejarah budaya yang tergambar dari berbagai sumber seperti naskah kuno (*lontara'*), data tutur dan juga pengamatan lingkungan, serta distribusi benda budaya di situs. Salah satu benda budaya yang banyak tersebar di hampir seluruh situs di Soppeng adalah budaya batu besar yang disebut megalitik. Budaya batu besar yang monumental jika dikaji lebih mendalam akan banyak aspek yang dapat dijelaskan dengan dukungan kajian multidisipliner. Di sisi lain benda-benda megalit menunjukkan adanya ikatan yang bersifat ideologis yang diyakini oleh suatu komunitas tertentu.

Peninggalan arkeologis di Soppeng - termasuk Situs Tinco - cukup dikenal meluas oleh kalangan arkeolog, lagi pula daerah itu memiliki potensi budaya materi yang beraneka ragam dan secara teknologi mencirikan masa yang berbeda. Peninggalan arkeologis seperti keramik asing, artefak batu dari masa prasejarah, budaya megalitik maupun gerabah telah mengundang per-

hatian bagi para peneliti. Potensi-potensi budaya yang dimiliki Tinco tersebut, tidaklah mengherankan jika menjadi magnet bagi para peneliti, baik dari dalam negeri, maupun peneliti asing. Bahkan, hampir setiap tahun para mahasiswa Jurusan Arkeologi Universitas Hasanuddin mengadakan studi lapangan di daerah ini.

Situs Tinco mempunyai berbagai temuan yang menunjukkan ciri situs permukiman manusia masa lampau dengan keadaan geografi yang sangat subur. Hal itu dibuktikan dengan kepadatan tanaman di kawasan tersebut. Berbagai temuan dalam situs seperti monumen megalitik yang berasosiasi dengan penemuan-penemuan dari zaman awal sejarah di Soppeng. Berbagai penemuan budaya dan tradisi megalitik seperti batu temu gelang, lesung batu, menhir, batu altar, dakon, batu bergores, dan benteng batu, serta penemuan fragmen gerabah, tulang-tulang binatang vertebrata dan sisa besi (*iron slag*).

Terdapat beberapa daerah penting di dalam kawasan Tinco yang mempunyai hubungan dengan suatu peristiwa atau tokoh yang bersifat mitologi seperti Lakelluaja sebagai peristiwa lenyapnya *Tomanurung* ketika sedang menggunting rambutnya, Petta Pallaongrumae yang terkait tokoh yang membawa pengetahuan berkaitan dengan pertanian, Matowa Tinco sebagai simbol ketua kampung pertama di Tinco, serta Allangkanange atau istana atau bekas berdirinya istana pertama raja Soppeng Barat. Secara keseluruhan jenis dan kedudukan kebudayaan megalitik di Tinco dapat dilihat pada tabel 2 berikut:

Tabel 2 Jenis Kedudukan Megalitik di Tinco, Soppeng

No.	Jenis Jumpaan	B a r a t Laut	T i m u r Laut	T e n g - g a r a	B a r a t D a y a	Total	%
1	Batu Temu Gelang	16	0	0	0	16	28
2	Lesung	8	9	3	4	24	41
3	Dakon	5	4	0	2	11	19
4	Batu Bergambar/Bergores	2	2	0	0	4	7
5	Altar	0	0	0	3	3	5
	Total	31	15	3	9	58	
	%	53	26	5	16		100

Sumber: Hasanuddin, 2015: 118.

Tabel tersebut menunjukkan sebaran budaya megalitik di dalam kawasan Tinco. Namun temuan yang paling banyak dijumpai adalah lesung batu (Bugis: *palungeng patu*) dengan jumlah 24 (41%) dan tersebar secara merata. Hal itu menunjukkan bahwa kedudukannya sangat erat dengan pola dan sistem permukiman pada skala *wanuwa* di Soppeng.



Serpihan tembikar yang mempunyai sisa pembakaran (warna hitam pada bahagian luar) ditemukan di Tinco, Soppeng merupakan bukti aktivitas pemrosesan bahan makanan (Sumber: Hasanuddin, 2015: 375).



Serpihan tembikar yang mempunyai sisa pembakaran (warna hitam pada bahagian luar) ditemukan di Tinco, Soppeng merupakan bukti aktivitas pemrosesan bahan makanan (Sumber: Hasanuddin, 2015: 375).

Dalam pemenuhan kebutuhan kalori dan protein, manusia memilih hewan vertebrata sebagai makanan utamanya, baik konsumsi rumah tangga, maupun untuk keperluan upacara atau ritual. Temuan tulang hewan di Tinco menunjukkan jenis hewan mamalia dari famili *Bovidae*.

Hasil ekskavasi di situs Tinco telah ditemukan 215 fragmen gerabah. Dalam konteks stratigrafi pada penggalian (ekskavasi), sisa tulang merupakan jenis temuan yang kedua terbanyak setelah gerabah yang hampir ditemukan pada setiap spitnya. Hal ini memberi gambaran bahwa intensitas domestikasi hewan mamalia dan penggunaan untuk konsumsi cukup tinggi.

Tradisi penggunaan bahan tanah liat bakar seperti gerabah disesuaikan dengan kondisi geografis yang menyediakan lahan untuk bahan baku pembuatannya. Hal itu didasari oleh alam Soppeng yang sebagian besar tanahnya jenis *alluvial* yang cocok untuk pembuatan gerabah. Tradisi penggunaan gerabah dalam kehidupan sehari-hari sangat menguntungkan, selain karena fungsinya beraneka ragam, kegunaannya sangat utama untuk keperluan dapur, terkadang juga digunakan sebagai wadah benda-benda dalam penguburan. Peradaban itu telah mengalami perkembangan sejak zaman Neolitik yang memberi prediksi bahwa tradisi yang ada di Sulawesi Selatan seperti itu berasal dari Cina Selatan yang masuk melalui Taiwan, melewati Filipina dan akhirnya menyebar ke Sulawesi Selatan. Ada perkiraan bahwa jauh sebelum wilayahnya dihuni orang Cina, Taiwan merupakan titik persebaran seluruh rumpun Austronesia (Pelras, 2006 : 25-26).

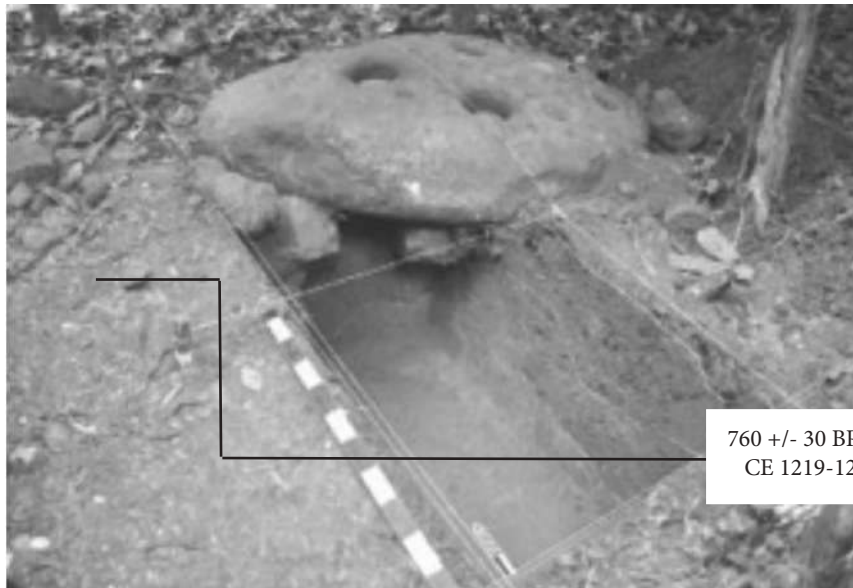
Masa Hunian Wanuwu Tinco

Teks-teks sejarah dan sastra yang ditulis dalam bahasa Bugis dan Makassar sejak abad ke-15 dengan jelas menggambarkan masa lalu Sulawesi Selatan dalam kerangka perkembangan dan evolusi kerajaan-kerajaan dari unit-unit politik kecil atau *wanuwu* (perkampungan). Penelitian arkeologi yang dilakukan sejak pertengahan 1980-an memberikan kesimpulan masa yang mendukung penetapan akhir abad ke-13 sebagai masa terawal munculnya kerajaan di Sulawesi Selatan, yang diistilahkan sebagai perkampungan kompleks (*complex chiefdom*) oleh para peneliti arkeologi (Bulbeck and Caldwell (2000); Druce (2005); Hasanuddin [2105]).

Penelitian dilakukan oleh Hasanuddin (2015: 317)⁴ di Tinco pada titik

⁴ Sebagai perbandingan, permukiman di Cilellang, Desa Wecudai, Kecamatan Pam-

bekas lokasi berdirinya istana (*allangkanange*) raja pertama Soppeng, menghasilkan kesimpulan umur yaitu 760 ± 30 BP (cal. CE 1219-1284) atau pada abad ke-13 M. Hasil itu diperoleh dari serangkaian kegiatan ekskavasi tahun 2012 dengan bahan analisis sampel temuan berupa arang yang ditemukan pada kedalaman 80 cm di dalam kotak ekskavasi. Arang tersebut selanjutnya dikirim ke Beta Analytic Inc. 4985 S.W.74 Court Miami, Florida, Amerika Serikat.



Kotak ekskavasi di Tinco berukuran 100 x 200 cm yang memiliki asosiasi dengan temuan lesung batu (Bugis: palungeng patu). Dilakukan ekskavasi sedalam 100 cm dan memiliki empat lapisan tanah, berumur 760 ± 30 BP (cal. CE 1219-1284) atau abad ke-13 M (Hasanuddin, 2015: 317).

mana, Kabupaten Wajo berlangsung pada 735 ± 40 BP (cal. CE 1215 – 1384) atau abad ke-13 M hingga abad ke-15 M. Hal ini menunjukkan bahwa sistem permukiman awal Kerajaan Soppeng dan juga di Pammana, Wajo menunjukkan masa yang sama. Kesamaan itu juga ditunjukkan oleh jenis peninggalan seperti temuan lumpang batu (stone mortar), gerabah dan juga keramik asing dari berbagai dinasti (Hasanuddin, 2017: 91).

Temuan arang hasil ekskavasi di situs Tinco bersesuaian dengan temuan lain dalam *matrix* penggalian, seperti gerabah. Keberadaan jenis temuan itu sudah pasti berkaitan dengan aktivitas pembakaran, baik yang berkaitan dengan aktivitas ritual, maupun dalam kegiatan memasak makanan. Khusus untuk aktivitas mengolah bahan makanan memang sangat memungkinkan, sebab dari beberapa fragmen gerabah yang ditemukan menunjukkan adanya bekas pemakaian, berupa periuk yang lazimnya digunakan untuk memasak atau menyimpan makanan. Dalam matriks penggalian khususnya kedua kotak di sektor Matowa Tinco, arang berasosiasi dengan fragmen gerabah. Konsentrasi temuan arang dan gerabah merupakan suatu konteks temuan yang mengarah pada jenis aktivitas memasak untuk pengolahan bahan makanan.

Berdasarkan analisis pertanggalan yang telah dilakukan menunjukkan bahwa permukiman manusia di Tinco telah berlangsung sejak zaman kerajaan awal yang dipimpin oleh raja pertama Soppeng bernama La Temmama-la. Dengan hasil pertanggalan ini telah menjustifikasi secara ilmiah terhadap penetapan hari kelahiran Kabupaten Soppeng pada abad ke-13; di mana pada tahun 2018 diperingati sebagai tahun ke-757.

Cerita tentang *Tomanurung* sebagai mitos pemimpin orang yang turun dari langit menurut kepercayaan di hampir seluruh wilayah di Sulawesi Selatan, menjadi dasar pembentukan stratifikasi sosial masyarakat. *Tomanurung* juga dihubungkan dengan kebangkitan kerajaan-kerajaan seperti yang terdapat di Luwu, Bone, Gowa, Soppeng yaitu di antara abad ke-13 hingga 15 Masihi.⁵

Demikian pula dengan temuan sejumlah pecahan keramik asing di bekas *wanuwa-wanuwa* di Soppeng menunjukkan tipe keramik dengan kualitas bagus dan tua yang merupakan benda-benda dari istana-istana yang sudah hilang. Diversitas keramik dari berbagai dinasti yang ditemukan di Soppeng, menunjukkan variasi kronologis pada kisaran antara 1300 dan 1400 Masehi. Temuan keramik usia tertua ditemukan pada situs Tinco umurnya antara 1300 dan 1350 Masehi (Kallupa, dkk,1989: 55 – 65; Pelras, 2006: 61 – 62).

Penyebab terjadinya penyebaran populasi penduduk salah satunya adalah perubahan konstelasi politik. Pada awal terbentuknya populasi disebab-

⁵ Demikian pula dengan sebagian besar kronik di Sulawesi Selatan yang mengisahkan tentang mitos-mitos pendirian kerajaan dimulai dengan munculnya *Tomanurung* (lihat Bulbeck dan Caldwell 2008: 15-16).

kan adanya berbagai daerah otonom kecil yang disebut wanuwa yang terdapat di beberapa daerah di seluruh semenanjung Sulawesi Selatan. Memang pada awalnya *wanuwa-wanuwa* hanya dipimpin oleh para *matowa* (para tetua) namun dengan hadirnya *Tomanurung*, peran para *matowa* kemudian digantikan oleh raja yang secara hierarkis membawahi beberapa *matowa*. Dalam menjalankan pemerintahannya, seorang raja atau pemimpin memiliki kewenangan dan sistem pemerintahan yang diterapkan itu bersifat mutlak (*ongko*). Tidak disebutkan adanya sistem perwakilan rakyat, namun fungsi legislasi itu dijalankan oleh para *matowa* yang merupakan perwakilan atau representasi dari seluruh rakyat (Pelras, 2006: 125-126).

Pertanian Berdasarkan Sumber Naskah Lontara' dan Bukti Arkeologi

Tradisi *Meompalo* atau mitos Kucing Belang dalam sastra purba Bugis turut menggambarkan suasana orang Soppeng yang disebut-sebut masanya sezaman dengan kerajaan Luwu kuno pada periode La Galigo (Hadrawi, 2016: 144). Di dalam cerita *Pau-Paunna Meompalo* mencatat nama-nama kerajaan Bugis yang dilintasi oleh sang Kucing dan Datu Sangiang Serri (Dewi Padi), terutama menyinggahi *wanuwa* Soppeng ketika melakukan perjalanan jauh dari Luwu menuju Barru dan Tanete. Lebih lanjut naskah menceritakan bahwa di atas tanah negeri Soppeng pada masa itu telah tumbuh jenis-jenis tanaman seperti padi (*wisesa* atau *ase*), jewawut (*tiuseng*), gandum (*wetteng*), dan jagung (*barelle*) (Hadrawi, 2016: 144).

Mitos tentang *Tomanurung* yang dilansir dalam naskah *lontara'* tersebut menerangkan tentang pendirian kerajaan dimulai dengan munculnya *Tomanurung* di sebuah wilayah berpenduduk yang kehidupannya sebagai petani padi. Sosok *Tomanurung* sebagai penguasa dan sekaligus menciptakan keamanan dan kesejahteraan bagi rakyat, seperti pernyataan “melindungi sawah kami dari burung-burung agar kami tidak kekurangan makanan, mengikat tumpukan padi kami agar kami tidak kosong dan menuntun kami, dekat maupun jauh” (Caldwell 1988: 110).

Catatan tertulis Soppeng menyajikan perincian penting mengenai penguasa perempuan Soppeng awal abad ke-14, Wé Tékkéwanua, yang disebutkan sebagai Ratu yang berkuasa di Soppeng dan Suppaq. Dia disebut dalam tradisi tulis maupun lisan sebagai pemimpin kuat yang memindahkan penduduk bukit untuk meluaskan lahan pertanian di sekitar Danau Tempe. Masa kekuasaannya dikenang sebagai kurun perluasan pertanian, ketertiban poli-

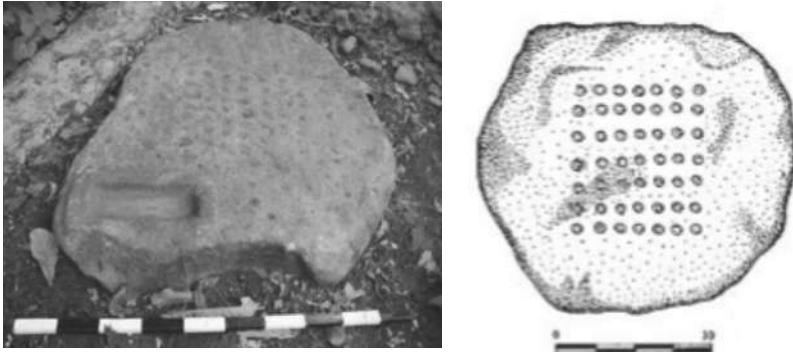
tik, dan kemakmuran ekonomi (Caldwell et al, 2017: 311).

Distribusi spasial temuan megalitik di *wanuwa-wanuwa* Soppeng seperti Sewo, Tinco, Goarie, Salotungo, dan Lawo menunjukkan temuan-temuan yang didominasi oleh lesung-lesung batu dan dakon (Bugis: *aggalacengeng*) serta beberapa monumen yang memiliki goresan dengan simbol-simbol tertentu (seperti lingkaran, gambar rusa, dan lingkaran roda). Secara fungsional, keseluruhan temuan-temuan tersebut memiliki keterkaitan dengan pertanian. Apabila pada masa itu telah terbentuk sistem pemerintahan pada abad ke-13 dan dipadukan dengan temuan polen jenis padi-padian di lapisan tanah yang sama dalam kotak ekskavasi. Itulah sebabnya dapat dikatakan bahwa besar kemungkinan budidaya padi telah berlangsung sekitar abad ke-13. Hasil ini lebih awal daripada perkiraan Bulbeck (2008: 10) yang mengatakan bahwa budidaya padi dengan menghasilkan surplus berawal di abad ke-14.

Dari 24 lesung batu (lihat tabel 2), rata-rata mempunyai ukuran kedalaman lubang 20 cm dengan diameter lubang pula 22 cm. Selain itu, ditemukan pula 11 batu dakon (Bugis: *aggalacengeng*). Keseluruhan dakon mempunyai sejumlah lubang, bahkan salah satu di antaranya ada dakon yang mempunyai jumlah lubang sebanyak 49, tersusun secara teratur dengan tujuh baris secara menegak dan tujuh baris lagi secara melintang. Hal ini memperlihatkan pola segi empat yang digunakan untuk menghitung hari-hari baik dalam kaitannya dengan pertanian. Lesung batu dengan 49 lubang seperti itu ditemukan di Tinco, Sewo, dan Lawo (Hasanuddin, 2015: 298-299).



Lesung batu dengan satu lubang di Tinco (kiri), dan lesung batu dengan dua lubang di Lawo (kanan) digunakan untuk mengolah hasil pertanian (Sumber: Hasanuddin, 2015: 124).



Batu dakon (*aggalacengeng*) dengan jumlah lubang 49 (7 x 7), ditemukan di Tinco (kiri) dan gambar dakon dengan jumlah lubang 49 (7 x 7) di Sewo (kanan). Kedua bentuk dan jumlah lubang dakon ini dipersepsikan digunakan untuk menghitung hari baik dalam kaitannya dengan pertanian (Sumber: Hasanuddin, 2015: 107 dan 126).

Diprediksi kuat bahwa sekitar abad ke-13-14 tampaknya telah muncul peralihan ke budidaya padi sawah memanfaatkan lahan yang tergenang secara musiman, dengan potensi besar untuk melakukan intensifikasi pertanian padi. Faktor pendorong terjadinya peralihan ini kemudian memungkinkan beras menjadi komoditas, boleh jadi karena peningkatan suplai barang-barang dagangan dari bagian lain Nusantara. Salah satu di antara yang paling mencolok dalam catatan arkeologis adalah benda-benda keramik (Bulbeck dan Caldwell 2000). Peralihan ke pertanian padi sawah inilah yang memungkinkan melejitnya populasi di Sulawesi Selatan yang sekaligus memacu pertumbuhan kerajaan-kerajaan historis Bugis dan Makassar (Bulbeck dan Caldwell 2008: 15).

Hasil penelitian Bulbeck dkk di Wajo memberikan argumen bahwa, ekspansi pertanian padi setelah abad ke-13 dirangsang oleh meningkatnya ketersediaan barang-barang dagangan impor utamanya kain tulis India dan keramik Tiongkok dan Asia Tenggara. Selain itu, ketersediaan beras juga menjadi menjadi alat tukar untuk membeli barang-barang impor dari orang-orang Filipina, Jawa dan pedagang Indonesia lainnya (Bulbeck dan Caldwell 2000: 103; Bulbeck dan Caldwell 2008: 16).

Teks-teks tersebut menyajikan gambaran bahwa sejak awal politik ekonomi kerajaan-kerajaan Sulawesi Selatan bersandar pada padi. Pada sisi yang sama pihak-pihak penguasa turut memberi perhatian serius terhadap budidaya padi. Perluasan pertanian padi sesungguhnya bergantung pula pada penempaan besi untuk memproduksi alat-alat pertanian, juga persenjataan. Bukti keberadaan

tempat penempaan besi dapat ditemukan di beberapa situs bekas istana seperti bukti mengenai sisa aktivitas pembuatan alat logam adalah jenis penemuan sisa besi (*iron slag*) di Tinco (Bulbeck dan Caldwell, 2008: 15-16).

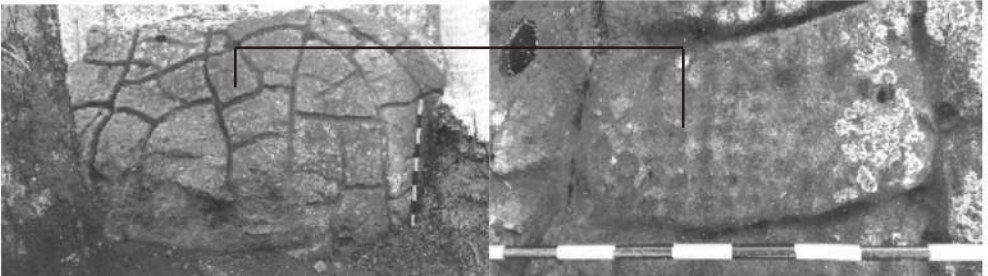


Sejumlah sisa besi (*iron slag*) yang ditemukan dalam kotak ekskavasi di Tinco 2012 pada kedalaman 50 cm (sumber: Hasanuddin, 2015: 376).

Berdasarkan survei tahun 1986 terkait dengan temuan sisa besi, hasil penelitian kami selama ini menunjukkan bahwa situs bekas istana di Tinco, terletak sekitar empat kilometer di utara Watansoppeng (Kallupa et al. 1989). Dari hasil survei dan ekskavasi yang dilakukan di Tinco, ditemukan sejumlah fragmen gerabah dan keramik asing serta sisa peleburan besi (*iron slag*). Demikian pula laporan Caldwell ketika mengunjungi situs di Baringeng pada 1998, Ia menemukan bukti peleburan dalam bentuk sisa bijih besi (Caldwell et al, 2017: 302). Fenomena penggunaan benda-benda besi di Soppeng telah membuka tabir baru dalam penyusunan kerangka sejarah kebudayaannya. Temuan sisa-sisa besi (*iron slag*) di beberapa situs seperti Tinco, Goarie, Cabenge, dan Sikkanyili cukup memberi pemahaman mengenai adanya industri pembuatan benda-benda besi pada masa lampau (Hasanuddin, 2016). Perluasan pertanian Cina ke negeri-negeri yang punya hutan di selatan dan baratnya sangat mungkin membutuhkan pasokan peralatan besi yang dapat diandalkan, termasuk parang dengan ujung yang berat sehingga dapat berfungsi ganda sebagai senjata. Bulbeck dan Caldwell meyakini bahwa sumber besi ini ialah Luwu (Caldwell et al, 2017:307-308).

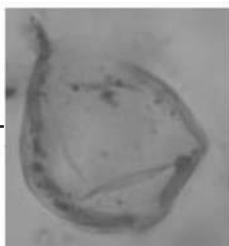
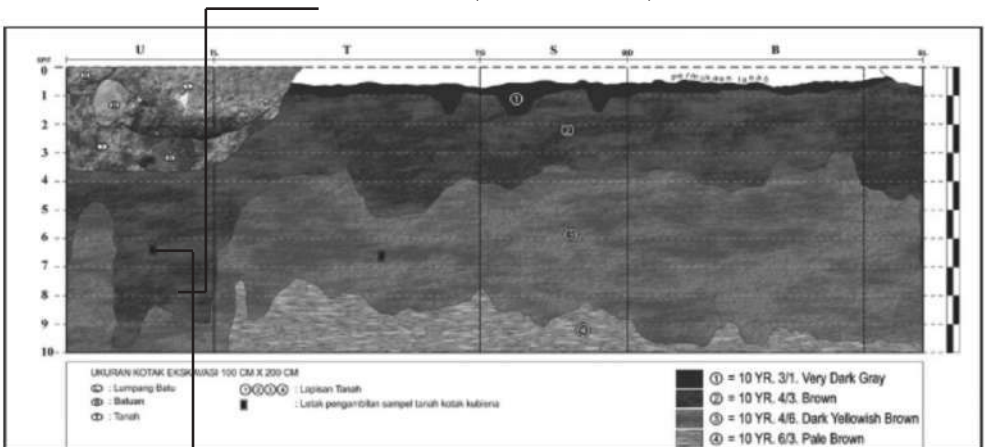
Hasil analisis dan klasifikasi artefak diperoleh gambaran bahwa situs Tinco tidak lepas dari pengaruh eksternal terutama kegiatan perdagangan. Dikatakan seperti itu sebab keramik merupakan artefak yang berasal dari luar misalnya dari China, Vietnam, Jepang, dan Eropa. Dari hasil survei

ditemukan, frekuensi temuan fragmen keramik asing yang paling banyak berasal dari Ming Swatow (abad 15-16) dan Ching BW (abad 17-18). Proses okupasi yang berlangsung sekian lama itu telah mencapai puncaknya sekitar abad ke-15 – 18 M. Jika merunut pada peristiwa terjadinya *Tomanurung* yang menjadi cikal bakal lahirnya pemerintahan kerajaan Soppeng sekitar abad 13 M, maka pemukiman yang berlangsung ketika itu masih bercorak pra-Islam.



Batu yang menyerupai petak-petak persawahan di lingkungan Lawo (kiri). Pada bagian permukaannya terdapat lubang-lubang dakon dengan jumlah lubang 49 atau 7 x 7 lubang [kanan] (Sumber: Dokumen pribadi 07/04/2018).

760 +/- 30 BP (cal.CE 1219-1284)



Polen Poaceae



Sungai Lawo sebagai salah satu sumber air yang digunakan untuk pertanian (Sumber: dokumen pribadi).

Hasil penelitian di Tinco telah mengamati sampel tanah pada kedalaman 65 cm (pada lapisan tanah kedua) untuk dianalisis tentang tingkat kesuburan dan pollen. Sampel tanah tersebut memiliki asosiasi temuan satu lapisan tanah yang sama dengan arang yang telah dianalisis pertanggalannya, yakni berasal dari abad ke-13. Sampel tanah tersebut dianalisis di Laboratorium Universitas Sains Malaysia di Penang. Dari analisis sampel tanah telah diperoleh serbuk sari tumbuhan (pollen) yaitu jenis *Poaceae*. *Poaceae* merupakan salah satu spesies tumbuhan berbunga yang penting dari segi pertanian. Kebudayaan manusia sangat bergantung kepada penyediaan sejumlah bahan makanan yang dihasilkan oleh spesies ini seperti padi, gandum, dan jagung.

Dari analisis sampel tanah menunjukkan bahwa tanah di Tinco dan sekitarnya memiliki tekstur terdiri atas sebagian pasir, tanah liat, dan debu. Berdasarkan sifat fisik tanah, semakin berat tekstur tanah maka lebih sesuai penggunaannya sebagai tanah basah (padi sawah). Tekstur tanah yang lebih ringan, tanaman yang sesuai ditanam ialah seperti kacang-kacangan.

Sifat kapasitas penyerapan tanah di Tinco mempunyai tingkat kesuburan yang bagus karena susunan kationnya didominasi oleh unsur K (Kalium), Ca (Calsium) dan Mg (Magnesium) sehingga nilai pH tanah menjadi normal (sekitar 6.5). Dengan demikian, sifat tanah di Tinco mempunyai kemampuan

penyerapan tinggi diikuti kemampuan penukaran di antara zarah *kolloid*. Kemampuan penyerapan ini menyebabkan air serta zat nutrisi mudah diserap, sehingga terjadi peningkatan kesuburan tanah yang sangat sesuai untuk pertanian dan tanaman ladang.

Demikianlah tulisan ini saya hadirkan untuk menambah pengetahuan mengenai kearkeologian dalam kaitannya dengan masa hunian didasarkan bukti-bukti arkeologi khususnya di Soppeng. Kaitannya dengan masa La Galigo, tulisan ini menyajikan masa hunian berskala *wanuwa* dan bagaimana kajian arkeologi membuktikan adanya aktivitas pertanian yang memiliki kontribusi besar dalam memenuhi kebutuhan pangan manusia. Hasil penelitian ini telah disampaikan pada Seminar La Galigo di Soppeng, Sulawesi Selatan pada 18 – 19 Desember 2018. Terima kasih kepada semua pihak yang memberi sumbangsih pemikiran dalam penulisan makalah ini. Terima kasih juga disampaikan kepada seluruh Panitia Seminar La Galigo Soppeng yang telah memberi kesempatan untuk mempresentasikan makalah ini. ■

Daftar Pustaka

- Abd. Latif, Nordin Hussin, dan Rahilah Omar (2012). “Konsep *Wanua* dan *Palili* di Konfederasi Ajatappareng di Sulawesi Selatan”. *Geografia: Malaysian Journal of Society and Space*, 8 (7): 96-103.
- Bulbeck, D. dan Caldwell, I. (2000). *The Land of Iron: The Historical Archaeology of Luwu and The Cenrana Valley*. Hull: University of Hull, Centre for South-East Asian Studies.
- Bulbeck, D. dan Caldwell, I. (2008). “*Oryza Sativa* and The Origins of Kingdoms in South Sulawesi, Indonesia: Evidence From Rice Husk Phytoliths”. *Indonesia and the Malay World*. London: Routledge, 1-20.
- Cadlwell, I. (1988). *South Sulawesi A.D. 1300 – 1600; Ten Bugis Texts*. Disertasi. Canberra : Australian National University.
- Caldwell, I. dan Wellen, Kathryn (2017). *Finding Cina: A New Paradigm for Early Bugis History*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 173: 296–324.
- Druce, S. C. (2005). *The Land West of The Lakes; The History of Ajattappareng, South Sulawesi, AD 1200 to 1600*. Disertasi, University of Hull.
- Hadrawi, Muhlis (2016). “Jejak Awal Wanuwa-wanuwa Soppeng dan Pertumbuhannya: Kajian Berdasarkan Manuskrip”. (dalam Hasanuddin dan Bernadeta AKW (ed.) *Lembah Walenmae Lingkungan Purba dan Jejak Arkeologi Peradaban Soppeng*, hal. 139-160. Yogyakarta: Ombak.
- Hasanuddin (2015). 2015. *Kebudayaan Megalitik di Sulawesi Selatan dan Hubungannya dengan Asia Tenggara*. Disertasi. Pulau Penang: Universiti Sains Malaysia.
- Hasanuddin (2017). “Situs-situs Megalitik di Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan”. Dalam *Jurnal Kapata* Volume 13 Nomor 1: 83-94.
- Kallupa, Bahru; Bulbeck. David; Caldwell, Ian; Sumantri, Iwan; Demmanari, Karaeng (1989). *Survey Pusat Kerajaan Soppeng 1100 – 1986*. Australia: Final Report to the Australian Myer Foundation.
- Mattulada (1982). “Kebudayaan Bugis Makassar”. Dalam Koentjaraningrat (ed) *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Jambatan.

- Pelras, Christian. (2006). *Manusia Bugis*. Terjemahan buku The Bugis oleh Abdul Rahman Abu, Hasriadi, Nurhady Sirimorok. Jakarta : Nalar.
- Rouse, Irvin. (1972). *Settlement Patterns in Archaeology. Man, Settlement and Urbanism*. P. J. Ucko, R. Tringham and G. W. Dimbleby (ed.). 95 – 107. England: Duckworth.

Bab 17

Perspektif Geografi Situs-situs Kerajaan Soppeng Abad ke-14 - 17

Muhammad Nur,¹ Akin Duli,² Andi Dian Savitri,³ Rosmawati⁴

Abstrak

Penelitian ini mengkaji 14 situs pemukiman penyangga Kerajaan Soppeng pada abad ke-14 yang menggunakan perspektif arkeologi lingkungan dengan menguji lima variabel lingkungan fisik. Lima variabel lingkungan fisik tersebut yakni ketinggian, kelerengan, jenis batuan, jenis tanah, dan sungai. Tujuan penelitian ini untuk mengetahui korelasi situs permukiman dengan lingkungan fisik. Hasil pengujian menunjukkan bahwa terdapat korelasi kuat antara situs permukiman (wanuwa) dengan lingkungan fisiknya, serta melahirkan asumsi bahwa terdapat pola pemilihan ruang pemukiman oleh masyarakat di Kerajaan Soppeng pada abad ke-14. Alasan pemilihan ruang permukiman tersebut mempertimbangkan tipe lahan yang sesuai untuk kegiatan pertanian. Kesimpulan ini mendukung hipotesis sejarah bahwa Kerajaan Soppeng merupakan tipe kerajaan agraris di pedalaman Sulawesi Selatan yang telah mempraktikkan pola intensifikasi pertanian padi basah sejak abad ke-14.

Pendahuluan

Dalam historiografi lokal, mencatat Soppeng sebagai kerajaan yang memegang

¹ Department of Archaeology, Hasanuddin University, Makasar, Indonesia. E-mail:mnur@unhas.ac.id dan nur110970@gmail.com

² Department of Archaeology, Hasanuddin University, Makasar, Indonesia. Email:akinduli@yahoo.co.id dan akinduli@unhas.ac.id

³ Freelance archaeologist. email: abdiarkan2006@gmail.com

⁴ Department of Archaeology, Hasanuddin University, Makasar, Indonesia. E-mail:rosmawati@unhas.ac.id

peranan penting dalam sejarah pertumbuhan sosial-budaya di Sulawesi Selatan. Penyajian data sumber tutur dan naskah *lontara* disepakati oleh beberapa sarjana bahwa Kerajaan Soppeng telah teridentifikasi keberadaannya bermula pada abad ke-12 dan ke-13 (Caldwell, 1988; Caldwell & Wellen, 2017; Hadrawi & Nuraidar Agus, 2018). Dikisahkan bahwa komunitas-komunitas *wanuwa* di Kerajaan Soppeng terintegrasi dalam 60 toponim yang masing-masing dipimpin oleh seorang *Matoa*. Pola pemukiman komunitas tradisional Soppeng memiliki ciri yang sama dengan pembentukan kerajaan-kerajaan kuno di Asia Tenggara, yakni pada awalnya ditandai oleh situasi ketidakstabilan. Ketidakstabilan itu pada akhirnya muncul tokoh pemersatu yang dianggap dapat menyejahterakan rakyat.

Penjelasan sejarah Kerajaan Soppeng telah banyak diulas oleh beberapa sarjana seperti Caldwell (1988), Caldwell & Wellen (2017), Kallupa (1989), Agustawan (1990), Druce, (2009), Hasanuddin (2015) dan Hadrawi & Nuraidar Agus (2018). Penelitian tersebut telah memberikan pemahaman yang lebih baik tentang sejarah Kerajaan Soppeng dalam perspektif arkeologi, sejarah, dan arkeologi-sejarah. Artikel ini akan fokus pada empat belas toponim penyangga Kerajaan Soppeng periode abad ke-14 hingga abad ke-17 dalam perspektif arkeologi lingkungan. Sumbangannya dalam konteks penelitian sejarah Sulawesi Selatan adalah menguatkan beberapa hipotesis sejarah tentang penghunian wilayah subur yang memungkinkan berlangsungnya proses intensifikasi pertanian padi pada abad ke-14.

Kabupaten Soppeng merupakan salah satu daerah dalam wilayah Provinsi Sulawesi Selatan yang memiliki luas wilayah 1500 km². Kabupaten ini meliputi enam wilayah pemerintahan administratif tingkat kecamatan, yaitu Kecamatan Lalabata, Kecamatan Liliraja, Kecamatan Lilirilau, Kecamatan Marioriwawo, Kecamatan Marioriwawa, dan Kecamatan Donri-Donri. Kabupaten Soppeng dengan Ibukota Watansoppeng berada dalam wilayah Kecamatan Lalabata, terletak pada posisi sebelah timur Provinsi Sulawesi Selatan, sekitar 170 km dari Makassar, ibukota Provinsi Sulawesi Selatan (Duli & Nur, 2016).

Letak astronomis Kabupaten Soppeng secara keseluruhan berada di antara 4°06' LS - 4° 36' LS dan 119° 42' 18" BT - 120° 06' 13" BT. Posisi astronomi ini menyebabkan wilayah Soppeng tergolong iklim sedang dengan temperatur udara ± 24°-30° C. Keadaan angin berada pada kecepatan lemah dan sedang dengan curah hujan rata-rata 1.500 mm. Musim hujan biasanya terjadi pada bulan Desember, Januari, Februari, Maret, dan April, sedangkan musim kemarau terjadi pada bulan Agustus sampai November; sementara itu tingkat kekeringan tertinggi terjadi pada bulan September.



Bentangan sawah dan pegunungan (bawah), sungai di Kabupaten Soppeng (atas).

Berdasarkan data kantor Statistik Kabupaten Soppeng, secara geomorfologis Kabupaten Soppeng terletak pada depresi Sungai Walennae yang terdiri atas tanah daratan dan perbukitan (Whitten, 1987; Nur, 2015). Areal seluas ± 700 km² merupakan morfologi tanah daratan yang berada pada ketinggian rata-rata antara 100 - 200 meter di atas permukaan laut. Sementara areal seluas ± 800 km² merupakan daerah perbukitan dengan ketinggian rata-rata ± 200 meter di atas permukaan laut. Ibukota Soppeng (Watansoppeng) sendiri berada pada ketinggian ± 120 meter di atas permukaan laut. Data ini memperlihatkan bahwa wilayah Kabupaten Soppeng secara garis besar terdiri atas tanah datar, di samping bagian terbesarnya merupakan areal perbukitan. Persentase tanah datar dan bukit/gunung adalah 30% : 70%. Wilayah Kabupaten Soppeng terdapat beberapa gunung, seperti gunung Nene Conang 1.463 m (dpl), gunung Sewo 860m (dpl), gunung Lapancu 850 m (dpl), gunung Buludua 800m (dpl) dan gunung Paowengeng 760m (dpl). Di daerah ini juga dialiri oleh enam sungai besar, yaitu: Sungai Langkemme, Walennae, Soppeng, Lawo, Paddangeng, dan Sungai Lajaroko.

Ada dua hal yang akan didiskusikan dalam tulisan ini yaitu (1) korelasi antara situs-situs bekas Kerajaan Soppeng dengan lingkungan fisik dan (2) kaitan pola pemilihan situs pemukiman dengan data sejarah Kerajaan Soppeng. Walaupun cukup banyak variabel lingkungan yang dapat diujikan dalam penelitian ini, namun hanya lima yang akan dibincangkan yaitu ketinggian tempat, kelempungan, batuan, tanah, dan sungai. Secara umum, tujuan studi ini adalah ingin mengetahui apakah lingkungan fisik berpengaruh terhadap pemilihan sebuah lokasi untuk dijadikan sebagai areal pemukiman. Selanjutnya, berdasarkan analisis lingkungan tersebut, akan diketahui pola pikir masyarakat Kerajaan Soppeng abad ke-14 dalam memilih *wanuwa* atau situs pemukiman.

Data lapangan dikumpulkan dalam empat kali kunjungan riset antara tahun 2008-2011 terhadap situs-situs pemukiman penyangga Kerajaan Soppeng abad ke-14. Meskipun dalam naskah lontara' dicatat 60 toponim tua yang menyangga Kerajaan Soppeng tetapi sebagian besar sulit dipastikan lokasi permukimannya. Akumulasi data artefak, lingkungan, *lontara'*, dan cerita rakyat mengarahkan kami ke-14 situs pemukiman kuno yang dijadikan sampel dalam artikel ini. Setelah 14 situs tersebut diverifikasi dan dipastikan sebagai situs penyangga Kerajaan Soppeng, survei arkeologi dilakukan. Data yang dikumpulkan adalah data geografi dan data arkeologi. Data geografi meliputi data tanah, batuan, kemiringan, jarak dari sungai dan ketinggian sedang data arkeologi meliputi fragmen keramik (tembikar, *stoneware*, dan porselin), monumen, dan artefak relik lainnya.

Data geografi dari 14 situs pemukiman kuno kerajaan Soppeng kemudian dikategorikan lalu ditabulasi secara sederhana. Lima jenis data lingkungan yang dijadikan sebagai variabel adalah tanah, batuan, kemiringan, jarak dari sungai, dan ketinggian. Lima variabel tersebut diujikan pada 14 situs pemukiman untuk mengetahui kecenderungan yang akhirnya menghasilkan korelasi. Kesimpulan penelitian adalah (1) tingkat korelasi 14 situs pemukiman dengan lima variabel lingkungan dan (2) adalah hubungan tingkat korelasi tersebut dengan data sejarah Kerajaan Soppeng.

Data Geografi Situs Pemukiman Kuno Soppeng

Adapun data lima variabel lingkungan dari 14 situs permukiman kuno Kerajaan Soppeng abad ke-14 diuraikan sebagai berikut.

1. Ketinggian Tempat

Untuk pengukuran di lapangan, diambil dua titik yaitu titik yang paling rendah dan titik paling tinggi dalam lokasi situs.

Tabel 1. Ketinggian Setiap Situs

No	Nama Situs	Ketinggian
1.	Salotungo	95-130 mdpl
2.	Ujung	100-120 mdpl
3.	Botto	111-121 mdpl
4.	Laleng Benteng	102-123 mdpl
5.	Bila (Makam Jera' Lompoe)	125-137 mdpl
6.	Sewo	325-417 mdpl
7.	Lawo	145-176 mdpl
8.	Tinco	99-133 mdpl
9.	Bulu Matanre	625-822 mdpl
10.	Petta Balubue (Sekkangnyili)	23-29 mdpl
11.	Pising	41-59 mdpl
12.	Goarie	153-182 mdpl
13.	Marioriawa	61-77 mdpl
14.	Umpungeng	769-875 mdpl

2. Kelerengan

Untuk mengetahui kelerengan sebuah situs, penulis melakukan survei permukaan situs, menentukan distribusi temuan arkeologis kemudian menarik garis imajiner untuk irisan. Penentuan garis imajiner untuk irisan penampang berdasarkan dari titik tertinggi dan terendah dalam situs. Analisis kelerengan dalam bagian ini menggunakan satuan persen. Cara pengukuran kelerengan dengan satuan persen menggunakan rumus sebagai berikut:

$$\text{Kelerengan (\%)} = \frac{A}{B} \times 100\%$$

Di mana A adalah selisih titik terendah dan titik tertinggi dalam satu situs. B adalah jarak horisontal dari titik terendah sampai titik tertinggi dengan menggunakan rumus tersebut. Pemerolehan hasil berdasarkan rumus sebagai berikut.

Tabel 2. Besaran Kelerengan Setiap Situs

No	Nama Situs	Kelerengan
1.	Salotungo	14,0 %
2.	Ujung	6,6 %
3.	Botto	5,0 %
4.	Laleng Benteng	13,1 %
5.	Bila (Makam Jera' Lompoe)	7,0 %
6.	Sewo	32,2 %
7.	Lawo	2,7 %
8.	Tinco	5,6 %
9.	Bulu Matanre	39,4 %
10.	Petta Balubue (Sekkangnyili)	3,0 %
11.	Pising	5,9 %
12.	Goarie	21,3 %
13.	Marioriawa	14,6 %
14.	Umpungeng	39,8%

3. Batuan

Geologi (litologi) daerah penelitian umumnya terdiri dari batuan endapan aluvium dan pantai (Qac) dengan luas 37.754,45 atau 25,17% dari total luas Kabupaten Soppeng yang dominan dijumpai di bagian utara dan timur. Formasi Walannae: batu pasir, batu lanau, tufa, napal, batu lempung, dan batu gamping (Tm_{pw}) yang tersusun dari batu pasir, batu lanau, tufa, napal, batu lempung, dan batu gamping dengan luas 35.172,2 ha atau 23,45% dari total luas Kabupaten Soppeng yang tersebar di bagian utara, timur, dan selatan. Anggota Tacipi dari Formasi Walannae: batu gamping (Tm_{pt}) dengan luas 5.787,19 ha atau 3,86% dari total luas Kabupaten Soppeng yang dominan dijumpai di bagian timur. Batuan gunung api Soppeng: breksi, dan lava (Tm_{sv}) dengan luas 34.292,5 ha atau 22,86% dari total luas Kabupaten Soppeng yang dominan dijumpai di bagian utara dan selatan. Formasi gunung api Camba: breksi, lava, tufa, konglomerat (Tm_{cv}) yang dominan dijumpai di bagian barat dengan luas 35.719,09 ha atau 23,81% dari total luas Kabupaten Soppeng. Formasi Tonasa: batu gamping (Tm_t) dengan luas 1.271,57 ha atau 0,84% dari total luas Kabupaten Soppeng yang dominan dijumpai di bagian selatan (Magfiranur, 2007). Berdasarkan peta geologi Kabupaten Soppeng, jenis batuan yang terdapat pada lokasi penelitian yaitu: 1) Endapan aluvium dan pantai, 2) Batuan gunung api Soppeng: breksi dan lava.

4. Tanah

Berdasarkan peta Tanah Tindjau Provinsi Sulawesi Selatan (1968), di daerah penelitian yang tersebar di Kecamatan Lalabata dan Donridonri terdapat empat jenis tanah. Di Kecamatan Lalabata jenis tanahnya berupa Litosol, Komplek Mediteran Coklat, dan Regosol Coklat; sementara itu tanah di Kecamatan Donridonri jenis tanahnya berupa Mediteran Coklat Kelabuan.

5. Sungai

Sungai-sungai pada umumnya berhulu di daerah pegunungan di bagian selatan dan barat Soppeng. Sungai yang mengalir di sekitar daerah penelitian memiliki radius 0 sampai 10 km. Adapun sungai yang berada di sekitar daerah penelitian adalah Sungai Walannae, Sungai Soppeng, Sungai Lawo, Sungai Paddangeng, Sungai Mario, dan Sungai Cenrana. Sungai terbesar yang melalui lembah sebelah timur soppeng adalah Sungai Walannae, berhulu di pegunungan Lompobattang dan bermuara di Teluk Bone. Dari hasil peng-

amatan, sungai yang terdekat dengan daerah penelitian yaitu Sungai Soppeng, Sungai Masewali, Sungai Lawo yang merupakan sumber air untuk kebutuhan rumah tangga dan kebutuhan sistem pertanian sawah.

Korelasi Situs dengan Variabel Lingkungan

1. Situs dan Ketinggian Tempat

Hasil pencocokan data lapangan dengan Peta Rupabumi Indonesia untuk ketinggian situs-situs Kerajaan Soppeng, menunjukkan tidak banyak ditemukan perbedaan. Untuk memudahkan analisis, penulis menggunakan klasifikasi ketinggian tempat yang biasa digunakan dalam penelitian arkeologi seperti dalam penelitian Mundardjito (1999 & 2002). Menurutnya, tempat-tempat ketinggian dibagi ke dalam tiga golongan yaitu: tempat yang memiliki ketinggian kurang dari 200 mdpl disebut sebagai *low land*, tempat yang memiliki ketinggian 200-1500 mdpl disebut *middle land*, dan tempat yang memiliki ketinggian 1500 mdpl disebut *high land* (Mundardjito, 2002).

Berdasarkan hasil pengukuran yang telah dilakukan pada wilayah penelitian yang telah ditentukan, maka situs yang masuk dalam kategori *low land* yaitu: situs Salo Tungo, situs Ujung, situs Botto, situs Laleng Benteng, situs Jera Lompoè, situs Lawo, situs Tinco, situs Petta Balubue, situs Pising, situs Goarie, dan situs Marioriawa. Sedangkan yang masuk dalam kategori *middle land* yaitu: situs Sewo, situs Bulu Matanre, dan situs Umpungeng. Tidak ditemukan satu pun si-

Tabel 3. Persentase Kategori Ketinggian Situs Pemukiman Kerajaan Soppeng

No.	Nama Situs	Low Land	Middle Land	High Land
1	Salotungo	v	-	-
2	Ujung	v	-	-
3	Botto	v	-	-
4	Laleng Benteng	v	-	-
5	Bila (Makam Jera' Lompoe)	v	-	-
6	Sewo	-	v	-
7	Lawo	v	-	-
8	Tinco	v	-	-
9	Bulu Matanre	-	v	-
10	Petta Balubue (Sekkangnyili)	v	-	-
11	Pising	v	-	-
12	Goarie	v	-	-
13	Marioriawa	v	-	-
14	Umpungeng	-	v	-
	Persentase	78,5 %	21,5 %	0 %

tus yang terletak pada daerah ketinggian antara 1500 mdpl (*high land*). Tabel 3 adalah persentase ketinggian situs-situs Kerajaan Soppeng.

Persentase dataran rendah yang dijadikan lokasi penelitian sangat tinggi. Persentase ini menggambarkan bahwa dataran rendah (kurang dari 200 mdpl) merupakan ketinggian tempat yang paling digemari dijadikan lokasi permukiman. Sebuah pertanyaan muncul. Hal yang menjadi pertanyaan adalah mengapa dataran rendah tersebut yang dipilih, sementara pilihan lokasi dengan ketinggian yang sangat bervariasi terdapat di Kabupaten Soppeng.

2. Situs dan Kelerengan

Secara garis besar, data kelerengan Kabupaten Soppeng memiliki variasi kelerengan yang cukup tinggi) untuk dipilih menjadi lokasi permukiman (Magfiranur, 2007). Untuk memudahkan klasifikasi kelerengan, penulis menggunakan klasifikasi kelerengan yang disarankan oleh Mundardjito (2002), yang membagi kelerengan lokasi penelitiannya menjadi 3 bagian yaitu pertama, kurang dari 2%, kedua, 2-15% dan ketiga, lebih dari 15%. Bila dihubungkan dengan data kelerengan situs-situs Kerajaan Soppeng, akan terlihat data pada tabel berikut.

Tabel 4. Persentase Kategori Kelerengan Situs Permukiman Kerajaan Soppeng

No.	Nama Situs	0-2%	2-15%	Lebih dari 15%
1	Salotungo	-	v	-
2	Ujung	-	v	-
3	Botto	-	v	-
4	Laleng Benteng	-	v	-
5	Bila (Makam Jera' Lompoe)	-	v	-
6	Sewo	-	-	v
7	Lawo	-	v	-
8	Tinco	-	v	-
9	Bulu Matanre	-	-	v
10	Petta Balubue (Sek kangnyili)	-	v	-
11	Pising	-	v	-
12	Goarie	-	-	v
13	Marioriawa	-	v	-
14	Umpungeng	-	-	v
	Persentase	0 %	71,4 %	28,6 %

Persentase kelerengan tersebut memperlihatkan bahwa tidak ada situs Kerajaan Soppeng yang menempati lokasi yang datar sebagai lokasi pemukiman. Hal ini disebabkan karena topografi permukaan tanah di Kabupaten Soppeng cukup bergelombang dan lokasi yang permukaan tanahnya datar biasanya pada pinggiran sungai yang selalu terkena banjir akibat air sungai yang meluap.

Sebagian besar (71,4%) situs menempati permukaan tanah dengan kelerengan antara 2-15%. Kelerengan ini memang sangat ideal untuk pemukiman karena pada lokasi yang landai, air permukaan (*run off water*) yang mengalir lebih lambat tanpa menimbulkan erosi humus atau tanah permukaan yang cenderung dihindari oleh para pemukim dan pengolah tanah pertanian (Mundardjito, 2002: 141). Alasan ini mungkin yang paling rasional untuk menerangkan gejala kelerengan pada situs-situs Kerajaan Soppeng. Empat situs atau 28,6% sampel populasi dapat dikatakan memiliki kelerengan yang curam yaitu situs Sewo, situs Bulu Matanre, Situs Goarie, dan situs Umpungeng.

Keempat situs ini dapat diterangkan sebagai situs yang posisinya memiliki peranan tertentu dalam menunjang Kerajaan Soppeng. Menurut penulis, situs Bulu Matanre ditempatkan di daerah ketinggian di perbatasan bagian barat karena dipergunakan untuk membendung pasukan Kerajaan Sidenreng yang merupakan kerajaan tetangga sekaligus menjadi kerajaan saingannya. Sedangkan situs Sewo, berdasarkan temuan monumen yang memiliki ciri megalitik yang cukup kuat seperti dolmen, medium pemujaan, batu temu gelang, lesung wadah air dan teras berundak memperlihatkan bahwa situs ini mendahului munculnya situs-situs Kerajaan Soppeng lainnya atau masa megalitik. Sebagaimana diketahui bahwa salah satu ciri kuat dari permukiman megalitik adalah lokasinya pada ketinggian dan cenderung memiliki kelerengan yang agak curam. Tradisi tutur masyarakat setempat juga memperkuat argumentasi bahwa situs Sewo lebih tua dari situs-situs masa awal munculnya Kerajaan Soppeng. Sedangkan situs Umpungeng dan Goarie yang berada pada kelerengan yang curam, memiliki posisi penting untuk mengawal Soppeng di sisi selatan.

3. Situs dan Batuan

Terdapat enam (6) jenis batuan yang terdapat di Kabupaten Soppeng, namun hanya dua jenis batuan yang ditempatkan sebagai areal permukiman pada masa Kerajaan Soppeng, yaitu batuan endapan aluvium dan pantai, serta batuan gunung api breaksi dan lava. Dua jenis batuan tersebut terbentuk pada

zaman geologi tertier dan berlanjut ke zaman quarter (awal plestosen). Indikasi endapan pantai masih jelas terlihat pada permukaan yang tersingkap di mana sisa hewan laut ditemukan menempel pada batuan.

Tabel 5. Persentase Kategori Batuan Situs Permukiman Kerajaan Soppeng

No.	Nama Situs	a	b	c	d	e	F
1	Salotungo	V	-	-	-	-	-
2	Ujung	V	-	-	-	-	-
3	Botto	V	-	-	-	-	-
4	Laleng Benteng	V	-	-	-	-	-
5	Bila	V	-	-	-	-	-
6	Sewo	-	-	-	V	-	-
7	Lawo	V	-	-	-	-	-
8	Tinco	V	-	-	-	-	-
9	Bulu Matanre	-	-	-	V	-	-
10	Petta Balubue	V	-	-	-	-	-
11	Pising	V	-	-	-	-	-
12	Goarie	V	-	-	-	-	-
13	Marioriawa	V	-	-	-	-	-
14	Umpungeng	-	-	-	V	-	-
	Persentase	78,5%	0%	0%	21,5%	0%	0%

Keterangan

- a. Endapan aluvium dan pantai
- b. Anggauta Tacipi dari formasi Walanae: batu gamping
- c. Formasi Walannae: batu pasir, batu lanau, tufa, napal, batu lempung, konglomerat dan batu gamping.
- d. Batuan gunung api Soppeng: breaksi dan lava.
- e. Batuan gunung api Camba: breksi, lava, tufa dan konglomerat.
- f. Formasi Tonasa: batu gamping.

Terdapat 78,5% sampel populasi pada 11 situs berada dalam struktur batuan endapan aluvium dan pantai, hanya 21,5% populasi pada 4 situs yang berada pada struktur batuan gunung api Soppeng breaksi dan lava. Empat struktur batuan lainnya tidak memiliki situs Kerajaan Soppeng. Fakta tingginya perbedaan persentase tersebut, membuka ruang pertanyaan, mengapa jenis batuan aluvium dan pantai dipilih menjadi lokasi pemukiman dengan 78,5%

sampel populasi. Apabila menghubungkan dengan morfologi batuan pembentuknya, pada akhirnya kita memperoleh jawabannya, yakni kebanyakan batuan aluvium dan pantai di kabupaten Soppeng berbentuk kerikil dan sebagian kecil lainnya berbentuk kerakal dan bongkahan. Dominannya batuan yang berbentuk kerikil tersebut lebih memungkinkan areal tersebut sebagai wilayah okupasi permukiman daripada bentuk batuan yang lebih besar seperti kerakal dan bongkahan. Kondisi areal seperti itulah kemudian memberikan penjelasan kepada kita sehingga dapat diterima alasannya, meskipun pemilihan areal permukiman pada umumnya tidak hanya memiliki satu pertimbangan saja.

4. Situs dan Tanah

Tabel di bawah ini menguraikan korelasi antara jenis tanah dengan lokasi situs-situs Kerajaan Soppeng. Korelasi situs dan jenis tanah penting dijadikan variabel karena setiap jenis tanah memiliki potensi yang berbeda-beda. Dari 14 situs yang dijadikan sampel, seluruhnya berada pada areal dengan jenis tanah kompleks mediteran coklat-Regosol-Liosol. Tujuh jenis tanah lainnya tidak mengandung situs dalam Kerajaan Soppeng. Ilustrasi yang lebih luas disajikan dalam lampiran peta sebaran situs dan jenis tanah Kabupaten Soppeng.

Tabel 6. Persentase Kategori Jenis Tanah Situs Permukiman Kerajaan Soppeng

No.	Nama Situs	KMC	KMCL	LTS	MC	MCKI	MCKm	RegC	RegCK
1	Salotungo	V	-	-	-	-	-	-	-
2	Ujung	V	-	-	-	-	-	-	-
3	Botto	V	-	-	-	-	-	-	-
4	Laleng Benteng	V	-	-	-	-	-	-	-
5	Bila	V	-	-	-	-	-	-	-
6	Sewo	V	-	-	-	-	-	-	-
7	Lawo	V	-	-	-	-	-	-	-
8	Tinco	V	-	-	-	-	-	-	-
9	Bulu Matanre	V	-	-	-	-	-	-	-
10	Petta Balubue	V	-	-	-	-	-	-	-
11	Pising	V	-	-	-	-	-	-	-
12	Goarie	V	-	-	-	-	-	-	-
13	Marioriawa	V	-	-	-	-	-	-	-
14	Umpungeng	V	-	-	-	-	-	-	-
	Persentase	100%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%

Keterangan KMC adalah kompleks mediteran coklat-Regosol-Liosol. KMCL adalah kompleks mediteran coklat dan litosol. LTS adalah litosol. MC adalah mediteran coklat. MCKL adalah mediteran coklat kelabuan. MCKm adalah mediteran coklat kemerahan. RegC adalah regosol coklat. RegCK adalah regosol coklat kelabuan.

Seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa jenis tanah kompleks mediteran Coklat Regosol-Liosol menurut sistem klasifikasi yang disederhanakan adalah mediteran yang kemudian berubah menjadi Alfisol. Alfisol adalah tanah yang subur, tempat sebagian besar kegiatan pertanian berlangsung (Harjodwinegoro, 2003; Kartasopoetra, et al., 2005). Sampai di sini, kita dapat menemukan satu korelasi yang sangat kuat antara distribusi situs dengan jenis tanah. Jika menghubungkan antara pola subsistensi yang dominan dilakukan pada saat munculnya Kerajaan Soppeng, maka kita menemukan alasan bahwa pemilihan situs Kerajaan Soppeng sangat mempertimbangkan kondisi tanah yang cocok untuk areal pertanian. Dalam konteks itulah memberikan pula justifikasi terhadap wilayah Sekkanynyili sebagai tempat bertumpu atau datangnya sang Tomanurung Soppeng, oleh karena tanahnya sangat sesuai untuk kegiatan pertanian.

5. Situs dan Sungai

Sungai dijadikan sebagai salah satu variabel lingkungan yang mendapat perlakuan analisis sama dengan empat variabel lingkungan lain seperti yang disebutkan di atas. Alasannya adalah sungai merupakan salah satu unsur lingkungan selain mata air dan air tanah yang dapat memenuhi kebutuhan air pemukim situs-situs Kerajaan Soppeng.

Dari 14 situs bekas Kerajaan Soppeng yang dijadikan sampel, terdapat 9 situs atau 64,2% populasi yang memiliki sungai sedangkan yang tidak memiliki sungai ada lima situs atau sebesar 35,8%. Satu hal yang menjadi pertanyaan adalah dari mana komunitas yang mendiami situs-situs yang tidak memiliki sungai tersebut memenuhi kebutuhan air mereka. Kondisi tanah sekitar situs sangat memungkinkan tersedianya air tanah di tiga situs yang tidak memiliki sungai yaitu situs Sewo, Bulu Matanre, situs Umpungeng, dan situs Petta Balubue. Hal ini sangat jelas terlihat karena penduduk sekitar situs dalam kondisi sekarang memanfaatkan air tanah dengan cara membuat sumur. Hampir setiap rumah memiliki sumur untuk pemenuhan kebutuhan air keluarga. Bahkan situs seperti Bulu Matanre memiliki sumber mata air yang mengalir secara konstan meskipun dalam musim kemarau. Boleh jadi alasan

ketersediaan air tanah inilah yang menjadikan situs-situd tertentu lokasinya tidak harus selalu dekat dengan sungai.

Diskusi dan Kesimpulan

Pengujian variabel lingkungan fisik pada 14 situs permukiman dalam terminologi lokal disebut *wanuwa* yang berkedudukan sebagai penyangga Kerajaan Soppeng, diperoleh data yang menunjukkan bahwa lingkungan fisik berpengaruh kuat terhadap pemilihan ruang. Dari lima variabel lingkungan fisik yakni ketinggian, kelerengan, jenis batuan, jenis tanah dan sungai, kondisi tanah merupakan variabel yang paling menunjukkan korelasi kuat dengan situs permukiman. Seperti yang telah diuraikan, terlihat bahwa variabel jenis tanah memperlihatkan korelasi yang sangat kuat dengan persentase 100% lokasi situs menempati areal dengan tanah jenis kompleks mediteran coklat-Regosol-Liosol. Sedangkan variabel lain misalnya ketinggian tempat memperlihatkan adanya korelasi yang juga cukup kuat dengan persentase 78,5% atau 11 situs berada pada areal yang termasuk dalam *low land*, tiga situs lain (21,5%) berada pada areal *middle land*. Hasil analisis variabel jenis batuan memperlihatkan gejala yang sama yaitu 78,5% atau 11 situs menempati areal dengan jenis batuan aluvium dan pantai sementara 21,5% atau tiga situs lain menempati areal dengan jenis batuan gunung api Soppeng: breaksi dan lava. Variabel kelerengan juga memperlihatkan gejala yang sama yaitu 71,4% atau 10 situs menempati areal dengan kelerengan 2-15% sedangkan empat situs lainnya menempati areal dengan kelerengan lebih dari 15%. Variabel terakhir adalah sungai, juga memperlihatkan korelasi yang kuat antara penempatan situs dengan sungai. Ada 64,2% populasi atau sembilan situs yang terletak dekat sungai sedangkan 35,8% populasi atau lima situs yang tidak memiliki sungai.

Hal yang penting dicatat adalah terdapat pola pemilihan ruang permukiman di Kerajaan Soppeng pada abad ke-14. Jika dikaitkan dengan penelitian sejarah Kerajaan Soppeng yang telah dilakukan oleh beberapa sarjana, maka terdapat informasi yang mendukung hasil pengujian lima variabel lingkungan tersebut yaitu awal tradisi pertanian. Hipotesis pertanian berdasarkan kronik lokal yang menunjukkan bahwa intensifikasi pertanian padi memegang peranan penting terbentuknya kerajaan-kerajaan lokal di Sulawesi Selatan (Pelras, 1996; Macnight, 1975; Bulbeck & Caldwell, 2000 & 2008). Pada awalnya, Macknight (1975) mengusulkan tahun 1400 sebagai awal pertanian padi intensif di Sulawesi Selatan sesuai analisisnya yang didasarkan

pada kronik Bone dan Wajo. Kajian Caldwell (1988 & 1995) terhadap kronik Soppeng dan Bulbeck & Caldwell (2008) terhadap sisa *phytolith* padi di situs Allangkanangge (Wajo) menunjukkan tarikh yang lebih tua yaitu 1300. Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa 14 situs permukiman Soppeng merupakan lingkungan lahan pertanian yang sangat baik dan berkorelasi kuat dengan pemilihan situs-situs permukiman penyangga Kerajaan Soppeng. ■

Daftar Pustaka

- Agustiawan. 1990. Analisis Megalitik Situs Tinco Tua Soppeng Sulsel. Skripsi Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin, Makassar: tidak terbit.
- Bulbeck, David & Ian Caldwell. 2008. 'Oryza sativa and the origins of kingdoms in South Sulawesi, Indonesia: Evidence from rice phytoliths', *Indonesia and the Malay World* 36:1–20.
- Bulbeck, David & Ian Caldwell. 2000. *Land of Iron: The Historical Archaeology of Luwu and the Cenrana Valley: Results of the Origins of Complex Society in South Sulawesi Project (OXIS)*. Hull: Centre for Southeast Asian Studies, University of Hull, Canberra: School of Archaeology and Anthropology, Australian National University.
- Caldwell, Ian. 1988. South Sulawesi A. D 1300-1600, Ten Bugis Texts, Ph. D. Thesis, Canberra. - Australian National University.
- Caldwell, Ian. 1995. 'Power, state and society among the pre-Islamic Bugis', *Bijdragen tot de Taal-, Land -en Volkenkunde* 151 pp:394–421.
- Caldwell, Ian & Wellen, Kathryn. 2017. *Finding Cina: A New Paradigm for Early Bugis History*. *Bijdragen tot de Taal-, Land -en Volkenkunde* 173. Hal. 296–324.
- Duli, Akin & Muhammad Nur. 2016. *Prasejarah Sulawesi*. Makassar, FIB Press.
- Druce, Stephen. 2009. *The lands west of the lakes: A history of the Ajattappareng kingdoms of South Sulawesi, 1200 to 1600 CE*. Leiden: KITLV Press.
- Harjdownegoro, Sarwono. 2003. *Ilmu Tanah*. Akademika Pressindo: Jakarta.
- Hadrawi, Muhlis & Nuraidar Agus, 2018. "Wanuwa and the Communalism System of Ancient Soppeng: A Manuscript-Based Study". *Selected Topics on Archaeology, History and Culture in the Malay World*. hal: 73-85.
- Hasanuddin, 2015. *Kebudayaan Megalitik di Sulawesi Selatan dan Hubungannya dengan Asia Tenggara*. Tidak diterbitkan. Universiti Sains Malaysia. Penang.
- Kallupa, Bahru, et al., 1989. *Survey Pusat Kerajaan Soppeng 1100-1986*. Final Report To The Australian Myer Foundation.
- Kartasopoetra, Ir. A.G., et al., 2005. *Teknologi Konservasi Tanah dan Air*, Rineka Cipta: Jakarta.

- Macknight, C.C. 1975. 'The Emergence of civilization in South Celebes and elsewhere', dalam: A. Reid dan L. Castle (ed.), *Pre-colonial State Systems in Southeast Asia* (Monograf the Malaysia Branch of the Royal Asiatic Society 6). Kuala Lumpur, hal. 126-35.
- Magfiranur, A. 2007 Evaluasi Kesesuaian Lahan Tanaman Tahunan di Kabupaten Soppeng Berdasarkan Pendekatan Parametrik. Skripsi Jurusan Ilmu Tanah Fakultas Pertanian Dan Kehutanan Universitas Hasanuddin, Makassar: tidak terbit.
- Mundarjito, 1999 Arkeologi Keruangan: Konsep dan Cara Kerjanya, Dalam PIA (Pertemuan Ilmiah Arkeologi) VIII. Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Indonesia: Jakarta.
- _____ 2002. *Pertimbangan Ekologis Penempatan Situs Masa Hindu-Budha di Daerah Yogyakarta*. Wedatama Widya Sastra: Jakarta.
- Nur, Muhammad. 2015. "Nilai Penting Kawasan Depresi Walenna, Kabupaten Soppeng, Sulawesi Selatan." *Jurnal Konservasi Cagar Budaya Borobudur* no. 2. hal: 34-42.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*. Oxford: Blackwell.
- Whitten, A. J. Muslimin Mustafa, Gregory S. Henderson. 1987. *Ekologi Sulawesi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Bab 18

Menelusuri Nama Mandar dan Tonggak Sejarahnya dalam I La Galigo

Darmansyah¹

Mandar dalam Lintasan Sejarahnya

Mandar merupakan sebuah kawasan di daratan pulau Sulawesi yang memiliki sejarah panjang, bermula pada zaman prasejarah yang ditandai penemuan benda-benda kebudayaan yang hingga kini terkoleksi di Museum Mandar. Benda-benda itu di antaranya: 1) fosil kura-kura yang ditemukan di bukit Pullajonga Kecamatan Banggae Timur; 2) fosil kayu yang ditemukan pada saat penggalian pondasi masjid pasar Sentral Majene; 3) Gua Patterang Batu di Kelurahan Baru, Kecamatan Banggae; 4) kapak batu yang ditemukan di Kelurahan Pangaliali, Kecamatan Banggae; 5) menhir/batu pemujaan kepada roh leluhur terletak di Kelurahan Banggae; 6) kapak perunggu yang ditemukan di Kabupaten Mamuju, Provinsi Sulawesi Barat; 7) gerabah sebagai bekal kubur ditemukan oleh penggali liar di Kecamatan Malunda; 8) manik-manik dan besi yang juga ditemukan oleh penggali liar di Kecamatan Malunda; 9) makam Tomakaka' di Da'ala; dan 10) menhir pemakaman di Salabose.

Kata 'Mandar' bukanlah nama sebuah kerajaan, melainkan nama wilayah dan nama persekutuan empat belas kerajaan lokal, yang terdiri dari dua kelompok yakni *Pitu Ba'ba Binanga* (tujuh kerajaan muara laut) dan *Pitu Ulu Salu'* (tujuh kerajaan hulu sungai). Cerita rakyat di Pitu Ulu Salu' dan di Pitu Ba'ba Binanga melukiskan asal-mula manusia yang berkembang di Mandar dipastikan bermula dari hulu Sungai Sa'dang.² Mitos setempat mengisah-

¹ Ketua DPRD Kabupaten Majene/Ketua Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Sulawesi Barat.

² AM Mandra, *Tomanurung di Mandar Dalam Tinjauan Syari'at Islam*, diterbitkan oleh Yayasan Sa'adawang Sendana Majene, 2007, hal. 24.

kan, konon sesudah terjadinya banjir besar, hanya tujuh manusia yang tersisa hidup dan mereka ditemukan di hulu Sungai Sa'dang. Pertama, orang yang bernama Pongka Padang, ia kemudian berjalan menuju ke utara menyusuri pegunungan dan akhirnya tiba dan bermukim di Tabulahan. Pongka Padang kemudian disebut sebagai nenek moyang manusia di Mandar pada umumnya.³ Manusia kedua adalah Talombeng Susu yang berangkat menuju Luwu. Ketiga adalah Pa'dorang berangkat ke Belawa. Keempat bernama Talando Belu' yang pergi ke Bone. Kelima, Talambe Kuntu' pergi ke Lariang. Keenam bernama Tanriabeng dan ketujuh Sawerigading pergi berlayar entah ke mana.⁴

Lontara Mandar juga menuliskan nada yang sama, bahwa manusia yang pertama yang berkembang di Mandar ditemukan di hulu Sungai Sa'dang. Perbedaannya dengan cerita rakyat, secara khusus pada *Lontara Mandar*, mengatakan bahwa yang ditemukan di hulu Sungai Sa'dang adalah *Tonipanurung Dilangi'* (Manusia yang turun dari langit) dan kelak itulah yang melahirkan keturunan Pongka Padang.

Di dalam lirik lagu Mandar *Sengo-Sengo Kada Ada* terdapat syair bernuansa sejarah yang konon dinyanyikan oleh Nene' Tolleng, Pua' Belu, dan Daeng Marrota.

Ke'de' Nene' Pongka Padang

Ussariri padalingna

Uselle' Tamballoana

Metanete dao mai

Tanete landa banua

Tirassa di Tabulahan

Tungka' seppong bantubulo

Uppadadi tau pitu

Dadi tau sappulomesa

³ Keputusan seminar Sejarah Mandar di Tinambung Polmas, 8-13 Maret 1971.

⁴ Cerita Rakyat *Pitu Ulu Salu'* dan *Pitu Ba'ba Binanga*.

Lallautaha mana'
Laumbisa' parandangan

Terjemahan:

Bangkitlah nenek Pongka Padang
Dengan menyandang gongnya
Pedang pusaka "Tambaloo" di pinggangnya

Pongka Padang menyusur pegunungan
Yaitu gunung Landa Banua
Hingga tiba di Tabulahang
Di kaki gunung Bantubulo.

Dia (Pongka Padang) yang melahirkan manusia
Tujuh orang
Kemudian jadi manusia sebelas.
Dialah (Pongka Padang) akan membagi pusaka
Dia pula akan memutus seadil-adilnya.⁵

Sementara itu cerita datangnya manusia di Mandar ditulis dalam *lontara Mandar*.

*Ulu Sa'dang mo naengei pottana, iyamo naoroi tappa Tonipanurung dilangi'.
Iyamo mappibainei tokombong di Bura. Mappdaiammi ana' nisangami Tobanua
Posi' (Tobanua Poang).....⁶*

*Uru dianna tau di Mandar, Ulu Sa'dangmo naengei pottana, apa' sasi' nasang
duapa diolo'. Iyamo naoroi tappa Todipanurung di langi' iyamo mappeanani
Tobisse di Tallang. Iyamo mappeanani Lando Belua'.⁷*

Terjemahan:

⁵ M.S. Ibrahim. Kumpulan coretan tentang Pitu Ulun Salu'. Diklat 197.

⁶ *Lontar Pettappiangan Mandar – Pamboang*, hal. 1.

⁷ *Lontar Mandar – Balanipa*, hal. 201.

Hulu Sa'danglah tempatnya daratan. Di situlah tempat tibanya orang yang diturunkan dari langit. Dialah (*Tonipanurung Dilangi*) yang memperistrikan Tokombong dibura. Melahirkan anak yang bernama orang kampung Posa (orang kampung Poang-Poang Kampung tua).

Pertama ada manusia di Mandar, Hulu Sa'danglah tempatnya ada daratan, sebab masih laut semua dahulu. Cuma Hulu Sa'danglah tempatnya daratan, itulah tempatnya tiba orang yang diturunkan dari langit, dialah yang memperistrikan Tobisse di Tallang. Dialah yang melahirkan Lando Belua.⁸

Masa munculnya manusia pertama di Mandar diperkirakan kurang lebih sekitar abad ke-6/7 Masehi. Jika dihitung menurut standar generasi berdasarkan *Lontara Mandar*, maka hanya terdapat dua belas generasi berpakaian pada nama Manyambungi yang lahir pada abad kelima belas. Kalau menghitungnya dengan mengambil pola 30 tahun per satu generasi, sudah tentu periode awalnya akan bermula pada abad XI.

Istilah Mandar

Beberapa pengertian dan cerita rakyat dari berbagai sumber sehubungan istilah Mandar. Pihak sejarawan Mandar pun meramu pendapatnya tentang istilah Mandar, namun sampai sekarang ini belum ada data tertulis ditemukan yang memberikan dasar tentang istilah Mandar, tidak terkecuali kapan dan mengapa kawasan ini dinamai Mandar.

Sebutan "Mandar" oleh orang Toraja yakni Manda'; sementara orang Bugis menyebut *Menre*', orang Makassar menyebutnya *Mandara*' dan orang Kaili menyebut *Tomene*. Dalam sebuah versi, mengenai istilah Mandar telah disebutkan berasal dari kata "Manda'(r)" yang berarti kuat – *Sipaman'da* – saling menguatkan. Istilah ini muncul pada saat Perjanjian Luyo yang terjadi sesudah terbentuknya *Pitu Ba'ba Binanga* (1580).⁹ Penamaan ini diperkuat oleh Darwis Hamsah (dalam Tanawali (1997: 1) menurutnya, di Kabupaten Majene ada nama salah satu desa/kecamatan yang bernama Ulu Manda'

⁸ Terjemahan bebas oleh penulis.

⁹ Andi Saiful Sinrang, *Mengenal Mandar Sekilas Lintas Perjuangan Rakyat Mandar Melawan Belanda (1667-1949)*, Yayasan Kebudayaan Mandar Rewata Rio, Ujung Pandang, 1989.

(Hulu Sungai Mandar/Tinambung).¹⁰ Itulah kemungkinan sebab sehingga sungai di Tinambung diberi nama Sungai Mandar. “Mandar” bisa juga berarti air yang deras/kuat yang mengalir dari hulu ke hilir. Bagi hemat penulis, nama ini merupakan hasil kesepakatan para peserta Perjanjian Luyo untuk memberikan nama konfederasi Mandar pada masa lampau.

Kata “Mandar” disebut juga berasal dari bahasa Arab, yaitu dari *Fi’il Madhi* “*Nadara*” dan *Masdar* “*Nadran*”. Kata tersebut di kemudian hari berubah menjadi “Mandar” sesuai penyebutan dalam bentuk Masdar Mim, yang berarti tempat/wilayah yang jarang penduduknya.¹¹ Dan, memang benar wilayah provinsi Sulawesi Barat sebagai bekas 14 kerajaan-kerajaan di Mandar, merupakan provinsi yang jumlah penduduknya kurang lebih 1.158.336 jiwa (data statistik 2015). Dapat diperkirakan jumlah penduduk di setiap kerajaan-kerajaan di Mandar sekitar abad ke-15 sangat sedikit.

Prediksi lainnya, kata *mandar* berasal dari kata “*Maḍara*”. Pendapat ini tidak diketahui dari mana sumbernya, namun populer di masyarakat Mandar bahwa sifat orang Mandar yang salah sedikit tak segan bertikam (mandi darah). Atau pendapat ini merupakan politik adu-domba kolonial Belanda jika dikaitkan dengan bahasa Belanda “*Mandare*” yang berarti orang berani.¹²

Ada pula pendapat yang mengatakan *mandar* berasal dari kata “*Dharaman*” bahasa Sanskerta, dari kata Man + Dhar yang berarti penduduk yang mendiami suatu tempat.¹³ Kata *Dharaman* selanjutnya mengalami proses perubahan bentuk dengan berganti suku kata menjadi *Amandhar* di mana salah satu vocal “a” pada bagian vonem “h” dihilangkan, maka jadilah Mandar. Hal ini dimungkinkan karena nenek moyang bangsa Indonesia termasuk orang Mandar sangat kuat pengaruh budaya Hindu.

Selain itu, kata *mandar* bisa juga berarti “*Mandarra*” yang berarti terang

¹⁰ H.M. Tanawali Azis Syah, *Sejarah Mandar – Polmas – Majene – Mamuju* (Jilid I), Yayasan Al-Azis, thn. 1997, hal. 1.

¹¹ Muhtar Husain, makalah yang disampaikan dalam acara Seminar Kebudayaan Mandar di Aula Kantor Bupati Majene, 1984.

¹² Naqib Najah, *Suku Mandar – Pelaut Ulung Yang Kaya Pekerti*, Cet. I, Makassar: Arus Timur, Makassar, 2015, hal. 21.

¹³ Ahmad Asdy, *Seputar Jelajah Budaya Mandar*, Institut Agama Islam DDI Polewali Mandar, Polman, 2015, hal. 21.

benderang.¹⁴ Dan memang orang Mandar perilakunya “hitam-putih”. Orang Mandar bersifat jujur, lihatlah misalnya Prof. Dr. Baharuddin Lopa SH. Begitu jujurnya orang Mandar tidak malu-malu memakai nama berdasarkan bentuk (kekurangan) yang ada pada tubuhnya/raganya. Bila kepalanya lonjong diberi nama I Tonggo (si kepala lonjong), ada yang bernama I Tamerus (si tikus kurus), Puatta I Keccu, Pa’bicara Keppa, Aco Benya, I Terru, I Sukke, I Ambu, I La, I Songho, dan lain sebagainya.

Menurut A.M. Mandra (dalam Eddy Yusuf Priyanto, 1992:16) menyebutkan bahwa *Mandar* berasal dari kata “Meandar” yang berarti mengantar atau mengiringi.¹⁵ Konon ceritanya di zaman lampau seorang gadis bangsawan terkena penyakit lepra yang pada zaman itu dianggap penyakit terkutuk, sehingga keluarganya mengasingkannya ke hutan belantara. Harapan keluarganya adalah, apabila kelak di kemudian hari sembuh dari penyakitnya maka ia diperbolehkan kembali berkumpul bersama keluarga. Dalam pengasingannya didampingi oleh seorang lelaki sebagai penjaganya, kedua anak manusia berlainan jenis itu di tengah pengasingan menjalin cinta yang tak terelakkan. Hubungan asmara semakin membara dan memabukkan diri melakukan hubungan intim. Dari cinta kasih itu terlahir anak lahir di luar nikah.

Anak yang lahir diluar nikah dianggap aib dan anaknya disebut anak “bule” (haram) – anak jadah, dan kelahirannya tidak diterima di tengah-tengah masyarakat. Sebagai sanksinya, disepakati; kiranya anak jadah itu dialirkan di sungai (*diuwai tammembali*) dengan disaksikan dan diantar oleh orang banyak yang dalam bahasa Mandar disebut “Meandar”. Berkumpul (*Tomettambung*) orang mengantar anak yang sedang dialirkan di sungai, itulah sebabnya di sekitar sungai Tinambung ada kampung yang bernama Tambung, karena di situlah masyarakat berkumpul (*mettambung*) mengantar anak yang dihanyutkan.

Anak yang dihanyutkan dengan menggunakan rakit, disaksikan oleh orang banyak – yang perlahan-lahan semakin ke muara semakin menghilang dan menjauh dari pandangan. Orang yang berkumpul tadi menaruh rasa

¹⁴ Andi Saiful Sinrang, *Mengenal Mandar Sekilas Lintas Perjuangan Rakyat Mandar Melawan Belanda (1667 – 1949)*.

¹⁵ Eddy Yusuf Priyanto, *Realitas Budaya Mandar Sulawesi Selatan Dalam Memperkokoh Ketahanan Budaya Nasional* (Survei Data-Data Kebudayaan-Analisis Filsafat Kebudayaan, Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin, Ujung Pandang, 1992, hal. 16.

iba sambil mengucapkan “Para” yang berarti akan mati pelan-pelan (ibarat menguliti pohon kayu yang masih tumbuh). Itulah juga sebabnya di sekitar sungai itu ada kampung bernama Para’.

Anak yang dihanyutkan tadi semakin menghilang dari pandangan para pengantar (*peandar*), mereka pun berbalik arah (*menggiling*) untuk segera meninggalkan tempat itu dengan berkata ‘ayo kembali pulang dengan pelan-pelan’ (*kekkekessi mating*). Itulah juga sebabnya di sekitar Sungai Tinambung ada kampung yang bernama “Pa’giling” dan kampung “Kekkes”.

Terakhir, “Mandar” berasal dari nama burung ayam-ayaman, yang bulu badannya berwarna biru kehijau-hijauan pada bagian dada, di bawah ekornya berwarna putih, bagian atas dari kepala, paruh dan kaki berwarna merah menyala. Burung ayam-ayaman hidup pada persawahan, rawa-rawa dan danau, pandai terbang, makanannya berupa serangga, terutama serangga air, tumbuhan air, dan jenis padi-padian. Burung ini termasuk burung langka, sehingga merupakan satwa yang dilindungi (*Aramidopsis plateni*).¹⁶ Burung ini dijumpai di pulau Sulawesi terutama di daerah Panyampa Campalagian,¹⁷ Kabupaten Polewali Mandar. Burung ini diburu untuk dimakan dagingnya.

Mandar dan Sawerigading dalam Epos La Galigo

Kata “Menre” dijumpai di dalam sure’ La Galigo, menegaskan status La Galigo sebagai putra dari Sawerigading. Bahkan, dalam cerita tutur masyarakat Mandar, Sawerigading sendiri merupakan nama yang sangat familiar mengisi ruang-ruang dengar masyarakat terutama dalam cerita dongeng.¹⁸

Terkait Sawerigading, Pulau Taimanu yang tepat berada di depan Pelabuhan Nusantara Palipi adalah cerita tutur masyarakat Mandar. Pulau Taimanu (Tai Ayam) ini dikonsepsikan sebagai kotoran dari ayamnya Sawerigading. Diceritakan, ayam Sawerigading ini merupakan ayam terbesar dan terjago yang pernah ada. Nama desa Palipi ini tidak terlepas dari cerita Sawerigading. Berawal dari cerita inilah kampung ini dinamai Palipi.¹⁹ Kendati

¹⁶ Tim Redaksi KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. 10 Edisi IV, Jakarta: PT. Gramedia, 2016, hal. 871.

¹⁷ Wawancara dengan Su’aib, 20 November 2017, Kantor DPRD Majene.

¹⁸ Drs. Suradi Yasil, diskusi sejarah di Seksi Kebudayaan Kandep Dikbud, Majene, 1985.

¹⁹ Wawancara dengan Hasan, Ketua Badan Permusyawaratan Desa Banua Sendana, Majene, 2016.

ini hanya sebatas dongeng, tapi tetap menarik perhatian, sebab orang-orang tua dahulu justru mampu mengabadikan sosok Sawerigading melalui cerita tutur yang terus terjaga dan terwariskan.

Demikian juga ada nama salah satu tempat yang bernama Timbo Gading terletak di Desa Betteng, Kecamatan Pamboang, Kabupaten Majene. Timbo Gading dalam bahasa Mandar berarti “bambu emas”. Perkampungan ini pernah didiami Sawerigading.²⁰ Tidak jauh dari Timbo Gading, letaknya di pesisir Kecamatan Sendana ada telapak kaki yang terdapat pada batu dan menurut cerita tutur bahwa batu tersebut adalah bekas pijakan kaki Sawerigading. Tempat ini diberi nama kampung “Batu Maradia” yang berarti “Batu Raja”. Di tempat ini pula dalam catatan lontar di Mandar merupakan tempat pendaratan pertama rombongan putra Datu ri Luwu’ yang bernama Daeng Palullung yang dikemudian hari mendirikan Kerajaan Sendana.²¹

Kesimpulan

Mandar bukanlah nama sebuah kerajaan, tapi merupakan perekat dalam membangun perserikatan (konfederasi) dari 14 kerajaan yang disebut Pitu Ba’ba Binanga (PBB) dan Pitu Ulu Salu’ (PUS). Mandar sudah tercatat dalam kitab I La Galigo dengan sebutan Menre’. Demikian juga Sawerigading tidak bisa dilepaskan dari cerita rakyat orang Mandar bahwa Sawerigading salah satu dari moyang orang-orang Mandar. Belum lagi beberapa penamaan tempat/kampung di Mandar banyak sekali yang berhubungan dengan Sawerigading. Demikian tulisan ini, penulis sadar bahwa di dalamnya tentu terdapat banyak kekurangan karena dalam hidup ini tidak ada yang sempurna, yang sempurna hanyalah Allah Swt. Oleh karenanya, pembaca yang budimanlah yang kelak akan menyempurnakannya. Akhirnya penulis mengucapkan terima kasih kepada semua kalangan yang telah memberikan saran dan masukan serta kritikan. Semoga Allah Swt. memudahkan hambanya dalam mencari ilmu-Nya. Amin. ■

²⁰ Keterangan Harun Hadaming, tokoh adat Masyarakat Adolung Kabupaten Majene, November 2018.

²¹ *Lontar Pattappingang Pamboang Mandar.*

Daftar Pustaka

- Asdy, Ahmad, *Seputar Jelajah Budaya Mandar*. Polman: Institut Agama Islam DDI Polewali Mandar. 2015
- Azis Syah, H.M. Tanawali, *Sejarah Mandar-Polmas-Majene-Mamuju* (Jilid I), Yayasan Al-Azis, 1997.
- Husain, Muhktar, makalah yang disampaikan dalam acara Seminar Kebudayaan Mandar di Aula Kantor Bupati Majene, 1984.
- Priyanto, Eddy Yusuf, *Realitas Budaya Mandar Sulawesi Selatan Dalam Memperkokoh Ketahanan Budaya Nasional (Survei Data-Data Kebudayaan-Analisis Filsafat Kebudayaan)*, Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin, Ujung Pandang, 1992.
- Sedyawati, Edy, *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah* (Cet. V). Jakarta: PT Rajagrafindo Persada. 2012.
- Sinrang, Andi Saiful, *Mengenal Mandar Sekilas Lintas Perjuangan Rakyat Mandar Melawan Belanda (1667-1949)*, Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Mandar Rewata Rio. 1989.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)* [Cet. 10, Edisi IV]. Jakarta: PT. Gramedia. 2016.
- Wise Bauer, Susan, *Sejarah Dunia Kuno – Dari Cerita Cerita Tertua Sampai Jatuhnya Roma*, PT. Elex Media Komputindo, Jakarta, Cet. Ke-4, tahun 2015.
- Yasil, Suradi dkk., *Inventarisasi, Transkripsi, Penerjemahan dan Penulisan Latar Belakang Isi Naskah Kuno/Lontar Mandar Daerah Sulawesi Selatan*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Proyek Inventarisasi Dokumentasi Kebudayaan daerah, 1984/1985.
- Yasil, Suradi. *Ensiklopedia – Sejarah, Tokoh dan Kebudayaan Mandar*. Edisi II. Makassar: Lembaga Advokasi dan Pendidikan Anak Rakyat (LAPAR). 2004.

Wawancara

Su'aib, 20 November 2017. Kantor DPRD Kabupaten Majene.

Bab 19

Mitologi Sawerigading di Pesisir Timur Sulawesi Selatan (Menelusuri Jejak Sawerigading Melalui Tradisi Lisan di Bulukumba dan Sinjai serta Prospeknya sebagai Potensi Wisata)

Muhannis*

Pendahuluan

Berbagai bangsa di dunia ini, mengakui bahwa di Indonesia terdapat deposit kekayaan alam, keragaman etnik dan bahasa, aneka tradisi dan permainan rakyat, ragam kuliner dan lainnya yang jumlahnya tak terhitung. Selain bentangan alam yang begitu luas, ternyata bentangan budayanya juga sangat mengagumkan yang menantikan sentuhan dari berbagai disiplin ilmu untuk mengolahnya yang diterjemahkan menurut zamannya. Hal ini dimaksudkan agar dapat menyentuh batin anak milenia saat ini, sebagai pewaris dari deposit kekayaan itu.

Salah satu deposit kekayaan itu adalah ragam tradisi lisan yang merupakan penyambung lidah antar generasi, sekaligus menjadi sebuah proses pewarisan sebuah kekayaan yang pernah hidup di tengah-tengah masyarakat pendukung tradisi tersebut. Tradisi lisan yang pernah berkembang di sekitar kita, sekarang ini perannya semakin termarginalkan yang lama kelamaan menjadi asing di mata generasi baru karena penuturnya semakin hari semakin berkurang jumlahnya. Generasi tua satu demi satu telah pergi meninggalkan kita dengan kekayaan ilmunya dan terkubur bersama jasadnya tanpa pewaris yang bersedia untuk menggali potensi dari para penutur tradisi lisan itu. Bagi mereka, tradisi lisan hanya dianggap sebagai mitos yang tak men-

* Pengawas SMA/SMK Provinsi Sulawesi Selatan/Budayawan.

datangkan hasil dari sisi finansial, sehingga tidak mendapat tempat yang khusus bagi pewarisnya. Salah satu tradisi lisan yang mulai terlupakan itu adalah tradisi lisan mengenai Sawerigading di Sulawesi Selatan.

Berbicara tentang Sawerigading, memang ingatan orang akan tertuju ke Luwu sebagai sebuah kerajaan tertua di Sulawesi Selatan, pemilik payung kebesaran, negerinya para Opu, berkuasanya Datu, terciptanya *bessi* Luq dan tempat lahirnya mitos La Galigo dan Sawerigading yang akhirnya menjadi sumber aneka budaya dan sejarah peradaban di Sulawesi Selatan bahkan Nusantara dan ASEAN. Selain Luwu, Sawerigading juga selalu dihubungkan dengan Wajo, Bone, Soppeng, Kaili, Tolaki, Gorontalo, Barru, dll. Tetapi harus diakui, bahwa mitos tentang Sawerigading itu begitu luas dalam bentangan geografis yang tak terbatas hanya pada wilayah-wilayah tertentu saja seperti yang telah disebutkan di atas. Mitos ini lahir dan berkembang juga pada beberapa sudut kampung yang selama ini tidak diketahui oleh masyarakat umum akibat terbungkus mitos yang dikeramatkan, dalam bingkai cerita suci yang justru mengekang dirinya sendiri dengan berbagai alasan, yang pada akhirnya menjadi hilang, yang menyebabkan salah satu pemicu akan hilangnya deposit budaya di tengah-tengah masyarakat pendukungnya. Salah satu daerah yang pernah tumbuh dan berkembang tradisi lisan Sawerigading masih dapat ditelusuri jejaknya melalui karya budaya cipta dan rasa di wilayah Pantai Timur Sulawesi Selatan seperti Bulukumba dan Sinjai.

Potensi Bulukumba dari sisi budaya, bukan hanya kemegahan pinisi yang telah melegenda dengan segala capaiannya, termasuk penetapannya sebagai salah satu Warisan Dunia Tak Benda dari UNESCO pada tahun 2018 ini, tapi masih banyak karya budaya lain yang membutuhkan kajian dari para ahli. Salah satu pusat budaya Bulukumba itu ada di Ara dan Kajang. Demikian pula di Sinjai, pusat budayanya tersebar pada beberapa komunitas adat yang masih bertahan sampai kini, walau dengan segala kekurangannya atau menjadi bahan cibiran bahkan diolok-olok dari sudut penentang keberadaan tradisi kuno yang pernah berkembang sebelum kehadiran agama Islam yang berlanjut sampai kini menyebabkannya dalam ambang kepunahan.

Mitos Sawerigading di Pesisir Bulukumba

Mencari serpihan-serpihan mitos Sawerigading di Bulukumba tidaklah sulit apa yang kita bayangkan. Tradisi ini hadir dan berkembang di wilayah pesisir, lengkap dengan bumbu-bumbu lokalnya. Tradisi lisan tentang Sawe-

rigading ini berkembang menemani perjalanan sejarah dan budaya Bulukumba yang tampaknya berbeda dengan cerita induknya. Sawerigading dalam tradisi lisan di Ara dikenal sebagai orang yang bermurah hati mengajarkan teknik pembuatan perahu yang berkembang sampai saat ini. Keterampilan membuat perahu menjadi mata pencaharian pokok orang-orang Ara walau kebanyakan dari mereka justru takut mengendarai perahu hasil buatannya sendiri. Ketakutan mereka bukan karena tak mempercayai kualitas hasil karyanya, tetapi lebih kepada pandangan para tukang yang menempatkan perahu itu sebagai makhluk bernyawa layaknya manusia pada umumnya lengkap dengan rohnya yang harus dihormati, sedangkan para tukang itu sendiri berperan sebagai pengasuhnya. Demikian pula dengan orang Kajang yang justru kehadiran Sawerigading di bumi Kajang dengan segala kisahnya, mengilhami lahirnya Tari Pabbitte Passapu yang juga tetap lestari hingga kini, baik yang dilakoni oleh warga asli komunitas adat Kajang sendiri maupun oleh sanggar-sanggar seni di Kajang yang peduli dengan upaya pelestarian tarian khas mereka.

Kisah Sawerigading dalam versi Ara berawal dari keinginan ibu Sawerigading yang hendak menikahkannya dengan gadis pilihannya walau tak satu pun yang dia terima. Penolakannya adalah karena dia secara tak sengaja pernah melihat seorang gadis cantik yang bernama Abeng dan berparas lebih cantik daripada semua gadis yang ditawarkan oleh ibunya. Keinginan Sawerigading untuk mempersunting gadis pilihannya yang bernama Abeng ini ditentang keras oleh ibunya, termasuk Dewan Adat Luwu, karena ternyata gadis yang dicintainya itu adalah adik kandungnya sendiri, kembaran emasnya yang oleh adat yang berlaku kala itu terpaksa harus diasuh secara terpisah menghindari kutukan dewata. Abeng pun menyadari akan cinta dari Sawerigading itu dan menyarankan kepada sang kakak untuk pergi ke tanah Cina melamar seorang gadis yang mirip dengan dirinya bernama I Coda Jung. Demi menyenangkan hati sang kakak yang mulai kasmaman itu, Abeng membekali kembarannya dengan sebuah cincin emas yang dibalut dengan guguran rambutnya yang panjang terurai. Abeng berpesan bahwa carilah gadis yang cocok dengan jemari manisnya serta cocokkan pula dengan panjang rambutnya yang dijadikan sebagai pembalut cincin keramat dari Abeng.

Muncul sebuah kendala, bagaimana caranya sang kakak untuk bisa mencapai Tanah Cina yang begitu jauh dan berbahaya. Jalan keluarnya adalah dengan menebang pokok kaju lenrenggia atau pohon belut yang sangat keramat dan dihuni oleh berbagai binatang yang tentunya akan menjadi korban akan penebangan pohon dimaksud. Kendala lain muncul lagi, yakni

pohon itu hanya bisa ditebang dengan menggunakan *pangkulu bulaeng manurung* atau kapak emas milik Tumanurung yang disimpan dan dikeramatkan oleh orang-orang Ara. Akhirnya kapak keramat itu dijemput sekaligus mengajak beberapa orang Ara dan Munte menuju lokasi tumbuhnya pohon belut dimaksud. Dengan keahlian dan keberanian orang Ara dan Munte, akhirnya *kaju lenrenggia* (pohon belut) tumbang dengan mudahnya. Mudahnya menebang pohon *lenreng* (belut) itu karena mereka merasa memotong layaknya seekor *wotu* (cacing) saja. Akhirnya *kaju lenrenggia* tumbang membuat semua telur burung yang ada di sarangnya pecah dan menimbulkan banjir besar.

Usai banjir dan suasana kembali tenang, muncullah orang-orang Bajo dan membantu orang-orang Ara dan Munte menyelesaikan perahu itu. Setelah perahunya selesai, dia meninggalkan tanah Luwu menuju Cina, lalu mengisi perahunya dengan aneka barang langka dan berharga untuk dijual di Cina dan juga sebagai bahan perbekalan dalam pelayaran berikutnya. Tantangan dan rintangan yang dihadapi dalam pelayarannya begitu banyak, tetapi semuanya dapat diatasi oleh Sawerigading dan kawan-kawan yang akhirnya tiba di sebuah pelabuhan di Cina.

Esok harinya, Sawerigading menggelar dagangan dan barangnya, dan laku keras yang terdengar sampai ke istana. Tiba-tiba datanglah kurir istana dan menjemput Sawerigading untuk menggelar dagangannya di halaman istana. Keesokan harinya, barang dagangan Sawerigading pun digelar di depan istana. Para pembeli pun berbondong-bondong melihat barang-barang langka itu dengan antusias termasuk para gadis.

Selain itu, Sawerigading dalam menawarkan jualannya, dia juga membuka sayembara mencari calon istri. Caranya yaitu dengan mencari gadis yang cocok dengan jemari manis dari cincin yang dibawanya, dari kalangan mana saja. Syarat tambahannya adalah bahwa selain cocok dengan jemarinya, rambutnya pun harus sama panjangnya dengan rambut pembalut cincinnya itu. Para gadis berlomba mencoba peruntungannya dengan mencoba cincin Sawerigading termasuk mengurai rambutnya agar panjangnya diketahui oleh Sawerigading. Tak lama kemudian, Coda Jung juga turut berbelanja sekaligus ingin mencoba cincin sakti yang ditawarkan oleh Sawerigading dalam sayembara itu. Kesaktian cincin itu adalah karena hanya bisa cocok pada jemari gadis yang kelak bisa menjadi istri Sawerigading sekaligus memiliki rambut yang sama panjangnya dengan rambut pembalut cincin tadi. Para gadis berlomba mencoba peruntungannya ingin menjadi istri saudagar kaya nan tam-

pan itu yang tak lain adalah Sawerigading.

Tapi setelah para gadis dari berbagai kalangan itu mencobanya, tak ada satupun yang cocok karena kadang-kadang ada gadis yang cocok dengan jari manisnya tapi rambutnya tidak sepanjang dengan rambutnya, demikian pula sebaliknya. Tiba-tiba Coda Jung juga muncul dan mencoba memakai cincin keramat itu dan ternyata sangat cocok untuk jari manisnya. Usai memasang cincin di jari manisnya, Coda Jung mengamati rambut pembalut cincin itu dan mengenali bahwa rambut itu sama dengan warna rambutnya, demikian pula dengan ukuran panjangnya. Sawerigading pun merasa beruntung telah menemukan gadis yang dimaksudkan oleh sang adik kembarannya dan mengagumi akan kecantikan Coda Jung yang sama dengan apa yang digambarkan sang adik ditambah dengan rambut yang panjang terurai. Sawerigading pun langsung jatuh cinta karena perjuangannya menemukan gadis yang se-cantik dengan Abeng, saat ini telah ada di depan matanya. Akhirnya Sawerigading menyampaikan maksudnya untuk memperistri si cantik Coda Jung dan keinginannya itu juga tersambut dengan baik, walau ditolak oleh Sang Raja Cina yang tak lain adalah ayah kandung Coda Jung. Sawerigading juga sudah yakin dengan pesan kembaran emasnya bahwa gadis yang dianggap sama dengan dirinya adalah Coda Jung yang sudah ada di depan matanya dan memang mirip dengan Abeng adik kembaran emasnya.

Akhirnya hasrat untuk menikahi Coda Jung semakin membara dan tak peduli lagi dengan segala rintangannya. Hasrat ini ternyata mendapat sambutan juga dari Coda Jung dengan kesediaannya menjadi istri dari Sawerigading karena cincin yang dijadikan bahan sayembara itu sangat cocok dengan jari manisnya termasuk rambut pembalut cincin yang warna dan ukurannya sama dengan rambutnya.

Kesediaan Coda Jung menjadi istri Sawerigading dan penolakan ayah Coda Jung untuk menjadikan Sawerigading menjadi menantu, menimbulkan kemarahan yang luar biasa dari Sawerigading dan memaksa mengeluarkan ilmu pamungkasnya dengan menyihir semua pengunjung pasar di istana hingga tertidur. Satu-satunya pengunjung pasar istana yang tidak tertidur karena mantra dan dupa dari Sawerigading adalah Coda Jung akibat pengaruh cincin keramat tadi. Coda Jung memohon kepada Sawerigading untuk membangunkan semua pengunjung pasar istana termasuk bapaknya dan boleh datang keesokan harinya dan langsung masuk istana. Ajakan ini pada awalnya ditolak oleh Sawerigading, walau akhirnya dia bersedia untuk datang ke istana raja Cina.

Keinginan Sawerigading untuk datang ke istana diikuti dengan syarat bahwa Raja Cina bersiap untuk mengadu ayam dengan dirinya. Sawerigading mengajukan sebuah syarat tambahan yakni apabila ayamnya yang menang, maka dia harus memperistri anaknya yang tak lain adalah Coda Jung. Permintaan itu diterima oleh Raja Cina setelah yakin akan memenangkan sabung ayam dimaksud mengingat bahwa dia memiliki ayam petarung yang belum pernah terkalahkan selama ini. Mendengar kesediaan Raja Cina, Sawerigading pun bergegas pulang ke perahunya sambil mengatur siasat untuk mendapatkan sang gadis impian.

Keesokan harinya, datanglah Sawerigading ke istana dengan membawa ayam aduannya yang ditemani oleh *sawi-sawi* perahunya. Ternyata di depan istana, ayah dari Coda Jung juga sudah siap dengan ayam aduannya. Pertarungan pun dimulai dengan teriakan-teriakan yang membahana menjadikan pasar judi semakin ramai pula. Tak ada satupun pengunjung yang menjagokan ayam aduan milik Sawerigading dan semua penjudi menjagokan ayam aduan milik Raja Cina.

Tapi, ternyata yang memenangkan aduan itu adalah ayam aduan milik Sawerigading. Ayam aduan milik Sawerigading itu bukanlah ayam yang sesungguhnya seperti yang pengunjung saksikan, melainkan jelmaan seekor kucing kesayangan Sawerigading, kucing berbulu putih yang diubah menjadi ayam aduan melalui kesaktian ilmunya. Kemenangan dari ayam Sawerigading membuat semua penjudi menjadi marah dan melempari Sawerigading dan mengusir dari halaman istana.

Sawerigading pun kembali ke perahunya dan mengatur siasat baru untuk mengunjungi Coda Jung yang telah dianggapnya sebagai istrinya. Ditemani oleh kucingnya yang secara rahasia mengunjungi Coda Jung di istana Raja Cina dan tak terlihat oleh siapapun. Masyarakat tetap tak menerima kekalahan ayam aduan rajanya dengan terus menerus melempari perahu Sawerigading walau tak bisa menghancurkannya.

Kejadian itu terus berlanjut, dan perhatian warga tetap bernafsu mengusir perahu Sawerigading dari pelabuhan dan membiarkan istana menjadi kosong serta meninggalkan Coda Jung seorang diri dalam kamarnya di istana. Akibat kekosongan istana, Sawerigading pun bebas keluar masuk istana ditemani sang kucing kesayangan dan bercumbu mesra dengan istrinya di istana yang selalu kosong akibat semua warga terkonsentrasi di pelabuhan. Akhirnya Coda Jung hamil yang membuat Raja Cina mengamuk dan marah. Semua tabib dan dukun istana dikerahkan mencari tahu siapa pelaku yang

berani menghamili anaknya. Tapi tak seorang pun yang mampu memecahkan persoalan ini. Coda Jung sendirilah yang membuat pernyataan mengejutkan dengan pengakuannya bahwa yang menghamili dirinya adalah Sawerigading, penyabung terkenal dari Tana Luwu, saudagar kaya yang pernah menggelar dagangannya di halaman istana. Sang raja pun luluh hatinya, dan rela menikahkan anaknya dengan Sawerigading dalam keadaan telah hamil duluan. Anak yang dilahirkannya itulah yang bernama I La Galigo yang kemudian ingin dibawa pulang ke Tana Luwu menemui keluarga besarnya. Di samping itu ia ingin memperkenalkannya kepada Dewan Adat Luwu yang selama ini menentang keinginannya mempersunting I Abeng. Setelah dianggap cukup umur, dia berniat kembali ke Luwu dan melupakan sumpahnya di masa yang lalu.

Pelayaran pulang ke Tanah Luwu tidaklah semudah yang dibayangkan, perahu Sawerigading dihadang badai yang mengakibatkan perahunya hancur berkeping-keping. Pecahan-pecahan badan perahu termasuk lunasnya terdampar di Pantai Ara, layarnya terdampar di Pantai Bira dan *sotting*-nya atau haluannya terdampar di Pantai Lemo-Lemo atau Munte. Melihat adanya perahu yang terkena bencana, masyarakat pada tiga tempat itu berusaha menolong Sawerigading. Orang-orang Ara membantu menyusun papan badan perahu sehingga terbentuk lagi menjadi sebuah perahu, orang Bira membantu memperbaiki layarnya yang dapat kembali berfungsi melanjutkan pelayarannya ke Luwu dan orang Lemo-lemo memperbaiki haluannya. Akhirnya ketiga kampung yang warganya telah bermurah hati memperbaiki perahu Sawerigading itu, mendapatkan warisan berharga yang sangat terkenal akan kepiawaiannya membuat perahu yang menjadikan mereka sekarang dikenal sebagai perahu yang menjadi mata pencaharian pokok warganya sampai kini.

Kisah lain dari Sawerigading di Bulukumba ini juga ditemukan di Kajang khususnya di Kajang Dalam. Tradisi lisan mereka dituturkannya, bahwa cerita diawali dari peristiwa keengganan ibu I La Galigo mengakui anaknya dan menghanyutkan sang anak bersama sebutir telur yang kelak menetas menjadi seekor ayam jagoan. Bayi I La Galigo ditemukan oleh seorang petani dan merawatnya sampai remaja. Pada saat remaja, dia bertanya kepada pengasuhnya, siapa sesungguhnya ayahku karena selama ini dia hanya dianggap anak pungut. Sang pengasuh berkata bahwa apabila kau ingin mengetahui ayahmu, maka kau harus mengikuti pesta sabung ayam yang tidak lama lagi akan diselenggarakan. Barangsiapa saja orang yang bisa mengalahkan ayammu, maka itulah ayahmu kata pengasuhnya.

Setelah tiba hari yang ditentukan, berangkatlah I La Galigo menuju pesta sabung ayam itu. Satu per satu ayam telah bertarung dengan memunculkan ayam jagoan masing-masing dan ayam Sawerigading belum juga terkalahkan. Pertarungan terakhir adalah antara ayam Sawerigading dengan ayam milik seseorang yang tak dikenal. Pemilik ayam itu sendiri mengaku bahwa dia adalah seorang pangeran dari Luwu.

Pertarungan yang ditunggu-tunggu oleh penonton itu pun tiba. Ayam Sawerigading dimasukkan ke dalam arena, demikian pula dengan ayam dari sang pangeran. Akhirnya pertarungan dimenangkan oleh ayam Sawerigading. I La Galigo pun merasa senang walau ayamnya dikalahkan, tapi dia berhasil menemukan ayahnya yang telah lama dia rindukan dan saat ini telah berada di hadapannya. Penantian yang paling menggembirakan adalah Sawerigading pun mengakui I La Galigo sebagai anaknya yang pernah dihanyutkan oleh ibunya dengan mengambil tanda dari ayam aduan miliknya. Agar tidak mengecewakan pengasuhnya, maka I La Galigo masuk hutan menangkap ayam hutan sebagai pengganti dari bangkai ayamnya yang terkalahkan dari ayam Sawerigading. Kisah pertarungan ayam milik Sawerigading dan I La Galigo inilah yang mengilhami orang Kajang menciptakan tarian adat Kajang bernama Tari Pabbitte Passapu yang tetap lestari hingga kini.

Sekarang yang mungkin menjadi pertanyaan adalah mengapa kisah Sawerigading yang berkembang di Ara dan Kajang itu berbeda, baik dalam rentetan kisah maupun locusnya. Apakah setelah dari Ara memperbaiki perahunya barulah melanjutkan perjalanannya ke Kajang ataukah sebaliknya. Atau bisa saja bahwa ceritanya memang tak memiliki kaitan sama sekali. Tetapi satu yang menjadi keuntungan dari rentetan kisah ini adalah dampak mitos dari kisahnya masih jelas dan bertahan hingga kini, walau kelanjutannya masih meninggalkan pertanyaan akan kelestariannya. Kisah Sawerigading yang berhubungan dengan Ara, Bira, dan Lemo-Lemo melalui keterampilan membuat perahu, masih bertahan sampai hari ini. Suara kapak dan hentakan bunyi palu masih tetap bersahut-sahutan dalam *bantilang* atau gubuk pembuat perahu.

Demikian pula dengan tabuhan gendang dan hentakan kaki para penari *pabbitte passapu* masih tetap menampilkan sikap satria dan heroik di sela-sela gemuruh suara musik dangdut di sudut-sudut bumi Kajang yang *exotic*. Para penari lelaki anak-anak Kajang masih setia *mangngibing* (meniru gerakan ayam jantan menggoda ayam betina) setelah membentuk formasi *sulapa appaq* sambil memainkan *passapu*-nya (destar adat Kajang) sebagai

pengganti ayam yang akan diadu menghindari pertarungan sesungguhnya yang seharusnya dimainkan oleh manusia dan korbannya juga adalah manusia yang sesungguhnya.

Pengembaraan Sawerigading di Sinjai

Peminat sejarah atau budaya mungkin juga akan bertanya, adakah kaitan antara Sinjai dengan Sawerigading? Gegap gempita Sawerigading yang selama ini menjadi pembicaraan hangat dalam forum-forum ilmiah yang selalu mengaitkan antara Sawerigading, I La Galigo dan lainnya dengan daerah tertentu baik di Sulawesi Selatan, di Nusantara bahkan dengan beberapa tempat di ASEAN, peran Sinjai selalu alpa dalam rentetan kisah itu, jauh dari gegap gempita akan kemegahan nama itu. Tapi apakah benar bahwa di Sinjai tidak pernah tersentuh dengan mitos jejak Sawerigading? Jawabnya adalah di Sinjai juga punya deposit tradisi lisan yang berhubungan dengan Sawerigading.

Keberadaan tradisi lisan di Sinjai yang berhubungan dengan Sawerigading yang penulis temukan berada di 3 (tiga) tempat yakni di Bihulo, Kanrung, dan Mattunrung Tellue.

Menurut kisahnya diceritakan bahwa kehadiran Sawerigading di Sinjai karena perahunya hancur dan tak bisa digunakan lagi. Salah satu penyebab perahunya hancur adalah akibat dari pelanggaran sumpahnya sewaktu akan meninggalkan Luwu. Ketika ia bingung, tiba-tiba didapatkanlah solusinya yakni pergi ke Bihulo (sebuah kampung di kaki gunung Bawakaraeng) untuk membuat perahu baru walau harus menebang pohon keramatnya Sinjai yang disebut dengan *bilanreng*. Pohon yang menjulang tinggi itu dapat terlihat dengan jelas seluruh Sinjai yang sangat disakralkan dan dihuni oleh aneka burung. Karena rindangnya pohon itu, maka dijadikan juga sebagai tempat berteduh oleh binatang-binatang hutan lainnya. Pohon *Bilanreng* itu berdiri dengan anggunnya menembus tujuh lapis langit, dan akarnya juga menembus tujuh lapis *paratiwi*. Para penebang pohon dan pembuat perahu yang didatangkan, para *sawi* serta pengawal-pengawal Sawerigading itu membuka sebuah kampung baru sebagai tempat peristirahatannya bernama Dummakkia. Demikian pula dengan kampung tempat pembuatan alat-alat menebang yang disebut dengan *Mallanroa*.

Tidak lama kemudian, pohon *bilanreng* pun ditebang oleh warga dan menimbulkan banjir yang hebat karena semua telur burung yang ada dalam sarang di pohon itu pecah. Demikian pula dengan lautan yang airnya ber-

ubah menjadi merah karena darah binatang yang tertimpa atau jatuh dari pohon *bilanreng* itu bercampur dengan air laut.

Setelah banjir reda, dimulailah pembuatan perahu dan tidak lama kemudian, perahu itu pun rampung. Ada dua perahu yang dibuat oleh pekerja, satu buah yang kelak akan digunakan oleh Sawerigading dan yang satunya lagi akan digunakan oleh *Mula-mulae*, sang penguasa wilayah, yang tentu saja harus dibuatkan pula sebagai kendaraannya. Setelah perahu-perahu itu diserahkan kepada Sawerigading dan *Mula-mulae*, maka penguasa wilayah itu atau *Mula-mulae* menantang Sawerigading untuk berlomba melayarkan perahu. Tantangan itu diterima oleh Sawerigading dengan syarat bahwa apabila dia yang memenangkan perlombaan, maka lautan itu akan menjelma menjadi daratan, sedangkan apabila *Mula-mulae* yang memenangkan perlombaan, maka lautan akan tetap seperti sedia kala dan daratan tidak akan bertambah.

Setelah itu, perlombaan pun dimulai. Pada awal lomba, tampaknya masih seimbang sampai melewati Tapillasa dan Pattontongan. Tapi setelah mendekati pantai Mannumbu, perahu Sawerigading sudah unggul melewati perahu *Mula-Mulae*. Tak lama kemudian, perahu Sawerigading semakin meninggalkan perahu *Mula-Mulae*. Perahu *Mula-Mulae* pun mulai kehilangan arah terserang badai yang dihembuskan dari perahu Sawerigading. Tak lama kemudian bencana datang karena kemudi perahu *Mula-Mulae* tersangkut pada se bongkah batu karang. Akhirnya, kapalnya kandas dan tak mampu lagi melanjutkan lomba. Pantai tempat kandasnya perahu *Mula-Mulae* itu dinamakan kampung *Tagganruq* yang berubah menjadi Kanrung sampai kini atau tempat *tagganruqna lopinna*. Pada perlombaan ini, tidak ada perahu yang dianggap sebagai pemenang karena garis finish yang disepakati adalah di Batu Lotong.

Perahu *Mula-mulae* yang terkena musibah itu pun diperbaiki oleh warga, tapi *Mula-Mulae* tidak mau lagi berlayar karena dia telah diperkenalkan dengan seorang gadis yang dipersiapkan khusus untuknya agar bersedia menjadi raja di Kanrung. Tiba-tiba muncullah Nabi Muhammad dan diajak untuk melanjutkan perlombaan tadi. Nabi Muhammad bersedia menerima tantangan itu dan dia menaiki salah satu perahu. Sebelum lomba dimulai, mereka menyepakati beberapa syarat yakni:

- Apabila perahu Nabi Muhammad yang memenangkan lomba, maka bumi ini akan tenggelam
- Apabila perahu Sawerigading yang memenangkan lomba, maka bumi tetap sama sedia kala.

Setelah kesepakatan itu disetujui oleh mereka, maka lomba pun dimulai. Proses perlombaan pun berlangsung, perahu Sawerigading menabrak buritan kapal Nabi Muhammad di Mattunrung Tellue sehingga oleng ke selatan, sedangkan perahu milik Sawerigading oleng ke utara. Karena perahu mereka telah oleng maka arahnya tak beraturan lagi. Lomba pun dibatalkan dan tak ada yang dianggap sebagai pemenang dan tiba-tiba bumi mengering dan kapal Nabi Muhammad menjadi batu yang disebut Beppajeng dan perahu Sawerigading juga menjadi batu dengan posisi berdampingan. Lokasi tempat perahu itu menjadi batu banyak ditemukan benda-benda purba yang pernah digunakan manusia zaman dahulu seperti Batu Mallonjokke, Bokoq Tedong, Batu Pasusue, Buhung Pangngisoreng, Buhung Ulaweng, Gua Bep-pajeng, Addeneng Batue, Tenrengnge dan lain-lain.

Toponim Sawerigading sebagai Potensi Wisata

Pencapaian kemakmuran dari sisi ekonomi, potensi untuk menikmati alam dan budaya menjadi sebuah kerinduan yang harus dinikmati. Beban kerja yang semakin berat ditambah dengan kemajuan bidang transportasi dan rayuan iklan, menjadikan berwisata adalah sebuah alternatif untuk keluar dari rutinitas kerja yang semakin padat. Melalui kegiatan berwisata menjadikan tubuh dan pikiran akan kembali pulih dan siap untuk memulai rutinitas berikutnya. Salah satu alternatif tujuan wisata adalah kegiatan bernostalgia pada toponim-toponim yang ada kaitannya dengan sebuah peristiwa, apakah itu toponim legenda ataupun peristiwa sejarah. Salah satu yang memiliki potensi wisata semacam itu adalah toponim Sawerigading di Bulukumba dan Sinjai.

Keberadaan toponim jejak-jejak mitos Sawerigading di Sinjai dan Bulukumba sesungguhnya berpeluang untuk dijadikan sebagai obyek wisata. Perpaduan keindahan alam dengan kekayaan budaya walau berupa mitos, tetapi masih memiliki potensi yang layak untuk menarik wisatawan yang selanjutnya menjadikannya ikon wisata.

Petualangan menelusuri jejak Sawerigading di Sinjai dapat dimulai dari Manipi atau Malino yang berpotensi menikmati agrowisata dengan potensi buah markisa, strawberi atau berjalan-jalan di kebun tomat, kol, kentang dan aneka jenis sayur lainnya. Kekayaan air terjun, sawah bertingkat, kolam ikan, penempaan besi dan potensi lain dapat dinikmati sebelum memasuki kampung Bihulo menikmati tinggalan budayanya seperti Bola Toaya, Tana Toaya

serta aliran sungainya yang sangat dingin.

Setelah dari Bihulo, perjalanan bisa dilanjutkan ke Batu Makkondeq, Batua Pahuq, kuburan-kuburan klasik di Kompang, tinggalan megalitik di Pattongo dan Sattulu. Jejak Sawerigading dapat dilanjutkan ke Kanrung tempat karamnya perahu Mula-Mulae sambil menikmati buah-buahan nangka, langsung, rambutan serta mengunjungi rumah adat Caile dan Bole. Di samping itu, dapat pula berziarah ke kuburan-kuburan keramat di Akkitang Essoe, atau mengunjungi sisa-sisa pengairan kuno di Humpeng La Minnyaq. Dan yang paling menarik adalah mengunjungi bekas perahu Sawerigading berupa bukit batu berbentuk kapal dengan pemandangan yang sangat indah. Lokasinya berada di pinggir jurang dengan panorama yang sangat menawan.

Kehadiran tamu di Beppajeng akan lebih menarik bila mengunjungi peninggalan-peninggalannya yang masih disakralkan sekaligus dijaga oleh masyarakat pendukungnya seperti Addenengge, Bokoq Tedongge, Buhung Ulaweng, Batu Pasusu, dan lain lain. Perjalanan nostalgia dengan napak tilas menelusuri jejak Sawerigading di Sinjai dapat diakhiri di Karampuang, sebuah komunitas adat yang masih mempertahankan sistem pemerintahannya, ritual-ritualnya, pola permukiman dan berbagai macam seni yang endemik. Kehadiran pengunjung di Sinjai juga dapat ditambah dengan mencoba untuk tinggal di rumah adat Karampuang dengan nuansa kuno sambil menikmati kuliner khasnya seperti lauk *gammiaq bete* dan sayur *ciping*. Kue-kuenya juga siap menggoyang lidah tamu-tamunya.

Usai menikmati keindahan alam dan situs-situs di Sinjai, perjalanan dapat dilanjutkan dengan mengunjungi kawasan adat Kajang yang tetap kukuh mempertahankan kehidupan tradisionalnya. Ragam ritual menanti pengunjung dalam kawasan adatnya yang rindang dan sejuk. Keramahan warga Kajang ditambah dengan senyum dan tegur sapa yang tulus bila berpapasan atau bertemu, menghadirkan sensasi tersendiri. Lebih lengkap lagi bila disuguhi atraksi wisata berupa Tari Pabbitte Passapu yang memiliki kaitan langsung dengan Sawerigading.

Atraksi wisata lain yang dapat dijadikan hiburan adalah *basing-basing*, *kelong jaga*, *angngaru* serta atraksi *tonu panroliq*.

Setelah menikmati Kajang dengan segala keunikannya, perjalanan dapat dilanjutkan ke Ara, tempat bermukimnya para pembuat perahu yang fenomenal itu. Kunjungan pertama di Ara dapat dimulai dari Gua Passe yang di dalamnya terdapat *erong*, yakni tempat mayat dengan model rumah Toraja dan sampan perahu. Perjalanan dapat diteruskan ke Pantai Mandala Ria,

lokasi *doq-doq* pembuatan perahu tradisional. Di tempat ini, pengunjung akan disugahi pula dengan hamparan pasir putih yang halus dan berkilauan menantang mata pengunjung. Perjalanan di Ara diakhiri dengan mengunjungi Apparalang, tebing-tebing terjal yang dilengkapi dengan tempat melompat yang menantang adrenalin. Atraksi wisata di Ara adalah tarian adat Salonreng, sebuah tarian adat yang keberadaannya sejak abad ke-XVII dan bertahan hingga kini. Ayunan lembut tangan ditingkah dengan lentik jemari gadis-gadis Ara, siap menyambut tamunya apalagi bila kebetulan ada pesta pernikahan di kampung itu, maka pengunjung akan dimanjakan matanya dengan ritual *Angngattili Burangga*, *Abburangga*, dan lain-lain. Sebelum menuju Makassar, pengunjung sebaiknya mengunjungi Bira dan Lemo-Lemo sebagai lokasi terdamparnya bagian-bagian perahu Sawerigading yang juga dipindahkan dengan hamparan pasir putihnya.

Penutup

Melalui pembahasan di atas, dapat menyadarkan kita semua betapa sebuah deposit budaya yang begitu agung, semakin berkurang atau mungkin telah hilang di sekitar kita semua. Penelusuran mitos Sawerigading saja, telah menyadarkan kita betapa luas jangkauan kisahnya, ragam mistiknya, ragam ceritanya antara satu tempat dengan tempat yang lain. Yang juga mengherankan adalah mengapa lokasi berkembangnya kisah ini adalah penutur Konjo khususnya di Bulukumba termasuk di Sinjai yang separuhnya juga berbahasa Konjo. Selain itu juga menjadi pertanyaan adalah mengapa di Bulukumba berkembang di wilayah pesisir, sedangkan di Sinjai, mitosnya justru berkembang di wilayah pegunungan. Pertanyaan besar pula, mengapa mitos Sawerigading ini dihubungkan dengan Nabi Muhammad yang justru bermukim di Arab sana. Apakah Nabi Muhammad yang dimaksudkan dalam mitos ini adalah penyiar agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad ke Sinjai? Semua perlu penelitian lanjutan untuk mengungkap mitos ini agar lebih realistis dan tak meninggalkan kesan buruk dari mitos itu sendiri. Paling mengherankan pula adalah mengapa mitos ini masih dianggap oleh sebagian orang bahwa Sawerigading adalah sebuah peristiwa sejarah di kalangan penduduknya. Kesemuanya itu melahirkan sebuah pertanyaan besar bahwa kekuatan apa sesungguhnya di balik mitosnya sehingga dapat mempengaruhi sebagian otak manusia masa kini lewat anggapan bahwa mitos itu benar adanya dan merupakan bagian dari sebuah sejarah, tentang lahir dan bangkitnya sebuah peradaban di kampungnya. ■

Daftar Informan

1. Almarhum Bajiq Majjaq dan Puang Basira (Desa Ara) Bulukumba
2. Puang Ambo, 62 tahun, petani, alamat Desa Kanrung Sinjai Tengah
3. Umar, S.Pd, 32 tahun, guru SMAN 14 Sinjai alamat Arango Sinjai Barat
4. Puang Mangga, 57 tahun, Puang Gella Karampuang, alamat Karampuang Sinjai
5. Drs. Muh.Sultan, M.Pdi, 47 tahun, PNS, cucu Arung Saharu Mattunrung Tellue, Sinjai Tengah
6. Andi Jusiman, umur 24 tahun, Mahasiswa, alamat Kassi Kajang Bulukumba

Bab 20

Historical Traces, Memory and Identity in the Luwu Periphery

Kathryn Robinson*

Introduction

‘(T)here was in Southeast Asian tradition no interest in the past for itself. What was encouraged was ... as James Fox puts it, the past ‘perceived for its relevance to the present’. And in more recent times, there has been a recalling of the past, conscious efforts at reconstruction, which has clearly been made to influence the present if not the future as well (Wang Gungwu 1979, p.4).

Historical memories and cultural traditions are increasingly part of public discourse in decentralized Indonesia (post 1999) as people feel free to express local distinctiveness and pride in local identities that complement their sense of belonging as Indonesian citizens. This freedom was denied — or at least delimited—in the period of Suharto’s New Order (1966-1998): the regime implemented cultural policies that were directed at controlling the expression of local differences while promoting cultural symbols of national unity. The highly centralized state made a conscious effort to tame difference in the service of unity. The regime allowed a limited range of folkloric expressions of cultural identities (Acciaioli 1985) in the context of state ceremonies on national holidays and in public institutions like schools and museums (Taylor 1994).

This paper explores the rediscovery and renewed expression of a local cultural identity in Sorowako, a mining town in South Sulawesi by contempo-

* Emeritus Professor, Anthropology, School of Culture, History and Language Australian National University

rary young adults. The mine exemplifies the kind of foreign investment-based development (*pembangunan*) central to New Order ideology (Robinson 1986).

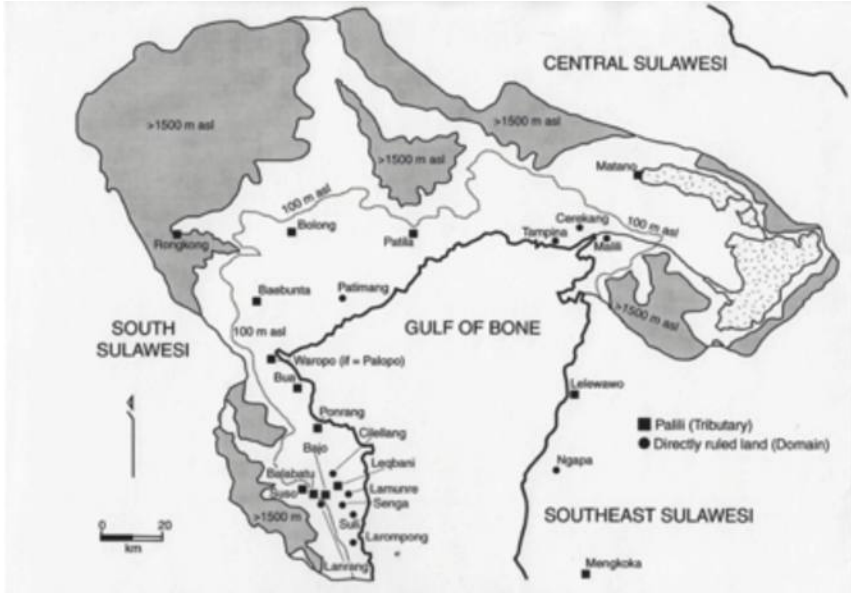
Sorowako is located in the central mountainous region of Sulawesi, at the northernmost border of the province of South Sulawesi and at the far reaches of the influence of the Luwu sultanate prior to independence. The dramatic and often violent history of the region around Lake Matano has meant that there have been many forces working towards erasure of customary cultural practices and also historical memory. The political events of the twentieth century worked against the reproduction and expression of historically rooted local identities. Distinctive local histories and cultures of this region were challenged by momentous events, including colonial expansion post 1906, the Darul Islam rebellion following independence (Boland 1982)(c. 1952-1965), and the development of the mine, processing facility and town in the 1970s (Robinson 1986). In this paper I focus on the contemporary cultural activism of a number of young people who are members of the sociolinguistic group (*suku*) who profess an identity as indigenous to Sorowako. They are active proponents of their local identity group (*suku*) which is under threat. In their promotion of historical narratives and seemingly forgotten cultural practices these cosmopolitan actors simultaneously embrace a locally rooted *suku* identity and their identity (and rights) as Indonesian citizens.

This conference and festival is a contemporary celebration of the Bugis poetical tradition of La Galigo, and important component of the distinctive written traditions of the Bugis (Tol 1996) that have enabled the enduring record of historical, cultural, social and religious beliefs and practices. Festivals like this help ensure that La Galigo remains a living historical tradition and that young people are inspired to achieve mastery of the *aksara lontara* and the ability to understand and interpret these beliefs and practices; and also embrace new forms of cultural expression of these traditions. While the cultural activists that are the subject of this paper do not directly engage with La Galigo tradition, they provide an example of how young adults in today's Indonesia engage with a range of historical sources to express an identity that is at once local and cosmopolitan.

Sorowako-Matano- and the La Galigo tradition

‘The kingdom of Luwu is central to the La Galigo narrative and many scenes

are thought to be set there, especially around Cerekang, which is located not far from Sorowako. The power of Luwu extended out from its centre, initially at Malangke and later in Palopo.



Kabupaten Luwu showing tributaries and directly ruled lands (Source: Bulbeck and Caldwell 2000, p. 2).

We can conceptualize Luwu as a ‘galactic polity’ (Tambiah 2013) in the Southeast Asian mode where power was concentrated in the royal capital and radiated out to the periphery (Errington 1999). In the late nineteenth century, Sorowako was part of a small polity (Matano) located on the shores of Lake Matano. It was a tributary of Luwu, and its ruler was the Mokole Matano. Such minor polities were ‘captured’ by the power at the centre, as a sun captures the planets. At its borders, Luwu negotiated the spheres of influence of other polities with power focused on their centres—in the case of Luwu, polities such as Bungku and Mori, always threatening to detach minor polities such as Matano. Matano nobles had married into the lineage of the Datu of Luwu. But the politics of this region were turbulent, and in the late nineteenth century Luwu and Mori fought for control of the lucrative international trade in dammar resin (Schrauwers 1997, p 359).

The Mokole Matano had genealogical ties to the Mokole Mori, and the languages spoken in this region are dialects of Mori, related to the Bungku-Laki language group of found in Southeast and Central Sulawesi (Ethnologue n.d.) These languages did not develop a script and a corpus of written work, as we find with Bugis. Although they had come under the influence of Luwu there is only limited evidence of the corpus of La Galigo stories and other Bugis (oral and written) sources in their own oral traditions. The language differences are presumably significant here; only the high notables who married onto and sporadically visited the Luwu court would have been exposed to the language of the La Galigo and its corpus of stories.

Most notably, the oral traditions of the Matano rulers (Mokole Matano) contain an origin story that begins with *tomanurung* (divine ancestors who descended from the heavens), which is the form of the foundational story of the La Galigo. Indeed, *tomanurung* stories are found throughout Bugis territory with no necessary reference to La Galigo. The La Galigo narrative is an example of such a story of 'descent'. According to one version of this story that I recorded, not only did the original Mokole Matano descend to earth at a sacred spring in the village of Matano, but he was accompanied by six other divine beings who spread out to found dynasties in other parts of Sulawesi. These include the divine ancestors of the Datu of Luwu and the Arumpone of Bone. Like these Bugis divine-descended kings, the descendants of the Mokole (*anak Mokole*) are identified by their white blood (Robinson 1986, p64). The basic structure of tomanurung stories express the cultural values of origin and precedence that are found throughout eastern Indonesia. These social systems measure distance from an origin or source (Fox 2009) in the determination of social honour/prestige. The Matano origin story asserts the precedence of the Mokole over some of the most powerful Bugis dynasties. Hence in Matano this story plays the role that it does in other Bugis situations of setting up status relations.

There has been a much more recent influence of La Galigo traditions on the region around Lake Matano. When the Dutch extended their direct colonial control into the interior of Sulawesi after 1906, Luwu notables were recruited as administrators in the colonial bureaucracy, and in this process of facilitating the extension of Dutch rule the people were converted to Islam (Robinson 1986), but Islam with a very particular Bugis inflection. Islamic Life cycle rituals supplanted local rituals for birth, death and marriage, for example, but the Bugis proselytisers introduced cultural performances at the time if these rituals that reflected the cultural idioms reproduced in the La

Galigo corpus (for weddings, for example). Many of these Bugis ways were banned by the Darul Islam rebels, as ‘innovation’ and in another cultural shift, the people of Sorowako and Matano began practicing Islam in a more ‘modernist’ way, stripped of these accommodative cultural performances.

Contemporary historical memorialising and cultural practice

The indigenous people of the lands around Lake Matano, the heart of the concession area of the mining company experienced the shock of dispossession of their agricultural lands and forest estate. The concession holder was initially PT INCO, a subsidiary of International Nickel of Canada, but it has been owned by owned by Brazilian miner Vale since 2011. The company and government negotiated, ostensibly on their behalf, a sale price for continuously cultivated land in the heart of the concession area (termed ‘*ganti rugi*’ or compensation) (see Robinson 1986).

Their Response

The response of the people of Sorowako was to vociferously press claims for recognition of their loss of land rights (and the associated loss of livelihood) through the expression of a locally rooted identity of *orang asli* Sorowako, (‘original or autochthonous people of Sorowako’) which stressed their links to the land, their autochthony. They sought acknowledgment from the state—and the mining company—of their dispossession to make way for the nickel project. Their expression of a place-based cultural/linguistic identity was focused on economic rights and loss of livelihood and life conditions. It included demands for privileged access to new employment created by the mine development, and access for all *orang asli* Sorowako the health and education services provided for employees on the basis of indigenous status, that is whether or not they were employees (Robinson 1986).

This identity was expressed in binary opposition to the migrants, or *pendatang*, who quickly came to outnumber the *orang asli*. The devastating impact on their livelihoods in the 1970s and 1980s plunged them into expression of an autochthonous identity in order to be able to compete with the migrants who they saw as enjoying the bulk of the benefits of the mining enterprise (Robinson 1986).

In terms of the cultural aspects of identity, it was very difficult for them to find a space to express a distinctive identity in the New Order era. As an

aspect of the controlled expression of difference noted above, in South Sulawesi province local identities were ‘inventorised’ as four official *suku*: Bugis, Makassar, Toraja and Mandar (Robinson 1997). The Mori-speaking peoples in the north of the province did not fit these official categories. As noted above, as an aspect of embrace of Islam the *orang asli* adopted many Bugis-style traditions for life cycle rituals. And many elements of these reconstituted practices were eroded when the region was under the control of Kahar Muzakkar’s DarulIslam (1952-1966). This especially included traditions for remembering ancestors but also the ‘colourful’ Bugis-inflected Islam.

In addition, I witnessed the *orang asli* strive to accommodate to the new circumstances, adopting aspects of what H. Geertz (1963) called the ‘metropolitan superculture’, for example, dress styles and fashions in wedding costume and receptions provided by elite managers. The elite Indonesian managers, almost all from islands outside Sulawesi, and who comfortably identified with one or other of the authorised cultural groups recognised by the New Order—such as Javanese, Sundanese, Minangkabau or Batak. I heard some of these people express the view that *orang asli* ‘did not have culture’ (that is, they did not fit one of the authorised categories). The benign version of this was a request from a boss that his underling wear the marriage costume of the boss’s *suku* if he did not have a distinctive costume from his own group. Adding to the forces of cultural erasure, the *Camat* (sub-district head) required all the people who identified as *orang asli* Sorowako to list their *suku* as Padoe—that is, his own *suku*—on their identity cards. (The Padoe are another related language group whose ancestral domains are closer to nearby Lake Towuti).

But while making demands for recognition of their historically-rooted identity the *orang asli* Sorowako also made a forward-looking response to their new economic and social environment, most notably in committing to the education of their children, as they believed that this would provide the avenue for the children to benefit from the massive industrial development (Robinson 1989).

New Forms of Expression of Orang Asli identity

For the current younger generation of *orang asli* Sorowako, while still claiming compensation for the community’s lost land and livelihoods, their expression of this rooted identity has become concerned with cultural erasure associated with the history of the nickel mine. They are seeking to express

their distinctive, historically grounded cultural identity, and seek for its recognition by the government, and the cosmopolitan community of the mining town.

The young adults of Sorowako belong to Indonesia's millennial generation: they are educated, computer 'savvy' and active on social media. They have all been away to school and/or university. Many have work experience in other parts of Indonesia, and they have cosmopolitan outlooks. The mining town with its mix of nationalities and *suku* is an environment that encourages cosmopolitanism, and modern sensibilities. This distinctly modern cultural style (Ferguson 1994) has led many of them to become actively involved in recording, rediscovering, and representing their local cultural traditions and history. Their embrace of a distinctive identity slightly varies from that of their parents and grandparents who, as noted above, were primarily concerned with expressing a locally rooted identity as a reaction to the shock of dispossession and an expression of protest against the naked economic abuse they had suffered. While continuing to express the narrative of loss of land and livelihoods as a basis for demanding compensation and also 'special consideration' in employment and access to company facilities, they have also increasingly focused on the related issue of cultural loss.

In reporting on their activities, I will discuss the historical sources that are available to them, as globally connected cosmopolitan subjects. They are 'mining' local and global resources for stories of their past, for discovering and reproducing historical memory as it underscores local cultural identity.

1) Oral Traditions

Several of these young people have been active in collecting oral traditions from their older relatives, a task that becomes increasingly urgent as the generation who lived through the pre-mine era are becoming fewer and fewer. The most notable of this group is Mardiani Pandego, a young woman with tertiary qualification from Yogyakarta, who now works as a teacher in the school established by the mining company. She is from a family that professes *orang asli* status, as village founders. Her mother and several of her aunties have been involved in forming a group to express indigenous claims (KAWAS-Kerukunan Warga Asli Sorowako) post-Reformasi. Her family members are knowledgeable and engaged in reproducing knowledge of their history and traditions. I first met Mardiani in the early 2000s when she contacted me to ask for sources when she was preparing her final research pa-

per that was concerned with the cultural history of Sorowako (see Robinson 2012).

In 2008, she produced a book of stories (*dongeng*) that she and a team of local researchers had collected from old people of a number of the indigenous groups in the company concession area: *Putri Loeha dan Payung Saktinya* (The Girl from Loeha and Her Sacred Umbrella). The mining company's external relations department funded the production of the book—by major national publisher Gramedia—and University of Indonesia folklorist, the late James Dananjaya, wrote a forward. Mardiani obtained guidance from from him in how she went about collecting the stories. She is rightly proud of the book which has been published into English. It is widely available on line, and the company distributes it to schools in the area, and gifts it to visitors.

Her choice of stories is very ecumenical—it presents three different origin stories for Sorowako, each of which represents claims to a line of descent from a different founder. The book also contains stories from other *suku* whose territories are in the company concession area, or close by (such as the Padoe and Karunsi'e).



Putri Loeha dan Payung Saktinya.

Mardiani has a lot of material that she has collected and occasionally publishes stories on social media sites. She continues to be an active knowledge seeker from the people around her. I asked her recently what has motivated her, and she replied (in English):

‘I want people to know about my town, to let them know we have our own history, that it is not the new place.’

Her work has been important in correcting the cultural erasure of the New Order era. Many more of the migrant residents of Sorowako are becoming aware of the distinctive local history and culture, and her book is an important vehicle. For example, a teacher from the company school (Toraja origin) established a performance group for young people and named it using a phrase in *Bahasa Sorowako* meaning ‘We are of one heart’. He created a dance based on one of the stories in Mardiani’s book.

Other people of her generation are also involved in collecting oral traditions. One example is Mustasim, the son-in-law of Heba who was the main mover post-Reformasi in a revival of Sorowako music and dance traditions that been suppressed under Darul Islam rule. Mustasim has taken on the responsibility of preserving and transmitting these traditions.

2) Festival Danau Matano (Lake Matano Festival)

In 2009 a Festival Danau Matano was organized by a group of young orang asli Sorowako, to showcase and celebrate their ancestral traditions, many of which were rarely seen in public performances. The festival took place at a lakeside recreational area, Pantai Ide, in the residential area of the company town site, home to mostly migrant employees. Activities included: cultural performances of dance and song; stalls selling local food and handicrafts; and competitions of customary water activities, like diving, boat racing and fishing. They also had a display of photographs of the locality published in Grubauer’s 1913 book that I have provided for them. They received support from both the local government (Luwu Timur district) and the mining company to stage this very successful event. It also had a strong presence on social media, linking the festival to their other aim, which has been to promote their beautiful environment as a tourism destination. (See <http://pewarta-indonesia.com/berita/pariwisata/486-festival-danau-matano-2009-upaya-melestarkan-kebudayaan-lokal-sorowako.html>).

While the motives of these young people are to showcase and reproduce cultural traditions like the Monsado dance, or the Nuhu Bangka (rhythmic striking of a rice pounder by an ensemble of women) they have struggled to maintain the purity and simplicity of their vision. As well as reflecting the freedom of expression of identity in post-Reformasi Indonesia, the Festival has also been caught up in the political uses of local identities in decentralised Indonesia. The Festival has been held several times since 2009, but there have been delays and conflicts due to the competition between two local elites over who has the right to be inaugurated as the modern-day Mokole Matano, a post that had not been filled since independence. These squabbles led local government and company officials to withdraw support in some years. Most recently, in 2015, the Festival was taken over by the local government in the period leading up to local elections. The local committee members were sidelined and it became an event of a very different character, described as *hura hura*, just entertainment with no particular cultural value, with entertainer from other parts of the district and others of national-level fame. The young people demonstrated against the local government, wanting to restore their own vision of the festival as a vehicle for truly local culture. On a more general level, their interest and engagement does seem to have had an impact, however, as performances of local dances and songs are now increasingly common, a far cry from the erasure that I witnessed in the 1970s and 1980s.

3) Written Sources

During my initial fieldwork in Sorowako (1977-79) I was given a copy of a typewritten manuscript, entitled '*Salinan keterangan dari Gamara tentang nama Mokole wawa inia Matano yang diketahoeinja jang mana bisa didengar dari orang toeyanya*' (A copy of the Gamara's explanation about the name of the Mokole *wawa inia* [who carries the village] Matano), which is dated 27 July 1933.

It is a typescript of an oral tradition dictated by Gamara, one of the last *Pabicara* ('prime minister') of the Matano polity. His scribe was the late Hajji Ranggo, who had genealogical connections to Gamara and to the Mokole Matano. At the time I was given it, the manuscript was not in wide circulation, and was not something of general interest. I used the manuscript as a source in my 1986 book. But in the 1990's a grandson of Gamara (who uses his patronym) published the manuscript on a (now archived) Facebook site that he established to record the history of the Matano polity and from then

on, the manuscript is it is now gaining wider circulation amongst the young people seeking to understand their history.

Atma Gamara is a mechanical engineer who works in the mining facility. His interest in local history has taken him to the internet where he has been seeking out information in European museums.

The area around Lake Matano attracted archaeological researchers in the 1990s who excavated in a number of locations around the lake. They were seeking evidence of the ancient iron smelting and forging. Their interest related to their quest for the 'Origins of Complex Society' in Luwu (Bulbeck and Caldwell 2000).

After this, Gamara began his own excavations, beginning with the area around the royal graveyard located on a small hill to the northeast of Matano village. One of his finds was a brass helmet of a kind that is common in several of the historic collections from this region held in European museums. He went on line to museum sites to identify the object, and found an image of an almost identical object. These helmets are in several on line collections.

His ambition has expanded even further and he has now formed a group who have been scuba diving in Lake Matano, and they have recovered a large collection of weapons which may be those that were taken from their ancestors when the Dutch disarmed them around 1906. He has a dream to display this heritage in a museum and he has produced a prospectus which uses photographs of the objects that he has discovered and also images from European museum collections—historical and images of objects in the collections—that he has found on line.

While his uncle, who supports many of his activities, is one of the rival contemporary claimants to the position of Mokole Matano, Gamara says his interest stems more from an apolitical concern with discovering, understanding, and sharing the past. He already has many of the objects he has found on display in his uncle's house, in a kind of private museum, and he has taken some tour groups there. He has had salvaged iron objects refurbished and reworked by a traditional blacksmith, into beautiful traditional style swords and knives.

These young, well-educated cultural activists are tapping into digital museum collections to re-present their culture and history, to solidify their moral claims for recognition, but also to prepare their community for an anticipated tourism-led post-mine economy.

4) Seeking the Global Presence of Their Ancestors and History.

Several groups of well-educated cultural activists, including the groups already discussed above, are tapping into digital museum collections in Europe to re-present their culture and history. They seek to 'rediscover' their distinctive history that has been erased through tumultuous events associated with colonialism, struggles for the nation, and regime change. The internet (and the foreign anthropologists have provided the media for encounters across time.

The pre-colonial culture of their region is documented in several museum collections in Europe that date from expeditions around the turn of the twentieth century, when this region was still outside direct colonial control. In the late nineteenth century, the interior of the island of Celebes, was truly a frontier to the imperial powers. The Dutch were gradually strengthening their grip on the archipelago, but at this time the populations of the mountains were regarded as 'pagans and headhunters' and outside direct colonial control. The rich mineral resources which had linked them to ancient trade routes were attracting bold adventurers and the church, which had been active further north in Sulawesi, was extending its reach, in particular through the activities of Dutch missionaries, beginning with Albert C. Kruyt who was in Poso from 1992. Together with Nicolaus Adriani he collected much ethnographic material, some of which is now held in the Netherlands. He was followed by his son J.Kruyt who worked from Kolonadale. Missionaries were encouraged by the Dutch authorities as a way of scoping out these as yet unconquered parts. The missionaries gave crucial assistance to the explorers and naturalists who conducted expeditions transecting the wild mountainous interior

This wild rugged ancient landscape, peopled by small bands of headhunters in a state that the Sarasin cousins described as in a state of war 'like in our middle ages.' (Robinson 1986, p.1). It was a magnet for European explorers who were keen to explore the natural world but also the variations on human culture. The Sarasins made several journeys on foot through central parts of the Celebes in the 1890s.

The photographs from this expedition show that a well-dressed man was always accompanied by his spear and *parang*. The Sarasins collected a lot of ethnographic objects, including many items from Sorowako: iron goods (agricultural, domestic and was implements including a headhunting axe); domestic items (pottery plates and cups, wooden utensils) and decorative items (brass bangles). These items, and a large number of photographs from their

travels, are now held in the ethnographic museum (Museum der Kulturen) that they helped found. Many of their photos were published in the account of their travels (Sarasin 1905).

Another expedition was conducted by geologist Abendanon in 1909-1910 (Abendanon 1915-18). He was under instructions from colonial authorities and received assistance from civil and military personnel but also the missionaries Kruyt and Adriani. While his expedition was mainly concerned with describing terrain and natural phenomenon, he also records the everyday activities of the peoples he encounters. He also collected and recorded objects and took photographs which are published in the account of his journey and which also can be found in on-line sites.

The German naturalist/ethnographer Albert Grubauer passed through the region in 1911. Grubauer's account gives more attention to social and cultural observations than the Sarasin cousins. The area had only recently been pacified and on the shores of Lake Towuti he encounters Dutch troops just back from dealing with the resisting Epe. He meets and photographs Laisalima, the headman of Sorowako, and the Dutch appointed Mokole, Andi Hallu and photographs her house in Sorowako. While he is in Sorowako he encounters a funeral ritual which he describes in his book. He collected a large number of objects, which are now mainly held in the ethnological museum in Berlin (Ethnologisches Museum Berlin). Grubauer makes particular comment on the beauty of the decorative items produced in Sorowako. His book (Grubauer 1913) publishes many images and these are also found in sites on-line.

Discussion and Conclusion

These groups of young researchers keenly use their very modern skills to seek out information about the past history of their region in the global world of the internet, and keenly absorb and reproduce this information. They have an eclectic approach to collecting and displaying their research results and are not concerned with provenance, or scholarly accuracy in citing of sources. Rather, they are fascinated by the possibilities that the internet offers for reaching across historical time, to fill in gaps obliterated by colonial rule (such as the destruction of objects), the DI rebellion, and the homogenising cultural policies of the New Order. They are concerned to express a distinctive cultural identity as well as stress their autochthony, their links to the land, which was

the principal concern of their parents and grandparent in responding to the development of the mine. In their very contemporary quest to shape a distinctive cultural identity, however, they are forced to confront the every different agendas of political elites, who wish to use the renewed expressions of local identities as an instrument of asserting local power.

Through their local cultural activism but also through their activities on line these young cultural activists are also finding an audience for their expressions of identity. This identity is for a national and global 'public' as well as a more local 'public'. They take satisfaction in their own expression and enactment of identity but also are keen to address the 'public' created by mass tourism. Showcasing their culture is also a step towards developing local tourism as part of a post-mine economy. ■

Bibliography

- Abendanon, E.C. 1915-18. *Midden-Celebes-expeditie. Geologische en geographische doorkruisingen van Midden-Celebes (1909-1910)*, Leiden, E. J. Brill
- Acciaioli, Gregory. 1985. 'Culture as art: from practice to spectacle in Indonesia', *Canberra Anthropology* 8;148-172
- Aspinall, Edward and Greg Fealy (eds). 2003. *Local Power and Politics in Indonesia: decentralisation & democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Boland, B.J. 1982 *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Nijhoff
- Bulbeck, David and Ian Caldwell. 2000. *Land of Iron: the Historical Archaeology of Luwu and the Cenrana Valley: Results of the Origin of Complex Society in South Sulawesi Project (OXIS)*, University of Hull Centre for South-East Asian Studies.
- Errington, Shelly. 1989. *Meaning and power in a Southeast Asian realm*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Ethnologue (n.d.) *Mori Bawah* [<http://www.ethnologue.com/18/language/xmz/index.html>] accessed 24 March 2019]
- Ferguson, James. 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley: University of California Press.
- Fox, James J. 2009. 'Precedence in perspective' in Michael J Vischer (ed) *Precedence: Social Differentiation in the Austronesian World*, Canberra: ANU Press
[<http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p79751/pdf/ch0171.pdf>], accessed 24 March 2019.
- Geertz, Hildred. 1963. 'Indonesian cultures and communities' In Ruth McVey (ed) *Indonesia*, New Haven: HRAF.
- Grubauer, Albert. 1913. *Unter Kopffägern in Central- Celebes: Ethnologische Streifzüge in Südost- und Central-Celebes*. Leipzig: R Voigtländers Verlag.
- Robinson, Kathryn. 1986. *Stepchildren of Progress; the Political Economy of Development in an Indonesian Mining Town*, Albany NY; SUNY Press.

- _____ 1989. "Choosing contraception: cultural change and the Indonesian family planning program", in *Creating Indonesian Culture*, P. Alexander (ed.), Sydney: Oceania Ethnographies 3: 21-38.
- _____ . 1997. "History, houses and regional identities", *The Australian Journal of Anthropology*, 8(1): 71-88.
- _____ . 1993. "The elevation of status: the 'rumah panggung' in contemporary South Sulawesi", in *Cultural Expression Under Indonesia's New Order*, V. Hooker (ed.), Kuala Lumpur: Oxford University Press: 228-242.
- _____ 2011. 'Sawerigading vs. Sharia: Identities and Political Contestation in Decentralised Indonesia', *Asian Journal of Social Science* 39(2): 219-237.
- _____ 2012 . 'Indigeneity, Locality and Recognition: Young People's Shifting Engagements with Modernity in an Indonesian Mining Town (Sorowako South Sulawesi)', *Young Lives changing times: perspectives on social reproduction*, ed. Ute Eickelkamp, Open Conference Systems, University of Sydney, Sydney, Australia, pp. 1-33. [<https://youngliveschangingtimes.files.wordpress.com/2012/08/kathryn-robinson2.pdf>]
- Tambiah, Stanley J. (2013) 'The galactic polity in Southeast Asia', HAU vol. 3 no. 3 [<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.033>] accessed 23 March 2019
- Sarasin, Paul and Fritz. 1905. *Reisen in Celebes: ausgeführt in de Jahren 1893-1896 und 1902-1903*. Wiesbaden: C.W. Kreidel
- Taylor, Paul (ed) .1994. *Fragile Traditions: Indonesian Art in Jeopardy*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wang, Gungwu. 2012. "Introduction: The study of the Southeast Asian past", in Anthony Reid and Davis Marr (eds) *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Singapore: Heinemann Educational Books.

Festival Budaya & Seminar Internasional III
Cultural Festival and International Seminar



La Galigo

TEMA: *La Galigo dalam Bingkai Peradaban Dunia*
Watanseppeng, 17-23 Desember 2018
Sulawesi Selatan - Indonesia



PT. PERADABAN ALAM
AND TRAVEL "ELLY"

WANA

SIKAP
BANGSA
BUDAYA



















Muhlis Hadrawi dosen Philology, Bahasa, dan Kesusastraan Bugis pada Hasanuddin University, Makassar, Indonesia. Sarjana Kesusastraan di UNHAS 1993, Magister Kesusastraan (pengkhususan Filologi) di Universitas Indonesia 2005, dan Doktor bidang Filologi di ATMA-UKM Malaysia 2015. Melahirkan beberapa tulisan dan penelitian tentang Filologi dan Sejarah, seperti Integrasi Orang Melayu di Sulawesi Selatan pada abad ke-

16 dan 17". Melahirkan tulisan dalam kajian yang luas terhadap sastra Bugis dan telah dipublikasi dalam bentuk jurnal dan buku. Publikasi yang paling fenomenal adalah buku seksualitas dalam naskah Bugis yang berjudul *Assi-kalaibineng: Kitab Persetubuhan Bugis* (lima edisi, 2008-2017). Sebagai penulis sekaligus editor chapter book *Springer Nature* berjudul *Selected Topics on Archaeology, History and Culture in the Malay World*. Beberapa tulisannya terpublikasi dalam jurnal nasional dan internasional terindeks seperti IJAPS (*International Journal of Asian Pasific Studies*) dan *Archipel* Prancis. Sebagai editor pada jurnal dalam negeri seperti *Jurnal Sawerigading* pada Balai Bahasa Makassar dan *Jurnal Walennae* pada Balai Arkeologi Makassar. Sebagai manager editor jurnal IJoMNs (*International Journal of Malay-Nusantara Studies*). Ketua Departemen Sastra Daerah FIB UNHAS 2018-sekarang, Ketua MANASSA Sulsel-Sulbar 2013-sekarang. Tim Peneliti Naskah Nusantara di Staatsbibliothek zu Berlin 2015. Visiting Fellow pada Australian National University 2017. Ketua Panitia Seminar International La Galigo ke-3 di Watansoppeng tahun 2018.



Nurhayati Rahman sarjana Sastra pada Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin, 1983. Magister Filologi Universitas Padjadjaran, Bandung, 1990. Doktor Ilmu Filologi pada Universitas Indonesia, 1998 dengan predikat Cumlaude. Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin, dengan *homebase* pada Departemen Sastra Daerah. Memiliki pengalaman sebagai dosen dan peneliti tamu di beberapa universitas luar negeri. Dosen tamu pada Hankuk University of Foreign

Studies, Korea Selatan, 2010-2011. Dosen Tamu di Osaka University, Jepang, tahun 2011. Senior Research Fellow pada Akademi Pengajian Melayu, Uni-

vesiti Malaya, Malaysia, 2012-2014. Menjadi peneliti tamu di KITLV Leiden University, Belanda, 2015. Professor tamu pada MSU-Iligan Institute of Technology, Mindanao, Philippine, 2018. Sebagai anggota editor penerbitan buku *La Galigo* Jilid I dan Jilid II di Leiden 1993 dan 1999 yang disponsori oleh KITLV dan Prince Clauss Found. Sebagai editor penerbitan buku *La Galigo Menurut Naskah NBG 188 Jilid III*, 2017. Menulis jurnal internasional terindeks global (scopus) pada *International Journal of Asia-Pacific Studies*, Vol. 12, Supp. 1, 169–186, 2016, yang berjudul *The Pau-Paunna Indalle Patara: Sufism and the Bugis Adaption and Transformation of the Hikayat Inderaputera*. Aktif menulis buku. Hingga tahun 2018 telah melahirkan 8 judul; salah satu bukunya yang terlaris berjudul *Cinta, Laut, dan Kekuasaan dalam Epos La Galigo* (2006).



Mardi Adi Armin lahir di Selayar adalah Dosen pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin. Dia mengajar Mata Kuliah Manusia dan Kebudayaan Indonesia, Dasar Dasar Filsafat, Filsafat Ilmu Pengetahuan, dan Filsafat Bahasa. Pengalamannya mengajar di INALCO, Perancis, membuat dia mengajar pula beberapa Mata Kuliah di Departemen Sastra Prancis Unhas. Pada tahun 1999 dia menempuh pendidikan Pascasarjana (S2) bidang ilmu Filsafat di Universitas Indonesia, Jakarta dan Program Doktor di UIN Alauddin, Makassar pada tahun 2009. Pernah pula ia mendalami Bahasa dan Budaya Prancis di Institut Catholic de Paris atas biaya dari EGIDE, program dari Kementerian Luar negeri Perancis. Dia pernah menulis buku *Neopragmatisme Richard Rorty* (Teraju Mizan). Tulisannya pernah dimuat di suplemen Bentara Budaya, Harian *Kompas*.



Istutiah (Tuti) Gunawan bekerja di Institusi Music Archives of Monash University (MAMU), sebagai antropolog, penerjemah dan jurubahasa. Menulis buku: 1) 1967 (bersama dr J. Banunaek): Peranan faktor-faktor sosial-budaya dalam etiologi gangguan jiwa (Minangkabau) dalam *Djiwa*.; 2) 1969: *The Socio-Cultural Environment and Mental Disturbance: Three Minangkabau Case Histories* (Cornell University), No. 7, April.; 3) 1982: 'Curing the Community: Ritual responses to epidemic disease',

dalam Indonesian Medical Traditions: Bringing Together the Old and the New (Ed. David Mitchell), Monash University; 4) 1988: 'Indonesians' dalam 'The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, Its People and Their Origins' (ed. James Jupp), Cambridge University Press; 5) 2000: 'Hierarchy and Balance: A Study of Wanokaka Social Organization' RSPACS, Australian National University. ; 6) 2017 Living in interesting times' dalam 'Jejak Langkah orang Indonesia di Victoria; IKAWIRIA (ed. Tuti Gunawan dan Iip Yahya); dan 7) 2017 'Dilema Seorang Peneliti,' Dalam Catatan Lapangan Antropolog (ed. Frieda Amran). Buku diterbitkan Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, berjudul 'Hierarchy and Balance: A Study of Wanokaka Social Organization' (2000). Editor buku 'Footsteps of Indonesians in Victoria (2016). Editor Majalah IKAWIRIA (Ikatan Warga Indonesia di Victoria) sejak 1980. Sedang menyusun Kamus Tri-bahasa (Wanukaka-Indonesia-Inggris) bersama dr. David Mitchell.