

**LANSKAP BUDAYA KEKUASAAN PADA MASYARAKAT BUTON
SATU KAJIAN MENGENAI HISTORISITAS DAN TINDAKAN**

DISERTASI

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor

TONY RUDYANSJAH
89 05 712 095



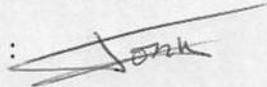
**UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM PASCASARJANA
DEPOK
JULI 2008**

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : Tony Rudyansjah

NPM : 89 05 712 095

Tanda Tangan : 

Tanggal : 15 Juli 2008

Disertasi ini dipersembahkan untuk

Mieke Zuraida, pasangan hidup yang

selalu setia mendampingi saya,

Natasya Soraya Syahrizad,

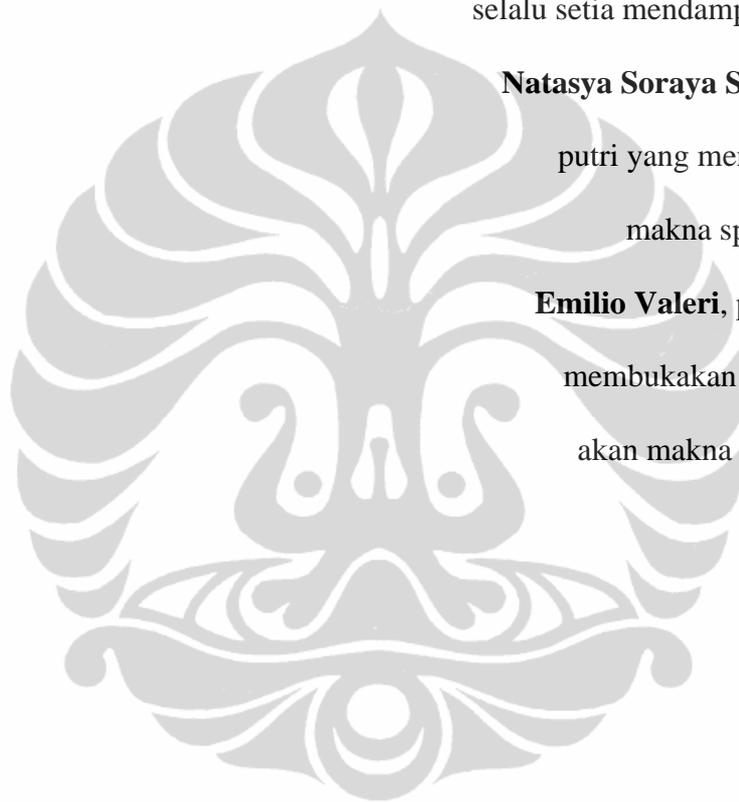
putri yang menunjukkan

makna spontanitas,

Emilio Valeri, putra yang

membukakan mata saya

akan makna keindahan



UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM PASCASARJANA

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

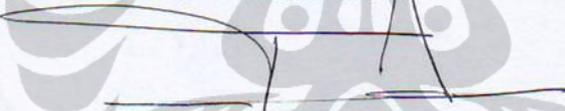
**LANSKAP BUDAYA KEKUASAAN PADA MASYARAKAT BUTON
SATU KAJIAN MENGENAI HISTORISITAS DAN TINDAKAN**

Oleh:

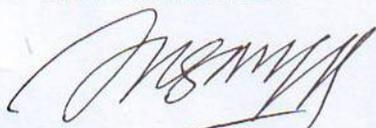
TONY RUDYANSJAH

DISETUJUI DAN DISAHKAN OLEH:

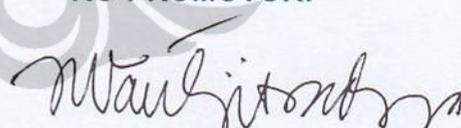
PROMOTOR:


PROF.DR. ACHMAD FEDYANI SAIFUDDIN

KO-PROMOTOR:

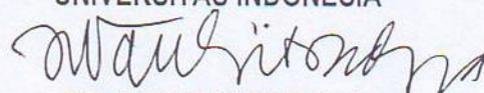

PROF.DR. SUSANTO ZUHDI

KO-PROMOTOR:


DR. IWAN TJITRADJAJA

MENGETAHUI:

KETUA PROGRAM STUDI PASCASARJANA ANTROPOLOGI
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS INDONESIA


DR. IWAN TJITRADJAJA



UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA

Gedung PAU Ilmu Sosial Lt. II Kampus Baru UI, Depok 16424 Telp/Fax : (021) 78849022
E-mail: pascant@gmail.com

UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM PASCASARJANA

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

Nama : Tony Rudyansjah
NPM : 8905712095
Judul : Lanskap Budaya Kekuasaan pada Masyarakat Buton
Satu Kajian mengenai Historisitas dan Tindakan.

Disertasi ini telah dipertahankan dihadapan sidang penguji Disertasi Program Pascasarjana Antropologi pada tanggal 15 Juli 2008 dan telah dinyatakan:

LULUS/TIDAK LULUS

TIM PENGUJI

NAMA PENGUJI	JABATAN	TANDA TANGAN
Prof.Dr. Muhammad-Mustofa, MA	Ketua/Anggota	1.
Prof.Dr. Achmad Fedyani Saifuddin	Promotor	2.
Prof.Dr. Susanto Zuhdi	Ko-Promotor	3.
Dr. Iwan Tjitradjaja	Ko-Promotor	4.
Prof.Dr. Yasmine Zaki Shahab	Anggota	5.
Prof.Dr. Robert M.Z. Lawang	Anggota	6.
Dr. Thung Ju Lan	Anggota	7.

KATA PENGANTAR

Gagasan untuk penulisan disertasi ini bermula dari keinginan untuk melengkapi ketidaktertarikan cukup banyak orang terhadap apa yang disebut oleh dua orang guru penulis di Universitas Chicago, yakni Prof. Marshall Sahlins and almarhum Prof. Valerio Valeri, sebagai *'history of neglected island'*, atau sejarah dari pulau yang ditanggapi banyak orang tidak terlalu penting untuk memahami kebudayaan dan sejarah satu kawasan tertentu. Untuk wilayah Indonesia, Buton merupakan salah satu dari "pulau-pulau yang terabaikan" itu, meskipun Buton memiliki tradisi yang kaya akan naskah-naskah dan sumber sejarah dengan cakupan waktu yang relatif cukup panjang. Berdasarkan alasan itulah, maka penulis tertarik untuk meneliti hubungan antara sejarah dan tindakan dalam masyarakat di pulau Buton, Sulawesi Tenggara. Penelitian penulis mengenai hubungan antara sejarah dengan tindakan ini merupakan respon terhadap keprihatinan cukup banyak ahli antropologi dan ahli sejarah dewasa ini bahwa "*anthropology has to be historical or to be nothing; and history has to be anthropological or to be nothing*". Keprihatinan para ahli antropologi dan ahli sejarah semacam itu lahir dari timbulnya kesadaran di kalangan mereka sendiri bahwa "sejarah tidak mungkin ada tanpa kebudayaan, dan kebudayaan tidak mungkin ada tanpa sejarah, karena sejarah hanya terwujud melalui mediasi kebudayaan, dan kebudayaan hanya terbentuk melalui mediasi sejarah". Berangkat dari satu penelitian yang sedikit banyak merupakan satu upaya yang bersifat "merintis" ke wilayah-wilayah kajian yang belum banyak dilakukan orang, tentu saja penulisan disertasi ini jauh dari sempurna. Penyempurnaan dan pengayaan terhadap kajian mengenai *'history of neglected island'* ini, penulis berharap akan dapat dilakukan oleh penulis sendiri dalam penelitian-penelitian selanjutnya maupun oleh orang-orang lain yang kemudian tertarik atas kajian terhadap masyarakat di pulau Buton itu.

Setiap kegiatan ilmiah (termasuk penulisan disertasi) merupakan akumulasi dari berbagai sumbangan pemikiran banyak orang, dan dalam kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada berbagai pihak yang turut membantu penulis tidak hanya dalam penulisan disertasi ini melainkan juga dalam keseluruhan proses pembentukan penalaran dan cara berpikir ilmiah yang penulis capai hingga saat ini. Ucapan terima kasih, penulis sampaikan pertama-tama kepada Prof. Harsya W. Bachtiar (alm), Prof. Koentjaraningrat (alm) dan Prof. Parsudi Suparlan (alm) yang banyak membantu penulis dalam memahami khasanah ilmu pengetahuan sosial dan budaya di masa awal penulis sebagai mahasiswa di Fakultas Sastra Universitas Indonesia. Kedua, penulis juga ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Anton C. Zijderveld dari Erasmus Universitas Rotterdam, Belanda, yang banyak membantu penulis dalam memahami pemikiran fenomenologi sosial Alfred Schutz pada saat penulis mengerjakan MA thesis yang berada di bawah bimbingan beliau dalam kerangka Kerjasama Pemerintah Indonesia-Belanda untuk Memajukan Kajian-Kajian Mengenai Indonesia. Ketiga, ucapan terima kasih penulis haturkan kepada Prof. Marshall Sahlins, Prof. Valerio Valeri (alm) dan Prof. Danilyn Rutherford yang semuanya adalah guru penulis saat mengambil program pascasarjana pada Departemen Antropologi di Universitas Chicago (USA), yang banyak membantu penulis untuk memahami berbagai *cognitive maps* dari berbagai aliran pemikiran yang ada di dalam teori-teori sosial dan budaya. Keempat, kepada rekan seangkatan selama belajar di Universitas Chicago, yang sekaligus menjadi "guru" terbaik bagi penulis selama belajar bersama di sana, Prof. Eng Seng Ho, yang sekarang menjadi staf

pengajar di Departement of Anthropology, Harvard University, USA, penulis menyampaikan ucapan terima kasih atas segala bantuan dan persahabatan lintas budaya yang diberikan. Kelima, penulis mengucapkan terima kasih kepada Dr. Martin Slama dari Austria dan Stomu Yamashita dari Kyoto, Jepang, yang seringkali menjadi teman diskusi yang mengasikkan. Keenam, penulis juga ingin menyampaikan rasa terima kasih penulis yang dalam kepada Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin sebagai Promotor, serta Prof. Dr. Susanto Zuhdi dan Dr. Iwan Tjitradjaja sebagai Ko Promotor, yang kesemuanya banyak memberikan masukan dan kritikan membangun dalam keseluruhan draft tulisan dari disertasi ini. Sedangkan kepada Prof. Dr. Robert M.Z. Lawang, dan Dr. Thung Ju Lan, sebagai anggota dari tim penguji disertasi ini, penulis sampaikan juga rasa terima kasih atas berbagai saran dan kritikan yang sangat bermanfaat untuk menyempurnakan penulisan disertasi ini. Ucapan terima kasih tak lupa penulis persembahkan kepada Prof. Dr. Yasmine Z. Shahab, sebagai Ketua Departemen Antropologi, Prof. Dr. Paulus Wirutomo, sebagai ketua panitia ujian Pra Promosi Doktor, dan Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, sebagai Dekan FISIP UI, atas berbagai dukungan dan bantuan yang diberikan kepada penulis dalam meniti berbagai tingkat kematangan akademis selama penulis berada di UI.

Di pulau Buton sendiri, penulis mendapatkan banyak bantuan dan dukungan dari berbagai pihak yang tidak mungkin penulis dapat sebutkan satu persatu di sini. Secara khusus, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada almarhum La Ode Zaihu serta istrinya Wa Ode Rafiah yang bersedia menerima penulis menggunakan salah satu kamar yang ada di rumahnya sebagai tempat tinggal sekaligus ruangan bekerja untuk penulis selama masa penelitian di sana. Selain sebagai tuan rumah penulis selama penelitian pada tahun 1992, kedua orang ini merupakan *key informants* yang sangat cerdas dalam menjelaskan kebudayaan mereka kepada orang luar, sehingga kebudayaan mereka menjadi lebih mudah untuk dapat dipahami penulis. Sedangkan pada kegiatan penelitian pada tahun 2007, penulis banyak berhutang budi kepada Bpk. Drs. Muchthasar yang bersedia meminjamkan rumahnya yang ada di Lipu sebagai tempat tinggal penulis selama berada di kota Bau-Bau.

Tak lupa penulis haturkan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada Dra. Endang Patrijunianti Gularso, MA, sekretaris Program Studi Antropologi, beserta staf Dra. Tina Amalia, Sri Laraswati, SE; Sri Winarny, S.Psi dan Mas Tomy, atas pelayanan dan keramahannya

Akhir kata, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada seluruh anggota keluarga penulis, terutama istri, Mieke Zuraida, dan kedua anak penulis, Natasya Soraya Syahrizad dan M. Emilio Valeri, serta ayah dan ibunda penulis, Azidinsyah dan Nurilmala, atas berbagai dukungan dan bantuannya yang diberikan mereka selama proses penelitian dan penulisan disertasi ini.

Depok, 15 Juli 2008
Tony Rudyansjah

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Tony Rudyansjah
NPM : 89 05 712 095
Program Studi : Pascasarjana
Departemen : Antropologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis karya : Disertasi

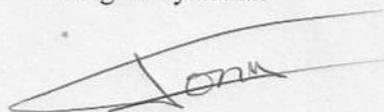
demikian pengembangan ilmu pengetahuan menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*Non-exclusive Royalty-Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul:

LANSKAP BUDAYA KEKUASAAN PADA MASYARAKAT BUTON
SATU KAJIAN MENGENAI HISTORISITAS DAN TINDAKAN

Beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat dan mempublikasikan tugas akhir saya tanpa meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok
Pada tanggal : 15 Juli 2008
Yang menyatakan



(Tony Rudyansjah)

ABSTRAK

N a m a : Tony Rudyansjah

Program Studi : Pascasarjana

Judul :

LANSKAP BUDAYA KEKUASAAN PADA MASYARAKAT BUTON SATU KAJIAN MENGENAI HISTORISITAS DAN TINDAKAN

Di dalam disertasi ini, penulis tertarik untuk memahami bagaimana historisitas mempengaruhi bagaimana berbagai kelompok sosial yang ada dalam satu masyarakat dengan cara yang berbeda-beda memahami berbagai peristiwa dan tindakan yang terjadi di dalam sejarah mereka, dan sekaligus berupaya mengerti bagaimana pemahaman tersebut mempengaruhi mereka dalam mengkonstruksikan kekuasaan yang ada di dalam kehidupan sosial mereka sehari-hari.

Di dalam penelitian terhadap kelompok-kelompok yang ada di pulau Buton, penulis memperlakukan *sara* sebagai satu bentuk dari historisitas. Esensi dari *sara* pada dasarnya dipresentasikan di dalam diri sultan. Dengan demikian, *sara* sangat berkaitan dengan pemahaman akan kekuasaan. Bagi komunitas Wolio yang merupakan kelompok bangsawan di dalam struktur sosial masyarakat di sana, maka *sara* bisa berfungsi sebagai akumulasi kearifan yang komunitas Wolio ini petik dari sejarahnya. Dan sebagai akumulasi kearifan, yang bermanfaat bagi keberlangsungan hidup mereka, maka *sara* mentransformasikan dirinya sebagai satu institusi yang penting.

Sara, melalui pengejawantahannya sebagai kesultanan, menginkorporasikan berbagai sumber daya dan unsur kebudayaan masyarakat lain di sekeliling mereka, seperti institusi, struktur, gagasan konseptual dan bahkan sumber daya manusia. Sultan, dengan demikian, melingkupi ke dalam dirinya dan kesultannya segala potensi yang ada. Berdasarkan hakekat *sara* dan sultan serupa itu, maka dapat dipahami apabila kekuasaan kemudian dikonsepsualisasikan lebih sebagai satu proses akumulasi/pertambahan ketimbang satu proses pergantian/penaklukan. Oleh karena karakter melingkupinya semacam itu, maka *sara* bisa berperan sebagai satu ideologi yang sedikit banyaknya bersifat hegemonik, walaupun sebagai sesuatu yang berlangsung dan terbentuk melalui proses-proses historis dan kultural tertentu, pemaknaan dan kekuatan dominan *sara* selalu saja mendapatkan perlawanan dan membuatnya tidak pernah bersifat mutlak.

Kata kunci:

Lanskap budaya, kekuasaan, historisitas, tindakan, *sara*

ABSTRACT

Name : Tony Rudyansjah

Study Program: Post Graduate

Title :

CULTURAL LANDSCAPE OF POWER IN BUTONESE SOCIETY A STUDY OF HISTORICITY AND ACTION

In this research project I am interested in understanding the relationship between historicity and the conception of power in the region of the former sultanate of Wolio. To put it in a more precise way, I seek to understand the multiple ways in which people in the region represent their past, and try to see how an understanding of history can be seen as a source of moral choices which guide social action. Historical and anthropological researches (i.e., participant observation and fieldwork) occupy central methods in my attempt to understand this dialectical relationship between action and history.

The subject of my study will be peoples in the region of the former sultanate of Wolio. In my research project among these peoples on the island of Buton, I treat an indispensable institution called *sara* as a form of historicity. The essence of *sara* is represented in Sultan. *Sara* is therefore closely related to their notion of power. For Wolio community, which constitutes the aristocratic group in the existing social structure on the island, *sara* is an accumulated wisdoms and lessons that this community learn from their history.

Sara, in its essential embodiment as sultanate, incorporated into itself all other peoples' cultural elements and resources, such as structures, institutions, conceptual ideas, and even human resources. Sultan was someone who encompassed all the potentials in the region within himself and his kingdom. Based on the nature of *sara* and sultan as such, it is understandable if power and its legitimacy are conceived more as a process of accumulation rather than as a process of substitution or usurpation. For its' encompassing character, *sara* may serve, more or less, as a hegemonic ideology in the realm of this sultanate. However, because *sara* is occurred and formed through cultural and historical processes, its dominant meanings and power are always contested, never totalizing, and always unstable, even when they encourage degrees of subordinate peoples' consent to particular forms of oppression.

Key words:

Cultural landscape, power, historicity, action, *sara*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	ii
LEMBAR PERSEMBAHAN	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
KATA PENGANTAR	vi
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI	viii
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS	
ABSTRAK	ix
ABSTRACT	x
DAFTAR ISI	xi
DAFTAR GAMBAR	xiv
DAFTAR PETA	xv
DAFTAR TABEL	xvi
SKEMA KEKERABATAN KELUARGA AMIRUL TAMIN DAN HALAKA MANARFA	80
BAB 1 : PENDAHULUAN	1
1.1. Maksud dan Ruang Lingkup Penelitian	1
1.2. Subyek dari Penelitian Lapangan	2
1.3. Metodologi Penelitian	3
1.3.1. Penelitian lapangan dan penelitian naskah-naskah sejarah	3
1.3.2. Beberapa masalah metodologis kajian antropologi dan kajian sejarah	4
1.3.3. Relevansi sejarah bagi antropologi dan antropologi bagi sejarah	12
1.4. Signifikansi Penelitian dan Kerangka Teori Yang Digunakan	14
1.4.1. <i>Deficiency</i> dan <i>cultural bias</i> dalam konsep kekuasaan yang ada	14
1.4.2. Metafor sebagai satu kajian penting mengenai kekuasaan	18
1.4.3. Keterkaitan kekuasaan dengan <i>practice</i>	24
1.4.4. Kehidupan dan kekuasaan sebagai dialog	32

BAB 2 : ALAM FISIK SERTA SEMESTA HISTORIS DAN KULTURAL BUTON	42
2.1. Pengertian Buton	42
2.2. Batas dan Luas Wilayah	44
2.3. Tofografi dan Kondisi Fisik	46
2.4. Keadaan Iklim	47
2.5. Hasil Bumi dan Laut	50
2.6. Letak Strategis Buton dalam Jaringan Pelayaran dan Perdagangan Dunia	52
2.7. Keanekaragaman Bahasa	66
2.8. Demografi	66
2.9. Struktur Pemerintahan Kesultanan	70
BAB 3 : DRAMA ANYAR, MITOS LAWAS	74
3.1. Pembalikan dari “Kelaziman Budaya”	74
3.2. Peresmian Baruga Seni Kara	77
3.3. Drama Metaforik: Arena Pembungkaman dan Penegasan	81
3.4. Kontestasi Wacana	86
3.5. Pemaknaan dan Pencitraan	89
3.6. Hikayat Sipanjonga: Metafor Historis dan Pergulatan Wacana	94
3.6.1. Tema-tema	96
3.6.2. Ambiguitas dan kontradiksi	100
3.7. Epilog	102
BAB 4 : KESULTANAN WOLIO SEBAGAI INKORPORASI	105
4.1. Pengantar	105
4.2. Kesultanan Sebagai Satu Entitas Mistis	112
4.2.1. Pemilihan sultan	113
4.2.2. Upacara <i>sokaiana pau</i>	120
4.2.3. Upacara pemandian calon sultan dan permaisuri	124
4.2.4. Upacara <i>buliligiana pau</i>	128
4.3. Analisis	135
4.3.1. Glorifikasi diri sultan melalui hal-hal yang bersifat mistis	135
4.3.2. Transformasi wujud sultan	139

4.3.3. Keberdampingan kesultanan Wolio dengan identitas diri	141
4.3.4. Kesenambungan esensi sultan	143
BAB 5 : ADAT, SATU BENTUK HISTORISITAS	49
5.1. Pengantar	149
5.2. Esensi dari Adat Wolio	150
5.3. Transformasi Sultan dari Entitas Mistis menjadi Entitas Legal	152
5.4. Adat dan Realisasi Diri	158
5.5. Adat Menginkorporasikan Berbagai Sumber Daya	160
5.6. Retaknya Keterpaduan Adat	169
5.7. Transformasi Dalam Kontinuitas dan Kontinuitas Dalam Transformasi	180
BAB 6 : IDENTITAS DAN KEKUASAAN	184
6.1. Pengantar	184
6.2. Geneologi Kajian Antropologis Mengenai Identitas Diri	184
6.3. Ketercairan Politik Identitas	187
6.4. Peluang, Artikulasi dan Upaya Memposisikan Diri	189
6.5. Kisah Sejarah: Suara dari Masa Lampau	196
6.6. Konstruksi Identitas Diri dan Kekuasaan	199
6.7. Kekuasaan: Abstrak atau Konkrit?	201
6.8. Kekuasaan: Hanya Bagian atau Keseluruhan?	204
6.9. Epilog	210
BAB 7 : KESIMPULAN	214
DAFTAR PUSTAKA	224
RIWAYAT HIDUP	233

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1: Satu contoh kapal tradisional Buton di teluk Sampolawa	49
Gambar 2: Satu contoh kapal tradisional penangkap ikan di teluk Lande	52
Gambar 3: Kelurahan Majapahit di kecamatan Batauga	68
Gambar 4: Profil beberapa sukubangsa di kesultanan Wolio	70
Gambar 5: Satu contoh baliho satu peserta PILWALI Bau-Bau 2007	74
Gambar 6: Satu prestasi budaya bangsa Wolio	84
Gambar 7: Baliho Peta Perencanaan Kota Mara	85
Gambar 8: <i>Bonto ogena</i> dan <i>patalimbona</i>	120
Gambar 9: Pejabat <i>Kapita Lao</i>	122
Gambar 10: <i>Bonto</i> Peropa dan Sultan Muhammad Falihi	129
Gambar 11: <i>Bonto</i> Peropa dan <i>bonto</i> Baluwu mengawal dan menjaga sultan	130
Gambar 12: Sultan sedang diambil sumpahnya di 'Bato Popaua'	132
Gambar 13: Beberapa alat perlengkapan kemuliaan kesultanan Wolio	138
Gambar 14: Sultan Muhammad Hamidi dan Assistent Residen H.W. Monk	208

DAFTAR PETA

Peta 1: Kepulauan Indonesia	42
Peta 2: Wilayah kesultanan Wolio	43
Peta 3: Administrasi Kota Bau-Bau	46
Peta 4: Musim Angin Monson Barat	48
Peta 5: Musim Angin Monson Timur	48
Peta 6: Wilayah Taklukan Majapahit menurut Negarakartagama	53
Peta 7: Kekayaan India Timur	54
Peta 8: Jaringan perdagangan di Samudera Hindia	55
Peta 9: Masyarakat-Masyarakat Arab di Nusantara pada tahun 1885	56

DAFTAR TABEL

Tabel 1: Peserta PILWALI Kotamadya Bau-Bau 2007 Berdasarkan Asal Kelompok dan Persentase Perolehan Suara	75
Tabel 2: Penduduk Kota Bau-Bau Akhir Tahun 2006	78
Tabel 3: Rasio Persentase Jumlah Wajib Pilih PILWALI per Kecamatan	79



BAB 1

PENDAHULUAN

1.1. Maksud dan Ruang Lingkup Penelitian

Di dalam penelitian untuk disertasi ini, penulis tertarik memahami hubungan antara historisitas (kesejarahan atau kesadaran sejarah) dan tindakan sosial. Secara lebih khusus, penulis berupaya bisa memahami bagaimana beberapa kelompok sosial yang ada di dalam bekas wilayah kesultanan Wolio, Sulawesi Tenggara, atau, dalam bahasa setempat dikenal sebagai kelompok *kaomu*, *walaka* dan *papara*, dengan cara yang berbeda-beda memahami berbagai peristiwa dan tindakan yang terjadi di dalam sejarah mereka, dan sekaligus berupaya mengerti bagaimana kesadaran sejarah tersebut mempengaruhi mereka dalam mengkonstruksikan kekuasaan yang dijalin dan beroperasi di dalam kehidupan sosial mereka sehari-hari.

Dengan kata lain, penulis berusaha dalam penelitian ini untuk bisa menggambarkan lanskap budaya mengenai kekuasaan, yang pada gilirannya, juga mempengaruhi bagaimana kelompok-kelompok sosial di atas memahami berbagai peristiwa dan tindakan yang terjadi di dalam semesta sosialbudaya dan sejarah mereka. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa terdapat dialektika yang berlangsung secara terus menerus antara kesadaran sejarah dan tindakan.

Dalam penelitian ini, penulis berusaha mengkaji berbagai bentuk kultural di dalam mana kesadaran sejarah memperoleh wujudnya sekaligus di dalam mana berbagai dinamika relasi sosial di antara kelompok-kelompok itu (baca: *kaomu*, *walaka* dan *papara*) terwujud dan dipahami. Kekuasaan, dengan demikian, dilihat sebagai sesuatu yang terus menerus muncul, atau bersifat *constitutive*, dari berbagai tindakan para pelakunya.

1.2. Subyek dari Penelitian Lapangan

Kelompok-kelompok sosial yang pada masa kini terdapat di dalam bekas wilayah kesultanan Wolio merupakan subyek dari penelitian lapangan penulis. Di dalam kepustakaan mengenai kebudayaan Wolio, kelompok-kelompok sosial itu termasuk ke dalam salah satu dari tiga kategori sosial, yakni *kaomu*, *walaka* dan *papara*.

Sebagai gambaran awal tentang masyarakat ini, dapat dikatakan bahwa di masa kesultanan Wolio masih ada terdapat empat kelompok sosial, yakni: (1) *kaomu*,

dari kelompok inilah sultan dipilih dan beberapa kedudukan penting lainnya dalam struktur pemerintahan kesultanan juga dicadangkan bagi mereka; (2) *walaka*, termasuk sebagai elit penguasa: para wakil mereka yang terhimpun di dalam lembaga *siolimbona* memiliki hak dan kewajiban memilih sultan; (3) *parapa* adalah penduduk komunitas desa yang agak otonom yang disebut dengan istilah *kadie*; dan (4) *batua* adalah para budak yang biasanya bekerja untuk *kaomu* dan *walaka*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pada masa kesultanan masih ada, kelompok *kaomu* dan *walaka* merupakan kelas penguasa, sedangkan *papara* adalah rakyat biasa atau orang kebanyakan, dan *batua* adalah kelompok para budak.

Penelitian penulis di masa kini mengenai masyarakat yang ada di bekas kesultanan Wolio hanya mengenai kelompok *kaomu*, *walaka* dan *papara*, karena setelah tahun 1906 para budak (*batua*) menjadi orang merdeka, atau menjadi golongan *papara*. Perubahan status dari budak menjadi orang biasa (*papara*) terjadi saat kesultanan Wolio secara langsung menjadi bagian dari sistem pemerintahan kolonial Belanda pada tahun 1906. Sejak saat itulah sistem perbudakan dihapuskan dan dilarang pemerintahan kolonial Belanda. Perlu dijelaskan di sini bahwa meskipun berdasarkan perjanjian antara kesultanan Wolio dan pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1873, kesultanan Wolio sudah merupakan bagian dari pemerintahan Hindia Belanda, namun karena pemerintah Hindia Belanda belum cukup kuat melakukan intervensi urusan dalam negeri kesultanan, maka kesultanan Wolio tetap dapat mengatur urusan dalam negerinya sendiri sebagai satu *zelfbestuurlandschap* (swapraja). Perubahan terjadi ketika kekuasaan pemerintah Hindia Belanda menjadi semakin kuat dan dibuatlah kemudian perjanjian pada tahun 1906 yang menyatakan bahwa pemerintah Belanda dapat mencampuri urusan dalam negeri kesultanan Wolio.¹ Pasal 25 dari perjanjian 1906 ini berbunyi:

“Sultan Buton dan orang-orang besar kerajaannya tidak dibenarkan untuk menjual atau membeli budak atau menangkap dan menjualnya kepada orang lain dan supaya ketentuan ini disebar-luaskan kepada rakyat.”²

Seperti yang sudah penulis kemukakan di atas, maka sejak perjanjian tahun 1906 inilah sistem perbudakan di dalam kesultanan dihapus. Meskipun begitu ketiga kelompok sosial lainnya, yakni *kaomu*, *walaka* dan *papara*, masih dapat kita temukan

¹ Uraian lebih rinci tentang perubahan status kesultanan Wolio akan dibahas pada bab 5.

² Lihat Perjanjian Asyikin Brugman tgl 8 April 1906 pasal 25, dalam *Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton* (tanpa tahun).

di dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton sampai sekarang. Sampai sekarang, kelompok *kaomu* dan *walaka* dianggap sebagai golongan bangsawan di dalam masyarakat di pulau Buton, sedangkan kelompok *papara* dianggap sebagai orang biasa. Secara lebih terperinci, penelitian yang penulis lakukan mengenai kelompok *kaomu* dan *walaka* adalah terutama terhadap mereka-mereka yang berada di bekas pusat kesultanan Wolio, atau yang terkenal sekarang ini sebagai kota Bau-Bau; sedangkan mengenai kelompok *papara* adalah terutama terhadap penduduk desa Gerak Makmur di Sampolawa serta penduduk kampung Watole dan Wasuamba di Kamaru, Lasalimu. Tentu saja penulis menyadari bahwa gambaran yang penulis kemukakan sebagai hasil dari penelitian lapangan ini tidak dapat dianggap sebagai gambaran yang dapat mewakili gambaran keseluruhan masyarakat yang ada di bekas kesultanan Wolio, karena wilayah kesultanan Wolio meliputi hampir seluruh wilayah provinsi Sulawesi Tenggara di masa kini, sehingga penelitian penulis dengan keterbatasan waktu yang ada tidak mungkin untuk bisa mencakup keseluruhan masyarakat yang terdapat di bekas wilayah kesultanan Wolio itu. Meskipun begitu, deskripsi yang dikemukakan di sini dapat dianggap sebagai satu skema awal untuk memahami kehidupan kelompok sosial yang ada di pulau Buton beserta relasi-relasi yang terwujud di antara mereka, terutama berkenaan dengan kelompok yang paling dominan di dalam masyarakat yang ada di bekas kesultanan ini, yakni kelompok *kaomu* dan *walaka* yang berada di kota Bau-Bau, serta relasinya dengan beberapa kelompok *papara* yang ada di pulau Buton, seperti penduduk desa Gerak Makmur di Sampolawa serta penduduk kampung Wasuamba dan Watole di Kamaru, Lasalimu. Sebagai satu skema awal untuk memahami (*making sense*) masyarakat yang ada di pulau Buton, maka disertasi ini memberikan semacam *outline* mengenai kehidupan dan kebudayaan yang ada di sana. Variasi-variasi dan pengkayaan terhadap skema awal ini hanya dapat dilakukan dengan penelitian lanjutan lebih mendalam yang diharapkan dapat penulis, atau juga orang lain, laksanakan di masa depan.

1.3. Metodologi Penelitian

1.3.1. Penelitian lapangan dan penelitian naskah-naskah sejarah

Penelitian lapangan dan penelitian naskah-naskah sejarah menempati posisi yang sangat penting di dalam penelitian yang penulis lakukan. Naskah-naskah kuno dikaji untuk memahami bagaimana ideologi kekuasaan dibangun dan dikonstruksikan.

Sedangkan penelitian lapangan dilakukan penulis di kota Bau-Bau selama enam bulan pada tahun 1992 (awal Maret s/d akhir Agustus 1992) dan pada awal Juni sampai pertengahan Juli pada tahun 2007. Selama masa penelitian itu penulis menyempatkan diri juga untuk melakukan *tour* dan menginap di beberapa desa di luar kota Bau-Bau, seperti desa Gerak Makmur di Lande, Kecamatan Sampolawa, dan kampung Wasuamba dan Watole di Kecamatan Lasalimu. Penelitian lapangan dilakukan untuk memahami bagaimana di masa kini lanskap budaya mengenai kekuasaan itu mengalami apa yang disebut sarjana seperti Sahlins dan Valeri sebagai proses “*transformation in continuity, and continuity in transformation*”.³ Lebih lanjut, penelitian lapangan juga diharapkan bisa memberikan kepada peneliti pemahaman mengenai berbagai proses saling mempengaruhi antara pengertian budaya mengenai kekuasaan di satu pihak dengan berbagai tindakan sosial di masa kini dari berbagai kelompok sosial yang ada (baca: *kaomu*, *walaka* dan *papara*) di pihak lain. Wawancara dan pengamatan terhadap berbagai kelompok sosial tersebut dilakukan untuk mendapatkan gambaran dan pengertian yang lebih mendalam mengenai pokok persoalan ini.

1.3.2. Beberapa masalah metodologis kajian antropologi dan kajian sejarah

Secara tradisional antropologi sosialbudaya membicarakan isu sejarah dan tindakan dalam konteks diakronik dan sinkronik yang dikotomik secara teoritis. Para ahli antropologi sosialbudaya yang tradisional (yang diwakili terutama oleh aliran fungsionalisme ala Radcliffe-Brown) biasanya menganggap sejarah--yang dalam disiplin antropologi biasanya dimasukkan ke dalam konteks diakronik-- sebagai sesuatu yang statis. Sebaliknya tindakan dalam disiplin antropologi biasanya ditanggapi sebagai satu konsep yang berorientasi pada gerak, dinamika, dan perubahan. Oleh karena kedua isu tersebut berada dalam posisi dikotomik seperti itu, maka pertanyaan yang muncul kemudian adalah: apakah benar bahwa kedua konsep itu kontraproduktif sifatnya? Persoalan itulah yang penulis bahas dalam uraian tentang permasalahan metodologis berikut di bawah ini.

Di dalam tradisinya, para ahli antropologi biasanya menggunakan pendekatan yang bersifat sinkronik dalam penelitian yang dilakukannya. Tradisi pendekatan sinkronik seperti ini muncul karena masih kuatnya pengaruh fungsionalisme

³ Sahlins 1981 dan 1985; Valeri 1990

Radcliffe-Brown melekat di dalam disiplin ini, terutama di kalangan para ahli antropologi sosial Inggris. Memang terdapat aliran lain dalam disiplin antropologi yang sangat terinspirasi oleh pendekatan historis, dan hal ini dapat terlihat secara cukup jelas di dalam aliran evolusionisme dan diffusionisme yang keduanya sangat berkembang di benua Amerika. Oleh karena begitu kuatnya ketertarikan kedua aliran ini (baca: evolusionisme dan diffusionisme) terhadap isyu sejarah, maka tidaklah mengherankan apabila disiplin antropologi di masa awal perkembangannya di benua Amerika sangat kuat terkait dengan arkeologi dan kajian prehistori. Berdasarkan alasan itu, maka pendekatan aliran evolusionisme dan diffusionisme tidak secara khusus dibahas di sini, karena mereka telah menginkorporasikan pendekatan historis dalam kajiannya. Hanya saja ada beberapa kekurangan di dalam aliran evolusionisme dan diffusionisme yang perlu sedikit disinggung di sini. Para ahli evolusionisme sosial biasanya terperangkap menjelaskan berbagai pranata sosial ke dalam kerangka tahap-tahap penting bersifat progresif yang diasumsikan mereka tidak mungkin dihindari manusia di manapun di dunia ini. Gellner mengejek stigma yang dikandung oleh pendekatan evolusionisme sosial serupa itu dengan istilah '*Jacob's ladder approach*'⁴—satu istilah yang terilhami dari kata *Jacob's ladder* yang berarti anak tangga dikapal yang dibuat dari tali yang harus dinaiki setiap orang apabila hendak naik ke kapal. Sedangkan kelemahan aliran diffusionisme terutama terletak pada kecenderungan mereka untuk mencari penjelasan mengenai berbagai pranata sosial ke dalam *setting* yang dapat memperlihatkan pengaruh dari kontak-kontak eksternal serta berbagai relasi yang menyertainya terhadap pranata-pranata sosial yang mau dijelaskan itu. Gagasan-gagasan dan kebiasaan-kebiasaan yang ada pada masyarakat manusia pada akhirnya ditanggapi aliran diffusionisme dengan cara begitu mudah sebagai satu entitas yang seolah-olah memiliki "kaki-kaki" yang dapat menjelajahi berbagai benua dan mengarungi berbagai samudera, tanpa memperhitungkan sama sekali peranan *agency* di dalamnya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa di dalam aliran evolusionisme maupun diffusionisme, berbagai kekompleksitasan realitas sosial menjadi begitu disederhanakan dan distatiskan ke dalam satu proses sejarah. Pendekatan historis, baik yang dipraktekkan aliran evolusionisme dan diffusionisme, maupun yang dilakukan oleh disiplin sejarah sendiri, seringkali terperangkap menjadikan sejarah sebagai

⁴ Gellner 1962, hal 5

trajectory bagi reduksionisme eksplanasi sosial. Radcliffe-Brown memberikan stigma terhadap pendekatan historis seperti itu dengan istilah ‘*conjectural history*’⁵ (sejarah yang bersifat spekulatif dan terkaan semata), dan formulasi yang dirumuskannya mengenai tugas para ahli antropologi sosial, dengan pendekatan sinkroniknya, adalah untuk mengoreksi kelemahan pendekatan historis serupa itu.⁶ Untuk menyebutkan tokoh lain di sini, maka dapat dikemukakan bahwa Malinowski (1945, hal 31) memandang sejarah sebagai sesuatu yang ‘sudah mati dan terkubur’ dan tidak relevan lagi bagi pengkajian masyarakat.

Lebih jauh lagi daripada sekedar memberi stigma terhadap pendekatan historis serupa itu, pendekatan sinkronik di dalam disiplin antropologi biasanya menolak juga arti penting relevansi masa lampau untuk menjelaskan situasi masa kini. Menurut ahli antropologi dengan pendekatan sinkronik, masa kini harus dan hanya dapat dijelaskan dengan melihat struktur kontemporeranya sebagai satu bagian yang saling tergantung satu sama lain secara organisistik membentuk satu keutuhan yang lebih besar. Dengan demikian, setiap bagian diperlakukan sebagai saling jalin menjalin satu sama lain secara fungsional demi menjaga keberlangsungan integrasi entitas yang lebih besar tersebut.⁷

Untuk bisa menggambarkan struktur masyarakat seperti itu, maka para ahli antropologi sosial biasanya harus bisa memperoleh sebagian terbesar dari data primernya melalui pengamatan pribadi secara langsung, misalnya melalui cara hidup secara langsung dan terlibat di dalam kehidupan sosial yang sedang ditelitinya. Geertz memberi istilah ‘*microscopic study*’ untuk cara kajian lapangan seperti itu.⁸ Dengan cara kerja seperti itu, maka para antropologi sosial biasanya mampu memperoleh kedalaman lokal/sosial (*local or social depth*) mengenai realitas masyarakat yang dikajinya. Sebaliknya kedalaman lokal/sosial seperti itu sangat kurang terdapat di dalam kajian yang hanya menggunakan pendekatan historis.⁹

Disiplin antropologi sejak dari awal kelahirannya sangat mementingkan pemahaman yang bersifat mendalam dan holistik mengenai masyarakat yang

⁵ Radcliffe-Brown, 1966, hal 26 dan 56

⁶ Lihat artikel ‘The Method of Ethnology and Social Anthropology’, ‘Present Position of Anthropological Studies’, ‘Meaning and Scope of Social Anthropology’, dan ‘The Comparative Method in Social Anthropology’, dalam Radcliffe-Brown 1966.

⁷ Radcliffe-Brown, 1952, hal 192, 200, dan 201.

⁸ Geertz 1973a, hal 21

⁹ untuk uraian mengenai manfaat *local or social depth* yang berasal dari tradisi disiplin antropologi untuk disiplin sejarah, lihat misalnya Burke 1990.

ditelitinya. Di era Radcliffe-Brown, kedalaman lokal atau sosial itu diupayakan dicapai dengan cara mengkaitkan gejala sosial yang dipelajari dengan berbagai gejala lain dalam dimensi waktu yang semasa, yang kesemuanya dilihat dan dijelaskan saling berhubungan dan tergantung satu sama lain membentuk satu keutuhan lebih luas yang terintegrasi layaknya satu organisme hidup. Semenjak era Clifford Geertz, setiap ahli antropologi, tanpa peduli apakah ia sebetulnya termasuk aliran Geertzian atau tidak, dipaksa harus bisa menjelaskan secara mendalam berbagai lapisan struktur pemaknaan yang ada dalam satu kebudayaan (*layer after layer of the structure of signification*), sehingga tulisan etnografi yang dihasilnya harus bersifat *thick description*. Tradisi untuk berusaha bisa memperoleh kedalaman lokal atau sosial seperti itu merupakan kekuatan disiplin antropologi yang terus penulis pertahankan dalam rangka kegiatan penelitian lapangan penulis di pulau Buton.

Sebaliknya ahli sejarah melakukan pendekatan yang agak berbeda dibandingkan dengan ahli antropologi. Ahli sejarah biasanya melakukan dialog terutama dengan dokumen yang dimilikinya; dan mereka jarang dapat secara langsung melakukan interogasi terhadap pelaku sejarah yang dikajinya. Mereka harus dapat menemukan berbagai “artefak-artefak” dari informasi mengenai subyek yang mau dikaji. Bagi ahli sejarah, masa kini lazimnya dianggap sebagai hasil dari masa lampau, dan oleh karena itu maka mereka acapkali harus mengandalkan pada proses ‘*retrospective reinterpretation*’ di dalam mengkaji dan menganalisis data yang ditemukan dan dimilikinya. Sedangkan, apa yang menjadi perhatian utama ahli antropologi adalah interkoneksi berbagai peristiwa-peristiwa serta berbagai struktur gagasan-gagasan, nilai-nilai maupun relasi-relasi sosial yang ada, yang dilihat bukan dari perspektif masa lampau melainkan dari perspektif masa kini. Meskipun masa lampau bisa saja dianggap sebagai salah satu sumber yang bersifat imperatif yang mempunyai kemampuan mengontrol wujud maupun isi tindakan seseorang dalam masyarakat, peranan masa lampau di dalam menentukan bagaimana orang bertindak di masa kini tetap saja dianggap *secondary* bagi ahli antropologi dibandingkan dengan interkoneksi tindakan orang itu dengan berbagai kepercayaan dan pengaturan institutional yang ada di masa kini. Di dalam tradisi antropologi sosial, yang masih sangat kuat terpengaruh Radcliffe-Brown, adat kebiasaan di masa kini memiliki peran menggantikan arti penting masa lampau dalam disiplin sejarah, yaitu sebagai “sumber mata air” yang mengalirkan berbagai perilaku sosial. Bagi ahli antropologi, masa lampau biasanya dijelaskan hanya sebagai satu cermin dari masa kini. Tradisi yang

sangat menekankan pendekatan sinkronik ini terkenal di dalam disiplin antropologi dengan istilah '*ethnographic present*'. Berbeda kontras dengan disiplin sejarah, masa lampau di dalam tradisi disiplin antropologi sosial melulu dilihat sebagai produk dari masa kini, dan oleh karenanya masa lampau seringkali dilihat sebagai mitos. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini bahwa sejarah dalam pandangan Malinowski (1955) dilihat hanya sebagai '*mythological charter*', atau satu piagam yang digunakan untuk menjustifikasi kebutuhan praktis manusia di masa kini.

Dengan argumentasi yang agak berbeda, aliran antropologi struktural Levi-Strauss juga menolak pendekatan diakronis sejarah. Penekanan antropologi struktural terhadap *binary oposition* menyebabkan orientasi teoritis yang dikembangkan Levi-Strauss berposisi secara radikal dengan sejarah. Mengikuti model yang dikembangkan Saussure mengenai bahasa sebagai satu obyek kajian ilmiah, maka antropologi struktural lebih memilih sistem ketimbang peristiwa (*event*), ataupun sinkroni ketimbang diakroni. Paralel dengan perbedaan yang dibuat Saussure antara bahasa (*la langue*) dan ujaran/percakapan (*la parole*), maka pendekatan struktural menyingkirkan tindakan individu (*individual action*) dan praktek-praktek tindakan sehari-hari dari analisis mereka, kecuali jika hal-hal tersebut merupakan proyeksi atau aspek pelaksanaan (*execution*) dari sistem yang sedang dianalisis.

Saussure melakukan pemisahan antara struktur dan sejarah, karena bahasa, menurutnya, tidak mungkin dapat dianalisis secara sistematis apabila bahasa tidak ditanggapi sebagai satu fenomena kolektif yang bersifat otonom dan acak (*arbitrary*). Gagasan Saussure berkenaan dengan sistem memiliki kesamaan dengan kategori '*community*' yang dikemukakan Immanuel Kant lebih kurang 126 tahun sebelum Saussure mulai membahas bahasa sebagai satu sistem di dalam kuliah-kuliah mengenai *general linguistics* yang diberikan Saussure di Universitas Jenewa di Swis pada tahun 1906 sampai tahun 1911.¹⁰ Di dalam uraiannya, Kant memperlakukan rancang bangun '*community*' dengan bersandarkan pada satu penilaian temporal tersendiri, sehingga '*community*' itu kemudian dilihat sebagai satu keutuhan dari berbagai macam unsur yang hanya dapat dipahami sebagai satu satuan yang saling terikat dan menentukan satu sama lain: sebagai sesuatu yang terkordinasikan satu

¹⁰ Kategori "*Community*" dibahas Kant dalam bukunya *Kritik der reinen Vernunft* yang naik cetak pada akhir tahun 1780 dan diterbitkan pertama kali pada awal 1781. Buku ini kemudian diterjemahkan oleh Norman Kemp Smith dengan judul *Critique of Pure Reason* (1965). Sedangkan pembahasan Saussure mengenai bahasa sebagai satu sistem, lihat kumpulan kuliahnya yang diedit oleh para murid Saussure yang bernama Bally, Sechehaye dan Rielinger, dan diterjemahkan oleh Baskin dengan judul *Course in General Linguistics* (1959, dan 1966 untuk edisi pertama McGraw-Hill Paperback).

sama lain, dan bukannya sesuatu yang ter subordinasikan satu sama lain, layaknya satu himpunan yang bersifat timbal balik antara yang satu dengan yang lainnya.¹¹

Sebagai ilustrasi untuk menyampaikan apa yang ingin dikatakan Kant, maka dapat dikemukakan bahwa di dalam '*community*' semacam itu, satu obyek di dalam satu lanskap hanya dapat dipahami dengan melihat relasinya dengan obyek-obyek lainnya, sehingga nilai posisional dan diferensialnya hanya dapat ditentukan dengan melihat keberadaan obyek-obyek lain tersebut. Obyek-obyek itu, dengan demikian, dikonstitusikan melalui relasinya satu sama lain yang bersifat timbal balik dan semasa. Akibatnya, dimensi waktu menjadi sesuatu yang disingkirkan sebagai satu faktor untuk pemahaman.

Begitu juga dengan bahasa seperti yang dikembangkan oleh Saussure. Pemaknaan konseptual dari satu tanda ditentukan oleh relasinya dengan tanda-tanda lain yang ada. Hanya melalui kontrasnya dengan tanda-tanda lain yang ada dalam lingkungan sistemik tersebut, pemaknaan konseptualnya ditentukan dan disedimentasikan. Untuk menyederhanakan apa yang ingin disampaikan di sini, maka dapat dikatakan bahwa nilai/makna 'hijau' ditentukan oleh adanya nilai/makna 'biru' di samping nilai 'hijau' di dalam *community* tersebut. Oleh karena itu apabila tidak ada nilai 'biru' dalam bahasa *community* tersebut, maka nilai 'hijau' akan mengalami perluasan cakupan pemaknaannya. Dengan demikian, bahasa dan juga kebudayaan serta masyarakat di dalam pendekatan antropologi struktural Levi-Strauss, yang dikembangkannya pada awal tahun 1960'an (atau 180 tahun setelah tulisan Kant mengenai kategori '*community*' diterbitkan), hanya dapat dianalisis sebagai satu struktur sejauh bahasa (kebudayaan dan masyarakat) itu dilihat sebagai satu keadaan, yang unsur-unsurnya berhadapan satu sama lain di dalam satu tatanan yang saling berdampingan dalam satu dimensi waktu yang sama. Meskipun begitu perlu dikemukakan di sini bahwa Levi-Strauss tetap merekomendasikan bahwa baik disiplin antropologi maupun disiplin sejarah perlu bekerjasama, karena keduanya sama-sama memilih kehidupan sosial sebagai pokok kajiannya dengan tujuan yang sama untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai manusia. Namun di saat yang bersamaan ia masih menganjurkan agar disiplin antropologi dan disiplin sejarah tetap harus terpisah satu sama lain dengan alasan masing-masing disiplin memilih perspektif yang berbeda mengenai kehidupan sosial manusia itu:

¹¹ Kant 1965, hal 117

“history organizes its data in relation to conscious expression of sosial life, while anthropology proceeds by examining its uncounscious foundations.”¹²

Terperangkap kepada satu penekanan yang berlebihan pada dasar-dasar yang tidak disadari dari kehidupan sosial dan sifat acak dari pemaknaan (*“arbitrariness of meaning”*) dalam arti bahwa semua pemaknaan dimantapkan melulu oleh kontras dan tidak oleh yang lainnya, menyebabkan antropologi struktural Levi-Strauss mengabaikan faktor tindakan dan maksud dari tindakan di dalam kerangka teori yang dikembangkannya. Padahal kita mengetahui di dalam pergeseran suara (*sound shifts*), atau praktek-praktek tindakan sehari-hari para pelaku, yang terjadi terus menerus dalam kurun waktu tertentu, pergeseran pemaknaan atas berbagai *signs* bisa terjadi.¹³ Hal ini tentu saja berbeda secara tajam dengan anggapan Saussure yang berpendirian bahwa variasi ujaran yang terjadi antara satu individu dengan individu lain tidak akan mempengaruhi atau merubah makna dari *signs* yang ada dalam bahasa yang bersangkutan, sejauh kontras berkenaan dengan berbagai *signs* yang diujarkan oleh para individu itu tetap dapat dipertahankan. Rafalan huruf “p”, “f” dan “v”, yang dalam ujaran beberapa bahasa tertentu tidak begitu jelas dibedakan, ditanggapi tidak akan mempengaruhi makna dari kata-kata yang diujarkan warga masyarakat tersebut sejauh pelakunya dapat mempertahankan kontras dari kata-kata yang diucapkannya.

Meskipun dengan konsekwensi yang agak berbeda, kedua pendekatan ini, baik yang berasal dari Radcliffe-Brown maupun yang berasal dari Levi-Strauss, pada akhirnya terjebak ke dalam perangkat konseptual yang mengabaikan relevansi masa lampau di dalam memahami apa yang terjadi di masa kini. Oleh karena kecenderungan ‘*ethnographic present*’ tersebut, yang menganggap bahwa struktur sosial hanya dapat dijelaskan di dalam kaitannya di masa kini dengan bagian-bagian lain yang saling tergantung satu sama lain secara organismik membentuk satu keutuhan lebih luas yang terintegrasi, maka pendekatan antropologi sosial dalam tradisi sinkronik ala Radcliffe-Brown maupun Levi-Strauss memiliki kecenderungan memperlakukan struktur sosial sebagai satu *timelessness* yang berada di luar jangkauan sejarah. Kecenderungan seperti itu juga hadir dalam tulisan Ruth Benedict yang mengkaji *culture and personality* sebagai sesuatu yang nampak seakan-akan hidup di dalam *timeless no-man’s land*.¹⁴ Padahal kebudayaan memiliki tradisi.

¹² Levi-Strauss 1963, hal 18

¹³ Silverstein 1984 dan Valeri, 1990

¹⁴ Benedict 1934 dan 1946.

Secara sangat sederhana dapat dikatakan bahwa tanpa ada sejarah tidak mungkin akan ada kebudayaan. Dan sebaliknya tanpa ada kebudayaan tidak mungkin ada sejarah. Smith memberikan satu stigma terhadap kelemahan pendekatan sinkronik seperti itu dengan istilah '*the fallacy of ethnographic present*'.¹⁵ Vansina adalah salah seorang tokoh dalam disiplin antropologi yang berusaha keras mengoreksi posisi pendekatan sinkronik ini, dan mencoba menyingkirkan kekeliruan pandangan '*the zero-time fiction*' mengenai struktur sosial dan kebudayaan dengan cara memperlihatkan bagaimana tradisi lisan, kesenian, maupun pranata-pranata budaya lainnya, dapat diperlakukan sebagai *historical records* yang sangat bermanfaat untuk memahami kebudayaan yang sedang dikaji seorang peneliti.¹⁶

Di dalam pendekatan sinkronik, masyarakat tradisional biasanya ditanggapi hidup di dalam *timeless present*. Artinya apabila pendekatan sinkronik ini terpaksa harus mempertimbangkan masa lampau, maka relasi masa lampau dengan masa kini dilihat semata-mata hanya dalam kerangka '*stereotypic reproduction*'. Berbagai pranata sosial (struktur sosial) ditanggapi oleh pendekatan ini sebagai sesuatu yang memiliki kemampuan dan "*self mechanism*" untuk senantiasa menyeimbangkan dirinya agar dapat terus bertahan hidup, atau ada mekanisme *homeostasis*, sehingga struktur sosial yang ada di masa kini hanya dianggap merupakan '*stereotypic reproduction*' dari apa yang ada di masa lampau. Akibat dari cara berpikir seperti itu, maka para ahli antropologi dengan pendekatan sinkronik ini beranggapan apa yang ada di masa lampau sama saja dengan apa yang ada di masa kini, sehingga yang perlu diperhatikan dan dikaji mereka adalah hanya apa yang ada di masa kini saja.

Di dalam pengertian ini, maka pendekatan sinkronik, dengan tradisi *ethnographic present*-nya yang masih banyak dipraktikkan ahli antropologi sosialbudaya sampai sekarang, cenderung statis dalam memperlakukan dan melihat kondisi satu masyarakat. Masyarakat tradisional dianggap hidup hanya dalam *timeless present*. Dengan kata lain masyarakat tradisional dianggap tidak memiliki pengertian dan kesadaran akan sejarah, dan masyarakat tradisional kemudian direndahkan derajatnya serupa dengan hewan ternak peliharaan mereka yang sama sekali tidak memiliki kesadaran akan waktu. Singkatnya, masyarakat manusia didehumanisasikan oleh pendekatan sinkronik ini.

¹⁵ Smith 1962, hal. 77

¹⁶ Vansina, 1979, hal 165

Sebagai penutup untuk uraian ini, maka penulis ingin menegaskan di sini bahwa penulis sepenuhnya sadar bahwa baik pendekatan historis maupun pendekatan antropologis memiliki beberapa keterbatasan yang menyisakan berbagai persoalan metodologis yang belum sepenuhnya terjawab secara tuntas. Meskipun begitu penulis mencoba menggabungkan pendekatan antropologis dan pendekatan historis di dalam penelitian yang penulis lakukan dengan keyakinan bahwa “penjelajahan satu ke wilayah baru” (*new frontier*) akan menghasilkan beberapa temuan-temuan baru yang menarik, meskipun cukup banyak resiko yang akan dihadapi penulis dalam “penjelajahannya” justru karena belum mantapnya integrasi dari kedua pendekatan ini. Resiko ini layak diambil karena bukankah temuan-temuan baru dalam ilmu pengetahuan biasanya muncul dari keberanian para praktisinya dalam menjelajahi “wilayah-wilayah baru” yang sebelumnya belum disentuh?

1.3.3. Relevansi sejarah bagi antropologi dan antropologi bagi sejarah

Memang pendekatan historis dan pendekatan antropologi memiliki kekuatan dan kelemahan masing-masing. Pendekatan antropologi yang sinkronik memang mempunyai kekuatan di aspek *local or social depth*, namun memiliki kelemahan dengan kecenderungan melihat masyarakat hanya hidup dalam ‘*timeless present*’, atau ‘*the zero-time fiction*’ (dalam istilah yang digunakan Vansina). Ketertarikan antropologi dewasa ini pada pendekatan historis didorong oleh keinginan agar bisa melepaskan diri dari keterbatasan analisis yang bersifat statis dari fungsionalisme maupun penggantinya, strukturalisme. Sebaliknya pendekatan historis memang memiliki kekuatan *historical depth*, namun cenderung memiliki kekurangan di dalam aspek *local or social depth*. Baik para ahli antropologi maupun sejarah sama-sama memiliki *a common subject matter* dalam kajiannya, yakni ‘*otherness*’. Cohn, misalnya, menulis bahwa antropologi mengkaji dan mengkonstruksikan “*otherness in space*”, sedangkan sejarah mengkaji dan mengkonstruksikan “*otherness in time*”.¹⁷ Arti penting kajian antropologi bagi ahli sejarah ialah memberikan satu model bagaimana satu kajian mengenai komunitas skala kecil (*small-scale community*) dapat dilakukan secara mendalam. Hal ini pada gilirannya bisa membantu ahli sejarah mengenali sekaligus memahami “*the otherness of the past*” secara lebih holistik dan mendalam. Dengan kata lain, pengetahuan mengenai kebudayaan lain di luar

¹⁷ Cohn 1987, hal 19

kebudayaan asal mereka akan dapat membantu para ahli sejarah untuk melihat apa-apa yang tadinya dianggap alami menjadi sesuatu yang lebih problematis. Dengan kata lain, pengetahuan tentang kebudayaan lain itu membantu para ahli sejarah untuk mengatasi masalah ‘*cultural distance*’ dan ‘*capture otherness*’¹⁸, melalui cara menempatkan pengetahuan mengenai kebudayaan tertentu yang ditelitinya ke dalam satu kerangka perbandingan dengan kebudayaan lain yang diteliti ahli antropologi. Melalui pemahaman baru seperti itulah, maka ahli sejarah mulai menyadari arti penting simbolisme di dalam kebudayaan dan kehidupan manusia sehari-hari.

Berdasarkan pemikiran di atas itu maka penelitian penulis mengenai masyarakat di pulau Buton merupakan kombinasi dari penelitian yang bersifat sejarah dengan penelitian etnografi yang mensyaratkan adanya satu penelitian lapangan. Penulis termasuk kategori peneliti yang beranggapan bahwa pendekatan-pendekatan itu tidak dapat membawa hasil yang memuaskan apabila masing-masing dipergunakan secara terpisah.

Penulis berupaya mengakomodasikan kekuatan dari masing-masing pendekatan, baik penelitian etnografis (penelitian lapangan) maupun penelitian historis, dalam rangka untuk menutupi kekurangan yang ada pada masing-masing pendekatan. Pendekatan etnografis akan memberikan kedalaman lokal/sosial (*local or social depth*), sedangkan pendekatan historis akan memberikan satu kedalaman historis (*historical depth*). Melalui kegiatan penelitian dengan cara serupa itu maka penulis berharap bisa memberikan sumbangan dalam proses *historicization of anthropology* dan *anthropologization of history* yang sedang marak berkembang dalam wacana ilmiah disiplin sejarah maupun antropologi dewasa ini. Perkembangan yang menarik ini tentu saja sangat berkaitan dengan semakin sadarnya para ahli kedua disiplin ini bahwa kebudayaan terbentuk melalui mediasi sejarah, sebaliknya sejarah juga terwujud melalui mediasi kebudayaan. Dengan lain perkataan, selalu terjadi dialektika antara pelaku-pelaku sejarah (*historical actors*) dan struktur satu kebudayaan (*structure of culture*). Merumuskan persoalan ini ke dalam terminologi *actors versus structure* hanya memperburuk polaritas sangat keliru yang sebenarnya tidak pernah ada dalam kenyataan. Setiap maksud dan tujuan individu pada dasarnya selalu ditafsirkan secara budaya; sebaliknya kebudayaan, seperti struktur pemaknaan,

¹⁸ Buat ahli sejarah yang meneliti kebudayaannya sendiri sebagai obyek kajiannya, maka ia harus bisa mengatasi masalah ‘*cultural distance*’, atau membuat jarak dengan kebudayaannya sendiri, agar ia dapat menangkap aspek ‘*otherness*’, atau ‘*capture otherness*’ dari kebudayaannya sendiri yang sedang ditelitinya itu.

nilai-nilai dan ideologi, pada dasarnya selalu diekspresikan ke dalam pikiran dan perilaku individu yang menafsirkannya. Dengan demikian, tindakan dan kekuasaan, yang menjadi tema utama penelitian penulis, dilihat sebagai bagian tak terpisahkan dari dialektika kebudayaan dan sejarah serupa itu. Untuk sementara ini cukup sekian uraian yang dapat penulis kemukakan mengenai penelitian historis dan penelitian etnografis yang penulis gunakan. Berbagai persoalan lain, yang belum sempat didiskusikan di sini, akan di bahas di bawah nanti. Namun cukup kiranya untuk dikemukakan disini bahwa ketertarikan disiplin antropologi terhadap sejarah menyebabkan terjadinya pergeseran kajian antropologi yang tadinya bersifat deskriptif dan kondisional menuju kepada satu mode yang lebih bersifat *reflective* (dalam arti lebih melihat kebudayaan sebagai konstruksi yang lahir dari perenungan si peneliti terhadap masyarakat yang ditelitinya) maupun *subjunctive* (dalam arti gambaran kebudayaan yang diberikan oleh seorang peneliti senantiasa bersifat sementara karena kebudayaan tidak pernah rampung dan selalu berada dalam proses menjadi di dalam dimensi ruang dan waktu).

1.4. Signifikasi Penelitian dan Kerangka Teori Yang Digunakan

1.4.1. *Deficiency* dan *cultural bias* dalam konsep kekuasaan yang ada

Di dalam berbagai intepretasi mengenai kekuasaan di dalam ilmu-ilmu sosial dan politik terdapat kurang lebih dua perspektif utama mengenai kekuasaan. Perspektif yang pertama mengkonsepsikan kekuasaan sebagai kemampuan (*capability*) seorang pelaku untuk mencapai maksud/tujuannya di atas tujuan/maksud pelaku lain yang seringkali berbeda atau bertentangan dengannya. Ini merupakan satu sudut pandang mengenai kekuasaan yang sangat kental berazaskan prinsip rasionalitas dan utilitarianisme. Weber menggunakan definisi yang serupa ini dalam mengartikan kekuasaan.¹⁹ Sedangkan perspektif yang kedua melihat kekuasaan sebagai *property* dari satu kolektivitas di dalam mana kepentingan bersama dan kepentingan kelas direalisasikan. Parsons, sebagai contohnya, melihat kekuasaan dalam konsepsi seperti ini.²⁰ Giddens (1978) beranggapan bahwa kedua cara melihat kekuasaan seperti itu tidak mungkin bisa digunakan dalam isolasi, dan oleh karenanya Giddens berupaya

¹⁹ Weber 1946, hal 180

²⁰ Giddens 1977

mensintesis keduanya ke dalam kerangka konsepsi yang disebutnya dengan istilah *structuration*.²¹

Pandangan kekuasaan dalam perspektif pertama dan perspektif kedua di atas itu bukannya tidak berguna, karena pandangan itu terbukti banyak membantu penulis dalam penelitian yang penulis lakukan. Masalahnya terdapat pada beberapa kekurangan yang patut dikoreksi di dalam sudut pandang mengenai kekuasaan serupa itu. Salah satu kekurangannya terpenting adalah bahwa konsepsi kekuasaan seperti itu memiliki kecenderungan menghilangkan atau mengurangi kepekaan kita terhadap berbagai nuansa-nuansa dan idiom-idiom kebudayaan setempat yang sangat menentukan bagaimana kekuasaan itu beroperasi di dalam satu konteks semesta budaya tertentu. Mari kita bahas pokok persoalan ini secara lebih mendalam.

Pada dasarnya kedua perspektif kekuasaan dari Weber dan Parsons masing-masing dapat ditelusuri akarnya pada *Leviathan*-nya Hobbes untuk perspektif pertama ala Weber yang sangat individualistik dan utilitarian, maupun pada *General Will*-nya Rousseau untuk perspektif kedua ala Parsons. Dalam pemikiran politik Barat, citra mengenai badan (*body*) menempati posisi yang sangat sentral. Satu korporasi ditanggapi sebagai satu badan yang bersifat hukum (*legal body*) dengan pencitraan seseorang menjadi kepala (*head*) sebagai pemimpinnya dan yang lainnya sebagai anggota biasa. Citra “Kepala Negara” harus tinggal di ibukota negara merupakan hal lain yang juga seringkali muncul. Dalam pemikiran politik Barat, kekuasaan sering ditampilkan sebagai satu bagian dari badan, yakni kepala, yang digunakan untuk mencitrakan superioritas dan kepemimpinan. Di samping itu, mereka juga ditampilkan dalam wujud individu tertentu yang bersifat *personal*, monolitik (tunggal) dan penuh dengan motif pribadi. Citra manusia adalah *homo homini lupus*, satu makhluk serigala yang hanya mengejar kepentingan pribadi dan menganggap manusia lainnya sebagai rintangan, sehingga yang terjadi kemudian adalah manusia merupakan serigala bagi manusia lainnya.

Dalam buku *Leviathan*, Hobbes menyatakan bahwa manusia pada dasarnya selalu bergerak (*in motion*). Apabila tidak bergerak maka manusia yang bersangkutan dapat dianggap berhenti hidup. Bahasa Inggris mampu secara anggun mengungkapkan hal ini dengan istilah “*no sign of life*”. Gerakan manusia itu pada hakekatnya didorong oleh keinginan untuk *pursuit of pleasure and avoidance of pain*.

²¹ Giddens 1978, hal. 88-89

Inilah yang disebut oleh Hobbes dengan istilah '*felicity*'.²² Oleh karena sumber daya yang ada selalu terbatas jumlahnya jika dibandingkan jumlah yang dibutuhkan manusia, dan karena gerakan manusia selalu didasari oleh prinsip senantiasa mengejar kesenangan dan menghindari penderitaan (*pursuit of pleasure and avoidance of pain*), maka menjadi sesuatu hal yang alami sifatnya apabila manusia selalu menjadi serigala bagi manusia lainnya.²³

Dalam keadaan alami, *chaos* adalah hakekat dari kehidupan bersama manusia. Dan dalam rangka mencegah masalah kekacauan dan menegakkan kembali keteraturan, maka perlu adanya satu kekuasaan absolut yang berfungsi mengontrol gerak (*motion*) manusia itu agar supaya tidak merugikan dan menghancurkan manusia lainnya. Kekuatan dari penguasa dengan fungsi mengontrol manusia itu disebut oleh Hobbes sebagai *Leviathan*. Dengan demikian, Hobbes beranggapan bahwa *Leviathan* lahir karena adanya kebutuhan praktis manusia untuk menyerahkan sebagian dari kekuasaan mereka kepada seorang raja yang berkuasa secara absolut yang dapat mengatur agar keberadaan manusia di dalam kehidupan sosialnya tidak saling mengancam dan menghancurkan satu sama lainnya. Pandangan 'makhluk raksasa buas yang memegang kekuasaan' (*the great beast's view of power*) semacam ini adalah pandangan yang sangat berurat berakar dalam pemikiran politik Barat tentang kekuasaan. Sejauh yang saya tahu hanya kebudayaan Barat yang mengakui sekaligus bangga bahwa manusia berasal dari *beast*, sedangkan untuk banyak kebudayaan lain di luar kebudayaan Barat, kebanggaan yang ada adalah bahwa manusia berasal dari dewa, atau makhluk atas langit lainnya. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini bahwa trah tradisional bangsawan Bugis, yang selama ratusan tahun menempati lapisan teratas dalam tatanan masyarakatnya, menandakan diri sebagai keturunan langsung dari dewa-dewa.²⁴ *Tomanurung* atau *Tumanurung* masing-masing adalah istilah dalam bahasa Bugis dan Makassar, yang berarti "Yang turun dari Dunia Atas", mengacu kepada tokoh dari Dunia Atas yang turun ke bumi dan menjadi penguasa pertama di kerajaan-kerajaan Bugis–Makassar.²⁵

Perbedaan pandangan di antara masyarakat Barat dan masyarakat Timur dalam melihat kekuasaan bukan hanya berkenaan dengan *figure of speech*, melainkan memiliki dampak yang sangat besar di lapangan untuk bisa memahami secara baik

²² Hobbes 1984, hal 32,

²³ *ibid*, hal 184-185

²⁴ Arsuka 2006, 'Pengantar' dalam buku *Manusia Bugis*, yang dikarang oleh Pelras, hal xxv.

²⁵ Andaya 2004, hal xvi

gejala kekuasaan yang ada. Di banyak masyarakat di Asia Tenggara, raja (orang-orang terkemuka) seringkali ditampilkan bukan sebagai kepala dari satu badan politik, melainkan dikatakan sebagai “puser dari jagad raya”. Lebih lanjut, raja (orang-orang terkemuka) harus dilihat dan ditanggapi sebagai individu yang tidak memiliki motif pribadi, “duduk pasif tak bergerak” (*totally immobile*) di pusat jagad raya.²⁶ Mantan Presiden Suharto menampilkan sosok sempurna raja dalam pengertian ini. Memiliki motif pribadi ditanggapi sebagai sesuatu hal yang sangat tercela bagi sosok seorang pemimpin yang seharusnya bisa diteladani. Motif pribadi bahkan bisa ditanggapi mempunyai dampak yang sangat merugikan dalam percaturan politik praktis sehari-hari. Gambaran ini sangat kontras berbeda dengan kekuasaan sebagaimana dicitrakan di Barat sebagai satu individu yang sangat aktif dengan berbagai motif pribadinya. Motif dan *desire* dianggap wajar dalam masyarakat Barat sebagai satu motor utama penggerak dan, bahkan, kemajuan sejarah umat manusia. Bagi peneliti yang akrab dengan naskah-naskah sejarah lokal, seperti *Hikayat Melayu* atau *Hikayat Sipanjonga*, adalah sesuatu yang sangat memfrustasikan diri untuk bisa mendapatkan gambaran mengenai tokoh-tokoh sejarah yang disebutkan di dalam naskah tersebut sebagai satu individu yang berkepribadian utuh dengan motif-motif tertentu.

Kembali pada pokok persoalan utama kita, gambaran seperti itu bukan satu-satunya gambaran tentang kekuasaan di Asia Tenggara. Pokok persoalan yang ingin saya kemukakan di sini adalah bahwa apa yang dianggap menjadi pendukung utama (*constituent*) satu kekuasaan ternyata sangat berbeda dari satu kebudayaan ke kebudayaan lainnya. James Fox dalam pidato pengukuhan dirinya sebagai gurubesar antropologi di Universitas Leiden menyampaikan bahwa perlu ada pergeseran perhatian **dari model ke metafor**, atau **dari konstruksi dan aplikasi tipologis ke penjelasan mengenai simbol-simbol utama budaya**, di dalam upaya kita memahami gejala yang dinamai Fox sebagai “*precedence*” yang diusulkannya sebagai pengganti istilah kekuasaan yang sangat penuh muatan *cultural bias* kebudayaan Barat.

Saya menyetujui pandangan Fox ini, dan oleh karenanya saya memperlakukan berbagai konsep kekuasaan yang ada, baik yang dari Hobbes, Rousseau, Weber, Parsons, maupun Giddens, hanya sebagai *heuristic devices* yang mungkin bisa membantu saya dalam mengeksplorasi bagaimana kekuasaan secara kebudayaan

²⁶ Lihat Tambiah 1985. Khusus untuk kasus masyarakat Jawa, lihat, misalnya, tulisan Anderson 1990 dan Geertz 1973g, hal 135-136

dikonstruksikan dan terwujud di dalam berbagai *practice* para pelakunya di dalam dimensi ruang dan waktu di mana mereka berada dan disituasikan.

Sejalan dengan usulan dari Fox ini, maka penulis dalam penelitian ini berupaya melihat bagaimana metafor-metafor budaya dibentangkan dalam hamparan ruang dan waktu (baca: lanskap budaya) yang menentukan bagaimana kekuasaan diwujudkan, digambarkan sekaligus dipahami di dalam konstelasi berbagai hubungan saling mempengaruhi di antara berbagai kelompok sosial yang ada.

1.4.2. Metafor sebagai satu kajian penting mengenai kekuasaan

Dalam penelitian penulis ini, salah satu macam data yang dikumpulkan dan dianalisis adalah metafor-metafor. Pertanyaannya kemudian adalah: apakah relevansi metafor untuk memahami bagaimana kekuasaan diwujudkan, digambarkan dan sekaligus dimengerti di dalam konstelasi berbagai hubungan yang saling mempengaruhi di antara berbagai kelompok sosial yang ada? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, maka pertama kali kita perlu memahami terlebih dahulu apa metafor itu sebenarnya?

Metafor adalah satu kiasaan (*figure of speech*) di dalam mana kata-kata, yang sebenarnya mengandung arti tertentu, digunakan sedemikian rupa dengan cara memaksimalkan kemiripan dan analogi di antara kata-kata yang sedang disandingkan pada kiasan tersebut, sehingga kalimat itu pada akhirnya bisa memiliki arti berbeda daripada arti harafiah kata-kata itu sebenarnya. Metafor, dengan demikian, menyebabkan kata-kata mengandung banyak konotasi lainya ketimbang hanya arti harafiahnya. Beberapa contoh metafor yang dapat diajukan adalah “Bung Karno adalah Penyambung Lidah Rakyat”, “Soeharto adalah Bapak Pembangunan”, “Soeharto adalah Titisan Semar”. Untuk mengajukan satu contoh lain dari Jepang saat semangat militerisme sangat kuat mengungkung bangsa ini di era 1930’an, maka metafor yang sangat terkenal pada masa itu adalah “*War is the father of creation and the mother of culture*”.²⁷ Bahkan pernyataan Karl Marx “*the history of all hitherto existing society is the history of class struggles*” juga merupakan satu metafor.

Perlu ditegaskan disini bahwa metafor sebenarnya lebih daripada sekedar *figure of speech* biasa. Metafor sesungguhnya merupakan satu konstruksi budaya yang sangat penting, karena metafor memungkinkan bahasa memiliki ruang lingkup semantik yang jauh lebih luas melalui konotasi yang dilahirkannya ketimbang hanya

²⁷ Crowley 1958, hal. 312.

pemaknaan harafiah yang lazimnya mampu disampaikan ragam bahasa lain di luar metafor. Metafor bisa memiliki kemampuan untuk memaku pemaknaan sekaligus perasaan dan emosi orang bergerak menuju hanya kepada arah-arah tertentu. Dan kemampuan metafor seperti itu berlaku tidak hanya bagi orang awam, bahkan juga bagi para ilmuwan yang katanya mampu menganalisis kenyataan secara lebih “obyektif dan netral”.

Untuk menjelaskan soal ini, maka penulis memulai uraian tentang subyek ini dengan pembahasan mengenai konsep ‘*descent*’ di dalam disiplin antropologi, karena konsep ‘*descent*’ inipun sebetulnya merupakan satu metafor juga. Selain alasan itu, penulis juga mengambil contoh ‘*descent*’ ini untuk menguraikan keterkaitannya dengan isu kekuasaan yang ingin dibahas.

Oleh karena konsep ‘*descent*’ merupakan metafor, maka konsep ini lahir dari satu tradisi kebudayaan tertentu (baca: kebudayaan Barat). Konsep ‘*descent*’ di dalam bahasa Inggris, maupun ‘*afstamming*’ di dalam bahasa Belanda, mengandung secara tersirat pengertian metafor yang bersifat spasial, yakni satu lintasan yang menurun (*a downward trajectory*) atau satu derivasi yang berasal dari atas (*a derivation from above*). Hampir semua analisis antropologi yang mengkaji kekerabatan di luar masyarakat Barat sejak abad ke 19 mendekati masalah ‘*descent*’ dengan gagasan dan pencitraan (*image*) tersirat seperti itu. Kenyataan bahwa gagasan dan pencitraan seperti itu lahir dari satu konstruksi historis tertentu yang berasal dari tradisi peradaban Barat, nampak di masa kini ditanggapi begitu alami sehingga kevaliditasannya sebagai sesuatu yang bersifat universal diterima orang tanpa banyak gugatan.²⁸ Semua ketertarikan para ahli antropologi di dalam masalah ‘*descent*’, sebagaimana hal itu kemudian dirumuskan ke dalam berbagai topik antropologis yang penting, seperti *segmentary lineages diagram*, *taxonomic tree*, *kinship chart* dan *family tree*, memperlihatkan satu pengertian tersirat akan adanya *trajectory from above* yang dapat kita definisikan sebagai ‘*descent*’.

Di dalam pemahaman serupa itu, semua bentuk masyarakat manusia ditanggapi sudah pasti memiliki ‘*descent*’. Hal itu dilihat begitu meyakinkan, sehingga ‘*descent*’ diterima sebagai sesuatu yang universal dan alami. Pengakuan atas adanya paling tidak satu pertalian di dalam satu keluarga, yang ditemukan di banyak masyarakat manusia, menjadi bukti akan adanya kesadaran yang paling minimal

²⁸ Untuk uraian bahwa konsep ‘*descent*’ lahir dari konstruksi historis yang berasal dari peradaban Barat, lihat Fox 1988

mengenai *'descent'*. Dan seandainya ada beberapa masyarakat manusia tidak mengembangkan kesadaran dan minat (*interest*) mengenai *'descent'*, maka hal itu lazimnya diberi label para ahli antropologi dengan istilah *'genealogical amnesia'*, dalam rangka sekedar bisa memenuhi kepuasan mereka akan adanya “penyimpangan” dari sesuatu yang seharusnya diharapkan ada. Masyarakat yang termasuk di dalam keluarga bahasa Austronesia adalah contoh masyarakat yang tidak mengenal sistem *'descent'* seperti itu, dan George Peter Murdock memberi istilah *'Hawaiian'* untuk menggambarkan sistem tersebut.

Metafor merupakan satu konstruksi budaya, oleh karena itu metafor memiliki konsekuensi yang sangat dalam dan signifikan sesuai dengan konteks kebudayaannya. Pemaknaan satu metafor hanya beroperasi sekaligus hanya dapat dipahami di dalam tradisi kebudayaan yang bersangkutan. Orang Roti, misalnya, menggunakan metafor **'hu'** yang artinya dalam bahasa Indonesia adalah *'akar'*.²⁹ Setiap orang Roti mengenal afiliasi menurut garis ibu, atau **'to'o huk'** (artinya: berakar dari saudara laki-laki ibu), atau **'ba'i-huk'** (artinya: berakar dari saudara laki-laki ibunya ibu). Semua gagasan yang berkenaan dengan identitas sosial dan budaya di dalam masyarakat Roti mensyaratkan adanya **'hu'**. Satu penjelasan yang tidak menjelaskan **'hu'**-nya ditanggapi bukan penjelasan sama sekali. Seorang Roti yang secara ritual tidak mengakui garis afiliasinya dengan **'hu'** seperti itu, baik **'to'o huk'** ataupun **'ba'i-huk'**, dilihat sebagai sebatang pohon parasit yang tumbuh dari satu batang pohon besar tanpa memiliki akarnya sendiri. Orang itu dianggap sebagai satu pribadi yang tidak lengkap, dan biasanya ditanggapi berada dalam posisi yang *inferior* atau lebih rendah ketimbang orang lain yang memiliki **'hu'**. Dengan demikian, metafor sebagai satu konstruksi budaya bisa menentukan tinggi rendahnya posisi dan bahkan kedudukan seseorang.

Ancestral tree di dalam masyarakat Roti berbeda dengan apa yang ada di masyarakat Barat. Ketimbang dilihat **dari atas ke bawah**, maka bentuk *'descent'* di Roti dilihat **dari bawah ke atas**, atau **dari akar ke pucuk daun**. Akibatnya *origin structure* (struktur asal usul) kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat Roti menjadi sangat kompleks, karena akar bisa berkembang ke berbagai cabang dan daun yang tak terhingga jumlahnya.

²⁹ Data etnografis mengenai masyarakat Roti di dalam uraian ini diambil dari tulisan Fox 1971a, 1971b, 1971c, 1979 dan 1988.

Pemahaman mengenai *origin structure* itu menentukan **siapa yang harus diutamakan atau didahulukan** di dalam masyarakat yang bersangkutan; dan bagaimana persisnya bentuk pemahaman yang terciptakan sesungguhnya sangat tergantung dari bentuk metafor yang dikembangkan dalam tradisi kebudayaan tersebut. Di dalam masyarakat Atoni di Timor, misalnya, orang menelusuri asal-usulnya secara spasial sebagai satu perjalanan satu entitas/kelompok tertentu yang mengembara ke berbagai nama tempat. Secara metaforikal, sejarah masyarakat Atoni digambarkan sebagai satu perjalanan **dari akar ke pucuk daun**, di mana di dalam perjalanan ini peranan satu klen yang penting digambarkan bukan hanya sebagai satu perjalanan biasa, melainkan satu pertemuan dan penataan berbagai klen-klen lain di dalam upaya klen yang penting itu menciptakan satu *domain* tertentu.

Sejauh ini pembahasan kita mengenai metafor yang berkenaan dengan *origin structure*, yang menentukan siapa yang harus dipandang lebih diutamakan dari yang lainnya, hanya berkenaan dengan orang. Di dalam beberapa kebudayaan lain, metafor itu bisa berkenaan dengan konstituen yang berbeda. Di Bali, misalnya, konstituen penting dari metafor yang berkenaan dengan *origin structure* adalah pura. Satu dinasti yang sedang berkuasa di dalam masyarakat Bali harus bisa mengembangkan metafor-metafor di dalam berbagai upacara yang dirajut mereka dengan tujuan utama agar dapat mendemonstrasikan keterkaitan dinasti itu dengan pura-pura utama yang ada dalam masyarakat Bali. Di dalam masyarakat lainnya, konstituen dari metafor seperti itu bisa berkaitan dengan 'desa' atau 'rumah'. Terlepas dari apapun bentuk metafor yang dikembangkan di dalam satu masyarakat, pokok persoalan penting yang mau penulis sampaikan di sini adalah bahwa metafor itu sangat terikat dengan satu tradisi kebudayaan, dan bagaimana metafor itu dipahami para pemangku kebudayaannya sangat penting bagi setiap peneliti untuk bisa memahami bagaimana kekuasaan itu terwujud dan beroperasi dalam satu konteks kebudayaan tertentu.

Di dalam kenyataan hidup sehari-hari berbagai kelompok sosial yang ada dalam masyarakat biasanya mengembangkan berbagai metafor dalam rangka memenangkan, memantapkan dan melestarikan posisi dirinya *vis-à-vis* posisi diri/kelompok lainnya. Berbagai metafor itu biasanya saling mereka kontestasikan satu sama lain di dalam berbagai upacara dan arena sosial yang mereka rajut di dalam kehidupan sosial mereka.

Kekuatan metafor, menurut Geertz, berasal dari hubungan timbal balik antara berbagai pemaknaan tak selaras yang secara simbolis disusupkan metafor itu secara

paksa ke dalam kerangka rujukan yang kurang lebih utuh sifatnya di satu sisi, dengan, di sisi lain, kekuatan memaksa yang sedemikian rupa kuatnya yang datang dari kerangka rujukan yang kurang lebih utuh sifatnya itu di dalam melumpuhkan berbagai perlawanan bersifat fisik yang mungkin bisa lahir dari ketegangan semantis serupa itu, sehingga orang pada akhirnya berada dalam posisi menerimanya.³⁰ Kekuatan bersifat memaksa itu melibatkan juga pengurangan potensi lahirnya berbagai konotasi yang tak diinginkan dengan cara melenyapkannya ke dalam pemaknaan-pemaknaan imperatif tertentu yang diizinkan dan diperbolehkan, dan sebaliknya merangsang munculnya berbagai konotasi lainnya yang memang dikehendaki agar muncul di benak banyak orang. Berkenaan dengan fungsi metafor seperti itu, maka Roland Barthes (1972) menguraikan bahwa apabila satu bahasa banyak mengandung konotasi, maka bahasa itu berubah fungsi menjadi mitos, dan selanjutnya apabila lebih banyak lagi konotasi yang dikandung satu bahasa, maka bahasa tersebut sudah berubah menjadi ideologi.

Dalam pengertian ini, metafor lebih merupakan satu penciptaan ideologi, dalam arti merupakan satu bentuk pemanfaatan, alienasi, dan bahkan perampasan dan penyerobotan makna semantik. Metafor mempunyai pengertian mirip mitos di dalam definisinya Roland Barthes, yakni sebagai satu bahasa yang dicuri/diserobot.³¹ Apa yang sesungguhnya dipranatakan oleh berbagai bentuk komunikasi metafor ke dalam berbagai upacara, mitos, kesenian, musik dan, bahkan, ilmu pengetahuan adalah *redundancy* (pengulangan-pengulangan) yang memiliki tujuan akhir untuk memaksimalkan jumlah dari ranah, konteks dan bahkan saat-saat kejadian yang mendeklarasikan keseragaman fiksi yang ingin ditegaskan dan dimantapkan melalui konotasi yang dihasilkannya.

Dengan demikian, proses metaforik ini tidak hanya berkenaan dengan persoalan linguistik, artistik atau psikologis, namun berkaitan erat dengan persoalan kekuasaan, yakni kekuasaan tidak hanya dalam arti yang sudah umum dikenal di mana seorang atau beberapa orang makhluk manusia merealisasikan kehendak pribadinya di dalam satu tindakan yang bersifat komunal di atas tentangan/perlawanan dari orang-orang lainnya—untuk menguraikannya dalam bahasa yang digunakan Weber mengenai kekuasaan³²--melainkan berkenaan juga dengan kekuasaan dalam

³⁰ Geertz 1973e, hal., 211

³¹ Barthes 1972, hal. 131

³² Weber 1946, hal. 180

arti lebih luas di dalam pemahaman yang lebih bersifat ekologis seperti diusulkan Richard N. Adams, di mana kekuasaan dikelola dalam rangka menstrukturkan dan membatasi lingkungan satu populasi tertentu, sehingga beberapa bentuk tindakan menjadi tak mungkin diwujudkan ataupun terpikirkan.³³ Jika kita diizinkan menggunakan terminologi Marxisme di sini, maka metafor bisa berfungsi sebagai perangkat ideologis yang efektif untuk bisa menghasilkan kesadaran sejarah yang berbasis “*delusi*” maupun “*class interests*”.

Metafor-metafor itu tentu saja saling diejawantahkan dan dikontestasikan di dalam berbagai arena sosial yang ada. Dan di dalam wilayah inilah penulis mencoba memperoleh dan memahami metafor-metafor yang dikembangkan oleh berbagai kelompok sosial yang ada di pulau Buton di dalam kenyataan sehari-hari mereka. Proses jalin menjalin dari metafor-metafor yang dikembangkan berbagai kelompok sosial yang ada di dalam masyarakat di pulau Buton ini merupakan satu proses sosial. Dan sebagai satu proses sosial, semua peristiwa itu terjadi tidak hanya di dalam benak mereka, melainkan sebagai peristiwa yang terjadi di dalam satu dunia yang bersifat publik, dimana orang-orang (kelompok-kelompok) saling berbicara satu sama lain, saling menyebutkan berbagai hal, saling menegaskan diri, dan saling mencitrakan dan memahami satu sama lain. Di dalam pengertian inilah, metafor sebenarnya merupakan satu konstruksi budaya yang sangat penting untuk memahami bagaimana kekuasaan terwujud dalam satu semesta sosialbudaya tertentu. Penulis mencari konstruksi budaya mengenai kekuasaan baik di dalam berbagai arena sosial yang ada, termasuk di dalam interaksi sosial serta berbagai upacara-upacara yang dikembangkan untuk memantapkan metafor-metafor tersebut, maupun di dalam naskah-naskah tertulis dari berbagai kelompok yang ada di mana berbagai metafor digunakan sebagai argumen untuk membenarkan dan menjustifikasi posisi dan kepentingan masing-masing kelompok. Dengan mengkaji berbagai metafor tersebut, termasuk proses kontestasi yang terjadi di antara berbagai metafor yang berasal dari berbagai kelompok sosial tersebut, maka kita dapat memiliki akses untuk memahami bagaimana kekuasaan itu diwujudkan, digambarkan dan dipahami di dalam konstelasi berbagai hubungan yang saling mempengaruhi di antara berbagai kelompok sosial yang ada di dalam bekas wilayah kesultanan Wolio ini.

³³ Adams 1975, hal. 9-20

1.4.3. Keterkaitan kekuasaan dengan *practice*

Upaya untuk melihat gejala kekuasaan sebagai satu *practice* dirangsang oleh satu inspirasi yang datang dari kerangka konseptual yang dikembangkan baik oleh Giddens (1978 dan 1986) maupun Bourdieu (1972) mengenai *practice*. Uraian mengenai keterkaitan kekuasaan dengan *practice* ini penulis mulai dengan membahas kerangka konsepsi dari Giddens.

Giddens menegaskan bahwa tindakan, atau *practice*, merupakan satu problema utama dalam ilmu sosial, dan problema ini baru dapat terselesaikan apabila kita bisa mensintesis dua elemen utama dalam setiap tindakan manusia, yakni *structure* dan *agency*, ke dalam satu proses dialektik yang ia sebut dengan istilah *structuration*. Giddens sangat menekankan arti penting kemampuan manusia sebagai *agency*. Sebagai *agency*, setiap makhluk manusia memiliki kemampuan *reflexivity* untuk memonitor situasi yang dihadapinya dan memperhitungkan konsekwensi-konsekwensi baik dari berbagai tindakan yang dilakukannya sendiri maupun konsekwensi-konsekwensi dari berbagai tindakan yang dilakukan orang lainnya, meskipun harus dicatat bahwa konsekwensi-konsekwensi yang dimaksudkan di sini tidak selalu berarti konsekwensi seperti yang diharapkan oleh para pelakunya (*intended consequences*).³⁴ Kemampuan manusia seperti itu disebut Giddens dengan istilah '*knowledgeability*'. Bagi Giddens, *agency* lebih mengacu kepada berbagai peristiwa yang seseorang hasilkan melalui berbagai tindakan yang dilakukannya ketimbang mengacu kepada maksud, tujuan maupun keinginan para pelakunya.³⁵ *Agency* adalah apa-apa yang dilakukan seorang pelaku di dalam satu situasi tertentu yang memiliki konsekwensi-konsekwensi tertentu, meskipun tidak harus berarti konsekwensi seperti yang dimaksudkan oleh pelakunya sendiri. Tindakan setiap makhluk manusia, dengan demikian, harus dilihat sebagai satu *duree*, atau satu rangkaian tindakan yang dibentangkan dalam dimensi ruang dan waktu yang panjang yang menimbulkan konsekwensi-konsekwensi tertentu.

Di dalam memonitor situasi yang dihadapinya, setiap pelaku dipengaruhi oleh dua level dari kesadaran yang disebut oleh Giddens dengan istilah '*discursive consciousness*' dan '*practical consciousness*'.³⁶ '*Discursive consciousness*' adalah kemampuan manusia untuk bisa memberikan justifikasi dan rasionalisasi terhadap

³⁴ Giddens 1986, hal 5-11, dan Giddens 1978, hal 56-59.

³⁵ Giddens 1986, hal 8-13

³⁶ Giddens 1986, hal 5-7, dan Giddens 1978, hal 2-3

apa-apa yang dilakukan dirinya maupun diri orang lain, sedangkan *'practical consciousness'* adalah seperangkat pengetahuan yang secara implisit dapat seseorang gunakan untuk bertindak di dalam situasi yang dihadapinya, termasuk menafsirkan tindakan-tindakan yang dilakukan oleh orang lain. Disamping dua dimensi yang disadari itu, ada satu dimensi lain tidak disadari yang seringkali mempengaruhi *agency*, yakni apa yang disebut oleh Giddens sebagai *'the unconscious'*, yaitu kekuatan-kekuatan yang tidak dapat diketahui manusia namun mempengaruhi tindakannya. *'The unconscious'* ini merupakan seperangkat proses yang tidak disadari manusia untuk mendapatkan *a sense of trust* di dalam interaksinya dengan orang lain, sehingga para pelaku dapat mereduksi kecemasan-kecemasan (*anxiety*) yang bisa timbul dalam relasi sosial yang dijalin mereka dengan orang lain.

Dengan kemampuan manusia sebagai *agency* itu, maka seorang pelaku dapat menggunakan ciri-ciri yang ada dalam satu struktur, dan dengan menggunakan ciri-ciri itu dalam tindakannya, maka si pelaku memproduksi kembali struktur tersebut sekaligus mentransformasikannya. Struktur dikonsepsualisasikan Giddens sebagai aturan-aturan dan sumber daya yang para pelaku dapat gunakan di dalam berbagai konteks interaksi, sehingga melalui penggunaannya di dalam berbagai konteks interaksi itu maka satu struktur mendapatkan keberlangsungan hidupnya di dalam bentangan ruang dan waktu yang cukup panjang. Inilah yang dimaksudkan Giddens dengan *structuration* sebagai *duality process of structure*, atau satu proses di mana hubungan antara struktur dan tindakan para pelaku tidak dapat saling dipisahkan. Giddens mendefinisikan aturan sebagai prosedur-prosedur yang berlaku umum yang dapat digunakan para pelaku di dalam berbagai keadaan yang berbeda. Dengan demikian, aturan dapat dilihat sebagai satu metodologi atau teknik yang para pelaku ketahui secara implisit, dan yang dapat memberikan mereka satu formula/rumusan/pedoman yang relevan bagi tindakan yang mau dilakukan.³⁷ Sedangkan sumber daya adalah berbagai fasilitas yang dapat digunakan oleh para pelaku untuk menuntaskan berbagai hal yang mau mereka lakukan. Dalam skema strukturasi Giddens, kekuasaan adalah sesuatu yang juga tidak dapat dipisahkan dari struktur, karena kekuasaan adalah kemampuan untuk menuntaskan berbagai hal yang

³⁷ Giddens 1986, hal 20-21.

para pelaku mau lakukan (*to get things done*) dengan menggunakan berbagai sumber daya yang ada di dalam satu struktur.³⁸

Untuk merekapitulasikan skema strukturnya Giddens, maka ada empat faktor yang perlu untuk senantiasa diperhatikan di dalam usaha kita mengamati dan menganalisis isu *agency*. Pertama, pelaku yang sedang bertindak dengan satu tujuan tertentu harus disituasikan di dalam satu bentangan ruang dan waktu sekaligus memperlakukannya sebagai satu rangkaian tindakan.³⁹ Kedua, kepribadian si pelaku selalu diorganisir oleh tiga perangkat relasi/kesadaran, yakni *the unconscious*, *practical consciousness*, dan *discursive consciousness*.⁴⁰ Ketiga, si pelaku adalah seorang subyek yang sadar akan situasi yang dihadapinya, meskipun tidak pernah keseluruhan situasi secara menyeluruh, sehingga selalu ada ruang bagi konsekuensi yang tidak diinginkan dari satu tindakan.⁴¹ Keempat, si pelaku mempunyai kemampuan untuk senantiasa turut campur atau mencegah dirinya untuk turut campur atas serangkaian peristiwa yang sedang terjadi, sehingga ia selalu dapat mempengaruhi arah dari peristiwa yang terjadi tersebut. Atau, dengan kata lain, si pelaku selalu memiliki kekuasaan yang bersifat transformasi atas jalannya berbagai peristiwa yang sedang berlangsung di hadapannya.⁴²

Kembali kepada pokok persoalan kita mengenai *agency*, maka kita dapat mengatakan di sini bahwa semua pelaku yang berasal dari tipologi sosial tertentu, seperti mereka-mereka dari kelompok *kaomu*, dapat kita anggap sebagai satu entitas dan memperlakukan mereka semua sebagai satu *agency*, sebagaimana Giddens memperlakukan kaum buruh sebagai *agency* di dalam analisisnya mengenai kapitalisme di dalam masyarakat Barat. Jadi *agency* tidak hanya berkenaan dengan satu individu tertentu, melainkan bisa juga berkenaan dengan satu tipologi sosial tertentu. Dan memperlakukan *agency* dengan pengertian demikian itu akan memberikan kita *insight* yang mendalam mengenai kebudayaan yang mau kita pahami, terutama ketika tindakan *agency* serupa itu kita tempatkan dalam bentangan ruang dan waktu yang panjang (*longue duree*).

Berdasarkan inspirasi dari Giddens ini, maka penulis berupaya mengkaji tingkah laku para pelaku yang berasal dari berbagai kelompok sosial yang ada di

³⁸ *Ibid*, hal 14-16.

³⁹ Giddens 1978, hal 2

⁴⁰ *ibid*, hal 2

⁴¹ *ibid*, hal 144

⁴² *ibid*, hal 256

dalam satu bentangan ruang dan waktu yang panjang, karena pengkajian semacam itu akan memberikan kita *privilege* untuk bisa memahami:

- bagaimana konsekuensi jangka panjang dari tindakan-tindakan yang dituangkan para pelaku dari kategori sosial yang sama terhadap semesta sosialbudaya mereka.
- bagaimana tindakan sebagai satu “teks”, meskipun pelakunya telah tiada, kemudian direspon oleh berbagai pihak di masa kini, baik oleh orang dari kelompok sosial yang sama dengan pelaku awalnya maupun oleh orang dari kelompok sosial yang berbeda, sehingga kita sebagai peneliti dapat memahami secara lebih mendalam bagaimana kontinuitas dan transformasi budaya (maupun persoalan stabilitas dan perubahan budaya) yang sedang terjadi di dalam masyarakat itu.
- bagaimana dinamika kontestasi di antara para *agency* dari berbagai tipologi sosial yang berbeda saling sahut menyahut sekaligus saling jawab menjawab satu sama lain melalui berbagai wacana yang mereka bangun. Berkaitan dengan isu ini perlu dikemukakan disini bahwa para *agency* biasanya saling mengembangkan berbagai metafor untuk kepentingan dirinya maupun kelompoknya. Dalam istilah yang digunakan oleh Bakhtin, masalah *authority* (*answerability*), atau bahwa setiap penulis membangun teks yang ia susun dalam rangka menjawab atau menyahut argumentasi yang disampaikan oleh pihak lain, tidak hanya berkenaan dengan soal pengertian diri (*self/authorship*) melainkan juga berhubungan dengan soal kekuasaan – *authority as authorship and authority as power*.

Penting untuk dikemukakan dalam konteks ini bahwa di dalam penelitian mengenai masyarakat yang ada di dalam kesultanan Wolio, penulis memperlakukan kekuasaan dan tindakan sebagai sesuatu yang sangat erat berkaitan. Penulis memperlakukan kekuasaan tidak hanya dalam pengertian otoritas, seperti yang lazim dirumuskan di dalam kajian ilmu politik, melainkan dalam arti yang lebih luas dari itu. Kekuasaan sangat erat kaitannya dengan keberdaulatan, dalam arti di mana si pelaku memiliki keberdaulatan diri, atau kemampuan yang bersifat transformasi, di dalam merespon situasi dan kondisi yang dihadapinya. Ini sejalan dengan skema *structuration* mengenai *agency* yang dikembangkan oleh Giddens. Dialektika yang berlangsung terus menerus antara kemampuan diri--untuk menentukan turut campur atau tidak turut campur atas peristiwa yang terjadi, sehingga si pelaku/*agency* dalam rumusan

Giddens mengenai *structuration* selalu mempunyai kemampuan yang bersifat transformasi atas jalannya peristiwa yang sedang berlangsung—dengan berbagai kekuatan *coercive* yang bersifat mengekang yang berasal dari struktur atau luar diri pelaku, termasuk dominasi dan hegemoni, di dalam upaya pelaku merealisasikan kemampuan dirinya, merupakan ciri dan unsur utama kekuasaan. Dalam bingkai pemikiran seperti itu maka kekuasaan dapat didefinisikan sebagai bagian dari struktur dan kebudayaan.

Dalam pemikiran melihat kekuasaan sebagai bagian dari struktur dan kebudayaan, maka menarik disini untuk mencermati juga kerangka teori Bourdieu mengenai *practice*. Bourdieu dalam skema teorinya mengenai *practice* sangat menemukannya pentingnya melihat *practice* sebagai proses dialektik dari penginkorporasian struktur dan pengobyektifikasian *habitus*. Dalam menjelaskan pengertian dan *practice* mengenai harga diri di masyarakat Kabylia di Afrika, maka Bourdieu menyampaikan argumentasi sebagai berikut:

*“honor is a permanent disposition, embedded in the agents’ very bodies in the form of mental disposition, schemes of perception and thought, extremely general in their application, such as those which divide up the world in accordance with the opposition between the male and the female, east and west, future and past, top and bottom, right and left, etc., and also, at a deeper level, in the form of bodily postures and stances, way of standing, sitting, looking, speaking, or walking. What is called the sense of honour is nothing other than the cultivated disposition, inscribed in the body schema and the schemes of thought.”*⁴³

Dengan mengikuti argumentasi yang diajukan oleh Bourdieu ini maka kita dapat memahami bagaimana pengertian *dignity* di dalam *poor black community* di Amerika Serikat seringkali tidak terwujud dalam bentuk pengertian abstrak yang lepas dari persoalan praktis sehari-hari mereka, melainkan sudah terkondisikan sebagai kecenderungan-kecenderungan berperasaan, berpersepsi dan berpikir, serta berperilaku dan bertindak, termasuk kesigapan dan keahlian berkelahi beserta berbagai strategi yang mengikutinya, yang kesemuanya sangat erat kaitannya dengan soal kekuasaan dan cara mempertahankan hidup di jalanan yang begitu keras dan kejam.

Kekeliruan yang seringkali dilakukan oleh kajian sejarah dan politik adalah mereka acapkali tertarik pada kekuasaan hanya dalam bentuknya yang sangat kasat

⁴³ Bourdieu 1978, hal 15.

mata. Dengan kata lain, mereka melihat kekuasaan hanya dipraktikkan oleh pelaku-pelaku sejarah yang berada di pusat pergulatan politik yang kelihatan secara kasat mata membawa perubahan yang dramatis, seperti revolusi sosial. Kekuasaan yang diselenggarakan oleh orang-orang yang secara politis berada di pinggiran (*periphery*), misalnya kelompok sosial *papara* dalam kasus penelitian penulis--meskipun membawa juga dampak yang signifikan dalam arah jalannya sejarah satu masyarakat, karena mereka seringkali menganut paradigma yang berbeda daripada paradigma “para penguasa” sekaligus mempunyai kemampuan memutar-balikkan berbagai struktur yang ada--seringkali luput dari pandangan para ahli dalam kajian sejarah dan politik. Relevan untuk diperhatikan berkaitan dengan isu itu adalah apakah tindakan yang dilakukan oleh pelaku-pelaku tertentu mempunyai cukup kemampuan yang memiliki kekuatan yang berdampak terhadap arah jalannya sejarah sekaligus berbagai struktur pemaknaan yang ada di dalam kebudayaannya.

Dalam konteks pemikiran ini maka satu pokok persoalan yang patut diajukan sebagai salah satu strategi penelitian adalah membuat perbedaan (*distinction*) antara ‘*structure of the long run*’, atau *longue duree* (yang meliputi dimensi waktu dalam beberapa abad), yang dikontraskan dengan ‘*the conjuncture*’ (yang meliputi dimensi waktu antara satu dekade sampai satu abad), dan ‘*the event*’ (yang meliputi dimensi waktu yang lebih pendek di mana “gejolak-gejolak yang terjadi dipermukaan dapat terlihat dengan jelas”).⁴⁴

Satu kajian mengenai konsekwensi dalam jangka waktu yang panjang (*longue duree*) dari tindakan para *agency* terhadap arah jalan kebudayaannya memberikan keuntungan strategis bagi saya sebagai peneliti untuk menguraikan persoalan-persoalan di sekitar isu *change versus stability*, atau *continuity versus transformation*. Kebanyakan sarjana masa kini berpendapat bahwa hanya kajian bersifat *longue duree* yang dapat mengungkapkan apakah perubahan yang bersifat jangka pendek (*short-term changes*) sesungguhnya memiliki kekuatan yang cukup memadai untuk merubah struktur-struktur pemaknaan yang ada di dalam satu kebudayaan. Ricoeur secara tegas mengingatkan kita bahwa “sejarah yang dicirikan oleh oskilasi yang singkat, cepat dan penuh gejolak” merupakan “sesuatu hal yang paling kaya di dalam soal kemanusiaan” meskipun “yang paling berbahaya”.⁴⁵ Hal

⁴⁴ skema ini berasal dari Braudel 1980.

⁴⁵ Ricoeur 1980, hal 11

tersebut berbahaya karena seringkali secara keliru ditanggapi banyak orang sebagai perubahan-perubahan jangka panjang yang bersifat mendasar.

Apapun posisi yang kita anut, satu hal perlu ditegaskan di sini bahwa satu kajian yang mencoba memahami hubungan antara tindakan, kekuasaan dan kebudayaan harus mempertimbangkan arti penting dari *time depth*; dan hal ini membawa satu masalah sulit dalam penelitian. Pemecahannya, menurut penulis, adalah dengan cara melakukan satu fokus yang bersifat strategis terhadap beberapa isu kunci tertentu. Keith Thomas, misalnya, memfokuskan dirinya pada satu gejala yang bersifat mikro seperti sihir (*witches*) dalam rangka bisa memahami gejala yang bersifat lebih makro seperti merosotnya peranan magik di dalam kebudayaan satu masyarakat.⁴⁶ Untuk penelitian penulis di dalam masyarakat Wolio, penulis memperlakukan institusi yang dikenal dengan istilah *sara* sebagai isu kunci yang strategis bagi penelitian saya.

Sahlins, sebagai contoh lain, berusaha menjawab pertanyaan berkenaan dengan isu transformasi struktural (*structural transformation*) dengan cara memfokuskan dirinya untuk mengkaji satu periode yang bersifat dramatis di dalam sejarah Hawaii (sekitar periode 1810-1830), yakni pada saat apa yang disebutnya dengan istilah "*the moment of structural break*" terjadi. Ketimbang memperlakukan Hawaii sebagai satu sistem yang tertutup, Sahlins mensituasikan masyarakat Hawaii itu ke dalam konteks perdagangan internasional, perkembangan kapitalisme Barat beserta ekspansinya ke berbagai wilayah lain di dunia. Dengan kata lain, Sahlins memperlakukan "*structure of conjuncture*" melibatkan tidak hanya para pelaku (*agency*) seperti orang Hawaii, orang Inggris, dan orang Amerika, melainkan juga pelaku lain seperti orang Cina dan orang asli Amerika di baratlaut Pasifik. Di saat *critical historical conjuncture* masyarakat Hawaii itu terjadi, apa yang disebut Sahlins sebagai skema mitologis bersentuhan dengan berbagai hal praktis yang ditawarkan oleh sistem ekonomis kapitalis, dan pada saat itulah kebudayaan kembali diciptakan sesuai dengan skenario dan kepentingan masing-masing pelaku sejarah yang ada. Sahlins beranggapan bahwa *culture is precisely created and recreated at the conjuncture between event and structure*. Dan Sahlins melihat "*structural break*" seperti itu sebagai satu jendela (*window*) yang sangat bermanfaat bagi setiap peneliti yang ingin memahami aplikasi dari tanda atau simbol di dalam tindakan.

⁴⁶ Thomas 1971

Seiring dengan pemahaman akan eratnya keterkaitan kebudayaan dengan tindakan dan kekuasaan seperti itu, maka Sahlins, misalnya, mengemukakan bahwa hegemoni sistem kapitalis Barat (*world system* dalam istilah Wallerstein) tidak dengan serta merta menyebabkan terjadinya perkembangan yang bersifat unilinear dari keanekaragaman kebudayaan umat manusia menuju kepada satu *world culture*.⁴⁷ Kebudayaan di dalam pengertian ini berarti bukan hanya sebagai rujukan penafsiran semata yang bersifat pasif, melainkan juga sebagai satu skema bagi tindakan yang sangat dinamis sifatnya. Kebudayaan, dengan demikian, berisi muatan yang bersifat membebaskan disamping yang bersifat mengekang.

Sebagai contoh lain, Ortner dari hasil studinya mengenai masyarakat Nepal memperlihatkan bahwa pelaku-pelaku sejarah dalam masyarakat Nepal memanfaatkan berbagai produk dari *world system* itu di dalam kerangka skenario mereka sendiri, sehingga mereka jauh dari bayangan hanya menjadi sekedar boneka sistem ekonomi kapitalis dunia Barat.⁴⁸ Dalam istilah Gramsci, hegemoni tidak pernah bersifat absolut; senantiasa ada ruang bagi manusia untuk melakukan *maneuver* bagi kepentingan pribadinya.

Perlu ditegaskan di sini bahwa sejarah pada dasarnya bersifat *polysemic* (banyak sudut pandang) dan *polyphonic* (multi wacana), karena setiap pelaku sejarah pada dasarnya menggunakan, menyeleksi dan menciptakan pemahaman mereka sendiri mengenai sejarah, sehingga pada akhirnya representasi sejarah juga menjadi beraneka ragam. Prinsip yang sama berlaku terhadap sejarah yang terjadi bagi para *agency* (pelaku-pelaku) dari berbagai kelompok sosial yang ada di dalam kesultanan Wolio: bagaimana masa lampau distrukturisasikan selalu disesuaikan dengan kepentingan dan maksud yang ada di dalam diri masing-masing pelaku. Penegasan seperti itu sejalan dengan pemikiran Bakhtin yang beranggapan bahwa manusia di dalam mengalami maupun memahami sejarah dan kehidupannya tidak pernah bersifat tunggal ataupun monologik, melainkan selalu bersifat *polysemic* dan *polyphonic*. Singkatnya, sejarah dan kehidupan manusia adalah bersifat *dialogic*, dan hal tersebutlah yang akan penulis uraikan di bawah ini.

⁴⁷ Sahlins 1981 dan 1985

⁴⁸ Ortner 1978

1.4.4. Kehidupan dan kekuasaan sebagai dialog

Bakhtin melihat keberadaan hidup (*existence*) sebagai satu proses dialog antara si pelaku dengan dirinya sendiri maupun dengan ‘*the other*’ dalam arti luas yang mencakup tidak hanya orang lain, namun juga kebudayaan, sejarah dan lingkungan yang ada di sekelilingnya. Uraian berikut di bawah ini merupakan pembahasan mengenai konsepsi ‘*dialogic narration*’, sebelum akhirnya ditutup dengan satu diskusi mengenai bagaimana penulis sebagai peneliti memperlakukan konsep ini di dalam kegiatan penelitiannya.

Dialog, menurut Bakhtin, dimulai saat kehidupan divisualisasikan oleh si pelaku sebagai :

“*an event, the event of being responsible for (and to) the particular situation existence assumes as it unfolds in the unique (and constantly changing) place s/he occupies in it.*”⁴⁹

Keberadaan hidup (*existence*) bisa hadir di dalam diri kita sebagai satu rangkaian pesan-pesan yang sangat membingungkan pada saat kita masih bayi, atau bisa hadir dalam diri kita sebagai hal-hal yang berpotensi sebagai pesan dalam bentuk stimulus dari lingkungan alami yang hadir di hadapan diri kita sebagai organisme hidup. Beberapa pesan bisa juga hadir dalam bentuk bahasa, dan beberapa lagi bisa hadir dalam bentuk kode-kode sosial, atau bahkan hadir dalam bentuk ideologi-ideologi yang mengkedoki kekuasaan. Selama kita masih hidup maka kita sudah pasti selalu berada di dalam satu tempat khusus tertentu, dan oleh karenanya kita harus merespon semua stimulus ini, baik dengan cara mengabaikannya atau dengan cara meresponnya, agar hal itu semua menjadi masuk akal sekaligus dapat dipahami. Dengan demikian, manusia selalu memproduksi dan menciptakan pemaknaan melalui aktivitas ujaran (*utterances*) yang dihasilkannya mengenai peristiwa-peristiwa kehidupan yang dialaminya.

Kemampuan pelaku merespon kesemua hal itu disebut Bakhtin sebagai proses *authoring* atau *answerability*, dan proses ini tidak hanya memperlihatkan berbagai struktur pemaknaan yang mau dirajut si pelaku dalam dialognya dengan dirinya sendiri, sejarah dan kebudayaannya, serta pelaku lainnya di dalam kehidupannya, melainkan juga menampilkan berbagai struktur kekuasaan yang beroperasi di dalam kehidupannya. Masalah *authority* (*answerability*) ini tidak hanya berkenaan dengan soal pengertian jati diri (*self/authorship*) melainkan juga berhubungan dengan soal

⁴⁹ Holquist 1990, hal. 47.

kekuasaan. Menurut Bakhtin, di dalam setiap gejala kemanusiaan (termasuk teks) selalu ada “agency”, karena di dalamnya selalu ada jejak si penulisnya (*author*) dengan berbagai struktur pemaknaan dan struktur kekuasaan yang dirajutnya. Sebagai satu contoh ketika menggambarkan sang pahlawan (*hero*) di dalam naskah yang ditulisnya, seorang penulis pada dasarnya bergelut dengan susah payah untuk bisa mendapatkan satu pencitraan yang dapat terumuskan dengan baik mengenai “sang idola” (baca: *hero*-nya), dan pergulatan itu adalah pergulatan penulis dengan dirinya sendiri:

“*The artist’s struggle to achieve a well-defined and fixed image of his hero is, to large degree, his struggle with himself.*”⁵⁰

Bakhtin menggunakan konsep *chronotope* untuk menggambarkan bagaimana proses *authorship* ini dibentangkan dalam ruang dan waktu. *Chronotope*, menurut Bakhtin, adalah satu macam kekuatan penting yang bekerja di dalam sejarah kesadaran umat manusia. Sepanjang sejarah manusia sebagai makhluk *homo sapiens*, setiap orang berupaya menata dunia pengalamannya ke dalam berbagai gambaran dunia yang berbeda-beda dari satu manusia ke manusia lainnya dan dari satu masa ke masa lainnya. Hal yang paling mendasar untuk penciptaan gambaran mengenai dunia adalah kategori ruang dan waktu. Konsep *chronotope* yang digunakan Bakhtin sangat historis sifatnya, karena setiap zaman menampilkan penggunaan kombinasi ruang dan waktu yang berbeda-beda untuk menggambarkan realitas eksterior yang ada. Ekspresi *chronotope* yang paling paradigmatik dapat ditemukan di dalam naskah/teks. Ini dapat dimengerti karena seorang penulis selalu berupaya me-*model*-kan dunianya secara utuh di dalam naskah/teks sastranya, sehingga ia seakan-akan dipaksa untuk menggunakan kategori pengorganisasian dunia yang ia sendiri sedang huni. Seorang penulis pada dasarnya terus menerus terlibat di dalam aktivitas menampilkan kembali berbagai *signal* atau *stimulus* yang diterimanya dari lingkungan di luar dirinya, sekaligus membentuk berbagai *signal* tersebut ke dalam satu pola berdasarkan bantuan seperangkat *chronotope* tertentu. Dengan demikian, *chronotope* merupakan ciri dominan yang sangat menentukan karakteristik satu zaman, ataupun satu karya sastra tertentu dan, bahkan, bagi jati diri seorang penulis, sebagaimana dikatakan oleh Bakhtin :

“*Within the limits of a single work and within the total output of a single author we may notice a number of differing chronotopes and complex interactions among them, specific*

⁵⁰ Clark dan Holquist, 1984, hal. 88

to the given work or author; it is common, moreover, for one of these chronotopes to envelop or dominate others.”⁵¹

Bakhtin lebih jauh menguraikan bahwa terdapat satu garis pembatas kategorikal yang jelas antara dunia aktual sebagai satu sumber representasi dengan dunia yang dipresentasikan di dalam bahasa/teks:

“Out of the actual chronotopes of our world (which serve as the source of representation) emerge the reflected and created chronotopes of the world represented in the world (in the text).”⁵²

Chronotope bisa berfungsi bukan sebagai dinding pemisah melainkan sebagai jembatan penghubung di antara kedua dunia itu (baca: dunia yang aktual dengan dunia yang dipresentasikan). Bahasa bukan merupakan satu “rumah tahanan” yang bersifat statis, melainkan merupakan “satu ban berjalan pembawa barang” yang aktif di antara kedua dunia tersebut. Melalui *chronotope*, ruang dan waktu dapat saling terjalin, meskipun begitu, bagaimana jalinan itu dikombinasikan satu sama lain menampilkan satu pandangan dunia yang unik dari “dunia” mana jalinan itu berasal. Bagaimana jalinan waktu dan ruang itu dirajut kelihatan jelas di dalam teks.⁵³ Waktu yang sudah memiliki sosok dalam satu teks bukan lagi berfungsi sebagai satu *trope*, karena apa yang bisa memberi sosok kepada waktu adalah manusia atau orang itu sendiri. Oleh karena itu bagaimana cara manusia digambarkan memperlihatkan bagaimana cara *chronotope* itu dirajut. *Chronotope* sebagai satu kategori formal yang bersifat *constitutive* menentukan citra manusia, termasuk citra sang penulis teks itu sendiri. Pencitraan manusia senantiasa bersifat *chronotopic*. *Chronotope* dibangun dalam teks dengan berbagai *genre* masing-masing tergantung pada konteks kultural dan sosial si penulisnya, bisa dalam *genre* novel, bisa dalam *genre* epik atau dalam *genre* lainnya.

Sebagai salah satu ilustrasi yang diambil dari hasil penelitian yang dilakukan di pulau Buton, maka *chronotope* yang digunakan para penulis dari kelompok sosial *kaomu* maupun *walaka* bisa dikatakan cenderung ber-*genre* epik, dalam arti kategori waktu dibayangkan di dalam kesadaran mereka sebagai sesuatu yang bersifat *eternal* (abadi). Tokoh Sipanjonga dalam *Hikayat Sipanjonga* bisa berada dalam kurun waktu apa saja. Kategori waktu menjadi sesuatu yang kosong dan bersifat abadi (*empty time*). Indikator waktu mengenai masa lalu, masa kini dan masa depan sama sekali

⁵¹ Bakhtin 1981, hal 252

⁵² *ibid*, hal 253

⁵³ *ibid*, hal 84

tidak dapat dilihat jelas di dalam naskah *Hikayat Sipanjonga* ini. Sebagai gantinya, maka yang digunakan untuk menjelaskan indikator waktu adalah kata-kata, seperti ‘maka’, ‘lalu’, ‘dan’, ‘manakala’. Sebaliknya sangat jelas bahwa di dalam hikayat ini elemen yang sangat penting ditonjolkan hanyalah tindakan-tindakan Sipanjonga yang kesemuanya berujung pada pembentukan monarki/kesultanan Wolio. Kelihatan jelas bahwa yang dirayakan sekaligus dikenang dalam naskah ini adalah tindakan komunal, yang dipresentasikan oleh tokoh Sipanjonga beserta keturunannya, dalam rangka kebesaran monarki/kesultanan Wolio. Kembali kepada isyu ‘*building texts*’ maka Bakhtin memberikan nama ‘*architectonics*’ untuk menggambarkan proses pembentukan teks ini, terlepas dari persoalan bentuk *genre* apapun yang digunakan oleh sang penulisnya.

Berdasarkan inspirasi *theoretical insight* dari Bakhtin, yang menurut penulis tidak hanya bermanfaat bagi setiap peneliti yang mengkaji teks melainkan bermanfaat juga bagi siapapun yang tertarik mengkaji masalah nyata manusia sehari-hari sebagai satu dialog, maka penulis terdorong menggunakan istilah “*cultural landscape*” untuk menggambarkan kajian yang penulis lakukan mengenai kekuasaan di dalam masyarakat yang ada di pulau Buton. Istilah *cultural landscape* ini, dalam hemat penulis, jauh lebih tepat untuk mengakomodasi kerangka teoritis Bakhtin ketimbang menggunakan kata *cultural artefact* yang diajukan Benedict Anderson manakala menggambarkan kajian historis mengenai kekuasaan dan asal usul lahirnya “kebangsaan” atau *nationalism*.⁵⁴ *Cultural artefact* memiliki konotasi “sudah lampau”, “tidak ada hubungan dengan masa kini” dan “berwujud sudah selesai atau final”. Meskipun kesadaran mengenai kebangsaan yang digambarkan oleh Anderson memang diargumentasikan lahir dari adanya kegiatan membaca secara bersamaan waktunya (simultan) dari anggota masyarakat yang bersangkutan terhadap berita-berita yang ditampilkan di media televisi atau koran, sehingga meski kesadaran atas kebangsaan itu sendiri mungkin untuk bisa dibayangkan bersama, tetapi gambaran mengenai kebangsaan yang ditampilkan Anderson pada akhirnya nampak sebagai sesuatu yang bersifat *final* dan sudah rampung (*completed*). Kelemahan ini, menurut saya, dapat ditelusuri akarnya pada pendekatan Anderson yang memandang kesusasteraan, termasuk buku komik, serta berita dari media cetak dan elektronik, sebagai satu *cultural artefact* yang berkonotasi kuat mengandung pengertian “sudah

⁵⁴ Anderson 1991

lampau”, “selesai” dan “*final*”. Istilah *cultural artefact* yang digunakan oleh Anderson untuk menggambarkan pendekatan yang digunakannya menghilangkan karakter dialog yang merupakan unsur yang utama bagi eksistensi manusia sebagaimana diungkapkan Bakhtin. Berbeda dari Anderson maka kekuasaan yang ingin penulis pahami adalah kekuasaan yang lahir dari satu tradisi tertentu dan memiliki kesinambungan dengan masa kini. Oleh karena itu, lanskap budaya mengenai kekuasaan, dalam hemat penulis, lebih tepat digunakan untuk satu kajian yang mencoba memahami kekuasaan yang tidak pernah terperagakan dalam wujud yang *final* melainkan senantiasa berproses dalam bentangan ruang dan waktu yang panjang, seperti yang ingin penulis lakukan di dalam penelitian ini.

Perlu ditegaskan disini bahwa teks itu selalu bersifat *generative*, artinya teks mengkonstruksikan pemaknaan tidak sebagai satu teks yang bisu, melainkan sebagai sebuah tindakan atau *social practice* yang muncul baik dari berbagai respon yang seorang penulis bangun dalam dialognya dengan *others*, maupun yang juga muncul dari berbagai respon para pembaca yang membaca teks itu di masa kini, termasuk tentu saja si peneliti itu sendiri. Penulis sebagai peneliti tentu dapat bertemu dengan orang-orang yang menyimpan naskah-naskah itu, dan yang menyalinnya kembali atau bahkan yang membuat historiografi berdasarkan naskah-naskah kuno itu. Dialog penulis dengan orang-orang seperti ini akan memberikan akses kepada penulis bagaimana mereka mencitrakan dan menciptakan kembali kebudayaan mereka di situasi masa kini. Dalam dunia antropologi dewasa ini, kebudayaan merupakan memang satu konstruksi. Karena itu, kebudayaan memiliki keterkaitan yang sangat dekat antara subyek dan obyeknya, atau antara si peneliti dan masyarakat yang ditelitinya.

Satu persoalan penting yang harus dijawab ketika peneliti melakukan kajian terhadap sumber-sumber sejarah seperti itu, misalnya naskah-naskah kuno, adalah isu mengenai peranan si peneliti yang kalau tidak hati-hati dalam penelitiannya maka ia bisa secara mudah terpeleset ke dalam kecenderungan yang bersifat otoritatif sekaligus pecitraan-pencitraan yang bersifat hegemonik terhadap masyarakat yang ditelitinya, seperti yang disinyalir Said.⁵⁵ Porsolannya kemudian adalah: bagaimana si peneliti harus memperlakukan sumber-sumber sejarah itu?

⁵⁵ Untuk uraian mengenai isu ini lihat tulisan Said 1979

Dengan *dialogic narration*-nya Bakhtin mengakui bahwa senantiasa ada keterkaitan dan proses saling mempengaruhi antara teks dengan pembacanya, termasuk si peneliti. Pengakuan ini bukan merupakan satu kelemahan dari kerangka konsepsi yang diajukan Bakhtin, melainkan satu kejujuran dan peringatan agar kita memiliki kepekaan terhadap isu ini. Dalam konteks pemikiran seperti itu maka dapat dikatakan bahwa setiap peneliti menghadapi beberapa persoalan metodologis yang cukup rumit yang harus diatasi dalam setiap kegiatan akademisnya. Pokok persoalan inilah yang penulis bahas sebagai bagian penutup dari uraian dalam bab ini.

Apakah penelitian historis, yang juga akan penulis gunakan dalam kegiatan akademisnya di samping penelitian lapangan, dapat menimbulkan kecenderungan otoritarianisme berpikir, karena otoritas si peneliti menjadi sangat dominan? Dan apakah penelitian historis menyisakan berbagai persoalan di sekitar isu validitas dan reliabilitas, karena penelitian historis mengandalkan kepada metode *recalling* sehingga memiliki validitas yang rendah meskipun memiliki reliabilitas yang tinggi? Jawaban atas pertanyaan itu tentu saja bersifat afirmatif; dan hal ini berlaku tidak hanya bagi penelitian historis, bahkan juga bagi penelitian antropologis yang mengandalkan pada penelitian lapangan.

Semua kemungkinan yang disebutkan di atas itu sangat mungkin bisa terjadi, dan itu sebetulnya tidak hanya berlaku untuk kajian yang menggunakan pendekatan historis melainkan juga untuk kajian lain di dalam ilmu-ilmu sosial termasuk antropologi. Ini semua sesungguhnya bermuara pada hakekat sekaligus karakter dari fakta yang menjadi pusat perhatian sejarah, antropologi, maupun ilmu sosial lainnya. Dalam hemat saya, baik sejarah maupun antropologi sama-sama mengkaji dan menganalisis berbagai fakta kemanusiaan ketika fakta itu sendiri sudah tuntas/selesai terwujud, atau *after facts*. Dengan kata lain baik ahli sejarah maupun ahli antropologi sama-sama melakukan proses *recalling* terhadap fakta yang mereka sedang kaji dan analisis. Ahli antropologi-pun, meskipun dapat di lapangan mengamati secara langsung fakta sosial yang mau dikaji, tetap saja ia pada akhirnya harus melakukan proses *recalling* pada saat mencatat ulang kembali fakta itu, atau pada saat ia berusaha mengkonstruksikan kembali fakta itu dan mencoba menganalisisnya. Metode *recalling* bukan merupakan hal utama yang membedakan mereka satu dari yang lainnya. Yang yang lebih perlu untuk diperhatikan dalam persoalan ini adalah apa yang diutarakan Edmund Leach, bahwa "*records do not become a part of history*

simply by happening to survive.”⁵⁶ Dengan lain perkataan, waktu sebenarnya bersifat kontinyu, sedangkan peristiwa-peristiwa sejarah (*historical events*) dikonstruksikan setiap orang, termasuk baik orang awam, maupun para ahli sejarah dan antropologi, dengan cara membuat semacam “pilahan-pilahan” pada proses kontinyu waktu tersebut, agar supaya bisa diciptakan sesuatu yang bersifat diskontinyu dari proses yang sebenarnya bersifat kontinyu itu, yang pada akhirnya hal tersebut bisa kita sebut dengan istilah sejarah. Catatan-catatan sejarah (*historical records*) sesungguhnya dihasilkan dari pergeseran perspektif, fakta-fakta, dan, bahkan, pemahaman-pemahaman (*insights*), yang bersifat subyektif dan kultural. Setiap representasi sejarah, dengan demikian, harus memperhitungkan unsur-unsur subyektivitas para pelaku yang membuat catatan-catatan itu, tertulis maupun lisan, serta peranan ingatan atau *memory* beserta segala problem-problem lainnya yang berkaitan dengan pencatatan mengenai sesuatu yang sudah lampau atau sudah selesai terwujud.⁵⁷ Di samping butir di atas, kesadaran sejarah (*historicity*), yang berarti cara-cara yang sudah terpolakan secara kultural dalam memahami dan mengalami sejarah, juga memainkan satu peranan yang sangat penting di dalam setiap upaya manusia mengkonstruksikan dan mempresentasikan kembali sejarah. Kesemua faktor-faktor subyektif dan kultural, yang melekat di dalam setiap teks sejarah (baik verbal maupun non-verbal), mempengaruhi interpretasi setiap orang.

Di dalam upayanya untuk bisa menginterpretasikan secara efektif sejarah satu masyarakat yang sedang ditelitinya, para ahli sejarah dan ahli antropologi tanpa sepenuhnya sadar acapkali mendapat berbagai kendala tambahan yang merintanginya, yang kesemuanya pada dasarnya berasal dari keanggotaannya di dalam masyarakat asalnya, seperti asal kelas sosialnya, jendernya dan umurnya, maupun yang bersumber dari ketidaksetaraan kekuasaan yang ada di antara masyarakat yang diteliti dengan posisi si peneliti sendiri. Setiap penulisan mengenai realitas sosial tertentu, baik yang dilakukan oleh ahli antropologi maupun ahli sejarah, pada dasarnya bukan merupakan satu disiplin ilmu yang bisa obyektif, melainkan senantiasa mendapat kendala dari berbagai faktor subyektif, kultural dan politis semacam itu. Oleh karena hakekat penelitian historis maupun antropologis seperti itulah, maka baik disiplin sejarah maupun antropologi masih menyisakan persoalan reliabilitas dan validitas yang belum tuntas sepenuhnya terjawab. Proses *recalling* menyebabkan satu kajian historis

⁵⁶ Leach 1990, hal 227

⁵⁷ Vansina 1985

mempunyai reliabilitas yang tinggi, namun sayangnya karena kuatnya faktor subyektivisme maka kevaliditasannya sangat rendah.

Untuk mengatasi kerumitan di atas itu, maka ada beberapa hal yang harus kita lakukan sebagai seorang ilmuwan. Pertama adalah keharusan bagi para ahli antropologi maupun ahli sejarah untuk senantiasa melakukan *a constant reflexivity of self*. Tanpa *self reflexivity* seperti itu maka sangat mudah bagi seorang peneliti terjerumus menghasilkan gambaran mengenai masyarakat yang ditelitinya berdasarkan prasangka dan faktor-faktor subyektif si peneliti itu sendiri. Sebagai contoh kasus dapat dikemukakan di sini bahwa historiografi masyarakat Barat sangat didominasi oleh sejarah yang bersifat kronologis (*chronological history*), yang pada hakekatnya berdasarkan pada pemahaman akan adanya satu progresi waktu yang bersifat linear. Bagi seorang peneliti yang berasal dari tradisi sejarah seperti itu, maka ia apabila tidak *reflexive* mengenai kesadaran sejarah miliknya sendiri (*his own historicity*), maka ia akan bisa salah mengartikan satu masyarakat yang memiliki konsep sejarah yang bersifat *cyclical*, dan memperlakukannya sama dengan pemahaman sejarah yang ada di dalam tradisi asal sang peneliti itu sendiri.

Kedua, para ahli, yang berasal dari disiplin antropologi maupun sejarah, harus menyadari bahwa setiap aktivitas representasi, termasuk representasi sejarah satu masyarakat yang dilakukan seorang peneliti, pasti melibatkan persoalan ketidaksetaraan kekuasaan antara si peneliti dengan si informannya. Representasi itu melibatkan secara tersurat maupun tersirat isu "*Orientalism*" seperti yang dikemukakan Said. Justru karena persoalan ini maka wajib hukumnya bagi setiap sarjana atau peneliti untuk mengidentifikasi di dalam hasil kajiannya lokus dari kekuasaan (secara politik maupun intelektual), baik yang ada di dalam masyarakat yang sedang dikajinya, maupun yang ada di dalam arena ekonomi politik internasional, karena setiap representasi pasti mengalami berbagai kendala dari kekuatan-kekuatan yang jauh lebih besar daripada yang dimiliki oleh para pelaku di dalam masyarakat yang diteliti maupun si peneliti itu sendiri.

Ketiga, harus disadari juga bahwa relasi antara si peneliti dengan teks/naskah sejarah melibatkan beberapa isu epistemologis yang harus dikemukakan secara gamblang dan jujur. Di dalam setiap interpretasi historis maupun etnografis, proses interpretasi itu pada akhirnya pasti dikendalikan oleh si penafsir (si peneliti). Di dalam proses interpretasi itu, si peneliti dituntut untuk menjaga jarak dengan "*horizon*" yang sudah dimilikinya, agar gambaran yang dibuatnya tidak terperangkap

berdasarkan gambaran subyektif yang berasal dari tradisi asalnya sendiri, seperti yang saya sudah kemukakan di atas dimana kasus kesadaran sejarah yang bersifat linear dikontraskan dengan kesadaran sejarah yang bersifat *cyclical*.

Selain itu, meskipun kebudayaan satu masyarakat akan tetap ada, lepas dari persoalan ada atau tidak adanya seorang peneliti yang melakukan penelitian di sana, bukan berarti dengan begitu bahwa interpretasi historis maupun etnografis yang dilakukan seorang peneliti dapat ditanggapi sebagai sesuatu yang bersifat ontologis, seperti proposisi sentral Gadamer bahwa mungkin untuk mencapai adanya *a fusion of the horizons of the text with the interpreter*.⁵⁸ Interpretasi historis yang dilakukan seorang ahli etnografis pada dasarnya tetap bersifat *method*, hanya para romantik yang dapat memperlakukannya sebagai sesuatu yang bersifat ontologis.

Realitas yang digambarkan baik di dalam disiplin sejarah maupun antropologi selalu berarti pengkonstruksian kembali yang dilakukan oleh para ahli masing-masing disiplin. Kedua disiplin ini, baik sejarah maupun antropologi, sama-sama menganut pandangan bahwa mereka ‘perlu untuk senantiasa membuat jarak antara dirinya dengan subyek yang dikajinya’ (*the distancing of self*) sebagai prinsip paling dasar bagi kegiatan ilmiahnya. Bagi ahli sejarah, sebagaimana ditulis Braudel, “*With regard to the present, the past too is a way of distancing yourself*”.⁵⁹ Masa lampau membuat para ahli sejarah bisa berfikir secara refleksi mengenai masa kini. Dan dengan memahami masa lampau, *contour* masa kini menjadi makin jelas. Meskipun dimensi ruang bisa sama, “*the other*” yang para ahli sejarah kaji selalu secara temporal berjarak dengan kebudayaan mereka saat itu. Sebaliknya “*the other*” yang menjadi kajian para ahli antropologi tidak hanya secara ruang berjarak dengannya, melainkan juga berasal dari tradisi kebudayaan yang sama sekali berbeda dibandingkan tradisi kebudayaan mereka.

Ahli kedua disiplin ini sama-sama memilih *cultural other* sebagai objek studinya, dan karya-karya mereka biasanya dihasilkan dengan cara melakukan *the reflexive examination of self*.⁶⁰ Oleh karena itu mereka harus jujur mengenai posisi dirinya, baik di dalam aktivitas penelitian yang dilakukan maupun di dalam gambaran realitas sosial yang dihasilkan dari aktivitas penelitian itu. Kredibilitas seorang

⁵⁸ Gadamer 1994

⁵⁹ Braudel 1980, hal 37

⁶⁰ Untuk uraian bahwa proses pencarian disiplin antropologi adalah pemahaman mengenai diri sendiri (*self*) dengan cara mempelajari masyarakat lain yang berbeda, lihat, misalnya, Levi-Strauss 1967, hal 17; Levi-Strauss, 1983, hal 36.

ilmuwan yang baik di dalam disiplin antropologi maupun sejarah pada akhirnya ditentukan oleh kejujuran mereka di dalam mengungkapkan kesemua fakta tersebut.

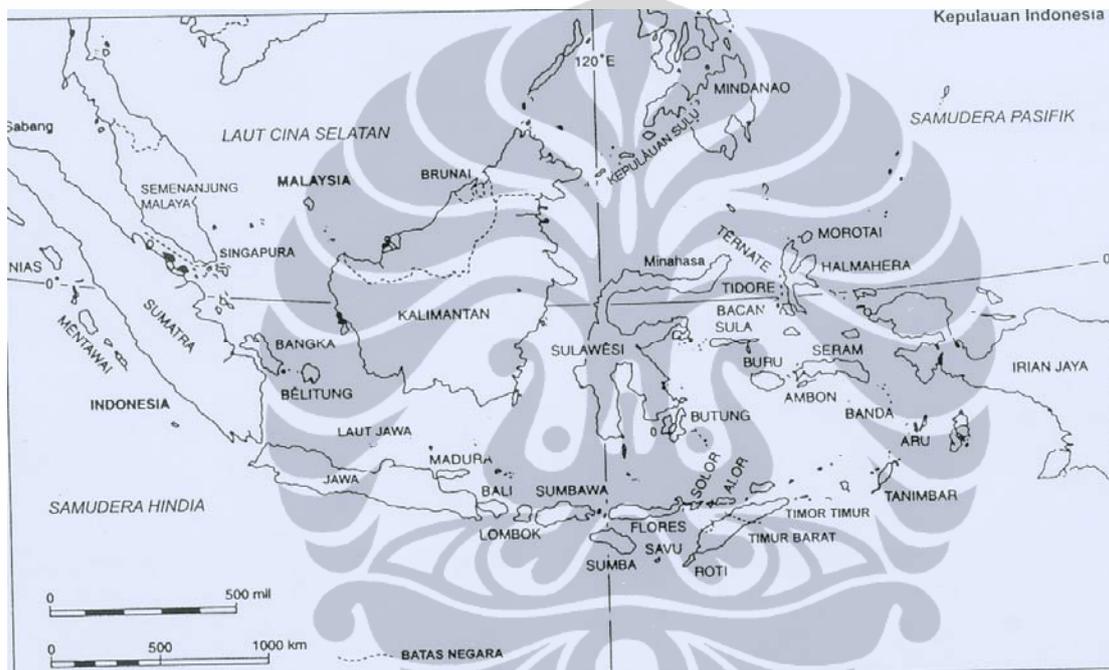
Oleh karena alasan itu semua, maka penulis, ketika melakukan penelitian di dalam masyarakat di pulau Buton ini, tidak melihat kekuasaan sebagai satu konsep yang dibawa dari luar untuk menjelaskan gejala. Kekuasaan adalah satu lanskap budaya yang penulis mau dapatkan gambarnya setelah penulis melakukan penelitian di sana. Seandainya penulis menguraikan berbagai kerangka konsepsi mengenai kekuasaan di sini, maka berbagai kerangka konsepsi itu penulis perlakukan semata-mata sebagai *sensitizing devices* dengan tujuan agar dapat menjelaskan secara lebih baik kekompleksitasan berbagai gejala yang penulis temukan di lapangan penelitian. Dalam melakukan hal tersebut sudah tentu penulis tidak bisa sepenuhnya berlaku adil di dalam mempergunakan kerangka-kerangka konsepsi itu, karena penulis bisa saja terjerumus mengkombinasikan dan mensintesis berbagai *insight* yang berbeda-beda dari berbagai tulisan para ahli ke dalam satu cara yang bisa jadi tidak sepenuhnya berkenan di hati mereka. Namun justru disitulah tantangan yang dihadapi oleh setiap ahli antropologi untuk dapat memahami dan mengetahui sejauh mana kerangka-kerangka konsepsi yang ada di dalam disiplinnya sendiri maupun disiplin-disiplin lain dari tetangga terdekatnya, seperti sosiologi dan linguistik misalnya, dapat diaplikasikan ke dalam berbagai kebudayaan yang berbeda-beda. Dalam kaitan ini relevan untuk mengingat *reminder* yang disampaikan oleh Clifford Geertz bahwa: “*in the end, we, anthropologists, develop theory as we work through bodies of data*”.⁶¹

⁶¹ Remainder yang disampaikan oleh Geertz di satu symposium yang diselenggarakan di Princeton University dengan tema *Action and Artistic Representation in Balinese Culture and Society* (1989), yang kebetulan dihadiri penulis sebagai salah seorang pesertanya.

BAB 2 ALAM FISIK SERTA SEMESTA HISTORIS DAN KULTURAL BUTON

2.1. Pengertian Buton

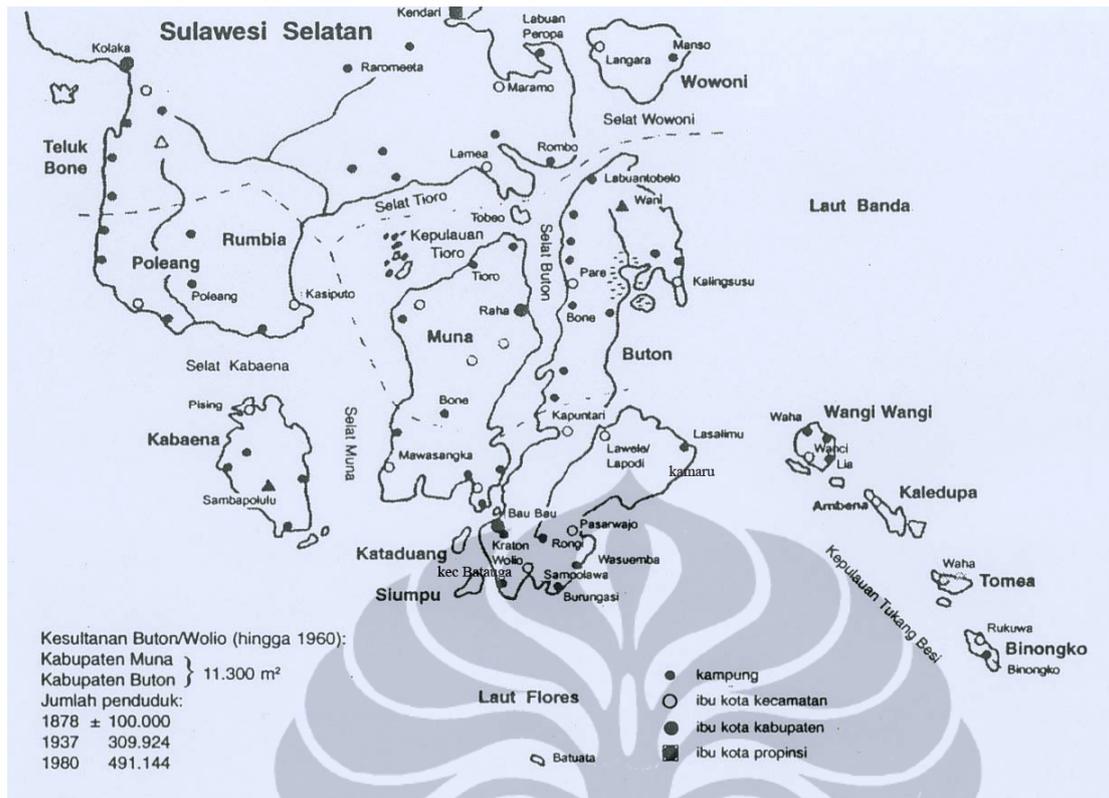
Kata 'Buton' memiliki empat pengertian. Pertama sebagai nama pulau, maka kata ini mengacu kepada satu pulau dengan panjang sekitar 100 Km yang terletak di dalam kepulauan Jazirah Tenggara pulau Sulawesi.¹ Pulau Buton ini termasuk ke dalam wilayah provinsi Sulawesi Tenggara, dan terletak persis di sebelah tenggara tanjung Sulawesi, Indonesia (lihat peta 1).



Peta 1 : Kepulauan Indonesia (sumber: Ricklefs, 2005, hal 712)

Kedua, sebagai nama menyebut orang Buton, maka kata ini mengacu kepada penduduk yang tinggal di pulau Buton. Ketiga sebagai nama sebuah kabupaten, maka kata ini mengacu pada satu wilayah kabupaten yang terletak di bagian selatan garis Khatulistiwa, memanjang dari utara ke selatan di antara $4,96^0 - 6,25^0$ Lintang Selatan, dan membentang dari barat ke timur di antara $120,00^0 - 123,34^0$ Bujur Timur.

¹ Para pelaut di Kepulauan Nusantara seringkali singgah dan menyebut pulau ini 'butun', yang berasal dari kata pohon *Butu* (*Barringtonia asiatica*, lihat Anceaux, 1987, hal. 25). Pohon *Butu* yang banyak tumbuh di sana menyebabkan para pelaut menggunakan kata itu sebagai penanda untuk menyebutkan pulau tersebut. Kata ini kemudian diterima oleh penduduk setempat untuk menyebut nama pulau mereka. Para pelaut Bugis dan Makasar menyebut *Butun* dengan *Butung*, karena dalam lapalan mereka setiap kata berakhiran konsonan 'n' selalu dilapalkan dengan nada sengau 'ng'. Kesultanan Buton/Wolio sendiri menggunakan kata *Butuni* untuk menyebutkan wilayah kekuasaan mereka.



Peta 2 : Wilayah kesultanan Wolio (sumber: Schoorl, 2003, hal 74)

Keempat sebagai nama sebuah kesultanan, yang sebelum masuknya Islam masih berbentuk kerajaan, dan diperkirakan telah ada sebelum abad ke 14. Kekuasaan kesultanan ini meliputi pulau-pulau utama, seperti Buton, Muna dan Kabaena, serta kepulauan Tukang Besi dan dua daerah di bagian tenggara pulau Sulawesi, yakni Rumbia dan Poleang (lihat peta 2). Pada sekitar tahun 1542, kerajaan ini berubah menjadi kesultanan ketika raja keenam yang bernama Lakilaponto masuk Islam², dan menjadi sultan pertama dengan gelar Sultan Kaimuddin Khalifatul Khamis pada masa hidupnya atau Murhum sebagai gelar kehormatan yang digunakan untuk menyebut dirinya setelah ia meninggal. Di bawah pemerintahannya seluruh kerajaan secara resmi masuk Islam. Wilayah kesultanan Buton di masa lampau meliputi hampir seluruh wilayah yang termasuk ke dalam provinsi Sulawesi Tenggara sekarang ini.

Selain Buton, kata Wolio juga seringkali digunakan oleh penduduk setempat untuk menunjuk nama kerajaan yang sama. Dalam tulisan ini penulis lebih suka menggunakan kata kesultanan Wolio untuk menyebut nama kerajaan atau kesultanan ini, karena kata itu memperlihatkan kesinambungan sejarah dengan komunitas orang Wolio yang menjadi cikal bakal dari monarki ini. Dalam istilah adat, komunitas orang

² Zahari, 1980, hal 72

Wolio ini terkenal pertama kali dengan istilah *patalimbona* (artinya: empat kampung) dan kemudian berkembang menjadi sembilan kampung dengan istilah *siolimbona* (artinya: sembilan kampung). Pemukiman *siolimbona* ini, yang terdiri dari kampung Baluwu, Peropa, Gundu-Gundu, Barangkatopa, Gama, Siompu, Wandailolo, Rakia, dan Melai, masih dapat kita temukan sampai sekarang di dalam benteng keraton Wolio di kota Bau-Bau. Benteng keraton Wolio terletak di dalam kecamatan Murhum dan kecamatan Wolio di kotamadya Bau-Bau.

2.2. Batas dan Luas Wilayah

Kabupaten Buton di sebelah utara berbatasan dengan kabupaten Muna, di sebelah selatan dengan laut Flores, di sebelah timur dengan kabupaten Wakatobi³ dan di sebelah barat dengan kabupaten Bombana yang meliputi kecamatan Poleang dan Rumbia di daratan Sulawesi Tenggara (lihat peta 2).

Kabupaten Buton memiliki wilayah daratan seluas lebih kurang 2.488,71 Km² atau 248.871 Ha dan wilayah perairan laut seluas lebih kurang 21.054,69 Km². Berdasarkan data statistik yang diterbitkan Badan Pusat Statistik Kabupaten Buton pada tahun 2005 terdapat 21 kecamatan di dalam kabupaten Buton, yang terbagi ke dalam 3 kelompok utama, yakni:

I. Yang terdapat di dalam pulau Buton, yaitu:

- 1) Kecamatan Lasalimu
- 2) Kecamatan Lasalimu Selatan
- 3) Kecamatan Pasar Wajo
- 4) Kecamatan Siontapina
- 5) Kecamatan Wolowa
- 6) Kecamatan Sampolawa
- 7) Kecamatan Batauga
- 8) Kecamatan Kapontori
- 9) Kecamatan Lapandewa
- 10) Kecamatan Wabula

II. Yang terdapat di pulau Muna, yaitu:

- 11) Kecamatan Mawasangka

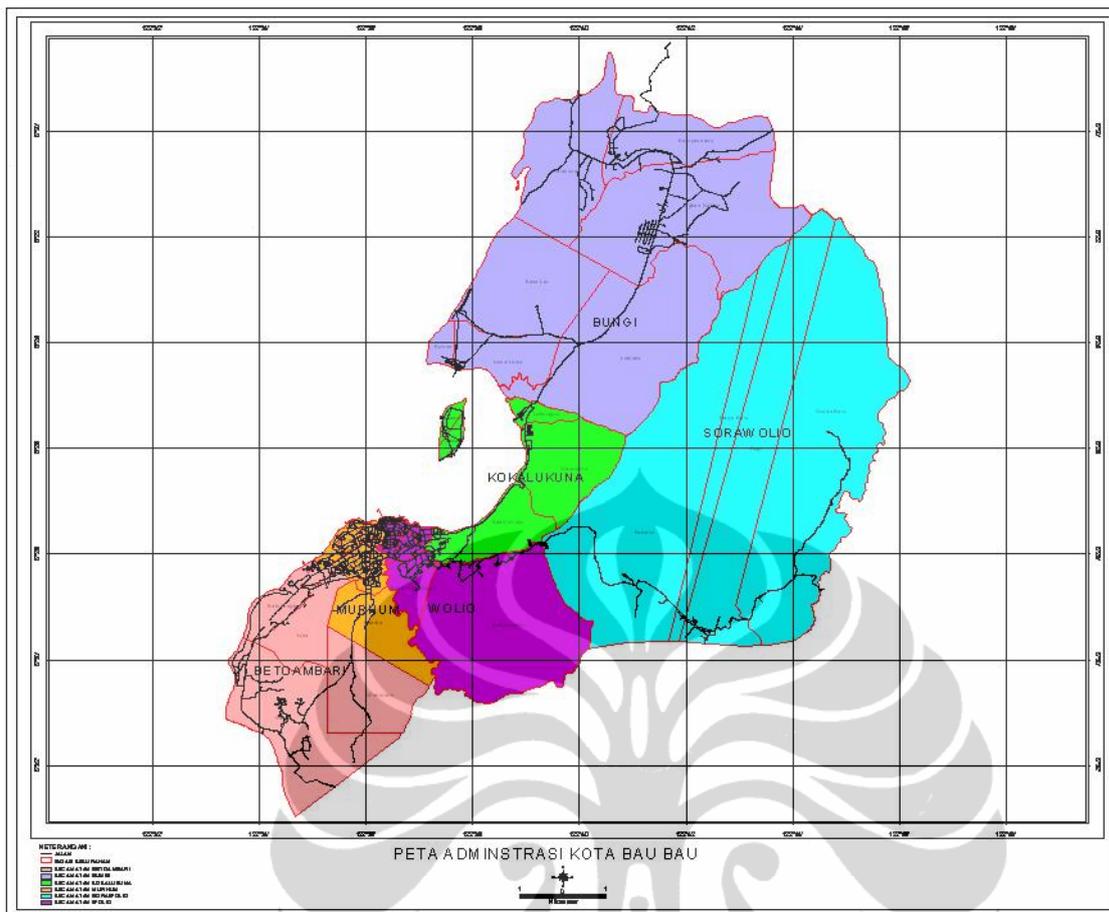
³ kata Wakatobi berasal dari singkatan nama pulau-pulau yang termasuk ke dalam kabupaten ini, yakni Wangi Wangi, Kaledupa, Tomea dan Binongko.

- 12) Kecamatan Mawasangka Timur
- 13) Kecamatan Mawasangka Tengah
- 14) Kecamatan Gu
- 15) Kecamatan Lakudo
- 16) Kecamatan Sangia Mambulu

III. Dan yang terdapat di pulau-pulau kecil lainnya, yaitu :

- 17) Kecamatan Batu Atas
- 18) Kecamatan Talaga Raya
- 19) Kecamatan Siompu
- 20) Kecamatan Siompu Barat
- 21) Kecamatan Kadatua

Semenjang tahun 2002 kabupaten Buton mengalami pemekaran dengan terbentuknya kotamadya Bau-Bau yang melepaskan diri dari kabupaten Buton. Sebelum pemekaran itu terjadi, ibukota kabupaten Buton berada di kota Bau-Bau, namun setelah kota Bau-Bau melepaskan diri dari kabupaten Buton, dan menjadi kotamadya tersendiri, maka ibukota kabupaten Buton dipindahkan ke kota Pasar Wajo di kecamatan Pasa Wajo. Wilayah kotamadya Bau-Bau sekarang ini terdiri dari 6 kecamatan, yakni: kecamatan Betoambari, kecamatan Wolio, kecamatan Murhum, kecamatan Sorawolio, kecamatan Kokalukuna dan kecamatan Bungi (lihat peta 3).



Peta 3 : Administrasi Kota Bau-Bau (sumber : BPS Kotamadya Bau-Bau)

2.3. Topografi dan Kondisi Fisik

Topografi tanah di kabupaten Buton pada umumnya memiliki permukaan yang bergunung, bergelombang dan berbukit-bukit. Di antara gunung dan bukit-bukit tersebut terbentang daratan yang cukup potensial dikembangkan untuk sektor pertanian. Pegunungan Sampolawa dan gunung Kalende di kecamatan Sampolawa di pulau Buton merupakan contoh daerah pegunungan. Daerah Sampolawa terkenal karena menghasilkan kayu jati yang dipelihara oleh Dinas Kehutanan Daerah. Sedangkan gunung Kalende terkenal karena lerengnya menghasilkan aspal. Tempat lain yang menghasilkan aspal adalah di Kabongka Banabungi. Permukaan pegunungan di kabupaten Buton relatif rendah dan sebagian besar berada pada ketinggian antara 100 sampai 500 M di atas permukaan laut dengan kemiringan tanahnya mencapai 40° .

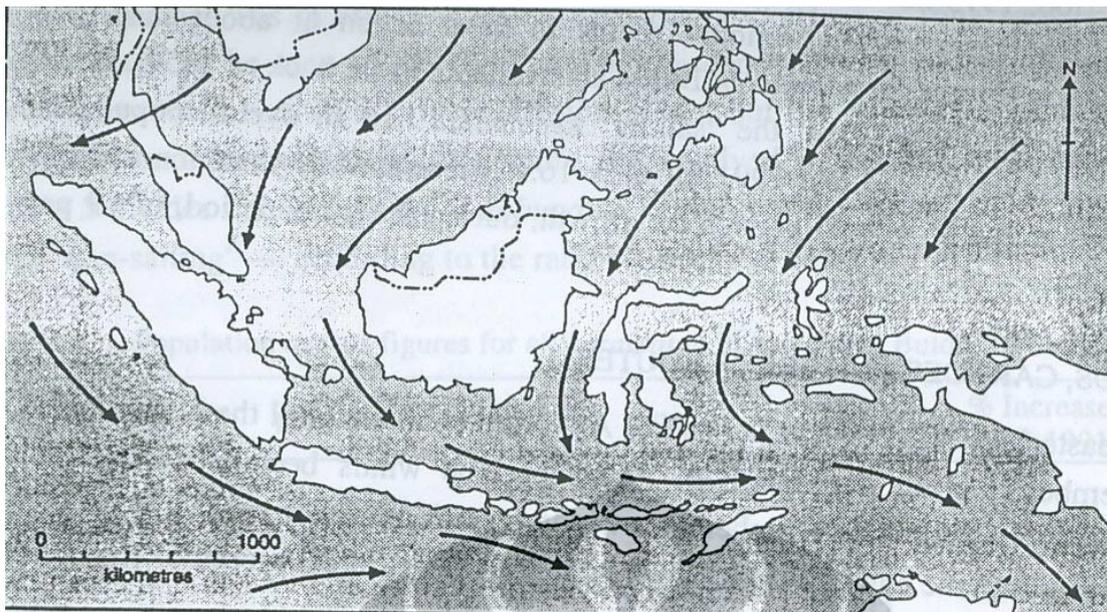
Kabupaten Buton memiliki beberapa kali dan sungai yang ada di beberapa kecamatan, seperti sungai Sampolawa di kecamatan Sampolawa, sungai Winto dan Tondo di kecamatan Pasar Wajo, sungai Malaoge, Tokulo dan Wolowa di kecamatan Lasalimu, kali Bau-Bau di kotamadya Bau-Bau, kali Wandoke dan kali Kaongkeongkea di pulau Buton. Sungai-sungai tersebut memiliki potensi yang cukup baik untuk sumber tenaga listrik, irigasi untuk pertanian serta kebutuhan rumah tangga lainnya. Salah satu sumber penyuplai padi untuk kebutuhan pulau ini berada di kecamatan Lasalimu, tepatnya di desa Lawele, dengan sumber pengairannya yang berasal dari tiga sungai yang ada di kecamatan itu.

Dilihat dari segi kelautan, kabupaten Buton memiliki perairan laut yang masih luas, yakni sekitar 21.054,69 Km², meskipun kabupaten Buton di masa kini sudah terpisah dari kabupaten Wakatobi dan Bombana. Wilayah perairan kabupaten Buton memiliki potensi yang baik untuk pengembangan usaha perikanan dan pengembangan wisata bahari, karena disamping menghasilkan ikan dan hasil laut lainnya, kabupaten ini juga memiliki panorama laut yang sangat indah.

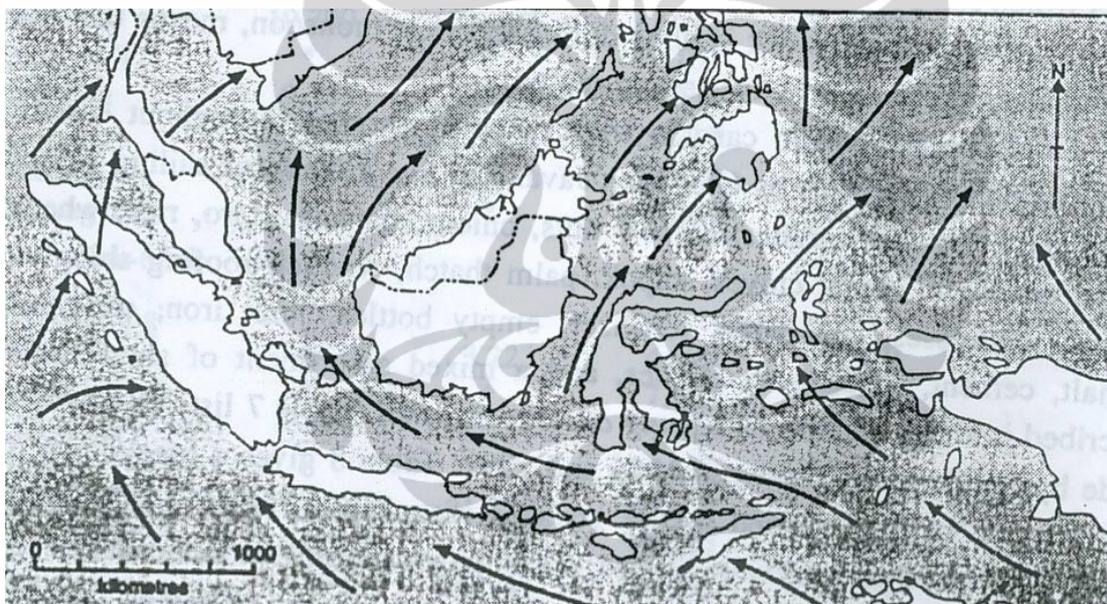
Jenis ikan yang banyak ditangkap para nelayan adalah cakalang, teri, layang, gembung, dan jenis ikan lainnya di perairan pulau Buton. Disamping ikan juga terdapat hasil laut lainnya, seperti udang, teripang, agar-agar, japing-japing, lola dan mutiara.

2.4. Keadaan Iklim

Keadaan iklim di Kabupaten Buton pada umumnya sama dengan daerah lainnya di Indonesia yang memiliki dua musim, yakni musim hujan dan musim kemarau. Musim hujan di kawasan Nusantara yang terletak di belahan bumi bagian selatan hampir bersamaan waktunya dengan terjadinya musim dingin di belahan bumi utara. Hal ini terjadi pada bulan Desember, Januari, Februari, dan Maret. Saat itu matahari berada di belahan bumi selatan, sehingga pemanasan matahari lebih tinggi di belahan bumi selatan dibandingkan belahan bumi bagian utara. Akibatnya, daerah pusat tekanan tinggi terjadi di benua Asia (tepatnya di Siberia). Sementara itu, daerah pusat tekanan rendah berada di benua Australia. Hal ini mengakibatkan angin Monson bertiup dengan mengandung banyak uap air dari benua Asia menuju benua Australia. Pada periode waktu inilah wilayah yang berada di Indonesia mengalami musim hujan, atau disebut juga dengan musim angin Monson Barat (lihat peta 4).



Peta 4: Musim Angin Monson Barat (sumber: *Atlas Indonesia dan Dunia*, 1951, hal 31)



Peta 5 : Musim angin Monson Timur (sumber: *Atlas Indonesia dan Dunia*, 1951, hal 31)

Khusus pada bulan April dan Mei di daerah kabupaten Buton arah angin tidak menentu, demikian juga dengan cujah hujan, sehingga pada bulan-bulan ini dikenal sebagai musim pancaroba.

Berkenaan dengan musim angin Monson Barat dan musim angin Monson Timur ini, ada dua pelabuhan yang penting untuk kawasan kabupaten Buton, yakni pelabuhan Masiri di Batauga yang berperan penting dalam musim angin Monson Timur dan pelabuhan Kamaru di Lasalimu yang berperan penting dalam musim angin Monson Barat. Keduanya berada di pulau Buton. Pelabuhan Masiri di Batauga pada musim Monson Timur itu sangat membantu para pelaut Buton dalam pelayaran

mereka ke arah barat menuju ke pulau-pulau dan pelabuhan-pelabuhan lain di Nusantara, seperti Muna, Kabaena, Ujung Pandang, Surabaya/Gresik, dan Riau, hingga bandar-bandar pelabuhan di luar Nusantara, seperti Malaka dan Singapura. Sedangkan pada musim angin Monson Barat, pelabuhan Kamaru di kecamatan Lasalimu melayani pelayaran mereka ke wilayah bagian timur, seperti Wangi-Wangi, Kaledupa, Binongko, Maluku, Papua, Nusa Tenggara Timur, Timor Timur, dan pantai Australia. Di masa lampau ketika kapal mereka belum menggunakan tenaga bermotor, para pelaut Buton sangat tergantung pada arah bertiupnya angin dari kedua musim ini untuk keperluan pelayaran mereka. Di masa kini ketika mekanisasi perahu-perahu tradisional sudah terjadi, meskipun mereka relatif dapat lebih bebas melakukan pelayaran ke tempat-tempat manapun tanpa keharusan mempertimbangkan tiupan angin, tetap saja mereka mempertimbangkan pergerakan angin dari kedua musim itu apabila hendak melakukan pelayaran dengan biaya yang lebih hemat. Perahu-perahu tradisional tersebut dalam istilah setempat disebut *lambo* atau *bote* atau *bangka* (lihat gambar 1).



Gambar 1: satu contoh kapal tradisional Buton di teluk Sampolawa (foto: penulis 2007). Kapal pelaut dari desa Tira di teluk Sampulawa sedang menanti pengisian barang-barang dagangan seperti jambu mete dan kopra yang akan di bawa ke Ujung Pandang.

Kedua pelabuhan ini (baca: Masiri di Batauga dan Kamaru) sekarang lebih diperuntukkan untuk melayani pelayaran perahu-perahu tradisional, yang termasuk dalam kategori sektor *Pelayaran Lokal* dan *Pelayaran Rakyat*, untuk keperluan perdagangan antar pulau maupun sebagai kapal-kapal penangkap ikan. Sedangkan bagi kapal-kapal besar untuk pengangkut penumpang beserta barang bawaannya, seperti kapal-kapal Pelni, maka di pulau Buton ada pelabuhan lain, yakni pelabuhan Murhum yang berada di kota Bau-Bau. Pelabuhan Murhum di Bau-bau ini terutama dimaksudkan untuk melayani sektor pelayaran modern yang seringkali disebut dengan istilah *Pelayaran Nusantara*.

2.5. Hasil Bumi dan Laut

Enam puluh delapan persen dari seluruh lahan yang ada di kabupaten Buton digunakan untuk usaha pertanian, seperti untuk tegal/kebun, ladang/huma, tambak, kolam/empang, lahan untuk tanaman kayu-kayuan/hutan rakyat, hutan negara, dan perkebunan rakyat.

Tanaman bahan makanan penting yang dihasilkan di kabupaten Buton adalah padi, jagung, ubi kayu, dan ubi jalar.⁴ Penghasil utama padi di kabupaten Buton adalah kecamatan Lasalimu, Kapontori dan Lasalimu Selatan. Pada tahun 2005 kecamatan Lasalimu menghasilkan 1.120 ton padi sawah dan 1.058 ton padi ladang. Kecamatan Lasalimu Selatan menghasilkan 3.962 ton padi ladang dan 628 ton padi sawah. Sedangkan kecamatan Kapontori menghasilkan pada tahun yang sama 1.970 ton padi sawah dan 183 ton padi ladang. Tanaman jagung dihasilkan hampir di seluruh kecamatan yang ada di kabupaten Buton. Empat penghasil utama jagung pada tahun 2005 secara berurutan adalah kecamatan Pasar Wajo dengan hasil 4.662 ton, kecamatan Sampolawa menghasilkan 4.572 ton, kecamatan Mawasangka 3.912 ton, dan kecamatan Gu 3.165 ton. Begitu juga ubi kayu dihasilkan hampir di seluruh kecamatan dalam kabupaten Buton. Tempat penghasil ubi kayu terpenting adalah kecamatan Mawasangka yang pada tahun 2005 menghasilkan 23.319 ton, disusul oleh kecamatan Gu dengan hasil 22.533 ton pada tahun yang sama. Sedangkan ubi jalar terutama dihasilkan di kecamatan Lasalimu dengan hasil pada tahun 2005 sebesar 1.628 ton.

⁴ Uraian mengenai angka produksi tanaman bahan makanan berikut diambil dari *Kabupaten Buton Dalam Angka*, 2005, hal 157-158.

Hasil perkebunan rakyat yang utama di kabupaten Buton adalah jambu mete dengan produksi sebesar 6.585,71 ton, kelapa dengan produksi sebesar 1.093,46 ton, dan kakao sebesar 630,63 ton (kesemua pada tahun 2005).⁵ Sedangkan hasil hutan utama adalah rotan, kayu jati dan kayu rimba campuran. Rotan dihasilkan di kecamatan Lasalimu, kecamatan Lasalimu Selatan, kecamatan Pasar Wajo, kecamatan Batauga dan kecamatan Kapontori. Pada tahun 2005 kecamatan Pasar Wajo menghasilkan 135.720 ton rotan batang dan 44.280 ton rotan lambang, kecamatan Kapontori menghasilkan 84.056 ton rotan batang dan 20.625 ton rotan lambang, kecamatan Batauga menghasilkan 85.603 ton rotan batang, kecamatan Lasalimu menghasilkan 71.400 ton rotan batang dan 6.600 ton rotan lambang, sedangkan kecamatan Lasalimu Selatan 49.000 ton rotan batang dan 11.000 ton rotan lambang.⁶ Kayu jati dihasilkan di kecamatan Gu sebanyak 103.890 M³ dalam bentuk batang gelondongan dan sebanyak 1.154,8246 M³ dalam bentuk papan gergajian pada tahun 2005. Sedangkan kecamatan Kapontori pada tahun yang sama menghasilkan 208.740 M³ kayu jati dalam bentuk batang gelondongan dan 497,5825 M³ kayu jati dalam bentuk papan gergajian. Terakhir kecamatan Batauga pada tahun 2005 menghasilkan 760,1726 M³ kayu jati dalam bentuk papan gergajian.⁷ Sedangkan untuk kayu rimba campuran dihasilkan di kecamatan Lasalimu, Lasalimu Selatan, Pasar Wajo, Batauga, Kapontori dan Mawasangka.⁸ Pada tahun 2005 kecamatan Lasalimu menghasilkan kayu rimba campuran sebanyak 304,42 M³, kecamatan Lasalimu Selatan 183,14 M³, kecamatan Pasar Wajo 145,81 M³, kecamatan Batauga 21,08 M³, kecamatan Kapontori 220,70 M³ dan kecamatan Mawasangka 60,09 M³.

Produksi perikanan di kabupaten Buton pada tahun 2005 berjumlah 104.914,88 ton yang terdiri dari perikanan laut sebesar 89.842,28 ton, hasil budidaya laut sebesar 7.078,30 ton, dan rumput laut sebesar 15.071,88 ton. Hasil perikanan yang terbanyak berasal dari kecamatan Mawasangka berjumlah 14.848,52 ton. Disusul kecamatan Sampolawa dengan hasil 13.700,56 ton, kecamatan Pasar Wajo 11.948,20 ton, kecamatan Kapontori 10.969,56 ton, kecamatan Talaga Raya 3.403,34 ton, kecamatan Mawasangka Timur 3.265,46 ton, kecamatan Gu 2.594,26 ton, dan kecamatan Lasalimu 2.566,84 ton.

⁵ *Ibid*, hal 168.

⁶ *Ibid*, hal 180

⁷ *ibid*, hal 181

⁸ *ibid*, hal 181



Gambar 2 : satu contoh kapal tradisional penangkap ikan di Teluk Lande (foto: penulis 2007). Kapal penangkap ikan para pelaut dari kampung Lande II sedang diisi perlengkapan untuk pencarian ikan di sepanjang pantai teluk Lande dan teluk Sampolawa.

2.6. Letak Strategis Buton dalam

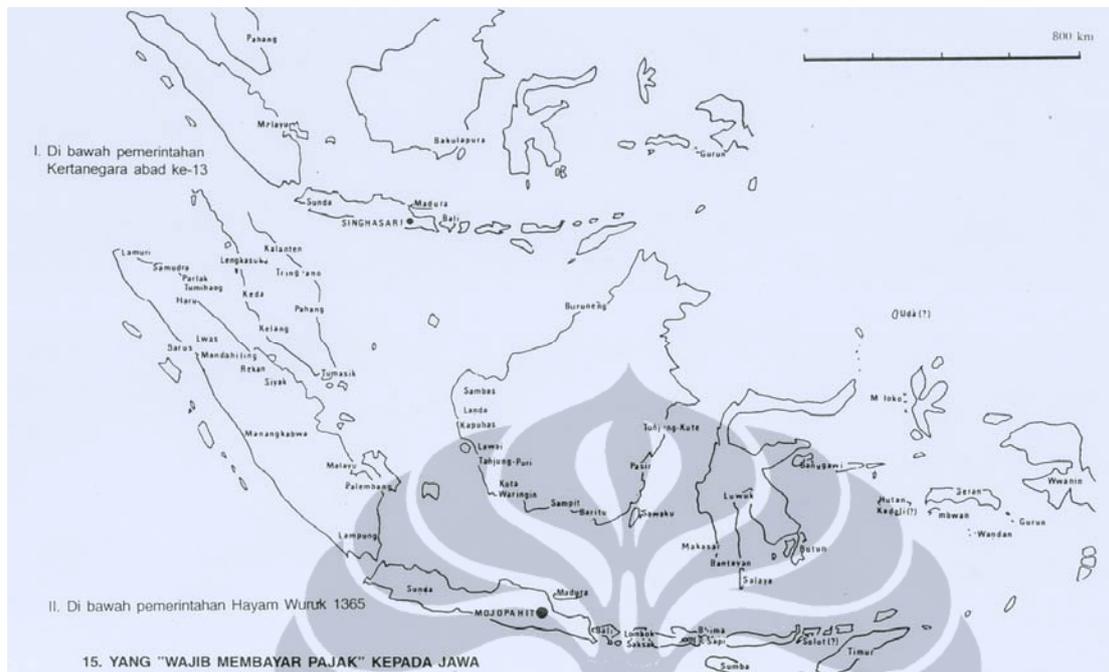
Jaringan Pelayaran dan Perdagangan Dunia

Buton terletak secara strategis dalam jalur perdagangan antara Jawa, Makasar dan “kepulauan rempah-rempah” di Maluku, seperti Ambon, Seram dan Banda. Oleh karena alasan ini, maka sudah sejak zaman dahulu kala pulau ini sudah diketahui orang-orang dari luar pulau Buton, dan bahkan oleh bangsa-bangsa pedagang dari Eropa dan Asia.

Kerajaan Majapahit, sebagai kerajaan maritim terbesar di Nusantara di zaman dahulu, sudah menyebutkan Buton sebagai wilayah taklukannya di dalam naskah *Negarakartagama* yang ditulis pada kira-kira tahun 1365. Dalam *Negarakartagama*, wilayah taklukan kerajaan Majapahit yang berada di sebelah timur Jawa dan disebutkan satu demi satu adalah:

“Bali, Badahulu, Lo Gajah, Gurun, Sukun, Taliwung, Dampo, Sapi, Gunung Api, Seram, Hutan Kadali, Sasak, Bantayan, Luwuk, Makasar, **Butun**, Banggawi, Kunir, Galian,

Salayar, Sumba, Muar (Saparua), Solor, Bima, Wandan (Banda), Ambon atau Maluku, Wanin, Seran, Timor.”⁹



Peta 6 : Wilayah Taklukan Majapahit menurut Negarakertagama
(sumber: Lombard, 2, 2005, hal 37)

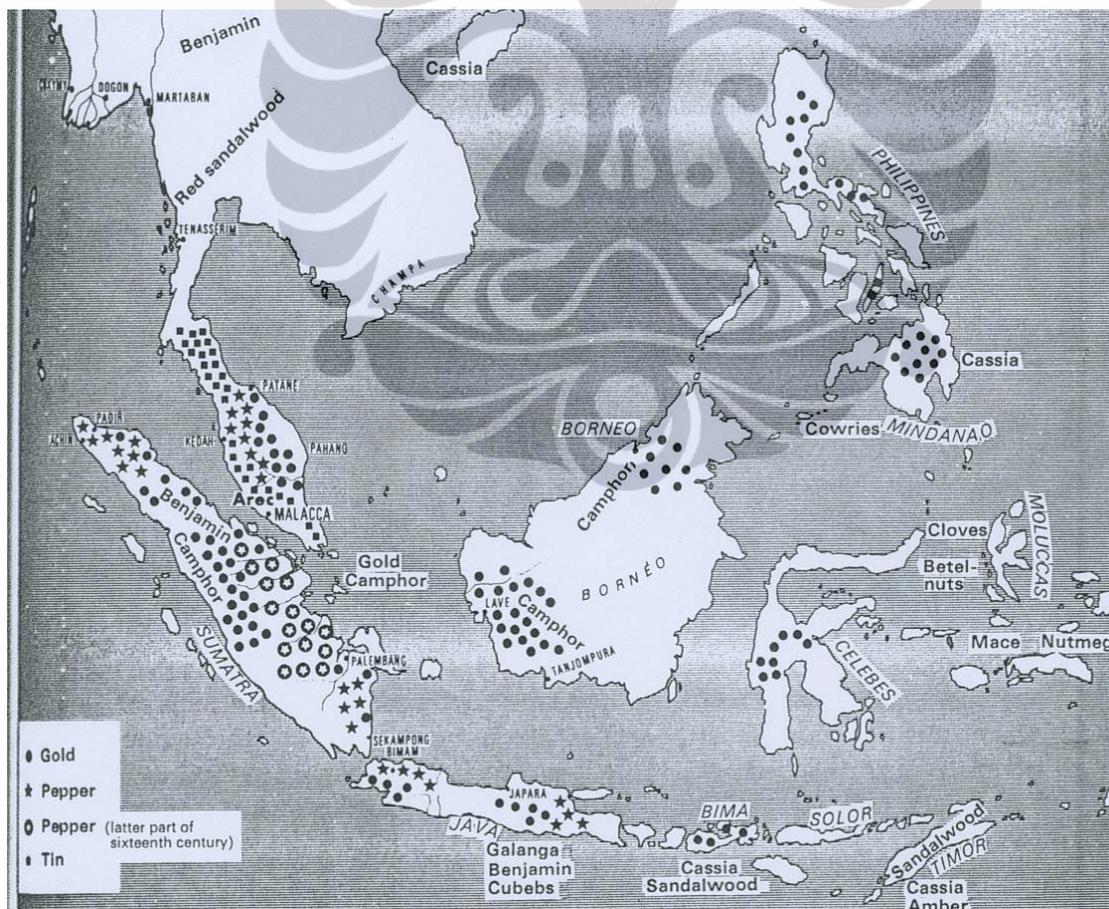
Untuk menjelaskan letak strategis pulau Buton ini secara lebih baik, izinkanlah penulis terlebih dahulu memaparkan mengenai jaringan pelayaran dan perdagangan di kawasan ini beserta beberapa latar belakang sejarah yang berkaitan dengannya.

Ketertarikan para pedagang asing datang ke Nusantara adalah dalam rangka berburu kamper, cendana dan emas dari Sumatera dan Kalimantan Barat; lada dari Indonesia bagian barat; serta cengkeh, pala dan bunga pala dari Maluku. Pentingnya nilai komoditas perdagangan itu di masa lampau menyebabkan jaringan perdagangan Nusantara dengan Malaka sebagai pusatnya pada abad ke-15 merupakan sistem perdagangan yang terbesar di dunia pada masa itu. Tempat pertukaran yang penting di masa itu adalah Gujarat di India barat laut dan Malaka di semenanjung Melayu.¹⁰ Pada Permulaan abad ke-16 bangsa Portugis berusaha mendapatkan rempah-rempah secara langsung dengan memotong jalur pelayaran para pedagang Islam yang sudah lebih dahulu memonopoli impor rempah-rempah di Venesia di Laut Tengah (Mediterrania). Rempah-rempah tidak hanya merupakan soal cita rasa, melainkan juga berkaitan erat dengan soal kebutuhan dan keberlangsungan hidup banyak masyarakat

⁹ Pigeaud, 1960, III, hal 17; Mulyana, 2006, hal 162.

¹⁰ Ricklefs, 2005, Hal 59-60.

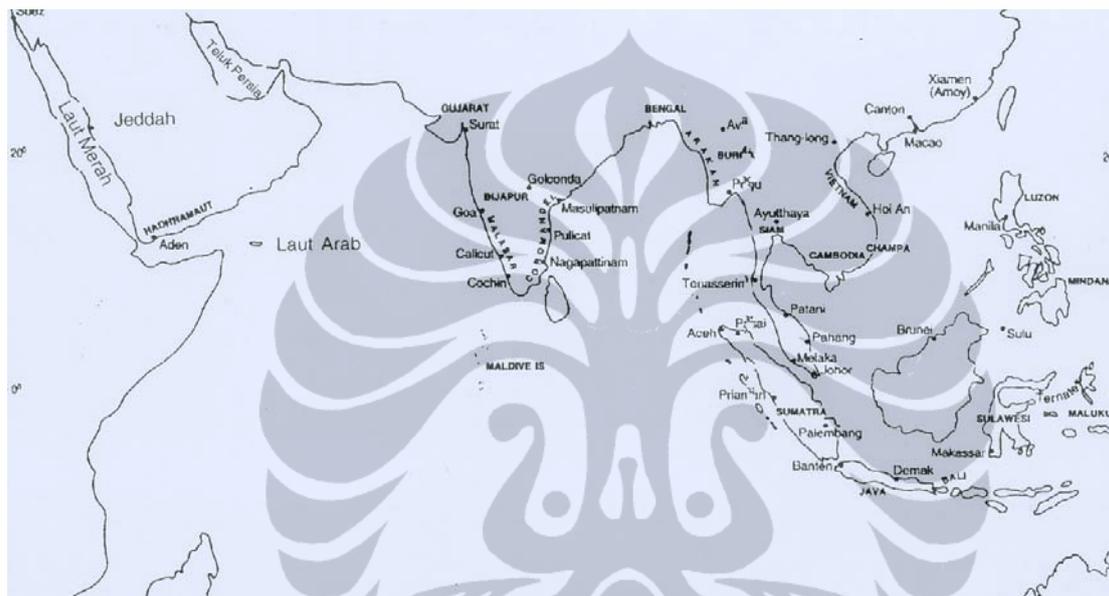
manusia. Selama musim dingin di Eropa, tidak ada satu carapun yang dapat dilakukan agar semua hewan ternak tetap hidup. Oleh karenanya, banyak hewan ternak yang kemudian harus disembelih dan dagingnya kemudian mesti diawetkan. Untuk keperluan pengawetan ini sangat diperlukan adanya garam dan rempah-rempah, dan di antara rempah-rempah yang diimpor, cengkih dari Indonesia Timur adalah yang paling berharga. Selain itu, wilayah di kepulauan Nusantara juga menghasilkan lada, buah pala dan bunga pala; oleh karenanya, kawasan itulah yang menjadi tujuan utama bangsa Portugis kala itu, meskipun mereka belum mempunyai gambaran sedikipun, baik mengenai di mana letaknya “kepulauan rempah-rempah” di Nusantara itu maupun mengenai cara bagaimana bisa mencapainya. Melalui basis mereka di Malaka, ketika kota bandar itu jatuh ke tangan Portugis tahun 1511, bangsa Portugis kemudian memulai surveinya atas kekayaan yang terkandung di dalam kepulauan Nusantara sebagaimana hal itu kemudian terlihat di dalam peta yang dibuat V. Magalhaes-Godinho berikut di bawah ini.¹¹



Peta 7: Kekayaan India Timur (dari V. Magalhaes Godhino, sumber: Braudel, 1984, hal 527)

¹¹ Braudel, 1984, hal 527.

Pengetahuan mengenai jalur pelayaran menuju ke “kepulauan rempah-rempah” ini diketahui bangsa Portugis dari para pedagang Asia, seperti Cina dan India, maupun para pedagang Islam, seperti bangsa Arab dan Persia, yang sudah lebih dahulu melakukan kontak dan pelayaran ke Nusantara.¹² Sebelum abad ke-7 memang telah terjadi hubungan perdagangan antara Cina dan Iran baik melalui jalan laut maupun darat, yakni melalui Jalur Sutra. Pada abad ke-10, seorang ahli geografi Arab, Mas’udi, telah menulis mengenai pelabuhan Kala (atau Kedah saat ini) di sisi barat Malaysia.¹³



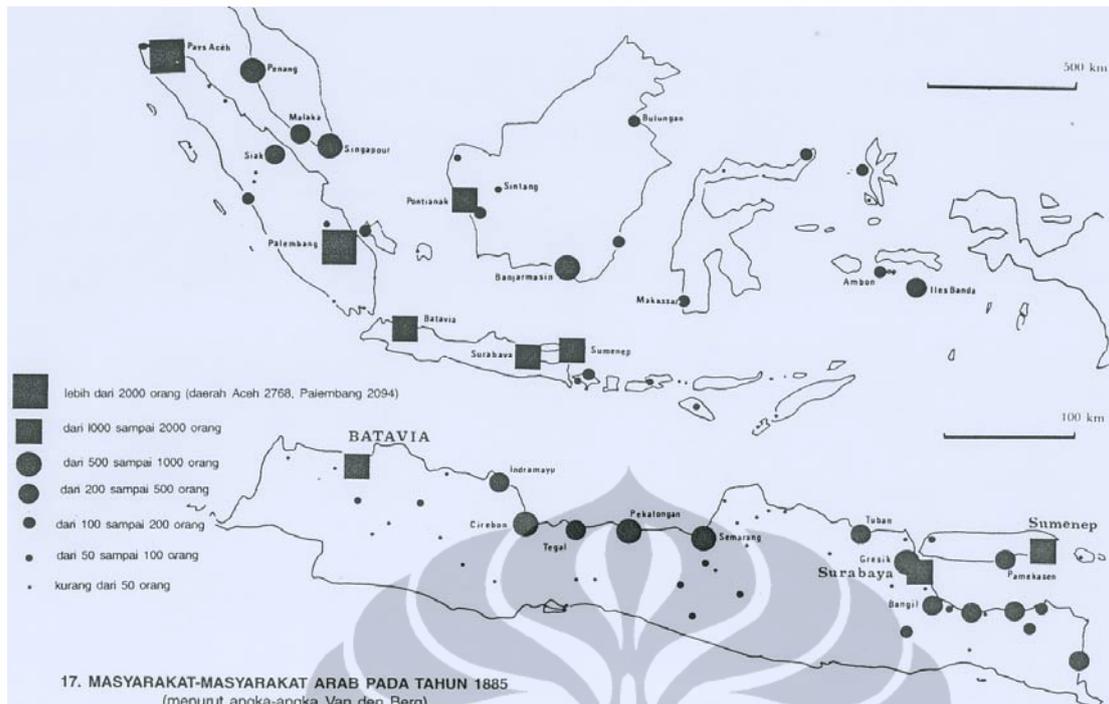
Peta 8 : Jaringan perdagangan di Samudera Hindia (sumber: Reid, 1999, hal 14)

Dalam jalannya sejarah yang terjadi di Nusantara pada sekitar abad ke-13 dan 14, para sayid dari Arab dan Iran memang sudah memantapkan posisi mereka di Maluku sebagai pedagang obat-obatan yang dibawanya sambil membeli rempah-rempah dari ‘*spice islands*’ itu untuk mereka bawa pulang.¹⁴ Oleh karena begitu intensif dan lamanya hubungan perdagangan bangsa Arab ini dengan kepulauan Nusantara, maka memasuki akhir abad ke-19 masyarakat Arab merupakan komunitas pemukiman yang memiliki jangkauan persebaran yang sangat luas di Indonesia (lihat peta 9 berikut yang dibuat berdasarkan angka-angka van den Berg, 1989).

¹² Reid, 1999, hal 14-15, 59; Tibbetts, 1979, hal 7-10; Menzies, 2006, hal 353, 359, 361 dan 364

¹³ Iqbal, 2006, hal 2

¹⁴ *Ibid*, hal 15.



Peta 9 : Masyarakat-Masyarakat Arab di Nusantara pada tahun 1885 (Lombard, 2, 2005, hal 73)

Sedangkan ketertarikan bangsa Cina dengan Asia Tenggara ditandai dengan dimulainya “zaman perdagangan” bangsa Cina di Asia Tenggara pada saat diluncurkannya misi perdagangan negara Cina yang pertama saat Cina berada di bawah kekuasaan Kaisar Yongle dari dinasti Ming (1402-1414). Misi perdagangan negara yang pertama ini dilaksanakan di bawah pimpinan Laksamana Zheng He pada tahun 1405.¹⁵ Salah satu bukti misi perdagangan negara Cina ke kepulauan Nusantara adalah pelabuhan Gresik. Pelabuhan Gresik, menurut dokumen-dokumen Cina, didirikan oleh seorang Cina beragama Islam pada abad ke-14. Pada tahun 1411, penguasa Gresik ini, yang aslinya adalah seorang penduduk Kanton, mengirim suatu perutusan kepada kaisar Cina. Gresik kemudian menjelma menjadi sebuah pusat perdagangan internasional yang besar pada abad ke-15. Menurut Tome Pires, kota pelabuhan ini merupakan “permata Jawa dalam pelabuhan-pelabuhan perdagangan”.¹⁶ Kota ini lebih lanjut menjadi sebuah pusat agama Islam yang besar, karena situs Giri yang terletak di dekatnya menjadi markas besar Sunan Giri yang pertama, yang dianggap sebagai salah seorang yang terbesar dari kesembilan wali.

Dalam armada pelayaran Cina berikutnya yang dilakukan pada 1421 hingga 1423 mereka semakin memperluas jaringan dagang Cina yang sudah sangat besar itu. Armada ini dalam sejarah terkenal dengan istilah armada Zhou Man, yang diambil

¹⁵ Reid, 1999, hal 15; Menzies, 2006, hal 62-64

¹⁶ Cortesao, 1944, hal 193

dari nama pemimpin dari armada Cina kala itu. Mereka pada ekspedisi kali ini mulai menciptakan koloni tetap dan perkampungan di Australia dan Selandia Baru dan sepanjang Samudera Hindia hingga Afrika Timur.¹⁷ Dalam perjalanan mereka dari koloni baru di Australia menuju Cina, mereka mampir di “kepulauan rempah-rempah” yang terletak di antara Australia dan kampung halaman mereka. Dalam pelayaran ke “kepulauan rempah-rempah” ini, Zhou Man akhirnya memiliki kesempatan menukarkan barang-barang bawaan mereka dengan penduduk setempat di kepulauan Maluku, seperti sutera dan porselen, dengan barang-barang, seperti pala, merica dan cengkeh, yang merupakan komoditas sangat berharga di kampung halaman mereka di Cina.¹⁸ Melalui pedagang Cina inilah yang peta jalur perdagangannya dibuat oleh seorang kartografer di dalam armada Zhou Man, bangsa Portugis dan Spanyol, melalui penjelajah mereka, seperti Bartolomeu Dias, Vasco da Gama dan Ferdinand Magellan, belajar mengenali dunia baru sekaligus menggunakan kartografi Cina itu untuk menunjukkan mereka jalan ke Timur sekaligus mengambil-alih perdagangan rempah-rempah yang telah dilakukan oleh bangsa India dan Cina selama beberapa abad sebelumnya.¹⁹

Ferdinand Magellan adalah tokoh utama yang memiliki peran penting dalam penaklukan markas besar Zheng He di Malaka oleh Portugis pada tahun 1511. Portugis akhirnya berhasil sampai di Filipina dengan menyeberangi Pasifik pada tahun 1521, dan mulai menancapkan kekuasaannya setelah tahun 1565 di kepulauan Maluku saat mereka berhasil mendirikan kubu/benteng pertahanan di Ambon. Baru pada bulan Februari 1605, dengan bersekutu bersama penduduk Hitu, VOC menyerang kubu/benteng pertahanan Portugis di Ambon dan berhasil mendudukinya, dan kemudian mengganti namanya menjadi Victoria

Sebelum itu bangsa Belanda tadinya hanya berperan sebagai perantara dalam penjualan rempah-rempah secara eceran dari Portugal ke Eropa bagian utara. Namun ketika pada tahun 1580 terjadi penyatuan tahta Spanyol dan Portugal yang menimbulkan kekacauan, terbuka jalan bagi Belanda untuk mengambil-alih perdagangan rempah-rempah yang tadinya dibawa dari Asia oleh orang-orang Portugis. Lebih lanjut, perpindahan pendudukan yang terjadi selama perang

¹⁷ Menzies, 2006, hal 359

¹⁸ Menzies, 2006, hal 175; Reid (1999, hal 59) menyebutkan bahwa Portugis memperoleh peta tentang jalur ke Maluku dari orang Islam setempat di Malaka. Namun karena Malaka didirikan oleh Laksamana Zheng He yang beragama Islam, maka tidaklah salah juga kalau Menzies menyebutkan bahwa Portugis mendapatkan pengetahuan mengenai cara pelayaran ke Maluku dari pedagang Islam.

¹⁹ Menzies, 2006, hal 6, 97, 124, 336, 339

kemerdekaan Belanda (1560an-1648) dari tahta Spanyol menyebabkan Belanda menjadi masyarakat Calvinis yang semakin homogen setelah provinsi Spanyol bagian selatan (Belgia sekarang) yang beragama Katholik memisahkan diri dari Belanda, disamping Spanyol dan Portugal sendiri beragama Katholik. Hal ini menyebabkan terjadinya persaingan dagang yang dikaitkan dengan perasaan benci antar-agama dari zaman Reformasi kehidupan agama Kristen di Eropa saat itu. Kesemua ini pada akhirnya mendorong bangsa Belanda untuk mengapai sendiri rempah-rempah itu secara langsung ke Maluku di Asia.²⁰

Tadinya orang-orang Portugis merahasiakan rincian jalur pelayaran mereka ke Asia, tetapi ada beberapa orang Belanda yang bekerja pada mereka, dan yang paling tersohor di antaranya adalah Jan Huygen van Linschoten, yang pada tahun 1595-1596 menerbitkan bukunya yang berjudul *Itinerario naer Oost ofte Portugaels Indien* (Pedoman perjalanan ke Timur atau Hindia Portugis). Buku Jan Huygen van Linschoten ini memuat peta-peta dan deskripsi-deskripsi yang rinci mengenai penemuan-penemuan Portugis.²¹

Ekspedisi pertama bangsa Belanda ke Hindia Timur dipimpin oleh Cornelis de Houtman (1595-1597). Tempat-tempat yang pertama kali disinggahi mereka di Nusantara adalah Banten, Sidayu, pantai Madura. Armada Belanda yang pertama sampai ke Maluku (kepulauan rempah-rempah) pada bulan Maret 1599 dipimpin oleh Jacob van Neck.²² Keuntungan armada Jacob van Neck dari ekspedisi perdagangan ke “kepulauan rempah-rempah” ini mencapai hingga 400%, sehingga mengundang makin banyak ekspedisi perdagangan Belanda untuk melakukan pelayaran ke kepulauan Nusantara. Wakil dari perdagangan Belanda ini pada akhirnya bergabung dalam satu fusi menjadi Vereenig-de Oost Indische Compagnie pada bulan Maret 1602. Satu fusi yang lahir dan didorong dari adanya kesadaran di kalangan mereka sendiri bahwa persaingan yang terjadi di antara para wakil perdagangan Belanda di Banten akan membawa banyak kerugian daripada keuntungan bagi mereka.

Letak pulau Buton yang berada di antara pulau Jawa, Makasar dan “kepulauan rempah-rempah” sangat penting artinya, karena di pelabuhan pulau Buton inilah para pedagang asing itu acapkali berlabuh sambil memperbaiki bagian kapal yang rusak, karena di pulau ini juga tersedia banyak kayu jati yang baik untuk kapal, sekaligus

²⁰ Ricklefs, 2005, hal 69

²¹ *Ibid*, hal 70

²² *Ibid*, hal 71

mengisi ulang bahan makanan dan air minuman yang sangat dibutuhkan dalam pelayaran lanjutan, baik dari ataupun ke kepulauan Maluku. Selain kayu jati dan bahan makanan dan minuman, seperti beras, jagung dan ubi-ubian dan air tawar, budak adalah komoditas yang juga diincar pedagang asing kala itu, karena di Buton budak dijual cukup murah dibandingkan tempat lain, seperti Batavia, Banten, Palembang dan pelabuhan-pelabuhan lainnya di sebelah barat Indonesia.

Sebagai ilustrasi untuk menggambarkan bagaimana strategisnya pulau Buton itu bagi para pedagang asing maka dapat dikemukakan di sini pandangan Pieter Both (Gubernur Jenderal VOC: 1610-1614) mengenai pulau ini serta masyarakatnya, saat ia berkesempatan datang ke Buton pada tanggal 29 Agustus 1613 dalam rangka penandatanganan kontrak dengan sultan Buton La Elangi:

“...Ini merupakan negeri kayu yang istimewa serta pembuat kapal perang dan kapal dayung yang baik. Saya merasakan hari-hari di sana tidak ada yang lebih indah, dan mereka saya anggap sebagai rakyat yang sangat ramah, yang menjamu kami semua...”²³

Jan Pertersz. Coen, yang saat mengikuti rombongan Booth itu masih berstatus sebagai pedagang besar, menyatakan pendapatnya mengenai tempat ini sebagai berikut:

“Ini merupakan negeri yang besar dan juga berpenduduk, yang mempunyai kayu bagus yang sesuai dengan harapan dan keinginan dapat dipakai untuk membuat kapal, asal dapat dibawa orang-orang ke sini. Di sini terdapat pelabuhan dan teluk yang bagus; rakyat miskin, budak murah, dan orang tidak banyak dapat berdagang di sini; di sini penduduk makan ubi yang disebut *calabi*; orang juga menyelam mutiara. Di negeri ini berlimpah-limpah terdapat tanaman yang menghasilkan nila, tetapi mereka tidak dapat membuat sari dari itu, demikian pula tidak dapat membuat nila tersebut.”²⁴

Berangkat dari posisi yang strategis ini, kesultanan Buton berhasil menjadi salah satu emporium yang cukup besar di kawasan perairan Buton itu. Kawasan perairan Buton menjadi satu macam kesatuan sistem laut (*sea-system*) dengan kesultanan Buton sebagai penyangga utamanya. Pada masa lampau peredaran luas kain-kain Buton dari sultan dan keluarga bangsawan dalam kesultanan, yang disebut dengan istilah *tanet*, yang digunakan sebagai surat berharga yang secara kebudayaan dapat diterima sebagai alat tukar untuk aktivitas perdagangan bahkan sampai ke Irian Jaya, merupakan testimoni dari pengakuan atas kebesaran emporium ini di dalam kawasan sistem bahari tersebut. Hal inilah yang salah dimengerti oleh Pieter Both

²³ *Bouwstoffen* 1886, hal 35

²⁴ *Ibid*, hal 58

pada awal ia berkunjung ke Buton. Ia beranggapan bahwa barang-barang di wilayah perairan Buton ini sangat murah, karena orang Buton membayar barang dagangan yang dibelinya hanya dengan satu lap kecil, sebagaimana hal itu terekam dalam kutipan berikut di bawah ini:

“...Di tempat ini semua amat murah harganya. Mereka membayar barang dagangan dengan lap kecil...”²⁵

Selain membawa manfaat, letak di antara jalur perdagangan rempah-rempah itu juga menyebabkan kesultanan Buton terombang-ambing dalam pertarungan kekuasaan di antara berbagai pihak yang lebih kuat yang tertarik dengan penguasaan rempah-rempah itu, seperti kerajaan Makasar, Bone, Ternate dan VOC. Susanto Zuhdi dalam disertasinya yang berjudul *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Butun abad XVII – XVIII* telah secara baik mengkaji dan menganalisis pokok masalah ini.²⁶ Sebagai ilustrasi bagaimana kesultanan Buton terombang-ambing dalam pertarungan kekuasaan di wilayah itu, maka dapat kita kemukakan di sini bahwa selain untuk keperluan logistik seperti digambarkan di atas, VOC juga mempunyai kepentingan lain lagi atas Buton. Pada masa itu VOC sedang berusaha mempertahankan beberapa pulau yang mereka kuasai di kepulauan Maluku dari serbuan Makasar. Kala itu VOC sedang bersekutu dengan Ternate dan sedang bersitegang dengan Makasar. Pada saat yang bersamaan mereka semua juga sedang berperang melawan Portugis yang juga berada di wilayah itu. Kontrak perjanjian Pieter Both dengan Sultan La Elangi dari Buton bagi Belanda merupakan bagian dari strategi mereka melawan Makasar sekaligus untuk mendapatkan dukungan Sultan Buton terhadap *campaign* Kapten VOC Apollonius Scotte dalam melancarkan serangan terhadap Portugis yang sedang menguasai pulau Solor di sebelah utara Timor. Untuk melihat bagaimana konstelasi kepentingan ini, maka dapat dikemukakan perjanjian persekutuan antara Kapten Apollonius Scotte dengan Sultan La Elangi pada tanggal 5 Januari 1613:

1. Pihak Apollonius Scotte Kompeni Belanda.

- Orang-orang Belanda akan membantu melindungi negeri Buton serta warga Buton terhadap penyerbuan-penyerbuan musuh. Untuk itu, di pantai akan dibangun dua buah kubu pertahanan yang diawaki oleh beberapa orang Belanda yang dipersenjatai dengan empat buah meriam.

²⁵ *Ibid*, hal 35

²⁶ Disertasi saya mengenai Buton juga harus dilihat sebagai pelengkap terhadap apa-apa yang belum dibicarakan oleh Susanto Zuhdi.

- Scotte berjanji untuk memohon kepada Gubernur Jenderal agar mengirim lebih banyak garnisun serta sebuah kapal layar.
 - Ia juga berjanji secepat-cepatnya menjadi penengah pada raja Makasar, agar ia mampu meniadakan semua permusuhan terhadap Buton.
 - Scotte berjanji untuk mendesak Raja Ternate agar warganya tidak menimbulkan kesusahan bagi Raja Buton atau bagi warganya dan urusan-urusan yang mungkin ada agar diajukan secara baik-baik kepada Raja Buton melalui para duta atau surat-surat yang dibubuhi cap kerajaan.
2. Pihak Sultan Dayanu Ikhsanuddin.²⁷
- Raja menyatakan telah mengundang orang-orang Belanda untuk membantu melindungi kerajaannya. Musuh dari Belanda dan Kerajaan Ternate adalah juga musuh dari kerajaan Buton
 - Raja berjanji membantu orang-orang Belanda dengan mengirimkan tentaranya untuk berperang ke Solor. Raja juga berjanji tidak mengizinkan bangsa lain berdagang, atau berlalu-lalang, jika hal-hal ini merugikan orang-orang Belanda. Orang-orang Belanda, sebagai pelindung, memperoleh hak-hak istimewa.
 - Raja berjanji menetapkan harga yang telah dimufakati untuk barang-barang dagangan dan bahan makanan bagi orang-orang Belanda. Orang-orang Belanda boleh berdagang di mana-mana tanpa dipungut upeti atau bea. Mereka boleh juga menanam tanam-tanaman, asal raja diberi tahu.
 - Raja berjanji selanjutnya akan menyuruh warganya menanam padi untuk pemasokan kebutuhan orang-orang Belanda di Maluku.
 - Raja berjanji bahwa serdadu-serdadu atau orang-orang Belanda lain, boleh kawin dengan perempuan atau anak perempuan yang bebas. Serdadu dan orang Belanda lain tersebut bertempat tinggal di kerajaan. Para perempuan itu boleh masuk Kristen. Orang-orang Belanda boleh membeli budak laki-laki atau perempuan. Para budak yang melarikan diri dan mencari perlindungan pada salah satu pihak akan dikembalikan kepada pemiliknya atau mungkin juga diganti rugi sebanyak sepuluh *tanet* (kain Buton) untuk setiap budak.
 - Raja akan memperingatkan orang-orang Banda agar berpegang teguh pada persekutuan abadi dengan orang-orang Belanda. Jika pecah peperangan antara

²⁷ Dayanu Ikhsanuddin adalah gelar untuk Raja La Elangi

Belanda dan Banda, raja akan memanggil saudara laki-lakinya serta para warganya yang ada di Banda kembali ke Buton.²⁸

Perjanjian ini dikukuhkan kembali oleh Gubernur Jenderal Pieter Both pada tanggal 29 Agustus 1613 sewaktu ia berkunjung ke Buton, dengan beberapa tambahan ketentuan lainnya. Beberapa di antaranya adalah:

- Apabila raja wafat, maka anak laki-lakinya yang sah, Kamaruddin atau Syamsuddin, akan menggantikannya.
- Semua bangsa asing, kecuali orang Spanyol dan Portugis, bebas datang ke Buton
- Perahu-perahu Buton yang berlayar antara Surabaya dan Makasar dan mungkin mengangkut barang-barang musuh, boleh diperiksa VOC dengan disaksikan wakil raja Buton. Barang-barang boleh disita dan hasil penyitaan itu boleh dibagi antara raja dan pangeran Belanda.²⁹

Fungsi pelayanan pulau Buton bagi pihak asing seperti itu berlanjut di masa Perang Dunia Kedua ketika bangsa Jepang memaksa dan mengorganisir penduduk setempat untuk menyediakan perahu bagi keperluan perang Jepang, sehingga “dipersyaratkan perahu-perahu yang memiliki daya muat lebih dari 5 ton agar didaftarkan dan perahu-perahu dengan daya muat lebih dari 10 ton agar berada di bawah kontrol asosiasi atau biro di Jakarta, Surabaya, atau Makasar.”³⁰

Strategisnya letak pulau Buton dari segi geografis menyebabkan pelayar Buton sudah terbiasa untuk berlayar sampai ke sudut-sudut terluar dari kepulauan Nusantara, dan bahkan sampai ke negara tetangga, seperti Singapura, Malaysia dan bahkan Australia. Jauh sejak abad ke-19, Ligtoet ketika mengunjungi pulau Buton dalam kapasitasnya sebagai Sekretaris Pemerintah Kolonial Belanda di Makasar untuk Urusan-Urusan Masyarakat Pribumi mencatat bahwa :

“..di bagian barat perahu-perahu dari Buton berlayar sampai ke Singapura, tetapi mereka terutama sangat banyak berada di bagian timur dari Kepulauan Nusantara, di mana mereka biasa berfungsi sebagai kapal pengangkut barang.”³¹

Luasnya penjelajahan kapal-kapal layar dari Buton ini memang berhubungan dengan eratnya kaitan antara masyarakat maritim Bajau dengan penduduk maritim lainnya yang terkenal sekarang ini dengan istilah BBM: Bugis-Buton-Makasar. BBM

²⁸ *Corpus Diplomaticum* 1907, hal 104-108; lihat juga naskah *Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton*.

²⁹ Naskah *Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton*; lihat juga Ligtoet 1878, hal 33

³⁰ Dick, 1975, hal 79

³¹ Ligtoet, 1878, hal 11

merupakan salah satu kekuatan yang paling dinamis dan ekspansif di wilayah kepulauan Nusantara. Secara tradisional pemukiman orang Bajau memang biasanya terkonsentrasi di wilayah-wilayah yang didominasi baik oleh orang Bugis, orang Makasar, ataupun orang Buton. Bukti-bukti sejarah mengindikasikan bahwa penduduk Bajau merupakan orang pertama yang memelopori pencarian tripang di Karang Ashmore dan pantai-pantai di Australia, sehingga memberi jalan bagi pelayar BBM ini untuk menjelajahi area itu demi kepentingan dan keuntungan mereka.³² Bahkan dalam masa kesultanan Wolio, komunitas Bajau, yang dalam istilah Wolio disebut 'Wajo', berkewajiban menyediakan kebutuhan ikan bagi keluarga kerajaan.

Sampai pada masa kini tidak terlalu sulit bagi kita untuk mendapatkan keterangan bahwa orang Buton melakukan pelayarannya sampai ke Irian Jaya, Timor Timur, dan bahkan Australia, untuk mencari ikan dan tripang. Sebagai salah satu contoh penduduk desa Tira dan Bahari di teluk Sampolawa dan desa Lande di teluk Lande merupakan pelayar yang seringkali bolak-balik berlayar ke karang Ashmore di Australia untuk mencari tripang. Ketika penulis mengunjungi ketiga desa ini pada awal bulan Juli 2007, penduduk setempat mengakui bahwa pelayaran ke Australia secara drastis berkurang setelah pemerintah Australia melalui dana Bank Dunia melakukan program "pemberdayaan masyarakat pesisir pantai" di sana. Dalam program tersebut, penduduk di desa-desa di sekitar teluk Sampolawa dan teluk Lande diberikan pelatihan dan ketrampilan cara menangkap ikan-ikan yang berada di lepas pantai dan lebih menguntungkan secara ekonomis, karena banyak diminati pasar nasional dan internasional. Program pemberdayaan ini juga diikuti dengan penciptaan dan pemantapan jaringan/distribusi pemasaran ikan-ikan yang ditangkap di lepas pantai sekitar desa mereka, sehingga cukup banyak pelayar yang berpindah "profesi" menjadi pencari ikan di lepas pantai yang dapat dilakukan pulang-pergi setiap hari dan tidak lagi menjadi pelaut di laut lepas yang membutuhkan waktu pelayaran berminggu-minggu, dan bahkan berbulan-bulan.

Kembali ke pokok bahasan kita mengenai luasnya persebaran pelayaran dan perdagangan penduduk Buton, maka dapat kita sampaikan di sini pendapat Howard Dick (1975, hal 84) yang menyatakan bahwa pelayar Buton adalah kelompok etnis maritim terakhir yang masih mengikuti pola perdagangan angin Monson, berlayar ke arah timur menuju Jawa pada saat musim angin Monson Timur dan berlayar kembali

³² Lihat Fox dalam Southon (1995, hal viii).

ke Sulawesi dan bahkan melampaui Maluku, pada saat tibanya angin Monson Barat. Pelayar Buton ini, kata Dick lagi, membawa kopra antara Maluku dan Gresik di mana mereka kemudian menukarkan kopra itu dengan barang-barang fabrika dari Gresik yang mereka bawa kembali ke Maluku untuk ditukar dengan kopra lagi.

Ligtvoet melaporkan bahwa Buton sejak awal abad ke-19 telah melakukan ekspor barang-barang yang meliputi:

“Tripang, kulit kura-kura, kopi, lilin, agar-agar, akar *bingkuru* (untuk bahan celup merah), kulit soga (untuk bahan celup hitam), *karoro* (bahan untuk membuat layar), balasari (dipakai untuk kemenyan), mutiara, kulit dan tanduk kerbau, sirip ikan hiu dan kapas mentah.”³³

Sedangkan apa-apa yang pelayar Buton impor ke negerinya, menurut Ligtvoet, adalah barang-barang berikut :

“Barang-barang impor utama ialah: beras, candu, barang-barang dari besi dan tembikar, benang dan tekstil Eropa.”³⁴

Dari data yang penulis peroleh dari catatan pas jalan untuk pelayaran pelaut yang berasal dari teluk Lande dari periode tahun 1985 sampai 1992 terlihat bahwa barang-barang bawaan mereka adalah: kayu, garam, keladi/talas, kopra, kacang mede, kasur, aspal, atap sirap, cengkeh, atap nipah, ikan asin, botol kosong, penumpang, kapok, semen, besi rongsokan, beras, pisang, pakaian, jeruk, jagung, dan kelapa. Daftar barang-barang ini penulis tampilkan di sini secara berurutan dari item yang paling sering dibawa ke item yang jarang dibawa. Kayu, garam, keladi, kopra, kacang mede adalah barang dagangan yang paling sering dibawa pelayar dari teluk Lande ini.

Kayu biasanya diambil para pelayar dari teluk Lande ini dari pulau Obi dan Bacan di kepulauan Maluku, karena dari kedua pulau inilah pohon kayu terbanyak dihasilkan. Kayu-kayu tersebut dibawa dari kedua pulau ini sebagai barang dagangan ke Bitung di Sulawesi Utara, dan ke Ternate di Maluku Utara, maupun ke Maumere di Flores, dan Bau-Bau di pulau Buton. Meskipun kayu dari pulau Obi dan Bacan tersedia sepanjang tahun, namun pengangkutan dan perdagangan kayu ini biasanya terjadi terutama pada musim angin Monson Barat. Hal ini disebabkan karena kayu yang diangkut perahu para pelaut dari Lande ini biasanya berasal dari pelabuhan Ocimaloleo di pulau Obi, dan perahu hanya dapat merapat ke pelabuhan ini pada masa musim angin Monson Barat. Di kepulauan Maluku, arah angin bertiup dari

³³ Ligtvoet, 1878, hal 9.

³⁴ *Ibid*, hal 9

selatan ketika angin Monson Timur dan dari utara ketika angin Monson Barat. Pelabuhan Ocimaloleo menghadap ke selatan, sehingga pada musim angin Monson Timur, yang di kepulauan Maluku angin bertiup dari selatan, berlabuh pada kondisi arah angin seperti ini terlalu sulit bagi perahu tradisional pelaut Buton dari Lande ini. Jadi aktivitas pengangkutan dan perdagangan kayu dari pulau Obi ini biasanya merupakan aktivitas yang dilakukan oleh pelaut Lande pada musim angin Monson Barat. Pelayaran kayu dari kepulauan Maluku Utara ke Bitung merupakan pelayaran dari timur ke barat, dengan dominannya pergerakan tiupan angin di kepulauan Maluku, baik dari selatan ataupun dari utara, maka aktivitas perdagangan pelaut Buton ke Bitung merupakan pelayaran yang memotong arah angin, sehingga aktivitas perdagangan ke Bitung ini dapat dilakukan sepanjang tahun dengan menggunakan kapal/perahu bermotor.

Garam biasanya diambil oleh para pelaut Lande dari Bima di pulau Sumbawa. Garam hanya dapat dikerjakan selama musim kering antara bulan Mei ke November, karenanya garam merupakan produk yang bersifat musiman. Meskipun begitu garam dapat tersedia sepanjang tahun, karena biasanya banyak persediaan garam di tempat penampungannya. Pelaut dari Lande biasanya menjual garam dari Bima ini ke pulau Buru di mana garam itu dipergunakan untuk tambahan makanan ternak, dan ke pulau Ambon di mana garam digunakan untuk mengawetkan ikan asin. Aktivitas perdagangan garam biasanya merupakan pelayaran pada saat musim angin Monson Timur.

Sedangkan keladi ditanam penduduk terbanyak di pulau Banggai dan diangkut dalam pelayaran pelaut Buton/Lande terutama ke pulau Sulabesi, Taliabu, Buru, Seram di provinsi Maluku, maupun ke Muna dan Buton di provinsi Sulawesi Tenggara. Pelayaran keladi dari Banggai ke Ambon merupakan pelayaran dengan poros baratdaya atau tenggara, sedangkan angin bertiup di kepulauan Maluku dari selatan dan utara, sehingga pelayaran keladi ini merupakan pelayaran yang memotong arah angin bertiup. Karena kondisi ini maka perdagangan keladi merupakan pelayaran yang tidak mengikuti pola bertiupnya angin Monson, dan dilakukan dengan menggunakan perahu bermotor.

Disamping melakukan pelayaran ke bagian timur kepulauan Nusantara, pelaut Buton juga melakukan pelayaran ke bagian barat Indonesia. Pelaut dari kecamatan Gu dan kecamatan Lakudo yang pernah penulis wawancarai menyatakan bahwa mereka seringkali melakukan pelayaran ke Riau, Singapura dan, bahkan, Malaysia. Dari

tempat asalnya di kecamatan Gu atau Lakudo, mereka biasanya membawa kopra dan jambu mete, sedangkan dari arah sebaliknya ke Buton mereka biasanya membawa 'RB' atau barang-barang '*second-hand*', seperti baju bekas, suku cadang kendaraan bekas, maupun barang-barang elektronik bekas mulai dari handphone, TV, CD dan DVD player, hingga kulkas.

2.7. Keanekaragaman Bahasa

Bahasa yang ada di dalam wilayah bekas kesultanan Wolio ini sangat beragam dan rumit. Terdapat banyak sekali aneka ragam bahasa yang diakui oleh penduduk setempat: Wolio, Wowoni, Kalingsusu, Kambowa, Kumbewaha, Kamaru, Katobengke, Gonda Baru, Todanga, Wabula dan Cia-Cia (kesemua bahasa ini terdapat di pulau Buton); Wasilomata, Muna, Jawa (ketiganya terdapat di pulau Muna), Siompu, Rahantari (di pulau Kabaena); dan Pulo (Kapota), Pulo (Kaledupa), Pulo (Tomia), Pulo (Binongko), keempat bahasa yang terakhir ini terdapat di kepulauan Tukangbesi.

Beragamnya bahasa yang ada memcerminkan beragamnya penduduk yang mendiami wilayah bekas kesultanan Wolio. Dahulu hanya bahasa Wolio yang merupakan bahasa tertulis dengan menggunakan aksara Arab. Di zaman kesultanan, bahasa Wolio ini digunakan sebagai *lingua franca* di dalam wilayah kesultanan.

2.8. Demografi

Ligtvoet pada tahun 1878 memperkirakan penduduk kesultanan Buton berjumlah 100.000 jiwa. Pada tahun 1980 jumlah penduduk di kedua kabupaten (Muna dan Buton) berjumlah 491.144 jiwa (316.759 jiwa di Buton dan 174.385 jiwa di Muna).

Pada tahun 2000 penduduk berjumlah 240.958 jiwa untuk kabupaten Buton, yang terdiri dari 118.894 untuk laki-laki dan perempuan 122.064 jiwa. Pada tahun 2003 penduduk kabupaten Buton bertambah menjadi 257.159 jiwa, tercatat laki-laki sebanyak 127.729 jiwa dan perempuan 129.430 jiwa. Sedangkan pada tahun 2005, penduduk kabupaten Buton mencapai 270.100 jiwa yang terdiri dari laki-laki sebanyak 132.664 jiwa dan perempuan sebanyak 137.436 jiwa.³⁵ Penduduk kota Bau-Bau yang sudah terpisah dari kabupaten Buton dan menjadi satu kotamadya tersendiri

³⁵ *Kabupaten Buton Dalam Angka*. 2005, hal 39

berjumlah 122.339 jiwa pada akhir tahun 2006, yang terdiri dari laki-laki 57.027 jiwa dan perempuan 65.312 jiwa.

Persebaran penduduk yang terbesar di dalam kabupaten Buton pada tahun 2005 terdapat di kecamatan Pasar Wajo yang mencapai 16,28% dari keseluruhan jumlah penduduk kabupaten Buton, yakni sebesar 43.969 jiwa. Sedangkan persebaran penduduk yang terendah pada tahun 2005 berada di kecamatan Mawasangka Timur yang berjumlah hanya 7.868 jiwa, atau 2,91% dari keseluruhan jumlah penduduk di kabupaten Buton.³⁶

Orang Buton yang mendiami pulau Buton sebetulnya tidak dapat dikatakan sebagai satu kelompok etnis yang seragam, karena penduduk pulau Buton ini sangat beragam.³⁷ Mereka ada yang berasal dari Bugis, Makasar, dan, bahkan, Toraja.³⁸ Orang Wolio di kota Bau-Bau menyebut penduduk yang tinggal sepanjang pantai dekat kota Bau-Bau sebagai orang Pancana yang awalnya berasal dari penduduk Lakudo dan Bombawanulu di bagian selatan pulau Muna yang menjadi hamba dari Murhum, sehingga di dalam tradisi Wolio diyakini orang Pancana itu dibawa oleh raja Murhum dari pulau Muna ketika ia menjadi raja di Buton (masa pemerintahan: 1491-1537). Oleh karena latar belakang historisitas seperti itu, istilah orang Pancana, untuk menyebut orang yang tinggal di sepanjang pantai dekat kota Bau-Bau, merupakan istilah yang dilihat dari sudut pandang orang Wolio, karena kata Pancana itu secara harafiah berarti “daerah caplok”. Orang Katobengke, yang juga tinggal di sepanjang pantai dekat keraton Wolio, juga sering disebut oleh orang Wolio dengan istilah orang Pancana.

Disamping itu ada juga orang Bajau, atau Wajo dalam istilah Wolio, yang pemukimannya tersebar, baik di perairan sekitar Buton maupun berada di Pasar Wajo (yang sekarang menjadi satu kecamatan di dalam Kabupaten Buton). Di dalam masa kesultanan, orang Bajau ini bertugas menyediakan pemasokan ikan bagi keperluan keluarga sultan dan pejabat tinggi kesultanan lainnya. Di dalam benteng keraton Wolio maka ada pintu masuk yang dinamakan *Lawana Wajo* (bahasa Wolio: pintu gerbang Wajo), yang dijaga oleh orang Wajo dan merupakan pintu keluar masuk bagi orang Wajo yang mau ke benteng keraton Wolio.³⁹

³⁶ *ibid*, hal 46

³⁷ de Jong, 1919, hal 92.

³⁸ Bergh, 1937

³⁹ Zahari, 1977, I, hal 156-157.

Kemudian ada orang Cia-Cia atau Wabula yang bermukim di bagian paling selatan dari pulau Buton diyakini oleh banyak orang Wolio berasal dari Cina, dan secara fisik mereka memang memiliki raut muka dan kulit seperti orang Cina. Dalam tradisi Wolio mereka dihubungkan dengan Dungkungcangia yang diyakini berasal dari tentara armada Cina yang terdampar di Nusantara dan kemudian tinggal di pulau Buton. Beberapa informan menerangkan bahwa Wabula berasal dari dua kata, yakni *wa* dan *bula*. *Wa* adalah sebutan untuk menyebut wanita dalam bahasa Wolio, dan *bula* berarti putih. Mereka mengatakan bahwa penduduk Wabula ini merupakan keturunan dari putri Cina yang dibawa oleh panglima Dungkungcangia dalam rombongannya. Pada zaman dahulu kala orang Wabula ini ditakuti sebagai perompak yang ulung, karena mereka memiliki benteng pertahanan yang kokoh di sepanjang perkampungan mereka di pantai timur Buton.



Gambar 3 : Kelurahan Majapahit di kecamatan Batauga (foto penulis 2007)

Nenek moyang para penduduk di desa Majapahit di kecamatan Batauga ini dipercaya penduduk Buton berasal dari para pengikut patih Gajahmada yang berasal dari kerajaan Majapahit di pulau Jawa.

Selanjutnya di pulau Buton ada komunitas yang juga dianggap berasal dari Jawa. Dalam tradisi lisan Wolio mereka dianggap sebagai pengikut patih Gajah Mada dari Majapahit yang datang dan kemudian menetap di pulau Buton. Sampai sekarang kita masih dapat menemukan desa dengan nama ini di pulau Buton, yakni desa Majapahit di kecamatan Batauga (lihat Gambar 3 di atas).

Di samping Batauga, pemukiman orang Majapahit dinyatakan orang Buton berada juga di Kamaru, tepatnya di sebuah gunung yang bernama *Kambubuna Majapai*. Adanya keyakinan orang Buton bahwa pemukiman Jawa atau Majapahit ada di dua tempat (baca: Batauga dan Kamaru) sesungguhnya tidak terlalu mengherankan apabila diingat bahwa Batauga dan Kamaru di pulau Buton merupakan dua pelabuhan yang penting di pulau Buton. Broersma (1930) pernah mengemukakan dugaan bahwa pada zaman dahulu kala jika pembesar Majapahit hendak berlayar menuju ke Ternate, mereka terlebih dahulu harus berangkat ke arah pulau Buton.⁴⁰ Seandainya dugaan ini adalah benar adanya, maka kemungkinan terbesar orang-orang Majapahit itu menggunakan pelabuhan Kamaru di pulau Buton pada saat menuju ke Ternate, dan menggunakan pelabuhan Batauga pada saat mau kembali ke Jawa. Untuk keperluan jalur pelayaran ke Ternate yang bersifat cukup “permanen” itu sudah pasti dibutuhkan adanya sekelompok orang Majapahit yang ditempatkan dan tinggal di kedua pelabuhan tersebut. Satu hal lain yang menarik dalam kaitan ini adalah dihidikayatkannya di dalam tradisi yang berkembang di wilayah Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah bahwa salah satu musuh di laut yang diperangi oleh Sawerigading disifatkan sebagai Jawa Wolio.⁴¹

Lebih lanjut mengenai keanekaragaman penduduk yang ada di Buton dapat dikemukakan lagi mengenai orang Lolibo dari kecamatan Gu yang pada zaman dahulu ditakuti oleh orang kampung di dalam wilayah kesultanan Wolio sebagai perompak yang banyak mengganggu pemukiman penduduk setempat yang berdiam di sepanjang pantai. Perompak lain yang ditakuti adalah orang Tobelo dari kepulauan Maluku.

Orang Laporo dan orang Kaongkeongkea adalah komunitas penduduk yang juga ada di pulau Buton. Di luar kabupaten Buton terdapat orang Moronene yang mendiami Poleang dan Rumbia (dan sebagian ada yang tersebar di sepanjang pantai di pulau-pulau sekitar kepulauan Buton dan Muna), orang Muna di pulau Muna, orang Kabaena yang mendiami pulau Kabaena dan kepulauan Tukang Besi. Kesemua nama-nama kelompok etnis yang disebutkan disini hanya merupakan sebagian contoh dari beranekaragamnya kelompok etnis yang ada di Buton.

⁴⁰ Kalimat persisnya Broersma (1930, hal 27) adalah sebagai berikut: “Naast den sultan en zin familie was er een adel, laode, die zich herkomstig noemde—en het vermodelijk was—van Majapait. Toen dat rijk verviel, namen de vosstelijke heeren de wijk o.m. naar Ternate en vandaar zijn er naar Boeton vertrokken.”

⁴¹ Lihat Pelras, 2006, hal. 130



Gambar 4: Profil beberapa sukubangsa di kesultanan Wolio (sumber: KITLV).

orang Muna di sebelah kanan atas; orang Laporo di sebelah tengah atas; gadis Kaongkeongkea di sebelah kiri atas; gadis Moronene di sebelah kanan bawah dan pemuka masyarakat Wolio di sebelah kiri bawah. Foto-foto ini merupakan dokumentasi yang berasal dari para ilmuwan yang terlibat dalam kegiatan 'Soenda Expeditie' pada tahun 1909.

2.9. Struktur Pemerintahan Kesultanan

Untuk mempermudah pembahasan kita di bab-bab berikutnya, maka di bawah ini penulis uraikan mengenai struktur pemerintahan kesultanan Wolio. Bagan berikut ini dirangkum dari tulisan Berg, Manarfa dan Zahari, dan disampaikan di sini secara lengkap dengan pertimbangan bahwa banyak orang masa kini yang sudah tidak mengetahui lagi jabatan-jabatan dalam pemerintahan (bahasa Wolio: pangka) kesultanan Wolio di masa lampau.⁴²

⁴² Zahari, 1977, Jilid I, hal 71-98; Manarfa, 1948, hal 7-9; dan Berg, 1939, hal 469-471.

1. Dewan Pemerintahan

Sulutani/lakina Wolio (sultan)

Sapati (perdana menteri)

Kenipulu⁴³

Lakina Surawolio⁴⁴

Lakina Baadia

Kapita lao i sukanaeo (Laksamana laut wilayah timur)⁴⁵

Kapita lao i matanaeo (Laksamana laut wilayah barat)

(Ketujuh jabatan pemerintahan di atas dipegang oleh kaum kaomu)

Bonto ogena i sukanaeo (Menteri besar wilayah timur)

Bonto ogena i matanaeo (Menteri besar wilayah barat)

(Kedua jabatan terakhir ini dipegang oleh kaum walaka)

2. Dewan Adat

Bontona Peropa

Bontona Baluwu

Bontona Gundu-Gundu

Bontona Barangkatopa

(Keempat jabatan dalam Dewan Adat di atas terkenal dengan istilah patalimbona)

Bontona Gama

Bontona Siompu

Bontona Wandailolo

Bontona Rakia

Bontona Melai

(Kesembilan jabatan di atas terkenal dengan istilah siolimbona yang memiliki tugas mengawasi jalannya adat dan memilih sultan. Bontona Peropa dan Bontona Baluwu merupakan bonto utama, atau menteri utama, di dalam siolimbona. Kesembilan jabatan ini dipegang oleh kaum walaka)

⁴³ Pada masa raja keempat Tuarade di masa kerajaan (bukan kesultanan), jabatan kenipulu dibentuk dalam rangka menampung perluasan wilayah Kerajaan Wolio. Tugas kenipulu adalah membantu sapati dalam tugas-tugasnya (Zahari, 1977, Jilid I, hal 41)

⁴⁴ Hingga masa sultan keempat La Elangi, kelompok *kaomu* dan *walaka* pada umumnya tinggal di dalam Keraton Wolio. Dalam masa-masa berikutnya, yakni pada masa pemerintahan sultan ketujuh Mopogaana Pauna Saparagau, pemukiman-pemukiman baru muncul di dekat keraton, yakni Surawolio dan Baadia, dan raja dari kedua pemukiman ini disebut Lakina Surawolio dan Lakina Baadia.

⁴⁵ *i sukanaeo* berarti arah matahari tenggelam dan *i matanaeo* berarti arah matahari terbit, kedua kata ini masing-masing mengacu secara berurutan kepada wilayah timur dan wilayah barat dari kerajaan. Semua jabatan di dalam kerajaan masuk ke dalam pembagian ini, yakni *i sukanaeo* untuk wilayah timur dan *i matanaeo* untuk wilayah barat (Manarfa, 1948, hal 7).

3. Dewan Agama

Lakina Agama

Imamu

Hatibi (4 orang)

Moji/bilal (ada 10 orang)

Mukimu (ada 40 orang)

(Kelima jabatan ini terkenal dengan istilah Sarana Agama, atau Dewan untuk urusan agama. Tiga jabatan pertama dipegang oleh kelompok kaomu, sedangkan dua jabatan terakhir diperuntukkan untuk kelompok walaka)

4. Jabatan lainnya

Kapita (kapten kapal)

- *kaomu*

Sabandara (sahbandar pelabuhan)

- *walaka*

Bontona Dete

Bontona Katapi

Bontona Gampikaro (2 orang: i sukanaeo dan i Matanaeo)

7 orang Bonto

(Keempat jabatan di atas itu, yakni Bontona Dete, Bontona Katapi, Bontona Gampikaro dan tujuh orang Bonto, terkenal dengan istilah Bonto i Nunca, yang berarti menteri urusan dalam keraton, yang tugasnya mengurus istana sultan dan mengawasi jalannya etiket di dalam istana. Mereka semua berasal dari kaum walaka)

Bonto i sara : antara 8 hingga 12 orang Bonto untuk Dewan Wolio/Sarana Wolio, yang bertugas mengawasi *kadie* (pemukiman penduduk otonom di luar benteng keraton) dan membantu Bonto ogena i sukanaeo dan Bonto ogena i Matanaeo. Jabatan ini diperuntukkan untuk *walaka*.

Lakina Barata Patapalena (semuanya dari *kaomu*) :

Empat raja dari empat vasal dalam kesultanan, yakni Muna, Tiworo, Kalingsusu dan Kaledupa.

Bobato (ada 40 orang, semuanya dari *kaomu*):

Sembilan dari para Bobato ini ada yang disebut dengan istilah *siolipuna*, yang berarti sembilan kerajaan kecil (Kamaru, Batauga, Waaleale, Wawoangi, Tumada, Bombonawulu, Wolowa, Todanga dan Bola) masing-masing di bawah seorang raja, yang membentuk sekutu kerajaan Wolio di awal pembentukannya.

Kepala Distrik: Jabatan ini diperkenalkan pada bulan Agustus tahun 1913⁴⁶ atau sekitar 7 tahun setelah kesultanan secara resmi menjadi bagian dari sistem pemerintahan Hindia Belanda pada tahun tahun 1906.⁴⁷ Awalnya hanya *kaomu* yang boleh menjabat posisi ini, namun kemudian *walaka* juga diperbolehkan menjabat posisi ini. Mereka terdiri dari 5 *kaomu* dan 6 *walaka*.

Uraian mengenai struktur pemerintahan kesultanan yang lebih rinci daripada pembahasan di atas membutuhkan satu tulisan tersendiri yang terpisah. Namun demikian untuk tujuan memberi semacam bingkai dari apa yang akan kita bahas dalam bab-bab berikut, maka dalam hemat penulis uraian di atas sudah lebih dari cukup. Penjelasan tambahan akan diberikan di bab-bab berikut saat dibutuhkan untuk memperjelas pokok bahasan yang sedang didiskusikan.

⁴⁶ Zahari, 1977, III, hal 90

⁴⁷ Schoorl, 2003, hal 76-77

BAB 3 DRAMA ANYAR, MITOS LAWAS

3.1. Pembalikan dari “Kelaziman Budaya”

Datang ke pulau Buton pada pertengahan bulan Juni 2007, setelah hampir 15 tahun berlalu dari kunjungan pertama kali penulis ke pulau ini dan tinggal di sana selama lebih kurang 6 bulan dari awal Maret sampai dengan akhir Agustus 1992 untuk melakukan penelitian, membawa cukup banyak keheranan di dalam benak penulis saat melihat foto-foto para calon walikota dan wakil walikota yang terpampang di berbagai *baliho* (baca: poster ukuran raksasa) di sepanjang jalan di kota Bau-Bau yang sedang menyelenggarakan Pemilihan Walikota (PILWALI) untuk periode pemerintahan 2007-2012.



Gambar 5 : Contoh baliho satu peserta PILWALI Bau-Bau 2007 (foto: penulis 2007)
Pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar menggunakan slogan ‘*Pamondo*’ dalam kampanye mereka. *Pamondo* artinya ‘pelengkap’, dan dimaksudkan dalam kampanye mereka bahwa mereka akan melangkapi apa-apa yang telah dilakukan oleh pejabat walikota sebelumnya.

Keheranan dan tanda tanya besar itu muncul karena adanya pembalikan dari apa yang biasanya dianggap lazim oleh orang yang mengenal kebudayaan Buton. Hampir semua calon kepala pemerintahan daerah kotamadya (walikota) Bau-Bau--pemungutan suaranya diadakan pada tanggal 4 November 2007-- kebanyakan berasal dari kelompok *walaka*, sedangkan sebagai wakil walikotanya kebanyakan berasal dari kelompok *kaomu*, padahal seperti telah disinggung sebelumnya kelompok *kaomu* secara budaya lebih tinggi posisinya dari kelompok *walaka*.

Tabel 1: PESERTA PILWALI KOTAMADYA BAU-BAU 2007
Berdasarkan Asal Kelompok dan Persentase Perolehan Suara

No	Calon Walikota	Calon Wakil walikota	Persentase Perolehan suara
1	<i>Walaka</i> Amirul Tamin	<i>Kaomu</i> La Ode Halaka Manarfa	63,73%
2	<i>Walaka</i> Samsu Umar Abdul Samiun	<i>Kaomu</i> La Ode Agus Feisal Syafei Kahar	34,27%
3	<i>Walaka</i> Ibrahim Marsela	<i>Kaomu</i> La Ode Mustari	
4	<i>Kaomu</i> La Ode Ruslimin	<i>Walaka</i> Mufrina	1,99%

Pada saat PILWALI kotamadya Bau-Bau 2007 berlangsung, Amirul Tamin masih menjabat sebagai walikota Bau-Bau, dan ia mencalonkan diri kembali sebagai calon walikota untuk periode pemerintahan 2007-2012. Pasangan lain yang ikut dalam PILWALI ini adalah Samsu Umar Abdul Samiun bersama La Ode Agus Feisal Syafei Kahar; pasangan Ibrahim Marsela bersama La Ode Mustari; dan yang terakhir, pasangan La Ode Ruslimin bersama Mufrina. Dalam putaran selanjutnya sebelum pemungutan suara dilakukan pada tanggal 4 November 2007, pasangan Ibrahim

Marsela dan La Ode Mustari tidak dapat ikut berkompetisi lagi, karena mereka tidak dapat memenuhi persyaratan untuk mendapatkan dukungan minimum 15% suara wakil rakyat di lembaga legislatif, padahal berdasarkan UU No. 32/2004 mengenai pemerintahan daerah, kepala pemerintahan harus mendapatkan dukungan 15% dari kursi atau hak suara yang ada di DPRD. Saat penelitian ini dilakukan, Keputusan Mahkamah Konstitusi No 5/PUU-V/2007 tentang calon independen yang bukan melalui jalur partai belum diterapkan dalam kehidupan politik di tanah air kita di Indonesia. Hasil pemungutan suara yang dilakukan pada tanggal 4 November 2007 akhirnya memenangkan pasangan Amirul Tamin dan La Ode Halaka Manarfa sebagai walikota dan wakil walikota kotamadya Bau-Bau dengan perolehan suara sebesar 63,73% diikuti oleh pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar di urutan kedua dengan perolehan suara 34,27%. Sedangkan pasangan La Ode Ruslimin dan Mufrina berada di urutan terakhir dengan perolehan suara sebesar 1,99%.

Untuk bisa lebih memahami apa yang penulis maksudkan dengan pembalikan dari “kelaziman” budaya di atas itu ada baiknya apabila penulis uraikan terlebih dahulu struktur sosial yang ada dalam masyarakat di Kesultanan Wolio. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, masyarakat yang ada di dalam kesultanan Wolio dibagi ke dalam empat pelapisan sosial, yakni golongan *kaomu*, *walaka*, *papara* dan *batua*. Golongan *kaomu* adalah golongan para bangsawan yang paling tinggi dalam struktur masyarakat yang ada di dalam kesultanan ini. Hanya dari golongan *kaomu* inilah para sultan dipilih dan diangkat. Orang yang berasal dari golongan *kaomu* ini biasanya menggunakan gelar “La Ode” bagi pria dan “Wa Ode” bagi wanita di depan nama mereka. Golongan *walaka* merupakan kelas bangsawan yang lebih rendah; dan mereka hanya boleh memangku jabatan paling tinggi sebagai menteri besar (*bonto ogena*) dan menteri biasa (*bonto*) di dalam struktur pemerintahan pada masa kesultanan yang berakhir pada tahun 1960. Sembilan menteri dari para *bonto* ini tergabung di dalam satu dewan yang bernama *siolimbona*. Mereka berfungsi sebagai satu dewan yang menjaga adat (*adat custodian*) di dalam kesultanan Wolio. *Papara* merupakan golongan rakyat biasa yang diperlakukan sebagai orang merdeka. Sedangkan *batua* adalah golongan dari para budak.

Hal penting yang mau dikemukakan di sini adalah terjadinya pembalikan di dalam pemilihan kepala daerah sekarang ini dari logika kelaziman yang ada di dalam

struktur sosial yang dahulu berlaku. Menjadi orang nomor dua di dalam sistem pemerintahan, bagi orang yang berasal dari golongan *kaomu*, merupakan satu pembalikan dari kelaziman yang sebelumnya berlaku. Hanya jabatan nomor satulah (baca: sultan) yang biasanya sesuai untuk posisi mereka. Hal ini pertama kali cukup membingungkan penulis.

Keheranan ini membawa penulis untuk mencoba memahami lebih jauh dan lebih mendalam bagaimana orang di dalam wilayah ini memahami sejarah mereka sekaligus kontinuitas dan transformasi yang terjadi di dalam kebudayaannya. Penulis memasuki pokok permasalahan ini melalui isu-isu yang beredar di sekitar masalah PILWALI kotamadya Bau-Bau. Uraian berikut di bawah ini berkenaan dengan pasangan Amirul Tamin dan Halaka Manarfa saat melakukan peresmian Baruga Seni Kara yang mereka manfaatkan sebagai ajang sosialisasi dan kampanye mereka. Uraian mengenai pasangan ini dipilih, karena Halaka Manarfa adalah anak dari La Ode Manarfa dan cucu dari sultan Muhammad Falihi (sultan terakhir kesultanan Wolio). Dengan kata lain, pasangan Amirul Tamin dan Halaka Manarfa menampilkan secara paling kontras pembalikan terhadap “kelaziman budaya” tersebut.

3.2. Peresmian Baruga Seni Kara

Baruga seni Kara terletak di dalam benteng keraton Wolio. *Baruga* dalam tradisi masyarakat Buton adalah balai musyawarah yang biasanya berlokasi di dekat *kamali* (baca: istana sultan). Setiap sultan pada masa pemerintahannya memiliki istana masing-masing. Jadi ketika seorang sultan dilantik, maka ia akan memiliki istana yang berbeda daripada istana sultan yang sebelumnya. Istana tempat tinggal sultan dengan permaisurinya disebut *kamali*, sedangkan tempat tinggal sultan dengan istri lainnya (baca: bukan permaisurinya) disebut *malige*. Di dalam benteng keraton Wolio ada beberapa *kamali*, karena kebanyakan dari sultan yang pernah memerintah memang tinggal di dalam wilayah benteng keraton, dan salah satunya ada yang terletak di tanah Kara. Satu *baruga* yang berada di dekat *kamali* yang berada tanah Kara itulah yang dijadikan sebagai Pusat Kesenian Wolio. Tepatnya, *baruga* yang

dijadikan pusat kesenian Wolio ini adalah *baruga* yang terletak di tanah Kara di dalam kelurahan Melia, kecamatan Murhum¹.

Sebagian dari wilayah kecamatan Murhum dan kecamatan Wolio berada di dalam benteng keraton Wolio. Menarik hati para calon pemilih yang berada di dalam dua kecamatan ini agar memberikan suaranya kepada pasangan tertentu merupakan satu hal yang sangat strategis mengingat penduduk di dua kecamatan ini mengisi sekitar 60% dari jumlah keseluruhan penduduk kotamadya Bau-Bau (lihat data penduduk kotamadya Bau-Bau). Jadi mengamankan dan memenangkan jumlah suara mayoritas dari dua kecamatan ini bisa menjamin terpilihnya satu pasangan tertentu.

Tabel 2: PENDUDUK KOTA BAU-BAU AKHIR TAHUN 2006

	Kecamatan	Laki-Laki	Perempuan	Jumlah	Persentase
1	Betoambari	6.361	7.287	13.648	11,50
2	Murhum	19.377	22.698	42.075	33,48
3	Wolio	15.292	17.114	32.406	26,63
4	Kokalukuna	7.006	8.095	15.101	12,36
5	Sorawolio	3.047	3.455	6.502	5,46
6	Bungi	5.944	6.663	12.607	10,57
	Jumlah	57.027	65.312	122.329	100

Sumber: BPS Kota Bau-Bau, 2007

Arti penting suara dari penduduk di dua kecamatan ini terlihat dari perhitungan rasio jumlah calon wajib pilih PILWALI 2007 per kecamatan, yang dibuat beberapa anggota tim sukses pasangan Amirul-Halaka. Mereka memiliki informasi bahwa kecamatan Murhum memiliki presentase jumlah calon wajib pilih PILWALI terbesar, yakni 34,33%. Disusul oleh kecamatan Wolio yang memiliki 26,65% calon wajib pilih. Jadi dua kecamatan ini, yakni kecamatan Murhum dan Wolio, sudah mengantongi lebih kurang 61% calon wajib pilih. Kecamatan Kokalukuna menduduki tempat ketiga dengan jumlah calon wajib pilih sebesar 12,19%, dan kecamatan Betoambari ditempat keempat dengan persentase jumlah calon wajib pilih sebesar 11,35%. Dan dua terakhir secara berurutan adalah kecamatan Bungi sebesar 10,47% dan kecamatan Surawolio sebesar 5,01% (lihat

¹ Murhum berasal dari nama sultan pertama di kesultanan ini pada saat Wolio berubah dari kerajaan menjadi kesultanan pada tahun 1542, ketika raja tersebut diislamkan oleh seorang ulama Islam berkebangsaan Arab yang bernama Abdul Wahid pada tahun itu (lihat Zahari, 1980, hal 72).

tabel Rasio Persentase Jumlah Calon Wajib Pilih PILWALI per kecamatan berikut ini).

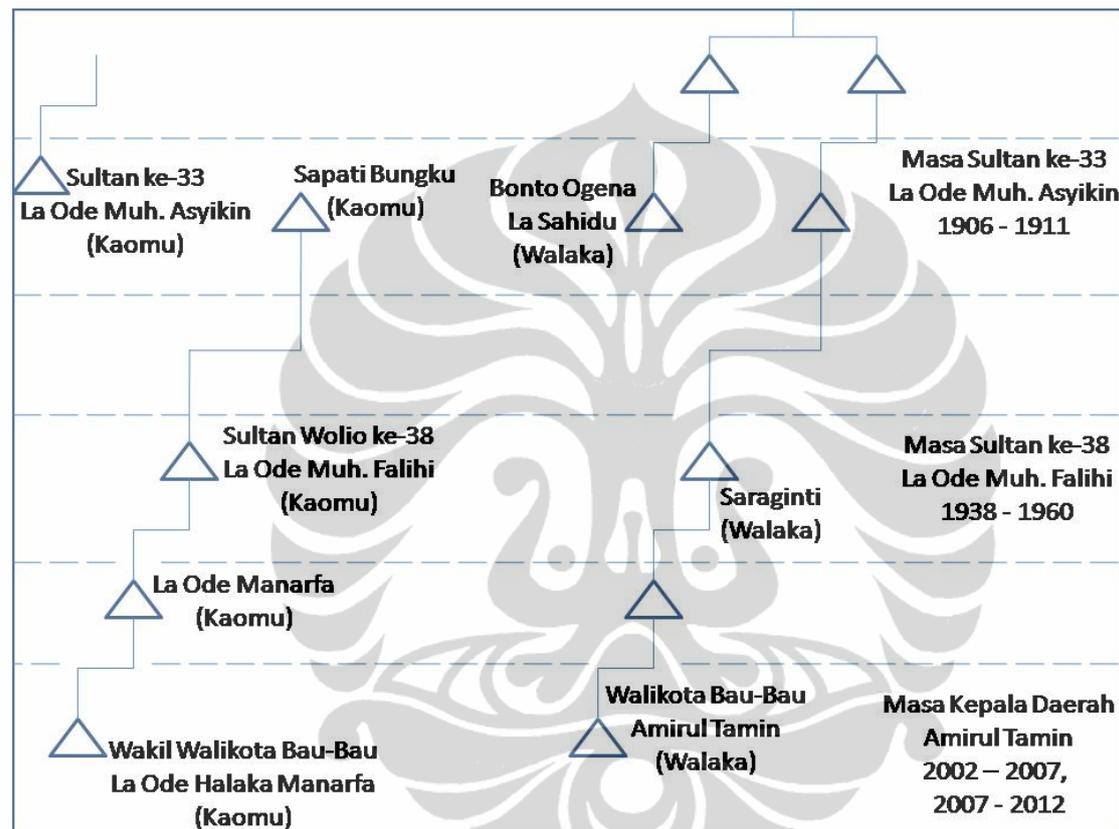
Tabel 3: Rasio Persentase Jumlah Wajib Pilih PILWALI per Kecamatan

No	Kecamatan	Persentase
1	Murhum	34,33
2	Wolio	26,65
3	Kokalukuna	12,19
4	Betoambari	11,35
5	Bungi	10,47
6	Surawolio	5,01
	Jumlah	100

Sebetulnya penulis memiliki secara lengkap Hasil Tabulasi dan Analisa Data PILWALI 2007, yang dibuat tim sukses pasangan Amirul dan Halaka, mengenai calon wajib pilih per kecamatan berdasarkan kategori KK (Kartu Keluarga), jenis kelamin, calon wajib pilih pemula (baca: yang baru memasuki umur memilih pada saat PILWALI dilaksanakan), serta yang memiliki Kartu Tanda Penduduk dibandingkan yang tidak memilikinya. Tabulasi ini sangat penting bagi mereka untuk bisa menyusun strategi yang terbaik dalam rangka memenangkan PILWALI tersebut. Berdasarkan kalkulasi yang dibuat tim sukses Amirul-Halaka, kecamatan Murhum dan kecamatan Wolio dianggap sangat strategis, karena itu Amirul dan Halaka berkali-kali datang ke dua wilayah kecamatan ini dari hanya menghadiri acara sunatan anak, perkawinan, sampai pada acara-acara yang lebih besar, seperti peresmian Baruga Seni Kara, dan sekaligus menjadikan kesemua acara itu sebagai ajang sosialisasi sekaligus kampanye mereka. Hal itu mungkin untuk bisa dilakukan pasangan Amirul dan Halaka, karena keluarga mereka memang berasal dari dalam benteng keraton Wolio, sehingga mereka masih banyak memiliki sanak saudara yang tinggal di sana. Dalam masa pemerintahan La Ode Muhammad Falihi Kaimudin (kakeknya Halaka Manarfa yang berkuasa pada 1938-1960), kakeknya Amirul menjabat sebagai *saraginti*, satu jabatan keempat dalam kompi militer *kompanyia* yang merupakan juga salah satu dari alat kelengkapan kesultanan.² Sedangkan pada

² Kompi militer ini disebut dalam masa kesultanan dengan istilah *kompanyia militer* yang ditempatkan di keraton. Kesemua kompi ini ada 11 kompi, dengan rincian 5 kompi untuk sultan, 2 kompi untuk

masa pemerintahan Laode Muhammad Asyikin (1906-1911), sepupu satu kali kakek ayahnya Amirul, yang bernama La Sahidu, pernah memangku jabatan sebagai *bonto ogena* (menteri besar) pada saat kakek dari ayahnya Halaka Manarfa menjabat sebagai *sapati* dengan gelar *sapati* Bungku. Jadi karena posisi inilah maka mereka banyak sekali memiliki sanak saudara yang bisa dan masih tinggal di dalam benteng keraton Wolio (lihat Skema kekerabatan keluarga Amirul Tamin dan kekerabatan keluarga Halaka Manarfa di bawah ini).



SKEMA KEKERABATAN KELUARGA AMIRUL TAMIN DAN HALAKA MANARFA

Cukup kiranya latar belakang informasi yang bisa membantu pembaca memahami peresmian Baruga Seni Kara ini. Berikut di bawah ini, penulis akan menguraikan drama yang terjadi selama acara peresmian Baruga Seni Kara ini berlangsung pada hari Minggu tanggal 1 Juli 2007.

sapati, dan masing-masing 2 kompi untuk *kapita lao i sukanaeo* dan *kapita lao i matanaeo*. Empat jabatan utama dalam kompi ini adalah 1 *lutunani* (kaomu), 1 *alfarisi* (kaomu), 1 *tamburu* (walaka) dan 4 *saraginti* (walaka). Sejumlah serdadu bertugas di bawah komando 4 jabatan utama ini, dan mereka semuanya berasal dari kelompok *papara*. Berapa jumlah persisnya serdadu dari kelompok *papara* ini tidak dapat penulis ketahui dengan pasti karena tidak adanya catatan sejarah yang bisa menunjukkan berapa persisnya jumlah mereka.

3.3. Drama Metaforik : Arena Pembungkaman dan Penegasan

Ketika penulis datang melalui salah satu pintu masuk ke dalam benteng keraton Wolio, sekitar satu jam sebelum acara peresmian Baruga Seni Kara dimulai, penulis sudah dikejutkan oleh satu peristiwa yang cukup mengesankan. Seorang pemuda ditangkap ramai-ramai oleh segerombolan orang dan kemudian diikat di satu tiang agar anak muda itu tidak bisa bergerak. Pergulatan yang cukup lama terjadi sebelum anak muda ini berhasil ditangkap dan diikat pada tiang tersebut. Selama pergulatan itu terjadi, anak muda ini terus meronta-ronta berteriak-teriak sambil mengeluarkan kata-kata dan kalimat-kalimat yang tidak begitu jelas artinya. Sewaktu penulis bertanya pada salah seorang yang hadir di kerumunan saat itu, penulis diberi jawaban bahwa anak muda itu adalah orang gila yang tinggal di salah satu kampung di dalam benteng keraton, dan karenanya perlu “diamankan” agar tidak berkeliaran dan mengganggu jalannya upacara peresmian Baruga Seni Kara. Kejadian ini mempresentasikan secara gamblang apa yang sesungguhnya terjadi kemudian di dalam drama peresmian Baruga Seni Kara tersebut. Peresmian Baruga Seni Kara itu memang lebih merupakan ajang penegasan suara yang ingin disampaikan dan pembungkaman suara lain yang ingin disingkirkan.

Sebagaimana layaknya sebuah peresmian satu hajatan sosial yang digerakkan oleh satu kelompok masyarakat, dalam hal ini satu organisasi pemuda, maka peresmian Baruga Seni Kara ini dimulai dengan kata sambutan yang diberikan oleh ketua organisasi pemuda di kelurahan Melai yang menjadi panitia pelaksana pemugaran *baruga* ini. Dalam pidatonya ia menyampaikan pertanggungjawaban keuangan atas pelaksanaan pemugaran Baruga Seni Kara itu. Terselip dalam pidatonya itu, apa yang disebutnya sebagai harapan masyarakat setempat agar pemerintah daerah kotamadya Bau-Bau bisa memberikan dana tambahan sebesar Rp. 20 juta, disamping dana 30 juta yang sudah habis digunakan, untuk bisa melengkapi pembuatan fasilitas umum seperti kamar kecil, dan pemasangan beberapa tiang listrik serta lampu merkuri agar halaman kompleks Baruga Seni dapat menjadi lebih baik penampilannya. Suasana hati dan emosi hadirin pada saat itu penulis lihat masih datar dan biasa saja. Namun drama dari peresmian Baruga Seni Kara ini mulai berubah, ketika waktu dan kesempatan diberikan kepada La Ode Muftaso (bukan nama

sebenarnya)³ sebagai salah seorang tokoh masyarakat dari wilayah itu untuk memberikan sambutan. Ia naik ke podium sambil meneriakkan berkali-kali kata “bersama lebih baik”, “hidup AmirulHak”⁴, yang setiap kalinya disambut dengan kata-kata yang sama oleh para penonton yang hadir di kompleks Baruga Seni Kara itu. Ia dengan retorika yang berapi-api kemudian mengkaitkan arti penting pusat seni yang ada di dalam benteng keraton Wolio sebagai lembaga yang diharapkan bisa melestarikan dan mengembangkan kesenian dan kebudayaan Wolio. Ia mengemukakan berbagai “kebesaran” dan “kejayaan” yang telah dicapai oleh kebudayaan dan kesultanan Wolio. Ia bahkan membakar semangat para hadirin dengan pidato yang disampaikannya ketika mengatakan:

“kita memiliki tradisi tulisan tertua jauh sebelum suku-suku bangsa lain di Nusantara mengenal tulisan; kita telah mencapai satu peradaban yang pantas dibanggakan dengan prestasi memiliki benteng terluas di dunia”.⁵ “Karena itu, kita perlu untuk terus melestarikan dan mengembangkan kebesaran kebudayaan yang kita miliki, terutama dalam rangka menyambut era Buton Raya.”

Retorika Muftaso itu begitu menyentuh emosi para hadirin sehingga gemuruh tepuk tangan dan teriakan *yel* “Hidup AmirulHak”, “Hidup Buton Raya”, “Bersama Lebih Baik” muncul bersahut-sahutan dari para hadirin. Sebelum mengakhiri sambutannya, Muftaso menyempatkan diri membacakan satu macam puisi di dalam bahasa Wolio yang isinya pada dasarnya kembali menguraikan “kebesaran” dan “kejayaan” kebudayaan Wolio yang ditegaskannya kembali saat itu harus bisa menjadi inspirasi bagi masa kini demi pencapaian masa depan gemilang dan lebih baik. Sayangnya teks puisi tersebut dan analisisnya tidak dapat penulis kemukakan di sini, karena penulis tidak berhasil meminta dan memperoleh teks puisi tersebut ketika pada satu

³ La Ode Muftaso adalah tokoh muda dari wilayah benteng keraton yang saat penulis melakukan penelitian menjabat sebagai Wakil Ketua DPRD kotamadya Bau-Bau. Ia duduk di lembaga legislatif ini sebagai wakil dari Partai Bulan Bintang.

⁴ Kata “AmirulHak” merupakan singkatan dari Amirul-Halaka.

⁵ Pemerintah daerah kotamadya Bau-Bau memang sedang berusaha agar *Guinness Book Records* bisa memberikan pengakuan kepada benteng keraton Wolio sebagai benteng (fortress) yang terluas di dunia. Dari catatan yang diperoleh pada saat pemugaran benteng diketahui bahwa benteng keraton Wolio memiliki luas lebih kurang 22,8 hektar. Sedangkan benteng di dunia yang sekarang ini mendapat pengakuan terluas dari *Guinness Book Records* ada di Jerman dengan luas 17 hektar (informasi ini penulis dapat dari berbagai sumber, terutama dari aparat pemerintahan daerah kotamadya Bau-Bau yang bekerja di Dinas Pariwisata dan Kebudayaan serta pamlet dan leaflet yang dikeluarkan Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kota Bau-Bau).

kesempatan lain bertemu dengannya.⁶ Sebelum turun dari podium, La Ode Muftaso kembali menyempatkan diri meneriakkan yel "Bersama Lebih Baik", "Hidup Amirulhak". Kata-kata itu diteriakkannya berkali-kali bersama-sama para hadirin.

Sebagai sebuah drama, upacara peresmian Baruga Seni Kara ini merupakan untaian dari berbagai metafora yang saling dirajut oleh para pelaku yang terlibat di dalamnya. Apa yang disampaikan oleh Muftaso merupakan pengantar yang baik bagi Amirul untuk mengembangkan pidatonya. Amirul memulai pidatonya dengan mengutarakan bahwa satu bangsa tidak mungkin menjadi satu bangsa yang besar apabila melupakan akar tradisi dan kebudayaannya. Ia memberikan argumentasi dengan mengambil contoh beberapa bangsa besar di dunia, yang inti argumentasinya menegaskan bahwa setiap bangsa perlu mempunyai identitas budaya. "Bangsa tanpa akar budaya tidak mungkin menjadi bangsa yang besar", begitu katanya. Setelah itu ia beralih kepada contoh kasus yang sudah disampaikan La Ode Muftaso mengenai kebesaran kebudayaan Wolio. Persisnya ia mengutarakan bagaimana ketika bangsa lain belum bisa menulis, bangsa ini jauh sebelumnya telah memiliki tulisan. Lebih lanjut ia juga bercerita mengenai bagaimana bangsa-bangsa lain tertarik untuk mempelajari kebudayaan Wolio. Ini, ujar Amirul lagi, merupakan bukti kebesaran atau keunggulan budaya bangsanya (baca: bangsa Wolio). Kemudian ia bercerita bahwa di Bau-Bau pernah dilakukan satu seminar berskala internasional berkenaan dengan kebudayaan Wolio. Ada banyak sarjana asing yang datang, seperti Belanda dan sarjana Eropa lainnya. Ini disampaikannya dalam rangka membuktikan bahwa kebudayaan Wolio adalah satu kebudayaan yang telah mencapai satu tingkat peradaban yang tinggi. Karena itu, ujarnya lagi, banyak orang asing yang tertarik mempelajari kebudayaan Wolio.

Setelah itu ia memindahkan subyek pembicaraannya bahwa sekarang ini yang penting dilakukan adalah mengerjakan sesuatu untuk kemajuan bangsa Wolio itu. Kemudian ia menguraikan apa yang telah dilakukannya selama ia menjabat sebagai kepala pemerintahan, seperti mendaftarkan dan berusaha mendapatkan pengakuan bahwa benteng keraton merupakan benteng terluas di dunia (lebih kurang 22,8 hektar dengan pagar benteng sepanjang 2.740 meter). Benteng Keraton ini dibangun pada abad ke-16 oleh sultan ke-3 La Sangaji. Dalam pidatonya Amirul mengaku telah

⁶ Penulis cukup dekat kenal Lo Ode Muftaso, karena ketika masih mahasiswa ia tinggal di rumah pamannya di kota Bau-Bau yang kebetulan juga merupakan tuan rumah penulis saat penulis melakukan penelitian di Buton tahun 1992.

mendapatkan pengakuan dari Muri (Museum Record Indonesia) untuk benteng keraton Wolio. Dan ia sekarang sedang berupaya keras agar prestasi bangsa Wolio ini bisa mendapatkan pengakuan dari *Guinness Book Records*.

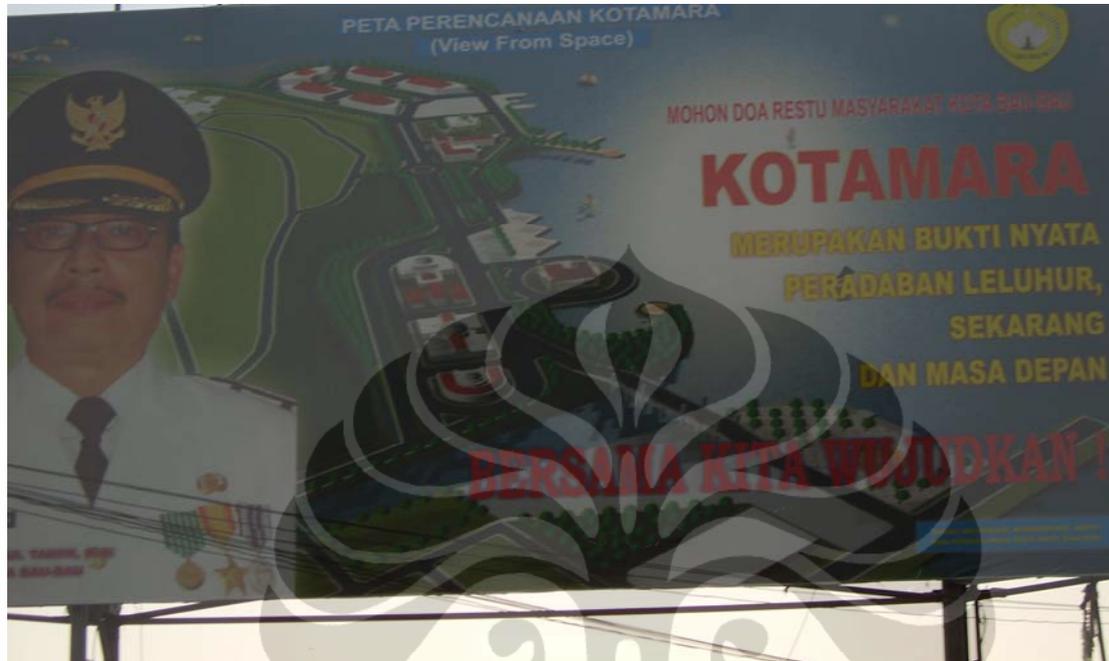


Gambar 6: Satu prestasi budaya bangsa Wolio (foto: penulis 2007)

Amirul Tamin (walikota Bau-Bau) dengan pakaian adat Buton memberikan ucapan selamat datang kepada para wisatawan yang berkunjung ke benteng keraton Wolio, yang sedang diupayakan Pemda Bau-Bau agar mendapatkan pengakuan dari Guinness Book Record sebagai 'Benteng Terluas di Dunia'. Pakaian adat yang dipakai Amirul adalah pakaian tradisional Wolio yang diambil-alih dari tradisi jubah masyarakat di Jazirah Arab di Timur Tengah dengan beberapa modifikasi setempat.

Kemudian dia juga berpidato mengenai bagaimana ia mempromosikan budaya bangsa ini melalui stasiun-stasiun televisi, seperti Jazira di TransTV, kemudian Potret

di SCTV dan lain-lainnya. Ia bercerita juga tentang pembangunan air bersih, dan listrik yang terus diupayakannya agar dapat menjangkau lebih luas ke masyarakat, perpindahan kota administrasi di dekat keraton, pembangunan water front city dengan pengembangan kota Mara.⁷



Gambar 7 : Baliho peta Perencanaan Kota Mara (Foto: penulis 2007)

Mara adalah wilayah pelabuhan dalam kota Bau-Bau yang diyakini orang Buton merupakan tempat bertemunya para pedagang asing dari berbagai penjuru dunia di masa lampau ketika mereka datang berlabuh dan berdagang di pulau Buton. Amirul Tamin dengan Pakaian Dinas sebagai walikota Bau-Bau ditampilkan dalam baliho ini sebagai tokoh yang sedang melakukan reklamasi pantai dan pembangunan kota Mara tersebut.

Amirul Tamin kemudian beralih agar masyarakat tidak terhasut fitnah-fitnah murahan lawan-lawan politiknya. "Yang penting diperhatikan", ujar Amirul, "apa yang mereka telah perbuat untuk bangsa ini. Mereka mendapatkan kehormatan, dan jabatan dari kita semua. Namun apa yang telah mereka lakukan untuk kita semua. Tidak ada," ujar Amirul dengan penuh semangat. Tersurat dalam pernyataan itu untuk membandingkan hal-hal yang dilakukan lawan politiknya dengan apa-apa yang telah dicapainya secara konkrit. Kemudian ia berkata lagi bahwa untuk menjelekkan orang lain tidak perlu belajar ilmu apapun. "Yang perlu diperhatikan adalah apa yang bisa kita lakukan selama kita masih hidup", begitu penegasannya lagi. Ia kemudian berujar: "saya adalah anak dari *orang tua* kalian semua, karena itu tidak mungkin

⁷ Kota Mara adalah salah satu wilayah di dalam Kota Bau-Bau yang berada di muara sungai Bau-Bau dan diyakini merupakan tempat pertemuan di masa lampau dari para pedagang-pedagang dari berbagai bangsa di dunia yang sedang berlabuh di kota pelabuhan Bau-Bau ini.

saya menjual negeri ini”. Begitu mendengar kata-kata itu, hadirin kembali secara spontan bersorak dengan riuh dan bertepuk tangan dengan penuh semangat.

Sebelum mengakhiri pidatonya, ia menggambarkan kepada hadirin bagaimana ia dituduh lawan politiknya melakukan kegiatan menjual kebudayaannya ketika ia sebenarnya malahan melakukan kegiatan menyelamatkan kebudayaan dengan melestarikan naskah-naskah kuno yang ada dengan bantuan para ahli dari Malaysia. Ia menegaskan lagi, yang penting bukan menjelekkkan orang lain dengan fitnah murahan, melainkan melakukan sesuatu untuk anak-cucu kita. Dan ia, ujarnya lagi, sebagai *”anak dari orang tua kalian”* (maksudnya: orang tua dari hadirin yang hadir) tidak mungkin melakukan hal-hal yang merugikan bangsa ini”. Ia menutup kata-katanya: ”kita semua harus melakukan berbagai hal yang diperlukan dalam rangka menyiapkan diri menuju era Buton Raya; Yang penting melakukan berbagai hal yang bisa kita lakukan selama hidup ini, demi masa kini yang baik dan masa depan yang lebih cerah.” Kembali hadirin bersorak dengan semangat dan bertepuk tangan dengan gemuruh ketika Amirul mengakhiri pidatonya.

Cukup kiranya memberikan deskripsi mengenai peristiwa peresmian Baruga Seni Kara ini. Pokok permasalahan penting yang ingin penulis diskusikan adalah berbagai pemaknaan dan pencitraan yang muncul dan berkembang di dalam acara peresmian Baruga Seni Kara ini. Beberapa yang terpenting adalah soal pencitraan Buton/Wolio sebagai satu bangsa, pencitraan Buton Raya, pencitraan Amirul sebagai *”anak dari orang tua para hadirin”*, dan *”apa yang telah ia berikan kepada masyarakat sebagai pemimpin mereka”*. Namun sebelum membahas pemaknaan dan pencitraan yang muncul dalam arena kampanye Amirul-Halaka di Baruga Seni Kara ini, ada baiknya kalau penulis memaparkan terlebih dahulu kontestasi wacana yang dilontarkan oleh beberapa pasangan calon walikota dan wakil walikota lainnya.

3.4. Kontestasi Wacana

Slogan yang diusung pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar dalam kampanyenya adalah *’pamondo’* yang berarti menyelesaikan atau menuntaskan. Dari satu kesempatan kampanye pasangan ini yang sempat penulis ikuti dapat diketahui bahwa dengan slogan *’pamondo’* pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar ingin menegaskan bahwa apabila mereka terpilih sebagai walikota dan wakil walikota, maka mereka akan menuntaskan

atau menyelesaikan apa-apa yang telah dicapai oleh Amirul sebagai walikota sebelumnya. Dalam kampanye itu, pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar menyatakan bahwa Amirul sudah diberi kesempatan memimpin rakyat Buton; dan sekarang sebaiknya ada orang lain yang melengkapi apa yang telah dilakukan oleh Amirul. Mereka kemudian mengatakan juga bahwa seseorang tidak boleh berlama-lama memegang jabatan dan kekuasaan, karena kekuasaan yang dipegang terlalu lama oleh satu orang yang sama cenderung jadi disalahgunakan. Ketika kata-kata ini diucapkan mereka, beberapa hadirin menimpalnya dengan teriakan: "kebudayaan tidak boleh dijual untuk kepentingan pribadi". Ketika penulis bertanya maksud dari teriakan itu pada salah seorang hadirin di dekat penulis, maka orang itu menjelaskan bahwa banyak dari kegiatan Amirul sekarang ini adalah menjual adat untuk keuntungan pribadi. Orang ini kemudian mengambil contoh bahwa proyek kerjasama penterjemahan dan pelestarian naskah-naskah kuno Wolio di antara pemerintah daerah kotamadya Bau-Bau dengan pemerintah Malaysia sebenarnya hanyalah kedok untuk menjual naskah kuno Wolio itu kepada pihak asing demi keuntungan pribadi Amirul. Tuduhan ini jugalah yang dibantah oleh Amirul dalam kampanyenya di Baruga Seni Kara, sebagaimana penulis sudah uraikan di atas.

Selama masa kampanye pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar itu berlangsung, penulis mengamati bahwa wacana-wacana yang dikembangkan oleh pasangan ini tidak terlalu kuat membangkitkan emosi para hadirin dibandingkan dengan kampanyenya pasangan Amirul-Halaka. Sayangnya penulis selama minggu kampanye PIIWALI kotamadya Bau-Bau hanya sempat satu kali melihat kampanye dari pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar. Dari wawancara penulis dengan beberapa orang didapat informasi bahwa pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar ini memang jarang melakukan kampanye di tempat-tempat terbuka untuk umum. Menurut mereka La Ode Agus Feisal Syafei Kahar adalah anak dari La Ode Muhammad Syafei Kahar yang sekarang menjabat sebagai bupati Buton. Oleh karena adanya hubungan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar dengan bupati Buton seperti itu, maka banyak dari pendukung pasangan Amirul-Halaka yang menuduh bupati Buton (baca: La Ode Muhammad Syafei Kahar) dan para pejabat di kabupaten Buton melakukan kegiatan indoktrinasi maupun instruksi agar pegawai-pegawai

kabupaten Buton, yang kebanyakan tinggal di dalam wilayah kotamadya Bau-Bau, untuk menggaet dan mengajak anggota keluarga, saudara dan tetangga mereka untuk memberikan suaranya bagi pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar. Pengerahan pegawai kabupaten Buton untuk memberikan suaranya bagi Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar, kata para pendukung pasangan Amirul-Halaka, dilakukan melalui pengarahan-pengarahan yang diberikan oleh para pejabat kabupaten Buton kepada para bawahannya. Ketika penulis tanya bagaimana mereka bisa mengetahui kegiatan pengerahan pegawai Kabupaten Buton seperti itu, maka salah seorang dari pendukung pasangan Amirul-Halaka yang bernama Abdul Karim mengatakan sebagai berikut:

”Salah seorang keluarga saya pegawai di kabupaten Buton. Ia diberi instruksi oleh atasannya agar mengajak 5 sampai 7 orang anggota keluarganya, saudaranya atau tetangganya agar memberikan suaranya untuk Umar Samiun dan Agus Feisal. Dari saudara saya ini saya tahu tentang itu. Sebagai *counter*, kami simpatisan Amirul sering bergerilya mengunjungi para saudara kami yang kerja di kabupaten Buton, meyakinkan mereka agar tidak terintimidasi dan tetap memberikan suara berdasarkan pilihan dan hati nurani mereka.”

Kontestasi wacana tentu saja tidak terbatas kepada kedua pasangan itu. Sebagai contoh lain dapat dikemukakan di sini bahwa pasangan Ibrahim Marsela dan La Ode Mustari sering menyatakan bahwa apa yang diklaim Amirul sebagai prestasi kerjanya sebenarnya merupakan konsep dan buah pikiran dari Ibrahim Marsela dalam kapasitasnya sebagai pejabat di kantor Bappeda Bau-Bau. Harun, salah seorang simpatisan Ibrahim Marsela, mengatakan bahwa Marsela yang mencurahkan segala pikirannya dan tenaganya untuk kemajuan kota Bau-Bau, tetapi Amirul yang mendapatkan nama baiknya. Begitu lebih kurang wacana yang sering para pendukung Ibrahim Marsela dan La Ode Mustari lontarkan dalam rangka mendapatkan simpati anggota masyarakat lainnya. Menurut pengamatan penulis selama penelitian lapangan di Buton saat PILWALI ini, tidak ada wacana tandingan yang dilontarkan oleh pasangan Amirul-Halaka terhadap pernyataan Ibrahim Marsela dan La Ode Mustari. Menurut salah seorang tim sukses Amirul-Halaka, mereka tidak terlalu meladeni pernyataan pasangan Ibrahim Marsela dan La Ode Mustari karena mereka yakin pasangan ini tidak memiliki banyak pendukung, karena itu mereka lebih memusatkan perhatian dan tenaganya untuk menghadapi pasangan Samsu Umar Abdul Samiun dan La Ode Agus Feisal Syafei Kahar.

3.5. Pemaknaan dan Pencitraan

Sebagaimana telah penulis sampaikan sebelumnya, PILWALI kotamadya Bau-Bau ini akhirnya dimenangkan oleh pasangan Amirul dan Halaka. Dari pengamatan yang penulis lakukan selama di lapangan, wacana yang dilontarkan pasangan ini memang paling menarik bagi anggota masyarakat kotamadya Bau-Bau. Oleh karena itu, kampanye mereka selalu mendapatkan sambutan yang jauh lebih meriah daripada kampanye pasangan-pasangan lainnya. Berdasarkan alasan itu, maka penulis mencoba memahami berbagai pemaknaan dan pencitraan yang lahir dari wacana-wacana yang dikembangkan oleh pasangan Amirul-Halaka ke dalam konteks kebudayaan Buton secara lebih luas.

Penegasan, pemaknaan dan pencitraan yang dicoba dirajut oleh Amirul Tamin di dalam pidatonya ketika membuka peresmian Baruga Seni Kara itu tidak hanya terjadi di ruangan terbatas di dalam benteng keraton, melainkan dibangunnya juga di berbagai tempat lainnya di dalam wilayah keadministrasian yang berada di bawah kewenangannya. Sebagai contoh berbagai bentuk visualisasi berupa poster-poster raksasa yang tersebar di berbagai sudut kota Bau-Bau merupakan juga upaya merajut pencitraan yang mau dibangun dan dimantapkan. Jadi apa yang terjadi di dalam upacara peresmian Baruga Seni Kara itu sudah memperoleh *setting*-nya dengan menganalogikannya pada hal-hal lain yang dilakukan Amirul Tamin di ruangan yang lebih luas daripada hanya wilayah di dalam benteng keraton Wolio itu. Bagi orang yang sedang berada di kota Bau-Bau tidak terlalu sulit untuk menemukan bagaimana hal-hal yang sedang diupayakan dan dilakukan oleh Amirul Tamin terpampang di banyak poster ukuran raksasa yang diletakkan di tempat-tempat yang strategis di berbagai sudut kota. Hal yang menarik bagi penulis sebagai seorang peneliti adalah memperhatikan bagaimana paralelisme dan analogi-analogi yang dicoba dirajut dan diaktifkan di dalam benak orang yang kebetulan melihat bentuk-bentuk visual dalam bentuk poster ukuran raksasa yang ditampilkan di berbagai sudut kota Bau-Bau. Di dalam poster mengenai benteng keraton sebagai benteng terluas di dunia, foto Amirul Tamin ditampilkan dengan pakaian adat Buton. Sesuatu yang pada dasarnya mempresentasikan masa lampau (lihat gambar 6). Amirul Tamin dengan pakaian adat Butonnya disandingkan dengan benteng keraton Wolio. Sedangkan dalam foto perencanaan kota Mara, Amirul Tamin ditampilkan dengan pakaian dinas yang lebih mempresentasikan aspek kekinian atau modern. Namun karena itu merupakan

perencanaan yang akan dilakukan di masa depan, maka ia juga menampilkan aspek "masa depan". Tepatnya "masa depan" yang masih berkaitan dengan "masa lampau", karena di dalam poster yang sama dikatakan bahwa perencanaan pembangunan kota Mara itu merupakan "bukti nyata peradaban leluhur" (lihat gambar 7). Dengan kata lain, kesemua poster itu dapat dilihat sebagai "satu orkestrasi" yang mencoba merajut kesinambungan antara masa lampau, masa kini dan masa depan, dengan Amirul Tamin sebagai *conductor*-nya. Pemahaman seperti inilah yang ditegaskan oleh Amirul Tamin ketika ia mengatakan bahwa "...yang terpenting adalah melakukan sesuatu untuk anak bangsa ini"; "...melakukan berbagai hal yang diperlukan dalam rangka menyiapkan diri menuju era Buton Raya"; dan "...Yang penting melakukan berbagai hal yang bisa kita lakukan selama hidup ini demi masa kini yang baik dan masa depan yang lebih cerah." Tersirat di situ bahwa saat menjadi walikota Bau-Bau, hal-hal itulah yang dilakukannya.

Penegasan lain yang senantiasa muncul dan mendapat sambutan para simpatisannya pasangan Amirul-Halaka adalah kata "Bersama Lebih Baik" yang memang telah menjadi slogan dari kampanye pasangan ini. Karena kata itu telah menjadi slogan untuk pasangan ini, maka kata itu selalu hadir di setiap kampanye serta brosur maupun poster-poster kampanye mereka. Memahami bahwa kata "bersama" itu mengacu secara fisik kepada figur Amirul dan Halaka adalah sesuatu yang mudah, namun pencitraan apa yang muncul dan dipresentasikan oleh kata itu merupakan sesuatu yang lebih sulit lagi, karena kata ini menyangkut isu kebudayaan yang sedikit banyak harus bisa diartikulasikan oleh setiap peneliti secara lebih jelas dan lebih komprehensif : apa yang dipresentasikan oleh kata "bersama" itu, dan kenapa "bersama lebih baik"?

Di satu kesempatan lain, saat penulis berkunjung ke rumah La Ode Muftaso dan menanyakan kenapa La Ode Halaka bersedia berpasangan dengan Amirul, maka pertama kali dijawab oleh Muftaso bahwa pasangan Amirul Halaka bisa terjadi begitu karena merupakan respon atau realisasi dari doa banyak orang. Kata Muftaso sambil menegaskan bahwa jawaban itulah juga yang diberikan oleh Halaka sendiri, ketika ditanya orang kenapa dirinya bersedia berpasangan dengan Amirul. Muftaso lalu berujar lagi bahwa keinginan dari bersatunya kedua orang itu merupakan idaman banyak orang Buton. Kemudian dijelaskan lagi oleh Muftaso bahwa sebelumnya Halaka banyak "dilamar" oleh orang lain, namun pilihan pihak Halaka akhirnya jatuh

kepada Amirul, karena ikatan keluarga di antara mereka memang sudah ada sebelumnya. Ketika Muftaso penulis kejar lagi dengan pertanyaan kenapa Halaka bersedia jadi orang nomor dua, dijawab olehnya bahwa pihak keluarga Manarfa (sebutan yang digunakan orang banyak untuk menyebut keluarga besar bekas anak dari sultan terakhir Wolio ini) merasa tidak nyaman apabila Halaka menjadi orang nomor satu di lembaga eksekutif saat adik kandungnya Halaka sendiri, yakni Wa Ode Masyara, sudah menjadi orang nomor satu di DPRD kota Bau-Bau.

Penulis menanyakan semua persoalan di atas kepada Muftaso karena penulis mengetahui dari informasi banyak orang bahwa Muftaso adalah wakil ketua dari tim suksesnya Amirul-Halaka. Yang menarik diperhatikan di sini adalah bahwa apa yang ditekankan Muftaso saat menjawab rangkaian pertanyaan penulis adalah tentang pasangan Amirul-Halaka sebagai respon terhadap doa banyak orang. Isyu soal kesediaan Halaka menjadi orang nomor dua sebetulnya tidak terlalu ditekankan Muftaso. Ini barangkali berkaitan dengan apa yang disebutkan oleh Max Weber bahwa terdapat *wahlverwandschaft* (Bhs Inggris: *elective affinity*) di antara nilai yang dianut seseorang dengan posisinya di dalam struktur sosial yang ada. Bagi Muftaso sebagai seorang yang berasal dari golongan *kaomu* yang memiliki peran sebagai wakil tim sukses Amirul-Halaka, maka yang penting adalah bahwa pasangan ini terbentuk karena merupakan realisasi dari doa banyak orang. Apakah semua orang dari *kaomu* sependapat dengan Muftaso tentu saja tidak. Salah seorang informan peneliti yang tinggal di kota Bau-Bau yang bernama Wa Ode Fiyah (bukan nama sebenarnya) sangat menyesalkan kesediaan Halaka menjadi orang nomor dua. Menurutnya Halaka seharusnya menjadi orang nomor satu. Baginya, Halaka harus mencalonkan diri sesuai dengan kedudukan dan derajatnya. Lepas dari soal variasi pendapat seperti itu, pokok permasalahan yang mau disampaikan di sini adalah bahwa Halaka di dalam banyak benak kepala orang di Buton memang merupakan representasi dari golongan *kaomu*, apalagi kalau diingat ia adalah cucu langsung dari sultan yang terakhir. Sedangkan Amirul Tamin dianggap representasi dari golongan *walaka*.

Keinginan agar kedua golongan ini bersatu lagi memang ada di dalam benak banyak orang yang berasal dari kedua golongan ini. Muftaso menyatakan bahwa :

“terpisahkannya dua kelompok terbaik dalam masyarakat Buton ini menyebabkan kemunduran dan kerugian besar bagi masyarakat Buton. Kedua kelompok ini pernah

saling bertengkar dan bermusuhan di masa lampau; padahal yang baik mengikuti ajaran leluhur.”

Untuk menegaskan ajaran leluhur yang harus diikuti oleh orang Buton sekarang ini, maka Muftaso mengutip ajaran pokok *binci-binciki kuli* yang berbunyi : “saling hormat menghormati; saling pelihara memelihara; saling kasih mengasihi; saling takut menakuti.”⁸ Ujarnya lagi, karena terpisahnya kedua kelompok inilah maka kepala pemerintahan di Buton pernah dipegang oleh orang luar, terutama oleh orang yang berasal dari Ujung Pandang, dalam waktu yang cukup lama. Stigmatisasi terhadap orang Buton, ujarnya lagi, bisa terjadi karena dua kelompok ini (baca: *kaomu* dan *walaka*) tidak kompak dan mau diadu domba pihak luar. Yang dimaksudkan La Ode Muftaso mengenai stigmatisasi terhadap orang Buton adalah stigma pulau Buton sebagai basis utama PKI untuk wilayah Sulawesi dan sekitarnya. Stigma ini merupakan satu stigma besar yang membuat cukup banyak orang Buton yang ditangkap dengan tuduhan sebagai orang PKI pada akhir tahun 1960an dan awal 1970an.

Sebagai contoh lainnya, Al Mujazi (dari golongan *walaka*) menyatakan bahwa pada zaman Sultan Asyikin (masa pemerintahan: 1906-1911) kakek dari ayahnya Halaka Manarfa pernah menjabat sebagai *sapati* (gelarnya Sapati Bungku) pada saat *bonto ogena*-nya adalah sepupu satu kali dengan kakek ayahnya Amirul Tamin. *Bonto ogena* (menteri besar) saat pemerintahan Asyikin itu bernama *bonto ogena* La Sahidu (lihat Skema kekerabatan keluarga Amirul Tamin dan kekerabatan keluarga Halaka Manarfa). Jadi kata, Al Mujazi lagi, dahulu mereka pernah bekerja sama dan bersatu, dan sekarang mereka bekerja sama dan bersatu lagi dengan lahirnya pasangan Amirul-Halaka. Pencitraan “bersama lebih baik” ternyata cukup kuat berada di dalam benak kepala orang-orang yang berasal dari keturunan yang tinggal di keraton, yang sekarang ini tinggal tersebar di mana-mana. Dan bagi mereka, kemunculan pasangan Amirul-Halaka berarti bersatunya kembali golongan mereka (baca: *kaomu* dan *walaka*).

Kerjasama kedua golongan ini di dalam struktur pemerintahan lokal memang bukan merupakan sesuatu yang baru terjadi di awal abad ke-20, yaitu di zaman Sultan Asyikin, melainkan sudah berlangsung lama jauh di masa awal pembentukan monarki

⁸ *Binci-Binciki Kuli* adalah pokok ajaran utama *sara/adat* Wolio yang menjadi pembuka dari ajaran *Murtabat Tujuh* yang merupakan konstitusi kesultanan.

ini. Paling tidak begitulah hal itu diyakini oleh banyak orang di dalam masyarakat Buton ini. Persoalan keretakan antara *kaomu* dan *walaka* akan dibahas di dalam Bab 5 nanti.

Salah satu pokok permasalahan utama yang penulis mau diskusinya di sini adalah apakah dalam kerjasama di dalam struktur pemerintahan kesultanan, golongan *kaomu* harus diposisikan sebagai orang nomor satu dengan arti lebih berkuasa daripada golongan *walaka*, seperti yang ditafsirkan oleh orang dari *kaomu* seperti Wa Ode Fiyah; ataukah sebetulnya ada kandungan budaya dalam tradisi mereka yang bisa memberikan satu gambaran yang agak berbeda?

Banyak orang dari golongan *walaka* yang penulis wawancara mengatakan bahwa sesungguhnya antara *kaomu* dan *walaka* tidak ada perbedaan. Bahkan ada di antara mereka yang mengatakan bahwa kata “*walaka*” berarti “satu sudut”⁹ untuk menegaskan kesamaan posisi mereka dengan golongan *kaomu*. Bahkan lebih lebih ekstrim lagi ada orang seperti La Jumu (bukan nama sebenarnya), seorang tokoh masyarakat Buton yang berasal dari golongan *walaka*, yang menyatakan bahwa sesungguhnya *walaka* lebih tinggi posisinya daripada golongan *kaomu*. Ia mencontohkan hal itu dengan mengatakan bahwa: “sultan bisa di *impeach* oleh golongan *walaka*, melalui lembaga *siolimbona*.” Katanya lagi, “zaman dahulu setiap orang dari golongan *kaomu*, termasuk sultan dan kerabatnya, yang melewati rumah para *siolimbona* harus membungkukkan badannya”. “Kalau tidak, mereka bisa muntah darah kena kutukan”, ujarnya lagi. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa dalam tradisi masyarakat Buton, “setiap kebenaran” harus datang dari mulut para *walaka*. Sultan, meskipun mengetahui satu kebenaran, tidak dapat mengucapkan hal itu, kecuali datang dari mulut para *walaka*. Mengingat posisi *siolimbona* sebagai dewan adat dalam kesultanan, maka itu bukan merupakan sesuatu hal yang berlebihan.

Kebanyakan orang dari *walaka* lebih jauh mengatakan bahwa komunitas Wolio, yang merupakah rahim dan cikal bakal dari monarki dan kesultanan Wolio didirikan oleh leluhur mereka. Dan dalam menjelaskan soal terakhir ini *Hikayat*

⁹ Dalam pendekatan antropologi struktural, yang terinspirasi oleh tulisannya Durkheim dan Mauss mengenai klasifikasi primitif, seringkali dinyatakan bahwa wilayah pemukiman manusia seringkali dibagi-bagi dalam pembagian berdasarkan klasifikasi empat, dengan satu titik di tengah sebagai pusatnya, seperti konsep *Macapat* dengan keraton agung sebagai pusatnya dalam tradisi Jawa. Karena itu masyarakat manusia dalam sistem klasifikasi seperti ini seringkali juga dibagi ke dalam salah satu sudut dari empat sudut yang ada dalam wilayah tersebut; lihat, misalnya, F.D.E. van Ossenbruggen, *Java's monca-pat: Origins of a Primitive Classification System*, di dalam P.E De Josselin de Jong ed., *Structural Anthropology in the Netherlands*.

Sipanjonga adalah merupakan satu kisah yang selalu disitir kembali oleh banyak orang.

Di dalam naskah itu diutarakan bahwa *Hikayat Sipanjonga* ditulis oleh seorang saudagar dari Banjar. Penulis sendiri meragukan kebenaran dari pernyataan ini, karena penulis tidak dapat menelusuri apa relevansinya seorang pedagang Banjar menulis mengenai kisah yang meriwayatkan asal usul komunitas Wolio ini. Apakah hal ini berkenaan dengan persoalan bahwa sesuatu yang berkenaan dengan diri sendiri dan menjustifikasi posisi atau kelebihan diri sendiri akan lebih efektif dampaknya apabila pernyataan mengenai hal tersebut datang dari orang lain, sehingga naskah itu dikatakan ditulis oleh seorang saudagar Banjar, penulis tidak tahu pasti. Namun yang jelas naskah *Hikayat Sipanjonga* disimpan dan dirawat oleh keluarga yang berasal dari golongan *walaka*, dan hal ini mengisyaratkan bahwa riwayat ini mempunyai satu fungsi sosial yang cukup penting bagi posisi mereka di dalam struktur sosial yang ada di dalam masyarakat Wolio.

3.6. Hikayat Sipanjonga : Metafor Historis dan Pergulatan Wacana

Hikayat Sipanjonga pada dasarnya meriwayatkan kisah tentang pendiri komunitas Wolio. Sebelum membahas tema-tema yang penting di dalam naskah ini, ada baiknya bila penulis menguraikan terlebih dahulu beberapa hal penting yang bisa berperan sebagai latar belakang untuk bisa memahami secara lebih jelas pembahasan yang akan diuraikan.

Naskah ini disimpan dan dirawat oleh keluarga almarhum Abdul Mulku Zahari, seorang sejarawan lokal dari Buton. Setelah beliau meninggal, koleksi naskah yang ada dalam keluarga ini diserahkan tanggung jawab mengurus dan merawatnya kepada anak Mulku Zahari yang bernama Al Mujazi. Keluarga ini merupakan salah satu dari keluarga *walaka* yang terkemuka, karena di dalam struktur pemerintahan kesultanan, mereka untuk beberapa generasi menduduki jabatan yang penting dalam pemerintahan kesultanan. Ayah Abdul Mulku Zahari adalah *bontona* (menteri) Siompu, dan kakeknya adalah *bontona Baluwu*.¹⁰ Abdul Mulku Zahari sendiri pada

¹⁰ Dalam tradisi Wolio, pemukiman pertama kali yang menjadi cikal bakal komunitas Wolio disebut dengan istilah *limbona* (artinya: pemukiman, kampung). Terkenal dalam tradisi Wolio tentang adanya empat pemukiman pertama (*patalimbona*) dan kemudian berkembang menjadi sembilan pemukiman (*siolimbona*). Pemimpin-pemimpin dari setiap *limbona* ini disebut dengan istilah *bonto*, dan mereka semua diinkorporasikan ke dalam struktur pemerintahan kesultanan sebagai menteri. Di antara sekian banyak menteri (*bontona*) yang ada dari kesembilan pemukiman itu dipilih sembilan orang yang

masa pemerintahan sultan terakhir Muhammad Falihi menduduki jabatan sebagai sekretaris pribadi Sultan. Sedangkan mertua laki-laki dari Al Mujazi adalah *bonto ogena i sukanaeo* (menteri besar wilayah timur) yang juga merupakan anak dari *bonto ogena* Ma Muhu Abdul Hasan. Informasi ini perlu disampaikan di sini untuk bisa memahami peranan *agency* yang sangat mungkin ikut serta bermain di dalam kandungan satu naskah, seperti yang telah penulis uraikan di dalam bab pendahuluan karya ini.

Naskah *Hikayat Sipanjonga* yang disimpan oleh keluarga Mulku Zahari ini ada dalam 2 versi. Satu dalam versi asli berbahasa Melayu dan beraksara Arab. Sedangkan versi kedua, yang merupakan transliterasi dari naskah asli, merupakan naskah ketikan beraksara Latin, yang pembuatannya dikerjakan oleh Mulku Zahari sendiri. Di naskah asli aksara Arab terdapat tulisan tangan dari Mulku Zahari dalam bentuk aksara Latin, yang menyatakan bahwa naskah versi aksara Arab ini selesai ditulis pada tahun 1275 Hijriah atau lebih kurang pada tahun 1855 Masehi pada masa Sultan Muhammad Isa (masa pemerintahan 1851-1871).

Kondisi naskah versi bahasa Arab sudah sangat rapuh, beberapa kertas sudah lepas dan beberapa halaman sudah berlubang. Di dalam buku *Katalog Naskah Buton* yang diterbitkan oleh Masyarakat Pernaskahan Nusantara bekerja sama dengan Yayasan Obor Indonesia, dinyatakan bahwa naskah itu ditulis oleh satu orang karena gaya tulisannya sama. Begitu kurang lebih situasi dari naskah apabila dilihat dari aspek materiilnya. Sedangkan bila dicermati dari dari aspek kandungan isinya, maka naskah ini memperlihatkan banyak sekali kontradiksi dan ambiguitas. Melihat banyaknya kontradiksi dan ambiguitas sangat mungkin naskah ini merupakan akumulasi dari beberapa kisah yang berbeda yang ditulis atau disalin dan disalin kembali dalam periode waktu yang cukup panjang dalam rangka menjawab ataupun menjelaskan berbagai isu yang ingin disampaikan oleh para penulisnya yang sangat mungkin lebih dari satu orang. Apapun fakta sejarah yang sesungguhnya, hal itu bisa kita abaikan untuk sementara waktu sampai ahli yang lebih kompeten daripada penulis menentukan persoalan ini secara lebih definitif. Relevan untuk diskusi kita saat ini adalah bahwa setiap teks, menurut Bakhtin (1981), memiliki *agencies*, karena seorang penulis yang samapun harus berdialog dengan *agencies* lainnya di dalam

mewakili 9 limbona sebagai pimpinan puncak ke dalam satu majelis adat yang juga menggunakan istilah *siolimbona*.

masyarakatnya saat menulis dan merampungkan setiap naskah yang dibuatnya. Bahkan lebih dari itu, ketika satu naskah atau teks sudah rampung ditulis, maka naskah/teks itu memiliki kehidupan sendiri lepas dari penulisnya, karena pada saat itu sudah berada dalam satu arena relasi sosial tertentu yang penuh dengan berbagai *agencies* yang menafsirkan ulang dan memanfaatkan kandungan isi naskah tersebut sesuai dengan motif dan kepentingan masing-masing.

3.6.1. Tema-tema

Hikayat Sipanjonga pada dasarnya dapat dibagi dalam beberapa tema utama. Kesatu adalah kisah mengenai alasan kenapa saudagar Banjar yang menuliskan tentang *Hikayat Sipanjonga* ini sampai ke pulau Buton. Dalam tema kesatu ini jelas sekali yang ditampilkan sebagai “Yang Maha Kuasa” adalah Allah Ta-alla, yang memberikan anugerah dan keramat kepada negeri Butuni sehingga negeri ini menjadi sentosa dan sejahtera.

Tema kedua mengisahkan mengenai perjalanan Sipanjonga dari pulau Liyaa¹¹ di tanah Melayu menuju pulau impiannya, yakni pulau Buton. Dirwayatkan dalam tema kedua ini bahwa Sipanjonga adalah seorang raja di pulau Liyaa itu. Dalam mimpinya diuraikan bagaimana ia mendapatkan semacam perintah dari seorang tua agar ia serta kaumnya pergi ke arah matahari untuk mencari satu pulau di mana ia dan kaumnya akan menjadi satu bangsa yang besar. Saat terjaga dari mimpinya, Sipanjonga mencium bau tubuhnya menjadi harum, karena itu ia percaya bahwa mimpinya bukan dari syeitan melainkan mimpi yang membawa rakhmat. Cukup jelas bahwa orang tua dalam tema kedua ini menggeser peranan Allah Ta-alla dalam urusan manusia yang cukup jelas terlihat dalam tema pertama di atas, dan cukup jelas juga bahwa orang tua ini lebih mempresentasikan leluhur, karena dalam mimpinya orang tua ini menyapa Sipanjonga dengan kata “cucuku”. Apakah tulisan dalam tema pertama, dengan demikian, merupakan sisipan yang kemudian ditambahkan dalam rangka menjelaskan bahwa naskah ini ditulis oleh seorang saudagar Banjar merupakan satu persoalan yang memang patut dikaji oleh ahli filologi. Dalam tema kedua ini digambarkan berbagai rintangan dan bahaya yang harus Sipanjonga taklukkan selama perjalanannya mengarungi samudera dan terdampar di banyak

¹¹ *Liyaa* barangkali merupakan versi kuno bahasa Wolio untuk menyebut Riau, karena orang dari kelompok *walaka* saat ini selalu mengatakan bahwa leluhur mereka dahulu ada yang berasal dari kepulauan Riau.

tempat, sebelum ia pada akhirnya berhasil mendirikan satu negeri di wilayah Kabau-bau¹² di pulau Buton.

Tema ketiga mengisahkan mengenai Betoambari¹³ anaknya Sipanjonga yang kemudian menjadi raja di negeri itu. Dalam tema ketiga ini ditekankan peranan Betoambari sebagai raja negeri yang berupaya memperluas wilayah kerajaannya dengan cara menaklukkan, dan yang terutama melakukan persekutuan melalui perkawinan dengan beberapa kerajaan di sekitar, seperti Batauga dan Kamaru. Lembaga menteri (*bonto*) dan menteri besar (*bonto ogena*) juga diciptakan pada masa Betoambari ini dalam rangka mengkonsolidasikan kerajaannya dan sekaligus memperbesar cakupan wilayah kekuasaannya.

Tema keempat berkenaan dengan riwayat ditemukannya Wa KaaKaa oleh seorang rakyat Betoambari yang bernama Sangia I Langkuru di dalam sebuah buluh gading yang tumbuh pada sebuah batu yang ada di bukit Lelemangura. Dalam tradisi di Buton, batu itu terkenal dengan nama batu popaua.¹⁴ Dikisahkan dalam bagian ini bahwa Wa KaaKaa adalah seorang peri dari atas langit ke tujuh, yang diturunkan oleh ayahnya yang bernama Bataraguru¹⁵ ke dunia. Di sini dikisahkan juga bagaimana Bataraguru marah kepada orang Buton ketika memperlakukan Wa KaaKaa secara tidak cukup santun sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk yang berasal dari atas langit, sehingga setiap kali Wa KaaKaa mau diangkat di atas *gata* (baca: tandu) timbul gejala alam yang menakutkan, seperti datangnya taufan yang hebat disertai petir halilintar yang menakutkan, dan berubahnya matahari menjadi gelap gulita. Saat itu tiada seorangpun yang mampu mengangkat *gata* itu. Kejadian yang menakutkan ini baru berhenti setelah Wa KaaKaa diperlakukan sesuai dengan perintah Bataraguru. Begini bunyi perintah Bataraguru kepada rakyat Betoambari melalui medium mimpi yang dialami salah seorang perempuan tua yang bernama Wa Bua:

“hee kamu sekalian orang Butuni sekalian

¹² Maksudnya adalah wilayah Bau-Bau sekarang ini.

¹³ Di dalam naskah disebutkan dengan nama Bitaumbara, namun karena orang Buton masa kini lebih menggunakan nama Betoambari untuk menyebut tokoh ini, maka penulis juga menggunakan kata Betoambari itu.

¹⁴ Pengangkatan sumpah menjadi raja/sultan di Buton selalu dilangsungkan di batu ini sampai kepada sultan yang terakhir (sultan ke 38), yakni Sultan Muhammad Falihi.

¹⁵ Bataraguru mengingatkan kita akan nama tokoh dewa dalam agama Hindu. Apakah ini merupakan indikasi bahwa Hindu merupakan satu agama yang sebelumnya pernah dianut oleh penduduk yang ada di Buton sebelum masuknya Islam merupakan satu pertanyaan yang belum bisa dijawab secara definitif sampai saat ini. Ini merupakan satu subyek kajian yang penting untuk dilakukan.

janganlah kebawah anak hamba itu aku tiada mau keberikan pada kamu sekalian itu
 melainkan yang perhiasanlah gata itu dengan perhiasan yang keemasan
 dan anta itupun dihiasi dengan juga kain yang maha mulia
 dan genderang, gong pun dipalu orang seperti adat segala raja-raja
 maka kamu sekalian baharu aku angkat gata itu
 lalu kamu berjalan
 maka hamba pun mau aku berikan kau bawah anak itu
 jika segala lagi hal yang demikian itu juga bersalahan adat segala raja-raja
 niscaya aku turunkan hujan guruh kilat ribut taufan supaya rubuhlah bukit ini
 lalu binasa dan kamu sekalian nyawanyapun di dalam tanganku juga
 dan jika kau berikan duka cita lagi mudah-mudahan anak itu
 niscara aku turunlah kunaikkan ke langit atas kekayaanku juga.”¹⁶

Setelah terjaga perempuan tua ini lalu menyembah kepada makhluk atas langit ini
 sambil bertanya :

“ya tuanku dari mana datang tuan hamba
 siapa nama tuan hamba
 dan apa nama negeri tuan hamba
 dan asal mana tuan hamba.”¹⁷

Lalu dijawab oleh makhluk ini :

“hee perempuan
 adapun namaku Bataraguru
 dan asalku peri
 dan tempatku atas tujuh lapis langit
 sebab hamba sampai kemari hendak kuajar kamu sekalian
 seperti kataku ini juga.”¹⁸

Berdasarkan perintah itulah maka Betoambari dan rakyatnya kemudian memperlakukan Wa KaaKaa sebagai ratu. Namun di sisi lain Wa KaaKaa anehnya digambarkan harus diasuh dan dididik oleh Betoambari terlebih dahulu sebelum Wa KaaKaa bisa berperilaku layaknya seorang ratu. Wa KaaKaa digambarkan seperti anak kecil yang tidak bisa apa-apa. Ia baru bisa makan setelah disuapi oleh Betoambari dan Sangariana. Setelah diangkat anak dan diasuh oleh Betoambari-lah, Wa KaaKaa baru bisa tumbuh secara benar di muka bumi ini, dan baru kemudian bisa ditasbih menjadi seorang ratu.

¹⁶ *Hikayat Sipanjonga*, versi aksara latin halaman 18.

¹⁷ *ibid*, hal. 19

¹⁸ *ibid*, hal. 19

Tema kelima meriwayatkan mengenai ditemukannya Sibatara. Sibatara diriwayatkan oleh Bataraguru kepada rakyat Betoambari sebagai anak dari Raja Manyuba dari Majapahit.¹⁹ Atas kejadian ini maka Betoambari membangun pemukiman baru untuk Sibatara dan mengangkat dirinya (baca: Sibatara) sebagai raja di sana. Dalam bagian ini diriwayatkan juga bahwa Wa KaaKaa kemudian dikawinkan oleh Betoambari dan Sangariana dengan Sibatara. Dari perkawinan pasangan ratu dan raja ini, lahirlah anak perempuan mereka yang bernama Bulawambuna. Dalam bagian ini dikisahkan bahwa pada masa inilah hukum adat istiadat untuk kerajaan secara lengkap dirancang dan dimantapkan oleh Betoambari, seperti *malige* sebagai tempat peraduan untuk raja (baca: Sibatara) dan ratu (baca: Wa KaaKaa), payung kebesaran kerajaan dan adat persembahan yang diwajibkan kepada berbagai pemukiman untuk memenuhi keperluan hidup raja dan ratu.

Di dalam naskah *Hikayat Sipanjonga* disebutkan bahwa kain kebesaran raja Butuni, seperti kain permandian, merupakan bagian dari kampung Baluwu. Bagian dari negeri Tobe-Tobe adalah menyediakan air bagi raja dan ratu. Bagian dari kampung Gundu-Gundu, Kadatua, Rakia, Gama, Wandailolo dan Barangkatopa adalah menyediakan dan menyiapkan sirih pinang, makanan dan buah-buahan bagi raja dan ratu. Sedangkan kampung Baluwu merupakan tempat perjamuan di mana raja dan ratu senantiasa makan.²⁰ Kewajiban seperti ini tidak hanya tercantum dalam naskah ini, melainkan sungguh-sungguh terjadi dalam kehidupan nyata di dalam kesultanan. Ketika kesultanan masih ada, setiap pemukiman yang berada di dalam wilayah kesultanan memiliki kewajiban yang masing-masing berbeda yang harus mereka penuhi untuk keperluan kesultanan. Kewajiban ini selain disinggung dalam naskah *Hikayat Sipanjonga* ini juga dirinci secara lebih komprehensif di dalam undang-undang kesultanan dan *Sarana Wolio*. Di dalam laporan para pegawai kolonial Belanda-pun pernah disinggung masalah ini. Atas perintah Batavia, Speelman, saat ekspedisinya ke Maluku untuk mengejar orang Makasar yang lari ke Maluku pada tahun 1667, pernah meminta sultan Buton untuk menyediakan sejumlah orang Wajo, yang di kesultanan terkenal dengan istilah orang Bajo. Sultan Buton berkeberatan memenuhi permintaan ini, karena para penyelam laut ini sangat dibutuhkan kesultanan sebagai penyampai kabar cepat untuk sultan dan dewan Wolio, di samping

¹⁹ di naskah digunakan istilah “Majapai”, lihat *ibid*, hal 22

²⁰ *ibid*, hal 24

mereka juga memiliki kewajiban lain untuk menyediakan ikan sebagai bahan makanan penting bagi kesultanan.²¹

Kembali ke pokok bahasan utama, maka tema keenam mengisahkan tentang kembalinya Wa KaaKaa ke langit ke tujuh karena tidak kuat menahan malu ketika kepalanya dipergoki oleh inang pengasuhnya mengeluarkan bau yang tidak sedap. Selain itu, meskipun ia lebih cantik daripada istri Sibatara yang lainnya, ia merasa diperlakukan dingin oleh rakyatnya karena ia tetap dianggap “peri”. Oleh karena hal ini akhirnya ia memutuskan diri kembali ke kayangan dan menyerahkan kekuasaannya kepada putrinya yang bernama Bulawambuna sebagai ratu.

3.6.2. Ambiguitas dan kontradiksi

Hikayat Sipanjonga penuh dengan berbagai ambiguitas dan kontradiksi. Di dalam tema kesatu peranan Allah sebagai Yang Maha Kuasa cukup dominan, namun dalam tema-tema berikutnya peranan itu diambilalih oleh makhluk atas langit seperti Bataraguru, atau oleh roh leluhur. Ambiguitas dan kontradiksi yang paling penting untuk pokok pembahasan kita tentu saja adalah posisi Sipanjonga dan keturunannya sebagai leluhur dari kelompok *walaka* dibandingkan dengan posisi Wa KaaKaa dan Sibatara sebagai leluhur dari kelompok *kaomu*.

Di satu segi jelas sekali bahwa Sipanjonga dan Betoambari ditampilkan sebagai raja yang sangat besar. Sebagai contoh penulis kemukakan beberapa kutipan dari hikayat ini.

“Sebermula maka tersebut pula seorang raja dari pulau Liyaa di tanah Melayu bernama “Sipanjonga” terlalu hartawan dan dermawan dan beberapa banyak kaum keluarganya dan hamba sahayanya”²²

“Syahdan lain dari pada itu beberapa harta indah-indah dibawanya
Setelah sudah lengkap didalam palulang itu maka Sipanjonga menyuruhkan sekalian orang naik ke palulang dengan segala sahabatnya dan rakyatnya dan hamba sahayanya sekalian

Maka layar perahu pun dipasang oranglah merampat kiri kanannya

Maka Sipanjonga pun naiklah ke palulang serta dengan segala bunyi-bunyiannya

Itulah adat segala anak raja-raja yang besar-besar di dalam negeri”²³

²¹ *Daghregister 1666-1667*, hal 260-261; Stapel 1922, hal 98

²² *Hikayat Sipanjonga*, hal 1

Sedangkan gambaran Betoambari sebagai raja dapat kita saksikan dalam kutipan dari naskah berikut ini.

“maka Bitaumbara pun memakai pakaian yang indah-indah dari pada keemasan
 maka Bitaumbara pun duduk diatas hamparan keemasan dihadap oleh Sitamanajo dan
 Sijawangkti dan orang besar-besar dan sahabatnya dan segala rakyatnya dan segala
 rakyatnya dan segala orang negeri dan orang dusun yang telah dijalaninya sekalian
 Sebermula dua ratus orang muda-muda bawanya yang dipilih itu
 Maka dibahagi masing-masing dipegangnya
 Dua belas muda-muda memegang pedang berikat yang keemasan duduk dari kanan
 Bitaumbara
 Dua belas muda-muda memegang pedang berikat sutera duduk dari kiri Bitaumbara
 Dua belas anak orang besar-besar muda-muda duduk dengan pakaian keemasan duduk
 dari kanan Bitaumbara
 Dan dua belas anak menteri-menteri menyandang wali-kain kekuningan duduk dari
 kirinya dan dua belas anak hamba sahayanya perempuan muda-muda dengan perhiasan
 duduk menyelempang dia dengan kain indah-indah dari belakangnya
 Dan dua belas orang muda-muda yang budiman dan dua belas orang muda-muda
 pahlawan yang telah perkasa dan dua belas orang muda yang baik parasnya berdiri
 memegang pedangnya daripada samparnya yang telah terhunus berdiri dari kanannya
 Dan dua belas orang muda-muda menyelang pedang yang keemasan berdiri
 dihadapannya”²⁴

Namun di sisi lain Betoambari dan sanak keluarganya digambarkan juga harus tunduk dan datang menghaturkan sembah kepada Wa KaaKaa saat Wa KaaKaa ditemukan dari dalam buluh bambu

“maka Bitaumbara dan Sangariana pun melihat rupa Wa Kaka itu pun rubuhlah
 keduanya tiada khabarkan dirinya
 Maka Wa Kaka itupun telah melihat hal yang demikian
 Maka diludahnya tubuh Bitaumbara dan Sangariana
 Setelah sudah Bitaumbara dan Sangariana pun baharulah diangkat dirinya
 Lalu bangun dengan sembah sujudnya di bawah kaki Batara ke Butuni”²⁵

²³ *ibid*, hal 2

²⁴ *ibid*, hal 12-13

²⁵ *ibid*, hal 17

“maka segala orangpun hadirilah berbuat “gata”

Setelah sudah maka Bitaubara pun berbangkit mengambil segala kain keemasan akan selendang Wa Kaka itu

Setelah sudah diperselendang oleh Bitaubara pun pada tuan Wa Kaka

Demikian sembahnya “ya tuanku, naiklah tuan atas gata”²⁶

Dengan demikian di satu segi Wa KaaKaa harus diperlakukan dan diangkat sebagai ratu oleh kelompok Sipanjonga serta anak keturunannya seperti Betoambari dan sanak saudaranya. Namun, di sisi lain, Betoambari disapa dengan sebutan “Bapakku” oleh Wa KaaKaa. Wa KaaKaa diperlakukan layaknya sebagai anak kecil yang harus dilindungi, diasuh dan dididik oleh Betoambari dan sanak keluarganya sebelum Wa KaaKaa bisa ditasbihkan sebagai seorang ratu. Demikian gambaran yang ada di dalam naskah *Hikayat Sipanjonga*.

3.7. Epilog

Kehidupan, sama dengan produk dari kehidupan manusia seperti naskah, adalah satu dialog. Begitu pandangan sarjana seperti Bakhtin (1983) dan Volosinov (1986). Setiap pengoperasian satu tanda baik di dalam ujaran maupun di dalam kreasi yang bersifat tulisan (seperti naskah) selalu mempertimbangkan kehadiran/partisipasi pihak-pihak lain di dalam benak pengujar ataupun penulis teks tersebut. Volosinov, misalnya, mengakui kenyataan bahwa setiap kata sebagai satu tanda harus dipilih dari perbendaharaan tanda-tanda yang telah tersedia, namun ia juga menegaskan bagaimana seorang individu memanipulasi tanda-tanda itu di dalam percakapan yang konkrit sangat dipengaruhi oleh relasi-relasi sosial yang ada. Dengan kata lain, pemanipulasian tanda-tanda itu sangat ditentukan juga oleh motif penggunaannya sesuai dengan relasi sosial yang ada. Tanda/ujaran, dengan demikian, mempunyai kemampuan untuk menjadi satu *ideological sign par excellence*, karena penciptaan/penggunaan satu tanda tidak hanya berkenaan dengan persoalan *authorship* melainkan berkenaan pula dengan persoalan *authority*. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa kata “anak dari bapak kalian” yang diucapkan oleh Amirul Tamin di dalam pidatonya saat meresmikan Baruga Seni Kara tidak hanya bisa mengacu kepada obyek-obyek ragawi, melainkan juga bisa mengacu kepada kenyataan subyektif di dalam kesadaran kolektif mereka. Istilah “anak” dan “bapak”

²⁶ *ibid*, hal 17

di dalam tradisi masyarakat Buton memang sarat dengan kandungan ideologis karena relasi sosial kelompok *walaka* vis-a-vis kelompok *kaomu* digambarkan dengan metafor ini sebagaimana tersirat dari *Hikayat Sipanjonga*. Dengan begitu kata “anak dari bapak kalian” yang diucapkan Amirul Tamin saat itu mendapat respon dan sambutan yang gempita dari hadirin, baik kelompok *kaomu* maupun *walaka*, karena ujaran/kata itu merupakan satu tanda yang bersifat batiniah (*inner sign*) dan berkaitan erat dengan kesadaran kolektif mereka.

Di dalam tradisi kebudayaan yang ada di Buton, seorang *walaka* dianggap bapak bagi seorang *kaomu*. Setiap kebenaran dan pengetahuan harus datang, dan baru dianggap valid, bila keluar dari mulut tetua adat di dalam *siolimbona* (baca: *walaka*), meskipun seorang raja/*kaomu* juga sudah mengetahuinya. Di dalam tradisi kerajaan Wolio, raja harus menyebut dirinya di hadapan anggota *siolimbona* dengan istilah “anakmu”. Sebaliknya anggota *siolimbona* menyebut dirinya dengan istilah “ayahmu” di hadapan raja. Tata krama keraton seperti ini kemudian berubah pada masa raja ketiga (Batara Guru²⁷) dengan istilah “cucumu” bagi raja dan “nenekmu” bagi anggota *siolimbona*.²⁸ Menarik untuk memperhatikan paralel yang ada dalam pandangan hidup orang di Buton bahwa potensi seseorang, seperti pengetahuan dan kemampuan spiritual, biasanya turun kepada keturunannya, terutama kepada cucunya. Oleh karena itu di Buton cucu sangat dihormati karena biasanya dianggap “titisan” dari “nenek-nya” (istilah yang digunakan oleh orang Buton untuk mengacu kepada nenek maupun kakek).

Sebagai suatu kategori sosial, maka orang-orang yang termasuk dalam kategori tertentu selalu merajut pencitraan yang ada di dalam perbendaharaan tanda-tanda yang ada di dalam kebudayaan mereka sesuai dengan motif dan kepentingan pribadinya. Seorang *walaka* bisa menganggap dirinya lebih tinggi daripada orang *kaomu*, dengan alasan merekalah yang mengangkat dan bahkan memberhentikan raja yang berasal dari kelompok *kaomu*. Bahkan ada yang lebih ekstrim berpendapat bahwa raja hanya “boneka” dari kelompok *walaka*.²⁹

Dengan demikian berbagai kategori sosial yang ada dalam kebudayaan dan masyarakat Buton penuh dengan berbagai kontradiksi dan ambiguitas. Hal ini juga tercerminkan di dalam naskah *Hikayat Sipanjonga*. Bagaimana berbagai kontradiksi

²⁷ Jangan dikacaukan dengan Barataguru dari langit ketujuh yang menjadi ayah dari Wa KaaKaa.

²⁸ Zahari 1977, Jilid I, hal 35

²⁹ Pernyataan ini pernah juga penulis dengar dari beberapa informan dari kelompok *walaka*.

ini diupayakan untuk bisa diatasi di dalam institusi yang bernama kesultanan merupakan pokok bahasan yang akan diuraikan di dalam Bab 4. Sedangkan bagaimana berbagai ambiguitas dan kontradiksi itu diatasi di dalam kisah-kisah sejarah (*historical narratives*) yang ada dalam kesultanan Wolio, seperti *Hikayat Sipanjonga* maupun *Pulangana Kaomu*, akan akan dibicarakan lagi di dalam Bab 5 disertasi ini.



BAB 4

KESULTANAN WOLIO SEBAGAI INKORPORASI

4.1. Pengantar

Mendengar cerita-cerita yang bersifat gaib atau mistis mengenai Buton merupakan satu hal yang tidak sulit ditemukan. Cerita mengenai dunia gaib merupakan satu hal yang seringkali terdengar di dalam perbincangan orang Buton dalam kehidupannya sehari-hari. Salah satunya adalah cerita yang disampaikan La Jumu (bukan nama sebenarnya) manakala penulis bertamu ke rumahnya.

La Jumu sekarang ini bekerja sebagai staf ahli dari Bupati Lampung Barat. Ia diangkat sebagai staf ahli oleh Bupati Lampung Barat karena keahliannya dalam bidang pertambangan. Sebelumnya ia pernah juga menjabat sebagai Dekan Fakultas Teknik di Universitas Pakuan, Bogor. La Jumu merupakan salah seorang putra terbaik dari Buton yang menyelesaikan gelar kesarjanaannya dalam bidang Geologi dari ITB, Bandung. Setelah itu, ia melanjutkan program Paskasarjana dan meraih gelar Master dalam bidang environmental science di IPB. Ia sekarang tinggal di Bogor, meskipun ia juga memiliki rumah di dalam benteng keraton Wolio di kota Bau-Bau. Kontaknya dengan tanah kelahirannya masih cukup intens dengan seringnya ia pulang pergi Bogor – Bau-Bau. Keahliannya dalam bidang pertambangan menyebabkan tenaganya seringkali dibutuhkan dalam soal pengelolaan pertambangan aspal yang ada di pulau Buton.

Ketika kesultanan masih ada, kakek dari La Jumu merupakan *bonto ogena* (menteri besar) yang berasal dari pemukiman Baluwu. Karena itu, kakeknya dalam masa hidupnya sering disebut orang dengan panggilan *bonto ogena* La Baluwu. Karena asal usul keluarga seperti itu, La Jumu, dengan demikian, berasal dari keluarga *walaka*.

Saat bertandang ke rumahnya di Bogor, La Jumu mengutarakan kepada penulis bahwa sesungguhnya kesultanan Buton ada hubungan dengan kesultanan Aceh. Persisnya ia mengatakan bahwa raja di Kamaru¹ di pulau Buton dahulu memiliki pertalian yang erat dengan sultan Aceh. Begitu juga dengan sultan Brunei. Ia menyatakan bahwa sultan Brunei itu sesungguhnya berasal dari Buton. Ia adalah

¹ Daerah Kamaru pada masa kini termasuk ke dalam kecamatan Lasalimu

orang Buton, ujanya lagi. Oleh karena itu, katanya lagi, banyak peneliti dari Malaysia dan Brunei yang datang ke Buton untuk mencari sekaligus mengkaji kembali naskah-naskah yang ada di Buton dalam rangka menelusuri kembali pertalian kedua rumpun/bangsa ini.

La Jumu lebih lanjut mengatakan bahwa kerajaan kuno Luwu, di daratan Sulawesi, juga ada hubungannya dengan Buton. Ia kemudian meriwayatkan kisah mengenai La Baluwu, yang merupakan pendiri dari pemukiman Baluwu di dalam benteng keraton Wolio. La Baluwu, menurutnya, ada pertalian saudara dengan raja Luwu. Namun mereka terpisah dan kemudian tidak lagi saling mengetahui satu sama lain.

Subyek pembicaraan kemudian beralih ke soal orang suci, atau *sangia* dalam istilah yang seringkali digunakan orang Buton. Menurut La Jumu, orang suci (*sangia*) harus secara metafisis dihilangkan atau dimatikan dahulu baru bisa hidup kembali di tempat lain. Ia bercerita mengenai beberapa sultan di beberapa wilayah di Nusantara yang ia anggap adalah *sangia* dari Buton. Ia juga cerita mengenai rekayasa terhadap kisah kematian salah seorang ulama besar dan penziar agama Islam yang datang pertama kali di Buton yang bernama Syekh Abdul Wahid.² Dalam *Dinastic Kingship Chart*-nya monarki Wolio yang penulis sempat lihat di bekas Istana Sultan ke 38 di Baadia, dicantumkan bahwa keturunan-keturunan dari Syekh Abdul Wahid, yakni Nyai Hiba, kawin dengan La Elangi (sultan Buton ke IV dengan gelar Dayanu Ikhsanuddin, 1579-1616), Nyai Didi dikawinkan dengan La Singka (*kenipulu* I) dan Nyai Pula dengan La Bula (*sapati* I). Menurut La Jumu, Abdul Wahid ini dianggap orang awam dihukum oleh kesultanan karena kesalahannya. Padahal hal itu tidak benar, ujanya lagi. Menurutnya, itu adalah rekayasa yang dilakukan kesultanan, karena sesungguhnya *sangia* ini memiliki tugas dan misi lain di tempat yang berbeda di luar Buton. *Sangia* ini, dengan kata lain, tetap melanjutkan pengembaraannya sebagai orang suci di tempat lain untuk menjalankan tugasnya. Syekh Yusuf dari Sulawesi Selatan dianggap La Jumu juga merupakan nama lain buat *sangia* yang pernah hidup dan tinggal di Buton. Untuk membuktikan apa yang diutarakannya ini, La Jumu mengemukakan bahwa ulama besar Buton Abdul Ganiyu pernah juga

² Menurut tradisi lokal Wolio yang dibahas oleh Abubakar (1980) dinyatakan bahwa Syekh Abdul Wahid ini adalah putra dari Syekh Sulaiman keturunan Arab yang beristri puteri sultan Johor. Dalam perjalanannya pulang dari Ternate ke Johor melalui Adonara, ia bertemu dengan gurunya Imam Pasai yang bernama Ahmad bin Qois Al Aidrus di perairan Flores dekat pulau Batuatatas. Sang guru ini kemudian menugaskan muridnya ini untuk tidak segera kembali ke Johor, melainkan mampir terlebih dahulu ke Buton untuk mengislamkan penduduk di situ (hal 24).

menjadi ulama besar dan mengajar di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir.³ Katanya bagaimana hal itu mungkin terjadi, padahal saat itu pesawat tidak ada dan Abdul Ganiyu tidak pernah pergi naik pesawat ataupun kapal ke Mesir. Untuk membuktikan ini, ia mengatakan bahwa ada putra Indonesia yang belajar di Universitas Al-Azhar membuat disertasi dengan mengkaji pemikiran Abdul Ganiyu yang didapatkannya di sana. Bukti lain lagi yang diajukannya adalah mengenai riwayat sultan Buton yang pertama, yang bernama Murhum. Menurut La Jumu, sultan Murhum juga merupakan raja di Muna dan terkenal dengan nama Lakilaponto, juga raja di Konawe (daratan Sulawesi Tenggara) dengan nama Latolaki, sekaligus juga raja di Kendari dengan nama Halu-oleo. “Bagaimana hal itu bisa terjadi bersamaan apabila sultan Murhum bukan sangia”, begitu ujar La Jumu lagi.

La Jumu juga bercerita tentang anggota *sarana agama* mesjid keraton Wolio yang bernama Mojina Kalau. Ujarnya, zaman dahulu pada waktu sembahyang setiap jemaah yang bersembahyang di mesjid biasanya pulang ke rumah dengan membawa bingkisan ikan di tangannya. Ini bisa terjadi, katanya lagi, karena kemampuan Mojina Kalau ini merubah mesjid menjadi perahu yang mengapung di tengah lautan, sehingga pada saat orang kebanyakan masih terlelap tidur ia bisa mendapatkan banyak ikan dari para nelayan. Dalam tradisi rakyat, para moji (bilal) dari mesjid keraton Wolio ini memang dipercaya sebagai tokoh spiritual yang menjaga dan mendatangkan kesejahteraan bagi rakyat di kesultanan. Dari kelompok moji inilah para *bisa* berasal. *Bisa* adalah semacam dukun yang diyakini rakyat memiliki keahlian menyembuhkan orang sakit. Para moji ini berasal dari kelompok *walaka*. Lebih lanjut La Jumu mengutarakan bahwa ada ungkapan di Buton kalau ikan susah didapat pelaut/nelayan, maka yang salah adalah pejabat mesjid keraton Wolio. Mojina Kalau, katanya juga, pernah menantang agar haram hukumnya bagi orang Buton untuk naik haji. Namun hal ini diredakan dan dibujuk oleh sultan saat itu agar berkenaan dengan hal yang satu ini (baca: soal naik haji) jangan dikotak-katik. Dengan kata lain biarlah orang Buton naik haji.

³ Dalam tradisi sejarah Islam, pendirian Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir, dihubungkan dengan orang-orang dari bani Fatimiah yang terusir dari Mekkah. Saat itu di Mekkah terjadi konflik antara golongan Syi'ah dan non-Syi'ah, sehingga tokoh Syiah ini terpaksa harus pindah keluar Mekkah dan menetap di beberapa negara lain. Berdasarkan adanya latar belakang sejarah pertalian dengan tokoh Syi'ah inilah, maka Universitas Al-Azhar biasanya juga dipertalikan dengan Fatimah Az-Zahra sebagai istri dari Ali bin Abi Thalib yang merupakan tokoh utama di dalam kelompok Syiah. Fatimah Az-Zahra adalah putri dari Nabi Muhammad SAW yang kemudian kawin dengan Ali bin Abi Thalib.

La Jumu juga menceritakan keajaiban yang dialami salah seorang keluarganya yang naik haji. Keluarganya ini saat di Mekah selalu melihat dan bertemu dengan salah seorang keluarganya yang lain, yang walaupun tidak naik haji, namun bisa ditemuinya di sana. Ia mempertegas bahwa bagi orang Buton, Mekah itu jauh tapi dekat, dekat tapi jauh. Bagi yang berbakat dan memiliki kemampuan, naik haji bisa menjadi sedekat bantalnya sendiri.

Lebih lanjut ia bercerita tentang proses upacara yang dirayakan oleh orang Buton soal kematian. Ada salah seorang pamannya, yang terdampar di satu goa di pinggir pantai karena kapal yang ditumpangnya hancur terhantam batu karang. Pamannya ini selalu mendapatkan kiriman makanan selama 40 hari sebelum ia akhirnya berhasil keluar dari goa dan bertemu dengan penduduk kampung terdekat dari pantai itu. Ia percaya bahwa hal tersebut ada hubungannya dengan upacara 40 hari yang dilakukan orang Buton untuk membekali makanan bagi para arwah. Katanya, kalau orang yang bersangkutan ditakdirkan belum mati, maka ia akan kembali ke sanak saudaranya seperti kasus pamannya tersebut.

Ia juga meriwayatkan bahwa Wolio berasal dari kata waliyullah, yang berarti tempat para wali yang menyimpan banyak misteri. Ia juga bercerita bahwa sebetulnya Islam sudah ada di Buton jauh sebelum Islam itu sendiri ada (maksudnya: Islam yang dilahirkan di jazirah Arab ada). Ia menyampaikan kenapa untuk jari telunjuk, bahasa Buton tidak mengenal kata lain selain Shahada. Dengan itu ia ingin mengatakan bahwa Buton dari awalnya sudah Islam. Ia meriwayatkan juga soal Kaisar Rum dan Mekah yang mendengar ramalan akan adanya satu negeri yang besar di Timur, karena itu mereka mengirim utusannya ke Buton. Ia menghubungkan kisah ini dengan “jubah Mekah” dan “jubah Rum” yang terkenal di Buton sebagai kelengkapan kemuliaan kesultanan Wolio. Dalam naskah *Kanturuna Mohelana* (mid abad ke-19, hal 35-37) memang dituliskan bahwa sultan Rum dan sultan Mekah pernah datang berkunjung ke Wolio.⁴

⁴ Di dalam masyarakat yang kebudayaannya masih kuat dipengaruhi tradisi Melayu cerita seperti ini memang banyak sekali beredar. Dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* (hal 38) disebutkan bahwa Khalifah Mekah mendengar tentang adanya satu negeri yang bernama Samudra dan khalifah ini kemudian memutuskan untuk mengirimkan sebuah kapal ke sana untuk memenuhi ramalan Nabi Muhammad bahwa suatu hari nanti akan ada sebuah kota besar di timur yang bernama Samudra, yang akan menghasilkan banyak orang suci.

La Jumu ketika bercerita mengenai misteri tanah Buton juga mengutip sebuah syair sebagai berikut:⁵

tuamo siy iaku kupatindamo
 ikompona incoma uyincana
 kaapaaka upeelu butuuni
 kuma-anaiya butuuni kokompo
 motodikana inuncana kuruani
 yitumo duka nabiya akooni
 apaincanamo sababuna tana siy
 tuamo siy awwalina wolio
 inda kumondoa kupetula-tulaa keya
 soo kudingki awwalina tia siy
 taoakana akosaro butuuni
 amboorasimo pangkati kalaangaana

Artinya :

demikian itu saya bertanya
 di perut siapa engkau nampak
 karena engkau suka butuuni
 kuartikan butuuni mengandung
 yang terdapat di dalam alkuran
 di situlah pula Nabi bersabda
 melahirkan asal sebab tanah ini
 demikian ini awalnya Wolio
 tidak selesai kuceritakan semua
 hanya kusinggung (sedikit) awalnya seperti tersebut
 sebabnya bernama butuuni
 menempati kedudukan yang tinggi

Terakhir ia menceritakan bahwa Buton akan kembali berjaya dan besar. Di tanah Buton akan tertancap duapuluh tujuh bendera dari berbagai negara besar di dunia. Kebesaran dan kejayaan Buton akan kembali terwujud oleh orang-orang asal Buton yang sudah tidak lagi tinggal di Buton dengan dibantu berbagai orang luar yang tertarik kepada Buton. Berkenaan dengan peran orang luar ini, La Jumu kemudian menceritakan soal temannya orang Batak yang ber-ibu orang Solo (beragama

⁵ Orang-orang tua di Buton suka mengutip syair ini ketika menjelaskan arti kata Buton. Penulis juga pernah mendengar syair ini diutarakan oleh La Ode Aegu (salah seorang anggota Sarana Agama) kepada penulis pada tahun 1992 saat beliau masih hidup. Syair ini sebetulnya berasal dari naskah kabanti yang berjudul *Kanturuna Mohelana* (hal 326).

Katholik) dan menjadi direktur perusahaan aspal di Buton. Temannya orang Batak ini berbisik kepadanya saat mendengar uraian La Jumu bahwa orang luar itu barangkali dirinya (baca: direktur itu). La Jumu meyakini bahwa pernyataan temannya direktur perusahaan aspal yang ada di Buton ini bukan satu kebetulan, melainkan sesuatu yang memang sudah direncanakan oleh Yang Maha Kuasa. Kemudian ia cerita bahwa aspal yang ada di pulau Buton sekarang ini hanya ada satu-satunya di dunia saat ini, karena di wilayah lain di dunia aspal sejenis itu sudah habis semua. Menyambung soal ini La Jumu kemudian bertanya kenapa penulis tertarik kepada Buton. Kenapa penulis yang pernah belajar jauh-jauh di Chicago, Amerika, kemudian bisa tertarik kepada Buton. Menurutnya, ini pasti ada maksudnya dari Yang Maha Kuasa. Katanya lagi, sangat mungkin penulis juga akan berperan dalam rangka memajukan dan membuat Buton besar dan berjaya kembali. La Jumu kemudian menyampaikan bahwa karena keyakinannya akan “ramalan itu”, maka ia mengusung Laksamana La Ode Dayan yang sudah lama tinggal di luar Buton (baca: Jakarta) untuk menjadi calon gubernur Sulawesi Tenggara yang pemungutan suaranya dilaksanakan pada tanggal 2 Desember 2007.⁶

Ia menutup uraiannya bahwa Buton penuh dengan misteri, namun ketika misteri itu dikeluarkan maka ia jadi haram. Ia menganalogikan hal itu dengan makanan/kotoran yang ada di dalam perut manusia. Ketika masih ada di perut, makanan itu masih bersifat suci. Namun ketika sudah di keluar, maka itu berubah menjadi haram dan orang harus kembali mengambil wudhu ketika bersentuhan dengannya. Tersirat dalam pernyataan ini bahwa sesuatu hal yang bersifat ramalan atau gaib bisa hilang kemanjurannya justru karena hal itu sudah diungkapkan. Karena sudah diungkapkan, maka ia sudah tidak bersifat gaib lagi; dan karena tidak lagi gaib, maka ia tidak lagi mujarab.

Masih berhubungan dengan persoalan di atas, maka La Jumu juga mengatakan bahwa golongan *siolombona* adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan mengenai kenyataan/kebenaran. Sesuatu dinyatakan benar kalau hal itu keluar dari mulut anggota *siolimbona*. Meskipun sultan bisa jadi mengetahui sesuatu, namun kebenaran mengenai sesuatu hal harus datang dari kelompok *siolombona*. Sehubungan dengan hal ini, menarik untuk memperhatikan keluhan para keturunan

⁶ Dalam perkembangan PILKADA provinsi Sulawesi Tenggara, La Ode Dayan akhirnya tidak bisa ikut serta dalam putaran kampanye karena tidak cukup mendapatkan dukungan 15% suara di lembaga legislatif di tingkat provinsi. Ia dengan kata lain tidak cukup mendapatkan suara dari wakil partai yang ada di lembaga legislatif tingkat provinsi.

anggota *siolimbona* berkenaan dengan semacam pertunjukan tentang upacara pelantikan sultan Buton yang naskah pertunjukannya disusun dan dibuat oleh orang-orang yang berasal dari kelompok *kaomu*. Saat penulis melakukan penelitian di Buton pada bulan April 1982, penulis memang sering mendengar keluhan ini keluar dari mulut para keturunan keluarga *siolimbona*. Saat itu pertunjukan pelantikan sultan memang sering diperagakan di hadapan para tamu, terutama pejabat negara, yang sedang berkunjung ke Buton. Menilik isi dari naskah pertunjukan itu, yang kebetulan fotocopinya juga dimiliki oleh penulis, maka dapat dilihat bahwa kandungan isinya pada dasarnya tidak berbeda dengan apa-apa yang diutarakan oleh keturunan para anggota *siolimbona*. Rupanya yang digugat bukan berkenaan dengan kandungan isinya melainkan lebih berkenaan dengan soal bahwa hak untuk menyampaikan hal-hal berkenaan dengan adat Buton harus datang dari mulut mereka yang merupakan keturunan keluarga *siolimbona*. Hakekat seperti inilah yang juga kembali diutarakan oleh La Jumu kepada saya saat bertamu di rumahnya.

Kembali kepada perbincangan La Jumu pada penulis, maka dapat penulis sampaikan bahwa pada saat mengantar kami ke mobil saat pamitan, seorang rekan penulis asal Buton yang menemani penulis saat itu meminta La Jumu menulis artikel tentang Buton yang akan diterbitkan oleh Pemda Bau-Bau. Merespon hal itu, La Jumu malahan balik mengajak Yusran, nama rekan penulis itu, dan juga penulis sendiri untuk menulis bersama-sama Yayasan Pencinta Kebudayaan Buton yang dikelola oleh La Jumu. Dengan itu ia ingin menegaskan kembali bahwa Buton hanya bisa berjaya lagi di tangan orang Buton yang sudah tinggal di luar Buton dengan bantuan orang luar, seperti juga diri penulis.

Harus penulis akui bahwa sepanjang perbincangan dengan La Jumu itu, penulis bisa terseret ke dalam relung-relung dan nuansa mistis yang dibangun oleh La Jumu melalui kisah-kisah yang diriwayatkannya. Meskipun penulis sudah cukup sering mendengar kisah-kisah serupa itu tetap saja penulis terbuai ke dalam nuansa mistis tersebut. Asal-usul penulis sebagai orang yang bukan berasal dari Buton tidak menjadi soal lagi, buktinya penulis “terjerat” dan “terseret” masuk ke dalam dunia gaib yang penuh misteri tersebut. Rupanya apa yang disebut oleh Levy-Bruhl (1923) sebagai “*Primitive Mentality*” yang bisa mengungkung cara berpikir manusia saat berkonfrontasi dengan dunia mistis, sehingga orang yang bersangkutan cenderung untuk ikut bergabung dan berpartisipasi di dalam kekuatan luar biasa yang ada di

dunia mistis tersebut juga sempat menyerang diri penulis.⁷ Sesungguhnya persoalan inilah yang ingin penulis uraikan di bawah ini, karena kesultanan Wolio menurut hemat penulis sarat dengan muatan gaib serupa itu. Kesultanan Wolio merupakan satu entitas mistis yang memiliki kemampuan untuk memasukkan berbagai hal ke dalam dirinya sebagai satu kesatuan yang utuh. Oleh karena itu maka penulis beranggapan bahwa kesultanan Wolio juga dapat dilihat sebagai satu *incorporation*⁸, yang memiliki kemampuan bisa menginkorporasikan berbagai hal ke dalam satu kesatuan yang utuh.

4.2. Kesultanan Sebagai Satu Entitas Mistis

Setiap kajian mengenai gejala mistisisme, termasuk kajian mengenai kesultanan sebagai satu entitas mistis, menghadapi beberapa hambatan yang cukup sulit untuk bisa diatasi bagi setiap penelitinya. Masalah utamanya adalah pada persoalan ketika “lembayung senja mistis” yang menghangatkan raga dan emosi diganti dengan penalaran ilmiah dan pencarian fakta yang “bebas nilai dan emosi”, maka yang tersisa adalah satu kehampaan ruang dan waktu tanpa makna. Bahasa mistis, kecuali diujarkan kembali di dalam lingkaran magis dan mistis awalnya, akan berubah menjadi sesuatu yang sangat menggelikan. Metafor-metaforanya yang begitu mengagumkan dan pencitraan-pencitraannya yang begitu merangsang imajinasi bisa dengan mudah tergelincir menjadi satu “khayalan” seseorang yang “sakit” dan tidak waras jiwanya manakala metafor dan pencitraan mistis itu dijauhkan dari kekayaan warna-warni emosi yang bisa dibangkitkan alam mistis dalam jiwa manusia. Begitu juga dengan gejala *political mysticism*. Ia menghadapi resiko kehilangan kekuatan mantranya dan menjadi sesuatu yang tidak masuk akal dan kehilangan maknanya sewaktu dicerabut dari lingkungan maupun lingkup waktu dan ruang asalnya. Bagi kebanyakan orang masa kini tentu sulit untuk bisa memahami bahwa orang-orang Buton di masa lampau bisa meyakini bahwa penguasa kolonial Belanda di masa lampau memiliki “kesaktian” untuk bisa mendatangkan “guntur” dan “halilintar” yang bisa membinasakan orang dalam jarak puluhan meter jauhnya. Bagi orang tua yang ada di Buton kala itu, meriam yang dimiliki oleh orang Belanda tidak dipahami

⁷ Untuk cara berpikir “primitif” dan berbagai konsekuensi ikutannya akibat *mystical encounter* yang dialami manusia, lihat Levy-Bruhl 1923 dan 1926

⁸ Untuk uraian mengenai *kingship* sebagai satu *incorporation*, lihat karya klasik Kantorowicz 1981 (1957).

sebagaimana kita masa kini memahami benda tersebut, sehingga keyakinan mereka bahwa penguasa Belanda adalah orang “sakti” adalah sesuatu yang sangat riil bagi orang tua-tua di Buton saat itu.⁹ Berdasarkan alasan inilah maka uraian mengenai kesultanan sebagai satu entitas yang bersifat mistis harus selalu dikaitkan dengan konteks sosial dan budaya waktu itu agar dapat dipahami secara lebih baik.

Gambaran mengenai kesultanan Wolio sebagai satu entitas yang bersifat mistis sudah tergambarkan dalam riwayat mengenai awal pembentukan monarki Wolio. Ratu pertama monarki ini berasal dari dunia atas langit yang diikuti dengan berbagai keajaiban dan kekuatan gaib yang dimiliki oleh makhluk-makhluk atas langit, seperti kemampuan mendatangkan gejala petir, halilintar, angin topan dan badai, serta merubah matahari menjadi gelap gulita. Nuansa mistis dan gaib seperti itu berlanjut di dalam kehidupan kesultanan yang kemudian. Dan penulis akan memulainya dengan berbagai pokok bahasan di sekitar tata cara pemilihan dan pengangkatan sultan.¹⁰

Gambaran dari cara pemilihan dan pengangkatan sultan berikut ini lebih merupakan konstruksi yang disusun secara struktural dan *conjectural*, dan bukan gambaran kisah peristiwa atau *evenementielle* dalam istilah yang terkenal dari Braudel (1980). Sebagai sesuatu yang bersifat struktural dan *conjectural*, konstruksi ini dibangun atas dasar pencarian terhadap hal-hal yang konstan dari pranata sosial itu (baca: tata cara pengangkatan dan pelantikan sultan) yang terekam dalam catatan-catatan orang dan kesadaran kolektif warga masyarakat.

4.2.1. Pemilihan sultan

Manakala seorang sultan meninggal dunia ataupun diturunkan dari tahtanya karena dianggap melakukan pelanggaran adat, maka sultan yang baru harus segera dipilih dan dilantik untuk mengisi jabatan sultan yang kosong. Pertama-tama yang dilakukan

⁹ Beginilah keluhan yang seringkali disampaikan informan muda mengenai cerita-cerita para nenek/kakek mereka tentang “keajaiban-keajaiban” yang seringkali nenek/kakek mereka alami dahulu di masa mudanya. “Keajaiban-keajaiban” itu termasuk kemampuan meriam yang dimiliki oleh penguasa Belanda, serta candu yang bisa membuat orang tidur nyenyak.

¹⁰ Uraian soal ini merupakan konstruksi yang dibangun berdasarkan wawancara penulis dengan beberapa keturunan keluarga *siolimbona* digabungkan dengan kajian pustaka mengenai catatan pelantikan sultan yang dimiliki oleh keluarga Mulku Zahari serta tulisan Sarjana Belanda van den Berg (1939) dan laporan yang ditulis oleh Assistant Resident Buton pada masa kolonial Belanda H.W. Vonk (1937).

oleh anggota Syarat Kerajaan (*sarana Wolio*)¹¹ yang utama, yakni *sapati*, *kenipulu*, *bonto ogena* dan *siolimbona*, adalah melakukan pertemuan untuk membicarakan soal pengambilan alat-alat kelengkapan kemuliaan sultan dari *kamali* (istana) sultan yang wafat atau diturunkan. Dalam bahasa Wolio, alat kelengkapan ini disebut dengan istilah '*parintana baaluwu operopa*'. Dalam tradisi masyarakat Buton, asal muasal '*parintana baaluwu operopa*' bermula pada peristiwa ketika Betoambari dan Sangariana sebagai "raja" di kampung Baluwu dan Peropa mengembangkan alat-alat kelengkapan kemuliaan ratu Wa KaaKaa dan raja Sibatara, yang berupa payung kebesaran raja/ratu pertama Monarki Wolio saat itu. Payung kebesaran raja dan ratu pertama ini yang disebut dengan istilah huu.¹²

Pada pertemuan Syarat Kerajaan itu dibicarakan dan ditentukan hari untuk mengambil alat-alat kelengkapan kemuliaan sultan serta waktu pertemuan Syarat Kerajaan yang berikutnya. Setelah disepakati waktu harinya, baru perihal tersebut disampaikan kepada keluarga tertua dari sultan yang wafat.

Pada pertemuan Syarat Kerajaan yang kedua, semua anggota Syarat Kerajaan secara lengkap hadir. Tentu tanpa kehadiran sultan, karena sultan yang lama sudah tiada dan yang baru belum terpilih. Setelah semua anggota Syarat Kerajaan hadir di *baruga* (balai pertemuan), maka kedua *bonto ogena* (menteri besar) mengirim perutusan untuk mengambil alat kelengkapan kemuliaan sultan tersebut. Perutusan ini terdiri dari delapan *bonto*/menteri dari *siolimbona* ditambah dengan delapan orang lain yang sudah terpilih dari kelompok *bobato*¹³ sebagai wakil mereka. Perutusan itu kemudian mengambil alat kelengkapan kemuliaan sultan dari istana sultan dan membawanya ke *baruga*. Dari *baruga* alat kelengkapan kemuliaan sultan itu kemudian dihantarkan lagi ke rumah *bonto* Peropa, dan disimpan di sana sampai waktu pelantikan sultan yang baru tiba. Sebagai catatan perlu disampaikan di sini bahwa pengambilan alat kelengkapan kemuliaan sultan dari istananya harus mempertimbangkan bahwa upacara peringatan malam ke-40 atau ke-120 hari

¹¹ Syarat Kerajaan terdiri dari sultan sendiri, *sapati*, *kenipulu*, *kapita kao* (2 orang), *bonto ogena* (2 orang), *siolimbona* (8 orang), *bonto inunca* (11 orang), *bonto lencina* (8 orang), *bobato/lakina* (40 orang), dan Sarana Agama yang terdiri dari lakina agama (1 orang), imam (1 orang), khotib (4 orang), *moji* (10 orang), *mukimu* (40 orang). Istilah lokal yang digunakan untuk menyebut Syarat Kerajaan ini adalah *Sarana Wolio*.

¹² Lihat *Hikayat Sipanjonga*, hal 25-26

¹³ *Bobato* adalah penguasa-penguasa yang memerintah di beberapa kerajaan kecil di bawah kesultanan Wolio. Mereka biasanya dimasukkan sebagai golongan *kaomu*. Lihat, misalnya, *Pulangana Kaomu* sebagai satu catatan mengenai asal usul golongan *kaomu* di kesultanan Wolio beserta hak-hak ikutannya.

wafatnya sultan sudah selesai dilaksanakan. Terkandung pengertian di sini bahwa “esensi dari sultan yang hakiki” harus rampung dilepaskan (di-*makzul*-kan, dalam bahasa setempat) sebelum alat perlengkapan kemuliaan sultan boleh ditanggalkan dari ranahnya sultan yang wafat itu. Sebagai contoh, sultan Buton ke 37, Muhammad Hamidi, meninggal pada tanggal 23 Februari 1937. Dan upacara pelantikan dan pengangkatan sumpah sultan ke 38, La Ode Muhammad Falihi, baru bisa dilaksanakan pada hari Jumat tanggal 8 Juli 1938.¹⁴

Dalam pertemuan selanjutnya untuk menentukan hari diadakan pencalonan, rapat dipimpin oleh *sapati* dan dihadiri oleh pembesar kerajaan seperti *kenipulu*, kedua *kapita lao*, kedua menteri besar (*bonto ogena*) dan kesembilan *bonto*/menteri *siolimbona*. Setelah diadakan kesepakatan mengenai hari pencalonan, maka menteri besar yang tertua umurnya mengundang kesembilan menteri *siolimbona* dan satu menteri besar lainnya untuk hadir dalam penentuan calon sultan. Dalam penentuan calon sultan ini hanya hadir mereka sebelas orang, yakni kedua menteri besar dan kesembilan menteri *siolimbona*. Pertemuan kali ini dipimpin oleh *bonto ogena*, dan calon yang dikemukakan mereka wajib dari kalangan bangsawan (baca: *kaomu*) keturunan *Kamborumboru Talu Palena*. Sedikit mengenai *Kamborumboru Talu Palena*, perlu disampaikan disini bahwa pada masa sultan La Elangi (sultan ke IV, masa pemerintahan: 1578-1615) ditetapkan ketentuan adat bahwa jabatan sultan, *kenipulu* dan *sapati* hanya boleh dijabat oleh kalangan *kaomu* keturunan La Elangi, yang dikenal dengan istilah *kaomu* cabang Tanailandu, atau keturunan *sapati* saat itu, yang dikenal sebagai *kaomu* cabang Tapi Tapi, maupun keturunan *kenipulu* waktu itu yang dikenal sebagai *kaomu* cabang Kumbewaha. Sejak saat itu secara adat jabatan sultan, *sapati* dan *kenipulu* hanya boleh dirotasi di antara ketiga cabang *kaomu* ini (baca: *Kamborumboru Talu Palena*). Dari catatan sejarah yang ada, kesultanan sampai dengan masa sultan yang terakhir (ke 38), jabatan sultan pernah diduduki oleh 15 orang dari cabang Tanailandu, 5 orang dari cabang Tapi-Tapi dan 14 orang dari cabang Kumbewaha. Kehidupan para bangsawan dari ketiga cabang *Kamborumboru* ini masing-masing diawasi oleh tiga orang menteri *siolombona*: *bonto* Peropa, Gundu-Gundu dan Rakia mengawasi kaum Tanailandu; *bonto* Baluwu, Barangkatopa dan Wandailolo mengawasi kaum Tapi-Tapi; dan *bonto* Gama, Siompu dan Melai mengawasi kaum Kumbewaha. Jadi kesembilan *bonto* dari *siolimbona* sudah

¹⁴ Lihat Zahari 1977, III, hal 126; dan Berg 1939, hal 489.

mengetahui betul sifat dan karakter para bangsawan dari masing-masing cabang yang mereka awasi. Oleh karena alasan ini maka tidak heran apabila pak Mujur mengatakan bahwa kaum *kaomu* kalau terpaksa harus lewat di depan rumah mereka (baca: keluarga para *bonto* atau *bonto ogena*) maka bangsawan *kaomu* harus berjalan dengan sopan sambil membungkukkan badannya. Rumah para *bonto dan bonto ogena* di masa lampau biasanya memiliki tirai bambu di verandah rumahnya sehingga mereka bisa mengawasi secara leluasa perilaku orang-orang di luar rumahnya tanpa diketahui oleh orang-orang yang bersangkutan. Kembali kepada pembahasan dalam pertemuan yang bersifat tertutup (baca: rahasia) dari kedua *bonto ogena* dan kesembilan menteri *siolimbona*, maka dikemukakan di sana nama semua calon dari masing-masing anggota *siolimbona*. Pada pertemuan itu para *bonto* dari *siolimbona* mengemukakan calon mereka kepada *bonto ogena*. Nama orang yang mereka calonkan boleh lebih dari satu orang namun kesemuanya maksimum hanya boleh enam orang. Nama calon-calon ini mereka jaga secara ketat tidak boleh diketahui orang lain sebelum hari pelantikan sultan tiba. Nama calon sultan itu di-‘kandung’ mereka dengan baik. Begitu istilah yang seringkali mereka gunakan. Pada saat itu mereka juga mempertimbangkan nama calon sultan yang dikehendaki oleh para pembesar kerajaan, namun hal tersebut sifatnya tidak mengikat mereka. Artinya kedua *bonto ogena* dan kesembilan *bonto siolimbona*-lah yang berhak secara adat menentukan siapa yang nantinya jadi sultan. Ketetapan yang diambil oleh *bonto ogena* dikenal dalam adat dengan istilah ‘*apasoa*’, yang artinya ‘dipaku’ atau ‘diteguhkan’. Nama para calon yang sudah ‘diteguhkan’ ini perlu dilakukan penyaringan lagi. Penyaringan ini dikenal dalam adat dengan istilah ‘*afalia*’ yang kira-kira berarti ‘difirasatkan’. Kegiatan ‘*afalia*’ ini dimaksudkan untuk mendapatkan firasatnya: apakah calon sultan yang diterima itu baik atau tidak? Pelaksanaan kegiatan ‘*afalia*’ ini ditentukan dengan melihat petunjuk hari baik atau buruk yang tercantum dalam buku *Ja Afara Shadiqi*.¹⁵ Buku ini dinamakan demikian karena diyakini berasal dari penulisnya yang bernama Ja’far Shadiq.

¹⁵ Buku *Ja Afara Shadiqi* adalah buku yang berisikan petunjuk hari dan waktu yang baik dan buruk berdasarkan perhitungan-perhitungan hari malam bulan menurut urutannya dari satu hingga tiga puluh hari. Sebagai ilustrasi dapat dikemukakan di sini bahwa hari ketiga bulan dinamakan ‘harimau’. Dalam buku *Ja Afara Shadiqi*, hari ini disebut ..”jahat lagi naas, karena tatkala itulah Nabi Adam as dikeluarkan Allah dari syurga pada malam itu juga.” (hal 3). Setiap hari dalam perhitungan ini dinamai dengan kebanyakan istilah-istilah binatang, seperti harimau, kerbau, gajah, dan lain sebagainya, berikut berbagai karakter hari yang menyertainya.

Terkenal di dalam tradisi kerajaan-kerajaan di Nusantara, termasuk yang berada di kawasan Maluku dan sekitarnya, bahwa para pemimpin kerajaan-kerajaan di kawasan ini, seperti Ternate, Tidore, Bacan dan Jailolo, adalah keturunan para sayid. Dikatakan bahwa keturunan para sayid di sana itu bernama Ja'far.¹⁶ Dia berasal dari anak-anak keturunan Imam Ja'far Shadiq as, atau imam keenam Syi'ah.¹⁷ Dalam jalannya sejarah yang terjadi di Nusantara, para sayid dari Iran ini, sebagaimana diuraikan oleh Iqbal (2006, hal 15), memang pernah memegang tugas penting dalam perdagangan obat-obatan di Maluku pada sekitar abad ke 13 dan 14.¹⁸ Silsilah para raja di Maluku memang mengakui sebagai keturunan Ahlulbait as. Maksudnya, para raja di Maluku adalah keturunan dari nabi Muhammad SAW, karena kata '*ahlubait*' berasal dari kata '*ahlul*' yang berarti 'keluarga' dan '*bait*' berarti 'rumah' (baca: rumahnya nabi Muhammad). Berdasarkan pertalian para sayid dari Iran ini dengan Ali bin Abi Thalib, dan melalui Ali bin Abi Thalib dengan Fatimah Az-Zahra yang merupakan putri dari nabi Muhammad SAW, maka para raja di Maluku juga dapat menyatakan dirinya adalah keturunan dari nabi Muhammad SAW.

¹⁶ Banyaknya nama Ja'far itu tidak harus membingungkan kita, karena dalam tradisi Syi'ah seseorang bisa diberi nama dari leluhurnya yang termashur sebagai tanda kehormatan apabila orang yang bersangkutan memiliki kualitas spiritual yang mengagumkan banyak orang. Sunan Kudus di Jawa memiliki nama asli Ja'far Shadiq, dan ini tidak harus disamakan dengan Ja'far Shadiq as iman keenam Syi'ah, meskipun Sunan Kudus memang diyakini orang merupakan keturunan dari iman keenam Syi'ah ini.

¹⁷ Seperti kita ketahui kelompok Syi'ah sangat percaya bahwa pada masa-masa yang penuh dengan kekacauan, Allah selalu mengutus seseorang yang berperan sebagai iman yang akan membawa dan mengembalikan keteraturan dan kebaikan di dunia. Ja'far Shadiq adalah iman yang dinanti-nantikan oleh kelompok Syi'ah yang kebetulan hidup dan muncul setelah Iman yang kelima tiada, sehingga ia diberi gelar sebagai iman keenam.

¹⁸ Islamisasi di Nusantara masih menyisakan beberapa persoalan yang belum tuntas terselesaikan, karena sulitnya menemukan bukti otentik yang secara pasti bisa digunakan sebagai pegangan yang definitif untuk melakukan perhitungan (lihat Ricklefs 2005, hal 27-48). Umumnya sarjana sependapat bahwa Islamisasi terjadi melalui jalur perdagangan, dan bisa dilakukan melalui *channel* pedagang asing (seperti Arab, Cina, Gujarat/India, dan Persia) maupun pedagang lokal sendiri, seperti yang berasal dari Giri di Jawa Timur misalnya. 'Teori India' menyatakan bahwa Islam di bawa oleh pedagang yang berasal dari Gujarat. 'Teori Persia' menyatakan bahwa Islamisasi Nusantara itu dibawa oleh pedagang dari Iran. Dan 'Teori Arab' menyatakan bahwa Islamisasi itu dibawa oleh pedagang dari Arab, yang terjadi dalam dua tahap, yakni tahap awal yang sudah ada di Indonesia dengan bukti bahwa antara tahun 904 dan pertengahan tahun 1100'an, utusan-utusan dari Sriwijaya ke istana Cina memiliki nama Arab. Bukti lainnya ialah bahwa pada tahun 1282, raja Samudera di Sumatera bagian utara mengirim dua utusan bernama Arab ke Cina. Ini adalah tahap awal dari 'teori Arab' meskipun saat itu bisa sedikit banyak ditentukan bahwa komunitas muslim lokal belum terlalu besar jumlahnya. Tahap kedua dalam 'Teori Arab' ialah saat terjadinya gerakan Wahabi dari Saudi Arabia yang datang ke Nusantara sekitar awal abad ke 19. Perang Padri merupakan perang yang terjadi di Minangkabau antara paham Syi'ah yang lebih dahulu ada dengan paham gerakan Wahabi yang datang kemudian yang menganggap bahwa kelompok Syi'ah banyak melakukan penyimpangan dalam ajaran agama Islam. Disamping ketiga teori itu (yakni teori India, teori Persia dan teori Arab), kita dapat juga menambahkan satu lagi teori proses Islamisasi di Indonesia yang berasal dari pedagang Muslim Cina, seperti rombongan Laksamana Zheng He, yang banyak kemudian menetap dan membentuk pemukiman di sepanjang pantai Nusantara. Pemukiman Giri di Jawa Timur merupakan salah satu contoh dari hal tersebut.

Silsilah para raja di Buton juga memperlihatkan hal yang serupa. Salah satu ulama Buton pada masa kesultanan adalah Syarif Muhammad. Ia diyakini orang Buton sebagai salah seorang keturunan dari Ja'far Shadiq yang datang ke Buton dan akhirnya kawin dengan salah seorang putri sultan dari tanah Buton ini. Syarif Muhammad dikawinkan dengan putri sultan, karena ia berhasil menyembuhkan putri sultan itu yang tadinya sakit. Cerita pendatang Arab dan Persia yang dikawinkan dengan putri sultan karena berhasil menyembuhkan sakitnya sang putri adalah cerita yang umum didapati dalam tradisi di Nusantara, seperti *Hikayat Melayu*, *Hikayat Banjar*. Sebagai satu peristiwa sejarah hal itu mungkin saja terjadi karena sebagaimana penulis telah sampaikan sebelumnya para pedagang Arab dan Persia itu memang berperan sebagai pedagang yang membawa obat-obatan untuk dijual sepanjang rute pelayaran mereka sebelum mereka sampai ke Maluku untuk membeli rempah-rempah di sana. Karena adanya pertalian darah dengan keturunan Ahlulbait Rasulullah SAW (baca: Ja'far Shadiq as) maka para sultan Buton menyatakan dirinya juga adalah keturunan dari nabi Muhammad SAW. Muhammad Zafar Iqbal (2006, hal 35-36) menyatakan bahwa pada abad ke-16 M, seorang mubalig Arab bernama Syarif Muhammad bersama beberapa pengikutnya, tiba di Mindanao, di Selatan Filipina, dari Malaysia untuk menyebarkan Islam. Disebutkan bahwa ia adalah putra dari seorang Arab bernama Syarif Ali Zainal Abidin, dari kalangan para sayid Alawi Handramaut. Para sayid Alawi, dalam jumlah besar, datang ke Kepulauan Nusantara melalui jalur India, misalnya Sayid Usman bin Shahab yang memerintah kerajaan Siak dan Sayid Hussain al-Qadri yang menjadi sultan di kerajaan Pontianak, di Kalimantan. Hal ini barangkali berkaitan dengan apa yang diyakini oleh orang Buton tentang mubalig Arab Syarif Muhammad yang pernah datang dan tinggal menetap di Buton.

Kembali kepada pokok bahasan mengenai kegiatan '*afalia*', maka setelah ditentukan hari baiknya maka diadakan pertemuan yang biasanya diadakan pada malam hari di Mesjid Agung Keraton untuk memfirasatkan baik-buruk nama-nama calon sultan yang diajukan. Pada malam yang baik itu, yang dipilih menurut petunjuk buku *Ja Afara*, kesembilan menteri *siolimbona* berkumpul di Mesjid Agung Keraton. Setelah berkumpul semua, maka salah seorang dari mereka melakukan sembahyang, sedangkan seorang yang lain membuka Al Qur'an sekehendak hatinya tanpa ditentukan terlebih dahulu olehnya juz dan ayat mana yang mau dibuka. Setelah dibuka lalu dihitung berapa banyak huruf "*kh*" pada halaman sebelah kanan dan

berapa banyak huruf “*sh*” pada halaman sebelah kiri. Huruf “*kh*” menunjuk makna kata “*khair*” yang berarti “baik”, sedangkan “*sh*” menunjuk makna “*sharr*” yang artinya “buruk”. Apabila dalam perhitungan itu diperoleh lebih banyak “*sh*” daripada “*kh*” maka calon yang bersangkutan lebih banyak buruknya daripada baiknya. Atau sebaliknya lebih banyak baiknya manakala “*kh*” lebih banyak daripada “*sh*” . Sangat jarang terjadi bahwa di antara sekian calon yang difirasatkan, tidak ada satupun calon yang memiliki kelebihan mutlak, sehingga kedua *bonto ogena* tidak dapat menetapkan calon terpilih. Seandainya demikian-pun terjadi, maka *bonto ogena* kemudian menetapkan dua calon yang menonjol di antara calon-calon yang ada untuk dilakukan *afalia* ulangan. Baru setelah difirasatkan ulangan dilakukan, satu calon dengan hasil yang terbaik dipilih. Calon yang terpilih ini secara adat masih dirahasiakan, dan tidak ada satu orangpun yang boleh mengetahuinya kecuali pejabat-pejabat yang bertugas untuk itu, yakni kedua *bonto ogena* dan kesembilan *bonto siolimbona*. Kerahasiaan nama calon terpilih ini disebut dalam adat dengan istilah ‘*ikokompoakana baaluwu operopa*’, artinya ‘yang dikandung oleh Baluwu dan Peropa’. Istilah ‘kandungan yang dirahasiakan’ merupakan satu konsep yang penting untuk masyarakat Buton ini. Kata ‘Buton’ sendiri oleh beberapa kalangan masyarakat Buton dianggap berasal dari kata ‘*butuuni*’ (bahasa Arab) yang berarti perut yang mengandung. Pulau Buton ini ditamzulkan sebagai wanita yang sedang mengandung dengan berbagai rahasia di dalam perutnya. Aktivitas pembuatan perahu juga penuh dengan pengertian “mengandung” serupa itu.¹⁹

Harus diingat bahwa Baluwu dan Peropa merupakan dua pemukiman yang merupakan cikal bakal dari monarki yang ada di tanah Buton, dan tetua adat dari kedua pemukiman inilah yang biasanya diangkat sebagai *bonto ogena*/menteri besar maupun ketua para *bonto*/menteri yang ada dalam *siolimbona*. Karena alasan keistimewaan kedua pemukiman ini dalam kehidupan adat di tanah Buton, maka nama kedua pemukiman ini seringkali digunakan dalam istilah-istilah adat yang penting.

¹⁹ Lihat, misalnya, Southon 1994.



Gambar 8 : *Bonto ogena* dan *patalimbona* (foto dari KITLV)
Iring-iringan *bonto ogena* dan *patalimbona* menuju baruga untuk upacara pemilihan calon sultan Buton ke-38 pada tahun 1938

Setelah calon sultan ditetapkan, para menteri *siolimbona* dan Syarat Kerajaan lainnya mulai disibukkan dengan berbagai persiapan yang harus dirampungkan sebelum pelantikan dapat dilaksanakan. Pakaian sultan dan permaisurinya mulai dikerjakan, dan alat kelengkapan kemuliaan sultan atau '*parintana baaluwu operopa*' harus juga mulai diperbaharui. Pelaksanaan semua pekerjaan ini memakan waktu, sehingga seusa difirasatkan/di-*afalia*-kan tidak langsung pelantikan sultan dapat diselenggarakan. Dalam kasus La Ode Falihi, pengumuman dirinya sebagai calon sultan terpilih dilakukan pada hari Jumat tanggal 9 Maret 1938²⁰, sedangkan pelantikan/pengangkatan sumpahnya dilakukan pada hari Jumat tanggal 8 Juli 1938.²¹

Setelah semua persiapan rampung dikerjakan, maka ditetapkan hari pengumuman calon terpilih yang dalam adat lazim disebut dengan istilah hari '*sokaiana pau*'. Hari '*sokaiana pau*' ini kembali ditentukan dengan petunjuk buku *Ja Afara Shadiqi*.

4.2.2. Upacara *sokaiana pau*

Pada hari pengumuman calon terpilih berkumpul semua anggota Syarat Kerajaan dan rakyat di *baruga* di depan Mesjid Agung Keraton. Tempat duduk anggota Syarat

²⁰ Berg 1938, hal 473.

²¹ *Ibid*, hal 489.

Kerajaan tergantung dari tinggi rendahnya jabatan masing-masing dalam Syarat Kerajaan.

Setelah semua anggota Syarat Kerajaan dan tamu undangan, seperti raja-raja dari wilayah negeri bawahan (Kalingsusu, Muna, Tiworo, Kaledupa, dll) berkumpul, maka salah seorang dari *bonto ogena* menyampaikan kepada *sapati* bahwa semua anggota *Syarat Kerajaan* sudah hadir dan upacara dapat segera dimulai. Selesai menyampaikan hal ini, *bonto ogena* ini kemudian memanggil *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa untuk datang menghadap kepadanya. Setelah kedua *bonto* utama dari Baluwu dan Peropa ini berada dihadapannya dan duduk di dekatnya, kembali *bonto ogena* memanggil kedua *kapita lao*, yakni *kapita lao i sukanaeo* dan *kapita lao i matanaeo* untuk datang menghadap kepadanya. Setelah kedua laksamana laut kerajaan ini datang dan mengambil tempat duduk dekat *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa, maka *bonto ogena* lalu meminta kedua *bonto* utama dari Baluwu dan Peropa untuk “melahirkan” rahasia yang “dikandungnya” kepada kedua *kapita lao* itu. Dengan suara berbisik, *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa menyampaikan rahasia yang dikandungnya ke telinga kedua *kapita lao*.

Selang beberapa saat setelah rahasia yang “dikandung” disampaikan, dan *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa kembali ke tempat duduknya, maka *kapita lao i matanaeo* dengan muka menghadap ke timur dan *kapita lao i sukanaeo* ke arah barat secara bersama-sama menyerukan dengan suara lantang kalimat:

tarango tarango tarango
imondoakana isaanguakana baaluwu operopa
daa ngiapo mini Sapati La Falihi tao Laki Wolio
inunca asambali pata pata walea pata pata singkua
bara daangia mokowala walana moko singku singkuna
totono incana mai iwei kupale palea
kulae lae keya hancu siy

Artinya:

dengar, dengar dengar
 yang ditetapkan, yang dimufakati Baluwu dan Peropa
 sementara ini *sapati* La Ode Falihi sebagai sultan Wolio
 di dalam dan di luar pada keempat penjuru dan keempat ujung
 barangsiapa ada yang tidak setuju dalam hatinya merasa tidak senang
 datanglah kemari supaya kupotong-potong

kucincing-cincang dengan pedang ini
Mendengar seruan lantang ini, semua yang hadir serentak menyambutnya dengan teriakan “haa, haa, iaaya” tanda setuju dengan keputusan yang diambil Syarat Kerajaan.



Gambar 9 : Pejabat *Kapita Lao* (foto dari KITLV).
Pejabat *kapita lao i sukanaeo* La Ode Sidi dan *kapita lao i matanaeo* La Ode Abidi seusai mengumumkan calon sultan ke-38 yang terpilih, La Ode Muhammad Falihi, pada tahun 1938.

Saat pengumuman ini, calon yang terpilih tidak boleh hadir di *baruga*. Sebagai contoh kasus dapat dikemukakan di sini bahwa pada saat pengumuman sultan ke 38, calon yang terpilih adalah La Ode Muhammad Falihi yang sebelumnya menjabat sebagai *sapati*, maka secara adat ia diminta *bonto ogena* untuk meninggalkan *baruga* dan tetap tinggal di rumah sampai Syarat Kerajaan selesai menuntaskan

pengumumannya. Calon sultan ini pergi meninggalkan *baruga* dengan dikawal dan dijaga oleh dua *bonto* yang ditunjuk oleh *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa. Dalam kasus pengangkatan Muhammad Falihi saat itu, jabatan tertinggi kesultanan tidak lagi berada di tangan *sapati* melainkan jatuh untuk sementara waktu ke tangan *kenipulu*. Selama upacara itu berlangsung maka *kenipulu* dianggap sebagai pejabat kesultanan yang tertinggi. Perlu disampaikan juga di sini bahwa secara adat jabatan *sapati* dan *kenipulu* yang kosong ini sudah harus diisi sebelum upacara pelantikan dan pengambilan sumpah sultan dapat dilakukan. Secara adat jabatan dalam kesultanan biasanya diisi oleh orang yang berada dari jabatan di bawahnya. Artinya orang yang tadinya menjabat sebagai *sapati* biasanya menjadi sultan, dan jabatan *sapati* yang kosong itu kemudian diisi oleh orang yang tadinya menjabat sebagai *kenipulu*. Meskipun begitu harus diingat bahwa ketentuan ini tidak bersifat mutlak, karena dalam beberapa kasus tidak berjalan sesuai dengan mekanisme serupa itu.

Sepeninggalnya calon terpilih, *bonto ogena* kembali memberitahukan pejabat tertinggi kesultanan (*kenipulu* pada saat pengumuman sultan ke 38), untuk mengutus apa yang di dalam adat dinamakan '*kapajaga*', yang artinya 'pemberi peringatan'. *Kapajaga* ini terdiri dari delapan orang pejabat kerajaan, yakni empat orang *bonto* (menteri) dan empat orang *bobato* (raja kerajaan kecil di bawah kesultanan). Atas perintah dari *bonto ogena*, keempat *bonto* itu dipilih oleh *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa, sedangkan keempat *bobato* dipilih oleh *kapita lao*. Setelah dipilih, *kapajaga* ini datang menghadap *bonto ogena* untuk menerima mandatnya dan kemudian berangkat pergi ke rumah calon terpilih di tempat kediamannya. Sesampainya di tempat tujuan, pimpinan *kapajaga* ini menyampaikan kepada calon terpilih bahwa *sarana Wolio/Syarat Kerajaan* akan mendatangi calon, karena itu yang bersangkutan diharapkan tidak pergi ke mana-mana. Dalam menjalankan tugas ini, para anggota *kapajaga* mendapat pembayaran adat sebesar 10 boka²² dari anggaran kas kerajaan. Setelah jelang beberapa saat kembalinya *kapajaga*, *bonto ogena* kembali mengutus apa yang dalam adat disebut '*kapaumba*', yang artinya 'pemberitahuan'. Penentuan anggota '*kapaumba*' terdiri dari delapan *bonto* dan delapan *bobato*, dan tata cara pemilihannya sama dengan pemilihan anggota '*kapajaga*'. Dalam kelompok '*kapaumba*' ini yang bertindak sebagai juru bicara adalah *bonto* Gama (menteri dari

²² *Boka* adalah mata uang berasal dari kesultanan Wolio yang diambil-alih dari sistem mata uang perak di dalam masyarakat Arab. Pada masa kini tinggi rendahnya nilai boka ditentukan berdasarkan hukum adat, dan pada saat penelitian dilakukan penulis tahun 2007 nilai satu boka adalah sekitar Rp. 15.000.

pemukiman Gama). Kata-kata yang disampaikannya kepada calon terpilih adalah bahwa tanggung jawab *sara sapulu ruaanguna* (syarat yang ke-12) serta kesultanan sementara berada dalam tangan calon terpilih, di dalam dan diluar, pada segenap penjuru kerajaan. Di saat inilah untuk pertama kali perkataan adat ‘*opu*’ (terjemahan: tuan/lord) diucapkan kepada calon terpilih. Selesai menyampaikan pemberitahuan ini, *kapaumba* mendapatkan pembayaran adat sebesar 40 boka dari anggaran kas kerajaan, yang semuanya dibagi di antara anggotanya. Sekembalinya *kapaumba* ke *baruga*, *bonto ogena* kembali meminta semua anggota Syarat Kerajaan untuk meninggalkan *baruga* menuju tempat kediaman sultan untuk memberikan selamat dan berjabat tangan. Tata tertib meninggalkan *baruga* dimulai dari jabatan yang paling rendah sampai yang paling tinggi satu persatu berdiri dan berjalan membentuk barisan memanjang. *Kenipulu*, *bonto ogena*, *Bonto siolimbona*, *kapita lao* dan *boboto* merupakan kelompok yang berada pada urutan paling belakang. Setibanya di *galampa*²³ istana, anggota Syarat Kerajaan memberikan selamat dan berjabat tangan dengan calon terpilih. Tata cara berjabat tangan dimulai dengan jabatan tertinggi saat itu, yakni dimulai oleh *kenipulu*, *bonto ogena*, *bonto siolimbona*, dan seterusnya ke bawah. Selesai berjabat tangan ini usailah sudah upacara *Sokaiana Pau*.

4.2.3. Upacara pemandian calon sultan dan permaisuri

Sebelum upacara pelantikan dan pengambilan sumpah dilakukan, calon sultan dan permaisurinya harus terlebih dahulu dimandikan secara adat yang airnya didatangkan dari berbagai sumber mata air dari seluruh penjuru kesultanan. Persisnya sehari sebelum pelantikan dimulai didatangkan air dalam bambu dari berbagai “negeri” di dalam wilayah kesultanan. Bambu berisi air itu secara adat ditutup dengan kain putih. “Negeri-negeri” yang berkewajiban secara adat mendatangkan air bagi keperluan mandi calon sultan dan permaisurinya adalah Bone-Bone, Kaobula, Nganganaumala, Kadolo Moko, Lowu-Lowu, Tobe-Tobe, Baluwu, Kangaya dan Wakarumba. Air-air tersebut diambil dari delapan mata air yang terkenal secara adat dengan nama Topa Ogena, Topa Kidina, Batu Poaro, Kanakea, Uwe Balobu, Moko, Waramusio dan Kasilae. Dari setiap mata air itu didatangkan dua buah bambu, sehingga semuanya menjadi enambelas bambu berisi air. Dari dua bambu air itu dibagi masing-masing

²³ *Galampa* adalah bagian dari istana di mana biasanya digunakan sebagai ruangan pertemuan. Tiga jabatan tertinggi dalam kesultanan, yakni sultan, *sapati* dan *kenipulu*, memiliki ruangan pertemuan di rumah mereka masing-masing. Pada saat seorang calon terpilih jadi sultan, maka secara otomatis rumahnya kemudian dianggap sebagai istana.

satu bambu untuk calon sultan dan satunya lagi untuk permaisuri. Selain enambelas bambu air itu, ada lagi air yang diambil dari pemukiman Dete, dan air dari pemukiman Dete ini disimpan bukan dalam bambu melainkan dalam guci. Pengambilan air dari mata air ini harus mengikuti tata cara adat yang ketat. Pengambilan air harus dilakukan oleh dua orang anak di bawah umur pada tengah malam menjelang hari pelantikan sultan. Satu anak harus mengambil air bagian bawah dari mata air, sedangkan satu anak yang lain harus mengambil air bagian atas. Kedua anak ini dibantu oleh laki-laki dewasa yang cukup kuat untuk memikul air yang diambil. Semua air yang diambil ini kemudian diantar ke rumah *bonto Peropa*. Saat pengantaran air itu, di rumah *bonto Peropa* sudah ada tiga *bonto* lainnya dari *patalimbona*,²⁴ yakni *bonto Baluwu*, *bonto Gundu-Gundu* dan *bonto Barangkatopa*. Setelah diterima, *bonto Peropa* meminta petugas (*pengalasa*) pengambilan air untuk menutup bambu dan guci air dengan kain putih. Dengan ditutup kain putih, bambu air itu kemudian diletakkan pada Batu Wolio di bukit Lelemangura, yakni batu tempat di mana ratu monarki Wolio yang pertama (Wa KaaKaa) ditemukan. Di Batu Wolio ini sudah terlebih dahulu dibangun tenda beratapkan kain kelambu yang dikelilingi dengan kain yang berwarna-warni. Pada pengantaran bambu air ke Batu Wolio diikuti juga oleh *bonto patalimbona*. Saat itu di tenda tersebut dimainkan bunyi-bunyian dari dua gendang, dua gong, satu tambur dan dua *kanci-kanci*²⁵. Setelah beberapa lama *bonto patalimbona* duduk dengan asyiknya sambil mendengarkan musik tersebut, mereka kemudian kembali ke rumah *bonto Peropa* secara bersama-sama. Sementara itu musik masih terus dimainkan hingga pagi hari.

Sekembalinya di rumah *bonto Peropa* kesemua *bonto patalimbona* mengerjakan dan menyelesaikan alat kelengkapan pelantikan. Saat itulah dikerjakan pembuatan bedak yang diramu dari berbagai jenis ramuan. Ramuan-ramuan ini berasal dari mereka-mereka yang merupakan keturunan komunitas yang mendapatkan hak istimewa dari kerajaan. Mereka disebut dengan istilah '*pande ala burana pau*', yang artinya ahli pembuat bedak untuk sultan. Bedak ini dikerjakan disimpan pada

²⁴ *Patalimbona* adalah empat pemukiman, yakni Peropa, Baluwu, Gundu-Gundu dan Barangkatopa, yang dalam adat dianggap merupakan pemukiman induk (*mother villages*) yang kemudian berkembang menjadi *siolimbona* (9 pemukiman ditambah 5 lainnya seperti Gama, Siompu, Wandailolo, Rakia, Melai). Dalam adat kesembilan pemukiman utama inilah yang dianggap cikal bakal dari monarki Wolio

²⁵ *kanci-kanci* adalah lempengan bundar dibuat dari kuningan yang biasanya dipegang di kedua tangan dan saling dibenturkan pada saat dimainkan. Dalam bahasa Indonesia, instrumen ini disebut simbal Cina.

dua tempat yang berbeda, satu untuk calon sultan dan satu lainnya untuk permaisuri. Bahan utama bedak, selain ramuan lainnya, adalah beras yang tumbuh dan didatangkan dari negeri Kalende, Lawele, Watumotobe dan Lambosango. Secara adat para '*pande ala burana pau*' atas karya mereka itu mendapatkan pembayaran adat sebesar 10 boka dari anggaran kas kerajaan.

Di Jumat pagi tanggal 8 Juli 1938, sebelum upacara pemutaran payung di atas kepala calon sultan La Ode Muhammad Falihi dilakukan, yang dalam adat disebut '*bulilingiana pau*', para *bonto patalimbona* berangkat menuju Batu Wolio dengan dikawal anggota kompi militer kesultanan yang terkenal dengan nama *kompanyia militer*. Sebelum berangkat dari rumah *bonto Peropa*, anggota *kompanyia* ini melakukan tari galangi (tari perang). Tari perang ini kembali diperagakan anggota kompi militer ini setibanya di Batu Wolio. Keberangkatan menuju Batu Wolio ini dimaksudkan untuk mengambil kembali air yang sebelumnya diletakkan di sana untuk dibawa kembali ke rumah *bonto Peropa*. Dari rumah *bonto Peropa*, kembali *bonto patalimbona* disertai rombongannya berangkat menuju istana. Alat-alat kelengkapan mandi dibawa oleh delapan anak laki-laki dan delapan anak perempuan yang berasal dari putra dan putri para *bonto* atau menteri-menteri kerajaan. Keenambelas anak-anak itu tidak boleh yang sudah yatim piatu, melainkan yang masih ber-ibu dan berpak. Iring-iringan alat kelengkapan mandi ini juga dikawal dengan tarian perang yang dilakukan, baik sebelum berangkat dari rumah *bonto Peropa* maupun setibanya di muka istana.

Di dalam istana, para rombongan ini berkumpul di ruangan di mana upacara pemandian akan dilangsungkan. Berkumpul pada waktu itu para *bonto patalimbona*, para *bonto i nunca*²⁶ (terutama yang harus hadir adalah dua ketuanya yang disebut *bontona gampikaro*), serta dua orang bilal (pembaca azan) dari Mesjid Agung Keraton. Dua bilal saat itu wajib harus berasal dari keturunan Mojina Waberongalu.²⁷ Hadir berkumpul juga di ruangan itu para anak laki-laki maupun anak perempuan yang mengantarkan alat kelengkapan mandi. Para *bonto* dari *patalimbona* beserta para lelaki lainnya berada di ruangan pemandian sultan, sedangkan para istri *bonto patalimbona* beserta perempuan lainnya berada di ruangan pemandian permaisuri.

²⁶ *Bonto i nunca* adalah menteri dalam kerajaan yang bertugas mengurus urusan tata cara adat dalam istana kerajaan. *Bonto i nunca* ini dikepalai oleh dua orang *bontona gampikaro* yang bertugas sebagai ajudan sultan dan *master of ceremony* dari upacara-upacara yang ada dalam kesultanan.

²⁷ *Mojina* adalah anggota dalam Sarana Agama yang ada dalam kesultanan yang bertugas mengumandangkan azan pada setiap memasuki waktu sholat. *Mojina* Waberongalu adalah modin yang berasal dari pemukiman Waberongalu.

Masing-masing *bonto palalimbona* dibantu saat itu oleh *manggedai* atau pengawal/pembantu yang berasal dari kelompok masyarakat rendahan.

Usai segala perlengkapan disiapkan, maka calon terpilih dibawa masuk ke dalam ruangan pemandian. Ia didudukkan di atas kursi dan didampingi oleh *bonto Waberongalu* dan *bonto Kalau*.²⁸ Calon terpilih ini duduk dengan muka menghadap ke timur dan di belakangnya duduk kedua *bonto gampikaro* beserta *bonto i nunca* lainnya. Pada sebelah kiri calon terpilih berdiri *bonto Barangkatopa* dan sebelah kanannya *bonto Gundu-Gundu*. Sedangkan di depannya berdiri *bonto Peropa* pada bagian kanannya dan *bonto Baluwu* pada bagian kirinya. Setelah semuanya siap, maka *bonto Peropa* mulai melaksanakan tugasnya dengan mengambil bedak yang disebut '*bura i katanda*' dan disusul oleh para *bonto patalimbona* lainnya yang mengambil bedak yang disebut '*bura i pobura*'. Para *bonto patalimbona* ini membedaki calon terpilih dari bagian leher hingga kaki. Selesai membedaki lalu *bonto Peropa* menyiramkan air yang dibawa pada bagian kanan tubuh calon terpilih, sedangkan *bonto Baluwu* pada bagian kiri. Air yang digunakan disiram mula-mula yang berasal dari pemukiman Dete, baru menyusul air dari tempat yang lainnya. Terakhir digunakan air dari negeri Tobe-Tobe yang disebut dengan istilah '*kawului*' yang artinya 'pembersih'. Penyiraman air '*kawului*' dilakukan oleh *bonto Barangkatopa* dan *bonto Gundu-Gundu*. Selesai memandikan, *bonto Peropa* dan *bonto Gundu-Gundu* dengan memegang bunga pinang di tangan kanan dengan muka menghadap ke timur duduk bersila di depan kanan calon terpilih. Sedangkan *bonto Baluwu* dan *bonto Barangkatopa* duduk bersila di depan kiri calon sultan dengan memegang bunga kelapa di tangan kanan dan muka menghadap ke barat. Bunga pinang pada tangan *bonto Peropa* dan *bonto Gundu-Gundu* dikembangkan dari atas ke bawah tubuh calon sultan, sedangkan bunga kelapa dikembangkan *bonto Baluwu* dan *bonto Barangkatopa* dari bawah ke atas tubuh calon terpilih. Selesai melakukan hal tersebut, semua *bonto patalimbona* ini kemudian membantu memasang pakaian calon sultan terpilih. Pertama dikenakan sarung, dililitkan ikat pinggang, dan kemudian menyusul dipasangkan keris, jas serta daster dan terakhir tutup kepala. Setelah memasang pakaian, calon terpilih dihantarkan ke tempat duduk yang sudah disediakan di atas tikar yang disebut '*kiwalu bawea*'.²⁹ Setelah calon sultan

²⁸ *Bonto Waberongalu* adalah menteri kerajaan yang berasal dari pemukiman Waberongalu dan *bonto Kalau* adalah menteri kerajaan yang berasal dari pemukiman Kalau.

²⁹ Bahasa Wolio untuk menyebut tikar rotan.

duduk beberapa saat, kemudian semua rombongan yang hadir memohon diri untuk pulang ke rumah masing-masing. Permohonan izin di mulai dari pejabat bawahan terus ke atas yang diterima calon sultan dengan anggukan kepalanya. Dengan itu berakhirlah pula keseluruhan upacara pemandian “calon mahkota” (baca: calon sultan).

4.2.4. Upacara ‘*bulilingiana pau*’

Seusai memandikan calon sultan dan beberapa saat sebelum waktu sembahyang Jumat tiba, para *bonto patalimbona* kembali berkumpul di rumah *bonto* Peropa. Selain itu berkumpul juga di sana anggota Syarat Kerajaan lainnya serta rakyat umum. Setelah semuanya hadir, maka dimulainya upacara pengantaran alat kemuliaan sultan ke *baruga*. Iring-iringan pengantaran alat kemuliaan sultan ini dikawal sendiri oleh *bonto patalimbona* dengan disertai oleh sebelas *bonto i nunca*, sebelas *tamburu* (pemukul tambur), sebelas pembawa bendera, empatpuluh empat orang *saraginti*, empat orang *watina gampikaro*³⁰, empat orang *gampikaro*, delapan orang *belobaruga*³¹, dan delapan orang pemegang pedang. Iring-iringan ini disebut dalam adat dengan istilah ‘*kalawanti*’ yang artinya ‘penjemput’.

Yang nampak paling menonjol dengan pakaian kebesarannya dalam iring-iringan penjemput ini adalah *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu. Kedua *bonto* ini berpakaian khusus yang berbeda dengan pakaian rekan-rekannya yang lain dalam *siolimbona*. Mereka berdua mengenakan baju serba putih dan jubah di atasnya serta sarung dan selendang merah yang dililit pada dagu mereka dan kepala mereka di tutup dengan destar warna merah, sehingga nampak jelas warna merah menutup kepala dan dagu mereka. Selendang merah yang dililitkan di dagu ini disebut ‘*katambina ade*’³², dan warna merah dari selendang itu mengandung arti bahwa kedua *bonto* yang mengenakan selendang itu bersedia mempertaruhkan nyawanya apabila “isi kandungan” yang mereka berdua lahirkan mendapat serangan dari pihak manapun.

³⁰ *Watina gampikaro* adalah petugas kerajaan di bawah *bontona gampikaro*. Mereka bertugas sebagai kepala pelayanan segala urusan di dalam istana.

³¹ *Belobaruga* adalah anak-anak pejabat kerajaan yang bertugas melayani keperluan sultan.

³² *Katambina ade* berasal dari kata *katambi* yang berarti selendang/ambin dan *ade* yang berarti dagu, dan akhiran *na* berarti seperti akhiran ‘nya’ dalam bahasa Indonesia. Jadi kata *Katambina ade* bisa diartikan ‘selendangnya dagu’.



Gambar 10 : *Bonto* Peropa dan Sultan Muhammad Falihi (foto dari KITLV)
 La Ode Muhammad Falihi sebagai calon sultan terpilih dikawal *Bonto* Peropa menuju Masjid Agung Keraton sebelum upacara pelantikan sultan dimulai pada tanggal 8 Juli 1938. Perhatikan selendang di dagu *bonto* Peropa yang sebetulnya berwarna merah, dan dinamai '*katambina ade*' sebagai simbol 'berani mati' demi menjaga sultan

Oleh karena fungsi kedua *bonto* ini terhadap sultan serupa itu, maka *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa dalam pertaliannya dengan sultan disebut sebagai '*manggedaina laki wolio*'. Menurut etimologi rakyat, istilah ini berasal dari kata '*dai*' yang berarti 'ikatan mata kail', yang maksudnya adalah 'yang tidak dapat dipisahkan'. Jadi *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa adalah '*manggedaina laki wolio*' yang artinya adalah 'ikatan mata kailnya raja Wolio', atau persisnya 'sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari raja Wolio'.



Gambar 11: *Bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu mengawal dan menjaga sultan (foto dari KITLV)
Dengan pedang terhunus *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu siap menjaga sultan dari segala ancaman yang mungkin datang dengan mempertaruhkan nyawa mereka.

Selama dalam iring-iringan ini, *bonto patalimbona* mengawal dengan ketat calon sultan terpilih dari istananya menuju Mesjid Agung Keraton. Para *bonto* ini memegang sendiri pedangnya selama perjalanan iring-iringan itu yang juga diikuti oleh *kompanyia militer* kerajaan. Persisnya iring-iringan tersebut diketuai oleh *bonto patalimbona* dengan diikuti oleh sembilanbelas orang yang terdiri dari delapan orang *bonto/menteri* dan sebelas orang *tamburu* serta disertai oleh rakyat dari empat arah mata angin (bahasa wolio: *matana sorumba*), yakni dari Lapandewa, Wabula, Watumotobe dan Mawasangka, yang masing-masing merepresentasikan empat arah mata angin tersebut. Sesampainya di depan Mesjid Agung Keraton, sudah berdiri kedua *kapita lao* yang masing-masing berdiri di sebelah kiri dan kanan pintu masuk mesjid disertai para *bobato* yang masing-masing sudah memegang pedang terhunus di tangannya sebagai tanda kesiap-siagaan. Setelah semua iring-iringan sampai ke dalam Mesjid Agung Keraton, yang tibanya tidak terlalu lama dari waktu sholat Jumat, maka sholat Jumat dilaksanakan.

Seusai sholat Jumat, *bonto* Peropa memerintahkan petugas untuk mengambil payung kemuliaan sultan dari *baruga* yang berada tepat di depan Mesjid Agung

Keraton. Payung kemuliaan itu kemudian langsung dikembangkan di atas kepala calon sultan. Setelah itu kembali *bonto* Peropa meminta dua orang anggota *Sarana Agama* yang masih merupakan keturunan langsung Saidi Raba³³ untuk datang menghadap dan berdiri di dekat calon sultan. Salah seorang keturunan Saidi Raba yang tertua kemudian melaksanakan “tugas mulia”, yakni menuliskan sesuatu dengan telunjuk kanannya di pundak calon sultan. Sedangkan seorang lagi yang berada di depan mengerjakan sembahyang sunat dua rakaat. Saat penulisan huruf di pundak ini, calon sultan duduk pada sebelah kanan mimbar mesjid dan di belakangnya duduk *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu. Sedangkan *bonto* Gundu-Gundu dan *bonto* Barangkatopa duduk sebelah kiri calon sultan. Setelah selesai menunaikan “tugas mulia”-nya kedua keturunan Saidi Raba mendapatkan imbalan masing-masing sebesar 30 boka dari kas kerajaan. Mereka dalam adat dikenal dengan istilah ‘*pande buri torukuna oputa*’ (artinya: ahli huruf pundaknya raja). Apa yang mereka tuliskan di pundak raja tidak ada seorangpun yang tahu dan tetap menjadi rahasia dari keluarga keturunan Saidi Raba itu.

Seusai upacara penulisan di pundak ini, *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu meminta calon sultan berdiri dan mereka berdua lalu menghantarkannya lebih mendekati mimbar mesjid. Saat itu *bonto* Peropa berdiri persis di belakang calon sultan, sedangkan di sebelah kiri berdiri *bonto* Baluwu yang diikuti oleh *bonto* Gundu-Gundu dan *bonto* Barangkatopa. Setelah semuanya rapi berdiri mulailah *bonto* Peropa memutarakan payung kemuliaan sultan di atas kepala calon sultan. Mula-mula calon sultan berdiri dengan muka menghadap ke barat sambil diputarakan payung kemuliaan sultan sebanyak delapan kali. Sesudah itu calon sultan balik menghadap ke timur dan diputarakan kembali payung kemuliaan sultan sebanyak sembilan kali dengan putaran dari kiri ke kanan. Dengan selesainya pemutaran payung kemuliaan maka selesai pulalah upacara di dalam Mesjid Agung Keraton. Calon sultan kemudian berjalan keluar mimbar hingga pintu mesjid dengan diiringi oleh *bonto patalimbona* beserta kedua anggota *Sarana Agama* keturunan Saidi Raba. Tiba di pintu mesjid, *bonto* Peropa menyampaikan kepada kedua *kapita lao* bahwa tugas *patalimbona* di dalam mesjid sudah selesai dan sejak saat itu tugas menjaga keselamatan sultan hingga sampai di ‘Batu Popaua’ berada di tangan *kapita lao* beserta para *bobato*.

³³ Saidi Raba adalah ulama besar di dalam kerajaan Wolio yang dianggap berasal dari Jazirah Arab dan masih keturunan dari Nabi Muhammad SAW.

Segera setelah *bonto* Peropa menyampaikan perihal itu, kedua *kapita lao* langsung berdiri di belakang calon sultan. Calon sultan kemudian melangkah maju di bawah naungan payung kemuliaan menuju ke 'Batu Popaua', tempat di mana ia akan diambil sumpahnya. Konon di 'Batu Popaua' inilah *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu di zaman dahulu kala menemukan putri Wa KaaKaa yang kemudian diangkat menjadi ratu Buton yang pertama. Dan mereka yang dianggap keturunan ratu ini jugalah yang secara turun temurun diangkat menjadi raja di atas tanah negeri Buton.

Calon sultan memasuki 'Batu Popaua' dengan diiringi oleh *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu hingga dekat dengan batu dan semuanya kemudian berdiri dengan hikmat di sana. Calon sultan berdiri dengan muka menghadap ke barat, dan di depannya berdiri *bonto* Peropa disertai payung kemuliaan yang berada di antara mereka berdua. Sedangkan *bonto* Baluwu berada di sebelah kanan calon sultan.



Gambar 12 : Sultan sedang diambil sumpahnya di 'Batu Popaua' (foto dari KITLV) Sultan diputarakan payung kemuliaan sultan dan dibacakan sumpahnya oleh *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa di 'Batu Popaua' di mana ratu Wa KaaKaa dahulu kala ditemukan dan diangkat sumpahnya sebagai ratu pertama dari monarki Wolio.

Pelaksanaan upacara dilakukan secara hikmat dengan diawali dimasukkannya kaki kanan calon sultan ke dalam lubang yang ada dalam 'Batu Popaua'. Pada saat

yang bersamaan diputarakan payung kemuliaan di atas kepala calon sultan dari kiri ke kanan sebanyak sepuluh kali. Kemudian sambil mengalihkan muka ke arah timur, kaki kiri calon sultan dimasukkan ke dalam lubang itu menggantikan kaki kanannya dengan disertai putaran payung kemuliaan di atas kepalanya sebanyak sembilan kali. Saat pergantian kaki ini, *bonto* Baluwu bertukar posisi tempat tidak lagi di sebelah kiri melainkan di sebelah kanan. Beberapa saat sebelum payung kemuliaan itu diputar untuk kedua kalinya, *bonto* Peropa mengambil sumpah calon sultan dengan kata-kata sebagai berikut:

urango laode, urango laode, urango laode;
 oingkoomo imondoakana, isaa saanguakana manga amamu, manga opuamu bontona
 wolio bari baria;
 tee manga kamu manga ndimu pangka bari baria;
 tee manga opuamu baaluwu operopa;
 daangiapo mini oingkoo mokantuu ntuaa keya, mokambena mbenaa keya, mokawara
 waraa keya isyarana wolio otana siy laode;
 inunca isambali;
 tee batu batuna;
 tee kau kauna;
 boli poma taa keya ruambali;
 boli poande andeyaa keya;
 boli pebulaa keya otana siy laode;
 boli ualaa keya kanciana bia itangamu;
 boli ualaa keya kanciana sala itangamu;
 boli ualaa keya kancia kampurui ibaamu;
 susu bagamu laode;
 utuntu ulagi utuwu manuwu-nuwu itana siy;
 udadi malumba-lumba;
 boli amapiy piy baamu;
 boli amagari baluwu;
 oanamu, oanamu, oanamu tee anana baluwu operopa;
 opuamu, opuamu;
 opuamu teopuana baaluwu operopa;
 oingkoo teiyaku

Artinya:

dengar laode, dengar laode, dengar laode;

engkaulah yang dimufakati semua menteri kerajaan beserta seluruh orang-orang besar kerajaan dan para bobato serta baluwu dan peropa;
 engkaulah yang mempertanggungjawabkan maju mundurnya kerajaan ini kepada syarat kerajaan;
 dan kepada rakyat di dalam maupun di luar;
 semoga engkau tidak sakit-sakitan dan tetap sehat wal afiat;
 anakmu, anakmu, anakmu dengan anaknya baluwu dan peropa;
 cucumu, cucumu dengan cucunya baluwu dan peropa;
 engkau dengan saya

Seusai pengambilan sumpah dan pemutaran payung kemuliaan tersebut maka secara hukum adat resmiah calon itu menjadi sultan di tanah Buton. Dari 'Batu Popaua' itu keluarlah sultan dengan diiringi *bonto patalimbona*, dengan terlebih dahulu disampaikan oleh *bonto* Peropa kepada kedua *kapita lao* untuk segera memerintahkan kepada semua rakyat yang hadir agar menyembah sultan yang baru saja selesai dilantik itu. Dari 'Batu Popaua' iring-iringan menuju ke *baruga* di mana akan dilangsungkan upacara jabat tangan antara anggota Syarat Kerajaan dan rakyat dengan sultan yang baru. Kesempatan itu sekaligus merupakan ajang perkenalan pertama sultan dengan rakyatnya dalam kapasitasnya sebagai sultan.

Setibanya di dalam ruangan *baruga*, *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu secara hati-hati mendudukkan sultan di atas singasannya sambil berhitung di dalam hati: "ise (satu), *jua* (dua), *talu* (tiga), *apa* (empat), *lima* (lima), *ana* (enam), *pitu* (tujuh), *walu* (delapan), *sio* (sembilan), *sapuluaka ingkoo laode* (sepuluh engkau laode)". Pada hitungan sepuluh, kata-kata *sapuluaka ingkoo laode* diucapkan *bonto* Peropa dengan keras. Setelah sultan duduk, baru semua hadirin diizinkan duduk. Sesudah semua hadirin duduk, *bonto* Peropa mengulang pertanyaan kepada *sapati* lalu kepada *kenipulu* apakah semuanya sudah hadir. Ia (baca: *bonto* Peropa) kemudian berkata bahwa upacara pelantikan sudah selesai dan kesempatan untuk memberikan ucapan selamat kepada sultan sudah bisa dimulai. Dengan demikianlah maka hadirin dengan tertib satu persatu mulai dari *sapati*, *kenipulu*, kedua *bonto ogena*, dan seterusnya ke pejabat kerajaan yang lebih rendah datang menyembah, kemudian berjabat tangan lalu menyembah lagi sambil masing-masing kembali ke tempat duduk semula. Perlu dijelaskan di sini bahwa pada kesempatan jabat tangan dan pemberian sembah itu, *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu duduk di sebelah kiri depan sultan, dan di belakang mereka berdua duduk *bonto* Gundu-Gundu dan *bonto* Barangkatopa. Selesai acara

jabat tangan, kembali *bonto* Peropa menyampaikan bahwa upacara jabat tangan sudah selesai dan hadirin diminta mengundurkan diri dengan didahului sembah kepada sultan. Dengan sebelumnya melapor kepada *bonto gampikaro*, hadirin dari jabatan yang paling rendah sampai ke yang tertinggi pergi meninggalkan *baruga* dan kembali ke rumah masing-masing. Sementara itu, sultan juga kembali ke istananya dengan pengawasan *bonto patalimbona* dan *kompanyia militer* di bawah naungan payung kemuliaan kesultanan. Dan demikian berakhirilah upacara pelantikan dan pengambilan sumpah sultan.

4.3. Analisis

Setiap upacara, termasuk upacara pelantikan sultan Buton, biasanya sarat dengan berbagai simbol-simbol dan pencitraan-pencitraan di dalam mana berbagai aktivitas di dalam upacara itu bertumpu dan berpusat. Upacara pelantikan sultan Buton penulis gambarkan selengkap dan serinci mungkin dengan alasan karena tidak banyak lagi orang awam pada masa kini yang mengetahui bagaimana tata cara upacara itu dilakukan. Selain itu, melalui deskripsi serinci itu penulis bermaksud juga mendeskripsikan struktur pemaknaan dan pencitraan yang dicoba dikonstruksikan oleh para pelaku dalam upacara tersebut; sekaligus memahami bagaimana kesemua proses penciptaan itu diartikulasikan dan disampaikan kepada hadirin.

4.3.1. Glorifikasi diri sultan melalui hal-hal yang bersifat mistis

Berbagai hal mistis yang nampak dalam upacara di atas bukan merupakan kebetulan, melainkan sesuatu yang memang dirancang sedemikian rupa untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Untuk menyebutkan beberapa contoh dari uraian di atas, kita dapat mengemukakan pertama bahwa sultan yang dicalonkan harus terlebih dahulu lulus proses penyaringan yang disebut dengan *afalia* (difirasatkan kebaikan atau keburukannya) melalui petunjuk-petunjuk yang didapat melalui penggunaan kitab suci Al Qur'an. Asosiasi dan pencitraan yang ingin ditegaskan adalah bahwa orang yang bersangkutan bisa terpilih sebagai calon sultan dikarenakan mendapatkan dukungan dari satu kekuatan yang gaib, yakni Allah SWT.

Kedua adalah saat upacara pemutaran payung kemuliaan di atas kepala calon sultan terpilih di dalam Mesjid Agung Keraton. Dalam upacara ini calon sultan itu harus terlebih dahulu “diberkati” dengan cara dituliskan huruf suci yang dilaksanakan

oleh anggota *sarana* agama yang masih keturunan Saidi Raba. Imam mesjid Agung Keraton sekarang (tahun 2007 saat penulis melakukan penelitian) adalah La Ode Muhammad Ikhwan, yang masih keturunan dari Saidi Raba.

Harus disampaikan di sini bahwa adalah anggota *sarana* agama keturunan Saidi Raba yang biasanya melakukan aktivitas yang hampir serupa setiap kali ada sembahyang Jumat di Mesjid Agung Keraton sampai sekarang. Secara lebih rinci ia menuliskan huruf suci yang pernah dituliskan pada pundak sultan pada lantai di depan mimbar mesjid, sebelum kotbah pada saat upacara sembahyang Jumat dimulai. Di dalam tradisi masyarakat Buton, di bawah mimbar mesjid itu dipercayai ada sebuah lubang yang sekarang ini sudah ditutup. Konon ada beberapa orang yang pernah menengok lubang itu sekaligus bisa melihat ka'bah di Mekah. Bahkan mereka mempercayai ada beberapa orang Buton yang bisa melihat keadaan di alam akherat melalui lubang tersebut. Aktivitas keturunan Saidi Raba menorehkan huruf suci di atas lubang itu bukan sesuatu yang tanpa makna, melainkan memantapkan keterkaitan yang mereka klaim mereka miliki dengan kekuatan gaib dari alam akherat. Dan dengan menorehkan kembali huruf suci yang sama di pundak calon sultan, ia menegaskan kembali bahwa calon sultan itu juga menjalin kontak dan mempunyai pertalian dengan kekuatan gaib tersebut.

Perspektif semiotics dari Charles S. Peirce berkenaan dengan pemaknaan sangat relevan dalam diskusi kita saat ini. Menurut Peirce ada tiga cara bagaimana sesuatu obyek bisa memperoleh pemaknaannya.³⁴ Cara kesatu adalah melalui apa yang disebutkannya dengan istilah *index*, yang mendasarkan pemaknaannya melalui kontak langsung yang pernah terwujud. Sebagai contoh dari negara Barat, dapat dikemukakan bahwa satu lukisan Virgin Mary dianggap suci karena obyek itu dalam sejarahnya pernah mengalami kontak langsung dengan satu kekuatan roh tertentu atau satu tokoh suci tertentu. 'Our Lady of Czestochowa' (lukisan Virgin Mary dalam perwujudannya sebagai Madona) adalah *icon* nasional Polandia, dan senantiasa mendapatkan kunjungan banyak penziarah setiap tahunnya. Lukisan ini dianggap '*the True Icon*' (*Vera Icon*) dari Mary, karena ia dianggap dibuat oleh seorang tokoh suci yang bernama *Saint Luke*. Jadi lukisan itu memperoleh pemaknaannya sebagai sesuatu yang suci bukan karena representasi yang ditampilkannya (yakni Virgin Mary), melainkan karena dibuat oleh *Saint Luke* yang merupakan seorang *santo* yang

³⁴ Peirce 1958, hal 156-173

suci. Dari logika sakralitas seperti ini, maka tidak heran apabila timbul praktek dalam masyarakat Katholik di Barat untuk dengan sengaja menyentuh patung-patung atau lukisan-lukisan lain pada lukisan di Czestochoswa ini; dan dari kontak itu diyakini orang akan diperoleh satu kekuatan khusus tertentu. Tiruan dari *the True Icon* dianggap sama efektifnya dengan yang aslinya dalam melakukan keajaiban-keajaiban, misalnya untuk menyembuhkan orang sakit. Dalam abad ke-6 di Eropa membawa lukisan-lukisan serupa itu ke medan perang dalam rangka menjamin kemenangan bukan pula merupakan satu gejala yang tidak lazim.³⁵

Cara kedua adalah melalui '*pointing*' atau *icon* yang berdasarkan pada kemiripan. Misalnya, sesuatu citra bentukan alam di dalam gua tertentu dianggap suci karena memiliki kemiripan dengan wajah Jesus Kristus. Dan cara ketiga adalah sebagai simbol yang berdasarkan atas pertalian kultural-historis khusus tertentu. Cara kesatu dan kedua pada hakekatnya juga selalu berhubungan dengan cara ketiga karena tidak ada satupun bentuk kehidupan manusia yang lepas dari pertalian historis dan budayanya. Jadi kesemua cara ini harus dilihat semata-mata sebagai tiga cara menganalisis satu gejala dengan penekanan-penekanan pada aspek yang berbeda-beda.

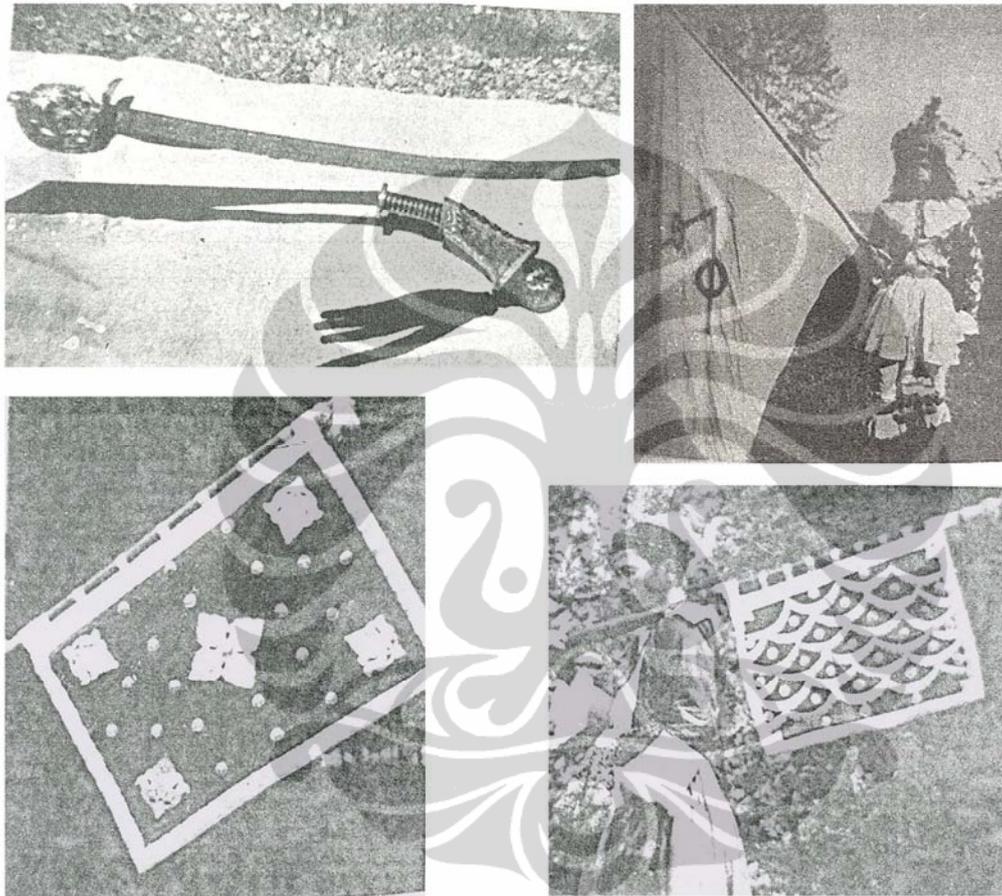
Kembali kepada pokok pembahasan kita tentang upacara pelantikan calon sultan Buton dapat dikatakan di sini bahwa calon sultan Buton itu memperoleh aspek gaibnya justru karena ia pernah melakukan kontak dengan kekuatan gaib itu sendiri. Dalam konteks ini tidak heran bahwa dalam ideologi kesultanan, sultan juga ditamzikan sebagai alam barzakh yang menjadi penghubung antara alam akherat dengan alam dunia. Contoh lain dari aspek gaib yang dicoba ditegaskan dengan melakukan kontak terhadap yang gaib itu adalah upacara meletakkan kaki calon Sultan di dalam lubang 'Batu Popaua'. Konon dari buluh gading yang tumbuh di bukit Lelemangura ratu Wolio yang pertama (si anak ajaib Wa KaaKaa) muncul, dan lalu meletakkan kakinya di 'Batu Popaua' ini, ketika Sangariana (salah seorang penduduk dari pemukiman Baluwu dan Peropa) mencoba memotong buluh gading itu. Saat ia memotong buluh gading itu, Wa KaaKaa menjerit karena yang ditebas oleh Sangariana sebenarnya adalah kakinya Wa KaaKaa.

Meletakkan kembali kaki calon sultan di 'Batu Popaua' ini membangkitkan kembali ingatan orang akan adanya satu pertalian antara calon sultan dengan si ratu

³⁵ Untuk uraian mengenai tata kerja sakralitas obyek seperti itu lihat Bowen, 2002, hal 136-163.

ajaib Wa KaaKaa. Semua raja dalam kesultanan ini memang diyakini merupakan keturunan dari Wa KaaKaa dengan suaminya Sibatara yang berasal dari Majapahit.

Aura kegaiban kesultanan ini semakin diperkuat dengan adanya alat-alat kelengkapan kemuliaan sultan, seperti Jubah Mekah dan Jubah Rum yang konon kabarnya masing-masing berasal dari Mekah dan Rum (Turki)³⁶, maupun Syarat Jawa yang berupa panji dan tombak yang dianggap berasal dari kerajaan Majapahit.



Gambar 13 : Beberapa alat perlengkapan kemuliaan kesultanan Wolio (Foto dari KITLV).

Kanan atas merupakan pedang kesultanan Wolio yang sebenarnya berasal dari Eropa, sedangkan kiri atas merupakan bendera kebesaran kesultanan Wolio yang dibawa oleh *saraginti* di dalam pasukan militer *kompanyia*. Kanan bawah adalah bendera kebesaran kesultanan yang disebut dengan ‘kambero Jawa’, sedangkan kiri bawah adalah bendera kebesaran kesultanan yang khusus diperuntukan bagi permaisuri sultan.

Dan yang terakhir adalah peristiwa-peristiwa sangat menyolok sepanjang upacara itu yang memdemonstrasikan bahwa calon sultan seolah-olah hanya seorang anak kecil yang harus senantiasa ditolong oleh *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu dalam

³⁶ Kekaisaran Turki Ottoman menaklukkan Konstantinopel pada tahun 1453. Oleh karena itu di dalam tradisi Islam, Turki dianggap sebagai pengganti atau penerus kekaisaran Romawi-Bizantium, dan seringkali diistilahkan sebagai Rum.

setiap gerakan-gerakan yang mau dilakukannya. Bahkan hanya untuk meletakkan kakinya di ‘Batu Popaua’, duduk di bangkupun harus dibantu dengan hati-hati oleh kedua *Bonto* itu. Peristiwa-peristiwa ini di satu segi menegaskan kembali asosiasi bahwa sultan pada dasarnya adalah anak dari kelompok *siolimbona* yang harus dididik dan dibesarkan dengan tata cara adat sebelum ia bisa menjadi orang yang berkuasa. Peristiwa ini membangkitkan kembali ingatan orang akan tradisi lisan dan tertulis yang hidup dalam masyarakat yang mengisahkan bahwa pada saat Wa KaaKaa dilantik sebagai ratu kesatu monarki Wolio, maka kelompok *siolimbona* mengangkat sumpahnya sebagai berikut:

tanduakea Kaurae sipoa kauponganga
 taundamo taangkako sapangka maka upene ibula teingkami, usapo yitana teingkami
 yingkoo topatorombo anaana mangura tanduakako kaurae, sipoko kaupanganga”

Artinya:

diserahkan baru dapat diterima, disuap baru bisa buka mulut
 kami telah bersedia mengangkatmu ke derajat ini, tetapi naik ke langit bersama kami,
 turun ke tanah dengan kami pula
 engkau dianggap sebagai anak, diserahkan padamu baru boleh mengulurkan tangan untuk
 menerima, disuap baru menganga.³⁷

Di sisi lain, seseorang yang lemah dan tak berdaya namun terpilih menjadi seseorang yang sangat berkuasa justru mendemonstrasikan keefektivitasan kekuatan gaib yang mendukung kekuasaannya (baca: kekuasaan sultan). Justru dalam kontradiksi semacam ini keefektivitasan kekuatan gaib itu bekerja. Misalnya, keyakinan orang Muslim bahwa Nabi Muhammad SAW adalah seseorang yang buta huruf, namun bisa hafal Al Qur’an di luar kepala, justru memperkuat keyakinan orang Islam bahwa ia memang betul-betul rasul yang dipilih oleh Allah SWT untuk menyampaikan ajaran-Nya. Kalau tidak bagaimana mungkin ia bisa hafal ayat Al-Quran itu di luar kepala, kalau tidak menjadi orang yang memang terpilih dari Yang Maha Kuasa.

4.3.2. Transformasi wujud sultan

Bukan hanya *physical body* sultan yang kemudian dirubah di dalam upacara menjadi *spiritual body* atau *mystical body* sebagaimana telah penulis coba uraikan di atas.

³⁷ Abidin 1968, hal 7.

Physical body sultan juga ditransformasikan menjadi *territorial body*, dan kesemua proses transformasi wujud sultan itu berlangsung di dalam upacara pengangkatan dan pelantikan sultan.

Upacara pengangkatan dan pelantikan sultan merupakan satu hajatan yang membutuhkan cukup banyak biaya dan tenaga. Hajatan pengangkatan dan pelantikan sultan merupakan satu “gawe besar” bersama. Berbagai sumber daya yang ada di dalam kesultanan dikerahkan untuk persiapan dan penyelenggaraan upacara. Kebutuhan akan makanan pada saat ini biasanya didatangkan dari *kadie* (pemukiman/desa) yang memang diperuntukkan untuk tugas itu. Persediaan beras bagi kesultanan menjadi tanggung jawab dari kampung Lawele di Lasalimu. Sedangkan kebutuhan ikan berada dalam tangan orang Wajo yang tinggal di dalam wilayah kesultanan untuk menyediakannya.

Lebih lanjut, alat-alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri menjadi tanggung jawab berbagai wilayah negeri bawahan kesultanan untuk memeliharanya. Tiga tikar duduk dari rotan (dalam bahasa lokal disebut dengan istilah ‘*kiwalu bawea*’) yang merupakan alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri setiap kali harus diganti saat rusak ataupun saat upacara pengangkatan dan pelantikan sultan dengan biaya yang harus ditanggung orang-orang dari Kalingsusu. Sedangkan permadani (bahasa lokal: *paramadani*) yang harus dibeli dari Makasar menjadi beban orang-orang dari Tiworo. Tikar dari daun lontar yang terkenal dengan istilah ‘*Lampa*’ menjadi beban biaya penduduk dari Kaledupa. Payung kerajaan yang terbuat dari sutera kuning menjadi beban penduduk Muna untuk memperbaiki dan memperbaharunya. Kesemua alat-alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri ini, meskipun barangkali ada beberapa yang tidak mahal biaya merawat dan menggantinya, merupakan tanda penghormatan yang harus senantiasa dilakukan oleh penduduk dari wilayah negeri-negeri bawahan terhadap sultan dan permaisuri Wolio.³⁸ Dan semua penghormatan ini diperagakan secara cukup gamblang di dalam upacara pengangkatan dan pelantikan sultan.

Upacara pengangkatan dan pelantikan sultan, dengan demikian, merupakan satu proses transformasi wujud sultan menjadi satu wujud yang bersifat teritorial (*territorial body*), yang pengejawantahannya secara simbolis diperagakan di dalam upacara pelumuran badan sultan dan permaisuri dengan bedak dari beras serta bahan-

³⁸ Untuk uraian mengenai alat-alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri, beserta tanggung jawab memeliharanya, lihat Berg 1939, hal 496-503.

bahan lain yang didatangkan dari berbagai negeri taklukan, maupun pada saat mereka dibersihkan badannya dengan air yang didatangkan dari berbagai mata air dari negeri-negeri bawahan di empat arah mata angin di dalam wilayah kesultanan Wolio. Saat itulah secara simbolis diri sultan ditransformasikan sebagai satu wujud yang bersifat *territorial* yang menyatukan berbagai negeri bawahan yang ada di dalam wilayah kesultanan.

4.3.3. Keberdampingan kesultanan Wolio dengan identitas diri

Glorifikasi kesultanan dengan hal-hal yang bersifat mistis memiliki kemampuan menarik orang-orang untuk mengambil bagian dan berpartisipasi di dalam kekuatan dahsyat yang diyakini berada di balik hal-hal yang bersifat mistis tersebut. Ia menampilkan dirinya dalam satu kekuasaan yang diimpikan banyak orang untuk bisa terwujud dalam kehidupan nyata sehari-hari. Geertz dalam tulisannya mengenai Bali (1980a) menyatakan semua orang berlomba-lomba ingin berpartisipasi memompa “kebesaran” dan “keagungan” kekuasaan, dan *vice versa*, sehingga *power poms people and people poms power*. Upacara pengangkatan dan pelantikan sultan Buton, meskipun tidak sedramatis dan semegah upacara-upacara yang ada di Bali, juga menampilkan hakekat yang serupa.

Di dalam upacara pengangkatan dan pelantikannya, sultan menginkorporasikan berbagai unsur, termasuk negeri-negeri bawahan, yang ada di dalam wilayah kesultanan. Sultan menjelma menjadi satu “kekuatan” yang lebih besar dan lebih digjaya daripada dirinya sendiri maupun bagian-bagian yang berada di dalam cakupannya. Justru karena ia menampilkan satu kekuasaan/kekuatan yang besar, banyak orang yang mengidamkan bisa ikut mengambil bagian atau ikut berpartisipasi di dalamnya. Di dalam upacara kesultanan, termasuk upacara pengangkatan dan pelantikan sultan, para raja dari negeri bawahan, yang disebut oleh istilah *bobato*, diinkorporasikan sebagai bagian dari Syarat Kesultanan Wolio. Para *bobata* ini seringkali disandingkan serupa dengan Sultan Wolio dengan gelar *lakina* (baca: raja) dari negeri asalnya, misalnya *lakina* Muna, *lakina* Kamaru, *lakina* Kalingsusu, *lakina* Tiworo, *lakina* Lasalimu, atau *lakina* Batauga. Para *bobato* ini diberi gelar *lakina* sama dengan sultan Wolio sebagai *lakina Wolio*. Di dalam naskah yang berasal dari kesultanan Wolio yang berjudul *Pulangana Kaomu* dijelaskan bahwa Batauga adalah turunan dari semua orang Tanailandu. Tobe-Tobe merupakan asal-usul keturunan semua bangsawan di tanah Wolio. Sedangkan Ambaua, Lasalimu

yang menurunkan *kenipulu*. Dengan kata lain, secara adat para *bobato* ini dimasukkan ke dalam kategori sosial yang termasuk dalam kelompok *kaomu*.

Kelompok *walaka*, yang terutama direpresentasikan oleh *siolimbona* dan kedua *bonto ogena*, memegang peranan kunci dalam pengangkatan dan pelantikan sultan. Di dalam ideologi kesultanan, sultan memerintah dan diberi kekuasaan oleh kelompok *siolimbona*. “Kami bersedia mengangkatmu sebagai raja. Namun kamu harus maju bersama kami dan mundur bersama kami”, begitu kurang lebih arti sumpah yang diucapkan *bonto* Peropa saat mengangkat dan melantik sultan yang terpilih.

Di dalam detil-detil kecil upacara, sultan harus berperilaku bagaikan anak kecil yang pasif dan harus mendapatkan bantuan dari *bonto* Peropa dan *bonto* Baluwu untuk setiap gerakan yang mau dilakukannya. Bahkan setiap mau duduk ditahtanya, sultan selalu diingatkan akan persatuan dan kesatuan dirinya dengan *siolimbona* melalui kata-kata yang senantiasa diucapkan oleh *bonto* Peropa: “satu, dua, tiga, empat, lima, enam, tujuh, delapan, sembilan, sepuluh engkau Laode”. Harus dijelaskan di sini bahwa kata satu sampai sembilan mengaju kepada kesembilan pemukiman (baca: *siolimbona*) dan kata ‘laode’ mengacu pada sultan.

Dalam praktek adat istiadat di istana, para anggota *siolimbona* menyebutkan dirinya dengan istilah ‘kakekmu’ di depan sultan. Sedangkan sultan menyebutkan dirinya dengan istilah ‘cucumu’ di depan para anggota *siolimbona*. ‘Kata kepunyaan bentuk ketiga’, yang digunakan untuk menyapa diri sendiri, sebetulnya berfungsi untuk mengingatkan masing-masing pelaku akan ikatan pertalian kesatuan di antara mereka melalui penggunaan istilah-istilah kekerabatan. Sultan dari *kaomu* juga diistilahkan sebagai *lakina Wolio*, yang secara harafiah berarti anak laki-lakinya Wolio, karena sebelum dilantik memang ia harus diadopsi dan dititipkan kepada anggota dewan adat untuk diberi bekal pengetahuan adat, sebelum ia dianggap mahir memerintah dan bisa dilantik jadi sultan. Kaum *kaomu* memang sering kali dipanggil dengan kata anak lelaki oleh anggota *siolimbona*. Dirikan bahwa di masa yang lebih awal, yakni dari masa Ratu Pertama Wa KaaKaa dan Ratu Kedua Bulawambuna, ratu menyapa dirinya dengan istilah ‘anakmu’ dan anggota *siolimbona* menyapa diri mereka dengan istilah ‘ayahmu’. Konon pada masa Raja ketiga Monarki Wolio yang bernama Batara Guru, kata sapaan diri ini diganti dengan kata ‘cucumu’ dan ‘kakekmu’.

Orang-orang yang berasal dari kelompok lebih rendah “derajatnya” juga mendapatkan bagian dalam kesultanan, bisa sebagai *Manggadai* (bawahan *patalimbona*), atau *watina gampikaro* (bawahan *bontona gampikaro*), *pangalasa* (bawahan *bonto*), *talombo* (bawahan *bonto ogena*), atau *parabela* (kepala kampung). Hampir semua elemen yang penting dalam kesultanan mendapatkan perannya sesuai dengan kedudukan yang mereka miliki. Karena itu tidak mengherankan bahwa identitas diri mereka lahir bersamaan dengan berkembangnya kesultanan Wolio ini. Sampai saat ini di kepala kebanyakan orang Buton apabila mereka membicarakan “Buton Raya” maka yang muncul adalah kesadaran kolektif mereka akan kejayaan yang mereka pernah raih saat kesultanan Wolio masih ada. Mirip dengan identitas ‘Keinggrisan’ (Englishman) yang muncul bersamaan dengan terbentuknya kerajaan Inggris, hal yang serupa terjadi juga untuk kasus orang Buton. Identitas diri mereka lahir bersamaan dengan terbentuknya kesultanan Wolio.

4.3.4. Kesenambungan esensi sultan

Manakala diri sultan mewujudkan satu esensi yang dianggap mempresentasikan identitas diri orang banyak, maka sultan harus bisa mentransformasikan dirinya sebagai sesuatu yang langgeng dalam perjalanan waktu. Ia harus bisa mewujudkan dirinya sebagai sesuatu yang bersifat kontinyu dan abadi. Kata “*long live the queen*” yang seringkali kita dengar diucapkan rakyat Inggris kepada ratunya sarat dengan muatan ideologi seperti di atas. Persoalannya buat kita adalah bagaimana hal itu bisa dilakukan di dalam kesultanan Wolio. Pokok bahasan ini membawa kita kembali kepada apa yang pada hakekatnya diperlakukan secara sangat hati-hati di dalam upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan.

Kata ‘*pau*’ yang sangat banyak muncul sebagai metafor untuk menyebut berbagai tahap di dalam upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan mempunyai arti yang sangat penting untuk pembahasan kita kali ini. Sebagai ilustrasi dapat dikemukakan di sini bahwa nama calon sultan yang terpilih melalui aktivitas ‘*afalia*’ harus dirahasiakan dari orang banyak oleh *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa, dan hal itu diistilahkan dengan kata ‘*ikokompoakana baaluwu operopa*’, yang artinya ‘yang dikandung oleh Baluwu dan Peropa’. Nama calon ‘yang dikandung’ itu baru boleh diumumkan di depan Syarat Kerajaan dan rakyat pada satu tahap upacara yang diistilahkan dengan nama ‘*sokaiana pau*’ (pengumuman resmi sultan). Dan sebagai ilustrasi terakhir adalah tahap upacara pemutaran payung di atas kepala sultan saat

dilantik menggunakan istilah '*bulilingiana pau*' (harafiah: pemuatan payung). Kata '*pau*' juga muncul untuk menunjuk subyek atau obyek yang bertalian dengan sultan: ahli pembuat bedak sultan disebut dengan istilah '*pande ala burana pau*', delegasi yang memberitahukan mengenai tanggung jawab calon terpilih sebagai sultan adalah '*kapaumba*', dan batu tempat sultan dimahkotai bernama 'Batu Popaua'.

Kata '*pau*' secara harafiah berarti 'payung'. Namun dalam upacara itu, kata '*pau*' menjadi sebuah metafor yang penuh dengan berbagai konotasi dan asosiasi tambahan lainnya. Dalam konteks upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan, kata '*pau*' itu lebih tepat kalau diterjemahkan sebagai 'mahkota' (bahasa Inggris: *crown*). '*Pau*' adalah payung kebesaran sultan. Kata ini menyimbolkan hakekat dari satu kekuasaan. Sepanjang tahap-tahap upacara itu, kata ini mentamzilkkan "hakekat sesuatu yang secara hati-hati harus dibawa dalam kandungan *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa", sebelum ia kemudian "dilahirkan/diumumkan dalam waktu dan momen yang tepat dihadapan rakyat banyak" ('*sokaiana pau*'), dan setelah "dilahirkan" harus dipelihara, diperlakukan dan dididik dengan baik oleh anggota *siolimbona* sebelum ia kemudian dimahkotai (diputarkan payung) sebagai sultan Wolio ('*bulilingiana pau*'). Pertanyaannya kemudian apakah yang menjadi hakekat dari '*pau*' (mahkota) ini? Apa yang menjadi esensi dari sesuatu yang mewujudkan kekuasaan dan keberdaulatan mereka ini. Jawaban atas pertanyaan itu sesungguhnya 'dilahirkan' oleh *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa kepada sultan empat hari setelah upacara pelantikan sultan berlalu. Penyampaian hal ini dilakukan oleh *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa secara rahasia kepada sultan tanpa boleh diketahui oleh orang lain. Sebagai anggota Dewan Adat, maka yang disampaikan ('dilahirkan') oleh *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa adalah sesuatu yang bersifat adat dalam bentuk mandat yang harus dilaksanakan sultan. Untuk jelasnya maka saya uraikan bagaimana penyampaian mandat kekuasaan (adat) ini dilakukan.³⁹

Empat hari setelah upacara pelantikan sultan berlalu, *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa datang ke istana sultan dengan mengenakan baju dan surban kepala serba putih. Sesampainya di depan sultan, setelah diantarkan oleh *bontona gampikaro*, kedua *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa lalu melakukan sembah dan duduk dengan sikap sembah. Lalu *bonto* Peropa bertanya kepada *bonto* Baluwu dengan kalimat sebagai berikut: apakah akan kita beritahukan kepada beliau? Setelah mendapatkan

³⁹ Lihat Berg 1939, hal 519-523.

persetujuan dari *bonto* Baluwu, keduanya lalu membungkuk di depan sultan sambil memberitahu sesuatu dengan berbisik agar tidak dapat didengar orang lain. Kemudian *bonto* Peropa berbicara dengan suara berbisik sebagai berikut:

“kami membuat sembah padamu ya tuan. Bahwa kami tampil di depan telapak kakimu, ialah karena kakek-kakekmu datang membawa dua belas dalil dengan kulit dan isinya.”

Kata “kakek-kakekmu” maksudnya adalah diri *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa itu sendiri, sedangkan dua belas dalil sebagai mandat kesultanan pada sultan itu terkenal dengan adat dengan istilah ‘*sara sapulu ruaanguna*’.⁴⁰

‘*Sara sapulu ruaanguna*’ terdiri dari duabelas dalil yang dibagi ke dalam tiga bagian. Bagian pertama adalah ‘*Sara Jawa*’, yakni yang terdiri dari:

1. Payung kain.
2. Permadani.
3. *Gambi isoda* (kotak sirih). Kotak sirih sultan harus dibawa di atas bahu. Kotak sirih pejabat kesultanan yang lebih rendah tidak boleh dibawa di atas bahu, melainkan hanya boleh dibawa dengan kedua tangan atau dengan bantuan tali pada tangan.
4. *Somba* (sembah).

Keempat bagian pertama ini memiliki isi yang menjadi penghasilan sultan⁴¹, yaitu:

- a) *Tawang karang*, yakni perahu yang terdampar atau pecah.
- b) *Rampa*, yaitu barang yang hanyut yang dipungut rakyat.
- c) *Ambara*, yaitu semacam hasil laut
- d) Ikan besar yang dipikul oleh dua orang.

Bagian kedua disebut dengan istilah ‘*Sara Pancana*’⁴², yang terdiri dari:

1. *Bante*, yakni pajak hasil padi yang harus dibayarkan oleh sejumlah kampung tertentu setiap tahunnya kepada sultan. Adakalanya diganti dengan uang
2. *Kabutu*, yakni pajak hasil aren dan ubi yang harus dibayarkan oleh sejumlah kampung tertentu setiap tahunnya kepada sultan. Kadang-kadang diganti uang.

⁴⁰ Zahari 1977, I, hal 75-77; dan Berg 1939, hal 520-522

⁴¹ Zahari (1980, hal 124) mengutarakan bahwa penghasilan sultan adalah $\frac{24}{48}$ dari keseluruhan penghasilan kerajaan, sedangkan *sapati* $\frac{8}{48}$, *kenipulu* $\frac{6}{48}$, *kapita lao* masing-masing $\frac{4}{48}$, *bonto ogena* masing-masing $\frac{4}{48}$, dan sembilan *siolimbona* kesemuanya $\frac{2}{48}$.

⁴² Kata ‘*pancana*’ mengacu kepada wilayah bagian selatan dari Muna (yakni Bombanawulu dan Lakudo) yang sudah lama masuk ke dalam Kesultanan Wolio. ‘*Pancana*’ secara harafiah berarti “daerah caplokkan”. Konon ‘*Sara Pancana*’ ini adalah pengikut dan hamba sahaya yang dibawa oleh sultan Murhum (Sultan ke-1) yang berasal dari pulau Muna ketika ia menjadi raja di Buton.

3. *Pomua*, yakni pajak hasil batari (sejenis beras ketan) yang dibayarkan oleh sejumlah kampung tertentu kepada sultan setiap tahunnya. Kadang-kadang diganti dengan uang. Kampung-kampung yang disebutkan sebelumnya dapat juga membayar sokongan pajak dalam bentuk hasil batari ini.
4. *Kalonga*, yakni pajak hasil bumi yang bisa disetorkan oleh semua kampung kepada sultan setiap tahunnya bisa dalam bentuk barang ataupun uang.

Isi dari ‘*Sara Pancana*’ ialah:

- a) *Popene* artinya orang yang membawa keberatan pada sultan dan mendapatkan hukuman,
- b) yang bersangkutan (orang yang membawa keberatan) itu harus membayar sejumlah uang, atau ‘*suruna karo*’ dalam bahasa adat. Hak khusus sultan untuk menyuruh *papara* melakukan pekerjaan dalam istana. Kalau mereka mampu bisa membayar uang sebagai penggantinya dengan jumlah yang ditentukan. Dalam banyak hal, sultan mempunyai hak atas orang yang bersangkutan
- c) *Tali-tali*, yaitu tambahan denda untuk pengabaian tugas bagi pegawai-pegawai tertentu.
- d) *Karambau*, yaitu barang siapa yang membunuh kerbau tanpa izin dari sultan, kepada yang bersangkutan dikenakan hukuman denda sebesar 120 boka kepada sultan. Kerbau hanya boleh dipelihara oleh sultan

Bagian ketiga adalah ‘*Sara Wolio*’, yaitu:

1. *isalaaka*, yang artinya yang menjadikan orang bersalah. Hak sultan menghukum dengan teguran atau pemecatan dari jabatannya
2. *ikodosaaka*, artinya yang menjadikan orang berutang. Hak sultan menghukum dengan denda.
3. *ibatuaaka*, artinya yang menjadikan orang budak. Hak sultan menghukum orang menjadi budak
4. *imateaka*, artinya yang menjadikan orang mati. Hak sultan menghukum dengan kematian.

Adapun isi dari ‘*Sara Wolio*’ ini adalah:

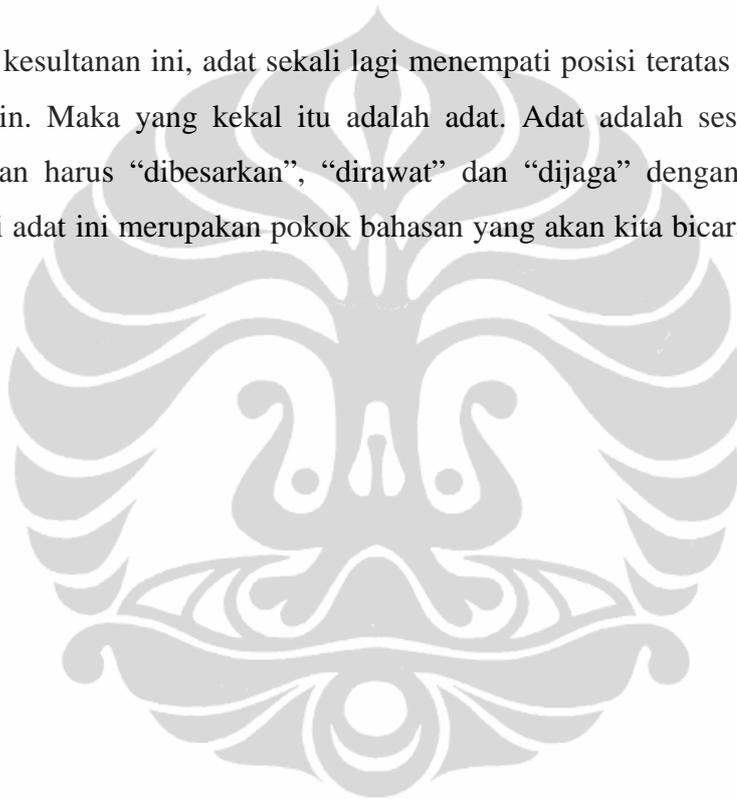
- a) *Belobaruga* laki-laki yang berjumlah delapan orang berasal dari anak-anak dari para *bonto*/menteri, khususnya anak dari kaum *walaka* yang berumur 7 tahun ke atas.
- b) *Belobaruga* perempuan yang berjumlah duabelas orang adalah anak-anak gadis pilihan dari rakyat *papara* yang disediakan sebagai selir sultan. Kedua belas gadis tersebut didatangkan dari berbagai *kadie* yang telah ditentukan, seperti misalnya dari Kambowa, Busoa, Taloki, dan lain-lain.
- c) *Susua Wolio* berasal dari keturunan kaum *walaka* asal *limbo*/pemukiman yang ditugaskan sebagai pengasuh putra-putri sultan yang menuntut banyak kebutuhan.
- d) *Susua Papara* berasal dari kaum *papara* yang bertugas sebagai pengasuh dari putra-putri sultan menurut kebutuhan tertentu.

Dari deskripsi di atas jelaslah bahwa apa yang ‘dikandung’ oleh anggota *siolimbona* itu sebetulnya adalah adat. Adat itu merupakan sesuatu yang sangat hakiki untuk keberdaulatan dan keberlangsungan hidup mereka. ‘*Pau*’/mahkota itu sebetulnya adalah ‘adat’ yang harus secara hati-hati diperlakukan dan dijaga anggota *siolimbona* sebelum pada akhirnya diserahkan kepada seseorang sebagai sultan untuk menjalankannya. Ini mengingatkan kita kembali bahwa adat memang sangat erat berhubungan dengan penguasa dari kesultanan ini. Sejak dari masa Ratu Pertama Monarki Wolio, adat sangat erat hubungannya dengan Ratu Wa KaaKaa tersebut. Ratu kesatu Monarki Wolio ini baru bisa diangkat penduduk dari pemukiman (*limbo*) Baluwu dan Peropa setelah ia diperlakukan secara hormat menurut adat layaknya seorang ratu. Si anak ajaib Wa KaaKaa inipun baru bisa dilantik sebagai ratu setelah ia mendapatkan pendidikan mengenai pengetahuan adat dari *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa. Sultan dengan ‘*pau*’-nya di masa-masa kemudian tetap mengejawantahkan adat. Dan ia sebagai representasi dari adat harus bersifat abadi dan berkesinambungan. Sultan sebagai satu pribadi bisa saja meninggal dunia, namun harus ada orang lain yang dipilih oleh *siolimbona* untuk yang menggantikannya sebagai sultan demi keberlangsungan mandat tersebut. Dalam keseluruhan proses menjamin keberlangsungan adat itu, *siolimbona* menduduki tempat yang sangat utama, karena itu tidak heran apabila mereka sangat berperan di dalam upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan. Yang mereka “kandung”, “lahirkan”

dan “mahkotai” adalah ‘adat’ sebagai sesuatu yang sangat hakiki untuk keberdaulatan dan keberlangsungan hidup mereka. Berdasarkan pokok pikiran seperti itu tidaklah mengejutkan apabila di dalam naskah konstitusi kesultanan Wolio disebutkan sebagai berikut:

“Adapun istiadat yang telah menilik dan memandang melainkan hendak mendirikan dua payung, yakni suatu payung yang berkekalan dan suatu yang berubah-ubah. Maka yang berubah-ubah itu daripada nama sultan. Maka yang berkekalan itu atas jalan istiadat yang sangat teguh lagi tetap selama-lamanya”⁴³

Di naskah penting kesultanan ini, adat sekali lagi menempati posisi teratas mengatasi segalanya yang lain. Maka yang kekal itu adalah adat. Adat adalah sesuatu yang sangat berharga dan harus “dibesarkan”, “dirawat” dan “dijaga” dengan hati-hati. Apakah esensi dari adat ini merupakan pokok bahasan yang akan kita bicarakan lebih rinci dalam bab 5.



⁴³ *Sarana Wolio*, hal 1.

BAB 5 ADAT, SATU BENTUK HISTORISITAS

5.1. Pengantar

Kehidupan, sebagaimana Marcuse menginterpretasikan Dilthey, bukan merupakan satu panggung alam fisik semata (*stage of nature*), bukan juga merupakan panggung pertarungan antar *spirit*, *logos* atau *reason*, melainkan cara-cara di dalam mana berbagai fakta-fakta mendapatkan kehidupannya sekaligus mendapatkan hamparannya di tengah-tengah satu dunia yang bersifat totalitas.

Agar supaya cara-cara keberlangsungan fakta-fakta itu dapat dipahami, manusia harus mengolah kesemua fakta itu ke dalam kesadarannya, sehingga fakta-fakta tersebut dapat dipahami sekaligus bisa dialami sebagai satu dunia pemaknaan yang bersifat batiniyah dan bukannya sebagai satu dunia hubungan kausalitas eksternal yang bersifat bisu. Fakta-fakta itu, dengan demikian, mendapatkan hidupnya di dalam satu jejaring berbagai hubungan efektif yang dikonstruksikan oleh konteks-konteks pemaknaannya. Keseluruhan total dari mata rantai berbagai hubungan efektif ini beserta konteks-konteks pemaknaannya, di dalam mana fakta-fakta itu mendapatkan keberlangsungan hidupnya, adalah apa yang kita sebut dengan ‘sejarah’ (*history*). “Historisitas’, dengan demikian, mengacu pada cara-cara di dalam mana mata rantai berbagai hubungan efektif itu ‘diobjektifkan’ ke dalam kehidupan, seperti ke dalam bentuk berbagai pranata dan praktek sosiokultural, obyek-obyek dan artefak-artefak, maupun sistem ekonomis dan juridisial serta berbagai kreasi artistik dan kultural lainnya. Semua pengejawantahan (*objectification*) ini muncul dari kehidupan dan membentuk jejaring pemaknaan, yang kemunculan, perkembangan dan pemusnahannya merupakan satu sejarah.¹

Adat sebagai satu bentuk historisitas manusia tidak dapat lepas dari mekanisme semacam itu. Uraian kita di bawah ini mengenai adat akan memperlihatkan bagaimana kesemuanya itu mendapatkan wujud konkritnya di dalam kebudayaan masyarakat yang ada di Buton.

¹ Benhabib 1987, hal xvi-xvii.

5.2. Esensi dari Adat Wolio

Adat istiadat pada dasarnya terdiri dari segala “kearifan” masyarakat yang bermanfaat untuk kelangsungan hidup mereka. Hakekat sebenarnya dari sultan adalah mengejawantahkan esensi dari adat dalam rangka keberlangsungan kehidupan masyarakatnya. Sultan bersifat melingkupi segalanya, karena adat melingkupi segalanya.

Adat, atau *sara* dalam bahasa Wolio, merupakan sesuatu paling utama yang harus senantiasa dijaga dan dipelihara dengan baik. Dalam bahasa Wolio, *sara* merupakan kata yang sangat kompleks dan mengandung banyak arti. *Sara* bisa diartikan sebagai hukum, syarat, undang-undang, syarah, peraturan, adat, dekrit, upacara, pemerintah, pemerintahan, dewan, atau bahkan majelis.² Dalam terjemahan naskah-naskah Wolio ke dalam bahasa Indonesia, kata ‘syarat’ seringkali juga digunakan untuk menggantikan kata *sara*, seperti dalam istilah-istilah ‘Syarat Wolio’, ‘Syarat Jawa’, dan Syarat Pancana’. Siolimbona adalah satu lembaga di dalam kesultanan yang bertugas memelihara dan menjaga *sara/adat* itu. Mereka jugalah yang bertugas mendidik dan memilih calon sultan, sebagaimana telah digambarkan dalam bab 4 sebelumnya. Adat atau *sara* sebenarnya adalah kehidupan itu sendiri. Oleh karena itu, sultan boleh berganti-ganti, namun *sara* harus kekal sifatnya. Pengertian serupa ini terekam dalam tradisi wolio yang berbunyi : “*Bolimo arataa somanamo karo, Bolimo karo somanamo lipu, bolimo lipu somanamo sara*”. Artinya: “rusak-rusaklah harta asalkan jangan diri, rusak-rusaklah diri asalkan jangan negeri, rusak-rusaklah negeri asalkan jangan *sara*”³. Hancurnya *sara/adat* berarti hancurnya kehidupan itu sendiri. Kutipan dari naskah-naskah berikut di bawah ini memperlihatkan arti penting adat itu.

“...itulah sebab tempat berdiri istiadat negeri. Maka apabila antara kedua pihak itu hendak berbuat sesuatu yang tiada berputusan atas jalan istiadat maka tak dapat tiada hendak memberi hukum antara kedua pihak itu, yakni pertama memberikan denda, kedua merampas, ketiga mengusirkan, keempat mematikan, demikian adanya.”⁴

“Syahdan adapun zaman sri sultan Ikhsanuddin dan Sangia Tapi-Tapi dan raja Tua Kumbewaha bermufakat ketiga orang itu akan hendak mencari lagi menuntut atas jalan istiadat yang boleh dapat memberi kesenangan atau memberi huru hara atas tanah Buton.

² Anceaux 1987, hal 162

³ *Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai*, ditulis awal abad ke-19, hal 11

⁴ *Sarana Wolio*, Ditulis pada masa sultan Muhammad Idrus pada pertengahan abad ke-19, hal 1

Maka inilah di dalam fikir sangkanya melainkan nyatalah kita menetapkan lagi meneguhkan daripada istiadat ini dari karena yang telah sudah timbul lagi turun temurun bagi tiga kaum yang dulu dapat memberi huru hara atas tanah negeri Buton di dalam dan di luar jikalau tiada menilik dan memandang seperti yang telah tersebut dahulu kita dengan sekali jua binasa negeri ini. Melainkan yakni atas istiadat melawan bagi barang siapa mengikut hawa nafsunya lain daripada jalan istiadat itu dalamnya adanya.”⁵

Oleh karena pentingnya *sara* dalam tradisi Wolio, maka kesultanan Wolio di dalam naskah-naskah kuno seringkali disebut juga dengan istilah *lipuna sara*, yang secara harafiah berarti ‘negerinya *sara*’.⁶ *Sara* atau adat dalam tradisi Wolio tidak hanya berarti “kearifan” dalam pengertian yang positif secara moral, namun sesuatu yang netral sifatnya, karena bisa juga mencakup berbagai daya upaya, termasuk tipu daya, yang bisa digunakan untuk menyiasati sesuatu dalam menjamin kelangsungan hidup manusia. Banyak sekali dalam naskah-naskah mengenai *sara wolio* yang dimulai satu pembukaan dengan kalimat seperti berikut:

“...dalamnya menghimpunkan segala rahasia yang sukar-sukar atas jalan istiadat... ..Yakni daripada istiadat suatu yang mengalahkan orang banyak sekalian.”⁷

Atau kutipan lain:

“Ini peri pada menyatakan ilmu adat Buton”

“ .. dan adat negeri ini tipu-tipu yang datang dari sultan itu yaitu yang bernama adil.”⁸

Harus diingat dalam konteks tradisi Wolio, *sara* merupakan sesuatu yang rahasia sifatnya. Hanya kelompok-kelompok tertentu yang boleh atau diizinkan secara adat untuk mengetahui mengenai ketentuan-ketentuan *sara*. Kandungan *sara* yang sebenarnya seringkali dirahasiakan dari kebanyakan orang, seperti diperlihatkan dalam salah satu kutipan di atas maupun di bawah berikut ini. *Siolimbona*-lah yang bertugas terutama menjaga kerahasiaan *sara* itu. Kerahasiaan ini berkaitan dengan berbagai strategi-strategi yang perlu dilakukan terhadap kelompok-kelompok tertentu dalam rangka menyiasati kelangsungan hidup mereka. Dalam rangka menjaga kerahasiaan inilah maka naskah-naskah tentang *sara* ditulis dalam bahasa perlambang yang seringkali sulit dipahami. Peringatan mengenai kerahasiaan *sara* seringkali kita temukan dalam naskah Wolio, seperti berikut:

“Adapun istiadat daripada nama yang dikunci itu yaitu bagi 3 pangkat. Suatu pada tempat yang jauh, yakni kita perjanjian dengan kompeninya dan saudara kita negeri Bone. Dan

⁵ *ibid*, hal 1

⁶ Lihat, misalnya, *Anjonga Inda Malusa*, hal 158.

⁷ *ibid*, hal 1

⁸ *Hukum Adat Buton*, abad ke-19, hal 1.

kedua nama yang dikunci itu di luar yakni kepada segala papara. Dan ketiga nama yang dikunci itu di dalam negeri, yakni pada hal ketiganya yang kunci istiadat dan kunci pun istiadat jua adanya.”

“Adapun istiadat daripada setengah perjanjian dengan kompeni maka tiada sekali-kali akan hal mendengar dan mengetahui dia saudara kita negeri Bone. Dan lagi daripada setengah perjanjian kita dengan saudara kita negeri Bone, maka tiada sekali-kali mengetahui dia lagi mendengar oleh kompeni demikianlah adanya.”⁹

Atau satu kutipan lain di bawah ini:

“Semua yang disebutkan ada yang berlaku secara umum dan ada pula secara rahasia.”¹⁰

Cukup sudah kiranya membuktikan bahwa esensi dari *Sarana Wolio* (harafiah: adatnya Wolio) itu adalah kehidupan dari masyarakat Wolio sendiri. Sultan sebagai wujud konkrit dari adat itu harus mendapatkan dukungan kekuatan gaib agar ia dapat secara cukup efektif menjalankan fungsinya menjamin keberlangsungan kehidupan mereka. Namun ia tidak dapat secara terus menerus mengandalkan kepada dukungan kekuatan gaib itu dari waktu ke waktu. Oleh karena itu ia perlu mekanisme lain dalam rangka menjamin keberlangsungan adat itu. Salah satunya adalah dengan cara mentransformasikan diri sultan yang tadinya merupakan satu entitas yang bersifat mistis menjadi satu entitas yang bersifat legal (*legal body/entity*).

5.3. Transformasi Sultan dari Entitas Mistis menjadi Entitas Legal

Justifikasi yang membenarkan posisi sultan sebagai *legal entity* didasarkan pada ajaran *wahdat al wujud* dari tasawuf, yang di Buton kemudian dijadikan semacam konstitusi dari kesultanan. Konstitusi ini terkenal dengan nama *Sarana Wolio* yang didalamnya terkandung ajaran mengenai *Murtabat Tujuh*, yang berarti ‘tujuh tingkatan dari keberadaan’. Konstitusi ini ditulis oleh Sultan La Elangi pada tahun 1610 dengan bantuan seorang ulama Muslim keturunan Arab yang bernama Syarif Muhammad.¹¹ Ajaran *wahdat al wujud* ini dapat juga ditemukan di dalam *Sarana*

⁹ *Sarana Wolio*, Ditulis pada masa sultan Muhammad Idrus pada pertengahan abad ke-19, hal 15

¹⁰ *Ibid*, hal 3

¹¹ *Sarana Wolio*. Ditulis pada masa sultan Muhammad Isa Kaimuddin II pada akhir ke-19, hal 3; Zahari, 1977, I, Hal 59.

Wolio pada masa Sultan ke-29 Muhammad Idrus yang berkuasa dari 1824 hingga 1851.¹²

Pada saat pertama kali diundangkan sebagai konstitusi kesultanan, *Murtabat Tujuh* ini diumumkan tahun 1610 oleh Sapati La Singga kepada seluruh lapisan masyarakat pada satu rapat raksasa yang mengambil tempat di satu pasar bernama Baoana Bawo.¹³ Tempat ini di masa kini berada di sekitar Mesjid Agung Keraton. Pengundangan ajaran ini kala itu diawali dengan kata-kata sumpah yang diucapkan Sapati La Singga sebagai berikut:

“asodompuye, amaropu, amasoka;
alaintobe teemo boli asoye
ikiwaluna ipolangona malingu
mobiliyna atawa aranganiya
teemo duka atawa apakuraiya
bari-bariya syara i-dikangimani.”

Artinya:

“deman malaria, hancur lebur dan binasa
mati mendadak dan tidak sampai
kepalanya di tikar di bantalnya siapa saja
yang merubah atau menambahnya
dan juga atau mengurangi
segala ketentuan yang kami tetapkan ini”.

Ajaran *wahdat al wujud* ini berkembang sebagai konsekwensi dari adanya penerimaan di dunia Islam atas pengalaman seorang sufi akan hal yang fana dan baqa. Murtabat Tujuh bertolak dari konsep bahwa hanya Allah SWT satu-satunya wujud hakiki. Agar dapat dikenali dan diketahui, maka Allah menampakkan diri-Nya (*tajjali*). Penampakan Allah melalui ‘tujuh tingkatan’ inilah yang disebut dengan ‘Murtabat Tujuh’.

Ajaran ini diperkenalkan ke dunia Melayu-Indonesia pertama kali di Aceh pada permulaan abad ke-17 oleh Hamzah Fansuri dan muridnya yang bernama Syams-ad-Din Al-Samatrani. Tradisi setempat di Buton menyatakan bahwa ajaran ini dibawa ke Buton oleh Syarif Muhammad. Uraian penulis mengenai Murtabat Tujuh

¹² *Sarana Wolio* memiliki beberapa versi. Setiap sultan yang baru memerintah rupanya terbiasa untuk membuat *Sarana Wolio* baru dengan cara mengukuhkan *Sarana Wolio* yang sebelumnya maupun dengan cara melakukan beberapa perubahan dan tambahan sesuai dengan kondisi yang dihadapinya saat naik tahta. Meskipun demikian ajaran *Murtabat Tujuh* secara garis besar tidak berubah.

¹³ Zahari 1980, hal 78.

berikut di bawah ini berdasarkan pada *Sarana Wolio* (hal 3-6) yang dituliskan pada masa Sultan Isa Kaimuddin II.

Tingkatan yang pertama ‘Murtabat Tujuh’ ini adalah ‘*martabat ahadiyyah*’ yang berarti zat Allah semata. Inilah yang oleh para sufi disebut dengan istilah ‘*laa ta’yuni*’ yang berarti ‘tidak bisa diketahui nyata kenyataannya, karena masih merupakan zat Allah semata yang tak bersifat dan bernama, maka tidak ada jalan akal manusia untuk dapat mengenaliNya.

Tingkatan kedua adalah ‘*martabat wahdat*’, yang artinya ‘sifat Allah’. Inilah yang oleh para sufi disebut dengan istilah ‘*ta’yuni awwal*’, yang berarti ‘kenyataan pertama’. Disebutkan sebagai ‘kenyataan pertama’, karena akal sudah mendapatkan jalan untuk bisa mengetahui zat Allah. Akal mengenali zat Allah dengan terlebih dahulu mengenali sifat-sifat Allah, baik yang bersifat *salbiyyah* maupun *wujudiyah*. Zat Allah hidup dan tetap ada selama-lamanya.

Ketiga adalah ‘*martabat wahidiyah*’. Yang dinamakan *wahidiyah* itu adalah asma Allah. Tingkatan ini merupakan “kenyataan kedua” (*‘ta’yunis saani*’ dalam istilah para sufi), di dalam mana Allah melalui *asma*-Nya sudah dapat dikenali oleh akal manusia, karena *asma*-Nya itu menunjukkan zat-Nya.

Tiga tingkatan di atas itu bersifat ‘*kadim*’ atau tidak berawal, dan ‘*baqa*’ atau kekal selamanya. Keberadaannya tidak dapat dipahami atas dasar urutan waktu, melainkan hanya dapat dipahami dari segi akal.

Sedangkan tingkatan keempat adalah ‘*martabat alam arwah*’, yang merupakan tingkatan dari permulaan arwah/nyawa baik bagi manusia maupun bagi makhluk lainnya. Pertama nyawa yang diadakan Allah adalah nyawa Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itulah Nabi Muhammad SAW disebut dengan istilah ‘*abu ruuhi*’ yang artinya bapak dari segala nyawa/roh. Adanya yang lain itu karena kelebihan Muhammad, sebagaimana difirmankan Allah: “*awaalu maa khalakal laahu ta aala ruuhi*” (artinya: “Aku buat sesuatunya karena engkau Muhammad, dan Aku buat engkau karena Aku”). Karena itulah maka sesudah Muhammad menyusul nyawa yang lain menurut urutannya, yang duluan lebih dulu dan yang kemudian menyusul kemudian. Nyawa itu adalah keadaan yang halus dan tidak dapat dibagi-bagi sekaligus tidak dapat disusun maupun dipisah. Namun halusnya nyawa itu bukan berarti karena kecilnya, melainkan karena tiada jalan bagi pancaidera manusia yang bersifat lahir, seperti pendengaran, penglihatan, penciuman, perasaan lidah, yang dapat menjangkaunya.

Kelima adalah '*martabat alam mitsal*', yang merupakan perumpamaan dari segala keadaan selain keadaan Allah. Karena hanya merupakan perumpamaan, maka keadaannya bersifat halus dan belum dapat dijangkau oleh pancaindera. Meskipun begitu tidak ada segala keadaan pada *alam arwah* dan *alam ajsam* (penulis: penjelasannya di bawah) yang tidak ada perumpamaannya pada *alam mitsal*.

Keenam adalah '*martabat alam ajsam*', yakni tingkat keberadaan segala yang nyata, seperti air, api, tanah, dan lain sebagainya, yang kesemuanya dapat dibagi dan disusun. *Alam ajsam* ini disebut juga dengan *alam syahadari* yang artinya adalah yang nyata dan segala sesuatu yang dapat dicapai oleh pancaindera manusia. Mula-mula *alam ajsam* yang diadakan oleh Allah adalah tujuh lapis langit, baru kemudian tujuh lapis tanah/bumi. Tujuh lapis langit dinamai *wujud aabaai*, artinya keadaan segala bapak ajsam di bawah tujuh lapis langit. Sedangkan tujuh lapis tanah disebut *wujud ummahaati*, yaitu keadaan dari semua ibu ajsam. *Ajsam* yang diberanakkan oleh keadaan yang di bawah ini ada tiga macam: pertama, *ajsam haewanaati*, artinya badan segala binatang; kedua, *ajsam jamaadaati*, artinya badan segala jenis yang kental dan keras seperti emas, tembaga dan timah; ketiga *ajsam nabaataati*, artinya badan dari yang tumbuh seperti pohon kayu, rumput. Tuhan mengadakan keadaan yang tiga tersebut dengan maksud agar diperbandingkanlah keadaan di atas dengan keadaan di bawah sekaligus dengan kodrat iradat-Nya. Mula-mula *ajsam* manusia yang diadakan di atas bumi/tanah adalah Nabi Adam, karena itu ia disebut *abu basari*, yang maksudnya bapak semua badan makhluk manusia.

Ketujuh adalah '*martabat alam insan*', yang merupakan alam insan manusia. *Alam insani* inilah yang disebut dengan '*martabat jamiyati*' yang artinya pangkat yang menghimpun semua dalil yang menunjukkan keadaan Allah, baik keadaan sifat *jalali* (sifat kebesaran) maupun keadaan sifat *jamaali* (sifat kemuliaan). Sebagaimana firman Allah: "maa dhalarat fiy sya'ing kadluhuuril insaani" (artinya: "tiada Aku nyata pada sesuatunya seperti nyatanya Aku pada manusia").

Tujuh tingkatan di atas itu digunakan dalam konstitusi Wolio untuk menjustifikasikan tujuh kedudukan penting di dalam pemerintahan kesultanan. Tiga tingkatan yang pertama dalam Murtabat Tujuh, yakni '*martabat ahadiyyah*', '*martabat wahdah*' dan '*martabat wahidiyah*', dianggap terrefleksikan di dunia ini ke dalam tiga cabang dari kaum *kaomu* (Tanailandu, Tapi-Tapi dan Kumbewaha). Sedangkan empat tingkatan yang terakhir ditanggapi mengkonfirmasi fungsi sultan, *sapati*, *kenipulu* dan *kapita lao*. Dalam perkembangan selanjutnya, yakni sejak

masa pemerintahan sultan ke-7 Saparagau, penafsiran semacam itu dimodifikasi dengan diperkenalkannya jabatan baru dalam kesultanan, yakni jabatan *lakina* Surawolio.¹⁴ Jabatan *lakina* Surawolio kemudian diidentikkan dengan ‘*martabat alam arwah*’, sedangkan jabatan sultan diidentikkan dengan ‘*alam barzakh*’. Sejak saat itu kedudukan sultan adalah sebagai penghubung antara tiga tingkatan pertama dengan empat tingkatan terakhir. Sultan dengan demikian merupakan alam tempat persinggahan dan penghubung dari alam kehidupan manusia di dunia fana menuju alam kekal atau akherat.

Berdasarkan kedudukan sultan serupa itu, maka sultan diibaratkan sebagai ‘*wahdat al-wujud*’ -- keberadaan yang sudah menyatu dengan-Nya -- sedangkan orang banyak diibaratkan dengan *mumkin al-wujud* -- satu keberadaan yang masih mungkin sifatnya (*Sarana Wolio*, ditulis pada masa sultan Muhammad Idrus, pada pertengahan abad ke-19, hal 1). Akibatnya kepentingan sultan harus ditempatkan di atas kepentingan orang banyak di luar dan di dalam (*Sarana Wolio*, yang ditulis pada masa sultan Muhammad Idrus, pada pertengahan abad ke-19, hal 2); atau apa-apa yang datang dari sultan itu harus dianggap adil (*Rahasia Adat Buton*, hal 36), tipu daya dari sultan-pun harus dinamakan adil (*Hukum Adat Buton*, hal 28). Singkatnya ajaran tasawuf mengenai Murtabat Tujuh inilah yang memberi dasar legalistik bagi sosok sultan di dalam ranah kekuasaannya.

Apabila kita perhatikan pokok-pokok pikiran dalam Murtabat Tujuh secara seksama, maka dapat dilihat bahwa ajaran itu memiliki keluasan yang cukup tinggi untuk mengatur segala apa yang ada di alam semesta ini ke dalam satu skema yang hirarkis sifatnya. Pada zaman sultan La Elangi (Dayanu Ikhsanuddin, 1597-1631), Murtabat Tujuh diteladankan pada sifat Allah yang duapuluh, yakni: pertama, sifat *wujud*, artinya ‘ada’; kedua, *kadim*, artinya ‘sediakala’; ketiga, *baqaa*, artinya ‘kekal selama-lamanya’; keempat, *mukhaalifatu lil khawaadis*, artinya ‘berdiri dengan sendirinya’; kelima, *kiyaamuhuu ta aal binafsihiy*, artinya ‘berlainan dengan yang baru’; keenam, *wahadaaniati*, artinya ‘tunggal’; ketujuh, *hiyat*, artinya ‘hidup’; kedelapan, *ilmu*, artinya ‘pengetahuan’; kesembilan, *kodrat*, artinya ‘kuasa’; kesepuluh, *iradat*, artinya ‘mau/kemauan’; kesebelas, *sama-a*, artinya ‘mendengar’; keduabelas, *basara*, artinya ‘melihat’; ketigabelas, *kalam*, artinya ‘berkata’; keempatbelas, *hayyung*, artinya ‘yang hidup’; kelimabelas, *salimun*, artinya ‘yang

¹⁴ Jabatan *lakina* Surawolio secara adat dianggap berada di bawah sultan/*lakina* Wolio.

tahu'; keenambelas, *kaadirun*, artinya 'yang kuasa'; ketujuhbelas, *muriydu*, artinya 'yang berkemauan'; kedelapanbelas, *samiy-un*, artinya 'yang mendengar'; kesembilanbelas, *basyiryun*, artinya 'yang melihat'; keduapuluh, *mutakallimun*, artinya 'yang berkata'.

Sifat Allah yang pertama hingga keduabelas diidentikkan dengan sifat sultan. Berdasarkan pokok pikiran itu, maka 'rahasia *sara* yang menjadi tugas kewajiban sultan itu adalah pertama 'menilik lautan yang banyak', kedua 'menjadi jarum atas kesalahan di dalam dan kesalahan di luar, dan ketiga 'adil'. Hakikat dari adilnya sultan itu artinya wajib memperbaiki, baik dengan cara bersetujuan di dalam jalan *Sarana Wolio* ataupun tidak. Teladan yang dibebankan kepada sultan seperti itu berpedoman atas dalil 'fa aalun lima yuriydu', yang artinya 'berbuat sekehendak hatinya'.¹⁵ Atas hakekat sultan demikian itu, maka tugas kewajiban sultan itu ada duabelas banyaknya, terkenal dengan istilah '*sara sapulu ruaanguna*' yang isi kandungannya telah dibahas dalam bab 4.

Lebih lanjut berdasarkan sifat Allah yang pertama, yakni *wujud*, yang juga diteladankan pada diri sultan, maka tidak heran apabila dalam buku *Perhubungan atau persatuan antara laki Wolio (Sultan) dengan syarat agama dan syarat Buton* (hal 1) diawali dengan teks sebagai berikut: "kata Ahlu'ssauf bahwa pada hakekatnya Nur Muhammad adalah dianggap sebagai badan (kenyataan) Tuhan Allah Taala." Teks ini secara tersirat menyamakan pertama Nabi Muhammad sama dengan wujud atau kenyataan Allah, selanjutnya ini juga menjustifikasi pemikiran bahwa sultan juga adalah wujud atau kenyataan Allah di muka bumi ini. Buku ini pada akhirnya ditutup dengan teks sebagai berikut: "untuk mengekalkan perhubungan dan persatuan antara pemerintah (Syarat Buton) dengan rakyat hendaklah memperdalam keyakinan tauhid, karena berpedoman kepada hadis Rabbi Wal Abdi Wahidun artinya Tuhan dan hamba adalah esa pada hakekatnya."¹⁶

Sedangkan sisa delapan sifat Allah (yakni dari ketigabelas hingga keduapuluh) diidentikkan/diteladankan pada diri *sapati*, yang hakekatnya dianggap merupakan aspek 'pelaksanaan/eksekusi' dari sifat yang pertama hingga keduabelas yang melekat pada diri sultan. Berdasarkan pokok pikiran itu maka tugas kewajiban *sapati* adalah

¹⁵ *Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai*, hal 11

¹⁶ *Perhubungan atau persatuan antara laki Wolio (Sultan) dengan syarat agama dan syarat Buton*, abad 20, hal 2.

melaksanakan apa-apa yang menjadi hak dan kewajiban sultan. Dalam melaksanakan tugas kewajiban sultan itu, *sapati* dibantu oleh *kenipulu*.

5.4. Adat dan Realisasi Diri

Sultan dalam melaksanakan dan menyelenggarakan kekuasaannya ditanggapi rakyatnya mendapatkan dukungan dari satu kekuatan gaib (Yang Maha Kuasa). Sultan di dalam kesultanan Wolio ditanggapi sebagai perwujudan yang paling konkrit dari Allah SWT di alam ini, atau sebagai '*wahdat al-wujud*' dalam istilah yang digunakan di dalam Murtabat Tujuh yang merupakan konstitusi kesultanan. Oleh karena itu, *sara*, dengan sultan sebagai perwujudannya yang paling esensial, dianggap sebagai ketentuan yang datang dari 'Yang Illahi' untuk mengatur kehidupan manusia. Selain itu, sultan juga dianggap sebagai '*alam barzakh*', yang menjadi penghubung antara kehidupan umat manusia di dunia fana dengan alam akherat yang kekal sifatnya. Justru karena sultan dianggap sebagai perwujudan konkrit dari 'Yang Maha Kuasa' di muka bumi ini, di samping menjadi mediasi/penghubung antara dunia fana manusia dengan alam nan abadi di akherat, maka semua orang berkeinginan untuk bisa ikut berpartisipasi dengan kekuatan gaib tersebut. Levy-Bruhl (1923 dan 1926) telah lama mengungkapkan kecenderungan keinginan manusia untuk bisa berpartisipasi di dalam kekuatan gaib atau mistis tersebut. Alam semesta sendiri mewujudkan kekuatan gaib seperti itu; dan oleh karena itu, menurut Levy-Bruhl, manusia melalui berbagai upacara yang diciptakannya berupaya bisa berpartisipasi di alam semesta yang penuh dengan kekuatan gaib itu.

Di dalam konteks masyarakat yang ada di dalam kesultanan Wolio, semua pihak ingin berpartisipasi di dalam upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan, karena dengan cara berpartisipasi itu mereka merasakan dirinya menjadi bagian dari kekuatan gaib itu sendiri. Dan dengan begitu mereka merasa berpartisipasi dan sekaligus menjadi bagian dari kekuatan maha dahsyat tersebut. Mereka merasakan diri mereka bisa menjadi sesuatu yang "lebih besar" dan "lebih berkuasa", karena bisa mengambil bagian di dalamnya dan merasakan dirinya menjelma menjadi kekuasaan itu sendiri. Orang bisa *euphoria* untuk dapat merasakan dan menyaksikan bahwa kekuasaan maha dahsyat itu jadi terwujud di dalam kenyataan riil di dunia saat ini dan sekaligus menjadi bagian darinya.

Apa yang terjadi di dalam masyarakat Buton di atas sejalan dengan pokok pikiran Nietzsche (1967) mengenai adanya keterkaitan yang erat antara subyektivitas dan kekuasaan.¹⁷ Asumsi paling dasar subyektivitas dari Nietzsche adalah bahwa subyektivitas itu secara erat bertalian dengan ciri-ciri kondisi manusia yang memungkinkan kita semua untuk mengalami diri sendiri sebagai pelaku yang menjadi faktor penyebab dari berbagai hal yang ada dan terwujud di sekeliling kita, atau sebagai seorang pelaku yang memiliki kemampuan melakukan berbagai hal. Dengan lain perkataan, manusia menjadi pusat dari kekuasaan itu sendiri, dan dengan demikian sebagai satu makhluk yang mampu menentukan masa depannya sendiri. Ciri-ciri kondisi manusia seperti itu merupakan satu fakta yang bersifat intrinsik dari manusia. Namun di sisi lain, keberadaan manusia bukan merupakan sesuatu yang terberikan begitu saja; manusia harus melakukan sesuatu dalam rangka mendapatkan berbagai hal yang diinginkannya. Hanya Tuhan yang ditanggapi manusia sebagai 'Yang Maha Kuasa' yang memiliki kekuasaan secara mutlak dan sempurna di dalam diriNya sendiri. Sedangkan manusia sebagai makhluk yang fana tidak begitu sempurna sifatnya, karena itu manusia membutuhkan sesuatu yang lain untuk merealisasikan dirinya.

Dan kembali dalam konteks kesultanan Wolio, maka rakyat yang berada di dalam kesultanan ini menyerahkan diri sepenuhnya dan tunduk kepada sultan bukan karena sultan itu sendiri, melainkan karena keyakinan akan adanya 'Yang Maha Kuasa' di dalam diri sang sultan. Sultan diyakini sebagai '*wahdat al-wujud*', atau dalam istilah yang digunakan Kantorowicz sebagai '*king's character angelicus*', dan oleh karenanya rakyat berlomba-lomba dapat berpartisipasi dan mengambil bagian di dalamnya. Dengan kata lain, kekuasaan dari 'Yang Maha Kuasa' itulah yang rakyat dalam kesultanan Wolio impi-impikan bisa terwujud di dalam kehidupan nyata mereka sehari-hari di dunia sekarang ini. Dengan demikian, kesultanan Wolio merealisasikan di muka bumi ini apa yang dijanjikan agama akan direalisasikan di dunia yang akan datang, yakni keberadaan dan keberdaulatan manusia dalam bentuknya yang paling absolut. Justru karena sultan atau kesultanan menampilkan realisasi yang konkrit dari Yang Maha Kuasa di muka bumi ini, maka sultan dan kesultanan mempunyai kemampuan "menghipnotis", menyedot dan bahkan menginkorporasikan berbagai komunitas-komunitas yang ada di sekelilingnya

¹⁷ Nietzsche 1967.

menjadi bagian daripada dirinya. Kesultanan merealisasikan keberdaulatan diri mereka semua di muka bumi ini pada saat itu juga di dunia masa kini, dan bukannya dunia akherat di masa nanti.

5.5. Adat Menginkorporasikan Berbagai Sumber Daya

Untuk melanggengkan kekuasaannya, sultan tidak cukup hanya mengandalkan kepada dukungan kekuatan gaib. Ia membutuhkan berbagai sumber daya yang ada di sekelilingnya untuk diinkorporasikan ke dalam dirinya demi kelanggengan kekuasaannya. Sebagaimana kita sudah ketahui, kesembilan pemukiman inti dari kerajaan/kesultanan (pemukiman Peropa, Baluwu, Gundu-Gundu, Rakia, Barangkatopa, Wandailolo, Siompu, Gama dan Melai) menduduki posisi yang penting dalam adat. Ketua dari pemukiman ini, yang disebut dengan istilah *bonto*, menjadi anggota dari dewan adat yang disebut dengan *siolimbona*. Merekalah yang bertugas mengawasi dan memelihara adat dalam kesultanan. Dalam *Sarana Wolio* pada masa Sultan Muhammad Idrus, tugas *siolimbona* adalah memberkati perilaku baik yang memberikan kesehatan, kedudukan baik dan banyak anak.¹⁸ Sebaliknya terhadap perilaku yang buruk, mereka mengucapkan kutukan yang mendatangkan penyakit, kemandulan dan kedudukan yang jelek. Untuk keperluan pengawasan ini, mereka memiliki semacam tirai bambu yang bergantung di pintu masuk rumah mereka, sehingga mereka dapat mengawasi perilaku para *kaomu* tanpa terlihat. Tugas utama lainnya adalah memilih sultan.

Selain itu, para pemuka lainnya dari pemukiman *siolimbona* ini secara adat biasanya diberi juga wewenang untuk menguasai dan mengawasi satu wilayah desa (disebut *kadie* dalam bahasa Wolio) yang berada di dalam wilayah kekuasaan kesultanan Wolio. Merekalah yang diberi tugas memungut pajak dan upeti dari *kadie* yang dikuasainya.

Sedangkan kerajaan-kerajaan kecil yang ada di sekitar pusat kerajaan Wolio, yang diawal perkembangan kerajaan Wolio merupakan sekutu yang diakui dalam adat sebagai *siolipuna* (sembilan negara kecil). Sembilan negara kecil ini adalah Batauga, Kamaru, Waaleale, Wawoangi, Tumada, Bombonawulu, Wolowa, Todanga dan Bola.¹⁹ Dalam konteks *siolipuna* ini penting untuk mengingat kembali cerita rakyat

¹⁸ *Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai*, abad ke-19, hal 9-10

¹⁹ *Anjonga Inda Malusa*, hal 127 (dalam naskah asli beraksara Wolio) atau hal 158 (salinan dalam aksara latin); Zahari 1980, hal 143

yang meriwayatkan bahwa Sipanjonga pernah berkelahi dengan Dungkuncangia yang merupakan penguasa dari Tobe-Tobe, dan keduanya akhirnya sepakat membuat perjanjian damai dan persekutuan, karena pertarungan yang sudah berlangsung sehari-hari di antara keduanya tidak bisa menentukan siapa pemenangnya. Sedangkan berkenaan dengan Kamaru diceritakan dalam hikayat yang sama (*Hikayat Sipanjonga*) bahwa Betoambari sebagai tokoh pendiri komunitas Wolio pernah melakukan persekutuan dengan negeri Kamaru dengan cara menjalin perkawinan dengan anak raja dari negeri Kamaru ini. Dalam adat bahkan diakui bahwa sebelum ada monarki Wolio di wilayah Lasalimu ini sudah ada satu kerajaan kuno yang besar, yakni Ambuau. Negeri kecil *siolipuna* ini dapat dikatakan bergabung menjadi bagian dari kesultanan Wolio bukan atas dasar penaklukan/perang, melainkan atas dasar kemauan mereka sendiri. Oleh karena keistimewaan ini, maka negeri-negeri dalam *siolipuna* ini diberi keleluasaan untuk mengatur dirinya sendiri, dengan dibiarkan memiliki seorang raja/*lakina* setempat sebagai penguasa dari masing-masing negeri kecil itu. Karena keistimewaan *siolipuna* ini maka dalam adat cabang-cabang bangsawan dari kaum *kaomu* diakui berasal dari beberapa wilayah negeri kecil yang utama dalam *siolipuna*, sebagaimana tercantum dalam *Catatan Pulangana Kaomu*:

“Otobe-tobe opulangana bari-baria lalaki i tana Wolio. Obatauga opulangana tanailandu, oambuau, olasalimu opulangana kenipulu” (hal 1).

Artinya:

“Tobe-Tobe adalah asal-usul keturunan semua bangsawan di tanah Wolio. Batauga turunan Tanailandu, Ambuau, La Salimu yang menurunkan Kenipulu”.

Jadi secara adat, *lakina* dari negeri *siolipuna* ini mungkin untuk kemudian dipilih menjadi sultan Wolio. Wilayah Lasalimu, seperti Kamaru dan Ambuau, dalam sejarah kesultanan Wolio tercatat sebagai daerah yang cukup banyak melahirkan bangsawan *kaomu* yang kemudian berhasil menjadi sultan Wolio. Salah seorang sultan Wolio terkenal yang berasal dari Lasalimu adalah sultan ke-5, Sultan Abdul Wahab, yang setelah meninggal terkenal dengan gelar ‘*Sangia Watole*’ (Bahasa Wolio: ‘Yang dikeramatkan di Watole’).

Hingga kini, penduduk kampung Watole di Kamaru bahkan selalu melakukan upacara adat untuk memohon doa selamat kepada *Sangia Watole*, saat mereka memasuki masa panen padi. Pada setiap tahun se usai panen, datang berbondong-bondong penduduk Kamaru menuju bekas istana Abdul Wahab dan makamnya. Pertama-tama yang dilakukan penduduk itu adalah berziarah di makam Abdul Wahab

dengan permintaan doa agar panen padi tahun depan lebih baik lagi daripada hasil panen padi tahun ini. Setelah menjelang 2 hari, mereka berziarah lagi ke bekas istana Abdul Wahab dengan permintaan doa yang sama. Selang beberapa hari mereka datang kembali berziarah ke makam dan bekas istana Abdul Wahab. Pada kali ini maksud kedatangan mereka adalah untuk memberitahukan arwah *Sangia Watole* bahwa mereka sudah selesai memanen hasil padi mereka. Sehari setelah kunjungan kedua ini, mereka kembali datang ke makam dan bekas istana Abdul Wahab. Pada kunjungan ini mereka bermalam satu malam di makam dan bekas istana Abdul Wahab tersebut sambil membawa persembahan bagi *Sangia Watole* satu ikat padi yang berisi kira-kira dua liter beras dari masyarakat kampung biasa dan dua ikat padi dari anggota Syarat Kampung dan pemuka kampung di Kamaru. Persembahan kepada *Sangia Watole* ini merupakan kelanjutan dari kebiasaan yang dilakukan penduduk kampung itu untuk memberikan persembahan berupa hasil kebun mereka melalui Syarat Kampung kepada sultan Abdul Wahab semasa hidupnya. Sehari setelah upacara persembahan hasil panen ini, penduduk kampung tidak diperbolehkan bekerja selama sehari penuh, karena mereka percaya bahwa pada hari itu arwah dari *Sangia Watole* bangkit dari kubur dan melihat penduduk kampung apabila ada yang tidak taat dan patuh kepadanya. Keesokan harinya setelah hari istirahat berlalu, penduduk kembali mengadakan kunjungan ke makam dan bekas istana sultan Abdul Wahab. Kali ini mereka datang untuk membersihkan halaman sekeliling istana sekaligus memperbaiki kerusakan-kerusakan yang ada sebagai persiapan menyongsong dilakukannya upacara besar sebagai puncak upacara adat. Setelah selesai upacara pembersihan dan perbaikan istana, maka diadakan upacara makan bersama (*'haroa'*) sebagai tanda selamat. Tiga puluh hari setelah hari *'haroa'* maka diadakan upacara puncak. Pada puncak upacara ini, seluruh lapisan masyarakat, tua muda, besar kecil, mengenakan pakaian yang serba indah sesuai dengan kedudukan mereka dalam adat. Pada upacara puncak ini dipagelarkan tarian Linda dan Manguru yang merupakan tari kegemaran sultan Abdul Wahab dan permaisurinya. Tarian Manguru merupakan tarian perang yang mengandalkan ketangkasan berupa permainan silat dengan menggunakan senjata tajam, seperti keris dan badik. Dalam tarian ketangkasan ini masing-masing pihak berusaha mempertahankan dirinya dan menyerang lawannya, sehingga tidak jarang ada satu pihak yang menderita luka-luka bahkan sampai luka berat. Dalam upacara puncak ini yang memegang peranan utama adalah dua orang suami istri yang dianggap dan diperlakukan sebagai sultan Abdul Wahab dan

permaisurinya. Kedua suami istri ini menurut riwayatnya merupakan keturunan dari orang yang tinggal dalam istana *Sangia Watole*. Selama upacara puncak ini berlangsung, mereka berdua diperlakukan warga bagaikan dewa dan dewi. Keduanya diusung dalam tandu dari rumah tempat tinggalnya ke tempat upacara. Tiba di istana keduanya berjalan beriringan dengan mata tertutup layaknya orang yang sementara sedang tidur sambil dikawal oleh dua orang yang bertugas sebagai penjemput. Baik dewa dan dewi yang sedang turun dari kayangan kedua suami istri ini diantarkan masuk ke dalam kamar upacara, yang dianggap tempat peraduan *Sangia Watole* dengan permaisurinya. Setelah mereka berada di kamar itu, silih berganti warga datang menyembah dengan membawa pemberiannya berupa makanan yang enak-enak lagi istimewa sambil memohon berkat menurut keperluan masing-masing. Upacara puncak ini ditutup dengan upacara permohonan doa selamat bersama yang disebut '*batatana*'. Bunyi doa '*batatana*' ini adalah sebagai berikut:

“aangia saangu siy waopu iodaku irandara ayeta iyaku batuya tee umuru mami tee harasia mami beya marambe atawa eta malape. igoraaka mamisiy okabari seyi siy ajulu-uku isataona tee tao seyi siy. tee rajakie mami okabari seyi siy abaripo uka isatoana tee tao seyi siy. na-aangiya tee kasodo ikaai itimu ibara tata bilaa kaaku boli akana togo mami siy; aangia tee randana ayeta osungkua mami ikami batua. tee gora mami ojawa mami boli takuraakeya satao-satao atawa meti mia mami eta poolia satao-satao. dadiakamo igoraaka mami irandana ayeta obalaa boli apelate iantono togo mami. teyi kami batua tapoose-ose malape-lape. malingu mandawuna mina iopu mami osyara obaluwu tee peropa eta kokuia tee tasuungia eta malapeaka tapoose-ose ikami batua” (bahasa Kamaru asli)

Artinya :

“ada suatu permohonan kami di hadapan tuanku semoga umur kami dipanjangkan serta panen kami tahun depan lebih banyak lagi dari tahun ini. Demikian pula rezeki kami yang lain. Apabila ada kerusuhan yang terjadi di luar daerah kami hendaknya jangan menjalar masuk di daerah kami, karena kami telah ada tuanku tempat kami berlindung. Harapan kami segala pajak yang menjadi beban kami senantiasa dapat kami penuhi demi keselamatan dan kesejahteraan kami. Karena itu pula kami senantiasa seiya sekata di dalam kesatuan yang teguh sehingga segala perintah *sara* dapat kami penuhi dan jalankan.”

Jelaslah bahwa meskipun upacara yang dilaksanakan di desa Kamaru di Lasalimu ini masih memperlihatkan kesinambungan dengan *sara* di mana rakyat melakukan persembahan kepada sultannya, namun yang paling penting untuk diingat dan

dirayakan adalah tokoh-tokoh masyarakat setempat yang telah berhasil menjadi sultan di dalam kesultanan Wolio. Penduduk Lasalimu memang sangat bangga akan monarki Ambuau di Kamaru, Lasalimu, yang diyakini mereka sudah ada jauh sebelum monarki Wolio sendiri terbentuk. Kembali lagi ke pokok bahasan utama, maka dengan cara membiarkan negeri-negeri *siolipuna* memiliki raja setempat yang cukup otonom mengatur wilayah negerinya sendiri, kesultanan Wolio dapat memperoleh dukungan dari negeri-negeri kecil *siolipuna* itu sebagai sekutunya. Bahkan lebih lanjut, putra-putra terbaik dari negeri-negeri *siolipuna* ini juga bisa memiliki kesempatan menduduki tahta sebagai sultan Wolio, karena secara adat mereka kemudian juga dianggap sebagai kaum *kaomu*.

Dalam struktur pemerintahan kesultanan Wolio, para *lakina* dari *siolipuna* ini, dimasukkan ke dalam jabatan *Bobato* yang kesemuanya ada empat puluh orang, digabungkan bersama-sama para *kaomu* lainnya yang masing-masing diberi tugas menguasai dan mengawasi satu desa tertentu. Dalam adat Wolio, desa tersebut disebut *kadie*. Gelar yang diberikan kepada para *bobato* ini adalah *laki*, yang digabungkan dengan nama *kadie* yang dikuasainya, sehingga ada *bobato* yang bergelar *lakina Lia* (*Lia*= nama *kadie* yang dikuasainya). Di dalam kesultanan Wolio ada tujuh puluh dua *kadie* yang tiga puluh di antaranya diperintah oleh *bonto* dari kaum *walaka*, empat puluh *kadie* diperintah oleh *bobato* dari kaum *kaomu*, dan sisanya dua *kadie* di pusat kerajaan menyimbolkan dua kaum yang memegang tampuk pimpinan pemerintahan kesultanan, yaitu *kaomu* dan *walaka*.²⁰

Kadie pada umumnya merupakan pemukiman dari kelompok *papara* atau orang kebanyakan. Dalam tradisi di kesultanan Wolio, mereka-mereka yang berhak memperkerjakan orang *papara* ini hanyalah kaum bangsawan, *kaomu* dan *walaka*. Dalam tradisi Wolio, kaum *papara* ini berasal dari *Sara Pancana* yang dibawa oleh Murhum.

“Baabaana papara lipuna sara
Osiytumo wakafuna muruhumu”²¹

Artinya:

“Mula pertama papara dari negeri Sara
Itulah wakafnya Murhum”

²⁰ Zahari 1977, I, hal 91

²¹ *Anjonga Inda Malusa*, hal 127 (dalam naskah asli beraksara Wolio) atau hal 158 (salinan dalam aksara latin).

Orang dari kelompok *papara* ini dianggap memiliki faedah yang sangat besar untuk kesultanan Wolio, seperti yang terlihat di dalam kutipan berikut:

“Papara yitu abari faaedana
Amfadeyana indaa tokera-kera
Apaincana bangusaana lalaki
Apatiumba kamiyana mangaana”²²

Artinya:

“*Papara* itu banyak faedahnya
Kegunaannya tidak terhingga
Mewujudkan kebesaran sultan
Menyatakan kebangsawanan bangsawan”

Potensi lain yang diinkorporasikan ke dalam adat adalah daerah-daerah di sekeliling pulau Buton yang dapat dijadikan kubu pertahanan kesultanan di wilayah paling luar dari kesultanan. Muna, Kaledupa, Kalingsusu, dan Tiworo dianggap sebagai *vasal* dari kesultanan Wolio. Tugas utama mereka sebagaimana tercantum dalam *Sarana Barata* (hal 1) adalah menjaga kerajaan Buton dari serangan musuhnya.

“Baa-baana momaogena ijaganina obarata pata palena, Owuna, Otiworo, Okulincusu, Okaedupa itu oewalina sarana Wolio. Dadiakamo Obarata pata palena itu opamondo-mondo saro kasangkana poewangi amalape-lape”.

Artinya:

“Pertama-tama yang utama dijaga Barata Patapalena (bhs Wolio: wilayah yang empat, Muna, Tiworo, Kalingsusu, dan Kaledupa), adalah musuh *Sarana Wolio*. Jadi wilayah yang empat itu dilengkapi dengan segala perlengkapan perang baik negerinya, perahunya, bila ada musuh mendatangi salah satu wilayah dari keempat wilayah itu harus mampu dilawannya.”

Sebagai imbalannya mempertahankan wilayah kesultanan Wolio dari musuhnya, penguasa dari *vasal* ini dianggap raja/*lakina* di wilayah mereka masing-masing.

“Kao tiworo owuna okaedupa
Tee koloncusu angkeya angkatakeya
Kaduduiya pataanguya siytu
Dawuya keya kapooli ikarona”

“Osiytumo mojagani barata
Tao tondona bari-bariya papara

²² *Ibid*, hal 156 (dalam naskah asli beraksara Wolio) atau hal 193 (salinan dalam aksara latin).

Kasoramina segana laki wolio
Temo tukona kapitala inunca”²³

Artinya:

“dan Tiworo, Muna dan Kaledupa
dan Kalingsusu hormati dan pelihara
Sayangi keempatnya itu
Berikan kekuasaan pada dirinya sendiri”

“Itulah yang menjaga (adalah) *barata*
untuk pagarnya semua *papara*
pendamping sultan
dan yang mendukung *kapita lao*”

Lebih lanjut dalam adat keempat *vasal* ini, yang terkenal dengan istilah *barata patapalena* (bhs Wolio: wilayah yang empat), diakui sebagai:

“Baa-baana saro kasukarana barata patapalena itu amondomo sumbe-sumberemo toto betoumbaana Okolincusu, oumbaana ikaumu Tanailandu, Owuna te Tiworo oumbaana ikaumu Tapi-Tapi, Okaedupa incia oumbaana ikaumu Kumbewaha.”²⁴

Artinya:

“Pertama-tama *barata patapalena* itu telah lengkap masing-masing keturunan bangsawannya; Kalingsusu asal bangsawan Tanailandu, Muna asal bangsawan Tapi-Tapi, dan Kaledupa asal bangsawan Kumbewaha’.

Susanto Zuhdi dalam disertasinya (1999, hal 85-87) menguraikan bahwa “negara” Buton dalam tradisi lokal dianalogikan sebagai sebuah ‘perahu” (“*the ship of state*”) dengan ancaman yang bisa datang dari “buritan” maupun “haluan”. Ancaman dari “buritan” adalah ancaman yang datang dari arah barat, yakni kerajaan Gowa, sedang ancaman dari “haluan” adalah ancaman yang datang dari arah timur, yakni kerajaan Ternate. *Barata patapalena*, dalam konteks ini, ditanggapi sebagai cadik ganda yang ada di sayap kiri maupun kanan perahu, dan berfungsi menjaga keseimbangan “*the ship of state*” agar aman dan dapat menghindarkan diri dari ancaman yang datang dari wilayah barat maupun timur.²⁵

²³ *Ibid*, hal 156 (dalam naskah asli beraksara Wolio) atau hal 194 (salinan dalam aksara latin).

²⁴ *Barata Patapalena*, hal 1

²⁵ dua Jabatan *kapita lao*, yakni *kapita lao i mataneao* dan *kapita lao i sukaneao*, juga harus dilihat dalam konteks mengamankan wilayah kesultanan Wolio dari ancaman yang datang dari arah “buritan” atau barat maupun dari arah “haluan” atau timur.

Dalam sejarah kesultanan, salah seorang dari *vasal* ini yang kemudian menjadi salah seorang sultan Wolio yang termashur adalah Murhum yang berasal dari Muna. Ia diangkat jadi sultan karena berhasil mengalahkan kepala perampok 'La Bolontio' yang banyak mengganggu rakyat di dalam wilayah kesultanan Wolio. Karena keberhasilannya ini, Murhum kemudian dikawinkan dengan putri raja Buton yang ke-5 Rajamulae, dan akhirnya diangkat menggantikan mertuanya sebagai raja ke-6 dan sultan ke-1 di dalam kesultanan Wolio.

Menarik untuk memperhatikan bahwa komunitas perampok itu, seperti komunitas orang Lolibo misalnya, dalam adat Wolio tetap diakui sebagai bagian dari negeri Wolio. Dan mereka mendapatkan perlakuan yang cukup khusus dengan adanya pengakuan dari kesultanan bahwa mereka adalah termasuk kelompok orang pemberani:

“Ololibo, Omone, Olaompo, Oburukene podo lipuna sara molaengana kapulangana itu anana pau anana sara omia masega”²⁶

Artinya:

“Lolibu, Mone, La Ompo, Burukene semua adalah termasuk negeri *Sara* dan mereka adalah keturunan orang-orang jantan”.

Mereka di dalam kesultanan dianggap orang pemberani dan dipertimbangkan sebagai potensi yang bermanfaat bagi kesultanan, misalnya diambil sebagai anggota armada laut kesultanan di bawah komando *kapita lao*.

Cara kesultanan melanggengkan kekuasaannya tidak hanya dengan meminta dukungan dari para elit masyarakat, seperti para *bobato* dari berbagai *kadie* serta para *lakina* dari *siolipuna* dan *barata patapalena*. Mekanisme lain yang digunakan adalah menciptakan jaringan mata-mata yang digunakan untuk kepentingan kesultanan. Salah satu cara untuk penciptaan jaringan mata-mata yang bekerja untuk kepentingan kesultanan adalah pranata yang disebut dengan '*belobaruga* perempuan'. *Belobaruga* perempuan adalah duabelas anak-anak gadis pilihan dari rakyat *papara* yang disediakan sebagai selir sultan. Kedua belas gadis tersebut didatangkan dari berbagai *kadie* yang telah ditentukan, seperti misalnya dari Kambowa, Busoa, Taloki, dan lain-lain. Melalui perkawinan dengan para selir ini, sultan membangun relasi yang cukup baik dengan keluarga anak gadis tersebut, dan pada akhirnya bisa mendapatkan informasi yang cukup banyak mengenai kondisi dan situasi dari *kadie* di mana keluarga dari selir itu berasal, termasuk informasi mengenai siapa-siapa yang

²⁶ *Catatan Pulangana Kaomu*, hal 4

loyal dan mendukung sultan dan siapa-siapa yang memperlihatkan sikap menolak/melawan.²⁷ Di samping itu ada pranata lain yang diciptakan dengan fungsi yang serupa, yaitu untuk menjadi mata-mata kesultanan. Pranata ini secara adat disebut *matana-sorumba*. Mereka adalah rakyat yang termasuk dalam kampung Watumotobe, Mawasangka, Wabula dan Lapandewa. Rakyat dari keempat kampung ini bertindak sebagai mata-mata dari Syarat Kerajaan.²⁸

Loyalitas para elit dari masyarakat (yakni kaum *kaomu* dan *walaka* yang menjadi *lakina* di berbagai *lipu* atau *barata* maupun *bobato* atau *bonto* di berbagai *kadie*) juga bisa terlihat melalui kewajiban melaksanakan kunjungan ke keraton Wolio paling tidak setahun sekali. Seandainya mereka lalai dalam melaksanakan kewajiban ini, maka mereka bisa diturunkan jabatannya menjadi ‘*analalaki*’ bagi *kaomu* yang lalai, dan ‘*limbo*’ bagi anggota *walaka* yang lalai. Setelah diturunkan, mereka kehilangan kedudukannya dan jabatannya semula.²⁹ Ketentuan menurunkan jabatan para anggota *kaomu* dan *walaka* yang lalai ini mulai diberlakukan pertama kali pada tahun 1610 saat *Murtabat Tujuh* diumumkan sebagai undang-undang kesultanan, di mana untuk keperluan hajat itu diadakan rapat raksasa yang wajib dihadiri oleh segala lapisan masyarakat. Kala itu ada beberapa golongan kaum bangsawan (yakni *kaomu* dan *walaka*) yang tidak sempat hadir, dan sebagai hukumannya kedudukan mereka diturunkan menjadi *analalaki* dan *limbo*.

Begitulah kurang lebih mekanisme yang digunakan sultan sebagai perwujudan yang esensial dari adat untuk merespon dan memadukan berbagai elemen internal maupun eksternal ke dalam ranah kekuasaannya. Dapat dikatakan bahwa adat cukup berhasil dalam mengakomodasi dan mengatasi persoalan ini. Persoalannya menjadi lebih sulit ketika kesultanan Buton/Wolio harus berhadapan dengan pusat-pusat kekuatan yang lebih kuat daripada dirinya, seperti Gowa, Ternate dan VOC. Kajian mengenai pokok masalah ini sudah dilakukan oleh Susanto Zuhdi dengan sangat baik di dalam disertasinya.³⁰ Oleh karena itu penulis tidak akan mengulangi lagi uraian tentang pokok masalah tersebut. Yang penulis mau lakukan di bawah ini terutama adalah menguraikan apa yang terjadi dengan adat di dalam kesultanan Wolio ketika memasuki masa pra dan paska kemerdekaan RI.

²⁷ Berg 1939, hal 521-522; Schoorl 2003, hal 81.

²⁸ Zahari 1977, I, hal 113-114.

²⁹ Zahari 1977, I, hal 63-64, dan Jilid III, hal 46-47; Schoorl 2003, hal 87

³⁰ Zuhdi 1999.

5.6. Retaknya Keterpaduan Adat

Hingga sebelum tahun 1906, kesultanan Wolio masih dapat mempertahankan keterpaduan adat/*sara*-nya berdasarkan pada pijakan yang cukup kokoh, meskipun untuk menghadapi berbagai pusat kekuasaan yang lebih kuat seperti Gowa dan Ternate, mereka harus sekuat tenaga mengerahkan berbagai kecanggihan diplomasi dan politik yang mereka bisa mainkan.³¹ Misalnya, pada tahun 1613 kesultanan Wolio membuat perjanjian persekutuan dengan VOC dalam rangka menghadapi ancaman nyata kerajaan Makasar (Gowa) yang tengah bangkit. Selain itu, sultan La Elangi kala itu membuat perjanjian persekutuan dengan VOC juga dalam rangka mendapatkan dukungan VOC agar keturunan sultan La Elangi yang bernama Kamaruddin atau Syamsuddin dapat dijamin menggantikan dirinya sebagai sultan setelah ia wafat. Ada indikasi cukup kuat bahwa ada beberapa kalangan bangsawan di lingkungan keraton saat itu yang tidak setuju dengan putra mahkota dari sultan La Elangi. Perjanjian persekutuan dengan VOC ini beberapa kali diperbaharui setiap kali terjadi pergantian sultan sepanjang kurun waktu 1613-1633.

Selama abad ke-17 sampai ke-19, kesultanan Wolio masih bisa tampil sebagai satu kerajaan yang merdeka. Hubungan dengan Batavia dan Gubernur Jenderal di Makasar, umumnya dapat dijalin oleh kesultanan Wolio dengan cukup baik, meskipun kadang-kadang terjadi perselisihan. Menurut Persetujuan Bongaya yang telah direvisi pada tahun 1824, kesultanan Wolio diakui sebagai salah satu sekutu dari Hindia Belanda.³² Situasi berubah pada tahun 1873 ketika dibuat perjanjian baru antara kesultanan Wolio dan VOC yang pasal pertamanya berbunyi:

“Sultan dan para petinggi Buton menerangkan atas nama diri sendiri dan keturunan mereka bahwa Kerajaan Buton merupakan bagian dari Hindia Belanda, dan dengan demikian mengakui Belanda sebagai penguasa tertinggi.”³³

Meskipun berdasarkan perjanjian tahun 1873, kesultanan Wolio sudah merupakan bagian pemerintahan Hindia Belanda, namun karena pemerintah Hindia Belanda tidak cukup kuat untuk melakukan intervensi urusan dalam negeri kesultanan, maka kesultanan Wolio tetap dapat mengatur urusan dalam negerinya sendiri sebagai satu pemerintahan dari *zelfbestuurlandschap* (swapraja).

³¹ Untuk uraian soal ini lihat juga tulisan Schoorl 2003, hal 15-68, selain tulisan Zuhdi 1999.

³² Ligtvoet 1878, hal 96.

³³ *Ibid*, hal 105.

Perubahan yang lebih drastis terjadi ketika dibuat perjanjian pada tahun 1906 yang menyatakan bahwa pemerintah Belanda dapat mencampuri urusan dalam negeri kesultanan Wolio. Perjanjian ini ditandatangani oleh sultan ke-33 Muhammad Asyikin dan Residen Brugman pada tanggal 8 April 1906.³⁴

Perjanjian 1906 ini mengawali terjadinya keretakan dalam keterpaduan adat/*sara* di kesultanan Wolio. Sebagai salah satu contoh dapat dikemukakan di sini isi dari Pasal 5 ayat 2 menyatakan bahwa : “tempat penyimpanan alat kebesaran sultan yaitu ditetapkan kepada *sapati*.” Meskipun kelihatannya sepele, yang barangkali dilakukan oleh pemerintah Hindia Belanda karena ketidaktahuan pemerintah Hindia Belanda atas adat yang ada di kesultanan, pasal ini sebetulnya sudah menggerogoti wewenang para anggota *siolimbona* sebagai penjaga adat. Alat kebesaran sultan secara adat berada di tangan *bonto* Baluwu dan *bonto* Peropa, dan ini merupakan salah satu dasar justifikasi mereka sebagai anggota dari dewan adat *siolimbona*. Arti penting *parintana baaluwu operopa* dalam keseluruhan upacara pemilihan dan pelantikan sultan sudah dibicarakan pada bab 4.

Pasal lain dari perjanjian 1906 yang turut juga berperan dalam mengurai keterpaduan *sara* di dalam kesultanan Wolio adalah pasal 25 yang berbunyi:

“Sultan Buton dan orang-orang besar kerajaannya tidak dibenarkan untuk menjual atau membeli budak atau menangkap dan menjualnya kepada orang lain dan supaya ketentuan ini disebar-luaskan kepada rakyat.”

Pasal ini secara langsung menghentikan sistem perbudakan di dalam kesultanan, yang sebetulnya merupakan salah satu dari beberapa pendapatan penting kerajaan. Di antara kerajaan-kerajaan maritim di kepulauan Nusantara, kesultanan Wolio merupakan salah satu pengekspor budak terbesar.³⁵ Berdasarkan perjanjian dengan VOC tahun 1701 kesultanan Wolio mengirimkan ke Batavia sekitar limapuluh sampai enampuluh budak setiap tahunnya. Pada tahun 1718 kesultanan Wolio bahkan mengirimkan sampai duaratus budak ke Jawa. Sistem perbudakan ini ditolerir dalam adat karena pelanggaran-pelanggaran terhadap adat bisa diganjar dengan hukuman sebagai budak, di samping para budak sangat bermanfaat sebagai sumber tenaga kerja bagi keperluan kesultanan. Dalam Murtabat Tujuh yang merupakan konstitusi kesultanan pada masa Muhammad Idrus Kaimuddin I dinyatakan bahwa salah satu dari kelengkapan sultan adalah *sara Wolio* yang salah satu dari isinya adalah hak

³⁴ Zahari 1977, III, hal 83.

³⁵ Schoorl, 1986, hal 25; Fox, 1983, hal 259

sultan untuk menentukan seseorang menjadi budak karena melanggar ketentuan adat.³⁶ Lengkapnya isi kandungan *sara Wolio* yang menjadi hak sultan itu ada empat: pertama yang menjadikan kesalahan; kedua yang menjadikan utang; ketiga yang menjadikan budak; keempat yang menjadikan mati (lihat isi *Sara Wolio* dalam bab 4 disertai ini).

Berkenaan dengan budak dan perdagangan budak bahkan ada indikasi bahwa tidak semua perompak, yang melakukan penangkapan orang, berasal dari luar wilayah kesultanan Wolio. Para pelaut di dalam wilayah kesultanan Wolio sendiri juga terkenal melakukan penyerangan dan penangkapan terhadap orang Buton. Orang Lolibo di pulau Gu, orang Wabula di pantai timur Buton dan orang Taipabu di pulau Binongko terkenal memiliki benteng-benteng perompak yang sulit ditaklukkan.

Praktek di Buton untuk menangkap budak pada masa perang dan mempergunakan mereka demi memperkuat kerajaan dengan cara membangun pemukiman-pemukiman baru merupakan juga satu kebiasaan yang lazim di zaman dahulu. Praktek ini bukan merupakan satu hal yang berdiri sendiri, karena kerajaan-kerajaan lain juga melakukan hal yang serupa. Menurut perjanjian Bongaya tahun 1667, raja Gowa harus berjanji mengembalikan semua orang Buton yang dilarikan oleh orang Makasar dalam peperangan sebelumnya, atau, jika hal itu tidak mungkin lagi, karena mereka telah dijual atau meninggal, maka raja Gowa akan memberikan pembayaran yang memadai sebagai imbalan.³⁷ Dalam peperangan yang sama itu juga, Ternate membantu kesultanan Wolio membebaskan negeri kecil Kalingsusu. Karena jasa ini Ternate merasa berhak atas Kalingsusu dan sebagian penduduk dari Kalingsusu ini dibawa ke Ternate, dan sebagian lainnya tetap berada di wilayah kesultanan Wolio. Rupanya sejumlah kesulitan timbul berkenaan dengan orang-orang ini. Orang-orang ini menuntut perlindungan dari VOC dan mengeluh bahwa mereka dinyatakan sebagai budak dan dengan demikian termasuk berada di bawah kekuasaan para *bobato* dan dibagi-bagikan di kalangan pejabat utama kesultanan Wolio dan Ternate.³⁸

Kembali ke pokok bahasan utama kita maka masuknya kesultanan Wolio ke dalam sistem pemerintah jajahan Belanda melalui perjanjian tahun 1906 menyebabkan pemerintah Belanda memiliki kekuasaan untuk bisa menghapuskan

³⁶ *Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai*, hal 12

³⁷ Ligtvoet 1878, hal 60.

³⁸ *Generale Missive*, jilid V, hal 394

pada tanggal 3 Mei 1910 beberapa jabatan adat yang penting di dalam kesultanan, seperti, *lakina* Surawolio, *lakina* Baadia, *kapita lao i matanaeo* dan *kapita lao i sukanaeo*, *kapita* dan *syahbandar*. Jabatan-jabatan dalam kesultanan ini dihapuskan karena dianggap tidak lagi diperlukan oleh Belanda.³⁹ Dengan hilangnya jabatan ini berakhirlah pemberian-pemberian dari rakyat yang juga merupakan penghasilan bagi para pembesar kerajaan beserta para menteri/*bonto* dan *bobato*-nya. Harus diingat dalam Murtabat Tujuh yang merupakan konstitusi kesultanan dinyatakan bahwa *kapita lao* merupakan kepala dari para *bobato* yang menjadi penguasa di *kadie-kadie* yang ada di dalam wilayah kesultanan, sedangkan *syahbandar* adalah pejabat kesultanan yang berhak memungut bea dan cukai atas segala transaksi perdagangan yang terjadi di pelabuhan. Sebagai pengganti dari fungsi ini, maka pemerintah Belanda pada tahun 1913 membentuk distrik-distrik dan mengangkat kepala distrik, yang pada masa awalnya dipilih dari kaum *kaomu* dan kemudian dari kaum *walaka*, untuk memimpin dan mengatur distrik bawahannya sekaligus memungut pajak dari rakyat untuk kepentingan pemerintah Belanda. Penghasilan kepala distrik ini berasal dari gaji yang diterima setiap bulan dari pemerintah Belanda.⁴⁰

Dengan dihapuskannya jabatan *kapita lao i matanaeo* dan *kapita lao i sukanaeo* serta *kapita*, berarti kesultanan Wolio telah kehilangan kemampuan armada perangnya yang berada di bawah komando dua laksamana utamanya, yakni *kapita lao i matanaeo* dan *kapita lao i sukanaeo*. Sejak saat itu tugas menjaga keamanan dan ketertiban serta integritas wilayah kesultanan Wolio, sebagai bagian dari sistem pemerintahan kolonial Belanda, berada di tangan kekuatan militer pemerintah Hindia Belanda.

Meskipun demikian, jabatan-jabatan penting lain dalam kesultanan Wolio, seperti sultan, *sapati*, *kenipulu*, *bonto ogena*, *siolimbona* dan *bobato*, paling tidak masih tetap ada. Ini artinya Dewan pemerintahan swapraja kesultanan Wolio, dengan sultan sebagai ketua dewan dibantu beberapa anggotanya yang lain seperti yang disebutkan di atas, masih diperkenankan Pemerintah Hindia Belanda untuk beroperasi, paling tidak untuk mengurus urusan-urusan dalam negeri kesultanan yang tidak bertentangan dengan kepentingan pemerintah Hindia Belanda.

Henggangnya Belanda dari kepulauan Nusantara dan tibanya era kemerdekaan bangsa Indonesia membawa sedikit angin segar bagi kesultanan Wolio paling tidak

³⁹ Zahari 1977, III, hal 86-87.

⁴⁰ *Ibid*, hal 88-90

pada masa awalnya. Pada tahun 1947 sultan terakhir Wolio (La Ode Muhammad Falihi) berhasil menghidupkan kembali jabatan-jabatan adat yang dibekukan sejak tahun 1910 oleh pemerintahan Hindia Belanda. Jabatan-jabatan adat dalam kesultanan Wolio yang dihidupkan kembali oleh sultan Muhammad Falihi adalah *lakina* Surawolio yang dijabat oleh La Ode Hibali, *lakina* Baadia yang dijabat La Ode Lalangi, *kapita lao i matanaeo* yang dijabat La Ode Abidi, dan *kapita lao i sukanaeo* yang dijabat La Ode Muhammad Hanafi, yang kesemuanya dianggap sebagai bagian dari anggota-anggota swapraja Buton.⁴¹

Keutuhan pemerintahan kesultanan Wolio di bawah sultan Muhammad Falihi ini bisa bertahan hingga sekitar tahun 1950. Keutuhan pemerintahan kesultanan Wolio mulai terganggu ketika semangat kebebasan dan demokrasi cukup kuat merasuk sukma bangsa Indonesia pada akhir tahun 1940an dan awal tahun 1950an, saat bangsa Indonesia mulai memasuki masa Pemilihan Umum yang pertama kali diadakan di Indonesia pada tahun 1955 sebagai satu bangsa yang merdeka. Berikut saya kutip pendapat seorang sejarawan lokal atas kondisi yang ada saat itu:

“Pergolakan politik pada waktu itu, khususnya di dalam Kesultanan Buton, dengan trompetnya sendiri-sendiri menurut ideologi masing-masing, melalui parpol ormas, telah demikian rupa mencapai klimaksnya, telah membawa pengaruh “melupakan dan meninggalkan keaslian serta kemurnian kebudayaan peninggalan leluhur”. Menghina kebudayaan, adat istiadat dengan kata-kata “faham kolot, feodal, penjajah, rem kemajuan” dan lain sebagainya. Tidak disadari bahwa yang dihina itu mengenai diri sendiri.”⁴²

Pada tahun 1950 datang wakil gubernur Sulawesi Selatan dan Tenggara, Kahiruddin Syahadat, ke Buton. Pada masa itu pemerintahan swapraja Buton berada di bawah provinsi Sulawesi Selatan dan Tenggara dengan Sudiro sebagai gubernurnya dan Kahiruddin Syahadat sebagai wakil gubernurnya.⁴³ Kahiruddin Syahadat datang untuk melakukan apa yang terkenal saat itu dengan istilah *demokratisering* anggota-anggota swapraja Buton. Ia datang untuk memberhentikan sekaligus menghapuskan jabatan *sapati* yang dijabat La Ode Aero, *kenipulu* yang dijabat La Ode Mihi, *kapita lao i matanaeo* yang dijabat La Ode Abidi, *lakina* Baadia yang dijabat La Ode

⁴¹ Zahari 1977, III, hal 127.

⁴² Zahari 1980, hal 1

⁴³ Uraian berikut mengenai penghapusan pemerintahan swapraja Buton ini berdasarkan informasi yang didapat penulis dari Haji Muhammad Rafie Maricar yang mengetahui kisah soal ini dari almarhum sultan Muhammad Falihi sendiri, karena ia adalah merupakan salah seorang kawan sultan di samping menjadi montir mobil kepercayaan sultan.

Lalangi, dan *bonto ogena i sukanaeo* yang dijabat La Adi. Sedangkan *bonto ogena i matanaeo* yang dijabat oleh La Naihi sudah terlebih dahulu mengundurkan diri, dan mendapatkan hak pensiun. Dengan dihapuskannya lima jabatan ini maka praktis yang tertinggal di dalam dewan swapraja Buton hanya sultan dengan dibantu empat orang anggota biasa.

Tujuh tahun setelah itu, Presiden RI pertama, Soekarno, mengangkat dan melantik La Ode Halim sebagai bupati tingkat II Buton pada tahun 1957. Menurut haji Rafie yang mengungkapkan kisah ini menyatakan bahwa di awal tahun 1958, La Ode Halim datang menghadap sultan Muhammad Falihi di *kamali* (istana)-nya di tepi pantai Bau-Bau.⁴⁴ La Ode Halim datang lengkap dengan pakaian bupati dan pecinya. Ia duduk dan kemudian mengutarakan maksud tujuannya. Menurut haji Rafie yang pada saat itu juga hadir menceritakan bahwa La Ode Halim membuka maksud kedatangannya dengan ucapan berikut:

“Paduka sultan, saya datang ke sini sebagai bupati, dan saya meminta kesultanan yang ada di tangan sultan itu diserahkan kepada saya, karena saya inilah sekarang yang menjadi penggantinya sultan.”

Mendengar ucapan La Ode Halim itu, sultan menjadi berang sambil berseru: “apa yang kamu katakan Halim!” La Ode Halim kemudian menegaskan kembali tujuannya dan berkata: “saya ini datang sebagai bupati yang dipilih oleh Presiden Soekarno, dan saya meminta kesultanan yang ada di tangan bapak diserahkan kepada saya. Saya ini adalah pengganti daripada sultan.” Merespon hal itu, sultan menjawab lagi dengan keras:

“Hai Halim, kamu punya pangkat kepala daerah itu di zaman Belanda tidak beda dengan asisten residen. Yang sekarang kamu tinggali itu adalah rumahnya asisten residen. Saya tetap sultan di tanah wolio ini. Kalau kamu mau ambil saya punya kesultanan, kamu adakan dulu *Syarat Kerajaan*.⁴⁵ Bentuk *Syarat* kembali. Sesudah itu baru *Syarat* memecat saya. Baru kalau *Syarat* mau serahkan kesultanan kepada kamu, itu terserah *Syarat*.”

Mendengar itu La Ode Halim terdiam, karena *Syarat* memang sudah tidak ada sejak dibubarkan oleh wakil gubernur Kahiruddin Syahadat pada tahun 1950, dan banyak dari anggota *Syarat* yang sudah meninggal saat La Ode Halim jadi bupati. Akhirnya

⁴⁴ Kamali sultan Muhammad Falihi ini di masa kini telah berubah fungsi menjadi kampus Universitas Dayanu Ikhsanuddin yang berada di depan pantai Kamali, kota Bau-Bau.

⁴⁵ Yang dimaksud Muhammad Falihi dengan *Syarat Kerajaan* adalah *Sarana Wolio* dalam bentuk sebagai satu lembaga pemerintahan kesultanan, di mana di dalamnya terdapat dewan adat *siolimbona* yang memiliki hak secara adat untuk memilih dan melantik sultan.

La Ode Halim bergegas pulang sambil diiringi sumpah/kutukan dari sultan : “*kangkana ikomo adabnya wolio; kangkana ikomo adabnya sara.*” (artinya: kamu kena adabnya tanah wolio, kamu kena adabnya Syarat Wolio). Mengakhiri kisah yang disaksikannya ini, Haji Rafie mengatakan bahwa saat itu sultan berkata kepadanya: “saya punya sultan saya pegang seperti es sampai habis meleleh di tangan saya.” Hal ini terbukti karena kesultanan memang baru berakhir dengan meninggalnya sultan Muhammad Falihi pada tahun 1960 tanpa ada penerusnya yang diizinkan pemerintah pusat menggantikannya sebagai sultan. Buat orang-orang tua Wolio masa kini apa yang dikutukkan oleh Muhammad Falihi diyakini juga benar adanya, karena pada tahun 1959 terjadi demonstrasi besar-besaran dari massa PKI yang menuntut mundur Bupati La Ode Halim. Mereka mendatangi rumah dinas bupati Halim sambil melempari batu dan telur busuk. Buat orang kebanyakan di Buton saat itu, peristiwa pengganyangan bupati Halim ini merupakan akibat dari kutukan sultan Muhammad Falihi kepada bupati Halim yang berani menggugat dan menghapuskan keberadaan *sara*. Pada tahun 1962 jabatan bupati Halim tidak diperpanjang karena mendapatkan penolakan yang cukup keras dari masyarakat, dan ia akhirnya digantikan oleh Drs. Muhammad Kasim, seorang tokoh dari *walaka* yang pada saat itu dituduh cukup banyak orang dekat dengan Partai Komunis Indonesia (PKI).

Hilangnya kesultanan menyebabkan hilangnya juga landasan bersama yang bisa mempersatukan kepentingan dua komponen utama masyarakat Wolio, yakni kaum *kaomu* dan kaum *walaka*. Situasi politis pada akhir tahun 1950an dan awal 1960an itu menyebabkan hubungan di antara kedua komponen masyarakat ini semakin renggang dan menjurus pada pertentangan yang semakin terbuka. Kaum *kaomu*, terutama dengan dipelopori oleh keturunan keluarga sultan, banyak yang menyalurkan aspirasi politis mereka melalui Partai Masyumi. Keluarga Manarfa memang terkenal di Buton sebagai tokoh partai Masyumi. Bahkan Partai Bulan Bintang, yang secara historis punya pertalian dengan Masyumi, sekarang ini dipegang oleh Halaka sebagai ketua partai tingkat provinsi Sulawesi Tenggara. Sedangkan kaum *walaka* saat itu banyak yang berorientasi dan dituduh masuk menjadi anggota Partai Komunis Indonesia. Bahkan cukup banyak cerita yang beredar luas di masyarakat hingga kini bahwa bupati Kasim sesungguhnya digulingkan atas kerjasama oknum *kaomu* dengan militer, dan kemudian dibunuh di dalam penjara. Berikut ini penulis sampaikan catatan lapangan penulis dari hasil wawancara dengan seorang informan. Katanya Muhammad Kasim dituduh sebagai PKI dan kemudian

“dibunuh”. Ketika saya tanya bagaimana persisnya cerita itu, maka informan ini menceritakan bahwa hal tersebut bermula dari persoalan persaingan *walaka* dengan *kaomu*. Saat pemerintahan Muhammad Kasim, Sekda masih dipilih oleh DPRD tingkat II (DPRD kabupaten). Saat itu ada dua calon. Satu calon dari *walaka* yang bernama Halik Katma dan yang dari *kaomu* La Ode AliKayum. Yang terpilih kemudian adalah La Ode AliKayum dengan terpaut hanya satu suara dari Halik Katma. Namun kala itu Panca Tunggal (atau saat ini istilahnya Muspida = ketua Kodim, Bupati, Kepala pengadilan, kepala desa dan Kapolri), lebih suka Halik Katma yang jadi Sekda. Oleh karena peristiwa itu, kemudian berkembang isu di dalam masyarakat bahwa bupati Muhammad Kasim pilih kasih dan lebih suka kaum *walaka*. Muhammad Kasim memang berasal dari kaum *walaka*. Hal ini memicu berbagai peristiwa yang bertujuan menjatuhkan Muhammad Kasim. Salah satunya adalah laporan dari La Ode Alikayum sebagai camat Sampolawa saat itu bahwa pada tahun 1965 PKI telah men-*drop* senjata di Sampolawa dan diterima oleh anggota PKI Haruddin beserta teman-temannya yang kemudian dibagi-bagikan kepada beberapa tokoh masyarakat dan pemerintahan, termasuk bupati Buton Drs. Muhammad Kasim. Empat tahun kemudian, tepatnya tanggal 21 Maret, bupati Buton Muhammad Kasim beserta lebih kurang 45 orang aparat pemerintahan kabupaten Buton dan anggota ABRI dari putera-putera asli Buton dinyatakan terlibat G-30S/PKI dan ditangkap oleh pasukan Kodim 1413 Buton dan Korem 143 Kendari. Dari 45 orang itu, 38 orang kemudian dibebaskan dan sisanya 7 orang tetap ditahan dengan tuduhan terlibat G-30 S/PKI dan berencana melakukan perlawanan terhadap pemerintah Indonesia. Mereka yang termasuk tujuh orang ini adalah bupati Buton Muhammad Kasim, camat Mawasangka La Nuza, Serda (POM) Ali Yunus, Peltu Pol. Al Syafei, Letda Pol. La Ante, Peltu Pol. La Donga, Letda TNI Abdul Azis. Saat itu, kata informan ini lagi, yang ambisi jadi bupati Buton menggantikan Muhammad Kasim adalah Mayor TNI Sadirin dari Kodim Buton. Namun yang ditugaskan pemerintah pusat jadi bupati ternyata adalah Letkol TNI Zainal Arifin Sugianto (orang dari Ujung Pandang).

Informan ini kemudian bercerita lebih lanjut mengenai kematian bupati Kasim yang diberitakan ke publik sebagai tindakan bunuh diri. Namun dari hasil investigasi intel dari Ujung Pandang (orang Ambon) yang datang ke Bau-Bau, yang kebetulan dikenal informan ketika ia masih bekerja di Komando Militer di Ujung Pandang, didapatkannya informasi bahwa Kasim bukannya bunuh diri namun dibunuh dengan cara dipotong kemaluannya. Penelusuran mengenai hal ini pertama dilakukan intel

tersebut dengan mewawancarai dokter yang membuat visum kematian Kasim. Dari dokter itu didapat informasi bahwa kemaluan Kasim memang dipotong. Informasi yang sama didapat dari orang yang bertugas memandikan jenazah Kasim. Intel ini dari awal memang sudah curiga bahwa Kasim tidak bunuh diri, karena matanya tidak melotot dan lidahnya tidak keluar ketika dilihat dari foto kematiannya. Begitu juga arah sandal Kasim menuju ke pintu sedangkan arah bunuh diri menuju ke arah tembok. “Bagaimana sandal Kasim bisa mengarah terbalik?”, begitu kata intel tersebut sambil keheranan. Dari semua penelusuran yang dilakukan intel tersebut, informan penulis berkesimpulan bahwa Kasim dibunuh oleh tentara yang bertugas di Kodim Bau-Bau saat itu, termasuk La Ode Musa (bukan nama sebenarnya). Namun kasus ini kemudian tidak dapat dibuka oleh intel tersebut karena intel itu kemudian dipindahkan ke tugas lain. Kata informan ini lagi, banyak barang bukti yang memperlihatkan bahwa Kasim disiksa dengan berbagai alat termasuk sangkur, namun sangkur itu banyak yang patah. Dalam hemat informan tersebut, hanya dengan memotong kemaluannya, Kasim bisa dibunuh.

Kutipan catatan lapangan lain berikut di bawah ini penulis sampaikan juga di sini untuk menggambarkan bagaimana perasaan ketakutan yang ada di kalangan masyarakat saat terjadinya pengganyangan PKI di pulau Buton. Catatan lapangan ini berasal dari hasil wawancara dengan seorang tokoh masyarakat yang bernama La Amana yang juga menjadi salah seorang anggota DPRD Kabupaten Buton sekarang ini. Menurutnya, semua mahasiswa Buton yang kebanyakan bekerja di Pemda, banyak yang takut saat itu karena adanya penangkapan terhadap orang-orang yang dituduh PKI. Ketakutan terjadi karena mereka dikaitkan dengan bupati Kasim dan diisyukan terlibat PKI. Padahal menurut La Amana, banyak dari mereka, termasuk dirinya sudah bekerja di Pemda jauh sebelum Kasim menjadi bupati. Ia selamat dari tuduhan itu karena orang di Komando Militer di Ujung Pandang banyak yang mengenalnya, sehingga ia bisa melepaskan diri dari tuduhan terlibat PKI. Katanya saat itu sangat gampang orang dituduh PKI tanpa bukti apapun. Memang saat itu ada stigma bahwa Buton adalah basis PKI. Stigma inilah yang ditentangnya secara gigih ketika ia menjadi anggota DPRD tingkat II di kabupaten Buton. Ia melakukan *hearing* dengan PEMDA dan Muspida, dan pada tahun 2002 ia bersama-sama dengan anggota DPRD lainnya akhirnya berhasil mengeluarkan statemen bahwa Buton bukan basis PKI.

Isyu di sekitar periode pra dan paska gerakan 30 September/PKI, pertentangan yang terjadi di antara *kaomu* dan *walaka* dan jatuhnya kepala pemerintahan daerah ke tangan orang luar memang merupakan pokok bahasan penting untuk dilakukan dalam satu penelitian tersendiri yang lebih mendalam terhadap masyarakat di pulau Buton. Di sini penulis hanya mau menyampaikan bahwa pertentangan antara kaum *kaomu* dan *walaka* pada masa inilah yang sebetulnya disinggung oleh La Ode Muftaso di bab 3 dari disertasi ini, ketika ia menyatakan bahwa pertentangan di antara dua komponen utama masyarakat Wolio ini lebih banyak merugikan daripada mendatangkan manfaat, sehingga jabatan penting pemerintahan daerah lebih banyak dipegang oleh orang luar daripada orang Buton sendiri. Pak Udu (mantan Sekda kotamadya Bau-Bau) menguraikan juga soal ini dengan menyatakan bahwa keretakan terjadi pada saat kaum *kaomu* kehilangan kekuasaannya, yakni ketika kesultanan dihapus dan digantikan swapraja. Pada saat itulah kelompok *kaomu* yang mulai kehilangan kekuasaan berpisah dengan kelompok *walaka*, karena lahan yang menjadi tujuan kekuasaan bersama sudah berada di tangan pihak lain (atau pemerintah pusat melalui pemerintahan di Ujung Pandang). Sedangkan kelompok *walaka* sendiri sudah mulai mencari satu pijakan lain dalam ranah perebutan kekuasaan yang baru.

Satu kutipan dari catatan lapangan berikut bisa menggambarkan kesadaran kolektif masyarakat Buton dalam melihat bagaimana keberdaulatan diri masyarakat Buton direndahkan derajatnya ketika kepala pemerintahan daerah berada di tangan orang luar. Catatan lapangan penulis ini bermula dari pertanyaan penulis kepada informan tentang apakah Zainal Arifin Sugiarto (bupati Buton yang berkuasa selama 2 periode jabatan dari tahun 1968 sampai tahun 1973 dan dari tahun 1974 sampai tahun 1979) adalah orang Jawa, yang dijawab oleh Muchtar adalah orang dari Ujung Pandang. Kemudian saya bertanya apakah Zainal Arifin Sugianto baik ketika memimpin Buton. Dijawab oleh Drs. Muchtar tidak. Kata-kata yang digunakannya : "Bah, bagaimana kejarnya Letkol TNI Zainal Arifin Sugianto menghina orang Buton." Katanya dahulu tidak ada orang yang berani kepada militer/tentara. Bahkan kepada anak-anak tentara yang pangkat rendah di Kodim tidak ada yang berani. Kemudian ia bercerita mengenai pengalaman kakaknya di Kolaka yang mau ditembak oleh La Ode Musa. La Ode Musa sangat kejam terhadap rakyat. Di Kolaka saat itu diperlakukan SOB⁴⁶, maka tentara bisa melakukan apa saja tanpa proses hukum.

⁴⁶ SOB berarti negara dalam bahaya.

Ayahnya Muchtar pernah mengatakan kepada Muchtar bahwa tindakan kekejaman para pejabat daerah itu akan mendapatkan balasannya dari Yang Maha Kuasa. Dan saat akhir hayatnya, La Ode Musa memang harus dipotong kakinya karena menderita satu penyakit. Kemudian ia bercerita bagaimana tentara-tentara yang kejam dahulu di Buton, meninggal dunianya juga sangat tidak wajar dan mengenaskan. Ia cerita mengenai Kapten Inf. Andi Pattiroy (orang dari Makasar yang pernah menjadi Kepala Staf Kodim 1413 Buton) yang banyak membawa emas dari Buton dan tapi akhirnya tenggelam bersama keluarga dan harta-hartanya (emasnya) di tengah laut. Tentara lain yang diceritakan kekejamannya adalah Letnan Sahibu (orang Makasar yang pernah jadi staf Kodim Buton) dan Azis Dahlan (orang Palopo). Ia bercerita bahwa masa itu Buton memang dianggap sebagai basis PKI, sehingga sangat gampang orang dituduh PKI. Ia sendiri berkata kalau tidak masuk Muhammadiyah sudah pasti ia juga akan ditangkap. Ia bercerita bagaimana seorang temannya yang bernama Baramuddin setelah lulus dari Akabri Laut, pernah berjasa di medan tempur Timur Timor, akhirnya memutuskan berhenti dengan cara merobek ijazahnya di depan jenderalanya karena dituduh PKI. Sebelum itu, salah seorang keluarga Baramuddin yang bernama Ramli juga harus keluar dari sekolah Polisi, saat ia masih tingkat dua, karena dituduh berasal dari keluarga yang terlibat PKI. Katanya lagi saat itu bahkan militer pernah merekayasa memaksa tokoh masyarakat membuat petisi sembilan yang menyatakan bahwa putra Buton belum siap memimpin Buton, karena Buton belum stabil dan aman. Saat itu sampai tingkat kepala desa harus dipegang oleh militer. Katanya terjadi perebutan kekuasaan agar di Buton, kekuasaan tetap dipegang oleh orang luar. Informan ini tidak menguraikan dengan gamblang apa yang dimaksudnya dengan 'orang luar', namun tersirat bahwa yang dimaksudkan adalah militer dan orang dari Ujung Pandang.

Pertanyaan lebih lanjut kemudian yang kita bisa ajukan apakah dengan mulai goyahnya keterpaduan adat/*sara* itu, maka bisa dikatakan bahwa telah terjadi perubahan yang bersifat pemutusan dengan kebudayaan yang sebelumnya ada dalam masyarakat Buton? Persoalan itulah yang akan penulis bahas dalam bagian tentang kontinuitas dan transformasi kebudayaan Buton di bawah ini.

5.7. Transformasi Dalam Kontinuitas, Kontinuitas Dalam Transformasi

Uraian tentang pokok bahasan ini membawa kita kembali pada bab 3 disertai ini (Bab 3: Drama Anyar, Mitos Lawas) sekaligus menegaskan kembali bahwa manusia pada dasarnya tidak dapat berpikir dalam kevakuman. Manusia harus berpikir dalam satu kerangka kebudayaan tertentu: yang bisa dilakukannya adalah menyesuaikan, memodifikasi dan paling jauh mentransformasi apa-apa yang sudah tersedia di dalam jagad raya kebudayaannya agar sesuai dengan aspirasi dan kepentingan yang dihadapinya saat itu. Begitulah, misalnya, dengan apa yang dilakukan sultan Muhammad Falihi ketika posisinya sebagai sultan dituntut oleh pihak lain yang menjadi kepala pemerintahan daerah tingkat II Buton. Sultan Falihi menggunakan argumentasi yang berdasar pada logika kebudayaannya bahwa sultan hanya bisa dipilih dan juga diberhentikan oleh *Sarana Wolio*, terutama *Siolimbona* sebagai dewan adat dalam masyarakat Wolio.

Apa yang dilakukan oleh sultan Falihi ini di masa paska kemerdekaan memiliki kesinambungan dengan apa yang dilakukan oleh tim sukses pasangan Amirul-Halaka ketika mereka maju ke dalam pemilihan walikota Bau-Bau pada tahun 2007. Argumentasi yang diajukan adalah bahwa kaum *kaomu* dan kaum *walaka* harus bersatu kembali, seperti perpaduan "dwi-tunggal"⁴⁷ mereka di zaman dahulu, karena perpecahan lebih banyak mendatangkan kerugian daripada keuntungan. Perpecahan di antara mereka dianggap menyebabkan kepala pemerintahan daerah untuk masa yang cukup lama berada di tangan orang luar, terutama orang dari Ujung Pandang. Untuk menegaskan soal ini, Muftaso sebagai wakil ketua tim sukses Amirul-Halaka menyatakan bahwa yang terbaik buat orang Buton adalah mengikuti ajaran leluhur mereka, yakni hidup saling kasih mengasihi, sayang menyayangi, hormat menghormati dan takut mentakuti, dengan mengutip ajaran *binci-binciki kuli* yang merupakan pokok pikiran pembuka dalam konstitusi kesultanan Wolio, *Murtabat Tujuh*. Orang Buton di masa kini menyadari bahwa bersatunya kembali *kaomu* dan *walaka* jauh lebih baik, karena hal tersebut akan mengembalikan kekuasaan ke tangan mereka, dan tidak jatuh ke tangan orang luar. Dengan demikian tidaklah terlalu mengherankan apabila sekitar awal bulan Mei 2008 Amirul Tamin (walikota kotamadya Bau-Bau) dengan bergandengan tangan dengan La Ode

⁴⁷ Istilah ini adalah istilah yang sering digunakan oleh orang Buton masa kini untuk menggambarkan pertalian yang ada antara kaum *kaomu* dan kaum *walaka*.

Muhammad Syafei Kahar (bupati Buton)⁴⁸, bersama-sama memelopori deklarasi penyampaian aspirasi rakyat Buton untuk membentuk provinsi Buton Raya yang dilangsungkan di kantor walikota Bau-Bau, meskipun keduanya sebelumnya cukup keras berseteru dengan masing-masing saling menyerang secara pribadi saat PILWALI kotamadya Bau-Bau 2007 berlangsung. Momentum reformasi memberi kesempatan bagi orang Buton untuk meraih kembali kekuasaan dan keberdaulatan diri mereka, yang di masa paska kemerdekaan RI pernah jatuh ke tangan orang-orang dari Ujung Pandang. Gejala ini memiliki kemiripan dan kesinambungan dengan pertarungan yang pernah dilakukan orang Buton untuk lepas dari dominasi kekuasaan kerajaan Gowa di masa lampau.

Berdasarkan atas kesadaran sejarah akan pentingnya arti kesatuan dan persatuan antara kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka* di dalam adat mereka, maka orang Buton di masa kini berusaha dengan modal *sara* mereka berusaha meraih kembali keberdaulatan yang tadinya pernah berada di tangan orang luar. Bagi kebanyakan orang Buton sekarang ini, aspirasi untuk melepaskan diri dari provinsi Sulawesi Tenggara dan membentuk satu provinsi tersendiri dengan nama "Buton Raya" membangkitkan kenangan akan kejayaan mereka di masa lampau saat kesultanan Wolio masih ada dan sekaligus mampu memberikan mereka rasa keberdaulatan dan kebanggaan diri yang cukup tinggi, sehingga tidak heran apabila hal itu ditanggapi sebagai persoalan "*to be or not to be*", dalam arti apabila provinsi Buton Raya tidak berhasil direalisasikan, maka satu generasi orang Buton dianggap bisa hilang secara sia-sia sama seperti situasi di masa sebelum reformasi ketika stigmatisasi Buton sebagai basis PKI berhasil melumpuhkan orang Buton untuk bisa memerintah di daerahnya sendiri.

Contoh lain yang dapat dikemukakan mengenai kontinuitas adat ini adalah pandangan direktur rumah sakit kota Bau-Bau yang menyampaikan kriteria pemimpin yang menjadi kepala pemerintahan tingkat II kotamadya Bau-Bau. Katanya, "kalau kita kembali pada konstitusi zaman kesultanan, maka pemimpin harus memiliki tujuh syarat utama sebagai amanah yang harus dipenuhi oleh sultan atau pemimpin apapun, yakni: pertama, hidup; kedua, ilmu; ketiga, kekuasaan; keempat, niat/kemauan; kelima, pandangan yang benar; keenam, pembicaraan yang benar; dan ketujuh,

⁴⁸ La Ode Muhammad Syafei Kahar, sebagaimana penulis telah sampaikan sebelumnya, adalah ayah dari La Ode Agus Feisal Syafei Kahar yang merupakan salah seorang dari pasangan lawan terkuat Amirul Tamin dalam pemilihan PILWALI kotamadya Bau-Bau pada bulan Juni tahun 2007.

perbuatan yang benar”. Pokok pikiran ini lagi-lagi berasal dari *Murtabat Tujuh*.⁴⁹ Direktur utama rumah sakit kota Bau-Bau, yang bernama Aemune ini, lebih lanjut mengatakan bahwa yang perlu dilakukan generasi muda sekarang adalah bukannya meninggalkan adat/kebudayaan, melainkan menggali kebenaran hakiki yang ada di dalamnya dan meninggalkan berbagai unsur-unsur takhayul yang tidak sesuai dengan akal sehat.

Satu ilustrasi lain berasal dari seorang rekan penulis, orang Wolio, yang berkata pada penulis bahwa La Ode Halaka Manarfa ”*anadi aurane*” (tidak hidup auranya), ”*anadi sumangana*” (tidak hidup *spirit*-nya), ketika ia melihat foto Halaka di Baliho kampanye PILWALI kotamadya Bau-Bau pada tahun 2007. Menurutnya seorang pemimpin harus memancarkan aura, atau apabila memakai kata yang digunakannya ”semangat kehidupan”, kalau tidak untuk apa seseorang dipilih jadi pemimpin. Dalam pandangannya, pemimpin adalah orang yang bisa membawa kehidupan buat rakyatnya. Argumentasi seperti ini sekali lagi merupakan satu argumentasi yang berdasarkan pada logika adat yang ada dalam masyarakat Wolio. Shelly Errington dalam bukunya *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm* (1989) membahas mengenai arti penting *sumanga* (bahasa Luwu: semangat) untuk kehidupan politik dan pemimpin dalam masyarakat Luwu. Dan seperti diakui sendiri oleh orang Wolio, mereka memiliki pertalian kebudayaan yang erat dengan masyarakat Luwu di pulau Sulawesi.

Dalam *Murtabat Tujuh*, salah satu amanah yang menjadi milik seorang sultan adalah *hiyat*/hidup. Pada masa kesultanan, amanah ini meskipun sudah dicantumkan namun dalam naskah kelihatan tidak terlalu dibahas. Yang lebih ditekankan pada masa kesultanan Wolio adalah pokok pikiran bahwa sultan adalah perwujudan yang nyata dari Allah di muka bumi ini: *wahdat al-wujud* adalah diri sultan sendiri. Sultan adalah orang yang memiliki hak atas hidup, ilmu, kekuasaan, kemauan, perkataan yang benar, pandangan yang benar; dan perbuatan yang benar. Oleh karena itu apa-apa yang datang dari sultan harus dianggap adil. Sultan bisa menentukan seseorang kena hukuman, kena denda atau diturunkan derajatnya, dan yang paling ditakuti oleh banyak pejabat kesultanan adalah apa yang dikenal dengan istilah ’*tatasi pulangana*’. *Tatasi pulangana* adalah hukuman yang menghapuskan hak seseorang untuk menduduki jabatan adat sampai pada keturunannya. Hukuman ini sangat ditakuti di

⁴⁹ *Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai*, hal 6-7.

kalangan orang tua dahulu, karena hukuman itu sama saja dengan meninggalkan “ikan luh yang kering lagi busuk” (*kaheleo mabongko*) bagi anak cucunya.⁵⁰ Sultan lebih lanjut berhak untuk menentukan seseorang dihukum jadi budak, atau bahkan dihukum penggal kepala. Hak-hak dan sifat-sifat sultan seperti inilah yang banyak diuraikan dalam naskah-naskah kuno kesultanan. Pada masa kini amanat ‘hidup’ yang ada pada pemimpin tetap diakui. Namun sudah terjadi pergeseran penafsiran atas hal itu. Pemimpin pada masa kini harus menampilkan kualitas diri yang membangkitkan semangat hidup bagi rakyatnya. Ia harus hidup dan bisa memberi kehidupan kepada rakyatnya, dan itulah yang lebih ditekankan. Semangat memberi kehidupan inilah yang ditanggapi banyak masyarakat Buton ada pada diri Amirul Tamin, sehingga ia dapat memenangkan pemilihan walikota kotamadya Bau-Bau. Pergeseran penekanan ajaran adat ini dapat kita katakan merupakan transformasi di dalam kontinuitas dan kontinuitas di dalam transformasi dari kebudayaan Wolio. Apabila apa yang disampaikan selama ini lebih banyak menyinggung apa yang terjadi di kota Ba-Bau sebagai pusat dari kekuasaan kesultanan, maka uraian penulis dalam bab berikut akan mencoba menyoroti bagaimana penduduk desa Lande memanfaatkan dan menyiasati kebudayaan untuk kepentingan mereka di masa kini, di samping penulis menggunakan kesempatan itu untuk juga menjelaskan bagaimana dinamika identitas diri terwujud di antara kelompok-kelompok sosial yang ada di pulau Buton.

⁵⁰ Zahari 1977, III, hal 34.

BAB 6

IDENTITAS DAN KEKUASAAN

6.1. Pengantar

Penulis bermaksud menguraikan bagaimana identitas diri satu masyarakat sebenarnya tidak hanya merupakan konfigurasi dinamika berbagai bentuk (*forms*) dan kekuatan internal (*internal forces*) yang berasal dari kebudayaan masyarakat itu sendiri, melainkan juga hasil konstruksi yang menginkorporasikan berbagai elemen budaya masyarakat lainnya (baik yang berwujud kelembagaan/pranata maupun gagasan konseptual dan struktur) yang saling berinteraksi baik di dalam jaringan relasi sosial ranah lokal maupun semesta sosial-budaya yang lebih luas, ketika masyarakat-masyarakat itu saling terkait satu sama lain dalam satuan yang lebih luas, seperti nasional, regional maupun *world system economy*. Akhirnya, penulis berupaya menggambarkan bagaimana konstelasi dan konfigurasi hal itu semua sebetulnya sangat menentukan bentuk dan isi dari kekuasaan yang tercipta dan terwujud di dalam semesta sosial budaya mereka (*their socio-cultural universe*). Namun sebelum masuk kepada kasus yang terjadi di dalam masyarakat yang ada di pulau Buton, izinkanlah penulis memulai ulasan ini dengan terlebih dahulu memaparkan geneologi studi antropologis mengenai identitas diri .

6.2. Geneologi Kajian Antropologis Mengenai Identitas Diri

Dalam disiplin antropologi lebih kurang terdapat semacam kesepakatan umum bahwa kajian yang sistematis tentang identitas diri dimulai oleh Fredrik Barth (1969) dalam buku yang dieditnya dengan judul *Ethnic Groups and Boundaries*. Barth memperkenalkan konsep tentang “*boundary*” sebagai metafor yang bisa digunakannya untuk memahami dan menjelaskan apa yang disebutnya sebagai *ethnic distinctions*. Implikasi dari konsepsi yang dikembangkannya adalah bahwa atribut-atribut perilaku-lah, seperti ciri fisik atau cara berbicara, yang menentukan apakah seseorang termasuk anggota atau bukan anggota satu kelompok etnis tertentu.

The critical feature then becomes.....the characteristic of self-ascription and ascription by others. A categorical ascription is an ethnic ascription when it classifies a person in

terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background. (Barth 1969, hal 13)

Meskipun demikian, metafor yang dikembangkan Barth ini sangat sulit bisa diaplikasikan dengan memuaskan ke dalam kenyataan yang ada di lapangan. Dalam penelitian yang penulis lakukan pada masyarakat yang ada di pulau Buton, batasan (*boundary*) satu komunitas tertentu tidak secara tegas dapat ditempelkan baik ke dalam pengertian spasial maupun sosial seperti yang dikemukakan Barth.

Bruner (1974) dalam artikelnya “The Expression of Ethnicity in Indonesia” berusaha memperumit apa yang dikemukakan Barth dengan menyatakan bahwa dapat atau tidaknya serangkaian simbol digunakan sebagai identitas seseorang sangat tergantung pada pengakuan akan keabsahannya oleh para pelaku yang terlibat dalam interaksi sosial yang terwujud akibat dari adanya suatu hubungan sosial yang cukup lama di antara mereka. Hanya dalam situasi berhadapan dengan orang lain yang tidak dikenal sajalah, orang Batak yang tinggal di Bandung dapat mengaktifkan dan mewujudkan simbol-simbol dari suku bangsa lain yang diketahuinya, misalnya identitas suku bangsa Sunda, sebagai dasar identitas dirinya dalam interaksinya dengan orang lain yang tak dikenalnya tersebut. Dengan kata lain, orang Batak ketika tinggal di Bandung dapat mewujudkan suatu proses yang dinamakan Bruner “*becoming Sundanese-like*”. Sebaliknya dalam situasi interaksi sosial dengan pihak yang sudah berhubungan lama dan saling kenal, seperti yang dialami oleh kebanyakan orang Batak ketika berada di Medan, tetap saja pada akhirnya hanya ciri perilaku yang sudah diakui sebagai atribut mereka, seperti ciri fisik dan cara berbicara sebagai orang Batak, yang menjadi dasar dari identitas kesukubangsanya.

Analisis seperti di atas bukannya keliru, namun banyak hal lain yang lebih rumit dan lebih kompleks lepas dari perhatian kita bila mempersoalkan identitas diri hanya dalam kerangka seperti itu. Salah satunya adalah masalah kekompleksitan proses bagaimana simbol terwujud dan terespresikan di dalam tindakan para pelaku (*agencies*) di satu konteks sosialbudaya tertentu. Dan untuk melengkapi kekurangan tersebut, maka penulis berpaling kepada sumbangan yang diberikan Terence Turner (1985) yang berargumentasi bahwa identitas tidak mungkin bisa dipisahkan dari tindakan (*action*) para pelakunya. Menurut Turner, identitas bukan hanya dibentuk oleh apa yang dipikirkan orang di tingkat simbol, tetapi juga oleh relasi sosial yang hadir dalam interaksi sehari-hari para pelakunya. Hanya melalui ekspresinya di tingkat *action* (tindakan), simbol (termasuk identitas) memperoleh pemaknaannya

sekaligus perwujudan konkritnya. Dengan demikian, persoalan identitas tidak akan pernah dapat dipisahkan dari persoalan identifikasi. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Li (2003 dan 2004) bahwa identitas adalah satu artikulasi dari upaya memposisikan diri dengan mempertimbangkan peluang-peluang yang dimiliki para pelaku yang terlibat dalam satu arena sosial tertentu. Dengan demikian, konstruksi jati diri seorang pelaku dan pelaku lain (*construction of self and other*) senantiasa selalu berkaitan dengan persoalan relasi kekuasaan. Pengertian seperti itu sejalan dengan apa yang pernah dinyatakan Hall (1996) bahwa identitas merupakan:

*“temporary points of sature.... attachment to the subject positions which discursive practices construct for us. Identities are not about ‘who we are’ or ‘our roots’ but about ‘what we might become’ and ‘routes’ we follow to get there.”*¹

Lebih lanjut berkenaan dengan *construction of self and other* ini, menarik untuk memperhatikan apa yang dikemukakan Bauman dan Gingrich (2004) mengenai beberapa *grammar* yang dapat digunakan setiap pelaku/aktor dalam mengartikulasikan dirinya:

*“The first grammar, orientalizing, constitutes self and other by negative mirror imaging: ‘What is good in us is lacking in them,’ but it also adds a subordinate reversal: ‘What is lacking in us is (still) present in them.’ It thus entails a possibility of desire for other and even, sometimes, a potential for self-critical relativism. The second grammar, segmentation, works by context-dependent and hence sliding scales of selfings and otherings among parties conceived as formally equal. It thus allows fusions and fissions of identity/alterity in a highly context-sensitive manner, but is also always subject to disputes about the right placing of the apex. The third, the grammar of encompassment, works by a hierarchized sub-inclusion of others who are thought, from a higher level of abstraction, to be really ‘part of us’. It thus includes some others, but never all others, and it tends to minimize the otherness of those it includes.”*²

Di luar ketiga *grammar* dari *selfing/othering* ini, Bauman dan Gingrich mengemukakan satu *grammar* lainnya yang disebut mereka dengan istilah ‘*black-and-white grammar* atau *binary grammar* yang bekerja secara hitam putih dan tegas bahwa hanya ‘diri kita yang baik’ sedangkan ‘diri orang lain adalah jelek’.

¹ Hall 1996, hal 5

² Bauman dan Gingrich 2004, hal x-xi

“‘we are good, so they are bad.’ The categorical divide can be filled in at will: we hunt, they gather; we farm, they herd; we are pure, they pollute... we are tolerant, they repressive; we serve, they are selfish; we discuss propositions, they scream dogmas.”³

Dari berbagai skema konseptual yang penulis uraikan di atas, maka dapat ditegaskan di sini bahwa masalah identitas diri sangat multidimensional dan cair sifatnya. Identitas diri mencakup berbagai dimensi, seperti relasi kekuasaan, askrripsi mengenai diri sendiri dan orang lain yang berkaitan dengan relasi kekuasaan, maupun isu rasa kebersamaan (*sameness/belonging*) dan perbedaan/*alternity/otherness*. Berdasarkan orientasi teoritis serupa itu penulis mencoba menganalisis ketercairan politik identitas yang ada di dalam masyarakat Wolio dan masyarakat Cia-Cia yang tinggal di Teluk Lande di pulau Buton.

6.3. Ketercairan Politik Identitas

Uraian tentang ketercairan politik identitas ini akan penulis mulai dengan cara mengupas bagaimana rumitnya persoalan ini di level desa, dengan kasus desa Gerak Makmur (Lande), sebelum penulis kemudian bergeser kepada satuan yang lebih luas di dalam struktur kesultanan Wolio di Sulawesi Tenggara.

Gerak Makmur adalah satu desa yang terletak di ujung selatan pulau Buton, tepatnya di teluk Lande. Sejak masa sebelum kolonial Belanda, daerah ini sudah merupakan salah satu tempat terpenting bagi pembuatan perahu keperluan armada dagang dari kesultanan Wolio.

Masyarakat desa Gerak Makmur (Lande) dapat dibagi ke dalam dua kelompok sosial utama, yaitu pelaut dan petani. Pelaut tinggal di kampung Lande II, sedangkan petani tinggal di empat kampung lain yang ada di desa Gerak Makmur, yakni Lande I, Indu, Wadawah dan Sempa-Sempa.

Baik kelompok pelaut maupun petani dalam desa ini menggunakan bahasa Cia-Cia (bahasa daerah mereka) di dalam kehidupan mereka sehari-hari, di samping tentu saja bahasa Indonesia. Yang menarik dalam konteks pembahasan kita ialah klaim/ Pernyataan yang seringkali dilontarkan dengan bangga oleh kelompok pelaut bahwa mereka sebetulnya adalah pendatang di daerah itu, dan menganggap dirinya mempunyai status yang berbeda dengan petani yang mereka sebut sebagai orang gunung atau orang asli. Menurut pernyataan beberapa informan yang bekerja di

³ *ibid*, hal 19

pemerintahan daerah kabupaten Buton, kelompok petani yang tinggal di empat kampung itu memang mulai pindah sekitar akhir 1950an dan awal 1960an dari wilayah pegunungan ke wilayah dataran rendah di pinggir pantai yang sekarang menjadi empat kampung tersebut di atas. Keempat kampung itu kemudian berkembang hingga menyerupai kondisi yang sekarang ini ketika Haji Alala menjadi Gubernur Sulawesi Tenggara (masa pemerintahan: 1983-1992), dan memprakarsai dibangunnya wilayah pedesaan berdasarkan potensi dan kekuatan yang ada di dalam diri masyarakat desa sendiri.

Tidak sulit untuk memahami bahwa klaim yang dilakukan oleh kelompok pelaut dari kampung Lande II adalah dalam rangka membuat *distinction*/pembeda yang dirancang untuk membedakan identitas diri mereka dari kelompok lainnya yang berada di empat kampung lainnya, yakni Lande I, Indu, Wadawah dan Sempa-Sempa. Terkandung dalam identitas diri yang dikembangkannya adalah tentu saja perbedaan status yang berusaha dibangun dan dimantapkan. Dalam kenyataan sehari-hari di lapangan, identitas diri yang dibangun oleh kelompok pelaut di kampung Lande II bahwa mereka adalah pendatang dan sebenarnya termasuk ke dalam golongan *kaomu* dirancang dan diadopsi mereka dari kelompok lain (baca: orang Wolio), dan dilancarkan bukan terhadap pihak-pihak lain yang tidak dikenal, seperti yang diungkapkan oleh Bruner, melainkan terhadap kelompok petani yang telah dikenal dalam interaksi sosial yang sudah berlangsung dalam jangka waktu yang sangat panjang di antara mereka.

Tentu saja klaim penduduk kampung Lande II ini selalu mendapatkan *counter-claim* dari para petani di empat kampung lainnya. Klaim yang dibuat baik oleh kelompok pelaut maupun petani selalu digugat dan ditantang oleh masing-masing dengan berbagai wacana yang dibangun dan dikembangkan dalam kontestasi wacana sosial yang ada di sana. Oleh karenanya itu, wacana tentang identitas diri berbagai kelompok yang ada di arena sosialbudaya di sana selalu berlangsung dalam arena politik identitas yang sangat cair sifatnya. Seseorang atau sekelompok orang bisa saja mengatakan siapa dan apa dirinya, seperti klaim para pelaut di Lande II bahwa mereka pendatang dan sebetulnya termasuk golongan bangsawan (baca: kelompok *kaomu*), namun di dalam kenyataan kehidupan sosial yang ada, dunia dan orang lain yang ada di dalamnya tidak mesti secara serta merta berada dalam kewajiban harus menyetujui maupun mengakuinya.

6.4. Peluang, Artikulasi dan Upaya Memposisikan Diri⁴

Pengetahuan tentang cara pembuatan perahu memang berada di tangan kelompok pelaut yang ada di kampung Lande II, terutama dikontrol secara ketat oleh keturunan keluarga yang merupakan pendiri kampung Lande II dengan La Molabi sebagai tokoh utamanya. Pengetahuan tentang tata cara pembuatan perahu, termasuk berbagai upacara yang berkaitan dengannya, dikuasai oleh keluarga ini sekaligus dikontrol agar tidak tersebar ke pihak luar lainnya, dan ditanggapi mereka sebagai *secret knowledge*.⁵ Di dalam masa ketika kesultanan Wolio masih ada, perahu sebagai armada laut dan perdagangan kesultanan tentu saja mempunyai asosiasi yang sangat erat dengan keluarga bangsawan (baca: golongan *kaomu* sebagai kelas penguasa di masa itu). Berkenaan dengan soal ini perlu juga dijelaskan di sini bahwa di masa kesultanan Wolio masih ada kelompok pelaut dari wilayah ini memang memiliki peran sebagai salah satu armada laut kesultanan Wolio yang berada di bawah komando *kapita lao i sukaneao*. Mereka terkenal dalam adat dengan istilah '*matano sorumba*' yang memiliki fungsi utama sebagai mata-mata bagi Syarat Kerajaan atas ancaman yang mungkin datang dari wilayah timur kesultanan. Akibatnya dari semua faktor sejarah seperti itu tidaklah mengherankan apabila di masa kini kelompok pelaut (baca: penduduk kampung Lande II) memanfaatkan keahlian mereka dalam membuat perahu sebagai *marker* pembeda identitas mereka dari kelompok lain yang mereka anggap lebih rendah, dan sekaligus mengklaim dirinya sebagai keturunan dari kelompok *kaomu*.

Kelompok pelaut di kampung Lande II ini mengklaim diri mereka termasuk kelompok bangsawan melalui perkawinan yang terjalin antara La Ngapa (pendiri kampung ini) dengan seorang wanita *kaomu* yang bernama Wa Ode Katambi. Saat ditanya kenapa mereka sekarang tidak menggunakan lagi gelar kebangsawannya, maka jawaban yang seringkali diberikan adalah karena dalam zaman modern sekarang ini sudah tidak lagi menjadi kebiasaan untuk tetap mempertahankan dan menggunakan gelar kebangsawanan.⁶ Wacana yang dikembangkan kelompok keturunan La Ngapa dan La Molabi (= anaknya La Ngapa) selalu digugat oleh kelompok petani di wilayah itu dengan mengajukan argumentasi tandingan yang

⁴ Untuk analisis berikut di bawah ini penulis banyak berhutang pada kerangka konseptual yang dikembangkan oleh Li, 2003 dan 2004

⁵ Untuk uraian tentang subyek ini lihat buku Southon, 1995.

⁶ *Ibid*, hal. 30

menjelaskan bahwa keturunan bangsawan secara adat hanya dapat ditelusuri melalui garis laki-laki, bukan garis perempuan seperti yang dikemukakan kelompok La Molabi. Para petani itu juga mengatakan bahwa sebelum tahun 1960 saat kesultanan masih ada, tidak ada seorang-pun yang berani membuat klaim seperti itu, dan perbuatan seperti itu bisa diganjar oleh kesultanan dengan hukuman mati.

Sebaliknya kelompok pelaut juga melancarkan wacana lain yang bersifat menjatuhkan posisi para petani di empat kampung di dalam wilayah desa Gerak Makmur itu. Menurut versi kelompok pelaut ini, semua daerah di sepanjang pantai itu tadinya adalah milik kelompok La Molabi. Namun karena mereka tidak mau berhubungan dengan pekerjaan pertanian, maka menurut kelompok pelaut lahan di sepanjang pantai itu kemudian dipinjamkan mereka kepada kelompok petani yang kemudian merubahnya menjadi kampung. Pertanian di dalam kaca mata orang Lande II memang dianggap rendah dan hanya cocok untuk “orang gunung”. Bahkan menurut mereka, petani di kampung Sempa-Sempa adalah orang yang tidak memiliki harga diri dan tidak memiliki derajat. Dalam istilah yang digunakan Baumman dan Gingrich, kelompok pelaut di kampung Lande II menggunakan *black-and-white grammar* dalam menentukan siapa diri mereka dan siapa petani-petani di empat kampung itu: mereka (pelaut) adalah baik dan pihak lain (petani) adalah jelek.

Penting juga dicatat bahwa kelompok La Molabi ketika berbicara mengenai pengetahuan yang mereka kuasai tentang tata cara pembuatan perahu, misalnya ketika menjelaskan berbagai bagian, unsur atau elemen dari perahu serta berbagai upacara yang menyertainya, menggunakan istilah-istilah yang berasal dari bahasa Wolio. Padahal dalam semesta budaya masyarakat ini, perahu dan rumah sebetulnya mengandung paralelisme simbolis yang sama, dan rumah serta berbagai unsur di dalamnya selalu diterangkan mereka di dalam bahasa Cia-Cia. Pengetahuan membangun rumah, tidak seperti membuat perahu, memang dimiliki juga oleh kelompok lain di luar kelompok pelaut di kampung Lande II. Dengan demikian pengetahuan membuat rumah itu tidak dapat diperlakukan menjadi *marker* pembeda oleh kelompok pelaut di kampung Lande II dalam proses mengkonstruksikan diri mereka dan orang lainnya di sekitar mereka. Oleh karena itu kelompok pelaut memilih tata cara pembuatan perahu yang segala upacara berkenaan dengannya disampaikan dalam bahasa Wolio sebagai marker pembeda mereka dengan kelompok petani dari tiga kampung lainnya.

Dari ilustrasi etnografis di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa posisi sekelompok orang dalam *social relations of production* yang ada, baik di dalam ranah lokal maupun di dalam konteks yang lebih luas seperti misalnya sebagai satuan politis dalam struktur kesultanan Wolio, sangat mempengaruhi bagaimana satu kelompok melihat peluang-peluang yang ada yang bisa digunakan untuk mengartikulasikan dirinya. Identifikasi diri seseorang atau sekelompok orang, dengan demikian, bukan merupakan sesuatu yang bersifat alami atau bahkan satu keniscayaan, dan bukan juga semata-mata merupakan satu upaya rekayasa, melainkan lebih tepat dilihat sebagai upaya memposisikan diri (*'positioning'*) yang lahir dari praktek-praktek sosial sekaligus perbendaharaan pemaknaan serta *landscaping* (gambaran/visi tentang lingkungan) yang terbentuk secara historis yang muncul dari berbagai pola pertarungan dan persinggungan di antara berbagai kelompok yang ada di dalam satu semesta sosialbudaya tertentu.

Dengan begitu dapat dimengerti bahwa *positioning* dalam satu dimensi waktu tertentu dari kelompok Lande II dalam mengidentifikasi dirinya sebagai "pendatang" maupun cara mensejajarkan dirinya sebagai golongan bangsawan (*kaomu*) serta cara bagaimana mereka mengekspresikan *secret knowledge* tentang pembuatan perahu yang mereka kuasai dengan istilah-istilah dalam bahasa Wolio, kesemuanya dibangun dalam rangka menemukan tempat yang unik bagi jati dirinya. Ini adalah satu hasil dari adanya peranan pelaku (*agency*) dan merupakan buah dari artikulasi yang bersifat kultural maupun politis. Mengikuti jejak langkah A. Gramsci yang menyatakan bahwa "*..popular beliefs.. are themselves material forces*" (1971, hal 165), sedangkan "*ideologies...organize human masses, and create the terrain on which men move, acquire consciousness of their position, struggle, etc.*" (1971, hal 377), maka kita dapat lebih lanjut mengajukan proposisi tambahan yang didasarkan pada temuan lapangan kita bahwa pemaknaan-pemaknaan kultural bukan hanya merupakan satu refleksi dari basis material, namun dapat merupakan kekuatan-kekuatan yang bersifat konstitutif dan esensial bagi relasi-relasi produksi sosial itu sendiri. Pekerjaan atau profesi dalam masyarakat di desa Gerak Makmur ini tidak hanya merupakan satu lahan yang bersifat netral bagi produksi dan reproduksi sosial, melainkan satu lahan garapan yang bersifat semiotik yang penuh dengan pertarungan simbolis kontestasi wacana dari berbagai kelompok yang ada di sana. *Lived-*

experiences para aktor yang terlibat dalam rivalitas, dan kadangkala konflik⁷, yang ada di sana jadi sangat penting artinya bagi masing-masing pelaku, baik yang berasal dari kelompok pelaut di kampung Lande II maupun kelompok petani di kampung Lande I, Indu, Wadawah dan Sempa-Sempa .

Wacana yang dikembangkan para pelaut dari kelompok La Molabi terhadap kelompok petani di empat kampung lainnya selalu berada dalam konteks oposisi dan tidak pernah berhasil mentransformasikannya menjadi satu ideologi yang bersifat melingkupi (*encompassing*) bagi berbagai idiom simbolis kelompok-kelompok lainnya, seperti kelompok petani itu. Akibatnya tidak mengherankan apabila hubungan mereka pada akhirnya berada dalam posisi yang sejajar dan bersifat saling melengkapi (*complementary*). Dalam kenyataan sehari-hari, masing-masing kelompok memang masih sangat tergantung kepada kelompok lainnya untuk keberlangsungan hidupnya. Kelompok La Molabi (baca: kelompok pelaut) membutuhkan hasil pertanian kelompok petani di empat kampung tersebut, sedangkan para petani membutuhkan ikan hasil tangkapan kelompok La Molabi itu.

Pernyataan yang dikembangkan kelompok Lande II bahwa mereka adalah keturunan bangsawan ketika dikonfrontirkan dengan seorang informan bangsawan yang tinggal di Bau-Bau langsung ditolak dan mendapat gugatan bahwa penduduk yang ada di wilayah desa Gerak Makmur hanyalah golongan *papara* (baca: orang biasa/kebanyakan). Wacana yang dikembangkan kelompok La Molabi ketika dibawa ke dalam wilayah yang lebih dekat dengan pusat kekuasaan di bekas kesultanan Wolio mendapatkan kontestasi perlawanan yang lebih tajam lagi. Sebagaimana telah penulis uraikan sebelumnya, kelompok *kaomu* merupakan satu kelompok di samping satu kelompok lainnya yang disebut dengan *walaka*, yang keduanya membentuk apa yang disebut sebagai orang Wolio, sedangkan orang *papara* seperti orang Katobengke, orang Laporo, orang Cia-Cia seperti yang ada di desa Gerak Makmur di teluk Lande, dianggap oleh orang Wolio sebagai termasuk kategori orang non-Wolio. Dengan demikian, orang *Wolio* di masa kini berupaya “memaksakan” satu pembagian masyarakat yang ada di dalam wilayah bekas kesultanan berdasarkan satu kategori

⁷ Dari wawanca yang penulis lakukan dengan beberapa orang dari kelompok pelaut maupun petani di desa Gerak Makmur, penulis mendapatkan informasi bahwa sekitar akhir tahun 2003 hampir terjadi bentrok fisik antara kelompok pelaut dengan kelompok petani, karena tanah perkebunan yang sudah diduduki dan dikuasai oleh kelompok petani dari kampung Sempa-Sempa dianggap oleh kelompok pelaut sebagai milik mereka dan karenanya harus diserahkan kembali kepada kelompok pelaut. Bentrokan fisik di antara kedua kelompok ini dapat dihindari karena aparat keamanan keburu datang mengamankan ketegangan yang terjadi di antara kedua kelompok itu.

yang berasal dari diri mereka, yakni pembagian masyarakat atas dasar ke-Wolio-an menjadi orang Wolio dan bukan Wolio.

Apa yang disebut dengan orang Wolio pada awal sejarahnya mengacu pada penduduk yang tinggal di dalam benteng keraton Wolio dan sekitarnya yang terdiri dari beberapa kampung, seperti Baluwu, Peropa, Gundu-Gundu, Barangkatopa, Wandailolo, Siompu, Rakia, Gama dan Melai. Namun karena di masa kini banyak keturunan dari penduduk yang tinggal di wilayah benteng keraton Wolio dan sekitarnya itu sudah tinggal di wilayah lain di luar benteng keraton, maka orang Wolio mengacu juga kepada orang-orang yang dapat menelusuri asal-usul leluhurnya sebagai berasal dari wilayah di dalam benteng keraton Wolio. Selain itu, karena kesultanan Wolio menginkorporasikan para penguasa (baca: *lakina*, dan *bobato*) dari negeri-negeri sekutu (*siolipuna*) dan negeri-negeri *vasal* (*barata patapalena*) sebagai juga kelompok *kaomu*, maka orang Wolio juga mengacu kepada mereka-mereka yang dapat menelusuri asal-usulnya kepada para penguasa dari negeri-negeri yang menjadi inti utama dari kesultanan Wolio itu. Menurut kebanyakan orang Wolio di masa kini pembagian masyarakat ke dalam kelompok *kaomu*, *walaka* dan *papara* sesungguhnya berkenaan dengan apa yang mereka istilahkan sebagai '*kamia*'. '*Kamia*' dalam bahasa Wolio berarti asal-usul. Seorang wanita dari kelompok *kaomu* yang bernama Wa Ode Fiyah mengatakan bahwa kata '*kamia*' berasal dari dua kata, yakni '*ka*' yang berarti 'kekuatan' dan '*mia*' berarti 'manusia'. Wanita bangsawan ini lebih lanjut menguraikan bahwa kekuatan setiap manusia ditentukan oleh asal-usul (*kamia*)-nya. Kalangan *kaomu*, kata wanita bangsawan ini lagi, adalah orang yang pandai memanfaatkan kekuatan dirinya dengan melihat asal-usul mereka kepada ratu Wa KaaKaa beserta keturunannya yang kemudian menjadi para penguasa di kesultanan Wolio. *Kaomu*, ujar Wa Ode Fiyah, berasal dari kata '*ka*' yang berarti 'kekuatan', dan '*omu*' yang berarti 'menghisap'. Menurutnya lagi, orang tua Wolio zaman dahulu mempunyai kebiasaan suka menghisap sari rumpun bambu tua yang disebut dalam bahasa Wolio sebagai *anjelai* dan *betari*. Ia kemudian menghubungkan kebiasaan orang Wolio menghisap *anjelai* dan *betari* itu dengan ratu Wa KaaKaa yang ditemukan di dalam batang rumpun bambu. Menurutnya, bambu dalam tradisi orang Wolio digunakan untuk menggambarkan satu kesatuan yang kuat: bambu, yang meskipun berada di tanah yang tandus dan dikelilingi oleh tanaman liar yang ganas, selalu saja dapat tumbuh dengan subur. Wa Ode Fiyah menggunakan metafor bambu untuk menjelaskan bagaimana kelompok *kaomu* bisa kuat dan bertahan sebagai satu

kelompok yang penting di dalam kesultanan, karena bisa memanfaatkan rumpun tua yang ada di dalam masyarakatnya, yakni ratu Wa KaaKaa beserta keturunannya.

Apabila kelompok *kaomu* menghubungkan asal-usul (*kamia*) mereka kepada ratu Wa KaaKaa serta keturunannya, maka kelompok *walaka* mengkaitkan asal-usul mereka kepada pendiri komunitas Wolio (*siolimbona*) dengan Sipanjonga dan Betoambari sebagai tokoh utamanya. Beberapa orang dari kelompok *walaka*, seperti Harun dan La Mustari, mengatakan bahwa istilah *walaka* berasal dari dua kata, yakni ‘*walana*’ yang berarti suku/sudutnya, dan ‘*karo*’ yang berarti ‘sendiri’. Dengan demikian, menurut mereka, *walaka* seharusnya dilihat oleh orang *kaomu* sebagai sukunya atau kaumnya sendiri. Sebagaimana penulis telah uraikan sebelumnya, kategori sosial *kaomu* dan *walaka* ini memang penuh dengan berbagai kontradiksi dan ambiguitas dalam persoalan siapa yang sebenarnya menempati posisi puncak atau lebih utama dalam masyarakatnya. Meskipun demikian, baik kelompok *kaomu* maupun *walaka* sama-sama sepakat bahwa dilihat dalam konteks perbandingan dengan kelompok lain, maka mereka (baca: *kaomu dan walaka*) memiliki *kamia* yang jelas, sedangkan kelompok lainnya, yang mereka masukkan ke dalam kategori orang non Wolio (*papara*) sebagai kelompok yang tidak jelas asal-usul (*kamia*)nya. Berkenaan dengan “pemaksaan” kategori sosial seperti itu terhadap kelompok orang bukan Wolio dapat dikemukakan di sini penafsiran yang diberikan oleh banyak orang Wolio terhadap arti kata *papara*. Menurut mereka, kata *papara* berasal dari kata ‘*pa*’ yang berarti ‘memberi’ dan ‘*para*’ yang berarti ‘dusta’. Dengan demikian, *papara* diartikan sebagai orang yang biasa memberikan dusta, karena tidak diketahui asal-usulnya. Oleh karena itu, menurut orang Wolio lagi, kata ‘*garib*’ dari bahasa Arab yang berarti ‘orang asing’ sering juga digunakan untuk menyebut orang dari kelompok *papara*. Memang di dalam naskah-naskah kuno Wolio, seperti di dalam naskah *Sarana Wolio*, kata ‘*garib*’ sering digunakan untuk mengacu kepada kelompok *papara* apabila kandungan isi pembicaraan mengenai kelompok *papara* di dalam naskah itu harus dijaga kerahasiaannya terhadap orang-orang di luar kelompok *kaomu* dan *walaka*, terutama terhadap orang *papara*. Oleh karena penamaan yang bersifat *derogatory* terhadap kelompok *papara* seperti itu, maka ada kebiasaan pada orang-orang tua Wolio di masa lampau untuk tidak mengawinkan anak-anaknya dengan orang-orang yang termasuk kategori ‘*miana kolipuna*’. Kata ‘*miana kolipuna*’ ini secara harafiah berarti ‘orang dari daerah lain’, namun kata itu mengandung juga arti ‘orang yang tidak jelas asal-usulnya dan rendah derajatnya’. Sedangkan

bagaimana orang *papara* di masa kini melihat dirinya sendiri sangat bervariasi tergantung pada relasi kekuasaan yang ada dalam semesta sosial dan budaya yang ada sekarang. Bagi kelompok pelaut di desa Gerak Makmur, mereka beranggapan bahwa mereka juga termasuk bagian dari orang Wolio (baca: kelompok *kaomu*), meskipun dalam bahasa sehari-hari mereka menggunakan bahasa Cia-Cia dan bukannya bahasa Wolio. Jadi mereka menggunakan paradigma *segmentation grammar* dalam melihat *selfing and othering*. Tentu saja orang Wolio di pusat kekuasaan bekas kesultanan atau kota Bau-Bau menggunakan paradigma berbeda. Orang Wolio di pusat kekuasaan menyatakan bahwa tidak ada orang Wolio ataupun kelompok *Kaomu* di desa Gerak Makmur. Yang ada di sana, bagi orang Wolio di kota Bau-Bau, adalah hanya *papara*. Pembedaan yang dilakukan kelompok pelaut di desa Gerak Makmur adalah untuk membedakan dirinya dengan petani yang mereka anggap berada dalam status yang lebih rendah dari mereka. Petani di desa Gerak Makmur dianggap oleh kelompok pelaut ini sebagai *papara*, dan berbeda derajatnya dengan mereka: petani itu jelek dan jorok, sedangkan mereka (pelaut) lebih baik dan memiliki derajat yang lebih tinggi. Jadi kelompok pelaut ini menggunakan paradigma *black-and-white grammar* dalam melihat siapa mereka dan kelompok petani di sana. Sedangkan bagi petani kampung Watole di Kamaru, Lasalimu, sebagaimana penulis telah gambarkan sebelumnya, maka mereka tidak melihat ada kebutuhan untuk menyamakan dirinya sebagai orang Wolio. Mereka tetap saja menganggap dirinya sebagai orang Lasalimu, ataupun orang Kamaru, karena banyak tokoh dari kelompok mereka yang sudah berhasil menjadi sultan di dalam kesultanan Wolio.

Berdasarkan uraian di atas maka cukup jelas bahwa meskipun orang Wolio berhasil memantapkan satu ideologi yang bersifat *encompassing* terhadap kelompok lainnya, paling tidak di masa kesultanan masih ada, tetap saja ideologi itu tidak bersifat total dan mutlak. Sebagaimana dikemukakan oleh Dumont sendiri (1980, hal 19-20) yang merupakan penggagas dari konsep *encompassing*, selalu ada ruang bagi kelompok lain untuk bisa melakukan negasi/penolakan terhadap kungkungan satu ideologi yang bersifat *encompassing*. Selalu saja terjadi kontestasi wacana di antara berbagai kelompok yang ada di wilayah bekas kesultanan ini mengenai siapa dan apa sebenarnya diri mereka. Terlepas dari negasi dan kontestasi wacana yang bisa terjadi terhadap ideologi *encompassing* tersebut, ada baiknya apabila kita bisa memahami bagaimana proses penciptaan realitas yang bersifat *encompassing* dari kelompok

Wolio itu bisa terjadi. Dan untuk tujuan itu maka penulis akan membahasnya melalui uraian mengenai beberapa kisah sejarah (*historical narratives*) dalam tradisi Wolio.

6.5. Kisah Sejarah: Suara dari Masa Lampau

Terkenal dalam tradisi Wolio tokoh yang bernama Sipanjonga sebagai pendiri komunitas ini. Dan kita sebetulnya dapat mendekati dan menganalisis *historical narratives* yang ada dalam masyarakat Wolio sebagai satu macam ‘artefak’ dari satu semesta budaya (*an artifact of cultural universe*) dengan mana kita mungkin untuk memiliki akses memahami bagaimana masyarakat Wolio ini mengkonstruksikan identitas diri serta kekuasaan mereka.

Di dalam *Hikayat Sipanjonga* diriwayatkan bahwa Sipanjonga sesungguhnya adalah seorang raja yang berasal dari satu pulau yang bernama Liyaa di tanah Melayu. Dari pertalian raja/sultan Buton dengan Sipanjonga yang merupakan raja dari Liyaa (Riau), maka dalam *dynastic chart* Kesultanan Wolio diperlihatkan pertalian darah raja-raja Wolio dengan Iskandar Zulkarnen, yang dalam tradisi Melayu merupakan perwujudan Alexander the Great dalam versi Islam.⁸ Dalam *Sejarah Melayu*, misalnya dijelaskan bahwa raja Iskandar Zulkarnaen (atau, Dzu’l-Karnain, dalam tulisan aslinya) adalah anak raja Darab, Rum bangsanya, Makaduniah nama negerinya.⁹ Ia kemudian kawin dengan Sjahru’l-Bariah, putri raja negeri Hindi, yang menurunkan raja-raja untuk negeri India, Tiongkok, Siam, Majapahit, Palembang dan Malaka. Adalah keturunan Alexander Agung yang bernama Raja Chulan yang menaklukkan tanah Malayu dan keturunan-keturunan dari Raja Chulan inilah yang kemudian menjadi penguasa/raja di tanah Malaya dan Sumatera. Wolter mengidentifikasikan bahwa Raja Chulan ini sebagai Cholas dari Tamil.¹⁰ Dan melalui Malaka (Riau) akhirnya dianggap bertalian dengan raja-raja Wolio. Sampai masa modern saat ini, tidak sulit untuk bertemu dengan orang dari kelompok *walaka* yang berkeyakinan bahwa nenek moyang mereka dulunya datang dari negeri Johor, di tanah semenanjung Melayu.

Kembali ke *Hikayat Sipanjonga*, ia dengan gagah berani melakukan satu misi pelayaran “menuju matahari” dalam rangka mengejar dan merealisasikan bisikan/ramalan yang diperolehnya melalui mimpi (satu macam wahyu) yang

⁸ Untuk memahami ini lihat Brown 1970, hal 2; Zubaida 1987, hal 104-105

⁹ Abdullah, 1952, hal xi, dan hal 4- 64

¹⁰ Wolters 1970, hal 77-107.

menyatakan bahwa ia akan menemukan satu pulau di sebelah timur di mana ia dan kaumnya akan menjadi satu bangsa yang besar. Setelah mengarungi lautan lepas dengan berbagai rintangannya, seperti badai taufan, halilintar dan kilat, serta setelah singgah di beberapa tempat di pulau lain¹¹, sampailah akhirnya Sipanjonga beserta para sahabat dan hamba sahayanya di pulau yang diramalkan itu, yakni pulau Butoni (Buton).

Ringkasnya cerita, Sipanjonga beserta sahabatnya inilah yang kemudian menjadi pendiri dari komunitas *siolimbona* (artinya sembilan kampung/pemukiman) yang merupakan cikal bakal komunitas *walaka* dan kemudian kerajaan Wolio. Sembilan pemukiman *siolombona* ini terdiri dari kampung Baluwu, Peropa, Gundu-Gundu, Barangkatopa, Wandailolo, Siompu, Rakia, Gama dan Melai. Mereka bahkan berhasil memperluas teritori kekuasaan mereka ke wilayah negeri-negeri lain di sekitar mereka, baik dengan cara membuat aliansi melalui cara perkawinan, penaklukan, maupun perjanjian perdamaian ketika penaklukan tak dapat dilakukan. Betoambari (anak Sipanjonga) diriwayatkan dalam *Hikayat Sipanjonga* berhasil membuat persekutuan tidak hanya dengan negeri Lawele (hal 10), namun juga dengan negeri Kamaru melalui perkawinan yang dijalinnya dengan putri raja negeri Kamaru tersebut (hal 22). Tradisi lisan setempat juga banyak meriwayatkan persekutuan yang berhasil dilakukan komunitas *walaka* ini dengan berbagai kelompok-kelompok lainnya saat mereka (baca: komunitas *walaka*) mulai memperbesar wilayah kekuasaan monarki mereka. Salah satu perjanjian perdamaian yang terkenal adalah yang terjadi antara Sipanjonga dengan penguasa Tobe-Tobe yang bernama Dungkungcangia.¹² Perjanjian perdamaian ini dijalin setelah perkelahian di antara keduanya berlangsung selama sehari-hari tanpa ada satupun yang bisa keluar sebagai pemenangnya.¹³

Kejayaan komunitas *walaka* dari sembilan pemukiman *siolimbona* ini kemudian berkembang semakin besar ketika anaknya Sipanjonga yang bernama Betoambari dan cucunya yang bernama Sangariana menemukan seorang anak perempuan ajaib di dalam sebilah rebung bambu yang tumbuh di bukit Lelemangura,

¹¹ Menarik untuk memperhatikan dalam hubungan ini tingginya persentase kemiripan bahasa orang Wotu di dataran Luwu (Sulawesi Tengah) dan bahasa Layolo di pulau Selayar (Sulawesi Selatan) dengan bahasa Wolio (Pelras, 2006, hal. 14).

¹² Dalam tradisi Wolio, Dungkungcangia diyakini sebagai seorang prajurit dari dataran Cina yang terdampar di Buton dan kemudian menetap di sana. Menarik untuk memperhatikan dalam kaitan ini, komunitas orang Wabula di pulau Buton yang memiliki ciri fisik sama seperti orang Cina, dan memang diyakini banyak orang di Buton bahwa nenek moyang orang Wabula berasal dari Cina di daratan Asia.

¹³ Zahari, 1977, I, hal 29.

yang diyakini merupakan anak Bataraguru dari Kayangan di langit ke tujuh yang kemudian diturunkannya ke bumi. Anak perempuan ajaib yang bernama Wa KaaKaa ini lalu diangkat dan diasuh kelompok *siolimbona* sebagai anak mereka. Anak perempuan ini, setelah diasuh dan dididik mereka ini kemudian dikawinkan dengan Sibatara, seorang putra raja dari Majapahit.¹⁴ Sibatara diriwayatkan dalam *Hikayat Sipanjonga* ditemukan juga oleh komunitas *siolimbona*. Pasangan suami istri ini, Wa Kaaka dan Sibatara, diangkat oleh *siolimbona* sebagai ratu dan raja pertama dari kerajaan Wolio ini. Menarik untuk memperhatikan dalam kaitan ini bahwa sampai masa kekuasaan sultan terakhir, para wakil dari *siolimbona* yang berperan sebagai menteri (*bonto*) ini mempunyai tugas dan kewajiban mendidik dan mengasuh putra mahkota serta mengambil sumpahnya ketika dinobatkan sebagai raja, sekaligus memberi nasehat kepadanya bagaimana seharusnya menjalankan kekuasaan agar kerajaan dapat terus berkembang dan semakin jaya.

Dalam *Hikayat Sipanjonga* dan *Pulangana Kaomu*¹⁵, kelompok *kaomu* adalah seseorang yang dapat menarik leluhurnya, melalui garis keturunan laki-laki, kepada pasangan Wa Kaaka dan Sibatara maupun raja-raja (*lakina*) dari berbagai kerajaan lain yang kemudian bergabung ke dalam kerajaan/kesultanan Wolio, seperti negeri-negeri *siolipuna* dan *barata patapalena*. Ketika kerajaan kemudian berubah menjadi kesultanan pada sekitar tahun 1542, maka kelompok *kaomu* melengkapi unsur tambahan di dalam identitas diri mereka, yakni memiliki juga pertalian darah dengan mubaliq Arab yang bernama Abdul Wahab dan Syarif Muhammad. Kedua mubaliq Arab ini dianggap sebagai keturunan Imam Ja'far Shadiq as, atau imam keenam Syi'ah. Berdasarkan pertalian pedagang Syi'ah ini dengan Ali bin Abi Thalib, dan melalui Ali bin Abi Thalib dan istrinya Fatimah Az-Zahra yang merupakan putri dari nabi Muhammad SAW, maka kedua mubaliq Arab ini juga dapat menyatakan dirinya adalah keturunan dari nabi Muhammad SAW. Sampai pada masa kini, beberapa pejabat Masjid Agung yang ada di dalam benteng keraton Wolio menganggap diri mereka sebagai keturunan sayid dari Ja'far Shadiq ini, meskipun kebanyakan orang Buton pada masa kini (termasuk pejabat Masjid Agung Keraton keturunan Ja'far

¹⁴ Perlu penelitian lain lebih lanjut yang bisa mengungkapkan hubungan kerajaan Majapahit dengan kerajaan Wolio. Dalam Negara Kertagama, Majapahit mengklaim Buton sebagai wilayah taklukannya (Pigeaud, 1960-3, Jilid 3, hal 17). Menarik dalam kaitan ini adanya kepercayaan dalam tradisi Wolio yang mengakui adanya komunitas orang Majapahit yang ada di pulau Buton. Makam Gajah Mada bahkan diyakini orang Buton juga ada di pulau Buton.

¹⁵ *Pulangana Kaomu* ditulis pada awal abad ke 19 oleh La Andi Ma Wahiri, seorang menteri (*bontona*) dari Pemukiman Dete. La Andi Ma Wahiri berasal dari kelompok *walaka*.

Shadiq) cenderung mengakui diri mereka sebagai pengikut Suni. Hubungan pertalian darah dengan mubalig Arab itu dapat kita lihat di dalam naskah *Silsilah Raja-Raja Buton, Murtabat Tujuh* dan *Sarana Wolio*, dan karena adanya *cultural conception* mengenai pertalian tersebut, maka sultan di kesultanan Wolio ditamsilkan sebagai *wahdat al-wujud* maupun *alam barzakh* yang menjadi jembatan antara alam dunia (yang lebih dekat dengan manusia) dengan alam akherat (yang lebih dekat dengan Allah).

6.6. Konstruksi Identitas Diri dan Kekuasaan

Dari kisah-kisah sejarah lokal yang diuraikan di atas jelas dapat dilihat bahwa apa yang disebut sebagai orang Wolio adalah berasal dari kelompok *siolimbona*, dengan Sipanjonga sebagai *cultural hero* sekaligus *founding father*-nya, yang berhasil memperluas wilayah negeri serta dominasi kebudayaan mereka di wilayah kesultanan ini dengan cara menginkorporasikan baik secara fisik wilayah negeri-negeri lain di ranah lokal mereka, seperti Lawele, Kamaru, Tobe-Tobe, Muna, Kepulauan Tukang Besi, bahkan sampai wilayah Poleang dan Rumbia di pulau Sulawesi bagian tenggara, maupun secara budaya berbagai unsur kebudayaan lain dari satuan regional lebih luas yang bersentuhan dengan mereka di dalam kehidupan sehari-hari, seperti kebudayaan Jawa (melalui Majapahit), Melayu (melalui Johor atau Riau)¹⁶, Cina (melalui perjanjian perdamaian dengan Dungkungcangia), dan Islam (melalui mubaliq Arab). Identitas diri Wolio, dengan demikian, merupakan satu konstruksi yang bersifat sangat politis di mana pertimbangan kepentingan dan posisi diri di tengah-tengah berbagai unsur dan elemen yang beroperasi baik di dalam ranah lokal maupun regional menjadi sangat penting perannya. Gagasan mengenai keberdaulatan dan kekuasaan di dalam semesta budaya Wolio jadi dikonsepsualisasikan lebih sebagai satu proses akumulasi atau pertambahan (*a process of accumulation*) daripada proses penaklukan atau penggantian (*a process of usurpation or substitution*).

Gambaran tentang proses kekuasaan seperti itu tidak terlalu mengherankan jika diingat strategisnya posisi geografis pulau Buton di dalam jalur perdagangan rempah dunia dari kepulauan Maluku ke dataran Asia dan Eropa. Musim angin Monson timur yang bertiup dari benua Australia menuju dataran Asia melalui kepulauan Nusantara pada bulan Juni sampai Agustus, serta musim angin Monson

¹⁶ Menarik untuk memperhatikan dalam konteks ini pengambilalihan huruf Arab Melayu (Arab gundul, dalam istilah yang sering orang gunakan) sebagai aksara tulisan dalam bahasa Wolio.

barat yang bertiup dari dataran Asia melewati kepulauan Nusantara menuju benua Australia pada bulan Desember sampai akhir Maret menyebabkan rute perdagangan antara kepulauan Maluku melewati pulau Buton, Selayar, Jawa, Sumatera, semenanjung Melayu di Malaysia, dan Asia daratan sudah merupakan satu jalur pelayaran yang teramai diarungi oleh pedagang-pedagang dunia dari Cina, Arab, India, dan Eropa semenjak paling tidak abad ke-15, kalau tidak dapat dikatakan jauh sebelumnya.¹⁷ Jalur pelayaran melalui Laut Cina Selatan melewati lautan di atas pulau Kalimantan dan di bawah kepulauan Mindanao di Philipina dipandang tidak aman karena seringnya gangguan bajak laut dari Zulu sekaligus dianggap tidak efektif karena perjalanan menjadi lebih lama sampai di kepulauan Maluku karena adanya “angin mati” di dalam jalur pelayaran utara itu.

Konstruksi identitas orang Wolio seperti itu merupakan buah atau hasil dari pergulatan sekelompok aktor-aktor sejarah (*agency*) yang merespon berbagai bentuk *engagements* dan *struggles* di dalam proses sejarah dan budaya mereka dengan berbagai kelompok serta kebudayaan lain yang berasal baik dari ranah lokal mereka maupun dari satuan regional yang lebih luas. Batasan identitas etnis merupakan satu konstruksi politis, oleh karenanya, identitas etnis tidak dapat dibatasi kedalam satu klasifikasi bersifat spasial dan temporal yang alami seperti yang digambarkan Barth. Pada masa awal perkembangan komunitas Wolio, perbedaan antara orang dari kelompok *kaomu* dengan orang dari kelompok *walaka* tidak terjadi. Pada masa itu cucu laki-laki dari Sipajonga yang bernama La Baluwu kawin dengan putri dari pasangan Wa Kaakaa dan Sibatara yang bernama Bulawambona.¹⁸ Anak laki-laki yang lahir dari perkawinan La Baluwu dengan Putri Bulawambona ini, yang bernama Batara Guru,¹⁹ kemudian naik tahta menjadi raja ketiga kerajaan Wolio.²⁰ Dalam ideologi Wolio yang lebih kemudian, raja hanya bisa diangkat dari kelompok *kaomu*, dan garis keturunan *kaomu* hanya bisa diperhitungkan dari keturunan garis lelaki. Dalam konteks seperti itu, Batara Guru seharusnya tidak bisa dianggap sebagai

¹⁷ Lihat Reid, 1993; dan Chaudhuri, 1985.

¹⁸ Lihat *Hikayat Sipanjonga*

¹⁹ Seperti disebutkan sebelumnya, jangan dikacaukan Batara Guru dengan Bataraguru, ayah Wa KaaKaa, yang dianggap adalah dewa yang berasal dari langit ketujuh dalam mitologi orang Wolio. Penting untuk diperhatikan dalam kaitan ini, bahwa dalam banyak kebudayaan di Nusantara, terutama yang dipengaruhi oleh tradisi Hindu, substansi atau roh seseorang akan dilahir kembali pada generasi keturunan ketiga di bawahnya. Oleh karena itu, dalam kebudayaan di Bali, misalnya, nama seorang akan kembali sama seperti nama cucu buyutnya.

²⁰ Pada saat itu Wolio belum menjadi kesultanan, karenanya lebih tepat disebut sebagai kerajaan Wolio

kaomu, karena ayahnya bukan orang dari kelompok *kaomu*. Dan ia, dengan demikian, tidak mungkin bisa menjadi raja.

Dalam sejarah Wolio pemisahan antara kelompok *kaomu* dengan kelompok *walaka* baru terjadi pada saat lahir dua putra makhota yang sama-sama memiliki hak untuk menjadi raja di Wolio. Kedua putra ini adalah La Katuturi dan La Kakaramba. La Kakaramba kemudian dinobatkan sebagai raja, dan semua keturunannya sejak saat itu ditasbihkan sebagai kelompok *kaomu*, sedangkan La Katuturi diangkat sebagai menteri besar (*bonto ogena*) dari pemukiman *siolimbona*. Dan sejak saat itupun semua keturunan La Katuturi dimasukkan ke dalam kelompok *walaka*. Pemisahan kelompok *kaomu* dari kelompok *walaka* ini diperkirakan terjadi pada permulaan abad ke-16, dan ini berhubungan erat dengan pembagian kekuasaan dalam kerajaan Wolio, yakni raja berasal dari kelompok *kaomu*, sedangkan kelompok *walaka* berperan sebagai dewan adat (*adat council*) yang berhak mengasuh putra mahkota dan memberi nasehat dalam keputusan-keputusannya sehari-hari ketika ia menjadi raja.

6.7. Kekuasaan: Abstrak atau Konkrit?

Kekuasaan kesultanan Wolio, seperti sama juga halnya dengan mitos, mengandung banyak sekali ambiguitas di dalam dirinya. Apakah Sipanjonga betul adalah seorang raja dari Riau atau Johor, dan karenanya masih memiliki pertalian darah dengan Iskandar Agung? Apakah Wa KaaKaa betul anak ajaib dari kahyangan? Apakah Sibatara betul raja dari Majapahit²¹? Apakah para sultan Wolio keturunan nabi Muhammad? Kesemua ambiguitas ini harus diselesaikan dan diatasi jika kekuasaan kesultanan Wolio ini mau efektif. Pertanyaannya bagaimana caranya?

Berbagai hikayat dalam tradisi budaya Wolio selalu mengemukakan pertanyaan- pertanyaan ini, dan di dalamnya juga kita temukan bagaimana kesemua hal itu diupayakan untuk bisa dijawab dan diatasi. Validitas diskursus bahwa Sipanjonga berasal dari Riau atau Johor terasa benar adanya, ketika pernyataan di dalam hikayat yang menyatakan bahwa ia pernah singgah dan menetap beberapa saat di beberapa tempat lain sebelum sampai di pulau Buton ditegaskan kebenarannya dengan adanya beberapa komunitas di pulau Selayar dan di Luwu di Sulawesi Tengah mempunyai kemiripan bahasa dengan komunitas Wolio. Dan ramalan/bisikan gaib bahwa ia akan menjadi bangsa besar di satu tempat “menuju matahari” jadi diyakini

²¹ *Hikayat Sipanjonga*, hal 22.

kebenarannya saat ia berhasil memantapkan satu monarki di pulau Buton dan memasukkan beberapa negeri lain, seperti Lawele, Kamaru, Tobe-Tobe dan Kaledupa, ke dalam wilayah kekuasaan kerajaannya. Wa Kaakaa ditegaskan kebenarannya sebagai anak ajaib justru karena ia diangkat sebagai anak oleh pemimpin *siolimbona* sekaligus dinobatkan sebagai ratu yang pertama mereka, yang kampungnya bisa dijumpai dan masih dihuni orang hingga masa kini. Sibatara terasa riil keyataannya ketika di dalam naskah Nagarakertagama yang ditulis pujangga Prapanca pada tahun 1365 ditemukan satu kalimat yang menyatakan bahwa kerajaan Majapahit memelihara dan melangsungkan hubungan yang erat dengan Wolio/Buton. Nuansa kebenaran mengenai Sibatara ini semakin terasa nyata ketika di pulau Buton dapat ditemukan dua pemukiman bagi orang-orang yang diyakini berasal dari Majapahit, yakni desa Majapahit di Kamaru dan Kambubuna Majapai di Batauga. Apa yang dianggap terjadi di masa lampau terasa nyata di masa kini justru karena waktu di masa lampau bisa bersinggungan dengan ruang di masa kini, sehingga ruang dan waktu terasa jadi hidup berdampingan secara berbarengan (*coeval*). Instansiasi sejarah seperti itulah yang dicoba diuraikan Bakhtin dengan konsepnya ‘*chronotopes*’.²²

Narasi sejarah (*historical narratives*) di dalam kesultanan Wolio, seperti *Hikayat Sipanjonga* dan *Pulangana Kaomu*, memperlihatkan struktur yang sama, yakni bergerak dari sesuatu yang abstrak menuju pengejawantahan yang semakin konkrit. Sebagai perbandingan, Auerbach (1974) dalam bukunya *Mimesis* membandingkan dua model representasi realitas: epik homeric yang menarasikan “*things just as they are, in their external, sensual appearance without alluding to abstract meanings*”; dan “*the Hebrew, in which the external narratives is merely a vehicle for alluding to deeper realities*” (hal 73-74). Meskipun *Hikayat Sipanjonga* dan *Pulangana Kaomu*, nampaknya bertutur dalam cara yang mirip dengan Homer’s *Odyssey*, hasil yang dicapainya agak berbeda karena *Hikayat Sipanjonga* dan *Pulangana Kaomu* lebih berkaitan dengan pokok persoalan yang agak berbeda. *Hikayat Sipanjonga* dan *Pulangana Kaomu* tidak berbicara mengenai representasi realitas, melainkan penciptaan realitas. Dalam pengertian ini, *Hikayat Sipanjonga* dan *Pulangana Kaomu* lebih mirip dengan epik Hebrew.

²² Bakhtin, 1981, hal 84

Pergerakan narasi dari yang abstrak menuju ke yang konkrit bukan merupakan satu proses pergeseran dari satu kutub ke kutub lainnya secara langsung, melainkan berlangsung dalam satu hirarki tingkatan-tingkatan yang semakin lama semakin konkrit. Sipanjoga terasa di awal cerita sebagai tokoh mitis, begitu juga dengan Wa KaaKaa, namun dalam perjalanan alur cerita dari *historical narratives* tersebut di atas keturunannya semakin lama semakin terasa konkrit dan nyata wujudnya dalam relasinya yang bergerak menuju kepada sultan yang terakhir di dalam kesultanan ini. Diriwayatkan dalam *Hikayat Sipanjonga* bahwa pada saat ditemukan oleh kaum dari kelompok Sipanjonga, Wa KaaKaa memiliki rambut yang mengeluarkan warna emas berkilauan. Kita tahu dalam tradisi banyak masyarakat di Nusantara, warna emas berkilauan adalah simbol dari kekuasaan yang bersifat Illahi. Warna emas berkilauan ini menandakan kualitas dari sesuatu. Namun sesuatu (baca: kekuasaan) itu tetap terasa abstrak; sesuatu itu memang sudah terasa nyata, namun tidak sepenuhnya memadai sebagai satu kenyataan yang riil. Kekuasaan Wa KaaKaa baru terejawantahkan sebagai sesuatu yang nyata ada, ketika kaum dari kelompok Sipanjonga mendeklarasikan diri mereka sendiri sebagai rakyat dari Wa KaaKaa.

Tanpa memiliki rakyat yang menjadi subyeknya, raja bukanlah raja. Tanpa rakyat, mereka hanya menjadi raja yang abstrak, bukan raja yang konkrit. Di dalam pengertian ini maka raja bukan ditentukan oleh dirinya sendiri, melainkan ditentukan oleh yang lain. Raja-raja Wolio berada dalam posisi yang saling berseberangan dengan rakyatnya. Masing-masing menjadi fungsi dari yang lain. Dan masing-masing menjadi kualitas bagi yang lain. Tanpa rakyat, raja tidak menjadi raja. Dan tanpa raja, rakyat tidak menjadi rakyat. Mereka dengan demikian saling berposisi dan saling melengkapi. Sebagai hasil dari oposisi ini maka keduanya bersatu dalam satu *polity* yang dalam konteks kajian ini disebut sebagai kesultanan Wolio. Istilah kesultanan merupakan satu istilah yang tepat, karena mengandung pengertian baik wilayah kekuasaan yang dilingkupinya maupun rangkaian para sultan yang berkuasa di dalamnya, sehingga istilah ini dapat secara elok menangkap esensi dari uraian kita, yakni proses pembentukan satu keutuhan yang semakin lama semakin kompleks sekaligus semakin konkrit pada saat yang bersamaan. Kekuasaan kesultanan Wolio baru dirasakan rakyatnya semakin efektif dan riil hanya bila kesultanan ini berhasil mengejawantahkan dirinya ke dalam hal-hal yang konkrit melalui cara pengelolaan yang dilakukan kesultanan terhadap sumber daya (potensi) yang ada di dalam diri rakyatnya, wilayah dan lingkungan geografisnya, maupun integrasi yang berhasil

dilakukannya dengan cara menginkorporasikan unsur-unsur budaya dari luar, seperti Islam, Cina, Melayu, Jawa, ke dalam semesta budaya dan ideologi mereka.

6.8. Kekuasaan: Hanya Bagian atau Keseluruhan?

Kesultanan, seperti penulis telah sebutkan di atas, merupakan satu istilah yang tepat karena kata ini tidak hanya mengacu kepada satu sultan tertentu, melainkan mengacu baik kepada wilayah tertentu maupun kepada keberdaulatan dari rangkaian sultan-sultan yang kekuasaannya saling silih berganti. Dalam bagian ini penulis mencoba mengemukakan argumentasi bahwa kekuasaan kesultanan Wolio bersifat menyeluruh (*whole*).

Apabila mitos seringkali menampilkan satu dunia keniscayaan (*a realm of necessity*), politik riil pergantian tahta para sultan seringkali memperlihatkan hal sebaliknya, yakni dunia yang penuh dengan hal-hal kebetulan (*a realm of contingency*). Meskipun begitu dalam kesadaran sosial (*social consciousness*) satu masyarakat tertentu, oposisi antara dua dunia ini bisa melahirkan satu negasi terhadap realitas masing-masing. Di dalam mekanisme seperti itu, maka keberuntungan dilahirkan sebagai putra mahkota, ataupun kemampuan menggalang berbagai aliansi, seperti yang dilakukan Sipanjonga atau anaknya Betoambari, ataupun limpahan sumber daya alam yang berubah-ubah, ataupun pemahaman yang pas tentang waktu yang tepat (*timing*), kesemuanya memang bisa dikatakan menentukan apakah seseorang bisa menjadi sultan atau tidak. Namun siapapun pemenangnya, orang tersebut pada akhirnya mendemonstrasikan bahwa kesemua faktor itu bekerja demi kenaikan tahtanya justru karena ia adalah sultan yang sesungguhnya (*the true Sultan*). Dengan kata lain, kebetulan berubah menjadi keniscayaan; realitas berubah menjadi mitos.

Mekanisme kesadaran sosial seperti itu menyebabkan seorang sultan, yang meskipun dalam mitos sudah bisa mencapai kekonkritannya, fondasinya dalam dunia riil bisa diruntuhkan kembali, justru karena alam sorga di langit ketujuh, seperti klaim tentang asal-usul Wa KaaKaa, sangat jauh jaraknya dengan alam dunia nyata, atau karena Riau (Johor), daerah yang diklaim merupakan asalnya Sipanjonga, sangat jauh jaraknya dengan Buton. Tanpa mendapatkan pengejawantahannya di dalam diri seorang penguasa yang menguasai wilayah tertentu di Buton, gagasan yang universal mengenai sultan Wolio, meskipun ia barangkali nyata ada, ia tetap saja merupakan

sesuatu yang bersifat abstrak. Tanpa adanya penyatuannya dengan yang *particular* (yang khusus), sesuatu hal yang universal itu mungkin ada, namun terasa tidak nyata keberadaannya, karena sesuatu itu (baca: yang universal) sangat tergantung kepada sesuatu yang lain (baca: yang *particular*) untuk keberadaan dirinya secara utuh.

Dengan demikian, seorang penantang terhadap sultan yang sedang berkuasa, bisa jadi adalah sultan yang sesungguhnya. Namun pada poin itu ia tetap hanya sesuatu yang bersifat abstrak. Hanya pada saat ia betul-betul berhasil merebut kekuasaan dan naik ke tahta, baru ia bisa jadi riil nyata ada. Jadi apakah seseorang anak yang paling tua, atau apakah seseorang merupakan anak paling muda yang terfavorit, atau apakah seseorang sepupu yang terlahir dari seorang ibu dari kalangan istana, klaim masing-masing kepada tahta kekuasaan secara teoritis bisa diterima akal sehat dan memiliki potensi legitimasi kepada tahta yang diincar.²³ Kesemua calon bisa memiliki satu kebenaran masing-masing, namun sayangnya masih merupakan satu prinsip yang bersifat parsial untuk suksesi ke tahta sultan yang sesungguhnya.

Gagasan yang bersifat universal tentang sultan Wolio dan penantang khususnya yang sedang berupaya berebut kekuasaan merupakan satu abstraksi yang saling membutuhkan satu sama lain. Masing-masing jadi tidak memadai dalam dirinya sendiri-sendiri. Sultan yang konkrit merupakan satu keutuhan (kesatuan) dari kedua abstraksi ini ke dalam satu individu yang tunggal. Sultan yang konkrit adalah seseorang yang bersifat mencakupi semua lawannya ke dalam dirinya dan kesultannya. Semua prinsip kesultanan pada akhirnya kembali ke dalam diri sultannya. Kita menyebut seseorang adalah satu sultan yang konkrit karena ia sekarang ini merupakan kesatuan yang kompleks, yang lebih besar daripada berbagai bagian-bagian yang berbeda-beda yang mewujudkan keberadaannya.

Hakekat dari sultan yang konkrit adalah “Bhinneka Tunggal Ika” (*unity in diversity*) yang dapat kita saksikan dalam upacara sembah yang selalu hadir dalam kehidupan kesultanan. Upacara sembah dan penyerahan upeti dari wilayah yang berada di bawah taklukan kesultanan Wolio merupakan satu upacara yang penting di dalam kesultanan ini. Sebagaimana telah kita diskusikan dalam bab 4 mengenai upacara pelantikan sultan, salah satu ketentuan dalam *Sara Jawa* adalah Sembah.

²³ Pergantian kekuasaan ke tahta sebagai sultan penuh dengan intrik seperti ini di dalam Kesultanan Wolio, karena itu masa berkuasa sultan di sana jarang yang berlangsung lama. Lihat tulisan Zahari, 1977.

Berg yang pernah menyaksikan acara sembah setelah sultan dilantik menyatakan bagaimana hal itu dilakukan:

“...*bonto* Peropa memberitahukan kepada *bonto ogena* bahwa upacara yang dilakukan sekarang sudah selesai, dan sekarang hadirin dapat memulai melakukan sembah. Kemudian *bonto ogena* memberitahukan baik *sapati* (dan *sapati* meneruskan memberitahukan hal yang sama kepada seluruh deretan *bonto*) maupun *kapita lao* (yang meneruskan itu kepada seluruh deretan *bobato*) serta *lakina* agama (yang meneruskan kepada seluruh petugas agama) bahwa mereka dapat mulai melakukan sembah. Mulailah orang sedikit bergeser maju dari deretan dengan wajah menghadap sultan, lalu melakukan sembah dan kembali ke dalam deretan mereka masing-masing. Anggota kelompok-kelompok yang ada itu berganti-ganti menurut giliran masing-masing menyatakan kehormatannya kepada sultan dengan melakukan sembah. Rombongan yang dianggap satu kesatuan melakukan sembah ini serempak secara bersamaan. Saat melakukan sembah, orang yang bersangkutan mengangkat kedua tangan dengan ibu jari saling menyentuh.”

“...*sapati* mengangkat tangan-tangannya sampai setinggi hidung, para *bonto ogena* sampai batas rambut. Semua pejabat yang lain mengangkat tangannya lurus sampai di atas kepala mereka pada saat melakukan sembah.”²⁴

Persoalan memantapkan kekuasaan justru terletak di sini, yakni banyaknya terdapat penantang terhadap tahta sultan, masing-masing dengan klaimnya tersendiri kepada tahta kekuasaan. Apa yang menjadi fungsi dari upacara sembah adalah justru memaksa berbagai klaim terhadap tahta kekuasaan ini saling berhadapan secara tatap muka satu sama lain. Kita mungkin dapat mengatakan bahwa legitimasi seseorang yang sedang menjabat dimantapkan dengan adanya intersubyektivitas yang bersifat praktikal yang dicapai oleh upacara penghormatan publik ini, dimana para penantang terhadap tahta yang ada sedang menegaskan posisinya atau sedang menyatakan perdamaianya. Satu macam arena bagi masing-masing untuk melihat posisi serta kelemahan dan kekuatan lawannya.

Logika kebudayaan seperti ini yang tidak dimengerti oleh Pieter Both ketika ia datang ke Buton pada 29 Agustus 1613 untuk mengukuhkan kembali persetujuan yang telah dibuat sebelumnya antara sultan Buton dengan kapten Scotte atas nama dirinya. Untuk memahami *cultural misunderstanding* ini, penulis kutip bagian dari surat Both berkenaan dengan hal tersebut:

²⁴ Berg, 1939, hal 515

“Saya dua kali bertemu dengan raja Buton, kira-kira satu mil jauhnya masuk ke pedalaman dan setelah diadakan banyak upacara oleh raja untuk menyambut kami dan persetujuan sebelum kedatangan saya oleh kapten Apollonius Scotte, lalu saya sahkan”

“...Disekitar kami duduk berkelompok kira-kira 4.000 orang memegang senjata. Sekalipun sebelumnya raja telah memperingatkan saya agar tidak khawatir melihat rakyatnya memegang senjata terhunus, karena itu dimaksudkan sebagai penghormatan; namun sekalipun demikian sering terjadi pembunuhan seperti di Banda. Dan benar, Tuhan Yang Maha Kuasa telah melindungi kami.”²⁵

Hadirin merupakan paradigma yang cocok untuk kekuasaan karena mereka merupakan lokus dari produksi simbolis hal tersebut. Sebagaimana kita telah uraikan di bagian sebelumnya di atas, esensi harus nampak nyata ada. Seorang penguasa yang potensial harus mampu mengolah sumber daya yang ada dari semua lahan di dalam wilayahnya, rakyatnya, pihak asing, sekutunya, maupun penantangannya untuk menjamin kelangsungan dominasinya. Ia bisa sukses menjadi sultan hanya jika mampu berhasil mengelola dan memusyawarahkan kesemua hal tersebut menjadi satu penghormatan publik, yang pada hakekatnya ditujukan kepada diri sultan yang terpaksa dilakukan para rival atau lawannya. Sultan Wolio sangat cerdas dalam mengubah kedatangan utusan Belanda ke keraton Wolio sebagai arena publik dalam arti itu. Pencitraan yang dikembangkan oleh pihak kesultanan Wolio dengan menggunakan pertalian kekerabatan dalam rangka menggambarkan hubungan mereka dengan pihak Belanda yang ditanggapi sebagai ayah dan sultan Buton sendiri sebagai anak.²⁶

Iwoitumo akosaromo mancuwana

Tana wolio akoanaaka meya²⁷

Artinya

Di situ disebutkan Kompeni itu orang tua

Negeri Wolio sudah menjadi anak Kompeni

Hal ini barangkali juga harus dilihat sebagai salah satu metafor yang sedang dijalin dalam rangka menjamin dan memperkuat kekuasaan sultan di mata para lawan politiknya. Dan hal ini tidak luput dari pengamatan Jan Pietersz. Coen yang

²⁵ *Bouwstoffen* 1886, hal 34-35

²⁶ Schoorl, 2003, hal 50; Zuhdi, 1999, hal 158

²⁷ *Kanturuna Mohelana*, hal 334.

mengemukakan dalam suratnya kepada pengurus VOC mengenai negeri Buton dan Sultan La Elangi :

“... hal ini dilakukan agar melalui kewibawaan serta kekuasaan kita, negeri serta negaranya terjamin, dia dan para penggantinya melawan raja Makasar dan sementara orang dari pihak raja itu yang menentang negaranya serta menyatakan mempunyai hak atasnya setelah ia meninggal, karena ia merupakan raja pertama dari wangsanya..”²⁸

Sampai pada masa sebelum kemerdekaan RI, pemantapan metafor bahwa sultan adalah anak yang harus dilindungi oleh ayahnya penguasa Kolonial Belanda diupayakan untuk senantiasa dikembangkan dalam berbagai kesempatan yang ada. Dan salah satunya adalah dalam kesempatan ketika sultan Muhammad Hamidi menghadiri pelantikan raja Gowa pada tahun 1937 di Ujung Pandang di mana kehadirannya selalu didampingi oleh Asistent Residen H.W. Vonk (lihat gambar 14).



Gambar 14: Sultan Hamidi dan Assistent Residen H.W. Monk (sumber: KITLV)

Sultan Muhammad Hamidi didampingi Assistent Residen H.W. Monk saat pelantikan Raja Gowa di Ujung Pandang pada tahun 1937. Kedekatan sultan Buton dengan penguasa kolonial Belanda dapat digunakan sebagai instrumen dalam rangka memperkuat posisi dan kedudukan sultan di mata lawan-lawan politiknya.

Dengan kata lain dapat dikemukakan bahwa ketika sultan Wolio mengatakan bahwa dirinya adalah anak, sedangkan penguasa kolonial Belanda adalah ayah, dan kesemua metafor itu dielaborasi secara canggih di dalam upacara penerimaan “tamun agung asing” di dalam keraton sultan, yang sekaligus juga merupakan arena penghormatan

²⁸ *Bouwstoffen* 1886, hal 58.

publik kepada sultan, maka metafor itu mampu mentransformasikan satu identifikasi yang sebenarnya keliru, karena secara biologis hubungan darah itu sebenarnya tidak pernah ada, menjadi satu analogi yang jitu untuk memperkokoh kekuasaan dirinya sultan di depan mata para subyeknya (baca: rakyatnya) dan lawan politiknya. Dengan demikian, sewaktu metafor itu berhasil (baca: berhasil bagi orang yang percaya), maka metafor itu mampu berubah sentimen menjadi satu pemaknaan yang bersifat publik. Metafor bisa berperan sebagai perangkat simbolis yang memerangkap sehingga orang hanya bisa terpaksa melihat kepada efek-efek yang metafor itu refleksikan di satu segi, dan di segi lain mengaburkan realitas yang metafor itu coba sembunyikan. Sedangkan bagi yang tidak percaya, misalnya bagi kelompok sosial lain yang menjadi lawan tanding (*rival*) sultan, maka metafor di dalam upacara penerimaan “tamun agung itu” saat VOC datang bisa ditanggapi hanya sebagai satu kemeriahan yang berlebih-lebihan (*extravagance*) biasa.

Arena penghormatan publik bagi sultan adalah apa yang menyelimuti kesuksesannya, sekaligus membuktikan bahwa keunggulannya memang terbukti benar adanya. Hal ini adalah apa yang disebut oleh Foucault sebagai salah satu bentuk dari *biopower*, yang mekanisme keefektifitasannya dibentuk melalui proses pengkondisian dan pendisiplinan.²⁹

Seseorang yang muncul sebagai “sultan” adalah seseorang yang terbukti sebagai sultan yang konkrit. Ia menjadi *self-determining*. Dia tidak memiliki “yang lain” karena semua yang lain itu justru adalah bagian dari dirinya. Sekali berada di tahta, ideologi kesultanan memberi legitimasi kepada siapapun yang sedang memegang jabatan dengan cara menampilkan berbagai bentuk kepatuhan dan berbagai upacara keraton yang berpusat kepada sultan sebagai satu hal yang alami, yang secara mekanis memancar dari esensi sejati nan agung dari diri sultan tersebut. Di dalam berbagai upacara keraton itu jugalah, sultan memiliki kesempatan menganugerahkan berbagai gelar kepada para pemimpin yang berada di dalam wilayah taklukan maupun sekutunya, misalnya sebagai *lakina* (baca: penguasa lokal).

Di dalam ideologi kesultanan Wolio, kita bisa melihat bahwa sultan menginkorporasikan berbagai elemen yang ada di sekitar mereka. Sultan mengandung baik aspek *foreigner*, dalam kasus Wa KaaKaa dan Sibatara keturunan raja dari Majapahit dan Sipanjoga keturunan raja dari Riau atau Johor, maupun aspek lokal

²⁹ Lihat Foucault 1984 dan 1991

karena Wa KaaKaa juga ditemukan dalam rebung bambu yang tumbuh di tanah Buton dan diangkat anak oleh kelompok *siolimbona*, maupun sultan juga adalah anak dari Kompeni Belanda, ataupun keturunan dari Nabi Muhammad. Semua yang penting yang ada di dalam semesta sosial dan budaya mereka diupayakan agar bisa diinkorporasikan ke dalam diri sultan. Dan pengakuan subyeknya (baca: rakyatnya) di dalam upacara persembahan, upacara penyerahan upeti dan upacara-upacara lain di keraton menegaskan bahwa ia memang adalah sultan yang riil nyata ada berkuasa. Tegasnya, sultan adalah bersifat menyeluruh (*whole*) dan melingkupi segalanya.

6.9. Epilog

Sekelompok orang dapat menggunakan beranekaragam *grammar of selfing and othering* dalam konteks dan situasi yang berbeda. Kelompok pelaut di kampung Lande II ketika berhadapan dengan kelompok petani dari kampung Lande I, Sempa-Sempa, Indu dan Wadawah menggunakan *black-and-white grammar*: Kelompok pelaut di kampung Lande II menganggap diri mereka sebagai orang yang memiliki derajat dan harga diri, sedangkan diri orang lain (baca: petani) adalah orang yang tidak memiliki derajat dan harga diri. Namun pada saat yang bersamaan ketika kelompok pelaut ini melihat diri mereka dalam kaitannya dengan kelompok Wolio, maka kelompok pelaut ini menggunakan *grammar of segmentation*, dalam arti mereka beranggapan masih merupakan bagian atau segmen dari kelompok Wolio, atau lebih tepatnya kaum *kaomu*. Sebaliknya kelompok Wolio sendiri, yang terdiri dari kaum *kaomu* dan *walaka*, menggunakan *grammar of encompassment* ketika melihat diri mereka dan orang lainnya (*selfing and othering*). Kelompok Wolio melihat kelompok lain yang ada dalam kesultanan hanya sebagai bagian dari diri mereka sendiri yang bersifat menyeluruh dan melingkupi yang lainnya. Oleh karena itu, kelompok *kaomu* ini melihat diri mereka berada secara hirarkis dalam derajat yang lebih tinggi daripada yang lainnya.

Selanjutnya, identitas diri sangat erat kaitannya dengan upaya satu kelompok tertentu memosisikan dirinya *vis-à-vis* kelompok lainnya yang ada di dalam semesta sosial dan budaya mereka. Kelompok pelaut di kampung Lande II berupaya memosisikan diri mereka sebagai kelompok *kaomu* (bangsawan) dihadapan kelompok petani yang ada di sekitar lingkungan hidup mereka. Dan hal itu bisa dilakukan kelompok pelaut, karena mereka memiliki beberapa peluang (*opportunity*)

untuk melakukan hal tersebut, seperti memiliki ketrampilan dan pengetahuan membuat perahu dan sekaligus bisa memiliki perahu, yang di masa lampau memang sangat erat berkaitan dengan kelompok *kaomu*. Di samping itu apabila apa yang mereka sampaikan memang benar terjadi di masa lampau bahwa leluhur mereka ada yang pernah mengambil wanita dari kelompok *kaomu* sebagai istrinya, maka hal itu adalah satu peluang lain yang dapat digunakan untuk menegaskan siapa dan apa diri mereka. Di samping itu, peluang lain yang bisa digunakan kelompok pelaut di kampung Lande II untuk mengklaim diri sebagai kaum *kaomu* adalah karena kesultanan Wolio sendiri sudah tidak ada lagi, sehingga tidak ada lagi sanksi yang bisa dikenakan kepada orang-orang yang melakukan hal-hal yang bertentangan dengan ketentuan adat yang di masa kesultanan masih ada akan mendapatkan hukuman yang berat. Dengan demikian, peluang yang dimiliki oleh kelompok pelaut di Lande II sangat berhubungan dengan relasi kekuasaan yang sedang berlaku di antara kelompok-kelompok sosial yang ada di dalam semesta sosial mereka.

Namun berbagai peluang yang dimiliki oleh kelompok pelaut ini tetap merupakan sesuatu yang bersifat abstrak dan tidak mungkin dirasakan sebagai sesuatu yang konkrit apabila kesemua hal itu tidak diekspresikan/diartikulasikan di dalam kenyataan. Dalam kasus yang terjadi di dalam desa Lande kita bisa melihat bahwa tanda-tanda atau ciri-ciri yang digunakan oleh pelaut di kampung Lande II, seperti keahlian membuat perahu dan kemampuan bisa memilikinya, tidak mengandung makna apa-apa, ketika semua hal itu tidak memperoleh perwujudan konkritnya dalam bentuk pengakuan kelompok petani bahwa kelompok pelaut ini memang termasuk kelompok bangsawan (baca: *kaomu*). Dan disinilah justru tantangan yang dihadapi oleh setiap kelompok ketika ingin mengekspresikan simbol-simbol dalam tindakan sekaligus mengartikulasikannya sebagai identitas diri mereka, karena pada saat itulah mereka menghadapi resiko ditentang dan digugat oleh kelompok lainnya. Dengan kata lain, simbol/*sign* itu mungkin untuk menghadapi pemusnahan justru pada saat simbol/*sign* itu mau diekspresikan dalam tindakan. Hal ini jugalah kemungkinan yang dihadapi oleh sultan Wolio ketika ia mau menegaskan dirinya sebagai sultan yang sebenarnya (*true sultan*) melalui berbagai upacara adat yang diselenggarakan oleh kerajaan sebagaimana penulis telah uraikan sebelumnya. Pada saat itu jugalah sultan justru menghadapi kemungkinan menghadapi tantangan dari para rival atau lawan politiknya. Dengan demikian, identitas diri selalu dibentuk dalam satu keterkaitan antara prinsip yang bersifat abstrak (baca: identitas) dengan perwujudan konkritnya

(baca: identifikasi). Bentuk yang terwujud dari totalitas itu, dan yang diproduksi kembali dalam reproduksinya, menitiskan kembali prinsip identitas yang bersifat abstrak tersebut, dan dengan cara begitu membuat maknanya jadi nampak jelas ada. Dalam cara yang serupa, hal yang abstrak membentuk perwujudan konkritnya melalui proses pembentukan yang terwujud darinya. Penciptaan (kreasi) dengan demikian bersifat *purposive*. Tanda (*signs*) mengandung makna karena mereka mengandung resiko. Hanya melalui kesuksesan yang bisa dicapainya di atas resiko mengalami pemusnahan, tanda/*sign* berhasil membuktikan dirinya tidak bersifat *arbitrary* (acak) ataupun kebetulan.

Pemaknaan dapat didefinisikan dalam konteks ulasan ini sebagai satu relasi antara tingkat aktivitas subyektivitas konkrit dengan konstruksi budaya yang abstrak, di dalam mana aktivitas subjektivitas yang konkrit ditafsirkan sebagai bentuk/perwujudan (ekspresi) dari konstruksi budaya abstrak yang memiliki fungsi sebagai makna yang mendasari aktivitas subyektivitas yang konkrit tersebut. Pengertian, dengan kata lain, tidak akan mungkin bisa menjadi “pemaknaan” sebelum ia berhasil mewujudkan (mengekspresikan) dirinya dalam satu tindakan. Hal ini semua sebetulnya berkaitan erat dengan cara bagaimana kesadaran sosial (*mode of social consciousness*) bekerja. Perhatian terhadap cara kesadaran sosial ini melahirkan satu perhatian terhadap bentuk-bentuk ekspresinya (perwujudannya) sekaligus terhadap makna yang mendasarinya, karena, berdasarkan argumentasi yang telah diuraikan di atas, kedua hal itu saling tergantung sama lain di dalam proses penciptaan pemaknaannya. Sebagai satu rangkuman kita dengan demikian dapat mengatakan bahwa isi kesadaran sosial (*content of social consciousness*) tidak mungkin bisa dipahami lepas dari satu pemahaman tentang pemaknaannya di dalam bentuk-bentuk perwujudan kulturalnya.³⁰

Kembali kepada pokok pembahasan kita yang lebih konkrit daripada analisis abstrak seperti ini, kita dapat mengatakan bahwa batasan etnis (*ethnic boundary*) bisa jadi sangat *elusive* sifatnya, seperti apa yang terjadi dalam banyak kasus masyarakat di Indonesia. Batasan apa yang disebut sebagai kelompok etnis Wolio dengan apa yang disebut sebagai kelompok etnis lain di dalam wilayah yang dahulu terkenal dengan nama kesultanan Wolio, tidak dapat dianalisis ke dalam terminologi *ethnic boundary* sebagai satu kriteria yang bersifat klasifikatoris, sebagaimana dibayangkan

³⁰ Turner 1985, p. 11-13

Barth, dalam rangka menentukan secara subyektif dan obyektif keanggotaan atau identitas diri seseorang sebagai bagian satu kelompok etnis tertentu. Penentuan identitas diri seseorang sebagai anggota kelompok etnis tertentu sangat bervariasi dan berbeda dari satu kerangka rujukan ke kerangka rujukan yang lain. Apa yang nampak di balik apa yang disebut Barth sebagai batas etnis, seperti batas etnis orang Wolio, bisa jadi oleh satu kelompok etnis yang ada di kesultanan ini, misalnya, oleh kelompok pelaut di Lande, dilihat tidak sebagai satu batasan etnis lain yang berbeda, melainkan sebagai sesuatu hal lain yang bisa dikonstruksikan secara simbolis sesuai dengan keperluan mereka pada situasi tertentu. Kesemua hal itu, dengan kata lain, menjadi satu wacana yang kerap kali mereka perbincangkan untuk menjelaskan, membenarkan dan *making sense* tindakan-tindakan mereka dalam berbagai konteks yang beragam.

Kekompleksitasan persoalan ini pernah ditegaskan oleh Durrel dengan pernyataannya “Tidak ada orang lain, yang ada adalah diri sendiri selamanya sedang menghadapi persoalan menemukan jati dirinya sendiri” (*there is no Other; there is only oneself facing forever the problem of one’s self discovery*)³¹. Derrida juga menegaskan hal yang serupa ketika menyatakan: “...di antara dua kutub antara idealisasi yang menyeluruh tentang jati diri dengan identifikasi yang menyeluruh terhadap pihak lain, terdapat beberapa kemungkinan antara yang didasarkan pada satu asumsi bahwa ego akan mengalami beberapa perubahan pada saat memperoleh pemahaman tentang pihak lain itu” (*...between the extremes of the complete idealization of self and complete identification with other, there are some intermediate possibilities which are based on the assumption that ego will undergo some change while gaining some understanding of other*)³².

³¹ Durrell 1961, hal, 89

³² dikutip dari Manzoor 1990, hal 82

BAB 7 KESIMPULAN

Dalam penelitian yang penulis lakukan pada masyarakat Buton di Sulawesi Tenggara, penulis menggunakan baik penelitian lapangan maupun penelitian historis. Berkenaan dengan penggunaan dua bentuk penelitian tersebut (baca: penelitian lapangan dan penelitian historis), maka ada beberapa catatan penting yang perlu dikemukakan di bawah ini.

Pertama, apa yang penulis temui di lapangan penelitian mengkonfirmasi pendapat banyak ahli antropologi dan sejarah sebelumnya, seperti Sahlins (1981 dan 1985), Comaroff (1994), Burke (1990) dan Cohn (1987) yang menyatakan bahwa satu penelitian historis akan memberikan ‘kedalaman historis’ terhadap gejala yang mau dipelajari. Gejala yang penulis hendak pahami adalah gejala kekuasaan pada masyarakat Buton. Dengan penelitian historis yang penulis lakukan terhadap masyarakat ini, penulis kurang lebih dapat mengkonstruksikan kembali proses pembentukan gejala kekuasaan tersebut di dalam masyarakat Buton. Penulis dapat memahami bagaimana kekuasaan “meruang” dan “mewaktu” di dalam masyarakat Buton, sehingga penulis dapat mengerti juga bagaimana kekuasaan terbentuk, diproduksi dan diproduksi kembali ke dalam berbagai pranata dan institusi adat di dalam dimensi ruang yang cukup luas dan bentangan waktu yang cukup panjang beserta berbagai kesinambungan maupun transformasinya. ‘Kedalaman historis’ seperti itu sudah pasti sulit penulis peroleh apabila hanya mengandalkan pada penelitian lapangan.

Kedua, meskipun dewasa ini ada kecenderungan gejala ‘pengsejarahan antropologi’ (*historization of anthropology*) dan ‘penganthropologian sejarah’ (*anthropologization of history*), penulis berpendapat bahwa kedua disiplin ini tetap saja memiliki unit kajian yang berbeda. Para ahli sejarah biasanya melihat peristiwa sebagai satu peristiwa. Oleh karena itu, bukti otentik bahwa satu peristiwa merupakan satu peristiwa yang betul-betul terjadi di satu kurun waktu tertentu merupakan satu persoalan metodologis penting yang harus tuntas dijawab oleh setiap ahli sejarah. Sedangkan para ahli antropologi memiliki fokus perhatian yang berbeda. Ketika ahli antropologi melakukan satu penelitian, tetap saja yang menjadi pusat perhatiannya adalah pranata-pranata dan institusi-institusi kebudayaan yang sedang ditelitinya:

pranata-pranata dan institusi-institusi itulah yang ingin dipelajari dan dipahami oleh para ahli antropologi. Apa yang dikaji dan menjadi fokus para antropologi di dalam konteks ‘pengsejarahan antropologi’ adalah soal historisitas (kesejarahan), yang berarti cara-cara serta bentuk-bentuk yang sudah terpolakan secara kultural di dalam mana satu masyarakat mengalami dan memahami sejarahnya. Jadi ketika para ahli antropologi menginkorporasikan dimensi-dimensi historis di dalam kegiatan penelitiannya, maka bukan berarti bahwa ahli antropologi itu ingin menjadi ahli sejarah. Ahli antropologi mempelajari sejarah bukan dalam arti sejarah sebagai sejarah, seperti dalam pengertian disiplin sejarah, tetapi sejarah sebagai satu kesejarahan. Pendekatan antropologi tetap kultural. Oleh karena itu, unit kajian antropologi tetap saja sesuatu yang bersifat budaya dan sesuatu yang berasal dari kebudayaan. Pusat kajian utama disiplin antropologi ada dua hal: pertama adalah soal bagaimana warga satu masyarakat mengkonstruksikan kategori-kategori budayanya, dan kedua adalah soal bagaimana proses pengkonstruksian budaya itu berjalan. Dengan demikian, masing-masing disiplin (sejarah dan antropologi) tetap memiliki unit kajian khususnya masing-masing, dan oleh karenanya tidak ada isu paradigma dan metodologis dari kedua disiplin ini yang perlu dipersoalkan secara khusus di sini.

Ketiga, dengan memperhatikan dimensi sejarah, maka penulis dapat mengetahui bagaimana gejala kekuasaan pada masyarakat Buton “meruang” dan “mewaktu” ke dalam pranata adat yang disebut dengan istilah *sara*. Esensi yang paling hakiki dari *sara* adalah kekuasaan dan keberdaulatann masyarakat Wolio, dan hal itu terpresentasikan paling nyata di dalam diri sultan. Ketika menstrukturkan kekuasaan ke dalam *sara*, berbagai pelaku dari masyarakat Wolio memanfaatkan dan mengambil-alih berbagai sumber daya, aturan-aturan dan gagasan-gagasan konseptual yang ada di dunia sekeliling mereka, seperti elemen maupun unsur dari kebudayaan Jawa (melalui Sibatara dan upacara sembah), Islam (melalui *murtabat tujuh* beserta berbagai peraturannya), Cina (melalui Dungkungcangia), Melayu (melalui Riau, Johor, dan juga Iskandar Zulkarnaen) dan bahkan sumber daya manusia dari berbagai komunitas lainnya yang termasuk ke dalam kategori sosial *papara* dan *batua*. Transformasi sultan menjadi satu wujud fisik yang melingkupi wilayah kekuasaannya (*territorial body*) melalui upacara pemilihan dan pengangkatan calon sultan merupakan upaya menginkorporasikan potensi-potensi dari berbagai sumber daya yang ada itu ke dalam *sara*. Sedangkan transformasi wujud sultan menjadi satu badan yang bersifat hukum (*legal body*) melalui upacara yang sama adalah sebagai upaya

penginkorporasian aturan-aturan yang dianggap bermanfaat bagi keberlangsungan hidup masyarakat Wolio. Sebagai konsekuensi dari bentuk kultural pengstrukturasi kekuasaan seperti itu, maka kekuasaan dan legitimasinya di dalam masyarakat Wolio lebih dikonseptualisasikan sebagai satu proses akumulasi atau penambahan ketimbang sebagai satu proses pergantian atau penaklukan.

Keempat, akibat gagasan kekuasaan dikonseptualisasikan sebagai satu proses akumulasi/pertambahan ketimbang sebagai satu proses pergantian atau penaklukan seperti di atas, maka kekuasaan di dalam kesultanan Wolio tidak terkonsentrasikan dan terpersonifikasikan ke dalam diri satu pribadi yang bersifat mutlak atau absolut, seperti pencitraan kekuasaan ala *Leviathan*-nya Thomas Hobbes, melainkan lebih ditampilkan sebagai satu fenomena yang bersifat heterogen dan dualistik: kaum *kaomu* dan kaum *walaka* adalah dua kelas penguasa di dalam kesultanan; kepala pemerintahan dipegang oleh sultan, kepala adat dipegang oleh *siolimbona*; kekuasaan temporal berada ditangan sultan yang memiliki ciri utama “mengambil segalanya” dari rakyat dan hambanya (dalam bentuk persembahan, upeti, pajak, dan kewajiban yang harus dipenuhi rakyat setiap tahunnya), sedangkan kekuasaan spiritual berada di tangan *sangia* yang lebih bercirikan “memberikan segalanya” untuk kesejahteraan dan keselamatan rakyat. Adanya kepercayaan terhadap “orang yang dikeramatkan” (*sangia*), yang kebanyakan adalah para sultan dan pembesar kesultanan yang sudah meninggal dan yang terus berperan dalam memberikan keselamatan dan kesejahteraan terhadap hamba sahaya dan rakyatnya, harus dipahami dalam konteks pencitraan kekuasaan yang heterogen dan dualistik seperti itu. Di dalam *Sarana Agama*-pun ada tokoh yang lebih mempresentasikan tokoh agama Islam, yakni Imam mesjid keraton, dan ada tokoh spiritual yang direpresentasikan oleh moji. Terkenal Mojina Kalau yang dianggap tokoh spiritual penting dalam kesultanan Wolio. Kalau imam keraton Wolio berasal dari kelompok *kaomu*, maka para moji berasal dari kelompok *walaka*. Apabila sultan (*kaomu*) penekanannya lebih kepada aspek “memanfaatkan dan mengambil segalanya dalam kehidupan”, maka moji lebih “memberi kehidupan”. Untuk menambahkan lagi ilustrasi lain soal ini maka dapat dikemukakan di sini bahwa kebanyakan dari jabatan-jabatan kesultanan yang berada di bawah *kenipulu* dibagi ke dalam dua pembagian (*sukanaeo*, yang berarti bagian timur, dan *matanaeo* yang berarti bagian barat), seperti *bonto i ogena sukanaeo* dan *bonto ogena i matanaeo*, *kapita lao i sukanaeo* dan *kapita lao i matanaeo*, dan lain sebagainya.

Kelima, sultan dan kesultanan sebagai representasi dari esensi *sara* berusaha mengatasi berbagai kontradiksi dan ambiguitas yang berasal dari berbagai kategori sosial yang ada di dalam dunia sekelilingnya melalui cara menampilkan dirinya (baca: diri sultan) sebagai sesuatu yang melingkupi (*encompassing*) segalanya. Sultan dikonseptualisasikan sebagai satu figur yang memiliki pertalian darah dengan raja-raja setempat yang sudah ada di tanah Buton jauh sebelum masyarakat Wolio datang ke pulau Buton melalui perkawinan yang pernah dijalin antara leluhur para sultan tersebut dengan putri dari para raja setempat, maupun pertalian darah dengan raja Majapahit, Iskandar Zulkarnaen, dan bahkan Nabi Muhammad. Sultan ditampilkan juga sebagai *wahdat al-wujud*, atau perwujudan Allah yang paling nyata dan konkrit di muka bumi ini, selain juga sebagai *alam barzakh*. Oleh karena sultan dianggap merupakan perwujudan Allah di dunia ini, disamping ditanggapi juga sebagai perantara antara alam akherat dan alam dunia fana bagi rakyatnya, maka titah dan apa-apa yang datang dari sultan harus dipandang adil dan wajib hukumnya. Dengan menampilkan diri sebagai perwujudan dari Yang Maha Kuasa di muka bumi, maka sultan mempresentasikan dalam bentuknya yang paling absolut subyektivitas dan keberadaan diri masyarakat Wolio. Sultan merealisasikan di muka bumi ini apa-apa yang dijanjikan agama akan direalisasikan di dunia yang akan datang, yakni keberdaulatan manusia dalam bentuknya yang paling absolut. Oleh karenanya tidaklah mengherankan apabila identitas “ke-Wolio-an” bersamaan lahirnya dengan berkembangnya kesultanan Wolio.

Keenam, proses melingkupi segalanya oleh sultan dalam rangka untuk bisa mengatasi ambiguitas dan kontradiksi berbagai kategori sosial yang ada di dalam dunia sekeliling masyarakat Wolio itu, seperti siapa yang sebenarnya lebih utama: kelompok *kaomu* atau *walaka*; orang Wolio atau orang Lasalimu, melahirkan satu paradoks mengenai kekuasaan pada masyarakat Buton. Pada saat *paradigm of encompassment* tersebut masih dimaksudkan sebagai sesuatu yang bersifat abstrak, universal dan simbolis, paradigma semacam itu tidak menimbulkan banyak masalah. Namun ketika paradigma tersebut mau diperlakukan oleh komunitas Wolio sebagai suatu yang konkrit dan partikular, maka pada saat itulah timbul berbagai persoalan karena kategori-kategori sosial yang dilingkupinya tidak selamanya bisa didamaikan secara utuh dan serasi satu sama lain di dalam kenyataan konkrit sehari-hari masyarakat Buton. Di sinilah terletak paradoks dari kekuasaan itu sendiri. Setiap simbol, sebagaimana juga gagasan mengenai kekuasaan, harus direalisasikan ke

dalam perwujudan partikular yang bersifat konkrit agar pemaknaan mengenai simbol tersebut dapat dialami dan dirasakan orang sebagai sesuatu yang nyata ada sekaligus bermakna, namun pada saat itulah justru simbol tersebut mendapatkan resiko mengalami pemusnahan atau penolakan. Resiko itulah yang juga dihadapi oleh setiap sultan yang ingin memperagakan dan merealisasikan kekuasaannya ke dalam aktivitas-aktivitas adat seperti upacara penyerahan persembahan upeti warga masyarakat Buton yang diikuti dengan upacara sembah kepada sultan, karena pada saat itulah sultan berhadapan secara tatap muka dengan berbagai pihak lain dengan pedang di tangan yang bisa menjadi penantang sultan dan siap berebut kekuasaannya. Mekanisme seperti itu jugalah yang disadari oleh orang-orang Buton dengan mengatakan bahwa hal-hal yang gaib bisa kehilangan kemampuannya, justru saat ia harus diungkapkan kepada publik. Dengan demikian dapat ditegaskan kembali bahwa setiap tanda atau simbol budaya, termasuk gagasan mengenai kekuasaan, harus diwujudkan dalam kenyataan agar kekuasaan itu bisa ditanggapi sebagai satu kenyataan yang riil. Ketika kekuasaan diwujudkan dalam kenyataan yang riil, ia selalu menghadapi resiko mengalami pemusnahan, namun justru karena ia bisa mengatasi resiko mengalami pemusnahan, kekuasaan itu kemudian bersifat menjadi tidak acak lagi, melainkan sudah mewujudkan dirinya sebagai satu keharusan atau keniscayaan. Kemampuan dan ketenangan sultan untuk mengontrol dan menghadapi semua ancaman itu menjadi testimoni akan keabsahan dirinya sebagai seorang sultan yang sungguh-sungguh dipilih oleh Yang Maha Kuasa dan juga rakyatnya. Semakin banyak orang yang datang melakukan sembah semakin menambah keefektivitasan dari testimoni ini. Pada saat itulah sultan berubah sesuatu yang tadinya bersifat kebetulan (misalnya, kebetulan menjadi seorang putra mahkota) menjadi satu keniscayaan; ia bukan seseorang yang kebetulan menjadi sultan, melainkan memiliki keniscayaan menjadi sultan karena ia merupakan perwujudan konkrit Allah di muka bumi ini, atau *king's character angelicus*, dalam bahasa yang digunakan Kantorowicz. Berdasarkan atas kesimpulan itu maka pendapat para ahli antropologi struktural ala Levi-Strauss yang menyatakan setiap unsur dan simbol dari setiap kebudayaan manusia adalah bersifat acak atau *arbitrary* tidaklah sepenuhnya benar.

Ketujuh, para pelaku dalam komunitas Wolio menggunakan berbagai metafor yang mereka coba rajut dalam berbagai upacara adat demi melestarikan dan memantapkan kekuasaan mereka. Metafor sebagai satu konstruksi budaya sarat dengan berbagai imajinasi dan konotasi kultural. Dan sebagai sesuatu yang penuh

dengan imajinasi dan konotasi budaya, maka metafor bisa berfungsi sebagai ideologi yang menyelimuti sekaligus menyamarkan kekuasaan. Sultan sebagai *wahdat al-wujud* adalah satu metafor yang terus diupayakan dijalin dan dimantapkan dalam berbagai aktivitas adat agar rakyat menjadi tunduk dan patuh kepada kekuasaan sultan. Namun karena kekuasaan, termasuk juga *sara* sebagai satu bentuk historisitas mengenai kekuasaan, terbentuk dan berlangsung melalui proses-proses yang bersifat historis dan kultural, maka kekuasaan di dalam kesultanan Wolio tidak bersifat tunggal dan absolut: selalu saja ada pelaku-pelaku lain yang bisa mengembangkan dan memantapkan metafor tandingan sesuai dengan kepentingan diri mereka. Sebagai contoh, para pelaku dalam *siolimbona* acapkali mengingatkan sultan akan keutamaan posisi mereka dengan metafor ‘bapakmu’ saat menyebut diri mereka di hadapan sultan. Kekuasaan, dengan demikian, tidak pernah bersifat tunggal dan mutlak, dan sangat erat kaitannya dengan persoalan keberdaulatan para pelaku dari relasi sosial yang ada. Dan bagaimana para pelaku mengartikulasikan keberdaulatan diri mereka, termasuk pengertian subyektifitas dan identitas, sangat ditentukan oleh peluang dan posisi mereka di dalam relasi sosial tersebut. Para pelaut di kampung Lande II mungkin untuk menyatakan diri mereka sebagai kelompok *kaomu*, karena mereka memang banyak memiliki perahu yang di masa kesultanan Wolio hanya boleh dimiliki oleh kelompok *kaomu*, sehingga mereka dapat memanfaatkan pemilikan perahu itu sebagai atribut pembeda dari kelompok lain yang ada di dalam semesta sosialbudaya mereka, seperti para petani dari kampung Sempa-Sempa misalnya. Di dalam kehidupan sekarang ini, *paradigm of encompassment* orang Wolio, yang menempatkan posisi orang Wolio dalam puncak hirarkinya, bisa saja ditolak oleh orang *papara*, seperti pelaut di kampung Lande II di desa Gerak Makmur di kecamatan Lande, saat mereka menjungkirbalikkan *paradigm of encompassment* orang Wolio dan menggantikannya dengan *paradigm of segmentation* yang menempatkan para pelaut Lande II setara dengan orang Wolio. Kekuasaan dengan begitu sangat erat kaitannya dengan keberadaan para pelaku dari satu arena sosial tertentu, sehingga identitas lebih merupakan satu upaya memposisikan diri sesuai dengan peluang dan kesempatan yang ada di dalam semesta sosialbudayanya, termasuk mempertimbangkan relasi kekuasaan yang operasional di dalam ranah relasi sosial tersebut. Kelompok pelaut di teluk Lande memiliki beberapa peluang (*opportunity*) untuk melakukan hal tersebut. Pertama, kepemilikan atas perahu memang di masa lampau sangat erat berkaitan dengan kelompok *kaomu*. Berkenaan

dengan soal ini perlu juga dijelaskan di sini bahwa di masa kesultanan Wolio masih ada kelompok pelaut dari wilayah Lande, Lapandewa, dan Sampolawa memang memiliki peran sebagai salah satu armada laut kesultanan Wolio yang berada di bawah komando *kapita lao i sukaneao*. Mereka terkenal dalam adat dengan istilah '*matano sorumba*' yang tugas utamanya adalah sebagai mata-mata bagi Syarat Kerajaan atas ancaman yang mungkin datang dari wilayah timur kesultanan. Di samping itu apabila apa yang mereka sampaikan memang benar terjadi di masa lampau bahwa leluhur mereka ada yang pernah mengambil wanita dari kelompok *kaomu* sebagai istrinya, maka hal itu adalah satu peluang lain yang dapat digunakan untuk menegaskan siapa dan apa diri mereka. Peluang lain lagi yang bisa digunakan kelompok pelaut di kampung Lande II untuk mengklaim diri sebagai kaum *kaomu* adalah karena kesultanan Wolio sendiri sudah tidak ada lagi, sehingga tidak ada lagi sanksi yang bisa dikenakan kepada orang-orang yang melakukan hal-hal yang bertentangan dengan ketentuan adat yang di masa kesultanan masih ada akan mendapatkan hukuman yang berat. Berdasarkan semua faktor sejarah ini, maka kepemilikan atas perahu dan ketrampilan membuatnya dapat digunakan oleh kelompok pelaut di teluk Lande sekarang ini sebagai atribut pembeda diri mereka dari kelompok lain (seperti kelompok petani di kampung Sempa-Sempa) yang dianggap lebih rendah.

Berdasarkan temuan lapangan penulis dalam mengkaji kelompok pelaut di desa Gerak Makmur ini, maka dapat diajukan satu proposisi bahwa pemaknaan-pemaknaan kultural bukan hanya merupakan satu refleksi dari basis material, namun dapat merupakan kekuatan-kekuatan yang bersifat konstitutif dan esensial bagi relasi-relasi produksi sosial itu sendiri. Pekerjaan atau profesi dalam masyarakat di desa Gerak Makmur ini tidak hanya merupakan satu lahan yang bersifat netral bagi produksi dan reproduksi sosial, melainkan satu lahan garapan yang bersifat semiotik yang penuh dengan pertarungan simbolis kontestasi wacana dari berbagai kelompok yang ada di sana dalam rangka memposisikan kekuasaan dan keberdaulatan masing-masing.

Kedelapan, *sara*, sebagai satu bentuk historisitas mengenai kekuasaan yang lahir dari hasil dialog para warga masyarakat Wolio dengan dunia di sekelilingnya, melahirkan di dalam diri para pelaku tersebut berbagai perbendaharaan pemaknaan serta satu *landscaping* (satu gambaran dan visi tentang lingkungan) yang terbentuk secara historis mengenai berbagai pola pertarungan dan persinggungan antara

berbagai kelompok sosial yang ada di dalam semesta sosialbudaya mereka. Oleh karena itu, *sara* berisi juga pedoman untuk pemahaman dan tindakan. Meskipun demikian, pemahaman dan penggunaan masa lampau, yang terrekam ke dalam *sara*, bagi tindakan para anggota masyarakat Wolio di masa kini tidak bisa dilihat hanya dalam kerangka “*stereotypic reproduction*” semata, karena penggunaan masa lampau tersebut bagi tindakan para pelaku dalam masyarakat Buton bisa berdasarkan pada prinsip sintagmatik maupun paradigmatis. Sebagai contoh dapat dikemukakan bahwa ketika sultan terakhir, Muhammad Falihi, dituntut mundur dan menyerahkan kekuasaannya kepada bupati La Ode Halim, argumentasi yang dikemukakan oleh sultan adalah bahwa ia dipilih dan diangkat oleh *Sarana Wolio*. Oleh karena itu, di dalam argumentasinya, *Sarana Wolio* harus dibentuk kembali untuk memberhentikan dirinya sebagai sultan dan kemudian menyerahkan kekuasaan itu ke tangan bupati La Ode Halim apabila *Sarana Wolio* memang berkenan. Argumentasi yang dipergunakan oleh sultan Muhammad Falihi saat itu adalah argumentasi adat: masa lalu digunakan untuk menjustifikasi posisi diri Sultan Muhammad Falihi di masa kini. Dalam menanggapi tuntutan bupati La Ode Halim ini, sultan memanfaatkan relasi sintagmatik antara *events qua events* yang terjadi di dalam sejarah di kesultanan Wolio. Artinya Sultan Muhammad Falihi, seperti juga semua sultan lain sebelum dirinya, hanya bisa dipilih, diangkat dan diberhentikan oleh *Sarana Wolio*, melalui wakil dari *siolimbona*. Rangkaian dari urutan peristiwa-peristiwa itulah yang digunakannya untuk menjustifikasi penolakannya terhadap tuntutan bupati La Ode Halim. Contoh lainnya adalah gejala bersatunya kembali kelompok *walaka* dan *kaomu* di era reformasi sekarang ini melalui tokoh Amirul dan Halaka. Rupanya masyarakat Wolio sekarang ini menyadari bahwa kesalahan mereka di masa lampau adalah karena dua elemen utama dalam masyarakat mereka (yakni kelompok *walaka* dan *kaomu*) pernah berpisah dan bersitegang satu sama lain, sehingga kekuasaan tertinggi dalam pemerintahan daerah di pulau Buton untuk jangka waktu yang cukup lama jatuh ke tangan orang luar, terutama orang dari Ujung Pandang. Kesadaran seperti itupun muncul berdasarkan prinsip relasi sintagmatik peristiwa yang diikuti oleh peristiwa lainnya di dalam sejarah masyarakat Wolio, sehingga *sara* sebagai satu bentuk kesejarahan mengenai kekuasaan dan keberdaulatan masyarakat Wolio mengandung juga elemen kesinambungan. Dari uraian di atas ini dapat ditegaskan satu catatan penting bahwa meskipun hubungan antara masa lampau dan masa kini bersifat *analogical* dan dialektis, relasi keduanya tetap bersifat asimetris dalam

pengertian hanya masa lalu yang bisa menjustifikasi masa kini, sedangkan masa kini tidak memiliki kemampuan apapun untuk bisa menjustifikasi situasi masa kini itu sendiri. Oleh karena alasan inilah, maka orang Buton biasanya memalingkan pandangannya ke masa lampau sebagai pedoman tindakan karena adat/*sara* sebagai kumpulan “kearifan” dari para leluhur di masa lampau, terbukti benar dan mujarab untuk mengatasi berjalannya waktu dengan berbagai dinamika persoalan yang terjadi di dalamnya. Logikanya adalah tidak mungkin bagi begitu banyak orang, ribuan dan bahkan ratusan ribu orang, kesemuanya bisa melakukan satu kesalahan yang sama mengenai satu hal yang sama.

Lebih jauh lagi mengenai *sara*, maka dapat disampaikan di sini bahwa meskipun *sara*/adat atau bahkan sejarah bisa ditanggapi orang mengandung relasi sintagmatik dari urutan peristiwa yang diikuti dengan peristiwa lainnya, tidak berarti orang menggunakannya dan menanggapinya melulu sebagai satu durasi atau repetisi yang bersifat kekal dan abadi. Adat atau sejarah selalu dilihat, ditafsir dan dikelola orang, baik di dalam relasi yang bersifat kontinuitas maupun transformasi. Buat banyak orang Buton sekarang ini, karakter pemimpin yang dibutuhkan mereka adalah pemimpin yang *hiyaat* (hidup). Dalam ajaran *Murtabat Tujuh*, hal ini sudah dicantumkan, namun di masa lampau penekanan yang lebih ditonjolkan dari sultan adalah “haknya untuk mengambil kehidupan” dan “bukannya memberi kehidupan”. Sekarang yang lebih ditonjolkan dan ditekankan oleh orang banyak di Buton adalah karakter pemimpin yang bisa memberikan kehidupan. Dalam paradigma kebudayaan masyarakat Wolio, asosiasi sultan sebagai “pemberi kehidupan” ataupun ‘pengambil kehidupan’ sama-sama ada. Namun di era reformasi Indonesia masa kini, asosiasi *ke-sangia-an* sultanlah yang lebih ditonjolkan orang Buton dalam melihat kepemimpinan. Menarik untuk memperhatikan dalam konteks *ke-sangia-an* ini bahwa makam-makam para sultan yang kemudian menjadi *sangia* kebanyakan berada di luar wilayah benteng keraton Wolio, terutama kebanyakan berada di wilayah Lasalimu. Di samping *Sangia Watole*, di Lasalimu ada banyak makam *sangia* lainnya, dan salah seorang yang terkenal adalah *Sangia Wasuamba* (sultan La Karambau) yang makam dan istananya terdapat di puncak gunung Siontapina, Lasalimu. Sesungguhnya aspek kepemimpinan yang bersifat “memberikan kehidupan” lebih melekat kepada kehidupan masyarakat pedesaan, seperti tradisi yang ada di desa Kamaru dan Wasuamba di Lasalimu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pergeseran minat orang di masa kini terhadap aspek kepemimpinan yang lebih bersifat “memberikan

kehidupan” barangkali merupakan kontribusi masyarakat pedesaan terhadap kebudayaan Buton yang seringkali dianggap orang melulu berasal dari pusat kekuasaan di keraton Wolio. Aspek “memberi kehidupan” inilah yang sangat ditekankan oleh Amirul Tamin dalam kampanyenya saat meresmikan Baruga Seni Kara di benteng keraton Wolio. Dalam kampanye itu, Amirul Tamin menekankan bahwa lawan-lawan politiknya mendapatkan kehormatan dan jabatan dari rakyat, namun tidak banyak yang telah mereka lakukan untuk rakyat Buton selagi mereka hidup dan berkuasa. Yang perlu diperhatikan, kata Amirul Tamin lagi, adalah apa yang bisa dilakukan dan diberikan kepada rakyat Buton selama hidup ini. Oleh karena itu, sejarah (dan juga adat) di dalam historisitas masyarakat di pulau Buton dapat dilihat sebagai mengandung baik aspek kontinuitas maupun transformasi, sesuai dengan kepentingan para pelaku yang ada di dalamnya. Bentuk-bentuk visual yang dipergakan oleh tim sukses Amirul Tamin dalam kampanyenya sarat dengan pesan ini: kesinambungan masa lampau dengan masa kini yang kemudian mengalami transformasi demi pencapaian masa depan yang lebih baik. Foto-foto Amirul Tamin dalam baliho kampanyenya penuh dengan pencitraan seperti itu.

Berdasarkan uraian di atas maka dapat dijelaskan kembali bahwa relasi masa lampau dengan masa kini di dalam historisitas masyarakat manusia senantiasa bersifat analogis dan dialektikal. Artinya, warga satu masyarakat dapat mengenali kesamaan sekaligus perbedaan, sehingga relasi sintagmatik satu peristiwa yang diikuti oleh peristiwa lainnya selalu bersifat *constitutive*, sehingga waktu dilihat tidak hanya sebagai satu durasi, melainkan masa lampau lebih dilihat sebagai seperangkat pilihan-pilihan yang mungkin dilakukan, bukan sebagai satu aturan yang secara serta merta harus diwujudkan dalam kenyataan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa penggunaan paradigmatik dari masa lampau tidak harus selalu dikaitkan dengan “reproduksi ideal” atau “*stereotypic reproduction*” dari masa lampau, karena orang senantiasa berusaha mengejar aspirasi dan minat kepentingan mereka, sehingga sejarah di dalam kesadaran kolektif mereka kemudian juga ditransformasikan. *Sara* sebagai satu bentuk kultural dan historisitas mengenai kekuasaan tidak hanya mengandung dimensi yang bersifat mengekang, namun bersifat juga membebaskan manusia.

Daftar Pustaka

A. NASKAH LOKAL (tidak diterbitkan)

- Anjonga Inda Malusa*. Diperkirakan ditulis pada awal abad ke 19 oleh Haji Abdul Ganiu.
- Barata Patapalena*. Ditulis pada abad ke-20.
- Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai*. Ditulis awal abad ke-19.
- Hukum Adat Buton*. Diperkirakan ditulis pada abad ke-19.
- Hikayat Sipanjonga*. Ditulis pada tahun 1850.
- Ja Afara Shadiqi*. Diperkirakan ditulis pada awal abad ke-18.
- Kanturuna Mohelana*. Ditulis pada pertengahan abad ke-19.
- Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton*. Tanpa tahun.
- Murtabat Tujuh*. Tanpa tahun
- Perhubungan atau Persatuan antara Laki Wolio (Sultan) dengan Syarat Agama dan Syarat Buton*. Ditulis pada abad ke-20.
- Pulangana Kaomu*. Ditulis pada awal abad ke-19 oleh La Andi Ma Wahiri, seorang Menteri (*Bontona*) dari Pemukiman Dete.
- Sarana Barata*. Ditulis pada abad ke-19.
- Sarana Wolio*. Ditulis pada pada masa Sultan Muhammad Idrus pada pertengahan abad ke-19, dialihaksarakan ke huruf Latin oleh La Ode Aegu dan diedit oleh Tony Rudyansjah.
- Sarana Wolio*. Ditulis pada masa Sultan Muhammad Isa Kaimuddin II pada akhir abad ke-19.
- Silsilah Raja-Raja Buton*. Ditulis pada kira-kira tahun 1830.

B. BUKU dan ARTIKEL

- Abdullah, bin Abdulkadir Munsji. *Sejarah Melaju*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1952.
- Abidin, Andi Zainal. *Mitos asal Mula Kerajaan Buton*. Manuskrip tidak diterbitkan, 1968.
- Adams, Richard N. *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin: Univ. of Texas, 1975.
- Andaya, Leonard Y. *Warisan Arung Palaka*. Makassar: Penerbit Innawa, 2004.
- Anderson, Benedict R. O’G. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell UP, 1990.
- *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Atkinson, Jane M., and Shelly Errington, eds. *Power & Difference*. Stanford, California: Stanford UP, 1990.

- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1974.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.
- Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas, 1981.
 *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis, 1984.
 *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: Univ. of Texas, 1986.
- Barnes, J.A. "Kinship Studies: Some Impression on the Current State of Play," *Man*, 15:2 (1980): 293-303
- Barth, Fredrik, ed. "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown. 1969.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Saint Albans, England: Paladin, 1972.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Cultures*. Boston: Houghton Mifflin, 1934.
 *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.
- Benhabib, Seyla. "Translator's Introduction," *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Herbert Marcuse, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
- Berg, E.J. van den. 'Adatgebruiken in verband met de sultaninstallatie in Boetoen,' *TBG* 79 (1939): 469-528
- Berg, L.W.C. van den. *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*. Jakarta: INIS, 1989.
- Boon, James A. and David M. Schneider. "Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Levi-Strauss' Approach to Cross-Cultural Comparison,' *American Anthropologist*, 76:4 (1974): 794-817
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP, 1972.
- Bouwstoffen. *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen archipel*. Diterbitkan dan diterangkan oleh P.A.Tiele [1886, 1890] dan J.E.Heeres 3 Jilid. S-Gravenhage: Nijhoff, 1886.
- Bowen, John R. *Religions in Practice*. Boston: Allyn and Bacon, 2002.
- Braudel, Fernand. *On History*. Chicago: Univ. of Chicago, 1980.
 *The Perspective of the World*. New York: Harper & Row, 1984.
- Broersma, R. "Medeelingen over de eilanden van het Sultanaat Boetoen', *Koloniaal Tijdschrift*, XIX (1930): 26-38.

- Brown, C.C., trans. *Sejarah Melayu, or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford UP, 1970.
- Bruner, Edward M. "The Expression of Ethnicity in Indonesia", *Urban Ethnicity*. A. Cohen, ed., London: Tavistock, 1974.
 *Text, Play, and Stories* (ed.). Washington, DC: American Anthropological Association, 1984.
 *Culture on Tour*. Chicago: Univ. of Chicago, 2005.
- Canetti, Elias. *Crowds and Power*. New York: Farrar Straus Giroux, 1988.
- Cassirer, Ernst. *Kant's Life and Thought*. New Haven: Yale UP, 1981.
- Chaudhuri, K.N. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge UP, 1985.
- Clark, Katerina and Michael Holquist. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1984.
- Cohen, Abner, ed. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974.
- Collier, Jane and Michelle Z. Rosaldo. 'Politics and Gender in Simple Societies,' in *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S. Ortner and H. Whitehead, eds. Cambridge: Cambridge UP, 1980.
- Comaroff, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: Univ. of Chicago, 1994.
- Corpus Diplomaticum. *Corpus Diplomaticum*. S-Graven: Nijhoff, 1907.
- Cortesao, Armando, ed. and trans. *The Suma Oriental Tome Pires dan the book of Francisco Rodrigues*. London: Hakluyt Society, 1944.
- Crowley, J. "Japanese Army Factionalism in the Early 1930's," *The Journal of Asian Studies* 21 (1958): 309-326.
- Daghregister 1624-1669. Dagregister gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India*. 18 vols. s-Gravenhage: Nijhoff, 1888-1931.
- Dick, Howard W. 'Perahu shipping in eastern Indonesia,' Part I, *Bulletin of Indonesian Economic Studies* II: 2 (1975): 69-107.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus*. Chicago: Univ. of Chicago, 1980.
- Durkheim, Emile. *Education and Sociology*. New York: Free Press, 1956.
 *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin, 1974.
 *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press, 1980.
 *Suicide: A Study in Sociologi*. London: Allen & Unwin, 1980.

- Durrell, Lawrence. *Clea*. New York: Washington Square Press, 1961.
- Errington, Sherly. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1989.
- Fox, James. "For good and sufficient reasons": an examination of early Dutch East India Company ordinances on slaves and slavery, *Slavery, Bondage, and dependency in Southeast Asia*. A. Reid, ed. St. Lucia, Queensland: Univ. of Queensland, 1983.
- *Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies*. Leiden: Pidato Pengukuhan sebagai Guru Besar Universitas Leiden. 1988.
- Foucault, Michael. *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- 'Body/Power,' *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1980.
- "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Gordon Burchell and Miller, eds. Chicago: Univ. of Chicago, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1994.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: Free Press, 1960.
- *Paddlers and Princes*. New York: Basic Books, 1966.
- 'The Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973a.
- 'Religion as a Cultural System,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973b.
- 'Person, Time and Conduct in Bali,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973c.
- 'The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973d.
- 'Ideology as a Cultural System,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973e.
- 'The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973f.
- 'Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973g.
- "On the Nature of Anthropological Understanding," *American Scientist*, 63:1 (1974): 47-53.
- *Blurred Genres*. New York: Basic Books, 1980.
- *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1980a.
- Gellner, Ernest. *Concepts and Society. Transactions Fifth World Congress of Sociology*. Washington, 1961.
- Generale Missiven. Generale Missiven van gouverneurs-generaal en rade aan heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*. s-Gravenhage: Nijhoff, 1960-1985.

- Giddens, Anthony. "Power" in the writing of Talcott Parsons', *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books, 1977.
 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: Univ. of California, 1977.
 *The Constitution of Society*. Berkeley: Univ. of California, 1984.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the prison notebooks*. Q. Hoare, Q and G Nowell-Smith, eds. New York: International Publishers, 1971.
- Hall, Stuart. 'Introduction: Who Needs Identity?', *Questions of Cultural Identity*. S. Hall and P. Gay, eds. London: Sage, 1996.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Penguin Books, 1984.
- Holquist, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his world*. London: Routledge, 1990.
- Howe, L.E.A. 'The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time', *Man*, 16: 2 (June 1981): 220-234.
- Iqbal, Muhammad Zafar. *Kafilah Budaya*. Jakarta: Penerbit Citra, 2006.
- Josselin de Jong, P.E. de, ed. *Structural Anthropology in the Netherlands*. Leiden: KITLV, 1977.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith, trans. New York: St. Martin's Press, 1965.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1981.
- Langer, Susanne K. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1969.
- Leach, Edmund
 1990 'Aryan Invasions over Four Millenia', in *Culture Through Time*. E. Ohnuki-Tierney, ed. Stanford: Stanford University Press
- Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.
 *The Savage Mind*. Chicago: Univ. of Chicago, 1966.
 *The Elementary Structure of Kinship*. London: Social Science Paperback, 1968.
 *The Raw and the Cooked*. London: Cape, 1968.
 *Structural Anthropology*, vol. II, Chicago: Univ. of Chicago, 1977.
- Levy-Bruhl, Lucien. *Primitive Mentality*. London: Routledge, 1923.
 *How Natives Think*. New York: Penguin Books, 1926.
- Lewis, I.M., ed. *History and Social Anthropology*. London: Tavistock Publications, 1970.

- Li, Tania M. “*Masyarakat Adat, Difference and the Limits of Recognition in Indonesia’s Forest, Race, Nature and the Politics of Difference*.” D.S. Moore, Jake Kosek, and Anand Pandian, eds. Durham: Duke UP, 2003.
- “Environment, Indigeneity, and Transnationalism”, in *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movement*. Richard Peet and Michael Watts, eds. Second Edition, London: Routledge, 2003.
- Ligtvoet, A. ‘Beschrijving en geschiedenis van Boeton’. *BKI* 26 (1878): 1-112
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. 3 vols, Jakarta: Gramedia, 2005.
- Lukacs, Georg. *Theory of Novel*. New York: Merlin, 1970.
- Malinowski, Bronislaw. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven: Yale UP, 1945.
- *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday Anchor Book, 1955.
- Manarfa, La Ode. *Boeton en haar standenstelsel*. Leiden: Skripsi doktorandus Universitas Leiden, 1948.
- Manzoor, Parvez
1990 “Islamic Liberalism and Beyond,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 7:1 (1990): 77-85.
- Menzies, Gavin. *1421 Saat China Menemukan Dunia*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1969.
- Moore, Donald S. ‘Marxism, Culture, and Political Ecology: Environmental Struggles in Zimbabwe’s Eastern Highlands,’ *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movement*. R. Peet and M. Watts, eds. First Edition, New York: Routledge, 1996.
- Mulyana, Slamet. *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Nietzsche, Friedrich W. *The Will to Power*. W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, eds. New York: Random House, 1966.
- Ortner, Sherry B. *Sherpas Through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge UP, 1978.
- Ossenbrugen, F.D.E. van. “Java’s monca-pat: Origins of a Primitive Classification System”, *Structural Anthropology in the Netherlands*. P.E. de Josselin de Jong, ed. Leiden: KITLV, 1977.
- Parsons, Talcott. *Structure of Social Action*. New York: Free Press, 1975.
- *Social System*. New York: Free Press, 1975.
- Parson, Talcott and E.A. Shills, eds. *Towards a General Theory of Action*. New York: Free Press, 1962.

- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers*. C. Hartshorne and P. Weiss, eds. Cambridge, MA: Harvard UP, 1958.
- Pelras, Christian. *Manusia Bugis*, Jakarta: Nalar, 2006.
- Percy, W. "Metaphor as Mistake," *The Sewanee Review* 66 (1958): 79-99
- Pigeaud, Theodore G. Th
1960 *Nagarakertagama – Java in the XIVth Century : A Study in Cultural History: The Nagarakertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD*, 3 Jilid, The Hague: Martinus Nijhoff
- Radcliffe-Brown, A.R. *Method in Social Anthropology*. Chicago: Univ. of Chicago, 1966.
- Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce*. New Haven: Yale UP, 1993.
..... *dari Ekspansi hingga Krisis*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Ricoeur, Paul. *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*. Oxford: Oxford UP, 1980.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. New York: Everyman's Library, 1973.
- Rudyansjah, Tony. 'Kaomu, Walaka dan Pappara: Satu kajian mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio', *Berita Antropologi* 52 (1997): 44-53
- Rutherford, Danilyn. *Raiding the Land of the Foreigner*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 2003.
- Saifuddin, Achmad F. *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Sahlins, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: Univ. of Michigan, 1981.
..... *Islands of History*. Chicago: Univ. of Chicago, 1985.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- Schoorl, Jim W. "Power, ideology and change in the early state of Buton.", *Fifth Dutch-Indonesian Historical Congress*, The Netherlands, 23-27 June 1986
- Schoorl, Pim. *Masyarakat, Sejarah dan Budaya Buton*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003.

- Silverstein, Michael. "Shifter, Linguistic Categories and Cultural Description," *Meaning in Anthropology*. Eds. Keith Basso and H. Selby. Albuquerque: Univ. of New Mexico, 1976.
- 'On the pragmatic 'poetry' of prose: parallelism, repetition, and cohesive structure in the time course of dyadic conversation,' *Meaning, form and use in context: linguistic applications*. Ed. Deborah Schiffrin, 1984.
- Smith, M.G. *Government in Zazzau*. London: Oxford UP, 1962.
- Southon, Michael. *The Navel of the Perahu: meaning and values of in the maritime trading economy of a Butonese village*, Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, the Australian National University, 1995.
- Stapel, F. W. *Het Bongaais verdrag*. Groningen: Wolters, 1922.
- Tambiah, Stanley J. 'The Galactic Polity in Southeast Asia', *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard UP, 1985.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner's, 1971.
- Tibbetts, G.R. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia*. Leiden: KITLV, 1979.
- Turner, Jonathan H. 'Anthony Giddens' Structuration Theory', *The Structure of Sociological Theory*. Jonathan H. Turner. Belmont: Wadsworth Publishing, 1998.
- Turner, Terence. *Ethno-ethno History: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*. Unpublished manuscript. 1985.
- Valeri, Valerio. *Diarchy and History in Hawaii and Tonga*. Unpublished manuscript. n.d.
- 'Death in Heaven: Myth and Rites of Kinship in Tongan Kingship', *History and Anthropology* 4. Ed. Jean-Claude Galey. 1989.
- 'Constitutive History: Genealogy and Narrative in the Legitimation of Hawaiian Kingship,' *Culture Through Time*. Ed. Emiko Ohnuki-Tierney. Stanford: Stanford UP, 1990.
- Vansina, Jan. "Culture through Time", *A handbook of Method in Cultural Anthropology*. Ed. R. Naroll and R. Cohen. New York: Natural History Press, 1970.
- *Oral Tradition as History*. Madison: Univ. of Wisconsin, 1985.
- Vickers, Adrian. 'Balinese Texts and Historiography', *History and Theory*, xxix :2 (1990): 158-178.
- Volosinov, Valentin Nikolaevic. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1986.

- Vonk, H.W. *Memorie Assistent Resident Boetoen en Laiwoei, Nota betreffende het zelfbestuurend landschap Boetoen*. Naskah ketikan, tersedia di perpustakaan Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, 1937.
- Weber, Max. *Essays in Sociology*. New York: Free Press, 1946.
 *Economy and Society*. Berkeley: Univ. of California, 1978.
 *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. New York: Free Press, 1981.
- Wolf, Eric R. *Pathways of Power*. Berkeley: Univ. of California, 2001.
- Wolters, O.W. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1970.
- Yunus, Abd. Rahim. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada abad ke-19*. Jakarta: INIS, 1995.
- Zahari, Abdul Mulku. *Sejarah dan Adat Fij Darul Butuni (Buton)*, 3 vols. Jakarta: Depdikbud RI, 1977.
 Darul Butuni: Sejarah dan Adatnya. Unpublished manuscript. 1980.
 Sejarah Masuknya Islam. Unpublished manuscript. n.d.
- Zubaida, Sami. 'Component of Popular Culture in the Middle East,' *Mass Culture, Populer Culture and Social Life in the Middle East*. Eds. G. Stauth and Sami Zubaida. Boulder, Colorado: Westview Press, 1987.
- Zuhdi, Susanto. *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Butun Abad XVII-XVIII*. Disertasi Universitas Indonesia, 1999.

CURRICULUM VITAE

NAMA : TONY RUDYANSJAH
 Tempat / Tanggal Lahir : Banjarmasin, 20 Agustus 1957
 Ibu : Hj. Nurilmala
 Ayah : H. Azidinsyah, SH
 Isteri : Mieke Zuraida, S.E.
 Anak : 1. Natasya Soraya Syahrizad, BA
 2. M. Emilio Valeri
 Alamat: Jl.Cakra Raya Blok L No.3, Limo, Depok 16515, Indonesia
 Telepon : 021-7531688
 Cell. Phone : +62811843703
 Faximile : 021-7531688
 e-mail : tony_rudyansyah@yahoo.com

RIWAYAT PENDIDIKAN TINGGI

1. (S-1) Antropologi dari Fakultas Sastra, Universitas Indonesia 1983
2. Mengikuti training program pascasarjana dalam bidang Antropologi di Universitas Leiden, Belanda, 1983-1986
3. (S-2) bidang Antropologi dari Program Pascasarjana Universitas Indonesia 1987
4. Mengikuti (S-3) bidang Antropologi pada Program Pascasarjana Universitas Chicago, USA, 1988
5. Mengikuti (S-3) bidang Antropologi pada Program Pascasarjana Universitas Indonesia 2005

LOKAKARYA DAN KONFERENSI

1. Menyampaikan satu makalah dalam ‘the International Workshop on Balinese State and Society’, Universitas Leiden, Belanda, April 1986.

2. Menyampaikan satu makalah dalam “the Conference on the Role of Science and Technology for the Indonesian National Development”, Ohio Univesity, Athens, Ohio, USA, September 1989.
3. Peserta dalam “the International Workshop on Artistic Representation in Social Action: the case of Bali”, Princeton University, Princeton, New Jersey, USA, Juli 1989.
4. Menyampaikan satu makalah dalam “the Conference on the Role of the Private Sector and Government in the Strengthening National Resilience”, Iowa University, Ames, Iowa, USA, Agustus 1991.
5. Peserta dalam Seminar “On Adding Value and Free Trade Era”, Asosiasi Manejer Indonesia, cabang Bandung, April 1996.
6. Peserta dalam “Certificate in Training and Development”, Institute of Personal & Development, London, UK, June 1996

PENGUASAAN BAHASA ASING

1. Bahasa Belanda
2. Bahasa Inggris

RIWAYAT PEKERJAAN

1. Staf Pengajar FSUI, Jakarta 1987-1996
2. R&D Manager Yayasan Pendidikan Bank Bali, Jakarta 1996-1998
3. General Manager dalam unit Business Development pada Yayasan Kesejahteraan Karyawan Bank Bali, Jakarta 1998-2000
4. Direktur CyberMedia College, Jakarta 2000-2003
5. Direktur Konsepsualisasi Sacred Bridge Foundation, Jakarta 2002-2005
6. Ketua Forum Kajian Antropologi Indonesia, Jakarta 2004-2006
7. Direktur Eksekutif Yayasan Titian Budaya, Jakarta 2005 - sekarang
8. Staf Pengajar tidak tetap pada Departemen Antropologi, FISIP-UI, 2006-sekarang

PENELITIAN TERAKHIR

1. “Identifikasi Makna Borobudur bagi komunitas di sekitar Borobudur”, Magelang, Jawa Tengah, Agustus - November 2003
2. “Penguatan Kelembagaan Lokal dalam turut memelihara Borobudur sebagai Warisan Budaya Dunia”, Magelang, Jawa Tengah, Juni - Juli 2004
3. “Identifikasi cara-cara pranata-pranata lokal mengatasi dampak bencana Tsunami Aceh di provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Maret - Mei 2005
4. “Identifikasi Strategi penggunaan “lahan tidur” oleh komunitas petani di desa Grogol, Limo, Depok, 2006

BEBERAPA PUBLIKASI

1. “Kaomu, Walaka dan Papara: satu kajian mengenai struktur sosial dan ideologi kekuasaan di kesultanan Wolio”, Jakarta: *Berita Antropologi* nomor 52, 1997
2. “Rekonstruksi Aceh, di Mana Kebudayaannya?”, dalam *Kompas*, Sabtu, 9 Juli 2005, halaman 14
3. “Terorisme, Harapan Sia-sia Meraih Keadilan”, dalam *Kompas*, Sabtu, 30 Juli 2005, halaman 14
4. “Keutuhan NKRI, Pendidikan Nasional dan Dialog Budaya” dalam *Kompas*, Sabtu, 3 September 2005, halaman 14
5. “Radikalisme, Globalisasi dan Krisis Kemanusiaan” dalam *Kompas*, Sabtu, 22 Oktober 2005, halaman 14

BEBERAPA AKTIVITAS SOSIAL

1. Ketua riset dari kegiatan “Repositioning Borobudur: building its authenticity through community development” – satu program pemberdayaan masyarakat dari UNESCO, Magelang, Jawa Tengah, November 2003 – January 2004
2. Direktur proyek pada kegiatan “Building the Significance of Borobudur Temple through community Empowerment” –satu program pemberdayaan masyarakat dari UNESCO, Magelang, Jawa Tengah, Juni – Juli 2004
3. Direktur Proyek pada kegiatan “The Rise of the Tsunami Children: Cultural and Psychotherapeutic Healing Action for the Children in Nanggroe Aceh

Darussalam”- satu program pemberdayaan masyarakat dari UNESCO, Banda Aceh, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, April – Mei 2005

