



UNIVERSITAS INDONESIA

**REPRODUKSI STEREOTIPE
DAN RESISTENSI ORANG KATOBENGKE
DALAM STRUKTUR MASYARAKAT BUTON**

DISERTASI

**TASRIFIN TAHARA
NPM: 8905712087**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM STUDI PASCASARJANA
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
DEPOK, OKTOBER 2010**



UNIVERSITAS INDONESIA

**REPRODUKSI STEREOTIPE
DAN RESISTENSI ORANG KATOBENGKE
DALAM STRUKTUR MASYARAKAT BUTON**

DISERTASI

Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Doktor
Dalam Bidang Antropologi

**TASRIFIN TAHARA
NPM: 8905712087**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM STUDI PASCASARJANA
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
DEPOK, OKTOBER 2010**

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa disertasi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 15 Oktober 2010

Tasrifin Tahara

PERNYATAAN ORISINALITAS

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

Nama : Tasrifin Tahara
NPM : 8905712087

Tanda Tangan :

Tanggal : 15 Oktober 2010

Tanda Persetujuan Pembimbing Disertasi

Nama : Tasrifin Tahara

NPM : 8905712087

Judul : REPRODUKSI STEREOTIPE DAN RESISTENSI ORANG
KATOBENGKE DALAM STRUKTUR MASYARAKAT BUTON



Promotor

Prof. Dr. Robert M.Z. Lawang
NIP. 194510011977021001

Ko-Promotor

Iwan Tjitradjaja, Ph.D
NIP. 195808151982031005

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

JUDUL :

**REPRODUKSI STEREOTIPE
DAN RESISTENSI ORANG KATOBENGKE
DALAM STRUKTUR MASYARAKAT BUTON**

Oleh :

TASRIFIN TAHARA
NPM : 8905712087

Promotor :

Prof. Dr. Robert M.Z. Lawang
NIP. 194510011977021001

Ko-Promotor :

Iwan Tjitradjaja, Ph.D
NIP. 195808151982031005

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

Prof. Dr. Sulistyowati Irianto
NIP. 196012011987032002

KATA PENGANTAR

DISERTASI ini adalah mengkaji reproduksi stereotipe dan resistensi orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Tujuan utama penelitian antropologis ini adalah untuk mengkaji bagaimana stereotipe sebagai isu yang hadir dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton di Kota Bau-Bau. Kelompok lapis atas masa Kesultanan Buton (baca: *kaomu-walaka*) mereproduksi stereotipe dalam rangka mempertahankan kekuasaan, privilese dan prestise orang Katobengke sebagai representasi kelompok lapis bawah.

Antropologi secara tradisional memadam stereotipe sebagai “hal yang wajar” dan “melekat pada” batas-batas sosial antar kolektif (ras, etnik, golongan, dan sebagainya) sehingga isu stereotipe tidak mendapat perlakuan khusus dalam etnografi. Ketertarikan saya untuk melakukan penelitian ini bermula ketika saya pulang kampung masih saja ada anggapan-anggapan yang merendahkan orang Katobengke sama seperti situasi masa Kesultanan Buton. Padahal kita sudah hidup di alam demokrasi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dalam kurun waktu 65 tahun. Oleh karena itu melalui penelitian ini, saya berusaha memberi kesadaran kepada semua kelompok dalam struktur masyarakat Buton bahwa perlunya melihat kembali dengan cara pandang bahwa semua kelompok memiliki hak dan peluang yang sama dalam posisi sosial tertentu. Oleh karena itu penelitian ini saya persembahkan pada segenap lapisan sosial masyarakat Buton, khususnya orang Katobengke sebagai kelompok lapis bawah masa kesultanan, agar dalam konteks kekinian suara mereka dan melihat masalah pada konteks yang sebenarnya. Saya yakin jika stereotipe ini terus menerus direproduksi maka tidak menutup kemungkinan konflik akan terjadi dan ujung-ujungnya adalah pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM). Namun dengan kondisi sosial budaya masyarakat Buton yang member apreseasi terhadap setiap kelompok sosial, maka saya yakin masyarakat Buton bisa hidup berdampingan secara harmonis dan berkelanjutan. Apalagi nilai-nilai budaya *pobinci-binciki kuli* yang kemudian dijabarkan dengan nilai “*pomaemaeka, poma-maasiaka, popia-piara, poangka-angkataka*” masih ada dalam sanubari masyarakat Buton.

Dengan pendekatan antropologis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman isu stereotipe antar lapis sosial yang selalu hadir dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton. Pendekatan dinamika stratifikasi sebagaimana diperkenalkan oleh sosiolog Max Weber, Gerhard E Lenski, dan Robert MZ Lawang yang menekankan pada distribusi dimensi kekuasaan, privilese, dan prestise sebagai instrumen utama dalam menyoroti perubahan struktur sosial. Tidak hanya ketiga ahli tersebut, seiring dengan dinamika perubahan masyarakat yang begitu cepat maka saya juga menggunakan pendekatan interkasionisme simbolik. Selanjutnya, reproduksi stereotipe sebagai isu utama dalam penelitian ini, sebagai strategi kelompok penguasa dalam mempertahankan kekuasaan, privilese, dan prestise. Untuk menyoroti isu ini, saya menggunakan pendekatan antropologi yang dikenal dengan *Anthropology of Experience* yang diperkenalkan oleh Edward Bruner, dan bagaimana stereotipe direproduksi dalam berbagai kesempatan, saya menggunakan pendekatan Bourdieu dalam bukunya *Homo Academicus*. Di dalam proses tersebut, kelompok yang disematkan stereotipe berusaha melawan definisi sosial terhadap mereka dan menggunakan kalkulasi budaya dalam rangka resistensi terhadap kelompok yang mendominasi. Tujuan akhir penelitian ini adalah merumuskan dan merefleksikan keseluruhan proses tersebut ke dalam kesimpulan.

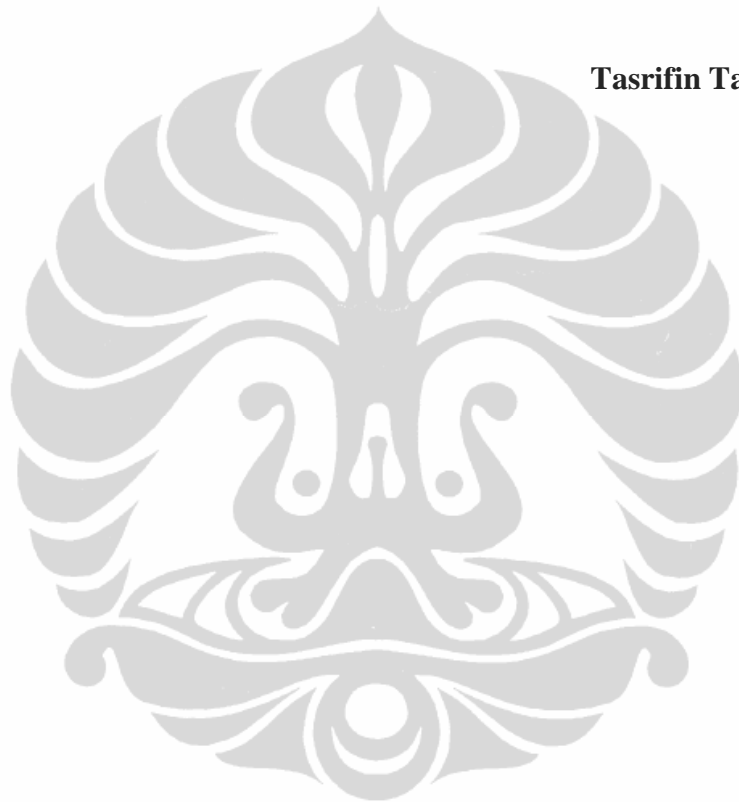
Disertasi ini pada dasarnya disusun sesuai dengan urutan pemikiran dalam konsep konstruksi makna. Susunan terdiri dari enam bab, terdiri dari Bab 1 berisi catatan awal tentang pengorganisasian disertasi ini, Bab 2 berisi uraian tentang sistem pelapisan sosial masyarakat Buton sebagai informasi awal terbentuknya stereotipe yang menjadi fokus utama penelitian ini, Bab 3 berisi uraian umum tentang orang Katobengke dan keseharian mereka, Bab 4 berisi keseharian orang Katobengke sebagai catatan atau kasus bagaimana stereotipe direproduksi dalam struktur masyarakat Buton, bab 5 berisi resistensi orang Katobengke atas stereotipe atas mereka sebagai pola menuju perubahan struktur, dan bab 6 adalah penutup, yang merupakan kesimpulan dan implikasi teoritis pada disertasi ini.

Akhir kata, penelitian mengenai reproduksi stereotipe dan perlawanan orang Katobengke dalam struktur masyarakat sebenarnya adalah upaya memahami suatu fenomena sosial dalam konteks sosial dan waktu tertentu.

Dengan demikian, stereotipe sebagai strategi mempertahankan kekuasaan, privilese, dan prestise dalam kontestasi antar lapis sosial Selain membentuk budaya antar lapis sosial, penelitian antropologi ini dapat menuntun masyarakat ke arah kehidupan yang lebih baik, khususnya dalam hal kehidupan majemuk antar lapis sosial.

Depok, 15 Oktober 2010

Tasrifin Tahara



UCAPAN TERIMA KASIH

PUJI syukur saya panjatkan kehadirat Allah SWT karena atas kehendakNya pulalah sehingga naskah disertasi ini dapat diselesaikan, meskipun tak luput dari berbagai kekurangannya. Disertasi ini dimaksudkan untuk memenuhi sebagian persyaratan guna mencapai Gelar Doktor pada Program Pascasarjana Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

Sejak diterima sebagai mahasiswa Program Doktor pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia pada tahun 2006 hingga akhir-akhir ini, saya telah memperoleh banyak sekali bantuan dari berbagai pihak, baik berupa materil maupun nonmateril. Untuk segenap bantuan tersebut, pada kesempatan yang berbahagia ini saya menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih tak terhingga kepada masing-masing:

1. Bapak Prof. Dr. Gumilar Rusliwa Soemantri (Rektor Universitas Indonesia), Bapak. Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, M.Sc (Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia) yang telah memberikan kesempatan kepada saya untuk menggali dan menimba ilmu pada Program Pascasarjana Antropologi.
2. Ibu Prof. Dr. Sulistyowati Irianto Ketua Program Pascasarjana Antropologi sekaligus ketua penguji dan Bapak Dr. Tony Rudyansjah selaku Sekretaris Program Pascasarjana Antropologi sekaligus anggota penguji yang telah banyak memberikan saya pemahaman secara akademik tentang masyarakat Buton khususnya tentang *kamia* sebagai tema penting dalam kontestasi kekuasaan masyarakat Buton.
3. Bapak Prof. Dr. Robert MZ. Lawang selaku Promotor saya, yang di tengah-tengah kesibukannya bersedia meluangkan banyak waktunya memberikan bimbingan dengan penuh perhatian, kesabaran, ketekunan, dan ketelitian.
4. Bapak Iwan Tjitradjaja, Ph.D selaku Ko-Promotor, yang di tengah-tengah kesibukannya bersedia meluangkan banyak waktunya memberikan bimbingan dengan penuh perhatian, kesabaran, ketekunan, ketelitian, dan selalu membangkitkan motivasi, sikap optimisme dan kesabaran menghadapi berbagai hambatan.

5. Bapak Prof. Dr. Muhammad Mustofa selaku ketua penguji yang telah memberikan saran dan kritikan yang bermanfaat demi perbaikan disertasi ini.
6. Bapak Prof. Achmad Fedyani Saifuddin, Ph.D selalu anggota penguji yang telah memberikan saran dan kritikan yang bermanfaat demi perbaikan disertasi ini
7. Bapak Blair Palmer, Ph.D selaku penguji eksternal yang telah banyak memberikan pelbagai kritikan dan masukan yang sangat konstruktif berkenaan perubahan status lama dan status baru dalam struktur masyarakat Buton.
8. Bapak Prof. Dr. dr. Idrus A Paturusi, Sp.B, Sp.BO (Rektor Universitas Hasanuddin), Bapak Prof. Dr. H. Hamka Naping, MA (Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UNHAS), Deddy Tikson, Ph.D (Dekan Fisip Universitas Hasanuddin sebelumnya), yang telah mengizinkan saya meninggalkan tugas sehari-hari selaku staf pengajar pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin.
9. Bapak Drs. MZ. Amirul Tamim, M.Si (Walikota Bau-Bau) yang telah memberikan dorongan moril dan bantuan material selama saya menyelesaikan studi.
10. Para kolega di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin, khususnya Jurusan Antropologi: Dr. Mungsi Lampe, M.A, (Ketua Jurusan Antropologi), Prof. Dr. Supriadi Hamdat, M.A, (Sekretaris Jurusan Antropologi), Prof. Dr. Pawennari Hijjang, M.A., Prof. Dr. Hamka Naping, MA, Dr. H. Mahmud Tang, MA, Prof. Nurul Ilmi Idrus, Ph.D., Prof. Dr. Yamin Sani, M.S., Dra. Hj. Nurhadelia, M.Si, Dr. Muhammad Basir Said, M.A, Drs. Ansar Arifin, M.S, Drs. Yahya Kadir, M.A., dan Muh. Neil, S.Sos, M.Si, serta adik Ismail dan Ica atas dorongan dan doanya untuk menyelesaikan studi ini secepatnya.
11. Rekan staf dosen Universitas Hasanuddin asal Buton Bapak Prof. Dr. Sumbangan Baja, M.Phil, Drs. Yusri Zamhuri, MA, Muliadi Mau, S.Sos, M.Si, Musran Munizu, SE, M.Si, Suhardiman Syamsu, S.Sos, M.Si, Ishaq Rahman, S.IP, M.Si, dan Ruslan La Ane, SKM, MPH atas dorongan dan doanya selama saya menyelesaikan studi.

12. Mba Tina, Mba Wiwin, Mba Wati dan Mas Tomy (Bagian Akademik Program Pascasarjana Antropologi Fisip UI)
13. Senior saya asal Buton Bapak Drs. AS Tamrin, MH, Dr. Ir. H. Mudjur Muif, MS.PSL, Dr. Ruslan Rahman, dan Darwin Ismail, S.Si, M.Si serta teman-teman asal Buton Abdul Rajab, ST, M.Si, Munjin Safit, ST, Darfito Pado, ST, Yusran Darmawan, S.Sos, M.Si, Adnan Muhudi, ST, Rahmat Mualim, S.ST.Pi, M.Si., Marsudi Asinu, SE, M.Si, Jamal Harimuddin, S.Si, M.Si, Aslan Irunsa, S.Si, Fauzan Syahid, S.Kom dan teman-teman RESPECT di Bau-Bau atas segala bantuannya dan dukungan selama saya studi.
14. Saudara-saudaraku kakak Marlina Tahara, SPd, Marminah Tahara, SPd, Marsinah Tahara, Ir. Taslimin Tahara, Marfiah Tahara, Tasjiddin Tahara, serta kedua adik saya Martimah Tahara, SPt, dan Martijah Tahara, SIP yang telah membantu, kompak dalam kebersamaan dengan serba keterbatasan kami sejak masa kecil.
15. Bapak Drs. Muhamad Amaludin, M.Si selaku Camat Betoambari yang telah bersedia membantu dan memberikan informasi selama saya melakukan penelitian. Ibu Dian Anggraini, S.Hut selaku Ketua KPU Kota Bau-Bau yang telah bersedia membantu memberikan data-data hasil pemilihan legislatif di Dapil I Kecamatan Murhum-Betoambari. Selain itu, ucapan yang sama saya haturkan kepada Bapak Lurah Katobengke, Lurah Lipu, Lurah Waborobo, dan Lurah Sulaa, atas segala jasa pelayanannya, khususnya dalam kesediaan memberikan informasi dan data sekunder yang dibutuhkan bagi penulisan disertasi ini.
16. Para informan selama melakukan penelitian khususnya Tokoh Masyarakat Buton dan tokoh masyarakat Katobengke Bapak La Zia, Parabela Katobengke, Drs. La Kaju, La Kamba, S.Ag, dan Rusli, ST, M.Si atas jasa-jasa mereka memberikan informasi secukupnya tanpa rasa jenuh, menerima saya untuk melakukan wawancara di rumah dan kantor setiap waktu kunjungan penelitian, bahkan bersedia menngantar saya ke perkampungan Lipu Morikana dan mengizinkan saya untuk mengikuti beberapa ritual atau

upacara adat orang Katobengke dalam rangka melakukan pengamatan pada penelitian ini.

17. Teriring pula terima kasih kepada yang tercinta, istri saya, Laila, SE, atas jasanya yang tak terhitung, terutama dalam melakukan tugas dan kewajiban sebagai ibu rumah tangga. Demikian pula sembah sujud anakda kepada ayahanda Almarhum La Tahara, ibunda Sitti Maryam, bapak dan ibu mertua Drs. H. Muchtasar Ntewo dan Hajjah Anneke Ibrahim serta kakak-kakak dan adik-adik ipar sekeluarga, berkat doa restu mereka sehingga saya dapat merampungkan studi ini.

Semoga semua pihak, baik yang disebutkan maupun yang tidak disebutkan secara khusus, mendapatkan imbalan pahala dari Allah SWT. Akhirnya, betapapun kecilnya, saya berharap kiranya disertasi ini bisa memberikan manfaatnya, baik untuk kepentingan akademik maupun kegunaan praktisnya.

Depok, 15 Oktober 2010

Tasrifin Tahara

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

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

Nama : Tasrifin Tahara
NPM : 8905712087
Program Studi : Pascasarjana
Departemen : Antropologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis karya : Disertasi

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

**REPRODUKSI STEREOTIPE
DAN RESISTENSI ORANG KATOBENGKE
DALAM STRUKTUR MASYARAKAT BUTON**

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 memublikasikan tugas akhir 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 Oktober 2010

Yang menyatakan,

(Tasrifin Tahara)

ABSTRAK

Nama : Tasrifin Tahara
Program Studi : Pascasarjana Antropologi
Judul : REPRODUKSI STEREOTIPE DAN RESISTENSI ORANG
KATOBENGKE DALAM STRUKTUR MASYARAKAT
BUTON

Disertasi ini mengkaji bagaimana stereotipe direproduksi oleh kelompok *kaomu-walaka* terhadap orang Katobengke sebagai kelompok *papara* dalam berbagai kesempatan. Pada masa Kesultanan Wolio, kelompok *kaomu* dan *walaka* sebagai kelas dominan melakukan *distinction* terhadap orang Katobengke sebagai kelompok lapis bawah atau didominasi. *Distinction* ini mengacu pada ciri-ciri yang membedakan kelompok *kaomu-walaka* dengan orang Katobengke sebagai proses produksi stereotipe sebagai strategi kekuasaan. Sebagai kelompok yang pernah berkuasa pada masa Kesultanan Wolio (eksekutif dan legislatif), ingin mempertahankan kekuasaan, privilese dan prestise dengan stereotipe orang Katobengke kotor dan bau, bodoh, kuat makan, lebar kaki, dan budak (*batua*) sebagai stereotipe yang bersifat internal. Bahkan pada saat ini, kelompok *kaomu-walaka* menguasai berusaha kedudukan penting dalam sistem pemerintah (walikota, camat, dan legislatif) serta pranata agama (*sara kidina*) Masjid Agung Keraton yang pengangkatan pejabatnya tetap mengacu garis keturunan (*kamia*). Sebagai kelompok yang didominasi atau disematkan stereotipe, orang Katobengke berusaha melawan definisi yang diberikan kelompok *kaomu-walaka*. Bentuk-bentuk perlawanan terhadap kelompok *kaomu-walaka* berupa perlawanan terhadap sistem pengetahuan orang Wolio, resistensi lewat jalur pendidikan, resistensi dengan menggunakan simbol negara/militer, dan resistensi lewat jalur politik sebagai ruang negosiasi status orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton.

Penelitian yang dilakukan sejak Maret 2008 hingga Oktober 2009 ini merupakan penelitian etnografi yang menekankan kasus-kasus keseharian orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Penelitian ini melingkupi penelitian arsip/pustaka dan penelitian lapangan. Metode pengumpulan data menggunakan metode wawancara, pengamatan terlibat, dan analisis dokumen. Penelitian dilakukan di Kota Bau-Bau Provinsi Sulawesi Tenggara dan meluas ke beberapa wilayah seperti Kabupaten Buton, Kabupaten Buton Utara, Kota Kendari, Kota Makassar, Kota Bogor, dan Jakarta. Para informan adalah tokoh adat dan tokoh agama masyarakat Buton dan Katobengke dan orang-orang yang memiliki pengalaman memberikan stereotipe bagi orang Katobengke dan orang Katobengke baik pemuda dan beberapa orang perempuan yang berhasil secara ekonomi.

Temuan yang diperoleh adalah bahwa, 1) stratifikasi sosial masyarakat Buton masa kesultanan adalah sistem *rank* yang mengacu pada peluang untuk memperoleh kekuasaan, privilese, dan prestise sehingga menyebabkan perbedaan antar lapis sosial (*kaomu*, *walaka*, papara atau orang Katobengke) Stereotipe direproduksi dalam berbagai kesempatan sebagai strategi mempertahankan posisinya sebagai kelompok sosial lapis atas; 2) Orang Katobengke sebagai kelompok lapis bawah berusaha melawan definisi kelompok *kaomu-walaka* terhadap meereka sebagai upaya mobilitas status; dan 3) Secara umum, saat ini perubahan struktur sosial masyarakat Buton masih mencari pola baru; kelompok *kaomu-walaka* berusaha mempertahankan kekuasaan, privilese, dan prestise dengan memahami dunia sosial dengan status tradisional (*kamia*) masa kesultanan, sedangkan orang Katobengke memahami dunia sosial dengan status baru berdasarkan pendidikan, agama, dan politik.

Kata kunci : *Stratifikasi Sosial, Stereotipe, Resistensi*



ABSTRACT

Name : Tasrifin Tahara
Program : Postgraduate of Antropology
Title : Stereotyped Reproduction and Resistance Katobengke People in Buton Social Structure

This dissertation studies how the stereotypes which were reproduced by the *kaomu-walaka* group toward the Katobengke people as the *papara* group in different opportunities. In the age of Wolio Sultanate, the groups of *kaomu* and *walaka* as the dominant classes made distinction to regard the Katobengke as the low social stratification or the dominated group. This distinction referred to the characteristics which differentiated the *kaomu-walaka* group from the Katobengke group as stereotyped production process used as the strategic power. As a group which had ever governed in the era of Wolio Sultanate (executive and legislative), would like to defend their power, their privilege, and their prestige against the stereotyped Katobengke people whose characteristics internally such as: dirty, smell, eating much, wide feet, and slaves (*batua*). Even, today the *kaomu-walaka* group still occupy the important positions in the governmental system (mayor, *camat* or head of sub regency administration, and legislative members), and religious institution (*sara kidina*) of the palace ground mosque (Mesjid Agung Keraton) whose functionaries appointed based on the hereditary position (*kamia*). As the dominated group or called stereotyped people, the Katobengke try to fight against the definition which has been given by the *kaomu-walaka* group. The forms of resistance against the *kaomu-walaka* group have been done by the Katobengke people such as: resistance against the knowledge system of Wolio people, resistance against the field of education, resistance by using the state/military symbols, resistance through political field as the place of negotiation concerning the statuses/positions of Katobengke people in the Buton social structure.

The research was implemented from March 2008 until October 2009. It was the ethnographical investigation emphasizing the daily cases of Katobengke people in the Buton social structure. This research covered the library and archives studies and field work. The methods were used in data collecting, namely, interview, participant observation, and document analysis. The places of research were in South East Sulawesi Province, such as Bau-Bau city, Buton regency, North Buton regency, Kendari city, and other cities for example, Makassar, Bogor and Jakarta. The informants interviewed were the adat figures, the religious figures in both Buton and Katobengke society who could give information about the stereotypes of Katobengke people. Besides, the youth, the successful businessmen and women

of the Katobengke also were interviewed to gain the information needed in the research.

The data which have been obtained are as follows: 1) the social stratification in the age of Buton sultanate was the rank system whis was refered to the possibility to get the power, the priviledge, and prestige, which could result in the different social stratification (*kaomu*, *walaka*, and *papara* or Katobengke). The stereotypes of Katobengke were reproduced in different oppotunities as the strategy to defend the position of high social strata group; 2) the Katobengke group as the low social stratification tries to resist the definition made by the *kaomu-walaka* group as an effort for the mobilty of status; and 3) Generally speaking, nowadays the change of social structure in Buton society is still looking for a new pattern (model), the *kaomu-walaka* group has tried to defend its own power, its own priviledge, and its own prestige by rethinking its social world with its traditional status (*kamia*) in the former sultanate period, while the Katobengke group understands its social world with a new status based on an achiaved status through an element of competition in education, religion, and politics, to occupy a given position in Buton society.

Keywords : *Social Stratification, Stereotype, Resistence*

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----------|
| Surat Pernyataan Bebas Plagiarisme | iii |
| Pernyataan Orisinalitas | iv |
| Tanda Persetujuan Pembimbing Disertasi | v |
| Lembar Pengesahan Disertasi | vi |
| Kata Pengantar | vii |
| Ucapan Terima Kasih | ix |
| Pernyataan Persetujuan Publikasi Tugas Akhir Untuk Kepentingan Akademis | xiii |
| Abstrak | xv |
| <i>Abstract</i> | xvii |
| Daftar Isi | xix |
| Daftar Tabel..... | xxiii |
| Daftar Gambar | xxiv |
| Daftar Diagram..... | xxvi |
| BAB 1. PENDAHULUAN..... | 1 |
| 1.1 Latar Belakang..... | 1 |
| 1.1.1 Orang Buton, Heterogenitas, dan Dinamika Internal . | 13 |
| 1.1.2 Sejarah yang Terabaikan..... | 16 |
| 1.2 Masalah Penelitian..... | 21 |
| 1.3 Tujuan Penelitian..... | 23 |
| 1.4 Kerangka Konseptual | 23 |
| 1.4.1 Konsep Stratifikasi Sosial | 23 |
| 1.4.2 Stratifikasi Sosial Masyarakat Buton..... | 28 |
| 1.5 Metode Penelitian..... | 39 |
| 1.5.1 Proses Memasuki Setting..... | 39 |
| 1.5.2 Subyek Penelitian..... | 41 |
| 1.5.3 Setting Penelitian | 42 |
| 1.5.4 Waktu Penelitian..... | 43 |
| 1.5.5 Teknik Pengumpulan Data..... | 44 |
| 1.6 Sistematika Penulisan..... | 45 |
| BAB 2. STRATIFIKASI SOSIAL MASYARAKAT BUTON: PROSES PRODUKSI STEREOTIPE..... | 47 |
| 2.1 Letak dan Keadaan Alam | 47 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 2.2 | Asal Usul Orang Buton | 55 |
| 2.3 | Pranata Sosial | 60 |
| 2.3.1 | Agama dan Kepercayaan | 60 |
| 2.3.2 | Sistem Kekerabatan | 64 |
| 2.3.3 | Sistem Perkawinan | 66 |
| 2.3.3.1 | Sistem Perkawinan <i>Pobaisa</i> | 69 |
| 2.3.3.2 | Sistem Perkawinan <i>Popalaisaka</i> | 72 |
| 2.3.3.3 | Sistem Perkawinan <i>Uncura</i> | 73 |
| 2.3.3.4 | Sistem Perkawinan <i>Humbuni</i> | 74 |
| 2.4 | Sistem Kepemilikan Tanah | 74 |
| 2.4.1 | Tanah <i>Katampai</i> | 76 |
| 2.4.2 | Tanah <i>Turakia</i> | 78 |
| 2.4.3 | Tanah Dalam Kawasan Benteng Keraton | 79 |
| 2.4.4 | Tanah Swapraja Bebas | 80 |
| 2.4.5 | Tanah Pekuburan | 80 |
| 2.4.6 | Tanah <i>Kaombo</i> | 81 |
| 2.4.7 | Tanah <i>Yome (ome)</i> | 81 |
| 2.5 | Kesenian | 82 |
| 2.6 | Bahasa | 84 |
| 2.7 | Falsafah Hidup | 85 |
| 2.8 | Undang-Undang Pemerintahan Masa Kesultanan | 89 |
| 2.9 | Sistem Pelapisan Sosial | 92 |
| 2.10 | Posisi Kelompok <i>Kaomu-Walaka</i> Masa Kesultanan | 98 |
| 2.10.1 | Jabatan Sultan | 101 |
| 2.10.2 | Jabatan Sapati (Perdana Menteri/Wakil Sultan) | 106 |
| 2.10.3 | Jabatan Kenepulu (Menteri Kehakiman) | 107 |
| 2.10.4 | Jabatan Kapitaraja (Panglima) | 108 |
| 2.10.5 | Jabatan Bontoogena (Menteri Besar) | 108 |
| 2.10.6 | Jabatan Bonto Siolimbona (Menteri) | 110 |
| 2.10.7 | Jabatan Sabandara | 112 |
| 2.10.8 | Jabatan Kepala Distrik | 114 |
| 2.11 | Posisi Orang Katobengke Masa Kesultanan | 116 |

| | | |
|---------------|--|------------|
| 2.11.1 | <i>Papara</i> Penyangga Kesultanan | 117 |
| 2.11.2 | <i>Ama Laode - Ina Laode</i> | 120 |
| 2.11.3 | <i>Bante</i> Kesultanan Wolio | 123 |
| 2.11.4 | Laskar Pertahanan Keamanan..... | 124 |
| 2.12 | <i>Distinction</i> : Strategi Kuasa Antar Lapis Sosial..... | 126 |
| | | |
| BAB 3. | ORANG KATOBENGKE: DARI GERABAH, LADANG, HINGGA SEKTOR JASA..... | 135 |
| 3.1 | Lokasi Pemukiman | 135 |
| 3.2 | Kondisi Tanah, Tanaman, dan Iklim | 138 |
| 3.3 | Keadaan Penduduk | 143 |
| 3.4 | Agama dan Kepercayaan..... | 149 |
| 3.5 | Ritual dan Organisasi Sosial..... | 151 |
| 3.5.1 | Upacara Taturangi Lipu Morikana..... | 152 |
| 3.5.2 | Upacara Taturangi Kalampa..... | 153 |
| 3.5.3 | Upacara Adat <i>Posuo</i> | 155 |
| 3.5.4 | Kepemimpinan Tradisional | 163 |
| | | |
| BAB 4. | KONFLIK, PRASANGKA, DAN REPRODUKSI STEREOTIPE..... | 169 |
| 4.1 | Peristiwa Konflik Sosial | 169 |
| 4.1.1 | Kejadian di Pasar Wameo..... | 169 |
| 4.1.2 | Akibat Pembunuhan Polisi | 172 |
| 4.2 | Katobengke Sasaran Prasangka..... | 178 |
| 4.3 | Stereotipe: <i>Habitus</i> Antar Lapis Sosial | 181 |
| 4.3.1 | Orang Katobengke Kotor dan Bau..... | 182 |
| 4.3.2 | Orang Katobengke Bodoh..... | 188 |
| 4.3.3 | Orang Katobengke Kuat Makan | 191 |
| 4.3.4 | Orang Katobengke Kaki Lebar | 192 |
| 4.3.5 | Stereotipe Bersifat Internal: Katobengke <i>Batua</i> | 193 |
| 4.3.6 | Stereotipe Bagi Perempuan Katobengke..... | 196 |
| 4.4 | <i>Kamentea</i> :Wacana Kekerasan Simbolik..... | 199 |
| 4.5 | Proporsi Stereotipe Tertinggi: Kasus-Kasus | 201 |

| | |
|--|------------|
| 4.5.1 Insiden Ceramah Ramadhan di Sampolawa | 202 |
| 4.5.2 Posisi Duduk Saat <i>Haroa</i> | 203 |
| 4.5.3 Kawin Dengan Orang Katobengke: Kasus-Kasus..... | 205 |
| 4.6 Orang Katobengke di-PKI-kan | 209 |
| 4.7 Label Kelompok Pendatang Dalam Komunitas Katobengke | 211 |
| BAB 5. RESISTENSI MENUJU PERUBAHAN STRUKTUR..... | 215 |
| 5.1 Buton Dalam Bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia | 217 |
| 5.1.1 Perubahan Sistem Pemerintahan..... | 218 |
| 5.1.2 Perubahan Status Pemilikan Tanah..... | 226 |
| 5.2 Resistensi Dengan Metafor Status Sosial (<i>Kamia</i>)..... | 230 |
| 5.2.1 Menulis “Sejarah Dari Bawah” | 229 |
| 5.2.2 “Katobengke Bukan Orang Muna” | 234 |
| 5.2.3 “Katobengke Bukan <i>Batua</i> ” | 247 |
| 5.2.4 Status Sosial (<i>Kamia</i>) Dengan Metafor Orang Suci (<i>Sangia</i>)..... | 250 |
| 5.3 <i>Lipu Sahabae</i> : Simbol Anti Reproduksi Stereotipe..... | 253 |
| 5.4 Resistensi Lewat Jalur Pendidikan | 255 |
| 5.5 Resistensi Terhadap Sistem Pengetahuan Orang Wolio | 258 |
| 5.6 Resistensi Dengan Simbol Negara/Militer | 261 |
| 5.7 Resistensi Lewat Jalur Politik | 263 |
| 5.8 Ruang Cultural Bagi Orang Katobengke | 270 |
| BAB 6. PENUTUP | 274 |
| 6.1 Kesimpulan..... | 274 |
| 6.2 Implikasi Teoritis..... | 277 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 278 |
| LAMPIRAN..... | 286 |
| GLOSARI..... | 289 |

DAFTAR TABEL

| No. Urut | Judul | Halaman |
|----------|--|---------|
| Tabel 1. | Perbandingan Pelapisan Sosial Bangsawan Arab - Buton..... | 97 |
| Tabel 2. | Pemberian Nama Berdasarkan Golongan | 97 |
| Tabel 3. | Daftar Nama-Nama Sultan Buton..... | 103 |
| Tabel 4. | Luas Wilayah Pemukiman Orang Katobengke..... | 136 |
| Tabel 5. | Data Pangan dan Buah-Buahan di Kecamatan Betoambari..... | 140 |
| Tabel 6. | Tahapan Ritual <i>Posuo</i> Masyarakat Katobengke..... | 159 |
| Tabel 7. | Orang Katobengke yang Menduduki Jabatan/Eselon Pemerintah Kota Bau-Bau | 265 |
| Tabel 8. | Daftar Caleg Orang Katobengke..... | 266 |
| Tabel 9. | Daftar Caleg Lolos daerah Pemilihan I (Murhum-Betoambari) | 268 |

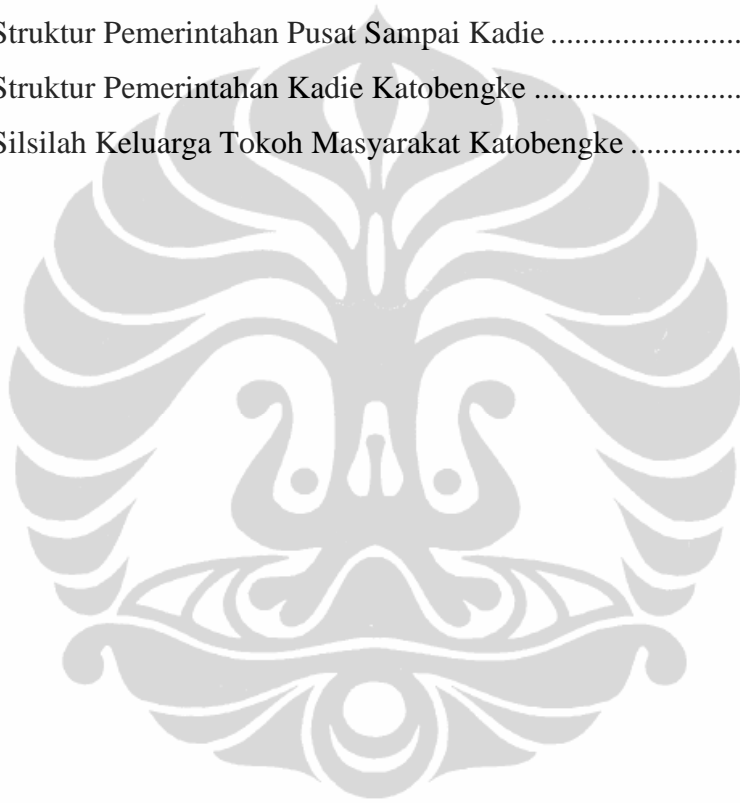
DAFTAR GAMBAR

| No. Urut | Judul | Halaman |
|------------|---|---------|
| Gambar 1. | Mesjid Tua di Burangasi | 20 |
| Gambar 2. | Lokasi Penelitian (Komunitas Katobengke)..... | 42 |
| Gambar 3. | Peta Wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara..... | 50 |
| Gambar 4. | Perahu Lambo Jenis Boti Sedang Berlabuh di Kota Bau - Bau..... | 52 |
| Gambar 5. | Peta Pergerakan Angin | 54 |
| Gambar 6. | Mesjid Agung Keraton (Simbolisasi <i>Sara Khidina</i>) | 62 |
| Gambar 7. | Sultan Buton (keenam dari kiri) dan Kabinetnya | 93 |
| Gambar 8. | Kelompok <i>Papara</i> Masa Kesultanan..... | 95 |
| Gambar 9. | Sultan (berasal dari kelompok <i>kaomu</i>) dan Kepala Distrik (berasal dari kelompok <i>kaomu/walaka</i>)..... | 100 |
| Gambar 10. | Iring-iringan Sultan Buton..... | 103 |
| Gambar 11. | Suasana Pelantikan Sultan Buton di Batu <i>popaua</i> | 111 |
| Gambar 12. | Malige Sultan Muhammad Hamidi (Sultan Buton ke-37)/ <i>Kaomu</i> (kiri): Banua Tada Abdul Rahman Kepala Distrik Batauga/ <i>Walaka</i> (kanan); Rumah Kelompok <i>Papara</i> (bawah) | 130 |
| Gambar 13. | Kompleks Pemukiman Orang Katobengke | 135 |
| Gambar 14. | Kondisi Tanah yang tandus yang disebut masyarakat sebagai Batu Bertanah di Pemukiman orang Katobengke | 138 |
| Gambar 15. | <i>Kaopi</i> yang dijual di Pasar Bau-Bau | 141 |
| Gambar 16. | Pakaian Tradisional Perempuan Katobengke | 144 |
| Gambar 17. | Perempuan Katobengke yang baru saja kembali dari kebun Mereka membawa kayu bakar untuk keperluan di rumah dan Dijual | 145 |
| Gambar 18. | Aneka Gerabah yang dibuat Perempuan Katobengke untuk Didistribusikan ke pasar | 146 |

| | | |
|------------|---|-----|
| Gambar 19. | <i>Baki</i> Khas yang dibuat oleh orang Katobengke | 148 |
| Gambar 20. | Gadis Katobengke yang menjalani Ritual <i>Posuo</i> | 157 |
| Gambar 21. | Benda Pusaka (<i>rewurewu</i>) di Rumah Parabela | 167 |
| Gambar 22. | Parabela La Ngiwa | 174 |
| Gambar 23. | Gadis Katobengke Mengenakan Pakaian Adat Buton..... | 198 |
| Gambar 24. | Posisi Duduk Saat <i>Haroa</i> | 204 |
| Gambar 25. | Salah Satu Rumah Tumbuh di Katobengke..... | 212 |
| Gambar 26. | Pertemuan Presiden Sukarno dengan Sultan Buton | 220 |
| Gambar 27. | Cara Menjajakan Hasil Kebun/Ikan ke Pasar..... | 225 |
| Gambar 28. | Peta Wilayah Kesultanan Buton yang Disusun Belanda Tahun 1878..... | 231 |
| Gambar 29. | Bagan Persebaran Pemukiman Orang Katobengke..... | 233 |
| Gambar 30. | Kakotakota Situs Tempat Tinggal Lasule dan Wandue dari Laboora..... | 236 |
| Gambar 31. | Makam Parabela Mancuana di Lipu Morikana | 239 |
| Gambar 32. | Silsilah Tokoh Masyarakat Katobengke | 245 |
| Gambar 33. | Makam Raja Betoambari..... | 251 |
| Gambar 34. | Makam Sultan Dayanu Kaimuddin (La Tangkaraja/Sangia La Kambau) | 252 |
| Gambar 35. | Sebuah Taman Belajar di Katobengke | 258 |
| Gambar 36. | Beberapa Orang Katobengke Calon Legislatif Kota Bau-Bau..... | 268 |
| Gambar 37. | Tari Mangaru yang di perankan Orang Katobengke Pada Saat Kunjungan Pejabat di Kota Bau-Bau..... | 273 |

DAFTAR DIAGRAM

| No. Urut | Judul | Halaman |
|------------|--|---------|
| Diagram 1. | Hubungan Antar Dimensi Stratifikasi..... | 26 |
| Diagram 2. | Hubungan Antar Kelompok Sosial..... | 29 |
| Diagram 3. | Struktur Pemerintahan Pusat Kesultanan Buton..... | 114 |
| Diagram 4. | Struktur Pemerintahan Pusat Sampai Kadie..... | 164 |
| Diagram 5. | Struktur Pemerintahan Kadie Katobengke..... | 166 |
| Diagram 6. | Silsilah Keluarga Tokoh Masyarakat Katobengke..... | 245 |



DAFTAR LAMPIRAN

| | | |
|------------|--|-----|
| Lampiran . | Daftar Nama-Nama Orang Katobengke yang Sukses..... | 285 |
|------------|--|-----|



BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

*“Karombumu, komo miana Katobengke!
“Kabarimu ukande, komo miana Katobengke!
“Imateakanamo miana Katobengke, kumbimu yitu!*

artinya

Kotormu, seperti orang Katobengke
Porsi makanmu banyak, seperti orang Katobengke
Penyakit kudis penyebab kematian, seperti orang Katobengke¹

LA Izu (32 Tahun) baru saja menginjakkan kaki di Pelabuhan Murhum, Bau-Bau. Lelah karena perjalanan jauh dari Ambon dengan menggunakan KM Rinjani seakan tiada terasa dikarenakan rasa girangnya saat membayangkan dirinya akan kembali bersua dengan sanak saudara. Namun, tiba-tiba saja ia ingin melakukan perlawanan tatkala mengingat pengalaman kelamnya di masa kecil, yang kerap menerima hinaan-hinaan. Ia adalah pemuda asal Katobengke di Kota Bau-Bau, yang pada masa Kesultanan Buton menempati posisi sebagai kaum pekerja dalam istana dan masyarakat. Malah, banyak masyarakat Buton yang memberikan stigma sebagai budak, baik di masa silam maupun di masa kini.

Dirinya tidak hidup pada masa kesultanan, namun ia masih saja menerima hinaan dan tatapan sebelah mata. Kondisi ini merupakan reproduksi stereotipe atas kelompoknya dari kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Ia dan komunitasnya masih saja dihina dengan panggilan ‘budak’ atau dianggap sebagai orang yang kotor, berpenyakit kudis, dan identik dengan pekerja kasar. Ia belum melupakan hinaan yang didengarnya langsung yakni *“karombumu komo miana Katobengke!* Ia selalu dianggap kotor, jorok, dan bau seperti kambing atau

¹ Ungkapan-ungkapan (wacana) keseharian orang Wolio ketika melihat kondisi anaknya atau teman yang belum mandi, saat makan, dan apabila memiliki penyakit kudis. Saya (baca: penulis) pernah memiliki pengalaman mendapatkan ungkapan-ungkapan ini pada saat kecil dalam lingkungan keluarga dan teman bermain.

monyet. Meskipun masa kanak-kanaknya sangat bahagia di lingkungan orang Katobengke, namun menyisakan kepahitan kala dirinya mengenang bagaimana interaksinya dengan suku bangsa lain, khususnya orang-orang Wolio.

Mulanya, puluhan tahun silam, La Izu lalu berikrar untuk menggapai impiannya menjadi tentara. Ia lalu bersekolah hingga bangku Sekolah Menengah Atas (SMA) Negeri 3 Bau-Bau dan lulus tahun 1994, kemudian ia mendaftar sebagai tentara pada tahun 1995 menjadi anggota TNI dengan pangkat Sersan Dua yang bertugas di Ambon. Hasratnya meluap-luap sebab diliputi rasa dendam sebagai bentuk perlawanan atas stereotipe yang dialaminya dulu ketika ia menjalani hidup di Kota Bau-Bau. Sebelum merantau ke Ambon dahulu, dalam hati ia tanamkan bahwa suatu kelak akan kembali ke Bau-Bau dan akan menemui mereka yang pernah menghina orang Katobengke. Ia ingin menunjukkan bahwa dirinya bukanlah kelas budak sebagaimana sebutan masyarakat masyarakat Buton. Dirinya adalah kelas merdeka yang berhasil meningkatkan harkat dirinya saat menjadi tentara. *“Bukan lagi orang Katobengke yang budak, bodoh, dan berkudis-kudis,”* katanya, beberapa waktu yang lalu.

Baru seminggu di Bau-Bau, ia lalu menemui mereka yang pernah menghينanya. Dengan mengenakan seragam tentara, ia lalu memukul Saidun hingga kapok.² Ia puas sebab rasa sakit hati dan dendam yang dipeliharanya selama puluhan tahun akhirnya terlampiaskan. Dengan simbol negara/militer yang disandangnya ia pun melakukan perlawanan atas reproduksi stereotipe yang dilakukan kelompok lain atas kelompoknya. Para tetua dan pemuda Katobengke sebagai kelompok yang selalu merasakan stereotipe mendukung apa yang dilakukannya. Mereka sama-sama mengerti bagaimana perasaan La Izu selama ini. Ketika pemuda itu kembali dari Ambon dan memakai pakaian tentara, tiba-tiba mereka seolah menemukan sosok pahlawan baru. Tindakan La Izu dimaknai sebagai upaya meningkatkan harkat dan derajat orang Katobengke yang selama ini dilecehkan dengan sangat tidak adil.

Lain lagi dengan kisah Haji La Saeli, SE (47 Tahun) yang bekerja sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) dengan jabatan bendahara rutin pada Dinas

² Saidun adalah pemuda yang berasal dari Kecamatan Murhum yang dulunya teman La Izu semasa SMA yang sering mengolok-olok La Izu dengan sebutan *batua*, kotor dan bodoh.

Pendapatan dan Badan Pengelolaan Keuangan Pemerintah Kota Bau-Bau dan berhasil melaksanakan ibadah haji pada tahun 2005. Sejak tahun 2000, keinginannya adalah bisa menggapai Tanah Suci untuk menjalankan ibadah haji. Namun, di kalangan masyarakat Buton disebarkan desas-desus bahwa orang Katobengke seperti dirinya tidak akan selamat saat mencapai Mekah. Setinggi-tingginya orang Katobengke beribadah, maka hanya cukup di tanah Buton saja. Ia mendengar ada yang mengatakan, saat orang Katobengke mencapai Tanah Arab, maka saat itu juga langsung meninggal. Dengan modal tabungan selama menjadi bendahara rutin dan hadiah undian Bank Negara Indonesia (BNI) sebesar Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah), ia kemudian membayar Ongkos Naik Haji (ONH) pada tahun 2002 di Bank Negara Indonesia Cabang Bau-Bau. Meskipun ia ditakut-takuti agar tidak naik haji, namun, mengingat usianya yang sudah tua, ia menentang semua desas-desus tersebut sebagai upaya melawan reproduksi stereotipe atas kelompoknya. *“Saya sudah cukup menikmati hidup. Kalau mati di Arab, biar mati saja,”* katanya. Ternyata, ia berhasil menjalankan ibadah haji dengan sukses dan kembali ke Buton dengan selamat.

Saat Haji La Saeli, SE kembali ke Bau-Bau, keberhasilannya menjadi buah bibir di kalangan orang Katobengke. Orang-orang Katobengke mulai meragukan kebenaran desas-desus dari orang Wolio terhadap mereka. Buktinya, Haji La Saeli, SE bisa naik haji dengan selamat. Kisah Haji Saeli menjadi sesuatu yang menginspirasi yang lain agar mengikuti jejaknya. Mulailah orang Katobengke ‘naik kelas’ dalam dimensi privilage dalam stratifikasi sosial masyarakat Buton dan memasuki wilayah-wilayah yang dahulunya ditabukan bagi mereka.

Malah, ada di antara mereka yang kemudian memilih karier di jalur politik sebagai perlawanan reproduksi stereotipe dalam dimensi kekuasaan pada stratifikasi sosial masyarakat Buton yakni La Kamba, S.Ag (42 Tahun). Ia terpilih sebagai anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPRD) Kabupaten Buton pada pemilihan umum tahun 1999 melalui Partai Keadilan. Kemudian, pada pemilu tahun 2004 ia terpilih lagi sebagai anggota Dewan Perwakilan Daerah Kota Bau-Bau setelah Kota Bau-Bau menjadi kota otonom hasil pemekaran

Kabupaten Buton³. La Kamba, S.Ag juga membangkitkan kepercayaan diri orang-orang Katobengke bahwa sudah saatnya buat mereka untuk melampaui takdir yang menghinakan mereka. Apalagi, La Kamba, S.Ag terpilih sebagai anggota DPRD Kabupaten Buton dan Kota Bau-Bau sejak tahun 1999 – 2009. Menariknya, La Kamba S.Ag terpilih sebagai anggota dewan dari Partai Bulan Bintang (PBB) yang sebagian besar pengurus intinya berasal dari kalangan keturunan bangsawan Buton⁴.

Saya memulai disertasi ini dengan tuturan tentang Haji La Saeli, SE, La Izu, dan La Kamba, S.Ag sebagai pintu awal untuk memasuki detak jantung kehidupan orang Katobengke. Pengalaman mereka adalah titik awal untuk mengetahui bahwa selama ini orang Katobengke diperlakukan dengan cara yang direndahkan dan perlakuan tersebut, tersimpan rapi dalam benak mereka. Sebagaimana lazimnya dalam etnografi, kisah ketiga orang tersebut menjadi jendela awal untuk melihat kebudayaan Katobengke, bagaimana interaksi mereka dengan etnis Buton lainnya, serta bagaimana mereka membangun strategi serta negosiasi makna, di tengah situasi hubungan yang direndahkan.

Hal penting yang saya tarik dalam penelitian ini adalah dalam satu masyarakat yang multikultur -- seperti masyarakat Buton -- dan selama ratusan tahun mengembangkan hubungan yang harmoni dan keselarasan hubungan antar etnik bisa saja terjadi, dan dimapankan dalam ideologi kekuasaan dan melalui sejarah. Masyarakat yang plural dan nampak damai seperti masyarakat Buton, bisa menyimpan sebuah bara api dalam sekam yang sewaktu-waktu bisa membakar. Itu bisa dilihat dalam berbagai konflik yang terjadi pada dekade akhir

³ Pada tahun 2001 Kotif Bau-Bau yang merupakan bagian Kabupaten Buton berubah status menjadi kota madya yang otonom berdasarkan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2001 yang terdiri Kecamatan Betoambari, Wolio, Sorawolio, dan Bungi. Kemudian pada tahun 2006 dimekarkan lagi dua kecamatan baru yakni Kecamatan Murhum dan Kecamatan Kokalukuna. Penjelasan lebih lanjut mengenai pemekaran kabupaten/kota dalam wilayah bekas Kesultanan Buton, Lihat Tahara (2007) *Pemekaran Wilayah dan Kontestasi Elit Politik Lokal; Suatu Tinjauan di Wilayah Bekas Kesultanan Buton*. Makalah yang dipresentasikan pada Seminar Internasional Ke-Delapan Percik Salatiga, 17-19 Juli 2007.

⁴ Bagi masyarakat Kota Bau-Bau keberadaan partai ini diklaim sebagai basis gerbong politik kelompok *kaomu*, bahkan PBB dianalogikan sebagai Partai Bangsawan Baadia yang merujuk pada lokasi istana Sultan Buton Ke-38 (terakhir) Laode Muhammad Falihi.

tahun 1990-an antara masyarakat Katobengke dengan kelompok lain di Kota Bau-Bau.⁵

Konflik tersebut jejaknya bisa dilacak dalam relasi masyarakat sehari-hari, yang dimapankan dalam sejarah lisan, dan penceritaan masyarakat secara turun-temurun. Pencitraan bahwa orang Katobengke adalah budak belian pada masa silam, telah mempengaruhi interaksi mereka dengan suku bangsa lainnya di masyarakat Buton. Mereka mengalami proses stigmatisasi dan stereotipe serta perlakuan yang tidak adil yang kemudian tercatat rapi dalam sanubari mereka, yang pada momen tertentu bisa dilampiaskan, sebagaimana pengalaman La Izu di atas.

Penelitian ini adalah upaya merangkum dan mengkaji bagaimana pengalaman-pengalaman serta tafsir mereka pada sejarah. Melalui etnografi ini, saya ingin memberikan kesempatan kepada mereka untuk menjadi subyek yang meninjau ulang semua pencitraan serta label yang disematkan pada mereka. Ini adalah etnografi tentang mereka yang diberikan stereotipe, namun menolak untuk kalah. Mereka tetap membangun negosiasi dan resistensi demi meneguhkan posisinya yang sejajar dengan etnis yang lain di masyarakat Buton.

Dengan logika induktif, saya memulai paparan kasus ketiga sosok tersebut yang sifatnya mikro, saya bergerak untuk menyusun argumentasi yang sifatnya makro, demi menemukan pola-pola yang umum, dan di titik akhir adalah menyusun satu konstruksi teori atas relasi antar suku bangsa dalam suatu masyarakat yang plural. Keinginan saya -- *sebagaimana keinginan masyarakat Katobengke yang menjadi informan penelitian ini* -- adalah memberikan corong suara bagi orang Katobengke untuk mengemukakan pendapat mereka tentang posisi mereka dalam struktur masyarakat Buton, dan tidak ikut-ikutan *men-judge* mereka sebagai masyarakat budak, stereotipe yang kerap disematkan pada diri mereka. Untuk itu, saya juga akan menelaah bagaimana stratifikasi sosial masyarakat Buton, sebagaimana yang dicatat para sejarawan dan antropolog, kemudian menyajikan bagaimana konstruksi makna orang Katobengke atas pembelahan sosial tersebut. Harapan saya, penelitian ini dapat memberikan

⁵ Penjelasan tentang konflik ini bisa dilihat pada Bab 4 disertasi ini.

perspektif tentang apa yang dirasakan dan dipikirkan orang Katobengke tentang posisinya dalam masyarakat Buton.

Secara umum dalam studi saya ingin melihat bagaimana kelompok-kelompok sosial masyarakat Buton memahami dunia sosial antar kelompok berdasarkan perubahan status tradisional (masa kesultanan) dan status baru (masa sekarang) dalam struktur masyarakat berdasarkan agama, pendidikan dan politik. Sebenarnya studi-studi tentang status sosial dalam struktur masyarakat sudah banyak dilakukan oleh beberapa ahli antropologi. Kooreman (1883) dalam studinya di masyarakat Makassar, menuliskan bahwa seseorang yang mengakui bangsawan sebagai tuannya (*karaeng*) akan selalu bersedia mengikuti (*minawang*) dan mematuhi keinginannya, misalnya jika ia dipanggil oleh *karaeng* untuk menemani berburu atau melakukan perjalanan. Sebaliknya, seorang *karaeng* akan melindungi pengikutnya: jika pengikut diperlakukan buruk, *karaeng* akan membelanya; jika pengikut dihina, *karaeng* menganggapnya sebagai penghinaan terhadap dirinya dan berusaha melakukan pembalasan. Kemudian, Chabot (1950) sistem patronase yang digambarkan oleh Kooreman pada tahun 1950-an masih berlaku. Cara utama untuk memperoleh pengikut adalah dengan sistem pewarisan dan membangun sendiri hubungan patronase baru dengan status, jabatan, dan kepribadian. Selanjutnya etnografi masyarakat Bugis, Lineton (1975) dalam studinya di Anabanua Wajoq memaparkan betapa pentingnya sistem patron-klien didalam proses migrasi. Lineton menunjukkan sangat jelas ketergantungan sejumlah pengikut terhadap beberapa keluarga bangsawan dengan cara yang tidak terlalu jauh berbeda dengan situasi perbudakan dalam masyarakat Bugis abad ke-19. Dalam analisisnya diuraikan peran bangsawan dalam pertukaran perekonomian sebagai penyalur kembali barang-barang yang telah mereka terima, baik sebagai pemasukan dalam hubungannya dengan jabatan yang disandang maupun dari pelaksanaan upacara. Selain itu, studi Millar (1981) tentang ruang negosiasi status masyarakat Bugis dengan melihat acara pernikahan menjadi semacam arena dimana hubungan hierarkis dan kompetitif digelar secara kontemporer. Acara pernikahan menjadi ajang utama dimana standar berlaku untuk menakar status diubah atau dipertegas. Standar orang Bugis dalam menentukan status kedudukan sosial dapat berubah mengiringi perubahan gaya

hidup dan wawasan orang-orang berstatus sosial tinggi. Kemudian Errington (1989) menulis tentang kekuatan politik pada zaman dulu di Kerajaan Luwuq, menyatakan bahwa untuk meningkatkan pengaruh seorang bangsawan memerlukan keluarga besar. Sanak saudara istri atau suami menjadi semacam pengikut, seperti halnya sanak saudara istri ayahnya atau kakaknya. Perkawinan dapat dipandang sebagai sebuah strategi untuk memperoleh pengikut. Selanjutnya Pelras (1996) melihat hubungan patron-klien masyarakat Bugis menjadi struktur dominan dalam konteks politik, baik dalam konteks ‘tradisional’ (prakolonial dan masa kolonial awal) maupun pasca-tradisional (‘kekuasaan tidak langsung’ pada masa kolonial akhir serta masa kemerdekaan). Secara tradisional masyarakat Bugis tidak mengenal mobilitas status sosial, karena secara teoritis ditentukan berdasarkan keturunan. Tetapi mobilitas sebenarnya tetap berlangsung, khususnya dalam persaingan memperoleh kehormatan, jabatan, atau kekayaan.

Dalam studi yang terbaru, Acciaioli (2009) yang berfokus pada komunitas perantau Bugis di Danau Lindu, Sulawesi Tengah, mengembalikan perhatian pada beberapa struktur sosial yang mendasari keberhasilan para perantau Bugis di bidang ekonomi dan bidang usaha lainnya. Acciaioli membahas kontribusi bersama dari ‘status tradisional, hubungan patron-klien, dunia usaha, sistem kekerabatan bilateral, kesetiaan terhadap wilayah bersama’ dalam pembentukan struktur masyarakat di rantau, wilayah-wilayah perdagangan dan permukiman yang jauh dari kampung halaman. Studi yang sama dengan tema disertasi ini dilakukan oleh Blair Palmer (2009) di Desa Boneoge di Buton yang mengkaji perubahan status di pedesaan di Kabupaten Buton. Dalam studi ini kontrol atas politik pedesaan, ekonomi, agama tergeser dengan adanya pola-pola migrasi. Penghargaan terhadap status baru seperti kekayaan, patronase migran, kelompok Islam modernis menggeser status tradisional seperti kebangsawanan, pemimpin formal, dan orang tua yang memiliki kemampuan agama (*kamokula*). Menurut saya, beberapa etnografi yang disebutkan di atas dapat dijadikan sebagai bahan komparatif untuk melihat pola hubungan yang terjadi antar kelompok-kelompok sosial pada masyarakat Buton berdasarkan status tradisional dan bagaimana memahami dunia sosial antar kelompok berdasarkan perubahan status.

Selama puluhan tahun -- bahkan ratusan tahun--, orang Katobengke identik dengan pekerja keras dan pekerja kasar. Status sebagai pekerja keras dan kasar seperti itulah yang saya maksudkan sebagai status tradisional (masa kesultanan). Mereka hanya dianggap sebagai pembuat periuk tanah liat (*bosu*) serta peladang di atas batu. Pada masa kesultanan, mereka identik dengan para pekerja kasar. Namun perubahan tatanan dari kesultanan menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dimaknai sebagai terbukanya ruang sosial baru yang memungkinkan adanya kesamaan akses dengan siapapun untuk berkompetisi, dan ini merupakan peluang untuk melakukan perlawanan atas reproduksi stereotipe bagi orang Katobengke. Banyak di antara orang Katobengke itu yang sukses sebagaimana La Izu, Haji La Saeli, SE, dan La Kamba, S.Ag. Kesuksesan mereka ibarat oase di tengah ketidakpercayaan diri orang Katobengke bahwa mereka bisa berdiri sejajar dengan berbagai etnis lainnya di Buton. Mereka memiliki energi kepercayaan diri yang besar untuk menafsir ulang semua stereotipe dan stigma tentang mereka. Penelitian ini adalah upaya merangkum bagaimana strategi dan siasat mereka untuk bertahan di tengah peta sosial yang baru. Inilah kisah-kisah perlawanan, kisah-kisah tentang mereka yang dikalahkan dan berupaya untuk bangkit demi menegaskan eksistensinya.

Meskipun saya adalah bagian dari masyarakat Buton yang sering ikut mereproduksi ungkapan yang merendahkan orang Katobengke, namun penelitian ini menyadarkan saya untuk melihat kembali dunia dengan cara pandang mereka. Selama ini, saya adalah bagian dari masyarakat yang sering menghina mereka dengan banyak ujar-ujaran. Beberapa ujaran tersebut masih membekas dalam ingatan saya ketika masih kecil. Ketika sore hari pulang bermain dan badan yang masih kotor dan bau, maka selalu saja ada ungkapan bahwa kami sama seperti orang Katobengke yang kotor dan tidak pernah mandi. Selain itu, jika kami banyak makan dan mengidap penyakit kulit yang menjijikan seperti kudis, maka kakak dan orang tua kami tak segan-segan akan menyebut dan atau menyamakan kami seperti orang Katobengke. Ungkapan-ungkapan tersebut merupakan

stereotipe kelompok lain dalam masyarakat Buton terhadap orang Katobengke dan sampai saat ini masih bertahan dalam struktur masyarakat Buton. Menurut saya, jika stereotipe ini terus menerus direproduksi maka akan terjadi konflik yang berkepanjangan dan tidak mustahil akan terjadi pembunuhan serta pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) antar kelompok sosial dalam masyarakat Buton.

Melalui penelitian ini, saya berupaya untuk melihat dunia dengan cara pandang mereka, kemudian mempertanyakan ulang konstruksi kekuasaan masyarakat Buton yang tidak merangkum cara pandang orang Katobengke terhadap diri dan lingkungannya sendiri. Sejauh ini, beberapa antropolog telah menuliskan bagaimana stratifikasi sosial masyarakat Buton, namun tidak merangkum bagaimana stratifikasi itu dipersepsi oleh masyarakat pada setiap lapisan.

Ahli antropologi (Schoorl 1985; Rudyansjah, 1997; dan Yamaguchi, 2001)⁶ membagi sistem pelapisan sosial yang terdiri atas *kaomu*, *walaka*, dan *papara*. Mereka sudah melakukan penelitian bagaimana individu pada masing-masing kategori tersebut saling memaknai dan berdinamika dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kehidupan sehari-hari, semua kategori tersebut adalah persepsi individu dan kerap digunakan untuk menegaskan posisi sosial politik masing-masing. Memang, penelitian terbaru dari Rudyansjah (1997, 2009) sempat menyinggung bagaimana kontestasi antara kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka* dalam panggung kekuasaan Buton hari ini, namun ia tidak membahas bagaimana pandangan dari kelompok *papara* -- sebagai strata sosial paling bawah -- terhadap stereotipe budak yang dilekatkan kelompok sosial lainnya. Schoorl (1985) dalam studinya mengungkapkan beberapa perlakuan kelompok *kaomu* terhadap kelompok *papara* dimana ada sekelompok gerombolan bandit *laode* dari keraton (Wolio), yang melakukan sejumlah perlakuan dengan kekerasan dan semua ini yang menyebabkan kelompok *papara* yang tinggal di pedalaman hidup dalam kondisi yang miskin. Selain itu, kelompok masyarakat *papara* tidak sadar telah dieksploitasi oleh kelompok *kaomu* dan *walaka* dari kesultanan. Bentuk perlakuannya seperti menyeter hasil panen kepada kesultanan, sebagian pemuda dipanggil untuk ronda di Keraton, kalau ada tamu dari Keraton maka

⁶ Pembahasan lebih lengkap bisa dilihat pada bab 2 Stratifikasi Sosial Masyarakat Buton: Proses Reproduksi Stereotipe

mereka harus ditandu atau dipukul dan lain sebagainya. Studi terbaru yang dilakukan oleh Winn (2008) juga menunjukkan hubungan antara migrasi orang Buton ke Banda Kepulauan Maluku merupakan pelarian atas beban yang berat dirasakan kelompok *papara* atas pemaknaan ketika berinteraksi dalam dengan kelompok bangsawan dalam struktur masyarakat Buton. Menurut pengakuan orang-orang tua para migran Buton di Banda, ketika mereka berinteraksi dengan seorang bangsawan (*laode*) maka mereka yang lebih rendah derajatnya, wajib menampakkan sikap hormat dengan mengangkat kedua telapak tangan di atas sementara kepala direndahkan, dalam istilah masyarakat Buton sikap ini dikenal dengan istilah *somba*. Pernikahan antara kelompok *kaomu* dan dan bukan kelompok *kaomu* juga merupakan sesuatu yang sangat dilarang oleh kelompok *kaomu*. Jika hal ini terjadi maka akan mendapatkan sanksi atau hukuman. Selain itu, ada juga larangan bagi kelompok *papara* menggunakan sepatu dan membawa payung. Dalam tradisi masyarakat Buton saat itu, orang yang menggunakan sepatu dan payung ditandakan sebagai orang memiliki tanda pangkat yang hanya boleh digunakan oleh kelompok bangsawan. Para bangsawan juga menggunakan topi lonjong khusus yang tidak bertepi (topi orang Melayu) dan jika bangsawan (*kaomu*) melihat orang lain yang memiliki derajat lebih rendah dari bangsawan menggunakan *songko* serupa, maka orang tersebut dipukulnya dan *songko*-nya dilemparkan ke tanah.

Penelitian ini saya niatkan sebagai persembahan kepada orang Katobengke sebagai kelompok *papara*, demi mendengarkan suara mereka dan melihat masalah dengan terang pandang mereka. Ini adalah penelitian antropologi yang melihat bagaimana stereotipe direproduksi kelompok *kaomu* dan *walaka* berdasarkan pengalaman hidup -- yang sebagaimana dikatakan Bruner-- selalu *concern* pada *bagaimana masyarakat mengalami dirinya, kehidupannya, dan kebudayaannya. Secara tradisional ahli antropologi berupaya memahami dunia sebagaimana dunia itu dilihat oleh subyek yang mengalaminya. Jadi ahli antropologi berupaya menggapai perspektif bathin masyarakat yang ditelitinya.*⁷

⁷ Bruner mengatakan, “*The anthropological enterprise has always been concerned with how people experience themselves, their lives, and their culture. Traditionally, anthropologists have tried to understand the world as seen by the “experiencing subject,” striving for an inner perspective*”. Lihat Bruner, Edward (1986) *Experience and Its Expressions* dalam Bruner, Edward & Turner, Victor (ed) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois.

Saya hendak menyajikan sebuah etnografi tentang orang Katobengke yang dikalahkan dalam sejarah, dan bagaimana mereka berusaha bangkit untuk menunjukkan eksistensinya. Dalam penelitian ini, tindakan itu saya pahami sebagai resistensi terhadap reproduksi stereotipe. Meskipun banyak yang mendiskreditkan posisi sosial orang Katobengke, namun mereka justru tidak takluk begitu saja oleh dunia sosial di luar diri mereka. Mereka lalu membangun negosiasi makna, serta strategi-strategi agar posisi mereka sejajar dengan pihak yang mendiskreditkan mereka. Mereka menolak untuk tunduk pada stigmatisasi budak tersebut. Mereka bernegosiasi dan melihat ulang sejarah serta penamaan kelompok mereka.

Bentuk penolakan untuk tunduk tersebut bisa pula dilihat dari penolakan mereka atas sebutan Katobengke dan lebih memilih dipanggil Lipu sebagai simbol anti reproduksi stereotipe atas kelompoknya. Ketika mereka menolak panggilan kampungnya dengan Katobengke dan lebih memilih panggilan kampungnya dengan “Lipu”, maka itu harus dimaknai sebagai penegasan tentang diri yang berbeda dari sebelumnya. Panggilan Katobengke, yang terwariskan dari masa silam, dimaknai sebagai panggilan yang berkonotasi merendahkan mereka. Sementara sebutan “Lipu” adalah pilihan secara sadar yang menunjukkan bahwa mereka bukanlah agen yang pasif dan ditafsirkan secara terus-menerus. Mereka adalah agen yang aktif dan berhak menafsirkan dunia dengan caranya sendiri dan punya otoritas untuk mendefinisikan dirinya sebagaimana ia pilih. Pergeseran sebutan Katobengke menjadi Lipu adalah pergeseran posisi mereka yang sebelumnya pasif dan didefinisikan orang lain, menjadi sesuatu yang aktif dan mendefinisikan. Pada titik ini, saya melihat bahwa mereka memiliki otonomi dan menyadari hak-haknya sehingga mendefinisikan sesuatu sesuai dengan cara pandang mereka sendiri.

Cara yang dilakukan La Izu dan Haji Saeli bisa dimaknai sebagai bentuk resistensi kultural atas stigmatisasi yang mereka terima. Melalui tindakan tersebut, mereka sedang menegaskan posisi sosial mereka dan hasrat untuk menolak tunduk atas stigma dan pencitraan negatif tentang diri dan kelompok Katobengke. Demikian pula dengan La Kamba, S.Ag yang memilih karier di jalur politik. Ia

‘naik kelas’ dan mengubah pandangan bahwa orang Katobengke hanya identik dengan kerja kasar bak budak di masa silam.

Tak hanya itu, orang-orang Katobengke juga menggugat klaim-klaim atas mereka melalui narasi dan tuturan masa silam yang berbeda dengan versi orang Buton lainnya. Melalui penceritaan ulang versi lain sejarah masyarakat Buton, orang Katobengke mengkonstruksi ulang sejarahnya demi menunjukkan bahwa mereka bukanlah budak sebagaimana yang disangkakan selama ini. Klaim sejarah tentang asal-muasal mereka lalu digugat dan dikonstruksi ulang, demi menunjukkan bahwa pada masa silam orang Katobengke –sebagaimana orang Buton lainnya—adalah para imigran yang datang dari Johor dan wilayah lainnya. Ini adalah sebuah bentuk historisitas yakni cara-cara orang Katobengke memaknai sejarahnya sendiri.

Dalam analisisnya tentang suku Tswana dan Tshidi di Afrika, Comaroff (1992) menyebut historisitas adalah bagaimana warga lokal memaknai sejarahnya serta dinamika yang ada dalam stuktur internalnya⁸. Bersetuju dengan Comaroff, saya juga melihat historisitas sebagai cara-cara bagaimana orang Katobengke memaknai sejarahnya sendiri serta bagaimana mereka mempolakan pengetahuan itu secara kultural. Pemaknaan itu dilakukan berdasarkan ingatan-ingatan atas dinamika masa silam, baik ingatan yang bersifat pasif (diwariskan), maupun ingatan yang bersifat aktif atau ditafsirkan sesuai dengan kebutuhan masyarakat di masa kini. Historisitas adalah sesuatu yang hidup dalam benak seseorang dan pengetahuan itu menjadi landasan bagi pembentukan identitas, serta strategi pada berbagai situasi sosial.

Penelitian ini adalah upaya mengenali mereka secara mendalam, dan mendeskripsikan cara mereka memandang dunia. Selama ini, orang-orang Katobengke tidak banyak dibahas dalam berbagai versi sejarah Buton. Melalui penelitian ini, terbentang harapan agar keberadaan mereka bisa dibahas secara utuh sehingga tidak direduksi hanya sebagai bagian kecil masyarakat Buton saja. Sebenarnya selain masyarakat Katobengke, masih banyak di wilayah pedalaman Pulau Buton beberapa kelompok masyarakat yang merupakan bekas kelompok *papara* pada masa Kesultanan Buton. Namun menurut saya, kajian ini lebih

⁸ Lihat Comaroff, John & Jean (1992) *Ethnography and The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press, halaman 96

menarik karena saat ini masyarakat Katobengke sebagai bekas kelompok *papara* hidup bersama dan berinteraksi bersama kelompok *kaomu* dan *walaka* dalam *cultural space* di Kota Bau-Bau.

1.1.1 Orang Buton, Heterogenitas, dan Dinamika Internal

SEBELUM jauh menelaah tentang masyarakat Katobengke, ada hal yang harus dijernihkan dan menjadi titik pijak untuk lebih memahami keberadaan mereka dalam keberagaman masyarakat Buton. Pertama, masyarakat Katobengke adalah bagian dari masyarakat Buton yang heterogen. Meski memiliki beberapa kepercayaan yang sedikit berbeda dengan masyarakat Buton lainnya, namun secara umum mereka sama saja dengan orang Buton lainnya. Perbedaannya hanya pada konstruksi makna dan stratifikasi sosial yang disematkan pada diri mereka. Kedua, sepanjang ratusan tahun, orang Katobengke telah hidup bersama dengan masyarakat Buton lainnya. Meskipun dapat hidup harmoni selama ratusan tahun, bukannya berarti tidak ada masalah. Ancaman konflik senantiasa membayangkan kehidupan harmoni antara Masyarakat Katobengke dan masyarakat Buton lainnya. Ibarat bom waktu, ancaman konflik tersebut dapat saja meledak setiap saat.

Heterogenitas masyarakat Buton ini yang kadang menimbulkan salah kaprah dari banyak peneliti asing (Lihat Ligvoet, 1878; Berg: 1937, 1939, 1940; Schoorl, 1985). Selama ini, para peneliti cenderung melihat masyarakat Buton sebagai masyarakat yang homogen atau tunggal, sebagaimana masyarakat lain.

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

Seorang peneliti yang baru pertama mengunjungi Buton, mungkin akan terkejut menyaksikan betapa beragamnya kebudayaan, adat-istiadat, serta bahasa

yang digunakan. Ketika penganut satu bahasa berbincang dengan penganut bahasa lainnya dalam bahasa masing-masing, maka tidak terbangun kesepahaman, meskipun ada kosa kata yang sama. Ini kian menegaskan fakta bahwa masyarakat Buton adalah masyarakat yang heterogen, namun bisa hidup bersama sebagai satu bangsa. Hasil pemetaan bahasa yang pernah dilakukan menunjukkan adanya sekitar 16 bahasa yang digunakan di bekas wilayah Kesultanan Buton (Fox dalam Southon 1985). Pemetaan ini sempat dibantah Liebner (1998) menyebutkan ada 30 bahasa dan lebih seratus dialek. Bagi saya, perbedaan pandangan di kalangan peneliti tersebut kian memperkuat fakta bahwa Buton adalah wilayah yang sangat heterogen dengan banyak etnis serta bahasa di dalamnya. Satu hal yang sama dari sedemikian banyak bahasa itu adalah setiap akhir kata selalu dengan huruf vokal.

Saya malah menduga bahwa pemetaan ini tidak begitu detail dan butuh riset lanjutan untuk mengetahui seberapa banyak bahasa lokal yang sesungguhnya ada di pulau ini. Mengapa penduduk Buton yang populasinya tidak banyak harus berbicara dalam banyak bahasa? Ini masih menjadi bahan perdebatan dan perlu riset lebih lanjut. Penelitian lebih lanjut akan membuka tabir kekayaan khasanah bahasa yang pernah hidup dan memberi napas bagi komunikasi warga Buton sejak masa lampau. Satu hal yang perlu diapresiasi adalah persoalan keragaman bahasa itu tidak lantas membuat warga kehilangan kontak komunikasi satu sama lain, sebab Bahasa Wolio -- yang digunakan di sekitar Keraton dan penyelenggaraan pemerintahan -- kemudian dijadikan sebagai bahasa pemersatu. Bersamaan dengan masuknya Buton ke dalam atmosfer Indonesia, Bahasa Indonesia yang kemudian menjadi paling sering digunakan sebagai bahasa pemersatu. Kondisi ini ikut memperlemah hegemoni orang Wolio (baca: kelompok *kaomu-walaka*) dalam wilayah bekas Kesultanan Buton.

Selain bahasa, adat-istiadat di antara berbagai sub etnis tersebut juga memiliki perbedaan sehingga tidak tepat jika dikategorikan sebagai sesuatu yang tunggal ataupun seragam. Beberapa peneliti asing sudah pernah mempersoalkan ini. De Jong (1919) mengatakan, penyebutan Buton sebagai sebuah etnis tunggal

adalah penyebutan yang salah tempat.⁹ Ia mengidentifikasi penduduk Buton dalam lima kelompok besar: orang Buton mendiami Pulau Buton, orang Muna mendiami Pulau Muna, orang Moronene mendiami Poleang dan Rumbia, orang Kabaena mendiami Pulau Kabaena, dan orang Pulo mendiami Kepulauan Tukang Besi. Menurut saya, klasifikasi ini sangat menyederhanakan realitas (kenyataan). Penduduk yang mendiami Pulau Buton saja sebenarnya cukup beragam dan memiliki tradisi serta kebudayaan berbeda. Dua contoh yang bisa diajukan di sini adalah orang Kulisusu yang mendiami Buton Utara dan orang Cia-Cia yang mendiami Buton Selatan. Pada dua sub etnis yang disebutkan ini, masing-masing punya bahasa dan kebudayaan sendiri. Klasifikasi yang dibuat De Jong juga tidak memasukkan orang Bajo sebagai etnik besar yang juga mendiami banyak tempat di Buton. Keberadaan mereka sebagai bangsa yang mendiami lautan sudah cukup banyak dijelaskan dalam banyak pembahasan tentang Buton. Ia juga tidak memasukkan orang Katobengke dalam penjelasannya. Padahal, orang Katobengke memiliki eksistensi sendiri dan selama ratusan tahun telah ikut menyangga berdirinya kesultanan.

Sebagai suatu masyarakat yang majemuk, masing-masing suku bangsa dalam wilayah Kesultanan Buton memiliki kebudayaan berisikan konsep-konsep mengenai berbagai sukubangsa yang hidup bersama dalam masyarakat tersebut. Hal-hal yang tercakup dalam konsep-konsep kebudayaan tersebut adalah sifat-sifat atau karakter dari masing-masing sukubangsa tersebut. Isi konsep-konsep atau pengetahuan yang ada dalam kebudayaan dari masing-masing sukubangsa adalah pengetahuan mengenai diri atau sukubangsa masing-masing, sebagai pertentangan atau lawan dari sukubangsa-sukubangsa lain. Ini dilakukan untuk memunculkan keberadaan suku bangsa atau kesukubangsaan dalam interaksi antar anggota sukubangsa yang berbeda.

Konsep-konsep yang ada dalam kebudayaan mengenai sukubangsanya dan mengenai sukubangsa-sukubangsa lainnya yang hidup bersama dalam sebuah masyarakat adalah pengetahuan yang penuh dengan keyakinan-keyakinan

⁹ Lihat Zuhdi (1999) 1999 *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Buton Abad XVII-XVIII*. Disertasi Program Doktor Ilmu Sejarah Pascasarjana FIB Universitas Indonesia, Depok

mengenai kebenaran yang subyektif. Kebenaran subyektif mengenai ciri-ciri sukubangsanya dan sukubangsa-sukubangsa lain yang ada dalam kebudayaan sesuatu sukubangsa tertentu adalah konsep-konsep yang seringkali juga digunakan sebagai acuan bertindak dalam menghadapi sukubangsa lain tersebut, walaupun tidak selalu demikian adanya dalam perwujudan tindakan-tindakan dari para pelakunya. Konsep-konsep yang subyektif mengenai sukubangsa lain yang ada dalam kebudayaan tersebut dinamakan stereotipe, dan dapat berkembang menjadi prasangka (lihat Suparlan, 2004).

Sebuah stereotipe mengenai suatu sukubangsa itu muncul dari pengalaman seseorang atau sejumlah orang yang menjadi anggota sebuah sukubangsa dalam berhubungan dengan para pelaku dari sesuatu sukubangsa tersebut. Dari sejumlah pengalaman yang terbatas, yang dipahami dengan mengacu pada kebudayaannya, maka pengalaman tersebut menjadi pengetahuan. Hal ini menjadi sebuah pengetahuan yang berulang diafirmasi atau dimantapkan melalui pengalaman-pengalaman yang secara berulang terjadi dengan anggota-anggota sukubangsa tersebut. Pengetahuan yang berisikan ciri-ciri sesuatu sukubangsa tersebut menjadi konsep-konsep yang ada dalam kebudayaannya dan diyakini kebenarannya. Melalui berbagai jaringan sosial yang dimiliki oleh seorang pelaku, pengetahuan kebudayaan mengenai ciri-ciri sesuatu sukubangsa tersebut disebarluaskan kepada sesama warga masyarakat sukubangsanya. Pengetahuan kebudayaan yang bercorak stereotipe, yaitu mengenai ciri-ciri sesuatu sukubangsa menjadi pengetahuan yang berlaku umum dalam kebudayaan dari masyarakat tersebut diyakini kebenarannya.

1.1.2 Sejarah yang Terabaikan

DARI manakah asal kata Buton? Menurut Anna Tsing (1993), biasanya pertanyaan ini adalah awal untuk memulai sebuah etnografi. Buton adalah nama pulau yang di sebelah tenggara jazirah Pulau Sulawesi. Pulau ini diapit oleh lautan yaitu Laut Banda di sebelah utara dan timur, kemudian Laut Flores di sebelah selatannya, sedangkan di sebelah barat terdapat Selat Buton dan Teluk Bone. Di pulau ini, dulunya pernah berdiri sebuah kerajaan atau kesultanan yang bernama Buton atau Wolio. Daerah kekuasaan Kesultanan Buton pernah meliputi, selain

Pulau Buton, juga beberapa pulau di kawasan antara Pulau Sulawesi dan Kepulauan Maluku. Pusat pemerintahannya terletak di pesisir barat bagian selatan Pulau Buton, sekitar Kota Bau-Bau, yang dikenal dengan nama Wolio atau Keraton Buton.

Selama ini, studi-studi tentang Buton banyak dilakukan berdasarkan catatan penjelajah dan pegawai pemerintah Belanda, misalnya Ligvoet (1878) sampai ke Van Den Berg (1937, 1939, 1940). Mereka bercerita tentang banyak hal mulai dari ritual, konsepsi kesultanan serta masyarakatnya, hingga catatan tentang kejadian-kejadian penting yang ada di Buton. Ligvoet dan Berg adalah perwakilan pemerintah Belanda yang ditugaskan di Buton dan bertugas untuk merekam kejadian-kejadian penting seperti pelantikan sultan serta situasi keamanan di wilayah itu. Mereka juga mencatat sejumlah catatan penjelajah sebelumnya yang pernah singgah ke Buton seperti Jan Pieterszoon Coen,¹⁰ Appoloniuss Scotte¹¹ dll. Sebagai pegawai pemerintah kolonial, catatan Ligvoet dan Berg penuh nuansa penaklukan yang dalam istilah Edward Said (1985), penuh bias etnosentrik yang memahami kebudayaan Buton dalam perspektif kebudayaan barat. Akibatnya, sering terjadi perbedaan konsepsi antara para penulis tersebut dengan warga lokal --yang sayangnya suara mereka harus menjadi suara yang lirih dan tidak senyaring para penulis tersebut.

Salah satu contoh pandangan yang sangat etnosentrik yang bisa saya angkat di sini adalah pernyataan JP Coen yang sinis ketika melihat Buton. Ia mengatakan, *“Di sini terdapat rakyat miskin, budak murah, dan orang tidak banyak dapat berdagang di sini. Di sini, penduduk makan ubi yang disebut calabi.”* Pernyataan ini khas para penjelajah yang melihat satu wilayah hanya dari sisi *resource* atau sumber daya yang harus dikuasai. Masyarakat Buton bukanlah rakyat miskin atau budak murah seperti yang dia maksudkan, namun karena pandangannya sebagai

¹⁰ Jan Pieterszoon Coen (1587-1629) dikenal sebagai orang Belanda yang menemukan jalur perdagangan ke Asia Timur. Ia menjadi Gubernur Jenderal VOC ke-4 yang berkedudukan di kota yang didirikannya yaitu Batavia (Jakarta) pada tahun 1617. Meskipun terlahir dari keluarga penganut Calvinist yang taat, Coen justru dikenal karena tindakannya yang membantai ratusan penduduk Pulau Banda pada tahun 1621. Sumber: Encarta Encyclopedia 2006

¹¹ Seorang kapten yang memimpin armada Belanda (VOC) yang pertama datang di Buton pada tahun 1613. Ia mengadakan perjanjian dengan Sultan Buton ke-4 Dayanu Ikhsanuddin untuk mengadakan hubungan kerjasama di bidang pertahanan, ekonomi, dan perdagangan.

orang barat yang menggunakan kebudayaannya sebagai indikator tingkat kehidupan.

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

....."Dalam persetujuannya yang pertama dengan Buton pada 1613, VOC membujuknya supaya jangan melakukan kegiatan bermusuhan dengan raja Buton atau terhadap warganya yang manapun (*Corpus Diplomaticum* 1907:105). Sejak saat itu hingga 1667, **Kerajaan Buton serupa bola bulu tangkis (shuttle cock) dalam suatu pertandingan antara Makassar, Ternate, dan VOC¹²....**" (cetak tebal oleh penulis)

Tradisi lisan banyak mengisahkan bagaimana Buton senantiasa berada pada tarik-menarik dari dua kekuatan tersebut. Sikap ekspansi Gowa -- yang ditunjang dengan armada persenjataan yang perkasa-- untuk menguasai kawasan timur menjadi ancaman bagi banyak bangsa termasuk Buton. Di sisi lain, banyaknya bajak laut yang berasal dari Tobelo (Ternate) yang menguasai perairan kawasan timur juga telah menjadi kekhawatiran yang harus segera diatasi. Dalam sejumlah tradisi lokal dinyatakan: "*Ane akowii ngalu bhara, tajagaka Gowa, ane akowii ngalu timbu, tajagaka Taranate*" (Kalau tiba musim barat, kita bersiap-siap menghadapi Gowa, dan kalau tiba musim timur, kita bersiap-siap menghadapi Ternate). Zuhdi (1999) menyebutkan kondisi Buton dengan metafora perahu, yang juga dapat berarti kondisi sesungguhnya, "Barata Buton" terombang ambing tiada menentu. Ke arah haluan (*rope*) Buton menghadapi ancaman Gowa sedangkan ke arah buritan (*wana*) harus berhadapan dengan ancaman Ternate. Dalam ketegangan terus menerus itulah, kehadiran VOC yang "membebaskan" Buton dari ancaman bahkan serangan armada kuat Gowa beberapa kali dilakukan dalam dekade pertengahan abad ke-17.

Kemudian sebagaimana ditunjukkan oleh Ligtoet (1878) dan Yunus (1995) dengan kekuatan armada yang dipimpin oleh Sultan Baabullah dari

¹² Lihat Shoorl (1994) "*Power, ideology, and change in the early State of Buton*" dalam GJ Schutte (ed), *State and Trade in the Indonesian Archipelago*, hlm 17-57, Leiden

Ternate yang menaklukkan Buton pada tahun 1580 sehingga agama Islam masuk di dalam wilayah Kerajaan Buton¹³. Dinamika eksternal dan ancaman kekuatan Gowa dan Ternate itu juga dipengaruhi oleh kuatnya bangsa Buton melaksanakan ritual ajaran Islam dalam tarekat Khalwatiyah. Sejak dulu, sejumlah wali serta sufi telah hadir dan membuka lembaran baru bagi kanvas sejarah bangsa Buton. Ketaatan dan sufisme orang Buton sudah ditegaskan dalam banyak naskah dan catatan-catatan baik dari bangsa Belanda, maupun dari sejumlah sufi yang pernah lahir dari rahim Pulau Buton. Catatan itu menunjukkan bahwa Islam telah lama dijemlakan sebagai navigasi untuk membawa bahtera kesultanan. Islam menjadi panduan dalam menyusun segala hal, mulai dari arsitektur masjid hingga bagaimana mekanisme dan tata pemerintahan serta relasi di dalam pemerintahan tersebut. Bangsa Buton selalu menginginkan situasi yang tenang dan stabil demi menyenangkan munajat dan kecintaan kepada Sang Pencipta.

Selain versi di atas, ada tradisi lokal masyarakat Buton perihal riwayat masuknya agama Islam di Buton. Konon agama Islam masuk kira-kira tahun 1540 dengan adanya tradisi lokal yang menyebut bahwa pembawa Islam di Buton ialah Syaikh Abdul Wahid, Putra Syaikh Sulaiman keturunan Arab yang beristrikan putrid Sultan Johor. Ketika kembali dari Ternate melalui Adonara menuju Johor, Syaikh Abdul Wahid berpapasan dengan gurunya Imam Pasai bernama Ahmad bin Qois Al Aidrus di perairan Flores (dekat Pulau Batuatas). Sang guru menugaskan muridnya untuk tidak kembali ke Johor melainkan terlebih dahulu menuju ke utara, ke negeri Buton. Berbeloklah perahu yang ditumpangi Syaikh Abdul Wahid ke utara dan berlabuh di Burangasi, di Rampea bagian selatan Pulau Buton. Dalam peristiwa ini dikisahkan bahwa “ketika fajar menyingsing dan manakala matahari akan tenggelam, seorang diantara mereka meraung-raung di atas perahunya, lalu berbanjarlah orang-orang, sedang di muka berdiri seorang kemudian membungkuk, menundukkan kepalanya di atas papan geladak perahu dan diakhiri menengok ke kanan dan ke kiri lalu bersalam-salaman”. Perilaku yang dianggap “aneh” dilaporkan penduduk setempat kepada raja. Mendengar

¹³ Seorang kapten yang memimpin armada Belanda (VOC) yang pertama datang di Buton pada tahun 1613. Ia mengadakan perjanjian dengan Sultan Buton ke-4 Dayanu Ikhsanuddin untuk mengadakan hubungan kerjasama di bidang pertahanan, ekonomi, dan perdagangan.

laporan itu, Raja Buton justru memerintahkan agar mereka dibawa ke istana. Raja langsung menyatakan keinginannya untuk mengikuti ajaran dari pendatang tersebut (Abu Bakar, 1980).



Gambar 1. Mesjid Tua Di Burangasi (Sumber: KITLV)

Berdasarkan kedua versi di atas, orang Buton cenderung menetapkan agama Islam masuk pertama di Buton pada tahun 1540, bukan yang seperti yang diungkapkan oleh Ligtoet dan Rahim Yunus. Penetapan ini merupakan resistensi orang Buton atas dominasi kultural dan politik Ternate berdasarkan sumber-sumber tradisional di Buton. Zuhdi (1999) juga menyatakan bahwa penetapan ini merupakan kuatnya keinginan Buton untuk berdiri sejajar dengan Ternate.

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

Catatan paling banyak tentang Buton justru dilahirkan para sejarawan. Padahal, catatan sejarawan selalu menempatkan Buton dalam posisi yang “kalah”. Zuhdi (1999) mengatakan: sejarah Buton adalah sejarah yang terkalahkan.¹⁴ Sebab selama ini, penafsiran sejarah Buton kerap dilihat hanya berdasarkan cara pandang pemilik sejarah di Nusantara seperti Bugis, Makassar, maupun Ternate sehingga keberadaannya seakan diabaikan. Padahal Sahlins (1985) mengatakan, perbedaan waktu dan tempat akan merefleksikan perbedaan sejarah juga.¹⁵ Semua tempat memiliki sejarahnya masing-masing sebab sejarah tumbuh sebagai bagian dari kebudayaan.

Jika penafsiran Sahlins (1985) digunakan untuk melihat konteks ini, sejarah Buton masih dilihat sebagai sejarah pulau-pulau yang terabaikan (*history of neglected islands*) yang dianggap tidak penting dalam peta sejarah nasional kita. Akibatnya, orang Buton tidak banyak bersuara atau didengarkan suaranya sebab selalu dilihat dengan cara pandang kebudayaan dominan.¹⁶

1.2 Masalah Penelitian

PERMASALAHAN utama yang hendak diangkat dalam penelitian ini adalah bagaimana menjelaskan jejak-jejak stereotype pada suatu tatanan masyarakat yang berubah, dan bagaimana masyarakat tersebut berinteraksi pada masa kini, dan di saat bersamaan status sosial masa lalu masih membayang-bayangi mereka. Pergeseran sistem dari kesultanan menuju Republik Indonesia adalah pergeseran yang sifatnya dari atas, tanpa diringi dengan perubahan pada tingkat lokalitas. Namun dalam kasus tertentu, ada perlawanan yang dilakukan berkenaan dengan reproduksi stereotype pada kelompok masyarakat bawah seperti orang

¹⁴ Lihat Zuhdi, Susanto (1999) *Labu Wana Labu Rope, Sejarah Butun Abad XVII*. Disertasi Universitas Indonesia, tidak diterbitkan

¹⁵ Sahlins mengatakan, “*The different cultural orders have their own modes of historical actions, conciousness, and determinations – their own historical practice. Other times, other customes, and according to otherness of the custom, the distinctive anthropology that is needed to understand any given human course.*” Selengkapnya, lihat Sahlins, Marshall (1985) *Island of History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

¹⁶ Hingga saat ini belum ada putra/putri Buton yang berkiprah di pentas nasional. Saat ini jabatan tertinggi yang dijabat oleh putra Buton hanya pada level eselon 2 yakni Drs. AS Tamrin, MH sebagai Direktur Kelembagaan dan Pemberdayaan Masyarakat Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia.

Katobengke¹⁷. Tatkala tatanan sistem politik yang berlaku selama ratusan tahun yakni Kesultanan Buton bergeser, maka tidak lantas serta-merta membawa masyarakat pada suasana yang demokratis dalam hal hubungan antar suku bangsa. Dalam kasus yang hendak saya amati, orang Katobengke masih menerima stigma perbudakan, padahal –kata mereka dan interpretasi saya bahwa itu adalah produk berpikir masa silam yang ditafsirkan ulang pada masa kini sesuai dengan kepentingan pada masa kini. Proses-proses produksi stereotipe inilah yang saya jelaskan melalui etnografi.

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka yang tercakup dalam masalah penelitian adalah:

- a. Proses stereotipe yang terjadi antara orang Katobengke dan bukan Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Proses stereotipe disini mencakup proses terbentuknya stereotipe itu (produksi stereotipe) dan proses bertahannya stereotipe dalam masyarakat Buton (reproduksi stereotipe).
- b. Perlawanan orang Katobengke terhadap stereotipe yang ditujukan terhadap mereka.

Kedua pertanyaan itu ‘dijabarkan ke dalam pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana proses stereotipe itu berlangsung dalam struktur masyarakat Buton ?
- b. Dalam situasi atau *event-event* apa tinggi-rendahnya proporsi stereotipe tersebut ?
- c. Bagaimana respon orang Katobengke terhadap stereotipe yang ditujukan terhadap mereka?

Sehubungan dengan pertanyaan-pertanyaan itu, maka konsep-konsep : produksi stereotipe, reproduksi stereotipe, perlawanan dan pencitraan sebagai suatu pertarungan struktur’ akan menjadi perhatian utama dalam disertasi ini.

¹⁷ Sebagai contoh kasus perlawanan dengan menggunakan simbol militer/negara yang dilakukan la Izu pada penjelasan sebelumnya

1.3 Tujuan Penelitian

PENELITIAN ini merupakan penelitian antropologi yang memahami dan menjelaskan reproduksi stereotipe berdasarkan pengalaman sejarah yang dipraktikkan kelompok *kaomu-walaka* terhadap sebagai strategi kuasa atas orang Katobengke dalam struktur sosial masyarakat. Adapun alasan akademis didasarkan pada asumsi bahwa reproduksi stereotipe, erat kaitannya dalam pengalaman-pengalaman masa lalu berkenaan dengan sistem pelapisan sosial dalam kebudayaan masyarakat Buton. Pemahaman tentang kebudayaan masyarakat Buton dapat dicapai melalui kajian aspek sistem pelapisan sosial dan reproduksi stereotipe sebagai isu kekuasaan. Adapun alasan lainnya adalah bahwa studi khusus ini dapat menjadi penambahan pengetahuan khusus dalam kajian pelapisan sosial dengan melihat stereotipe antar kelompok dalam struktur sosial masyarakat sebagai kajian-kajian khusus.

Melalui pendekatan antropologi, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang mendalam mengenai kebudayaan masyarakat Buton, sebagai suatu pedoman hidup bagi para pelakunya. Dengan demikian hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran yang penting mengenai sistem pelapisan sosial yang ada pada masyarakat Buton yang dapat digunakan pihak-pihak terkait dalam mengaplikasikan berbagai pembangunan pada masyarakat Buton.

1.4 Kerangka Konseptual

1.4.1 Konsep Stratifikasi Sosial

DALAM komunitas manusia yang beraneka ragam, pada prinsipnya manusia bekerjasama dalam setiap transaksi sosial meskipun tidak sesuai dengan rencana, tetapi mereka selalu terorganisir. Kemampuan manusia dalam melaksanakan secara tepat karena manusia memiliki pemahaman sama terhadap sesuatu yang semestinya harus dilaksanakan dengan situasi sosial tertentu. Pemahaman semacam ini dibakukan dalam adat dan hukum yang disebut hukum atau norma

konvensional, dan totalitas norma-norma ini menimbulkan *struktur sosial* – pola tindakan yang mapan¹⁸.

Secara umum tiga kriteria dasar dalam menganalisis stratifikasi masyarakat dalam tiga dimensi, yakni: privilese, kekuasaan, dan prestise (Lihat Lenski, 1966; Weber, 1968; Lawang, 2004). Dimensi pertama adalah privilese, dalam dimensi ini orang dibedakan dari orang lain dilihat melalui banyaknya mereka mengumpulkan sumber-sumber ekonomi, atau privilese. Dimensi kedua stratifikasi sosial adalah kekuasaan yakni kemampuan untuk mencapai tujuan dan sasaran, yang bahkan dapat bertentangan atau melawan suatu keadaan. Kekuasaan sangat erat hubungannya dengan kekayaan dan kesuksesan ekonomi, yang dapat menimbulkan kesempatan dalam memperoleh kekuasaan, terutama yang terjadi pada masyarakat barat. Namun demikian, kekayaan dan kekuasaan tidak selalu saling melengkapi. Pada negara-negara tertentu, kekuasaan berdasarkan pada faktor-faktor lain selain kekuasaan, seperti kepemilikan pengetahuan khusus atau kefasihan berpidato. Dalam keadaan tersebut, kekuasaan karena kekayaan atau kepemilikan material dengan yang tidak memiliki, mungkin tidak berbeda secara signifikan. Kemudian dimensi ketiga stratifikasi sosial adalah prestise berupa penghargaan sosial, perhatian, atau kebanggaan yang masyarakat berikan kepada orang. Karena penilaian sosial yang diakui didasarkan pada norma-norma dan nilai-nilai dari kelompok tertentu. Weber (1968) menjabarkan hubungan antara privilese, kekuasaan dan prestise memperlihatkan hubungan antar timbal balik. Dalam hubungan ini, privilese dalam bidang ekonomi merupakan pengaruh yang paling besar. Tetapi, ketiga dimensi ini perlu dilihat secara terpisah. Bersetuju dengan pendapat Weber, sosiolog Mills (1956) menunjukkan hubungan antara ketiga dimensi pada lapisan atas menghasilkan suatu elit kekuasaan yang saling terpadu dan mengembangkan gaya hidup dengan menekankan prestise tinggi, dan menduduki posisi penting dalam bidang ekonomi. Mobilitas horizontal yang terjadi dalam lapisan yang sama di antara bidang kehidupan sosial, politik, dan ekonomi, juga terjadi pada kalangan elit sehingga kalangan elit merupakan kekuatan yang benar-benar menonjol dan terpisah dari kalangan bawah.

¹⁸ Lihat Agus Salim, 2006. *Stratifikasi Etnik; Kajian Mikro Sosiologi Interaksi Etnis Jawa dan Cina*, Yogyakarta, Tiara wacana.

G.E. Lenski berbeda dengan pandangan Max Weber dan C.W. Mills, dalam pandangannya mengenai hubungan antardimensional, Lenski (1966) mengemukakan bahwa "...sebagian besar persebaran privilese dalam suatu masyarakat, kita harus menentukan persebaran kekuasaan...". Dengan demikian dalam hubungan ini, jika sudah menentukan pola persebaran kekuasaan dalam suatu masyarakat, maka sebagian besar sudah dapat menentukan pola persebaran privilese, dan kalau sudah menemukan sebab-sebab terjadinya suatu persebaran tertentu dalam dimensi kekuasaan, maka sudah menemukan pula sebab-sebab terjadinya persebaran privilese yang berkaitan dengannya. Dalam hubungan ini, tidak memperlihatkan kemungkinan pengaruh langsung dari privilese terhadap dimensi kekuasaan, kecuali melewati dimensi prestise secara tidak langsung. Sedangkan antara altruisme dengan dimensi privilese terdapat hubungan satu arah. Hubungan itu memperlihatkan pengaruh yang bersifat sekunder, karena kemungkinan terjadinya hubungan itu dalam kehidupan sosial sehari-hari sangatlah kecil.

Dalam kehidupan masyarakat, perubahan sosial akan terjadi dalam waktu yang cepat atau lambat dan berpengaruh pada sistem distribusi ketiga dimensi stratifikasi sosial. Dengan kondisi seperti, maka saya mengacu pada teori interaksionalisme simbolik mengenai kenyataan sosial berkenaan dengan perubahan sosial budaya. Hal ini selaras dengan pandangan Schultz (1962) bahwa dalam memahami realialitas sosial dalam berinteraksi, pikiran dan stok pengetahuan seseorang sebagai dasar untuk mendefinisikan realitas sosial, dan sifat pengetahuan masing-masing kelompok berbeda. Karena para anggota memiliki pengetahuan bersama tentang realitas, mereka juga meyakini realitas sebagaimana adanya tersebut. Mereka juga dapat berasumsi bahwa dunia itu sudah ada, suatu tempat yang obyektif. Setelah itu, semua tahu realitas itu apa, dan apa yang terjadi di dalamnya. Kemudian konsep Berger dan Luckmann (1966) bahwa struktur pengetahuan (nomos) yang bermakna, yang diobyektivasi dalam kenyataan (realitas) untuk menjelaskan tindakan individu. Dalam hal ini, individu menginternalisasi struktur itu ke dalam dirinya. Tetapi realitas sosial itu bersifat konstruktif yang dikonstruksikan oleh manusia melalui tindakan/interaksi sosial yang disebutnya dengan istilah eksternalisasi. Kemudian Blumer (1969)

dengan konsep-konsep pikiran, meaning, pengartian/interpretasi, tindakan, peran, pengambilan peran, komunikasi, rehearsal (gladi) dalam hati, pemetaan tindakan, bertindak melalui kata, isyarat (*gesture*) merupakan wujud tindakan sosial antar kelompok. Berdasarkan pemikiran Blumer (1969) bahwa pada dasarnya memuat pemikiran sebagai berikut: *pertama*, perhatiannya terhadap cara manusia merespons kebudayaan, yaitu melalui membaca situasi dan berinteraksi. Merespons kebudayaan dilakukan demi membangun pengertian tentang situasi dan perilaku yang tepat sebagai tanggapan atas situasi tersebut. *Kedua*, perhatiannya terhadap relasi antara tindakan, makna (situasi), dan pelaku. Dalam beberapa bentuk, hubungan antara aksi, arti, dan “diri” tersebut membangun pengertian tentang “identitas” dalam kegiatan merespons kebudayaan.

Hubungan antar ketiga dimensi stratifikasi sosial seperti studi Lawang (2004) dalam perkembangan sejarah Manggarai memperlihatkan sifatnya yang terbuka. Dimensi mana yang dominan dalam hubungan antara ketiganya, terkait makna yang diberikan anggota masyarakat terhadap sistem stratifikasi sosial. Dalam bentuk bagan, hubungan antara ketiga dimensi tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

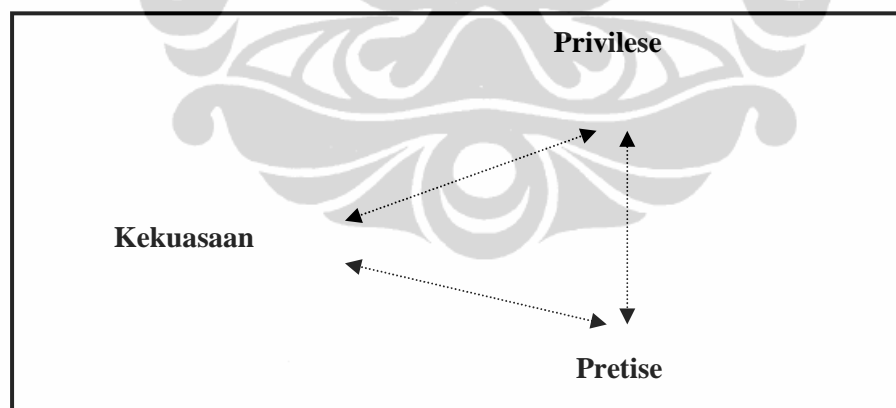


Diagram 1. Hubungan antar Dimensi Stratifikasi

Berdasarkan diagram di atas, R. Lawang menyatakan bahwa sifat terbuka yang terdapat dalam hubungan antara ketiga dimensi itu perlu dimengerti dalam konteks perkembangan sosial. Di satu pihak, ada struktur obyektif yang tetap bertahan selama perkembangan sosial itu terjadi, tetapi di lain pihak muncul krisis yang mempertanyakan kembali nilai-nilai yang berhubungan dengan struktur

obyektif itu. Kalaupun dalam proses itu ada perubahan sosial, sesuai dengan prinsip inersia, setiap struktur dan sistem sosial mempunyai kecenderungan untuk mempertahankan dirinya.

Kelompok pada lapis atas mereproduksi stereotipe terhadap kelompok lapis bawah dalam stratifikasi sosial. Kelompok atas ingin mempertahankan kekuasaan, privilese, dan prestise (lihat Weber, 1968; Lenski 1966; Lawang, 2004). Kelompok lapis atas mempertahankan kedudukan dengan cara-cara menutup peluang kelompok bawah dengan stereotipe yang direproduksi dalam berbagai kesempatan (Bourdieu, 1988). Upaya membedakan diri dari kelas-kelas sosial lain merupakan bagian dari strategi kekuasaan. Maka kecenderungan kelas yang didominasi adalah mengikuti budaya kelas dominan dan pola-pola pikiran mereka atau yang diistilahkan Bourdieu sebagai *taste* atau selera. Selera merupakan suatu disposisi yang diperoleh untuk bisa membedakan dan mengapreseasi. Selera menjamin pengakuan obyek tanpa harus menuntut pengetahuan khas yang mendefinisikan secara khusus. Sebagai *habitus*, selera mengarahkan praktik-praktik kehidupan seakan-akan dapat membebaskan diri dari nilai-nilai. Padahal selera tidak lepas dari prinsip-prinsip dasar konstruksi dan evaluasi dunia sosial (Bourdieu, 1984a).

Dalam studi antropologi, untuk memahami reproduksi stereotipe sebagai suatu isyu dalam disertasi ini, saya memulai dengan memahami tindakan berdasarkan pendekatan Bruner (1986) yang dalam istilah antropologi dikenal *Anthropology of Experience*. Melalui pendekatan ini, saya menganalogikan kelompok yang pernah berkuasa dan menduduki stratifikasi sosial tertinggi. Stereotipe dan prasangka menjadi isyu dan hadir dalam kehidupan sehari-hari. Perbedaan strata sosial merupakan unsur penyokong dalam kemajemukan budaya. “Perbedaan cara pandang atas satu hal yang sama” yang sangat berpeluang membuat interaksi sosial antar anggota kelompok yang berbeda semakin sulit terlaksana (Lippmann, 1977:2). Perbedaan cara pandang ini akan disertai dengan berkembangnya stereotipe satu kelompok atas kelompok lain yang dengan sendirinya kian menurunkan kualitas interaksi sosial yang berlangsung. Stereotipe adalah pendapat atau prasangka mengenai orang-orang dari kelompok tertentu, dimana pendapat tersebut hanya didasarkan bahwa orang-orang tersebut

termasuk dalam kelompok tertentu tersebut. Stereotipe dapat berupa prasangka positif dan negatif, dan kadang-kadang dijadikan alasan untuk melakukan tindakan diskriminatif.

Kelompok yang diberikan stereotipe (baca: kelompok lapis bawah) berusaha melakukan resistensi atas definisi yang disematkan terhadap kelompoknya. Perlawanan sebagai respon atas stereotipe terhadap suatu kelompok merupakan upaya membangun perubahan struktur dalam suatu masyarakat. Resistensi bukan hanya satu bentuk perlawanan semata, melainkan berhubungan juga dengan berbagai pandangan budaya, atau bahkan stereotipe, yang menyertainya. Pertemuan antara kelompok-kelompok sosial bisa berlangsung dalam konteks sebagai ranah bagi kelompok tersebut berkontestasi, dalam hal ini dalam konteks-konteks tersebut bisa terwujud dalam arena resistensi (perlawanan) pelaku terhadap kelompok lain. Resistensi itu, dengan demikian, berkaitan juga dengan ikhtiar "orang kecil" yang berusaha melakukan satu tindakan untuk melawan rasa ketidakadilan yang dirasakan. Perlawanan biasanya dibungkus dalam idiom-idiom budaya agar tindakan yang dilakukan mendapatkan justifikasi kultural.

1.4.2 Stratifikasi Sosial Masyarakat Buton

STRATIFIKASI masyarakat Buton yang dibangun sebagai ideologi kekuasaan terdiri atas tiga kelompok, yaitu *kaomu*, *walaka*, dan *papara* yang terbentuk sejak Sultan Buton ke-4 Dayanu Ikhsanuddin. Kelompok *kaomu* dan *walaka* merupakan kelompok masyarakat yang memiliki asal usul yang sama, memiliki fungsi untuk saling mengawasi dalam sistem politik di Kesultanan Wolio, sementara kelompok *papara* merupakan kelompok pekerja dan budak dari kedua golongan tersebut. Rudyansjah (1997) dalam studinya tentang konsepsi budaya masyarakat Wolio, orang-orang dari *kaomu* dan *walaka* dibedakan dari orang-orang *papara* dan *batua*, karena kedua kelompok yang pertama dapat diketahui asal-usulnya, sedangkan dua kelompok yang terakhir tidak dapat diketahui lagi. Orang-orang *kaomu* sampai masa kini masih dapat menelusuri asal-usulnya kepada *pendiri-pendiri kerajaan Wolio*, sedangkan orang-orang *walaka* kepada *pendiri-pendiri komunitas Wolio*. Berdasarkan penelusuran asal usul, maka dapat disimpulkan bahwa pendefinisian penduduk ke dalam orang Wolio dan bukan

Wolio sesungguhnya berdasarkan kepada pembedaan orang yang mempunyai *kamia* (asal-usul), baik kepada *pendiri komunitas* maupun kepada *pendiri kerajaan Wolio* dengan orang-orang yang tidak mempunyai *kamia* kepada *pendiri komunitas* maupun *pendiri Kerajaan Wolio* itu. Konsepsi tentang *kamia* inilah yang menjadi landasan pikiran atau pengetahuan kelompok-kelompok masyarakat Buton menjadi tindakan dalam memahami realitas sosial. Jones (2009) mengemukakan bahwa “memiliki bersama” (*shared*) tersebut, pengetahuan masuk akal mungkin kedengarannya mirip dengan konsensus dalam teori kebudayaan. Akan tetapi kebudayaan mengacu pada perangkat aturan (*body of rules*) yang dipatuhi oleh para pelaku, sehingga menciptakan keteraturan sosial.

Untuk lebih jelasnya, hubungan antara ketiga kelompok dalam penelitian ini dapat dilihat pada diagram berikut sebagai berikut:

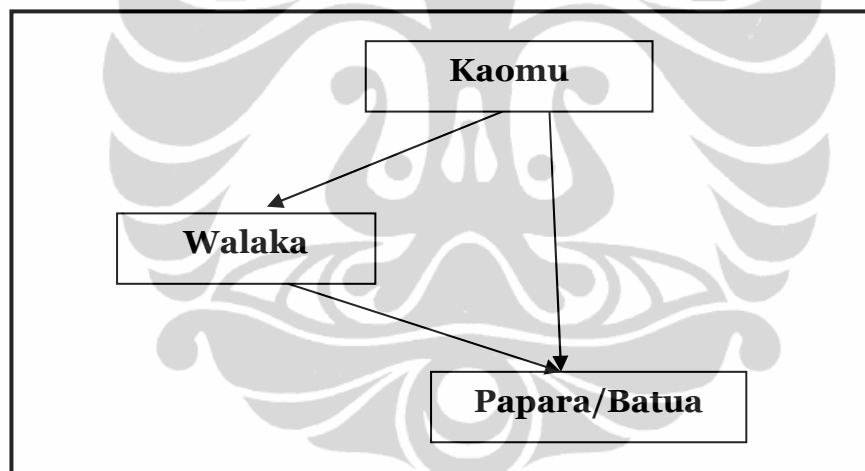


Diagram 2. Hubungan Antar Kelompok Sosial Masyarakat Buton

Berdasarkan diagram di atas, kelompok *kaomu* dan *walaka* memiliki kekuasaan, privilese, dan prestise dalam struktur masyarakat Buton. Kelompok *kaomu* menempati posisi teratas dalam kesultanan, kemudian *walaka* pada posisi menengah, dan *papara* sebagai kelompok bawah yang menempati wilayah-wilayah di luar Wolio (pusat kesultanan) atau di berbagai pedalaman dalam wilayah Kesultanan Buton. Sedangkan *batua* pasca penghapusan sistem perbudakan di Buton menyatu dengan kelompok *papara*. Dalam hubungan kekuasaan antar lapis sosial, *kaomu* dan *walaka* berkuasa penuh atas wilayah

kadie yang ditempati oleh kelompok *papara*. Kelompok *kaomu* menempati pemimpin tertinggi (sultan, sapati, kenepulu, sabandara, dan kepala distrik); kelompok *walaka* memiliki jabatan sebagai dewan adat (siolimbona), bontoogena, kepala distrik, dan bonto. Sementara kelompok *papara* merupakan kelompok yang dikuasai dan berkewajiban mengabdikan terhadap kedua kelompok penguasa (*kaomu* dan *walaka*). Dalam hubungan ekonomi, kelompok penguasa berhak atas seluruh wilayah kadie yang ditempati *papara*. Kondisi ini menyebabkan ketimpangan penguasaan privilese (sumber-sumber ekonomi) antara ketiga kelompok tersebut, yakni kelompok *kaomu-walaka* memiliki privilese untuk menguasai kelompok *papara* dalam stratifikasi masyarakat Buton. Sedangkan dalam dimensi prestise terdapat simbol-simbol yang membedakan seperti bangunan rumah (*kaomu* dengan tipe bangunan kamali atau malige dan *walaka* dengan tipe rumah banua tada), selain itu dalam setiap pertemuan keseharian kelompok *papara* berkewajiban memberi hormat kepada kelompok bangsawan¹⁹. Kelompok *kaomu* dan *walaka*, memiliki status lebih tinggi dan berperan dalam kegiatan ekonomi berdasarkan pada redistribusi dan peran politik dalam struktur masyarakat Buton tertentu. Sistem lapisan sosial seperti ini dikategorikan sebagai sistem *rank* (Lihat Schoorl 1985; Feraro, 2008).

Dalam menempati wilayah Kesultanan Buton, kelompok *kaomu* dan *walaka* dikategorikan sebagai suku bangsa yang mendiami Wolio, sedangkan kelompok *papara* menempati wilayah kadie dan menggunakan bahasa bukan Bahasa Wolio. Schoorl (1985) menyebut sistem sosial tersebut dengan *rank*. Menurut Rudyansjah (1997), *kaomu* dan *walaka* di satu sisi merupakan kelompok masyarakat yang menggunakan Bahasa Wolio dan asal usulnya jelas, dan *papara* merupakan kelompok masyarakat yang tidak menggunakan Bahasa Wolio dan asal usulnya tidak jelas. Yamaguchi (2001) mendefinisikan sistem sosial sebagai sistem yang didasarkan pada perbedaan fungsi dan peranan pada Kesultanan Wolio, yakni kelompok *kaomu* merupakan kelompok masyarakat dari pada sultan

¹⁹ Winn mengatakan “*if an Ode passed by a lower-ranking individual, the latter was said to have been obligated to make a gesture of obeisance, lifting the hands, palms pressed together, while lowering the head, a gesture known as ‘somba’ in the Bandas (‘mestisomba, angkat tangan’)*”. Lihat Winn, 2008. Butonese in the Banda Island: Departure, Mobility, and Identification, in *Horizon of Home: Nation, Gender, and Migrancy in island Southeast Asia*, Edited by Penelope Graham, Monash Asia Institute, Clayton

yang diseleksi dan membentuk kelompok eksekutif. Sedangkan *walaka* merupakan kelompok masyarakat yang memiliki hak untuk menyeleksi para sultan dan membentuk legislatif, dan kelompok masyarakat *papara* membentuk kelompok produktif. Kelompok dominan (*kaomu-walaka*) merupakan kelas dominan dalam penelitian ini.

Dalam sistem pemerintahan Kesultanan Wolio, kelompok *kaomu* dan *walaka* memiliki fungsi untuk saling mengawasi sistem politik di Kesultanan Wolio, sehingga sistem politik pada saat itu dikatakan demokratis. Demokrasi dalam Kesultanan Wolio dapat dilihat pada sistem pemilihan sultan. Dengan kata lain, sultan-sultan dari Kesultanan Wolio telah dipilih melalui pemilihan dan konferensi yang dilakukan di kalangan pejabat pemerintahan kesultanan yang berasal dari kelompok *kaomu* dan *walaka*, sementara kelompok *papara* merupakan kelompok pekerja dan budak dari kedua golongan tersebut. Kondisi ini sejalan apa yang dikatakan oleh Barth (1969) bahwa apabila suatu kelompok (etnik) mampu menguasai suatu sarana produksi dari kelompok lain, maka akan terjadi hubungan yang tidak seimbang dan terjadi penggolongan (stratifikasi) dalam masyarakat. Namun Marx (1956) memandang posisi konflik dalam kelas sosial tersebut dengan istilah ideologi untuk merujuk pada seperangkat kepercayaan ataupun nilai yang dipropagandakan kelas penguasa (*rulling class*) untuk mempertahankan posisi mereka dan mengendalikan sistem produksi. Kelas penguasa menggunakan seperangkat gagasan sebagai senjata untuk mengidentifikasi kelas subordinat dan mencegah tumbuhnya kesadaran sejati di antara anggota kelas subordinat tersebut. Penerimaan terhadap ideologi ini oleh anggota strata subordinat dianggap Marx sebagai sumber kesadaran palsu. Karena dengan ideologi pendukung ini, individu pada strata subordinat tidak mampu untuk melihat kepentingan riil mereka maupun mengidentifikasi kepentingan strata penguasa. Ini berbanding terbalik dari kesadaran kelas yang sebenarnya, yakni di mana kedudukan seseorang dalam struktur sosial jelas diketahui. Seperti yang terjadi pada Kesultanan Buton, Schoorl (1985) melihat posisi kelas penguasa dalam memperkuat posisi dan dominasi terhadap kelas bawah dengan cara-cara yang dilakukan oleh kesultanan adalah dengan membentuk desa, atau kadie baru. Kelompok *kaomu* dengan izin dewan kesultanan dapat membentuk

desa baru dengan penduduk sekurang-kurangnya 40 rumah tangga budak yang ditangkap sewaktu perang. Pendiri desa demikian itu kemudian menjadi *bobato* atau *laki*, raja, dan berhak atas bagian dari upeti desa. Desa-desa yang dibentuk ini merupakan wilayah kelompok *papara* dan *batua* (budak).

Kelompok *kaomu-walaka* memanfaatkan semua lembaga (pemerintahan, adat, dan agama) yang ada untuk mereproduksi kekuasaan, privilese, dan prestise. Untuk mempertahankan kedudukan ini, maka mereka menutup peluang dari kelompok Katobengke dengan mereproduksi stereotipe dalam berbagai kesempatan. Dengan posisi sosial yang mereka miliki, maka kelas dominan akan melakukan *distinction* terhadap kelas yang didominasi (lihat Bourdieu, 1979). *Distinction* ini mengacu pada ciri-ciri yang membedakan kelompok *kaomu-walaka* dengan orang Katobengke dan memproduksi stereotipe sebagai strategi kekuasaan.

Dalam studi ini, saya menganalogikan kelompok yang pernah berkuasa dan menduduki stratifikasi sosial tertinggi dalam struktur masyarakat Buton yaitu kelompok *kaomu* dan *walaka* memiliki pengalaman tentang diri, cara pandang dan kebudayaan berdasarkan *kamia*²⁰. Konsepsi ini merupakan pendukung utama (*constituent*) kekuasaan pada masyarakat Buton. James Fox (1988) dalam pidato pengukuhan dirinya sebagai guru besar antropologi di Universitas Leiden menyampaikan bahwa perlu ada pergeseran perhatian *dari model ke metafor*, atau *dari konstruksi dan aplikasi tipologi ke penjelasan mengenai simbol-simbol utama budaya*, di dalam upaya kita memahami gejala sebagai “*precedence*” yang diusulkannya sebagai pengganti istilah kekuasaan yang sangat penuh muatan *cultural bias* kebudayaan barat. Sejalan dengan hal ini, Rudyansjah (2009) 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 pelbagai hubungan yang saling mempengaruhi di antara pelbagai kelompok sosial yang ada.

²⁰Istilah *kamia* ini mengacu pada landasan tindakan yang mengacu pada kelompok asal usul. Dalam konsepsi masyarakat Buton *Kamia* berasal dari dua kata ‘ka’ yang berarti ‘kekuatan’ dan ‘mia’ berarti ‘manusia’. Lihat Rudyansjah (1997; 2009)

Ketika kelompok *kaomu-walaka* memiliki pengalaman berkenaan dengan status tertentu, maka ekspresi terhadap status itu sebagai kesadaran dalam memahami tindakan sosial. Hakikatnya hanya berada pada fakta kesadaran berdasarkan pengalaman individu/kelompok bukan pada realitas. Dalam hubungannya sebagai suatu penelitian antropologi, pengalaman sosial manusia atau kelompok memahami realitas sebagai tindakan sosial menjadi fokus utama dalam penelitian ini²¹. Dalam konteks ini, orang Katobengke yang memiliki pengalaman menduduki stratifikasi rendah, sangat susah mengubah atau keluar dari definisinya sebagai orang Katobengke.

Dalam beberapa literatur kekuasaan di Buton (Schoorl, 1985; Yunus, 1995; Rudyansjah, 2009) posisi ideologi ini berubah dengan berakhirnya Kesultanan Buton pada tahun 1960 yang ditandai dengan melemahnya kekuasaan kesultanan. Karena itu, hubungan antara ketiga dimensi stratifikasi sosial dalam perkembangannya akan memperlihatkan sifatnya yang terbuka (lihat, Lawang, 2004). Seperti yang telah saya paparkan sebelumnya, tindakan orang Katobengke seperti La Izu dengan kekuasaan fisik yang didukung simbol negara dapat melawan definisi orang lain terhadap mereka (melawan stereotipe). Begitu pula kasus La Kamba, S.Ag yang menjadi anggota DPRD Kabupaten Buton/Kota Bau-Bau, serta Haji Saeli dengan kemampuan ekonomi (privilese) mampu melawan sistem pengetahuan, kepercayaan dan stereotipe yang direproduksi dalam struktur masyarakat Buton. Jadi dimensi yang dominan dalam hubungan antara kekuasaan, privilese, dan prestise terkait dengan makna yang diberikan anggota masyarakat terhadap sistem stratifikasi sosial. Sifat terbuka yang terdapat dalam hubungan antara ketiga dimensi perlu dimengerti dalam konteks perkembangan sosial. Di satu pihak, ada struktur obyektif yang tetap bertahan selama perkembangan sosial itu terjadi, tetapi di lain pihak muncul pula krisis yang mempertanyakan kembali nilai-nilai yang berhubungan dengan struktur obyektif tadi. Kalaupun dalam proses itu ada perubahan sosial, sesuai dengan

²¹ Lihat Turner (1986) mengatakan, *“Of all the human sciences and studies anthropology is most deeply rooted in the social and subjective experience of the inquirer.* Lihat Turner, Victor W (1986) *Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in the Anthropology of Experience* dalam Bruner, Edward & Turner, Victor (ed) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois.

prinsip inersia, setiap struktur dan sistem sosial mempunyai kecenderungan untuk mempertahankan dirinya.

Barth (1969) memperkenalkan konsep *boundary* sebagai metafora yang bisa menjelaskan dan memahami seperti apa *ethnic distinction*. Menurutnya, konsepsi ini berdasarkan atribut-atribut perilaku, seperti ciri-ciri fisik atau cara berbicara, merupakan penentu bagi seseorang untuk masuk pada anggota suatu kelompok etnik tertentu. Dalam penelitian yang saya lakukan berkenaan dengan orang Katobengke, maka atribut-atribut perilaku seperti ciri-ciri fisik, cara berbicara dan lain-lain menjadikan kelompok lain mereproduksi stereotipe terhadap orang Katobengke seperti masa kesultanan, bahkan mereproduksi stereotipe yang bersifat internal sebagai budak. Proses interaksi antar kelompok pada masyarakat Buton merupakan konsekuensi paling nyata dalam struktur masyarakat Buton. Sebagian orang menganggap segala bentuk stereotipe negatif. Stereotipe jarang sekali akurat, biasanya hanya memiliki sedikit dasar yang benar, atau bahkan sepenuhnya dikarang-karang. Akibat stereotipe yang disematkan kepada orang Katobengke, kelompok lain memberi stereotipe bersifat internal Katobengke sebagai budak (*batua*). Tetapi pada kenyataannya stereotipe tersebut dinilai berlebihan karena orang Katobengke disalahinterpretasi bahkan tidak dapat melawan dampaknya terhadap dirinya. Ketika berhadapan dengan stereotipe yang diterapkan dengan kuat, citra diri orang Katobengke dapat runtuh. Dalam hal ini, stereotipe seolah-olah menjadi realitas bagi orang Katobengke maupun kelompok lain yang menyematkan stereotipe.

Sebagai kelompok yang didominasi dan disematkan stereotipe, maka orang Katobengke dengan kebudayaannya secara kreatif melakukan kalkulasi budaya untuk perlawanan (*resistence*) terhadap kelompok yang menguasainya. Dalam struktur masyarakat Buton sebagai arena kontestasi, dalam rangka menunjukkan eksistensi kelompoknya, maka mereka berusaha pada masa kini untuk mengganti identitas diri mereka sebagai orang Lipu. Rudyansjah (1997) memberikan contoh dalam studinya, bahwa di terminal bis, apabila kondektur angkutan umum menyebutkan daerah tujuannya Kampung Katobengke, maka orang dari kampung ini merasa marah dan tidak ada yang mau naik angkutan umum tersebut. Penolakan ini, merupakan bukti keberhasilan dominasi budaya masyarakat Wolio

ke dalam masyarakat kelompok sosial lainnya. Seiring dengan perkembangan pesat Kota Bau-Bau, maka perubahan struktur lapisan sosial masyarakat Buton juga terjadi karena pengaruh luar.

Pendekatan interksionalisme simbolik ini saya gunakan karena pada dasarnya tindakan sosial terjadi dari interaksi-interaksi konkret yang melibatkan subjek pelaku untuk melakukan respons terhadap aturan-aturan (*rules*) yang ada. Apalagi, setiap manusia berelasi dengan sesamanya dalam rangka membagi makna, maka tindakannya akan bertolak dari peranannya sebagai orang per orang atau subjek bebas dengan segenap motif dan instrumen pembentuk maknanya sendiri. Subjek pelaku bebas merespons terhadap segala yang tampak (*seeming*) dan mengartikan gejala-gejala (*being*) atau juga memaknai segala kebenaran itu sendiri. Gambaran itu, salah satu di antaranya dapat dilihat pada relasi *face to face* atau perjumpaan dalam kehidupan sosial sehari-hari. Dengan demikian, tindakan sosial dapat dipahami lebih pada bagaimana orang menciptakan dan mempergunakan makna-makna, ketimbang bagaimana petunjuk, norma, dan nilai-nilai kultural menyediakan penjelasan-penjelasan atas makna tindakan sosial tersebut. Untuk lebih memahami ketiga kategori sosial (*kaomu-walaka-papara*) dalam berpenampilan dalam dua hal yakni yang resmi dan bukan resmi, maka perlu mengacu pandangan E. Goffman (1959) tentang dramaturgi dalam *The Presentation of Self in everyday Life*. Seperti dalam peristiwa resmi, mungkin *front stage* sama dengan *back stage*. Dalam peristiwa tidak resmi, kedua front itu ditidaksamakan (*impression management*). Kasus La Izu yang memukul temannya adalah contoh dimana *back stage* (budak) tidak menjadi dasar baginya untuk bertindak (*front stage*) memukul. Atau dengan kata lain, hidup adalah sebuah pementasan drama yang dikemas sebaik mungkin sebagai upaya untuk mengontrol kesan yang timbul atas diri orang lain, atau pengamatan terhadap ekspresi tindakan sosial di atas “panggung” kehidupan sosial ini. Sementara itu, panggung (sebagai latar fisik) pada dasarnya dibagi menjadi tiga unsur, yakni panggung depan (*front stage*) yang secara formal dijadikan aktor memainkan peran sosial tertentu dan merupakan representasi setiap aktor berhadapan langsung dengan publik, sementara panggung belakang (*back stage*) lebih informal merupakan ruang tertutup bagi publik justru melatarbelakangi konsep

pengadeganan, dan tempat penonton (*audience*) yang secara langsung tidak terlibat dalam peristiwa pertunjukan. Setiap pelaku tindakan sosial berusaha bertindak aktif (*performing role*) untuk menciptakan makna atas situasi yang terbaik. Ia harus menampilkan pertunjukan terbaik dalam melakukan interaksi dengan orang lain. Untuk menampilkan pertunjukan yang baik, maka dibutuhkan keselarasan antara subjek pelaku yang tampak (*actors*), peralatan (*properti*), dan penampilan (*acting*) di panggung.

Panggung sebagai Latar Fisik

| |
|--|
| <p>Audience (secara tak langsung menjadi stimulus peristiwa)</p> |
| <p>Front Stage (secara formal menjadi tempat terjadinya peristiwa atau dinamika sosial)</p> |
| <p>Back stage (secara formal sudah tak ada hubungannya dengan peristiwa, namun di wilayah inilah secara informal tersusun strategi dan gagasan sebuah peristiwa atau tindakan sosial)</p> |

Dengan demikian, panggung merupakan tempat setiap pelaku tindakan sosial memainkan banyak ‘peranan’ dalam hidupnya. Dari panggung itulah, kait-mengkait antara konsep “peranan”, “penampilan, wajah”, dan “ruang personal” bekerja untuk menganalisis sesuatu “presentasi diri” atau “manajemen kesan”. Bertolak dari panggung ini pula setiap individu terlihat kompleksitas interaksi-interaksi sosialnya.²²

Bertolak dari gambaran tersebut, pada dasarnya tindakan sosial terjadi dari interaksi-interaksi konkret yang melibatkan subjek pelaku untuk melakukan respons terhadap aturan-aturan (*rules*) yang ada. Apalagi, setiap manusia berelasi dengan sesamanya dalam rangka membagi makna, maka tindakannya akan bertolak dari peranannya sebagai orang per orang atau subjek bebas dengan

²² Victor Tuner dalam *Dramas, Field and Metaphors* (1974) misalnya, membangun diskusi penting untuk mengenali kehidupan sosial sebagai sebuah tampilan yang memuat imajinasi, permainan, kreativitas subjek pelaku. Hal itu, terutama berkaitan dengan makna tindakan sosial subjek pelaku bukanlah semata-mata tinjauan kognitif atas pengalaman masa lalu, sesuatu yang secara mendasar muncul dari kompleksitas individu-individu.

segenap motif dan instrumen pembentuk maknanya sendiri. Subjek pelaku bebas merespons terhadap segala yang tampak (*seeming*) dan mengartikan gejala-gejala (*being*) atau juga memaknai segala kebenaran itu sendiri. Gambaran itu, salah satu di antaranya dapat dilihat pada relasi *face to face* atau perjumpaan dalam kehidupan sosial sehari-hari. Dengan demikian, tindakan sosial dapat dipahami lebih pada bagaimana orang menciptakan dan mempergunakan makna-makna, ketimbang bagaimana petunjuk, norma, dan nilai-nilai kultural menyediakan penjelasan-penjelasan atas makna tindakan sosial tersebut.

Dalam pemikiran melihat kekuasaan sebagai bagian dari struktur dan kebudayaan, maka menarik untuk mencermati kerangka Bourdieu mengenai *practice*. Dalam skema teorinya mengenai *practice*, Bourdieu sangat menekankan pentingnya melihat *practice* sebagai proses dialekti dari penginkorporasian struktur dan pengobyektivikasian *habitus*. Sebagai buah dari sejarah, *habitus* menghasilkan praktik-praktik, baik individual maupun kolektif, sesuai dengan skema yang dikandung oleh sejarah; ia menjamin kehadiran aktif pengalaman-pengalaman masa lalu yang diletakkan dalam setiap organisme dalam bentuk skema persepsi, pemikiran dan tindakan, terlebih semua aturan formal atau norma tersurat, untuk menjamin kesesuaian praktik-praktik sepanjang waktu (Bourdieu, 1977)

Konsep *habitus* menjamin koherensi hubungan konsepsi masyarakat dan pelaku. Ia menjadi perantara antara individu dan kolektivitas. *Habitus* memungkinkan dibangunnya teori produksi sosial pelaku dan logika tindakan. Ia merupakan faktor penjelasan logika berfungsinya masyarakat. Keseragaman *habitus* dalam suatu kelompok menjadi dasar perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat. Gaya hidup dipahami sebagai keseluruhan selera, kepercayaan dan praktik sistematis yang menjadi ciri suatu kelas. Perlu diperhitungkan masuk didalamnya ialah opini politik, keyakinan filosofis dan moral, selera estetis dan makanan, pakaian, budaya (Bourdieu, 1984a). Dalam perspektif ini, sosialisasi menjadi bentuk pengintegrasian *habitus* kelas. Ia menghasilkan kepemilikan individu pada kelas dengan mereproduksi kelas sebagai kelompok yang memiliki kesamaan *habitus*. Maka konsep ini menjadi titik tolak reproduksi tatanan sosial. “Setiap sistem disposisi individu adalah variabel struktural sistem disposisi yang

lain, di mana terungkap kekhasan posisinya di dalam kelas dan arah yang dituju. Gaya pribadi, praktek-praktek kehidupan atau hasil karya, tidak lain kecuali suatu jarak terhadap gaya khas suatu jaman atau suatu kelas, sehingga gaya itu mengacu pada gaya umum, tidak hanya melalui keseragaman, tetapi juga melalui perbedaan yang menghasilkan pembawaan tertentu”. *Habitus* merupakan hasil keterampilan yang menjadi tindakan praktis (tidak harus selalu disadari) yang kemudian diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu (Bourdieu, 1984b).

Reproduksi stereotipe yang dilakukan oleh bekas kelompok penguasa (baca: kelompok *kaomu* dan *walaka*) terhadap orang Katobengke berupa posisi sosial yang lama disegarkan kembali dalam bentuk lama atau baru dalam kehidupan sehari-hari, institusi pemerintah, pendidikan, agama dan sebagainya dalam arena dengan struktur tertentu. Dalam struktur itu ada sesuatu yang dipertarungkan (*contesting*), sehingga ada kemungkinan perubahan (struktur baru) seperti kasus La Kamba, S.Ag menjadi anggota DPRD dan Haji La Saeli, SE yang berhasil naik haji sebagaimana saya jelaskan sebelumnya, merupakan konstruksi sosial orang katobengke terhadap struktur baru dalam masyarakat Buton. Kemenangan La Kamba, S.Ag merupakan legitimasi untuk kesamaan derajat, peluang dan sebagainya. Foucault (1980) dengan teori wacananya sangat mendukung hal tersebut karena melalui wacana seperti kasus La Kamba, S.Ag, maka orang Katobengke memiliki cara pandang tertentu terhadap status kelompoknya.

Tidak jauh berbeda dengan pendapat Bourdieu dan Foucault dalam konteks ini tindakan sosial antar kelompok (Giddens, 1984) melihat sebagai proses pembentukan struktur baru melalui interaksi sosial para aktor/agen. Merujuk kepada ‘dualis struktur’ bahwa struktur itu tidak hanya menghambat dan menentukan bentuk-bentuk tertentu perilaku, tetapi juga *memberikan kemampuan* bagi pelaku; struktur memberi kesempatan dan pembatasan sekaligus. Selanjutnya, kondisi-kondisi struktural di mana tindakan manusia diwujudkan (agensi), direproduksi, atau didefinisikan kembali, oleh tindakan ini. Jadi ketika suatu tindakan terjadi dalam suatu konteks struktural, konteks ini selanjutnya dapat diregenerasi, atau ditransformasi, oleh tindakan tersebut. Setiap tindakan yang menyumbang bagi reproduksi struktur juga merupakan tindakan konstruksi,

suatu upaya yang sengaja dilakukan, dan oleh karena itu dapat mengawali perubahan struktur itu pada saat yang sama memproduksinya.

1.5 Metode Penelitian

1.5.1 Proses Memasuki Setting

PENELITIAN yang saya lakukan ini merupakan bagian desain etnografi yang menekankan pada kasus-kasus yang mikro keseharian orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Penelitian ini melingkupi penelitian pustaka dan penelitian lapangan. Saya memulai dengan pengumpulan data-data sekunder dengan melakukan penelitian pustaka yang saya lakukan di Arsip Nasional Republik Indonesia di Makassar, perpustakaan, pusat-pusat penelitian atau tempat-tempat yang menyimpan koleksi naskah kuno (rumah almarhum Mulku Zahari), buku-buku, artikel-artikel, hasil-hasil penelitian ilmiah dan lain-lain yang relevan dengan tema penelitian yang saya lakukan ini. Dalam proses ini saya merasa tertolong sebab banyak penelitian tentang masyarakat Buton sudah banyak terpublikasi dan saya dengan mudah temukan di berbagai toko buku dan perpustakaan. Selain itu, saya juga memiliki kedekatan dan berdiskusi langsung atau melalui *e-mail* dengan beberapa penulis atau antropolog yang telah melakukan penelitian di Buton diantaranya Tony Rudyansjah antropolog Universitas Indonesia, Blair Palmer antropolog Australia National University (ANU), Riwanto Tirtosudarmo peneliti senior Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), dan Hiroko Yamaguchi antropolog Hitotsubashi University Tokyo. Melalui informasi awal secara akademik tentang studi etnografi masyarakat Buton dari mereka, maka inilah wawasan awal saya tentang masyarakat Buton sebagai *entry point* untuk memasuki lapangan penelitian.

Saya juga menyadari sepenuhnya bahwa dalam proses penelitian ini, selain sebagai peneliti, saya juga merupakan bagian dalam struktur masyarakat Buton yang memiliki pengalaman-pengalaman berkenaan dengan fokus/topik penelitian yang saya lakukan ini. Dengan demikian, saya juga merupakan salah seorang pelaku diantara pelaku-pelaku lain yang terlibat dalam relasi sosial yang

berkenaan dengan kasus yang mau diteliti.²³ Selama melakukan penelitian, saya tidak berada dalam posisi yang berjarak dan netral dengan beberapa masyarakat Katobengke. Dalam bahasa fenomenologis, saya sebagai peneliti memiliki kedekatan yang intim dengan dunia sosial yang mau diteliti. Oleh karena itu, saya memiliki semacam *privilege* untuk mengamati dan memahami bagaimana *agency* atau pelaku yang sedang bertindak dengan tujuan-tujuan tertentu mensituasikan tindakannya di dalam ruang dan waktu sebagai satu rangkaian tindakan yang berkesinambungan. *Acting subject always situations action in time and space a continuos flow of conduct*, begitu kurang lebih gambaran tentang *agency* seperti yang dimaksudkan Giddens (1978). Oleh karena adanya privilese seperti itu, maka saya berada dalam posisi bisa melihat dan mengikuti bagaimana orang Katobengke sebagai *agency*, yang menjadi fokus kajian penelitian ini, mengembangkan berbagai strategi di dalam bentangan ruang dan waktu yang cukup panjang agar dapat tetap memaknai kelompoknya dalam struktur masyarakat Buton. Informasi yang saya peroleh bukan dalam bentuk pengumpulan data dalam mode konvensional melalui wawancara, melainkan berasal dari diskursus-diskursus yang terjadi antara peneliti sebagai seorang pelaku dan orang Katobengke sebagai pelaku lain.

Jadi tindakan-tindakan yang terwujud dalam relasi sosial antara saya dan para pelaku lain (orang Katobengke/subyek yang diberikan stereotipe dan kelompok-kelompok yang memberikan stereotipe khususnya orang Wolio) sebagai subyek penelitian ditata dalam perangkat hubungan antara kesadaran yang disebut oleh Giddens (1978) sebagai "*practical consciousness*" dan "*discursive consciousness*" "*Practical consciousness*" adalah kesadaran yang terwujud di dalam satu tindakan yang sedang berlangsung, sedangkan "*discursive consciousness*" adalah kesadaran yang digunakan sebagai argumentasi untuk membicarakan tindakan itu sendiri.

Durkheim (1956) menyebut kesadaran yang pertama ("*practical consciousness*") dengan istilah "*pure practice without theory*". Dua dikotomi kesadaran seperti itu lebih diperinci lagi oleh Bruner (1988) dengan istilah "*life as lived*", "*life as experienced*" dan "*life as told*". "*Life as lived*" adalah apa-apa

²³ Masa kecil saya sejak lahir hingga SMA berada di lingkungan Wolio (Keraton) bekas Kesultanan Buton dan merupakan keturunan dari kelompok *walaka*.

yang sungguh-sungguh terjadi dalam kehidupan secara faktual, dan *"life as experienced"* terdiri dari pencitraan-pencitraan, perasaan-perasaan, sentimen-sentimen, hasrat-hasrat, pemikiran-pemikiran, dan pemaknaan-pemaknaan sebagaimana hal itu dialami dan dikenali oleh pelaku mengenai kehidupannya. Sedangkan *"life as told"* sudah merupakan satu narasi yang sudah dipengaruhi baik oleh konvensi penyampaiannya yang bersifat budaya, maupun yang sudah dipengaruhi oleh pendengar serta konteks sosialnya. Hal yang diuraikan di atas sangat bermanfaat selama melakukan penelitian ini, terutama dalam rangka meningkatkan kepekaan dan ketajaman peneliti dalam soal bagaimana dan ke dalam konteks apa harus menempatkan data yang saya peroleh di lapangan. Pengetahuan teoritis yang saya peroleh dari keterlibatannya dengan dunia sosial ini adalah pengetahuan teoritis yang bersifat *"practice"* (Bourdieu 1985), yakni pengetahuan teoritis mengenai kebudayaan bukan dalam arti sebagai aturan-aturan yang normatif (*rules*), melainkan sebagai strategi-strategi yang dilakukan oleh pelakunya dalam kehidupan konkrit sehari-hari.

Disamping keuntungan yang diperoleh karena posisi seperti itu, sudah tentu juga ada beberapa kerugian yang saya hadapi karena posisi itu selama di lapangan. Saya merasa sulit untuk bisa mengecek ulang berbagai informasi yang diperoleh di lapangan kepada orang Katobengke yang kebetulan berada dalam relasi yang tidak terlalu baik dengan peneliti, misalnya stereotipe kelompok peneliti berada dalam struktur masyarakat Buton terhadap orang Katobengke. Untuk itu, saya sebagai peneliti melakukan pengecekan berulang-ulang kasus-kasus seperti ini di lapangan.

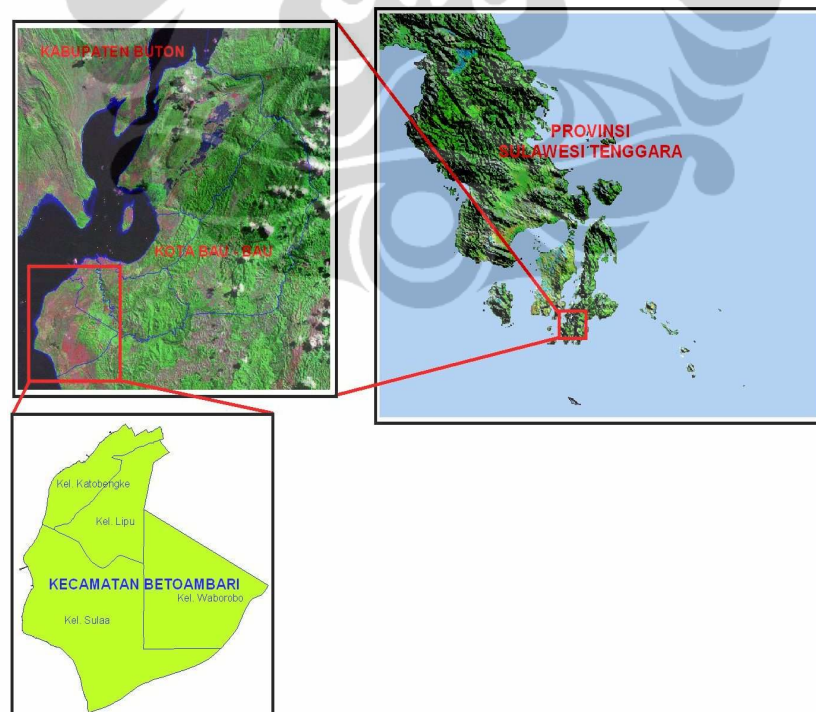
1.5.2 Subyek Penelitian

SUBYEK penelitian ini adalah kelompok pemberi stereotipe (kelompok *kaomu*, *walaka*, dan pendatang) dan orang Katobengke yang diberikan stereotipe, khususnya mereka yang mengalami perlakuan stereotipe dari kelompok Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Setelah itu, saya melakukan pemilahan atas subyek orang Katobengke berdasarkan kategori yang telah saya susun sebelumnya. Bagi subyek pemberi stereotipe adalah kelompok yang pernah memiliki posisi penting dalam jabatan-jabatan di Kesultanan dan kelompok lain

(pendatang) yang berinteraksi langsung dengan orang Katobengke. Sedangkan bagi orang Katobengke sebagai yang diberikakan stereotipe saya kategorikan, *pertama*, mereka pernah mengalami masa ketika masih berlaku sistem Kesultanan Buton. *Kedua*, mereka yang merasakan langsung perlakuan stereotipe dan stigma atas kelompoknya yang dilakukan oleh kelompok lain, dan *ketiga*, mereka yang telah mengalami perubahan status dan melakukan perlawanan atas stereotipe yang disematkan terhadap kelompoknya. Pada kategori ini juga termasuk generasi muda yang telah merantau dan berusaha membangun citra sebagai orang yang ingin disejajarkan dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton.

1.5.3 Setting Penelitian

SETTING penelitian ini dimulai dari wilayah bekas Kesultanan Buton khususnya wilayah Kota Bau-Bau sebagai arena interaksi antara orang Katobengke dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Secara geografis Kota Bau-Bau terletak di bagian selatan Provinsi Sulawesi Tenggara dan merupakan bekas pusat kekuasaan Kesultanan Buton (lebih jelas lihat Gambar 2 di bawah ini).



Gambar 2. Lokasi Penelitian (Komunitas Katobengke)
Sumber: http://id.wikipedia.org/wiki/Betoambari,_Bau-Bau

Sampai saat ini masyarakat Kota Bau-Bau sebagian besar masih merupakan bagian dari keturunan kelompok *kaomu*, *walaka*, dan *papara* pada masa Kesultanan Buton. Untuk mengamati secara fokus utama aktifitas orang Katobengke, saya memilih memfokuskan pada lokasi pemukiman orang Katobengke yang lokasinya akan menyebar dalam empat kelurahan dalam wilayah Kecamatan Betoambari yakni Kelurahan Katobengke, Kelurahan Lipu, Kelurahan Waborobo, dan Kelurahan Sulaa. Namun, karena tingkat mobilitas informan ke wilayah lain, maka saya juga melakukan wawancara dengan beberapa informan yang berdomisili di luar Kota Bau-Bau dalam Provinsi Sulawesi Tenggara dan beberapa kota di Indonesia. Dengan demikian *setting* penelitian ini meluas ke beberapa daerah wilayah tempat informan kunci (baik orang Wolio ataupun orang Katobengke) di wilayah Kecamatan Sampolawa Kabupaten Buton, Kulisusu kabupaten Buton Utara, Laboora kabupaten Muna, Kota Kendari dan kota lain di luar Provinsi Sulawesi Tenggara seperti di Kota Makassar, Kota Bogor dan Jakarta.

1.5.4 Waktu Penelitian

PENELITIAN ini saya lakukan sejak bulan Maret tahun 2008 hingga bulan oktober 2009. Dalam periode tersebut, saya lebih banyak menghabiskan waktu di Kota Bau-Bau untuk mengumpulkan data. Selama melakukan pengumpulan data penelitian di lapangan, saya juga melakukan perjalanan ke beberapa daerah di berbagai tempat di Pulau Buton. Makanya, tidak jarang selama penelitian saya juga banyak terlibat mengikuti ritual-ritual adat seperti upacara *life cycle* (upacara *posuo*), upacara panen dan lain-lain. Selain itu, pada periode tersebut, saya juga banyak menghadiri event-event dalam kegiatan politik praktis. Selama kurun waktu tersebut, event-event politik yang melibatkan saya seperti rapat-rapat pembentukan Provinsi Buton Raya, Pemilihan Walikota - Wakil Walikota Kota Bau-Bau periode 2008-2013, dan Pemilihan Umum tahun 2009. Dengan cara meleburkan diri dalam berbagai aktifitas masyarakat tersebut, posisi saya sebagai peneliti lebih mudah diterima dan saya lebih banyak merekam dan menangkap makna budaya sebagai data yang saya butuhkan selama proses pengumpulan data. Semua data yang saya kumpulkan dalam disertasi ini merupakan proses bagi

belajar bersama dengan informan selama di lokasi penelitian. Sepanjang proses penelitian, saya berusaha membangun hubungan yang baik dengan mereka, dan berusaha menjadi teman mereka dalam memberikan pemahaman kepada kelompok bukan orang Katobengke tentang pemahaman proses sosial dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton.

1.5.5 Teknik Pengumpulan Data

SEBAGAI suatu kajian yang menggunakan penelitian kualitatif, maka penekanannya lebih pada proses daripada hasil, serta cenderung melibatkan hubungan kepercayaan antara saya sebagai peneliti dengan informan. Wawancara mendalam saya lakukan pertama dengan informan kunci atas ketiga kategori di atas. Selain itu wawancara saya lakukan dengan tokoh adat masyarakat Buton untuk menelaah pandangan kelompok lain atas orang Katobengke. Saya berusaha mendapatkan sejarah hidup mereka. Dengan demikian, saya bisa mengetahui secara mendalam proses sosial yang terjadi antara kelompok-kelompok dalam struktur masyarakat Buton. Saya juga dengan lebih mendetail mengetahui keberagaman proses sosial termasuk status ekonomi, politik, dan budaya mereka dalam kehidupan sehari-hari.

Selain proses wawancara, saya juga melakukan pengamatan terlibat selama proses penelitian. Hasil yang saya peroleh selama penelitian lapangan berupa pelukisan mendalam tentang proses stereotipe yang terjadi antara orang katobengke dan kelompok lain dalam masyarakat Buton. Proses ini mencakup mulai dari proses terbentuknya dan proses bertahannya stereotipe itu dalam masyarakat Buton sebagai proses reproduksi. Kemudian pelukisan mendalam tentang respon orang Katobengke terhadap stereotipe yang ditujukan terhadap mereka. Informasi sekunder saya peroleh pada sumber-sumber kepustakaan, naskah-naskah sejarah atau penggunaan bahan-bahan tertulis yang dipandang relevan dengan masalah penelitian. Dari bahan tertulis saya memperoleh orientasi yang lebih luas mengenai topik yang sedang dikaji, menghindari dari duplikasi penelitian, serta dapat mengungkapkan pikiran secara sistematis dan kritis. Sedangkan untuk data-data historis berkenaan dengan foto-foto masa kesultanan, saya menggunakan foto Dr. Elbert dalam *Soenda Expeditie* yang didokumentasi

oleh pihak KITLV dan saya peroleh dari keluarga Almarhum Mulku Zahari. Selain itu foto-foto Hiroko Yamaguchi dan Ruslan Rahman yang pernah meneliti di Buton juga banyak berkontribusi selama proses pengumpulan data di lapangan. Dalam kaitannya dengan topik penelitian ini, maka bahan tertulis yang peneliti kumpulkan berupa tulisan-tulisan yang dimuat di media massa, laporan-laporan penelitian, jurnal-jurnal, dan buku-buku yang berkaitan dengan masalah orang Katobengke dan sejarah masyarakat Buton.

Dalam rangka pengumpulan data melalui wawancara, saya memperoleh dari beberapa informan terdiri dari tokoh-tokoh adat masyarakat Buton, aparat pemerintah pernah bertugas dalam wilayah masyarakat Katobengke saya jadikan sebagai informasi primer untuk mengetahui posisi orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton, produksi dan reproduksi stereotipe terhadap orang Katobengke. Sedangkan informan tokoh adat (parabela) dan Imam Mesjid Katobengke, tokoh pemuda dan tokoh masyarakat Katobengke saya jadikan sebagai informasi primer untuk mengetahui sejarah orang Katobengke dan respon mereka terhadap stereotipe yang ditujukan terhadap kelompoknya.

1.6 Sistematika Penulisan

SEBAGAI satu penelitian etnografi, disertasi ini disusun sebagai pengalaman perjumpaan saya dengan orang-orang Katobengke. Melalui disertasi ini, saya belajar banyak untuk menyerap pengetahuan dari mereka. Tulisan dalam disertasi ini bersifat narasi dan merupakan tema-tema yang saya sarikan dalam berbagai episode pertemuan dengan mereka.

Bab 1 berisi catatan awal tentang pengorganisasian disertasi ini. Bahasanya mulai dari selang pandang perjumpaan dengan mereka, hingga payung besar teori yang menginspirasi ketika bertemu dan berdialog dengan mereka.

Bab 2 berisi uraian tentang sistem pelapisan sosial masyarakat Buton sebagai informasi awal terbentuknya stereotipe yang menjadi fokus utama penelitian ini. Saya juga menguraikan tentang konteks Buton saat ini, baik menyangkut keadaan alam, keragaman, hingga aneka manusia yang secara bersama-sama membentuk pengertian tentang Buton sendiri.

Bab 3 berisi uraian umum tentang orang Katobengke dan keseharian mereka. Dahulu, mereka dikenal sebagai pembuat gerabah, namun pada masa sekarang, mereka sudah tersebar dalam berbagai profesi. Bab ini adalah upaya mengenal mereka secara lebih mendalam.

Bab 4 berisi keseharian orang Katobengke sebagai catatan atau kasus bagaimana stereotipe direproduksi dalam struktur masyarakat Buton. Bab ini dimulai dari konflik sosial yang muncul di Kota Bau-Bau, di mana orang Katobengke menjadi korban. Konflik ini menjadi titik intip (*hint*). Konflik ini menjadi jendela untuk melihat bagaimana relasi sosial antara orang Katobengke dan masyarakat Buton lainnya. Konflik ini hanyalah eksek dari dinamika sosial yang tidak selaras dan menjadi bom waktu sejak masa silam.

Bab 5 berisi resistensi orang Katobengke atas stereotipe oleh kelompok lain sebagai pola menuju perubahan struktur: berisi uraian tentang sejarah lisan orang Katobengke. Mereka menyadari tentang ketertindasan mereka sebagaimana nampak dalam tuturan sejarah orang Buton lainnya. Dalam bab ini, saya memuat secara utuh narasi tentang kesejarahan mereka sendiri, sebagai upaya resistensi atas dominannya penceritaan sejarah yang mendiskreditkan posisi mereka. Selain itu juga diuraikan posisi orang-orang Katobengke pada masa sekarang sebagai perlawanan terhadap reproduksi stereotipe di bidang politik dan ekonomi. Banyak di antara mereka yang kemudian memilih merantau sebagai strategi. Selanjutnya mereka kembali ke kampung halaman dengan membawa label profesi baru demi menunjukkan posisi sosial mereka di hadapan orang lain.

Bab 6 adalah penutup, yang merupakan intisari dan implikasi teoritis yang tersaji pada disertasi ini.

Demikian sistematika penulisan ini. Saya mempersilahkan pembaca untuk menelusuri disertasi ini lebih lanjut demi menemukan makna tentang mereka yang berusaha bertahan hidup, di tengah stereotipe dan prasangka seperti kondisi masa silam.(*)

BAB 2

STRATIFIKASI SOSIAL MASYARAKAT BUTON: PROSES PRODUKSI STEREOTIPE

2.1 Letak dan Keadaan Alam

SELAMA ini, nama Buton dikenal sebagai pulau yang dikenal di nusantara dan berbagai mancanegara sebagai pulau penghasil aspal.²⁴ Secara harfiah, 'Buton' memiliki banyak arti. Pertama dalam konteks geografis, 'Buton' berarti 'Pulau Buton' yang terletak di ujung semenanjung Sulawesi Tenggara. Kedua dalam konteks politik, 'Buton' berarti 'Kabupaten Buton', yang berada di Provinsi Sulawesi Tenggara dan terdiri atas bagian selatan Pulau Muna, Kepulauan Tukang Besi, Pulau Kabaena, beberapa pulau kecil, dan sebagian semenanjung Sulawesi Tenggara²⁵. Ketiga dalam konteks kesultanan, 'Buton' bisa digunakan untuk menyebut orang-orang dari daerah Buton, termasuk orang dari Kabupaten Muna (Palmer, 2004). Di Pulau Buton, dulu pernah berdiri sebuah kerajaan atau kesultanan yang bernama Buton atau Wolio. Sebagai sebuah negara, Buton memiliki sistem pemerintahan dengan bentuk sebuah kerajaan yang berdiri pada awal abad ke-15, yang didirikan oleh pendatang yang berasal dari Johor. Pada perkembangannya, sekitar abad ke-16 dengan masuknya ajaran agama Islam, status kerajaan berubah menjadi kesultanan. Kesultanan ini pun bisa bertahan selama 400 tahun, dan pada abad ke-20 (tahun 1960) berakhir setelah Sultan Laode Muhammad Falihi wafat (Lihat Zahari 1977, Yunus 1995, Zuhdi 1999, Schoorl, 2003).

Wilayah Kesultanan Buton meliputi Pulau Buton, Pulau Muna, dan pulau-pulau sekitarnya seperti Pulau Kabaena, dan Kepulauan Wakatobi (Wanci, Kaledupa, Tomia, dan Binongko) serta wilayah Poleang dan Rumbia di Zajirah

²⁴Satu hal yang paradoks tentang Pulau Buton yang dikenal sebagai penghasil aspal, namun ketika saya melakukan penelusuran jejak wilayah Kesultanan Buton saat penelitian ini, sebagian besar jalan-jalan berlubang dan rusak. Kondisi terburuk jalan menuju Pasarwajo Ibukota Kabupaten Buton dan menuju Kulisusu (Kabupaten Buton Utara).

²⁵ Pada saat saya melakukan penelitian, Pulau Tukang Besi sudah berdiri sebagai sebuah daerah otonom sendiri yakni Kabupaten Wakatobi, dan Pulau Kabaena menjadi bagian dari Kabupaten Bombana kecuali wilayah Kokoe di Pulau Kabaena masih termasuk dalam wilayah Kabupaten Buton. Penjelasan lebih lanjut mengenai pemekaran wilayah Kabupaten Buton, Lihat Tahara, 2007; Tirtosudarmo, 2009.

Sulawesi Tenggara, Pulau Selayar yang sekarang termasuk dalam wilayah Provinsi Sulawesi Selatan, dan Kepulauan Maluku. Pusat pemerintahannya terletak di pesisir barat bagian selatan Pulau Buton tepat dalam seputaran Kota Bau-Bau berkedudukan di Wolio atau lebih dikenal dengan nama Keraton Buton. Pada masa pendudukan pemerintahan Kolonial Belanda, wilayah ini masuk pada wilayah Afdeling Buton dan Laiwoi yang terdiri dari Onderafdeling Buton, Onderafdeling Muna, Onderafdeling Laiwoi, sedangkan Onderafdeling Kolaka berada dalam wilayah Afdelling Luwu.

Perubahan yang menonjol terjadi ketika Buton menjadi ibukota Afdeeling Sulawesi Timur pada tahun 1911. Selanjutnya, pada tahun 1915 Afdeling Buton dan Afdeling Laiwui (Kendari) digabungkan dengan Bungku dan Mori yang dipusatkan di Buton. Dampak langsung kebijakan ini adalah pembangunan dan perbaikan fasilitas kota berupa sarana pelabuhan dan jaringan jalan. Selain itu, pendirian asrama militer dan perumahan, air bersih, telepon, sekolah, serta fasilitas transportasi darat. Semua itu merupakan bagian dari politik ekonomi Belanda, karena pada kenyataannya Pemerintah Hindia Belanda mengambil keuntungan dari semua fasilitas yang disediakan itu dalam bentuk pajak dan tenaga kerja (Rabani, 2004).

Penguasaan wilayah Sulawesi Tenggara oleh pemerintah Belanda secara ekonomi ditandai dengan proses produksi tambang aspal secara resmi pada tahun 1924, pembangunan dan pelebaran jalan ke daerah-daerah yang mempunyai hasil ekonomi penting seperti perkebunan kelapa dan daerah pedalaman yang mempunyai hasil hutan rotan dan damar. Pembukaan pengolahan kayu jati di Raha dan pembukaan jaringan jalan ke Kendari. Kemudian berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 34 tahun 1952, Sulawesi Tenggara melebur menjadi satu kabupaten yaitu Kabupaten Sulawesi Tenggara yang berkedudukan di Kota Bau-Bau Buton. Selanjutnya, berdasarkan Undang-Undang No. 29 tahun 1959, wilayah tersebut dimekarkan menjadi empat Daerah Tingkat II yang terdiri dari Daerah Tingkat II Buton dengan Ibukotanya Bau-Bau, Daerah Tingkat II Kendari dengan Ibukotanya Kendari, Daerah Tingkat II Kolaka dengan ibukotanya Kolaka dan Daerah Tingkat II Muna dengan Ibukotanya Raha (Rabani, 2010). Keempat Daerah Tingkat II ini merupakan kabupetan yang termasuk dalam wilayah

Provinsi Sulawesi Tenggara²⁶. Pada masa pendudukan Jepang masa revolusi dan gejolak daerah tahun 1950-an, mendorong keluarnya orang-orang Buton di daerah lain. Dalam masa tragedi tahun 1965, Buton terkena imbas yang menyakitkan terutama stigma negatif yang dituduh sebagai basis PKI (Lihat Darmawan, 2009).

Sementara itu di Provinsi Sulawesi Tenggara, sebelum atau pra-pemekaran, wilayah Kabupaten Buton merupakan sebuah kabupaten yang wilayahnya meliputi sebagian Pulau Buton, sebagian Pulau Muna, Kepulauan Tukang Besi, Pulau Kabaena dan sebagian Jazirah Sulawesi Tenggara. Pada saat itu ibukota Kabupaten Buton berada di Kota Bau-Bau yang berstatus sebagai kota administratif (kotif). Wilayah Kabupaten Buton sebelum terjadi pemekaran (sebelum tahun 2001) meliputi 21 kecamatan yang tersebar di wilayah yang cukup luas, dan sebagian wilayahnya terdiri dari pulau-pulau.

Salah satu kendala utama yakni transportasi bagi penduduk di Kabupaten Buton, terutama bagi penduduk yang tinggal di berbagai tempat yang jauh dengan Bau-Bau. Secara berturut-turut Kabupaten Buton ditinggalkan oleh wilayah-wilayahnya dan terbentuk suatu wilayah yang otonom. Pada tahun 2001 Bau-Bau mekar dan meningkat statusnya menjadi kota dan jumlah kecamatan di Kabupaten Buton pasca pemekaran menjadi 19 kecamatan. Pada tahun 2003 Wakatobi dan Bombana berdiri sebagai kabupaten sendiri, menyisakan hanya 9 kecamatan di Kabupaten Buton. Namun, dan ini sangat menarik, pada akhir tahun 2003 jumlah kecamatan di Kabupaten Buton telah mekar menjadi 14 kecamatan, kemudian pada tahun 2005 menjadi 21 kecamatan kembali.

Di kalangan para pemimpin dan tokoh masyarakat Moronene wilayah Jazirah Sulawesi misalnya, keinginan untuk memiliki kabupaten sendiri sudah muncul sejak tahun 1958. Keinginan itu pernah dicoba untuk direalisasikan pada tahun 1992 dan tahun 1994 namun belum berhasil. Namun pada tahun 1998, harapan itu tercapai dengan terbentuknya Kabupaten Bombana sebagai pemekaran Kabupaten Buton. Di Kepulauan Tukang Besi gugusan Pulau Wangi-Wangi, Kaledupa, Tomia dan Binongko, keinginan untuk melepaskan diri dari kabupaten

²⁶ Hingga saat saya melakukan penelitian ini, wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara menjadi 10 kabupaten/2 kota, yang terdiri dari Kota Kendari, Kabupaten Konawe, Kabupaten Konawe Selatan, Kabupaten Konawe Utara, Kabupaten Kolaka, Kabupaten Kolaka Utara, Kabupaten Muna, Kabupaten Buton Utara, Kabupaten Bombana, Kabupaten Wakatobi, Kabupaten Buton, dan Kota Bau-Bau.

Buton juga telah timbul sejak tahun 1997 terutama dari tokoh-tokoh kepulauan yang berada di perantauan, khususnya di Kendari. Jarak tempuh yang jauh dari Bau-Bau merupakan alasan yang kuat untuk membentuk wilayah administratif sendiri untuk penduduk kepulauan. Desakan dan tuntutan untuk meningkatkan status Kota Bau-Bau, dari Kotif menjadi Kota pada masa para-pemekaran, tidak terlepas dari adanya kebanggaan dari masyarakat Buton terhadap Kota Bau-Bau sebagai sebuah kota yang memiliki sejarah yang panjang. Kota Bau-Bau adalah bekas ibukota dari Kerajaan Buton (abad XIII - XIV) dan Kesultanan Buton (sejak tahun 1580) hingga akhir tahun 1950-an. Dalam memori kolektif orang Buton, pada tahun 1959 warga Buton merasa bahwa Kota Bau-Bau seharusnya yang layak menjadi ibukota Provinsi Sulawesi Tenggara dan bukan Kota Kendari²⁷.



Gambar 3. Peta Wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara

Wilayah Kabupaten Buton dan Kota Bau-Bau pada bagian utara berbatasan dengan Kabupaten Muna, sebelah selatan dengan Laut Flores, sebelah timur dengan Laut Banda dan sebelah Barat dengan Teluk Bone. Daerah ini secara astronomis terletak di bagian selatan garis khatulistiwa atau tepatnya $04^{\circ} 00' LS$ -

²⁷ Lihat Tirtosudarmo, 2008. Sejarah Untuk Masa Depan: Dari Kesultanan Buton ke Provinsi Buton Raya? Dalam *Menyibak Kabut Keraton Buton*, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau.

06⁰ 05 LS dan membentang dari barat ke timur dari 120⁰ 03' - 125⁰ 00 BT. Adapun kondisi topografi wilayah ini cenderung bergelombang atau berbukit-bukit dengan kondisi lahan sebagian besar berbatu-batu (batuan karst) dan lapisan top soil yang tipis sehingga pada umumnya lahan di daerah ini kurang subur. Kecuali bagian utara dari Kabupaten Buton khususnya wilayah Lasalimu dan Lawele topografinya cukup rata dan kondisi tanah yang cukup baik bagi persawahan.

Kondisi geografis dari Kabupaten Buton yang terdiri dari kepulauan dan laut yang luas ini membuat iklim dan aktifitas masyarakatnya sangat dipengaruhi oleh laut. Dari sisi iklim, rata-rata dengan suhu udara tertinggi 33,3 derajat celsius dan terendah 26,4 derajat celsius. Laut yang luas membuat daerah sangat baik bagi pembudidayaan rumput laut dan mutiara sehingga daerah ini juga merupakan penghasil rumput laut dan mutiara yang cukup besar jumlahnya. Mata pencaharian penduduknya banyak bekerja di sektor kelautan seperti nelayan, pelaut, dan pedagang. Pada wilayah Kepulauan Tukang Besi menjadi bagian yang mencolok dan dikenal dalam karakteristik umum orang Buton sebagai salah satu populasi yang paling ekspansif di bagian timur Indonesia.

Catatan antropolog menuliskan bahwa pada tahun 1987 sebanyak 1.281 kapal perdagangan lokal (perahu *lambo*) ada di Kabupaten Buton, 467 ada di Pulau Tukang Besi dan jumlah ini berlanjut dalam pola yang panjang. Pada tahun 1919 menurut perkiraan seorang militer Belanda, bahwa ada sekitar 300 perahu di Pulau Buton, 200 perahu terdapat di Pulau Tukang Besi, dan setengahnya terdapat di Pulau Binongko²⁸. Sebagai pelaut pedagang orang Buton seperti halnya Suku Bugis Makassar, merupakan suku yang melakukan diaspora di berbagai kawasan wilayah Indonesia seperti di Makassar, Papua, Maluku, Kalimantan, Kepulauan Riau, dan lain sebagainya. Di Makassar, migran Buton yang telah hadir sejak beberapa abad pada masa berlakunya kesultanan Buton dan membangun perkampungannya sendiri yang disebut Kampung Butung di Makassar (Poelinggomang, 2002). Konon migran Buton Ke Ambon dalam skala besar dimulai pada akhir abad ke-19, sebagian besar berasal dari Binongko dan bekerja

²⁸ Lihat Soulthton, 1995. *The Navel of The Perahu: Meaning and Values in The Maritime Trading Economy of Butonese Vilage*. Canberra: ANU

pada perkebunan diberbagai tempat di Kepulauan Maluku (Lihat Chauvel, 1990; Winn, 2008).



Gambar 4. Perahu *Lambo* Jenis Boti Sedang Berlabuh di Kota Bau-Bau

Dalam beberapa catatan sejarah, jenis perahu yang sering digunakan orang Buton sebagai sarana transportasi dalam aktifitas kebaharian adalah perahu *lambo*. Aktifitas kebaharian yang umum dilakukan adalah melakukan perdagangan dengan membawa hasil-hasil laut seperti lola, teripang, sirip ikan hiu, dan lain-lain. Pada musim barat, mereka melakukan pelayaran perdagangan dengan tujuan untuk wilayah barat adalah Surabaya, Gresik, Tanjung Pinang, bahkan sampai di wilayah Malaysia dan Sangkapura²⁹. Pada saat pelayaran dari arah barat, pelayar tersebut membawa barang seperti kain, piring, guci dan lain-lain untuk dijual di Kota Bau-Bau, selain itu untuk kebutuhan rumah tangganya. Sementara untuk wilayah timur adalah Ambon, Halmahera, Pulau Banda, Ternate, dan Papua³⁰. Zuhdi (2010) mengemukakan dua pola migrasi atau diaspora orang Buton di daerah barunya yang menjadi karakter keberhasilan mereka di perantauan. Pola Ternate memperlihatkan hubungan antar kesultanan yang sudah berlangsung lama, yang melibatkan orang-orang Buton di bagian utara, terutama Kulisusu,

²⁹ Kata Sangkapura adalah kata yang sering digunakan pelaut Buton untuk menyebut negara Singapura.

³⁰ Pelayaran ke Wilayah Barat tujuan utamanya adalah menjual hasil bumi dan hasil laut, sedangkan ke wilayah timur adalah kegiatan penangkapan dan pembelian hasil-hasil bumi dan laut.

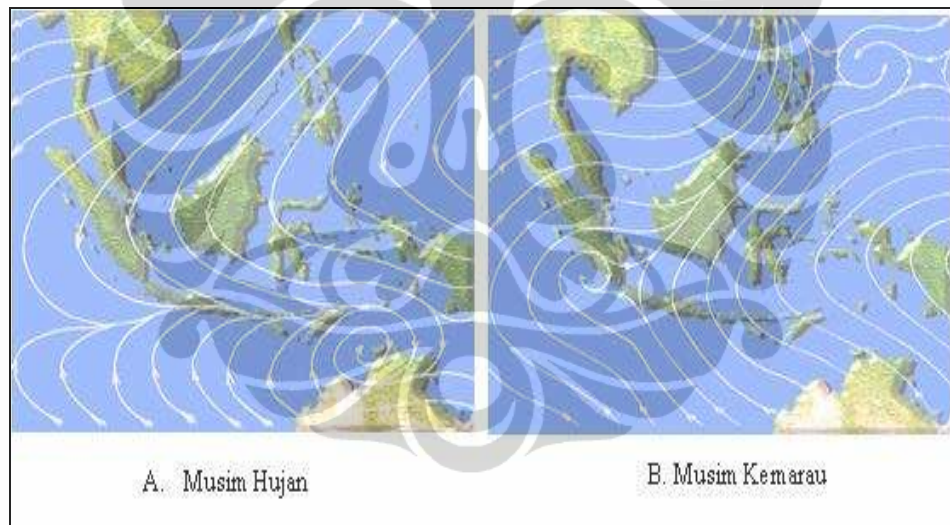
yang memiliki keahlian yang dibutuhkan oleh kalangan Keraton Ternate. Mereka hidup dan membentuk komunitas di sekitar Kedaton Ternate. Pola kedua adalah pola Ambon. Migrasi atau diaspora orang Buton ke Ambon dan wilayah sekitarnya, berasal dari Kepulauan Tukang Besi atau lebih dikenal dengan akronim Wakatobi (Wanci, Kaledupa, Tomia, dan Binongko). Lebih spesifik lagi daerah asal yang dimaksud adalah Binongko. Merekalah yang membuka wilayah baru di teluk dan Kota Ambon. Tantai adalah perkampungan orang Tomia (Kepulauan Tukang Besi) wilayah pesisir Teluk Ambon. Sampai sebelum terjadinya konflik tahun 1999-2000, bagian Kota Ambon yakni Wai Halong, yang semula kosong, hampir semuanya merupakan pemukiman orang Buton. Pekerjaan orang Buton kebanyakan tukang becak, penjual barang kelontong dan hasil bumi berskala kecil. Dalam kenyataan orang Buton menyadari posisinya yang subordinat dari kelompok lain. Bahkan ungkapan "Binungku" berarti posisi "rendah" dan berarti juga sebagai "ejekan" jadi bersifat *pejorative*. Namun berkat keuletannya dalam bekerja dan "semangat juang pantang menyerah" yang besar, orang Buton berhasil meraih keberhasilan meskipun dalam skala kecil dalam berbagai kehidupan. Bahkan dalam bidang politik di Kabupaten Seram Barat tercatat orang Buton sebagai wakil Bupati dan di Kabupaten Sula juga tampil orang Buton sebagai Bupati.

Dalam aktifitas pelayaran orang Buton menggunakan perahu layar yang masih sederhana. Djarudju (2009) mengklasifikasi jenis perahu yang sering digunakan oleh Orang Buton berdasarkan ukurannya, sebagai berikut:

- *Boti* dengan berbagai ukuran yakni ukuran kecil (bertiang satu) yang biasanya digunakan Orang Buton untuk pelayaran antar pulau di sekitaran Provinsi Sulawesi Tenggara, berukuran sedang (bertiang dua), digunakan untuk pelayaran antar pulau di nusantara bahkan ke luar negeri.
- *Sope-sope* adalah perahu yang ukurannya lebih kecil dari *boti*, bertiang satu, layarnya berbentuk jajaran genjang atau segitiga. Jenis perahu ini umumnya digunakan untuk pelayaran antar pulau di wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara.

- *Jarangka* adalah perahu yang lebih kecil dari *sope-sope* mempunyai sayap pada kedua sisinya agar tidak mudah terbalik. Jenis perahu ini umumnya digunakan dalam aktifitas penangkapan ikan dengan jala dan pukat.
- *Koli-koli* adalah perahu terkecil (sampan) biasanya digunakan untuk memancing ikan, selain itu juga digunakan untuk sekoci pada jenis perahu *boti*.

Pada bulan juni sampai pada bulan agustus dikenal sebagai musim timur (*timbu*) karena letak perairan laut bagian timur Pulau Buton yang berhadapan langsung dengan Laut Banda. Dengan ketinggian ombak dan cuaca yang kuarng bersahabat, sangat menyulitkan nelayan pada kawasan pantai timur Pulau Buton untuk melakukan aktifitas penangkapan ikan, sehingga pada bulan-bulan tersebut harga ikan di seluruh wilayah Pulau Buton cenderung mengalami kenaikan.



Gambar 5. Peta Pergerakan Angin

Kemudian pada bulan juli sampai bulan september pada wilayah ini biasanya terjadi musim kemarau. Musim turun hujan dimulai pada bulan desember dan mencapai puncaknya pada bulan maret (*bara*). Pada saat mulai hujan mulai turun, masyarakat yang memiliki lahan perkebunan mulai siap-siap menebas rumput di lahan perkebunan mereka. Pada bulan oktober sampai november adalah musim panen setelah beberapa bulan menanam. Umumnya

masyarakat peladang di pedesaan melakukan ritual pesta adat panen sebagai ucapan rasa syukur atas hasil panen yang mereka peroleh.

2.2 Asal Usul Orang Buton

Orang Buton sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari dunia kemaritiman nusantara, tetapi kemaritiman Buton nyaris tak terungkap meskipun peranan pelayar Buton cukup memiliki andil dalam lintasan pelayaran nusantara. Sebagai bukti beberapa karya yang menulis tradisi kemaritiman Buton (Lihat Southon, 1995; Zuhdi, 1999; Schoorl, 2003; dan Rudyansjah, 2009) secara eksplisit lebih menekankan pada posisi Buton dalam konteks antara Gowa-Ternate dan VOC serta jaringan pelayaran orang Buton. Berdasarkan penyebaran ras, orang Buton termasuk Ras Deutro Melayu yang penyebarannya dimulai dari Asia melalui Annam, Tonkin, Indocina, Kamboja terus ke Asia Tenggara Kepulauan. Tetapi sebelum kedatangan *mia patamiana* di Buton, juga telah ada orang yang bermukim yakni adalah orang Katobengke, orang Morunene, dan orang Labora di Pulau Muna. Percampuran antar suku-suku lainnya yang mungkin singgah dalam wilayah ketika melakukan pelayaran. Orang Buton juga memiliki warna kulit yang berbeda-beda seperti warna kulit coklat atau kulit sawo matang dan memiliki keriting atau memiliki rambut lurus. Keberagaman ciri-ciri fisik manusia yang mendiami Pulau Buton sangat jelas menunjukkan bahwa bahwa pendatang di Pulau Buton berasal dari wilayah yang berbeda-beda.

Namun sesungguhnya, nama Buton telah sedikit disinggung dalam sumpah Patih Gajah Mada pada tahun 1364, sebagaimana tertera dalam Kitab *Negarakertagama* pupuh ke-14 yang ditulis oleh Mpu Prapanca yang menyatakan bahwa Butun (Kerajaan Buton) termasuk dalam pengawasan Kerajaan Majapahit³¹. Hal ini menunjukkan bahwa daerah ini telah berpenduduk dan telah berinteraksi dengan masyarakat luas dan mendapat pengaruh kebudayaan Jawa pada saat itu.

³¹ Lihat Yunus, A.R. 1995. *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19, Seri INIS; jil 24*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies; Zuhdi, Susanto, Ohorella. GA, Said DM 1996 *Kerajaan Tradisional Sulawesi Tenggara; Kesultanan Buton*. Jakarta. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Keberadaan siapa penghuni awal Pulau Buton tampaknya masih membutuhkan penelitian ilmiah lebih lanjut bagi kalangan ilmuan sejarah. Namun budayawan lokal Ma'mun (1992) menulis bahwa ada lima kelompok tertua manusia yang pertama mendiami Pulau Buton dan daerah daerah sekitarnya. Kelima kelompok manusia pendatang awal di Buton menurut identifikasi tersebut adalah :

1. Manusia pendatang pertama yang dikenal di Buton sebagai kelompok etnik Pancana yaitu antara lain: orang Wakaokili, orang Kalende, orang Lambusango, orang Kolagana, orang Lowulowu, orang Wapancana, orang Todanga yang mendiami Pulau Buton dan orang Pancana (Muna) yang mendiami Pulau Muna.
2. Manusia pendatang pertama yang dikenal sebagai kelompok etnik Suai yaitu antara lain: orang Batauga, orang Wawoangi, orang Sampolawa, orang Takimpo, orang Lapandewa, orang Burangasi, orang Wabula, orang Lasalimu dan orang Laporo yang mendiami daratan Pulau Buton.
3. Manusia pendatang pertama yang dikenal sebagai kelompok etnik Kaumbeda (Liwuto Pasi) yaitu antara lain: komunitas yang mendiami Pulau Wangi Wangi, Pulau Kaledupa, Pulau Tomia dan Pulau Binongko (Kepulauan Tukang Besi).
4. Manusia pendatang pertama yang dikenal sebagai kelompok etnik Morunene yang mendiami Pulau Kabaena, daratan Poleang dan Rumbia.
5. Manusia pendatang pertama yang dikenal sebagai kelompok etnik Bajo yang mendiami pesisir Pulau Buton, Pulau Muna, Pulau Kabaena, Kepulauan Wakatobi, dan Kepulauan Tiworo.

Dalam karya sastra seperti lagu daerah masyarakat Buton, asal usul Pulau Buton terangkai dalam syair yang sering dinyanyikan oleh masyarakat³². Ada pun rangkaian syair sastra tersebut adalah sebagai berikut:

³² Saya pun berharap kiranya ada penelitian lebih lanjut yang mengungkap keberadaan Pulau Buton untuk mendukung harapan masyarakat Buton sebagaimana ungkapan syair di atas, bahkan saat ini Prof. Dr. Sumbangan Baja (Guru Besar Ilmu Tanah UNHAS) sedang menulis asal usul pulau Buton berdasarkan perspektif geologi yang menyatakan bahwa "bura satongka" sama dengan bongkahan (*framing*) yang berasal dari daratan Benua Australia yang berlangsung ratusan juta tahun dan membentuk Pulau Buton.

Bahasa Wolio :

Tanah wolio liwuto bhaau.

Bura satongka awwalina.

Iweitumo tana minaa-ku.

O lembokanamo raa-ku.

Artinya : Tanah Wolio (Buton) pulau baru.
Terbentuk dari segumpal busa/buih air laut.
Disitulah tanah asalku.
Tempat mengalir darah-ku.

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

Rombongan kedua Sitamanajo dan Sijawangkati yang mendarat pantai timur agak ke utara yakni di Welalogusi atau sekarang dalam wilayah Kecamatan Kapontori yang kemudian terus berpindah pada bagian selatan yang akhirnya tiba di daerah yang dikenal dengan Kota Bau Bau. Kedua kelompok ini yang hanya dipisahkan oleh sungai ini akhirnya bersatu di Kalampa. Pemukiman di Kalampa ini tidak berlangsung lama karena adanya gangguan bajak laut yang mengakibatkan mereka pindah ke arah perbukitan yang disebut Wolio. Kata Wolio secara etimologi berasal dari kata *welia* yang artinya "menebas rumput" atau sebagai suatu kegiatan membuka lahan tersebut untuk perkampungan yang kemudian lokasi ini menjadi pusat Kerajaan Buton.

Kerajaan Buton pada awalnya merupakan afiliasi atau penyatuan empat kampung yang dikenal dengan istilah *pata limbona*. Secara etimologi *pata* dalam Bahasa Wolio berarti empat, sedangkan *limbo* dalam Bahasa Wolio berarti kampung, *na* mengandung arti kepunyaan. Keempat kampung tersebut yakni

Kampung Baluwu, Kampung Peropa, Kampung Gundu-gundu, dan Kampung Barakatopa. Berdasarkan hasil permufakatan dari para kepala kampung (bonto) tersebut, kemudian mereka mendirikan Kerajaan Buton, bersepakat menobatkan Putri Wa Kaa kaa yang konon berasal dari Negeri Cina sebagai raja pertama Kerajaan Buton. Dalam perkembangan lebih lanjut, kerajaan-kerajaan kecil yang banyak terdapat di Pulau Buton kemudian ikut bergabung dalam Kerajaan Buton. Dengan demikian, seluruh kerajaan di Pulau Buton dan Muna serta pulau-pulau kecil di sekitarnya berada dalam sudah menjadi bagian Kerajaan Buton.

Ketika Raja ke-6 yang bernama Murhum memerintah, agama Islam disiarkan ke Buton oleh seorang ulama besar bernama Firus Muhammad. Kemudian Raja Buton menganut agama Islam dan pada perkembangan selanjutnya agama islam menjadi agama resmi kerajaan. Kemudian, sistem pemerintahan kerajaan berubah menjadi sistem kesultanan yang mengacu pada syariat islam. Dengan berubahnya status kerajaan, maka secara otomatis istilah raja menjadi sultan dan Murhum sebagai sultan yang pertama pada tahun 1540 dengan gelar Sultan Kaimuddin.

Sebagai suatu negara dalam bentuk kesultanan, selama berdiri Buton terdapat 38 orang sultan yang memerintah, dan Sultan Murhum sebagai sultan pertama hingga Sultan Laode Muhammad Falihi sebagai sultan terakhir. Pasca wafatnya Laode Muhammad Falihi dan disertai dengan bubarnya sara sebagai penopang utama kesultanan, maka tidak ada pengangkatan sultan baru dan status Kesultanan Buton sebagai suatu negara berakhir. Pada saat itu pula, wilayah Kesultanan Buton menyatuh dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) hingga saat ini.

Masyarakat Buton secara keseluruhan sesungguhnya bukanlah merupakan masyarakat yang homogen. Mereka membentuk kelompok-kelompok berdasarkan bahasa dan kebudayaan yang berbeda. Oleh karena itu, orang Buton tersebut hanya nampak satu jika dilihat dari luar saja, namun jika kita mendalami lebih mendetail, maka kita akan menemukan fakta bahwa mereka terdiri dari beberapa kelompok etnis atau ras penggunaan bahasa yang berbeda-beda pula.³³ Hingga tidak jarang dalam wilayah Kesultanan Buton, kita dapat menemukan aneka ciri-

³³ Penjelasan lebih lanjut lihat Zuhdi, (1996). *Kerajaan Tradisional Sulawesi Tenggara; Kesultanan Buton*, Depdikbud RI

ciri fisik manusia, seperti keriting, putih seperti orang Cina, kulit hitam yang dimiliki oleh kelompok komunitas tertentu. Adapun pembagian berdasarkan ciri dan wilayah yang ditempati orang Buton, adalah sebagai berikut:

- Orang Wolio merupakan kelompok masyarakat yang mendiami wilayah sekitar Benteng Keraton di Kota Bau-Bau, dan secara historis kelompok ini merupakan keturunan pendiri Kerajaan Buton.
- Orang Cia-Cia yang mendiami wilayah Kecamatan Pasarwajo, Sampolawa, Lasalimu dan sekitarnya.
- Orang Laporo tersebar hampir seluruh daratan pedalaman Pulau Buton
- Orang Maronene mendiami wilayah Pulau Kabaena, Rumbia, Kasipute, dan Poleang di Jazirah Tenggara Sulawesi.
- Orang Pulo (pulau) mendiami Kepulauan Tukang Besi/Wakatobi (Wanci, Kaledupa, Tomia, dan Binongko) di bagian Timur Pulau Buton.
- Orang Muna mendiami Pulau Muna.

Berdasarkan sistem stratifikasi dan pembagian kekuasaan, kelompok sub etnis Wolio merupakan kelompok yang menduduki stratifikasi tertinggi dalam masyarakat Buton. Tambahan pula, kelompok ini merupakan kelompok *kaomu* dan *walaka* yang menduduki jabatan eksekutif dan legislatif yang mendominasi kelompok lain (baca: kelompok *papara-batua*). Sedangkan kelompok sub etnis lain, merupakan kelompok masyarakat yang mendiami barata dan kadie yang disebut sebagai kelompok *papara*. Penjelasan mengenai stratifikasi sosial dan pembagian kekuasaan antar kelompok merupakan awal proses terbentuknya stereotipe dan *distinction* antar kelompok sosial dalam struktur masyarakat Buton sebagai pintu masuk memahami masalah utama dalam disertasi ini.

2.3 Pranata Sosial

2.3.1 Agama dan Kepercayaan

SEBAGAI wilayah bekas kesultanan, masyarakat Buton mayoritas penduduknya memeluk beragama islam, dan boleh dikatakan sangat jarang menemukan orang Buton yang memeluk agama selain agama islam. Namun demikian, kepercayaan-kepercayaan pra islam seperti animisme masih tetap dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton. Sebagai contoh, masyarakat Buton masih percaya reinkarnasi atau *rohi mo polimba*³⁴ serta masih melaksanakan beberapa ritual seperti *bongkaana tao* (ritual pesta panen), *pakande jinni* (ritual memberi makan jin), *pakande tawo* (ritual memberi makan laut), upacara adat *dole-dole* (ritual pengobatan bagi balita) dan sebagainya.

Salah satu lembaga keagamaan dengan syariat islam yang sudah ada sejak zaman kesultanan hingga saat ini masih berfungsi adalah pejabat/pengurus Mesjid Agung Keraton Buton atau disebut juga *sara kidina* atau *hukumu*³⁵. Di zaman Kesultanan Buton, lembaga ini mempunyai peran yang cukup besar dan penting dalam kehidupan masyarakat. Selain itu, kondisi ini didukung oleh sistem pemerintahan sangat kental dengan hal-hal yang bersifat keagamaan khususnya syariat islam. Tidaklah mengherankan jika kemudian banyak Sultan Buton yang terpilih memiliki pengetahuan agama atau seorang yang ahli dalam bidang agama.

Struktur lembaga *sara kidina* hingga saat ini masih fungsional walaupun sistem pemerintahan atau *sara ogena* sudah tidak ada seiring bergabungnya Buton dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Tetapi jabatan *mokimu* sebanyak empat puluh orang yang dulu pernah ada, sekarang tidak ada lagi seperti masa kesultanan. Eksistensi lembaga ini tetap dipertahankan masyarakat Buton dan masih tetap berfungsi di tengah arus modernisasi. Adanya dukungan masyarakat terhadap eksistensi lembaga agama ini disebabkan adanya fungsi mereka dalam hal tertentu khususnya dalam acara-acara perkawinan dan

³⁴ Pembahasan yang lebih mendalam mengenai mengenai *rohi*, lihat Schoorl. 1985 "Belief in reincarnation on Buton. SE. Sulawesi. Indonesia. BKL.

³⁵ Dalam sistem Kesultanan Buton istilah *Sara Ogena* adalah sara zahir yang dimetaforkan dengan jasad badaniah. *Sara Ogena* ini secara harfiah berarti sara besar yakni bertugas dalam lingkup besar mengatur negara (sistem pemerintahan kesultanan), sedangkan *Sara Kidina* atau *Sara Hukumu* adalah nyawa dalam hal ini lembaga keagamaan yang terwujud dalam aparat Mesjid Agung Keraton Buton.

kematian. Pada umumnya orang Buton sangat yakin dengan kemampuan para pejabat syara agama ini dalam hal-hal tersebut. Ketika melakukan penelitian, saya masih menjumpai beberapa warga Buton yang menjadikan lembaga ini sebagai tempat untuk membaca doa, memohon keselamatan dan tujuan-tujuan tertentu kepada Allah SWT.

Keberadaan lembaga keagamaan ini memiliki struktur yang juga terkait dengan sistem lapisan sosial masyarakat Buton. Hal ini dapat dilihat dengan adanya pembagian jabatan dalam lembaga ini disesuaikan dengan pembagian kekuasaan pada sistem pemerintahan (ada pembagian antara kelompok *kaomu-walaka*). Muchir (1999) membagi fungsi atau peran perangkat Mesjid Agung Keraton berdasarkan tatanan dan pranata adat istiadat dalam menentukan fungsi mesjid tahkik dalam organisasi *sara kidina* dibagi dalam dua bagian yakni *sara agama* dan *sara hukumu*. Pembagian tugas dari *sara kidina* sebagai *sara agama* dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton adalah sebagai pranata yang memberikan pelayanan dalam hal urusan keagamaan. Adapun anggotanya adalah lakina agama berjumlah satu orang dari kelompok *kaomu*, imam berjumlah satu orang yang berasal dari kelompok *kaomu*, khatib/naib imam berjumlah empat orang yang berasal dari kelompok *kaomu*, serta moji (bilal) berjumlah sepuluh orang dan mukimu (mukmin) berjumlah empat puluh orang yang berasal dari kelompok *walaka*.

Sedangkan berdasarkan fungsi dan peran lembaga keagamaan *sara kidina* sebagai *sara hukumu* adalah lembaga yang memberikan pelayanan dan mengatur pranata kehidupan sehari-hari bagi masyarakat seperti pelayanan penyelenggaraan upacara kematian, perkawinan dan lain-lain. Adapun anggotanya adalah imam berjumlah satu orang yang berasal dari kelompok *kaomu*, khatib/naib imam berjumlah empat orang yang berasal dari kelompok *kaomu*, dan moji (bilal) berjumlah sepuluh orang berasal dari kelompok *walaka*. Berdasarkan tugas dan perannya, moji terdiri atas *bhisa* berjumlah empat orang: *tungguna aba* berjumlah dua orang, *tungguna toba* berjumlah dua orang, *tungguna bula* berjumlah dua orang, dan petugas lapis bawah adalah *tungguna ganda* yang berjumlah empat orang yang berasal dari kelompok *batua* yang bertugas memukul gendang pada waktu magrib, dan shalat jumat. Selain itu, urusan yang berhubungan dengan

undangan, merapikan/membersihkan mesjid pada waktu-waktu tertentu khususnya pada saat pelaksanaan shalat jumat.



Gambar 6. Mesjid Agung Keraton (Simbolisasi Sara Kidina)

Pengurus lembaga ini dengan pakaiannya yang khas berupa jubah, sorban dan tongkat memusatkan kegiatan mereka di Mesjid Agung Keraton Buton. Dalam waktu-waktu tertentu, mereka melakukan ritual tertentu seperti berdoa dan berzikir untuk menjaga secara spritual wilayah Buton dari berbagai kekacauan dan bahaya yang mengancam wilayah Buton.

Jabatan lakina agama merupakan pimpinan dari lembaga ini dijabat oleh seorang yang berasal dari kelompok *kaomu*. Pada masa kesultanan, jabatan lakina agama ini biasanya dijabat oleh kelompok *kaomu* yang pernah menjadi sultan yang memiliki pengetahuan tentang agama islam yang mendalam.

Selain jabatan lakina agama, jabatan imam dan khatib merupakan jabatan bagi kelompok *kaomu*. Ia memiliki kewajiban untuk selalu memimpin sholat di Mesjid Agung Keraton Buton, khususnya pada waktu pelaksanaan shalat jumat. Namun bila ia berhalangan hadir karena sesuatu hal seperti kesehatan terganggu, maka perannya dapat digantikan sementara waktu oleh salah seorang khatib yang paling senior.

Dalam proses pengangkatan pengurus, lembaga ini masih memperhitungkan faktor-faktor status sosial (*kamia*). Kemudian bagi kelompok *walaka* mendapat porsi jabatan sebagai moji. Proses pengangkatan moji didasarkan pada keturunan (*adhala i ramba*) yaitu dari *walaka* keturunan Mojina Kalau, keturunan Bontona Silea, keturunan Haji Yi Phada, dan keturunan Labunta. Sementara kelompok *walaka* lain diluar keempat keturunan tersebut dikategorikan sebagai pengangkatan lewat jalur *moji kapundu* atau moji yang diangkat karena pengetahuan dan keahlian di bidang agama. Menurut informan saya bahwa ada sedikit ruang bagi kelompok *papara* yang memiliki bakat keajaiban (*miracle*) dan sudah berkarir pada jabatan *tungguna ganda* yang kemudian didalam pengabdianya menunjukkan prestasi maka orang tersebut bisa diangkat menjadi moji. Sebagai contoh para era tahun 1990-an, *Tungguna Ganda* bernama La Nasi setelah puluhan tahun berkarir diangkat menjadi moji. Namun karena mendapat penolakan dari masyarakat Buton khususnya di lingkungan Keraton, maka jabatan moji yang disandang oleh La Nasi hanya bertahan selama sebulan. Dalam konsepsi masyarakat Buton, proses turunnya La Nasi yang berasal dari kelompok *papara* sebagai moji ini disebut *kamentea*³⁶ sebab La Nasi dianggap tidak patut karena memiliki status sosial (*kamia*) bukan berasal dari kelompok *walaka*.

Ketegangan berkenaan dengan *kamia* dalam proses pengangkatan pengurus Mesjid Agung Keraton masih menjadi perhatian utama bagi kalangan masyarakat Buton khususnya kelompok *kaomu* dan *walaka*. Sebagai contoh informan saya, La Dalambe yang juga seorang moji senior menyatakan pernah menawari sepupunya La Sudi untuk diangkat menjadi *tungguna ganda*. Salah satu pertimbangan La Dalambe mengajak La Sudi adalah faktor ekonomi. Dalam pandangan La Dalambe, La Sudi tergolong menengah ke bawah karena tidak memiliki pekerjaan yang tetap. Setidaknya menurut La Dalambe, ketika La Sudi menjadi *tungguna ganda*, maka ia akan mendapatkan penghasilan karena setiap kegiatan misalnya kematian maka ia akan mendapatkan *pasali* atas jabatan dalam melaksanakan kegiatan berkenaan dengan penyelenggaraan adat istiadat seperti

³⁶*Kamentea* secara etimologi berarti sesuatu yang mengherankan. Konsep ini akan saya uraikan secara mendetail pada Bab 4 disertasi ini.

upacara kematian³⁷. Selain itu, La Sudi belum menguasai pengetahuan Agama Islam, maka pertimbangan La Dalambe semacam proses magang untuk menduduki jabatan moji. Namun La Sudi dan kerabatnya menolak dengan tegas karena malu menduduki jabatan karena tidak sesuai dengan status sosialnya (*kamia*). Dalam pandangan La Sudi posisi sebagai tungguna ganda hanya pantas untuk mereka yang termasuk kelompok *batua* (budak). La Sudi merasa kakeknya pernah menjadi Kepala Distrik Batauga dan bonto pada masa kesultanan. Menurutnya lebih baik ia hidup miskin seperti sekarang dari pada harus menjadi tungguna ganda yang menurut pandangan masyarakat Buton sebagai *batua*. Penolakan La Sudi dan kerabatnya menurut saya merupakan cara pandang dunia sosial tradisional (*kamia*) daripada status sosial ekonomi masa kini.

2.3.2 Sistem Kekerabatan

SEPERTI halnya sistem kekerabatan yang dianut oleh beberapa etnis lain di Indonesia, masyarakat Buton juga menganut sistem kekerabatan patrilineal atau mengikuti garis keturunan pihak bapak. Oleh karena itu, seorang laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dengan gelar *laode* menikah dengan wanita yang berasal dari kelompok *walaka*, maka anak hasil perkawinan mereka akan tetap menggunakan gelar *laode* jika anak tersebut berjenis kelamin laki-laki atau *waode* jika anak tersebut perempuan. Tetapi apabila seorang laki-laki dengan status sosial (*kamia*) *walaka* menikah dengan perempuan dengan status sosial (*kamia*) *kaomu* yang bergelar *waode*, maka hasil perkawinan tersebut tidak lagi berhak menggunakan gelar *laode* di awal nama bagi anak laki-laki dan *waode* pada awal nama bagi anak perempuan.

³⁷ *Pasali* berarti pemberian honor pada kegiatan adat tertentu yang dikonversi dalam bentuk uang. Ketentuan pemberian *pasali* bagi pejabat *sara ogena* dan *sara kidina* berlaku resmi sejak Sultan Buton ke-25 La Masalimu Alimuddin (1788 – 1791 M). Namun bagi masyarakat Buton, besaran *pasali* pada saat ini tidak seimbang dengan kebutuhan dan kondisi perekonomian sekarang. Dalam ketentuan adat, besar *pasali* bagi lakina agama sebesar 5 suku, imam sebesar 1 *boka*, khatib sebesar 3 suku, moji sebesar 2 suku, dan tungguna ganda sebesar 2 sen. Pada masa Kesultanan Buton dikenal dengan mata uang *kampua* dengan pecahan *boka*, suku, dan sen dengan nilai tukar 1 *boka* = 4 suku, 1 suku = 3 sen. Dalam kurs mata uang sekarang 1 *boka* = 1 rupiah 20 sen atau 12 ketip nilai tukarnya 1 ketip Rp. 2000, jadi 1 *boka* = Rp. 24.000,- kemudian 1 suku = 50 sen atau 5 ketip atau Rp. 10.000,- Sistem mata uang *kampua* berlaku sejak Pemerintahan Sultan Buton yang ke-4 La Elangi Dayanu Ikhsanuddin (1597-1631 Masehi). Mata uang ini berlaku bersama-sama dengan mata uang VOC (Belanda) berdasarkan Perjanjian Buton-VOC (antara Sultan Dayanu Ikhsanuddin dengan Appolonius Scotte) pada tanggal 5 Januari 1613 Masehi.

Sistem kekerabatan ini juga berpengaruh pada pembagian tugas dan peran berdasarkan sistem gender dalam aktifitas dalam keluarga. Seorang laki-laki dianggap sebagai kepala keluarga dan bertanggung jawab terhadap keluarga. Posisi sebagai laki-laki menjadi posisi penting karena laki-laki bertanggung jawab mencari nafkah untuk menghidupi keluarga apabila sudah berumah tangga, meskipun istrinya juga memiliki pekerjaan. Apabila ada seorang lelaki yang telah menikah, dan tidak bertanggung jawab atas keluarganya, maka kondisi seperti ini akan menjadi aib bagi keluarga laki-laki tersebut. Namun pada saat ini mulai terjadi perubahan dengan banyaknya perempuan yang juga bekerja pada sektor publik seperti daerah lain. Kecuali orang Katobengke yang menjadi fokus penelitian saya, sejak dahulu banyak perempuan sudah bekerja setara dengan laki-laki untuk menafkahi keluarga dengan bekerja di kebun, mencari kerang-kerang, berjualan hasil kebun, dan berjualan ikan berkeliling.

Orang Buton menyebut dirinya *yaku* atau ego dan memanggil bapaknya dengan sebutan *uma* dan ibunya dengan sebutan *ina*. Sedangkan panggilan bagi paman adalah *pinoama* dan bibi disebut *pinoina*. Bagi keponakan, panggilan kepada mereka adalah *pinoana* tanpa perbedaan panggilan *pinoana* perempuan maupun laki-laki. Selanjutnya, panggilan bagi kakek dan nenek adalah *uwa*, sedangkan *uwa* menyebut cucunya dengan panggilan *opua*. Bapak dari *uwa* akan dipanggil *uwa i toputu* sedang nenek dari *uwa* (neneknya nenek) dipanggil *uwa i lolona ae* oleh ego. Sebaliknya ego akan memperoleh panggilan *opua i toputu* atau *opua i lolona ae* oleh mereka. Untuk sepupu sekali disebut dengan *tolida*, sepupu dua kali disebut *topendua* dan sepupu tiga kali dipanggil *topentalu*. Mertua baik laki-laki maupun perempuan disebut *mania*, dan dalam hubungan kekerabatan, orang-orang yang masih memiliki hubungan keluarga di sebut dengan *sawitinai* atau *witinai*.

Panggilan-panggilan tersebut di atas digunakan dalam Bahasa Wolio, sedang dalam komunitas lainnya yang menggunakan bahasa yang berbeda akan berbeda pula sebutannya. Sebagai contoh dalam Bahasa Cia-cia yang dipergunakan bagi komunitas yang mendiami wilayah Sampolawa, Pasarwajo dan sekitarnya menyebut bapak dengan *ama* dan ibu dengan *ina*, mertua disebut *kaompu*, kemudian panggilan untuk kakek disebut *la ompu* dan nenek disebut *wa*

ompu, orang tuanya kakek disebut *ompu cuu*, sedangkan kakeknya kakek disebut *ompu palanokake* sedang cucu disebut *ompu-ompu*, anak disebut *ungkaka mohane* untuk anak lelaki dan *ungkaka mowine* untuk anak perempuan. Kemenakan disebut *ana pasanao*, ipar laki-laki disebut *dawo* sedang ipar perempuan disebut *kaew*, sedangkan besan disebut *samponi*.

2.3.3 Sistem Perkawinan

SEPERTI halnya kelompok masyarakat atau suku-suku lain di Indonesia yang menganut sistem perkawinan secara endogami, sistem perkawinan dalam masyarakat Buton pada umumnya menginginkan perkawinan dengan kerabat atau masih memiliki hubungan keluarga. Namun demikian, perkawinan antara saudara sepupu sekali tidak diinginkan, tetapi diidealkan dengan kerabatnya atau hubungan keluarga sudah menjauh misalnya sepupu empat kali (*poabaaka*).

Dahulu perkawinan dalam masyarakat Buton hanya terjadi status sosial (*kamia*) yang setara, seperti kelompok *kaomu* dengan *kaomu*, kelompok *walaka* dengan *walaka* dan kelompok *papara* dengan *papara*. Namun demikian, ada beberapa kasus perkawinan antar lapis sosial. Perkawinan setara atau persamaan status sosial (*kamia*) dalam konsepsi masyarakat Buton dikenal dengan istilah *kufu*, dengan tujuan mempertahankan kemurnian status sosial (*kamia*). Namun demikian laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* boleh mengawini perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* atau *papara*. Seorang laki-laki *papara* atau *walaka* tidak boleh kawin dengan wanita *kaomu*, kecuali dengan cara-cara tertentu seperti membayar uang mahar yang lebih mahal sebagai penebusan *kamia* wanita yang dinikahi tersebut. Berdasarkan catatan Ma'mun (1992) bahwa sepanjang sejarah pemerintahan Kesultanan Buton, banyak terjadi peristiwa penyimpangan dari perkawinan yang berdasarkan ketentuan adat harus setara atau *kufu* tersebut. Beberapa perkawinan yang tidak setara antara status laki-laki dengan perempuan dalam struktur masyarakat Buton antara lain:

1. Perkawinan antara seorang laki-laki *belo baruga* dengan status sosial (*kamia*) *papara* yang berasal dari wilayah *matana sorumba*. Laki-laki tersebut menikah dengan anak perempuan Sultan Malik Sirullah yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*. Perkawinan antar lapis sosial ini

merupakan hal yang ditabukan atau pelanggaran besar terhadap adat yang berlaku dalam tradisi masyarakat Buton. Namun, perkawinan tidak bisa ditunda karena antara calon laki-laki dan calon perempuan telah melakukan hubungan layaknya suami-istri terlebih dahulu yang berakibat pada kehamilan pihak perempuan.

Sebenarnya jika mengacu pada penerapan hukum adat yang berlaku, kedua pasangan tersebut harus mendapatkan hukuman gantung (*gogoli*). Tetapi dengan pertimbangan kondisi kesultanan pada situasi genting dengan adanya ancaman perang dengan Kesultanan Gowa, tambahan pula orang tua laki-laki merupakan kelompok *papara* dari wilayah *matana sorumba* yang bertugas sebagai laskar perang yang sangat berperan penting dalam sistem pertahanan keamanan kesultanan, maka dewan adat (*siolimbona*) berdasarkan persetujuan sultan menetapkan kebijakan bahwa laki-laki yang melakukan perkawinan tersebut tidak dikenakan sanksi (hukuman mati). Namun pelanggaran dan hukuman kepada laki-laki tersebut adalah pembayaran denda adat sebesar 1.000 *boka* atau Rp.1.200 dan perkawinan dilaksanakan dengan sistem perkawinan *uncura* yang dilakukan di rumah pihak perempuan. Selain itu, pertimbangan utama demi tetap terjaganya persatuan antara *kaomu* dan *walaka* sesuai asas *sara pata anguna* dan *bhinci bhinciki kuli*³⁸, Peristiwa adat ini akhirnya menjadi ketentuan adat tentang memperbolehkan perkawinan antar lapis dengan pertimbangan tertentu. Tetapi sebagai konsekuensi maka status sosial (*kamia*) pihak perempuan turun (*amandawu*) atau akan memiliki status sosial (*kamia*) *papara* walaupun sebelumnya statusnya *kaomu* karena status anak keturunan menjadi *papara* yang mengikuti status sosial (*kamia*) pihak bapak. Penerapan sistem ini merupakan ketentuan adat karena sistem kekerabatan masyarakat Buton yang mengikuti garis keturunan pihak bapak (patrilineal).

³⁸ Arti ungkapan ini adalah “mencubit diri sendiri”. Ungkapan ini berarti sebuah filosofi hidup bagi orang Buton sebelum berbuat sesuatu sebaiknya dirasakan oleh diri sendiri terlebih dahulu. Dalam arti luas, ungkapan ini juga bermakna saling menjaga perasaan antara sesama manusia.

2. Perkawinan Bontoogena Ilabunta sebagai laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* dengan putri Sultan Syaifuddin La Dini (*Oputa Kabumbu Malanga*) yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*. Oleh karena perkawinan antar lapis sosial, maka sistem perkawinan yang dilaksanakan adalah perkawinan *uncura*. Setelah peristiwa perkawinan ini, maka dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Buton perkawinan *uncura* dianggap sebagai sistem perkawinan resmi antar lapis sosial yang diatur oleh adat istiadat. Dalam perkawinan seperti ini, status sosial (*kamia*) perempuan akan menurun (*asapo*) karena perkawinan laki-laki *walaka* dengan perempuan *kaomu* mengikuti status sosial (*kamia*) laki-laki yang mengawininya. Tetapi, apabila anak perempuan hasil perkawinan mereka menikah dengan laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, maka status sosial (*kamia*) anak perempuan tersebut bisa naik dan akan memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* kembali. Perkawinan laki-laki dengan status sosial (*kamia*) *walaka* dengan perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *papara* juga mengalami penurunan status sama seperti perkawinan antar lapis sosial laki-laki dengan status sosial (*kamia*) *walaka* dengan perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* yang dikemukakan di atas.
3. Perkawinan seorang pendatang (*daga*) yang berasal dari luar Buton dengan perempuan Buton, maka status laki-laki mengikuti status perempuan yang dikawininya. Apabila seorang perempuan yang dilamar memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, maka laki-laki pendatang tersebut akan memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, dan status sosial (*kamia*) anaknya tetap *kaomu* mengikuti status sosial (*kamia*) ibunya. Demikian pula apabila perempuan yang dilamar oleh laki-laki pendatang (*daga*) adalah perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* atau *papara*, maka status sosial (*kamia*) laki-laki maupun anaknya akan mengikuti status sosial (*kamia*) perempuan menjadi *walaka* atau *papara*, walaupun laki-laki pendatang yang menikahinya memiliki status sosial bangsawan di daerah asalnya. Perkawinan laki-laki pendatang dengan perempuan Buton menurut tradisi lokal dianggap penyimpangan, apalagi

laki-laki pendatang yang melamar itu tidak memiliki asal usul yang jelas. Oleh karena itu, perkawinan seperti ini dikenakan sanksi “denda adat” (*limba dolango*). Tetapi sanksi denda adat tersebut tidak berlaku lagi bagi anaknya nanti, karena status sosial anaknya sudah sebagai orang Buton dan mengikuti status sosial ibunya. Pelaksanaan pembayaran denda adat *limba dolango* dalam ketentuan adat masyarakat Buton adalah ketentuan membayar mahar sebesar dua kali lipat, karena perkawinan laki-laki pendatang (*daga*) dengan perempuan Buton adalah perkawinan yang tidak setara. Umumnya sistem perkawinan ini menggunakan cara *pobaisa* dan *uncura*, tetapi kadang menggunakan cara *popalaisaka* atau kawin lari. Perkawinan seperti ini dikenakan mahar dua kali lipat (*rua tauraka*). Dalam hal ini menurut ketentuan adat, perkawinan yang tidak setara dibolehkan, tetapi dipandang sebagai suatu penyimpangan sehingga bagi laki-laki dikenakan sanksi “denda adat” berupa “membayar mahar dua kali lipat” (*rua popolo*). Larangan perkawinan antar lapis sosial, saat ini sudah mulai melemah seiring dengan meningkatnya status sosial ekonomi kelompok *papara*. Namun demikian, perkawinan antara kelompok *kaomu-walaka* dengan orang Katobengke sebagai kelompok *papara* masih menjadi ketegangan di kalangan keluarga kelompok *kaomu-walaka*. Kasus-kasus perkawinan antar kelompok ini akan saya uraikan sebagai bentuk stereotipe yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini.³⁹

Secara umum, ada beberapa tipe atau model yang digunakan oleh masyarakat Buton dalam melakukan perkawinan:

2.3.3.1 Sistem Perkawinan Pobaisa

TIPE perkawinan ini merupakan sistem perkawinan biasa dan umum dilakukan tanpa banyak kendala. Sistem perkawinan ini didahului dengan proses pelamaran yang disetujui oleh keluarga kedua belah pihak. Persetujuan ini diperoleh melalui perantara yang dinamakan *tolowea*. Orang yang

³⁹ Kasus perkawinan antara orang Katobengke dan kelompok *kaomu-walaka* akan saya uraikan pada Bab 4 disertasi ini. Dalam kasus ini saya memahami keberanian laki-laki Katobengke ini menikah putri kelompok *walaka* sebagai bagian dari perlawanan reproduksi stereotipe yang didukung oleh perubahan ekonomi orang Katobengke tersebut.

bertugas sebagai *tolowea* biasanya seorang laki-laki yang sudah tua dan berpengalaman, bahkan sebaiknya seorang yang sedang menjadi pejabat *sara kidina* (Mesjid Agung Keraton). Tetapi, sebelum ada *tolowea* secara resmi untuk melakukan pelamaran, biasanya pihak keluarga telah melakukan pendekatan secara pribadi untuk meninjau pihak perempuan untuk status perempuan yang bakal dipinang serta mempelajari kemungkinan penerimaan pinangan yang akan dilakukan oleh pihak keluarga laki-laki. Proses penelusuran kepastian penerimaan pinangan ini dalam masyarakat Buton dikenal dengan istilah *pesoloi*.

Selanjutnya pada waktu yang telah ditentukan datanglah *tolowea* yang sudah ditunjuk ke rumah keluarga laki-laki. Saat itu di rumah laki-laki telah berkumpul pula kerabat atau keluarga terdekat untuk mengetahui maksud keluarga. Kemudian orang tua laki-laki akan menyampaikan kepada *tolowea* yang bunyinya sebagai berikut : ” *kami mengundang saudara berhubungan dengan hajat mengenai anak kita La... (nama laki-laki), kiranya saudara berkesempatan mengantarkan pinangan La... Kepada orang tua perempuan bernama La ... (nama jabatan atau gelar) guna berorang tua wa... (nama perempuan yang dipinang)*. Setelah memahami maksud dari keluarga laki-laki, maka *tolowea* tersebut menuju ke rumah perempuan. Setelah berada dan diterima oleh keluarga perempuan, maka *tolowea* akan bercerita dahulu sebelum mengutarakan tujuan utama kedatangannya. Sesudah beberapa saat bercakap-cakap maka *tolowea* akan memutuskan pembicaraan dengan berkata *lawa pulu* (kata bantu untuk mengalihkan pembicaraan/ganti topik) biasanya isi perbincangan: *adapun maksud kedatangan saya kemari adalah saya disuruh oleh bapak si..... (nama yang menyuruh, lengkap dengan pangkat dan gelar) membawa anaknya, cucunya. Kemenakannya La..... (nama laki-laki) untuk menjadi orang tua kepada wa..... (nama perempuan)*. Setelah berkata begitu maka biasanya pihak perempuan akan berkata ; ”*baiklah kami yang hadir sekarang telah mendengar dan mengetahui maksud dan kehendak saudara, tetapi saudara sudah maklum bahwa kami ini banyak di dalam keluarga, karena itu kami beritahukan dulu kepada sanak keluarga kami*

yang belum sempat hadir dan nanti empat hari kemudian barulah saudara datang kembali.

Waktu empat hari ini biasanya digunakan oleh pihak perempuan untuk menyelidiki lebih mendalam lagi tentang keadaan lelaki yang akan membawa siri pinang tersebut, antara lain tentang, silsilah keturunannya (*kamia*), perilaku keseharian, status perkawinan (perjaka atau duda), kegiatan keagamaannya, pekerjaannya, dan lain sebagainya. Setelah dipelajari, maka keluarga perempuan bermusyawarah untuk menentukan keputusan penerimaan lamaran laki-laki tersebut.

Setelah empat hari kemudian *tolowea* akan datang kembali menemui keluarga perempuan. Jika ia tidak diterima maka pihak perempuan akan berkata *amadaki okilala* (tidak baik ramalan peruntungan). Tetapi kalau diterima maka mereka akan menyampaikan kepada pihak perempuan *bakena kau* (buah-buahan) saat ini sudah disimbolkan dengan uang. Bagi mereka yang tidak mampu mengantar buah-buahan ini dapat diuangkan dengan nilai menurut adat lima *boka* bagi kelompok *kaomu* dan tiga *boka* bagi kelompok *walaka*.

Seandainya perempuan itu belum dipingit atau dalam Bahasa Wolio disebut masih *kabua-bua* maka disamping *bakenakau* (buah-buahan) juga disertai dengan *katindana oda* (bukti kedatangan) dan kalau sudah dipingit *ketindana oda* ini disebut *wasiati* atau *katangka pogau* (bukti pembicaraan). Kedua hal tersebut biasanya berupa perhiasan seperti cincin, giwang, atau gelang dari emas murni. Jika *katindana oda* tersebut dikonversi menjadi uang menjadi tiga puluh *boka* untuk kelompok *kaomu* dan tiga *boka* untuk kelompok *walaka*.

Bagi perempuan yang sudah dipingit dalam bahasa adat disebut *kalambe*, buah-buahan atau uang pengganti tersebut dibagi kepada keluarga terdekat sedang *katangkana pogau* akan dipakai oleh perempuan sebagai tanda ia telah mempunyai tunangan resmi yang siap melangsungkan pernikahan. Sistem perkawinan *pobaisa* ini dilakukan bagi pihak laki-laki yang kawin dengan perempuan yang setara (*kufu*) status sosialnya seperti perkawinan antara laki-laki kelompok *kaomu* dengan perempuan kelompok

kaomu, perkawinan antara laki-laki kelompok *walaka* dengan perempuan kelompok *walaka*, dan perkawinan antara laki-laki kelompok *papara* dengan perempuan kelompok *papara*. Selain itu, sistem perkawinan *pobaisa* yang dilakukan oleh laki-laki kelompok *walaka* dengan perempuan kelompok *papara* dengan status sosial (*kamia*) yang tidak setara maka status sosial anak hasil perkawinan tersebut menjadi naik (*apene*) mengikuti status sosial (*kamia*) laki-laki atau pihak bapak.

2.3.3.2 Sistem Perkawinan *Popalaisaka*

PERKAWINAN ini yang dalam Bahasa Indonesia dikenal dengan nama kawin lari. Perkawinan dengan cara ini dilakukan karena beberapa hal antara lain, karena tidak ada restu dari keluarga salah satu pihak atau karena adanya perbedaan strata karena permasalahan seperti pihak laki-laki dari kelompok *walaka* yang mau menikahi wanita dari kelompok *kaomu*. Hal ini berdasarkan adat, maka apabila dilakukan proses pelamaran seperti biasa maka lamaran tersebut tidak akan diterima. Untuk mengantisipasi hal ini, maka salah satu jalan yang ditempuh adalah melakukan kawin lari tersebut. Dalam kawin lari ini laki-laki akan membawa calon istrinya dari rumahnya kemudian membawanya ke rumah salah seorang pejabat *sara kidina* (Mesjid Agung Keraton). Selanjutnya pejabat *sara kidina* tersebut dianggap sebagai orang tua pasangan ini akan menuju kerumah orang tua perempuan dan mengatakan kepada orang tua perempuan sebagai berikut ; *'ande ta peelo kambuuta daangiamo yi galampana hukumu'* (artinya kalau anda mencari kehilangannya). Maksud pernyataan kehilangan ini adalah anak perempuan yang menikah sudah ada di majelis *hukumu* (agama). Melalui lembaga majelis *hukumu* tersebut kedua pasangan akan diatur atau dilaksanakan proses perkawinannya sesuai ketentuan adat yang berlaku.

Sistem perkawinan ini dilakukan pada perkawinan tidak setara antara laki-laki dengan status sosial (*kamia*) *walaka* dengan perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*. Kondisi ini akan menyebabkan status anak hasil perkawinan tersebut turun (*asapo*), dan umumnya pernikahan antar lapis sosial ini menggunakan sistem perkawinan *popalaisaka*. Kemudian mahar yang harus dibayarkan sebesar dua kali lipat (*rua popolo*),

dengan rincian satu *popolo* ketentuan adat dan satu *popolo* lagi dipandang sebagai *pemberian kepada isteri* yang disebut *kadawu* yang berarti sesuai ketentuan adat pemberian bapak (*manga-ama*) kepada anak (*manga-ana*). Kemudian perkawinan antara laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *papara* dengan perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, maka status sosial (*kamia*) anak hasil perkawinan tersebut turun (*amandawu*), dan dalam pernikahan ini menggunakan sistem perkawinan *uncura*. Tetapi ada juga yang menggunakan juga sistem perkawinan *popalaisaka*. Pada sistem perkawinan ini, maharnya dikenakan mahar dua kali lipat (*rua popolo*) dengan rincian satu *popolo* sebagai ketentuan adat, selain itu juga sebagai kewajiban sebagai hukuman denda adat.

2.3.3.3 Sistem Perkawinan Uncura

SISTEM perkawinan ini dilakukan dengan cara seorang laki-laki yang membawa serta tas atau kopor pakaian bersama seorang tetua adat ke rumah calon istrinya. Pada saat mereka sampai di rumah perempuan, tetua adat tersebut menyatakan keinginan laki-laki kepada keluarga perempuan. Setelah tetua adat tersebut mengemukakan maksud laki-laki sebagai berikut ' *La... (nama laki-laki tersebut) datang duduk untuk orang tuanya La.. (nama orang tua perempuan) yang sekarang telah berada di rumah bapak, bapak matikan dia atau hidupkan dia terserah bapak, asal dia sudah berada dimuka bapak.* Demikian antara lain kata-kata yang disampaikan kepada orang tua perempuan. Setelah itu ia pun pamit dan meninggalkan lelaki tersebut di rumah calon istrinya tersebut. Ketentuan adat biasanya paling lama empat hari setelah itu sudah diumumkan rencana perkawinan dari pasangan tersebut. Cara ini ditempuh juga bagi mereka yang tidak dapat kawin melalui pelamaran atau juga karena seseorang yang ingin kawin tetapi kekurangan biaya untuk melaksanakan perkawinan.

Sistem perkawinan *uncura* ini juga dilakukan bagi laki-laki yang berasal dari kelompok *walaka* yang menikahi wanita yang berasal dari kelompok *kaomu*. Status sosial (*kamia*) anak hasil perkawinan tersebut menurun menjadi *walaka* atau menurun (*asapo*). Perkawinan antar lapis sosial dalam struktur masyarakat Buton menggunakan sistem perkawinan *uncura* dan

sistem perkawinan *popalaisaka*. Besar mahar yang dikenakan yakni dua kali lipat (*rua popolo*) dengan uraian satu *popolo* ketentuan adat dan satu *popolo* lagi sebagai *pemberian kepada isteri* atau dalam istilah masyarakat Buton disebut *kadawu*. Sistem ini dimaknai sebagai pemberian seorang bapak kepada anaknya. Selain itu, model *uncura* juga dilakukan pada perkawinan laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dengan perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* adalah perkawinan yang tidak setara, maka status sosial (*kamia*) anak hasil perkawinan tersebut menjadi naik (*apene*). Selanjutnya, terakhir yang menggunakan sistem perkawinan *uncura* dalam perkawinan antar lapis sosial adalah perkawinan laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dengan perempuan yang memiliki status sosial (*kamia*) *papara*, maka status sosial (*kamia*) anak hasil perkawinan tersebut menjadi naik (*apene*) mengikuti status sosial pihak laki-laki atau bapaknya.

2.3.3.4 Sistem Perkawinan *Humbuni*

PERKAWINAN dengan cara ini mengandung resiko yang sangat besar dan bisa terjadi pertumpahan darah. Apabila seorang lelaki mencintai seorang wanita yang kemudian ditolak oleh pihak keluarga wanita, maka ia akan melakukan tindakan dengan cara menyelinap ke rumah wanita tersebut sambil menghunus keris. Selanjutnya laki-laki tersebut merebut dan memeluk wanita idamannya dan siap untuk bunuh diri apabila keinginan mereka tidak direstui. Sistem perkawinan *humbuni* sangat mengandung resiko jika dilakukan. Sejak era 1970-an, sistem perkawinan *humbuni* tidak pernah lagi dilakukan oleh masyarakat Buton. Saat ini, masyarakat Buton lebih banyak yang menggunakan sistem perkawinan *pobaisa*, *popalaisaka* bagi perkawinan dengan status sosial setara dan sistem perkawinan *uncura* bagi perkawinan antar lapis sosial.

2.4 Sistem Kepemilikan Tanah

SELAMA masa pemerintahan Kesultanan Buton, sistem kepemilikan tanah diatur oleh pemerintah kesultanan. Menurut tradisi masyarakat Buton, pemilikan hak tanah dalam wilayah desa merupakan milik masyarakat secara komunal yang

diatur oleh kadie, tetapi secara legalitas formal tanah tersebut milik kesultanan. Setiap rumah tangga berhak mempergunakan sebagian dari tanah yang dibagikan oleh sara kadie dalam wilayahnya. Apabila lama ditinggalkan, tanah itu kembali menjadi milik bersama (Schoorl, 2003). Dalam sistem pengaturan tanah, tanah hak pakai disebut tanah *turakia* dan tanah hak ulayat kadie disebut tanah *kaombo* dan tanah hak milik rakyat secara perorangan yang disebut tanah *ome* yang sistem pengaturannya melalui sarana kadie yang dipimpin oleh kolaki atau bobato, kecuali tanah tersebut berada dalam wilayah Benteng Keraton atau diluarnya. Menurut ketentuan adat, rakyat di wilayah kadie berhak mengelola tanah di wilayah kesultanan, tetapi bukan hak milik. Apabila berpindah pada wilayah kadie lain, tanah yang digunakan untuk berkebun atau keperluan lain, maka rakyat tersebut wajib membayar sewa tanah pada sara kadie yang bersangkutan. Perlakuan khusus bagi kelompok *kaomu* dan *walaka* yang mengelola tanah pada wilayah kadie akan dibebaskan dari pembayaran sewa tanah terhadap kesultanan. Tetapi apabila kebun tersebut ditinggalkan maka kebun dan isinya menjadi milik sara kadie yang bersangkutan. Dalam hal sengketa tanah di wilayah kadie akan diselesaikan oleh sara kadie yang disaksikan oleh bobato yang bertugas mengontrol wilayah kadie yang bersangkutan. Apabila sengketa tanah tersebut tidak dapat diselesaikan pada tingkat sara kadie, maka akan diselesaikan pada lembaga tertinggi yakni dewan kesultanan (Sara Wolio).

Sistem kepemilikan tanah memiliki kekuatan hukum menjadi pedoman masyarakat Buton dalam pengaturan lahan hingga masa pemerintahan Sultan Laode Muhammad Falihi. Sistem ini sesuai Keputusan Pemerintah Swapraja Buton (Perselfbestuur No.54 tanggal 15 Juli 1938 jo Keputusan Pemerintah Swapraja Buton tanggal 14 Mei 1957) dan surat keputusan ini ditandatangani oleh Sultan Buton Laode Muhammad Falihi. Namun dengan berlakunya UUPA No. 5 Tahun 1960 maka status hukum tanah dalam wilayah Kesultanan Buton yang berdasarkan aturan kesultanan tidak berlaku lagi.

Berdasarkan ketentuan adat, Zahari (1977) menuliskan beberapa aturan sistem kepemilikan tanah dalam wilayah Kesultanan Buton adalah sebagai berikut:

2.4.1 Tanah *Katampai*

DALAM wilayah Kesultanan Buton terdapat lima wilayah tanah *katampai* yang telah dilegitimasi oleh pemerintah Kesultanan Buton. Tanah ini merupakan bentuk penghargaan pemerintah Kesultanan Buton tokoh atau orang yang memiliki pengabdian dan jasa terhadap pemerintah. Berdasarkan catatan sejarah, tanah-tanah *katampai* yang pernah diberikan oleh pemerintah kesultanan kepada tokoh tertentu adalah sebagai berikut:

a. Tanah *Katampai* Milik Waode Wau.

Proses pemberian penghargaan berupa tanah (*katampai*) yang diberikan oleh pemerintah kesultanan kepada tokoh masyarakat Buton bernama Waode Wau. Tokoh ini adalah seorang wanita yang telah berjasa menyerahkan sebagian kekayaan yang dimilikinya berupa emas sebagai bentuk pengabdian kepada kesultanan yang sedang membangun beberapa fasilitas di pusat kesultanan (Wolio). Penyerahan sebagian dari kekayaan Waode Wau kepada Pemerintah Kesultanan Buton merupakan pengabdian yang disertai ketulusan hati yang ikhlas atau pengorbanan demi pembangunan Kesultanan Buton pada masa itu. Sebagai bentuk penghargaan pemerintah kesultanan, maka sultan Kesultanan Buton bersama anggota dewan adat (*siolimbona*) menyatakan penghargaan atas pengabdian tersebut, dan sebagai imbalannya pemerintah Kesultanan Buton memutuskan untuk memberikan tanah kepada Waode Wau dan tanah tersebut merupakan hak milik pribadi dan ahli warisnya. Tanah ini terletak pada kilometer 10 antara Kota Bau-Bau menuju Pasarwajo (ibu kota Kabupaten Buton), dan hingga saat ini masih tetap menjadi hak milik ahli waris (keturunan) Waode Wau. Proses pemberian tanah *katampai* Waode Wau diberikan oleh dewan kesultanan pada masa pemerintahan Sultan Gafur Al Wadudu La Buke (*Oputa Mosabuna Ikumbewaha*).

b. Tanah *Katampai* Milik Bontona Gundu-Gundu Mancuana.

Tanah *katampai* yang diberikan oleh kesultanan sebagai bentuk penghargaan kepada Bontona Gundu-Gundu terletak dalam kadie

Katobengke sampai batas Kampung Lamangga (tanah *kaunda-unda*). Penyerahan tanah dilakukan atas keputusan Pemerintah Swapraja bersama dewan adat (siolimbona), dengan pertimbangan jasa Bontona Gundu-Gundu Mancuana yang berhasil mengatasi gangguan keamanan di Kesultanan Buton. Tanah Katampai Bontona Gundu Gundu Mancuana diberikan oleh Sara Buton pada masa pemerintahan Sultan Buton Syamsuddin La Tumpnana (*Oputa Mosabuna I Kaesabu*).

c. Tanah *Katampai* Milik La Guruda Bontona Laompo.

Bontona Laompo memiliki sebidang tanah yang terletak di sebelah selatan Benteng Keraton. Tanah *katampai* ini diberikan kepada Bontona Laompo sebagai penghargaan dalam mengamankan wilayah kesultanan dan masyarakat Pasarwajo dari ancaman bajak laut yang melakukan perampokan harta benda masyarakat. Tanah Katampai Bontona Laompo La Guruda diberikan oleh Sara Buton pada masa pemerintahan Sultan Malik Sirullah (*Oputa Mosuruna Arataana*).

d. Tanah *Katampai* Milik Abdullah Mojina Kalau.

Proses pemberian tanah *katampai* ini merupakan penghargaan atas jasa Mojina Kalau sebagai penghargaan karena Mojina Kalau memiliki pengetahuan dalam keagamaan, baik dari sudut hukum tarikat, syariat, hakikat dan ma'rifat. Selain itu Mojina Kalau memiliki akhlak baik dan seorang guru Islam di Kesultanan Buton. Selain itu, pada masa pemerintahan Dayanu Ikhsanuddin, Mojina Kalau diperintahkan oleh Sultan untuk membela dan mengatasi ancaman dari luar yang mengganggu stabilitas keamanan kesultanan. Dalam melakukan tugasnya, Mojina Kalau melakukannya pada suatu tempat sunyi di istana untuk melakukan pertarungan dalam dunia gaib. Konon, dalam waktu yang tidak lama, Mojina Kalau berhasil dan menghadap sultan untuk melaporkan keberhasilannya dalam membunuh pimpinan pasukan yang datang dari utara wilayah Kesultanan Buton. Sebagai bukti keberhasilan membunuh pimpinan pasukan tersebut, Mojina Kalau memperlihatkan kerisnya yang berlumuran darah manusia. Selain jasa ini, Mojina Kalau

juga berhasil menghidupkan La Cila (Sultan Mardan Ali) pada masa kecil yang konon sudah meninggal dunia. Dalam melakukan pengobatan, konon seseorang diminta kesediaan seseorang yang masih hidup untuk tidur di samping mayat La Cila. Kemudian, Mojina Kalau mengambil seutas benang yang dihubungkan pada tubuh La Cila dan orang yang tidur disampingnya. Beberapa saat kemudian, La Cila hidup kembali sementara orang yang tidur di sampingnya meninggal dunia. Setelah dewasa La Cila dinobatkan menjadi Sultan Buton yang ke-8. Namun jabatan itu tidak bertahan lama. La Cila dicopot dari jabatannya karena dinilai melanggar hukum agama Islam dan dihukum gantung di Pulau Makasar. Menurut masyarakat Buton, nasib La Cila sungguh ironis karena hidup diselamatkan oleh seutas benang dan meninggal digantung dengan seutas benang pula.

Kedua kedua jasa Mojina Kalau tersebut di atas, maka pemerintah kesultanan memberikan tanah *katampai*. Tanah Katampai Mojina Kalau diberikan pada masa pemerintahan Sultan Dayanu Ikhsanuddin (*Oputa Mobolina Pauna*).

- e. Tanah *Katampai* Milik La Saompula Bontoogena Wantiro Mancuana.

Tanah *katampai* milik Bontoogena Wantiro Mancuana La Saompula merupakan pemberian kesultanan sebagai bentuk penghargaan kesultanan atas jasa-jasa La Saompula terhadap Kesultanan Buton. Tanah *katampai* Bontoogena Mancuana La Saompula diberikan pada masa pemerintahan Sultan Liauddin Ismail (*Oputa Sangia Kopea*).

2.4.2 Tanah Turakia

TANAH *turakia* adalah tanah hak pakai yang diberikan oleh pemerintah Kesultanan Wolio kepada seseorang yang telah selesai dari masa jabatannya dalam Sarana Wolio. Hak pakai *turakia* ini pada mulanya diserahkan oleh pemerintah kesultanan atau sara kepada seseorang untuk diolah sebagai kebun atau mendirikan rumah serta keperluan. Selanjutnya, tanah ini menjadi milik dan dikelola oleh anak atau cucu sebagai keturunan (ahli waris).

Apabila seseorang yang meninggalkan beberapa anak atau cucu, maka tanah itu diserahkan kepada salah seorang anak atau cucu selaku ahli waris yang sesuai dengan keputusan bersama. Biasanya jika tanah itu bersifat kebun, maka diserahkan kepada ahli waris yang miskin, jika ahli waris lainnya telah mempunyai penghasilan tertentu atau diolah dan hasilnya bisa dinikmati oleh seluruh anggota keluarga.

Menurut hukum yang berlaku di kesultanan, tanah *turakia* dilarang untuk diperjualbelikan kepada siapa pun. Hal ini karena masyarakat Buton cukup mengenal bahwa tanah adalah hak kesultanan dan hak rakyat hanya diserahkan untuk mengelola tanah tersebut. Pemindahan hak pakai kepada seseorang di luar lingkungan ahli waris terdekat dapat terjadi, dan pemakai baru tersebut diwajibkan membayar kerugian atas tanaman di atas tanah itu ditambah dengan ganti rugi atas pemeliharaan tanah itu. Kelompok yang berhak mendapatkan tanah *turakia* khusus bagi kelompok *kaomu* dan *walaka* atau penduduk asli Swapraja Buton. Ketentuan ini tertuang dalam keputusan Kesultanan Buton Perselfbestur No. 54, tanggal 15 Juli 1938.

2.4.3 Tanah Dalam Kawasan Benteng Keraton

TANAH dalam kawasan benteng Keraton adalah hak penuh dalam pengawasan pemerintah kesultanan. Bagi Kaula Swapraja Buton dapat mendirikan rumah dalam Benteng Keraton dengan mendapatkan izin dari pemerintah, tetapi dapat dipindahkan apabila pemerintah kesultanan atau Swapraja Buton menggunakan tanah tersebut. Tanah dalam kawasan ini tidak dapat ditanami tanaman tua, dan bila terdapat dan kemudian ditebang pemerintah kerajaan hanya membayar pengganti kerugian menurut harga ketentuan adat, demikian pula dengan tanaman tanaman lainnya. Pengaturan tanah dalam kawasan benteng ini tertuang dalam keputusan Kesultanan Buton Perselfbestur No.54 pada tanggal 15 Juli 1938 dan dilegalisasi kembali berdasarkan Surat Persetujuan Sultan Buton selaku Kepala Pemerintahan Swapraja Buton tanggal 14 Mei 1957.

2.4.4 Tanah Swapraja Bebas

TANAH Swapraja bebas adalah tanah-tanah yang bukan tanah-tanah hak pakai *turakia*, hak milik yang diberikan oleh kesultanan (*katampai*, tanah pekuburan, dan tanah dalam kawasan Benteng Keraton).

Tanah swapraja bebas ini banyak terdapat dalam kadie yang belum pernah dikelola oleh masyarakat atau pihak pemerintah. Pengaturan mengenai tanah Swapraja bebas, dilegalisasi dengan Surat Keputusan Pemerintah Swapraja Buton tanggal 15 Juli 1938 No.54. Adapun ketetapan batas-batas hak rakyat atas pembukaan tanah, adalah sebagai berikut :

- a. Rakyat dapat membuka tanah Swapraja bebas (semak belukar dan lain lain) seluas 2 hektar, tanpa izin dari kepala distrik tetapi sebelumnya melaporkan rencana penggunaan lahan pada kepala kampung.
- b. Pembukaan tanah/hutan belukar untuk perkebunan baik secara individu maupun komunal dengan luas lahan lebih dari 2 hektar, tetapi penggunaan lahan harus mendapat izin kepala distrik dan Swapraja Buton.

2.4.5 Tanah Pekuburan

DALAM wilayah Kesultanan Buton, tanah pekuburan dalam setiap kampung terbagi atas :

- a. Tanah pekuburan kampung adalah tanah yang dapat dipergunakan oleh semua orang kampung, baik yang dari dalam kampung, maupun yang datang dari luar.
- b. Tanah pekuburan *turakia* adalah tanah pekuburan yang hanya diperuntukan bagi suatu kelompok keluarga tertentu dalam kampung bersangkutan. Orang lain yang bukan keluarga tidak diperkenankan menguburkan mayat dalam tanah pekuburan itu, kecuali mendapat izin dari pemilik pekuburan dengan alasan memiliki hubungan persahabatan dan lain lain. Selain itu, terdapat pula tanah tanah pekuburan dari orang orang yang bersejarah yang tidak dapat diganggu gugat. Kuburan ini biasanya merupakan keramat dan dijaga oleh pemerintah kesultanan.

Salah satu kuburan keramat bagi masyarakat Buton terdapat di Baruta yang terkenal dengan nama Sangia Wambulu⁴⁰.

2.4.6 Tanah *Kaombo*

SECARA etimologi dalam Bahasa Wolio, istilah tanah *kaombo* berasal dari kata *kaombo* yang diartikan peram, lindungi, suaka, awasi, kontrol, karena dalam kawasan tanah tersebut memiliki sumberdaya yang bernilai harganya. Oleh sebab proses ini merupakan kearifan lokal untuk melindungi tanah dan sumberdaya di atasnya yang hasilnya digunakan untuk keperluan kesultanan. Tanah *kombo* dalam kadie adalah tanah lindung yang berada dalam pengawasan bersama oleh masyarakat dan berisi berbagai tanaman berguna bagi masyarakat seperti kayu jati, bambu, buluh, kemiri, kapuk, asam, mangga, sawo dan sebagainya. Tanah *kaombo* menurut jenisnya terdiri dari tiga macam yakni sebagai berikut:

- a. Tanah *kaombo* milik bersama masyarakat ialah tanah *kadie* yang dipilih khusus dan berisi hutan berguna seperti kayu untuk kebutuhan bangunan.
- b. Tanah *kaombo* milik perorangan ialah *kaombo* yang berisi tanaman berguna, tetapi ditanam serta dipelihara oleh orang tertentu.
- c. Tanah *kaombo* milik pejabat ialah tanah *kaombo* yang dipelihara oleh seseorang atau masyarakat dengan sumber pembiayaan dari salah seorang pejabat.

2.4.7 Tanah *Yome (Ome)*.

SECARA etimologi dalam Bahasa Wolio tanah *yome* ialah berasal dari kata *ome* yang diartikan berulang. Namun secara makna keseluruhan tanah *yome* adalah tanah yang dikelola ulang untuk berkebun dalam jangka waktu tertentu selama lima tahun dan sekurang-kurangnya tiga tahun. Penggunaan lahan ini merupakan kearifan lokal masyarakat pedesaan di Buton karena berfungsi sebagai mekanisme untuk mengembalikan kembali kondisi kesuburan tanah. Dalam prakteknya, kondisi ini berlangsung terus menerus sehingga tanah tersebut diakui oleh pemerintah kadie menjadi milik pemakainya. Pada pembukaan awal pengelolaan, tanah *yome* ini dibuka secara komunal oleh masyarakat kadie dengan dipimpin

⁴⁰ Nama "Sangia Wambulu" saat ini diabadikan oleh Pemerintah Kabupaten Buton sebagai nama kecamatan di lokasi tersebut.

oleh parabola atau wati sebagai pimpinan dalam wilayah tersebut. Biasanya proses pembukaan lahan, diritualkan yang dipimpin oleh *parika* atau pawang kebun.

Tanah *yome* adalah tanah yang karena asal usulnya menjadi tanah milik perorangan dalam kadie dan tanah dengan asal usul inilah yang menjadi hak milik yang diakui dalam Kesultanan Buton. Tanah *yome* kini sudah ditinggalkan oleh masyarakat secara terpaksa karena adanya aturan hutan lindung yang dikeluarkan oleh Departemen Kehutanan dalam pengelolaan tanah. Akibatnya, rakyat banyak kehilangan hak milik atas tanahnya secara turun temurun hingga saat ini.

Selain beberapa ketentuan hak atas pengelolaan tanah dalam wilayah Kesultanan Buton seperti yang diuraikan di atas, terdapat pula ketentuan lain bagi kelompok pendatang. Bagi penduduk yang datang dari luar daerah Swapraja Buton, mereka tidak berhak mengolah tanah dalam daerah Swapraja Buton. Tetapi bagi kelompok pendatang harus mendapatkan izin dari pemerintah Swapraja Buton dan sara kadie. Bila hasil kesepakatan antara swapraja dan sara kadie menyatakan bahwa tanah yang diminta tersebut sudah tidak dibutuhkan lagi oleh Swapraja Buton, maka pendatang yang mengajukan permohonan pengolahan tanah berhak memanfaatkan tanah tersebut.

2.5 Kesenian

SECARA umum di Buton terdapat berbagai kesenian, terutama kesenian tari, seni rupa, dan seni suara. Semua jenis kesenian ini dapat ditemui hampir di setiap kecamatan khususnya tari-tarian tradisional yang berbeda dengan daerah yang lain. Tari-tarian tersebut ada yang ditujukan untuk anak lelaki, gadis remaja yang baru selesai menjalani upacara adat *posuo* (pingitan), dan ada juga untuk orang tua.

Ada berbagai tari-tarian tradisional yang terkenal, diantaranya; tari lariangi dan tari sajo moane berasal dari Kepulauan Tukang Besi (sekarang Kabupaten Wakatobi), tari galangi, tari mangaru, dan tari kenta-Kenta. tari lariangi merupakan tarian kerajaan yang sudah sangat tua dan pakaian yang dikenakannya pun masih tetap seperti dulu, sedang tari sajo moane merupakan tarian yang dilakukan oleh anak-anak yang berumur 7 – 12 tahun atau usia sekolah dasar. Tari ini menceritakan kedigdayaan anak-anak bermain silat dan perang-perangan.

Tari mangaru, merupakan tari yang banyak terdapat di berbagai kecamatan di Pulau Buton yang merupakan tarian yang menggambarkan para prajurit perang dalam memainkan senjata berupa parang, keris, tombak dan tameng yang awalnya dipertunjukkan saat acara-acara adat seperti pesta panen, namun sekarang juga dipergunakan sebagai tari untuk menjemput tamu.

Tari galangi merupakan tari yang sampai saat ini masih tetap berada dalam lingkungan Keraton dan hanya ditarikan oleh orang Wolio, dan tarian ini selalu digunakan untuk menyambut tamu-tamu yang datang di Kota Bau-Bau. Selain itu, ada juga tari kenta-kenta yang berasal dari Kepulauan Tukang Besi. Tari ini merupakan tarian anak-anak yang menggambarkan sekelompok nelayan yang menantang ombak saat mencari ikan. Sedangkan tari lumense berasal dari Pulau Kabaena, yakni sebuah tarian yang menggambarkan para kesatria yang selalu menjaga wilayahnya dari serangan musuh.

Semua tari yang tersebut di atas merupakan tari tradisional. Sementara tari kreasi baru tampak belum berkembang sehingga pagelaran tari dalam acara-acara resmi lebih banyak didominasi tari-tari tradisional. Selain seni tari, masyarakat Buton juga mengenal seni rupa dan seni ukir. Beragam jenis kesenian ini sudah tidak asing bagi masyarakat karena terwujud dalam bentuk alat-alat rumah tangga yang terbuat dari macam bahan. Hasil keterampilan ini disamping untuk dikonsumsi dalam rumah tangga sendiri, juga dijual dalam skala lokal maupun di luar Kota Bau-Bau. Adapun jenis seni rupa dan seni ukir yang dikenal dan digunakan masyarakat Buton dalam kehidupan sehari-hari adalah sebagai berikut:

1. Bahan dari besi: berupa parang, pisau, keris, pedang, mata tombak, mata panah, dan lain lain.
2. Bahan dari kuningan berupa: periuk kuningan, talang berkaki (*tala koe*), gong besar (*mbololo*), gamelan (*tawa-tawa*), badan pelita (*sulu koe*), pelita gantung, alat kelengkapan sirih pinang, peralatan adat (*kopo kopo*) dan dan lain lain.
3. Bahan dari keramik seperti: periuk, buyung (*bosu*), loyang (*bulusa*), guci (*gusi*), dan lain lain.

4. Bahan dari kayu seperti: peti (*sorong*), lemari, ukiran hiasan rumah berupa ukiran nenas, naga, bunga, terali tangga, terali jendela, dan lain lain.
5. Bahan dari gading, tanduk, dan kulit mutiara seperti hulu keris, hulu pedang, dan lain lain.
6. Bahan dari emas seperti: anting-anting (*dali*), kalung (*kalo*), dan berbagai hiasan tradisi bagi perempuan. Selain itu, ada juga ukiran emas untuk kepala tongkat jabatan.
7. Bahan dari daun lontar, daun agel seperti karoro untuk layar perahu, peti anyaman (*sampa*), tirai (*bola*), tikar (*kiwalu*), dan lain lain.

Masyarakat Buton juga memiliki jenis kesenian seperti seni suara yang berhubungan dengan ritual upacara dan hiburan bagi keluarga. Biasanya, lagu-lagu yang dilantunkan bermakna pelajaran dalam kehidupan rumah tangga, cerita atau hikayat nabi atau tokoh lokal yang terkenal, filsafat, sejarah, dan sebagainya. Jenis kesenian atau lagu umumnya dilakukan secara individu ataupun secara berkelompok. Adapun seni suara yang sering diperdengarkan oleh masyarakat seperti pantun, *maludhu* (Maulid Nabi Muhammad SAW), *kabanti*, dan sebagainya.

Selain lagu, masyarakat Buton juga mengenal kesusastraan dan telah mengalami perkembangan dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan telah ada beberapa sastrawan yang menciptakan karya tulis berupa pantun dan syair yang berisi falsafah, sejarah, nasehat agama, nasehat dalam rumah tangga, dan ilmu pengetahuan lainnya. Masyarakat Buton mengenail syair ini dengan istilah *kabanti* yang selalu dibaca sambil melantunkan lagu yang kadang diiringi dengan musik gambus.

2.6 Bahasa

KEBERAGAMAN etnis juga disertai dengan beragam bahasa yang digunakan masing kelompok dalam wilayah Kesultanan Buton. Bahasa Wolio merupakan bahasa yang digunakan pada kesultanan atau bahasa resmi kesultanan dan umumnya digunakan oleh kelompok *kaomu-walaka*. Saat ini, bahasa ini umumnya dijumpai pada penduduk yang bermukim di Kecamatan Murhum,

Wolio, dan Bungi di Kota Bau-Bau. Namun demikian, bahasa ini dulu digunakan sebagai bahasa pengantar apabila para tokoh-tokoh masyarakat dari pengguna bahasa yang berbeda-beda ini berkomunikasi. Selain Bahasa Wolio, dalam wilayah Kesultanan Buton tersebar beberapa bahasa. Bahasa-bahasa tersebut adalah Bahasa Wawonii, Kulisusu, Kambowa, Kumbewaha, Cia-Cia, Gonda Baru, Todanga (Bahasa dalam wilayah Pulau Buton); Wasilomata, Muna, Jawa (Bahasa di Pulau Muna), Morunene, Siompu dan Rahantari (Bahasa di Pulau Kabaena), dan Pulo (Kapota), Pulo (Kaledupa), Pulo (Tomia), dan Pulo (Binongko) (Bahasa dalam gugusan Kepulauan Tukang Besi). Seiring dengan terintegrasinya wilayah Buton dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia, maka umumnya orang Buton menggunakan Bahasa Indonesia sebagai pengantar dalam kehidupan sehari-hari. Kondisi melemahkan posisi *kaomu-walaka* dalam interaksi sehari-hari dalam struktur masyarakat Buton sebagai kelompok penguasa pada masa Kesultanan Buton. Tetapi, meskipun bahasa yang dimiliki oleh komunitas yang menghuni bekas Kesultanan Buton beragam, namun Bahasa Wolio kadang kala masih digunakan sebagai bahasa atau media komunikasi antar kelompok etnis dalam wilayah Kesultanan Buton untuk menekankan solidaritas dan menunjukkan identitas Buton⁴¹.

2.7 Falsafah Hidup

PADA awal sebelum terbentuknya Kerajaan Buton dengan raja pertamanya seorang wanita yang bernama Putri Wa Kaa Kaa, masyarakat Buton terbagi dalam empat kampung utama (Buton: *pata limbona*) yaitu Kampung Gundu-gundu, Kampung Barangkatopa, Kampung Baluwu dan Kampung Peropa yang mana masing-masing kampung dipimpin oleh seorang yang disebut bonto sebagai kepala kampung. Keempat bonto inilah yang secara bersama-sama menjalankan pemerintahan dengan dasar musyawarah mufakat di bawah pimpinan Bontona Baluwu. Pada saat Putri Wa Kaa kaa tiba di Buton, keempat bonto inilah yang kemudian sepakat untuk memilih dan melantik Putri Wa Kaa Kaa sebagai Raja Pertama Buton. Putri Wa Kaa Kaa disepakati untuk dijadikan raja atau ratu,

⁴¹ Lihat Grimes, CE. 1997. *A Guide to the people and Languages of Nusa Tenggara*. Artha Wacana. Kupang

setelah putri tersebut terlebih dahulu diangkat sebagai "anak" oleh empat orang menteri tersebut.

Seiring dengan perputaran waktu, penduduk kerajaan ini semakin banyak dan wilayahnya semakin luas, karena banyaknya kelompok-kelompok masyarakat dan kerajaan-kerajaan kecil yang ada di Pulau Buton dan sekitarnya bergabung dengan kerajaan tersebut. Untuk mengatur wilayah yang semakin luas dan penduduk yang semakin banyak, maka keempat orang bonto tersebut kemudian melakukan perundingan dan bermusyawarah untuk memikirkan perlunya suatu dasar hukum yang dapat digunakan dalam mengatur tata krama pergaulan sehari-hari masyarakat.

Setelah melakukan musyawarah, akhirnya mereka menemukan apa yang menjadi dasar pola tindakan masyarakat. Menurut hasil kesepakatan bahwa pola tindakan masyarakat secara hakikat ada dalam setiap manusia atau dengan kata lain ada dalam setiap anggota masyarakat. Hal ini didasarkan pada hakikat bahwa yang akan diatur itu adalah manusia. Dengan demikian, dasar peraturannya haruslah bersumber pada manusia itu pula.

Berdasarkan pemikiran tersebutlah mereka melahirkan suatu konsep falsafah hidup orang Buton, yang dikenal dengan istilah : *pobinci-binciki kuli*⁴². Secara harfiah *pobinci-binciki kuli* diartikan sebagai dua orang yang saling mencubit dirinya sendiri, apabila terasa sakit baginya berarti pula sakit bagi orang lain. Artinya semua manusia mempunyai perasaan yang sama, harga diri yang sama dan hak asasi yang sama.

Perkembangan lebih lanjut falsafah *pobinci-binciki kuli* ini kemudian dijabarkan dalam empat pola perilaku dasar yang harus dikembangkan yakni :

1. *Pomae-maeaka* (saling menghormati antara sesama anggota masyarakat) hal ini berarti bahwa seluruh anggota masyarakat saling segan satu dengan lainnya. Bagi yang muda segan kepada yang tua dan yang tua segan kepada yang muda. yang lemah takut sama yang kuat dan yang kuat takut pula sama yang lemah. Demikian seterusnya antara si kaya dan si miskin, yang pandai dan yang bodoh atau antara pria dan wanita bahkan

⁴² Pada saat ini di wiayah Buton, falsafah ini menjadi wacana dalam kehidupan masyarakat meski sudah terjadi pergeseran nilai, namun tidak jarang falsafah ini menjadi slogan politik pada saat pemilihan walikota atau pemelihan legislatif.

antara pemerintah dan rakyat. Rasa takut yang bersifat timbal balik ini menunjukkan bahwa setiap orang diakui hak-hak dasarnya, harga diri, kehormatan, perasaan, harta benda dan keluarga dan lain-lain yang wajib dipelihara, dipertahankan dan dilindungi sehingga tercipta suasana aman dan damai. Untuk itu setiap anggota masyarakat wajib merasa takut untuk berbuat sesuatu yang merugikan orang lain.

Bila rasa takut ini hilang dan digantikan dengan rasa berani sehingga akan berakibat merugikan pada anggota masyarakat yang lain. Hal ini akan membuat anggota masyarakat yang dirugikan akan hilang pula rasa takutnya dan berganti dengan rasa berani untuk mempertahankan hak dan kehormatannya. Bila ini terjadi maka dapat diramalkan kekacauan akan terjadi dimasyarakat.

2. *Pomaa-maasiaka* (saling menyayangi antar sesama anggota masyarakat). Artinya antara sesama anggota masyarakat harus saling sayang-menyayangi secara timbal balik. Orang tua harus menyayangi yang muda dan yang muda harus pula menyayangi yang tua, demikian pula yang terjadi antara yang kaya dan yang miskin, antara yang kuat dan yang lemah, dan lain-lain. Dengan demikian akan tercipta perilaku tolong menolong dan gotong royong dalam hidup mereka.

Bila rasa sayang-menyayangi ini hilang maka akan lahir rasa benci, iri dan dengki antar sesama anggota masyarakat. Hal ini akan membuat keharmonisan dan kedamaian yang selama ini tercipta dalam masyarakat terganggu.

3. *Popia-piara* (saling memelihara antar sesama anggota masyarakat). Hal ini berarti bahwa anggota masyarakat berkewajiban saling memelihara, saling melindungi baik moril maupun materil termasuk kedudukan seseorang dalam masyarakat. Bila hal tersebut dilaksanakan dengan baik akan dijauhkan dari sifat saling menjatuhkan atau saling menghancurkan antar sesama masyarakat, hal mana akan membuat kestabilan dalam masyarakat akan terganggu.
4. *Poangka-angkataka* (saling mengangkat derajat antara sesama anggota masyarakat). Hal ini bermakna bahwa setiap anggota masyarakat yang

telah memberikan darma baktinya bagi masyarakat dan bangsa, seperti berperan melawan musuh, memiliki ilmu dan keterampilan yang berguna bagi masyarakat umum atau suka mendermakan harta kekayaannya bagi kepentingan umum, wajiblah diberikan penghargaan yang sesuai dengan darma baktinya tersebut. Dengan demikian harkat dan martabatnya pun akan naik di mata masyarakat. Kepada mereka ini akan diberikan balas jasa baik berupa sebidang tanah yang dapat dimiliki secara turun temurun atau dapat pula pangkat dan jabatan di kerajaan. Kesemuanya ini dimaksudkan agar semua rakyat memiliki rasa keinginan berkorban untuk kepentingan umum.

Pasca dilantiknya Sultan Murhum sebagai sultan pertama dalam Kesultanan Buton, maka wilayah kesultanan semakin luas akibat bergabungnya daerah-daerah seperti Muna, Tiworo, Kulisusu, Pulau-pulau Tukang Besi (Wanci, Waledupa, Tomia, dan Binongko), Kabaena dan lain. Kondisi ini berimplikasi pada semakin banyaknya gangguan keamanan dalam wilayah kesultanan. Oleh karena itu, maka dewan kesultanan menyusun lagi falsafah hidup mereka untuk melengkapi falsafah Buton *pobinci-binciki kuli* yang pernah ada pada masa sebelumnya.

Falsafah Buton kedua ini menunjukkan urutan dari kepentingan yang harus diperhatikan dan dikorbankan sesuai dengan perkembangan situasi saat itu⁴³. Adapun urutannya adalah (1) *arataa* (harta benda), (2) *karo* (diri/pribadi), (3) *lipu* (negara/kesultanan), (4) *sara* (sistem pemerintah), dan (5) agama (ajaran/syariat islam). Kemudian falsafah ini dikemas dalam bahasa atau doktrin yang dapat menggugah jiwa dan semangat untuk berjuang dan berkorban bagi masyarakat terhadap kesultanan. Doktrin dalam kesultanan ini dijabarkan lagi lebih spesifik yakni *bolimo araata somanamo karo*, *bolimo karo somanamo lipu*, *bolimo lipu somanamo sara*, dan *bolimo sara somanamo agama*.

Bersadarkan hasil diskusi saya dengan beberapa budayawan lokal, maka saya menguraikan keempat doktrin tersebut sebagai berikut: pertama, *bolimo arataa somanamo karo*, yang berarti bahwa kepentingan diri lebih utama daripada harta. Semua harta baik pemiliknya perorangan, kelompok maupun milik

⁴³ Falsafah ini juga merupakan falsafah para kesatria Buton dalam mempertahankan negaranya. Lihat Zaenu, 1985: 36-37.

negara wajib dijaga. Namun demikian, harta tersebut dapat saja dikorbankan demi untuk melindungi hal yang lebih penting yaitu *karo* atau diri manusia, baik sebagai perorangan maupun kelompok. Sebagai contoh dikemukakan oleh informan Hazirun bahwa pada saat pembangunan Benteng Keraton rakyat diminta mengorbankan hartanya untuk keperluan pembangunan benteng tersebut. Kedua, *bolimo karo somanamo lipu*, yang berarti bahwa setiap orang siap untuk mengorbankan dirinya demi untuk mempertahankan negara. Di sini berarti pula kepentingan negara diatas kepentingan pribadi. Setiap orang wajib mendahulukan kepentingan negara di atas kepentingan pribadinya. Menurut tokoh masyarakat yang saya wawancarai bahwa setiap orang harus siap berperang bila musuh telah mengancam negara. Ketiga, *bolimo lipu somanamo sara*, yang berarti bahwa bila musuh terlalu kuat dapat saja bala tentara mundur dan wilayah-wilayah kita dikuasai musuh, tetapi yang penting pemerintah harus tetap ada dan dipertahankan, karena dengan tetap adanya pemerintahan berarti kemungkinan untuk menyusun kekuatan dan memukul kembali lawan masih tetap ada. Serta yang keempat, *bolimo sara somanamo agama*; berarti bahwa kalau pemerintah tidak bisa lagi dipertahankan, bolehlah dikorbankan yang penting keyakinan pada agama dalam hal ini agama islam haruslah tetap dipertahankan sampai akhir hayat. Hal ini dapat ditafsirkan pula bahwa bila perangkat pemerintah melanggar hukum Islam maka wajiblah aparat yang bersangkutan disingkirkan demi tegaknya syariat agama Islam.

2.8 Undang-Undang Pemerintahan Masa Kesultanan

UNDANG-undang yang terkenal di Buton adalah martabat tujuh. Undang-undang ini disusun oleh Sultan Buton yang bernama La Elangi atau yang dikenal dengan nama Sultan Dayanu Ikhsanuddin. Dalam menyusun undang-undang tersebut, sultan dibantu oleh seorang ulama Arab bernama Syarif Muhammad atau Firus Muhammad.

Undang-undang martabat tujuh ini mengacu pada konsep martabat tujuh dari Ibnu Arabi. Ulama Arab ini menulis Martabat Tujuh sebagai suatu ilmu yang menerangkan sumber dan proses kejadian alam semesta termasuk kejadian bumi dan langit, surga dan neraka, para malaikat, jin dan manusia, tumbuh-tumbuhan

dan hewan serta segala jenis ciptaan tuhan lainnya. Martabat tujuh menurut Ibnu Arabi adalah sebagai berikut: (1). Martabat Ahdhiah, (2) Martabat Wahdah, (3) Martabat Wahidiyah (4). Martabat Alam Arwah, (5) Martabat Alam Mitsal, (6) Martabat Alam Ajsam, dan (7) Martabat Alam Insan⁴⁴.

Secara umum pemahaman dari ketujuh martabat tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut: (1) Martabat Ahdhiah ; Disini yang ada hanya zat yang tunggal, yaitu Allah SWT. Ia berdiri sendiri, tunggal dalam kualitas keesaan-Nya, belum mempunyai makhluk apapun. Keadaan demikian disebut "*Laa Ta'ayun*" artinya tidak nyata akan kenyataan-Nya karena tiada sekali-kali jalan akal untuk mengetahui-Nya karena zat Allah semata tidak diberi sifat dan nama, (2). Martabat Wahdah; yang disebut demikian itu adalah sifat Allah. Di sinilah zat yang tunggal itu mulai menciptakan sesuatu dari zatnya sendiri terpecah keluar "Nur Muhammad". Hal ini disebut "*Ta'ayun Awwal*" artinya kenyataan yang pertama itulah permulaan akal bisa mengetahui sifat Allah, baik sifat Wujudiyah maupun sifat salbiyah, (3) Martabat Wahidiyah; yang disebut demikian itu adalah asma atau nama Allah. Ini disebut juga "*Ta'ayun tsaani*" artinya "kenyataan yang kedua". Disebut demikian karena Allah dapat dikenal oleh akal melalui asma-Nya, dan asma-Nya itulah yang menunjukkan zat-Nya. Ketiga martabat ini walaupun nampak terpisah pada hakekatnya masih merupakan satu kesatuan yang utuh, (4) Martabat Alam Arwah ; yaitu terciptanya seluruh roh dari segala makhluk dan bersumber dari wahidiyah tadi. Nyawa yang pertama diciptakan adalah nyawa nabi Muhammad karena itu ia bergelar "*abul al-arwah*" (bapak dari semua nyawa). Segala sesuatu yang diciptakan sesudahnya adalah karena roh Muhammad, (5) Martabat Alam Mitsal: merupakan perumpamaan segala sesuatu selain keadaan Allah. Segala sesuatu selain Allah adalah perumpamaannya dalam alam mitsal ini. Alam ini menyangkut terciptanya bayangan segala tubuh makhluk termasuk alam raya, malaikat, jin dan manusia, hewan dan tumbuhan, (6) Martabat Alam Ajsam; Pada tingkat ini segala jenis tubuh makhluk sudah terbentuk di dalam lingkungan dan tempatnya masing-masing seperti manusia, hewan dan

⁴⁴ Penjelasan yang mendalam tentang tasauf dalam kekuasaan pada Kesultanan Buton Lihat Yunus, 1995 *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19, Seri INIS; jil 24*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation Islamic Studies

tumbuh-tumbuhan. Nabi Adam yang pertama diciptakan sehingga bergelar *abul al-basyar*, dan (7) Martabat Alam Insan; disebut juga martabat *jam'iyat*. Pada martabat ini sudah tercipta selengkap-lengkapunya seorang manusia sempurna (*insan kamil*) makhluk yang diciptakan Allah dalam keadaan seindah-indahnya makhluk dan sebaik-baiknya makhluk.

Ajaran martabat tujuh yang dipahami masyarakat Buton, seperti konsep yang dikemukakan Ibnu Arabi, kemudian dikonstruksi dalam struktur masyarakat dan pemerintahan Kesultanan Buton. Hal ini tidak mengacu lagi pada proses kejadian Alam semesta dengan segala isinya, tetapi lebih mengacu pada kelompok-kelompok asal-usul sultan dalam Kesultanan Buton. Adapun kelompok-kelompok yang dimaksud sebagai berikut:

1. Martabat Ahdiyah di misalkan sebagai kelompok *Kaomu* Tanailandu
2. Martabat Wahdah dimisalkan sebagai kelompok *Kaomu* Kumbewaha
3. Martabat Wahidiyah dimisalkan sebagai kelompok *Kaomu* Tapi-tapi

Ketiga kelompok kaum bangsawan ini walaupun terpisah tetapi pada hakekatnya mereka adalah satu kesatuan yang utuh, sama seperti bersatunya ketiga alam tadi dalam versi Ibnu Arabi. Ketiga kaum bangsawan ini disebut dengan *kaboru-mboru talu palena* (tiga tiang panca). Kemudian dirinci lagi mengacu pada jabatan-jabatan yang dipegang oleh kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, sebagai berikut:

1. Martabat Alam arwah dimisalkan sebagai sultan
2. Martabat Alam Mitsal dimisalkan sebagai sapati
3. Martabat Alam Ajsam dimisalkan sebagai kenepulu
4. Martabat Alam insan dimisalkan sebagai kapitalao.

Masing-masing martabat terdiri dari delapan pasal yang menekankan dan menetapkan tugas tiap-tiap pejabat pada Kesultanan Buton. Pengetahuan tentang martabat tujuh ini hanya dimiliki oleh kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan *walaka*, dan tidak dimiliki oleh kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *papara*.

2.9 Sistem Pelapisan Sosial

PELAPISAN sosial *kaomu*, *walaka*, dan *papara*, mulai dikenal sejak masa pemerintahan Sultan Buton ke-4, yakni Sultan Dayanu Ikhsanuddin (1578-1615). Sistem ini dibangun sebagai ideologi kekuasaan dalam sistem politik masyarakat Buton pada masa pemerintahan. Schoorl (1986) menyebut sistem sosial tersebut dengan *rank*. Menurut Rudyansyah, kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan *walaka* di satu sisi merupakan kelompok masyarakat yang menggunakan bahasa Wolio dan asal usulnya jelas, dan *papara* merupakan kelompok masyarakat yang tidak menggunakan Bahasa Wolio dan asal usulnya tidak jelas.⁴⁵

Schoorl mengatakan, lapisan tertinggi ialah *kaomu*, yakni “ningrat atau bangsawan”. Ini mencakup keturunan dari garis bapak pasangan raja pertama. Para penguasa (sultan) dipilih dari *kaomu* itu. Kemudian berkembang kebiasaan melekat sebuah gelar di depan nama para anggota kelompok masyarakat itu. Kaum laki-laki diberi gelar *laode* dan perempuan bergelar *waode*. Di Kesultanan Wolio, gelar-gelar tertentu disediakan untuk anggota lapisan masyarakat ini.⁴⁶ Saya menemukan versi sejarah bahwa gelar *laode* berasal dari Bahasa Cina yaitu *laodse* yang bermakna orang yang disiapkan untuk berkorban demi kepentingan umum.⁴⁷ Pada masa Sultan Sangia Manuru, seorang ulama bernama Saidi Raba atau Syarif Ahmad yang pertama kali menyebut anak sultan dengan panggilan *laode* dan *waode* sehingga menjadi gelar yang diberikan kepada orang-orang yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*.

⁴⁵ Lihat Rudyansyah, Tony (1997) *Kaomu, Walaka, dan Papara: satu Kajian Mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio*, Jurnal Antropologi Indonesia No. 52

⁴⁶Schoorl (1986) “*Power, Ideology and Change in The Early State of Buton*”, fifth Duthch-Indonesian Historical Congress, Netherland, 23-27 June.

⁴⁷ Lihat Moersidi (1951) *Susunan masyarakat Buton dan Perkembangannya*. Draft yang tidak diterbitkan. Saya rasa kata *Laodse* yang konon berasal dari bahasa Cina ini harus diamati kembali. Saya menduga jangan-jangan kata ini berasal dari kata Laotze yang merupakan sosok bijak dalam tradisi filsafat Cina. Mungkinkah nama Laotze yang tiba di Buton sehingga nama itu diberikan kepada semua *kaomu*?



**Gambar 7. Sultan Buton (keenam dari kiri) dan Kabinetnya
(Sumber: KITLV)**

Kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* atau *lalaki* merupakan keturunan dari Raja Pertama Wa Kaa Kaa dengan Sibatara putra Raja Majapahit⁴⁸. Kelompok ini kemudian diberi gelar *laode* untuk laki-laki dan *waode* untuk perempuan. Para raja/sultan dipilih dari kelompok ini. Selanjutnya, kelompok *kaomu* atau bangsawan ini terbagi tiga kelompok atau yang dikenal dengan sebutan *kaboru-mboru talu palena* (tiga tiang pancang) atau *kabumbu talu anguna* (tiga bukit) yaitu:

1. *Kaomu* Tanailandu yaitu bangsawan yang berasal dari keturunan La Elangi.
2. *Kaomu* Tapi-Tapi yaitu bangsawan yang berasal dari keturunan La Singga.
3. *Kaomu* Kubewaha yaitu bangsawan yang bersal dari keturunan La Bula.

Sultan dipilih dari ketiga kelompok bangsawan ini oleh suatu badan yang disebut dengan *siolimbona* atau dewan adat yang anggotanya berasal dari kelompok kedua yakni *walaka*.

Lapisan kedua adalah kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka*. Dalam sejumlah dokumen yang lebih tua, seperti Sarana Wolio (konstitusi), tertanggal paruh pertama abad ke-19, istilah *maradika* (orang merdeka) juga dipergunakan. Mereka diturunkan dari garis bapak para pendiri Kesultanan Buton melalui suatu sitem perkawinan –seorang laki-laki kelompok

⁴⁸ Lihat Laode Zaenu, 1985. 1984. *Buton Dalam Sejarah Kebudayaan*. Surabaya, Suradipa

kaomu dapat mengawini seorang perempuan kelompok *walaka*— mereka berhubungan erat dengan golongan bangsawan itu. Beberapa kedudukan tertentu juga tersedia untuk lapisan sosial ini. Para wakil *walaka* dapat memilih atau memecat seorang penguasa.⁴⁹

Kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* merupakan keturunan dari *mia patamiana* (empat orang pendatang) yang menurut tradisi lisan masyarakat Buton adalah para pendatang dari Melayu yang kemudian mendirikan Kerajaan Buton. Kelompok *walaka* yang memilih, mengangkat dan memberhentikan seorang raja atau sultan. Berdasarkan afiliasi dukungan politik, maka kelompok *walaka* terbagi atas tiga kelompok yakni kelompok *Walaka Bariiya* mendukung *Kaomu Tanailandu*, Kelompok *Walaka Kabumbu* mendukung *kaomu Kumbewaha*, dan kelompok *Walaka Melai* mendukung *Kaomu Tapitapi*.

Kelompok *kaomu* (bangsawan) dan *walaka* ini jumlahnya relatif sangat sedikit jika dibandingkan dengan kelompok *papara*. Mereka hanya mendiami wilayah Wolio (Keraton) dan sekitarnya serta menggunakan Bahasa Wolio dalam aktifitas kesehariannya.

Lapisan ketiga dalam masyarakat di Kesultanan Wolio ialah penduduk desa yang dinamakan *papara*. Secara teoritis, mereka hidup dalam komunitas desa yang agak bebas dan dinamakan *kadie*. Masyarakat *kadie* hanya berpeluang menduduki jabatan dalam wilayah yang ditempatinya (*sara kadie*) dan tidak bisa menduduki jabatan penting di kesultanan. Kelompok keempat dalam masyarakat Buton terdiri dari para budak: *batua*. Barangkali tidak terlalu tepat menggambarkan mereka sebagai satu lapisan dalam masyarakat. Namun, mereka membentuk satu lapisan, baik di pusat kesultanan maupun di desa-desa. Mereka diperlakukan sebagai budak belian dan senantiasa bergantung pada pemilik mereka. Lapisan *batua* sejak tahun 1906 menjadi orang merdeka atau menjadi kelompok *papara*. Perubahan status dari budak menjadi orang biasa (*papara*) terjadi saat Kesultanan Wolio secara langsung menjadi bagian dari sistem Pemerintahan Kolonial Belanda.

⁴⁹ Schoorl (1986) Power, Ideology and Change in The Early State of Buton', *fifth Dutch-Indonesian Historical Congress, Netherland, 23-27 June*.

Menurut Rudyansjah (1997), pembagian kelas ini didasarkan pada kejelasan status dan asal-usul. Pembagian ini didefinisikan secara sederhana ke dalam kategori orang Wolio dan bukan-Wolio. Dua kategori sosial yang pertama, yakni *kaomu* dan *walaka*, termasuk ke dalam kategori orang Wolio. Sebaliknya dua kategori sosial yang terakhir, yakni *papara* dan *batua*, termasuk ke dalam kategori bukan orang Wolio.



**Gambar 8. Kelompok *Papara* Masa Kesultanan
(Sumber: KITLV)**

Perbedaan antara satu lapisan dan lainnya dipertahankan oleh sistem perkawinan dan kekeluargaan. Kedua sistem ini antara lain mengatur tempat seseorang dalam masyarakat yang bergantung pada garis keturunan melalui bapak. Seorang laki-laki dapat kawin dengan seorang perempuan dari lapisan yang lebih rendah, namun tidak sebaliknya. Jika seandainya seorang perempuan dari lapisan *kaomu* atau *walaka* melanggar peraturan ini, ia dapat dikenai hukuman mati. Sedangkan bagi laki-laki kelompok *kaomu-walaka* diperbolehkan mempunyai beberapa istri atau berpoligami. Oleh karena itu, tidak jarang laki-laki kelompok *kaomu-walaka* yang kaya sering memiliki istri lebih dari satu orang dan

biasanya beristrikan perempuan yang berasal dari kelompok yang lebih rendah ketimbang dari kelompok mereka sendiri.

Dengan cara ini, jaringan keluarga dibentuk dan dipertahankan, yang menyebar ke desa-desa dan kelompok-kelompok yang lebih rendah. Sultan bahkan dibolehkan lebih dari itu. Pada kesempatan pelantikannya sebagai sultan, ia diberi dua belas perempuan yang disebut *belo baruga* (bunga-bunga dari balai sidang). Mereka ini para gadis dari lapisan *papara* yang berasal dari dua belas desa berlainan. Mereka akan dijadikan selir, namun hanya bila sultan berkenan. Ini disadari demi meningkatkan keterpaduan dalam kesultanan (Van den Berg 1939: 521-522, Andaya 1975:45).

Kemudian Zahari (1977) mengatakan bahwa kelompok *papara* dalam masyarakat Buton terdiri atas tiga kelompok, yaitu:

- a. *Papara* bangsa *paraka*, ialah mereka yang datang menyerahkan dirinya kepada syarat Buton dengan tidak melalui perang. Mereka dikenal sebagai rakyat yang diperintah oleh Siolipuna, karena daerah Siolipuna takluk di bawah kekuasaan Buton atas kemauannya sendiri. Daerah-daerah Siolipuna itu adalah: Kamaru, Batauga, Waaleale, Wawoangi, Tumada, Bombonawulu, Wolowa, Todanga, dan Bola.
- b. *Papara* bangsa *talubirana*, ialah mereka yang berasal dari tawanan perang,
- c. *Papara* bangsa *kantinalo*, ialah mereka yang berasal budak belian yang menyerahkan diri pada orang-orang yang berkuasa.

Terkait dengan analogi *kaomu-walaka*, dan *papara* menurut analogi Darmawan (2009:194-195) mengemukakan beberapa hal. *Pertama*, pandangan yang menganggap istilah ini berasal dari ajaran tasawuf. Pandangan ini melihat ketiganya berdasarkan tingkat-tingkat hierarki spiritualitas sebagaimana yang dijalani (suluk) seorang pendamba spiritualitas. Ketiga tingkatan itu adalah:

Kaomu ditamsilkan sebagai NURULLAH

Walaka ditamsilkan sebagai NUR MUHAMMAD

Papara ditamsilkan sebagai NUR ADAM

Artinya, hubungan ketiga lapisan sosial ini kadang dianggap bersifat hierarki atau bertingkat. Ketiga tingkatan di atas terkait derajat dan kualitas. Jika Tuhan dianggap sebagai kualitas yang tertinggi, maka Muhammad dan Adam

adalah kualitas yang kemudian mengikutinya. Hierarki ini tidak sama dengan istilah kasta dalam agama Hindu, namun lebih pada pembagian tugas atau kewenangan.

Kedua, analogi dari sistem sosial yang ada di Arab pada masa Rasulullah. Pada masa lalu ada tiga keluarga (dinasti) besar di zaman Rasulullah. Ketiga dinasti itu kemudian menjadi inspirasi dalam menyusun pembagian lapisan sosial bangsawan di Buton, sebagaimana bisa dilihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel 1. Perbandingan Pelapisan Sosial Bangsawan Arab-Buton

| Pelapisan Sosial Bangsawan Arab | Pelapisan Sosial Bangsawan Buton |
|---|--|
| Bani Hasyim (Golongan Muhammad) | <i>Kaomu</i> Tanailandu (Golongan La Elangi) |
| Bani Abasyiah (Golongan Ali) | <i>Kaomu</i> Tapi-Tapi (Golongan La Singga) |
| Bani Umayyah (Golongan Utsman Maawiyah) | <i>Kaomu</i> Kumbewaha (Golongan La Bula) |

Ketiga, perbedaan kelas sosial juga ditampakkan dalam pemberian nama, yang lagi-lagi mengambil inspirasi dari ajaran Agama Islam. Pada masa lalu, seseorang dari latar *kaomu* banyak banyak yang namanya diawali kata Laode Muhammad. Sedangkan latar *walaka* banyak menyandang nama Abdul di depan nama. Sedangkan kelompok *papara*, banyak menyandang nama La di depan namanya. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 2. Pemberian Nama Berdasarkan Golongan

| Golongan | Pemberian Nama | Analogi Dalam Keluarga |
|-----------------|-----------------------|-------------------------------|
| <i>Kaomu</i> | Laode Muhammad | Anak |
| <i>Walaka</i> | Abdul | Bapak |
| <i>Papara</i> | La | Saudara |

Pembagian sistem lapisan sosial itu mengacu pada Al Quran, Surah Az Zumar ayat 6. Dalam surah itu dikatakan, “Kami angkat kamu dari ibumu dengan tiga kejadian yaitu kegelapan dalam perut, kegelapan dalam rahim, dan kegelapan dalam plasenta.” Kegelapan dalam perut itu dianalogikan sebagai *kaomu*,

kegelapan dalam rahim dianalogikan sebagai *walaka*, dan kegelapan dalam plasenta adalah *papara*.

Pembagian sistem lapis sosial ini, selain berperan dalam pembagian jabatan pada sistem pemerintahan, juga berpengaruh dalam hubungan kekerabatan. Bahkan dalam sistem perkawinan aturan pelaksanaan atau tata cara berdasarkan lapis sosial ini masih dipraktekkan, begitu pula dalam situasi politik tertentu sistem ini diterapkan untuk mengakomodasi kepentingan politik kelompok tertentu.⁵⁰

Walaupun masyarakat Buton zaman dulu ini terbagi atas tiga kelompok besar (*kaomu*, *walaka* dan *papara*), namun demikian mereka tetap merupakan satu kesatuan yang bulat dan saling membutuhkan seperti yang tercermin dalam peribahasa mereka "*poromu inda sangu, pogaa inda kolata*" yang artinya "bersatu tidak padu berpisah tidak berantara". Maksudnya mereka merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya, ketiganya saling membutuhkan untuk menjamin kehidupan bersama. Jika diibaratkan ketiga kelompok tersebut sebagai sebuah kelapa yang terdiri dari tiga bagian yakni, kulit luar atau sabut dimisalkan sebagai kelompok *papara*, batok kelapa sebagai kelompok *walaka* dan daging kelapa sebagai kelompok *kaomu*, ketiga lapisan ini harus ada agar sebuah kelapa dapat tumbuh dengan baik menjadi pohon kelapa yang tinggi dan besar. Ini berarti bahwa ketiga kaum tersebut harus tetap bersatu untuk menjamin kelangsungan sistem kesultanan. Hal ini berarti pula antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lain tidak boleh saling meremehkan, karena mereka hidup bersama dalam kondisi yang saling membutuhkan. Tidak mungkin pemerintahan (*kaomu* dan *walaka*) tetap ada bila tidak ada rakyat (*papara*), begitu pula sebaliknya tidak ada rakyat (*papara*) tanpa adanya pemerintahan.

2.10 Posisi Kelompok *Kaomu-Walaka* Masa Kesultanan

SEBAGAIMANA penjelasan pada bagian sebelumnya, stratifikasi sosial masyarakat ini erat kaitanya dengan posisi dalam struktur pemerintahan Kesultanan Buton. Kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan

⁵⁰ Lihat Rudyansjah, 2009. *Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan; Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*, Jakarta, Rajawali Pers.

walaka berhak atas jabatan-jabatan tertentu di pemerintahan pusat. Bagi orang-orang dari kelompok *kaomu-walaka* yang tidak terakomodasi pada struktur jabatan di kesultanan, maka diberi ruang bekerja sebagai pelayar/pedagang antar pulau yang menyuplai kebutuhan masyarakat di Kesultanan Buton. Sedang kelompok *papara* berhak atas jabatan-jabatan pada wilayah kadie yang ditempati dalam wilayah kesultanan. Jabatan-jabatan itu seperti parabela, wati, dan pangalasa, meski jabatan tersebut tetap dibawah kontrol kelompok *kaomu-walaka*.

Di dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton dikenal tiga tingkatan pemerintahan (*sara*)⁵¹, yaitu :

1. *Sara Wolio* merupakan pemerintah pusat Kesultanan Buton.
2. *Sara barata* merupakan pemerintahan negara bagian sebagai sistem pertahanan.
3. *Sara kadie* merupakan pemerintahan kadie/kampung di wilayah pedalaman.

Sara Wolio atau pemerintahan pusat membawahi secara langsung *sara kadie*, sedangkan *barata* merupakan pemerintahan wilayah otonom (seperti negara bagian). *Sarana Wolio* atau pemerintah pusat berkedudukan di pusat kerajaan yaitu di Keraton (*Wolio*) dan perwakilan-perwakilannya di daerah-daerah (*kadie*) yang disebut dengan *bobato* dan *bonto*. Disebut *bobato* apabila orang yang menjabat memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, dan *bonto* apabila yang menjabat memiliki status sosial (*kamia*) *walaka*. Pada *Sarana Wolio* (pemerintah pusat) ini jabatan-jabatan itu hanya dapat dijabat oleh kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan *walaka* dan tidak memberi peluang bagi kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *papara*.

Sarana Barata (wilayah yang diberikan otonom) berkedudukan pada wilayah *barata* masing-masing. Pada masa Kesultanan Buton, terdapat empat *barata* sebagai sistem pertahanan kesultanan, yaitu *Barata Kaledupa* berkedudukan di Kaledupa, *Barata Muna* berkedudukan di Muna, *Barata Kulisusu* berkedudukan di Kulisusu, dan *Barata Tiworo* berkedudukan di Pulau Tiworo.

⁵¹ “Sara” bisa juga disebut “sarana” tambahan “na” disini berarti “nya”, menunjuk kepada kepunyaan dan berarti lembaga adat/pemerintahan dalam wilayah.

Sara Barata melalui pemimpin wilayah disebut dengan lakina memiliki hak untuk mengurus secara kedalam negerinya sendiri. Sara Barata memiliki struktur pemerintahan dengan jabatan yang sama dengan pemerintahan pusat namun tidak selengkap seperti dengan struktur pemerintahan pusat (Sara Wolio). Barata juga memiliki kewajiban dalam bidang pertahanan keamanan pusat. Barata juga memiliki kewajiban dalam bidang pertahanan keamanan yakni, harus melawan musuh yang datang menyerang wilayahnya dengan segala kemampuan yang dimilikinya. Barata baru bisa meminta bantuan kepada pemerintahan pusat kalau jumlah dan persenjataan musuh jauh lebih banyak dan lebih baik, sehingga diperkirakan barata sudah tidak sanggup menghadapi sendiri.

Sarana kadie dalam Kesultanan Buton berjumlah tujuh puluh dua kadie dan langsung dibawah oleh pemerintahan pusat. Dalam sistem pemerintahan, setiap kadie diawasi langsung oleh seorang utusan pemerintah pusat yang disebut bonto atau bobato. Sebanyak empat puluh kadie yang mendapat pengawasan bobato yang berasal dari kelompok *kaomu* (kaum bangsawan) dan tiga puluh kadie merupakan pengawasan bonto yang berasal dari kelompok *walaka*. Sedangkan dua kadie lainnya hanya merupakan simbol saja bahwa ada dua kelompok yang mengendalikan sistem pemerintahan di Kesultanan Buton, yakni kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka*.



Gambar 9. Sultan (berasal dari kelompok *kaomu*) dan Kepala Distrik (berasal dari kelompok *kaomu/walaka*) (Sumber: KITLV)

Sarana Wolio atau pemerintahan pusat dipimpin oleh sultan, sedangkan Sarana Barata dipimpin oleh seorang lakina. Kemudian untuk sarana kadie dipimpin oleh parabela untuk wilayah kadie yang cukup besar, tetapi pada wilayah bagian kadie dipimpin oleh pangalasa.

Pada pemerintahan pusat (Kesultanan Wolio) dan barata, posisi-posisi atau jabatan penting hanya bisa dijabat oleh kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan *walaka*⁵². Sedangkan untuk pemerintahan kadie adalah hak dari kelompok *papara* dan tetap dikontrol atau diawasi oleh kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka*.

Sistem pembagian kekuasaan antar kelompok sosial pada masyarakat Buton yang berlaku masa kesultanan khususnya pada pemerintahan pusat (Wolio) terbagi hanya pada kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka*. Bagi kelompok *kaomu* mereka menduduki jabatan sultan, sapati, kenepulu, kapitaraja/kapitalao, dan sabandara. Sedangkan jabatan bagi kelompok *walaka*, mereka menduduki jabatan Bontoogena dan Siolimbona⁵³. Sedangkan jabatan kepala distrik dan bonto/boboto merupakan posisi bersama bagi kelompok *kaomu* dan *walaka*.

Zahari (1977) menguraikan tugas dan wewenang masing-masing jabatan dalam Kesultanan Buton atau dalam istilah Kesultanan Buton disebut *pangka*⁵⁴, sebagai berikut:

2.10.1 Jabatan Sultan

SULTAN merupakan jabatan tertinggi pada Kesultanan Buton, dan kelompok yang berhak menduduki jabatan ini adalah kelompok bangsawan atau *kaomu* dan berhak mendapatkan *pasali* sebesar 10 *boka* dalam setiap kegiatan adat. Proses pemilihan seorang sultan dipilih oleh suatu dewan yang disebut dengan siolimbona. Para calon yang akan dipilih berasal dari ketiga kelompok bangsawan adalah kelompok bangsawan *kaomu* Tanailandu, kelompok bangsawan *kaomu* Tapi-tapi, dan kelompok bangsawan *kaomu* Kumbewaha. Proses pemilihannya

⁵² Istilah jabatan atau posisi penting dalam Kesultanan Buton disebut dengan nama *pangka*

⁵³ Kata *Siolimbona* berasal dari Bahasa Wolio yang terdiri atas dua kata *sio* yang berarti sembilan dan *limbo* yang berarti kampung dan *na* berarti pengganti kata kepunyaan. Jadi Kata *siolimbona* secara harfiah berarti merupakan sembilan kampung yang mewakili adat di Kesultanan Wolio.

⁵⁴ *Pangka* merupakan istilah berupa jabatan-jabatan penting di Kesultanan Buton, jika pada masa sekarang dapat dikatakan sebagai kabinet.

dilakukan oleh dewan adat atau dikenal dengan istilah siolimbona yang diketuai oleh bontoogena. Proses pemilihan sultan dilakukan dengan melalui tiga tahapan, yaitu pencalonan, penentuan dan pelantikan.

Pada tahapan pencalonan, siolimbona (sembilan orang bonto) mencari calon-calon sultan dari tiga kaum dalam kelompok *kaomu*. Tiga bonto yaitu Bontona Peropa, Bontona Gundu-gundu dan Bontona Rakia bertugas memilih calon dari golongan Tanailandu. Tiga bonto berikutnya yaitu Bontona Baluwu, Bontona Barangkatopa dan Bontona Wandailolo bertugas memilih sultan dari golongan Tapi-tapi. Sedang tiga bonto terakhir Bontona Gama, Bontona Siompu dan Bontona Melai bertugas memilih calon dari sultan dari kelompok *Kaomu* Kumbewana. Para calon ini kemudian diajukan kepada kedua bontoogena. Selain dari ketiga calon yang diajukan tadi, bontoogena juga meminta pendapat dari para pejabat sara lainnya dengan pertimbangan kemungkinan ada calon lain yang mereka miliki. Setelah menentukan tiga atau empat nama sebagai kandidat sultan, maka akan diadakan suatu upacara ritual yang disebut *afalia*.

Dalam sistem Kesultanan Buton, seorang yang akan dipilih menjadi sultan haruslah memiliki syarat-syarat umum, sebagai berikut: (1) Calon adalah bangsawan dari *kamborumboru talu palena* yang dianggap terbaik pada kelompoknya; (2) Calon beragama Islam dan taat menjalankan syariat agama serta dalam keseharian menunjukkan ketaqwaan kepada Allah SWT; (3) Calon sehat jasmani dan rohani (tidak sedang sakit jiwa, tidak cacat fisik, dan bukan banci); (4) Calon berakhlak mulia serta memiliki kepribadian yang luhur; dan (5) Calon dicintai oleh rakyat.

Selain syarat-syarat umum, seorang sultan juga memiliki syara-syarat khusus, yakni *pertama*, bersifat sidik artinya menjunjung tinggi kebenaran dan kejujuran dalam segala hal, rela berkorban atas dasar kebenaran, tak boleh berbohong, serta ikhlas mengabdikan; *kedua*, bersifat tabligh artinya menyampaikan segala masalah yang memberi manfaat terhadap umum, tidak boleh menyembunyikan sesuatu maksud; *ketiga*, bersifat amanah artinya memiliki rasa kepercayaan terhadap masyarakat umum dan dipercayai oleh rakyat, tidak boleh memutar balik sesuatu, sehingga apa yang didengar harus sesuai dengan fakta atau

tindakan sehingga bisa dipercaya; *keempat*, Bersifat fathanah artinya fasih lidah dalam berbicara atau tidak boleh bisu; dan *kelima*, mencintai rakyat.

Berdasarkan kriteria yang harus dimiliki seorang sultan, sebenarnya terlalu berat dan berlebihan. Hal ini karena syarat- syarat tersebut merupakan sifat yang dimiliki oleh Nabi Muhammad SAW dalam ajaran agama islam.



Gambar 10. Iring-iringan Sultan Buton
(Sumber: KITLV)

Seorang didalam menjalankan pemerintahan ketika menjabat sebagai sultan diwajibkan memiliki keahlian dalam menilik dengan mata hatinya lautan kalbu hati nurani rakyatnya, menjadi pemimpin dan panutan di dalam dan di luar kesultanan, menjadi bapak rakyat di dalam wilayah kesultanan, dan adil.

Selama masa Kesultanan Buton, terdapat 38 orang sultan dengan masa pemerintahan sejak tahun 1538 hingga tahun 1960. Berdasarkan data yang saya peroleh dari papan informasi di monumen jangkar depan Mesjid Agung Keraton, urutan sultan-sultan yang pernah memerintah dalam Kesultanan Buton, adalah sebagai berikut:

Tabel 3. Daftar Nama-Nama Sultan Buton

| No | Nama Sultan | Gelar | Masa Pemerintahan |
|----|--|--------------------------|-------------------|
| 1 | Sultan Murhum | | 1538-1584 |
| 2 | Sultan Mosabuna yi Boleka (La Tumparasi) | Oputa Mosabuna yi Boleka | 1584-1591 |
| 3 | Sultan Makengkuna (La Sangaji) | Oputa Makengkuna | 1591-1597 |

| No | Nama Sultan | Gelar | Masa Pemerintahan |
|----|---|---|------------------------------|
| 4 | Sultan Dayanu Ikhsanuddin (La Elangi) | Oputa Mobolina Pauna | 1597-1631 |
| 5 | Sultan Abdul Wahab (La Balawo) | Oputa Mosabuna yi Watole | 1631-1632 |
| 6 | Sultan Gafarul Wadudu (La Buke) | Oputa Mosabuna yi Kumbaewaha | 1632-1645 |
| 7 | Sultan Saparigau | Oputa Mopogaana Pauna | 1645-1647 |
| 8 | Sultan Maradana Ali (La Cila) | Oputa yi Gogoli yi Liwuto | 1647-1654 |
| 9 | Sultan Malik Sirullah (La Awu) | Oputa Moposuruna aratana | 1654-1664 |
| 10 | Sultan Adilirrahim (La Simbata) | Oputa Mosabuna Ikaika | 1664-1669 |
| 11 | Sultan Mosabuna yi Lakambau (La Tangkaraja) | Oputa Mosabuna yi Lakambau | 1669-1680 |
| 12 | Sultan Zaenuddin (La Tumpamana) | Sangia Watole | 1680-1688 |
| 13 | Sultan Rijauddin Ismail (La Umati) | Sangia yi Kopea | 1688-1695 |
| 14 | Sultan Saefuddin (La Dini) | Oputa Kabumbu Malanga | 1695-1702 |
| 15 | Sultan Saefurijjal (La Rabaenga) | Oputa yibuana Bone | 1702 (hanya menjabat 7 hari) |
| 16 | Sultan Sjamsuddin (La Sadaha) | Oputa Mosabuna yi Kaesabu | 1702-1709 |
| 17 | Sultan Nasiruddin (La Ibi) | Oputa Mosabuna yi Walangke | 1709-1711 |
| 18 | Sultan Mulhiruddin Abdul Madjid (La Tumparasi) | Oputa Mosabuna yi Jupanda | 1711-1712 |
| 19 | Sultan Sakiruddin Darul Alam (Langkariri) | Oputa Sangia Manuru | 1712-1750 |
| 20 | Sultan Himayatuddin Muhammad Said (La Karambau) | Oputa yi Koo/Oputa Mosabuna yi Wasuemba | 1750-1752 |
| 21 | Sultan Sakiudin Hamim | Sangia Wolowa | 1752-1759 |
| 22 | Sultan Rafiuddin (La Seha) | Sangia yi Tobe-Tobe | 1759-1760 |
| 23 | Sultan Himayatuddin (La Karambau) | Sultan ke 20 diangkat kembali | 1760-1763 |
| 24 | Sultan Kaimuddin (La Djampi) | Oputa Lakina Agama Mancuana | 1763-1788 |
| 25 | Sultan Alimuddin (La Masalamu) | Oputa Mosabuna yi Wandailolo | 1788-1791 |
| 26 | Sultan Mukiuddin Abdul Gafur (La Kopuru) | Sangia yi Walangke | 1791-1799 |

| No | Nama Sultan | Gelar | Masa Pemerintahan |
|----|--|---|-------------------|
| 27 | Sultan Dayanu Asraruddin (La Badaru) | Oputa Lakina Agama | 1799-1823 |
| 28 | Sultan Anharuddin (La Dani) | Oputa Mosabuna yi Baluwu | 1823-1824 |
| 29 | Sultan Kaimuddin Muhammad Aydrus | Oputa Mancuana/Oputa Mokobaadiana/Oputa yi Kuba | 1824-1851 |
| 30 | Sultan Kaimuddin Muhammad Isa | Sangia yi Baadia/Oputa yi Tanga | 1851-1871 |
| 31 | Sultan Kaimuddin Muhammad Salihi | Oputa yi Munara | 1871-1886 |
| 32 | Sultan Kaimuddin Muhammad Umara | Sangia yi Bariya | 1886-1906 |
| 33 | Sultan Aidilrahim Muhammad Asikin | Oputa Antara Maedani | 1906-1911 |
| 34 | Sultan Ihsanu Kaimuddin Muhammad Husain | Oputa Talumbulana | 1914 (3 bulan) |
| 35 | Sultan Kaimuddin Muhamad Ali | Oputa yi Dalana Uwe | 1918- 1921 |
| 36 | Sultan Muhammad Saiful Anami Waladil Yatim Ibnu Abdullah | Oputa Motembana Karona | 1922-1924 |
| 37 | Sultan Muhammad Hamidi | Oputa Moilana yi Malige | 1928-1937 |
| 38 | Sultan Muhammad Falihi Kaimuddin | | 1937-1960 |

Berdasarkan tabel di atas, susunan sultan-sultan yang memerintah dalam Kesultanan Buton terdapat variasi berdasarkan masa pemerintahan. Dalam Kesultanan Buton tidak ada jangka waktu yang tetap dalam masa pemerintahan. Ada yang hanya memerintah selama 7 hari seperti yang dialami oleh Sultan Saefurijjal (La Rabaenga). Hal ini terjadi karena sultan tersebut melakukan kudeta, sehingga jabatannya dapat diambil kembali setelah ada proses pemulihan. Selain itu juga ada sultan yang hanya memerintah selama tiga bulan seperti yang dialami sultan ke- 34 yakni Sultan Ihsanu Kaimuddin Muhammad Husain, selain itu ada juga memerintah atau naik tahta sebanyak dua kali seperti yang dialami oleh La Karambau (*Oputa yi Koo*). Hal yang paling tragis dialami oleh La Cila atau Sultan Maradana Ali Sultan Buton yang ke-8 berakhir masa pemerintahan karena dihukum gantung berdasarkan keputusan dewan adat (Sara Wolio) karena melakukan maksiat.

2.10.2 Jabatan Sapati (Perdana Menteri/Wakil Sultan)

SAPATI merupakan jabatan bagi kelompok yang memiliki status sosial (*kamia kaomu* atau bangsawan serta berhak mendapatkan *pasali* dalam setiap kegiatan adat sebesar dua *boka*. Sapati bertugas untuk memberikan penjelasan dan keterangan tentang sesuatu hal yang dikerjakan oleh sultan dan segala sesuatu yang datang dari sultan maka tugas sapati untuk memberikan saran/pertimbangan apakah pekerjaan itu baik atau tidak.

Tugas sapati yang paling penting adalah mensahkan sultan yang dicalonkan oleh siolimbona. Secara terinci tugas utama sebagai seorang sapati dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton adalah (1) *sampaki*; pendebat berbagai kesalahan dari manapun dia termasuk kesalahan sultan, (2) *dolango*; penahan/pelindung sultan dan rakyat, (3) *salambi*; menguatkan kesimpulan pembicaraan, (4) *basarapu*; menegakan adat permufakatan yang lampau, (5) *atonto dalana kalalesa*; memberikan pertimbangan untuk sebuah kebenaran, (6) *aleaki andala rua angu*; menyelam dua lautan (menyelami dua bathin yaitu bathin rakyatnya dan batin sendiri), (7) menentang sesuatu yang tidak sesuai adat, dan (8) *mowarangina makawana* (yang bersinar dan menyinari) maksudnya jika sultan salah, maka tugas sapati yang memberikan penerangan dan tempat rakyat mengajukan harapan.

Dalam hal bidang pertahanan keamanan, sapati juga bertanggung jawab terhadap hal-hal sebagai berikut: (1) *kamali te masigi* (istana dan mesjid), (2) *baruga te daga* (tempat pertahanan dan pasukan), (3) *baluara te badili* (meriam, tempat pemasangannya dan perlengkapan lainnya), (4) *olawa te kajolina* (pintu gerbang dan penutupnya), (5) *omparigi te patene saka-saka* (parit dan ranjau), (6) *obangka te banteana* (armada perahu dan tempat pembuatannya), dan (7) *osulana tombi te pakaroana jaga* (tiang bendera dan pos penjaga).

Selain kedua tugas dalam bidang-bidang di atas, tugas sapati dalam bidang peradilan adalah sebagai berikut (1) *baa baana dosa*; menagih denda orang yang bersalah, (2) *pasabu*; memecat orang yang bersalah, (3) *pamorusi*; menyita barang orang yang bersalah, (4) *pakamate*; pembunuh, dan (5) *papasi*; mengasingkan orang yang bersalah.

2.10.3 Jabatan Kenepulu (Menteri Kehakiman)

KENEPULU merupakan pejabat yang melakukan tugas-tugas rahasia di kesultanan dan berhak mendapatkan *pasali* sebesar enam *suku* dalam setiap kegiatan adat. Salah satu tugas utama adalah memperlihatkan segala keluhan rakyat. Hubungan kenepulu dengan sapati adalah seperti hubungan layaknya suami istri yang kawin syah, hubungan mana dalam bahasa adat dikatakan ”*kenepulu siytu osakawina sapati*”.. Selain itu, tugas yang paling berat dilakukan kenepulu adalah sebagai pelindung sultan.

Selain itu, tugas kenepulu adalah menilik kadie sebagai lembaga yang mengatur hak-hak komunitas pada masyarakat kadie untuk menempati tanah pemukiman dan tanah perkebunan yang telah diakui eksistensinya oleh hukum adat. Dalam Kesultanan Buton, tanah pemukiman adalah hak kaum ataupun perorangan dalam kadie berupa tanah *katampai* (hak milik), *turakia* (hak pakai), dan *yome* (hak milik rakyat).

Tanah pemukiman dan tanah perkebunan yang diatur oleh kenepulu menurut wewenangnya adalah sebagai berikut :

- a. Daerah otonom kadie.
 - 1). Tanah di daerah Siolipuna.
 - 2). Tanah di daerah Bobato Mancuana.
 - 3). Tanah di daerah Bobato Lakina.
 - 4). Tanah di daerah Bobato Yisara.
- b. Daerah limbo (daerah perwalian bonto).
 - 1). Tanah limbo Bonto Siolimbona.
 - 2). Tanah limbo Bonto Yinunca.
 - 3). Tanah limbo Bonto Yisara.

Berdasarkan aturan yang berlaku dalam sistem kesultanan, komunitas atau kelompok yang diakui haknya menurut adat untuk menempati tanah kadie maupun limbo yakni Wolio, Suai, Pancana, Kaumbeda (Liwuto Pasi), Morunene, dan Bugis (Polea). Selain itu, ada juga komunitas yakni suku-suku pendatang yang sudah berdomisili tetap di wilayah kadie seperti komunitas suku Makassar, Melayu, Jawa, dan Cina. Kelompok lain juga yang diakui secara adat menjadi penduduk di wilayah kadie ataupun limbo adalah para tawanan perang yang telah

menjadi penduduk yang menetap dan memenuhi syarat adat yang telah ditetapkan oleh kesultanan. Kelompok ini adalah *kantilane* yang berasal dari Tobelo yang ditempatkan di Barata Kulisusu dan kadie di pulau-pulau Tukang Besi (Togo Besi).

2.10.4 Jabatan Kapitaraja (Panglima)

KAPITALAU ada dua orang, dan masing-masing terdiri atas Kapitalau Matanaeo (matanaeo berarti arah matahari terbit atau bagian timur) dan Kapitalau Sukanaeyo (sukanaeyo berarti arah matahari terbenam atau bagian barat) atau yang lazim dengan Kapitalao Matanayo dan Kapitalao Sukanayo dengan pengalaman sesuatu daerah disebut kapitaraja. Tetapi kalau kapitaraja bertugas di laut, maka ia diistilahkan dengan nama kapitalao. Dalam setiap kegiatan adat, orang yang menjabat kapitalao berhak mendapatkan *pasali* sebesar satu *boka*.

Kapitalao merupakan kepala staf bagi tentara kerajaan yang dinamakan *kompanyia pataanguna*. Istilah *kompanyia pataanguna* ini adalah orang-orang yang duduk didalamnya adalah sebagai perwira dari laskar kerajaan yang berjumlah 77 orang. Kapitalao hanya mengenal menerima perintah "satu kali" saja dalam suatu tugas pertahanan di daerah yang kacau. Artinya ia tidak dapat kembali sebelum diamankan dan kalau juga kembali sebelum dapat diamankan, maka jabatannya yang menjadi taruhannya. Sebagai panglima dalam sistem pertahanan, kapitalao juga menjadi pemimpin bobato pada saat perang.

2.10.5 Jabatan Bontoogena (Menteri Besar)

DALAM sistem Kesultanan Buton, jabatan bontoogena atau menteri besar berjumlah dua orang yang terdiri dari Bontoogena Matanayo (menteri besar bagian timur) dan Bontoogena Sukanayo (menteri besar bagian barat). Hubungan antara bontoogena dengan sapati dianalogikan bahwa bontoogena adalah pembantu sapati dalam melaksanakan tugas.

Secara kelembagaan bontoogena adalah sultan bathin dari rakyat atau kelompok *papara*. Oleh karena itu, pejabat bontoogena berhak untuk menguasai rakyat *papara* di seluruh wilayah kadie. Pejabat bontoogena juga dinamai *tolowiwi* dari sapati yang berarti bahwa pelanggaran adat yang dibuat oleh sapati dapat langsung ditentang oleh bontoogena dan jika diperlukan bisa ditindaki.

Dalam melaksanakan tugasnya, bontoogena bertanggung jawab sebanyak sembilan pasal yang berada di dalam wilayah pengawasan berdasarkan jabatan yang diamanahkan kepadanya. Adapun pasal-pasal yang menjadi tanggung jawab bontoogena tersebut adalah (1) *weti* atau pajak atau persembahan dari rakyat berupa hasil kebun (*antona tana*), (2) *bante* berupa hasil tanah yang dipersembahkan rakyat dalam wilayah kadie, (3) *kabutu* persembahan rakyat kadie dari hasil kebun diwilayahnya, (4) *pomua* persembahan rakyat berupa hasil perkebunan tebu dan injelai di wilayahnya, (5) *kahoti mamata* merupakan hasil kebun yang dipersembahkan rakyat, (6) *kahoti mamasa* merupakan hasil perkebunan yang dipersembahkan yang telah dimasak terlebih dahulu, (7) *poalongaana* artinya pasar dan mata uang kerajaan: *kampua* adalah nama mata uang kerajaan terbuat dari kapas ditenun yang tebalnya tidak lebih dari empat jari wanita, (8) *kalongana papara* yaitu bantuan *papara* rakyat umum pada pesta sederhana yang diadakan oleh sultan berupa hasil perkebunan dan apabila pesta besar disertai dengan uang, dan (9) *oaba te posanga* artinya bertanya dan minta izin.

Bontoogena bertugas memimpin semua bonto dan bobato yang mengawasi wilayah kadie. Suatu kadie apabila diawasi oleh kelompok *walaka* maka pejabat tersebut diistilahkan bonto, sedangkan apabila diawasi oleh seorang yang berasal dari kelompok *kaomu*, maka pejabatnya diistilahkan lakina. Dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton, pembagian bonto dan bobato berdasarkan wilayah adalah sebagai berikut: Untuk Bontoogena Matanaeo (Bagian Timur) membawahi: (1) Bontona Baluwu, (2). Bontona Barangka Topa (3). Bontona Wandailolo (4). Bontona Silea (5). Bontona Jawa (6). Bontona Waborobo (7). Bontona Pada (8). Bontona Kancoda (9). Bontona Dete (10). Bontona Katapi (11). Bontona Kalau (12). Bontona Wamberongalu (13). Bontona Somba Marusu (14). Bontona Litao (15) Bontona Galampa (16) Bontona Gampikaro (17) Lakina Tobe-tobe (18) Lakina Kokolukuna (19). Lakina Kaesabu (20). Lakina Lea-lea (21). Lakina Lowu-lowu (22). Lakina Kambowa (23). Lakina Holimombo (24). Lakina Kondowa (25). Lakina Wasaga (26). Lakina Lasalimu (27). Lakina Kalende (28). Lakina Lawele (29). Lakina Kaluku (30). Lakina Wou (31). Lakina Lakudo (32). Lakina Batauga (33). Lakina Tumala (34). Lakina Bombanawulu.

Sedangkan untuk Pale Sukanaeo (bagian barat) dikepalai oleh Bontoogena Sukanaeo yang terdiri dari : (1) Bontona Peropa, (2) Bontona Gundu-gundu, (3) Bontona Gama, (4) Bontona Siompu, (5) Bontona Rakia, (6) Bontona Melai, (7) Bontona Lanto, (8) Bontona Lantongau, (9) Bontona Barangka, (10) Bontona Wajo, (11) Bontona Tanailandu, (12) Bontona Gampikaro Sukanaeo, (13) Lakina Kawaru, (14) Lakina Wawoangi, (15) Lakina Todanga, (16) Lakina Bola, (17) Lakina Sampolawa, (18) Lakina Kambe-kambero, (19) Lakina Burukene, (20) Lakina Labalawa, (21) Lakina Lipu Malanga, (22) Lakina Lambelu, (23) Lakina Karoni, (24) Lakina Takimpo, (25) Lakina Kambewaha, (26) Lakina Taloki, (27) Lakina Kamelanta, (28) Lakina Boneoge, (29) Lakina Baruta, (30) Lakina Mone, (31) Lakina Lolibu, (32) Lakina Lawela, (33) Lakina Inulu, (34) Lakina Ambuau, dan (35) Lakina Laompo. Namun ada dua wilayah khusus yakni Kadie Laompo dan Kadie Kaisabu, wilayah dan jabatannya dapat tertukar. Sebagai contoh, ketika Kadie Laompo dijabat oleh seorang bonto, maka Kadie Kaisabu akan dijabat oleh seorang bobato dan sebaliknya.

2.10.6 Jabatan Bonto Siolimbona (Menteri)

PEJABAT siolimbona dalam Kesultanan Buton merupakan suatu dewan adat yang beranggotakan sembilan orang bonto yang nanti bersama-sama dengan bontoogena bertugas memilih sultan sebagai kepala pemerintahan. Dalam setiap kegiatan adat bonto siolimbona berhak mendapatkan *pasali* sebesar satu *boka*. Kesembilan pejabat bonto dalam Kesultanan Buton adalah sebagai berikut: (1) Bontona Peropa, (2) Bontona Gundu-Gundu, (3) Bontona Gama, (4) Bontona Siompu, (5) Bontona Rakia, (6) Bontona Melai, (7), Bontona Baluwu, (8) Bontona Barangka Topa, dan (9) Bontono Wandailolo.

Secara khusus tugas siolimbona dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton, adalah (1) mengetahui hubungannya dengan sultan, (2) mengetahui kaum bangsawan (*kaomu*) dari *kamboru-mboru talu palena* (tiga kelompok kaum bangsawan), (3) mengetahui segala persoalan orang-orang besar kerajaan yang dinamakan *pangka*, (4) mengetahui *pulanga* (hak-hak) dari kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka*, (5) mengetahui kesalahan kecil maupun besar, (6) mengetahui *matalapu* (pelanggaran kesopanan dan ketertiban), (7) mengetahui segala

ketentuan sara (pemerintahan), baik secara syari'ah atau hakekat, (8) berhak menegur dan menasehati masyarakat yang melanggar adat istiadat yang ditetapkan oleh kesultanan, (9) siolimbona bergelar ulama dalam Sara Buton dan menjadi pimpinan dalam adat istiadat serta wajib memberi suri teladan adat sopan santu pada umum, (10) siolimbona wajib mengetahui dasar-dasar pelepasan dan pengangkatan pegawai kesultanan, (11) siolimbona wajib mengetahui dasar-dasar peradilan dari kadie, (12) siolimbona harus mengerti pokok pemerintahan dan adat istiadat dan segala yang membinasakannya, (13) siolimbona wajib mengetahui Baluwu secara khusus wajib mengetahui kewajiban sultan, (14) siolimbona harus mengetahui isi dan maksud perkara yang diputuskan di Galampa (tempat musyawarah dari bonto dan bobato), dan (15) siolimbona wajib mengetahui asal-usul kelompok bangsawan (*kaomu*) dan kelompok *walaka* pada keseluruhannya.



Gambar 11. Suasana Pelantikan Sultan Buton di Batu Popaua
(Sumber: KITLV)

Secara khusus Bontona Baluwu dan Bontona Peropa menduduki posisi yang penting di antara bonto-bonto yang lain dalam melaksanakan tugasnya. Hal ini disebabkan karena daerah wilayahnya terdapat dalam lingkungan Benteng Wolio dan dalam tugas utamanya, kedua bonto ini bertugas khusus atau pejabat

yang melantik/menyumpahi sultan pada proses pelantikan sultan di *Batu Popaua*.⁵⁵

Kata *pau* menurut Rudyansjah (2009) sangat banyak muncul sebagai metafora untuk menyebut pelbagai tahap di dalam upacara pemilihan, pengangkatan, dan pelantikan sultan. Sebagai ilustrasi dalam proses itu adalah nama calon sultan yang terpilih melalui *afalia* harus dirahasiakan dari banyak orang oleh Bontona Baluwu dan Bontona Peropa, dalam hal ini diistilahkan dengan kalimat *ikokompoakana baaluwu operopa* yang artinya yang dikandung oleh Baluwu dan Peropa. Kemudian nama sultan boleh diumumkan pada tahap upacara *sokiana pau* (pengumuman resmi sultan). Dan tahap terakhir disebut dengan *bulilingiana pau* (pemutaran payung). Kemudian delegasi yang memberitahukan kepada sultan yang diistilahkan *pande ala burana pau* mengenai tanggung jawab terpilih sebagai sultan adalah *kapaumba*, dan tempat pemberian mahkota tersebut adalah *batu popaua*.

2.10.7 Jabatan Sabandara

SABANDARA adalah pejabat Kesultanan Buton yang bertugas sebagai pegawai dan pengumpul bea masuk bagi kapal-kapal yang melakukan aktifitas di pelabuhan. Umumnya yang menduduki jabatan sabandara adalah kelompok *kaomu* dan lebih khusus bagi seseorang yang memiliki hubungan kerabat dekat dan mendapat kepercayaan dari sultan. Dalam menjalankan tugasnya sebagai aparat kesultanan, kepala sabandara dibantu oleh 20 orang juru bahasa dan bekerjasama dengan kapitalau. Secara terperinci tugas Lakina Sabandara dan juru bahasa dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton adalah (1) *atalinga*, yang berarti lakina sabandara dan juru bahasa berfungsi sebagai sumber berita bagi pihak Sara Buton dan sultan, (2) *amata*, yang berarti lakina sabandara dan juru bahasa berfungsi sebagai pemantau bagi Sara Buton dan sultan, (3) *adela*, yang berarti lakina sabandara dan juru bahasa berfungsi sebagai komunikator bagi Sara Buton dan sultan, dan (4) *arindi*, yang berarti lakina sabandara dan juru bahasa berfungsi sebagai pelindung bagi sara dan sultan.

⁵⁵ Istilah "Batu Popaua" dalam Bahasa Wolio berarti batu yang dipayungi. Situasi ini merupakan ritual sakral karena pada saat dilantik sultan menginjakkan kaki kirinya di batu ini dan dipayungi dengan payung kebesaran kesultanan.

Dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya sabandara dibantu oleh seorang juru bahasa yang bertugas sejak dini hari atau matahari terbit. Juru Bahasa berdiri di Lawana Lanto Benteng Keraton yang bertugas untuk memantau kapal yang masuk dalam wilayah perairan Buton. Apabila kapal masuk adalah kapal dagang maka segera dilaporkan kepada lakina sabandara dan apabila berupa armada perang maka segera disampaikan kepada kapitalau. Tetapi apabila kapal yang masuk itu adalah kapal dengan bendera yang merupakan sahabat Kesultanan Buton (misalnya Belanda, Ternate dan Bone), maka akan diinformasikan kepada Sara Buton dan sultan untuk mempersiapkan penyambutan tamu-tamu tersebut. Penyambutan ini dilakukan oleh Kapitalau didampingi lakina sabandara dan juru bahasa, sementara Sara Kesultanan Buton menunggu di baruga untuk penyambutan secara resmi menurut adat. Biasanya sebagai bagian dari ritual, tamu disambut dengan tembakan meriam sesuai dengan jabatan tamu yang sedang berkunjung. Tanda pengenal yang dikenakan bagi juru bahasa khusus untuk Belanda adalah berupa *kalu* dan *jatisara* sehingga dikenal sebagai utusan.

Ma'mun (1992) menuliskan bahwa selama pemerintahan Kesultanan Buton, ada beberapa peristiwa penting yang ditangani sabandara dalam melaksanakan tugasnya sebagai pejabat penting dalam urusan kepelabuhanan. Peristiwa penting tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Peristiwa kedatangan Kapal Belanda Rest En Werk pada tahun 1752 yang sebelumnya oleh Belanda dinyatakan sebagai kapal dagang, namun di dalam kapal tersebut memuat tentara dan senjata.
- b. Peristiwa terdamparnya lima kapal Belanda (*kapasa yi Sagori*) yakni Kapal De Tijger, De Joffer, Luijpaert, Berg op Zoon, dan Aechtekercke. Kelima kapal tersebut terdampar di wilayah Sagori Kabaena Barat pada tanggal 23 Februari tahun 1650 masa pemerintahan Sultan Buton ke-8 Mardan Ali (La Cila).
- c. Peristiwa Kapal Volzein yang oleh Belanda dinyatakan sebagai kapal dagang, tetapi sebenarnya kapal perang. Pada peristiwa ini, kapal ini tidak diberikan izin untuk berlabuh dan terjadi kontak senjata sehingga kapal tersebut kembali ke Batavia.

- d. Peristiwa kedatangan empat buah kapal dagang Malaka dari Aceh pada tahun 1684. Keempat kapal tersebut datang membawa barang dagangan berupa: linen dari Nugini, textil India, cita katun halus India, meriam ringan kecil, senapan, musket, dan sebagainya.

Selanjutnya setelah saya menguraikan tugas dan tanggung jawab jabatan penting dalam Kesultanan Buton, saya akan menguraikan struktur pemerintahan pusat dengan pembagian kekuasaan antara kelompok *kaomu* dan *walaka* dalam diagram berikut ini:

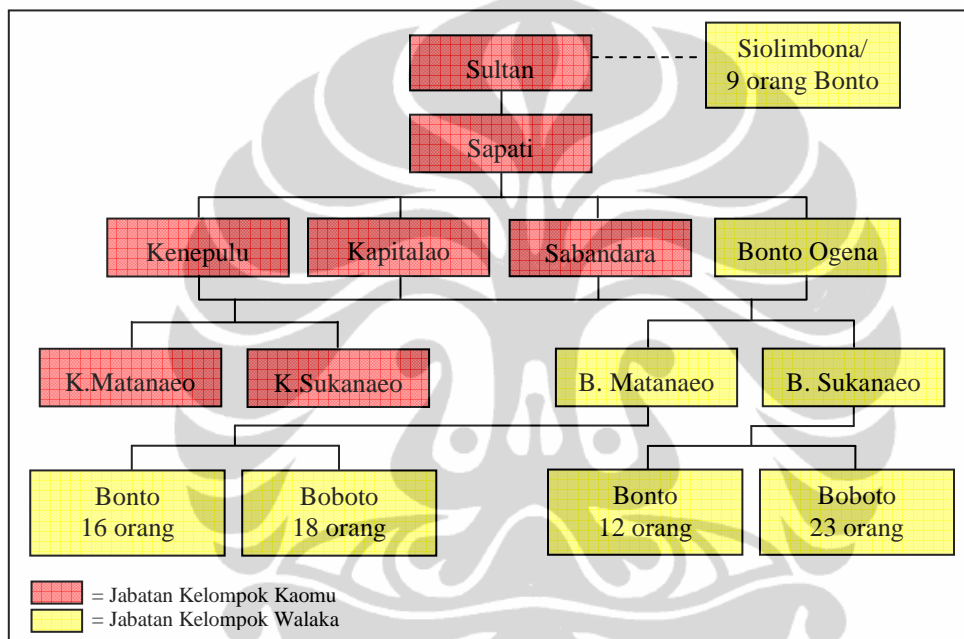


Diagram 3. Struktur Pemerintahan Pusat Kesultanan Buton

2.10.8 Jabatan Kepala Distrik

SELAIN beberapa jabatan di atas, setelah Belanda secara *de facto* mulai menguasai Buton pada tahun 1906 (masa pemerintahan Sultan Buton ke-33 Muhammad Asikin Adilirrahiym pada tahun 1906-1911) Belanda membentuk jabatan baru. Jabatan tersebut adalah kepala distrik yang berjumlah 22 orang sesuai jumlah wilayah distrik yang dibentuk. Jabatan kepala distrik tetap dijabat oleh kelompok *kaomu-walaka* dan tidak termasuk aparat kesultanan tetapi merupakan pegawai pemerintahan Kolonial Belanda. Oleh karena itu, dalam melaksanakan tugasnya seorang kepala distrik digaji antara Rp. 30,- Rp. 50,- perbulan sesuai dengan jumlah penduduk dalam wilayah masing-masing. Tetapi,

meskipun tidak termasuk dalam aparat kesultanan, kedudukan kepala distrik ditempatkan di bawah bontoogena dan di atas siolimbona serta berhak mendapatkan *pasali* sebesar satu *boka* dalam setiap kegiatan adat.

Salah satu tugas utama yang diemban oleh seorang kepala distrik adalah menarik pajak dari rakyat wilayah *kadie*. Menurut informan saya La Dalambe, bahwa penarikan pajak dulu dilakukan sangat keras dan menimbulkan perlawanan dari rakyat. Salah satu bentuk perlawanan rakyat yang keras, Kepala Distrik Tiworo La Raaete dan Kepala Distrik Pasarwajo Laode Sambira menjadi korban pembunuhan massa yang menolak pembayaran pajak.

Dalam perkembangannya, jabatan kepala distrik berubah menjadi camat yang dapat dijabat oleh seorang Pegawai Negeri Sipil (PNS) dengan golongan III/c atau III/d (eselon III) dalam lingkup pemerintah daerah. Saat ini untuk posisi jabatan ini menimbulkan ketegangan cara pandang dalam struktur masyarakat Buton. Dalam struktur masyarakat Buton, setiap camat atau mantan camat berhak duduk di depan dengan posisi *songo* ketika menghadiri upacara adat. Ketegangan berkenaan dengan *kamia* bagi orang yang menduduki jabatan camat merupakan pertentangan antara golongan (status lama) dengan status sekarang. Kondisi ini bernuansa pada penolakan dengan tegas bagi kalangan kelompok Katobengke untuk menduduki jabatan ini meski secara aturan kepangkatan memenuhi syarat. Sebaliknya seseorang memiliki status tradisional (*kamia*) berasal dari kelompok *kaomu-walaka*, maka orang tersebut dianggap layak menduduki jabatan seperti camat. Sebagai contoh, pada tahun 2009 Walikota Bau-Bau melantik Abdul Karim, S.Pd sebagai Camat Murhum. Ketika acara pelantikan, banyak kalangan mempertanyakan apa Abdul Karim layak menduduki jabatan seorang camat. Pertanyaan ini sangat mendasar karena Abdul Karim, S.Pd adalah seorang guru di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Bau-Bau dan memiliki latar belakang pendidikan berasal dari sarjana pendidikan matematika Fakultas Keguruan Ilmu Pendidikan Universitas Haluoleo Kendari. Idealnya jabatan camat dijabat oleh alumni ilmu pemerintahan dan bukan seperti latar belakang pendidikan keguruan. Namun ketegangan ini diluruskan oleh beberapa tokoh masyarakat dengan logika budaya bahwa Abdul Karim, S.Pd sangat layak menjadi camat karena *kamia*-nya memang layak. Beberapa tokoh masyarakat sangat mengetahui bahwa ayahanda Abdul

Karim, S.Pd adalah Abdul Hasan mantan Kepala Distrik Wolio pada masa Pemerintahan Swapraja Buton.

2.11 Posisi Orang Katobengke Masa Kesultanan

BAGAIMANAKAH posisi orang Katobengke dalam struktur sosial orang Buton? Seorang informan mengatakan bahwa di kalangan masyarakat Buton lainnya, beredar anggapan atau stereotipe yang bersifat internal yang menyatakan bahwa orang Katobengke adalah kelompok *batua* atau kelompok lapis terbawah dari stratifikasi sosial orang Buton. Menurut informan saya La Zia, anggapan ini masih dipertahankan sebagian kalangan di Buton, apalagi jika melihat pendidikan orang Katobengke yang rendah sehingga sehari-harinya, mereka hanya menjalani kerja kasar. Selanjutnya informan menuturkan bahwa pada masa Kesultanan Buton orang Katobengke tidak boleh bersekolah, tidak boleh membangun rumah yang bagus serta kalau mendirikan rumah bagus kita didenda (tidak boleh menyerupai rumah orang Wolio), bahkan tidak diperbolehkan untuk menunaikan ibadah haji yang konon ada anggapan bahwa akan meninggal di Tanah Suci Mekah. Tetapi hal ini dipahami oleh informan bahwa saat itu kondisi ekonomi masih berada di bawah kemampuan ekonomi orang Wolio. Menurut orang Wolio, walaupun pada saat ini, orang Katobengke naik haji tetapi status tradisional (*kamia*) mereka tetap sebagai orang Katobengke (kelompok *papara*).

Hingga tahun 1990-an, tidak dapat dipungkiri masih ada anggapan bahwa orang Katobengke merupakan komunitas orang-orang tertinggal di Kota Bau-Bau. Anggapan ini diperoleh terutama pada masyarakat atau orang-orang di luar kelompok *kaomu dan walaka*. Pandangan ini didasarkan pada fakta bahwa masyarakat Katobengke berasal dari kelompok *papara* yang kadang ditunjukkan sebagai status rendah seperti “hina” di masyarakat Indian, bahkan sebenarnya hanya merupakan orang awam dan masyarakatnya tidak menggunakan Bahasa Wolio. Berdasarkan informasi yang saya himpun selama melakukan penelitian, saya menguraikan beberapa posisi orang Katobengke pada masa Kesultanan Wolio.

2.11.1 *Papara* Penyangga Kesultanan Wolio

ORANG Katobengke merupakan kelompok *papara* yang menetap di wilayah *kadie* dalam Kesultanan Buton. Menurut Idrus Amin yang saya temui di Sampolawa, bahwa Katobengke merupakan kelompok *papara* paling istimewa dibanding dengan *papara* lain karena posisi wilayah mereka yang berdekatan dan mendampingi ibu kota kesultanan (Wolio). Di masa silam, posisi mereka adalah sebagai pekerja yang digaji oleh bangsawan kelompok *kaomu* ataupun *walaka* sehingga posisi mereka sangat dekat dengan kelompok *kaomu* maupun *walaka*. Artinya, mereka lebih mewakili karakter para pekerja profesional ketimbang seorang budak. Dalam tradisi Kesultanan Buton, kelompok yang berhak mempekerjakan kelompok *papara* ini hanya bangsawan kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka*.

Dalam tradisi Wolio, kelompok *papara* ini berasal dari Sara Pancana yang dibawa oleh Murhum, sebagaimana nampak dalam syair berikut:

*“Baabana papara lipuna sara,
Osiytumo wakafuna Murhum”*

Artinya:

*“Mula pertamanya papara dari negeri sara
Itulah wakafnya Murhum.”*

Murhum adalah Sultan Buton pertama yang merupakan putra Raja Muna bernama Sugimanuru. Murhum naik tahta pada tahun 1522 setelah sebelumnya mengalahkan seorang bajak laut asal Tobelo yaitu La Bolontio. Mengacu pada catatan sejarah, ketika Murhum menjadi Sultan Buton, jabatannya sebagai Raja Muna diserahkan kepada adiknya La Posasu Kobangkuduna. Dalam perjalanannya kembali sesudah penyerahan jabatan Raja Muna kepada adiknya Murhum berjalan melalui Mawasangka dan Gu. Rakyat kedua negeri ini menyatakan keinginannya untuk mengikuti terus Murhum dan masuk dalam daerah Kerajaan Buton.

Beberapa lamanya, timbul keributan di Muna oleh karena rakyat tidak mematuhi lagi La Posasu sebagai Raja Muna. Untuk mengembalikan keamanan di Muna, Murhum berangkat lagi ke Muna tetapi kedatangannya ini mendapat

tantangan dari syarat Muna dengan perlawanan melalui kekuatan senjata. Tetapi karena keberanian dan pengalaman perangnya, maka Murhum berhasil memenangkan pertempuran yang terjadi dengan syarat Muna sehingga syarat Muna kembali mengakui La Posasu sebagai raja.

Berkat kemenangan Murhum tersebut, maka keinginan rakyat Gu dan Mawasangka untuk mengikuti Murhum masuk Kerajaan Buton semakin bertambah. Bahkan rakyat Gu dan Mawasangka semakin percaya dan kagum terhadap sosok Murhum. Pada waktu Murhum kembali ke Buton, beliau mengikutsertakan syarat pancana, kemudian wilayah Gu dan Mawasangka diberi nama pancana asal kata *paincana*, sebagai tanda kemenangan Murhum dalam perangnya dengan Syarat Muna.

Jika mengacu pada syair sebagaimana disebutkan di atas, kelompok *papara* adalah wakaf dari Murhum. Ini bermakna bahwa kelompok *papara* mencakup sejumlah orang yang dulunya dibawa oleh Murhum dari daratan Pulau Muna. Saat tiba di Buton, mereka memiliki banyak faedah atau manfaat bagi warga setempat. Hal ini bisa dilihat dari syair berikut:

*“papara yitu abari faedana
Amfadyana inda tokera-ker
Apaincana bangusaana lalaki
Apatiumba kamiaayana mangaanaana.”*

Artinya:

Papara itu banyak faedahnya
Kegunaannya tidak terhingga
Mewujudkan kebesaran sultan
Menyatakan kebangsawanan para bangsawan

Sebagai salah satu kadie pada masa Kesultanan Wolio, wilayah Kadie Katobengke termasuk dalam daerah obyek pajak Pale Sukanaeyo yang berada di bawah pimpinan Bontona Rakia terdiri dari Kampung Labuantae, Wanambo, dan Lipu. Oleh karena itu, ada beberapa kewajiban yang harus dibayarkan oleh Kadie Katobengke terhadap Kesultanan Wolio. Beberapa kewajiban tersebut adalah sebagai berikut:

- *Jawana* atau pembayaran pada masa Kesultanan Buton yang dituntut dari rakyat untuk keperluan perutusan setiap tahun ke Tanah Jawa (Batavia) sebesar 10 *boka*.
- *Jupandana* atau pembayaran pada masa Kesultanan Buton yang dituntut dari rakyat untuk keperluan perutusan setiap tahun ke Ujung Pandang sebesar 1 *boka*.
- *Kaplikina* atau pajak kepada rakyat kadie kepada Kesultanan Wolio sebesar 2 *boka*.
- *Wetimiana* atau kewajiban dinas militer kesultanan untuk mengurus keuangan/petugas pajak sebanyak 8 orang Katobengke.
- *Kalongana* atau sumbangan pada saat pesta yang berupa masakan/makanan yang dipersembahkan oleh rakyat kepada sultan berupa 20 ekor ayam, 20 biji kelapa, 20 biji kelapa muda, dan 120 enjelai.

Menyangkut posisi Katobengke sebagai penyangga Kesultanan Buton dalam konteks masa kini, La Kamba, S.Ag orang Katobengke yang pernah menjadi anggota DPRD dari Partai Bulan Bintang (PBB) juga pernah punya pengalaman yang membuatnya bangga sebagai orang Katobengke. Menurut La Kamba, S.Ag ketika melakukan rapat di rumah Baaba kerabat yang dituakan oleh keluarga besar Wajo (kelompok *walaka*) untuk menggodok pasangan Walikota Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si (kelompok *walaka*) dan Wakilnya Drs. H. Laode Muhammad Halaka Manarfa untuk menjadi Walikota-Wakil Walikota Bau-Bau Periode 2008-2013, tiba-tiba Baaba langsung menunjuk pada La Kamba, S.Ag, seraya mengatakan bahwa semua komponen masyarakat Buton *kaomu-walaka* tetap bersatu, tetapi *papara* (orang Katobengke) sebagai penyangga keberadaan kelompok tersebut. Baaba pun selanjutnya mengatakan bahwa, orang Katobengke tidak boleh dipandang sebelah mata karena Katobengke merupak “tungku” bagi kelompok *kaomu-walaka*. Lebih lanjut La Kamba, S.Ag mengatakan bahwa pada saat itu, orang-orang yang ikut rapat tercengang mendengar kata-kata tersebut. Menurutnya hanya orang yang mengetahui secara mendalam sejarah Buton, maka akan memahami posisi penting orang Katobengke dalam sejarah Kesultanan Buton.

2.11.2 *Amana Laode – Inana Laode*

SELAIN menjalankan pekerjaan sehari-hari sebagai masyarakat dalam wilayah *kadie* pada Kesultanan Buton, masyarakat Katobengke juga mendapat panggilan “*amana laode*” (ayah *laode*) untuk kaum laki-laki, sedangkan perempuan dipanggil “*inana laode*” (ibu *laode*). Menurut informan saya, panggilan ini muncul karena beberapa orang Katobengke mendapat tugas sebagai perawat anak-anak dari kelompok *kaomu* dan *walaka* pada masa kesultanan, sebagaimana salah satu isi Sara Wolio tentang kewajiban kelompok *papara* termasuk orang Katobengke.

Sebagaimana dikisahkan pada bab awal, terbentuknya Kesultanan Buton berawal dari kedatangan imigran asal Johor yang dikenal dengan nama *mia patamiana* yang berjumlah empat orang bersama sejumlah pengiringnya. Keempat orang tersebut adalah Sipanjonga, Simalui, Sijawanghati, Sitamanajo. Merekalah yang kemudian menjadi konsultan atau arsitek berdirinya Kesultanan Buton dan leluhur kelompok *walaka*.

Menurut informan Parabela Ma Ramba, nenek moyang orang Katobengke datang bersamaan dengan datangnya empat tokoh pendiri Kerajaan Buton tersebut. Dikisahkan bahwa pelayan dari Sipanjonga dan Sijawanghati yang semula dikenal dengan nama Rakia tidak ikut pindah ke perkampungan yang dibentuk Mia Patamiana. Mereka memilih tinggal sekitar beberapa kilometer dari pantai tempat persinggahan mereka pertama. Para pelayan tersebut, kemudian membangun perkampungan yang disebut “Lipu Morikana”. Pada wilayah inilah, mereka membuka lahan untuk berkebun walaupun lahan tersebut kering, dan hanya bisa ditanami tanaman jangka pendek seperti jagung dan ubi kayu.

Namun demikian, tugas mereka sebagai pelayan/pembantu majikannya tetap mereka laksanakan. Pelayanan yang paling utama seperti dalam bentuk menyediakan bahan makanan bagi mereka yang tinggal di Wolio. Khusus bagi kaum ibu-ibu, mereka tetap menjadi pengasuh anak-anak bagi kaum bangsawan Wolio. Oleh karena tugas sebagai pengasuh ini, maka orang Katobengke dikenal dengan sebutan *ina la ode* dan *ama la ode*.

Pandangan ini dibantah oleh Imam Mesjid Katobengke yang menyatakan bahwa istilah *ina laode* dan *ama laode* itu merupakan suatu kehormatan bagi

orang Katobengke. Menurutnya, kalau orang Wolio yang mengetahui asal usulnya yang sebenarnya tentang siapa Orang Katobengke maka mereka akan memahami Orang Katobengke sebagai orang tuanya. Tetapi bagi Imam Mesjid Katobengke, keberadaan ini menjadi misteri dan suatu saat mereka yang sering menghina kami akan mengetahui siapa orang Katobengke yang sebenarnya.

Mengenai panggilan *ama laode* dan *ina laode* bagi orang Katobengke, Salah seorang informan Lanta⁵⁶ memiliki cerita berkenaan dengan panggilan bagi Orang Katobengke. Informasi ini didengar langsung dari pamannya, karena pada saat masih anak-anak informan sering mengikuti pamannya yang berprofesi sebagai pembaca doa pada acara-acara adat (*haroa*) yang diselenggarakan oleh masyarakat Buton. Dalam cerita informan dikisahkan bahwa suatu waktu sekitar tahun 1958, paman informan didatangi oleh parabela orang Katobengke Maa Ramba. Sang parabela melaporkan bahwa ada peristiwa yang memungkinkan Orang Katobengke akan dihukum oleh kesultanan karena melawan anak-anak bangsawan yang mengolok-olok mereka. Peristiwa bermula ketika orang Katobengke kalau ke pasar selalu menggunakan *baki*, dan di atas *baki* itu terdapat keranjang besar yang di dalamnya ada *balabalanga*, periuk, *bosu* yang dipegang dengan ikatan supaya tidak lepas. Dalam perjalanannya, ketika melewati wilayah Nganganaumala (tempat pemukiman para bangsawan) orang Katobengke diolok-olok oleh kaum bangsawan yang tinggi hati dengan meneriakan “*aale aale okaweta..*” (ungkapan ini mengandung makna negatif karena merupakan makian bagi perempuan dalam Bahasa Katobengke). Ketika itu orang Katobengke sabar menghadapi, tetapi setiap hari mereka lewat sering diteriaki untuk kesekian kali, maka orang Katobengke ini pun menjawab “*okawetana amamu - okawetana inamu.*” Maksud jawaban ini menurut konsepsi orang Katobengke bahwa apabila para anak-anak bangsawan (*lalaki*) ini memaki mereka, maka yang dimaki oleh para anak bangsawan ini adalah ayah atau ibu mereka sendiri sebagaimana konsep *ama laode-ina laode* yang dipahami oleh orang Katobengke.

⁵⁶ Informan ini merupakan mantan Lurah di Katobengke selama 8 tahun dan sangat fasih menggunakan Bahasa Katobengke. Selama melakukan penelitian, saya banyak ditemani oleh informan untuk memudahkan saya menemui tokoh-tokoh kunci masyarakat Katobengke.

Tetapi bagi anak-anak kaum *lalaki*, ketika mereka mendengar kata-kata yang diucapkan oleh orang Katobengke tersebut, seketika mereka melapor kepada kedua orang tuanya. Padahal orang tua mereka adalah bangsawan yang angkuh dan memiliki tempamamen yang cukup tinggi. Orang tua para anak ini pun melaporkan peristiwa ini kepada sesama kelompok bangsawan dan akhirnya sampai kepada sapati. Dalam kesepakatan para bangsawan, mereka tidak menerima ungkapan ini karena kelompoknya sudah dilecehkan oleh orang Katobengke. Setelah dirundingkan kepada sapati, kasus tersebut lalu diteruskan ke telinga sultan, dan akhirnya kasus tersebut disidangkan.

Namun sebelum persidangan berlangsung, Parabela Katobengke Ma Ramba dan beberapa orang tua Katobengke melaporkan terlebih dahulu kasus ini kepada Bontona Rakia untuk meminta pertimbangan. Dalam laporannya, parabela mengatakan: “*Jou ingkita, manga anaana sii ea pesuamo i katorungku*” (Daulat tuanku, anak-anak kami akan masuk penjara). Bontona Rakia pun balik bertanya: *opea pesuaka i katorungku?* (kenapa sampai mereka mau masuk penjara?). Parabela menjawab bahwa orang Katobengke mengatakan kepada bangsawan di Nganganamala dengan ungkapan “*aalena amamu -aalena inamu*”, sebagai balasan ketika mereka diolok-olok pada saat melewati rumah para bangsawan tersebut.

Setelah mendengar keterangan parabela, maka Bontona Rakia mengatakan bahwa Parabela dan beberapa orang tua Katobengke untuk pulang saja dan menyakinkan bahwa orang Katobengke tersebut dijamin tidak akan masuk penjara. Sebelum Parabela Katobengke dan beberapa orang tua Katobengke pulang, Bontona Rakia bertanya: siapa yang akan mengadili mereka, dan dijawab oleh Parabela Katobengke bahwa yang akan mengadili adalah sapati dan oputa (sultan). Kemudian Bontona Rakia mengatakan bahwa tidak usah ragu, dan ada jawabannya kalau kalian disidangkan. Bontona Rakia mengajarkan bahwa seandainya kalian sudah ditanya Sultan: Apa betul kalian bilang “*aalena amamu-aalena inamu*”, maka kalian harus mengatakan bahwa betul, asal kalian jangan mengatakan “*aalena paapamu te aalena idamiu*” (makian untuk ayah dan ibu yang sebenarnya) karena panggilan untuk ayah adan ibu bagi kelompok bangsawan Buton di kamali atau malige (*paapa* artinya ibu, sedangkan *ida* artinya

ayah). Oleh karena itu menurut Bontona Rakia, sangat tepat orang Katobengke tersebut, karena orang Katobengke posisinya dalam Kesultanan Buton selama ini sebagai *amana laode* dan *inana laode*. Kemudian parabela dan beberapa orang Katobengke dipersilahkan pulang. Akhirnya pada saat persidangan oleh sultan dan sapati perihal peristiwa itu, orang Katobengke pun tidak jadi masuk penjara.

2.11.3 Bante Kesultanan Wolio

SETIAP kadie dalam Kesultanan Buton memiliki tanggung jawab yang berbeda-beda sesuai dengan potensi yang dimiliki, termasuk kadie orang Katobengke mempunyai tugas khusus di kesultanan. Liisu, salah seorang budayawan Buton, menuturkan bahwa tugas utama orang Katobengke adalah bertanggung jawab menjadi bante yang merupakan salah satu komponen dari tim santiago di Kesultanan Buton. Tim santiago ini memiliki tugas-tugas berkenaan dengan pelaksanaan upacara ritual keagamaan. Menurut Liisu, tim santiago bertugas pada saat menjelang Idul fitri dan Idul Adha untuk melakukan prosesi ritual menyiram kuburan bagi mantan sultan dan tokoh kesultanan.⁵⁷ Ritual ini merupakan ritual pembuka bagi masyarakat yang akan melakukan ritual penyiraman kuburan leluhurnya sesaat setelah merayakan Hari raya Idul Fitri dan Idul Adha.

Pada saat melakukan ritual, ada beberapa orang yang berasal dari dalam Kesultanan Buton yang diistilahkan *kompayia*. Tim *kompayia* ini terdiri dari tujuh orang, yang masing-masing terdiri atas empat orang *saraginti*, satu orang *alfirisi*⁵⁸, satu orang *lutanani*, dan satu orang *tamburu* (budak). Selama proses ritual berlangsung, tugas utama orang Katobengke bertugas memegang tempat duduk *alfirisi*, dan profesi ini dalam istilah Kesultanan Buton disebut dengan *bante*. Jadi secara khusus berkenaan dengan tugas kadie yang diberikan oleh kesultanan, maka kadie Katobengke menyiapkan bante pada saat ritual setelah perayaan Idul fitri dan Idul Adha, sebagai pemegang tempat duduk.

⁵⁷ Bagi Masyarakat Buton ritual menyiram kuburan merupakan hal yang paling prinsip dalam rangka menyambung hubungan silaturahmi dengan kerabat yang sudah meninggal. Ritual ini dilakukan pada saat hari raya, saat hendak merantau meninggalkan kampung, dan hal-hal lain yang mengingatkan mereka kepada leluhurnya.

⁵⁸ Saat ini jika kita mau melihat sosok *alfirisi*, patungnya terdapat di depan Pelabuhan Murhum BauBau. Patung tersebut melambaikan tangan seolah-olah memberi selamat kepada pengunjung di Kota Bau-Bau

Menurut informan yang saya wawancarai, informan berani memberikan informasi ini karena semasa kecil sering menyaksikan ritual tersebut. Satu hal yang beliau tekankan selama pembicaraan bahwa dahulu pada masa kesultanan, kakeknya adalah saraginti dan bapaknya sendiri adalah anggota *kompayia*. Ketika itu dia melihat bahwa pada saat bertugas, orang Katobengke sejak sore hari sudah datang di rumah, karena pada esok pagi mau bertugas. Mereka melaksanakan tugas pagi setelah *haroa* atau acara makan-makan. Kesimpulannya menurut informan bahwa orang Katobengke pada waktu itu bertugas sebagai bante yang bertugas sebagai pemegang kursi untuk pelaksana ritual agama pada saat menjelang idul fitri dan idul adha.

2.11.4 Laskar Pertahanan Keamanan

PADA prinsipnya bahwa sistem pertahanan yang diterapkan oleh pemerintah Kesultanan Buton tidak berdiri sendiri melainkan satu kesatuan yang tak terpisahkan antara barata, *matana sorumba*, *pata limbona*, dan pertahanan batin atau diistilahkan *bhisa patamiana*. Dengan menerapkan sistem pertahanan rakyat semesta dan keseluruhan, maka pada saat terjadi gangguan yang disebabkan oleh serangan dari pihak musuh maka secara spontan seluruh lapisan masyarakat mengambil bagian untuk berjuang menghancurkan musuh dalam rangka mempertahankan Kesultanan Buton. Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, bahwa barata dalam Kesultanan Buton adalah kerajaan kecil yang diberi otonomi seluas-luasnya termasuk mempertahankan diri. Dalam Kesultanan Buton, terdapat empat barata sebagai sistem pertahanan yakni, Barata Muna (sekarang wilayah Kabupaten Muna), Barata Kulisusu (sekarang wilayah Kabupaten Buton Utara), Barata Tiworo (sekarang wilayah Pulau Tiworo Kabupaten Muna), dan Barata Kaledupa (sekarang wilayah Kabupaten Wakatobi). Oleh karena itu, orang-orang yang bermukim di wilayah-wilayah ini memiliki kemampuan/ilmu dalam bela diri dan menggunakan senjata dalam bertarung.

Sedangkan wilayah *matana sorumba* (secara etimologi: jarum yang sangat tajam) merupakan prajurit dalam menjaga wilayah daratan Kesultanan Buton merupakan anggota masyarakat yang telah terpilih, terlatih dan teruji kemampuannya dalam hal keprajuritan. Pertahanan bonto adalah tugas untuk

menjaga keutuhan ibu kota Kesultanan Buton yang dikelilingi sebuah benteng. Inti kekuatan pertahanan Kesultanan Buton ada pada pata limbona terdapat dalam wilayah Keraton Wolio yang setiap limbo dipimpin oleh seorang bonto. Sedangkan pertahanan *bisa patamiana* merupakan empat orang petugas dalam pertahanan khusus dalam pertahanan kebathinan yang mempunyai kedudukan dalam ibu kota kesultanan (Keraton Wolio). *Bhisa patamiana* bertugas dengan mengandalkan kekuatan supranatural untuk mengetahui keberadaan musuh pemerintah Kesultanan. Dengan kekuatan bathin, mereka berupaya untuk menghancurkan musuh yang akan mengganggu keutuhan wilayah dan pemerintah Kesultanan Buton atas izin Allah SWT.

Menurut informan Parabela Laumba, pada masa kesultanan peran orang Katobengke sangat penting karena menyangkut fungsi mereka sebagai penjaga pertahanan di dalam benteng atau *matana sorumba*⁵⁹. Pada masa Kesultanan Buton, orang Katobengke digunakan sebagai prajurit, dan lebih khusus lagi selalu siap mengawal sultan. Diakui oleh informan bahwa orang Katobengke itu kuat dan tempramental. Karena mereka kuat maka pihak Kesultanan memberi mereka wilayah tempat tinggal di sekitar Pantai Kalampa sebagai tempat pemukiman. Ini juga bisa sebagai pertahanan dari serangan bajak laut. Mereka bekerja sebagai prajurit kesultanan dan menyuplai bahan pangan di Bau-Bau. Ketika ada krisis pangan pada masa kesultanan, kadie Katobengke memiliki stok banyak persediaan makanan. Imam La Zia mengatakan bahwa dulu orang Katobengke itu besar dan tinggi postur tubuhnya. Tambahan pula, dengan postur tubuh yang dimiliki mereka mampu mengangkat atau memikul barang-barang yang berat, sehingga pada zaman dulu semua peralatan yang digunakan untuk berperang akan dipikul orang Katobengke. Karena letak pemukiman orang Katobengke dekat dengan Keraton (Wolio), informan La Kuli dari Muna mengatakan bahwa memang kebijakan kesultanan pada saat ini mereka ditempatkan di dekat Kalampa sebagai *tondo wolio* untuk mengawasi langsung keamanan yang terjadi di Wolio pusat kesultanan. Selanjutnya informan Amin Idrus di Sampolawa menambahkan bahwa orang Katobengke sangat dibutuhkan tenaganya pada saat perang melawan

⁵⁹ Ketika saya membuka naskah Buton, saya tidak menjumpai Katobengke sebagai *Matana Sorumba*. Adapun wilayah-wilayah dalam Kesultanan Buton yang termasuk *Matana Sorumba* adalah Wabula, Lapandewa, Watomotobe, dan Mawasangka.

Labolontio⁶⁰. Mereka bertugas sebagai tukang dayung perahu. Pada saat itu, orang Katobengke menjual perahu karena selain ahli mendayung juga ahli merakit atau membuat perahu.

2.12 *Distinction*: Strategi Kuasa antar Lapis Sosial

SEBAGAI kelompok dominan dalam struktur masyarakat Buton, kelompok *kaomu-walaka* membedakan diri mereka dengan kelompok *papara*. Saya menguraikan beberapa simbol-simbol yang membedakan antara ketiga lapis sosial (*kaomu*, *walaka* dan *papara*) berkenaan dengan memiliki kekuasaan, privilese, dan prestise yang dimiliki oleh kelompok *kaomu* dan *walaka* pada masa kesultanan dalam berinteraksi. Ketiga dimensi yang dimiliki oleh kelompok yang menyebabkan mereka menduduki lapis sosial yang tertinggi dibanding dengan kelompok lapis sosial *papara* atau orang Katobengke inilah yang akan menjadi fokus dalam penelitian ini.

Dalam dimensi kekuasaan sebagaimana uraian-uraian sebelumnya berisi tentang pembagian kekuasaan antara kelompok *kaomu* dan *walaka* dan terakumulasi dalam sistem ideologi kekuasaan masyarakat Buton. Kondisi ini menyebabkan kelompok *papara* sebagai kelompok yang didominasi. Imam Katobengke mengakui bahwa dahulu kakek nenek mereka sangat terhina dan didominasi oleh ulah para kaum bangsawan. Dia menuturkan bahwa mereka tidak boleh masuk wilayah Wolio, dan kalau ketemu harus memberi hormat⁶¹. Sebagai akumulasi dari kekuasaan yang dimiliki oleh kelompok *kaomu-walaka*, sebenarnya jumlah kadie dalam Kesultanan Buton hanya berjumlah tujuh puluh kadie dan tidak berjumlah tujuh puluh dua kadie. Makna dua kadie menurut Ruslan yang juga seorang budayawan Buton, itu hanya metafor bahwa seluruh kadie itu ada dua golongan yang berhak atas wilayah tersebut dan sewaktu-waktu bisa menggunakan wilayah tersebut. Selain itu, wilayah kadie berkewajiban menyeter segala hasil bumi kepada kelompok *kaomu* dan *walaka* yang merupakan

⁶⁰ Labolontio adalah bajak laut terkenal dari Tobelo, konon ia berhasil dibunuh oleh Murhum.

⁶¹ Pemberian hormat dalam Kesultanan Buton diistilahkan dengan *somba*. Lihat Winn (2008) *Butonese in the Banda Island: Departure, Mobility, and Identification*, in *Horizon of Home: Nation, Gender, and Migrancy in island Southeast Asia*, Edited by Penelope Graham, Monash Asia Institute, Clayton.

pemilik lahan dalam wilayah kadie yang mereka tempati. Menurut Darwin salah seorang keturunan *walaka* yang sekarang menjadi salah seorang dosen di Universitas Haluoleo Kendari memberikan informasi bahwa dahulu wilayah kadie yang ditempati oleh orang Katobengke adalah wilayah yang tandus dan terdapat banyak binatang buas. Situasi ini memang dikondisikan oleh perangkat kesultanan mengingat tugas orang Katobengke dalam kesultanan adalah sebagai prajurit perang kesultanan, dan memang situasi ini bagian dari proses pembentukan karakter dan mental bagi orang Katobengke.

Berdasarkan aturan keprotokoleran kesultanan, pola hubungan antara *kaomu*, *walaka* dan *papara* menunjukkan perbedaan. Ketika seorang *kaomu* atau sultan bertemu siolimbona (*walaka*) maka sang sultan melakukan penghormatan kepada kelompok *walaka* dan memanggil '*ingkomiu manga ama mami*' (kalian adalah bapak kami). Secara harfiah panggilan sultan kepada siolimbona tersebut merupakan panggilan sang anak kepada bapaknya. Menurut informan Darwin bahwa itu bagian dari konstruksi para *walaka* karena berdasarkan asal usul (*kamia*) sebagai kelompok pendatang. Bentuk penghormatan itu juga diketahui oleh para kelompok *kaomu*, karena diakui oleh Darwin bahwa itulah gaya kepribadian *walaka* yang *low profile* dan harus bijaksana dan menjadi pengayoman bagi semua kalangan di Kesultanan Buton. Sementara sikap bangsawan sangat angkuh (istilah orang Buton: *malanga incana*). Pola-pola interaksi seperti ini merupakan pengharapan kepada sultan agar kepribadiannya bisa *fight* atau siap bertarung dalam melaksanakan tugas-tugasnya sebagai kepala pemerintahan.

Dalam hal prestise seperti diuraikan oleh informan La Ndimaka (76 tahun) salah seorang tokoh masyarakat dan juga ahli membangun rumah (*pande*) yang berpengalaman dalam pembuatan rumah bagi masyarakat khususnya di sekitar Wolio. Menurut informan menuturkan bahwa pada masa kesultanan hanya kelompok yang bermukim di Wolio yang bisa memiliki rumah bagus dan bertingkat. Bagi orang yang sedang menjabat khususnya kelompok *kaomu*, rumah yang dimilikinya selain tempat tinggal keluarga, rumah tersebut berfungsi sebagai

istana atau biasa disebut dengan kamali atau malige⁶². Rumah tipe malige merupakan simbol istana negara yang hanya diperuntukkan bagi sultan atau dalam konsepsi masyarakat Buton sebagai pemegang kekuasaan tertinggi (*mokenina kapooli*). Konon malige lebih bermakna sebagai mahligai diasosiasikan sebagai tempat tinggal para dewa dan para bidadari. Bagi masyarakat Hindu dalam cerita pewayangan, mahligai dijadikan sebagai tempat Kayangan Dewa Siwa dan mahligai adalah tempat tinggal para kaisar di Negeri Cina.

Malige merupakan prestise pemilik rumah dalam struktur masyarakat Buton sebagai simbol kekuasaan bagi sultan yang sedang menjabat. Konstruksi bangunannya disesuaikan dengan nilai-nilai atau tatanan kehidupan masyarakat Buton yang bermakna “*ipomaanusiaaka, ipopulangaaka tee ipolipuaka*” (kodrat manusiawi yang memiliki asal usul dan hidup bernegara). Oleh karena itu, malige merupakan pengembangan *banua tada* yang hanya diperbolehkan bagi istana sultan. Aksesoris malige mengandung filosofi yang berkaitan dengan sistem kehidupan materil dan spiritual manusia. Menurut asal usulnya malige secara konstruksi adalah perpaduan arsitektur Buton dengan Cina yang mencerminkan nilai-nilai spiritual Islam dan kebudayaan Cina. Menurut informan, filosofi yang terkandung dalam arsitektur, konstruksi, seni, dan aksesoris malige adalah sebagai berikut: *Pertama*, badan rumah tiga tingkat; *Kedua*, atap Rumah dua susun; *Ketiga*, ada sayap kiri kanan pada setiap tingkat (*paabate*); *Keempat*, ada bangunan tersendiri yang bergandengan dengan badan rumah yang dijadikan sebagai ruang makan/dapur (*sasambiri*); *Kelima*, ada hiasan naga yang bertengger di atas atap (bubungan) pada bagian depan dan belakang, *Keenam*, badan rumah terdiri tiga ruangan induk; *Ketujuh*, tangga yang terdiri dari anak tangga sebanyak empat atau tujuh; *Kedelapan*, tiang kaki seribu; *Kesembilan*, konstruksi tidak memakai paku dan hanya pasak yang terbuat dari kayu; dan *Kesepuluh*, tinggi badan rumah dari tanah kurang lebih 1,5 meter atau 2,1 meter yang disesuaikan dengan banyaknya anak tangga rumah atau sesuai kebutuhan dan simbol status bagi pemilik rumah.

⁶² Perbedaan antara kamali dan malige yakni *kamali* adalah tempat tinggal sultan bersama istri (permaisuri) sedangkan *malige* adalah tempat tinggal sultan dengan istri yang lainnya (bukan permaisuri), Lihat Rudyansjah, 2009. *Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan; Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Pers.

Sedangkan rumah tipe kamali adalah istana pribadi sultan atau tempat tinggal sultan sekeluarga pada saat memerintah. Rumah tipe kamali juga dilengkapi dengan penasehat dan pendamping sultan sesuai aturan adat tentang protokoler bagi kepala negara. Filosofi konstruksi dan arsitektur kamali sama dengan malige, menurut informan saya konstruksi ini merupakan perwujudan sistem sosial budaya masyarakat Buton.

Rumah yang dimiliki oleh kelompok *walaka* ini dalam istilah masyarakat Buton disebut dengan *banua tada*. Rumah tipe *banua tada* adalah jenis atau tipe rumah adat bagi kalangan pejabat Kesultanan Buton maupun kalangan rakyat. Rumah model ini memiliki konstruksi rumah panggung yang pada semua tiangnya memakai sokong angin (*tada*). Oleh karena itu bagi masyarakat Buton mengistilahkan *banua tada* bagi tipe rumah ini. Penggunaan *tada* atau sokong angin berfungsi sebagai penguat bangunan rumah agar tidak goyang jika ada angin yang kencang. Rumah model ini juga tidak memakai paku sehingga mudah dibongkar pasang seperti halnya malige dan kamali. Tinggi rumah ini dari atas tanah sama dengan kamali ataupun malige, dengan memakai tangga empat atau tujuh anak tangga. Tipe rumah ini juga banyak terdapat di daerah lain di nusantara seperti Aceh bahkan Johor Malaysia. Namun ada perbedaan khususnya serambi depan dan memakai paku. Tipe *banua tada* tidak mempunyai serambi dan tidak memakai paku tetapi memakai *tada* atau sokong angin. Bahan baku pembuatan *banua tada* berupa kayu jati tua agar gigi penguat bangunan tahan dan tidak pecah.

Bagi masyarakat Buton, tipe rumah *banua tada* adalah rumah bagi pejabat dewan adat seperti bontoogena, siolimbona, kepala distrik, sedangkan malige istana sultan sehingga memiliki simbol tertentu yang membedakan rumah antar lapis sosial. Simbol-simbol itu yakni pada bagian samping kiri dan kanan bagian atas dekat ujung atap rumah dibuat semacam kotak yang memanjang sepanjang badan rumah. Bentuk kotak ini menunjukkan tanggung jawab pemilik rumah sebagai pejabat sara dan selaku pengayom dari rakyat (kelompok *papara*).

Menurut informan, kebutuhan bahan baku untuk pembangunan rumah di Wolio, merupakan kewajiban kadie yang memiliki sumberdaya hutan terutama kayu jati dan kayu *wola* untuk menyiapkan bahan-bahan baku tersebut. Sementara

bagi kelompok *papara*, mereka dilarang mendirikan rumah bagus seperti rumah kelompok *kaomu-walaka*. Selain itu, semua kayu yang dijadikan sebagai bahan baku untuk mendirikan rumah bagi kelompok *papara*, kayunya tidak boleh diketam, sehingga rumah tersebut kelihatan berbeda dengan rumah kelompok *kaomu-walaka*. Menurut informan, kelompok *papara* sangat takut dan tidak mau mendirikan rumah yang bagus apalagi kalau menggunakan simbol-simbol menyerupai rumah kamali atau banua tada yang dimiliki oleh kelompok *kaomu* dan *walaka*. Perbedaan jenis dan tipe rumah antar kelompok dalam struktur masyarakat Buton pada masa kesultanan, sebagaimana terlihat pada gambar berikut ini.



Gambar 12. Malige Sultan Muhammad Hamidi (Sultan Buton Ke – 37)/kaomu (kiri) -- Banua Tada Abdul Rahman Kepala Distrik Batauga/walaka (kanan) -- Rumah Kelompok Papara (bawah) (Rumah Kelompok Papara, Sumber: KITLV)

Prestise lain juga untuk melihat perbedaan antara posisi kelompok *kaomu – walaka - papara* pada saat pelaksanaan upacara adat atau *haroa*. Posisi ini lebih eksklusif diperuntukkan bagi kelompok *kaomu* dan *walaka* yang sedang atau pernah menduduki jabatan minimal kepala distrik, maka mereka berada di posisi

depan dan mendapatkan hidangan dengan menggunakan talang untuk sendiri⁶³. Sementara kelompok *walaka* yang tidak memiliki jabatan berada pada posisi tengah dan hidangan dengan menggunakan talang ditunjukkan untuk dua orang. Lain halnya kelompok *papara-batua* mereka bertugas menyiapkan, mengangkat, dan membersihkan tempat selama prosesi *haroa* berlangsung dan selesainya acara tersebut.

Masih menyangkut prestise antar lapis sosial, dalam hal prosesi upacara lingkaran hidup (*life cycle*) seperti upacara kematian pada kelompok *kaomu* dan *walaka* dalam struktur masyarakat Buton. Sebagai contoh semasa kecil, saya pernah menyaksikan prosesi upacara pemakaman Yarona Imam.⁶⁴ Pada saat jenazah diusung menuju kuburan, saya melihat ada empat orang anak berada di atas *kapatea* (keranda jenazah yang terbuat dari bambu) yang mengipas-ngipas (*kambe-kambero*) jenazah. Dalam iring-iringan jenazah tersebut, terdapat *paturu*⁶⁵ yang dipikul juga sampai di kuburan. Setelah semua proses pemakaman selesai *paturu* itu disematkan di atas kuburan selama tujuh hari tujuh malam dan dijaga oleh *batua*. Makna *paturu* dalam prosesi upacara kematian ini menandakan bahwa almarhum yang meninggal memiliki status tradisional (*kamia*) berasal dari kelompok *kaomu-walaka* yang pernah memegang jabatan penting dalam pemerintahan. Menurut informan La Dalambe, pelaksanaan ritual kematian dengan menggunakan *paturu* hanya berlaku bagi kelompok *kaomu-walaka* yang memiliki *pangka* dalam *sara ogena* (sistem pemerintahan) dan *sara kidina* (Mesjid Agung Keraton). Hal ini dianggap sebagai sedekah orang yang meninggal dan dibagi-bagi kepada masyarakat. Sedekah tersebut berupa kain putih berbentuk tenda yang disimpan di atas kuburan kainnya dapat diambil oleh siapa saja. Simbol status sosial (*kamia*) pada *paturu* dapat dilihat pada jumlah bendera (*tombi*), kalau yang meninggal status sosial (*kamia*) adalah *kaomu* maka jumlah *tombi* sebanyak dua belas buah. Sedangkan jika yang meninggal status sosial (*kamia*) adalah *walaka*, maka jumlah *tombi* sebanyak delapan buah.

⁶³ Dalam konsepsi masyarakat Buton posisi duduk para *kaomu-walaka* yang memiliki *pangka* disebut dengan istilah *songo*.

⁶⁴ Kata Yarona mendahului jabatan dalam istilah Buton berarti mantan atau purna bakti. Kata Yarona Imam berarti mantan Imam Mesjid Agung Keraton.

⁶⁵ *Paturu* semacam kemah yang terbuat dari kain putih yang besarnya sebesar ukuran kuburan. Dalam konsepsi Weber ini merujuk pada *prestise* sebagai salah satu dimensi stratifikasi sosial. Lihat Weber, 1978. *Economy and Society*: University of California

Saat ini di Kota Bau-Bau masih ada yang melaksanakan ritual dengan menggunakan *paturu*. Saya mendapat informasi bahwa pada tanggal 14 Agustus 2009, saat wafatnya Drs. H. Laode Halaka Manarfa meninggal masih melaksanakan ritual ala bangsawan yang menduduki jabatan penting dengan menggunakan *puturu*. Prosesi pemakaman dengan menggunakan *paturu* ini dilakukan karena Drs. H. Laode Halaka Manarfa memiliki pangkat di Pemerintah Kota Bau-Bau sebagai Wakil Walikota Bau-Bau dan selain itu status tradisional (*kamia*) almarhum sangat tinggi yakni putra Drs. H. Laode Manarfa dan cucu Sultan Buton Laode Muhammad Falihi Sultan Buton yang ke-38. *Paturu* merupakan simbol prestise yang dimiliki oleh Almarhum Drs. H. Laode Halaka Manarfa karena status sosial (*kamia*) almarhum berbeda dengan orang lain dalam struktur masyarakat Buton.

Dalam menjalankan sistem pemerintahan, sultan bagi seluruh kelompok masyarakat merupakan seorang yang memiliki prestise. Sebagai contoh, pada masa kesultanan, ketika menghadap sang sultan, maka kelompok lain (*walaka*) apalagi kelompok *papara* sangat tidak boleh menatap langsung mata sultan. Menurut Darwin bahwa itu bagian dari birokrasi spritual karena berkenaan dengan simbol manifestasi Ilahi. Jabatan sultan dalam Kesultanan Buton adalah simbolik yang menjabarkan nilai-nilai kemuliaan dari Tuhan. Ini merupakan tanggung jawab sultan untuk diikuti oleh kelompok-kelompok lain dalam kesehariannya.

Dalam hal perkawinan sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* sangat mengidealkan bahkan menganjurkan untuk kawin dengan kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* dengan sesama *walaka*, demikian juga bagi kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *papara* juga dengan kelompok *papara*. Berdasarkan adat masyarakat Buton, nilai mahar kelompok status sosial (*kamia*) *kaomu* adalah sebesar 95, 105 dan 115 *boka*⁶⁶ sedang kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* sebesar 32 *boka*, dan kelompok *papara* 12 dan 18 *boka*.

⁶⁶ Istilah *boka* adalah satuan dari mas kawin yang kemudian nilai tukarnya dapat dikonversi pada nilai rupiah, saat ini nilai 1 *boka* bernilai tukar sebesar Rp. 24.000,00.

Perkawinan silang antara dua lapis sosial sangat sulit untuk dihindari terjadi seiring dengan perubahan kehidupan sehari-hari masyarakat Buton. Oleh karena itu, perkawinan antar lapis sosial yang sering terjadi adalah antara kelompok *kaomu* dan *walaka*. Seorang laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* kawin dengan perempuan dengan status sosial (*kamia*) *walaka* dapat dengan menggunakan mahar yang besarnya sesuai dengan besarnya mahar yang berlaku pada kelompok *walaka* yaitu 32 *boka*, sedangkan apabila laki-lakinya adalah yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* kawin dengan wanita yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* maka laki-laki tersebut akan melaksanakan kewajiban membayar mahar pada kelompok *kaomu* ditambah denda 100%. Kemudian dalam prosesi perkawinan, pakaian adat yang digunakan oleh pengantin pria adalah pakaian *balahadada*. Pakaian ini merupakan gambaran pakaian sultan, namun ada perbedaan secara simbolis pada tata cara mengenakan pakaian tersebut. Bagi laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu*, boleh memperlihatkan dada ketika mengenakan pakaian. Sedangkan bagi laki-laki yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka* wajib mengenakan pakaian kaos dan tidak boleh memperlihatkan dadanya.

Dalam hal privilese antar lapis sosial, pada masa Kesultanan Buton, ada larangan bagi kelompok *papara* untuk menunaikan ibadah haji. Hal ini karena apabila seseorang memiliki status haji, maka dalam setiap kegiatan atau upacara adat ia akan mendapatkan *pasali* sebesar 2 *suku* karena status dianggap sama dengan moji pada jabatan *sara kidina* atau jabatan bonto pada jabatan *sara ogena*. Menurut informan La Dalambe, pada tahun 1920-an, Maa Bariya yang berasal dari kelompok *papara* yang sudah kaya karena bekerja dengan Belanda. Dengan kekayaan yang dia miliki, Maa Bariya pun menghadap sultan untuk mengutarakan niatnya yang hendak naik haji. Sultan pun mengizinkan, namun tiba-tiba siolimbona mengatakan memberikan masukan kepada sultan bahwa kalau Maa Bariya naik haji maka ia akan sejajar posisinya dengan bonto (*sara ogena*) dan moji (*sara kidina*). Setelah melakukan perundingan, maka sultan memberi tugas kepada *bisa patamiana* untuk melakukan semedi dalam rangka menghalangi niat kepergian Maa Bariya naik haji. Setelah *bisa patamiana* melakukan semedi, pada suatu malam tiba-tiba Maa Bariya mendengar suara bahwa ia diperintahkan untuk

memperbaiki kuburan orang suci (Sangia Wambulu) dan menurut suara tersebut mengatakan bahwa memperbaiki kuburan Sangia Wambulu akan mendapat pahala yang sama dengan naik haji di Tanah Suci Mekah sebanyak tujuh kali. Setelah mendengar suara tersebut, maka Maa Bariya melaksanakan perintah suara yang didengarnya. Konon sejak saat itu kuburan orang suci (Sangia Wambulu) dikelambungi dan dikeramatkan hingga saat ini. Setelah kejadian tersebut, Maa Bariya tidak jadi menunaikan ibadah haji karena dengan anggapan memperbaiki kuburan orang suci (Sangi Wambulu) sama dengan status naik haji. Tetapi dalam hal posisi Maa Bariya dalam struktur masyarakat Buton tetap berada pada posisi di bawah kelompok *kaomu-walaka*.

Dengan kekuasaan, privilese, dan prestise yang dimiliki oleh kelompok *kaomu* dan *walaka* dalam struktur masyarakat Buton sebagaimana kasus-kasus di atas, tindakan ini merupakan *distinction* kelompok *kaomu-walaka* terhadap kelompok *papara* atau orang Katobengke. *Distinction* ini merupakan proses produksi stereotipe kelompok *kaomu-walaka* terhadap *papara* atau orang Katobengke yang menjadi subyek dalam penelitian ini. Seperti halnya studi Bourdieu (1979) bahwa pola perilaku kelas dominan biasanya membedakan diri atas kelas bourgeois kecil dan kelas populer. Salah satu cara untuk membedakan diri dari dua kelas lain ialah melalui tiga struktur: makanan, budaya, dan penampilan.

Dalam konteks masyarakat Buton, *distinction* kelompok *kaomu* dan *walaka* terhadap kelompok *papara* (Katobengke) merupakan struktur pengetahuan (*nomos*) masyarakat Buton dimaknai berdasarkan *kamia* yang dimiliki masing-masing kelompok. Struktur pengetahuan ini kemudian diobyektivasi dalam menginterpretasi kenyataan (realitas) untuk menjelaskan tindakan dalam berinteraksi. Adanya perbedaan stratifikasi sosial dan simbol-simbol *kamia* dalam berinteraksi merupakan unsur penyokong perbedaan cara pandang atas satu hal yang sama dan membuat interaksi sosial antar status sosial (*kamia*) dengan identitas tersendiri, sehingga kelompok *kaomu-walaka* merupakan produksi stereotipe sebagai strategi mempertahankan lapis sosial terhadap kelompok lain dalam stratifikasi masyarakat Buton.

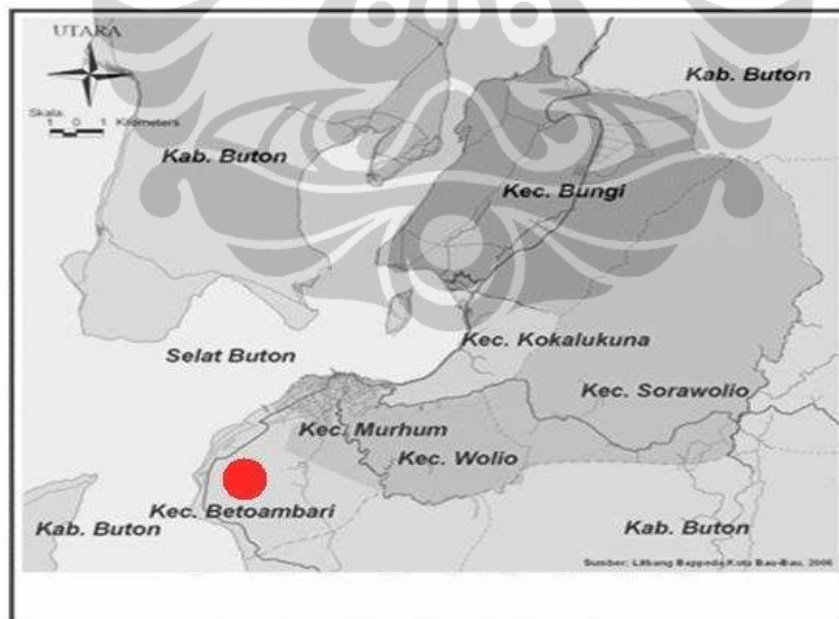
BAB 3

ORANG KATOBENGKE:

DARI GERABAH, LADANG HINGGA SEKTOR JASA

3.1 Lokasi Pemukiman

SAAT ini, mereka yang disebut orang Katobengke cenderung bermukim memusat pada komunitasnya. Mereka tinggal di Kecamatan Betoambari, sebelah barat Kota Bau-Bau, pada sebuah kawasan yang masih mempertahankan ciri-ciri tradisionalnya meski pesatnya perkembangan pembangunan Kota Bau-Bau di lokasi tersebut sangat berkontribusi pada perubahan kondisi sosial ekonomi masyarakat setempat. Saat ini di lokasi pemukiman orang Katobengke terdapat beberapa perkantoran Pemerintah Kota Bau-Bau, perkantoran Pemerintah Kabupaten Buton⁶⁷, Kampus Universitas Dayanu Ikhsanuddin (Unidayan), SMA Negeri 3 Bau-Bau, Bandara Udara Betoambari, Restoran Lakeba, Pelabuhan Pertamina, dan beberapa kafe tempat hiburan malam.



Gambar 13. Kompleks Permukiman Orang Katobengke

⁶⁷ Meskipun telah resmi Kota Bau-Bau telah berdiri sendiri sebagai daerah otonom dan terpisah dalam wilayah administrasi Kabupaten Buton. Akibatnya Pemerintah Kabupaten Buton ibukotanya berpindah dari Kota Bau-Bau ke Pasarwajo, namun masih ada beberapa instansi/kantor-kantor milik Pemerintah Kabupaten Buton dan melakukan aktifitas perkantoran di Kota Bau-Bau.

Ciri-ciri tradisional itu bisa dilihat dari bentuk rumah dan kegiatan sehari-hari. Selama penelitian ini, saya sering berkunjung ke pusat pemukiman mereka. Meskipun saat ini sudah banyak rumah batu⁶⁸, namun masih bisa diamati begitu banyak rumah panggung yang terbuat dari bahan kayu dan memiliki anak tangga untuk memasukinya. Secara administrasi, mereka mendiami tiga kelurahan dalam wilayah Kota Bau-Bau, yaitu Kelurahan Katobengke, Kelurahan Lipu dan Kelurahan Waborobo. Kelurahan Lipu merupakan hasil pemekaran dari Kelurahan Katobengke dengan pertimbangan kuantitas jumlah penduduk.

Beberapa tahun lalu, kawasan yang mereka tinggali agak terpencil sebab terletak di bagian paling ujung Kota Bau-Bau. Akan tetapi, semuanya berubah. Kota Bau-Bau tumbuh dengan pesat ke arah barat sehingga kawasan yang dulunya terpencil, kini dilalui jalan-jalan utama kota. Pusat perkantoran Kota Bau-Bau dipusatkan di sebelah barat pemukiman mereka sehingga setiap harinya jalan-jalan di kawasan mereka dilalui oleh ramainya hilir mudik pegawai yang ke kantor-kantor.

Tabel 4. Luas Wilayah Pemukiman Orang Katobengke/Kelurahan

| Kelurahan | Luas | |
|------------|-----------------|-------|
| | Km ² | % |
| Waborobo | 4.96 | 16.82 |
| Lipu | 4.5 | 16.13 |
| Katobengke | 1.42 | 5.09 |

Sumber: Data Monografi Kelurahan, 2008

Penelitian saya ini lebih banyak dilaksanakan pada dua kelurahan yakni Kelurahan Katobengke dan Kelurahan Lipu, karena pada kedua kelurahan inilah masyarakat Katobengke terkonsentrasi. Sedangkan keberadaan orang lain selain orang Katobengke tidak seberapa banyak di kawasan ini. Belakangan ini, banyak warga Bau-Bau yang membeli tanah di kawasan pemukiman orang Katobengke dan membangun perumahan. Ini didorong oleh master plan rencana

⁶⁸ Rumah batu adalah sebutan untuk rumah yang terbuat dari beton dari bahan campuran semen. Di kalangan masyarakat Buton, dikenal dua jenis rumah yaitu rumah batu dan rumah panggung.

pengembangan Bau-Bau ke arah selatan kota sehingga menyebabkan banyak perkantoran pemerintah yang dibangun pada dua kelurahan ini.⁶⁹ Kebanyakan warga luar yang berumah di Katobengke berasal dari Wakatobi dan pendatang dari Bugis-Makassar. Mereka terkonsentrasi di lingkungan Rumah Tumbu, yang terletak di Katobengke. Sejauh ini, belum ada laporan tentang konflik antara mereka yang bertempat tinggal di kawasan rumah tumbu, dengan warga asli Katobengke. Sejauh ini, mereka hidup rukun-rukun saja.

Selain di Kelurahan Lipu dan Kelurahan Katobengke, subyek penelitian ini juga mendiami Kelurahan Waborobo. Kelurahan Waborobo ini berjarak sekitar lima kilometer dari kelurahan Katobengke dan Lipu. Daerah ini cenderung masih sepi dan sangat berbeda dengan kelurahan Katobengke dan Lipu yang sudah masuk daerah perkotaan yang cukup ramai untuk ukuran Kota Bau-Bau. Berdasarkan observasi lapangan, dari beberapa lingkungan yang ada, hanya satu lingkungan yang didiami khusus oleh mereka yaitu lingkungan Labuantae. Penduduk Waborobo lainnya adalah orang Wolio.

Di ketiga kelurahan yang didiami oleh orang Katobengke tersebut, semuanya masuk dalam wilayah Kecamatan Betoambari Kota Bau-Bau. Rincian luas wilayahnya sebagai berikut: Kelurahan Katobengke dengan luas 1,42 km², dengan batas-batas wilayah sebelah utara dengan Selat Buton, sebelah selatan dengan Kelurahan Lipu, sebelah barat dengan Kelurahan Sulaa, dan sebelah timur dengan Kelurahan Tangadapada Kecamatan Murhum. Kemudian Kelurahan Lipu dengan luas 4,5 km², dengan batas-batas wilayah sebelah utara dengan Kelurahan Katobengke, sebelah selatan dengan Kelurahan Waborobo, sebelah timur dengan Kelurahan Tangadapada Kecamatan Murhum, dan sebelah barat dengan Kelurahan Sulaa. Sedangkan Kelurahan Waborobo dengan luas 4,96 km², dengan batas-batas wilayah sebelah utara dengan Kelurahan Badiia Kecamatan Murhum dan Kelurahan Lipu, sebelah selatan dengan Desa Lawela Kecamatan Batauga Kabupaten Buton, sebelah barat dengan Kelurahan Lipu, dan sebelah timur dengan Sungai Bau-Bau.

⁶⁹ Kelurahan Katobengke dan Kelurahan Lipu (daerah yang merupakan kantong pemukiman orang Katobengke) termasuk dalam kawasan yang akan dikembangkan. Di wilayah ini telah dibangun banyak kantor, termasuk kantor Walikota Bau-Bau di Palagimata, Kelurahan Lipu lokasi pemukiman Orang Katobengke.

3.2 Kondisi Tanah, Tanaman, dan Iklim

SECARA geologi, tanah adalah merupakan hal-hal merupakan bahan lapukan dari batuan induk, karena batuan induk dari tanah di lokasi penelitian ini adalah merupakan batuan kapur (karts) maka tanahnya pun banyak mengandung kapur dan kurang subur di tambah dengan curah hujan yang cukup rendah dan hanya mencapai 500 mm – 700 mm/tahun. Hujan banyak terjadi hanya pada bulan desember sampai dengan bulan maret.

Sebenarnya jika dilihat lebih teliti, tanah dalam artian sebagai hasil pelapukan batuan induk, sangatlah sedikit sekali. Lahan di Pulau Buton yang merupakan lokasi penelitian ini lebih didominasi oleh batuan kapur yang cukup resisten/ kompak. Lapisan tanah --*kalau toh masih bisa ditemukan*—terlihat hanya beberapa centimeter saja. Tanah itu hanya terdapat pada sela-sela batuan yang masih keras. Kurangnya lapisan tanah ini diduga diakibatkan oleh kurang efektifnya tenaga eksogen dalam pelapukan batuan induk, yang mungkin disebabkan oleh kurangnya curah hujan. Jika di tempat lain di nusantara ini kita mengenal tanah yang berbatu, dalam artian tanah lebih dominan, maka pada lokasi penelitian ini nampak sebaliknya, batu yang bertanah, artinya batu yang lebih dominan dibanding lapukan yang gembur. Hal itu bisa dilihat pada gambar di bawah ini.



Gambar 14. Kondisi Tanah yang tandus yang disebut masyarakat sebagai batu bertanah di Pemukiman Orang Katobengke

Kondisi tanah yang tandus ini menyebabkan di kawasan ini tidak pernah nampak areal persawahan. Selama penelitian ini berlangsung, saya tidak pernah melihat areal persawahan di Katobengke. Data statistik menunjukkan bahwa tidak terdapat areal sawah di kawasan ini, kecuali jenis ladang dan hanya mengharapkan hujan yang kurang sebagai sarana pengairannya. Selama sekian generasi, orang Katobengke dan masyarakat Buton lainnya tidak terbiasa mengkonsumsi beras. Beras mulai menjadi makanan pokok nanti sejak tahun 1970-an, itu pun masyarakat kertap melakukan diversifikasi bahan makanan lain seperti jagung, ubi kayu, ataupun ubi jalar.

Penduduk mengoptimalkan tanah sebagai areal perkebunan seluas seluas 511 hektar, dan perladangan (huma) seluas 91 hektar (BPS Kota Bau-Bau 2008). Dengan curah hujan yang sangat rendah yaitu sekitar 1.723 mm per tahun, hanya beberapa jenis tanaman yang bisa tumbuh di tanah tersebut, di antaranya adalah jagung, ubi kayu, ubi jalar, serta kacang tanah. Orang Katobengke di Kecamatan Betoambari masih berprofesi sebagai peladang, menyiasati sistem penanaman hanya pada saat tertentu ketika curah hujan sedang meninggi yaitu di bulan desember hingga bulan maret.

Ketika saya menyaksikan perkebunan itu, saya tercengang karena tanaman bisa tumbuh di sela-sela batuan. Menurut seorang informan Wa Ma'i, meskipun tandus, tanah tersebut masih bisa ditanami dengan sejumlah tanaman. Banyak anggota masyarakat Katobengke yang menggantungkan hidupnya di tanah tersebut. Mereka tetap saja membuka lahan dan menanam dengan jenis tanaman tertentu seperti jagung atau jambu mente. Jenis tanaman seperti jagung, hanya ditanami pada musim hujan saja, namun tanaman seperti jambu mente adalah jenis tanaman menahun yang tetap hidup, meskipun pasokan airnya sangat terbatas.

Jika dilihat dari total produksi bahan makanan, maka ubi kayu adalah tanaman yang paling banyak memberikan hasil kepada penduduk, yaitu sekitar 1.003 ton per tahun, kemudian ubi jalar 180 ton, jagung 316 ton per tahun (BPS 2008). Selain itu, sejumlah buah-buahan juga menjadi komoditi yang menguntungkan sektor perekonomian. Di antaranya adalah jambu mente dengan

produksi 20,6 kuintal per tahun, pisang 26,7 kuintal per tahun, serta mangga 29 kuintal per tahun (BPS 2008).

Tabel 5. Data Pangan dan Buah-Buahan di Kecamatan Betoambari

| Produksi Bahan Makanan (Kuintal) | | Produksi Buah-Buahan (Kuintal) | |
|----------------------------------|-------|--------------------------------|-------|
| Padi Sawah | - | Alpokot | 10,00 |
| Padi Ladang | 72 | Mangga | 29,47 |
| Jagung | 316 | Rambutan | - |
| Ubi Kayu | 1.003 | Langsat | - |
| Ubi Jalar | 180 | Jeruk | 20 |
| Kacang Tanah | 12 | Jambu Biji | 10,67 |
| | | Jambu Air | 25,33 |
| | | Pepaya | 13,33 |
| | | Pisang | 26,67 |
| | | Nenas | 7,80 |
| | | Nangka | 13,33 |
| | | Sawo | 1 |
| | | Sukun | 30 |
| | | Sirsak | 15 |

Sumber : *Bau-Bau Dalam Angka, 2008*

Beberapa jenis tanaman merupakan jenis tanaman endemik yang hanya terdapat di Buton. Tanaman ini menjadi sumber penghasilan warga serta diolah menjadi bahan makanan. Musrif (2008) mencatat sejumlah tanaman yang merupakan endemik, di antaranya adalah: *ubi kayu La Baali*. Tanaman ini merupakan ubi kayu yang unik baik ditinjau dari segi kebahasaan maupun dari komposisi kimianya. Dari segi bahasa, *La Baali* bila diartikan dalam bahasa Indonesia berarti; laki-laki, musuh, lawan, atau tantangan. Musrif menduga kata ini menunjukkan bagaimana nenek moyang Buton menjadikan tanah sebagai tantangan yang harus ditaklukan. Ubi kayu seolah menjawab tantangan bagaimana mengubah musuh menjadi sahabat atau kawan. Seolah tanah yang tandus itu bisa ditaklukan hingga menjadi sahabat. Sehingga akhirnya ubi kayu tersebut dapat dikonsumsi yang pada akhirnya sebagai sumber tenaga. Ubi kayu *La Baali* merupakan varietas ubi kayu lokal yang hampir tidak dimiliki oleh daerah lain di Indonesia.

Sebagaimana masyarakat Buton lainnya, orang Katobengke mengolah ubi kayu ini menjadi “*Wikau Maombo*”, jenis makanan yang tidak pernah ditemukan di daerah lain di Indonesia. *Wikau Maombo* selanjutnya menjadi bahan baku pembuatan pangan lokal yaitu *kaopi*, sejenis tepung ubi. *Kaopi* adalah bahan utama untuk membuat salah satu makanan pokok yaitu *kasoami*. *Kaopi* juga bisa digunakan untuk membuat kue-kue seperti *tuli-tuli*, *taripa*, dan *epu-epu*.



Gambar 15. *Kaopi* yang dijual di Pasar Bau-Bau

Kasoami adalah salah satu makanan pokok yang dikonsumsi di semua wilayah eks Kesultanan Buton, termasuk Muna, Buton Utara, Bau-Bau, Buton, hingga Kabupaten Wakatobi. Hingga saat ini, *kasoami* masih tetap bertahan sebagai salah satu makanan pokok selain beras. Selama penelitian ini, saya masih sering menemukan *kasoami* dijual di pasar-pasar di Bau-Bau, maupun di daerah lainnya. Bahkan, beberapa perempuan Katobengke yang menjual keliling, masih banyak yang menjajakan *kasoami*. Kadang-kadang, mereka mengkombinasikan *kasoami* dengan jenis kacang merah (*lawue*) untuk memberikan cita rasa yang berbeda. Hingga kini *kasoami* masih diproduksi dengan cara tradisional yaitu dikukus dengan menggunakan gerabah⁷⁰, yang diproduksi orang-orang Katobengke sendiri.

Tanaman endemik lainnya adalah *batari* (injelay). *Batari* merupakan suatu tanaman khas yang terdapat di Pulau Buton umumnya dan tidak terdapat di daerah

⁷⁰ Periuk yang diolah dari hasil pembakaran tanah liat. Bentuknya seperti bejana dan pembuatannya dengan cara dibakar seperti halnya pembakaran batu bata.

lain di Indonesia. Tanaman ini mempunyai prospek sebagai bahan baku alternatif dalam pembuatan gula pasir. Hal ini didasarkan bahwa *batari* (nama lokal) mempunyai kandungan gula/sukrosa yang cukup signifikan dan sejauh ini belum ada informasi ilmiah mengenai kandungan sukrosa yang terdapat dalam tanaman ini. Tanaman ini mempunyai keunikan yaitu biasanya masyarakat menanam bibit *batari* bersamaan dengan musim tanam bibit jagung. Pola tanam yang demikian sejauh ini belum diteliti mengenai korelasinya antara tanam *batari* dengan dengan tanaman jagung.

Tanaman lain yang juga endemik dan banyak ditanami warga Katobengke adalah jambu mente. Karakteristik tanah yang ada di Kota Bau-Bau adalah sebagian besar berupa lahan kering dan tandus. Alternatif penggunaan lahan kering adalah untuk perkebunan dengan teknik konservasi tanah dan air sebagai komponen pokok sistem pengelolaannya. Tanaman jambu mete merupakan salah satu tanaman yang mempunyai nilai ekonomi yang cukup tinggi. Tanaman ini mempunyai keunggulan-keunggulan di mana hampir semua bagian tanaman dapat dimanfaatkan yang secara tidak langsung memberikan dampak terhadap perbaikan penghasilan petani.

Hal yang menarik adalah dalam melaksanakan kegiatan bercocok tanam ini, masyarakat melalui tahapan-tahapan ritual. Hal pertama yang mereka kerjakan adalah melaksanakan upacara pembukaan lahan. Dalam tahapan ini, yang menetapkan adalah seseorang yang ditokohkan oleh masyarakat dengan cara menentukan hari yang baik. Biasanya dalam menetapkan hari upacara pembukaan lahan ini berdasarkan kalender masehi dan di laksanakan pada awal/pertengahan musim kemarau .

Masyarakat Buton hampir semua desa dan kecamatan memiliki upacara adat tradisional yang unik. Begitu pula pada pelaksanaan upacara sebelum menanam. Semuanya dilakukan secara serentak. Bilamana tanaman yang mereka tanam tadi sudah membuah hasil maka tahapan berikutnya adalah upacara pasca panen. Ini merupakan tahapan puncak dan di laksanakan secara besar-besaran. Hal ini biasa disebut “Bongkaana Tao.” Dalam acara ini, masyarakat bersuka cita atau bergembira karena mereka berhasil menikmati hasil jerih payah selama satu

musim tanam. Upacara *bongkaana tao* ini tidak cuma dilakukan para peladang saja, namun dilakukan oleh para nelayan.

3.3 Keadaan Penduduk

BERDASARKAN data profil masing-masing kelurahan lokasi pemukiman orang Katobengke, saat ini mereka berjumlah sekitar 11.315 jiwa, dengan rincian penduduk yang bermukim di Kelurahan Katobengke sebanyak 6.206 jiwa; Kelurahan Lipu sebanyak 4.064 jiwa; sedangkan yang bermukim di Kelurahan Waborobo hanya pada Lingkungan Labuantae sebanyak 1045 jiwa. Khusus di wilayah Kelurahan Katobengke, menurut penuturan Lurah Katobengke sekitar 15% dari jumlah penduduk dikelurahannya merupakan pendatang dari Suku Bugis-Makassar dan Kepulauan Wakatobi.

Setiap berkunjung ke kawasan perkampungan orang Katobengke, saya selalu menemukan keramahan di situ. Walaupun ada sebersit kekhawatiran yang dipicu berbagai prasangka warga Bau-Bau terhadap orang Katobengke, namun saya selalu berusaha bersikap tenang ketika menemui sejumlah informan dan berada di kantong-kantong pemukiman orang Katobengke.

Di sini, rumah berjajar rapi dan menghadap ke jalan aspal yang mulus dan menjadi jalan utama kota. Di depan rumah, saya selalu menyaksikan balai-balai yang terbuat dari bambu, tempat duduk-duduk banyak anggota masyarakat dari beragam usia. Balai-balai bambu itu, dalam bahasa Katobengke dan Wolio disebut *gode-gode*. Di berbagai tempat di Bau-Bau, *gode-gode* ini banyak ditemukan sebagai tempat berkumpul sesama pemuda. Namun *gode-gode* yang terdapat di Katobengke, terbilang unik sebab yang berkumpul di situ terdapat beragam usia dari anak-anak hingga yang berusia tua. Dalam amatan saya, hingga kini orang Katobengke masih memelihara garis kekerabatan sehingga suara orang tua masih didengar.



Gambar 16. Pakaian tradisional Perempuan Katobengke

Selama beberapa kali menemui informan, saya bisa mengamati bagaimana keseharian orang Katobengke. Di siang hari, rata-rata semuanya mengerjakan aktivitas tertentu. Jika di beberapa tempat di nusantara, laki-laki yang lebih banyak bekerja dan perempuan hanya kebanyakan berada di dalam rumah, maka di Katobengke, tidaklah demikian. Di sini, baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki peran yang sama di dunia kerja. Baik pekerjaan mencari nafkah, maupun di dalam rumah, sama-sama dilakoni baik perempuan maupun laki-laki. Masing-masing punya pekerjaan berbeda, namun sama-sama bercorak subsisten yaitu sekedar cukup buat kehidupan sehari-hari.

Jika melintas di pemukiman mereka di pagi buta, maka kita bisa melihat bagaimana kesibukan serta aktivitas mereka sudah dimulai sejak subuh. Mereka sudah bangun tidur dan bergegas menuju tempatnya mencari nafkah. Bagi lelaki dan perempuan yang pekerjaannya di ladang, maka pagi hari adalah saat bagi mereka menyiapkan peralatan kemudian berangkat ke ladang.

Informan Wa Ma'i menuturkan, sejak subuh ia sudah bangun tidur, kemudian bergegas menuju Pasar Wameo. Sepanjang perjalanan ke sana, perempuan tua yang berprofesi sebagai penjual ikan keliling ini sudah berjalan kaki bersama sejumlah ibu-ibu penjual ikan lainnya. Setiba di Pasar Wameo,

mereka lalu menunggu perahu di pinggiran laut. Ketika beberapa *koli-koli*⁷¹ datang, mereka lalu melongok ke situ dan memperhatikan ikan yang ditawarkan. Ketika harga yang ditawarkan cocok, maka selanjutnya mereka lalu membeli dan menyimpan ikan itu pada loyang yang mereka siapkan, kemudian berjalan ke kawasan-kawasan tempat mereka mulai menjual ikan.

Menurut Wa Ma'i, sebelum menjual ikan, profesi sebelumnya adalah sebagai peladang. Akan tetapi sejak tanahnya dijual, ia sudah tidak lagi berladang. Selanjutnya, ia dan suaminya La Adi banting setir ke profesi lain. Jika Wa Ma'i memilih berdagang, maka La Adi memilih menjadi tukang batu. Dan di sore hari, mereka kembali berkumpul sebagai keluarga.

Saat melintas di perkampungan ini di sore hari, terlihat banyak warga yang juga pulang dari aktivis di ladang. Terkadang, mereka nampak membawa kayu bakar untuk digunakan sehari-hari di rumah, maupun untuk didagangkan. Menurut informasi, terkadang ada pula warga yang memilih tinggal di rumah kebun untuk jangka waktu tertentu, namun kebanyakan justru pulang ke rumah. Saya sempat memotret beberapa warga yang pulang dari kebun, sebagaimana nampak pada gambar berikut:



Gambar 17. Perempuan Katobengke yang baru saja kembali dari kebun. Mereka membawa kayu bakar untuk keperluan di rumah dan untuk dijual

Pengamatan di lapangan menunjukkan bahwa warga yang memilih bekerja sektor perladangan masih cukup dominan di kalangan orang Katobengke. Di luar itu, pekerjaan yang banyak dilakoni oleh laki-laki adalah pemanjat pohon, tukang

⁷¹ Sejenis perahu kecil yang biasanya hanya didayung oleh satu atau dua orang.

batu, tukang kayu, dan tukang gali sumur. Bagi kaum perempuan, selain membuat gerabah, juga menjadi penjual keliling, sebagaimana yang dilakoni oleh Wa Ma'i. Nampaknya, posisi orang Katobengke yang lebih memilih untuk mengerjakan pekerjaan kasar di Bau-Bau, menyebabkan posisi mereka dianggap marginal di masyarakat Buton lainnya.

Pekerjaan lain yang selama ini identik dengan orang Katobengke adalah pembuat gerabah. Gerabah ini digunakan untuk berbagai fungsi seperti periuk (*poluka*), atau kualii (*kawali*). Hingga kini, pembuatan gerabah di Kabupaten Buton pada umumnya berasal dari mereka, dan tidak dilakukan oleh suku bangsa lainnya. Aktivitas pembuatan gerabah hanya dilakukan oleh wanita, mulai dari pengambilan material yang berfungsi sebagai bahan pembuatan gerabah, proses selanjutnya adalah pembakaran, kemudian distribusi ke pasar.



Gambar 18. Aneka gerabah yang dibuat perempuan Katobengke untuk didistribusikan ke pasar

Laki-laki tidak boleh turut campur dalam kegiatan ini, khususnya pada tahapan pembuatan. Pembuatan gerabah ini hanya dilakukan pada musim kemarau. Artinya, pada musim hujan para perempuan Katobengke bisa

mengerjakan hal-hal lainnya. Proses pembuatan gerabah ini dilakukan dengan teknologi yang sederhana. Mereka hanya mempergunakan alat berupa batu yang permukaannya licin yang besarnya kira-kira sebesar kepalan tangan orang dewasa di tambah dengan sebilah bantu yang cara pembuatannya memukul-mukul lempung yang dibentuk dengan landasan batu yang permukaannya licin tadi.

Hingga kini, pembuatan gerabah ini masih tetap dilakukan, meskipun tidak sebanyak dulu lagi. Beberapa informan menuturkan bahwa saat ini produksi gerabah kian terbatas disebabkan hadirnya berbagai jenis periuk yang terbuat dari logam maupun bahan lain yang lebih laris di pasaran. Beberapa orang Katobengke khawatir produksi gerabah kian menyusut, bahkan menghilang sebab pekerjaannya adalah perempuan yang sudah berusia lanjut. “*Sudah jarang sekali gadis-gadis yang tertarik untuk ikut bikin poluka,*” kata seorang informan. Namun, faktor yang diduga juga berperan kuat pada kurangnya perajin gerabah ini adalah dirampasnya tanah adat yang dimiliki orang Katobengke untuk mengambil tanah liat, kemudian diolah menjadi gerabah. Di atas tanah ulayat tersebut, kini berdiri sebuah stasiun pengisian bensin yang dimiliki seorang pengusaha kakap di Bau-Bau.

Pada saat penelitian ini ditulis, beberapa perajin gerabah mengaku pernah dikirim oleh sebuah lembaga organisasi non pemerintah (ornop) ke beberapa daerah seperti Nusa Tenggara Barat (NTB), Yogyakarta, dan Jawa Tengah (Jateng). Mereka dilatih menghiasi gerabah agar lebih enak dipandang mata sehingga memiliki nilai jual yang lebih dan nantinya bisa memberikan pemasukan bagi orang Katobengke.

Selain gerabah, ada pula kerajinan lain yang identik dengan orang Katobengke yaitu baki. Dulunya, baki merupakan wadah bagi mereka untuk mengangkut hasil pertanian atau barang dagangan. Seiring dengan kemajuan, fungsi baki ini perlahan tergantikan oleh peran loyang yang terbuat dari plastik. Kini, *baki* khas Katobengke, sudah jarang sekali ditemukan.



Gambar 19 . Baki khas yang dibuat oleh orang Katobengke

Jika diamati dengan data statistik, laju pertumbuhan penduduk Kota Bau-Bau secara umum dari tahun 2003 sampai dengan tahun 2005 adalah sebesar 10,90%. Sedangkan laju pertumbuhan penduduk untuk Kecamatan Betoambari adalah 9,30%. Kondisi laju pertumbuhan yang cukup signifikan tersebut secara tidak langsung berpengaruh terhadap tumbuhnya bangunan-bangunan baru yang secara tidak langsung menggeser fungsi lahan yang selama ini dijadikan sebagai mata pencaharian dan sumber bahan pangan bagi penduduk. Beralih fungsinya lahan perladangan yang diusahakan penduduk selama ini berdampak langsung terhadap perubahan pola struktur pekerjaan penduduk dari sektor pertanian ke sektor jasa dan non jasa. Inilah sebab mengapa terjadi pergeseran pola struktur pekerjaan masyarakat Katobengke, dari sektor pertanian/pengrajin gerabah ke sektor perdagangan dan jasa khususnya kaum perempuan.

3.4 Agama dan Kepercayaan

AGAMA yang dianut orang Katobengke adalah Islam seperti halnya agama yang dianut oleh masyarakat Buton sejak masa kesultanan. Namun, hingga kini masih bisa disaksikan adanya pengaruh tradisi Hindu serta animisme yang kuat dan masih dilaksanakan oleh masyarakat Katobengke.

Seperti masyarakat Buton lainnya, dalam tradisi orang Katobengke masih bisa ditemukan kata-kata teguran yang dilontarkan oleh orang tua ketika memarahi anak-anaknya dengan perkataan *aala mpuu katauna barahmana* artinya menganut faham Brahmana. Kata-kata teguran ini digunakan pada waktu-waktu seorang anak agama Islam, misalnya menduakan tuhan, masih ada lagi yang lebih berkuasa selain dari pada Tuhan. Ucapan ini bisa dijadikan sebagai patokan bahwa dulunya sempat masuk paham brahma dan Hindu.⁷²

Tradisi animisme yang kuat itu, masih bisa disaksikan dalam sejumlah ritual. Zahari (1977) mencatat terdapat sejumlah tradisi pra-Islam yang masih bertahan di Buton yaitu:

1. Adanya kepercayaan bahwa nyawa atau roh manusia tidak mati tetapi hanya berpindah dari badan yang satu ke badan yang lain, sehingga karena itu kata roh menurut bahasa setempat disebut *lipa* atau pergi. Kepercayaan yang bisa dikategorikan sebagai reinkarnasi ini masih bisa didapati di masyarakat. Biasanya, ini terkait dengan upacara yang digelar terkait kematian seorang anggota keluarga (*pebahoana momatena*), yang dilaksanakan sesudah lepas tujuh malamnya kematian. Dalam upacara ini, semua anggota keluarga yang ditimpa kematian harus dimandikan oleh orang tua dan dilaksanakan di kali karena airnya mengalir. Maksud dan tujuan ritual ini adalah untuk membersihkan roh yang diyakini bakal lahir kembali. Hal yang diharapkan dalam ritual ini adalah segala yang baik bagi orang yang meninggal akan tetap bertahan, dan segala yang buruk akan dibawa pergi oleh orang yang meninggal tersebut.

⁷² Tidak dapat dipungkiri, Hindu masuk ke Buton bisa dikaitkan dengan penguasaan Buton oleh kerajaan Majapahit, serta hadirnya putra Raja Majapahit yaitu Sibatara di Buton. Sibatara kemudian menikahi Wa Kaa Kaa dan diperkirakan kedatangannya adalah sebagai ponggawa yang mewakili kerajaannya untuk memungut upeti dari kerajaan Buton.

2. Percaya pada patung-patung atau batu yang keramat.

Hingga kini, kepercayaan terhadap sejumlah batu yang mengandung makna magis masih bertahan di masyarakat Katobengke. Mereka meyakini sejumlah nisan dan kuburan tertentu bersifat keramat sehingga ada jenis ritual tertentu yang diadakan di situ. Sejumlah makam keramat seperti kuburan Betoambari atau kuburan Parabela Mancuana, masih bisa ditemukan di masyarakat ini.

3. Adanya kepercayaan bahwa pohon beringin menjadi tempat bersemayam makhluk gaib. Di masyarakat Katobengke terdapat kepercayaan seperti ini. Beberapa informan sempat mengisahkan bagaimana pohon beringin yang terletak di dekat kantor Camat Betoambari dikeramatkan karena dianggap ada makhluk halus. Apalagi karena di bawah pohon itu terdapat sumur yang sejak dulu airnya tidak pernah kering. Masyarakat memelihara keyakinan bahwa ketika pohon beringin itu ditebang, maka sumur di bawahnya akan mengering.⁷³ Makanya, hingga kini, sejumlah pohon beringin masih berdiri kukuh di Katobengke. Masyarakat berusaha untuk tidak menebangnya. Jika terpaksa harus ditebang, maka itu harus diawali dengan ritual-ritual menolak bala sebagai tanda permintaan izin kepada sang makhluk halus agar tidak mengganggu mereka. Dalam bahasa Wolio, kepercayaan pada beringin dan adanya makhluk halus yang bisa mematikan dan menghidupkan manusia ini disebut *wuraha*.
4. Adanya upacara-upacara adat kebiasaan berhala antara lain yang masih dijumpai dalam masyarakat Buton, apalagi dipedalaman adalah: (1) *Pakandeana jini* maksudnya membari makan jin, ini dilaksanakan pada waktu ada kesusahan dalam keluarga bersangkutan seperti ada anak yang sakit terus-menerus, walaupun telah diobati hanya berhenti sebentar (*soala dawuna*, kata mereka orang Wolio) lalu kembali lagi atau tiba-tiba ada yang diserang suatu penyakit mendadak seperti muntah, pusing kepala dan sebagainya. (2) *Pakandeana kiwalu* maksudnya membari makan tikar; meletakkan serba makanan di atas tikar pada loteng rumah atau kamar tidur

⁷³ Kepercayaan ini justru arif secara ekologis sebab bisa menjaga keseimbangan alam.

suami-isteri dan ini dikerjakan kalau misalnya suami-isteri sudah lama kawin tetapi belum juga mendapatkan anak, atau karena rezeki suami-isteri kurang sehingga tidak mencukupi kehidupan rumah tangga walaupun juga telah berusaha dengan sekuatnya, atau karena rumah tangga (suami-isteri) tidak tenteram dalam arti sering bertengkar atau ada keributan dalam keluarga. (3) *Pakande wurako* maksudnya memberi makan kepada makhluk pemaarah, seperti misalnya mimpi dipukul orang sehingga jatuh sakit; biasanya terjadi seperti tersebut pada badan nampak bekasnya yang kebiru-biruan bagaikan bekas pukulan orang dan kalau melihat yang demikian orang tua berkata *akandea wurako* artinya “dimakan oleh makhluk jahat”. Pada umumnya menurut tanggapan dan kepercayaan hal seperti ini berasal dari sesama manusia yang sakit hati (*katauna makhaluku rangana*). (4) *Dole-dole*, suatu upacara terhadap anak yang kudis-kudisan tidak mau sembuh, atau untuk mencegahnya, diadakan upacara *dole-dole* dan sang anak diletakan diatas nyiru yang dialas dengan daun pisang yang diminyaki, kemudian si anak digulingkan diatasnya sehingga seluruh badan anak itu berminyak. (5). *Syara Wajo, Syara Liabuku, Syara Ipa* dan masih banyak lagi merupakan suatu adat kebiasaan yang sudah tradisional dari masyarakat Buton, yang disana sini masih nampak sekarang.

3.5 Ritual dan Organisasi Sosial

HINGGA kini, masyarakat Katobengke masih mempertahankan sejumlah ritual adat yang sudah berlangsung lama. Ritual itu selain memiliki fungsi spiritual, juga memiliki makna sosial yaitu mempertahankan jaringan sosial yang ada di masyarakat. Pengamatan saya pada beberapa ritual di masyarakat ini menunjukkan bahwa hampir semua ritual selalu dihadiri dan melibatkan banyak orang. Saya mencatat sejumlah ritual yang masih bertahan di masyarakat tersebut, sebagai berikut:

3.5.1 Upacara T tuturangi Lipu Morikana

UPACARA T tuturangi Lipu Morikana ini dipimpin langsung oleh Parabela sebagai pemimpin adat dalam wilayah Katobengke.⁷⁴ Upacara ini masih tetap dilaksanakan hingga ini. Sebelum acara ini berlangsung maka sebelumnya seorang anggota masyarakat yang disebut *mbelina ruru* berjalan keliling kampung untuk mengumpulkan sumbangan dari seluruh anggota masyarakat. Sumbangan itu dikumpulkan di rumah penduduk berupa: delapan jagung, delapan buah ubi kayu, ataupun secangkir beras. Sumbangan tersebut lalu dimasukkan dalam sebuah keranjang dan kemudian dipikul. Empat hari kemudian, hasil dari Mbelina Ruru terkumpul di rumah Parabela, maka diadakan musyawarah untuk menjual sebagian dari hasil yang diperoleh. Uang hasil penjualan sumbangan tersebut kemudian dibelikan bahan lain yang merupakan bahan kelengkapan lainnya dari upacara.

Setelah semua persiapan ini lengkap, masyarakat secara gotong royong membersihkan jalan menuju ke Lipu Morikana serta daerah sekitar makam leluhur mereka yaitu Parabela Mancuna.⁷⁵ Selanjutnya pada hari yang telah disepakati, berangkatlah mereka menuju Lipu Morikana. Tempat yang dituju terletak sekitar 3 km dari kampung mereka saat ini dan melewati jalan setapak yang mendaki dan cukup terjal. Saat tiba di daerah tersebut, semua *rewu-rewu* (barang pusaka) parabela dikeluarkan, kemudian dijemur di dekat makam Parabela Mancuna. Setelah itu, parabela melakukan *batata*⁷⁶ yaitu semacam permintaan-permintaan kepada arwah para leluhur mereka.

Dalam acara ini semua perangkat parabela dan wati serta imam dan khatibnya juga hadir lengkap dengan pakaian kebesaran masing-masing. Acara yang dipimpin langsung oleh parabela ini berlangsung dengan tertib dan penuh khidmat. Pada saat upacara berlangsung mereka juga memohon kepada leluhur

⁷⁴ Dalam struktur kepemimpinan tradisional orang Katobengke, parabela adalah pucuk pimpinan yang tugasnya mengepalai segala ritual di masyarakat.

⁷⁵ Parabela Mancuna diyakini sebagai salah satu nenek moyang orang Katobengke yang datang bersamaan dengan mia patamiana, atau empat orang dari Johor yang disebut-sebut sebagai pendiri Kerajaan Buton. Penjelasan tentang Parabela Mancuna akan dibahas secara spesifik pada bab lainnya.

⁷⁶ Kadang-kadang, *batata* diterjemahkan sebagai mantra atau permintaan kepada roh halus agar melancarkan niat yang akan segera dilaksanakan. Hingga kini, *batata* masih dipertahankan. Ketika saya hendak melanjutkan sekolah ke Makassar, nenek saya sempat memanggil saya untuk sama-sama membacakan *batata*.

mereka untuk menjaga keamanan dan ketertiban kampungnya dan melimpahkan rezki berupa panen dari apa yang mereka tanam. Untuk mengetahui keadaan kampung dan rezeki mereka di tahun depan, maka ayam yang mereka bawa dari kampung tadi dipotong dengan mantra-mantra tertentu.

Jika ayam itu mati tergeletak dengan kepala menghadap ke gunung, maka dapat diramalkan bahwa hasil kebun mereka cukup baik pada musim tanam tersebut. Sebaliknya jika kepala ayam itu tersebut menghadap kelaut, maka yang akan banyak memperoleh hasil adalah para nelayan. Tetapi jika kepala ayam itu mengharap ke arah kampung, maka mereka harus berhati-hati karena ini bermakna akan ada sesuatu bencana yang akan menimpa kampung mereka.

Pada acara tersebut dapat juga diadakan pemilihan dan pelantikan parabela. Siapa pun yang dipilih menjadi parabela pada saat itu biasanya tidak dapat menolak. Mereka sangat meyakini bahwa jika mereka menolak untuk menerima tanggung jawab yang diberikan maka orang yang menolak tersebut tidak akan berumur panjang.

Upacara Tutturangina Lipu Morikana ini berlangsung dua kali setahun, yaitu ketika semua warga telah selesai menanam dan ketika mereka akan memanen hasil kebun mereka (jagung dan ubi kayu).

Hal yang dapat diamati dari pelaksanaan upacara ini adalah masih adanya kepercayaan terhadap roh-roh leluhur untuk memberikan rezeki dan perlindungan dari berbagai bahaya yang dapat menimpa mereka. Juga bisa dilihat bahwa parabela adalah pimpinan ritual dan sebagai sosok perwakilan leluhur. Pada upacara ini juga terlihat adanya sifat gotong royong yang merupakan cermin dari solidaritas untuk menanggung segala biaya pelaksanaan ritual tersebut.

3.5.2 Upacara Tutturangina Kalampa

RITUAL ini sudah tidak dilaksanakan lagi oleh masyarakat Katobengke. Menurut beberapa informan, penyebab utama tidak dilaksanakan ritual ini karena lokasi tanah tempat pelaksanaan upacara telah dijual oleh orang Katobengke untuk keperluan biaya pendidikan anaknya. Ketika saya mengunjungi lokasi tersebut, saat ini altar batu yang konon sebesar meja telah tertimbun dan di atasnya telah berdiri sebuah gudang ikan milik PT Bonecom sekitar tahun 1990-an. Menurut

informasi dari Imam Katobengke, upacara tuturangina Kalampa, seharusnya dilaksanakan sebelum upacara tuturangina Lipu Morikana.

Pada acara ini dibawa pula berbagai bahan-bahan seperti: kapur, sirih, rokok, enau, pisang, ikan, *tolowe* (piring yang berasal dari buah sejenis buah maja) dan *kauwa bulu* (tempurung kelapa yang telah dihaluskan hingga mengkilat dan difungsikan sebagai gelas). Upacara ini juga dipimpin oleh parabela, dan pada saat upacara mereka berdoa di Kalampa yang terletak di tepi pantai tersebut yang kemudian diakhiri dengan makan bersama. Namun, yang menarik pada upacara ini adalah bahwa pada saat berlangsung semua pelaksana upacara dalam keadaan membisu. Setiap orang yang membawakan berbagai peran menjalankan tugasnya masing-masing secara otomatis tanpa ada keluar perintah ataupun sepatah kata pun. Menurut informan saya, menyatakan bahwa fungsi utama pelaksanaan upacara adalah ini adalah untuk memanjatkan doa agar mereka diberi rezeki oleh yang menguasai alam ini khususnya rezeki dari laut.

Para ritual ini nampaknya ditujukan kepada penguasa lautan (dewa laut) untuk memberi mereka rezeki pada mereka yang hidup sebagai nelayan. Adanya kepercayaan tentang pamali jika dua *matana kariya* terjadi pada waktu yang bersamaan di Katobengke. Hal ini sangat tabu bagi masyarakat Katobengke karena salah satu acara tidak akan berlangsung dengan sukses. Menurut informan saya di Katobengke, pertimbangan utama karena setiap *matana kariya* berarti harus membangun panggung yang cukup besar yang disambung dengan bagian depan rumah yang melaksanakan acara tersebut. Oleh karena itu, proses pembangunan panggung (*kaompu*) di depan rumah membutuhkan tenaga dan bantuan orang lain dalam lingkungan masyarakat Katobengke.

Adanya kepercayaan ini membuat masyarakat yang membantu terpusat pada satu tempat, sehingga jumlahnya relatif banyak. Hal yang lebih penting pula bila terjadi dua acara *matana kariya* terjadi bersama maka dewan sara masyarakat Katobengke, serta masyarakat yang menghadiri upacara juga tidak terjadi konsentrasi yang dualisme. Oleh karena itu, pranata pamali yang dipahami orang Katobengke pada ritual ini fungsional untuk memperkuat atau mendukung integrasi sosial bagi masyarakat Katobengke.

3.5.3 Upacara Adat *Posuo*

SALAH satu ritual adat yang masih dipertahankan oleh masyarakat Buton dan orang Katobengke hingga saat ini adalah upacara ritual *life cycle* yang dikenal dengan istilah *posuo*. Ritual ini bermakna pingitan bagi seorang gadis sebagai pertanda bahwa gadis tersebut telah memasuki fase sebagai orang dewasa. Ritual ini sangatlah populer sebab dilalui oleh semua gadis sebagai siklus hidup yang telah memasuki usia dewasa dan siap dilamar oleh laki-laki sebagai seorang istri. Orang Katobengke akan mengeluarkan banyak uang untuk menggelar acara ini. Informan Parabela Laumba mengatakan, biaya untuk keseluruhan upacara ini sebanyak Rp 7.000.000,00 (tujuh juta rupiah) sampai Rp 8.000.000,00 (delapan juta rupiah), termasuk biaya penyewaan gong dan gendang serta biaya untuk para pemain, biaya makanan dan sebagainya. Biaya-biaya tersebut ditanggung diantara dua orang tua gadis. Seseorang yang menanggung biaya dan mengadakan upacara tersebut disebut dengan *kopuuno* dan orang yang tidak menanggung biaya dalam mengadakan upacara dinamakan *dekapacu*.

Upacara adat *posuo* bagi masyarakat Katobengke hingga kini masih tetap dipertahankan dan tetap dilaksanakan bagi gadis yang telah mendapat haid pertama dan akan menikah. Acara adat ini dibimbing oleh wanita yang lebih tua yang disebut *bisa* selama periode delapan hari adalah hanya dua kali memandikan.

Dalam acara *posuo* ini, akan dipentaskan tari katiba dan tari linda. Kedua tarian ini hanya ditarikan pada saat *posuo* sehingga tidak bisa disaksikan pada kesempatan lain. Selain sebagai ritual adat, *posuo* juga adalah pertanda bahwa seorang gadis sudah waktunya mencari jodoh. Artinya, selain aspek ritual, *posuo* juga mengandung aspek sosial yaitu sarana mencari jodoh.

Hingga saat ini, para remaja merasa wajib untuk melakukan acara ini. Sementara orang tuanya akan merasa malu ketika tidak mampu melaksanakan upacara pingitan ini. Dalam acara ini, wanita yang memasuki masa remaja ini akan dipingit selama delapan hari dan delapan malam. Dengan berbagai rangkaian acara adat yang cukup sakral, setiap malam terdengar bunyi gendang dan gong yang dipukul dengan irama lembut, pemukulan gendang dan gong ini baru berakhir pada pagi harinya. Demikian terus menerus selama delapan malam.

Namun sayangnya, saya sebagai peneliti tidak dapat mengikuti acara ini karena hanya boleh diikuti oleh kaum wanita. Proses ritual yang sempat saya ikuti hanyalah pada saat malam terakhir, mana gadis-gadis yang dipingit itu keluar dari biliknya dan menari (tari linda) diikuti oleh para gadis dan pemuda lainnya tak ketinggalan orang tua juga ikut menari, dan secara bergantian naik ke atas panggung. Pada keesokan harinya diadakan tarian mangaru yang dilakukan oleh kaum laki-laki.

Hal yang berbau pra islam nampak dari sesaji yang diberikan kepada mahluk halus sebelum mendirikan bangunan tambahan sebagai tempat pelaksanaan pesta pingitan tersebut. Bangunan tambahan ini sebagai tempat pelaksanaan acara di Katobengke disebut *kaompu* sedang ditempat lain disebut *galampa*. Adapun sesajian itu antara lain *koora* yakni sebuah *kaoko* yakni alas periuk yang terbuat dari rotan, sebuah kelapa tua yang masih lengkap dengan sabut dan sedikit tangkainya, jagung 18 buah dan seuntai benang kapas. Kelapa diletakkan diatas *kaoko* dan dikelilingi oleh jagung, sedang benang kapas tadi diletakkan diatas kelapa tersebut.

Kelapa tersebut melambangkan seorang anak manusia yang baru lahir, jagung melambangkan manusia membutuhkan makanan, seuntai benang menggambarkan plasenta dan manusia membutuhkan pakaian, sedangkan *kaoko* yang menahan kelapa agar tidak terguling melambangkan manusia senantiasa mempertahankan diri dalam kehidupannya dan tidak tergelincir dalam hal-hal yang tidak diinginkan.

Selanjutnya adalah pemberian sesaji kepada mahluk ciptaan Tuhan di dalam tanah berupa: empat gulung tembakau, setiap penjuru satu gulung, buah pinang juga sebanyak enam buah, gambir empat buah, dan siri empat lembar, dan empat gumpal kapur siri, masing-masing empat penjuru mata angin, sebutir telur ayam kampung yang masih mentah, nasi yang biasanya dari beras ladang secukupnya dan daun *libho* sebagai pembungkus. Bungkus sesaji kemudian dimasukkan ke dalam lubang tempat tiang bangunan tambahan dipancangkan.

Hal ini maksudkan agar mahluk Tuhan di dalam tanah mendapat bagian makanan dan ini mencerminkan pula sikap hormat menghormati antar sesama ciptaan Tuhan. Dengan demikian diharapkan semua kegiatan mereka yang akan

dilaksanakan tidak memperoleh gangguan dari makhluk-mahluk tersebut sebab sesajian tersebut juga bermakna sebagai permohonan izin kepada mahluk halus tempat didirikannya bangunan tempat acara tersebut. Pada acara *posuo* ini, parabela memegang peranan penting, karena ia yang akan menentukan kapan waktunya pelaksanaannya. Biasanya masyarakat Kotabengke melakukan acara *posuo* dilakukan saat musim kemarau tiba dan berakhir pada sat musim penghujan tiba. Pada saat musim kemarau tersebut banyak keluarga yang akan memingit anaknya. Olehnya itu pengaturan jadwal pingitan sangat diperlukan karena adanya kepercayaan tidak boleh ada dua *matana kariyaa* (puncak acara) dalam waktu yang bersamaan. Hal ini dimaklumi karena pada puncak acara biasanya seluruh orang kampung akan berada ditempat tersebut dan ikut merayakannya.



Gambar 20.
Gadis Katobengke Yang Menjalani Ritual *Posuo*
(Foto: Hiroko Yamaguchi)

Upacara adat *posuo* merupakan upacara lingkaran hidup pada masyarakat Katobengke. Seorang ahli Antropologi, Van Gennep (1960) telah mendukung struktur dasar dalam “upacara-upacara passage” ritual yang diadakan di berbagai titik pembentukan kehidupan manusia, dimana terdiri dari tiga periode yaitu periode pemisahan dari kehidupan biasa, periode perjalanan dan penyatuan kembali kedalam komunitas/masyarakat. Upacara adat *posuo* pada masyarakat Katobengke memiliki struktur pada tahap ritual mulai dari periode pemisahan (*period of separation*), kemudian periode menutup dari situasi *extra-ordinary* dan

terakhir periode penyatuan kembali ke dalam masyarakat. Struktur tersebut menunjukkan kesamaan dengan alur upacara di masyarakat lain.

Sekarang ini media massa juga berkembang dan ada yang mengisi dengan banyak jenis informasi, bahwa terlihat tidak banyak ruang bagi para orang tua dalam komunitas untuk mengajarkan sesuatu kepada para generasi muda. Juga para gadis tidak berada didalamnya maupun banyak terlibat, namun pergi ke sekolah atau kerja setelah *posuo*. Pengaruh *posuo* sebagai sebuah kesempatan bagi para gadis untuk belajar tentang kehidupan sebagaimana orang dewasa yang menurun secara cepat. Pada keadaan-keadaan seperti itu, adalah dapat dikatakan bahwa sekarang *posuo* membentuk suatu peluang bagi para orang tua untuk menunjukkan kemampuan ekonomi dan memenuhi tanggung jawab sebagai orang tua, serta peluang untuk mewujudkan semacam nostalgia dengan apa yang dinamakan tradisi.

Selama saya melakukan penelitian lapangan, saya mengikuti proses upacara adat *posuo* anak Laziru, orang Katobengke yang bekerja sebagai tukang kayu. Dalam upacara adat ini diikuti oleh delapan orang gadis anak perempuan ikut bergabung dalam upacara tersebut dan berlangsung selama delapan hari. Pada hari pertama : *kabelai posuo*, pondok sementara yang beralaskan dan beratap bambu yang disebut dengan *kaompu* dibangun di bagian depan rumah oleh para pria dari lingkungan sekitar. Di ruangan bagian belakang *suo*, sebuah gubuk kecil yang dibuat dari daun-daun palm juga dinamakan dengan *suo* dimana para gadis menutup diri selama delapan hari delapan malam.

Berdasarkan hasil wawancara dengan tokoh adat di Katobengke, selanjutnya proses dari awal hingga akhir upacara adat *posuo*, saya susun dalam daftar berdasarkan tahapan waktu pelaksanaannya, sebagai berikut:

Tabel 6. Tahapan Ritual *Posuo* Masyarakat Katobengke

| Tahapan Ritual | Waktu | Aktifitas |
|----------------|-------|--|
| 1 | 23.20 | Makan malam diberikan untuk sekitar dua ratus tamu yang terdiri dari kerabat dekat dan tetangga atau lingkungan sekitar, dimana para pria duduk di <i>kaompu</i> dan para wanita duduk di ruangan belakang. |
| 2 | 23.50 | Gendang dan gong mulai dimainkan, dengan upacara makan malam, permulaan ini dinamakan dengan <i>haroa</i> . |
| 3 | 24.00 | Gendang dan gong dimainkan kembali sebagai tanda selesainya ritual <i>haroa</i> . |
| 4 | 24.10 | Di ruangan (<i>suo</i>), para gadis mulai dimandikan oleh perempuan yang lebih tua yang disebut dengan <i>bhisa</i> . Sebelum memandikan, <i>bhisa</i> berdoa dengan menggunakan koin. Koin kuno ini dinamakan <i>sese</i> dan ditempatkan ke dalam bejana yang terbuat dari tanah yang disebut <i>palama</i> . Air diambil dari sebuah sumur dekat rumah untuk dimasukkan ke dalam palama. Dua palama dipersiapkan untuk setiap gadis. Kemudian gadis-gadis tersebut satu demi satu berjongkok pertama menghadap ke timur, kemudian ke barat dan disiramkan air dari kepala oleh <i>bhisa</i> . Setelah mandi, salah satu dari kerabat perempuan mencari koin-koin di dalam palam tersebut, dan mengangkatnya. Menurut wanita tersebut, jika koin-koin itu berada di bagian atas palama, dan ditemukan dengan cepat, maka itu menunjukkan bahwa gadis bisa mendapatkan jodoh dengan segera. |

| | | |
|---|-------|--|
| 5 | 01:00 | Mandi telah selesai dan para gadis memasuki pondok bagian <i>suo</i> yang dipimpin oleh <i>bhisa</i> . Dari hari pertama sampai hari terakhir, selama delapan hari delapan gadis-gadis menempatkan <i>saffron</i> (semacam kunyit) dan bedak di atas kulit mereka oleh mereka sendiri, dan tinggal di dalam <i>suo</i> dalam keadaan gelap dan lembab. Selama periode tersebut, kadang-kadang <i>bhisa</i> masuk ke dalam <i>suo</i> dan melihat kondisi kesehatan gadis, dan para orang tua gadis dilarang melihat selama proses <i>posuo</i> . |
| 6 | 07:00 | Seratus tamu yang terdiri dari para kerabat dan tetangga lingkungan sekitar datang ke rumah tersebut, dan para pria duduk di <i>kaompu</i> dan perempuan di ruangan atau kamar belakang. Mereka berbicara dengan masing-masing yang lain, dan para perempuan yang lebih tua mengunyah sejenis tembakau dari palem sirih dan kapur yang dinamakan <i>kadili</i> . Perempuan yang lebih tua memasang pakaian untuk saat-saat istimewa yang dinamakan baju <i>kambowa</i> dan rok berlapis (sarung) dinamakan <i>kaibonto</i> . |
| 7 | 08:00 | Acara makan pagi ditempatkan di atas talang yang terbuat dari rotan anyaman diberikan atau ditawarkan kepada para tamu dan upacara makan malam dimulai. |
| 8 | 08:40 | Seorang pemain gendang mulai memakai pakaian warna putih dan kembang putih yang disebut <i>kambodia</i> di atas tali di mana drum tergantung dari tiang atap. Kemudian mereka mulai bermain yang menyanyikan sebuah lagu dengan judul " <i>tabea lae mabea</i> " (untuk para orang tua). Ritmik lagu tersebut disesuaikan untuk semua waktu dan setelah para pemain dan tamu berteriak, teks tersebut diimprovisasi terus menerus. |

| | | |
|----|-------|---|
| 9 | 21:00 | <p>Tarian yang dinamakan dengan tari katiba dilakukan oleh seorang pria senior dalam komunitas tersebut (<i>mancuana</i>). Nama “katiba” sendiri berasal dari bunyi langkah/hentakan. Pria tersebut lalu berkeliling sebanyak tujuh kali di <i>kaompu</i>, kemudian melangkahkan kakinya di atas lantai dan menggunakan beberapa pasang shawl (selendang) di depan dadanya. Aksi ini membuka upacara menari. Setelah aksi ini, selendang kemudian diambil oleh pria lain dan tari katiba dimainkan oleh seorang pria baru.</p> <p>Setelah tarian diulangi selama beberapa kali oleh pria secara bergantian, shawl atau selendang tersebut diambil oleh wanita yang kemudian berjalan menuju ruang atau kamar belakang <i>kaompu</i>, dan memulai tari linda. Wanita tersebut lalu memasang shawl atau selendang di pundak mereka dan berkeliling secara perlahan. Setelah beberapa kali, wanita tersebut kembali ke ruang belakang dan wanita lain mengambil tempat mereka dan mulai menari lagi. Tari katiba dan tari linda dilakukan oleh pria dan wanita secara bergantian hingga pagi berikutnya. Selama periode <i>posuo</i>, ritual tarian diadakan setiap malam kecuali malam ketujuh.</p> |
| 10 | 22:30 | <p>Malam ketujuh adalah malam sebelum menjadi puncak kebahagiaan <i>posuo</i> dan dinamakan <i>meucuaiifi</i>. Kata <i>aifi</i> berarti “menyalakan.” Secara keseluruhan, kata tersebut berarti “persiapan untuk makan malam”. Pada <i>meucuaiifi</i>, para gadis dikeluarkan dari pondok atau gubuk <i>suo</i>, dan dimandikan dengan minyak palm dan sabun, kemudian <i>suo</i> dihancurkan oleh bisa. Pada malam ketujuh, upacara menari tidak dilakukan lagi. Pada hari terakhir (<i>kalempagi</i>), puncak acara <i>posuo</i> diadakan. <i>Kalempagi</i> bermakna penyelesaian. Pada pagi hari, rambut para gadis didandani (<i>pobindu</i>) dan mereka menggunakan pakaian adat (<i>kombo</i>).</p> |

| | | |
|----|-------|--|
| 11 | 22.50 | <p>Kegiatan makan malam (<i>kafebaku</i>) yang dilakukan oleh para tamu di <i>kaompu</i> dan di kamar belakang. Hidangan makan malam tersebut adalah sama dengan kegiatan makan sebelumnya.</p> <p>Seratus tamu telah berada di rumah tersebut. Para gadis mulai dan didandani oleh <i>bhisa</i> di ruang belakang dalam <i>kaompu</i>. Mereka duduk di atas kursi yang ditempatkan di bagian depan <i>kaompu</i> dan diperlihatkan kepada para tamu. Upacara ini dinamakan dengan <i>matano</i>. Kemudian <i>bhisa</i> menempatkan tanah ke dalam bejana (<i>kandea balobu</i>) dan telah dimantrai di atas kaki para gadis. Upacara ini adalah <i>dotandanda wufe</i> di mana kata <i>dotandanda</i> berarti “menempatkan”, dan kata <i>wufe</i> berarti “tanah/ bumi”. Secara tiba-tiba, gong dan gendang dimainkan, lalu para gadis berdiri dan memeragakan tari linda. Beberapa saat kemudian, tarian dan musik dihentikan dan para gadis pergi ke ruang belakang secara berurutan yang dipimpin oleh <i>bhisa</i>.</p> |
| 12 | 06:00 | <p>Salah satu dari gadis yang telah melaksanakan <i>posuo</i> membaca Al Quran dengan seorang imam. Sedangkan gadis lain bersantai di ruang belakang.</p> |
| 13 | 06.30 | <p>Pembacaan Al Quran dihentikan. Kemudian gula-gula, teh dan sejenis bungkus yang dinamakan “<i>kabincigia</i>” terdiri atas empat bungkus rokok, seperangkat tembakau, uang sebesar Rp. 3500 dan ditutupi daun pisang yang dibagikan kepada semua tamu.</p> |

Setelah selesai semua prosesi, maka acara di hari selanjutnya adalah tarian yang dinamakan tari mangaru yaitu peragaan tari menggunakan pedang nenek moyang yang dimainkan oleh beberapa laki-laki. Peragaan tari-tarian ini menunjukkan selesainya rangkaian prosesi upacara adat *posuo* secara keseluruhan, dan para gadis yang menjalani upacara adat *posuo* dalam struktur masyarakat dimaknai sebagai perempuan dewasa yang siap menjadi seorang istri apabila ada laki-laki yang melamarnya untuk melangsungkan pernikahan.

3.5.4 Kepemimpinan Tradisional

MESKIPUN Buton telah lama terintegrasi di alam kemerdekaan, orang Katobengke masih tetap mempertahankan ciri kepemimpinan tradisional seperti masyarakat lain pada wilayah kadie di bekas Kesultanan Buton. Pemimpin lokal ini dinamakan parabela sebagai tokoh yang menjadi panutan dalam masyarakat Katobengke. Parabela secara etimologi dalam Bahasa Wolio diartikan “pembela negeri” atau biasa dalam adat disebut *katukona kadie* yang berarti pemegang tongkat penunjang pemerintahan kadie. Lembaga kepemimpinan lokal ini diperkirakan telah ada sebelum terbentuknya Kesultanan Wolio. Sebelumnya, memang telah berdiri banyak kerajaan kecil yang dibentuk oleh kelompok-kelompok masyarakat yang tersebar di berbagai penjuru Pulau Buton, khususnya di daerah pantai. Setiap kelompok ini dipimpin oleh semacam kepala suku yang kemudian disebut parabela.

Salah satu ciri kepemimpinan tradisional parabela adalah bersifat otonom. Sebagai salah satu pranata kepemimpinan, otonom ini berarti bahwa semua proses pemilihan, pelantikan, maupun penurunan atau pemecatan seorang parabela adalah hak otonom masyarakat sendiri, tanpa ada intervensi dari pemerintahan pusat atau bonto pada wilayah tersebut. Pejabat bonto atau bobato - - sebagai lembaga perwakilan pusat Kesultanan Buton -- hanya menjalankan fungsi pengawasan atau koordinasi saja.

Ketika melaksanakan tugasnya sebagai pemimpin dalam wilayah kadie, parabela senantiasa demokratis. Sebagai contoh, setiap ada masalah berkenaan dengan wilayah Katobengke, maka pengambilan keputusan dilakukan musyawarah bersama tokoh-tokoh masyarakat yang lainnya, sehingga setiap

keputusan parabela memiliki kekuatan yang mampu mengikat masyarakat sebagai komitmen bersama. Ini terbukti dari tingkat kepatuhan warganya terhadap parabela yang masih cukup tinggi. Selain itu pula diyakini bahwa setiap perintah parabela memiliki kemampuan magis, sehingga ketika orang yang tidak melaksanakan perintah parabela diyakini mereka akan mendapatkan malapetaka (*balaa*) dalam wilayahnya.

Pada masa silam, Kesultanan Buton memiliki struktur pemerintahan hirarki berdasarkan wilayah. Hirarki tersebut adalah Sara Wolio sebagai sistem pemerintahan di tingkat pusat, sarana barata sebagai sistem pemerintahan di tingkat negara bagian, dan sarana kadie sebagai sistem pemerintahan di tingkat distrik atau desa. Struktur hirarki sistem pemerintahan berdasarkan wilayah tersebut, dapat dilihat pada diagram berikut:

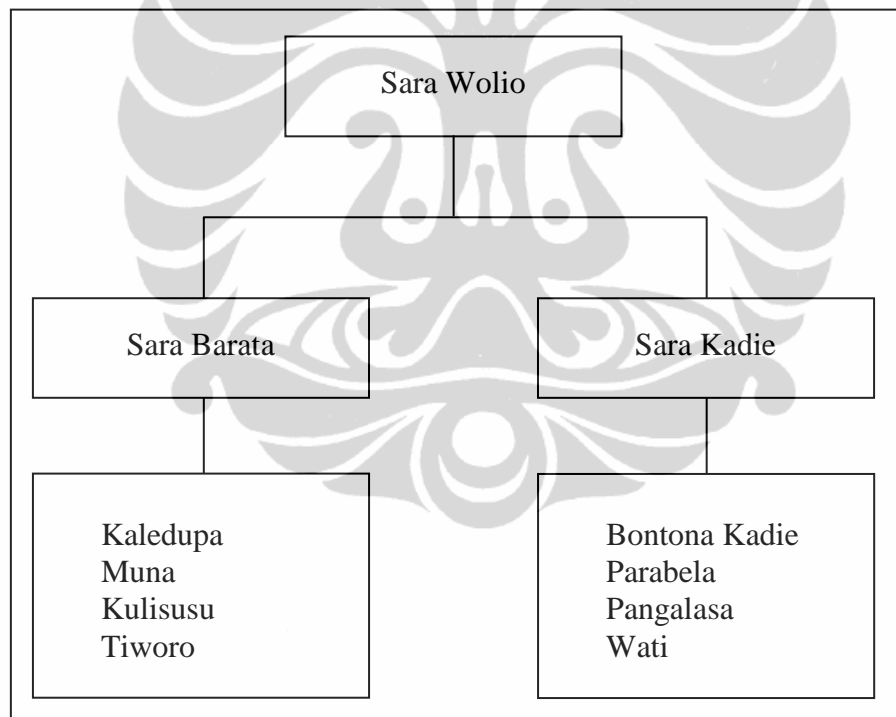


Diagram 4. Struktur Pemerintahan Pusat Sampai Kadie

Sebagai pusat pimpinan kesultanan adalah Sara Wolio dengan pucuk pimpinan seorang sultan. Sedangkan pada wilayah barata dipimpin oleh lakina barata, dan pimpinan kadie adalah bonto dan atau bobato yang terakhir ini dalam arti sebagai pengawas. Dan mengenai dasar dalam menjalankan pemerintahan

adalah murtabat tujuh sebagai undang-undang kesultanan serta untuk barata dengan sarana barata dan kadie dengan sarana kadie. Wilayah pemerintahan barata dan kadie merupakan bagian Kesultanan Buton dengan ketentuannya sendiri, sehingga merupakan daerah otonomi dari kesultanan yang berhak mengatur rumah tangganya sendiri. Dalam pemerintahan kadie terdapat jabatan-jabatan secara struktur seperti (1) bontona kadie, (2) parabela, (3) pangalasa, (4) wati, (5) kaosa, (6) akana mia, (7) tunggu, dan (8) parabela ogena.

Namun demikian masing-masing kadie tidak sama struktur pemerintahan dalam kadie-nya. Struktur pemerintahan tersebut tergantung pada luas wilayah, populasi penduduk, dan besarnya tanggung jawab kadie tersebut terhadap pemerintahan pusat. Pemerintahan kadie selain menjalankan tugas dan petunjuk dari pusat, juga merupakan pemerintahan yang bersifat otonom dalam arti semua permasalahan dikampung tersebut haruslah menjadi tanggung jawab parabela sebagai pemimpin kadie. Namun, pengangkatan pejabat kadie ini tidak ada intervensi pemerintahan pusat ataupun bonto. Seorang bonto hanya menjalankan fungsi pengontrolan dan pengawasan atau dengan kata lain sebagai perpanjangan kekuasaan pemerintahan di Wolio.

Dalam wilayah kadie Katobengke, parabela adalah tokoh atau pemimpin yang dalam tugasnya dibantu oleh tiga orang wati yang memiliki wilayah masing-masing. Ketiga orang wati tersebut adalah Wati Labuante, Wati Matanayo, dan Wati Sukanayo. Parabela dan ketiga wati dalam wilayah masing-masing, memiliki hak yang otonom untuk mengatur wilayahnya seperti persoalan kehidupan sehari-hari, masalah tanah, adat-istiadat dan lain-lain yang berhubungan dengan kondisi kadie sebagai bagian Kesultanan Wolio.

Dalam melaksanakan tugas di wilayah kadie yang dipimpinnya, seorang parabela juga selalu melakukan koordinasi dengan para mantan parabela dan Imam serta mantan imam dalam suatu musyawarah untuk mengambil keputusan tertentu. Adapun fungsi para imam dan mantan parabela ini adalah sebagai sesepuh yang membarikan saran atau masukan kepada Parabela Katobengke pada pengambilan keputusan tertentu.

Secara ilustrasi struktur pemerintahan dalam wilayah kadie Katobengke, saya ilustrasikan sebagai berikut:

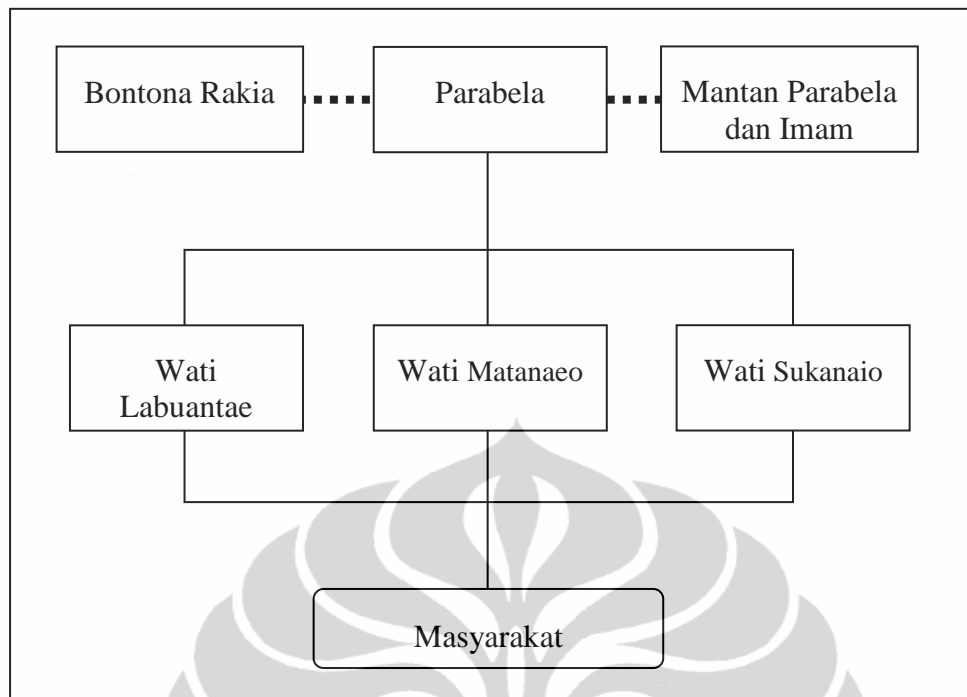


Diagram 5. Struktur Pemerintahan Kadie Katobengke

Berdasarkan diagram 5 di atas, Parabela Katobengke dalam tugas sehari-harinya berada di bawah pengawasan Bontona Rakia sebagai perwakilan pemerintah pusat (Sara Kesultanan Wolio). Secara umum, parabela adalah pemimpin wilayah masyarakat kadie dan berdasarkan ketentuan adat bertugas mengatur pembagian tanah perkebunan masyarakat, tanah pemukiman, tanah *kaombo* dan tanah *yome (ome)*. Khusus tanah *katampai* yang terdapat dalam wilayah kadie, tanah tersebut tidak diatur parabela sebagai pemimpin wilayah, karena tanah *katampai* kepada seseorang yang paling berjasa terhadap kesultanan yang merupakan kewenangan Sara Kesultanan Wolio. Tetapi parabela berperan sebagai saksi penentuan batas batas tanah *katampai* tersebut. Selain itu, parabela berperan juga sebagai petugas penunjukkan tanah *turakia* yang diberikan kepada seorang pejabat kadie atau pejabat kesultanan yang telah ditetapkan dalam wilayah kadie yang dipimpinnya.

Adapun tugas dan kewajiban Parabela Katobengke dalam sistem pemerintahan kadie sejak masa kesultanan hingga sekarang, adalah (1) mengatur pembagian tanah yang akan dijadikan sebagai lahan perkebunan bagi masyarakat dalam kadie yang dipimpinnya, (2) memimpin masyarakat Katobengke dalam

segala kegiatan adat, (3) pada masa kesultanan, parabela menjalankan pemerintahan ketika bobato tidak ada ditempat, (4) pada masa Kesultanan Buton, parabela sebagai informan sara kesultanan berkenaan berbagai masalah adat dan kehidupan sosial kemasyarakatan dalam wilayah kadie yang dipimpinnya, dan (5) pemimpin tradisional masyarakat kadie yang tetap berkoordinasi dengan pemerintah kelurahan/kecamatan pada saat ini.



**Gambar 21. Benda Pusaka (*rewurewu*) di Rumah Parabela
(Foto : Ruslan Rahman)**

Ketika seseorang sedang menjabat menjadi parabela dalam wilayah kadie Katobengke, maka di rumahnya terdapat simbol-simbol kekuasaan berupa benda-benda pusaka leluhur dan di depan rumahnya dibangun bangunan tambahan atau *kusai* sebagai tempat aktivitas dalam melaksanakan tugas kesehariannya. Bagi masyarakat Katobengke benda-benda pusaka sebagai simbol kekuasaan itu disebut *rewu-rewu* yang terdiri dari gendang, gong, beberapa pucuk senapang, tombak, tameng, kain yang terbungkus dengan pelepah pinang. Selanjutnya, apabila parabela sudah tidak lagi menjabat maka *rewu-rewu* tersebut akan diserahkan lagi kepada pejabat parabela yang sedang berkuasa. Menurut informan Imam Mesjid Katobengke, tata cara apabila diturunkan atau dipecatnya seorang parabela, biasanya seorang tokoh masyarakat datang ke rumah parabela tersebut

menyatakan tujuannya ingin mengambil *rewu-rewu*. Pengambilan *rewu-rewu* tersebut dimaknai secara simbolis oleh parabela yang sedang menjabat sebagai pencopotan atas dirinya. Setelah itu, akan diadakan lagi musyawarah untuk menentukan calon parabela selanjutnya. Menurut tradisi masyarakat Katobengke setiap parabela yang menjabat selalu berkoordinasi dengan mantan parabela untuk pengambilan keputusan-keputusan berkenaan dengan kehidupan masyarakat.



BAB 4

KONFLIK, PRASANGKA, DAN REPRODUKSI STEREOTIPE

4.1 Peristiwa Konflik Sosial

4.1.1 Kejadian di Pasar Wameo

*“bunuh orang Katobengke,
bakar semua orang Katobengke
pekamatea.....”*

SEJUMLAH pemuda dengan parang terhunus, berteriak-teriak di Pasar Wameo di siang terik. Hari itu, Jumat, 26 Januari 2001, para pemuda mengamuk di pasar tersebut sambil berteriak-teriak. Mereka mencari orang-orang Katobengke yang banyak berjualan di pasar itu, sembari berteriak-teriak. Pemuda asal Kelurahan Wameo⁷⁷ itu lalu merusak barang dagangan milik orang Katobengke. Mereka melemparkan ember berisi ikan hingga semua ikan terserak di tanah. Mereka juga membakar pakaian rombongan⁷⁸ yang dimiliki orang Katobengke hingga asap hitam mengepul ke angkasa.

Massa kemudian menyemut sambil ikut berteriak. Beberapa pedagang asal Katobengke berteriak histeris sambil menyelamatkan diri. Mereka tidak tahu menahu apa yang menjadi pangkal kemarahan orang Wameo. Mereka hanya menyaksikan banyak orang yang mengamuk dan mengejar mereka dengan parang terhunus. Seorang informan menuturkan kejadian itu dengan penuh sedu sedan, sebagaimana catatan berikut:

⁷⁷ Wameo adalah nama kelurahan yang terletak di pesisir pantai Kota Bau-Bau. Penduduk kelurahan ini adalah gabungan antara kelompok kaomu dan walaka yang sehari-harinya menggunakan bahasa Wolio. Di Kelurahan Wameo, berdiri sebuah masjid tua yang merupakan satelit atau di bawah koordinasi Masjid Keraton Buton

⁷⁸ Pakaian rombongan adalah pakaian bekas pakai yang dibeli di Singapura atau Malaysia. Masyarakat Buton menyebutnya pakaian rombongan atau populer disebut RB. Pakaian itu dibeli dalam karung-karung dan diselundupkan melalui kapal layar yang secara rutin mengunjungi Malaysia dan Singapura. Masyarakat Buton menyenangi pakaian sejenis karena biasanya bermerek impor yang jika dibeli di toko, maka harganya mahal. Peredaran pakaian bekas ini tidak hanya di Bau-Bau saja, melainkan juga di Kota Makassar. Orang Makassar menyebut pakaian ini dengan istilah “cakar” sebab cara menjualnya adalah dihampar secara acak di tikar, kemudian pembelinya harus memilah-memilah pakaian itu seperti ayam yang mencakar-cakar tanah untuk mencari makanan.

“Saya masih ingat, waktu itu habis sembahyang Jumat, tiba-tiba banyak orang kumpul di pasar Wameo. Ikan yang saya jual masih ada satu ember, karena dua ember sudah laku dijual. Saya tidak tahu kenapa banyak orang yang berkumpul ? Tiba-tiba ada orang bawa parang datang mengamuk di pasar ikan, mereka ambil kita punya ikan baru mereka buang semua di tanah. Mereka banyak, mungkin sampai sekitar seratus (100) orang. Saya langsung lari tapi sempat saya bawa uang jualan ikan ku. Saya takut sekali karena mereka banyak yang bawa parang dan teriak-teriak “bunuh orang Katobengke”. Saya langsung pulang ke Katobengke naik ojek dan cerita sama tetangga dan orang-orang di Katobengke”⁷⁹

Kepanikan dan ketakutan tampak dari ekspresi informan saat menceritakan ulang peristiwa pengrusakan terhadap barang jualan mereka di Pasar Wameo, tempat mereka bekerja mencari nafkah buat keluarga. Ia benar-benar tidak tahu motif mengapa orang Wameo sampai beringas seperti itu. Yang dipikirkan adalah bagaimana bisa menjual ikan dan yang terpenting ikan jualan mereka laku setiap kali dijual sekedar untuk membiayai kebutuhan hidup keluarga. Mendapati pasar Wameo tiba-tiba diramaikan oleh ratusan orang yang tampak beringas dan murka sembari membawa senjata tajam membuat warga Katobengke yang berjualan ikan bingung, panik dan ketakutan.

Tak sempat bertanya-tanya ataupun mencari tahu sebab musabab kerumunan warga di Pasar Wameo, ketika mereka mendengar suara-suara teriakan “*bunuh orang Katobengke, bakar orang Katobengke*” spontan memberi sinyal kepada mereka bahwa sasaran kemarahan warga tersebut adalah mereka warga Katobengke yang kebetulan berjualan dan bekerja mencari sesuap nasi di Pasar Wameo. Naluri alamiah untuk bertahan dan menyelamatkan diri dari ancaman kemarahan warga, spontan mengarahkan warga Katobengke yang berada di pasar Wameo untuk segera menyingkir dari tempat tersebut.

Seorang informan juga menceritakan kejadian itu dengan penuh kesedihan. Ia mengatakan bahwa jualanannya diobrak-abrik dengan parang. Ia ketakutan setengah mati dan hanya bisa berteriak histeris “Jangan bunuh saya.” Selanjutnya, ia berlari sekuat tenaga mungkin untuk menyelamatkan diri. Ia bersyukur sebab bisa selamat dari amukan massa yang dahsyat itu. Ia menuturkan:

⁷⁹ Wawancara dilakukan pada 20 April 2008

“Itu hari, di tempat jualan saya masih bongkar-bongkar pakaian di karung. Saya lihat banyak orang kumpul di depan pasar tempat terminal mobil. Tiba-tiba mereka datang di kios. Ternyata mereka bawa parang baru langsung dia bongkar-bongkar jualan ku pake parang mereka, baru mereka rampas barang-barang ku. Saya tidak berani larang karena mereka ada yang bawa parang. Saya teriak-teriak “jangan bunuh saya” berulang kali. Saya cepat-cepat menyelamatkan diri. Untungnya itu hari ada orang yang teriak suruh saya lari. Saya tidak tahu kalau saya tidak lari itu hari, mungkin saya juga ikut dibakar dengan jualan ku kasian ? Padahal saya tidak tahu apa-apa kasian dengan masalah polisi orang wameo yang dibunuh itu”⁸⁰.

Tampaknya sasaran kemarahan warga Wameo bukan hanya kepada warga Katobengke yang berjualan ikan, namun ditujukan kepada semua warga Katobengke yang ada di Pasar Wameo termasuk para penjual pakaian bekas di pasar tersebut. Tak pelak, seluruh barang dagangan mereka di rusak dan dibakar oleh warga. Tak kuasa menahan kemarahan dan aksi anarkis warga, informan hanya bisa melihat dari kejauhan menyaksikan barang dagangannya terbakar dan akhirnya harus menyingkir dari sekitaran Pasar Wameo untuk menyelamatkan diri. Dan satu-satunya tempat yang paling aman baginya adalah pulang ke rumah di Katobengke.

Dari dialog dengan kedua informan ini, saya berkesimpulan bahwa banyak di antara warga Katobengke yang menjadi korban amukan dan tindakan anarkis warga Wameo sama sekali tidak tahu menahu alasan ataupun penyebab kejadian tersebut. Mungkin warga Katobengke yang bekerja di Pasar Wameo adalah salah satu contoh efek bola panas yang diakibatkan oleh suatu konflik.

Aksi membabi buta yang dilakukan oleh warga Wameo terhadap para penjual dan pedagang di Pasar Wameo yang berasal dari Katobengke ini mendapat bantuan dari orang-orang pengungsi Ambon yang sering nongkrong di Terminal Pasar Wameo dan juga bekerja di situ. Inilah yang menjadi latarbelakang terjadinya konflik sosial antara kelompok masyarakat pengungsi Ambon dengan warga Katobengke.

⁸⁰ Wawancara dilakukan pada 20 April 2008

Penggalan kejadian di atas adalah awal untuk mengurai bagaimana interaksi antara orang Katobengke dengan masyarakat Buton lainnya. Selama ratusan tahun, warga Katobengke berbaur dengan masyarakat Buton lainnya tanpa ada gesekan atau konflik. Namun, tanggal 25 Januari 2001 tersebut, perkampungan Katobengke nyaris dibakar massa. Warga Katobengke kemudian mengungsi hingga ke dalam hutan. Saya menganggap bahwa mengurai kejadian ini sangatlah penting sebab bisa menjadi pintu masuk untuk mengetahui bagaimana stereotipe yang ada pada masyarakat Buton dialamatkan kepada orang Katobengke. Saya berasumsi bahwa stereotipe maupun stigma adalah produk kultural yang menyebar. Makanya, dalam penjelasan ini saya tetap menaruh perhatian pada pentingnya menjelaskan bagaimana stereotipe itu bekerja dalam kehidupan sehari-hari (*everyday life*) orang Katobengke. Peristiwa konflik sebagaimana diurai di atas adalah sebuah titik intip atau jendela untuk melihat dinamika atau interaksi pada masyarakat Katobengke dengan masyarakat lainnya.

4.1.2 Akibat Pembunuhan Polisi

JUMAT, 26 Januari 2001, usai peristiwa di Pasar Wameo, tindakan lanjutan pada orang Katobengke dimulai. Tak berselang beberapa jam setelah aksi anarkis tersebut, warga Wameo yang dibantu oleh pengungsi Ambon sudah melakukan penyerangan ke Katobengke dengan berbagai senjata tajam berupa parang, tombak dan pisau. Menurut beberapa orang yang menyaksikan peristiwa tersebut, pemuda Wameo mendatangi seorang sakti di kampung itu yang kemudian menggelar ritual. Satu per satu pemuda itu dimandikan dengan air yang sebelumnya dimantrai sehingga mereka diyakini akan kebal dan tidak tembus senjata tajam. Mereka jadi sakti mandraguna dan penuh percaya diri ketika bergabung dengan ribuan massa lainnya yang bergerak menuju Jalan Betoambari untuk menuju Katobengke.

Jalan Betoambari yang menghubungkan Katobengke dengan kelurahan lainnya tak bisa dilalui kendaraan baik itu roda dua maupun roda empat. Kerumunan massa dari warga Wameo dan pengungsi Ambon yang membanjiri jalan tersebut dengan dilengkapi senjata-senjata tajam membuat para pengguna jalan tidak berani melintasi jalan tersebut dan memilih jalan lain sebagai alternatif.

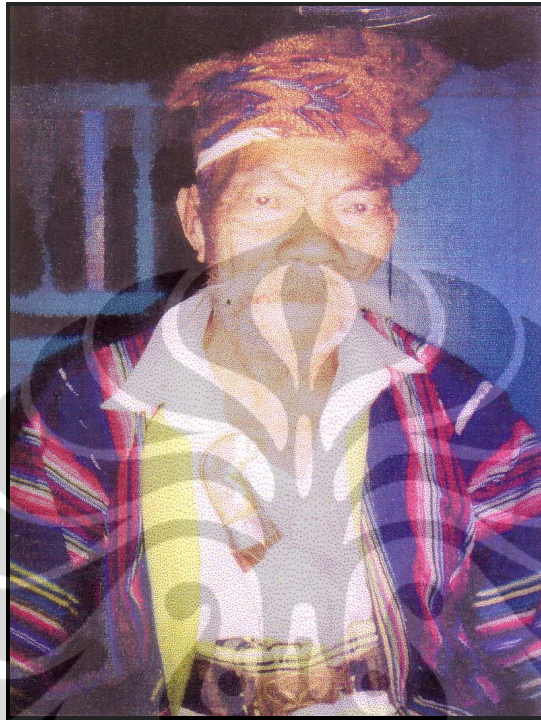
Aksi lempar batu pun menjadi pemandangan mengerikan saat itu. Sekitar seribuan orang datang menyerang warga Katobengke.

Sementara di Katobengke sendiri, suasana tak kalah menegangkan. Massa berlarian ke sana ke mari sambil histeris ketakutan. Banyak warga seperti orang tua maupun ibu-ibu dan anak-anak yang melarikan diri ke dalam kebun-kebun mereka yang terletak di tengah hutan. Sementara para lelaki dan anak muda tiba-tiba bersiaga untuk menghadapi segala kemungkinan.

Seorang informan menuturkan, pada saat itu seorang Katobengke berusia lanjut yang pernah menjabat sebagai parabela berdiri di garis depan. Dengan mengenakan pakaian adat, ia lalu menatap lurus pada kerumunan orang Wameo yang datang dengan teriakan-teriakan. Di belakang orang tua berusia lanjut ini, terdapat ratusan lelaki Katobengke yang siap menantang massa. Mata orang tua itu nampak terpejam, mulutnya komat-kamit pertanda dirinya sedang membaca *batata*. Ia lalu menggaris jalan raya, kemudian mempersilakan pihak lawan untuk melewati garis itu. Menurut informan yang saya wawancarai, orang tua tersebut bernama La Ngiwa⁸¹. Sewaktu kejadian tersebut, para penyerang yang membawa bom rakitan dan senjata api rakitan berhasil dihalau oleh pemuda Katobengke di bawah kepemimpinan La Ngiwa. Banyak bom yang tidak meletus ketika dilemparkan di dekat La Ngiwa, bahkan membuat para penyerang semakin ketakutan melihat sosok La Ngiwa pada saat itu. Informan Kompol Arman Syarifuddin yang saat ini menjabat Wakapolres Kudus Polda Jawa Tengah ketika saya hubungi menyatakan bahwa pada saat kejadian konflik, informan bertugas sebagai Danki Brimobda Sultra dan memimpin satuan Brimobda untuk mengamankan konflik tersebut. Pada saat kejadian, informan sangat terkagum melihat kharisma Parabela La Ngiwa pada saat itu. Informan sangat jelas melihat bagaimana parabela membaca *batata* dan setelah itu, parabela tersebut berteriak “*jangan mundur... jangan takut.. Lipu ini tanah bertuah... pertahankan tanah kita.*” Menurut informan, selama ia bertugas menjadi anggota Brimob baru

⁸¹ La Ngiwa adalah mantan parabela yang sudah diturunkan oleh masyarakat karena berperilaku sering kawin dan suka minuman keras, tetapi karena keberhasilannya mengamankan kerusuhan ini maka beliau dilantik kembali menjadi parabela. Pada tahun 1976 menurut informan saya, La Ngiwa pernah ditembak oleh polisi tepat mengenai dadanya, namun tidak luka sedikit pun karena La Ngiwa memiliki ilmu kekebalan tubuh.

mendapatkan orang sakti yang membuatnya kagum. Padahal informan sudah melalang buana bertugas sebagai anggota Brimob Polri, bahkan pernah bertugas pengamanan pada saat pemberontakan Gerakan Aceh Merdeka (GAM).



**Gambar 22. Parabela La Ngiwa
(Foto: Ruslan Rahman)**

Ketika melihat Parabela La Ngiwa menggaris tanah, tampak orang Wameo dan para eksodus agak berhati-hati dan memilih diam di tempat. Namun, warga Wameo tak kekurangan akal. Mereka lalu menerobos wilayah itu melalui jalur lain yaitu lewat Pimpi, sebagai jalur alternatif untuk ke Katobengke. Sementara di Jalan Betoambari, terjadi aksi saling lempar batu. Informasi yang saya himpun dari masyarakat yang menyaksikan kejadian itu menyebutkan bahwa korban tewas akibat konflik yang berlangsung pada hari itu adalah sebanyak enam orang. Lima orang Katobengke meninggal karena ledakan bom yang meletus di tengah-tengah lokasi konflik, dan satu orang tewas dari pihak pengungsi Ambon karena bom rakitan yang meledak di tangannya.

Bau-Bau seakan lumpuh dan menjadi kota sepi dan menakutkan. Angkutan umum seperti angkot hanya beberapa yang beroperasi. Supir-supir angkot memilih tidak beroperasi untuk menghindari konflik. Kurangnya angkot yang

beroperasi cukup merugikan para pelajar. Beberapa orang pelajar SMA Negeri 3 Bau-Bau harus menunggu menunggu angkutan kota selama berjam-jam untuk mengangkut mereka ke sekolah. Konflik terus berlanjut sampai keesokan harinya. Situasi Bau-Bau semakin mencekam dan bertambah genting akibat adanya serangan yang dilakukan oleh eksodus Ambon yang tinggal di Wakonti pada Sabtu dini hari 27 Januari 2001. Mereka menyerang warga Katobengke dari arah Pimpi Kelurahan Tangana Pada, daerah selatan untuk memasuki wilayah Katobengke. Pengungsi dari Wakonti menyerang dengan persenjataan lengkap misalnya parang, tombak dan juga bom rakitan.

Kabarnya penyerangan tersebut dilakukan karena beberapa orang pengungsi Ambon yang tinggal di Katobengke di *sweeping* oleh warga Katobengke yang marah kepada pengungsi Ambon atas keterlibatan mereka pada aksi anarkis di pasar Wameo Jum'at siang. Beberapa orang pengungsi yang tinggal di Wameo pun akhirnya mengungsi ke pemukiman pengungsi Ambon di Wakonti. *Sweeping* dan pengusiran warga Katobengke terhadap beberapa orang pengungsi Ambon yang tinggal di Katobengke menyulut kemarahan hampir semua pengungsi Ambon yang tinggal di pemukiman eksodus di Wakonti. Hal ini diutarakan oleh seorang informan yang mengungkapkan bahwa :

“Malam itu, kita sudah baku atur dengan orang Wameo kalau kita orang dari pengungsi Ambon mau menyerang dari arah Pimpi. Kita orang tidak terima kalau pengungsi yang tinggal di sana di usir sama orang Katobengke. Subuh-subuh kita pergi menyerang naik tiga (3) mobil truk. Kalau tidak salah itu hari ada juga yang bawa bom rakitan dan dikasih meledak di Katobengke. Ada berapa rumahnya orang Katobengke yang kita bakar. Kita sudah biasa berperang waktu di Ambon dulu saat kerusuhan. Jadi kita tidak takut waktu pergi menyerang di sana”⁸²

Dari penuturan di atas, informan sangat lugas dan tak sungkan-sungkan untuk menceritakan proses penyerangan yang dilakukan oleh pengungsi Ambon dari Wakonti. Dari penuturannya, tidak ada korban parah dari pihak pengungsi Ambon pada penyerangan yang dilakukan subuh itu, karena penyerangan yang

⁸² Wawancara pada tanggal 18 April 2008

dilakukan begitu cepat dan tidak diketahui oleh warga Katobengke. Beberapa rumah terbakar akibat penyerangan tersebut.

Banyak yang berkesimpulan bahwa aksi penyerangan yang dilakukan oleh pengungsi Ambon pada subuh dini hari tersebut begitu terencana. Hal tersebut dipengaruhi oleh pengalaman yang dialami oleh pengungsi Ambon pada saat kerusuhan Maluku. Ditambah, pengungsi Ambon tak segan-segan untuk menggunakan senjata tajam dan bom rakitan. Sepertinya, pengalaman pada saat kerusuhan Maluku dipraktekkan kembali ketika berhadapan dengan warga Katobengke.

Konflik baru sedikit mereda minggu, 28 Januari 2001. Kehadiran aparat kepolisian untuk mengamankan situasi tidak maksimal. Warga Katobengke pun tidak percaya terhadap pengamanan yang dilakukan oleh pihak Kepolisian. Akhirnya, pengamanan diambil alih oleh aparat TNI dari Kodim Buton dan Marinir yang menjadi penyekat antara dua kelompok yang bertikai.

Pertanyaannya adalah mengapa harus terjadi konflik yang demikian dahsyat? Menurut wawancara dengan orang Wameo, serangan hari itu hanyalah puncak dari rasa kejengkelan yang sudah lama kepada orang Katobengke. Mereka menilai orang Katobengke tidak berpendidikan dan identik dengan perilaku kriminalitas. Kemarahan mereka hari itu dipicu oleh peristiwa pembunuhan kepada dua orang polisi yang berasal dari Wameo.

Semuanya berawal dari tewasnya dua polisi asal Wameo yang bertugas di sektor Batauga, Kabupaten Buton oleh oknum warga Katobengke pada Kamis malam tanggal 25 Januari tahun 2001. Konflik ini dipicu oleh ledakan bom dengan kekuatan kecil yang memecahkan beberapa kaca ruang kelas di gedung SMAN 3 Bau-Bau, yang lokasinya terletak di Kelurahan Katobengke.⁸³ Warga Katobengke lalu menangkap dua orang yang dicurigai sebagai pelaku pengeboman. Mereka menduga pelaku pengeboman tersebut mengendarai mobil kijang. Warga Katobengke segera berkumpul dan bertindak spontan sebagai akibat insiden pengeboman gedung sekolah tersebut.

⁸³ Mayoritas warga Katobengke yang melanjutkan pendidikan ke jenjang sekolah menengah, bersekolah di SMA 3 Bau-Bau. Sekolah ini juga terletak di Kelurahan Lipu pemukiman orang Katobengke.

Kedua anggota polisi yang meninggal dunia akibat pengeroyokan tersebut diduga oleh warga adalah bagian dari komplotan oknum yang melakukan pengeboman. Salah seorang warga Katobengke menuturkan bahwa:

“Kami mendengar ada beberapa orang yang memasang bom di Sma 3 Bau-Bau. Mereka melarikan diri pake mobil kijang. Pada saat warga mulai ramai berkumpul, tiba-tiba ada dua (2) orang lewat naek motor. Warga menduga kedua orang tersebut adalah bagian dari komplotan pemasang bom. Warga pun spontan menghadang kedua orang tersebut. Pada saat ditanya-tanya oleh warga, tiba-tiba kedua orang tersebut langsung dipukul dan dikeroyok oleh warga”⁸⁴

Menurutnya, pengeroyokan dua anggota polisi tersebut adalah sebuah aksi spontan oleh warga Katobengke yang dilatarbelakangi oleh adanya pengeboman terhadap gedung SMAN 3 Bau-Bau. Karena selang waktu antara insiden pengeboman dan lewatnya dua orang polisi yang mengendarai motor tidak berselang jauh, maka warga mengira mereka berdua adalah bagian dari komplotan pelaku pengeboman. Hal senada juga diungkapkan oleh informan lainnya.

“Kita tidak tahu kalau mereka berdua adalah polisi. Soalnya pakaian mereka seperti preman. warga curiga, jangan sampai mereka itu adalah teman-temannya orang yang pasang bom di SMAN 3 Bau-Bau. Karena itu malam banyak warga yang berkumpul, saya juga ada disitu tapi saya tidak kumpul di jalanan. Nah, waktu mereka lewat banyak warga di jalanan akhirnya mereka berhenti, tapi tidak lama kemudian mereka langsung dihantam sama warga”⁸⁵

Meninggalnya dua orang anggota polisi yaitu Brigadir Kepala Suharyono dan Ajun Inspektur Dua (Aipda) Zulkarnain adalah awal dari kemarahan warga Wameo. Keesokan harinya, mereka mengamuk dan mengejar semua pedagang asal Katobengke di Pasar Wameo, sebagaimana telah diuraikan di atas.

⁸⁴ Wawancara pada tanggal 18 April 2008

⁸⁵ Wawancara pada tanggal 18 April 2008

4.2 Katobengke Sasaran Prasangka

BAGI masyarakat Bau-Bau lainnya, orang Katobengke identik dengan kriminalitas. Rendahnya pendidikan orang Katobengke dituding sebagai sebab dari maraknya beberapa aksi kriminalitas seperti pencurian, pengeroyokan, maupun pembunuhan. Anggapan ini bertahan selama sekian waktu, hingga akhirnya memuncak pada peristiwa terbunuhnya polisi asal Wameo tersebut.

Kembali ke peristiwa tewasnya polisi. Sebelum peristiwa itu, ada sejumlah peristiwa lain yang menjadi pemicunya. Di antaranya adalah perkelahian antara pemuda Katobengke dengan pemuda pengungsi Ambon sebagaimana dituturkan oleh seorang informan yang merupakan pemuda Katobengke.

“Siang itu, teman ku berkelahi dengan eksodus ambon di pantai nirwana. Orang pengungsi Ambon mabuk karena habis minum minuman keras. Waktu jalan-jalan di pantai mereka teller dan menyenggol teman ku, terus orang yang menyenggol ini marah-marah. Teman ku tidak terima di marah-marahi, apalagi dia yang duluan disenggol. Mereka bertengkar, tidak lama kemudian mereka berkelahi. Karena saya lihat teman ku berkelahi, saya juga ikut membantu pukul itu eksodus. Tapi tidak lama, jadi banyak orang yang berkumpul disitu dan tahan kita orang untuk berkelahi. Habis berkelahi, saya dan teman ku enam orang langsung pulang ke Katobengke, karena saya dengar orang eksodus mau panggil teman-temannya untuk bikin kacau di Pantai Nirwana”⁸⁶

Perkelahian tersebut tidak berlanjut, sebab pada saat teman-teman pengungsi Ambon yang terlibat perkelahian tadi tiba di Pantai Nirwana, pemuda Katobengke yang juga terlibat perkelahian sudah tidak ada di pantai itu. Selanjutnya yang terjadi adalah aksi *sweeping* oleh pemuda pengungsi Ambon di Pantai Nirwana usai perkelahian yang terjadi sekitar pukul 14.00 Wita, 7 Januari 2001 tersebut. Aksi *sweeping* dilakukan sekitar pukul 16.00 Wita. Para pemuda tersebut menyisir sekitaran pantai untuk mencari pemuda Katobengke dengan menanyai orang-orang yang ada di pantai Nirwana, namun aksi *sweeping* tersebut tidak berlangsung lama setelah mereka mendapat informasi kalau orang-orang Katobengke sudah meninggalkan lokasi kejadian setelah perkelahian terlerai.

⁸⁶ Wawancara pada tanggal 18 April 2008

Perkelahian tersebut menyimpan dendam tersendiri bagi pemuda pengungsi Ambon terhadap pemuda Katobengke. Penulis tahu persis karena pada saat perkelahian terjadi, juga berada di lokasi kejadian bahkan sempat ditanyai alamat tempat tinggal oleh pengungsi Ambon saat aksi penyisiran. Insiden tersebut diatas menjadi potensi konflik tersendiri bagi pengungsi Ambon dengan warga Katobengke.

Satu hal menarik yang saya amati adalah ketika konflik itu terjadi, orang-orang Katobengke dalam posisi yang terjepit sebab dikeroyok oleh warga Wameo yang dibantu pengungsi Ambon, serta banyak warga Bau-Bau lainnya. Ini hal yang sangat menarik sebab orang Katobengke berada pada posisi yang sangat terpojok dan sendirian. Sejumlah warga Bau-Bau yang saya wawancarai mengatakan bahwa orang Katobengke layak untuk diserbu. *“Mereka itu yang suka tahan-tahan orang kalau ke pantai, terus pajak-pajak atau perkosa anaknya orang,”* kata warga tersebut. Setelah saya tanyai lebih jauh, warga tersebut tidak bisa menguraikan apa saja kasus yang pernah dilakukan oleh orang Katobengke. Ini makin menguatkan dugaan bahwa sejak dahulu orang Katobengke memang diposisikan sebagai sasaran prasangka yang tidak adil.

Kemudian, isu menarik lainnya adalah keterlibatan sejumlah pengungsi Ambon. Kedatangan para pengungsi Ambon ini bersamaan dengan konflik agama yang mengguncang Ambon pada tahun 1999 lalu. Sebagai wilayah konsentrasi para pengungsi dari berbagai daerah, khususnya pengungsi korban kerusuhan Maluku, Kota Bau-Bau di Sulawesi Tenggara (Sultra) menyimpan potensi konflik kerusuhan. Sejak tahun 1999 – bulan Januari tahun 2000 tercatat sekitar 16.000 pengungsi Ambon yang tinggal di Bau-Bau. Konsentrasi pemukiman pengungsi Ambon terletak di pemukiman pengungsi Ambon di Wakonti dan perkampungan pengungsi Bukit Selamat (Palatiga), di wilayah Kecamatan Wolio, Bau-Bau.

Segregasi sosial antara penduduk lokal dengan warga pengungsi Ambon menjadi dinamika baru dalam kehidupan sosial masyarakat. Sebelum terjadi konflik sosial antara pengungsi Ambon dengan warga lokal, pernah terjadi perkelahian antara pemuda pengungsi Ambon dengan pemuda Katobengke di Pantai Nirwana, lokasi rekreasi dan pariwisata yang banyak dikunjungi wisatawan yang terdapat di Kota Bau-Bau.

Sebenarnya perkelahian antar pemuda sudah sering terjadi di Kota Bau-Bau. Namun dari beberapa kejadian perkelahian tersebut efek yang ditimbulkan tidak parah dan melebar keperkelahian atau konflik antar komunitas. Berbeda halnya dengan perkelahian yang melibatkan pemuda dari komunitas pengungsi Ambon yang ada di Bau-Bau. Berikut, penulis akan mulai menelusuri dan menggambarkan konflik yang melibatkan komunitas pengungsi Ambon dengan warga lokal Kota Bau-Bau.

Artinya, ada dua hal yang menjadi sebab mengapa konflik tersebut terjadi. Pertama, akibat adanya perkelahian yang terjadi antara beberapa orang pemuda pengungsi Ambon dengan beberapa orang pemuda Katobengke di Pantai Nirwana. Kedua, adanya ikatan pertemanan antara beberapa orang pengungsi Ambon dengan warga Wameo di terminal dan Pasar Wameo yang ikut membantu melakukan pengrusakan dan pembakaran di Pasar Wameo.

Dari hasil wawancara saya dengan beberapa informan, ternyata keterlibatan mereka dalam aksi anarkis di Pasar Wameo juga dipengaruhi oleh ikatan pertemanan dengan orang Wameo di terminal dan Pasar Wameo. Karena ikatan pertemanan itulah, pada saat orang Wameo meminta tolong kepada pengungsi Ambon untuk membantu mereka untuk balas dendam terhadap orang Katobengke, mereka langsung bersedia membantu.

“Saat itu saya sementara menjahit sepatu. Kayaknya sebelum sembahyang jum’at. Lalu datang teman dari pengungsi Ambon dengan orang-orang Wameo minta bantuan untuk pergi menyerang ke Katobengke karena ada keluarganya polisi yang meninggal dibunuh di Katobengke tadi malam. Sejak dulu saya tidak suka sama orang Katobengke. Katanya sebelum pergi menyerang ke Katobengke, terlebih dahulu mereka mau bakar jualannya orang katobengke di pasar Wameo. Karena teman dari pengungsi Ambon mau bantu, jadi saya juga ikut mau bantu mereka. Karena kita orang dari pengungsi Ambon juga akrab dengan orang Wameo”⁸⁷

Tanpa berpikir lebih jauh, eksodus Ambon yang sering nongkrong di Terminal Wameo dan beberapa pengungsi yang bekerja di Pasar Wameo mau saja membantu warga Wameo untuk merusak dan membakar barang dagangan orang Katobengke.

⁸⁷ Wawancara pada tanggal 19 Mei 2008

4.3 Stereotipe: *Habitus* Antar Lapis Sosial

SETELAH berakhirnya Kesultanan Buton pada tahun 1960, idealnya pandangan masyarakat Buton yang tetap memposisikan orang Katobengke sama seperti masa Kesultanan Buton sudah tidak ada. Setiap kelompok sudah memiliki peluang dan hak yang sama untuk mendapatkan status dan peran yang sama pada posisi tertentu di pemerintahan. Namun pikiran yang lama disegarkan kembali oleh keturunan kelompok *kaomu-walaka* dan kelompok lain di Buton. Kondisi ini saya namakan reproduksi stereotipe bagi orang Katobengke sebagai pikiran atas pengalaman-pengalaman yang mereka peroleh pada masa lalu. Proses ini berlangsung dalam interaksi keseharian orang Katobengke dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton pada situasi tertentu. Kondisi ini dipertegas dengan kondisi orang Katobengke dalam kesehariannya memiliki ciri-ciri tertentu seperti bahasa, cara berpakaian, pekerjaan, ciri fisik yang membedakan mereka dengan kelompok lain di Kota Bau-Bau. Merujuk pada Fredrik Barth (1969) dalam bukunya *Ethnic Groups and Boundaries*, semakin mempertegas tentang pemahaman saya tentang posisi orang Katobengke sebagai *ethnic distinctions*, ketika berinteraksi dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Stereotipe terhadap orang Katobengke tetap direproduksi dalam konteks kekinian seolah-olah masa Kesultanan disegarkan kembali dalam ingatan mereka. Dalam hal ini, stereotipe saya anggap sebagai proses pembentukan struktur baru melalui interaksi sosial para aktor/agen⁸⁸.

Dalam pemikiran melihat kekuasaan sebagai bagian dari struktur dan kebudayaan masyarakat Buton, maka menarik untuk mencermati kerangka Bourdieu mengenai *practice*. Dalam skema teorinya mengenai *practice* sangat menekankan pentingnya melihat *practice* sebagai proses dialekti dari penginkorporasian struktur dan pengobyektivikasian *habitus* antar lapis sosial. Kelompok *kaomu-walaka* memiliki kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas dan sekaligus penghasil praktik-praktik kehidupan yang sesuai dengan struktur-struktur yang obyektif. Konsep ini adalah *habitus* dalam arena

⁸⁸ Lihat Piere Bourdieu. 1977, *Outline of a Theory of Practice*, University of Cambridge; Anthony Giddens. 1979. *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan

perjuangan menjadi sangat menentukan dalam struktur masyarakat Buton berkenaan kelompok yang menguasai dan dikuasai. Dominasi ini sangat tergantung pada situasi, sumberdaya dan strategi pelaku antar lapis sosial. Kelompok lapis atas (*kaomu-walaka*) berusaha menempatkan kekuasaan, privilege dan prestise dalam gaya hidup yang sudah terinternalisasi dalam individu atau dalam istilah Bourdieu disebut *habitus* yang menjadi struktur dasar berperilaku.⁸⁹ Stereotipe direproduksi merupakan sebuah kecenderungan subyektif kelompok *kaomu-walaka* merendahkan orang Katobengke. Sebagai kelompok yang disematkan stereotipe, orang Katobengke mengembangkan *habitus* tertentu yakni struktur tindakan pribadi yang menekankan posisi rendah mereka atau menerima definisi sosial dalam struktur masyarakat Buton.

4.3.1 Orang Katobengke Kotor dan Bau

*“Ikaneee... wawokia.... Ikane laeya...
Indau ali ikane.....”*

Artinya

*Ikan... teri.... Ikan layang....
Tidak Beli Ikan...”*

TERIKAN menjajakan ikan terdengar nyaring pada suatu siang di suatu pemukiman orang Wolio dalam kawasan Benteng Keraton Kota Bau-Bau. Seorang wanita separuh baya berusia sekitar 50-an tahun melintas dengan membawa loyang di atas kepalanya. Loyang itu disangga dengan kain sehingga kokoh di kepalanya. Meski usianya sudah tidak muda lagi, ia nampak kuat ketika berjalan dan tidak nampak tertatih-tatih. Ia juga tidak mengenakan alas kaki, padahal sesekali ia berjalan di bawah panas terik dan sesekali melewati jalanan aspal yang panas. Tampaknya, kakinya yang tebal itu telah terbiasa menjalani rutinitas di bawah panas yang terik. Kulitnya legam karena sering dipanggang matahari. Urat-urat bertonjolan di lengan kurusnya pertanda bahwa hidupnya

⁸⁹ Lihat Piere Bourdieu. 1988. *Homo Academicus*, Stanford California, Stanford University Press.

didedikasikan untuk bekerja keras. Perempuan itu sesekali meneriakkan ikan dalam Bahasa Wolio. Kadang-kadang, ia juga berteriak dengan Bahasa Indonesia. Mungkin ia paham bahwa tidak semua orang di kawasan itu bisa mengerti Bahasa Wolio.

Mereka yang berdiam di Kota Bau-Bau dan Kabupaten Buton sudah sama mengetahui bahwa perempuan pedagang keliling yang menjunjung dagangannya seperti yang saya saksikan ini adalah orang Katobengke yang banyak mendiami kawasan di sebelah barat Kota Bau-Bau. Selama sekian generasi, perempuan Katobengke menjadi pedagang keliling di berbagai sudut kota dan menjajakan berbagai barang, mulai dari ikan, sayuran, kelapa, hingga berbagai jenis buah-buahan. Penampilannya sama yaitu mengenakan sarung dan pakaian seperti jenis kebaya, kemudian menunjung sebuah loyang berisi jualan, atau terkadang berupa keranjang yang disangga di punggung dan tali yang melilit di kepalanya.

Meskipun istilah Katobengke belakangan ini sudah tidak disenangi oleh mereka sendiri, namun istilah ini masih kerap digunakan masyarakat Kota Bau-Bau. Apalagi, wilayah administrasi tempat mereka tinggal, masih disebut Katobengke. Mereka sendiri merasa lebih nyaman dipanggil dengan sebutan orang Lipu, suatu istilah yang bermakna kampung.

Hari ini, saya memperhatikan perempuan tua yang disebut salah satu orang Katobengke itu melintas dengan mengenakan pakaian berupa sarung dan kain polos lengan panjang hingga siku. Di lengan kanannya, ia juga mengepit tas kecil untuk menyimpan duit hasil penjualan ikan. Kulitnya legam dan kecoklatan. Mungkin karena saban hari ia sudah bekerja dan disengat matahari. Sementara rambutnya yang sudah mulai beruban digulung ke belakang secara sederhana (*popungu*), tanpa memakai aksesoris penjepit rambut. Suaranya lantang ketika meneriakkan dagangannya sehingga terdengar di seantero kompleks yang saya tinggali.

Selama beberapa hari ini, saya selalu menyaksikan perempuan tua itu melintas di dekat rumah. Bagi warga sekitar, kehadiran mereka sangatlah membantu. Maklumlah, tak semua orang punya kesempatan untuk ke pasar. Seperti halnya seorang tetangga saya, yang hari ini tiba-tiba saja keluar rumah dan menyapa.

“Ina... maipo.. Saopea hargaana ikanemu...” kata tetangga tersebut.
“Lima rewu...” jawabnya
“Kaali ukaa dii...”
“Kaasi... inda tapokawa laba sii ana...”

Artinya :

“Ibu...mari dulu. Berapa harga ikanmu..”
“Lima ribu..“
“Mahal sekali ...“
“Kasihannya.. itu saja tidak cukup modalnya..“

Saya lalu memutuskan untuk memanggilnya. Setelah mengamati ikannya, saya lalu memberikan beberapa pertanyaan.

“Pokia amaali...”
“Kaasi ana.. minaaka raneeyo sii talingkamo yi daonana wameo...” katanya.

Artinya:

“kenapa mahal..?”
“kasihan nak... sejak dinihari saya sudah pergi di Pasar Wameo...” katanya

Rupanya perempuan tua ini sejak pagi sudah berada di Pasar Wameo⁹⁰ untuk membeli ikan, dan kemudian dijual lagi. Di Kota Bau-Bau, Pasar Wameo adalah pusat perdagangan kebutuhan sehari-hari. Pasar ini menjadi sentral penjualan hasil bumi serta hasil laut. Para pedagang kecil seperti perempuan tua ini senantiasa membeli segala kebutuhan sehari-hari di Pasar Wameo, kemudian dijajakan secara keliling ke rumah-rumah di kawasan tertentu.

Entah mengapa, saya tiba-tiba saja memberanikan diri untuk menyainya. Biasanya, menanyakan nama dari seorang yang lebih muda kepada seseorang yang lebih tua tidak lazim di kalangan masyarakat Buton. Biasanya pula, interaksi dengan penjual seperti perempuan ini hanya sebatas menanyakan harga dagangan atau melongok dagangan apakah berkenaan atau tidak. Namun, rasa penasaran untuk bertanya lebih jauh dan mengenali kehidupan perempuan tua ini, terus menggedor-gedor dalam diri. Setelah itu, saya menunggu responnya. Ternyata, ia

⁹⁰ Pasar Wameo terletak di Kelurahan Wameo, sebelah pesisir Kota Bau-Bau

tetap santai dan menyebut namanya dengan suara datar. Ia menyebut namanya Wa Ma'i. Di kalangan masyarakat Buton, nama yang diawali kata "Wa" adalah nama perempuan. Saat ini, nama lengkap yang diawali dengan "Wa" sudah jarang ditemukan. Tetapi di kalangan masyarakat Katobengke, nama yang diawali dengan "Wa" ini dengan mudah bisa ditemukan.

Setelah menyebut namanya, selanjutnya Wa Ma'i bercerita tentang rute perjalanannya ketika menjual. Ia hanya berjualan di seputaran Kelurahan Melai dan Kelurahan Baadia. Katanya, ia hanya dibolehkan oleh rekan-rekannya berjualan di Kawasan Keraton. Persoalan tempat menjual ini, rupanya telah disepakati bersama beberapa temannya. Jika dalam jangka waktu tertentu ia hanya boleh menjual di kawasan Keraton, maka pada kesempatan lain, ia bertukar tempat dengan temannya di kawasan lainnya.

Tampaknya ia tidak sendirian. Saat berbincang, beberapa rekannya yang mengenakan potongan pakaian yang sama juga melintas sambil membawa dagangan yang lain seperti sayur, kelapa, atau berbagai jenis buah-buahan. Jumlah mereka terbilang banyak sebab setiap harinya menelusuri berbagai sisi Kota Bau-Bau sambil membawa barang dagangan. Setiap kali mereka saling bertemu, maka mereka akan saling menyapa dalam bahasa yang tidak saya mengerti. Menurut beberapa orang yang sempat saya tanyai, bahasa itu adalah Bahasa Katobengke yang digunakan komunitas di satu kawasan di Bau-Bau. Bahasa itu mirip dengan Bahasa Muna yang digunakan di Pulau Muna dan banyak tempat di Pulau Buton.

Lain lagi dengan kisah La Dai yang bekerja sebagai pemanjat pohon (biasanya pohon kelapa dan asam) di Kota Bau-Bau. Selain sebagai pemanjat La Dai juga berdagang kelapa muda keliling di Kota Bau-Bau. Perjumpaan saya dengan La Dai terjadi sekitar pukul 13.20 WITA. Saat itu, La Dai yang sedang mengupas kelapa muda yang baru dipetikinya. Bagi saya La Dai sudah tidak asing lagi karena sejak kecil, saya sering membeli kelapa muda yang dia jual di seputaran Wolio. Ketika saya mendekat dan hendak membeli kelapa muda, saya pun bertanya:

"saopea saangu kalimbungu uma ?"

Artinya:

Berapa satu biji kelapa muda pak tua?

La Dai pun menjawab:

“lima rewu saangu”

Artinya:

Lima ribu rupiah per buah.

Kemudian, untuk membangun komunikasi dengan La Dai, saya pun membeli sebuah kelapa muda. Selama proses pengupasan kelapa muda saya menanyakan asal kelapa muda ini. Rupanya kelapa muda yang dijual oleh La Dai merupakan upah bagi hasil pemanjatan kelapa milik Keluarga Yarona Imamu di sekitar Lele Mangura dekat kuburan Sultan Murhum di Wolio. Menurut La Dai hasil dari sepohon kelapa biasanya sampai 10 buah, kemudian dibagi dua setengah untuk pemilik dan setengah lagi untuk La Dai sebagai upah pemanjatan kelapa. Sosok La Dai memang dekat bagi masyarakat Wolio, karena La Dai identik dengan kotor karena menggunakan sarung yang menurut orang Wolio tidak pernah dicuci, selain itu bau badan seperti orang hutan karena setelah memanjat pohon jarang mandi. Sehingga bagi masyarakat yang tinggal di Wolio, ketika ada anak-anak pada saat sore atau pagi hari jika tidak mau mandi maka anak tersebut diasosiasikan seperti La Dai pemanjat pohon.

Dalam waktu singkat, saya sudah bisa berbincang akrab dengannya. Perbincangan saya dengan Wa Ma’i dan La Dai menceritakan banyak hal tentang dunia yang setiap hari dijalaninya. Kadang-kadang, ia kerap menerima olok-olok sejumlah anak kecil yang meneriakkan kata “Katobengke.” Ia merasa tersinggung sebab kata Katobengke seolah bersinonim dengan tradisi perbudakan pada masa Kesultanan Buton masih bertahta. Kata itu seolah memojokkannya pada posisi sebagai orang rendahan yang tugasnya adalah mengabdikan pada seorang majikan. Padahal, sebagaimana kata Wa Ma’i, realitasnya tidak selalu demikian.

Lebih kotor dan bau dari penampilan Wa Mai dan La Dai, di era tahun 1990-an di terminal angkutan Kota Bau-Bau dalam ingatan masyarakat Buton termasuk saya mengenal sosok Wa Oli. Sosok ini mengingatkan masyarakat Buton pada seorang wanita kotor yang tidak pernah mandi yang suka keliling di pasar. Bahkan jarang pulang kerumahnya di Katobengke, karena dia lebih suka tidur di pasar. Oleh orang-orang di pasar Wa Oli dikenal sama seperti orang gila

karena perilaku dan gaya yang hidup sembarangan, bahkan kadang hamil tanpa diketahui siapa pelaku penghamilan.

Menurut beberapa informan yang berasal dari Wolio yang saya wawancarai bahwa sampai pada tahun 1970-an, orang Katobengke ini masih dapat dibedakan dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Ciri khas yang membedakan nampak dari cara berpakaian khas. Pakaian mereka pada umumnya berupa tambalan-tambalan kain dan di punggungnya ada *baki* sebagai khas yang digunakan mengangkut berbagai hasil kebun dan gerabah hasil kerajinan tangan mereka.

Sebenarnya menurut informan Lantaa, orang Katobengke sama juga dengan orang Wolio. Perbedaannya hanya karena kondisi mereka yang sembarangan memakai baju, kotor, pakaian *bida* yang menggunakan kain dengan jahitan sembarangan. Kalau berjalan dengan *baki* dipunggung dan laki-laki hanya pakai sarung tanpa alas kaki, atau semacam ikat sarung dipinggang serta memikul pikul keranjang. Kondisi terkesan orang Katobengke itu kotor dibanding orang Wolio. Hal yang paling nampak adalah penggunaan baju *bida*, kotor, apalagi kalau orang berdekatan bau badannya kurang sedap. Selain itu, di atas *baki* biasanya terdapat ikan. Kondisi ini menjadikan wacana di Wolio yang biasa mengasosiasikan kotor sama dengan orang Katobengke, atau biasa orang Wolio mengatakan “*kau ini kotor seperti orang Katobengke*”. Tetapi kondisi ini diakui oleh mereka karena mereka bekerja sebagai pedagang keliling dan berkebun, tetapi sesungguhnya orang Katobengke bagian dari orang Wolio.

Pertemuan dengan Wa Ma'i dan La Dai serta cerita tentang Wa Oli adalah satu kepingan realitas yang merupakan awal persentuhan saya secara intim dengan orang-orang Katobengke. Ketiganya membantu saya untuk memahami dunianya serta bersedia menjelaskan banyak hal tentang kehidupan mereka sehari-hari. Kondisi mereka dalam sehari-hari berjalan keliling dengan pakaian yang kotor serta bau badan menjadi label bagi kelompoknya yang direproduksi oleh masyarakat khususnya kelompok-kelompok yang berasal dari keturunan *kaomu-walaka* dalam struktur masyarakat Buton. Bagi orang Katobengke, stereotipe bau dan kotor adalah kondisi yang wajar. Hal ini merupakan *habitus* bagi orang

Katobengke yang mengakui stereotipe atau definisi sosial terhadap kelompoknya karena mereka bekerja peladang dan menjual ikan keliling.

4.3.2 Orang Katobengke Bodoh

PETANI merupakan pekerjaan sebagian besar orang Katobengke. Bagi orang Katobengke ada anggapan bahwa kalau mereka bersekolah, maka tidak ada yang membantu orang tuanya. Selain itu, menurut La Zia informan saya, orang tua di Katobengke kadang-kadang merasa khawatir bila anak mereka menjadi pintar karena dapat bertindak sewenang-wenang terhadap orang lain. Anggapan-anggapan seperti itu masih bertahan di masyarakat Katobengke sampai pada tahun 1970-an dan sudah menjadi kewajaran kalau orang Katobengke bodoh karena masih banyak dahulu yang tidak bersekolah. Pengakuan informan ini merupakan *habitus* orang Katobengke atas stereotipe orang Katobengke bodoh.

Salah seorang informan Harisu – mantan Lurah Melai dan pernah menjadi lurah di Kelurahan Katobengke selama tujuh tahun-- mengatakan bahwa Kelurahan Katobengke telah terisolasi dan tingkat pendidikannya rendah hingga tahun 1980-an. Stereotipe tentang orang Katobengke bodoh menurut Amaluddin tokoh masyarakat kelompok *walaka*, pada saat mereka kecil di lingkungan keluarga sering diajarkan, “*boli mboomo balabalangana Katobengke, amaogeaka kabhebhe.*” (artinya Jangan hidup seperti periuk yang diproduksi orang Katobengke, besar karena pukulan). Nasehat ini mengandung makna jangan bodoh dalam hidup, karena kalau bodoh akan menjadi orang yang selalu dipukuli. Hal ini juga diakui oleh beberapa informan saya di Katobengke bahwa dulu mereka tidak mau sekolah, karena bagi mereka sekolah merupakan penjahajahan. Oleh karena itu orang Katobengke takut sekolah. Tambahan pula menurut informan, ketika mereka mau sekolah selalu saja ada ulah kelompok lain yang sering menakut-nakuti dan sering mengatakan kalau sudah sekolah nanti ada yang menculik dan memperkosa mereka. Itulah sebabnya hingga tahun 1980-an masih jarang orang Katobengke sekolah. Alasan-alasan inilah yang menyebabkan sebagian orang tua masih tidak mau menyekolahkan anaknya. Apalagi anak perempuan, sudah pasti orang tua di Katobengke mereka mengatakan tidak usah sekolah karena nanti diganggu di jalan atau diperkosa di jalan. Bagi anak laki-laki

di Katobengke, mereka memilih lebih baik berkebun karena sekolah hasilnya lama kelihatan, lebih baik berkebun cepat menikmati hasilnya.

Karena mereka berkebun sambil sekolah, maka tidak jarang ditemui banyak anak-anak dari Katobengke kurang cerdas jika dibanding dengan anak-anak dari Wolio atau kelompok lain. Pada saat belajar tidak jarang kerjanya hanya tidur dan jarang mengerjakan pekerjaan rumah. Seperti di SMP Negeri Baadia, orang Katobengke yang tinggal di Labuantae kalau belajar di kelas hanya tidur. Bahkan kalau kenaikan kelas, hampir setengah dari prosentase orang yang tidak naik kelas merupakan orang Katobengke. Kondisi ini menjadi olok-olokkan bagi kelompok lain terhadap orang Katobengke. Diakui oleh La Mili, seorang siswa SMP Negeri Baadia orang Katobengke yang tinggal di Labuantae, bahwa mereka jarang belajar karena kalau di kebun mereka kerja menjaga kebun dari serangan babi pada malam hari. Menurutnya, tidak ada waktu untuk belajar dan buku-buku tidak mereka miliki. Kondisi ini sangat berbeda dengan teman-temannya di kelas yang berasal dari kelompok lain khususnya bagi mereka yang berasal dari Wolio. Pengakuan atas kondisi ini merupakan *habitus* orang Katobengke atas stereotipe yang disematkan terhadap mereka.

Kondisi diskriminasi juga dialami oleh beberapa anak Katobengke ketika bersekolah. Menurut Rusli, ada diskriminasi yang mereka rasakan sampai tahun 1990-an. Sebagai contoh informan menceritakan ketika mau masuk SMA 2 Bau-Bau yang waktu itu sekolah favorit dan berkualitas di Bau-Bau. Menurutnya baru tahun 1985, ada satu orang katobengke yang bisa masuk di sekolah favorit tersebut. Sementara kakaknya sendiri baru dapat masuk SMA 2 Bau-Bau pada tahun 1990. Pada saat itu, meskipun orang Katobengke memiliki nilai NEM tinggi, toh panitia penerimaan siswa baru selalu mengarahkan orang Katobengke untuk sekolah di SMA Negeri 3 Bau-Bau. Padahal tidak semua orang Katobengke bodoh. Faktanya menunjukkan ada sejumlah pelajar asal Katobengke yang tergolong cerdas. Perlakuan-perlakuan seperti ini diakui oleh informan karena anggapan bahwa orang Katobengke bodoh dan tidak cocok bersekolah di SMA favorit, dan sebenarnya ini suatu pelanggaran.

Anggapan orang Katobengke sebagai orang bodoh pernah dialami informan La Kuse pada saat mencoba membuka usaha di lokasi lahan miliknya Jalan Raya

Palagimata sekitar Kantor Walikota Bau-Bau. Pada saat hendak mendirikan toko kecil, tiba-tiba La Kuse didatangi Kepala Kantor Tata Ruang Kota Bau-Bau. Oleh Kepala Kantor Tata Ruang, disarankan untuk mengurus izin berkenaan dengan garis sempadan. La Kuse pun menuruti aturan tersebut, dan ia pun mengurus segala hal-hal berkenaan dengan izin usaha. Namun anggapan bodoh terhadap orang Katobengke menjadikan La Kuse susah mengurus dan terlalu berbelit-belit. Sampai akhirnya La Kuse membatalkan niatnya untuk mendirikan bangunan. Namun setelah beberapa minggu kemudian, di dekat lokasi yang hendak dibangun usaha oleh La Kuse berdiri bangunan usaha (bukan milik orang Katobengke) yang menurut informan proses pendiriannya tidak berbelit-belit. Kondisi seperti ini menurut informan bahwa hingga saat ini masih ada anggapan bahwa kelompok (baca: orang Katobengke) masih bodoh seperti masa kesultanan.

Anggapan bahwa orang Katobengke masih bodoh diakui oleh beberapa informan. Hal ini dapat dilihat pada saat penjualan tanah ulayat yang selama ini dijadikan sebagai sumber pengambilan tanah liat yang menjadi bahan dasar pembuatan gerabah sebagai produk utama masyarakat Katobengke. Tanah itu dijual kepada Haji Karim untuk kemudian dijadikan sebagai usaha SPBU di kota Bau-Bau. Memang pada saat itu lokasinya digantikan di Kaesabu Kecamatan Sorawolio, tetapi lokasi tersebut dinilai sangat jauh dari tempat tinggal mereka. Menurut beberapa informan, orang Katobengke merasa dibodohi oleh lurah dan ketua LPM ketika proses penjualan tanah tersebut, yang masih menganggap orang Katobengke bodoh seperti masa dulu. Diakui juga oleh orang Katobengke, bahwa memang ada juga sebagian orang Katobengke yang mau menjual dan butuh uang. Uang hasil penjualan hasil tanah tersebut dibelikan sarana olahraga seperti pembuatan lapangan bola, voli dan alat-alatnya tanpa sepengetahuan orang-orang tua. Akhirnya memuncak kemarahan para orang tua sekitar tahun 1997, waktu itu terjadi demo orang Katobengke secara besar-besaran untuk menunjukkan bahwa orang Katobengke bukan orang yang gampang dibodohi oleh kelompok lain.

4.3.3 Orang Katobengke Kuat Makan

STEREOTIPE tentang orang Katobengke kuat makan sering menjadi bahan olok-olokkan orang Wolio terhadap orang Katobengke. Menurut informan saya Jamal, dirinya pernah makan bersama seorang teman dari Katobengke bernama La Sai. Waktu mereka makan, La Sai sampai empat piring nasi. Jamal pun heran melihat La Sai begitu lahap makan dan menghabiskan porsi makan yang banyak. Ketika La Sai makan, porsi makannya satu piring tetapi bentuknya sama seperti gunung. Bahkan sudah menjadi stereotipe orang Katobengke kalau makan prosinya seperti Gunung Kabaena⁹¹.

Kejadian yang menunjukkan stereotipe orang Katobengke kuat makan juga diungkapkan oleh Laode Yuasa⁹² kepada La Kamba, S.Ag pada saat saya melakukan wawancara ketika mereka berada di sebuah hotel di Kota Kendari. Pada saat itu, Laode Yuasa menunjuk kepada La Kamba, S.Ag dan mengatakan, “*Kamba,... kenapa Orang Katobengke itu kuat-kuat makan?*”. Mendengar pernyataan itu, La Kamba, S.Ag kemudian menjawab, “*ah, itu kan wajar, Orang katobengke itu itu kan pekerja keras, coba bayangkan kalau kita berkebun, atau kerja bangunan yang banyak mengeluarkan tenaga, pastilah banyak energi yang keluar... Oleh sebab itu, mereka harus banyak makan untuk mengganti energi itu.*” Pernyataan La Kamba, S.Ag secara logika mengandung kebenaran dan merupakan *habitus* orang Katobengke atas stereotipe kuat makan. Hal ini karena kebiasaan pada saat orang Katobengke setiap hari bekerja keras di kebun, maka itu membutuhkan kalori untuk mengganti tenaga yang keluar pada saat kerja dikebunnya.

Dalam tradisi makan orang Katobengke, sebelum tahun 1990-an menurut informan saya yang bernama La Anta, orang katobengke mengkonsumsi tepung tapioka yang dikukus menjadi *kasoami*. Selain itu, mereka juga mengonsumsi jagung tua yang direbus atau dalam istilah orang Buton disebut *kambuse*. Informan melanjutkan pernyataannya membenarkan ketika orang Katobengke

⁹¹ Istilah Gunung Kabaena ada karena bagi orang Wolio gunung ini sangat jelas mereka saksikan di atas Benteng Keraton, jadi ketika tingginya nasi dipiring menyerupai gunung, maka mereka menyebut nama gunung yang sering mereka lihat yang terdapat di Pulau Kabaena.

⁹² Laode Yuasa adalah bukan nama sebenarnya/pada saat wawancara masih sebagai anggota DPRD Kota Bau-Bau periode 2004-2009. Kemudian pada pemilu 2009 lalu Laode Yuasa terpilih kembali sebagai anggota DPRD partai yang sama.

makan nasi, sangat wajar apabila sampai berpiring-piring karena kandungannya sangat sedikit jika dibanding dengan makanan yang mereka konsumsi sehari-hari.

4.3.4 Orang Katobengke Kaki Lebar

PADA era tahun 1970-an menurut informan Haji Arifin Naki menuturkan bahwa pada saat mereka kecil selalu tiap pagi atau siang melihat orang Katobengke berjalan ke pasar bergerombol seperti orang berbaris. Ketika mereka berjalan, walaupun ditengah terik panas matahari mereka tidak menggunakan alas kaki apa pun. Padahal terik matahari juga menyebabkan aspal menjadi panas. Kondisi ini menyebabkan tapal kaki mereka mengeras seperti sol sepatu. Selain itu kaki mereka lebar dan jari-jari seperti jari jempol semua yang mengeras (dalam istilah Buton disebut *kobalula*). Kondisi kaki yang tapalnya melebar adalah menjadi ciri khas yang membedakan orang Katobengke dengan kelompok lain. Menurut informan saya, pada saat orang Katobengke berjalan identitasnya jelas karena bergerombol dan bunyi kaki agak keras. Melihat kondisi seperti ini, informan dan teman-teman pada saat itu mengistilahkan orang Katobengke sebagai “Pasukan Jerman”. Istilah “Pasukan Jerman” ini muncul karena gerakan kaki kalau berjalan seperti berbaris, tanpa alas kaki, cepat, dan kalau berpapasan baunya kurang enak dan ciri khas utama mereka adalah kakinya lebar. Biasanya selain berjalan di jalan raya, mereka juga menyusuri pinggir pantai di Bau-Bau untuk mencari kerang untuk dijual dan dikonsumsi sehari-hari.

Dengan kondisi kaki yang melebar dan kuat selain menjadi bahan olok-olokkan kelompok lain untuk orang Katobengke juga sebagai potensi dalam berbagai kegiatan olah raga. Ketika ada pertandingan sepak bola antar kelurahan di Kabupaten Buton pada sekitar tahun 1990-an, orang Katobengke sangat kuat khususnya dalam memperebutkan bola dengan mempertemukan kaki sesama pemain. Bahkan kadang dalam beberapa kali pertandingan bola, orang katobengke tidak menggunakan sepatu atau alas kaki ketika bertanding. Selain cabang olah raga sepak bola, orang Katobengke terkenal dari cabang olah raga karate karena kekuatan baku tendang. Tidak heran, jika ada beberapa putra Katobengke sebagai atlek karate, bahkan La Zaari seorang putra Katobengke berhasil meraih medali emas pada cabang karate untuk Provinsi Sulawesi Tenggara pada *event* Pekan

Olah raga Nasional (PON) ke-12 di Jakarta. Seorang karateka dari Pulau Makasar Kota Bau-Bau yang berteman dengan karateka orang Katobengke menuturkan bahwa kalau dalam pertandingan karate, ketika seseorang terkena tendangan La Sake orang Katobengke, maka kaki La Sake orang Katobengke penuh pada seluruh bagian wajah atau perut orang yang ditendang. Hal ini menurut informan disebabkan karena orang Katobengke lebar kakinya, dan sudah menjadi bahan olok-olokan di antara para karateka.

Selain itu, salah seorang anggota TNI bernama Letkol Farhan Abdullah Prasetyo (bukan nama sebenarnya) yang pernah bertugas di Kendari menuturkan kisahnya kepada saya, tentang anak buahnya yang berasal dari Katobengke. Anggota TNI tersebut menurut informan bernama La Sake, ketika pertama menjadi tentara waktu bertugas panitia merasa kesulitan mencari sepatu laras yang cocok untuk kaki La Sake. Menurut informan sebenarnya ukuran panjang dan lebar ada yakni ukuran nomor 42, tetapi kaki La Sake sangat lebar jadi tidak ada model sepatu laras yang cocok untuk kaki. Untuk mengatasi hal ini, maka sebagai komandan, informan memasan sepatu khusus di Bandung untuk membuatkan sepatu laras yang cocok dengan ukuran dan model kaki La Sake.

4.3.5 Stereotype Bersifat Internal: Katobengke *Batua*

SEJAK saya kecil hingga saat melakukan penelitian ini, saya sering mendengar komentar banyak orang di Bau-Bau yang mengatakan bahwa orang-orang Katobengke adalah para pekerja keras yang profesinya adalah berkebun serta berdagang kecil-kecilan di pasar. Selama sekian generasi, penduduk kota Bau-Bau mengidentikkan mereka dengan pekerja kasar yang melakukan pekerjaan-pekerjaan seperti buruh, tani, ataupun kuli bangunan. Banyak pula orang Bau-Bau yang mengatakan bahwa nenek moyang mereka dulunya adalah budak yang menghamba di Kesultanan Buton. Inilah hal yang sangat ditentang oleh orang Katobengke. Tradisi perbudakan yang dahulunya marak di kesultanan, jejaknya seolah melekat pada diri orang Katobengke hingga masa kini. Label itu masih dipertahankan sehingga menempatkan posisi orang Katobengke pada lapis terbawah stratifikasi kuasa di Pulau Buton. Dan saat ini, pandangan-pandangan itu masih dikemukakan sejumlah orang yang berdalih atas nama sejarah. Menurut

orang Wolio, sejak ada kebijakan Kesultanan menempatkan orang Katobengke di lokasi pemukimannya sekarang karena orang-orang itu adalah *batua*. Dahulu di lokasi pemukiman yang ditempati orang Katobengke sekarang adalah wilayah yang banyak binatang buas seperti ular sehingga biarlah *batua* yang dimakan agar binatang buas tidak sampai di Wolio.

Kondisi orang Katobengke sebagai pekerja keras dan terkesan kotor, menjijikan dan bodoh, ada stereotipe bersifat internal bahwa memang orang Katobengke itu adalah *batua* sejak masa Kesultanan dulu. La Zia salah seorang informan di Katobengke mengakui bahwa alasan utama sehingga kelompoknya dikatakan sebagai *batua* karena pekerjaan atau kondisi yang mereka jalani adalah berkebun, penjual ikan, tukang gali sumur, pemanjat kelapa atau secara umum menjadi orang yang disuruh-suruh. Menyikapi situasi seperti ini, orang Katobengke menanggapi bahwa tidak ada istilah *batua* bagi kelompoknya dan hanya anggapan internal orang Wolio. Kondisi seperti itu hanyalah pekerjaan profesional yang orang Katobengke lakukan untuk kelangsungan hidupnya. Selain itu, pada saat orang Katobengke diolok-olok dengan istilah *batua* karena memang pakaian yang dikenakan sangat berbeda dengan kelompok lain khususnya orang Wolio, orang Katobengke menggunakan baju *bida* bagi perempuan sedangkan laki-laki mengenakan *songko* dan menggunakan sarung yang kotor. Pada saat itu, memang diakui oleh orang Katobengke bahwa mereka belum sekolah, sehingga bisanya hanya berkebun dan bekerja yang hina menurut orang Wolio.

Stereotipe bersifat internal bagi orang Katobengke (baca: *batua*) juga menjadi wacana muncul pada saat *event-event* politik di Kota Bau-Bau seperti pemilihan Walikota/Wakil Walikota Kota Bau-Bau periode 2009-2013 dan pemilihan calon legislatif tahun 2009⁹³. Pada saat pemilihan Walikota/Wakil Walikota periode 2009-2013 muncul wacana bahwa kalau orang Katobengke mendukung atau memilih pasangan Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si dan Drs. H. Laode Muh Halaka Manarfa maka orang Katobengke akan menjadi *batua* seperti masa Kesultanan Buton. Isu ini berkembang karena salah calon (Drs. H. Laode

⁹³ Pada saat pemilihan Walikota/Wakil Walikota pasangan Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si – Drs. H. Laode Muh Halaka Manarfa berhasil memenangkan dan mengguguli pasangan Samsu Umar Abdul Samin, SH – La Ode Agus Faisal Syafei, S.Sos (Pamondo), dan pasangan Ruslimin Mahdi, SH – Mufriha, SE

Muh Halaka Manarfa) adalah cucu Sultan Buton Ke-38 Laode Muhammad Falihi. Menurut informan Drs. La Kaju, menyatakan bahwa ada semacam isu miring terhadap keluarga sultan dan ini merupakan tantangan bagi tim Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si – Drs. H. Laode Muh Halaka Manarfa (AMIRULHAK) bahwa pengalaman ketika orang Wolio berkuasa, maka akan berpengaruh terhadap orang Katobengke. Menurut La Kamba, S.Ag anggota DPRD Kota Bau-Bau Partai Bulan Bintang (PBB) bahwa anggapan orang Katobengke selalu dianggap sebagai budak muncul pada saat ada kepentingan politik. Misalnya pada saat pilkada isu itu muncul supaya kita tidak suka pada salah satu calon keturunan Sultan Buton⁹⁴. Selain isu kuasa mantan keluarga sultan, isu miring menyangkut *batua* muncul karena konon pada saat Rektor Universitas Dayanu Ikhsanuddin bapak Drs. Laode Malim meninggal dunia, hanya orang Katobengke yang melihat beliau meninggal. Pada saat itu, bapak Drs. H. Laode Manarfa (ayah Drs. H. Laode Muh Halaka Manarfa) mengatakan bahwa untung ada orang Katobengke *batua* yang berprofesi sebagai tukang sapu yang sempat menolong pada kejadian meninggalnya bapak Drs. Malim. Menurut informan Drs. La Kaju, sebenarnya isu itu tidak dikembangkan, dan mereka mengkonfirmasi kebenaran isu tersebut namun ternyata tidak benar. Seandainya isu ini benar, maka sudah pasti orang Katobengke akan marah.

Selain pada saat pemilihan Walikota/Wakil Walikota Kota Bau-Bau, isu tentang orang Katobengke sebagai *batua* juga menjadi wacana pada pemilihan calon legislatif tahun 2009. Wacana ini muncul di Keraton (Wolio) pada saat calon legislatif Laode Abdul Munafi, S.Pd, M.Si (Partai Bulan Bintang) dari kelompok *kaomu* dan Taslimin Tahara, SP (Partai Persatuan Pembangunan) dari kelompok *walaka* bertarung menarik simpatik suara orang Wolio. Sewaktu kampanye Partai Bulan Bintang berlangsung, iringan-iringan truk yang mengangkut peserta kampanye mayoritas orang Katobengke (pendukung La Kamba, S.Ag dan La Bara, AMKL). Melihat iring-iringan ini, tim Taslimin Tahara, SP mengemas isu bahwa seandainya orang Wolio memilih Laode Abdul

⁹⁴ Keturunan Sultan yang dimaksud oleh Lakamba adalah Drs. H. Laode Halaka Manarfa yang kebetulan sebagai calon wakil walikota berpasangan dengan Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si sebagai walikota Bau-Bau.

Munafi, S.Pd, M.Si maka orang Wolio sama saja memilih orang Katobengke⁹⁵. Sebaliknya, pada saat Partai Persatuan Pembangunan berkampanye, maka wacana yang dikembangkan oleh tim Laode Abdul Munafi, S.Pd, M.Si bahwa kalau orang Wolio memilih Taslimin Tahara, SP, maka suara orang Wolio akan memilih atau menaikkan Samidu, SE (orang Katobengke) sebagai anggota DPRD padahal mereka itu orang Katobengke yang selama ini disematkan stereotipe sebagai *batua* oleh orang Wolio.

4.3.6 Stereotipe Bagi Perempuan Katobengke

KEDUDUKAN perempuan pada masa Kesultanan Buton sangat dihormati, tetapi bagi masyarakat Buton menganggap bahwa mereka lebih suka dititiskan sebagai laki-laki. Sebenarnya dalam kebudayaan Buton ada ketegangan antara adat yang memberi kedudukan terhormat bagi perempuan dan kesempatan yang kurang dihargai jika dibandingkan laki-laki. Meskipun perempuan diberikan kedudukan terhormat seperti tidak melakukan pekerjaan berat, tetapi tidak semua perempuan menyukai hal ini. Beberapa pikiran yang melegakan terkandung dalam ajaran agama Islam. Jika seorang perempuan memenuhi kewajiban dalam rumah tangganya, ia akan masuk surga lebih dahulu dari suami. Lagi pula, semua "hiasan" di surga adalah perempuan, dan perempuan yang setia akan menjadi bidadari.⁹⁶ Namun saat ini, posisi perempuan sudah banyak melakukan kegiatan yang juga merupakan posisi laki-laki, kecuali dalam posisi-posisi keagamaan seperti imam, khatib, moji yang merupakan jabatan di pranata agama Masjid Agung Keraton sangat keras menolak posisi perempuan pada posisi tersebut.

Dalam sejarah sejak berdirinya Kerajaan Buton posisi perempuan dalam struktur masyarakat Buton menjadi perhatian utama. Hal ini dapat dilihat dengan diangkatnya raja pertama dan raja kedua Kerajaan Buton adalah perempuan yakni Ratu Wa Kaa Kaa dan Ratu Bulawambona. Pada saat itu, kedudukan perempuan sangat memegang penting dalam struktur masyarakat Buton. Namun kemerosotan

⁹⁵ Isu ini sangat santer karena pada pemilihan legislatif ini berlaku sistem suara terbanyak. Secara logika politik karena kalau memilih Laode Abdul Munafi maka suara orang Wolio akan menyuplai suara La Kamba, S.Ag dan La Bara, AMKL (orang Katobengke)

⁹⁶ Lihat Schoorl, 2003 *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta, Penerbit Djambatan – KITLV

kedudukan perempuan terjadi setelah masuknya agama Islam sebagai agama resmi kerajaan karena perempuan sudah tidak diberikan peluang untuk menjadi raja. Tetapi, meskipun posisi perempuan tidak lagi menjadi pemimpin dalam kesultanan tetapi posisi perempuan sangat dibutuhkan bagi kemakmuran rakyat dalam wilayah Kesultanan Buton. Salah satunya adalah peranan perempuan terpenting dalam kesultanan adalah posisi istri pertama sultan (*oputa bawine*) dalam kesejahteraan kesultanan dan masyarakat Buton. Istri sultan secara spritual harus bersiap-siap menjaga penyakit yang mewabah, bencana alam, serta panen yang gagal pada pertanian/perkebunan masyarakat. Selain itu, tugas utama sebagai istri sultan adalah harus menjaga kesehatan suaminya (sultan).

Dalam hubungan perkawinan antar lapis sosial, pengaturan sistem kedudukan seseorang sangat ditentukan oleh status sosial (*kamia*) bapak. Seorang laki-laki bisa menikahi perempuan dari kelompok yang lebih rendah, tetapi sebaliknya tidak diperbolehkan mengawini perempuan yang berasal dari kelompok yang lebih tinggi. Bahkan laki-laki boleh menikahi atau memiliki beberapa istri yang berasal dari kelompok rendah dari status sosialnya. Ketegangan paling tinggi dirasakan oleh perempuan kelompok *kaomu-walaka* karena mereka tidak diperbolehkan menikah dengan laki-laki yang berasal dari status sosial yang lebih rendah dari kelompoknya. Konon pada masa kesultanan, bila ada perempuan yang menikah dengan pria yang berasal dari kelompok yang lebih rendah si wanita maka akan dihukum mati, demikian pula laki-laki kelompok lebih rendah yang menikahnya.

Pada masa kesultanan, seorang perempuan yang keluar rumah ia harus menggunakan kerudung (*salibumbu*). Tetapi bagi perempuan kelompok *papara* hanya sedikit yang mengenakan *salibumbu* dan konon mengenakannya ketika menghadap pejabat Wolio atau menghadiri pesta. Menurut informasi dari beberapa informan di Wolio, penggunaan *salibumbu* bagi masih digunakan hingga tahun 1950-an. Namun saat ini, sudah banyak juga perempuan atau gadis-gadis di Buton yang mengenakan jilbab sebagai busana kesehariannya.



**Gambar 23. Perempuan Katobengke
Mengenakan Pakaian Adat Buton**

Lain halnya, kedudukan perempuan Katobengke. Sejak dulu perempuan Katobengke sangat berperan di sektor publik dalam menunjang ekonomi keluarga yang berbeda dengan peran perempuan kelompok *kaomu-walaka*. Perempuan Katobengke selain berperan sebagai ibu rumah tangga, ia juga bekerja di sektor publik seperti berkebun, pembuat gerabah, penjual keliling dan berbagai pekerjaan lainnya. Sejak subuh atau pagi hari sudah menjadi pemandangan di jalan-jalan, kita akan melihat perempuan Katobengke yang berjalan menjajakan hasil kebun atau ikan. Posisi ini tidak dilakukan oleh perempuan kelompok lain (*kaomu-walaka*) di Kota Bau-Bau, karena perempuan kelompok *kaomu-walaka* hanya sebagai ibu rumah tangga atau bekerja pada sektor pemerintah.

Dengan banyaknya perempuan Katobengke yang sering berjalan menjajakan barang dagangan, sering menjadi "olokan-olokan" bahkan tindakan-tindakan pelecehan yang dilakukan oleh pemuda-pemuda berandal. Di era tahun 1960-an hingga 1970-an menurut informan Zuuli bahwa sering kalau mereka sudah mabuk, bisa mengganggu bahkan memperkosa perempuan Katobengke yang berlalu-lalang di jalan raya. Kondisi ini diakui oleh informan La Zia bahwa salah satu ketakutan dan alasan banyak perempuan Katobengke tidak sekolah karena ulah kelompok lain (baca: pemuda berandal) yang sering mengganggu perempuan di jalan. Bahkan lebih parah, di era 1990-an ada seorang perempuan Katobengke yang sering berkeliaran di pasar biasanya diperkosa oleh banyak orang tanpa diketahui pelakunya. Perempuan tersebut, bahkan beberapa kali hamil dengan

tidak diketahui bapak dari anak yang dikandungnya. Keberadaan perempuan ini sudah menjadi rumor laki-laki berandal bahwa kalau melakukan tindakan pemerkosaan walaupun perempuan itu kotor dan bau, mereka menutupi muka perempuan itu dengan poster Meriam Belina (artis top pada era tahun 1980 hingga tahun 1990-an) supaya wajah yang buruk dan bau perempuan tersebut hilang. Para pemuda yang melakukan ini seolah-olah tidak berdosa malah menjadi guyon bagi pemuda-pemuda berandalan.

4.4 *Kamentea*: Wacana Kekerasan Simbolik

KETIKA seseorang bertindak tidak sesuai dengan status dan peran maka tindakan individu tersebut akan menjadi wacana dan sesuatu yang tidak lazim dalam struktur masyarakat. Dalam struktur masyarakat Buton, tindakan orang Katobengke atau kelompok lain yang tidak sesuai dengan status sosial (*kamia*) mereka, maka akan menimbulkan wacana. Dalam istilah masyarakat Buton wacana tersebut dikenal dengan *kamentea*. Istilah ini menurut informan Amin Idrus menyatakan bahwa *kamentea* adalah sesuatu yang ganjil (menimbulkan keheranan), karena tindakan seseorang adalah hal yang tidak lazim. Dalam banyak kasus di Buton, apabila orang Katobengke mendirikan rumah seperti kamali atau banua tada, maka akan menjadi wacana orang Wolio, biasanya kalau masa kesultanan rumah tersebut akan terbakar atau biasanya penghuni rumah secara berturut-turut akan meninggal dunia. Lebih parah lagi, anggapan bahwa orang Katobengke tidak bisa menunaikan ibadah haji seperti orang Wolio. Kalau orang Katobengke menunaikan ibadah haji, maka orang Katobengke tersebut meninggal di Tanah Suci atau tidak kembali lagi dikampungnya⁹⁷. Menurut informan saya yang tinggal di Wolio, *kamentea* merupakan sistem pengetahuan yang menjadi dasar tindakan individu utamanya dalam menjaga sikap sopan santun atau tata krama antar kelompok. Informan Sampo menceritakan bahwa pada masa kesultanan dulu, orang katobengke yang melewati rumah kakeknya harus menunduk dan sopan⁹⁸. Pernah suatu ketika, ada orang Katobengke yang melewati rumah (banua tada) kakeknya sambil tolak pinggang. Melihat sikap

⁹⁷ Bandingnya dengan Kasus Haji Saeli yang melakukan ibadah haji tahun 2005 sebagai bentuk perlawanan terhadap stereotipe sistem pengetahuan orang Wolio

⁹⁸ Kakek Sampo semasa Kesultanan Buton pernah menjabat sebagai Kepala Distrik

tersebut, kakeknya menanyakan perihal siapa orang yang lewat tersebut. Ketika dijawab bahwa orang yang lewat tersebut adalah orang Katobengke, maka kakeknya pun heran dan berkata ”*pasti orang itu tidak sampai dirumahnya.*” dan menurut Sampo, orang tersebut kemudian muntah darah bahkan meninggal dunia di perjalanan menuju rumahnya. Tindakan yang dilakukan oleh kakek Sampo dalam kebudayaan masyarakat Buton disebut *kamentea*. Menurut informan saya La Dalambe bahwa ucapan kakek Sampo tersebut mengandung *bisa* yang menyebabkan musibah bahkan kematian bagi orang yang ditunjukkan dari ucapan tersebut⁹⁹.

Istilah *kamentea* sebenarnya lebih berkonotasi pada teguran atas diri/jiwa yang berbuat tidak semestinya. Hal ini sesuai dengan ajaran tasauf khususnya *riyadhah* (usaha pendakian) spiritual dalam rangka *tazkiyatun nafs* (pensucian jiwa). Dalam ajaran ini memang individu dituntut disiplin dalam tindakan dan memahami realitas. Dasar tindakan ini sangat dipatuhi oleh masyarakat Buton karena sesuai dengan sistem pemerintahan Kesultanan Buton sangat dipengaruhi oleh ajaran tasawuf/mistik.¹⁰⁰ Oleh sebab itu maka *kamentea* ini menjadi landasan tindakan dalam struktur sosial masyarakat Buton.

Baik kelompok *kaomu-walaka* dan orang Katobengke sangat memahami bahwa *kamentea* mengacu pada sikap introspeksi diri dalam bertindak sesuai dengan status dan peran yang mereka peroleh. Sebagai contoh menurut informan Drs. La Kaju, jika mereka menyebut asal usulnya dari Wolio maka orang tua melarang dan selalu mengatakan nanti mereka sombong dan tinggi hari atau dengan istilah *kamentea* bagi orang Wolio. Sebagai konsekuensi dipahami oleh Drs. La Kaju jika mereka sudah menjadi wacana (*kamentea*) maka akan mendapatkan *balaa* (biasanya umur pendek). Bahkan sampai sekarang, menurut informan Rusli apabila ada orang Katobengke yang berhasil menjadi tentara atau polisi, maka luapan kegembiraan sebaiknya tidak terlalu berlebihan. Seperti ada kasus ketika La Poluka berhasil masuk tentara, setelah datang dia membuat pesta.

⁹⁹ Menurut informan saya bahwa *bisa* adalah kekuatan supranatural yang dimiliki seseorang (*capital knowlegde*), biasanya *bisa* disimpan pada ujung lidah atau ujung mata.

¹⁰⁰ Lihat Yunus, A.R. 1995 *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19, Seri INIS; jil 24*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies.

Kadang-kadang terlalu berlebihan, dia datang memanggil temannya dan mengendarai motor ngebut, akhirnya La Poluka meninggal karena luapan kegembiraannya. Inilah yang menurut pemahaman masyarakat Buton sebagai salah satu akibat dari *kamentea* yang selama ini menjadi wacana dalam struktur masyarakat Buton.

Jika mengacu konsep kekerasan simbolik Bourdieu (1994), *kamentea* merupakan budaya kekerasan simbolik yang dilakukan kelompok *kaomu-walaka* terhadap kelompok Katobengke dan merupakan kekerasan yang tak kasat mata. Pada dasarnya kekerasan simbolis berlangsung karena ketidaktahuan dan pengakuan dari yang ditindas. Jadi sebetulnya, logika dominasi ini berjalan karena prinsip simbolis yang diketahui dan diterima baik oleh yang menguasai maupun yang dikuasai. Prinsip simbolis ini berupa bahasa, gaya hidup, cara berpikir, cara bertindak, dan kepemilikan yang khas pada kelompok tertentu atas dasar ketubuhan. Selain itu, *kamentea* juga merupakan pengabsahan kekerasan namun menjadi sesuatu yang diterima oleh struktur masyarakat. Robinson (2005) melihat mitos Bali dan ideologi "tradisi" yang dibiakkan dan direproduksi memiliki konsekuensi politik nyata bagi manusia. Sudah bertahun-tahun lamanya, wacana yang menyesatkan tentang "tradisi" Bali berfungsi untuk mengabsakan berbagai kebijakan dan tindakan politik yang menimbulkan kemelaratan, kesenjangan ekonomi, konflik dan kekerasan di Bali. Menurut saya, *kamentea* juga wacana kekerasan simbolik yang sangat menyesatkan kelompok-kelompok yang didominasi dalam struktur masyarakat seperti orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton.

4.5 Proporsi Stereotipe Tertinggi: Kasus-Kasus

TINGKAT penolakan tertinggi terhadap orang Katobengke yang diekspresikan oleh kelompok *kaomu-walaka*, saya akan uraikan dalam beberapa situasi (kasus-kasus) ketika mereka berinteraksi dengan orang Katobengke. Berdasarkan informasi yang saya himpun di lapangan, ada tiga situasi yang saya akan uraikan berdasarkan kasus-kasus yang sulit diterima oleh kelompok *kaomu-walaka* berkenaan dengan status sosial (*kamia*) terhadap posisi orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Kasus *pertama*, terjadi sekitar tahun 1970-an di

Sebuah desa di Kecamatan Sampolawa yakni insiden ceramah safari ramadhan; kasus *kedua*, ketersinggungan posisi duduk pada saat *haroa* di Keraton (Wolio); dan kasus *ketiga*, perkawinan antara orang Katobengke dengan kelompok *kaomu-walaka*. Ketiga kasus-kasus tersebut diatas, akan saya deskripsikan dalam bentuk ketika orang Katobengke berinteraksi dengan kelompok *kaomu-walaka* dalam situasi tertentu.

4.5.1 Insiden Ceramah Ramadhan di Sampolawa

PERISTIWA ini terjadi pada era tahun 1970-an masa pemerintahan Bupati Letkol (inf) Arifin Sugianto di Kabupaten Buton. Saat bulan suci ramadhan, sudah menjadi program tahunan Departemen Agama untuk melakukan safari/ceramah di berbagai kecamatan. Informan Drs. Madju Azali mantan Kepala Kantor Departemen Agama Kabupaten Buton menuturkan, waktu itu informan menjadi ketua pantia untuk menempatkan beberapa staf untuk bertugas melakukan ceramah ramadhan di kecamatan. Kebetulan pada saat itu ada orang Katobengke bernama Zalidin¹⁰¹ bekerja staf Departemen Agama Kabupaten Buton ditugaskan untuk melakukan ceramah ramadhan di Kecamatan Sampolawa.

Berdasarkan surat tugas dari kantornya, Zalidin pun melakukan tugasnya sebagai penceramah di Kecamatan Sampolawa tepatnya di Mesjid Kelurahan Mambulu. Sebelum berlangsung shalat taraweh, sudah menjadi kewajiban Zalidin naik ke mimbar untuk membawakan materi ceramah ramadhan. Pada saat Zalidin berada di mimbar, tiba-tiba beberapa jamaah yang hadir saling berbisik, dan satu persatu keluar meninggalkan mesjid dan tidak mau mendengar materi ceramah sehingga di dalam mesjid hanya beberapa orang itu pun bukan orang Sampolawa. Menurut informan, insiden beberapa jamaah yang meninggalkan mesjid disebabkan oleh karena penceramah orang Katobengke. Aksi penolakan dengan meninggalkan mesjid ini merupakan ekspresi mereka terhadap orang Katobengke. Menurut mereka, orang Katobengke tidak pantas menceramahi mereka berdasarkan status sosial (*kamia*) masa kesultanan, karena di Sampolawa banyak laode atau keturunan bangsawan Buton. Situasi ini sangat jelas menunjukan status

¹⁰¹ Zalidin bukan nama sebenarnya, saat ini yang bersangkutan menjadi Kepala Bidang di Kantor Departemen Agama Kabupaten Buton.

tradisional masih direproduksi dan mengabaikan status baru (penceramah Departemen Agama) yang telah diperoleh orang Katobengke.

Ketika saya menelusuri di Sampolawa, saya menanyakan pada Amin Idrus perihal *kamia* orang Sampolawa. Menurut Amin Idrus, orang Sampolawa adalah kelompok *kaomu* yang berasal dari Wolio, tetapi pada saat perang Sultan Himayatudin Muhammad Said (*Oputa Yikoo*) melawan Belanda, maka mereka melakukan migran dan menetap di Sampolawa. Di wilayah ini merupakan pusat pertahanan Kesultanan Wolio, dan di Sampolawa status kebangsawanan masih kental atau dalam istilah Buton disebut dengan *laode mamasa* atau bangsawan asli.

4.5.2 Posisi Duduk Saat *Haroa*

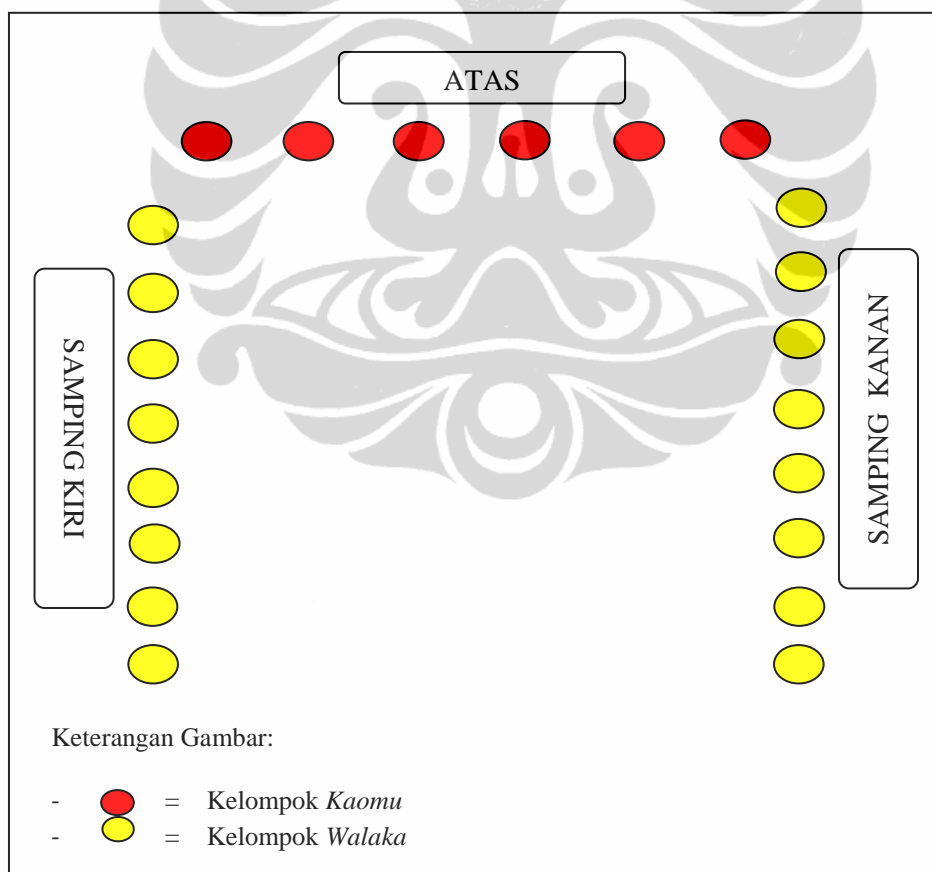
SUDAH menjadi ketentuan adat, dalam struktur masyarakat Buton bahwa posisi duduk pada acara adat berdasarkan status sosial (*kamia*) dan pangkat yang dimiliki seseorang. Posisi duduk bagi kelompok *kaomu* selalu di atas, kelompok *walaka* di tengah-tengah dan kelompok *papara-batua* berada di bawah. Bagi kelompok *kaomu-walaka* apabila pernah atau sedang menduduki posisi penting, maka ia mendapatkan hidangan di talang secara khusus atau tanpa orang yang mendampingi dalam menikmati hidangan (istilah Buton: *songo*)¹⁰², sedangkan bagi yang belum pernah menduduki posisi penting maka tidak mendapat perlakuan khusus atau duduk makan berdua. Tindakan ini sudah merupakan pikiran dan stok pengetahuan seseorang sebagai dasar untuk mendefinisikan realitas sosial dalam berinteraksi sosial antara kelompok *kaomu*, *walaka* dan *papara-batua* dalam struktur masyarakat Buton.

Posisi duduk sangat ditentukan oleh status sosial (*kamia*) masa kesultanan. Situasi ini masih dipraktekkan pada saat-saat tertentu seperti pada acara-acara adat seperti acara perkawinan, pesta perkawinan, dan rapat di baruga, maka posisi duduk sangat ditentukan berdasarkan status yang disandang berdasarkan asal usul kelompok dalam sistem pelapisan sosial masyarakat Buton. Namun dalam

¹⁰² Orang-orang yang mendapat perlakuan khusus adalah orang yang sedang atau pernah menjabat sultan, sapati, kenepulu, bontogena, dan kepala distrik. Saat ini juga masih dipraktekkan bagi mereka yang menjabat Bupati/Walikota, Ketua/anggota DPRD, pejabat eselon dua, dan camat.

prakteknya, apabila seseorang duduk bukan pada tempatnya dapat menimbulkan ketersinggungan seseorang yang memiliki strata sosial tertinggi. Berkenaan dengan posisi duduk, informan La Anta menuturkan bahwa ada kejadian seorang yang berasal dari Wolio sangat tersinggung karena tiba-tiba ia duduk berdekatan dengan orang Katobengke pada suatu pesta (*haroa*). Orang tersebut kemudian meninggalkan acara padahal acara belum selesai. Tindakan yang dilakukan oleh orang dari Wolio ini merupakan ekspresi atas pengalaman yang bersangkutan pernah mendapat posisi penting pada masa Kesultanan Buton¹⁰³. Informan juga menambahkan bahwa yang bersangkutan juga ketika mau ke pasar, jika dalam mobil angkot terdapat orang Katobengke yang tinggal di Labuantae, maka dia tidak mau naik mobil kecuali posisi duduknya di depan.

Berdasarkan ketentuan adat yang berlaku pada masyarakat Buton, posisi duduk pada saat *haroa*, saya ilustrasikan pada gambar 24 di bawah ini.



Gambar 24. Posisi Duduk Saat *Haroa*

¹⁰³ Orang tersebut pernah menjabat sebagai kepala kampung di salah satu Distrik Batauga.

4.5.3 Kawin Dengan Katobengke: Kasus-Kasus

PERKAWINAN antara keturunan kelompok *kaomu-walaka* dengan orang Katobengke adalah hal yang sangat ditabukan oleh masyarakat Buton khususnya kelompok masyarakat yang bermukim di Wolio. Ingatan masa lalu orang Katobengke selalu menjadi penghalang terjadinya perkawinan antar lapis sosial.

Selama penelitian, saya mengumpulkan kasus-kasus perkawinan yang dilakukan oleh orang Wolio (kelompok *kaomu-walaka*) dengan Katobengke, dan menurut ingatan beberapa informan saya, selama ini pernah terjadi dan selama ini sudah 3 (tiga) orang yang melakukan perkawinan yang ditabukan oleh struktur masyarakat Wolio tersebut. Dalam hal ini saya mencoba menguraikan 3 (tiga) kasus yang terjadi dalam beberapa dekada, yakni perkawinan Laode Mui dengan Wa Igu yang terjadi pada tahun 1967, perkawinan Maa Zamu dengan Wa Ima pada tahun 1976, dan La Efa dengan Linda pada tahun 2000. Ketiga kasus ini masing-masing memiliki model perkawinan tersendiri dan pada prinsipnya ditentang oleh pihak keluarga dari kelompok *kaomu-walaka*, namun perkawinan itu tetap terlaksana bahkan perkawinan mereka langgeng hingga hari tua. Kecuali perkawinan antara La Efa dengan Linda baru berjalan sepuluh tahun dan saat ini telah memiliki dua orang anak.

Kasus *pertama*, perkawinan antara Laode Mui dengan Wa Igu merupakan perkawinan yang menjadi wacana bagi pemuda-pemuda di Wolio. Laode Mui berasal dari kelompok *kaomu* dan Wa Igu berasal dari Katobengke. Laode Mui dalam keluarganya adalah orang yang malas bekerja dan hanya berharap dari anggota keluarganya. Menurut informan saya Naasa (76 Tahun), perkawinannya dengan Wa Igu terjadi pada tahun 1967. Bagi Keluarga Laode Mui ini hal yang sangat tabu bagi keluarga karena tidak sesuai dengan tradisi keluarga mereka. Namun, di sisi lain, keluarganya juga memahami kondisi Laode Mui berdasarkan kemampuan ekonomi belum bisa untuk berkeluarga. Dalam kesehariannya Laode Mui adalah seorang pemuda yang malas dan kerjanya hanya foya-foya. Alasan paling prinsip mengawini Wa Igu karena perempuan dari Katobengke adalah perempuan yang berperan ganda. Selain melayani kebutuhan suami di rumah, mereka juga melakukan kegiatan yang bernilai ekonomi. Kegiatan sehari-hari Wa Igu berkebun jagung dan ubi kayu. Kemudian mencari kerang di laut, dan

pekerjaan yang sering dilakoni juga sebagai pedagang keliling ikan atau hasi-hasil perkebunan pada musim-musim tertentu. Dengan pendapatan yang diperoleh Wa Igu, maka kebutuhan rumah tangga Laode Mui dengan Wa Igu dalam standar hidup yang sederhana sudah terpenuhi. Malah sering Laode Mui berkata “*ah toopeaku ingkoo ku kawi te miana Wolio, ande ku kawi te Katobengke ndaku narakaa dadhiku. Saeyona akarajaakaaku kahawa, sebelum a lingka i nawu padamo amanasu, ndota sorogaamo mai.*” Artinya ah buat apa saya kawin dengan orang Wolio, saya kawin dengan orang Katobengke saya tidak menderita. Pagi saya sudah minum kopi, sebelum dia ke kebun terlebih dahulu dia memasak untuk saya, inilah hidup seperti di surga.

Menurut informan saya, apa yang dilakukan oleh Laode Mui ini menjadi wacana bagi pemuda di Wolio, bahkan sebenarnya ada yang mau mengikuti namun masih gengsi karena menikah dengan orang Katobengke sama dengan menikah dengan *batua*. Perkawinan Laode Mui dan Wa Igu langgeng dan dikaruniai lima orang anak, namun pada akhirnya Laode Mui kawin lagi dengan perempuan yang berasal dari Pulau Kadatua. Kasus yang terjadi pada Laode Mui merupakan profil laki-laki dari kelompok *kaomu* yang menjadikan perkawinan sebagai mekanisme mempertahankan hidup dengan mendominasi orang Katobengke, walaupun bertentangan dengan struktur masyarakat Wolio.

Kasus *kedua*, perkawinan Maa Zamu dengan Wa Ima pada tahun 1976 adalah model perkawinan yang menjadikan selir sebagai budak bagi istri utama. Maa Zamu adalah seorang kelompok *walaka* yang tinggal di Wolio. Dalam kesehariannya selain berdagang, Maa Zamu juga menjadi guru silat bagi pemuda-pemuda di Wolio dan sekitarnya. Dalam hidupnya, menurut istri utamanya Wa Sawe (62 tahun) yang saya jadikan informan konon istri Maa Zaa berjumlah 98 orang yang tersebar di beberapa daerah. Hal ini dimaklumi karena semasa mudanya, Maa Zaa bekerja sebagai pedagang keliling yang berkelana di beberapa daerah. Pada saat menjelang umurnya 70 tahun, Maa Zaa meminta restu kepada istrinya Wa Sawe untuk menikah lagi, karena secara biologis Wa Sawe tidak bisa lagi melayani Maa Zaa, dan Wa Sawe tidak memiliki anak, namun ia memiliki anak angkat bernama Zamila (19 Tahun). Akhirnya Wa Sawe merestui Maa Zaa untuk menikah lagi. Namun ternyata Maa Zaa membawa perempuan orang

Katobengke dan sudah dinikahnya di Labuantae. Setelah menikah mereka tinggal bersama dalam satu rumah, dan di dalam rumah tersebut Wa Ima bertugas melayani segala urusan rumah tangga. Semua tetangga Maa Zaa di Wolio mengetahui bahwa Wa Ima dikawini selain sebagai istri juga sebagai *batua* dalam rumah Maa Zaa dan Wa Sawe. Dari hasil perkawinannya Maa Zaa dengan Wa Ima dikaruniahi satu orang anak bernama Abdul Silat dan anak tersebut dianggap sebagai anak sah dari Wa Sawe.

Apa yang dilakukan oleh Maa Zaa terhadap Wa Ima sebenarnya adalah eksploitasi bagi orang Katobengke. Dalam amatan saya semasa kecil¹⁰⁴, pekerjaan Wa Ima seperti mengangkat air, mencuci, mencari kayu bakar dan memasak sama seperti pembantu rumah tangga. Ini bentuk dominasi orang Wolio terhadap orang Katobengke yang tidak memberi peran sebagai ibu rumah tangga tetapi lebih pada perannya sebagai *batua* untuk keluarganya yang berasal dari Wolio juga.

Kasus *ketiga*, perkawinan La Efa dengan Linda pada tahun 2000. Ini adalah perkawinan unik, karena melangsungkan perkawinan sebanyak tiga kali. Linda adalah keturunan kelompok *walaka* yang besar dari keluarga yang berkecukupan semasa kecilnya. Ayahnya Mayor Haji Ahmad dulu Wakil Kapolres Muna tahun 1984- 1988, dan selain itu juga dikenal sebagai pengusaha. Sepeninggal ayahnya pada tahun 1990 dan lima tahun kemudian menyusul ibunya pada tahun 1994, keadaan ekonomi mereka cenderung menurun secara drastis. Namun di keluarga mereka bersaudara ada beberapa orang kakak yang sudah bekerja sebagai pegawai negeri sipil dan memiliki penghasilan yang cukup. Setelah menyelesaikan studinya di sebuah perguruan tinggi swasta di Yogyakarta tahun 1997, Linda kembali ke Raha tempat ia dibesarkan semasa kecil.

Berlatar pendidikan sarjana ekonomi, Linda kemudian memulai usaha di Kota Raha dengan usaha pembeli hasil-hasil laut dan di jual ke Surabaya. Dalam melakukan usahanya, kemudian Linda berkenalan dengan La Efa seorang pemuda Katobengke yang juga bekerja sebagai pengusaha hasil-hasil laut. Melalui perkenalannya, akhirnya mereka sepakat untuk melangsungkan pernikahan dengan tidak melihat latar belakang strata sosial asal usul keluarga (*kamia*) masing-masing. Namun, harapan mereka tidak seperti yang diinginkan keluarga

¹⁰⁴ Semasa kecil, rumah saya hanya berjarak 100 meter dari rumah Maa Zaa dan saya berteman dengan Abdul Silat anak Maa Zaa-Wa Ima

Linda. Mereka menolak mentah-mentah dengan alasan karena La Efa orang Katobengke, walaupun kini La Efa sudah menjadi pengusaha. Bahkan beberapa kali, La efa dipukuli oleh keluarga Linda sebagai bentuk penolakan atas maksud La Efa. Lebih lanjut Linda menuturkan kepada saya, pada bulan maret tahun 2000, ia dan La Efa sepakat menikah walaupun menggunakan perkawinan wali hakim. Mendengar telah terjadi perkawinan, keluarga Linda di Raha datang ke Bau-Bau dan menuntut di pengadilan atas perkawinan yang tidak sah. Berdasarkan Keputusan pengadilan negeri Bau-Bau, akhirnya keluarga Linda dinyatakan menang oleh pengadilan. Selang beberapa bulan kemudian, Linda dan La Efa melangsungkan lagi perkawinan yang kedua dengan wali hakim yang lain lagi di Katobengke, dan akhirnya mendapat tantangan lagi sehingga perkawinan yang kedua juga dinyatakan batal. Kemudian, La Efa dan Linda tidak putus asa begitu saja, pada bulan oktober 2000 mereka melangsungkan perkawinan yang ketiga di Kambaara Kabupaten Muna. Selama masa ketegangan hubungan antara La Efa dan Linda, tidak jarang La Efa mendapat perlakuan kasar dari keluarga Linda. Namun hal ini tidak menghalangi niat La Efa untuk tetap menjadikan Linda sebagai istrinya.

Hingga saat ini La Efa dan Linda sudah dikaruniahi dua orang anak, namun anggota keluarganya masih tidak merestui dan menganggap Linda bukan anggota dari keluarga Haji Ahmad lagi. Ketidaksetujuan keluarga Linda sampai saat ini karena mereka tidak menerima kehadiran La Efa dalam keluarga karena La Efa orang Katobengke.

Ketiga kasus perkawinan di atas menunjukkan adanya reproduksi stereotipe orang Wolio terhadap orang Katobengke. Kasus pertama, tindakan bangsawan (kelompok) *kaomu* yang tetap memposisikan perempuan Katobengke sebagai *batua* yang harus melayani kebutuhan hidupnya. Kemudian kedua, juga adanya dominasi sekelompok keluarga *walaka* yang tetap memposisikan perempuan sebagai *batua* yang harus bekerja dan melayani segala kebutuhan keluarga. Dan kemudian pada kasus ketiga, tindakan keluarga perempuan yang memiliki memutuskan hubungan keluarga akibat perkawinan dengan orang Katobengke. Kasus ini menunjukkan bahwa dalam keluarga perempuan yang berasal dari kelompok *walaka* masih mereproduksi stereotipe dan menganggap orang

Katobengke sebagai *batua*. Kondisi ini merupakan dunia sosial kelompok atas yang masih mempertahankan prestise dengan menolak keras perkawinan antar kelas. Melalui kasus ini, saya memandang masyarakat Wolio masih menempatkan status sosial tradisional (*kamia*) seperti pengalaman mereka masa Kesultanan Wolio sebagai dasar tindakan ketika berinteraksi dengan orang Katobengke.

4.6 Orang Katobengke di-PKI-kan

MUNCULNYA Partai Komunis Indonesia di Buton tidak terlepas dari benang merah pertarungan antara kelompok *kaomu* dan *walaka*. Menurut Informan Amin Idrus, pada tahun 1954 Partai Nasional Indonesia (PNI), Masyumi merupakan partai yang telah didominasi oleh kelompok *kaomu*. Maka ketika kelompok *walaka* hendak berpartisipasi dalam politik, tiba-tiba mereka ditawarkan oleh Partai Komunis Indonesia (PKI). Partai ini diterima karena menurut Amin Idrus karena sistem sosial dengan Al Quran, tapi tidak dengan beribadah (kebenaran mutlak) makanya lebih diterima oleh kelompok *walaka* yang pada saat itu moderat dan pragmatis. Pada saat itu beberapa tokoh banyak berasal dari Wolio karena itu banyak kaum intelek Buton yang terlibat PKI pada saat itu.

Selanjutnya, ketika peristiwa PKI dengan meletusnya Gerakan 30 september 1965 menjadi awal kelam bagi bangsa Indonesia. Terbunuhnya beberapa perwira tinggi di Angkatan Darat (AD) seolah-olah menjadi pembenaran bahwa tindakan para anggota maupun simpatisan Partai Komunis Indonesia (PKI) di Seluruh wilayah Republik Indonesia termasuk rembesannya sampai ke wilayah Sulawesi Tenggara. Bahkan kon pada tanggal 18 oktober 1965 terjadi penangkapan pertama terhadap delapan orang yang dituduh sebagai pimpinan PKI ditahan aparat Korem 143 dan selanjutnya pada tanggal 28 oktober 1965 kerusuhan tiba-tiba meletus di beberapa daerah di Sulawesi Tenggara.¹⁰⁵

Kemudian pada tahun 1969 merupakan masa mencekam bagi Buton karena dianggap sebagai 'basis komunis', dan beberapa sumber menyatakan hal inilah yang menyebabkan proses marjinalisasi dalam politik dan sejarah Buton. Kisahnya berawal dari isu yang dihembuskan bahwa telah berlabuh KRI Dompu di Teluk Sampolawa yang melakukan pelayaran dari Pelabuhan Tanjung Periok.

¹⁰⁵ Lihat Darmawan, 2008. Catatan editor: Menyibak Kabut di Keraton Buton (Bau-Bau: Past, Present, and Future), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau

Menurut informan saya Amin Idrus di Sampolawa, waktu itu dikabarkan bahwa kapal tersebut mengangkut 500 pucuk senjata sebagai pasokan laskar PKI. Menurut Amin Idrus dipilihnya Sampolawa karena letak yang strategis sebagai pusat pertahanan. Selain itu sejak masa Kesultanan Buton kekuatan militer berpusat di Sampolawa, sebagai bukti di Sampolawa banyak benteng pertahanan dan terdapat 60 buah meriam.

Isu ini direspon oleh kalangan militer dan melakukan penangkapan pada ratusan orang Buton. Selanjutnya dihembuskan informasi tentang adanya SK Keppres dan Pangkopkamtib tentang status Buton sebagai basis PKI sehingga aparat langsung menangkap banyak orang. Tepatnya tanggal 21 Maret 1969, Bupati Buton Drs. Muh Kasim beserta kurang lebih 40 aparat pemerintah Buton dan anggota ABRI asal Buton ditangkap tanpa surat perintah. Rumah penduduk digeledah dan banyak harta benda dirampas. Korban-korban peristiwa itu memberi kesaksian adanya penyiksaan yang keji seperti dicambuk, dipukul, disetrum listrik, hingga jari kaki dan tangan dihimpitkan dengan kaki meja¹⁰⁶.

Di Katobengke terdapat dua orang tokoh yang banyak melakukan hubungan dengan kelompok *walaka* yakni Lantaji dan La Mbe yang dikader oleh Rahmin¹⁰⁷ berasal dari Melai. Lantaji diakui oleh beberapa informan saya di Katobengke sebagai aktifis politik pada era tahun 1960-an yang keluar sebagai pegawai PLN dan terjun dalam dunia politik. Memang Lantaji dikader khusus dalam organisasi PKI bersama dengan teman-teman dari Wolio. Sementara La Mbe merupakan anak parabela di Katobengke yang sangat disegani. Melalui kedua tokoh ini banyak orang Katobengke yang tidak menyadari selama ini akses PKI ke wilayah Katobengke. Informan La Zia menyatakan bahwa di Katobengke yang dilibatkan sebagai anggota PKI jumlahnya ratusan orang. Padahal menurut informan, orang Katobengke hanya diambil daftar *balaste* (pajak) melalui kepala kampung dan berdasarkan nama-nama tersebut sudah termasuk anggota PKI. Memang karena kebodohan orang Katobengke yang menyebabkan dilibatkan sebagai PKI. Lebih parah lagi nasib mereka hanya karena kebodohan jika terdaftar hanya kepala keluarga, anggota keluarga lain juga ikut didaftar agar terjalin kebersamaan.

¹⁰⁶ Majalah Budaya Buton Wolio Molagi, edisi 05/Thn I/November-Desember, Kendari

¹⁰⁷ Untuk menjaga nama baik tokoh, ketiga nama ini saya samarkan dan saat ini ketiga tokoh sudah meninggal dunia.

Bahkan termasuk kepala kampung di Katobengke yang bertugas sebagai kolektor pajak di masyarakat juga ikut masuk sebagai anggota PKI.

Dengan isu Buton sebagai basis PKI, maka dominasi kelompok luar masuk menyusup dalam wilayah Kabupaten Buton. Salah satu bentuk dominasi pihak luar dengan memerintahnya Bupati Arifin Sugianto yang berasal dari Sulawesi Selatan dengan kekuatan militer berhasil melakukan kebijakan politik dengan upaya pembunuhan karakter budaya orang Buton dalam kontestasi politik. Sebelumnya anggapan Buton sebagai basis PKI merupakan stigma terhadap kekuatan politik masyarakat Buton¹⁰⁸. Saat itu, dengan menggunakan "orang merah" merupakan pintu gerbang hegemoni kelompok lain dari luar wilayah Buton dalam perpolitikan di Buton. Kondisi kemiskinan karena dominasi politik selama masa Orde Baru, terlebih bagi orang Katobengke yang terlibat PKI terus menerus berada ada posisi sosial di bawah dari kelompok lain.

4.7 Label Kelompok Pemandatang Dalam Komunitas Katobengke

KETIKA memasuki batas wilayah pemukiman orang Katobengke setelah Kelurahan Bone-Bone, maka kita akan menjumpai pemukiman yang terlihat ada sederetan rumah eksklusif dibandingkan dengan rumah orang Katobengke. Namun berada di lokasi pemukiman orang Katobengke, kelompok lain di Buton menyebut lokasi pemukiman ini dengan istilah "rumah tumbuh". Istilah ini mengacu pada tipe sederetan rumah batu dengan corak khas arsitektur rumah adat Bugis-Makassar. Informan Haji Andi Supratman migran asal Makassar, menuturkan dulu ia memiliki rumah di Komunitas Katobengke yang ditempati bersama keluarga sekarang awalnya merupakan rumah yang diperoleh melalui Pemerintah Daerah Kabupaten Buton. Saat itu, kawasan "rumah tumbuh" sebagai kawasan perumahan untuk pegawai negeri sipil golongan I dan Golongan II Pemerintah Kabupaten Buton yang didirikan pada tahun 1976. Dinamakan rumah tumbuh karena memang kawasan ini dulu sepi, tapi karena pemda setempat

¹⁰⁸ Masyarakat Buton yang banyak korban PKI pada masa itu berasal dari kelompok *walaka* dan orang Katobengke. Hal ini bisa terjadi karena kelompok intelektual Buton biasanya berasal dari kelompok *walaka*, dan kaum petani berasal dari kelompok orang Katobengke. Pasca peristiwa itu, Orang Selatan yang kemudian menghegemoni sistem politik di Buton, yang dibawah kepemimpinan Bupati Letkol (inf) Arifin Sugianto.

dijadikan perumahan pegawai dan lebih eksklusif dari perumahan orang Katobengke maka masyarakat disekitarnya mengistilahkan dengan nama “rumah tumbuh”. Namun, menurut beberapa informan saya orang Katobengke, menyatakan bahwa tanah yang dijadikan lahan untuk bangunan perumahan tersebut tidak dibeli oleh penguasa atau pemerintah daerah pada saat itu. Lebih lanjut informan menambahkan bahwa karena situasi politik di Buton, maka orang Katobengke tidak berani menuntut ganti rugi lahan tersebut, karena takut dengan isu PKI. Kalau berani melakukan protes, maka rezim pada saat itu, menuduh orang Katobengke PKI dan tidak segan-segan untuk melakukan penangkapan. Selain itu diakui juga bahwa pada saat itu, orang Katobengke masih bodoh dan tertinggal sehingga tidak mengetahui hak-hak mereka.

Kemudian sekitar tahun 1988, mulai berdiri beberapa lagi rumah pendatang dari Bugis-Makassar dan Kepulauan Wakatobi. Istilah rumah tumbuh merupakan istilah yang keseharian kelompok lain (non Katobengke dan para penghuni rumah tumbuh) untuk memberi label yang eksklusif kelompok dalam komunitas lain karena kondisi keseharian yang sangat berbeda dengan orang Katobengke. Menurut informan bahwa orang Katobengke pada saat itu kondisinya berbeda dengan sekarang karena dulu penampilan kotor dan menjijikan. Makanya rumah-rumah di kawasan “rumah tumbuh” dipagari tinggi agar bisa aman dan berbeda dengan orang Katobengke yang merupakan tetangga sehari-hari mereka.



Gambar 25. Salah Satu Rumah Tumbuh di Katobengke

Di lokasi pemukiman kompleks rumah tumbuh, terdapat kumpulan anak-anak muda yang menamakan dirinya sebagai kelompok “anak menteng”. Informasi yang saya sempat himpun di lokasi, kelompok anak-anak menteng ada pada tahun 1998 terinspirasi dari film anak menteng yang trend waktu itu. Kumpulan anak-anak ini merupakan kumpulan yang terdiri atas teman bermain atau sekolah dengan kegiatan yang membedakan mereka dengan orang Katobengke. Bentuk-bentuk kegiatan yang mereka lakukan diantaranya balap motor dan mobil, nongkrong, jalan, lomba basket dan lain-lain. Anak-anak menteng kebanyakan mereka berasal dari kalangan menengah ke atas yang tinggal di kawasan rumah tumbuh. Menurut informan saya, memang terlihat ada batasan “kawasan pendatang” dan orang Katobengke serta kesenjangan sosial antara pendatang dengan orang Katobengke sebagai pribumi.

Tidak hanya kelompok anak muda, di sekitar pemukiman “rumah tumbuh” terdapat bangunan SD Negeri 4 Katobengke dengan bangunan yang bertingkat tidak seperti SD lain di Katobengke. Di sekolah ini mayoritas muridnya berasal anak-anak pendatang yang tinggal di “rumah tumbuh”. Sekolah ini oleh masyarakat Kota Bau-Bau lebih dikenal atau dikenal dengan nama “SD Bertingkat” daripada SD Negeri 4 Katobengke. Seorang guru yang sempat saya wawancarai menyatakan pemberian nama itu diberikan oleh masyarakat yang mengistilahkan dan sangat menguntungkan bagi pengelola sekolah karena tidak identik dengan nama Katobengke. Bahkan, saya sempat melihat baju kaos olahraga bertuliskan SD Negeri Bertingkat bukan SD Negeri 4 Katobengke.

Kemudian pada era tahun 1990-an bermunculan beberapa lokasi pemukiman kelompok lain yang terdapat dalam pemukiman orang Katobengke. Tanah-tanah yang didirikan sebagai rumah merupakan tanah yang dibeli dari orang Katobengke. Namun dalam interaksi sehari-hari kelompok lain tersebut, tetap tidak membaur dengan orang Katobengke. Lokasi itu diantaranya, sekitar Limbo Wolio yang berbatasan dengan Kelurahan Tanganapada dan Jalan Al Kautsar di Kelurahan Lipu yang sudah dipenuhi dengan rumah-rumah bertingkat yang menunjukkan status sosial ekonomi menengah ke atas bagi pemiliknya. Bangunan rumah yang dibangun di beberapa lokasi lahan bekas milik orang Katobengke ini merupakan milik pendatang dari Suku Bugis Makassar, Wakatobi, atau beberapa

rumah milik pejabat di Kota Bau-Bau, Kabupaten Buton, Kabupaten Wakatobi, dan lain-lain.

Saat ini di sekitar lokasi pemukiman orang Katobengke sudah dibangun beberapa kantor baru seperti pangkalan minyak PERTAMINA di Kawasan Timur Indonesia, kantor SAR, restoran dan beberapa resort di dekat Pantai Lakeba dan Pantai Nirwana. Selain itu, saat saya melakukan penelitian ada beberapa perumahan BTN yang dibangun dalam lingkungan tanah milik orang Katobengke. Kondisi ini menyebabkan pola penyebaran pemanfaatan lahan untuk berkebun menyebar hingga kawasan perbatasan dengan Kabupaten Buton.



BAB 5

RESISTENSI MENUJU PERUBAHAN STRUKTUR

MESKIPUN sejak masa Kesultanan Wolio, kelompok *walaka* dan *kaomu* berhasil memantapkan satu ideologi yang bersifat *encompassing* terhadap kelompok orang Katobengke sebagai kelompok *papara* dan reproduksi stereotipe sebagaimana saya jelaskan pada bab-bab sebelumnya, namun selalu ada ruang pertarungan terhadap kungkungan satu ideologi yang bersifat *encompassing* tersebut dalam situasi tertentu dalam struktur masyarakat Buton. Sebagaimana pada bab-bab sebelumnya, bahwa kasus-kasus yang disematkan kepada orang Katobengke menunjukkan kepada saya bahwa di balik olok-olok, stereotipe, dan prasangka yang disematkan pada mereka, terselip sebuah horizon warna-warni cara pandang tentang dunia. Mereka secara aktif dan terus-menerus menafsirkan kenyataan sosial di sekelilingnya, kemudian membangun negosiasi dan interaksi dengan kenyataan tersebut. Di tengah arus kebudayaan Buton dan kebudayaan lain yang hegemonik, orang Katobengke menegaskan posisinya yang lebur dalam satu sistem sosial, namun tetap berpijak di atas landasan kultural mereka. Penelitian ini adalah jalan terang yang memandu saya untuk mengenali dan memahami dunia mereka dan melihat persoalan dengan cara mereka.

Penelitian ini juga adalah medium bagi saya untuk membangun jaringan yang kuat dengan mereka agar bisa memahami bagaimana warna-warni dunia yang setiap hari mereka hadapi. Ini adalah etnografi tentang suatu kelompok sosial yang dipandang rendah oleh sesamanya. Etnografi tentang suatu kelompok sosial yang sepanjang hidupnya mendapatkan stereotipe dan berupaya untuk lepas dari berbagai definisi sosial yang merendahkan posisinya dalam struktur masyarakat Buton. Jika di masa kini, sejumlah putra Katobengke mengincar posisi penting di jalur politik, maka perjuangan itu bisa pula dimaknai sebagai upaya untuk membebaskan diri dan kaumnya dari posisi yang marginal atau melawan reproduksi stereotipe. Dalam pembahasan ini, stereotipe merupakan sebuah pertarungan (*contesting*) antar lapis sosial menuju perubahan (struktur baru) melalui perlawanan orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton.

Sebelum menelusuri perubahan dalam struktur masyarakat Buton dengan melihat perlawanan yang dilakukan oleh orang Katobengke terhadap stereotipe yang disematkan terhadap kelompoknya, maka sebagai langkah awal dalam penelitian ini saya juga menggali apa dan bagaimana orang Katobengke memahami sejarahnya. Saya akan mengacu pada metodologi *oral history* demi mengungkap *the history from below* atau sejarah dari bawah yang disusun berdasarkan kesaksian masyarakat biasa yang banyak diabaikan oleh para sejarawan Buton lainnya. Meskipun menggunakan teknik *oral history*, saya tidak spesifik mengarahkan riset ini pada sejarah (historis), namun lebih pada historisitas orang Katobengke. Comaroff (1992) menyebut historisitas adalah bagaimana warga lokal memaknai sejarahnya serta dinamika yang ada dalam stuktur internalnya.¹⁰⁹ Bersetuju dengan Comaroff, saya juga melihat historisitas sebagai cara-cara bagaimana orang Katobengke memaknai sejarahnya sendiri serta bagaimana mereka mempolakan pengetahuan itu secara kultural.

Posisi sejarah di sini adalah demi menemukan makna-makna yang bertebaran di sepanjang lintasan waktu. Saya memandang posisi orang Katobengke hari ini adalah akumulasi dari dinamika dan interaksi yang berjalan sejak masa silam. Posisi mereka yang marginal adalah buah dari proses-proses sejarah yang mereka jalani sehingga memberikan kemampuan pada mereka untuk menegosiasikan posisinya, kemudian memberikan horison pandang kesejarahan tertentu yang melihat sejarah dari pinggiran dan selama ini terabaikan dalam berbagai studi tentang sejarah.

Kemampuan bernegosiasi tersebut, terejawantahkan dalam upaya mereka untuk melawan berbagai stereotipe yang disematkan kepada mereka. Perlawanan itu demi menegaskan posisinya yang tidak didominasi oleh kelompok manapun. Mereka menegosiasikan ulang semua kisah sejarah dan defenisi menyangkut mereka. Selama ini, mereka ditafsirkan oleh kelompok di luar dirinya. Penelitian ini lebih fokus pada bagaimana mereka mendefinisikan dirinya dan bagaimana mereka memandang pelabelan dan stereotipe yang disematkan pada diri mereka. Pembahasan pada bab ini, diarahkan pada upaya memahami siapa saja yang

¹⁰⁹ Lihat Comaroff, John & Jean (1992) *Ethnography and The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press, halaman 96

disebut Katobengke, bagaimana mengenali identitas mereka serta kehidupan sehari-harinya.

Melalui penelitian ini, saya juga melihat bagaimana persepsi orang Katobengke terhadap sistem hirarki dan tata pemerintahan di kerajaan/kesultanan Buton memiliki pengaruh tertentu dalam berbagai tingkatan dan kesempatan. Secara khusus, seperti dikemukakan diatas, masyarakat di Kelurahan Katabongke sedikit banyaknya diremehkan oleh masyarakat sekitar Wolio hanya karena mereka dari kelompok *papara* atau lapis terendah dari stratifikasi sosial. Hal ini menjadi menarik mengapa masyarakat Katobengke diremehkan, padahal masih ada kelompok *papara* lain dalam wilayah bekas Kesultanan Buton. Selain itu dapat dikatakan bahwa kebanyakan penduduk dapat dikelompokkan sebagai *papara*, karena pada masa kesultanan Buton kelompok *papara* diartikan sebagai orang-orang menempati wilayah pedalaman dan yang tidak menggunakan Bahasa Wolio dalam interaksi kesehariannya. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa sangat penting menguji bagaimana seseorang atau masyarakat di Katobengke mengetahui keadaan di sekitar mereka, bagaimana mereka menunjukkan identitas mereka, pada saat itu, apakah mereka kembali atau merujuk pada hal-hal sebelumnya ataukah tidak, bagaimana mereka menggambarkan kejadian-kejadian silam, asal usul dan seterusnya dengan tujuan untuk mengamati perpindahan pada pembentukan dan pengungkapan identitas dalam masyarakat sekeliling sebagai bentuk pertarungan (*contesting*) menuju perubahan dalam struktur masyarakat Buton.

5.1 Buton Dalam Bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia

BERAKHIRNYA sistem pemerintahan Kesultanan Buton, merupakan pintu awal persamaan peluang bagi lapis sosial dalam struktur masyarakat Buton. Negara membuka akses yang sama dalam posisi tertentu bagi semua kelompok sosial termasuk orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Meskipun demikian walaupun sudah berada dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan memberi peluang pada semua lapis sosial, tetapi kelompok bangsawan (*kaomu-walaka*) masih memainkan peran dalam sistem

pemerintahan hingga tahun 1969¹¹⁰. Perubahan yang signifikan yang dirasakan oleh orang Katobengke adalah perubahan sistem pemerintahan dalam wilayah Kesultanan Buton menjadi bagian Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan perubahan status tanah dari hak kesultanan (adat) menjadi hak milik pribadi yang dilegitimasi oleh Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) tahun 1960. Berikut akan saya uraikan perubahan sebagai bentuk perlawanan reproduksi stereotipe terhadap orang Katobengke dengan bergabungnya wilayah Kesultanan Buton dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

5.1.1 Perubahan Sistem Pemerintahan

MENGENAI kapan wilayah Buton masuk dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia, selama ini belum ada penelitian yang lebih mendalam menjelaskan kondisi ini. Bahkan dalam memori kolektif orang Buton juga tidak pernah ada waktu kapan resminya Buton masuk dalam wilayah Republik Indonesia. Edi Darwin seorang budayawan muda Buton menyatakan bahwa Buton itu tidak pernah menyatakan diri bergabung dalam wilayah Republik Indonesia, yang ada hanyalah Buton dicaplok masuk dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Untuk menguraikan kapan wilayah Buton masuk dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), saya merujuk pada hasil Konferensi Meja Bundar (KMB) antara pemerintah Republik Indonesia dan Belanda yang dilaksanakan di Den Haag, Belanda dari tanggal 23 Agustus hingga tanggal 2 November 1949 dengan salah satu keputusan adanya serah terima kedaulatan dari Pemerintah Kolonial Belanda kepada Republik Indonesia Serikat, kecuali Papua bagian barat. Menurut Mujur, Kesultanan Buton bukan bagian dari wilayah kekuasaan Hindia Belanda secara *de facto*, sebagaimana terbukti Swapraja Buton tidak diatur dengan UU atau Penetapan Pemerintah RI tahun 1946 (seperti yang berlaku pada Swapraja Surakarta dan Mangkunegara) dan UU No.22 Tahun 1948 (seperti yang berlaku pada Swapraja Jogjakarta dan Paku Alaman), dan Ind. Staatsblad 1947 (seperti yang berlaku Bangka dan Biliton).

¹¹⁰ Melemahnya kekuatan kelompok bangsawan (*kaomu-walaka*) ketika Buton diklaim sebagai basis PKI oleh pihak luar dan sejak itu tampuk kepemimpinan dalam sistem pemerintah Buton dipegang Letkol Arifin Sugianto yang berasal dari Sulawesi Selatan

Jika merujuk pada salah satu point keputusan Konferensi Meja Bundar (KMB) tersebut, maka otomatis wilayah Kesultanan Buton adalah bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Namun menurut Dr. Mujur Muif salah seorang putra Buton yang kini berdomisili di Bogor, mengatakan sebenarnya hasil perundingan Konferensi Meja Bundar (KMB), Buton tidak termasuk dalam catatan salah satu wilayah yang diserahkan oleh Belanda, sama seperti Papua Barat. Pernyataan informan dan juga pemahaman orang Buton pada umumnya sangat kontras dengan sejarah yang sebenarnya. Hal ini berdasarkan perjanjian antara Kesultanan Wolio dan Pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1873, Kesultanan Wolio sudah bagian dari pemerintah 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 *zelfbestuurlandschap* (swapraja). Oleh karena itu, pernyataan informan yang juga memori kolektif masyarakat Buton merupakan suatu kelemahan, karena pada saat penyerahan wilayah pada Konferensi Meja Bundar (KMB) wilayah eks Kesultanan Buton sudah termasuk didalamnya.

Selanjutnya pada Konferensi Malino Presiden Soekarno dengan raja-raja di wilayah Sulawesi pada Bulan Desember tahun 1950 berhasil menegosiasikan posisi beberapa kerajaan untuk bergabung dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Berdasarkan informasi dari Amin Idrus, sewaktu pertemuan antara Presiden Soekarno dengan raja-raja di Makassar, Sultan Buton Laode Muhammad Falihi tidak bertandatangan untuk bergabung dalam wilayah Indonesia. Ketika pertemuan tersebut, AM Zahari yang waktu itu bertugas sebagai sekretaris Kesultanan Buton bertanya kepada Sultan Laode Muhammad Falihi:

“Jou ingkita Waopu, apokia ndata tandatangania ?”

Artinya :

“Daulat Paduka, mengapa Baginda Sultan tidak bertandatangan?”

Setelah itu, Sultan Laode Muhammad Falihi menjawab :

”Wolio siate lipu moko adati...”

Wolio siate lipu moko sara...

Wolio siate lipu moko tutura...

Wolio siate muncuana samiamiaku...”

Artinya :

Kesultanan Wolio, negeri yang menjunjung tinggi adat...
Kesultanan Wolio, negeri yang memiliki undang-undang...
Kesultanan Wolio, negeri yang memilki tatanan...
Kesultanan Wolio, bukan milik saya sendiri...

Ma'mun (1992) menuliskan bahwa Presiden Soekarno memberikan pesan khusus secara pribadi kepada Sultan Buton yang pernah menyatakan: *“apabila Sultan Buton Muhammad Falihi Qaimuddin telah mangkat, maka tidak dibolehkan lagi mengangkat Sultan Buton yang baru”*. Pembicaraan ini disampaikan oleh Presiden Soekarno kepada Sultan Buton ketika pertemuan raja-raja di Sungguminasa Makassar tahun 1954. Pernyataan menurut penulis diperoleh berdasarkan penuturan Yarona Bontona Melai La Madju dan Abdul Mulku Zahari yang ketika itu bertugas sebagai sekretaris pribadi Sultan Buton Laode Muhammad Falihi.



Gambar 26. Pertemuan Presiden Sukarno dengan Sultan Buton
(Foto: KITLV)

Konon pada saat pertemuan tersebut, Presiden Soekarno duduk berdekatan dengan Laode Muhammad Falihi Sultan Buton ke-38 yang waktu itu didampingi oleh sekretarisnya AM Mulku Zahari, sehingga pembicaraan lebih intensif antara keduanya. Pada saat itu Presiden Sukarno pada saat itu bertanya kepada Sultan Buton, *“kemana arah posisi Buton?”.* Setelah menyimak dengan baik pertanyaan Presiden Sukarno, Sultan Buton dengan santun menjawab pertanyaan Presiden

Sukarno dengan menggunakan Bahasa Wolio. Adapun pernyataan Sultan Buton adalah sebagai berikut:

*"Walanda tomataumo, sakiyaaya sii
Maka naile, naepua ndatamatau
yapai bula, yapai kalipopo,
Kukamatea soapokana kanamo*

Artinya :

Belanda sudah lama kita kenal,
Tetapi besok atau lusa kita belum tahu
Di mana bulan, di mana bintang
Saya lihat sama saja...

Maksud pernyataan sultan tersebut di atas bahwa hubungan antara Buton dan Belanda sudah lama terjalin dan bersahabat. Selain itu, menurut memori kolektif masyarakat Buton dan beberapa tokoh masyarakat menyatakan bahwa sejak tahun 1760 Kesultanan Buton tidak pernah dijajah atau diganggu, tetapi bekerja sama dengan Belanda. Oleh karena itu, jika Buton bergabung dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (baca: dominasi Jawa) atau Belanda, maka yang memerintah sama saja, bahkan mungkin kondisinya lebih parah. Pernyataan ini menurut Dr. Mujur Muif, bukanlah merupakan pernyataan bahwa Buton masuk dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pada prinsipnya posisi Buton yang terintegrasi dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sama saja kalau Buton berdiri sendiri sebagai negara yang bebas. Bahkan lebih lanjut Dr. Mujur Muif menuturkan bahwa saat itu Soekarno berjanji bahwa setelah dia membangun Jakarta, Surabaya, Medan, Makassar, maka Presiden Sukarno akan membangun Buton. Menurut Mujur, janji untuk membangun Buton tersebut, sampai sekarang tidak pernah dilaksanakan. Bahkan ketika Papua diberikan otonomi khusus oleh pemerintah, menurut informan, seharusnya Buton juga memperoleh hak yang sama dalam otonomi khusus dengan acuan sejarah hasil perundingan Konferensi Meja Bundar (KMB) tersebut.

Pasca kemerdekaan Republik Indonesia, posisi Kesultanan Buton berdasarkan menemukan dokumen di Arsip Nasional, dinyatakan bahwa pada tahun 1952 terbentuk tujuh Daerah Swatantra di Sulawesi berdasarkan Peraturan Pemerintah No.34 Tahun 1952 (Lembaran Negara 1952/48 TLN 263). Daerah Swatantra Sulawesi Tenggara dipimpin oleh Abdul Razak Baginda Maharaja

Lelo. Pada saat itu, wilayah Kesultanan Buton tetap berjalan dalam status Swapraja Buton dan Sara Kesultanan Buton sudah tidak berfungsi lagi sebagai lembaga legislatif dalam sistem pemerintahan. Oleh karena itu, sultan sebagai Kepala Pemerintahan Kesultanan Swapraja Buton hanya didampingi oleh suatu dewan yang terdiri dari empat orang anggota Daerah Swapraja Buton. Keempat anggota dewan tersebut adalah Laode Muhammad Falihi Sultan Buton sebagai Kepala Daerah Swapraja Buton, Laode Hibali Lakina Sorawolio sebagai anggota, Laode Muhammad Hanafi Kapitalau sebagai anggota, La Madju Bontona Melai sebagai anggota, dan Abdul Hasan Kepala Distrik Wolio sebagai anggota.

Selanjutnya, pada tanggal 14 Mei 1954 dan tanggal 24 Agustus 1954 Sultan Laode Muhammad Falihi mengadakan pertemuan dengan seluruh pegawai Kesultanan Buton terutama para kepala distrik dalam wilayahnya guna merundingkan kembali pengisian lowongan jabatan dalam Kesultanan Buton akibat pembekuan pada saat situasi politik pada tahun 1951. Kemudian setelah beberapa kali pertemuan dengan Lanto Daeng Pasewang (Gubernur Sulawesi), disepakati bahwa pada Kantor Swapraja Buton ditempatkan tiga orang kepala distrik yang juga membantu tugas-tugas Sultan Buton Laode Muhammad Falihi Qaimuddin waktu itu. Ketiga orang kepala distrik tersebut adalah Laode Abdul Salam sebagai Kepala Distrik Batauga, Laode Abdul Azis sebagai Kepala Distrik Wangi-Wangi, dan Abdul Mulku Zahari sebagai Kepala Distrik Lasalimu.

Dengan demikian pejabat penting Swapraja Buton saat itu tidak ada lagi karena Pemerintah Republik Indonesia sudah membekukan Kesultanan Buton sebagai suatu sistem pemerintahan. Kemudian pada tahun 1959 Sultan Muhammad Falihi Qaimuddin dan Laode Pandu sebagai Raja Muna melakukan pertemuan untuk membicarakan peningkatan status Sulawesi Tenggara sebagai Daerah Tingkat I dan peningkatan status Muna sebagai Daerah Tingkat II. Konon dalam tugas kesultanan, peristiwa ini sebagai tugas terakhir Sultan Laode Muhammad Falihi Qaimuddin sebagai Sultan Buton karena tanggal 23 Juli 1960 beliau wafat dan dimakamkan di Baadia.

Kemudian pada tahun 1964, wilayah Sulawesi Tenggara masih berstatus Kabupaten Sulawesi Tenggara yang merupakan bagian dari Provinsi Sulawesi Selatan dan Tenggara dan beribukota di Bau-Bau dengan Bupati Sulawesi

Tenggara Drs. H Laode Manarfa anak dari Sultan Laode Muhamad Falihi. Selanjutnya pada tahun 1964 terdapat empat afdeling yang lahir dengan UU No. 13/1964 pecahan pemekaran dari Sulawesi Selatan, yaitu Afdeling Buton, Afdeling Muna, Afdeling Kendari, dan Afdeling Kolaka. Dalam perkembangannya, keempat afdeling ini merupakan wilayah daerah tingkat II di Provinsi Sulawesi Tenggara, yaitu Kabupaten Buton, Kabupaten Muna, Kabupaten Kendari dan Kabupaten Kolaka.

Meskipun dalam sistem yang berbeda hingga tahun 1969 kelompok *kaomu-walaka* (baca: penguasa masa kesultanan) masih tetap berkuasa dalam birokrasi pemerintahan. Terbentuknya Kabupaten Buton sebagai bagian Provinsi Sulawesi Tenggara masih tetap dijabat oleh Bupati Laode Abdul Halim yang berasal dari kelompok *kaomu* di Loji yang menjabat pada tahun 1959-1964. Setelah Laode Abdul Halim memasuki pensiun, maka jabatan Bupati Buton dijabat oleh Drs. Muhammad Kasim yang berasal dari kelompok *walaka* di Wajo yang menjabat pada tahun 1964- 1969.¹¹¹ Bertahannya posisi kuasa kelompok *kaomu-walaka* hingga tahun 1969 karena kesempatan untuk mendapatkan pendidikan dan kemampuan ekonomi hanya masih dimiliki oleh kelompok (*kaomu-walaka*).¹¹²

Pasca meninggalnya Bupati Drs. Muhammad Kasim, selanjutnya Kabupaten Buton dipimpin oleh Bupati Letkol (inf) Arifin Sugianto sebagai pengamanan karena Buton dianggap basis PKI. Ketika menjabat menurut informan Drs. Nadimin salah seorang putra Buton yang menjadi staf bupati waktu itu, Bupati Arifin Sugianto berusaha melakukan pendekatan melalui kebudayaan karena menyadari kondisi Buton sebagai wilayah yang pernah berdiri sebuah kesultanan.

¹¹¹ Bupati Drs. Muhammad Kasim Pada Tanggal 21 Maret 1969 difitnah dan ditangkap dengan tuduhan menerima dropping senjata dari PKI dan akhirnya meninggal dunia dalam kondisi yang mengganaskan, dan pasca peristiwa ini domasi kelompok lain di Buton mulai masuk dengan isu “Buton Basis PKI”. Lihat *Buton Bersih Dari Fitnah Basis G3SPKI, Drs. Muh Kasim es Tidak Terlibat G30SPKI*, Majalah Wolio Molagi Edisi 05 Thn. I November – Desember 1999.

¹¹² Kondisi ini hampir sama dengan kelompok bangsawan di Sulawesi Selatan dengan tetap bertahannya kaum bangsawan setempat dalam aparat pemerintahan (pamong praja). Hal ini tidak bias dipungkiri mengingat kondisi birokrasi daerah tidak lain dari perkembangan birokrasi turun temurun yang memberi kesempatan kepada kelompok bangsawan untuk mengenyam pendidikan lebih luas. Lihat Burhan Magenda, Burhan Jabier, 1989. *The Surviving aristocracy in Indonesia: politics in three provinces of the outhter islands*. Thesis (Ph.D) Cornell University

Pada waktu menjabat, menurut Drs. Nadimin pembacaan khutbah di Mesjid Agung Keraton dilakukan dengan Bahasa Indonesia sesuai dengan perintah bupati agar dimengerti oleh jamaah jumat walaupun bukan berasal dari Buton. Sebelumnya, dalam pelaksanaan khutbah jumat di Mesjid Agung Keraton menggunakan Bahasa Wolio. Kondisi ini memperlemah posisi hegemoni orang Wolio (baca: *kaomu-walaka*) atas kelompok *papara* dalam wilayah bekas Kesultanan Buton. Menurut informan, bahwa pada saat pemerintahan Bupati Letkol (inf) Arifin Sugianto pada tahun 1969-1979, ada beberapa kebijakan yang membawa perubahan dalam struktur masyarakat Buton khususnya posisi orang Katobengke.

Perubahan penampilan yang paling menonjol bagi masyarakat Katobengke adalah dilarangnya orang Katobengke untuk menggunakan pakaian khas mereka yakni pakaian *kabaleko* untuk perempuan dan *sala kankaolipa* untuk laki-laki pria. Kedua jenis pakaian tersebut, merupakan pakaian keseharian yang mencirikan orang Katobengke dengan orang Wolio sebelum tahun 1960-an. Sejak saat itu, pakaian adat yang merupakan tradisi masyarakat Katobengke perlahan mulai luntur dan menghilang dari pasaran. Informan La Zia juga menambahkan bahwa pada saat pelantikan Bupati Letkol (inf) Arifin Sugianto, informan mewakili orang Katobengke bersama seorang temannya bernama La Siga serta beberapa orang dari Wolio bertugas memegang payung pelantikan. Padahal tugas-tugas ini biasanya dilakukan oleh kelompok *walaka* pada masa Kesultanan Buton, dan pada saat itu menurut La Zia merasa sedikit bangga karena ini merupakan prestise bagi orang Katobengke pada saat itu.

Menurut beberapa tokoh masyarakat Buton dan tokoh masyarakat Katobengke yang menjadi informan saya, Bupati Letkol (inf) Arifin Sugianto memberikan sebuah kebijakan untuk menghilangkan beberapa tradisi yang lama dan bersifat “primitif”. Walaupun demikian, sebenarnya ada penolakan dari beberapa tokoh masyarakat Buton, namun saat itu kekuatan politik Buton lemah dan terjadi pembunuhan karakter, karena dalam konteks politik, Buton dianggap sebagai basis PKI. Pada saat itu, segala bentuk ritual-ritual dalam hubungannya dengan adat istiadat dianggap oleh rezim sebagai hal yang primitif dan kondisi ini

sangat melemahkan dominasi kelompok *kaomu-walaka* dalam struktur masyarakat Buton.

Bentuk-bentuk larangan seperti jenis pakaian *bida* yang merupakan identitas orang Katobengke sudah tidak diperbolehkan lagi dikenakan pada saat itu, panggilan *ina* menjadi ibu, laki-laki dilarang menggunakan sarung kalau ke pasar. Salah satu bentuk larangan menurut orang Katobengke adalah perubahan dari *rongo* (panggul) karena dianggap hina menjadi *suungi* (junjung) ketika mereka mengangkut untuk menjual hasil kebun di jalan, sekitarpemukiman penduduk, dan di pasar Kota Bau-Bau. Bagi masyarakat Katobengke, melakukan pekerjaan dengan cara *suungi* (junjung) akan berpenampilan sama dengan kelompok lain¹¹³.



Gambar 27. Cara Menjajakan Hasil Kebun/Ikan ke Pasar

Perubahan sistem pemerintahan ini member peluang bagi orang Katobengke melawan stereotipe yang selama ini disematkan kepada mereka sejak masa Kesultanan Wolio. Sejak saat itu, peluang untuk “naik” status sosial bagi orang Katobengke sudah sama dengan kelompok lain (baca: *kaomu-walaka*) dalam struktur masyarakat Buton dalam wilayah Republik Indonesia. Perubahan-perubahan tersebut merupakan perubahan dalam dimensi prestise bagi orang

¹¹³ Kebiasaan *suungi* (junjung) juga dilakukan oleh perempuan dari kelompok *kaomu-walaka* pada saat mengangkut air untuk kebutuhan rumah tangga sehari-hari.

Katobengke yang mulai sejajar posisinya dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton sebagai bentuk pola menuju perubahan struktur masyarakat.

5.1.2 Perubahan Status Pemilikan Tanah

DIMANA ada komunitas masyarakat hukum adat yang menghuni suatu wilayah tertentu sebagai lingkungan hidup para warganya (merupakan habitat kehidupannya) dalam mana terjadi hubungan secara lahiriah dan bathiniah antara masyarakat hukum adat tersebut dengan wilayah yang bersangkutan, maka terjadilah apa yang disebut hubungan hak ulayat. Dan jika tanah tersebut masih berlangsung hubungan “hak ulayat”, maka kondisi seperti ini yang disebut “tanah ulayat”. Dengan demikian pendapat bahwa di Buton khususnya di Kota Bau-Bau tidak ada tanah ulayat, itu pendapat yang tidak benar. Menurut Drs. AS Tamrin, MH salah seorang pejabat Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia asal Buton yang berdomisili di Jakarta, komunitas masyarakat sebagai masyarakat hukum adat di Buton dengan wilayahnya yang sudah tertentu, sudah ada sejak ratusan tahun yang lalu. Menurut informan, kadie yang berjumlah 72 dalam wilayah Kesultanan Buton dan masing-masing kadie sebagai suatu komunitas masyarakat hukum adat, memiliki wilayah kewenangan tertentu lengkap dengan struktur adatnya (struktur pemerintahan intern) tersendiri yang dipatuhi oleh seluruh anggota masyarakatnya serta diakui pula oleh Pusat Pemerintahan Kesultanan Buton, dapat dikatakan bahwa hubungan masyarakat kadie dengan wilayah kekuasaannya itu merupakan “hubungan hak ulayat”. Oleh sebab itu, sejak berakhirnya Kesultanan Buton maka otomatis seluruh wilayah yang dihuni oleh kadie merupakan hak atas masyarakat yang menempati wilayah itu.

Dengan berlakunya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria (UUPA) merupakan perubahan penting dalam akses perubahan lapis sosial dalam dimensi privilese. Pada fase ini terjadi peristiwa penting dalam Kesultanan Buton, karena sistem kepemilikan tanah terjadi perubahan seiring dengan berakhirnya Kesultanan Buton yang ditandai dengan bergabungnya Kesultanan Buton ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Kebijakan *Landreform* secara umum faktanya telah merubah paradigma penguasaan dan kepemilikan tanah. Namun demikian, khusus dalam

masyarakat Katobengke umumnya paradigma tersebut tidak mengalami perubahan yang signifikan. Penguasaan dan kepemilikan lahan tetap didasarkan pada garis keturunan/ahli waris tanpa dibarengi kekuatan hukum yang berupa sertifikat tanah untuk memberikan kekuatan hukum pada tanah-tanah yang dimiliki seperti yang diatur didalam Undang-Undang Pokok Agraria.

Kemudian pada era tahun 1970-an, berlangsung selama masa pemerintahan Bupati Buton yang kedua Letkol (Inf) Zainal Arifin Sugianto yang menjabat pada tahun 1969 – tahun 1981. Menurut informasi dari masyarakat Katobengke, di wilayah mereka pada era ini terjadi pencaplokan atas tanah-tanah milik masyarakat oleh pemerintah daerah untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Ketidakberdayaan masyarakat membuat pemerintah pada saat itu bertindak sewenang-wenang tanpa memberikan ganti rugi kepada tanah-tanah milik masyarakat tersebut. Beberapa kasus antara lain pencaplokan tanah untuk pembangunan perumahan PEMDA dan kawasan pemukiman rumah tumbu. Selain itu juga terdapat kasus pencaplokan tanah untuk pembangunan Bandara Betoambari. Kemudian pada era tahun 1980-an, pelaksanaan PRONA (Proyek Operasi Nasional Agraria) sebagai upaya untuk mempercepat program registrasi tanah dan sebagian besar orang Katobengke mendaftarkan tanah mereka sebagai pengesahan oleh negara sebagai hak milik.

Perkembangan tentang nilai tanah yang ditempati oleh orang Katobengke juga didukung dengan terbentuknya Kota Bau-Bau (hasil pemekaran Kabupaten Buton) sesuai dengan Undang-Undang No.13 tahun 2001 sebagai wilayah otonom, maka Kota Bau-Bau mengalami cukup banyak perkembangan, terutama dalam hal peletakan dasar pembangunan dalam penyediaan sarana prasarana dasar perkotaan. Selain itu, perkembangan yang nyata disamping pembangunan fisik (infrastruktur), juga dalam lingkup peningkatan kualitas sumberdaya manusia, pengelolaan informasi wilayah, iklim investasi, dan sistem pelayanan publik.¹¹⁴ Melalui kebijakan Rencana Sistem Perwilayahan BWK di Kota Bau-Bau sesuai dengan Perda tahun 2003, dengan struktur tata ruang kota yang menempatkan Kecamatan Betoambari sebagai wilayah yang didiami oleh orang Katobengke

¹¹⁴ Lihat Amirul Tamim, 2008. Strategi Pembangunan Kota Bau-Bau, **Dalam Menyibak Kabut Keraton Buton**, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau

sebagai pusat pendidikan tinggi, perkantoran pemerintah Kota Bau-Bau dan Pemerintah Provinsi Sulawesi Tenggara, Sarana Perkotaan, perdagangan dan jasa, perumahan, hutan lindung, hutan, perkebunan, Bandara Betoambari, Wisata Pantai, Perkantoran Swasta, Pergudangan, Terminal untuk pergerakan dari arah Batauga Kabupaten Buton, Pelabuhan Pertamina, dan hiburan menyebabkan naiknya nilai lahan di wilayah tersebut. Hal ini menyebabkan individu/masyarakat cenderung termotivasi berperilaku secara spasial, terlebih nilai lahan yang semakin mahal.

Menurut wawancara saya dengan informan La Kauli yang menyatakan bahwa batas wilayah tanah orang Katobengke melingkupi seluruh wilayah Kecamatan Betoambari saat ini hingga perbatasan Kecamatan Batauga Kabupaten Buton. Menurut Imam Katobengke, dulu seandainya tidak dijual tanah milik orang Katobengke ini mulai dari SMP Betoambari sampai Wabagere pada kilometer 12 dekat Lawele Batauga, disamping itu juga pada wilayah Limbo Wolio Kecamatan Murhum merupakan batas wilayah tanah orang Katobengke. Bahkan menurut informan bahwa mungkin yang terluas di Kota Bau-Bau sekarang adalah tanah milik orang Katobengke. Ketika saya melakukan konfirmasi di Kantor Badan Pertanahan Nasional Kota Bau-Bau, harga tanah di wilayah komunitas Katobengke saat ini berkisar Rp.1.000.000,00 (satu juta rupiah) per meter.

Kondisi ini sangat signifikan untuk meningkatkan status sosial ekonomi orang Katobengke berkenaan dengan tanah yang mereka miliki. Bahkan selama ini, orang Katobengke bisa menyekolahkan anak dan berhasil menjadi tentara, polisi, dan Pegawai Negeri Sipil (PNS) berkat hasil penjualan tanah yang mereka miliki. Dengan semakin tingginya nilai tanah pada wilayah orang Katobengke memberi peluang bagi orang Katobengke dalam perubahan status ekonomi atau dimesi privilese. Sebaliknya bagi kelompok *kaomu-walaka* yang bermukim di Wolio (Kawasan Benteng Keraton), fungsi tanah yang ditinggali hanya hak pakai dan tidak berfungsi secara ekonomi. Sehingga bagi kelompok yang mendiami kawasan Benteng Keraton (Wolio), tanah mereka tidak bisa disertifikasi karena wilayah tersebut masih kawasan adat. Kondisi ini melemahkan posisi kelompok

kaomu-walaka, sebaliknya bagi orang Katobengke memberi nuansa baru dalam dimensi privilese sehingga ada dinamika struktur masyarakat Buton.

5.2 Resistensi Dengan Metafor Status Sosial (*Kamia*)

BERDASARKAN penjelasan pada bab-bab sebelumnya, kelompok *kaomu-walaka* dalam memahami dunia sosial dengan menempatkan *kamia* sebagai strategi kekuasaan dalam berkontestasi atau berinteraksi dengan kelompok *papara* atau Katobengke. Kondisi ini dimaknai oleh kelompok Katobengke dengan melakukan perlawanan dengan menafsirkan *kamia* sebagai metafor identitas kelompoknya ketika melakukan perlawanan atas stereotipe yang disematkan oleh kelompok *kaomu-walaka* dalam struktur masyarakat Buton. Pada kesempatan ini, saya menggunakan pendekatan Fox (1988) melihat pendukung utama (*constituent*) satu kekuasaan (*kamia*) orang Katobengke sebagai “*precedence*” yang mengacu pada orang sakti (*sangia*) atau raja/sultan yang pernah berkuasa di Buton.

5.2.1 Menulis “Sejarah Dari Bawah”

DARI manakah asal muasal orang Katobengke? Menurut antropolog Anna Tsing, biasanya pertanyaan tentang asal muasal adalah awal dalam penyusunan sebuah etnografi¹¹⁵. Katobengke adalah nama sub etnis yang dulunya berada di bawah payung Kesultanan Buton. Pada masa silam, Buton adalah sebuah kesultanan yang berdiri karena bersatunya sejumlah kerajaan-kerajaan lokal yang sudah lebih dahulu ada. Makanya, ketika menyebut kata Buton, maka kita akan menemukan sebuah keragaman, bukannya sesuatu yang tunggal sebagaimana ketika kita menyebut satu etnis yang lainnya.

Katobengke adalah bagian dari etnis Buton yang memperkuat keragaman tersebut. Dari sisi adat-istiadat, orang Katobengke tak berbeda dengan kelompok lainnya pada wilayah eks Kesultanan Buton. Namun dari sisi bahasa, bahasa yang digunakan orang Katobengke masih lebih dekat dengan Bahasa Muna ketimbang bahasa daerah lainnya di Buton. Namun orang Katobengke senantiasa menolak

¹¹⁵ Lihat Tsing, Anna Lowenhaupt (1993) *In The Realm of The Diamond Queen, Marginality in an Out the Way Place*, Princeton University Press

klaim yang melihat mereka sebagai bagian dari etnis Muna tersebut. Mereka mengajukan versi bahwa nenek moyang mereka adalah sama dengan nenek moyang orang Buton yang berasal dari Negeri Johor. Inilah hal yang menarik untuk dibahas dalam penelitian ini.

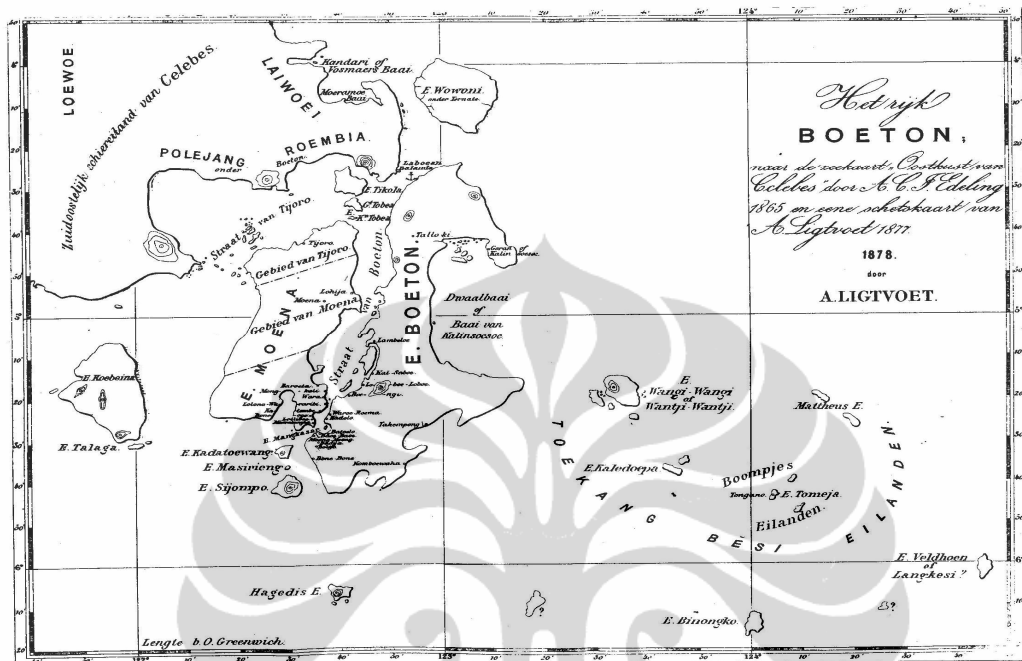
Saya akan berupaya mengurai sejarah orang Katobengke, tidak dari perspektif dominan –dalam hal ini menurut orang Wolio atau Buton pada umumnya--, melainkan dari perspektif orang Katobengke sendiri. Dengan cara ini, saya berharap menemukan “sejarah dari bawah.”¹¹⁶

Setiap pembicaraan tentang sejarah asal muasal orang Katobengke, maka pembicaraan itu tak bisa lepas kaitannya dengan sejarah masyarakat Buton secara keseluruhan. Sejumlah tokoh masyarakat Katobengke yang saya wawancarai, meyakini bahwa nenek moyang orang Katobengke sama dengan nenek moyang masyarakat Buton lain, yang merupakan pendatang dari Johor (Malaysia), yang kemudian membangun perkampungan dan selanjutnya menjadi Kerajaan Buton pada sekitar abad ke-13.

Menurut catatan sejarah, kapan dan siapa penghuni Pulau Buton yang pertama tidaklah diketahui dengan pasti yang dapat diketahui bahwa sebelum berdirinya Kerajaan Wolio (Buton) pada abad ke-13 telah ada kerajaan-kerajaan kecil yang terdapat di beberapa bagian pulau ini yaitu: bagian selatan pantai timur terdapat kerajaan Batauga, Lapandewa dan Kerajaan Wawoangi. Sedangkan di bagian Barat terdapat Kerajaan Batukara, Tobe-tobe dan Kaisabu. Serta di kawasan utara bagian timurnya terdapat Kerajaan Kamaru, Koloa, Amboau dan Kamboa dan lebih di utara lagi terdapat Kerajaan Todanga, Tomada dan Lambelu. Pada berbagai kerajaan-kerajaan kecil ini pulau terdapat bahasa yang sangat berbeda antara satu dengan lainnya dan juga memiliki warna kulit yang berbeda

¹¹⁶ Istilah “sejarah dari bawah” ini mendapat inspirasi dari pernyataan Marshall Sahlins tentang the history from below. Dalam penelitian ini, sejarah tidak lagi dilihat dari atas, melainkan harus dipandang dari bawah dan mencerminkan nilai yang tumbuh serta hidup dari bawah. Posisi penelitian ini adalah tetap memandang antara sejarah dan antropologi memiliki ranah kajian yang berbeda. Antropologi justru melihat masa silam dengan cara pandang masa kini, melihat kejadian di masa silam sebagaimana dipersepsi dalam benak subyek yang menafsirkannya. Antropologi melihat sejarah dan ingatan masa silam sebagai rangkaian simbol yang dipintal demi mengkonstruksi makna tertentu. Pilihan untuk mengingat atau mencatat sejarah adalah pilihan individu yang bisa menggambarkan dinamika suatu masyarakat. Yang dikaji antropologi tetaplah aspek kultural yaitu bagaimana subyek memandang sesuatu sekaligus membuat pranata-pranata dan institusi kultural.

mulai dari yang berkulit coklat serta memiliki rambut keriting sampai dengan yang berwarna kulit kuning langsung dan berambut lurus. Dari apa yang tergambar di atas menunjukkan bahwa mereka berasal dari berbagai daerah di Nusantara ini.



Gambar 28. Peta Wilayah Kesultanan Buton yang Disusun Belanda tahun 1878.

Penghuni awalnya diduga merupakan orang-orang pelayar yang berasal dari berbagai kawasan di kepulauan nusantara ini. Pelayar-pelayar ini kemungkinan besar adalah pelaut pedagang yang mencari rempah-rempah dan hasil laut di kawasan timur Indonesia, namun tidak jarang dalam perjalanannya, mereka berhadapan dengan ombak yang keras sehingga harus mencari tempat berteduh dan berlabuh untuk sementara waktu sambil memperbaiki perahunya dan mencari persediaan air. Mereka ini kebanyakan berlabuh pada pantai-pantai Pulau Buton dari persinggahan-persinggahan inilah kemungkinan adanya orang yang menetap di Pulau Buton.

Selanjutnya sekitar akhir abad ke-13, empat orang bangsawan Melayu yang dikenal dengan sebutan *mia patamiana* (empat orang pendatang) yaitu Sipanjonga dan Sijawangkati dan serta Simalui dan Sitamanajo singgah ke Pulau Buton. Kedatangan mereka tidak sekaligus tetapi bertahap. Menurut informan Parabela Katobengke dan juga diyakini oleh masyarakat Katobengke bahwa rombongan pertama Sijawangkati dan Sipanjonga mendarat di Pantai Sulaa yakni bagian

selatan Pulau Buton kemudian mereka memasang bendera *longa-longa* (berwarna-warni) yang kemudian hari menjadi bendera kerajaan yang dengan sebutan “tombi pagi” sedang daerah tempat pemasangan bendera tadi disebut dengan Sulaa yang berarti memasang tiang bendera. Rombongan Sipanjonga dan Sijawangkati ini diikuti dengan para pembantu dan pelayanannya. Para pembantu dan pelayannya inilah yang merupakan cikal bakal dari masyarakat Katobengke yang kala itu masih bernama *rakia* setelah dari daerah yang disebut Sulaa ini, rombongan ini kemudian pindah ke arah timur yang kemudian dikenal dengan Kalampa.

Rombongan kedua Simalui dan Sitamanajo yang mendarat agak ke utara Pulau Buton yakni di sekitar Kecamatan Kapontori sekarang ini, terus berpindah menuju ke selatan sampai dan akhirnya sampai di daerah yang kita kenal sekarang ini sebagai Kota Bau-Bau. Kedua kelompok yang hanya dipisahkan oleh sebuah sungai akhirnya kemudian bersatu di Kalampa. Pemukiman di Kalampa ini tidak berlangsung lama karena adanya gangguan perampok/bajak laut mengharuskan mereka untuk pindah di tepi pantai ke tempat yang agak tinggi dan berjarak \pm 5 km dari tepi pantai. Tempat inilah yang kemudian bernama Wolio yang pada perkembangan lebih lanjut dikemudian hari menjadi pusat Kerajaan Buton.

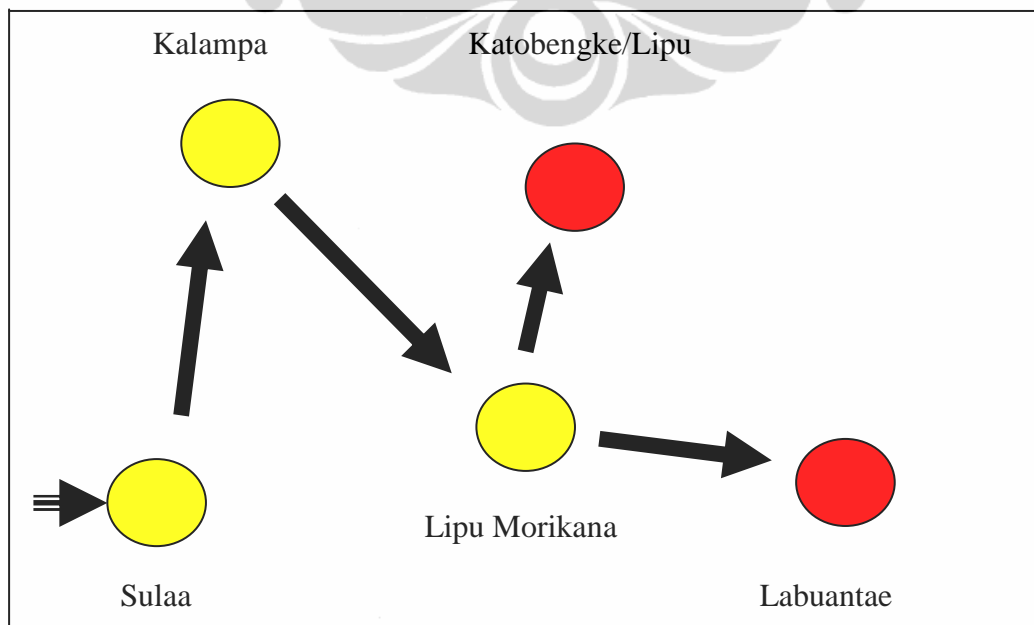
Namun sebagian orang yang merupakan pelayan Mia Patamiana itu bermukim di sekitar Wolio yang berada diatas bukit yaitu Lipu Morikana¹¹⁷. Kehidupan di Lipu Morikana ini berlangsung cukup lama dan aman dari gangguan Tobelo (bajak laut). Namun demikian, ketika pemukiman semakin padat terjadi suatu kebakaran besar sehingga seluruh kampung habis terbakar. Kebakaran yang konon kabarnya demikian hebat tersebut menghanguskan semua rumah dan tanah di Lipu Morikana ini menjadi hitam. Ketika melakukan penelitian, saya beberapa kali berkunjung ke Lipu Morikana bersama Imam Mesjid Katobengke dan menyaksikan jejak-jejak perkampungan yang kini telah menjadi hutan. Tanda-tanda kehidupan masa lalu masih terlihat dengan adanya kuburan Parabela Mancuana. Selain itu, ada pula perkuburan umum warga dan banyaknya sisa

¹¹⁷ Saat ini disekitar wilayah Lipu Morikana telah berdiri dengan megah Kantor Walikota Bau-Bau dan lokasi ini dikenal dengan nama “palagimata” yang berarti “pemandangan yang abadi”, karena dari lokasi Kantor Walikota ini bias menyaksikan pemandangan seluruh wilayah Kota Bau-Bau dan hamparan laut yang indah.

pecahan geraba dan kulit kerang yang berserakan di mana-mana. Diperoleh informasi pula banyaknya kulit kerang ini disebabkan makanan pokok mereka adalah kerang dan bukan ikan. Kondisi tanah di Lipu Morikana ini berwarna hitam, berbeda dengan tanah yang ada di sekitarnya berwarna merah.

Akibat kebakaran yang besar tersebut, orang-orang Katobengke lalu melakukan migrasi. Berdasarkan ramalan sejumlah ‘orang pintar’, ada dua tempat yang baik untuk tujuan migrasi mereka yaitu ke utara atau ke timur. Bila ke utara akan ramai dan bila ke timur agak sepi, demikian ramalan tersebut. Akhirnya berpencarlah penduduk Lipu Morikana ini ada yang ke timur dan menempati daerah Labuantae Kelurahan Waborobo sekarang ini dan ke utara menjadi daerah yang sekarang ini disebut Kelurahan Katobengke dan Kelurahan Lipu. Namun, walaupun orang Katobengke ini secara administrasi telah terbagi dua namun secara adat tetap satu. Hal ini dicerminkan dengan ketundukan pada satu pemimpin adat yaitu parabela. Hingga kini mereka masih mempertahankan sistem kepemimpinan tradisional dan peran parabela masih fungsional dan tokoh penting dalam struktur masyarakat Katobengke.

Pada awalnya, parabela berada di wilayah Labuantae dan akhirnya pindah dan berada pada wilayah Katobengke. Untuk jelasnya persebaran pemukiman atau migrasi orang Katobengke hingga saat ini, saya deskripsikan pada bagan berikut:



Gambar 29. Bagan Persebaran Pemukiman Orang Katobengke

5.2.2 “Katobengke Bukan Orang Muna”

VERSI lain tentang asal usul orang Katobengke ini adalah berasal dari Pulau Muna. Mereka dibawa oleh Raja Muna untuk dipersembahkan kepada Raja Buton. Ciri dari kelompok ini adalah mereka pandai membuat gerabah (periuk dan lempung). Pendapat ini banyak beredar di masyarakat Buton, sebab terdapat kemiripan bahasa antara orang Katobengke dan orang Muna. Namun, berdasarkan observasi dan wawancara di lapangan, versi ini nampaknya kurang di terima oleh para tokoh masyarakat Katobengke ini walaupun dengan asumsi dengan adanya kesamaan bahasa dan keterampilan membuat gerabah sehingga versi itu lahir.

Hal ini tercermin dari wawancara saya dengan beberapa orang tokoh masyarakat Katobengke. Di antaranya adalah Laumba yang berusia 67 tahun. Ia menolak keras anggapan yang menyebut asal-usul mereka berasal dari Muna. Ia tetap bersikukuh bahwa kaumnya adalah keturunan dari bangsawan Johor di Malaysia. Ia mengatakan:

*”Kami tidak terima itu, nenek moyang kami bukan dari Muna. Berdasarkan cerita dari orang-orang tua kami bahwa asal-usul kami ini berasal dari Johor di tanah bara (Melayu). Ada beberapa orang anak-anak Katobengke yang merantau di malaysia mengatakan bahwa pernah mereka lihat ada perkawinan di sana mirip dengan adat perkawinan kami di sini. Di Katobengke juga ada Tari Linda yang biasa ditarikan mulai dari anak-anak sampai orang tua juga mirip dengan tari Serimpi di Melayu sana. Jadi, kalau dikatakan kami dari Muna, kami tidak terima itu”*¹¹⁸

Pendapat Laumba ini dibenarkan oleh tokoh muda masyarakat Katobengke lainnya yaitu La Kaju. Pria yang berprofesi sebagai sekretaris Badan Informasi dan Komunikasi Kota Bau-Bau ini mengatakan:

*”Sebenarnya yang asli itu adalah dari Johor kemudian memang ada juga yang dari daerah Muna yang dibawa oleh Murhum, Sultan Buton I, yang merupakan anak Raja Muna yang kemudian menjadi Sultan Buton pertama. Kelompok kedua ini kemudian bersatu dengan kelompok dari Johar, namun demikian kelompok dari Muna ini masih dapat dikenali karena mereka memiliki keterampilan membuat gerabah”*¹¹⁹.

¹¹⁸ Wawancara tanggal 23 Juli 2008

¹¹⁹ Wawancara tanggal 23 Juli 2008

Pendapat Drs. La Kaju ini diperkuat oleh informan Hazirun (74 tahun) budayawan lokal Buton yang tinggal di Wolio. Menurut Hazirun, orang Katobengke asli yang dulu bernama Rakia berasal dari Johor, kemudian menyusul orang yang dari dibawa Sultan Murhum dari Muna, untuk dipekerjakan sebagai pelayan. Ia juga mengatakan bahwa orang Katobengke yang berasal dari keturunan pelayan/pembantu Sipajonga dan Sijawangkati tadi akan bersedia bila dipanggil untuk menjadi pelayan/pengasuh anak-anak bangsawan di Wolio. Sedangkan kelompok yang datang dari Muna tidak akan mau dan merasa berdosa bila mereka melakukan perbuatan tersebut karena tugas itu dianggap cukup tinggi dan bukan kewenangan mereka. Kepandaian kelompok dari Muna adalah membuat gerabah yang menjadi peralatan rumah tangga masyarakat Buton. Oleh karena itulah maka orang Katobengke yang merupakan orang Rakia asli bertugas menyusui dan memelihara anak bangsawan disebut Katobengke "Wulala".

Kemudian Hazirun melanjutkan bahwa perubahan kata Rakia menjadi Katobengke konon kabarnya karena pada suatu hari seorang Rakia ini pulang dari laut sambil membawa sepenggal kepala manusia. Ketika dilihat oleh seorang pejabat kerajaan, ia ditanya: "*toopea itu?*" (artinya: untuk apa itu), maka orang Rakia tersebut menjawab "*Katoo Bengke Wa Opu*" (artinya: untuk takaran Sang Raja). Konon menurut informan sejak saat itu, kelompok tersebut (Rakia) tersebut mulai dipanggil dengan istilah orang Katobengke. Versi lain tentang asal kata Katobengke dikemukakan Laumba. Katanya, kata Kato berarti pelabuhan, kemudian kata *bengke* bermakna perahu. Jadi, secara harfiah, Katobengke berarti tempat pengeringan perahu. Ada juga yang mengatakan bahwa *kato* itu sebagai memotong.

Terkait asal usul, tokoh masyarakat Katobengke seperti Malaiza dan Laumba, sama-sama mengatakan bahwa mereka adalah keturunan dari empat imigran dari Johor yang datang bersama *mia patamiana*. Empat orang imigran tersebut adalah Lamusu Bataranganu, Lamusu Sura Bataranganu, Lamusu Bataranbone dan Lamusu Sura Bataranbone pada akhir abad ke-13. Ada beberapa bukti yang diajukan terkait pertalian sejarah ini. Di antaranya adalah kemiripan tarian katiba –tarian yang populer di Katobengke—dengan tari serimpi yang populer di Johor.

Pendapat dua tokoh masyarakat ini juga dibenarkan oleh Hazirun budayawan lokal di Keraton. Menurutnya, orang-orang di Katobengke terbagi atas dua kelompok berdasarkan pandangan asal usul. Pertama adalah orang-orang yang dinamakan “Katobengke Wulala” adalah orang-orang yang diperkirakan dari Johor dan yang kedua adalah “Katobengke Laboora” yaitu orang-orang yang dibawa dari bagian selatan Pulau Muna oleh Sultan Murhum pada awal abad ke-16 ketika sultan tersebut berekspedisi di sana. Sekarang tinggal keturunan Katobengke Laboora yang memiliki sebuah teknologi untuk membuat bejana keramik. Menurut informan Imam Mesjid Lipu bahwa menurut orang-orang tua Katobengke, kelompok dari Laboora itu dibawa rombongan Sultan Murhum. Mereka ini sepasang suami isteri yang bernama Lasule dan Wandue yang tinggal di Kakotakota. Pada saat itu, orang Katobengke sembunyi-sembunyi belajar membuat periuk dari pasangan itu. Karena itu, kadang orang Wolio sekarang menuduh orang Katobengke dari Laboora di Pulau Muna, padahal ketika rombongan Lakilaponto datang, di sini sudah ada orang Katobengke yang bermukim di Lipu Morikana. Ketika saya mengunjungi Kakotakota bersama imam mesjid Katobengke, saat ini lokasi tersebut dipenuhi rumput dan beberapa pohon kecil seperti tampak pada gambar di bawah ini.



**Gambar 30. Kakotakota Situs Tempat Tinggal
Lasule dan Wandue dari Laboora**

Pendapat ini dibantah oleh Laumba yang saat ini menjabat sebagai Parabela Katobengke. Menurutnya, justru yang tinggal sekarang adalah keturunan Katobengke Wulala yang berasal dari Johor, namun tetap memiliki kemampuan untuk membuat gerabah. Menurutnya, pada masa pemerintahan Sultan Murhum¹²⁰, pernah didatangkan perajin gerabah yang berasal dari Laboora di wilayah Pulau Muna. Awalnya didatangkan sepasang perajin gerabah yaitu Landue dan Lasule. Mereka lalu ditempatkan di pesisir dekat Katobengke. Dikarenakan mereka merasa tidak betah dan tidak makmur di tempat tersebut, maka mereka lalu pindah. Menurut Laumba, semua orang Katobengke sekarang bukanlah keturunan dari Laboora, namun keturunan Johor, Malaysia. Sebab yang berasal dari Laboora sudah pindah semua. Katanya, terdapat perbedaan ciri fisik antara Katobengke Wulala dan Katobengke Laboora. Secara fisik, orang dari Laboora berkulit hitam legam, kemudian jari tangan dan kakinya besar-besar. Sementara yang ada sekarang, berbeda dengan itu. Informan juga mengakui bahwa selama ini dia disebut sebagai saudara dari orang Keraton. Olehnya itu kalau lihat turunan orang Laboora, pada saat bikin periuk pasti tidak menggunakan pengalas di pahanya kalau membuat periuk, tapi kalau orang Katobengke yang bukan dari Laboora, pasti pakai pengalas.

“Ada tanda-tandanya orang Katobengke dari Laboora: hitam orangnya, jari tangan dan kakinya besar-besar. Tetapi nenek saya marah kalau kita disebut dari Laboora. Tanda-tandanya nenek saya itu gagah, sayang dia sudah meninggal. Dan nenek saya itu putih, mungkin nenek saya itu kalau bapak lihat tidak percaya sebagai Orang Katobengke. Saya ini memang Katobengke berasal dari bahasa Wolio. Letaknya Galampa sebagai tempat berlabuhnya pertama,”

Kisah yang dituturkan Laumba dikemukakan untuk menghapus pandangan kebanyakan orang bahwa mereka berasal dari Muna dikarenakan adanya kesamaan bahasa serta ciri-ciri fisik. Kisah ini hanya bisa dipahami jika kita mengetahui hubungan antara pusat Kesultanan Buton di masa silam dengan Muna. Pada masa silam, Kesultanan Buton diibaratkan sebagai perahu yang

¹²⁰ Sultan Murhum adalah Sultan Buton pertama yang memimpin pada tahun 1538-1584. Murhum adalah putra Raja Muna Sugi Manuru yang ditunjuk sebagai Raja Buton ke-6 karena keberhasilannya mengalahkan bajak laut bernama La Bolontio

memiliki empat cadik atau penyangga yang disebut barata. Keempat barata tersebut adalah Muna, Tiworo, Kaledupa, dan Kulisusu. Barata dibentuk sebagai pertahanan luar yang memiliki koordinasi dengan pihak kesultanan sebagai inti perahu. Posisi Muna adalah subordinat atau di bawah pengawasan dari Wolio, sebagai ibukota kesultanan. Penegasan orang Katobengke bukan orang Muna, karena Muna bagi orang Katobengke mengacu pada Laboora yang dalam konsepsi orang Wolio merupakan tempat asal para budak pada masa kesultanan¹²¹.

Kisah Laumba memiliki makna bahwa antara nenek moyang orang Wolio dan nenek moyang orang Katobengke, adalah bersaudara dan sama-sama berasal dari Johor. Mereka adalah pendatang yang kemudian membentuk aliansi dengan kerajaan lokal yang sebelumnya sudah ada yaitu Kamaru, Tobe-Tobe, dan lain-lain. Kisah ini menegaskan bahwa posisi mereka bukanlah subordinat sebagaimana barata lainnya yaitu Muna, namun posisinya sejajar dengan orang Wolio karena bersaudara dan sama-sama berasal dari Johor.

Salah satu nenek moyang yang selalu mereka sebut-sebut adalah Parabela Mancuana yang datang bersama rombongan Mia Patamiana, yang berjumlah sekitar 40 orang. Parabela Mancuana ini memiliki posisi penting dalam legenda masa silam orang Katobengke sebab bersaudara dengan orang-orang yang menempati Keraton di Wolio. Tokoh ini diibaratkan sebagai kakak dari orang-orang Keraton, namun menolak dikuburkan di Keraton. Ia memilih dikuburkan di pebukitan tandus milik orang Katobengke, sebab dirinya sangat mencintai orang-orang Katobengke. Ia memilih menjadi orang tua dari mereka yang berumah di penukiman tandus, dan membiarkan adiknya yang memangku jabatan di Keraton. Secara lebih jelas, bisa dilihat dari narasi berikut:

“Begini, saya kembali kepada cerita yang lama. Kan ada kuburan Parabela Mancuana di Palagimata. Kuburan itu menurut orang Katobengke namanya Laode Batarasoranggunu. Mereka ini dua bersaudara. Parabela Mancuana disitu dan adiknya dikuburkan di keraton, ini versi mereka. Jadi mereka itu -- berdasarkan cerita

¹²¹ Tidak bisa dipungkiri bahwa penyangga ekonomi Kesultanan Buton adalah penghasil budak yang diperoleh dari wilayah pedalaman dan banyak berasal dari daratan Pulau Muna, Lihat Susanto Zuhdi, 1999 *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Buton Abad XVII-XVIII*. Disertasi Program Doktor Ilmu Sejarah Pascasarjana FIB Universitas Indonesia, Depok.

Parabela -- mengatakan, lebih baik dia tinggal disitu (Katobengke) untuk menjadi orang tua bagi orang yang hidup berkebur di tanah yang tandus, sebab mereka tidak ada yang perhatikan akan tidak baik hidupnya. Karena mereka hidup di batu-batu. Sementara adiknya pergi di keraton supaya memangku jabatan (katuko)¹²². Itulah pegangan mereka. Jadi memang mereka itu bagian bagian dari kita. Sementara mereka kotor dan tidak pernah mandi. Sekarang kan sudah bagus sedikit dan modern.....”

Hingga kini, kuburan Parabela Mancuana itu masih bisa disaksikan di pebukitan tandus di Katobengke. Dan menurut Imam Katobengke, “kuburan tersebut mendapat perhatian dari Walikota Bau-Bau Bapak Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si, dan saat ini telah dipagari. Menurut Bapak Walikota ini adalah aset budaya yang harus dilestarikan dan bukti sejarah peradaban orang Katobengke, ujar Imam Katobengke dengan mimik yang ditunjukkan pada saya yang berarti suatu kebanggaan. Kuburan ini kerap menjadi tempat berziarah serta berdoa, sebagaimana yang nampak dalam foto berikut:



Gambar 31. Makam Parabela Mancuana di Lipu Morikana

¹²² *Katuko* adalah tongkat namun oleh masyarakat Buton dimaknai sebagai simbol kekuasaan. Dalam Kesultanan Buton, seseorang yang menduduki jabatan penting, maka disebut memegang *katuko* sebagai simbol tongkat komando.

Berdasarkan cerita rakyat yang sifatnya turun-temurun dari nenek moyang mereka, orang pertama yang menghuni Buton, khususnya Katobengke, adalah turunan dari *mia patamiana* dari empat orang tokoh bersama rombongan sebanyak 40 orang, kedatangan mereka yaitu secara bertahap, bergelombang. Rombongan pertama yang datang adalah (1) La Musu Batarangunu, (2) La Musu Sorangunu, (3) La Musu Batarambone (4) La Musu Sorambone. Kemudian, rombongan kedua yang menyusul adalah empat orang yang disebut *mia patamiana*. Mereka adalah Sipanjonga, Sitamananjo, Sijawangkati, dan Simalui. Penegasan tentang asal usul orang Katobengke ini merupakan pendukung utama (*constituent*) bahwa orang Katobengke merupakan pendatang pertama sebelum kelompok *mia patamiana* yang merupakan nenek moyang orang Wolio. Saya berasumsi bahwa ini bentuk penegasan orang Katobengke bahwa *kamia* mereka sama dengan orang Wolio dan merupakan resistensi terhadap stereotipe atau stigmat yang disematkan oleh orang Wolio selama ini.

Kedua rombongan itu datang berdasarkan petunjuk leluhur yang mengisyaratkan perintah untuk segera mencari tempat aman yang terletak di sebelah timur yaitu sebuah pulau yang ada sungainya dan bermuara ke arah utara. Mereka berasal dari Tanah Semenanjung Malaka (Johor) dan perjalanannya melalui Malalang (Malaka) kemudian singgah Klautau, kemudian di Bangka Karimun Jawa, Lombok, Selayar, hingga Gumano.

Di Gumano mereka tinggal selama beberapa saat dan sebagai pertanda jejak kehadiran di situ, mereka menanam *nato* (bahasa lokal/tanaman tersebut sampai sekarang masih ada). Setelah itu, mereka melanjutkan perjalanannya menuju Pulau Buton. Dalam perjalanan ini mereka lalu berpisah di mana rombongan yang dipimpin oleh Sipanjonga langsung ke Galampa (Kalampa) sedangkan rombongan yang empat orang lagi singgah berlabuh di Pasi-Pasi yaitu sebuah karang antara Pulau Kadatua dan Pulau Buton.

Kedua rombongan ini punya tujuan yang berbeda. Dikisahkan kalau La Musu Batarangunu bersama tiga saudaranya adalah putera dari pasangan La Hundu Use dan Wasirate di Tanah Johor. Setelah menikah, La Hundu Use lalu meninggalkan istrinya (Wa Sirate) saat pergi ke Mekah selama beberapa tahun. Pada suatu saat sewaktu di Mekah, ia pergi ke sungai untuk mandi. Sesampainya

di sungai, ia melihat seorang gadis yang sedang mencuci. Bentuk dan wajah gadis tersebut sama persis dengan bentuk dan wajah isterinya yang ditinggalkan beberapa tahun yang lalu.

La Hundu Use lalu terkenang dengan istri yang telah lama ditinggalkannya. Ia lalu kembali ke Johor. Ketika tiba di rumahnya, ia tersentak karena rumahnya terkunci dan tak seorang pun penghuninya. Ia lalu berteriak agar pintu rumahnya dibuka namun tidak juga berhasil. Tiba-tiba datang seorang dari tetangga memberitahukan pada La Hundu Use bahwa istrinya sudah meninggal dunia. Ia tidak yakin dengan informasi tersebut. Ia tetap berteriak minta pintu rumah dibuka.

Tidak lama kemudian pintu rumah dibuka oleh seorang perempuan wajahnya sama dengan istrinya. Ternyata perempuan tersebut adalah istrinya Wa Sirate yang lama ditinggalkannya. Sirate berkata pada suaminya: *jangan kamu masuk di rumah ini nanti dilihat orang. "Sebab saya ini sudah mati dan kamu masih hidup dalam arti kita tidak boleh lagi hidup bersama seperti layaknya suami istri,"* katanya. La Hundu Use tetap mendesak untuk masuk ke dalam rumah, hingga akhirnya Wa Sirate mengalah. Mereka lalu hidup bersama selama bertahun-tahun. Dari kehidupan bersama tersebut, mereka memiliki anak laki-laki sebanyak empat orang yang namanya tersebut di atas .

Warga kampung tidak tahu menahu kejadian itu hingga bertahun-tahun. Melihat La Hundu Use yang sudah mempunyai anak tanpa istri maka seisi kampung Johor di kala itu kebingungan. Raja Johor lalu mengadakan pesta yang dihadiri oleh seluruh rakyat yang sudah berumah tangga, dengan syarat setiap pasangan suami istri harus menari. Mendengar berita ini, Wa Sirate berkata kepada suaminya La Hundu Use bahwa inilah perpisahan. *"Peliharalah anak kita ini baik-baik, dan kelak Negeri Johor ini akan diserang oleh musuh,"* katanya.

Pada saat pesta tersebut, ia langsung menarikan tarian yang kemudian disebut Tari Katiba (tiba). Istrinya lalu muncul dan menarikan tarian yang disebut tari Linda Anehnya, sang istri mula-mula menari di atas telapak tangan suaminya, lalu diatas bahunya, dan terakhir menari di atas kepala. Selanjutnya terbang dan menghilang dari pandangan hadirin untuk selamanya. Inilah yang disebut sebagai

asal-muasal Tari Linda dan Tari Katiba, dua tarian yang selalu digunakan oleh masyarakat Katobengke di setiap acara Kahiaa (pesta pingitan). Tidak lama kemudian, apa yang dikatakan istri La Hundu Use sekarang terbukti. Ketika keempat anaknya sudah dewasa maka datanglah musuh yang hendak menyerang tanah Johor. Saat itu, Raja Johor mengumumkan bahwa barang siapa yang berhasil mengalahkan musuh yang datang tersebut akan diberi hadiah apapun, termasuk istana.

Mendengar kabar tersebut maka La Hundu Use menyuruh keempat anaknya untuk melawan musuh yang akan menyerang Negeri Johor dan dipersenjatai dengan empat buah keris. Masing-masing anaknya mengambil satu keris. Keempat keris itu dinamakan Toasi, Lolomina, Tolowu, dan Lolabi Katolena Manu. Mereka menyatakan kesanggupannya untuk melawan musuh yang dikabarkan sangat kuat. Kesanggupan itu terbukti benar. Mereka berhasil mengalahkan musuhnya.

Sayangnya, janji Raja Johor itu tidaklah ditepati. Raja mengingkari janjinya sendiri. La Hundu Use lalu berkata kepada keempat anaknya bahwa kalian harus segera meninggalkan tanah Johor dan harus pergi jauh ke arah timur. Di sana ada sebuah pulau yang mempunyai sebuah sungai bermuara ke sebelah utara. Mendengar perkataan orangtuanya, keempat anak La Hundu Use itu pun berangkat di Pulau Ulalang dan singgah beristirahat di Pulau Bangka, Pulau Karimun Jawa, Pulau Lombok, Selayar, hingga Gumanano.

Mereka tinggal selama beberapa saat di sana dan sempat menanam pohon (*biji nato*/Bahasa Wolio) yang sekarang masih ada sebagai bukti cerita tersebut. Kemudian mereka meneruskan perjalanannya ke Buton sesuai petunjuk leluhurnya. Sebelum tiba di Pulau Buton, mereka singgah berlabuh di Pari-Pari yaitu sebuah karang yang terletak antara Pulau Buton dan Pulau Kadatua dan tepatnya berada di Selat Buton. Karena kehabisan air minum, mereka terus ke Pantai Buton yang biasa disebut dengan nama Topa.

Sampai di sana, mereka lalu menancapkan sebuah tongkat hingga muncrat air deras. Mata air itu masih ada hingga kini dan terletak di Topa. Setelah itu, mereka lalu menelusuri pantai dan akhirnya tiba di Galampa yang sekarang disebut Kalampa. Tak berselang lama datang lagi rombongan orang besar dan

sakti yaitu Sipanjonga dan Sitamananjo dengan membawa rombongan sebanyak 40 orang. Sipanjonga menjadi kepala atau pemimpin rombongan tersebut. Kemudian menyusul lagi rombongan Sijawangakati serta Simalui. Mereka lalu singgah berlabuh di Kalampa dan akhirnya bergabung dan bersepakat untuk membuat sebuah perkampungan di atas bukit atau di dataran tinggi. Perkampungan itulah yang sekarang disebut Lipu Morikana, yang menjadi perkampungan lama orang Katobengke.

Seperti halnya kedatangan La Musu Batarunggu dan kawan-kawan, mereka menancapkan tongkatnya hingga muncul air sebagai sumber kehidupan bagi mereka. Setelah selesai membuat perkampungan, mereka membuat lubang untuk mendirikan tiang bendera leluhurnya yang di sebut *longa- longa*. Disebut *longa- longa* karena warnanya sama dengan warna ular laut yaitu kombinasi warna hitam dan putih. Tempat tiang bendera tersebut disebut Kasedaaana atau Kasulana Tompi yang terlatak di Tolando, dekat Kampung Topa dulu dan sekarang masuk Kelurahan Sulaa. Mengenai tempat atau lubang tempat berdirinya tiang bendera Longa-Longa tersebut sekarang masih ada sebagai bukti sejarah di maksud.

Selama ratusan tahun mereka mendiami Lipu Morikana atau Liwu (Bahasa Daerah) kemudian mengembangkan komunitasnya. Tahun demi tahun, komunitasnya semakin besar. Suatu hari, kampung tersebut dilanda kebakaran besar hingga ini mereka hidup terpecah sesuai keinginan masing-masing. Banyak di antara mereka yang kemudian memilih tinggal di Katobengke. Ada juga yang ke Labuantae, Keraton, Lowu-Lowu, Kapontori, Pasarwajo, Wabula, Lasalimu, Siompu dan Kamaru. Bahkan, ada pula yang menyeberang ke Pulau Muna. Untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, mereka mengandalkan mata pencaharian bertani dan nelayan.

Terkait dengan asal-usul orang Katobengke, informan Drs. La Kaju dan La Kamba, S.Ag tokoh muda saat ini mengakui bahwa orang Katobengke terbagi dua asal usul seperti yang diuraikan sebelumnya yakni Wulala dan Laboora. Keturunan Wulala (berasal dari Johor) yang mayoritas sedangkan keturunan Laboora sedikit. Namun karena proses pembauran dan kawin-mawin, maka orang lain kadang mengkatogerikan semua orang Katobengke berasal dari Laboora atau

menurut Drs. La Kaju fakta seperti itu benar namun ada generalisasi, dan anggapan seperti itu harus diluruskan. Ada cerita seperti yang ungkapkan La Kaju dulu ada orang Katobengke La Kuuli pernah berbicara kepada Bapak La Kamba, "Sesungguhnya mereka ini (Bapaknya La Kamba) dari keturunan orang atas (orang Wolio)." Mendengar pernyataan tersebut, orang tua (ayah) La Kamba, S.Ag spontan marah dan mengatakan "jangan sebut-sebut itu, nanti kita kualat." Informan mengakui tidak mengetahui secara pasti perihal sikap ayah La Kamba pada saat itu. Namun diakui bahwa ajaran nenek moyang mereka untuk tidak menyebut asal-usul (*kamia*) karena berakibat akan mendapat kutukan kalau mereka menyebut asal-usul yang sebenarnya. Akibatnya menurut informan bahwa orang Katobengke akan terkena *balaa* atau umur mereka akan pendek. Tetapi menurut Drs. La Kaju sikap seperti ini sangat positif karena menjaga mereka jangan sampai tinggi hati dan melupakan orang-orang yang berada pada lapisan bawah.

Berkenaan dengan asal-usul orang Katobengke, ketika saya menjalin hubungan dengan Drs. La Kaju dan La Kamba, S.Ag tokoh muda Katobengke, maka dengan segala kerelahan hati kedua tokoh tersebut memberikan secarik naskah berkenaan asal usul keluarga yang langsung ditulis dan dianut oleh keluarga mereka. Drs. La Kaju sebagai informan memberitahu akan memberi naskah silsilah keluarga dan mengatakan:

"siy motoburina yikabenci mominaakaakana iyopuamami apake pogau Wolio horofu Arabu, ane tapeelu taalea kabencina silsilasy aembali kufotokopi yakakita."

Artinya :

"Inilah *selembar* naskah yang berasal dari nenek moyang kami, naskah ini menggunakan Bahasa Wolio Huruf Arab, kalau memang kita menginginkan naskah tersebut, saya bersedia memberikan fotocopinya."

Menurut Drs. La Kaju, informan yang memberi saya silsilah mengatakan bahwa silsilah keluarga ini menurut kakeknya sebagai landasan untuk intropeksi diri bagi orang Katobengke. Orang Katobengke juga menyadari bahwa telah terjadi kesenjangan dalam kurun waktu yang sangat panjang. Nenek moyang

mereka juga memahami posisi dan tidak mau mengganggu saudara/keluarga yang memiliki pangkat dan kedudukan, agar citra mereka tidak tercoreng oleh kondisi orang Katobengke yang merupakan saudaranya. Silsilah masyarakat Katobengke tersebut kemudian saya *foto copy* dan *scan* sebagaimana terlihat pada gambar di bawah ini.



Gambar 32. Silsilah Tokoh Masyarakat Katobengke

Setelah memberikan potongan naskah asal usul masyarakat katobengke yang tetap ditulis oleh keluarganya, informan menjelaskan bahwa dua naskah tersebut merupakan silsilah keturunan keluarga besar orang Katobengke dari yang diwariskan secara turun temurun, namun hanya keluarga mereka yang memperhatikan hal ini untuk menulis secara berlanjut. Adapun terjemahan naskah tersebut diatas dapat disaksikan sebagaimana terlihat pada diagram berikut dibawah ini:

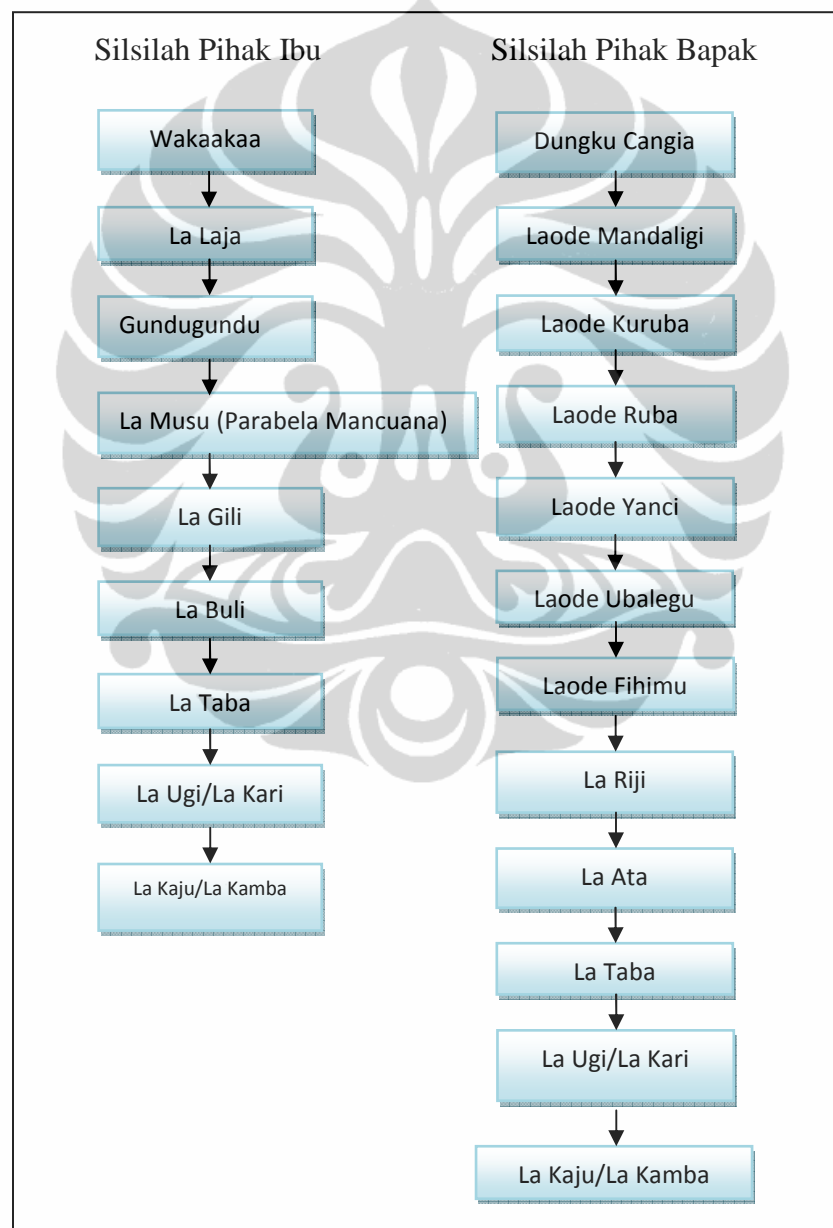


Diagram 6. Silsilah Keluarga Masyarakat Katobengke

Berdasarkan diagram tersebut diatas jelas terlihat latar belakang *kamia* orang Katobengke berasal dari Wolio, namun sebagaimana amanat nenek moyang mereka bahwa bukan hal yang perlu dibanggakan tetapi menjadikan sebagai dasar introspeksi diri dalam bertindak. Menurut beberapa informan yang saya temui di Katobengke, mereka menuturkan bahwa tampilnya orang Katobengke seperti Drs. La Kaju dan La Kamba, S.Ag masa kini dalam bidang politik baik di legislatif dan birokrasi merupakan bukti status sosial (*kamia*) orang Katobengke tidak seperti anggapan negatif (stereotipe) yang dikembangkan oleh kelompok lain terhadap orang Katobengke.

5.2.3 “Katobengke Bukan *Batua*”

ISTILAH *batua* merupakan stereotipe bersifat internal bagi kelompok *kaomuwalaka* terhadap orang Katobengke. Informan Drs La Kaju juga mengakui bahwa selama Katobengke terkesan bahwa orang Katobengke sama dengan *batua* atau orang Laboora yang dibawa oleh Sultan Murhum. Padahal orang Laboora keturunannya sedikit, dan menurut informan Drs. La Kaju dulu nenek moyangnya lebih mudah mengenali ciri-ciri fisik seperti warna kulit yang hitam dan jari-jari kaki lebar. Kadang beberapa tokoh di Katobengke mempertanyakan dimana letaknya kalau orang Katobengke *batua*, menurut informan *batua* itu kan hanya tahu makan, pakaian di badan, dan tidak punya hak atau tanah disuatu wilayah.

Kalau orang lain menganggap orang Katobengke identik dengan *batua*, maka beragam respon untuk menanggapi hal tersebut. Bagi orang Katobengke yang tidak berpendidikan, maka responnya akan marah dan mau berkelahi. Tetapi kalau orang Katobengke yang berpendidikan, maka orang Katobengke tersebut menggunakan logika bahwa orang Katobengke akan mengatakan budak itu tidak memiliki tanah, terlepas dari itu adalah tanah warisan dan sebagainya. Menurut Rusli, kalau bekas penguasa mana tanahnya di Kota Bau-Bau, bandingkan dengan tanah orang Katobengke yang cukup luas di Kota Bau-Bau. Lebih lanjut informan menjelaskan bahwa tentang masalah perbudakan seperti negara lain harus ada proses penghapusannya, tetapi dalam sejarah Buton tidak pernah ada sejarah penghapusan budak. Informan sendiri mengakui, ketika ia bergaul atau berinteraksi ada orang lain akan kaget kalau mengetahui dirinya orang

Katobengke. Bahkan menurutnya, di kantor sekarang tidak ada yang berani bicara di hadapannya, tetapi ada juga yang bicarakan orang Katobengke kalau dia lihat kotor dan pendidikannya rendah. Orang yang biasa mengatakan seperti itu biasanya laode, tetapi ini juga mungkin laode yang tidak memahami sejarah bahwa yang membuat mereka menjadi laode itu karena orang Katobengke. Mereka sering mengatakan kalian itu orang Katobengke adalah budak. Memang di keluarga laode itu sering diberitahukan kepada anak-anaknya bahwa orang Katobengke itu adalah budak. Itu kami ketahui dari orang-orang yang mengatakan itu, padahal itu anggapan yang salah. Namun ketika saya mengkonfirmasi di kantor tempat bekerja informan, memang secara profesional dan penampilan serta tingkat pendidikan informan sama saja bahkan informan masih unggul dibandingkan teman-temannya. Tetapi bagi temannya yang sudah lama mengenal informan, anggapan orang Katobengke sebagai kelompok rendah masih ada, dan bahkan ada ungkapan-ungkapan negatif ketika informan tidak berada bersama teman-temannya di kantor.

Anggapan-anggapan sebagai *batua* juga sering ditujukan dengan panggilan Katobengke tetapi kadang dengan nada mengejek. Menurut La Sai, sebenarnya orang katobengke tidak marah kalau dipanggil Katobengke, tetapi apabila nama itu dipanggil sesuai, karena intonasi penekanan bisa mempengaruhi makna. Misalnya pada kata “katobe” apalagi dengan nada dan *gesture* tubuh yang mengejak. Menurutnya yang menjadi orang Katobengke marah karena ada panggilan-panggilan seperti ini laode. Pemahaman orang Katobengke, adanya laode yang di Wolio karena adanya laode atau biasa dikenal *malaode/nalaode*. Menurut asal-usulnya orang Wolio dan Katobengke bersaudara, tetapi orang Katobengke memilih berkebun, dan saudaranya lebih memilih kekuasaan, sehingga kakak (orang Katobengke) mengalah untuk ketentraman hidup bersama. Sehingga orang Katobengke disebut *malaode* dan *nalaode*, yang berarti lebih tua *malaode* daripada laode yang di Wolio. Menurut informan, kalau ada bangsawan yang merendahkan orang Katobengke, maka status bangsawan (laode) orang tersebut dibeli atau dipertanyakan kualitas kebangsawanannya.

Informan La Zia memiliki pengalaman ketika ditanya seorang Tokoh masyarakat dari Keraton (Wolio) di tengah perbincangan dengan beberapa orang.

Orang dari dari Wolio itu bertanya: “*apa betul kamu orang (Katobengke) itu batua?*” La Zia pun menjawab: *budak dari mana? tidak baik kita saling menghina,*’ jawab La Zia dengan nada yang sopan dan berlalu dari perbincangan bersama. Tindakan La Zia sebagai orang Katobengke merupakan *front stage* atau panggung depan seolah-olah ia berakting tidak tersinggung atas ucapan tersebut. Namun, dibelakang atau ruang tertutup (*back stage*) La Zia menyatakan bahwa nenek moyang mereka bukan seperti itu, kalau pun orang Laboora yang dimaksud itu berbeda dengan asal usul nenek moyang informan. Pada saat itu, informan mengatakan pada dibelakang orang Wolio tersebut bahwa, “*sesungguhnya kalau saya mau bilang saya lebih tinggi dari orang Wolio yang mengatakan orang Katobengke batua.*” Informan juga menyatakan bahwa tidak ada literatur yang menyatakan bahwa orang Katobengke itu dari Laboora yang dikategorikan *batua* oleh orang Wolio.

Anggapan orang Katobengke budak sama sekali tidak benar, karena menurut beberapa informan bahwa hak atas tanah orang Katobengke paling luas di Kota Bau-Bau. Sebagai contoh, informan La Zia menunjukkan bahwa ada keturunan sultan yang membeli tanahnya seharga Rp. 160.000.000,- (seratus enam puluh juta rupiah). Menurut informan, kalau dia keturunan sultan mempunyai hak, maka mereka bisa mengambil saja tanah tersebut tanpa harus membeli kepada orang Katobengke. Menurut informan sangat mustahil kalau orang Katobengke itu budak, karena budak itu berarti orang yang tidak memiliki tanah. Selain itu, budak tidak memiliki budaya atau tradisi, sedangkan orang Katobengke memiliki budaya atau tradisi seperti tarimangaru, tari linda, dan tari katiba. Menurut informan, orang Katobengke lengkap ritual atau tradisinya. Salah satunya ritual sebelum kawin, perempuan harus menjalani upacara adat *posuo*. Kalau mereka sudah jalani ritual *posuo*, maka gadis tersebut baru disebut “*kalambe*”. Menurut tradisi orang Katobengke, kalau perempuan sudah haid pertama musti di *posuo*, dan perempuan sebelum menikah harus menjalani upacara *posuo*. Tambahan pula, pada saat pesta perkawinan orang Katobengke selalu ditandai dengan pemukulan gendang dan gong. Menurut informan bahwa pesta perkawinan di Buton yang dipukulkan gong hanya dilakukan oleh kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan orang Katobengke. Tetapi

menurut Liisu, salah seorang penabur gendang dan penari tradisional Buton menyatakan bahwa bunyi gong pada saat perayaan pesta antara kelompok *kaomu* dan orang Katobengke berbeda. Selanjutnya, menurut Rusli diakui ada pengkaburan sejarah dari orang-orang sejarawan lokal di Bau-Bau sehingga orang Katobengke selalu dianggap sebagai budak. Lebih lanjut menurut informan bahwa pernah ada beberapa ahli/peneliti dari Malaysia dan Thailand mengatakan bahwa ada beberapa kemiripan berdasarkan bahasa dan pakaian. Makanya orang Katobengke berkeyakinan bahwa nenek moyang orang Katobengke dari Johor Malaysia itu memang benar.

5.2.4 Status Sosial (*Kamia*) Dengan Metafor Orang Suci (*Sangia*)

SELAIN menafsirkan asal-usul sebagai pendukung utama (*constituent*) bagi kekuasaan, orang Katobengke menggunakan logika status sosial (*kamia*) sebagai “*precedence*”. Orang Katobengke menggunakan metafor orang suci atau raja/sultan (*sangia*) yang mendukung posisi (*constituent*) berkenaan dengan status sosial (*kamia*) masa lalu yang ajewentahkan dalam arena sosial kekinian. Berdasarkan wawancara saya dengan informan La Zia, orang Wolio yang sering mengatakan Katobengke sebagai *batua*, berarti mereka tidak memahami siapa diri mereka yang sebenarnya. Menurutnya, kalau ingin lebih jelas melihat *kamia* orang Katobengke, maka mengapa makam Raja ke-3 Buton Betoambari terdapat di wilayah kadie Katobengke. Ini sebuah pertanyaan sampai sekarang alasan apa sehingga Raja Betoambari di makamkan di Kadie Katobengke. Padahal menurut adat istiadat masyarakat Buton, seseorang akan dikuburkan pada tanah yang merupakan tanah asal usul keluarga atau tanah *turakia* yang dijadikan kuburan keluarga. Itu berarti menurut informan yang juga dipahami oleh masyarakat Katobengke bahwa keberadaan makam Betoambari di kadie Katobengke erat kaitannya dengan status sosial (*kamia*) mereka dalam struktur masyarakat Buton.

Lebih lanjut menurut informan yang juga Imam Mesjid Katobengke, bahwa makam Raja Betoambari ini sangat mereka sakralkan karena Betoambari adalah orang sakit bagi masyarakat Buton. Bahkan hingga saat ini karena kesucian dan kesaktiaanya, banyak sekali orang dari berbagai daerah datang termasuk orang Cina berziarah meminta berkah dalam hidup mereka. Malah ada yang membawa

sesajen, melepas ayam, bahkan hingga bermalam di atas makam untuk meminta berkah atas kesaktian Betoambari. Namun sangat disesalkan menurut informan dan menjadi opini masyarakat di Kota Bau-Bau, karena di sekitar lokasi makam Raja Betoambari tersebut sudah bertebaran tempat-tempat (kafe) hiburan malam. Keberadaan kafe hiburan malam ini menurut para peziarah sudah sering sangat mengganggu, karena kesunyian yang dibutuhkan untuk semedi pada malam hari sudah terganggu oleh kebisingan musik dan lalu lalang orang yang datang mengunjungi kafe tersebut.



Gambar 33. Makam Raja Betoambari

Selain makam Raja Betoambari yang terdapat dalam wilayah kadie Katobengke, relasi kekuasaan yang mendukung *kamia* orang Katobengke juga mengacu pada makam sultan yang terdapat dalam Benteng Keraton. Menurut informan, mereka sering diberitahu Maa Jaati¹²³ bahwa mengapa orang Katobengke tidak pernah menghiraukan kuburan nenek moyang mereka yang dekat rumahnya dekat pohon beringin besar di Bada dekat rumah Maa Jaati di

¹²³ Maa Jaati adalah Seorang Moji di Mesjid Agung Keraton yang dijadikan tokoh panutan bagi masyarakat Katobengke (*topemancuanaia*). Banyak orang Katobengke ketika akan merantau ke Ambon untuk menjadi tentara, selalu mendatangi Ma Jaati untuk minta didoakan (*makanu*) agar sukses dalam mencapai tujuan.

Wolio. Padahal kuburan tersebut adalah kuburan orang sakti dan suci (*sangia*) bagi masyarakat Buton.

Menurut informan, masyarakat Katobengke sangat percaya atas ucapan Maa Jaati karena selama ini banyak membantu masyarakat Katobengke untuk kebutuhan spiritual. Selain itu, Maa Jaati masih termasuk kerabat Bontona Rakia yang selama ini memiliki hubungan khusus dengan kadie Katobengke dalam struktur pemerintahan Kesultanan Buton. Oleh karena itu setiap musim panen, orang Katobengke sering membawa hasil kebun seperti jagung ke rumah Bontona Rakia di Wolio. Ketika saya mengunjungi makam tersebut di Bhada ternyata makam tersebut adalah Makam Sultan Dayanu Kaimuddin (La Tangkaraja/Sangia La Kambau) memerintah tahun 1669-1672 Masehi.



**Gambar 34. Makam Sultan Dayanu Kaimuddin
(La Tangkaraja/Sangia La Kambau)**

Lebih lanjut informan juga sangat menyesalkan karena sampai sekarang mereka tidak pernah berziarah atau merawat makam yang dimaksudkan oleh Maa Jaati tersebut. Namun informan sangat berharap suatu saat mereka bisa merawat kuburan orang sakti tersebut. Lebih lanjut menurut informan suatu saat akan semakin jelas posisi status sosial (*kamia*) orang Katobengke dengan keberadaan makam orang-orang tua yang sakti dan menjadi raja/sultan. Oleh karena itu, orang Katobengke sangat meyakini bahwa posisi mereka sama dengan kelompok lain atau “bersaudara” dalam struktur masyarakat Buton sejak masa lalu.

5.3 *Lipu Sahabae*: Simbol Anti Reproduksi Stereotipe

SALAH satu bentuk penolakan terhadap reproduksi stereotipe terhadap orang Katobengke bisa pula dilihat dari penolakan mereka atas sebutan Katobengke dan lebih memilih dipanggil Lipu¹²⁴. Ketika mereka menolak panggilan Katobengke dan lebih memilih panggilan “Lipu”, maka kondisi ini dimaknai sebagai penegasan tentang kondisi atau status orang Katobengke yang berbeda dari sebelumnya. Panggilan Katobengke, yang direproduksi terus menerus dari masa silam, dan kini dimaknai sebagai panggilan yang berkonotasi merendahkan mereka. Menurut La Saji, sebenarnya panggilan ini dianggap biasa, namun kadang orang selalu memanggil dengan nada yang mengejek. Situasi seperti ini yang kadang membuat orang Katobengke marah dan menolak, karena status sosial ekonomi orang Katobengke sudah jauh berubah dibandingkan masa lalu.

Informan Parabela Laumba menegaskan kata “lipu” itu berarti “negara” tidak seperti Lamangga, Wameo, Wajo dan wilayah lain hanya sebuah kampung atau desa/kelurahan. Menurut informan, pada zaman dahulu ketika sultan keliling selalu ditandu, tetapi kalau sultan melewati wilayah Katobengke maka sultan turun dari tandunya dan berjalan. Menurut Parabela Laumba, sikap yang ditunjukkan sultan ini merupakan salah satu bentuk penghormatan terhadap kelompok orang Katobengke. Pada saat itu, sultan selalu berkata kepada pengawalnya bahwa Lipu orang Katobengke itu *sahabae*. Ketika saya mengkonfirmasi makna *sahabae* itu, informan menegaskan bahwa wilayah Katobengke dianggap sakral dan ketika wilayah atau orang Katobengke dilecehkan, akan mendatangkan bahaya (istilah masyarakat Buton: *kobalaa*).

Berkenaan dengan penegasan Lipu Katobengke bermakna *sahabae*, informan memiliki cerita. Pada saat pembayaran ganti rugi tanah orang Katobengke yang dimanfaatkan oleh Pertamina, yang melakukan negosiasi pembayaran dengan masyarakat diwakili oleh parabela dan Camat Betoambari. Sewaktu Camat Betoambari hendak naik ke Galampa Parabela, maka parabela bertanya kepada orang disekitarnya bahwa camat yang mau naik ke galampa

¹²⁴ Lihat Tony Rudyansjah, 1997 *Kaomu, Walaka, dan Papara: Satu Kajian Mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio*, Jurnal Antropologi Indonesia No. 52

tersebut berasal dari kelompok atau *kamia* mana. Ternyata *kamia* orang yang mau menaiki Galampa Parabola adalah seorang kaum bangsawan (*kaomu*). Maka Parabola La Paa waktu itu menyuruh turun, dan mengatakan “*kalau dia laode seharusnya dia minum dulu air di tempurung kelapa yang berada di bawah tangga galampa*”. Setelah orang tersebut minum air, maka ia pun bisa menaiki galampa parabola untuk melakukan pembayaran ganti rugi tanah. Penggalan cerita ini mengandung arti bahwa posisi orang Katobengke sangat berhubungan erat dengan orang Wolio, terlebih kelompok bangsawan.

Salah seorang tokoh muda Katobengke yang menjadi informan saya, menegaskan kalau orang Katobengke sangat berhubungan erat dengan bangsawan di Wolio dan menunjukkan orang Katobengke *kobalaa*. Informan memiliki pengalaman pada saat kuliah pada program magister pascasarjana Universitas Padjajaran Bandung, kebetulan ia tinggal dengan temannya sesama dosen Unidayan berasal dari kelompok bangsawan (*laode*). Pada saat temannya sakit cacar, tiba-tiba temannya berkata bahwa tolong obati saya dulu, menurut pemahaman temannya yang *laode* ini, percaya bahwa walaupun hanya air liur orang Katobengke dan membaca “Bismillah” akan bisa mengobati penyakitnya. Dalam situasi tersebut, maka informan membuatkan air dan dibacakan doa, keesokan harinya penyakit cacar yang diderita temannya akhirnya sembuh. Melalui peristiwa ini informan sangat menyakini Katobengke adalah *lipu sahabae*, dan kaum bangsawan di Wolio adalah saudara sesusuan orang Katobengke. Untuk menegaskan di Katobengke dikatakan *lipu sahabae*, informan menegaskan bahwa semua ilmu hitam yang ada di Wawonii¹²⁵ sumbernya dari Katobengke. Namun diakui oleh informan bahwa ilmu tersebut dibuang oleh orang Katobengke karena ilmu tersebut “panas” dan merugikan orang lain.

Berkenaan dengan istilah *sahabae* yang mengacu pada keahlian orang katobengke dalam hal supranatural, informan Drs. Nadimin seorang birokrat senior di Kabupaten Buton sejak tahun 1960-an menyatakan bahwa struktur formal tetapi ada struktur yang tidak formal, malah ada tindakan yang selalu

¹²⁵ Wawonii adalah sebuah pulau yang terdapat antara Pulau Buton bagian Utara dan daratan Kendari (lihat Peta Sulawesi tenggara hal. 47 disertasi ini). Di Pulau ini sangat terkenal dengan kekuatan ilmu hitam oleh masyarakat Sulawesi Tenggara.

bekerja di luar struktur formal, tapi tidak diketahui oleh orang banyak. Berkenaan dengan hal itu, informan bercerita bahwa dulu di Sorawolio Maa Dani orang tua dari Katobengke berkebun sendiri di hutan. Ketika informan bertemu dengan Maa Dani maka informan memberikan minuman anggur dan arak. Ada hal yang aneh menurut informan bahwa semakin banyak minum anggur dan arak Maa Dani tidak sedikit pun mabuk bahkan lebih segar. Bahkan selama berinteraksi dengan Maa Dani cukup banyak *batata* atau doa yang dimiliki oleh Maa Dani sehingga kebunnya tidak pernah diganggu oleh hama atau pun babi. Ketika informan menanyakan perihal apa yang dipahami oleh Maa Dani berkenaan dengan hidupnya, rupanya Maa Dani banyak memiliki *batata* yang merupakan pengetahuan bagi sultan pada masa Kesultanan Buton. Pengetahuan tentang *batata* yang dimiliki oleh Maa Dani adalah pengetahuan nenek moyangnya yang mereka peroleh dari Sultan Buton Ke-19 bernama Sakiruddin Darul Alam (Langkariri) yang bergelar Oputa Sangia Manuru. Menurut Maa Dani, pada saat sultan sakit tidak seorang pun yang dekat dan merawat sultan secara intensif, kecuali nenek moyang mereka. Lanjut cerita menurut Maa Dani ketika mau meninggal sultan merasa harus memberikan sesuatu kepada nenek moyang mereka. Maka pada saat itu sultan memberikan *batata* yang merupakan pengetahuan para sultan dan *batata* tersebut menjadi milik orang Katobengke. Apa yang disimpulkan oleh informan saya, rupanya hubungan orang Katobengke yang mengasuh sultan pada saat sakit merupakan hubungan informal antara pejabat dengan seseorang, tetapi justru hubungan itu mempengaruhi hal-hal yang formal, karena seharusnya pengetahuan tersebut hanya dimiliki oleh golongan tertentu tetapi pada kenyataannya sudah dimiliki oleh orang Katobengke karena hubungan informal tersebut. Jadi kemungkinan menurut informan, semua *batata* yang dimiliki orang Katobengke berasal dari Wolio dan merupakan pengetahuan kelompok *kaomu* dan *walaka* pada masa Kesultanan Buton.

5.4 Resistensi Lewat Jalur Pendidikan

STEREOTIPE orang Katobengke bodoh pada masa Kesultanan, dan terus menerus direproduksi hingga era 1980-an. Stereotipe orang Katobengke bodoh ini memang diakui oleh beberapa orang Katobengke karena mereka belum banyak

yang bersekolah atau hanya beberapa orang saja yang mau bersekolah. Bahkan bagi anak perempuan sangat dilarang keras karena nanti diganggu oleh orang lain di jalan. Untuk melawan stereotipe tersebut, maka orang Katobengke termotivasi untuk bersekolah. Bagi masyarakat Katobengke, orang yang pertama bersekolah adalah informan La Zia. Menurut informan, pada saat itu neneknya melarang untuk bersekolah, tetapi ayahnya menyuruh untuk sekolah dengan prinsip biar pun tidak punya uang, tetapi anaknya harus sekolah. Tantangan berat dihadapi informan ketika mulai bersekolah, karena sering diolok-olok oleh temannya di Katobengke, bahwa sekolah bagi orang Katobengke tidak bermanfaat bagi kehidupan mereka. Namun tantangan ini tetap menjadi motivasi. Untuk mengantisipasi gangguan seperti ini, La Zia pindah tempat tinggal di rumah orang lain yang terletak di Kanakea Kelurahan Nganganaumala, kemudian pindah di Kelurahan Bone-Bone.¹²⁶ Alasan selain menghindari gangguan sesama orang Katobengke, juga dengan pertimbangan agar lebih dekat dengan lokasi sekolah di Bau-Bau. Menurut informan, pada saat itu di Katobengke itu masih seperti hutan belantara.

Informan La Zia mengungkapkan bahwa sejak duduk dibangku SMP, orang Katobengke sering mengatakan bahwa tidak perlu sekolah karena susah-susah sekolah lebih baik berkebun cepat mendapatkan hasil dan mendatangkan uang. Namun, setelah La Zia berhasil menjadi guru pada bulan agustus tahun 1965, pandangan orang Katobengke terhadap La Zia berubah karena melihat La Zia sudah memiliki gaji setiap bulan. Kemudian secara bertahap, mulai ada orang Katobengke yang ikut mau bersekolah. Kemudian La Zia mulai mendidik orang Katobengke bersekolah di tingkat SD, SMP, SMA. Setelah tamat SMA, kemudian La Zia mengarahkan mereka masuk tentara, perawat, dan lain-lain. Kesadaran untuk sekolah, dibangun oleh La Zia karena untuk melawan stereotipe bahwa orang Katobengke bodoh karena tidak memiliki pendidikan.

Kesadaran untuk menyenjam pendidikan pada masyarakat Katobengke juga dimotivasi oleh pemerintah pada saat itu. Di era tahun 1990-an, menurut Drs. La Kaju salah seorang tokoh muda Katobengke menyatakan bahwa pada saat bapak Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si menjadi Camat Betoambari, beliau sangat

¹²⁶ Kelurahan Nganganaumala dan Kelurahan Bone-Bone terdapat di wilayah Kecamatan Murhum yang terletak di pusat Kota Bau-Bau.

memotivasi orang Katobengke untuk bersekolah bahkan menyarankan untuk menjual tanah kalau untuk kepentingan pendidikan. Hasilnya sampai sekarang motivasi tersebut sangat membantu bagi perkembangan orientasi orang Katobengke dari kondisi kebodohan menjadi kelompok yang berpendidikan sama dengan kelompok lain di Buton. Pemikiran La Zia dan motivasi Camat Betoambari saat itu berusaha mendobrak kebiasaan untuk tidak bersekolah dan akhirnya orang Katobengke terbuka pikirannya untuk sekolah. Sampai saat ini, walaupun ada orang tua yang bekerja sebagai penjual ikan atau sayur di pasar, tetapi anaknya sarjana, bahkan ada yang sementara melanjutkan studi magister. Menurut Rusli salah seorang informan, sekarang masyarakat Katobengke terbagi atas tiga kategori: (1) masyarakat yang sadar akan pendidikan, kategori yang sangat menginginkan anaknya sekolah ditunjang dengan kemampuan ekonomi, (2) ada juga orang tua yang memaksakan anaknya menikah cepat dan sekolah secukupnya, dan (3) ada juga anak mau sekolah, tapi tidak ada kemampuan ekonomi.

Saat melakukan penelitian, anak-anak Katobengke yang berusia sekolah khususnya sekolah dasar, hampir semua sudah bersekolah. Dari empat sekolah dasar yang ada di wilayah pemukiman Katobengke, dua sekolah diantaranya semua muridnya anak-anak Katobengke. Sedang dua sekolah dasar yang lainnya telah ada percampuran dengan pendatang, namun anak-anak Katobengke masih yang dominan. Minat bersekolah ini cukup besar pula sampai pada tingkat SMP, namun agak sedikit berkurang pada saat memasuki SMU/SMK karena pada umumnya pada usia tersebut mereka telah bekerja. Khusus masyarakat yang melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi, sudah cukup banyak pula tetapi masih terbatas pada keluarga yang mempunyai tingkat ekonomi yang cukup.

Majunya pendidikan yang ditempuh oleh orang Katobengke merupakan bagian dari motivasi melihat keberhasilan La Zia menjadi guru. Mereka merasa lebih aman dan merasa enak jika menjadi Pegawai negeri Sipil. Sampai sekarang perkembangan luar biasa jika dibandingkan 40 tahun lalu, dan sudah ada orang Katobengke yang menjadi guru, dosen, politisi, suster, tentara bahkan berhasil masuk Akademi Militer dan menurut informan Rusli bahwa orang tersebut telah berpangkat Mayor kini bertugas di Bandung.



Gambar 35. Sebuah Taman Belajar di Katobengke

Pada saat La Zia memasuki pensiun sebagai pegawai negeri sipil, aktifitasnya dalam dunia pendidikan tetap dilakukan dengan mendirikan sebuah Taman Kanak-Kanak bagi orang Katobengke di halaman depan rumahnya. Untuk mengabadikan sejarah perkampungan awal orang Katobengke, maka nama Taman Kanak-Kanak tersebut diberi nama “Lipu Morikana” yang berarti perkampungan awal bagi masyarakat Katobengke. Menurut informan, nama ini diabadikan sebagai tonggak sejarah keberadaan orang Katobengke dan suatu saat kebenaran akan muncul di permukaan dan semua orang akan memahami siapa *kamia* orang Katobengke yang sebenarnya.

5.5 Resistensi Terhadap Sistem Pengetahuan Orang Wolio

STEREOTIPE orang Wolio tentang posisi orang Katobengke tetap berada di bawah status sosial mereka mendapatkan perlawanan-perlawanan, sehingga stereotipe menjadi sebuah pertarungan struktur dalam masyarakat Buton. Stereotipe seperti sistem pengetahuan orang Wolio seperti orang Katobengke tidak bisa mendirikan rumah bagus seperti orang Wolio atau orang Katobengke tidak bisa naik haji. Stereotipe itu dimaknai oleh orang Katobengke sebagai motivasi untuk ‘naik kelas’. Menurut informan La Zia, orang Katobengke saat ini termotivasi untuk berprestasi, meningkatkan kemampuan ekonomi dan berusaha mendapatkan jabatan baik legislatif, birokrasi pemerintah, ataupun dunia pendidikan. Bahkan ketika ada ungkapan-ungkapan yang merendahkan orang

Katobengke ketika mereka menjual ikan, spontan penjual ikan tersebut menjawab dengan menggunakan Bahasa Wolio:

“ *Bolimo manga banci, tapokana-kanamo...ingkami daangiamo DPR mami, tapagawemo uka... Banua mami o banua tadamo uka*”.

Artinya:

“ Jangan lagi benci orang Katobengke, kita sudah sama status, orang Katobengke sudah ada yang menjadi anggota DPRD, pegawai negeri, dan rumah kami sudah bagus sama seperti rumah orang Wolio saat ini.”

Petikan ungkapan tersebut di atas merupakan perlawanan ini terhadap sistem pengetahuan orang Wolio yang selama ini merendahkan orang Katobengke. Kondisi ini juga dapat dibuktikan dengan adanya perubahan orang Katobengke seperti terlihat dari pakaian yang mereka kenakan sekarang tidak ada lagi yang tambal-tambal, mereka sudah sadar pula akan pentingnya pendidikan dan prestasi, rumah mereka pada umumnya terbuat dari papan yang bermutu tinggi dan ada juga yang memiliki rumah batu dan mobil angkutan.

Sejalan dengan kemajuan taraf ekonomi dan pendidikan yang mereka capai saat ini, mereka pun mulai sedikit demi sedikit rasa ingin mensejajarkan diri dengan masyarakat Buton umumnya. Menurut informan Ruslan, rasa percaya diri dan keinginan untuk mensejajarkan diri ini nampak jika terjadi bentrokan antara kelompok pemuda Katobengke dengan kelompok pemuda diluar mereka. Kelompok anak muda Katobengke ini akan melawan dan tidak akan tinggal diam saja dan melakukan perlawanan. Hal ini terlihat ketika pertandingan sepak bola antar kelurahan dalam rangka perayaan Hari Kemerdekaan Republik Indonesia pada bulan Agustus 1999, di lapangan Lembah Hijau Kota Bau-Bau, ketika kesebelasan Kelurahan Katobengke berhadapan dengan kesebelasan kelurahan lain, entah bagaimana awal kejadiannya setelah pertandingan usai, tiba-tiba pada waktu menjelang magrib terjadi kejar mengejar antara pendukung dua kelurahan tersebut. Informan yang kebetulan menonton ikut pula mencari tahu peristiwa tersebut, rupanya setelah pertandingan usai terjadi kesalah pahaman antara kedua pendukung kesebelasan tersebut dan berakhir dengan perkelahian dan kejar mengejar. Pada peristiwa ini, terlihat orang Katobengke yang walaupun sore itu

jumlah mereka relatif lebih sedikit dibanding pendukung kesebelasan lawan tetapi mereka tidak merasa gentar.

Kesadaran akan hak dan harga dirinya ini telah tumbuh kuat dikalangan anak muda Katobengke saat ini. Ketika tanah adat mereka yang biasanya dijadikan tempat pengambilan lempung untuk membuat gerabah diambil alih oleh pengusaha setelah membelinya dari LKMD Kelurahan Katobengke. Namun hal ini, menimbulkan reaksi yang keras dari kalangan pemuda Katobengke untuk melakukan perlawanan. Dengan dimotori oleh beberapa orang yang berpendidikan sarjana, orang Katobengke melakukan unjuk rasa yang berakibat semua kaca-kaca jendela dan pintu Kantor Kelurahan Katobengke maupun Kecamatan Betoambari. Dengan kelihaihan pemuda dalam melakukan perlawanan, peristiwa ini juga berakibat dengan melengserkan Lurah Katobengke tersebut. Orang Katobengke ingin merubah *image* dari masyarakat luas berkenaan dengan sistem pengetahuan orang Wolio, bahwa Katobengke telah berubah dan ia ingin diperlakukan sama dengan orang lain. Bentuk perlawanan ini sesungguhnya tidak pernah terjadi pada masa-masa dahulu sehingga tidak jarang mereka mengatakan bahwa mereka bukan yang dulu lagi tidak bisa diperlakukan dengan sewenang-wenang.

Sistem pengetahuan orang Wolio tentang orang Katobengke yang selama ini tidak bisa naik haji juga ternyata tidak benar. Menurut informan La Zia, orang melakukan ibadah haji itu tergantung amal ibadah dan kemampuan ekonomi. Buktinya menurut informan, orang Katobengke sudah tiga keluarga yang naik haji, yakni Haji Saeli menunaikan ibadah haji tahun 2005, Laamba dan istri (Pegawai Negeri Sipil) menunaikan ibadah haji tahun 2008, dan terakhir Maa Ceme dan istri (petani) menunaikan ibadah haji tahun 2009. Setelah tiga keluarga ini menunaikan ibadah haji, maka orang Katobengke kini termotivasi untuk mengumpulkan uang dalam rangka menunaikan ibadah haji seperti ketiga keluarga tersebut.

Perubahan status orang Katobengke saat ini dengan mensejajarkan posisi dalam dimensi privilese merupakan bentuk resistensi terhadap sistem pengetahuan orang Wolio yang selama menjadi ideologi masyarakat Buton sejak masa kesultanan. Keberhasilan ini memberikan pemahaman pada orang Katobengke bahwa status baru merupakan status yang bisa diusahakan (*achievement*). Kondisi

ini sangat memotivasi orang Katobengke untuk berusaha untuk meningkatkan status sosial ekonomi dan agama meskipun dalam struktur masyarakat Buton masih memahami *kamia* (status tradisional) sebagai dunia sosial antar kelompok.

5.6 Resistensi Dengan Simbol Negara/Militer

STUDI migran tentang orang Buton di Banda, mengemukakan bahwa orang Buton di pedalaman banyak yang melarikan diri ke Maluku untuk menghindari diri dari penderitaan yang berat akibat sebuah sistem stratifikasi sosial. Kepindahan orang Buton di Banda karena berkaitan dengan kewajiban kerja paksa yang diperlakukan oleh penguasa bangsawan.¹²⁷ Orang Katobengke sebagai bagian dari masyarakat Buton juga merupakan bagian orang Buton yang melakukan migran ke Ambon yang ingin merubah status sosial ekonomi. Adapun faktor utama karena keterbatasan sumberdaya di Katobengke dan ingin merubah status sosial ekonomi, namun tujuan utamanya menjadi tentara atau polisi bagi pemuda yang memiliki latar belakang pendidikan SMP dan SMA. Tetapi jika tidak memiliki ijazah, maka perantau Katobengke biasanya bekerja sebagai buruh atau tukang becak di Ambon. Seperti halnya studi Oberai (1983) mengatakan, bahwa di banyak negara Asia, seperti juga di negara-negara dunia ketiga pada umumnya, kemiskinan merupakan faktor pendorong para migran meninggalkan daerah asal menuju ke daerah-daerah yang memiliki lebih banyak kesempatan memperoleh sumber daya sosial ekonomi. Manifestasi kemiskinan tersebut ditandai oleh pendapatan yang rendah di sektor pertanian, produktivitas rendah dan gejala pengangguran yang parah.

Berdasarkan hasil wawancara, tujuan utama orang Katobengke merantau adalah Kota Ambon dan Kota Kendari. Di Kota Ambon mereka merantau setelah tamat SMA dan ingin merubah status sosial ekonomi dengan berkeinginan menjadi tentara. Untuk menjadi tentara orang Katobengke membangun jaringan yang awalnya dibangun oleh La Saruna, La Saruha di Kota Kendari. Sedangkan

¹²⁷ Lihat Phillip Winn, 2008 Butonese in the Banda Island: Departure, Mobility, and Identification, in *Horizon of Home: Nation, Gender, and Migrancy in island Southeast Asia*, Edited by Penelope Graham, Monash Asia Institute, Clayton

jaringan masuk tentara di Kota Ambon dibangun oleh Saleh Hasan. Pola migran untuk menjadi tentara menurut informan, biasanya kalau sudah tamat SMA maka orang tua anak tersebut menjual tanah warisan dan uang hasil penjualan tanah sebagai modal “sogok” atau biaya masuk menjadi tentara. Namun pada tahun 2000-an sudah banyak orang Katobengke yang berminat menjadi Polisi dengan jaringan melalui Jamil dan La Aizu di Kota Ambon dan Kota Kendari. Pola migrasi ini sudah berlangsung puluhan tahun dan akhirnya orang Katobengke berhasil dan kebanyakan menjadi tentara dan polisi bertugas di Ambon, Aceh, Sulawesi Tengah dan Papua, namun saat ini ada beberapa orang yang sudah pindah di Bau-Bau.

Informan Drs. La Kaju menceritakan bahwa dulu banyak anak orang Katobengke yang terlibat PKI merantau ke Ambon untuk melepaskan diri dari penderitaan¹²⁸. Untuk mengatasi hal ini, orang Katobengke yang merantau melakukan negosiasi dengan aparat setempat (lurah dan camat) untuk dibuatkan surat keterangan bahwa orang tuanya tidak terlibat PKI atau sudah meninggal meski, orang tuanya masih hidup. Menurut beberapa informan, pada saat itu banyak anak PKI yang merantau dibuatkan surat keterangan bahwa orang tuanya sudah meninggal dan tidak terlibat PKI padahal sebenarnya orang tua mereka terlibat PKI. Kebijakan lurah dan camat ini, banyak membantu orang Katobengke untuk merubah nasib di perantau. Bahkan tidak sedikit, anak-anak orang yang terlibat PKI bisa lolos dan menjadi tentara atau polisi pada masa rezim Orde Baru.

Rusli salah seorang informan mengungkapkan bahwa orang Katobengke itu tujuan atau cita-citanya setelah tamat SMP atau SMA hanya ingin menjadi tentara dan polisi. Impian menjadi tentara atau polisi karena tentara pada masa orde baru status sosialnya tinggi sekali dan sangat disegani oleh masyarakat Buton. Pengalaman anak muda orang Katobengke juga menjadi alasan utama mereka menjadi tentara. Informan menceritakan bahwa dulu kalau polisi di Buton ini sering memukul orang Katobengke. Kalau ada orang Katobengke yang nakal-nakal sedikit dipukuli dan ditangkap. Makanya anak yang pernah dipukul sangat

¹²⁸ Kondisi ini terjadi bukan hanya pada orang Katobengke, tetapi terjadi juga pada semua orang Buton yang orang tuanya terlibat atau dilibatkan sebagai PKI.

dendam, setelah itu mereka merantau ke Ambon atau Kendari untuk masuk tentara. Orang Katobengke merantau karena dendam atas perlakuan yang merendahkan kelompok Katobengke.

Setelah berhasil menjadi tentara, kemudian pulang dan mengadakan syukuran dengan acara joget di Katobengke. Acara joget yang diadakan merupakan simbol keberhasilan orang yang melakukan acara. Seperti halnya kasus yang dilakukan oleh La Izu ketika menjadi tentara, ia memukul temannya yang sering mengolok-olok pada masa SMA. Tindakan ini merupakan pola umum yang dilakukan oleh tentara orang Katobengke ketika ia baru pulang dari Ambon atau Kendari, pasti ada polisi atau orang mereka pukul. Menurut informan Rusli, peristiwa seperti ini banyak terjadi sekitar tahun 1990-an. Padahal tentara ini pangkatnya cuma *garis* (pangkat prajurit) saja tetapi mereka jadikan *tameng* bahwa mereka itu bisa balas dendam dan itu kebanggaan bagi orang Katobengke. Tetapi akhirnya ada juga yang menyadari sadari juga bahwa ini kurang baik karena perubahan pola pikir orang Katobengke. Tindakan yang dilakukan oleh tentara Katobengke merupakan kisah dramaturgi yang mungkin *front stage* sama dengan *back stage*. Dalam peristiwa tidak resmi, kedua front itu ditidaksamakan (*impression management*). Tentara Katobengke yang memukul orang yang sering mengolok-olok adalah contoh dimana *back stage* (budak) tidak menjadi dasar baginya untuk bertindak (*front stage*) memukul.

5.7 Resistensi Lewat Jalur Politik

SEJAK pelaksanaan Pemilihan Umum Indonesia tahun 1999 (pemilihan langsung anggota DPRD) sangat bermakna bagi orang Katobengke sebagai kelompok yang distigma oleh kelompok lain sebagai kelompok *batua* dalam struktur masyarakat Buton. Melalui event ini, orang Katobengke menganggap ada legitimasi untuk kesamaan derajat dan peluang yang sama. Ini merupakan *moment* pada pemilu pertama yang memungkinkan mereka untuk berpartisipasi memilih dan dipilih orang Katobengke sebagai anggota legislatif. Kemudian pada tahun 2004, rakyat Indonesia juga sudah bisa memilih presiden secara langsung, dan cara pemilihannya benar-benar berbeda dari pemilu sebelumnya. Seperti rakyat lain di Indonesia, pada pemilu ini, rakyat dapat memilih langsung presiden dan wakil

presiden (sebelumnya presiden dan wakil presiden dipilih oleh MPR yang anggota-anggotanya dipilih melalui Presiden). Selain itu, pada Pemilu ini pemilihan presiden dan wakil presiden tidak dilakukan secara terpisah (seperti Pemilu 1999) -- pada pemilu ini, yang dipilih adalah pasangan calon (pasangan calon presiden dan wakil presiden), bukan calon presiden dan calon wakil presiden secara terpisah.

Setiap pemilihan langsung, orang Katobengke, selalu melakukan negosiasi terhadap setiap kontestan demi kepentingan kelompoknya. Menurut informan Drs. La Kaju dan informasi yang saya himpun di Kantor KPU Kota Bau-Bau, saat ini jumlah wajib pilih kurang lebih 7.000 suara menjadi Katobengke sebagai lumbung suara dan menarik perhatian setiap calon atau kontestan dalam pesta demokrasi. Selanjutnya Drs. La Kaju mengakui bahwa pada saat pemilihan Walikota/Wakil Walikota Bau-Bau, suara orang Katobengke mengharapkan dirinya sebagai Camat Betoambari. Bahkan salah satu pasangan kontestan calon walikota/wakil walikota mendatangi Drs. La Kaju dan menjanjikan sebagai Camat Betoambari apabila suara orang Katobengke mayoritas untuk pasangan Syamsu Umar Samiun, SH dengan La Ode Agus Syafei Kahar, S.Sos (PAMONDO). Ketika isu ini saya konfirmasi kepada beberapa tokoh masyarakat Buton di Wolio pada suatu pesta *haroa*, mereka sangat menentang keras karena kalau posisi camat diduduki orang Katobengke. Salah satu yang menjadi dasar utama penolakan adalah kalau seorang camat, itu sama posisinya dengan kepala distrik pada masa Kesultanan Buton. Oleh Karena itu, posisi duduk pada saat pesta adat orang Katobengke akan *songo* dan posisi duduknya di depan sama bahkan mengalahkan sebagian orang Wolio yang merupakan kelompok *kaomu-walaka*.

Namun menurut Drs. La Kaju, pada saat pemilihan walikota/wakil walikota tahun 2008, sebagian orang Katobengke telah komitmen untuk pasangan Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si dengan Drs. H. Laode Halaka Manarfa (BERSAMA LEBIH BAIK). Hal ini diakui oleh beberapa tokoh Katobengke bahwa mereka masih mempunyai komitmen terhadap jasa-jasa bapak Drs. MZ Amirul Tamim, M.Si selama mulai menjadi Camat Betoambari sampai menjadi Walikota pada periode pertama. Selain itu, komitmen orang Katobengke terhadap Drs. H. Laode Manarfa ayahanda Drs. H. Laode Halaka yang menyatakan bahwa orang Katobengke

bukan *batua*, tetapi berasal dari Johor. Bahkan menurut informan, pada saat itu di Kamali Baadia Drs. H. Laode Manarfa memeluk informan seperti memeluk anaknya sendiri.

Wacana kebangkitan orang Katobengke dengan terpilihnya salah satu putra asli Katobengke La Kamba, S.Ag pada tahun 1999 yang berhasil menjadi anggota DPRD Kabupaten Buton dari Partai Keadilan dengan meraih suara 620. Kemudian pada pemilu tahun 2004 orang Katobengke yang tampil sebagai calon legislatif sebanyak 11 orang. Pada saat itu, La Kamba, S.Ag pindah ke Partai Bulan Bintang (PBB) yang saat itu partai ini merupakan basis keluarga kelompok bangsawan dan berhasil meraih suara yang sangat fantastis sebesar 1950 suara. Kemunculan La Kamba, S.Ag sebagai anggota DPRD Kota Bau-Bau Partai Bulan Bintang (PBB) merupakan salah satu bentuk perlawanan terhadap dominasi kelompok lain yang selalu menganggap orang Katobengke sebagai budak. Bahkan La Kamba, S.Ag berhasil menggalang beberapa orang untuk menjadi pengusaha atau kontraktor di Kota Bau-Bau dengan jaminan posisi La Kamba, S.Ag sebagai anggota DPRD Kota Bau-Bau. Perlawanan lewat jalur politik dalam bidang birokrasi juga dilakukan oleh orang Katobengke dengan negosiasi sejumlah jabatan di Pemerintah Kota Bau-Bau dengan walikota dan wakil walikota Bau-Bau terpilih melalui La Kamba, S.Ag sebagai anggota DPRD.

Berdasarkan hasil negosiasi dan kepantasan sesuai dengan syarat kepangkatan dan tingkat pendidikan yang dimiliki oleh orang Katobengke dalam posisinya sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) maka ada beberapa orang Katobengke yang berhasil memperoleh jabatan eselon di Pemerintah Kota Bau-Bau. Hasil penelusuran saya di Kantor Badan Kepegawaian Daerah (BKD) Kota Bau-Bau, saya menemukan beberapa orang Katobengke yang berhasil menempati posisi pejabat eselon yang dapat dilihat pada tabel 7 di bawah ini.

Tabel 7. Orang Katobengke Yang Menduduki Jabatan/Eselon Pada Pemerintah Kota Bau-Bau

| No | Nama | Jabatan |
|----|---------------------|---|
| 1 | Drs. La Kaju | Sekretaris Badan Informasi dan Komunikasi Kota Bau-Bau/Eselon 3 A |
| 2 | Drs. Haji Saeli | Kepala Bidang Anggaran (Badan Keuangan Daerah Kota Bau-Bau)/Eselon 3 A |
| 3 | Drs. La Fajima | Kepala Tata Usaha SMAN 3 Bau-Bau/Eselon 4 |
| 4 | La Wajo, S.Sos | Lurah Lipu/Eselon 4 |
| 5 | La Saji, S.Sos | Lurah Katobengke /Eselon 4 A |
| 6 | Rusli Zia, ST, M.Si | Kepala Seksi Survey, Pemantauan, Pemetaan Kator Dinas Tata Ruang Kota Bau-Bau |

Sumber: Badan Kepegawaian Daerah Kota Bau-Bau, 2009

Berdasarkan tabel 7 di atas, Drs.La Kaju merupakan orang Katobengke pertama yang berhasil pada eselon 3. Meski pada setiap kesempatan atau *event-event* politik harapan masyarakat Katobengke Drs. La Kaju bisa menduduki jabatan Camat Betoambari. Namun menurut Drs. La Kaju sendiri, ia sudah sangat bersyukur diberikan mandat oleh walikota menduduki jabatan Sekretaris Kantor Infokom Kota Bau-Bau. Harapan lain yang sangat prospek di bidang birokrasi adalah Rusli, ST, M.Si karena ia merupakan alumni magister pemerintahan daerah Institut Ilmu Pemerintahan di Jakarta. Selain keberhasilan dalam bidang birokrasi, ada juga orang Katobengke yang berhasil menjadi guru, bidang, dosen di Universitas Haluoloe Kendari dan Universitas Dayanu Ikhsanuddin Bau-Bau.

Kemudian dengan tampilnya La Kamba, S.Ag sebagai anggota DPRD sejak tahun 1999-2009 memantapkan niat orang Katobengke untuk tampil percaya diri pada pemilu tahun 2009. Tingkat partisipasi orang Katobengke tertinggi dalam politik terjadi pada pemilu legislatif 2009 karena dimotivasi oleh sistem suara terbanyak. Menurut catatan yang saya peroleh ketika pemilu, ada 22 orang Katobengke berpartisipasi sebagai calon legislatif yang berasal dari berbagai partai. Melalui data yang saya himpun di Kantor Pemilihan Umum Kota Bau-Bau, nama-nama calon Legislatif orang Katobengke dalam Daerah Pemilihan I

(Murhum-Betoambari) Kota Bau-Bau berdasarkan perolehan suara sampai pada peringkat 10, dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 8. Daftar Caleg Orang Katobengke

| No | Nama Caleg | Partai | Perolehan Suara |
|----|----------------|------------|-----------------|
| 1 | La Andi | PKS | 452 |
| 2 | La Kumbu, A.Md | PAN | 382 |
| 3 | La Kamba, S.Ag | PBB | 380 |
| 4 | La Saruha | PKPB | 289 |
| 5 | Samidu, SE | PPP | 270 |
| 6 | La Bara, AMKL | PBB | 257 |
| 7 | Asarudin | PDP | 176 |
| 8 | Salidi, A.Md | Kedaulatan | 154 |
| 9 | La Mande, SP | PKPB | 100 |
| 10 | La Jidi | PKS | 46 |

Sumber: KPU Kota Bau-Bau, 2009

Berdasarkan tabel 8 di atas, perolehan suara secara perorangan bagi calon legislatif orang Katobengke menjadi menurun dengan bertambahnya calon legislatif dari Katobengke jika dibandingkan pemilu 2004. Meskipun demikian, ada salah seorang putra Katobengke bernama La Andi yang berhasil lolos sebagai legislatif Kota Bau-Bau dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS) mendapatkan 412 suara. Peristiwa ini merupakan pelajaran bagi orang Katobengke, karena sulitnya memperoleh suara yang solid karena suara terpecah.¹²⁹ Dengan terpilihnya La Andi saat ini, diharapkan oleh orang Katobengke sebagai representasi perlawanan lewat jalur politik. Meski menurut beberapa informan, tingkat partisipasi La Andi untuk perjuangan bagi kelompoknya tidak seperti seawaktu La Kamba, S.Ag menjabat sebagai anggota DPRD. Menurut informan, posisi La Andi di legislatif saat ini cenderung lebih berjuang untuk partainya karena Partai Keadilan Sejahtera (PKS) memiliki perjuangan yang jelas dalam perjuangan syariat islam.

¹²⁹ Kondisi ini semakin buruk dengan tidak solidnya suara dan peran tokoh adat sudah tidak berperan, selain itu juga munculnya “money politik” sehingga ada sebagian caleg yang berasal dari kelompok lain (bukan orang Katobengke) berhasil memperoleh suara dari kelompok Katobengke.



Gambar 36. Beberapa Orang Katobengke Calon Legislatif Kota Bau-Bau

Menurut informan Rusli, kegagalan orang Katobengke pada Pemilu Legislatif tahun 2009 karena bagian dari kebodohan orang Katobengke dalam berpolitik. Pengurus partai yang berasal dari kelompok lain berhasil memecah kesolidan suara orang Katobengke seperti pada pemilu tahun 1999 dan tahun 2004. Banyak orang Katobengke yang mau dibujuk untuk terdaftar sebagai caleg, padahal orang Katobengke tidak mungkin bisa mendapatkan suara di kelurahan lain kecuali di Kelurahan Lipu, Kelurahan Waborobo, Kelurahan Sulaa, dan Kelurahan Katobengke, karena orang Katobengke hanya menempati kelurahan-kelurahan tersebut. Selain itu, alasan utama orang tidak memilih orang Katobengke pada pemilu karena hal yang mustahil untuk memilih orang Katobengke, tetapi mereka lebih memilih orang yang memiliki *kamia* sama dengan posisi mereka. Sedangkan kelompok lain mampu merebut suara orang Katobengke dengan menggunakan uang, dan akhirnya orang Katobengke tetap tidak berdaya karena dominasi kelompok lain tetap bertahan. Hal ini dapat dilihat

dengan terpilihnya beberapa anggota DPRD yang lolos di daerah Pemilihan komunitas orang Katobengke¹³⁰.

Tabel 9. Daftar Caleg Lolos Daerah Pemilihan I (Murhum-Betoambari)

| No | Nama Caleg | Partai | Perolehan Suara | Asal Kelompok (<i>kamia</i>) |
|----|--------------------------------|----------|-----------------|--------------------------------|
| 1 | Aris Marwan Saputra, SH | Demokrat | 2541 | Kaomu |
| 2 | Joni Muladi Awal, SE | Golkar | 826 | Walaka |
| 3 | Drs. H. Hasidin Sadif | PPP | 816 | Walaka |
| 4 | Laode Abdul Munafi, S.Pd, M.Si | PBB | 653 | Kaomu |
| 5 | Adnan Lubis | PAN | 624 | Bugis |
| 6 | Laode Ahmad Monianse | PDIP | 530 | Kaomu |
| 7 | Hj. Zuliyati Mahyuddin | PPP | 453 | Kaomu |
| 8 | La Andi | PKS | 452 | Katobengke |
| 9 | Drs. Mesra Raa | PPD | 411 | Walaka |
| 10 | Laode Taufik Rahman, S.Pi | Demokrat | 253 | Kaomu |

Sumber: KPU Kota Bau-Bau, 2009

Berdasarkan tabel 9 di atas, distribusi pembagian kekuasaan cukup merata pada karena ada pembagian antara kelompok keturunan kelompok *kaomu*, *walaka*, orang Katobengke, dan kelompok pendatang. Namun distribusi tidak seimbang, kelompok *kaomu* mendapat porsi sebesar lima orang anggota, kelompok *walaka* mendapatkan porsi sebesar tiga orang anggota, orang Katobengke satu orang anggota, dan kelompok pendatang satu orang anggota. Sebenarnya Calon Legislatif Hj. Zuliyati adalah orang Bugis, namun dalam pertarungan politik saat pemilihan legislatif tahun 2009, ia menggunakan basis keluarga suaminya yang berasal dari kelompok *kaomu* karena suaminya adalah dr. Haji Laode Mahyuddin seorang dokter yang memiliki status sosial tradisional (*kamia*) kelompok *kaomu*. Menurut beberapa informan orang Katobengke, saat pemilu legislatif mereka mengakui bahwa pertarungan lewat jalur politik pada saat ini masih membutuhkan perjuangan yang panjang karena kelompok *kaomu* dan *walaka* masih mendominasi kekuasaan dalam struktur masyarakat Buton meskipun dominasi kekuasaan tidak seperti pada masa Kesultanan Buton.

¹³⁰ Orang Katobengke bermukim di Kecamatan Betoambari, dan pada saat pemilihan legislatif tahun 2009 termasuk Daerah Pemilihan I (Kecamatan Murhum-Betoambari)

Dengan berhasilnya orang Katobengke menempati jabatan di birokrasi dan legislatif merupakan perubahan status berdasarkan politik dan berimplikasi terhadap status sosial ekonomi. Kondisi ini memberikan pemahaman bagi orang Katobengke dan memotivasi mereka untuk berprestasi dalam bidang politik. Namun disisi lain, kelompok lain masih mereproduksi atau melihat orang Katobengke dalam dunia sosial berdasarkan status tradisional atau posisi sosial masa Kesultanan Buton (*kamia*).

5.8 Ruang *Cultural* Bagi Orang Katobengke

SEBENARNYA meskipun kelompok *kaomu-walaka* tetap mereproduksi stereotipe terhadap orang Katobengke, namun ada ruang *cultural* bagi orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Sebagaimana penjelasan pada bab-bab sebelumnya, orang Katobengke diakui oleh masyarakat Buton memiliki kesaktian atau kemampuan supranatural seperti baca doa dan mengobati penyakit-penyakit yang disebabkan oleh hal-hal yang mistik.

Beberapa orang yang pernah membaca doa pada paranormal di Katobengke mengutarakan pada saya bahwa mereka percaya kesaktian dan kekuatan supranatural orang Katobengke. Menurut informan bahwa dalam setiap kali ia membaca doa atau berobat pada paranormal orang Katobengke, orang tua yang menjadi paranormal tersebut sebelum membaca doa selalu mengatakan pada pasiennya selalu berkata:

*“ku lancaukomiu sii maka satotuuna ilmu ncaa sii
ilmuna manga opua baribari kita..
Kulancaukomiu sii, kuabikomiumo anaku atawa opuaku..”*
Artinya :

“Saya obati kalian sekarang, tetapi sebenarnya ilmu pengobatan ini adalah ilmu yang dimiliki oleh nenek moyang kita...
Saya obati kalian sekarang, saya sudah anggap sebagai anak atau cucu saya sendiri.”

Pengobatan dengan menggunakan kekuatan supranatural ini juga dialami oleh ibu dari Marsudi yang berasal dari kelompok *walaka*. Marsudi yang juga teman saya menceritakan bahwa dulu ibunya pernah sakit keras dan sudah berobat

di puskesmas dan rumah sakit namun belum juga sembuh. Sebagai upaya pengobatan alternatif, maka keluarga Marsudi memutuskan untuk mengobati ibunya pada seorang tabib di Katobengke. Selama berobat, menurut Marsudi ibunya tinggal di rumah tabib tersebut selama enam bulan di Lipu, dan berkat pengobatan tabib tersebut maka ibu Marsudi dapat sembuh dari penyakitnya. Namun selain kesembuhan ibunya, menurut Marsudi mereka merasa memiliki hubungan yang dekat seperti saudara sendiri dengan keluarga paranormal orang Katobengke yang mengobati ibunya. Kemudian, keluarga paranormal tersebut menganggap Marsudi sebagai sepupu satu kali dan sebaliknya juga keluarga Marsudi menganggap keluarga keluarga paranormal orang Katobengke sebagai sepupunya pula.

Selain itu, kasus lain menyangkut hubungan persaudaraan antara orang Wolio dan orang Katobengke, informan Lantaa memiliki pengalaman sewaktu informan sering menemani kakek untuk membacakan *haroa maludu* (Upacara Maulid Nabi Muhammad SAW). Setelah *haroa*, sudah menjadi tradisi orang-orang tua yang hadir bercerita bersama-sama. Peristiwa tersebut menurut informan terjadi di rumah Parabela Maa Ramba di Katobengke. Tiba-tiba pada kesempatan tersebut, Parabela Maa Ramba berkata:

“ Ingkami takeni pundu kami jou, opokaita ingkita sii manga witinae wolio te momboorena wei sampe ta mate”.

Artinya:

“ Kami memiliki pegangan, bahwa orang yang tinggal di Wolio dan di Katobengke merupakan keluarga sampai akhir hayat.”

Tetapi ungkapan itu dijawab oleh paman informan yang waktu itu membaca doa pada *haroa* orang Katobengke berkata:

“ Balilia Maa Ramba, batanga yitu, powitinaeta ingkita manga wolio-te Katobengke ane indate ingkita mancuana daangia temanga anaana teopuata naile naepua”.

Artinya :

“Balik ungkapan tersebut Maa Ramba... Ungkapan berkenaan hubungan keluarga antara Wolio dan Katobengke, seandainya orang tua tidak ada, maka masih ada anak cucu kita yang melanjutkan hubungan keluarga.”

Menurut informan, ungkapan ini dimaksudkan agar tidak terjadi kesalahpahaman antara orang Wolio dan orang Katobengke, sehingga mereka hidup rukun sesamanya. Kehidupan yang harmonis ini sesuai dengan nilai falsafah hidup masyarakat Buton yakni “*pomae-maeka* (rasa takut berkonotasi menghormati), *pomaamaasiaka* (saling menyayangi), *popiapiara* (saling memelihara), dan *poangka-angkataka* (saling mengangkat derajat)”.¹³¹

Selain pengakuan terhadap kemampuan supranatural, masyarakat Buton juga memberi peran orang Katobengke pada *event-event* tertentu untuk memperagakan tari-tarian yang merupakan kesenian orang Katobengke. Sejak masa pemerintahan Bupati Buton Arifin Sugianto di era tahun 1970-an hingga era kepemimpinan Walikota Bau-Bau Drs MZ Amirul Tamim, M.Si, atas kebijakan pemerintah daerah setiap ada kunjungan tamu maka tari mangaru dan tari katiba yang diperankan oleh orang Katobengke merupakan bagian dalam *event-event* tersebut.

Bagi orang Katobengke pemberian peran dan apresiasi kesenian orang Katobengke sebagai bagian dari Kebudayaan masyarakat Buton merupakan penghargaan bagi kelompoknya. Menurut tokoh adat masyarakat Katobengke, tarian mangaru merupakan tarian yang menggambarkan para prajurit perang dengan kedigdayaannya memainkan senjata seperti parang, keris, tombak, dan tameng. Tarian ini biasanya dipertunjukkan pada acara upacara panen, tetapi pemerintah daerah menghargai dan melestarikan kebudayaan orang Katobengke. Penghargaan pemerintah terhadap kebudayaan orang Katobengke ini didukung penuh oleh masyarakat dan pemimpin adat. Khusus di Kota Bau-Bau, saat ini hanya masyarakat Katobengke yang bisa memainkan tarian ini dengan sempurna. Oleh karena itu setiap ada tamu baik tamu dalam skala nasional maupun internasional, tarian orang Katobengke menjadi perhatian para tamu yang berkunjung di Kota Bau-Bau.

¹³¹ Penjelasan mengenai falsafah hidup orang Buton ini dapat dilihat pada Bab 2 disertasi ini.



Gambar 37. Tari Mangaru yang diperankan Orang Katobengke Pada Acara Kunjungan Pejabat di Kota Bau-Bau

Pengakuan terhadap kemampuan supranatural atau pemberian peran terhadap orang Katobengke merupakan ruang *cultural* dalam struktur masyarakat Buton. Ruang *cultural* ini berfungsi sebagai mekanisme budaya untuk meredam konflik sosial yang sewaktu-waktu yang terjadi akibat reproduksi stereotipe dalam keseharian orang Katobengke yang disematkan oleh kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton.

BAB 6

PENUTUP

6.1 Kesimpulan

PENELITIAN yang saya lakukan adalah penelitian antropologi memahami tindakan kelompok antar lapis sosial dalam struktur masyarakat Buton dengan fokus orang Katobengke sebagai kelompok *papara* yang disematkan stereotipe oleh kelompok bangsawan (*kaomu*) dan menengah (*walaka*). Dalam penelitian ini saya menggunakan penelitian lapangan dan penelitian historis. Sehubungan dengan penelitian ini ada beberapa hal berkenaan dengan simpulan hasil penelitian yang saya peroleh selama melakukan penelitian.

Pertama, stratifikasi sosial masyarakat Buton terbangun atas ideologi kekuasaan yang terdiri atas tiga kelompok yakni *kaomu*, *walaka*, dan *papara* (Lihat Schoorl, 1985; Rudyansjah, 1997; Yamaguchi, 2001). Kelompok *kaomu-walaka* berkuasa penuh atas wilayah *kadie* yang ditempati oleh kelompok *papara*. Kelompok *kaomu* menempati posisi tertinggi dengan menduduki jabatan-jabatan dalam Kesultanan Wolio seperti sultan, sapati, kenepulu, sabandara, dan kepala distrik. Kemudian kelompok *walaka* menempati posisi menengah dengan menduduki jabatan-jabatan sebagai dewan adat (*siolimbona*), *bontoogena*, kepala distrik, dan *bonto*. Bagi kelompok *kaomu - walaka* yang tidak menduduki jabatan mendapatkan posisi sebagai pedagang/pelayar yang menopang perekonomian kesultanan. Dengan posisi yang dimiliki oleh kelompok *kaomu-walaka*, maka ketimpangan kekuasaan, privilese, dan prestise. Sedangkan orang Katobengke kelompok *papara* merupakan kelompok yang didominasi yang menempati wilayah *kadie* dan berkewajiban mengabdikan kepada kesultanan. Posisi orang Katobengke dalam hal ini sebagai *papara* penyangga Kesultanan Wolio, *amana laode/ina laode* (pengasuh anak-anak kelompok bangsawan), *bante* dalam Kesultanan Wolio, dan sebagai laskar pertahanan keamanan. Posisi sosial ini berakhir seiring dengan berakhirnya Kesultanan Buton pada tahun 1960 dengan wafatnya Sultan Buton Laode Muhammad Falihi sebagai sultan terakhir.

Kedua, posisi sosial (*kaomu*, *walaka*, dan *papara*) yang mereka miliki menjadi dasar tindakan dan memahami dunia sosial sebagai status sosial atau

dalam istilah masyarakat Buton disebut *kamia*. Dengan memahami dunia sosial dalam berinteraksi antar kelompok berdasarkan *kamia*, kelompok *kaomu* dan *walaka* sebagai kelas dominan melakukan *distinction* terhadap orang Katobengke sebagai kelompok yang didominasi. *Distinction* ini mengacu pada ciri-ciri yang membedakan kelompok *kaomu-walaka* dengan orang Katobengke sebagai proses produksi stereotipe sebagai strategi kekuasaan. Proses ini *distinction* ini dikonstruksi berdasarkan pola perkawinan antar kelompok dengan perbedaan mahar dalam perkawinan; pemberian hormat (*somba*) oleh kelompok *papara* kepada bangsawan ketika berinteraksi; perbedaan rumah tempat tinggal (*kaomu* memiliki kamali/malige, *walaka* memiliki banua tada, dan kelompok *papara* memiliki rumah biasa); posisi duduk pada saat upacara adat (*haroa*); prosesi upacara pemakaman dengan menggunakan *paturu*; dan lain-lain. Selain itu, dalam sistem pengetahuan kelompok *kaomu-walaka* (Wolio) ada batasan-batasan tindakan berkenaan dengan *kamia* terhadap orang Katobengke seperti orang Katobengke tidak bisa naik haji, menikah antar kelompok, memiliki simbol-simbol rumah seperti kelompok *kaomu-walaka*, dan lain-lain.

Ketiga, posisi sosial sebagai kelompok sosial lapisan bawah dan tradisi perbudakan yang dahulunya marak di Kesultanan Buton sebagai bentuk stereotipe, jejaknya seolah melekat pada diri orang Katobengke hingga masa kini. Label itu masih direproduksi sebagai strategi kuasa dalam rangka menutup peluang orang Katobengke dalam dimensi kekuasaan, privilese, dan prestise dalam struktur masyarakat Buton. Definisi sosial atas orang Katobengke ini didukung oleh situasi dan kondisi sosial orang Katobengke dalam kesehariannya memiliki ciri-ciri tertentu seperti bahasa, cara berpakaian, pekerjaan, ciri fisik yang membedakan kelompok mereka dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Kondisi ini orang Katobengke sebagai orang kotor, bodoh, kuat makan, kakinya lebar sebagai bentuk stereotipe. Bahkan mengarah pada stereotipe bersifat internal bahwa orang Katobengke adalah *batua* (budak).

Keempat, Wacana *kamentea* sebagai ladasan kepantasan tindakan sosial kelompok sebagai wacana kekerasan simbolik terhadap orang Katobengke. Kondisi ini merupakan struktur pengetahuan (*nomos*) yang bermakna, yang diobyektivasi dalam kenyataan (realitas) untuk menjelaskan tindakan individu

antar kelompok. Dalam hal ini, individu menginternalisasi struktur itu ke dalam dirinya. Tetapi realitas sosial itu bersifat konstruktif yang dikonstruksikan oleh manusia melalui tindakan/interaksi sosial yang disebutnya dengan istilah eksternalisasi yang menjadikan orang Katobengke susah definisi sosial masa lalunya dirubah. Susahnya merubah definisi sosial orang Katobengke ini terlihat pada tingginya penolakan terhadap orang Katobengke pada situasi posisi duduk saat upacara adat (*haroa*), posisi keagamaan, dan pernikahan antara kelompok *kaomu-walaka* dengan orang Katobengke. Proses ini merupakan pembentukan struktur baru melalui interaksi sosial para aktor/agen dalam struktur masyarakat Buton.

Kelima, pandangan-pandangan itu masih dikemukakan sejumlah orang di Wolio yang berdalih atas nama sejarah berkenaan dengan posisi orang Katobengke. Dalam hal ini, saya mengacu pada metodologi *oral history* demi mengungkap *the history from below* atau sejarah dari bawah yang disusun berdasarkan kesaksian masyarakat biasa yang banyak diabaikan oleh para sejarawan Buton lainnya. Meskipun menggunakan teknik *oral history*, penelitian ini tidak spesifik mengarahkan riset ini pada sejarah (historis), namun lebih pada historisitas orang Katobengke. Posisi sejarah di sini adalah demi menemukan makna-makna yang bertebaran di sepanjang lintasan waktu. Dalam penelitian ini, saya memandang posisi orang Katobengke hari ini adalah akumulasi dari dinamika dan interaksi yang berjalan sejak masa silam. Posisi mereka yang marginal adalah buah dari proses-proses sejarah yang mereka jalani sehingga memberikan kemampuan pada mereka untuk menegosiasikan posisinya, kemudian memberikan horison pandang kesejarahan tertentu yang melihat sejarah dari pinggiran dan selama ini terabaikan dalam berbagai studi tentang sejarah.

Keenam, sebagai kelompok yang didominasi dan disematkan stereotipe, maka orang Katobengke melakukan perlawanan (*resistensi*) kultural sebagai bentuk penolakan reproduksi stereotipe atas kelompoknya. Peluang untuk perubahan status bagi masyarakat Katobengke berawal dengan berakhirnya Kesultanan Buton dan bergabung dengan wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia serta berlakunya Undang-Undang Pokok Agraria tahun 1960. Bentuk-bentuk resistensi adalah dengan penafsiran *kamia* dengan metafor asal usul dan

makam orang sakti (*sangia*) di Buton. Selain bentuk perlawanan terhadap sistem pengetahuan orang Wolio, resistensi lewat jalur pendidikan, resistensi dengan menggunakan simbol negara/militer, dan resistensi lewat jalur politik sebagai ruang negosiasi status orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton.

Ketujuh, Perubahan status tradisional (masa kesultanan) menjadi status masa sekarang masih menjadi ketegangan dalam struktur masyarakat Buton. Kelompok *kaomu-walaka* masih melihat status tradisional (*kamia*) sebagai dunia sosial sehingga keberhasilan orang Katobengke atas status baru berdasarkan pendidikan, agama, dan politik tidak akan merubah *kamia* orang Katobengke sebagai kelompok *papara* karena *kamia* merupakan *habitus* dalam tindakan antar kelompok sosial. Sementara orang Katobengke saat ini, melalui tindakan-tindakan yang dilakukannya menegaskan penolakan atas citra negatif dan berusaha membangun citra dengan menegaskan posisi yang sama dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Saat ini di kalangan masyarakat Buton, masih mencari pola baru perubahan struktur antar lapis sosial.

6.2 Implikasi Teoritis

STEREOTIPE dan prasangka dalam kajian antropologi secara tradisional “sewajarnya sudah ada” dan “melekat pada” pada batas-batas sosial antar lapis sosial dalam struktur sosial masyarakat. Kelompok lapis atas berusaha mempertahankan kekuasaan, privilese, dan prestise dalam gaya hidup yang sudah terinternalisasi dalam individu sehingga ada kecenderungan subyektif merendahkan kelompok lapis bawah (reproduksi stereotipe). Sebagai Kelompok yang disematkan stereotipe, kelompok lapis bawah mengembangkan *habitus* atau struktur tindakan terhadap definisi sosial posisi mereka dan berusaha melakukan resistensi menuju perubahan struktur baru.***

Daftar Pustaka

- Abubakar, Laode, 1980. *Sejarah Masuknya Agama Islam di Buton dan Perkembangannya*. Makalah Seminar Masuknya Islam di Buton, Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin Bau-Bau.
- Abu-Lughod, Lila, 1989, "The Romance of Resistance: Tracking Transformations of Power Through Bedouin Women" *American Ethnology*, No. 32, p. 27-39.
- Acciaioli, Greg. 2009. Utang Piutang dan Sistem Keperabatan Struktur Sosial Masyarakat Bugis Perantauan dan Pemasaran Ikan di Danau Lindu Sulawesi Tengah, Dalam *Kuasa dan Usaha di Masyarakat Sulawesi Selatan*, Roger Tol, Kees van Dijk, Greg Acciaioli (editor), Makassar: Ininnawa - KITLV.
- Andaya, L.Y 1981, *The Century. The Heritage of Aru Palakka; a History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century* Hague: Nijhott.
- Bailey, F. 1966. *Stratagem and Spoil*. London: Blackwell.
- Barth, Fredrik, ed. 1969 "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Berg, E.J. van den 1937 "De viering van den raraja hadji in de kota Wolio (Boeton)." *Tijd.*, LXXVII, 650-660.
- 1939 "Adatgebruiken in verband met de sultansinstallatie in Boeton." *Tijd.*, LXXIX, 469-528.
- 1940 "Een rijsfeest in Lawela." *Tijd.*, LXXX, 530-543.
- Berger dan T Luckmann, 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Bernard. H.R.1994. *Research Methods in Anthropology Qualitative and Quantitative Approaches*. California: Sage Publications.
- Blumer, Herbert, 1969. *Symbolic Interaction*. New York: Prentice Hall.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, University of Cambridge.
- , 1984a, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- , 1984b. *The Field of Cultural Production*. Terjemahan R. Nice. Cambridge MA, Harvard University Press.

- , 1988. *Homo Academicus*, Stanford California, Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron, 1994. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London. Newbury Park. New Delhi, Sage Publications.
- BPS Kota Bau-Bau, 2008. *Kota Bau-Bau dalam Angka*. Bau-Bau: Kantor Statistik Kota Bau-Bau.
- Bruner, Edward, 1986 *Experience and Its Expressions* dalam Bruner, Edward & Turner, Victor (ed) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois.
- 1984, *Text, Play, and Story* (ed.), Washington, DC: American Anthropological Association.
- Comaroff, John & Jean, 1992 *Ethnography and The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.
- Chabot, H.Th. 1950. *Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes*. Groningen/Djakarta: Wolters.
- Chauvel, RH, 1990, *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt, 1880-1950*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde; 143. Leiden: KITLV Press.
- Creswell, John W. 1994. *Research Design. Qualitative & Quantitative Approaches*. SAGE Publication; USA.
- Darmawan, Yusran, 2008. *Antropologi, Ingatan, dan Kesenjaraan (Orang Buton Memaknai Tragedi PKI 1969)*. Tesis Program Pascasarjana Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, Depok.
- David C. McClelland. 1961 *Culture and Personality*, Randow House, New York.
- De Jong, P, 1982 *Catalogus Condiium Orientalium Bibliothecae Academiae Regiae Scientiarum, Lagduni Batavaorum*: E.J. Brill & Academiae Typographus, 1862.
- Denzi, Norman K & Lincoln, Yvonna S. Eds, 2000 *Handbook of Qualitative Research, Second Edition*, Sage Publication, Inc.
- Djarudju, La Ode Sirajudin, 2009. Naskah dan Sejarah Kerajaan Buton serta Silsilah Raja-Raja Buton dan Muna, Dalam *Naskah Buton, Naskah Dunia (Prosiding Simposium Internasional IX Pernaskahan Nusantara di Kota Bau-Bau)*, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau.

- Durkheim, Emile, 1956, *Education and Sociology*, New York, Free Press.
- Eidheim, Harald, 1969, *When Ethnic Identity is a Social Stigma*, in *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Errington, Sherly, 1989, *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton University Press.
- Ferraro, Gary, 2008, *Cultural Anthropology An Applied Perspective*, Thomson Higher Education, Belmont USA.
- Fox, JJ, 1988, *Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies*. Leiden: Pidato Pengukuhan sebagai Guru Besar Universitas Leiden.
- , 1995 'Foreword' dalam M. Southon (peny.) *The Navel of the Perahu: Meaning and Values in The Maritime Trading Economy of a Butonese Village*. Canberra; Department of Anthropology Australian National University.
- Foucault, Michael 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Gardner, R.C., 1973. *Ethnic Stereotypes: The Traditional Approach*. A new Look. Canadian Psychologist.
- Geertz, C, 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.
- , 1981. *Contemporary Critique of Historical Materialism*. London: Macmillan.
- , 1984. *Constitution of Society: The Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- , 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gluckman. 1967. *Custom and Conflicts in Africa*. London: Blackwell.
- Goffman, Erving. 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- 1961. *Asylum*. Chichago: Aldine Publishing.
- 1971. *Relations in Public*.New York:Harper Colophon Books.

- 1973 . *Frame Analysis. An Essay on the Organization on Experience*. London: Harper & Row Publishers.
- Grimes, CE. 1997. *A Guide to the people and Languages of Nusa Tenggara*. Artha Wacana. Kupang.
- Holstein, James A & Jaber F. Gubrin, 1994, *Phenomenology, Ethnomethodology and Interpretive Practice*, dalam *Handbook of Qualitative Research* (Denzin & Lincoln, eds), California: Sage Publications.
- Jeffries, Vincent. And H Edward Ransford, 1990. *Social Stratification: a Multiple Hierarchy Approach*. Allyn And Bacon. Inc, Boston.
- Jones, Pip, 2009. *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Teori Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*, Terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Koentjaraningrat 1993. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Edisi Ketiga). Jakarta: Gramedia Pusataka Utama.
- Kooreman, P.J, 1883. 'De feitelijke in het gouvernementsgebied van Celebes en onderhooringheeden', *De Indische Gids* 5-I:171-204, 358-84, 482-98, 637-55; 5-II:135-69, 346-58.
- Lawang, Robert M.Z, 2004. *Stratifikasi Sosial di Canceer Manggarai Flores Barat Tahun 1950-an dan 1980-an*, FISIP UI Press.
- Lenski, Gerhard E, 1966. *Power and Previdedge: A Theory of Social Stratification*. New York, Mc Graw Hill.
- Liebner, H 1998. Four Oral Version of a Story about the Origin of the Bajo People of Southern Selayar. Dalam K. Robinson dan M. Paeni, ed. *Living through Histories*. Canberra: Australian National University.
- Ligtvoet, A. 1878 "Beschrijving en geschiedenis van Boeton." *Bijd.*, XXVI.
- Lineton, J. 1975. *An Indonesian society and its universe; A study of the Bugis of South Sulawesi (Celebes) and their role within a wider social and economic system*. Thesis (Ph.D), School of Oriental and African Studies, University of London.
- Magenda, Burhan Jabier, 1989. *The Surviving aristocracy in Indonesia: politics in three provinces of the outhter islands*. Thesis (Ph.D) Cornell University.
- Ma'mun, Laode Muhammad Syarif. 1992. *Sejarah, Kebudayaan, dan Adat Demokrasi Pemerintahan Islam Fiy Darul Butuni Tahun 1332-1960*, Draf yang belum diterbitkan.

- Marcus, George E. 1998. 'Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography', dalam *Ethnography through Thick and Thin* (George E. Marcus, ed), Princeton, N.J : Princeton University Press, 79-104.
- Maunati, Yekti, 2004. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta, LKIS.
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self and Society* (ed. Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago Press.
- Millar, Susan Bolyard, 1981. *Bugis Society: Given by the wedding guest*. Thesis (Ph.D), Cornell University.
- Mills, C. Wright, 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Muchir, LA, 1999. Berkenalan Dengan Mesjid Agung Keraton, Dalam *Majalah Budaya Buton Wolio Molagi*, Edisi 05/Tahun I/November-Desember, Kendari.
- Musrif, 2008. Prospektif Pemberdayaan Sektor Pertanian dalam Rangka Mewujudkan Visi Kota Bau-Bau, Dalam *Menyibak Kabut Keraton Buton*, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau.
- Oberai, A.S., 1985. *State Policies and Internal Migration: Studies in Market and Planned Economies*, London: Croombelm.
- Palmer, Blair, 2004. *Migrasi dan Identitas: Perantau Buton yang Kembali ke Buton Setelah Konflik Maluku 1999-2002*, Jurnal Antropologi Indonesia Th. XXVIII, No. 74.
- , 2009. *Big Men and old Men: Migrant-led Status Contestation in Buton, Indonesia*. Thesis (Ph.D), Australian National University.
- Pelras, C. 1996. *The Bugis*. Oxford: Blackwell.
- Pelto, P.J., dan Gretel H.Pelto. 1978. *Anthropological Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poelinggomang, Edward, 2002. *Makassar Abad XIX. Studi Tentang Kebijakan Maritim*. Jakarta, Kepustakaan Indonesia Popular.
- Rabani, Laode, 2004. *Morfologi dan Infrastruktur Kota Buton 1911-1964*. Makalah dipresentasikan pada Seminar Internasional Sejarah Kota di Surabaya tanggal 23 – 25 Agustus 2004.
- , 2010. *Kota-Kota Pantai di Sulawesi Tenggara*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

- Rahman, Ruslan 2003. *Parabela di Buton; Suatu Analisis Antropologi Politik*. Disertasi Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar.
- Ramadhan, Syahrir, 2008. *Konflik Sosial Pengungsi Ambon Dengan Masyarakat Lokal Kota Bau-Bau (studi Kasus Konflik Sosial Pengungsi Ambon Asal Buton Dengan Warga Katobengke*, Skripsi Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin.
- Robinson, Geoffrey, 2006, *Sisi Gelap Pulau Dewata: Sejarah Kekerasan Politik*, Yogyakarta: LkiS.
- Rudyansjah, Tony, 1997, *Kaomu, Walaka, dan Papara: Satu Kajian Mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio*, Jurnal Antropologi Indonesia No. 52.
- , 2009. *Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan; Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Rutherford, Danilyn, 2003 *Raiding the Land of the Foreigner*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall, 1985. *Islands of History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Said, Edward W, 1985 *Orientalism*, New York: Perigrine Books.
- Saifuddin, A.F. 2005 *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada Media.
- Salim, Agus, 2006. *Stratifikasi Etnik; Kajian Mikro Sosiologi Interaksi Etnis Jawa dan Cina*, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Schmandt, Henry 1960 *A History of Political Philosophy*. Washington: The Bruce Publishing Company.
- Schoorl, JW, 1985. 'Belief in Reincarnation on the Island of Buton, Southeast Sulawesi', *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, Deel 141.
- 1986. 'Power, Ideology and Change in The Early State of Buton', *fifth Dutch-Indonesian Historical Congress, Netherland, 23-27 June*.
- 2003. *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta, Penerbit Djambatan- KITLV.
- Schutz, Alfred. 1962 *Collected Paper*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.

- Scott, James, 1985. *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*; Yale University Press.
- , 1990. *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*; New Haven & London: Yale University.
- Southon, M 1995, *The Navel of The Perahu: Meaning and Values in The Maritime Trading Economy of Butonese Vilage*. Canberra: Dept. of Anthropology Australian National University.
- Spradley, J.P. 1980. *Participant Obeservation*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Suparlan, Parsudi, 2004, *Hubungan Antara Sukubangsa*, Jakarta, YPKIK.
- Tahara, Tasrifin, 2007. *Pemekaran Wilayah dan Kontestasi Elit Politik Lokal; Suatu Tinjauan di Wilayah Bekas Kesultanan Buton*. Makalah yang dipresentasikan pada Seminar Internasional Ke-Delapan Percik Salatiga, 17-19 Juli 2007.
- Tamim, Amirul, 2008. Strategi Pembangunan Kota Bau-Bau, Dalam *Menyibak Kabut Keraton Buton*, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau.
- Tirtosudarmo, Riwanto, 2008. Sejarah Untuk Masa Depan: Dari Kesultanan Buton ke Provinsi Buton Raya? Dalam *Menyibak Kabut Keraton Buton*, Yusran Darmawan (editor), Respect – Pemerintah Kota Bau-Bau.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, 1993 *In The Realm of the Diamond Queen, Marginality in an Out the Way Place*, Pricenton University Press.
- Turner, Viktor. 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors*. New York: Cronelll University Press.
- Van Gennep, A. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M, 1968. *Economy and Society: An outline of Interpretive Sociology*. G.Roth & C. Wittich, eds. New York: Bedminster Press.
- Winn, Phillip, 2008 Butonese in the Banda Islands: Departure, Mobility, and Identification, in *Horizon of Home: Nation, Gender, and Migrancy in island Southeast Asia*, Edited by Penelope Graham, Monash Asia Institute, Clayton.
- Yamaguchi, Hiroko 2001, Interim Report, "A Study on Cultural Representations of The Historical Past in Buton Society, Southeast Sulawesi, Department Of Anthropology Hitotsubashi University Tokyo Japan.

Yunus, A.R. 1995 *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19, Seri INIS; jil 24*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies.

Zaenu, La Ode, 1984. *Buton Dalam Sejarah Kebudayaan*. Surabaya, Suradipa.

Zahari, Mulku 1977, *Sejarah dan Adat Fiy darul Butuuni*, Koleksi Pribadi Belum dipublikasikan.

Zuhdi, Susanto, Ohorella. GA, Said DM 1996 *Kerajaan Tradisional Sulawesi Tenggara; Kesultanan Buton*. Jakarta. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Zuhdi, Susanto, 1999 *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Butun Abad XVII-XVIII*. Disertasi Program Doktor Ilmu Sejarah Pascasarjana FIB Universitas Indonesia, Depok.

-----, 2010, *Budaya Maritim, Kearifan Lokal dan Diaspora Buton*. Makalah yang dipresentasikan pada The 2nd ICSSIS 2010 (International Conference on Indonesian Studies. 9 Agustus 2010 Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia, Depok.

Lampiran.

DAFTAR NAMA-NAMA ORANG KATOBENGKE YANG SUKSES

| No | Nama | Pekerjaan | Keterangan |
|----|--------------|--------------------|------------------------|
| 1 | La Zia | Pensiunan Guru/PNS | Imam Mesjid Katobengke |
| 2 | La Ugi | Wiraswasta | Moji/Pengurus Mesjid |
| 3 | La Zaai | Wiraswasta | |
| 4 | La Jia | Wiraswasta | |
| 5 | La Indo | Wiraswasta | |
| 6 | La Zahi | Wiraswasta | |
| 7 | La Ori | Wiraswasta | |
| 8 | La Nila | Wiraswasta | |
| 9 | La Gure | Wiraswasta | |
| 10 | La Aga | Wiraswasta | |
| 11 | La Miu | Wiraswasta | |
| 12 | La Ihi | Wiraswasta | Almarhum |
| 13 | Ibu Zuria | Wiraswasta | |
| 14 | La Hangka | Wiraswasta | |
| 15 | La Saudi | Wiraswasta | |
| 16 | La Zilu | Wiraswasta | |
| 17 | La Timbangi | Wiraswasta | |
| 18 | La Alifa | Wiraswasta | |
| 19 | La Riu | Wiraswasta | |
| 20 | Zaeru | PNS | |
| 21 | La Oru | Wiraswasta | |
| 22 | La Ena | Wiraswasta | |
| 23 | La Aja | Wiraswasta | |
| 24 | Saleh Hasan | Pensiunan TNI | |
| 25 | La Ndahi | Wiraswasta | |
| 26 | La Uza | PNS | Lurah Katobengke |
| 27 | La Ndoridi | Wiraswasta | |
| 28 | La Azali | Wiraswasta | |
| 29 | La Raimu | Wiraswasta | |
| 30 | La Haji | Wiraswasta | |
| 31 | Haniu | Wiraswasta | |
| 32 | La Uba | Wiraswasta | |
| 33 | La Runca | Wiraswasta | |
| 34 | Fazili | Wiraswasta | |
| 35 | La Kari | Wiraswasta | Almarhum |
| 36 | La Bola | Wiraswasta | Almarhum |
| 37 | Haji La Amba | PNS | |
| 38 | La Gala | Wiraswasta | Mantan Imam Mesjid |
| 39 | La Ondu | Wiraswasta | |
| 40 | La Faali | Wiraswasta | |
| 41 | La Mande | Wiraswasta | |

| No | Nama | Pekerjaan | Keterangan |
|----|--------------|----------------------------|-----------------|
| 42 | La Usa | Wiraswasta | |
| 43 | La Kampo | Wiraswasta | |
| 44 | La Samu | Wiraswasta | Khatib |
| 45 | La Aga | Wiraswasta | |
| 46 | La Moridi | Wiraswasta | |
| 47 | La Aga Mara | Wiraswasta | |
| 48 | La Mara | Wiraswasta | |
| 49 | Ito Mara | Wiraswasta | Imam Desa |
| 50 | La Falihu | Pensiunan PNS | |
| 51 | Ma Samu | Wiraswasta | Mantan Parabela |
| 52 | La Gure | Wiraswasta | |
| 53 | La Hasi | Wiraswasta | |
| 54 | La Saruna | Pensiunan TNI | |
| 55 | La Jaa | Wiraswasta | Almarhum |
| 56 | La Manila | Wiraswasta | |
| 57 | La Ito | Wiraswasta | |
| 58 | La Zamu | PNS | |
| 59 | La Hazari | PNS | |
| 60 | La Indo | Wiraswasta | |
| 61 | La Zahu | Wiraswasta | |
| 62 | La Kulu | Wiraswasta | |
| 63 | La Mulu | Wiraswasta | |
| 64 | La Aru | Wiraswasta | |
| 65 | La Iyasa | Wiraswasta | |
| 66 | La Bara | Wiraswasta | Imam Desa |
| 67 | La Aka | Wiraswasta | Imam Mesjid |
| 68 | Auma | Wiraswasta | |
| 69 | La Arasi | Wiraswasta | Almarhum |
| 70 | La Zahabu | Wiraswasta | |
| 71 | La Jumada | Wiraswasta | Almarhum |
| 72 | La Zamai | Wiraswasta | |
| 73 | La Kai | Wiraswasta | Almarhum |
| 74 | La Sadi | Wiraswasta | Almarhum |
| 75 | La Saeu | Wiraswasta | |
| 76 | La Aliba | Wiraswasta | |
| 77 | La Jaehu | Wiraswasta | Almarhum |
| 78 | La Jalihu | Wiraswasta | Almarhum |
| 79 | La Ute Alifa | Wiraswasta | |
| 80 | La Holu | Wiraswasta | |
| 81 | La Imba | Pensiunan PNS | |
| 82 | La Izi | Pegawai Swasta Unidayan | |
| 83 | La Masi | Wiraswasta | |
| 84 | La Unca | Wiraswasta | |
| 85 | La Udu | Pensiunan TNI | |

| No | Nama | Pekerjaan | Keterangan |
|-----|----------------|-----------------------------------|------------|
| 86 | La Zaami | PNS | |
| 87 | La Dolo | Wiraswasta | |
| 88 | La Ndomadi | Wiraswasta | Almarhum |
| 89 | La Sangka | PNS | |
| 90 | La Aga | Wiraswasta | |
| 91 | La Afi | Wiraswasta | |
| 92 | La Faizu | TNI | |
| 93 | La Rahafa | Wiraswasta | |
| 94 | La Kamburi | Wiraswasta | Almarhum |
| 95 | La Isa | Wiraswasta | |
| 96 | La Anamu | Wiraswasta | |
| 97 | La Raia | Wiraswasta | |
| 98 | La Ugu | Wiraswasta | |
| 99 | La Eta | Wiraswasta | |
| 100 | La Nahimu | Wiraswasta | |
| 101 | La Sajiru | Wiraswasta | |
| 102 | La Sima | Wiraswasta | |
| 103 | La Zima | PNS | |
| 104 | La Wajo, S.Sos | PNS | |
| 105 | Drs. La Kaju | PNS | |
| 106 | Haji Saeli | PNS | |
| 107 | La Izu | Kontraktor | |
| 108 | La Kamba, S.Ag | Anggota DPRD Baubau 1999-2004 | |
| 109 | La Andi | Anggota DPRD Periode 2009-2013 | |

GLOSARI

Adhala I Ramba: Penelusuran pada seseorang erdasarkan jalur keturunan atau asal usulnya.

Afdeling: wilayah pemerintahan pada masa pemerintahan Belanda.

Amandawu: Turun atau status sosial yang turun akibat perkawinan antar lapis sosial.

Apene: Naik atau status sosial yang naik akibat perkawinan antar lapis sosial.

Baluwu: Salah satu kampung yang terdapat dalam wilayah pusat kerajaan.

Bajo: Etnis yang mendiami wilayah laut dan pesisir yang memiliki kebudayaan yang khas.

Bante: Salah satu tugas kadie Katobengke dalam Kesultanan Buton.

Banua Tada: Rumah khas masyarakat Buton yang diperuntukan bagi pejabat kesultanan khususnya kelompok *walaka*.

Bara: Musim barat yang biasanya terjadi pada bulan desember hinggal bulan maret.

Barata: Wilayah pertahanan atau wilayah otonom dalam Kesultanan Buton.

Batata: Doa atau keyakinan terhadap supranatural.

Batari: Tanaman endemik yang khas di Pulau Buton.

Batua: Kelompok budak pada masa kesultanan.

Belo Baruga: Metafor yang digunakan sebagai hiasan baruga (biasanya perempuan atau laki-laki)

Bhisa: Orang yang dituakan sebagai dukun atau paranormal yang memiliki kekuatan supranatural.

Bhisa Patamiana: Empat orang yang dituakan yang bertugas sebagai pertahanan bathin kesultanan.

Binungku: Istilah yang stereotipe bagi orang Buton di perantauan yang mengacu pada nama ciri-ciri kotor, hina, dan miskin.

Bobato: Pengawas wilayah kadie yang berasal dari kelompok *kaomu*.

Bongkaana Tao: Pesta penen tahunan.

Bonto: Pengawas wilayah kadie yang berasal dari kelompok *walaka*.

Bontona Kadie: Pemimpin wilayah kadie atau setingkat parabela.

Bontoogena Matanaeyo: Menteri besar bagian timur wilayah Kesultanan Buton.

Bontoogena Sukanaeyo: Menteri besar bagian barat wilayah Kesultanan Buton.

Boka: Satuan besaran uang yang digunakan untuk mas kawin atau mahar.

Bosu: Salah satu peralatan rumah tangga masyarakat Buton yang terbuat dari tanah liat dan diproduksi oleh orang Katobengke.

Boti: Jenis perahu lambo yang bertiang dan menggunakan layar digunakan pelaut Buton bagi pelayaran di nusantara bahkan di mancanegara.

Burangasi: Wilayah menurut versi masyarakat Buton sebagai tempat berlabuhnya Syaikh Abdul Wahid sebagai peniar agama Islam di Buton.

Cia-Cia: Salah satu sub etnis Buton yang memiliki ciri khas bahasa dan kebudayaan.

Dole-Dole: Ritual pengobatan kepada balita (anak-anak) yang sering sakit-sakitan.

Eksodus: Istilah bagi pengungsi kerusuhan Ambon di Kota Bau-Bau.

Epu-Epu: Jenis kue yang terbuat dari ubi kayu.

Galampa: Tempat pertemuan/musyawarah bagi para pejabat.

Gode-Gode: Tempat duduk yang terbuat dari bambu.

Gogoli: Hukuman gantung.

Habitus: Berdasarkan terminologi Bourdieu, sistem pengetahuan dan tindakan sosial yang didefinisikan secara kebudayaan yang terbentuk oleh “disposisi-disposisi” atau pilihan-pilihan yang tersedia bagi individu.

Humbuni: Salah satu sistem perkawinan masyarakat Buton.

Imam: Pengurus atau pejabat Mesjid Agung Keraton yang berasal dari kelompok *kaomu* yang bertugas sebagai imam pada saat shalat.

Ina: Panggilan kepada orang tua perempuan.

Jarangka: Perahu yang lebih kecil yang memiliki sayap pada sisinya.

Kadie: Wilayah pedalaman atau desa.

Kakotakota: Situs tempat bermukimnya kelompok Katobengke yang dating dari Laboora Pulau Muna.

Kamali: Istana sultan atau rumah bagi kelompok *kaomu*.

Kamentea: Secara etimologi berarti heran, namun berarti kepantasan seseorang bertindak dalam struktur berdasarkan status yang diperolehnya.

Kamia: Konsep yang melekat pada kekuatan seseorang yang mengacu pada asal usul dan menjadi status tradisional.

Kamokula: Orang yang dituakan dalam struktur masyarakat Muna karena memiliki pengetahuan agama atau supranatural.

Kaomu: Kelompok bangsawan lapis atas masyarakat Buton.

Karaeng: Gelar kebangsawanan dalam struktur masyarakat Makassar.

Kasoami: Makanan khas orang Buton yang terbuat dari ubikayu.

Kaopi: Ubi kayu yang telah diolah dengan cara tradisional.

Kerajaan: Sistem pemerintahan sebelum masuknya agama Islam.

Keraton: Wilayah teritorial kompleks Kesultanan Buton khususnya dalam kawasan benteng Kesultanan Buton.

Kesultanan: Sistem pemerintahan setelah masuknya agama Islam.

Khatib: Pengurus atau pejabat Mesjid Agung Keraton yang berasal dari kelompok *kaomu* yang bertugas sebagai pembaca khutbah dan imam dalam waktu-waktu tertentu.

Koli-Koli: Perahu kecil yang biasanya digunakan untuk memancing.

Kufu: Perkawinan dalam masyarakat Buton yang masih setara lapis sosialnya.

Kumbaewaha: Sebuah perkampungan yang merupakan salah satu kelompok bangsawan calon sultan.

Kusai: Aula sidang parabela sebagai pemimpin wilayah kadie.

Laboora: Perkampungan asal Katobengke yang terdapat di Pulau Muna.

Lakina Agama: Pemimpin atau pejabat Mesjid Agung Keraton yang berasal dari kelompok *kaomu*.

Lambo: Perahu layar khas pelaut Buton.

Laode: Gelar kebangsawanan bagi laki-laki kelompok kaomu dalam struktur masyarakat Buton.

Limbo: Kampung.

Lipu: Istilah lain bagi wilayah Katobengke, tetapi bisa juga bermakna sebagai negara dalam istilah masyarakat Buton.

Lipu Morikana: Perkampungan lama bagi orang Katobengke.

Longa-Longa: Bendera warna-warni.

Malige: Rumah sultan atau rumah bagi kelompok *kaomu*.

Mania: Mertua, berlaku bagi laki-laki maupun perempuan.

Mia Patamiana: Empat orang migran dari Johor yang merupakan pendiri Kerajaan Buton.

Minawang: Pola hubungan sosial ekonomi dalam struktur masyarakat Makassar.

Moji: Pengurus atau pejabat Masjid Agung Keraton yang berasal dari kelompok *walaka*.

Moji Kapundu: Pengangkatan moji yang berasal dari kelompok *walaka* yang memiliki keahlian tertentu.

Onderafdeling: wilayah pemerintahan bagian afdelin pada masa pemerintahan Belanda.

Opua: Panggilan kepada cucu.

Oputa: Sebutan kepada sultan.

Pakande Jinni: Ritual pemberian makan roh, arwah, dan jin pada tempat-tempat yang disakralkan.

Pakande Tawo: Ritual pemberian makan kepada roh, arwah, dan jin penjaga laut.

Pande: Orang yang memiliki keahlian khusus misalnya keahlian membangun rumah.

Pangka: Jabatan penting dalam sistem pemerintahan.

Papara: Kelompok lapis bawah dalam struktur masyarakat Buton yang menempati wilayah pedesaan (*kadie*).

Parabela: Pemimpin adat dalam wilayah *kadie*.

- Parabela Mancuana:** Tokoh dalam masyarakat Katobengke.
- Pasali:** Pemberian honor kepada seseorang berdasarkan status dalam struktur sosial.
- Patalimbona:** Empat Kampung yang menyatu sebagai awal berdirinya Kerajaan Buton.
- Patrilineal:** Garis keturunan melalui laki-laki, dari ayah ke anak dan seterusnya.
- Pinoama:** Panggilan kepada paman laki-laki.
- Pinoina:** Panggilan kepada paman perempuan.
- Pobaisa:** Salah satu sistem perkawinan dalam masyarakat Buton.
- Posuo:** Ritual *life cycle* merupakan peralihan perempuan dari anak-anak menjadi gadis yang siap menikah.
- Popolo:** Hadiah perkawinan atau pembayaran yang dilakukan oleh keluarga mempelai laki-laki kepada keluarga mempelai perempuan.
- Pulo:** Istilah lain untuk menyebut pulau.
- Rakia:** Cikal bakal orang Katobengke yang berasal dari Johor.
- Reproduksi:** Tidak hanya berarti menghasilkan keturunan, tetapi menghasilkan kembali aspek kebudayaan atau masyarakat yang ada melalui generasi.
- Rohi Mopolimba:** Kepercayaan masyarakat Buton tentang kelahiran kembali seseorang dengan proses berpindahnya roh orang yang sudah meninggal kepada generasi baru (reinkarnasi).
- Rongo:** Salah satu cara orang Katobengke mengangkat atau membawa hasil kebun (dipanggul) yang dianggap primitif.
- Rope:** Bagian haluan kapal atau perahu.
- Rumah Tumbuh:** Sebutan bagi komunitas kelompok pendatang pertama dalam perkampungan orang Katobengke.
- Sangia:** Orang yang memiliki kesaktian atau kesucian.
- Sara:** pengurus/pejabat atau simbolisasi pemerintahan.
- Sara Kidina:** Pengurus/pejabat pranata keagamaan atau simbolisasi Mesjid Agung Keraton.

Sara Barata: Pengurus/pejabat pemerintahan pada wilayah barata sebagai wilayah otonom.

Sara Agama: Pengurus/pejabat Mesjid Agung Keraton yang melayani pranata keagamaan.

Sara Hukumu: Pengurus/pejabat Mesjid Agung Keraton yang melayani pranata kehidupan sehari-hari masyarakat.

Sara Kadie: Pengurus/pejabat pemerintahan pada wilayah kadie sebagai wilayah pedalaman atau kampung.

Sara Kiwalu: Upacara adat/ritual membersihkan tempat tidur.

Sara Ogena: Pengurus/pejabat pemerintahan Kesultanan Buton.

Sara Paraanguna: Empat pranata.

Sara Wajo: Upacara ritual member sesajian kepada laut.

Sapati: Pejabat penting dalam kesultanan setelah sultan.

Sawitinae: Masih memiliki hubungan sekerabat.

Sio: Sembilan.

Siolipuna: Sembilan wilayah/negeri.

Siolimbona: Sembilan orang bonto pilihan yang merupakan dewan kesultanan.

Somba: Sikap hormat dengan mengangkat kedua tangan dan menrendahkan kepala.

Songko: Topi orang Melayu yang berbentuk lonjong dan tidak bertepi.

Sope-Sope: Jenis perahu lambo berukuran kecil.

Status: Posisi seseorang dalam struktur sosial.

Struktur Sosial: Hubungan antara unsur-unsur masyarakat, baik dengan rujukan pada individu tertentu maupun status yang disandangnya.

Sultan: Jabatan tertinggi dalam kesultanan.

Suungi: Salah satu cara orang Katobengke mengangkat atau membawa hasil kebun dengan menempatkan di atas kepala.

Tanailandu: Sebuah perkampungan yang merupakan salah satu kelompok bangsawan calon sultan.

Tapi-Tapi: Sebuah perkampungan yang merupakan salah satu kelompok bangsawan calon sultan.

Taripa: Jenis kue yang terbuat dari ubi kayu.

Timbu: Musim timur yang biasanya terjadi pada bulan juni hingga bulan agustus.

Tolida: Panggilan kepada sepupu sekali.

Tolowea: Orang yang dituakan sebagai perantara dalam proses pelamaran menjelang perkawinan.

Topendua: Panggilan kepada sepupu dua kali.

Topentalu: Panggilan kepada sepupu tiga kali.

Tukang Besi: Nama kepulauan yang merupakan istilah gugusan pulau Wanci, Kaledupa, Tomia, dan Binongko.

Tuli-Tuli: Jenis kue yang terbuat dari ubi kayu.

Tungguna Aba: Bagian dari moji yang bertugas sebagai ahli dalam adat istiadat.

Tungguna Bula: Bagian dari moji yang bertugas sebagai ahli dalam menentukan waktu-waktu tertentu, misalnya puasa ramadhan, dan lain-lain.

Tungguna Ganda: Pegawai mesjid Agung Keraton pada jabatan terendah dari kelompok papara/batua.

Tungguna Toba: Bagian dari moji yang bertugas sebagai ahli dalam menyimpan benda-benda tertentu.

Uma: Panggilan kepada orang tua laki-laki.

Uncura: Berarti duduk atau salah satu system perkawinan pada masyarakat Buton.

Wakaakaa: Raja (ratu) pertama Buton.

Walaka: Kelompok lapis menengah dalam struktur masyarakat Buton.

Wana: Bagian buritan kapal atau perahu.

Waode: Gelar kebangsawanan bagi perempuan kelompok kaomu dalam struktur masyarakat Buton.

Wati: Salah satu staf dalam sistem pemerintahan kadie yang membantu tugas parabala.

Welia: Secara etimologi berarti menebas rumput, dalam konsepsi masyarakat Buton dimaknai sebagai awal membuka perkampungan baru atau cikal bakal wilayah kerajaan Buton.

Weti: Pajak.

Wolio: Wilayah teritorial kompleks Kesultanan Buton dan didiami oleh kelompok yang mendapat posisi pada masa kesultanan.

Wulala: Sebutan bagi orang Katobengke yang berasal dari Johor.

Yaro: Mantan pejabat, seperti Yarona Imamu yang berarti mantan imam.

